

سازگاری یا ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی

چکیده

خداناباوران، امروزه، می‌کوشند تا با نشان دادن ناسازگاری در صفات خدا، راهی را برای اثبات ادعای خود، یعنی انکار وجود خدا، بیابند. آنان گاهی این ناسازگاری را در برخی از صفات - مانند علم مطلق و قدرت مطلق - به نحو جداگانه جستجو می‌کنند و آن‌ها را صفاتی خودمتناقض نشان می‌دهند؛ و گاهی نیز بین دو یا چند صفت، ادعای ناسازگاری می‌کنند؛ به گونه‌ای که جمع آن صفات را در یک موجود ناممکن می‌دانند. برای همین، آنها ادعا می‌کنند که خدای دارای این صفات نمی‌تواند وجود داشته باشد. از جمله صفاتی که تلاش می‌کنند آن‌ها را ناسازگار با یکدیگر نشان دهند، صفات «تغییرناپذیری» و «مُریدبودن» خداوند است. در این مقاله، صفات مذکور را تحلیل و استدلال‌های دالّ بر اتصاف خداوند به آن‌ها را بیان می‌کنیم و می‌کوشیم تا در حد توان سازگاری این دو صفت با یکدیگر را نشان دهیم. در آخر، نتیجه گرفته می‌شود که «استدلال مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی» توان اثبات ادعای خداناباوران را ندارد.

واژگان کلید:

الحاد، خداباوری، تغییرناپذیری، اراده الهی، صفات خدا، ناسازگاری صفات

مقدمه

بحث از صفات خدا¹ (ویژگی‌ها و خصائصی که ماهیت و چیستی خدا را شکل می‌دهند و خدا را آن می‌کنند که هست، نظیر علم مطلق، قدرت مطلق، حیات و ...)، یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه دین، کلام اسلامی و همچنین فلسفه اسلامی است.

در بحث از صفات خدا، مسائل متعددی به لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مطرح شده است. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از اینکه: (1) «آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست؟» برخی به صراحت هر گونه صفت را از خدا سلب می‌کنند و معتقدند نمی‌توان هیچ صفتی را به خدا نسبت داد. در مقابل، بسیاری، خدا را واجد صفات کمالیه می‌دانند. (2) آیا صفات خدا، وجودی جدای از ذات او و جدای از یکدیگر دارند؟ بسیاری از اندیشمندان در این باره معتقدند همه اوصاف خدا عین ذات و در نتیجه، عین یکدیگرند. برخی نیز ذات خدا را جانشین صفات می‌دانند و بین نیابت و عینیت صفات تمایز می‌نهند. گروه سومی نیز وجود دارد که صفات را زائد بر ذات می‌داند. (3) «آیا مقصود از این صفات آن‌گاه که به خدا نسبت داده می‌شوند، همان چیزی است که درباره انسان به کار می‌رود؟» در پاسخ به این سوال، سه دیدگاه مهم، یعنی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و دیدگاه تمثیل وجود دارد. دیدگاه الهیات سلبی نیز در اینجا مشهور و دارای اهمیت است؛ هر چند طبق برخی تلقی‌ها، زیرمجموعه اشتراک لفظی قرار می‌گیرد.²

¹ The Divine Attributes

² یوسفیان، کلام جدید، 118-107.

یکی دیگر از مسائل مهم درباره صفات خدا، مسأله سازگاری یا ناسازگاری صفات خدا است. این مسأله آن قدر مهم است که برخی معتقدند تا آن حل نشود، یعنی تا تبیین سازگار از خدا ارائه نگردد، نوبت به مسأله وجود خدا نمی‌رسد. برای همین، در آثار خود، پیش از بحث از وجود یا عدم خدا، به بحث از صفات او می‌پردازند.³ به عبارت دیگر، اگر نتوان تصویری منسجم از خدا به دست داد، دیگر صحبت کردن از وجود او بی‌معنی و به اعتقاد برخی، همین عدم ارائه تبیین سازگار از خدا، نوعی تأیید خدا ناباوری است.⁴

یکی از راه‌هایی که ملحدان، امروزه، برای اثبات خدا ناباوری دنبال می‌کنند، ناسازگاری صفات خدا است. آنان، ناسازگاری صفات خدا را گاهی در برخی از صفات به نحو جداگانه مطرح می‌کنند، یعنی می‌کوشند نشان دهند که برخی از صفات (نظیر علم مطلق و قدرت مطلق)، بدون آنکه با صفات دیگر در نظر گرفته شوند، ناسازگاری درونی دارند و به تعبیر دیگر، صفاتی ناممکن و تناقض‌آمیز هستند. گاهی ناسازگاری صفات را بین دو یا چند صفت جستجو می‌کنند، یعنی ادعا می‌کنند که بین دو یا چند صفت، ناسازگاری‌ای وجود دارد که جمع آن‌ها با هم در یک موجود امکان‌ناپذیر و تناقض‌آمیز است. گاهی نیز صفات بیان‌شده برای خدا را با برخی از آموزه‌های کتاب‌های مقدس ادیان سازگار می‌دانند؛ و گاهی نیز به ناسازگاری بین صفات خدا و حقایق خارجی تمسک می‌کنند که این همان مسئله شر است: چگونه می‌توان بین خدایی که دارای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض است و وجود شرور در عالم جمع کرد؟⁵

یکی از استدلال‌های مبتنی بر ناسازگاری دو یا چند صفت با یکدیگر، «استدلال مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی با یکدیگر» است. خدا باوران به نحوی سازگار خداوند را هم به صفت تغییرناپذیری متصف می‌کنند و هم او را مُرید می‌دانند.⁶ اما ملحدان می‌کوشند با طرح اشکالاتی نشان دهند که این دو صفت با یکدیگر ناسازگارند و از این رو، وجود خدایی که دارای این دو صفت باشد، ناممکن است. در این تحقیق، سعی می‌شود به بررسی این مسئله مهم که در واقع، پاسخ به این چند پرسش است، پرداخته شود: چه استدلال‌هایی برای اتصاف خداوند به صفات مذکور وجود دارد؟ آیا استدلال ملحدان مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی راه به جایی می‌برد؟ بدون دست‌کشیدن از تغییرناپذیری و مُریدبودن خداوند، چه تبیینی را می‌توان برای سازگاری این دو صفت ارائه کرد؟

تغییرناپذیری خداوند

در باب تبیین حقیقت تغییر و دگرگونی، مفهوم «قوه و فعل» نقش کلیدی دارد؛ زیرا با توسل به این مفهوم است که می‌توان گفت چیزی از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شود و تغییر می‌کند. یک شیئی متغیر، وقتی از وضع و حالی که دارد، دگرگون می‌شود و وضعی دیگر را می‌پذیرد (مثلاً چوب به میز دگرگون می‌شود)، لاجرم باید مرکب باشد؛ برای اینکه این شیئی باید جهت و ویژگی‌ای داشته باشد که به‌خاطر آن جهت و ویژگی، آن است که هست و نیز باید جهت و ویژگی‌ای داشته باشد که به‌خاطر آن جهت و ویژگی، آن وضع و حال را که ندارد، می‌تواند داشته باشد. شیئی متغیر یک حالتی را دارد و یک حالتی را ندارد اما می‌تواند داشته باشد. آن جهت از شیئی را که به‌خاطر آن، آن است که هست، فعل و آن جهت از

³ پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، 99.

⁴ Markham, Against Atheism: why Dawkins, Hitchens, and Harris are fundamentally wrong, 21-22.

⁵ Martin & Monnier, Impossibility of God, 13-14.

⁶ حلی، کشف المراد، 401 و 408.

شیئی را که به خاطر آن، شیئی حالتی را که ندارد اما می‌تواند داشته باشد، قوه می‌نامیم. بنابراین، شیئی متغیر مرکب است از جهتی که به سبب آن، پذیرای حالت‌های آینده است (قوه) و جهتی که به سبب آن، فعلاً آن است که هست (فعل). وقتی گفته می‌شود الف (مثلاً چوب) قوه ب (مثلاً میز) را دارد، یعنی الف بالقوه ب است و این به این معنی است که الف الان الف است و ب نیست اما می‌تواند در آینده ب شود. الف الان فعلیتی دارد و نیز می‌تواند فعلیت دیگری را به دست آورد که الان ندارد. بنابراین، شیئی متغیر مرکب از قوه و فعل است. خود مفهوم قوه نیز به «نداشتن» و «توانستن» تحلیل می‌شود. در نتیجه، وقتی می‌گوییم الف بالقوه ب است، الف یک «فعلیت» دارد (بالفعل الف است)، یک «نداشتن» دارد (نداشتن فعلیت ب) و یک «توانستن» دارد (توانایی داشتن فعلیت ب که الان ندارد). چوب، فعلیت چوب‌بودن را دارا، فعلیت میز‌بودن را فاقد و توانایی میزشدن را دارا است.⁷

تغییر و دگرگونی یک چیز به معنی داشتن جنبه بالقوه است که اساساً به سبب همین جنبه، شیئی می‌تواند به حالتی که ندارد اما می‌تواند داشته باشد، نائل آید. آنچه تحقق آن کامل است و فعلیت تام دارد و هیچ جنبه بالقوه‌ای در او نیست، نمی‌تواند تغییر کند؛ زیرا اساساً تغییر و دگرگونی یعنی بالفعل شدن جنبه بالقوه شیئی. برای همین، گفته شده است که «تحقق کامل آنچه بالقوه است از آن جهت که بالقوه است، حرکت است» یا «تحقق کامل آنچه تغییرپذیر است، از آن جهت که تغییرپذیر است، تغییر است» یعنی اولاً، آنچه حرکت و تغییر می‌کند باید از پیش فعلیت و تحقق داشته باشد؛ ثانیاً، آنچه حرکت و تغییر می‌کند، باید دست‌کم از جنبه‌ای بالقوه باشد؛ ثالثاً، حرکت و تغییر همان بالفعل شدن جنبه بالقوه شیئی است؛ و رابعاً فعلیتی که متحرک و متغیر از پیش دارد، حرکت و تغییر نیست، بلکه زوال آن فعلیت موجود و رفتن به سمت فعلیتی که ندارد اما می‌تواند داشته باشد، حرکت و تغییر است. بنابراین، اگر چیزی فاقد فعلیتی که بتواند داشته باشد، نباشد، یعنی هیچ جنبه بالقوه‌ای در او نباشد، تغییر و دگرگونی در او راه ندارد. در واقع، زوال فعلیت موجود و تحقق فعلیت ناموجود، تغییر است.⁸ تغییر و دگرگونی مفهوم عامی است که تغییر جوهری و عرضی و تغییر دفعی و تدریجی را دربرمی‌گیرد.

با توجه به آنچه درباره تغییر گفته شد، یعنی اینکه هر امر متغیری باید مرکب از قوه و فعل باشد، آیا می‌توان از تغییر در ذات خداوند سخن گفت؟ ارسطو، برای اثبات وجود خداوند، با استدلال جهان‌شناختی حرکت، از طبیعت متحرک مرکب از ماده و صورت، به وجود محرک غیرمتحرک یا، به تعبیرهای دیگر، فعلیت محض و صورت بی‌ماده (یعنی خدا) می‌رسد. و روشن است که آنچه فاقد هر گونه جنبه بالقوه است امکان تغییر و دگرگونی در او وجود ندارد. بنابراین، خدا در نگاه ارسطو، به سبب مفارقتش از ماده و نداشتن جنبه بالقوه، تغییرناپذیر است. برای همین، اساساً ارسطو جوهر را به سه قسم تقسیم می‌کند: جوهر محسوس ازلی و جوهر محسوس تباهی‌پذیر و جوهر نامحسوس تغییرناپذیر. جوهر محسوس ازلی و جوهر محسوس تباهی‌پذیر را موضوع طبیعیات و جوهر نامحسوس تغییرناپذیر را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند.⁹

⁷ عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 1، 331-332.

⁸ قوام‌صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، 218-220.

⁹ قوام‌صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، 358.

در عالم اسلام نیز تغییرناپذیری خداوند امری مسلم و در واقع، یکی از نخستین ویژگی‌هایی است که برای خداوند مد نظر گرفته می‌شود. در کلام اسلامی، متکلمان، با استدلال جهان‌شناختی حدوث، از تغییر و دگرگونی پدیده‌های این عالم که بیانگر حادث بودن آن‌ها است، به وجود مُحدث غیر حادث (یعنی خدا) می‌رسند. می‌گویند عالم، متغیر است، هر متغیری حادث است، در نتیجه، عالم حادث است و چون هر حادثی نیازمند مُحدث است، نتیجه می‌گیرند که عالم مُحدثی دارد و به سبب محال بودن تسلسل، باید مُحدث غیر حادثی در کار باشد.¹⁰ روشن است که به حکم اینکه «هر تغییری حادث است»، موجود قدیم و غیرحادث لزوماً باید بری از هر گونه تغییر باشد. در آثار کلامی، متکلمان ویژگی «تغییرناپذیری» را با عنوان «محل حوادث نبودن» ذکر می‌کنند.¹¹ بنابراین، خدا، از منظر متکلمان مسلمان، تغییرناپذیر است و این مسئله تقریباً مورد اتفاق همه آنان است مگر کرامیه و بسیاری از حنابله.¹²

در فلسفه اسلامی، فیلسوفان با برهان امکان و وجوب، وجود خداوند را با عنوان «واجب الوجود بالذات» اثبات می‌کنند. وجوب وجود به معنی ضرورت وجود و واجب الوجود به معنی ضروری الوجود است. وقتی گفته می‌شود چیزی، مثلاً الف، واجب الوجود (ضروری الوجود) بالذات، در مقابل واجب الوجود بالغیر، است، در واقع، جهت قضیه، محمول قرار گرفته است؛ در اصل چنین بوده است: الف موجود است بالضرورة الذاتية. در ضرورت بالذات، برخلاف ضرورت بالغیر، دخالت هر امری مغایر موضوع، به هر نحوی که باشد، برای ضروری بودن محمول برای موضوع مطلقاً منتفی است. از این رو، اگر موجودی ضروری الوجود بالذات وجود داشته باشد، قطعاً در وجود هیچ نحوه وابستگی به غیر ندارد؛ زیرا اگر هر نحوه وابستگی به غیر داشته باشد، ضرورت وجودش از همان نحوه از اوست و با فرض فقدان آن غیر، ممتنع الوجود خواهد بود. بنابراین واجب الوجود بالذات موجودی کاملاً مستقل و غیر وابسته به غیر است.¹³ همچنین در فلسفه اسلامی این قاعده وجود دارد که: «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات»، یعنی نمی‌شود صفتی بالذات برای او واجب و ضروری نباشد و سپس برای او حادث شود. به عبارت دیگر، همان‌طور که واجب الوجود بالذات در موجود بودن مطلقاً غیر مشروط است، در همه اوصاف کمالیه‌ای که برای او ثابت می‌شود نیز چنین است. پس واجب الوجود بالذات، در وجود و صفات کمالیه‌اش بی‌نیاز از هرگونه وابستگی و شرط است و به هیچ عامل بیرونی وابسته نیست. به سخن دیگر، همان‌طور که واجب الوجود در هیچ لحظه‌ای نمی‌شود که نباشد، ویژگی‌ها و صفات او نیز در هیچ لحظه‌ای نمی‌شود که نباشند. از این رو، وجوب وجود خداوند با تغییرپذیری و محل حوادث بودن ناسازگار است؛ زیرا اگر صفتی از صفات خداوند در لحظه و مرتبه‌ای مفقود باشد و سپس ایجاد شود، بیانگر ممکن الوجود بودن آن است و این امر با قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» سازگاری ندارد.

برهان دیگری که برای تغییرناپذیری خداوند ارائه می‌شود، برهان مبتنی بر بساطت محض و نفی هر گونه ترکیب از خداوند است. یکی از ویژگی‌های واجب الوجود بالذات، بساطت (صفت ایجابی) و نفی مطلق کثرت (صفت سلبی)، چه کثرت درونی و چه کثرت بیرونی، است. مهم‌ترین استدلالی که برای بساطت و نفی ترکیب ارائه می‌شود، استدلالی است که ترکیب را مستلزم امکان و نیازمندی نشان می‌دهد که ناسازگار با وجوب وجود است؛ اگر واجب الوجود از اجزای

¹⁰ نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ج 1، 137.

¹¹ حلی، کشف المراد، 408؛ رازی، الاربعین فی اصول الدین، ج 1، 168.

¹² یوسفیان، کلام اسلامی، ج 1، 173.

¹³ عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 2، 154-155.

مختلف تشکیل شده باشد، وجود آن به وجود اجزایش وابسته است و در نتیجه، واجب الوجود متأخر از اجزایش و نیازمند به آنها خواهد بود در حالی که نیامندی به غیر، ویژگی موجودات ممکن الوجود است؛ نه واجب الوجود.¹⁴ بنابراین، ذات خداوند، بسیط و بری از هرگونه ترکیب است. هر امر متغیری، همان طور که در بالا ذکر شد، مرکب از ماده و صورت است. در نتیجه، ذات خداوند که بسیط محض است بری از هر گونه تغییر و دگرگونی است.

همچنین برای اثبات تغییرناپذیری خداوند، از برهان مبتنی بر کمال مطلق استفاده می شود. برای اثبات صفات کمالیه برای خداوند، گاهی به جای استدلال آوردن برای هر صفت، نخست کمال مطلق را برای خدا اثبات و سپس، از این طریق همه صفات کمالیه را برای او اثبات می کنند.¹⁵ منظور از کمال مطلق، موجودی است که کامل تر از آن قابل تصور نیست.¹⁶ از این رو، یکی از صفاتی که از کمال مطلق بودن خدا استنباط می شود، تغییرناپذیری است. کمال مطلق نمی تواند تغییر کند؛ زیرا همان طور که گفته شد، هر متغیری مرکب از قوه و فعل است، یعنی صورتی را بالفعل دارد و صورتی را بالفعل ندارد اما می تواند داشته باشد. اما فقدان و جنبه بالقوه در کمال مطلق راه ندارد. به تعبیر فیلسوفان، هیچ حالت منتظره ای برای خداوند در کار نیست، بلکه هر کمالی که برای او ممکن باشد، بالضرورة آن را واجد است. به سخن دیگر، کمال مطلق اگر تغییر کند، یعنی صورتی را که ندارد کسب کند، صورت حاصل اگر کمال باشد، یعنی کمال مطلق کمالی را نداشته است و سپس واجد شده است، و این یعنی کمال مطلق، کمال مطلق نبوده است، و اگر صورت حاصل نقص باشد، یعنی کمال مطلق کمالی را از دست داده است و این یعنی کمال مطلق دیگر کمال مطلق نیست. و اگر از کمالی به کمال مساوی دگرگون شود نیز به همین صورت است؛ مثلاً موجودی که در نقطه مکانی الف است و به نقطه مکانی ب تغییر مکان می دهد، یا از وضعیتی به وضعیت مساوی دگرگون شود، یعنی کمالی را از دست می دهد و کمالی را به دست می آورد. و این با کمال مطلق بودن جور در نمی آید؛ زیرا کمال تر از آن قابل تصور است و آن موجودی است که هم در نقطه مکانی الف و هم در نقطه مکانی ب حضور داشته باشد یا هم از وضعیت الف و هم از وضعیت ب برخوردار باشد.

در آیات و روایات معصومان علیهم السلام نیز تأکیدات فراوانی بر تغییرناپذیری خداوند و اینکه او «از حالی به حالی دیگر دگرگون نمی شود» بیان شده است.¹⁷ از باب نمونه در روایتی، ابن ابی یعفور می گوید از امام صادق علیه السلام درباره آیه «هو الاول و الآخر» پرسیدم. گفتم معنی «اول» را می دانیم، اما «آخر» را شما برای ما تفسیر کنید. حضرت فرمود:

مطلب این است که هر چیزی جز خداوند، پروردگار جهانیان، نابود شود و دگرگون گردد یا نابودی و دگرگونی از خارج به او راه یابد یا رنگ و شکل و وصفش عوض شود و از زیادی به کمی و از کمی به زیادی گراید. تنها اوست که همیشه به یک حالت بوده و باشد. اوست اول و پیش از هر چیز و اوست آخر برای همیشه. صفات و اسماء گوناگون بر او وارد نشود چنان که بر غیر او وارد شود مانند انسان که گاهی خاک و گاهی گوشت و خون و گاهی استخوان پوشیده و و نرم شده است مانند خرما [نارس] که گاهی بلخ و

¹⁴ طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج 2، 590.

¹⁵ عبودیت و مصباح، خداشناسی، 174.

¹⁶ پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، 101.

¹⁷ رضی، نهج البلاغه، خطبه 186؛ صدوق، التوحید، 214؛ کلینی، اصول کافی، ج 1، 116؛ مجلسی، بحار الانوار، ج 10، 56.

گاهی بسر و گاهی خرماي تازه و گاهی خرماي خشک است که اسماء و صفات مختلف بر آن وارد شود. خدا - جل و عز - به خلاف آن است.¹⁸

بنابراین، بر اساس ادلة عقلی و نقلی، خداوند حقیقتی است که نه تنها تغییر نمی کند و دگرگون نمی شود بلکه اساساً امکان هرگونه تغییر و دگرگونی در ذات واجب الوجودی او راه ندارد.¹⁹ از این رو، این سخن که ناسازگاری هرگونه تغییر در ذات خداوند با کامل مطلق بودن او، از اساس نادرست است و در نتیجه، می توان وقوع تغییراتی را که مخل کمال نیستند، در ذات خداوند پذیرفت²⁰، ناشی از عدم تصور درست از «کامل مطلق» و «واجب الوجود» بودن خداوند و همچنین «شیئی متغیر» است.

اراده الهی

یکی دیگر از ویژگی هایی که برای خداوند در مقام ذات ثابت است، ویژگی مُریدبودن و با اراده کار انجام دادن است. در قرآن کریم، می خوانیم: خداوند «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می گوید باش پس [بی درنگ] موجود می شود».²¹ از همین رو، اندیشمندان مسلمان همگی در مُریدبودن خداوند اتفاق نظر دارند.²²

فاعل در تقسیمی، به فاعل مُرید و فاعل مُوجب تقسیم می شود. موجب، آن فاعلی است که بدون اختیار و اراده، کاری را که اقتضای ذاتش است انجام می دهد. مانند خورشید که کارش را که نور دادن است، بدون اراده و اختیار انجام می دهد، یعنی به محض وجود پیدا کردن، کار، یعنی نور دادن، از آن صادر می شود. در مقابل، فاعل مُرید فاعلی است که با اراده و اختیار، کار انجام می دهد، یعنی بین فعل و فاعل، اراده واسطه است. به عبارت دقیق تر، فعل از فاعل مُرید تحقق پیدا می کند. درباره خداوند که فاعل و مبدأ همه چیز است، قرآن او را مُرید معرفی می کند، یعنی فاعلی که با اراده، عالم و کثرات آن را خلق کرده است. اما در مقابل، برخی او را فاعل موجب دانسته و پیدایش عالم و کثرات آن را با نظریه فیضان (Emanation) توجیه کرده اند.

نظریه فیضان را فلوطین مطرح کرده است. فلوطین، از سویی، به سبب تأکید فراوان بر تنزیه و تعالی محض احد (یعنی خدا)، هر وصفی را که بر سایر موجودات اطلاق می شود، از او سلب و از این رو، بالتبع، آفریدن که نوعی فعالیت است و اراده را از او نفی می کند. فلوطین، تنها وصف وحدت و خیر را به احد نسبت می دهد. از سوی دیگر، فلوطین منشأ و مبدأ هر چیزی را احد می داند و به پیدایش کثرات از روی اتفاق باور ندارد.²³ جای این پرسش است که او این دو حرف را (یعنی اینکه هم آفریدن را از احد سلب می کند و هم او را مبدأ هر چیزی می داند) چگونه جمع می کند؟ برای جمع آن دو، فلوطین نظریه فیضان را مطرح می کند. در توضیح فیضان، تمثیل سررفتن شیر به هنگام جوشیدن را به کار می برد. می گوید همان طور که شیر به هنگام جوشیدن بی اراده سر می رود، کثرات عالم نیز از احد سر می رود، و به تعبیری،

¹⁸ کلینی، اصول کافی، ج 1، 156.

¹⁹ کریل، «تغییرناپذیری و انفعالناپذیری»، در: صفات خدا، 85-86.

²⁰ میرباقری و یزدانی، «علم مطلق الهی و چالش گزاره های ایندکسیکال»، 44.

²¹ یس، 82. ترجمه از محمد مهدی فولادوند است.

²² حلی، کشف المراد، 401.

²³ فلوطین، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، ج 2، 1055-1058؛ همان، 715-716؛ همان، 1034-1036.

هستی از احد می جوشد الا اینکه سررفتن شیر، از شیر کم می کند اما سررفتن جهان از احد، چیزی از احد نمی کاهد. در واقع، به نحو مختصر، فیضان این است که چیزی از چیزی بدون اراده و اختیار به حاصل آید.²⁴

نظریه فیضان یا نظریه صدور برای تبیین پیدایش عالم در فلسفه اسلامی نیز وجود دارد و فیلسوفان مسلمان به آن باور دارند. اما فیلسوفان مسلمان، برخلاف فلوطین، به صراحت خداوند را قادر و عالم و حی و مُرید می دانند. بنابراین، اگر پیدایش عالم را بر اساس صدور و فیضان توضیح می دهند، جدا از درستی یا نادرستی این نظریات، آن را پیدایشی می دانند که با قدرت و اراده و اختیار خداوند به حاصل آمده است؛ نه بی اراده و بی اختیار. فیلسوفان مسلمان خداوند را قادر، یعنی موجودی می دانند که «اگر بخواهد، فعل از او صادر می شود و اگر نخواهد، فعل از او صادر نمی شود». متکلمان نیز خداوند را به همین معنا قادر می دانند. اما متکلمان، برخلاف فیلسوفان، تحقق هر یک از دو شرط (خواستن و نخواستن) و در نتیجه، تحقق هر دو جزا (صدور فعل و عدم صدور فعل) را برای اطلاق صفت قدرت بر خداوند ضروری می دانند؛ یعنی باید این گونه باشد که هم خواستن و هم نخواستن هر دو در مورد خدا تحقق پیدا کرده باشد. اما فیلسوفان می گویند برای اطلاق صفت قدرت، صدق قضیه شرطیه مذکور لازم است و صدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم و تالی است؛ نه تحقق مقدم و تالی در خارج. بنابراین، از نظر فیلسوفان، حتی اگر خداوند از ازل آفرینش را خواسته باشد، باز می توان او را فاعل قادر دانست. فیلسوفان همچنین صفت جواد و فیاض بودن را برای خداوند صفت ذاتی می دانند؛ آنها می گویند خداوند ذاتش فیاض است، همان طور که ذاتش عالم است. از این رو، همان طور که نمی شود خداوند باشد ولی عالم نباشد، نمی شود خداوند باشد ولی فیاض نباشد. این فیاض بودن او نیز از روی اراده ازلی اش است. به عبارت دیگر، متکلم می گوید خداوند توانایی فیض رساندن دارد، ولی بالقوه فیاض است؛ وقتی اراده کند، فیاض بودنش بالفعل می شود. اما فیلسوف می گوید بالقوه در خداوند راه ندارد، اگر خداوند کامل مطلق است، هر کمالی در او بالفعل است. فیاض بودن هم کمال است و در نتیجه، باید از ازل به نحو بالفعل فیاض باشد. بنابراین، از نگاه فیلسوفان مسلمان، عالم با اینکه از ازل صادر شده است، اما با اراده و اختیار خداوند صادر شده است؛ نه بی اراده و بی اختیار آن گون که فلوطین مد نظر دارد.²⁵

یکی از استدلال های دال بر مُرید بودن خداوند در مقام ذات، این است که خدا کامل مطلق است. کامل مطلق، صفات کمالیه را به نحو اتم و اکمل دارد. اراده، صفت کمالی است. پس خداوند صفت کمالی اراده را به نحو اتم و اکمل دارد. همان طور که علم یک حقیقت وجودی است که به سبب آن، موجود عالم از جاهل کامل تر است، اراده نیز یک حقیقت وجودی است که به سبب آن، موجود مُرید از موجود غیر مُرید کامل تر است. برای همین، موجود هر چه به مراتب پایین، تنزل می کند، اراده در او ضعیف می شود این موجود تا آنجا می رسد که همگی اراده را به کلی از او سلب می کنند و هر چه موجود به مراتب عالیه تصاعد می کند، اراده در او ظاهرتر و قوی تر می گردد. از این رو، در سلسله موجودات، موجودی که از مرحله هیولی و جسم و عنصر و معدن و نبات بگذرد، اراده در او ظاهر می گردد و هر چه رو به بالا رود، اراده در او کامل تر می شود. به طور کلی، صفات در یک تقسیم بندی به چهار دسته تقسیم می شوند: نخست، صفاتی که هیچ نقصی در آنها نیست، بلکه عین کمال اند و به تعبیر فیلسوفان، نسبت به نقص بشرط لا هستند، مانند صفت وجوب ذاتی و غنای مطلق؛ دوم، صفاتی که کمال هستند اما برخی از مصادیق آنها، ناقص و برخی دیگر، عاری از هر گونه

²⁴ فلوطین، دورة آثار فلوطین (تاسوعات)، ج 2، 681؛ همان، 715-716.

²⁵ شعرانی، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، 82-83؛ لاهیجی، شوارق الالهام، ج 5، 80-87 و 291-305.

نقص‌اند. به تعبیر فیلسوفان، این دسته از صفات، نسبت به نقص، لایشرط هستند، مانند صفت علم و قدرت و حیات که خودشان کمال هستند، اما می‌توانند مصداق ناقص داشته باشند و می‌توانند مصداق کامل بدون نقص داشته باشند؛ سوم، صفاتی که کمال هستند اما مستلزم نقص‌اند. به تعبیر فیلسوفان، این دسته از صفات نسبت به نقص بشرطی هستند، مانند صفت جسم‌بودن؛ چهارم، صفاتی که عین نقص‌اند و هیچ دلالتی بر کمال ندارند، مانند عجز و جهل. از میان صفات مذکور، کامل مطلق تنها صفات دسته نخست و مصادیق اتم و اکمل صفات دسته دوم را دارد. صفات دسته سوم و چهارم نیز از خداوند سلب می‌شوند و ازاین‌رو، صفات سلبيه خداوند به حساب می‌آیند.²⁶ صفت اراده جزء دسته دوم است؛ حقیقت کمالی وجودی است که در انسان مصداق ناقص آن و در خداوند مصداق اتم و اکمل و عاری از هر گونه نقص آن تحقق دارد. بنابراین، خداوند فاعلی مُرید است.

دلیل دیگری که برخی از متکلمان، پس از اثبات صفت علم و قدرت برای خداوند، بر مُریدبودن او در مقام ذات ارائه کرده‌اند این است: خداوند قادر است. قادر موجودی است که فعل و ترک نسبت به او مساوی است، چنانکه در میان افعال متعدد، فعل الف و فعل ب و ... نسبت به او یکسان است. اگر صفتی که باعث انتخاب یکی از دو طرف می‌شود، وجود نداشته باشد، لازمه‌اش این است که قادر نتواند کار انجام دهد، یعنی نه بتواند سمت فعل برود و نه بتواند ترک کند؛ چون هر دو برایش مساوی‌اند. بنابراین، باید صفتی وجود داشته باشد که قادر به مقتضای آن، فعل یا ترک را انتخاب کند. آن صفت، علم نمی‌تواند باشد؛ چون علم نیز مانند قدرت، نسبتش به فعل و ترک مساوی است. وقتی که نسبت صفتی به دو چیز مساوی بود، آن صفت نمی‌تواند یک طرف را بر دیگری ترجیح دهد. بنابراین، باید صفت دیگری در کار باشد که یک طرف را انتخاب کند. آن صفت اراده است؛ چون اراده‌اش این است که یک طرف را انتخاب و تعیین می‌کند؛ به سخن دیگر، این اراده است که فاعل را به سمت فعل یا ترک یا از میان افعال متعدد به فعلی خاص سوق می‌دهد؛ قدرت و علم خدا نسبت به ایجاد عوالم ممکن‌الوجود متعدد مساوی است. ازاین‌رو، باید صفت دیگری در کار باشد که فاعل را به سمت ایجاد یکی از آن‌ها سوق دهد. همچنین در این عالم امکانی زمانی، از میان زمان‌های زیادی که می‌شد موجودات ممکن‌الوجود در آن‌ها موجود شوند، تنها در زمانی موجود شدند که می‌خوایند و در زمان‌های قبل و بعد به وجود نیامدند؛ مانند اینکه این زیدی که موجود شده است، می‌توانست دیروز یا فردا متولد شود اما امروز متولد شد. سوال این است که چه چیزی فاعل را به فعل یا ترک سوق داده است؟ یا چه چیزی فاعل را از میان افعال متعدد، به یک فعل سوق داده است؟ یا چه چیزی فاعل را از میان فعل در زمان‌های متعدد به فعل در زمانی خاص سوق داده است؟ در پاسخ گفته می‌شود: از میان اوصاف تنها اراده شأن ایجاد و مخصّص و مرجع‌بودن را دارد و در نتیجه، اراده مبدأ ایجاد است. صفت علم و قدرت این شأن را ندارند، لذا نمی‌توانند مخصّص باشند؛ شأن قدرت، توانایی تأثیر گذاشتن است. اما اراده است که تعیین می‌کند که قدرت بالفعل بر چه چیزی و در چه زمانی اعمال شود. علم نیز نمی‌تواند مخصّص باشد زیرا گفته شده است که علم تابع معلوم است؛ ازاین‌رو، پیش از آفرینش (معلوم) علمی در کار نیست تا بخواهد مخصّص باشد.²⁷ اما این سخن تنها درباره علم انفعالی صادق است، در حالی که خداوند دارای علم پیشین هم است و لذا ممکن است گفته شود همان علم پیشین مخصّص باشد²⁸، چنان‌که گفته شده است که علم پیشین به مصلحتِ نهفته در فعل،

²⁶ عبودیت و مصباح، خداشناسی، 195.

²⁷ حلی، کشف المراد، 401.

²⁸ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، 204.

اراده و مخصص است.²⁹ به سخن دیگر، در نگاه رایج، علم پسین (انفعالی) که تابع معلوم و ازاین‌رو، پس از معلوم است، نمی‌تواند مخصص باشد. علم پیشین نیز به صورت مطلق مخصص نیست بلکه علم پیشین به مصلحت نهفته در فعل، تعیین‌کننده و مخصص است. اما به نظر می‌رسد که اساساً شأن علم، چه به صورت مطلق و چه به صورت علم به مصلحت نهفته در فعل، ایجاد نیست و ارجاع اراده به علم نادرست است؛ زیرا مستلزم این است که خداوند مبدأ وجود باشد بدون اراده و اختیار.³⁰ بنابراین، برای آفرینش، باید عاملی که شأنش ایجاد است در کار باشد تا فاعل را به یک طرف سوق دهد.

ممکن است گفته شود که این پرسش که چرا موجودات در زمانی خاص (نه زمان‌های دیگر) تحقق پیدا کردند؟ نادرست است، چنان‌که این پرسش نادرست است که «چرا خداوند زردآلو را زردآلو کرد؟» زیرا همان‌طور که ابن‌سینا، آن‌گونه که معروف است، گفته است خدا زردآلو را زردآلو نکرد بلکه فقط آن را ایجاد کرد، در اینجا نیز می‌توان گفت که این شیء موجود اگر بخواهد این شیء باشد، باید در این زمان و در این مکان خاص باشد. این‌گونه نیست که این شیء بتواند در زمان‌های مختلف موجود شود، بعد سوال شود چرا در زمانی خاص (نه زمان‌های دیگر) موجود شد؟ این شیء با امور مشخصه‌ای که دارد، از جمله زمان و مکان خاص، یا هست با این مشخصات یا نیست. تنها می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا موجود قادر از میان فعل و ترک یک طرف را انتخاب کرده است یا چرا از میان ممکن‌الوجودهای بی‌شماری که امکان تحقق داشتند تنها برخی از آن‌ها را ایجاد کرد، در حالی که قدرت نسبتش به دو طرف یکسان است؟ به هر حال، این پرسش به قوت خود پابرجاست و در پاسخ آن، نباید به گونه‌ای سخن گفت که در واقع انکار مُریدبودن خداوند و لغزیدن در مسیری است که فلوپین پیموده است. اراده، همان‌طور که قرآن بر آن تأکید کرده است، واسطه در خلق است، یعنی کمالی است که شأنش ایجاد است و خداوند با آن خلق می‌کند. همان‌طور که اگر خداوند کمال علم را نداشته باشد دیگر نسبت به چیزی نمی‌تواند آگاهی داشته باشد، اراده نیز کمالی است که اگر فاقد باشد دیگر آفریدن بی‌معنی می‌شود. بنابراین، اراده یک صفت ذاتی واقعی و کمالی برای خداوند است و بی‌تردید خدای مُرید از خدای غیرمرید کامل‌تر است.

بیان ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی

تا اینجا بیان شد که خداوند هم تغییرناپذیر و هم دارای اراده است. برخی از ملحدان در صددند نشان دهند که دو وصف یادشده با یکدیگر ناسازگارند و ازاین‌رو، وجود موجودی که بخواهد متصف به هر دو وصف باشد، امکان‌ناپذیر است. توضیح آنکه: بیان شد که خداوند، فاعلی است که با اراده، عالم و کثرات آن را می‌آفریند. فاعلی که با اراده چیزی را که قبلاً نبوده است، می‌آفریند، باید نخست آفریدن آن‌ها را اراده نکرده باشد و سپس آفریدن‌شان را اراده کند. اما، تغییر حالت از اراده‌نکردن چیزی به اراده‌کردن آن، تغییر و دگرگونی است، درحالی‌که ویژگی دیگری که برای خداوند بیان شده

²⁹ حلی، کشف المراد، 401-402.

³⁰ امام خمینی، اربعین حدیث، 612.

است، تغییرناپذیری اوست. بنابراین، خداوند یا باید تغییرناپذیر باشد یا مُرید. جمع آن‌ها در خداوند امکان‌پذیر نیست.³¹ تیودور مایکل درنج³² استدلال مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری با اراده الهی را به شکل زیر صورت‌بندی کرده است:

- (1) اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او تغییرناپذیر خواهد بود.
- (2) اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او خالق جهان خواهد بود.
- (3) موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد (اراده) داشته باشد و سپس در زمان بعدی آن قصد را نداشته باشد [یا موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد و اراده نداشته باشد و سپس در زمان بعدی قصد و اراده برایش حاصل شود].
- (4) هر موجودی برای آفریدن چیزی، پیش از آفرینش، باید قصد آفریدن آن را داشته باشد، اما در زمان بعدی، بعد از آفرینش، دیگر نباید قصد آفریدن آن را داشته باشد.
- (5) بنابراین، ناممکن است موجود تغییرناپذیر چیزی را بیافریند (از 3 و 4).
- (6) در نتیجه، ناممکن است خدا وجود داشته باشد (از 1 و 2 و 5).³³

خداوند الان خالق انسان‌هایی که صد سال دیگر به دنیا می‌آیند نیست. از این‌رو، او اکنون، اراده و قصد ندارد. صد سال دیگر، وقتی که آن‌ها به دنیا آمدند، می‌توان گفت که خداوند خالق آن‌هاست، یعنی خالق نبود و سپس خالق شد؛ یعنی اراده و قصد آفریدن پیدا کرد و آن‌ها را آفرید. پس از آفریدن آن‌ها، باز اراده و قصد آفریدن آن‌ها را ندارد چون آن‌ها را آفریده است. این تغییر حالت از اراده و قصد نداشتن به اراده و قصد داشتن و سپس اراده و قصد نداشتن، تغییر در ذات خداوند است، در حالی که یکی از ویژگی‌های ذکرشده برای خداوند تغییرناپذیری او است. بنابراین، خلقت که از روی اراده و قصد صورت می‌گیرد با تغییرناپذیری، ناسازگار است. در نتیجه، وجود خداوند مُرید تغییرناپذیر مانند وجود دایره مربع است. همان‌طور که دایره مربع ممتنع‌الوجود است، خداوند مُرید تغییرناپذیر نیز ممتنع‌الوجود است.

برخی از پاسخ‌هایی که به استدلال‌های بر ضد تغییرناپذیری خداوند داده شده است نیز به ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی باز می‌گردد. توضیح آنکه: یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، ویژگیِ رضا و غضب است.³⁴ اگر بندگان نیک انجام دهند، خداوند از آن‌ها راضی و خشنود می‌شود و اگر آن‌ها کارهای بد انجام دهند، خداوند غضب می‌کند. از این‌رو، غضب و رضا مستلزم این هستند که خداوند از کار نیک و بد بندگان متأثر و منفعل شود و در نتیجه، غضبناک یا خشنود شود، در حالی که ناممکن است که خداوند از چیزی منفعل و متأثر شود زیرا در سطور بالا گفته شد که خداوند تغییرناپذیر است و از حالی به حالی دیگر دگرگون نمی‌شود. در پاسخ، گفته می‌شود که غضب در خداوند به معنی ایجاد عذاب و بلا (عقاب) است³⁵ و در مقابل، رضا و خشنودی در خداوند به معنی ایجاد پاداش است. بنابراین، منظور از رضا و غضب این است که وقتی بنده‌ای کار نیک انجام می‌دهد، خداوند برایش پاداش ایجاد می‌کند و

³¹ کریل، «تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری»، 87.

³² Theodore. M. Drange

³³ Martin & Monnier, Impossibility of God, 187-188.

³⁴ فتح، 18؛ طه، 81.

³⁵ کلینی، اصول کافی، ج 1، 110.

وقتی کار بد انجام می‌دهد، برای او عذاب نازل می‌کند. ایجاد عذاب و پاداش فعل هستند. ازاین‌رو، گفته می‌شود که خداوند فاعل است نه منفعل و متأثر. اما باز اشکال پابرجاست؛ ایجاد عذاب و پاداش چیزی جز همان خلق عذاب و پاداش نیست. زیرا اساساً خداوند یک فعل بیشتر ندارد و سایر افعال به همان یک فعل باز می‌گردد و آن خلق است³⁶ و به حکم اثبات ویژگی مُریدبودن برای خداوند، خلق نیز با اراده صورت می‌گیرد. از طرفی، کار نیک و بد بندگان ازلی نیست، حادث شده‌اند. زمانی که کار نیک و بد از بنده سر نزده بود، خداوند خالق و مُرید عذاب و پاداش نبود. با حدوث کار نیک و بد بندگان، خداوند خالق و مُرید عذاب و پاداش گردید. و این امر، مستلزم تغییرپذیری خداوند است.

همچنین اجابت کردن دعای بندگان³⁷، و بخشیدن گناهان آن‌ها به‌هنگام توبه کردنشان³⁸، و گفتگو کردن با بندگان³⁹ که به معنی ایجاد کلام است، خلق است. و چون دعاکردن حادث و بالتبع، اجابت دعا نیز حادث است، و چون توبه بندگان حادث و بالتبع، پذیرش توبه نیز حادث است، و چون گفتگو با موجودات حادث، حادث است، خلق و اراده خداوند نیز حادث است، یعنی اراده خلق نبوده و سپس بود شده است و این یعنی خداوند از حالی به حالی دیگر دگرگون شده است، در حالی که خداوند دگرگونی‌پذیر نیست. بنابراین، بر خدا باوران است که تبیینی از سازگاری اراده الهی با تغییرناپذیری خداوند ارائه کنند.

تبیین سازگاری اراده الهی و تغییرناپذیری

مسئله سازگاری تغییرناپذیری خداوند و اراده الهی - که در حقیقت این مسئله است که خداوند تغییرناپذیر ازلی چگونه با موجودات عالم که به تدریج خلق می‌شوند در ارتباط است، به‌گونه‌ای که این رابطه او را متصف به حوادث و ازاین‌رو، متغیر نسازد - در آثار متکلمان و فیلسوفان مسلمان عموماً در ذیل مبحث صفات ذات و فعل مورد بحث قرار می‌گیرد، هر چند خود این بحث نیز بحثی مستقل نیست و معمولاً پیش از پرداختن به صفات خداوند، به آن پرداخته می‌شود. متکلمان و فیلسوفان عمدتاً با تفاوت قائل شدن بین صفات ذاتی و فعلی، سعی می‌کنند ناسازگاری اولیه تغییرناپذیری خداوند با مُریدبودن او را حل و فصل کنند. صرف‌نظر از اینکه تقسیم‌بندی صفات به ذاتی و فعلی از چه زمانی صورت گرفته است، این تقسیم‌بندی اکنون در آثار کلامی و بعضاً فلسفی وجود دارد⁴⁰، و دلیل پرداختن به آن نیز حل و فصل مسائل الهیاتی، از جمله مسئله تحقیق حاضر، است.

صفات در یک تقسیم، به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌شوند. منظور از صفات ذاتی، صفاتی هستند که موصوف برای اتصاف به آن‌ها، به تحقق خارجی موجودی دیگر نیازمند نیست، بلکه ذات موصوف برای اتصاف به این صفات کافی است. ازاین‌رو، برای اینکه خداوند متصف به صفات ذاتی، مانند حیات و علم و قدرت شود، نیازی نیست که موجودات دیگر - یعنی مخلوقات - تحقق داشته باشند؛ حتی اگر در عالم هستی، هیچ موجود دیگری غیر از خداوند نباشد، باز هم خداوند، حی و عالم و قادر خواهد بود. اما صفات فعلی، آن صفاتی هستند که پیش از فعل اصلاً تحقق

³⁶ مصباح‌یزدی، خداشناسی، 298.

³⁷ بقره، 186.

³⁸ توبه، 118.

³⁹ شوری، 51.

⁴⁰ طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ج 4، 1121-1124؛ سبحانی، رسائل و مقالات، ج 3، 153.

ندارند، بلکه با تحقق فعل از سوی فاعل، تحقق پیدا می‌کنند. از این رو، برای اتصاف موصوف به این صفات، تحقق خارجیِ موجودی دیگر لازم است. برای همین، خداوند زمانی متصف به صفات فعلی می‌شود که فعلی از او محقق شده باشد و در نتیجه، موجودی دیگر نیز متحقق باشد، مانند صفت خالق؛ خدا زمانی خالق است که موجودی را خلق کرده باشد.⁴¹ دربارهٔ غیر خداوند نیز چنین است. زید پیش از زدن عمر متصف به صفت ضارب، یعنی زنده، نیست. آنچه پیش از تحقق فعل او وجود دارد، توانایی بر زدن عمر است. وقتی که عمل زدن تحقق پیدا کند، زید به صفت ضارب و عمر به صفت مضروب حقیقتاً متصف می‌شوند.

به بیان دیگر، صفات فعلی، «صفاتی هستند که از مقام فعل انتزاع می‌شوند»، و خود ذاتِ موصوف، صرف‌نظر از تحقق فعل، متصف به این صفات نمی‌شود؛ زیرا این صفات به گونه‌ای هستند که قائم به دو طرف هستند. باید هر دو طرف محقق باشند تا این گونه اوصاف تحقق پیدا کنند. در صفات فعلی خداوند، یک طرف، ذات خداوند است که موجود است و طرف دیگر هم آفریده‌های خداوند هستند. زمانی که دو طرف موجود باشند این گونه صفات محقق می‌شوند، اما چون خداوند موجود است و طرف دیگر، یعنی فعل، جزء اخیر است، می‌گویند این مفاهیم از مقام فعل انتزاع می‌شوند و الاً این مفاهیم از اضافه بین دو طرف انتزاع می‌شود. این گونه مفاهیم و صفات به گونه‌ای هستند که بدون غیر (فعل) اصلاً قابل تحقق و تعقل نیستند. تا فعلی از فاعل سر نزنند، این مفاهیم معنی پیدا نمی‌کنند. مفهوم خلق‌کننده، بالفعل بر کسی اطلاق می‌شود که کاری انجام دهد. صرف‌نظر از آن کار گفته نمی‌شود که او خلق‌کننده است، می‌گویند توانایی بر خلق دارد، اما بالفعل زمانی می‌گویند خلق‌کننده است که چیزی را خلق کرده باشد. وقتی خلق اتفاق افتاد صفت خلق‌کننده برای خدا و صفت خلق‌شده برای طرف دیگر تحقق پیدا می‌کند. این صفات از مقام فعل، به معنایی که گفته شد، انتزاع می‌شوند اما انتزاع از مقام فعل بدین معنا نیست که صفت برای خود فعل باشند، برای اینکه این مفاهیم قائم به دو طرف هستند و از دو طرف انتزاع می‌شوند و بر دو طرف حمل می‌شوند، اما چون طرف دوم فعل است و تا آن محقق نشود این صفات محقق نمی‌شوند، گفته می‌شود که این صفات از مقام فعل انتزاع می‌شوند.⁴²

وقتی که یک وجود امکانی را در نظر بگیریم، اگر وجود نفسی‌اش را با قطع نظر از غیر لحاظ کنیم، فقط وجود است و چیز دیگری انتزاع نمی‌شود. اما وقتی که لحاظ می‌کنیم که این موجود امکانی، وجودش از خودش نیست و به سبب غیر وجود پیدا کرده است، اگر آن را با غیر بسنجیم، مفهوم «ایجاد» انتزاع می‌شود و به این سبب، مفهوم «موجد» بر آن غیر و مفهوم «موجد» بر وجودی که از آن متحقق شده صدق می‌کند. آنچه هست، یکی ذات فاعل است و دیگری وجودی که از آن متحقق شده است. ایجاد دیگر یک واقعیت عینی در کنار آن‌ها نیست. همین وجود وقتی که جهات دیگرش را لحاظ کنیم، مثلاً بگوییم که این وجود از ناحیه واجب‌الوجود است که برای عوض و غرضی نیست، مفهوم جود انتزاع می‌شود. همچنین وقتی که دو وجود را با هم بسنجیم، از آن جهت که یکی در بقایش به دیگری نیاز دارد، مثلاً انسان برای ادامهٔ حیات به نان احتیاج دارد. وقتی این دو را با هم و حاصلش را با خدا می‌سنجیم و ملاحظه می‌کنیم که خدا انسان را ایجاد کرد و چیزی دیگر را هم ایجاد کرد که انسان می‌تواند بخورد و ادامه حیات دهد، مفاهیم رزق و رازق و

⁴¹ نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج 3، 521-522.

⁴² طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ج 4، 1122؛ مصباح‌یزدی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، 478-479.

مرزوق انتزاع می‌شوند در غیر این صورت آنچه در خارج حقیقتاً وجود دارد وجود خدا و انسان و نان است. همچنین سایر صفات فعلی را عقل از مناسبت بین خدا و اشیاء یا از مناسبت بین دو چیز و رابطه آن با خدا، انتزاع می‌کند.

درباره صفات فعلی گفته شد که آن‌ها اضافه به غیر دارند و بدون تحقق غیر اصلاً تحقق پیدا نمی‌کنند. برخی از صفات ذاتی نیز اضافه به غیر دارند، مانند علم و قدرت. اما این‌گونه مفاهیم ذاتی را مفاهیم ذات اضافه می‌نامند، یعنی مفاهیمی هستند که حاکی از حقایق عینی هستند که به غیر تعلق دارند. تفاوت علم و قدرت که صفات ذاتی هستند با صفات فعلی در این است که صفات فعلی اساساً بدون تحقق غیر اصلاً قابل تعقل و تحقق نیستند؛ کاملاً متوقف بر تحقق خارجی غیر هستند. اما علم و قدرت با اینکه پیش از فعل حقایقی در ذات هستند اما حقایقی هستند که به غیر تعلق دارند: علم به چیزی تعلق می‌گیرد و آن را نشان می‌دهد و قدرت نیز یک توانایی در ذات است اما بخواهد اعمال شود بر روی چیزی اعمال می‌شود. بنابراین، علم و قدرت که از صفات ذات هستند حقایقی هستند که تحقق‌شان منوط به تحقق خارجی غیر نیست؛ پیش از تحقق معلوم و مقدوری، ذات متصف به آن‌ها است. بنابراین، اضافه به غیر در مفاهیم ذات اضافه و صفات فعلی اخذ شده است اما در تحقق خارجی، صفات ذات اضافه به تحقق خارجی غیر، متوقف نیستند اما صفات فعلی تحقق‌شان منوط به تحقق خارجی غیر است.⁴³

با توجه به آنچه درباره صفات ذاتی و فعلی گفته شد، روشن شد که صفات ذاتی، حقایقی عینی هستند و به حکم عینیت ذات و صفات، عین ذات و عین یکدیگر و در نتیجه، از ازل برای ذات ثابت هستند و پیش از فعل تحقق دارند. اما صفات فعلی، صفاتی هستند که با تحقق فعل محقق می‌شوند - یعنی «مفاهیمی هستند که از اضافه ذات به افعالش انتزاع می‌شوند» - و نشان‌دهنده چگونگی ذات نیستند. در واقع، آن‌ها «بیانگر چیزی جز انتساب وجود معلول به وجود علت با اعتبار خاصی نیستند».⁴⁴ به سخن دیگر، تمایز صفات ذاتی و فعلی در این است که اولاً، صفات ذاتی پیش از فعل تحقق دارند و خداوند از ازل به آن‌ها متصف است، اما صفات فعلی با فعل تحقق پیدا می‌کنند، و از این رو، پیش از فعل، خداوند به آن‌ها متصف نمی‌شود. و ثانیاً، صفات ذاتی مانند صفات علم و قدرت و حیات، کمال برای خداوند هستند، ولی صفات فعلی مانند صفات خالق و رازق، کمال برای خداوند نیستند.⁴⁵

بر اساس این مطلب، مسئله تغییرناپذیری خداوند مربوط به ذات و صفات ذاتی است که عین ذات هستند. اگر ذات خداوند صفات ذاتی را نداشته باشد و سپس برای او حادث شوند، نشان‌دهنده این است که ذات خداوند کمالی را فاقد بوده است و سپس واجد شده است، و این یعنی وجود خداوند پیش از صفات و پس از دارا شدن صفات متفاوت باشد و این یعنی تغییر در ذات خداوند. اما صفات فعلی چون بیانگر چگونگی ذات خداوند و کمال برای او نیستند، حدوث آن‌ها باعث تغییر در ذات خداوند نمی‌شود. بنابراین، اگر تغییری در صفات ذاتی رخ دهد، مستلزم تغییر در ذات است. اما صفت خالق که برای خداوند حادث است، صفت فعلی است نه صفت ذاتی؛ لذا حدوث آن مستلزم تغییر در ذات خداوند نیست بلکه حکایت از فعل خداوند دارد. اما از آنجا که خداوند، فاعل مُرید است و با اراده خلق می‌کند، باید اراده خداوند را مورد بررسی قرار داد.

⁴³ طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ج 4، 1110.

⁴⁴ مصباح‌یزدی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، 478.

⁴⁵ نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج 3، 528.

استدلال معروفی که پیش از این از متکلمان برای اثبات مُریدبودن خداوند ذکر کردیم، اراده را به عنوان صفت ذاتی برای خداوند اثبات می‌کند. اراده در مقام ذات، آن حقیقتی است که شأن ایجاد و تخصیص دارد و بدون آن، خلق و آفریدن معنا ندارد. برای همین، قدرت و علم که نسبت‌شان به مقدورات و معلومات یکسان است و شأن‌شان ایجاد و تخصیص نیست، مبدأ ایجاد آن مقدورات و معلوماتی که تحقق پیدا می‌کنند، نیستند؛ باید صفت دیگری در کار باشد که مبدأ ایجاد باشد. بنابراین، اراده یک صفت ذاتی کمالی در کنار علم و قدرت و مناسب ذات وجوبی خداوند است. بنابراین، اگر تغییری در صفت اراده رخ دهد، مستلزم تغییر در ذات خداوند خواهد بود. اما همان‌طور که علم و قدرت از ازل برای خداوند ثابت‌اند، اراده نیز از ازل برای او ثابت است. برای همین، چون خداوند عالم به همه ممکنات و قادر بر آفریدن آنها است، اراده ازلی خدا به هر معلوم و مقدوری تعلق بگیرد، مبدأ آفرینش آن می‌شود، یعنی خدا تحقق آن را می‌خواهد و خواست خدا به گونه‌ای است که در وجود چیزی که می‌خواهد تأثیرگذار می‌گذارد و آن را محقق می‌کند؛ «زیرا کسی که خواست او در وجود چیزی دیگر تأثیر داشته باشد کامل‌تر از کسی است که خواستی نداشته باشد، یا خواست او در وجود چیزی تأثیر نداشته باشد.»⁴⁶ از این رو، تمام آنچه که علت فاعلی نیازمند است، با خواست ازلی خداوند ازلاً تحقق پیدا می‌کند و با تحقق پیدا کردن آن موجودات خداوند متصف به صفت فعلی خلق‌کننده هم‌شود. آنچه که به علت فاعلی و علت قابلی، هر دو، نیازمند است، چون اراده خداوند ازلاً محقق است، هر زمان که ماده قابلی آنها تحقق پیدا کند، تحقق پیدا می‌کنند. به سخن دیگر، هر معلولی برای تحقق پیدا کردن نیازمند علت تامه است. علت تامه برخی از موجودات، فقط علت فاعلی است. از این رو، با تحقق علت فاعلی، تحقق پیدا می‌کنند. و چون علت فاعلی، یعنی خداوند مُرید، ازلاً متحقق است، این دسته از موجودات ازلاً تحقق پیدا می‌کنند. اما علت تامه برخی از موجودات، علت فاعلی و علت قابلی با هم است. هر گاه هر دو باشند، این دسته از معلول‌ها تحقق پیدا می‌کنند. علت فاعلی آنها، یعنی خداوند مُرید، ازلاً متحقق است، اما باید ماده قابلی مناسب هم تحقق پیدا کند تا از اراده ازلی خداوند متأثر واقع شود و این دسته از موجودات تحقق پیدا کنند. بنابراین، موجوداتی که صد سال دیگر به وجود می‌آیند، علاوه بر علت فاعلی، نیازمند آن هستند که ماده قابلی آنها که به تدریج در این صد سال وجود پیدا می‌کند، تحقق پیدا کند تا آنها تحقق پیدا کنند. علت فاعلی آنها، یعنی خداوند مُرید ازلاً از پیش (با تسامح) متحقق است و به محضی که ماده مناسب آنها متحقق شود، آن اراده اثر می‌کند و این موجودات وجود پیدا می‌کنند. وقتی که این موجودات وجود پیدا کردند، صفت خلق‌کننده نسبت به این موجودات بر خداوند اطلاق می‌شود. بنابراین، تغییری در اراده ازلی خداوند راه پیدا نمی‌کند. آنچه با آفریده شدن موجودات زمانی، برای خداوند حادث می‌شود، صفت خالق است که صفت فعلی است و تغییر در آن مستلزم تغییر در ذات خداوند نیست. درباره چیهستی اراده ذاتی خداوند (اینکه اراده همان علم عنایی یا مُحب بودن خداوند است یا صفتی جداگانه است)، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که به آنها نمی‌پردازیم. آنچه روشن است این است که اراده ذاتی اولاً برای خداوند ثابت است، ثانیاً شأن آن ایجاد است و به سبب همین کمال، خداوند عالم را آفریده است، و ثالثاً عین ذات و از این رو، ازلی و تغییرناپذیر است. درباره صفت رضا و غضب خداوند که به معنی ایجاد پاداش و عذاب هستند و همچنین اجابت دعای دعاکنندگان که به معنی ایجاد خواسته آنهاست، می‌توان همان سخن را که درباره ایجاد سایر موجودات گفته شد، بگوییم. یعنی خداوند از آنجا که به همه شرایط آگاه است، اراده او به ایجاد

⁴⁶ عبودیت و مصباح، خداشناسی، 218.

آن‌ها همانند سایر موجودات از ازل محقق است، اما تحقق آن‌ها نیازمند آن است که شرایط ایجاد عذاب و پاداش (انجام کار نیک و بد) و خواسته‌بندگان (دعا) تحقق پیدا کند تا اراده‌ی خداوند موثر واقع گردد و آن‌ها موجود شوند.

نتیجه‌گیری

بر اساس استدلال‌های عقلی و تأکیدات صریح برخی از روایات، ذات خداوند، بری از هر گونه تغییر و انفعال و دگرگونی است. همچنین، با بیان صریح قرآن و دلیل عقلی متکلمان ثابت شد که خداوند دارای صفت کمالی اراده است؛ این گونه نیست که عالم، بدون در کار بودن اراده، از خداوند سر رفته است. بنابراین، برای حل ناسازگاری تغییرناپذیری خداوند با اراده‌ی الهی، نمی‌توان از تغییرناپذیری یا مُریدبودن خداوند دست کشید. اما این طور نیست که نتوان آن‌ها را به گونه‌ای تبیین کرد که با هم جمع شوند.

جمع آن‌ها به این است که صفات خداوند به صفات ذاتی و فعلی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی، حقایق عینی و کمالی‌ای هستند که عین ذات خداوند و ازاین‌رو، ازلی هستند. صفات فعلی، صفاتی هستند که با تحقق فعل، حادث می‌شوند، اما حدوث آن‌ها مستلزم تغییر در ذات نیست؛ زیرا حقایق کمالی و بیانگر چگونگی ذات نیستند، بلکه صرفاً بیانگر انتساب فعل به فاعل هستند. به طور خاص، درباره‌ی اراده نیز باید گفت که اراده‌ی ذاتی خداوند، هر گونه که معنی و تصویر شود، عین ذات خداوند و ازاین‌رو، ازلی و بری از هر گونه تغییر است. اما حدوث تدریجی موجودات متکثر دلیل بر حدوث و تكثر اراده‌ی ذاتی خداوند نیست؛ زیرا موجودات حادث زمانی، علاوه بر این که به علت فاعلی احتیاج دارند، به علت قابلی هم نیازمندند. علت فاعلی آن‌ها، یعنی ذات خداوند مُرید از ازل محقق است اما علت قابلی آن‌ها به تدریج حاصل می‌شود. وقتی که علت قابلی حادث شد، آن اراده‌ی ازلی تأثیر می‌کند و موجودات حادث می‌شوند. البته با حدوث موجودات، می‌توان از مقایسه‌ی این موجودات با ذات الهی، یک اراده‌ی فعلی هم انتزاع کرد و خداوند را به آن متصف کرد که از این حیث، اراده‌ی خداوند امری حادث است و متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود. بنابراین، خداوند هم دارای صفت اراده‌ی ذاتی است که ازلی، واحد، ورای زمان و مکان و بری از هر گونه حدوث و تغییر است، و هم دارای صفت اراده‌ی فعلی است که حادث، متکثر و دارای قیود زمانی و مکانی است.

منابع

1. قرآن کریم.
2. پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی، به ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم، 1393.
3. حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ چهاردهم، 1433.
4. خمینی، روح‌الله. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهل و نهم، 1388.
5. شعرانی، ابوالحسن. کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد. تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ سیزدهم، 1390.

6. طباطبائی، محمدحسین. نهایه الحکمه، به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، 1391.
7. طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیها، به تحقیق حسن حسنزاده آملی. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، 1391.
8. عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، چاپ دوم، 1387.
9. عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی. خداشناسی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دهم، 1399.
10. فاضل مقداد. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، به تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، 1405.
11. فلوطین. دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، به ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، 1366.
12. قوام صفری، مهدی. نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم، 1398.
13. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، 1407.
14. _____ . الکافی به ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی. تهران: انتشارات اسلامی، 1369.
15. کریل، ریچارد، «تغییرناپذیری و انفعالناپذیری»، در: صفات خدا، به ترجمه رضا بخشایش. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1387.
16. لاهیجی، عبدالرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، به تحقیق اکبر اسد علیزاده. قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم، 1428.
17. مصباح یزدی، محمدتقی. خداشناسی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1389.
18. _____ . تعلیق علی نهایه الحکمه. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1393.
19. میرباقری، محمدعلی و یزدانی، عباس. «علم مطلق الهی و چالش گزاره های ایندکسیکال»، پژوهش های فلسفی کلامی 92، ش. 2 (تیر 1401): 33-52.
20. نبویان، سیدمهدی. جستارهایی در فلسفه اسلامی. قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ دوم، 1397.
21. نراقی، ملا مهدی. جامع الافکار و ناقد الانظار. تهران: انتشارات حکمت، 1423.
22. یوسفیان، حسن. کلام جدید. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ سوم، 1390.
23. _____ . کلام اسلامی شرحی بر کشف المراد. قم: انتشارات حکمت اسلامی، 1394.
24. Markham, Ian S (2010). Against Atheism: why Dawkins, Hitchens, and Harris are fundamentally wrong. Oxford: Wiley-Blackwell.

25. Martin, Michael & Monnier, Ricki (2003). Impossibility of God. New York: Prometheus Books.

نسخه
دیس انتشار