

انسجام درونی صفات خدا و سازگاری آنها با یکدیگر

حسن یوسفیان*

چکیده

در ادیان گوناگون، بحث از صفات خداوند همواره اهمیت فراوان داشته است. بسیاری از ادیان وجود خداوند را مسلم و تردیدناپذیر دانسته و به جای اثبات آن، به بررسی و شمارش صفاتش پرداخته‌اند. گروهی از ملحدان نیز با تکیه بر صفات مورد اعتقاد خدا باوران، از تناقض درونی مفهوم خدا سخن گفته، یا وجود خدایی با صفات خاص را، با وجود حوادث زبانباری چون سیل و زلزله، به اصطلاح شرور، ناسازگار پنداشته‌اند. امروزه بسیاری از مؤمنان همچنان بر برداشت سنتی از مفهوم خدا تأکید می‌ورزند، اما گروهی از آنان، (به‌ویژه در میان مسیحیان) از برخی از دیدگاه‌های پیشین درباره خداوند دست کشیده‌اند. برای مثال، خدا را عالم و قادر مطلق نمی‌دانند. این نوشتار، نخست به ابعاد گوناگون بحث از صفات خداوند اشاره سپس، به برخی از پرسش‌ها درباره چگونگی سازگاری درونی این صفات پاسخ گفته است. کلید واژه‌ها: صفات خدا، انسجام درونی، سازگاری درونی و بیرونی، شرور.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، دریافت: ۸۹/۶/۱ - پذیرش ۸۹/۸/۱۵

hasanusofian@gmail.com

ابعاد گوناگون بحث از صفات خداوند

پیش از آنکه به ابعاد گوناگون بحث از صفات خداوند بپردازیم، توجه به دو نکته ضروری است: الف. تفاوت اسم و صفت در فرهنگ اسلامی. «اسم» در لغت به معنای نشانه و علامت است، اسم یک شیء نامی است که آن را از امور دیگر متمایز می‌سازد. «صفت» نیز در یک کاربرد، گونه‌ای از اسم است که، افزون بر نشانه بودن، بر وجود معنایی در ذات نیز دلالت دارد. چنان‌که میرسیدشریف جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۶ ق) در تعریف صفت می‌نویسد: «الصفة هي الاسم الدال علی بعض احوال الذات»^۱. بنابراین، می‌توان هر صفتی را اسم نیز به شمار آورد.^۲ در حالی که، هر اسمی صفت نیست.^۳ از سوی دیگر، شاید هیچ اسمی از اسمای خدا را نتوان یافت که بیانگر کمالی از کمالات وی نباشد.^۴ بر این اساس، همه اسمای خداوند صفات او نیز به شمار می‌روند.^۵ چنان‌که در یکی از روایات آمده است: «انَّ الاسماء صفاتٌ وصف بها نفسه؛ اسم‌های خداوند صفاتی هستند که او در وصف خود آورده است»،^۶ همچنین در احادیث اسلامی، تعبیری چون «سمیع» و «بصیر» گاه اسم و گاه صفت خوانده شده‌اند.^۷

با این حال، برخی از اندیشمندان مسلمان میان اسم و صفت خداوند تفاوتی این چنین نهاده‌اند: «اسم مشتق است، چون علیم و قدیر و غیرهما و صفت مبدأ اشتقاق است؛ چون علم و قدرت و مانند این».^۸ همین تفاوت در مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی، و عرفانی به گونه‌های مختلفی تفسیر شده است.^۹

ب. تفاوت وصف و صفت. برخی میان دو واژه «وصف» و «صفت» تفاوت‌هایی قائل شده‌اند که در تبیین یکی از آنها،^{۱۰} تعبیری از این دست به کار رفته است: «الوصف لغة ذکر ما فی الموصوف من الصفة و الصفة هي ما فيه؛ وصف در لغت به معنای بیان صفتی است که در موصوف است، و صفت خود همان چیزی است که در آن است».^{۱۱} یا: «الوصف يقوم بالواصف، و الصفة بالموصوف؛ وصف در وصف‌کننده تحقق دارد، و صفت در وصف‌شونده».^{۱۲} برخی افراد قائل به دیدگاه دوم، به این نکته اشاره می‌کنند که با وجود تفاوت یادشده، گاه یکی از این دو واژه (به صورت استعمال حقیقی یا مجازی) به جای دیگری نیز به کار می‌رود. همین تفاوت ادعایی در بررسی صفات خداوند نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، برخی از نویسندگان، معتزله را به دلیل آنکه خدا را «عالم لا بعلم» می‌خوانند، «مثبتان وصف و نافیان صفت» به شمار می‌آورند.^{۱۳} گروهی از اشاعره نیز در تبیین قدیم بودن صفات خداوند، از واژه‌های مذکور استفاده می‌کنند. برای نمونه، می‌گویند: «الوصف الذی هو کلام مسموع أو عبارة عنه غير الصفة القائمة بالله تعالی؛ وصف [خدا]، که همان کلماتی است که شنیده می‌شود یا بیانگر آن است، غیر از صفتی است

که در خدا تحقق دارد.^{۱۴} با این همه، در این نوشتار این دو واژه را به صورت مترادف یکدیگر به کار رفته است، چنان که بسیاری از محققان همین شیوه را در پیش گرفته و بر این یگانگی معنایی تصریح ورزیده‌اند: «الصفة و الوصف مصدران^{۱۵} بمعنی واحد مثل وعد و عده؛ صفت و وصف هر دو مصدرند و معنایی واحد دارند، همانند وعد و عده».^{۱۶}

به هر حال، بحث درباره صفات الهی، با در نظر گرفتن جنبه‌های گوناگون هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و معناشناسانه، پرسش‌های مختلفی را برانگیخته است. در اینجا مهم‌ترین آنها را از نظر می‌گذرانیم:

۱. برخورداری خدا از صفات

یکی از نخستین مسائل در مبحث صفات الهی، این است که آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست؟ گروهی از اندیشمندان شرقی و غربی به صراحت بر پیراسته بودن ساحت الهی از هر گونه صفتی تأکید می‌ورزند؛ چنان که به گفته افلوطین (ح ۲۰۳ - ۲۷۰ م): «ما نمی‌توانیم هیچ صفتی به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خدا برتر از همه کمالات است».^{۱۷} همچنین قاضی سعید قمی (حدود ۱۰۴۵ - ۱۱۰۳ ق) حکیم و عارف شیعی، به پیروی از استاد خود، ملا رجبعلی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ ق)^{۱۸}، به شدت از این دیدگاه جانبداری کرده، یکی از اشکالات آن را چنین پاسخ می‌گوید:

اینکه انبیای عظام و بعضی از حکمای کبار واجب‌الوجود را (تعالی شأنه) متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است؛ نه اینکه در واقع واجب‌الوجود (تعالی شأنه) متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود.^{۱۹}

ظاهر سخنان قاضی سعید آن است که خداوند در هیچ مرتبه‌ای دارای صفت نیست. اما برخی دیگر از عارفان، نفی صفات را به مقام ذات اختصاص داده، و می‌گویند: «اسماء و صفات - بما هی اسماء و صفات - محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست. و از این جهت است که جمیع اسماء و صفات در آن مقام منیع، مضمحل و معدوم خواهند بود».^{۲۰} از سوی دیگر، از سخنان کسانی چون صدرالمتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق) چنین برمی‌آید که پذیرش این مطلب که در مرتبه موسوم به «احدیت» از اسم، رسم، نشان و صفت نمی‌توان سخن گفت، به معنای نفی صفات خداوند نیست، بلکه آنچه در این مرتبه «ناپیدا» است، در مرتبه بعدی، که در اصطلاح عرفا «واحدیت» خوانده می‌شود، هویدا و آشکار می‌گردد: «فی هذه المرتبة [الواحدية] تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض»^{۲۱} در مرتبه واحدیت، صفت از ذات و صفات [مختلف] از یکدیگر تمایز می‌یابند.»

گروهی دیگر در سخنانی که - دست کم در نگاه نخست - تناقض‌آمیز می‌نماید، می‌گویند: «خدا نه نیک است و نه بد، و نه هیچ یک از این دو او نه واجد صفات است، و نه فاقد آنها».^{۲۲}

۲. رابطه صفات با یکدیگر و با ذات

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان،^{۲۳} و متکلمان امامی^{۲۴} و معتزلی^{۲۵} این است که صفات خداوند وجودی جدا از ذات او ندارند. همه این اوصاف عین ذات و در نتیجه، عین یکدیگرند. بسیاری از عارفان مسلمان نیز این نظریه را با تفسیری خاص پذیرفته‌اند.^{۲۶} اندیشمندان برجسته مسیحی و یهودی نیز از همین دیدگاه جانبداری می‌کنند، چنان‌که توماس آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) متکلم مسیحی می‌گوید: «هنگامی که یک انسان را عاقل می‌نامیم، به چیزی که از جوهر، توان و هستی او متمایز است، اشاره می‌کنیم، در حالی که، حکمت و خردمندی خدا از ذات و قدرت و وجود او جدا نیست.»^{۲۷} *باروخ اسپینوزا* (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م) فیلسوف یهودی تبار نیز بر این باور است که «قدرت خدا عین ذات اوست.»^{۲۸} نویسندگان مسلمان این دیدگاه را به برخی از فیلسوفان یونانی، همچون *انباذقلس* (قرن پنجم قبل از میلاد)^{۲۹} و *ارسطو* (۳۸۵ - ۳۲۲ ق م) نیز نسبت داده‌اند: «آن ارسطاطالیس قال فی بعض کتبه: ان الباری علم کلّه، قدره کلّه، حیاة کلّه، سمع کلّه، بصر کلّه.»^{۳۰} به هر حال، یکی از دلایل این ادعا چنین است:^{۳۱}

- اگر صفات خدا زاید بر ذات او باشند، یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود (و معلول ذات).
- لازمه حالت نخست، تعدد واجب‌الوجود است که براهین توحید آن را باطل می‌سازند.
- صورت دوم نیز دست‌کم با این اشکال روبروست: ذاتی که فاقد این کمالات بوده، چگونه آنها را پدید آورده است!^{۳۲}

در روایات نیز شواهدی در تأیید این دیدگاه می‌توان یافت، چنان‌که *امام صادق* علیه السلام با اشاره به سخن کسانی که شنوایی و بینایی و نیز آگاهی و توانایی خداوند را به واسطه گوش و چشم و علم و قدرتی می‌دانند، که زاید بر ذات اوست (سمیعاً بسمع و بصیراً ببصر و علیماً بعلم و قادراً بقدرة) می‌فرماید: «من قال ذلک و دان به فهو مشرک. ... ان الله (تبارک و تعالی) ذات علامه سمیعه بصیره قادره»^{۳۳} کسی که چنین سخنی بگوید و بدان اعتقاد ورزد، مشرک است. ... خداوند ذاتی است [که خود، و نه به واسطه صفاتی زاید بر او] بسیار دانا، شنوا، بینا و توانا». در روایتی از *امام رضا* علیه السلام نیز چنین آمده است: «هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدرة».^{۳۴}

کسانی چون *ابن سینا* (۳۷۰ - ۴۲۸ ق) گام را فراتر نهاده و صفات مختلف خداوند را نیز از نظر «مفهوم» عین یکدیگر دانسته‌اند.^{۳۵} اما این دیدگاه بر پایه محکمی استوار نیست.^{۳۶}

کسانی دیگر همچون برخی معتزله، ذات خداوند را جانشین صفات به شمار آورده‌اند.^{۳۷} شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ ق) میان این دیدگاه، که نظریه «نیابت ذات از صفات» نام دارد، و نظریه عینیت، تمایزی این چنین می‌نهد: «ان الاول [القول بالنیابة] نفی الصفة؛ و الثانی اثبات ذات هو بعینه صفة، او اثبات صفة هی بعینها ذات».^{۳۸} با این همه، برخی اندیشمندان دیدگاه نیابت را بسیار نزدیک به نظریه عینیت^{۳۹} یا یکی از تفاسیر آن می‌دانند. چنان که ملا محمد مهدی نراقی (۱۱۲۸ - ۱۲۰۹ ق) نیابت را یکی از سه تفسیر عینیت قرار داده و به نقد آن پرداخته است.^{۴۰} قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ق) نیز بر این باور است که مقصود آن دسته از مشایخ معتزله، که خدا را «عالم بعلم هو هو» می‌دانستند، چیزی جز این نیست که «انه تعالی عالم لا بعلم»^{۴۱} از مقایسه دو عبارت زیر از شیخ اشراق (۵۴۹؟ - ۵۸۷ ق)، چنین برمی‌آید که گویا وی نیز «عینیت» را با «نیابت» برابر می‌داند:^{۴۲}

الف) فنور الانوار حیاته و علمه بذاته لایزید علی ذاته؛^{۴۳}

ب) فالمتجرده عن الصفات - اذا کان لها فی نفسها من الكمالات ما للمحفوظة بها بل اکثر - فهی اکمل.^{۴۴}

گروهی دیگر از مسلمانان از جمله اشاعره و کرامیه صفات خدا را زاید بر ذات شمرده‌اند. اشاعره بر قدیم بودن این صفات تأکید^{۴۵} و کرامیه حادث بودن آنها را نیز روا می‌دانند.^{۴۶}

مقصود از نفی صفات در کلام امام علی

سخنی معروف از امام علی بیانگر آن است که انسان موحد، آنگاه به اعتقادی خالص و پیراسته دست می‌یابد که صفات را از خداوند نفی کند: «کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»^{۴۷} بسیاری از متکلمان و فیلسوفان امامیه بر این باورند که مقصود امام نفی صفاتی است که مغایر با ذات و زائد بر آن‌اند، به‌ویژه با توجه به این نکته که خود آن حضرت بارها خداوند را با به کارگیری صفاتی ستوده است.^{۴۸} از این سخن، تفاسیر دیگری نیز ارائه شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف. کسانی چون قاضی سعید قمی، این سخن امام علی را، همچون روایاتی دیگر، بیانگر لزوم نفی هر گونه صفت از خداوند دانسته‌اند.^{۴۹}

ب. متکلمانی چون ابن‌ابی‌الحدید معتزلی (۵۸۶ - ۶۵۵ ق)، که ذات خداوند را جانشین همه صفات می‌شمارند، کلام امیر مؤمنان را الهام‌بخش معتزلیان در این مسئله می‌دانند.^{۵۰}

ج. بر اساس تفسیری عرفانی، سخن یادشده به بالاترین مرتبه سلوک اشاره دارد که در آن، جز ذات خداوند چیز دیگری، حتی اسماء و صفات او، مشاهده نمی‌شود.^{۵۱}

د. به گفته قطب‌الدین راوندی (متوفای ۵۷۳ ق)، منظور از این گفتار آن است که باید خداوند را از صفات آفریدگان مبرا دانست. چنان‌که در ادامه همین خطبه در وصف فرشتگان الهی چنین آمده است: «لا یجرون علیه صفاتِ المصنوعین».^{۵۲}

ه بر اساس تفسیری دیگر، مقصود امام علیه السلام اشاره به نارسایی ادراکات آدمی در شناخت خداوند است محدودیت‌های انسانی چنان بر برداشت او از اوصاف خداوند اثر می‌گذارند که نشاید چنین صفاتی را به خدا نسبت داد.^{۵۳}

۳. امکان شناخت صفات خداوند

اغلب کسانی که خداوند را دارای صفاتی می‌دانند، بر امکان شناخت این اوصاف تأکید می‌ورزند. لازم به یادآوری است که همه آدمیان در این توانایی با یکدیگر برابر نیستند؛ هیچ کس خدا را آن گونه که شایسته اوست، نخواهد شناخت. بر این اساس، از دیدگاه قرآن کریم جز گروهی، که مخلصین خوانده می‌شوند، کسی را یارای توصیف خداوند نیست: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ». (صافات: ۱۵۹-۱۶۰) مخلصین (پیشوایان معصوم) نیز این چنین بر عجز و ناتوانی خود در ستایش خداوند اعتراف می‌کنند: «لَا أَحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ؛ انت کما أثنیت علی نفسیک».^{۵۴} و^{۵۵} در حدیثی منسوب به امام باقر علیه السلام نیز چنین می‌خوانیم:

همه ویژگی‌هایی که با اندیشه‌های ناقص خود بدان دست می‌یابید او پس از پیراستن آنها از نقائص با دقیق‌ترین معنا [به خدا نسبت می‌دهید] آفریده‌ای همچون شما هستند و به خودتان بازمی‌گردند. و شاید مورچگان خرد چنین بیندارند که خدا را دو شاخک است؛ زیرا برخورداری از شاخک کمالی برای مورچگان است و به گمان آنان هر موجودی که از این شاخک‌ها بهره‌مند نباشد، دارای نقصانی است.

۴. راه شناخت اوصاف خدا

ادیان گوناگون اسماء و صفات فراوانی برای خداوند برشمرده‌اند.^{۵۶} برای اثبات بسیاری از این اوصاف، از براهین عقلی نیز می‌توان بهره برد؛ چنان‌که گروهی از فیلسوفان و متکلمان با تحلیل مفهوم «وجوب وجود» بسیاری از سایر صفات خداوند را نتیجه می‌گیرند.^{۵۷} همچنین هرگاه «کامل مطلق» بودن خدا را اثبات کردیم، می‌توان همه اوصاف کمالی خدا مانند علم و قدرت را به صورت مطلق و نامحدود به او نسبت داد.^{۵۸} براین اساس، برخی از اندیشمندان مسیحی برهان وجودی آنسلم را، با توجه به تعریفی که وی از خدا ارائه می‌داد: «موجودی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست»، نمونه‌ای برجسته از رویکردی می‌دانند که می‌توان آن را «الهیات مبتنی بر موجود کامل»^{۵۹} نامید و چونان رشته‌ای دانست که صفات مختلف خداوند را به یکدیگر پیوند

می‌دهد.^{۶۰} گروهی از اندیشمندان نیز «نامتناهی» بودن را زیربنایی‌ترین صفت خدا دانسته،^{۶۱} بسیاری از صفات دیگر را از آن نتیجه گرفته‌اند.^{۶۲} علاوه بر این، در سیری از معلول به علت، با مشاهده ویژگی‌های کمالی مخلوقات می‌توان به این حقیقت پی برد که آفریننده آنها نمی‌تواند عاری از این کمالات باشد.^{۶۳}

با این همه، در متون دینی اوصاف دیگری نیز برای خدا می‌توان یافت که عقل (بی‌مدد وحی) از اثبات آنها ناتوان است. برای مثال، با برهان عقلی صرف نمی‌توان صفتی چون «استوای بر عرش» را به خدا نسبت داد. در تفسیر این صفات، که اندیشمندان مسلمان آنها را «صفات خبریه» می‌نامند، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده‌اند.^{۶۴}

۵. صفات الهی و بشری؛ مقایسه معنائشانسانه

یکی از پرسش‌های درخور توجه در بحث صفات خداوند این است که چگونه می‌توان با زبانی که یادآور ویژگی‌های بشری است، از خدای متعالی سخن گفت. معنایی که ما از واژه‌هایی چون علم، قدرت، عدل و حکمت در ذهن خود داریم با محدودیت‌های انسانی گره خورده است این امر به کارگیری این واژه‌ها را در توصیف موجود نامتناهی با دشواری‌هایی روبرو می‌سازد. بر این اساس، آیا مقصود از این صفات، آنگاه که به خدا نسبت داده می‌شوند، همان چیزی است که درباره انسان به کار می‌رود؟ امروزه یکی از دغدغه‌های اصلی در مبحث موسوم به «زبان دینی» پاسخ‌گویی به همین پرسش است.

۶. سازگاری درونی و بیرونی

یکی از پرسش‌هایی که پاسخ منفی به آن، گروهی را بر ضد اعتقاد به خدا، یا تلقی سنتی از او، شورانده این است که آیا صفاتی که مؤمنان برای خداوند برمی‌شمارند، در درون خود و با یکدیگر سازگارند؟ برخی بر این باورند که - برای مثال - «قدرت مطلق» وصفی تناقض‌آمیز است. به گمان ایشان، اگر خدا را قادر مطلق بدانیم، پاسخی خالی از تناقض برای پرسش‌هایی از این دست نخواهیم داشت: «آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که خود نتواند آن را بلند کند؟»^{۶۵} همچنین، کسان عطف و خیرخواهی خداوند را با انفعال‌ناپذیری او ناسازگار پنداشته‌اند. با این بیان که لازمه رحمانیت خداوند آن است که رنج و مصیبت بندگانش او را بیازارد. و این با انفعال‌ناپذیری او سازگار نیست.^{۶۶} چالش‌هایی از این دست برخی از نویسندگان را بر آن داشته است که پیش از اثبات وجود خدا، صفات ادعایی او را بکاوند و انسجام درونی آنها را بررسی کنند. به گفته این گروه:

اگر در نهایت بحث [درباره صفات خدا] به این نتیجه برسیم که فلان تلقی خاص از

خداوند به تناقض درونی چاره‌ناپذیری مبتلاست، در آن صورت دیگر لازم نیست گام‌های بعدی را برداریم او به اثبات وجود او بپردازیم، خدایی که نتوان ماهیت (چیستی) او را جز در قالب تناقض‌ها بیان کرد، نمی‌تواند امکان وجود داشته باشد. فرض وجود چنین خدایی بی‌معناست.^{۶۷}

افزون بر انسجام درونی صفات خدا، مسئله سازگاری آنها با حقایق عالم نیز با تردیدهایی همراه گشته، و حتی کسانی را به انکار وجود خدا کشانده است. ادعای برخی از ملحدان این است که وجود خدایی با صفات آن‌چنانی، با تحقق حوادث زیان‌باری چون سیل و زلزله، و رنج‌های ناشی از بیماری و ستمکاری (شور) ناسازگار است. بررسی مسئله شور نیازمند نوشتاری مستقل است. در اینجا، به بیان مهم‌ترین چالش‌های مربوط به انسجام درونی صفات الهی بسنده می‌کنیم.

انسجام درونی صفات الهی

چنان‌که اشاره شد، ادیان گوناگون اسماء و صفات فراوانی برای خداوند بر شمرده‌اند. برخی از روایات اسلامی، که در منابع شیعه و سنی آمده است، خداوند را دارای نود و نه اسم دانسته‌اند: «هو الله الذی لا اله الا هو الرحمان الرحیم الملک القدوس السلام المؤمن المہتمن العزیز الجبار المتکبر...».^{۶۸} این در حالی است که، حتی تعداد اسماء خداوند در قرآن کریم نیز فراتر از عدد یادشده است.^{۶۹} احادیثی دیگر بر شمار این اسماء بسی افزوده‌اند.^{۷۰} گاه در مقام دعا از هزار ویژگی کمالی خدا سخن گفته‌اند.^{۷۱} این واقعیت نشانه آن است که اسماء و صفات الهی را نمی‌توان در عددی خاص منحصر ساخت. چنان‌که گفته‌اند: «لا نهاية لاسماء الحسنی و لصفات العلیا».^{۷۲} با این حال، برخی از صفات خداوند برجستگی بیشتری دارند و منشأ اوصاف دیگر به شمار می‌روند. در این میان، گروهی از مسلمانان بر هفت صفت «حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، اراده و کلام» تأکید می‌ورزند.^{۷۳} گاه برای اشاره به آنها از تعبیری چون «الامهات من الصفات» و «الائمة السبعة» نیز بهره می‌برند.^{۷۴} در حالی است که صفات مهمی چون «وحدت» و «رحمت» و «حکمت» در این فهرست نیامده‌اند.^{۷۵} از سوی دیگر، گروهی از اندیشمندان غربی سه صفت زیر را برجسته‌ترین صفات خدا در ادیان ابراهیمی می‌دانند: علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق.^{۷۶} به هر حال، پیروان ادیان یادشده، بر سایر صفات الهی نیز، اعم از ثبوتی و سلبی، تأکید می‌ورزند. و برای نمونه، خدا را آفریدگار جهان، عادل، سرمدی و فرا زمان، غیر جسمانی، بسیط، و تغییرناپذیر می‌خوانند.^{۷۷}

آنچه اهمیت فراوانی دارد این است که از هر یک از این صفات، معنای معقولی به دست دهیم، به گونه‌ای که با صفات دیگر خداوند نیز در تعارض نباشد. روشن است که بررسی تفصیلی همه صفات یادشده، مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا به معناشناسی برخی از آنها پرداخته و سازگاری درونی‌شان را می‌کاویم.

پارادکس قدرت مطلق!

آیا خداوند می‌تواند خود را از میان ببرد^{۷۸} یا موجودی کامل‌تر از خویش بیافریند؟ آیا خداوند قادر است سنگی بیافریند که خود نتواند آن را از جا بلند کند؟^{۷۹} آیا خداوند می‌تواند جهان را درون تخم‌مرغی جای دهد (بی‌آنکه جهان کوچک یا تخم‌مرغ بزرگ شود)؟^{۸۰} آیا خداوند بر انجام کارهای ناشایست تواناست؟^{۸۱}

پرسش‌هایی از این دست، بارها در فرهنگ‌های مختلف و با زبان‌های گوناگون تکرار شده‌اند و همچنان جذابیت ویژه‌ای دارند.^{۸۲} برخی از این پرسش‌ها، همچون دو پرسش نخست، چنان طراحی شده‌اند که پاسخ مثبت یا منفی به آنها به انکار قدرت مطلق خداوند می‌انجامد. پاسخ مثبت به برخی دیگر از پرسش‌های یادشده، چنین پیامدی به همراه ندارد. اما مستلزم زیر پا نهادن اصول مسلمی همچون «امتناع اجتماع دو نقیض» و نادیده گرفتن صفات دیگر خداوند است. اگر بپذیریم که جهانی پهناور را می‌توان درون تخم‌مرغی کوچک جای داد، در واقع به این تناقض گردن نهاده‌ایم که جهان در همان حال که بزرگ‌تر از تخم‌مرغ است، بزرگ‌تر از آن نیست. توانایی خداوند بر انجام کارهایی چون ظلم و ستم بر بندگان نیز با صفات متعالی خداوند ناسازگار پنداشته شده است.

از سوی دیگر، امروزه گروهی از دینداران، همچون مسیحیان و یهودیان پیرو الهیات پویشی، غالباً به انگیزه توجیه وجود شرور،^{۸۳} از دیدگاه سنتی درباره خدا دست کشیده‌اند، و برای مثال، اعتقاد به قدرت مطلق را کنار نهاده یا تفسیر تازه‌ای از آن به دست داده‌اند.^{۸۴} یکی از طرفداران مکتب یادشده در این باره می‌نویسد:

خدا نمی‌تواند (واقعاً نمی‌تواند) مردم یا جهان را به اطاعت از خواست خود مجبور سازد. ... این سخن به معنای آن نیست که خداوند ناتوان یا محدود است. الهی‌دانان پویشی بر این باورند که ما [دینداران، غالباً] درک درستی از ماهیت قدرت خداوند نداریم. یک انسان می‌تواند سنگ کوچکی را از زمین بردارد. بر این اساس، ما چنین می‌پنداریم که خدا با قدرت نامحدودش، باید بتواند سنگ‌های بی‌نهایت بزرگ را بلند کند. پدر و مادر می‌توانند بچه بی‌احتیاط را از خطر تصادف برهانند، بنابراین، خدا هم باید بتواند دریای

سرخ را بشکافد و بنی اسرائیل را نجات دهد. این در حالی است که ما دست داریم و خدا ندارد. به تعبیر بهتر، هرگاه [برای انجام کاری] به دست نیاز است، خدا باید به داستان مخلوقاتش تکیه کند. ... خدا بدنی همانند بدن ما ندارد. خدا دستانی از خود ندارد که بتواند با کمک آنها چیزی را بکشد یا بلند کند. بنابراین، خداوند از انجام برخی از کارهایی که در توان ماست، ناتوان است.^{۸۵}

نویسنده یادشده در ادامه سخنان خود، در پاسخ به این اعتراض که «خدایی که قدرت اداره جهان را نداشته باشد، شایسته نام خدایی نیست» می‌گوید: «آیا آنچه موجودی را شایسته پرستش می‌سازد، توان بلند کردن سنگ است؟»

نقد سخنان طرفداران الهیات پویشی را به خواننده نکته‌سنج و گذاشته، به بررسی چهار پرسش یادشده می‌پردازیم. چنان‌که اشاره شد، پرسش سوم از پرسش‌های چهارگانه در درون خود دارای تناقض است. تحلیل دقیق دو پرسش نخست نیز تناقض نهفته در آنها را آشکار می‌سازد:^{۸۶} «آیا موجود کامل (قادر) مطلق می‌تواند کامل (قادر) مطلق نباشد؟» بر این اساس، در پاسخ به اشکالاتی از این دست، گاه چنین گفته می‌شود: آنچه مستلزم تناقض است، از قلمرو قدرت خداوند بیرون است.^{۸۷} به بیان دیگر، حتی خدا نیز نمی‌تواند دو نقیض را کنار هم بنشاند.^{۸۸} به تعبیر دقیق‌تر، اساساً خود سؤال، به دلیل تناقض آمیز بودن، بی‌معناست و استحقاق هیچ پاسخی ندارد.^{۸۹} چنان‌که مهارت یک ریاضی‌دان را نمی‌توان با پرسش‌هایی از این قبیل آزمود: آیا او می‌تواند درستی معادله « $2 + 2 = 5$ » را اثبات کند؟ بر این اساس، امام علی علیه السلام در پاسخ به پرسش سوم فرمود: «ان الله تبارک و تعالی لا ینسب الی العجز؛ و الذی سألتنی لا یکون؛^{۹۰} ناتوانی را نتوان به خدا نسبت داد، اما آنچه در پرسش تو آمده، [خود] کاری نشدنی است.»

برخی از اندیشمندان مسلمان و مسیحی به پرسش چهارم نیز پاسخی همسان سه پرسش دیگر داده‌اند. برای نمونه، می‌توان به دیدگاه ابراهیم بن سیار معروف به نظام (۱۶۰ - ۲۳۱ ق) از متکلمان معتزلی، و توماس آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) از اندیشمندان مسیحی اشاره کرد. به گفته نظام، خدا نه تنها از انجام ظلم میراست^{۹۱} که توان آن را نیز ندارد. با این استدلال که قبح ذاتی ظلم مانع از آن می‌گردد که خداوند را بر انجام آن توانا بدانیم.^{۹۲} او با نظیر همین استدلال بر ناتوانی خداوند از انجام آنچه به مصلحت بندگان نیست، تأکید می‌ورزد.^{۹۳} آکویناس نیز توانایی انجام چنین کاری را با کمال خداوند و در نتیجه، با قدرت مطلق او ناسازگار می‌بیند و می‌گوید: «به همان دلیل که خدا قادر مطلق است، توان انجام کار ناشایسته را ندارد.»^{۹۴} آنسلم (ح ۱۰۳۳ - ۱۱۰۹ م) نیز می‌گوید: «قدرت انجام اعمال بد قدرت نیست، ضعف است.»^{۹۵}

با این حال، از نظر ما پاسخ پرسش چهارم مثبت است. خدا قادر است که مؤمنان را به آتش دوزخ بسوزاند و به جای آن، کافران را در بهشت متنعم سازد. اما به مقتضای حکمت خود هیچ گاه چنین نخواهد کرد. اساساً از قدرت بر انجام یک کار نمی‌توان ضرورت یا حتی احتمال تحقق آن را نتیجه گرفت.^{۹۶} چنان‌که مصادیقی از این قانون کلی را در وجود خود تجربه کرده‌ایم.

چالش‌های علم فراگیر و ازلی

آیا خداوند از همه رویدادهای جزئی جهان آگاه است؟ آیا علم ازلی خداوند با اختیار انسان سازگار است؟

اعتقاد سنتی پیروان ادیان توحیدی این است که علم خداوند فراگیر و ازلی است؛ یعنی خداوند «همواره» «همه چیز» را می‌داند. این ادعا از آغازین روزهای تفکر بشری، پرسش‌هایی را برانگیخته که دو پرسش یادشده از مهم‌ترین آنهاست. کسانی آگاهی خداوند از جزئیات را، نظیر آنچه در قدرت مطلق گذشت، مستلزم تناقض یا دست‌کشیدن از صفات دیگر او دانسته‌اند. گروهی نیز افعال اختیاری انسان را از قلمرو علم پیشین خداوند خارج کرده‌اند، تا صفت عدالت او برقرار بماند. با این بیان پیش‌بینی قطعی رفتار انسان به مجبور بودن وی می‌انجامد و کار جبری را مؤاخذه و عقاب نشاید.

خدا و آگاهی از رویدادهای جزئی

اغلب پیروان ادیان الهی، با استناد به ادله عقلی و نقلی، بر آگاهی مطلق خداوند از همه امور، از جمله رویدادهای جزئی تأکید می‌ورزند.^{۹۷} با این همه، کسانی با این اعتقاد سنتی مخالفت کرده، آن را دارای پیامدهایی غیرقابل پذیرش دانسته‌اند. ابو حامد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) «انکار علم خدا به جزئیات» را یکی از سه اعتقاد کفرآمیز فلاسفه می‌شمارد^{۹۸} و توجیهاات کسانی چون ابن سینا را ناکافی می‌داند.^{۹۹} برخی از اندیشمندان معاصر مسیحی نیز، با بیان اینکه قضیه‌ای مانند «مارتا یکشنبه گذشته ازدواج کرد» تنها یک هفته - از روز دوشنبه پس از ازدواج تا یکشنبه هفته بعد - صادق است، تلقی سنتی از علم مطلق خداوند را پذیرفتنی نمی‌دانند و آن را این چنین تعدیل می‌کنند: «خداوند در هر زمان، [تنها] نسبت به جمیع قضایایی، که در آن زمان صادق‌اند، علم دارد.»^{۱۰۰} کسانی که علم خدا به جزئیات را انکار کرده‌اند، آن را دارای پیامدهایی از این قبیل دانسته‌اند:

الف. تغییرپذیری:^{۱۰۱} برای مثال، گزاره «علی اکنون ایستاده است و لحظه‌ای بعد می‌نشیند». اگر پس از نشستن علی، خداوند همچنان به گزاره «علی ایستاده است» علم داشته باشد، این

علم چیزی جز جهل نخواهد بود، اگر این گزاره جای خود را به گزاره دیگری دهد، لازمه آن تغییرپذیری خداوند است که پیروان ادیان توحیدی آن را بر نمی‌تابند.^{۱۰۲}

خطای کسانی که از این استدلال بهره می‌برند، این است که علم خداوند را زمان‌مند پنداشته‌اند.^{۱۰۳} علاوه بر این، در این تحلیل رد پای محدودیت‌های مربوط به گفت‌و شنود انسانی به خوبی نمایان است. ما آدمیان برای بیان مقصود خود از جملاتی بهره می‌بریم که گاه در آنها قیدهای زمانی، همانند «اکنون» و «یکشنبه گذشته»، نیز به کار رفته‌اند. اگر محدودیت‌های انسانی نبود، می‌توانستیم بدون استفاده از ابزارهای زبانی و با شیوه‌هایی همچون «تله‌پاتی» مقصود خود را به دیگران منتقل سازیم. دقت در نکته یادشده، این واقعیت را آشکار می‌سازد که حتی در ما آدمیان نیز آگاهی از حقیقتی، که گزاره «علی اکنون ایستاده است» به آن اشاره دارد، پس از نشستن وی دگرگون نمی‌شود.^{۱۰۴} بر این اساس، برای آنکه حقیقت علم خدا را در دام محدودیت‌های زبانی گرفتار نسازیم، می‌توان خطی نامتناهی را تصور کرد که هر نقطه از آن نشان‌دهنده مقطعی از مقاطع تاریخ است. «ایستادن علی» و «ازدواج مارتا» نیز جایی را در نقطه‌ای از نقاط این خط به خود اختصاص داده‌اند. حال اگر موجودی فرا زمانی بر این خط نامتناهی احاطه داشته باشد، بی‌تردید از همه رویدادهای جهان آگاه است، بی‌آنکه گذر زمان و دگرگونی احوال آفریدگان تغییری در وی پدید آورد.^{۱۰۵}

ب. احاطه بر نامتناهی.^{۱۰۶} جهان در هر لحظه شاهد تحقق میلیاردها واقعه است. نظیر این که برگی از درختی می‌افتد، کودکی از خواب برمی‌خیزد، و حیوانی به دنبال شکار خود می‌دود. اگر جهان آغاز و انجامی هم داشته باشد، باز هم احاطه بر این همه حادثه ناشدنی است، چه رسد به آنکه جهان را دست‌کم از یکسو نامتناهی بدانیم. این اشکال سست‌تر از اشکال پیشین است. خداوند موجودی نامتناهی است و احاطه او بر حوادث نامتناهی پیامدی منفی به همراه ندارد.

علم پیشین الهی و اختیار انسان

رابطه «علم ازلی خدا» با «اختیار انسان» مسئله‌ای است با پیشینه‌ای بسیار طولانی که در آن، یکی از مصادیق علم خدا به جزئیات از منظری ویژه مورد تأمل قرار گرفته است.^{۱۰۷} فخرالدین رازی (۵۴۴ - ۶۰۶ ق) بر این باور است که اگر همه عقلای عالم به یاری یکدیگر بشتابند، نمی‌توانند علم پیشین الهی و اختیار انسان را با یکدیگر سازگار سازند.^{۱۰۸} اعتقاد به وجود ناسازگاری میان این دو، گروهی را به جبرگرایی و انکار اختیار کشانده^{۱۰۹} و دسته‌ای دیگر را به

تجدید نظر در مفهوم علم مطلق خداوند.^{۱۱۰} واکنش نخست در رباعی منسوب به خیام نیشابوری (متوفای حدود ۵۱۵ ق) به خوبی پیداست:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد او سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود^{۱۱۱}

دسته دوم، با تکیه بر تردیدناپذیر بودن مسئله اختیار آدمی، بر این باورند که خداوند از اعمال اختیاری انسان و چگونگی گزینش‌های او آگاه نیست؛ زیرا پیش‌بینی قطعی یک رفتار با اختیاری بودن آن ناسازگار است. این گروه گاه اعمال اختیاری را از اموری می‌شمارند که آگاهی قبلی از آنها «منطقاً ناممکن» است، چنان‌که قدرت نیز به امور منطقاً محال تعلق نمی‌گیرد:

اگر این امر که خداوند نمی‌تواند تصاویر «رسم‌ناشدنی» را ترسیم کند، خدشه‌ای بر قدرت مطلق وی وارد نمی‌آورد، در این صورت این امر هم که خداوند نمی‌تواند حقایق «نادانستنی» مربوط به آینده افعال مختارانه را بداند، خدشه‌ای بر علم مطلق او نخواهد بود. به محض آنکه این حقایق «دانستنی» شدند، خداوند نخستین کسی خواهد بود که نسبت به آنها علم پیدا می‌کند.^{۱۱۲}

با این حال، تحلیل درست رابطه یادشده، سازگاری «علم ازلی خدا» و «اختیار انسان» را به خوبی می‌نمایاند و راهی برای انکار هیچ یک از آن دو باقی نمی‌گذارد.^{۱۱۳} برای روشن شدن مقصود از مثال زیر بهره می‌بریم: آموزگاری را در نظر بگیرید که با احتمال خطایی در حدود سی درصد، آینده تحصیلی دانش‌آموزان و حتی نمرات آنان را پیش‌بینی می‌کند. روشن است که این پیش‌بینی، که حاصل شناخت نسبتاً کامل معلم از دانش‌آموزان است، اختیار را از آنان نمی‌ستاند و کسی را در اعمال خود مجبور نمی‌سازد. حال اگر شناخت آموزگار کامل‌تر گردد و احتمال خطا در پیش‌بینی‌های او کمتر و کمتر شود، باز هم تفاوتی در اختیار و گزینش‌گری دانش‌آموزان پدید نمی‌آید. این مثال ساده بیانگر آن است که همواره علم تابع معلوم است، نه بالعکس.^{۱۱۴} آگوستین قدیس (۳۵۴ - ۴۳۰ م) از نخستین الهی‌دانان مسیحی، در این باره می‌گوید:

صرف این واقعیت که شما پیشاپیش از گناه کردن کسی آگاه هستید، او را در کارش مجبور نمی‌سازد، حتی اگر تحقق این عمل قطعی باشد. بنابراین، آگاهی پیشین شما با آزادی و اختیار او سازگار است؛ یعنی شما می‌دانید او با اراده خود چنین خواهد کرد. بدین ترتیب، خداوند نیز کسی را بر ارتکاب گناه مجبور نکرده است، هر چند پیشتر می‌داند چه کسانی با اراده خود به گناه آلوده خواهند شد.^{۱۱۵}

به عبارت دیگر، آنچه علم خدا بدان تعلق گرفته، نه فقط اصل صدور این افعال، بلکه تحقق آنها

همراه با همهٔ ویژگی‌هایی همچون اختیاری بودن است. بنابراین، مقتضای خطاناپذیر بودن این پیش‌بینی آن است که اعمال انسان اختیاری باشد.^{۱۱۶}

تغییرناپذیری، کمال یا نقص؟

آیا کمالات خداوند قابل افزایش است؟ آیا خداوند همانند ما آدمیان، دارای احساس و عاطفه است؟ آیا رنج‌ها و مشکلات انسان‌ها خداوند را می‌آزارد؟ آیا رفتار ما می‌تواند تغییری در برنامه‌های الهی پدید آورد؟

اغلب فیلسوفان و پیروان ادیان الهی تغییرپذیری^{۱۱۷} را گونه‌ای نقص به شمار می‌آورند و خداوند را از این نقیصه مبرا می‌دانند. بر این اساس، هیچ‌گونه تحولی در ذات خداوند روی نمی‌دهد و هیچ کس نمی‌تواند او را از اجرای تصمیمی منصرف، یا به انجام کاری ترغیب کند. با این حال، مسائلی، که برخی از آنها در پرسش‌های یادشده انعکاس یافته، گروهی را بر آن داشته است که دیدگاه سنتی را در این باره نادرست بخوانند، و بر این نکته تأکید ورزند که آن کس که خیرخواه بندگان است، لزوماً باید از رنج و مصیبت آنان آزرده گردد و اگر از آلامشان نمی‌کاهد، دست‌کم خود را شریک غم‌های آنان بداند.^{۱۱۸} علم خداوند به جزئیات نیز با تغییرناپذیری او ناسازگار به حساب آمده است.

علاوه بر این، پذیرش توبهٔ بندگان و برآوردن حاجات آنان نیز از مسائلی هستند که ممکن است نشانهٔ پیدایش دگرگونی در ذات خداوند به شمار آیند.^{۱۱۹} تعبیر دیگری نیز در متون دینی می‌توان یافت که در نگاه نخست، خدا را تغییرپذیر می‌نمایانند، چنان‌که در یکی از آیات قرآن چنین می‌خوانیم: «چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم و همهٔ آنان را غرق کردیم». (زخرف: ۵۵) در روایات نیز استناد خشم و غضب به خداوند کاربرد فریاد دارد. چنان‌که در یکی از آنها چنین آمده است: «هنگامی که به کودکانتان وعده‌ای داده‌اید، بدان وفا کنید؛ ... خداوند آن چنان که برای زنان و کودکان خشم می‌گیرد، برای چیز دیگری غضبناک نمی‌شود». ^{۱۲۰} صفاتی چون رحمت و رأفت نیز موهوم آن هستند که خداوند از مصائب بندگان آزرده می‌گردد؛ به‌ویژه آنکه در برخی روایات، رحمت خداوند با عطف و دلسوزی مادر برای فرزند مقایسه شده و برتر از آن به شمار آمده است.^{۱۲۱} در متون مقدس ادیان دیگر نیز تعبیری از این دست می‌توان یافت که در اینجا به یکی از آنها، که در کلام آکویناس به عنوان شبهه‌ای در مسئلهٔ تغییرناپذیری خدا مطرح شده است،^{۱۲۲} بسنده می‌کنیم: «به خدا نزدیک شوید، تا او نیز به شما نزدیک شود». ^{۱۲۳} مسئلهٔ تقرب خدا به بندگان در متون اسلامی نیز به چشم

می‌خورد، چنان‌که در حدیثی قدسی چنین آمده است: «هر کس یک وجب به من تقرب جوید، من یک ذراع به او نزدیک خواهم شد».^{۱۲۴}

به نظر می‌رسد که تغییرناپذیری خداوند، که مستند به ادله عقلی و شواهد نقلی است، پیامدی منفی به همراه ندارد و با صفات دیگر او نیز سازگار است. خداوند همواره صلاح همهٔ بندگان خود را می‌خواهد و رحمت عمومی خود را از هیچ کس، حتی عاصیان و سرکشان، دریغ نمی‌دارد. کسانی که خیرخواهی و عنایت را با «رنج کشیدن» و «آزرده شدن» پیوند می‌زنند، از تفاوت میان موجود متناهی و نامتناهی غفلت ورزیده‌اند. ما آدمیان هنگامی که انسان ستم‌دیده‌ای را در رنجی جانکاه می‌بینیم، به شدت متأثر می‌شویم. گاه با فرو ریختن قطرات اشک، خود را تسکین می‌دهیم. اما خداوند بی‌آنکه چنین انفعالاتی در وی پدید آید، به مقتضای کمالات ذاتی خود، از هر مهربانی مهربان‌تر است. اگر ما برای کاهش آلام دیگران قدمی برمی‌داریم، در درجهٔ نخست در پی آنیم که از رنج درونی خود بکاهیم. در حالی که، رحمت خداوند جز خیررسانی به بندگان غایت دیگری ندارد.^{۱۲۵}

خشنودی و غضب خداوند نیز باید به همین‌سان تفسیر گردد. برخی افعال بندگان با وظایفی که برای آنان مقرر گردیده است، سازگاری ندارد. این افعال را می‌توان مشمول خشم و غضب پروردگار و مستحق عقاب او دانست. ناگفته پیداست که هر چقدر کار قبیح‌تر باشد، ناخشنودی و غضب خداوند نیز شدیدتر است. با این حال، نباید خداوند را همسان مخلوقات انگاشت و چنین پنداشت که شدت غضب، خون او را به جوش می‌آورد و رگ‌های گردنش را متورم می‌سازد! این‌رو، در برخی از روایات در پاسخ این پرسش که «آیا خداوند را می‌توان دارای رضا و سخط دانست؟» چنین آمده است:

آری؛ اما نه همسان آنچه در مخلوقات است... خداوند واحد است و ذات و معنایی [صفتی] یگانه دارد.^{۱۲۶} پس خشنودی او همان ثواب اوست و غضب او همان عقاب او؛ نه آنکه چیزی در او راه یابد، او را به هیجان آرد، و از حالی به حال دیگر بگرداند؛ زیرا این از صفات مخلوقات ناتوان و نیازمند است.^{۱۲۷}

مسئله‌ی چون پذیرش توبهٔ بندگان و اجابت دعای آنان نیز تابع قوانین ثابت و ازلی است. یعنی همچنان‌که چگونگی مجازات خطاکاران مستند به قانونی الهی است، پذیرش توبهٔ آنان نیز چنین است، نه آنکه بندگان پشیمان با گریه و زاری حالتی تازه در خدا برانگیزند و او را بر سر ترخم آورند. به تعبیر برخی اندیشمندان، «لایزال من نعوت الکمال و الجمال علی ما کان علیه فی ازل الآزال»^{۱۲۸} خداوند همواره همان صفات کمالی و جمالی را داراست که از ازل داشته است. در واقع، ما با تغییری که در خود پدید می‌آوریم، شایستگی آن را می‌یابیم که مشمول قانون دیگری از قوانین الهی گردیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. میرسیدشریف جرجانی، *التعريفات*، ص ۱۵۱.
۲. زمخشری (۴۶۷ - ۵۳۸ ق) در تفسیر بخشی از آیه ۴۵ سوره آل عمران (اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ) به این نکته اشاره می‌کند که «اسم» نشانه‌ای است که مسمی را از غیر آن متمایز می‌سازد. از این رو، می‌توان در کاربردی عام، لقب و صفت (مانند مسیح و ابن مریم) را نیز اسم به شمار آورد. (ر.ک: محمود زمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۳۶۳).
۳. بر این اساس، میان اسم و صفت رابطه «عموم و خصوص مطلق» برقرار است. این در حالی است که، برخی از اندیشمندان مسلمان رابطه یادشده را از نوع «تباین» دانسته‌اند. با این همه، تعریف این گروه از اسم و صفت با آنچه در متن آمده است، قرابت بسیار دارد: «الصفة ... ما يدل على معنى زائد على الذات» و «الاسم ... ما يدل على نفس الذات» (سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۴، ص ۳۴۴).
۴. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۳-۴، ص ۷۷۳؛ مولی محمد صالح مازندرانی، *شرح اصول الکافی*، ص ۷۱.
۵. محمد ری شهری، *موسوعة العقائد الاسلامية*، ج ۳، ص ۴۲۳ - ۴۲۵.
۶. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۸۸ همچنین، ر.ک: ص ۱۱۳ (سألته عن الاسم ما هو. قال: صفة لموصوف).
۷. ر.ک: شیخ صدوق، *التوحيد*، ص ۱۴۶ و ۱۸۷.
۸. ملاهادی سبزواری، *اسرار الحكم*، ص ۵۵.
۹. برای نمونه، ر.ک: قاضی ابوبکر باقلانی، *تمهید الاوائل*، ص ۲۴۴ - ۲۵۲؛ عبدالرزاق کاشانی، *تأویلات القرآن الکریم*، ج ۲، ص ۸۲۷ و ۸۷۰؛ داوود قیصری، *شرح فصوص الحكم*، ج ۱، ص ۳۴؛ صدرالمآلهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۸۲؛ ملا عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۲۳۹، ۲۴۰؛ ملا محسن فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۱، ص ۹۷؛ ملا عبدالله زوزی، *لمعات الهیة*، ص ۲۷۰ - ۲۷۴؛ محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۸، ص ۳۵۲.
۱۰. ر.ک: ابوהלلال عسکری، *الفروق اللغویة*، ص ۱۹ (باب دوم).
۱۱. ابن نجیم مصری، *البحر الرائق*، ج ۱، ص ۵۰۵؛ محمد بن اسماعیل بخاری، *خلق افعال العباد*، ص ۱۱۱.
۱۲. سید شریف جرجانی، *التعريفات*، ص ۲۸۰.
۱۳. ر.ک: قاضی عیاض، *الشفای بتعریف حقوق المصطفی*، ج ۲، ص ۲۸۳.
۱۴. قاضی ابوبکر باقلانی، *تمهید الاوائل*، ص ۲۴۵.
۱۵. ظاهر سخنان برخی از لغویین آن است که هرچند «وصف» و «صفت» هر دو مصدرند؛ واژه دوم (صفت) در معنای غیرمصدری نیز به کار می‌رود. ر.ک: اسماعیل جوهری، *الصحاح*، ج ۴، ص ۱۴۳۸، ۱۴۳۹.
۱۶. شیخ طوسی، *التبیان*، ج ۶، ص ۱۷۶. همچنین، ر.ک: ابوالفتح کراچکی، *کنز الفوائد*، ج ۱، ص ۷۱.
۱۷. لئو الدرز، *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، ص ۹۵.
۱۸. ر.ک: ملا رجبعلی تبریزی، «اثبات واجب» در: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۲۵۲.
۱۹. قاضی سعید قمی، *کلید بهشت*، ص ۷۰، ۷۱. همچنین، ر.ک: همو، *شرح توحید الصدوق*، ج ۱، ص ۱۱۶ - ۱۲۲، ۲۵۸، و ۲۹۷ - ۲۹۹.

۲۰. محمدحسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی*، ص ۵۹. در این کتاب مناظرات مکتوبی که میان سیداحمد کربلایی (متوفای ۱۳۳۲ ق) و شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶ - ۱۳۶۱ ق) صورت گرفته، گرد آمده است.

۲۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۸۴؛ داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۲۸.

۲۲. لئو الدرز، پیشین، ص ۹۴.

۲۳. ر.ک: ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۴۷؛ همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۴۵.

۲۴. برای نمونه، ر.ک: *مصنفات الشیخ المفید*، ج ۴ (اوائل المقالات)، ص ۵۲؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۳۳؛ همو، *التبیین*، ج ۶، ص ۱۷۵ و ج ۹، ص ۵۴۷.

۲۵. ر.ک: ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۱۶۴؛ *مصنفات الشیخ المفید*، ج ۴ (اوائل المقالات)، ص ۵۲؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۴۴.

۲۶. ر.ک: ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۸۶؛ ج ۴، ص ۱۰۸؛ عبدالرزاق کاشانی، *تأویلات القرآن الکریم*، ج ۲، ص ۸۶۹ (تفسیر سوره اخلاص)؛ داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۲۸؛ محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، ترجمه محمد خواجوی، ص ۳۴، ۹۸، ۱۲۶، ۱۵۷، ۲۰۷ و ۳۳۶.

27. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 13, 5. Also see: William E. Mann, "Simplicity and Immutability in God", in: Thomas V. Morris (ed.), *The Concept of God*, p 255; Donald G. Bloesch, *God the Almighty*, p 40.

۲۸. باروخ اسپینوزا، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۵۵.

۲۹. ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۱۳.

۳۰. ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۴۸۵.

۳۱. ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۲۵ - ۱۳۵؛ ملا عبدالرزاق لاهیجی، *مؤهر مراد*، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۵۰ - ۵۲.

۳۲. شبیه این برهان در منابع زیر آمده است: شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۲۲۳؛ ابن میثم بحرانی، *قواعد المرام*، ص ۱۰۱؛ ملا محسن فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۱، ص ۵۸.

۳۳. شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۱۴۴. همچنین، ر.ک: ص ۶۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۶۹ و ۲۴۵.

۳۴. همو، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۹۶ (باب ۱۱، حدیث ۷).

۳۵. ر.ک: ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۹ - ۲۱.

۳۶. ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۴۵ - ۱۴۸؛ ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۵۴.

۳۷. ر.ک: ابوالحسن اشعری، *الایاتة عن اصول الدیانة*، ص ۱۴۳.

۳۸. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۵۰.

۳۹. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، ص ۴۴۰.

۴۰. محمد مهدی نراقی، *جامع الافکار*، ج ۲، ص ۳۶۱ - ۳۶۳.

۴۱. قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۱۸۲، ۱۸۳. چنان‌که پیداست قاضی عبدالجبار عباراتی را که ظهور در عینیت دارند، به نیابت برمی‌گرداند. برخی دیگر از اندیشمندان با بیان اینکه ممکن است نزاع میان معتزله

- و حکما لفظی باشد، از عبارات موهم نیابت تفسیری سازگار با عینیت به دست می‌دهند. ر.ک: محمدتقی آملی، درر الفوائد، ج ۱، ص ۴۷۵.
۴۲. در جایی دیگر، مضمون این دو عبارت این‌چنین کنار هم آمده است: «لا صفة له زائدة. و الذات المستغنية عن الصفات اتم من المفتقرة اليها». سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۴۹ (رسالة للمحات).
۴۳. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۲۴. همچنین، ر.ک: سه رساله از شیخ اشراق، ص ۹۸، ۹۹ (رسالة کلمة التصوف).
۴۴. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۰. همچنین، ر.ک: ص ۳۹۹.
۴۵. ر.ک: ابوالحسن اشعری، اللمع، ص ۲۶ - ۳۱؛ محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج ۱، ص ۱۳۱؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۴، ۹۵.
۴۶. مقصود از کرامیه پیروان محمد بن کرام (متوفای ۲۵۵ ق) است که اهل تشبیه و تجسیم بوده‌اند. بر خلاف آنچه در برخی از منابع آمده است (ر.ک: مقداد بن عبدالله سیوری، النافع يوم الحشر، ص ۲۱؛ محمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۴، ص ۱۱۱۸).
۴۷. نهج البلاغه، خطبة اول. در برخی از روایات، مضمون یادشده با تعبیر دیگری آمده است: «کمال توحیده نفی الصفات عنه» یا: «نظام توحیده نفی الصفات عنه». (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰؛ ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۹).
۴۸. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۴۰؛ محمد مهدی نراقی، جامع الافکار، ج ۲، ص ۳۶۶؛ ملاحادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۶۰.
۴۹. قاضی سعید قمی، کلید بهشت، ص ۷۱ - ۷۳.
۵۰. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۴ - ۷۷.
۵۱. ر.ک: داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۸؛ محمد مهدی نراقی، جامع الافکار، ج ۲، ص ۳۶۶؛ ملاحادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۶۰.
۵۲. قطب‌الدین راوندی، منهاج البراعة، ج ۱، ص ۴۵ - ۴۹.
۵۳. ر.ک: محمد مهدی نراقی، جامع الافکار، ج ۲، ص ۳۶۷.
۵۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۱۷۰؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۵۲.
۵۵. این حدیث در منابع اصلی روایی - که امروزه در دست است - به چشم نمی‌خورد. محقق طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ق) در شرح رساله العلم و ابن‌میثم بحرانی (متوفای ۶۷۹ ق) در شرح نهج البلاغه این حدیث را آورده‌اند. شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ق) نیز در برخی از آثار خود (گاه با استناد به رساله محقق طوسی) به نقل این حدیث پرداخته است. ر.ک: ابن‌میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۱۰؛ شیخ بهایی، الاربعون حدیثاً، ص ۸۱. یکی از فیلسوفان یونان باستان نیز در قطعه شعری چنین می‌سراید: «حبشی‌ها خدایان را سیاه و با بینی بزرگ، اهالی تراس آنها را با چشم‌های روشن و موهای طلایی مجسم می‌کنند. و اگر گاوها و اسب‌ها و شیرها می‌توانستند نقاشی کنند، خدایان را به صورت گاو و اسب و شیر می‌کشیدند» (لوچانو کرشنتزو، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، ص ۹۹).

۵۶. در منبع زیر، دیدگاه ادیان ابراهیمی و برخی از ادیان غیرابراهیمی (آیین زرتشت، هندوئیسم، بودیسم، و تائوئیسم) درباره اسماء و صفات خداوند بررسی شده است: مرضیه شنکایی، *بررسی تطبیقی اسماء الهی*.
۵۷. ر.ک: ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۳۷ - ۴۷ و ۳۴۳ - ۳۷۰؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲ - ۲۱ و ۳۱ - ۳۳؛ علامه حلی، *کشف المراد*، ص ۲۹۰ - ۳۰۱.
۵۸. ر.ک: عبدالرسول عبودیت و مجتبی مصباح، *خداشناسی فلسفی*، ص ۱۲۱، ۱۲۲.
۵۹. Perfect-being theology. برای آشنایی بیشتر با این اصطلاح و موافقان و مخالفان چنین رویکردی به الهیات، ر.ک:
- Brian Leftow, "God, Concepts of" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, pp 96 - 98.
۶۰. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۰۱، ۱۰۲.
۶۱. ژان وال، *مابعدالطبیعیة*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۸۸.
62. See: H. P. Owen, "God, Concepts of", in: Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 3, p 346.
۶۳. شهید مطهری با اشاره به دو راه اصلی یادشده برای اثبات صفات خدا می گوید: «در یکی از این دو راه خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است؛ و در راه دیگر مخلوقات آئینه و مرآت صفات حق قرار گرفته اند». مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ص ۱۰۴۰.
۶۴. ر.ک: جعفر سبحانی، *الالهیات*، ج ۱، ص ۳۱۵ - ۳۴۸.
۶۵. مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۱۱۱.
۶۶. همان، ص ۱۰۲.
۶۷. همان، ص ۹۹.
۶۸. *سنن الترمذی*، ج ۵، ص ۵۳۱. این حدیث به گونه های دیگری نیز روایت شده که هر یک از منابع زیر حاوی نمونه ای متفاوت از این روایات است: *سنن ابن ماجه*، ج ۲، ص ۱۲۶۹، ۱۲۷۰؛ شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۱۹۴، ۱۹۵؛ جلال الدین سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۳، ص ۶۱۵، ۶۱۶.
۶۹. این اسماء (۱۳۲ اسم) در منبع زیر گرد آمده است: جعفر سبحانی، *مفاهیم القرآن*، ج ۶، ص ۱۰۵، ۱۰۶.
- همچنین، ر.ک: محمدحسین طباطبایی، *الرسائل التوحیدیه*، ص ۳۵ - ۳۷.
۷۰. «انّ لله تعالی اربعة آلاف اسم» (ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۱۰۶؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۲، ص ۱۲).
۷۱. ر.ک: محمدباقر مجلسی، *بهار الانوار*، ج ۹۱، ص ۳۸۴ - ۳۹۷ (دعای جوشن کبیر).
۷۲. فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱، ص ۱۳۰.
۷۳. برجسته ساختن این صفات - که گاه با افزودن صفت «بقاء» شمار آنها به هشت عدد می رسد - ریشه در سخنان ابوالحسن اشعری دارد. ر.ک: محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۹۵؛ همو، *نهاية الاقدام*، ص ۱۸۱.
۷۴. ر.ک: داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۳۴، ۳۵؛ صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۳۵؛ ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۵۷.

۷۵. کسانی چون ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق) - در دفاع از این مدعا که صفات هفت‌گانه مذکور ریشه صفات دیگرند - «رحمت» و «حکمت» را به ترتیب از فروع «قدرت» و «علم» دانسته‌اند (ر.ک: ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۵۷). این توجیه چندان استوار به نظر نمی‌آید؛ زیرا بازگشت دو صفت سمع و بصر به علم بسیار روشن‌تر است؛ در حالی که هر سه از صفات اصلی به شمار آمده‌اند.

76. See: Edward R. Wierenga, *The Nature of God*, p 1.

۷۷. ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ ق) به نقل از برخی از کتب هندوان عباراتی را در وصف خداوند آورده است که به تلقی ادیان ابراهیمی از خدا بسیار نزدیک است: «اوست عالم سرمدی به ذات خویش. ... او را است علو تام در قدر نه در مکان؛ که تمکن [مکان داشتن] سزاوار او نیست. و اوست خیر تام محض که هر موجودی مشتاق آن است. و اوست دانایی محض به دور از آلودگی سهو و نادانی. ... آنان [حکیمان] در زمان دانا گشته‌اند؛ و بعد از اینکه نه دانا بوده‌اند و نه متکلم سخن گفته‌اند؛ و دانش‌های خویش به دست‌افزاری سخن به دیگران منتقل کرده‌اند؛ و به یک سخن، افادات آنان در زمان است. به حالی که امور الهی را بستگی‌ای با زمان نیست و ایزد سبحان دانای سخن‌گوست در ازل. ... چون هیچ گاه منتسب به جهل نبوده است، بالذات عالم است و چنین نیست که دانایی‌ای را که گاهی فاقد آن بوده است، کسب کرده باشد. ... او هرچند که از حواس غائب است و بدان اندریافته نمی‌گردد، به نزد نفس معقول است و فکرت به صفات او محیط» ابوریحان بیرونی، *تحقیق ما للهند*، ترجمه منوچهر صدوقی‌سها، ج ۱، ص ۱۶، ۱۷.

78. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, V. 2, trans. by James F. Anderson, p 76 (chapter 25).

79. George I. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence" in: Urban & Walton (eds.), *The Power of God*, p 131.

۸۰. بر اساس برخی از روایات، یکی از نخستین کسانی که این پرسش را مطرح ساخته، ابلیس بوده است: «عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال: ان ابلیس قال لعیسی بن مریم علیه السلام: أیقدر ربک علی أن یدخل الارض بیضة لا یصغر الارض و لا یکبر البیضة؟» شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۱۲۷.

۸۱. چنان‌که خواهد آمد، نظام معتزلی و آکویناس مسیحی از جمله کسانی هستند که به طرح این پرسش و پاسخ‌گویی به آن پرداخته‌اند.

۸۲. برای آشنایی با پرسش‌هایی دیگر از قبیل آنچه در متن آمده است، ر.ک: ابن میمون، *دلالة الحائرين*، ص ۳۰۶ و ۵۱۶؛ ریچارد سوین‌برن، *آیا خدایی هست*، ترجمه محمد جاودان، ص ۳۲؛

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, V. 2, p 73 (chapter 25); Anthony Kenny, *The God of Philosophers*, p 94; Edward R. Wierenga, *The Nature of God*, pp 12 - 13; Brian Leftow, "Immutability" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, p 713.

۸۳. ر.ک: مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۱۸۳ و ۲۰۸.

۸۴. طرفداران الهیات پویشی نظریه خود را تفسیری متفاوت از قدرت مطلق (omnipotence) می‌دانند، نه انکار آن. ر.ک: Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, p189.

85. C. Robert Mesle, *Process Theology*, pp 13 - 14.

۸۶. ر.ک: مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۱۲۷.

87. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 7, 2 & 25, 4; idem, *Summa Contra Gentiles*, V. 2, p 73 (chapter 25).

۸۸. فیلسوف فرانسوی، رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) بر این باور است که خداوند می‌تواند امور متناقض را نیز تحقق بخشد. ر.ک:

Rene Descartes, *The Philosophical Writings*, trans. by John Cottingham, et al., V. 3, pp 23 - 28, 235, 363.

۸۹. در منابع زیر نیز پاسخ‌هایی نزدیک به همین مضمون آمده است: ابن میمون، *دلالة الحائرين*، ص ۵۱۶، ۵۱۷؛ ملامحسن فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۱، ص ۷۰.

۹۰. شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۱۳۰.

۹۱. ابوالحسین ختباط، *الانتصار*، ص ۸۵.

۹۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۵۴.

۹۳. همان؛ ابوالحسین ختباط، *الانتصار*، ص ۵۴ و ۶۶؛ ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۵۵۵ و ۵۷۶.

94. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 25, 3.

۹۵. چارلز تالیافرو، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۴۴.

۹۶. ر.ک: علامه حلی، *مناهج الیقین*، ص ۱۶۳؛ مقداد بن عبدالله سیوری، *النافع يوم الحشر*، ص ۱۲.

۹۷. برای نمونه، ر.ک: محمد مهدی نراقی، *جامع الافکار*، ج ۲، ص ۲۴۸ - ۳۴۵؛

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. by Anton C. Pegis, V.1, pp 213 - 217 (chapter 65).

۹۸. غزالی فلاسفه را به‌ویژه به دلیل اعتقاد به سه مسئله زیر تکفیر کرده است: انکار علم خدا به جزئیات، قدیم‌انگاری عالم، و انکار معاد جسمانی. (ر.ک: محمد غزالی، *تهافت الفلاسفة*، ص ۲۵۴).

۹۹. ابن‌سینا بر این باور است که خداوند از همه رویدادهای جزئی آگاه است، اما به شیوه‌ای متفاوت از علم ما به جزئیات که می‌توان آن را «علم به جزئی به گونه کلی» نامید: «واجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی؛ و مع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصی» ابن‌سینا، *النجاة*، ص ۲۴۷. برای نقد این دیدگاه، ر.ک: صدرالمآلهین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۷۰.

۱۰۰. مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۱۱۲. همچنین، ر.ک:

Edward R. Wierenga, *The Nature of God*, pp 176 - 177.

۱۰۱. ر.ک: ابونصر فارابی، *فصول منتزعة*، ص ۹۰، ۹۱؛ ابن میمون، *دلالة الحائرين*، ص ۵۱۹؛ فخرالدین رازی، *المحصل*، ص ۱۳۱؛ Edward R. Wierenga, *The Nature of God*, p 175.

۱۰۲. برخی از نویسندگان غربی، معتزله و ابن‌سینا را از پیشگامان طرح چنین استدلالی دانسته‌اند. ر.ک:

Brian Leftow, "Immutability" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, p 713.

۱۰۳. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سیدشریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۷۵ - ۷۷؛ محمد مهدی نراقی، *جامع الافکار*، ج ۲، ص ۲۶۰.

۱۰۴. به بیان محقق خفری (متوفای ۹۵۷ ق؟) میان دو گزاره زیر تناقضی نیست؛ تا نتوان هم‌زمان به هر دوی آنها علم داشت: «زید در لحظه اول در خانه است» و «زید در لحظه دوم در خانه نیست». شمس‌الدین خفری،

الحاشية الخفية على الشرح الجديد للتجريد، ص ۱۳۶. همچنين، ر.ک: صدرالدين دشتکی، الحقائق المحمدية، ص ۶۸، ۶۹؛

Brian Leftow, "Immutability" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, p 713; Edward R. Wierenga, *The Nature of God*, p 178.

۱۰۵. برای آشنایی با برخی از پاسخ‌های دیگر، ر.ک: فخرالدين رازی، *المحصل*، ص ۱۳۱؛ علامه حلی، *کشف المراد*، ص ۲۸۶.

۱۰۶. ر.ک: ابونصر فارابی، *فصول منتزعة*، ص ۹۰، ۹۱؛ ابن میمون، *دلالة الحائرين*، ص ۵۱۹.

۱۰۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بوئتیوس، *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، ص ۲۲۶، ۲۴۷؛ نلسون پاپک، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند» در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۲۵۳ - ۲۸۹؛ Richard Taylor, "Delibration and Foreknowledge" in: Bernard Berofsky (ed.), *Free Will and Determinism*, pp 277 - 293.

۱۰۸. سیدشريف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۵۵.

۱۰۹. فخر رازی گاه تمایل خود به جبر را به همین عامل مستند کرده است: «انه تعالی لما علم من الکافر انه لا يؤمن، کان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلاً» فخرالدين رازی، *المطالب العالیة*، ج ۹، ص ۴۶، ۴۷. همچنين، ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲۳۰ و ۳۳۹.

۱۱۰. برخی نیز در اینجا توقف کرده و گفته‌اند: «ما را تکلیفی جز این نیست که دو سر این رشته را نگاه بداریم؛ ... بدون اینکه بپرسیم چگونه این دو حقیقت با یکدیگر متحد و سازگار توانند بود» (ژان وال، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۸۱۰).

۱۱۱. یاراحمد رشیدی تبریزی، *رباعیات خیام* (طربخانه)، ص ۱۰۱.

۱۱۲. مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۱۲۰. همچنين، ر.ک: ریچارد سوین‌برن، پیشین، ص ۳۳، ۳۴.

۱۱۳. ر.ک: لئون مینار، *شناسایی و هستی*، ترجمه علی‌مراد داوودی، ص ۱۳۷؛ آلون پلاتینگا، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان سازگارند» در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۲۹۱ - ۳۰۳؛

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. by Anton C. Pegis, V.1, pp 221 - 225 (chapter 67); H. P. Owen, op.cit, p 347.

۱۱۴. ر.ک: نصیرالدين طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۳۲۸؛ محقق حلی، *المسلك فی اصول الدين*، ص ۹۴؛ علامه حلی، *کشف المراد*، ص ۳۰۷؛ سیدشريف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۵۵؛ میرداماد، *القبسات*، ص ۴۷۱، ۴۷۲؛ صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۳۸۴، ۳۸۵.

115. Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. By Thomas Williams, p 78 (Book 3, part 4).

۱۱۶. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۵، ص ۲۵۳، ۲۵۴.

۱۱۷. ما در اینجا تغییرپذیری را در معنای گسترده‌ای به کار می‌بریم و میان خاستگاه‌های مختلف دگرگونی، تفاوتی در نظر نمی‌گیریم. در زبان انگلیسی معمولاً میان دو اصطلاح immutability (تغییرناپذیری) و impassibility (انفعال‌ناپذیری) تمایز می‌افکنند. 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، از آنجا که انفعال نیز نوعی تغییر است، ظاهراً باید نسبت میان این دو اصطلاح را «عموم و خصوص مطلق» دانست.
- Brian Leftow, op.cit, p 711; H. P. Owen, op.cit, p 346; Donald G. Bloesch, *God the Almighty*, p 91.
۱۱۸. مایکل پترسون و دیگران، همان، ص ۱۰۲.
119. See: Brian Leftow, op.cit, p 712; William E. Mann, op.cit, p 254.
۱۲۰. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۶، ص ۵۰.
۱۲۱. *صحیح البخاری*، ج ۷ - ۹، ص ۳۲۴ (ک الادب، ب رحمة الولد)؛ *صحیح مسلم*، ج ۴، ص ۲۱۰۹ (ک التوبة، ب سعة رحمة الله)؛ *سنن ابن ماجه*، ج ۲، ص ۱۴۳۶ (ک الزهد، ب ما یرجى من رحمة الله).
122. See: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 9, 1.
۱۲۳. *کتاب مقدس*، رساله یعقوب، ۴: ۸. گفتنی است که در یکی از کتاب‌های عهد عتیق بر تغییرناپذیری خدا تصریح شده است: «I am God. I change not» (ملاکی، ۳: ۶).
۱۲۴. *صحیح البخاری*، ج ۷ - ۹، ص ۷۸۷ (ک التوحید).
۱۲۵. محمد غزالی، *شرح اسماء الله الحسنی*، ص ۵۰.
۱۲۶. «احدی الذات و احدی المعنی». این تعابیر را می‌توان بیانگر بساطت خداوند دانست. برخی از اندیشمندان شرقی و غربی نیز با تمسک به همین ویژگی (بسیط بودن خدا) تغییرناپذیری او را اثبات کرده‌اند. ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۳۰؛
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 9, 1; Brian Leftow, op.cit, p 712; William E. Mann, op.cit, p 255.
۱۲۷. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۱۰.
۱۲۸. سیدعلی خان مدنی، *ریاض السالکین*، ج ۲، ص ۲۵۹. همچنین، ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۲۵۵؛ محمد مهدی نراقی، *جامع السعادات*، ج ۳، ص ۱۸۰، ۱۸۱.



منابع

- نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، ج چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ابن عربی، محی‌الدین بن، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس، بی‌تا.
- ابن سینا، الشفا (الالهیات)، تحقیق ابراهیم مدکور، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، ۱۳۸۰ق.
- ، المبدأ و المعاد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ، النجاة، ط. الثانية، القاهرة، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ق.
- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن ماجه، محمد بن یزید القزوينی، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بی‌جا، دار الفکر، بی‌تا.
- ابن میمون، موسی، دلالة الحائرين، تحقیق حسین آتای، آنکارا، مكتبة الثقافة الدينية، بی‌تا.
- ابن نجيم المصری، زین‌الدین، البحر الرائق، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- ابی‌الحدید، عبدالحمید بن، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ق.
- ابی‌جمهور احسائی، محمد بن علی بن، عوالی اللثالی، تحقیق مجتبی‌العراقی، قم، مطبعة سيدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- اسدآبادی قاضی، عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ۱۴۰۸ق.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانة عن اصول الديانة، تحقیق فویقه حسین محمود، القاهرة، دار الانصار، ۱۳۹۷ق.
- ، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حمودة غرابه، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، بی‌تا.
- ، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن، آلمان، النشرات الاسلامیة، ۱۴۰۰ق.
- افلوطین، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعمة الحمصی، تحقیق عبدالرحمان البدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، ط. الثالثة، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۴ق.
- بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۸ق.
- ، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مطبعة مهر، ۱۳۹۸ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، خلق افعال العباد، ط. الثالثة، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۱ق.
- ، صحیح البخاری، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ق.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بوئیوس، تسلائی فلسفه، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ما للهند، ترجمه منوچهر صدوقی‌سها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- پایک، نلسون، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند» در: کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط، ۱۳۷۴.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

- پلانتینگا، آلون، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان سازگارند» در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط، ۱۳۷۴، ص ۲۹۱ - ۳۰۳.
- تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- تبریزی، ملا رجبعلی، «اثبات واجب»، در: سیدجلال‌الدین آشتیانی (ویراستار)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹ - ۲۸۳.
- ترمذی، محمدبن عیسی، *سنن الترمذی*، القاهرة، دارالحدیث، بی‌تا.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، *التعریفات*، تحقیق عبدالمنعم الحنفی، القاهرة، دار الرشد، بی‌تا.
- ، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، ط.الثانیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۹۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ، *مناهج البقین فی اصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، بی‌جا، المحقق، ۱۴۱۶ق.
- خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- خفری، شمس‌الدین محمد بن احمد، *الحاشیة الخفیریة علی الشرح الجدید للتجرید* (تعلیق بر الهیات شرح تجرید ملا علی قوشچی)، تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- خیاط، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد، *الاتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، تحقیق محمد حجازی، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۸۸م.
- درز، لئو، *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- دشتکی شیرازی، صدرالدین محمد، *الحقائق المحمدیة* (رسالة فی اثبات الواجب تعالی)، تصحیح محسن چورمقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق، الدار الشامیة و دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- رشیدی تبریزی، یاراحمد، *رباعیات خیام* (طربخانه)، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ دوم، تهران، هما، ۱۳۶۷.
- زمخشری، محمود، *الکشاف*، ط.الثالثة، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- زنوزی، ملا عبدالله، *لمعات الهیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- سبحانی، جعفر، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- ، *مفاهیم القرآن*، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۲ق.
- سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۰ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *سه رساله از شیخ اشراق* (الالواح العمادیة، کلمة التصوف، اللوحات)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.

- ، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح هنری کرین، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- سوپن برن، ریچارد، *آیا خدایی هست*، ترجمه محمد جاودان، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
- سیوری الحلی، مقداد بن عبدالله، *النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- شنکایی، مرضیه، *بررسی تطبیقی اسمای الهی*، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، ط.الثانیة، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵ق.
- ، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح الفرد جیوم، القاهرة، مكتبة المتنبی، بی تا.
- شیخ بهایی، محمد، *کشکول*، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۸.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، *التوحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی، ط.الرابعة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ، *عیون اخبار الرضا*، النجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۰ق.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط.الثانیة، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ط.الثانیة، تهران، ناصر خسرو، بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن، *الاقتصاد*، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۰ق.
- ، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمدحبيب قصیر العاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۱ق.
- طوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحصل* (نقد المحصل)، ط.الثانیة، بیروت، دارالازواء، ۱۴۰۵ق.
- ، *فصول*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- عاملی بهائی، محمدبن حسین، *الاربعون حدیثاً*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ، *العروة الوثقی* (تفسیر سورة الحمد)، تصحیح اکبر ایرانی قمی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، *خدائشناسی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویة*، القاهرة، مكتبة القدسی، ۱۳۵۳ق.
- غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
- ، *تهافت الفلاسفة*، ط.الرابعة، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۰م.
- ، *شرح اسماء الله الحسنی*، بغداد، المكتبة الحدیثة، ۱۹۹۰م.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق البیر نصری نادر، ط.السادسة، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱م.
- ، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، ط.الثالثة، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳م.
- ، *فصول منتزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، ط.الثانیة، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳م.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المحصل (محصل افکار المتقدمین و المتأخرین)*، تحقیق سمیع دغیم، بیروت، دارالفکر اللبانی، ۱۹۹۲م.
- ، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.

- ، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ترجمه محمد خواجوی، ج دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد، *القاموس المحیط*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- فیض کاشانی، محسن، *علم البقین فی اصول الدین*، قم، بیدار، ۱۳۵۸.
- قاضی سعید قمی، محمد، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- ، *کلید بهشت*، تصحیح محمد مشکوة، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲.
- قاضی عیاض، ابوالفضل، *الشفنا بتعریف حقوق المصطفی*، تحقیق حسین عبدالحمید نیل، بیروت، شركة دارالارقم، بی تا.
- قطب الدین راوندی، سعیدبن هبة الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تحقیق عبداللطیف الکوهمکری، قم، مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۶ق.
- قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود، *شرح حکمة الاشراف*، قم، بیدار، بی تا.
- قبصری، داوودبن محمود، *شرح فصوص الحکم* (مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم)، قم، منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶ق.
- کراچکی، ابوالفتح محمد، *کنز الفوائد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
- کرشنتزو، لوچانو، *فیلسوفان بزرگ یونان باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۷۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ط.الثانية، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۱ق.
- محمدی ری شهری، محمد، *موسوعة العقائد الاسلامیه*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۵ق.
- مدنی شیرازی، سید علی خان، *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی، بی تا.
- مصباح، محمدتقی، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج هشتم، تهران و قم، صدرا، ۱۳۸۰.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، *مصنفات الشیخ المفید*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ط.الرابعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- ، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- میرداماد، محمدباقر، *القیسات*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۶.
- مینار، لئون، *شناسایی و هستی*، ترجمه علی مراد داوودی، ج سوم، تهران، دهخدا، ۱۳۷۰.
- نراقی، محمد مهدی، *جامع الافکار و ناقد الانتظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ق.
- ، *جامع السعادات*، تصحیح محمد کلانتری، النجف، مطبعة الزهراء، ۱۳۶۸ق.
- نيسابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۴ق.

- وال، ژان، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, V. 1, trans. by Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, V. 2, trans. by James F. Anderson, London, University of Notre Dame Press, 1975.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947 (Source: <http://www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.htm>).
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae* (A concise translation), edited by Timothy McDermott, USA: Christian Classics, 1991.
- Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. By Thomas Williams, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Bloesch, Donald G., *God the Almighty*, USA: InterVarsity Press, 1995.
- Descartes, Rene, *The Philosophical Writings*, trans. by John Cottingham, et al., Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hartshorne, Charles, *The Logic of Perfection*, USA: Open Court, 1991 (1962).
- Kenny, Anthony, *The God of Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1992 (1979).
- Leftow, Brian "God, Concepts of" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, pp 93 - 102.
- Leftow, Brian, "Immutability" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V 4, pp 710 - 714.
- Mann, William E., "Simplicity and Immutability in God", in: Thomas V. Morris (ed.), *The Concept of God* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp 253 - 267.
- Mavrodes, George I., "Some Puzzles Concerning Omnipotence" in: Linwood Urban & Douglas N. Walton (eds.), *The Power of God – Readings on Omnipotence and Evil* (New York: Oxford University Press, 1978), pp 131 - 134.
- Mesle, C. Robert, *Process Theology* (A Basic Introduction), USA: Chalice Press, 1993.
- Owen, H. P., "God, Concepts of", in: Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 3, pp 344-348.
- Taylor, Richard, "Deliberation and Foreknowledge" in: Bernard Berofsky (ed.), *Free Will and Determinism* (New York: Harper & Row, 1966), pp 277 - 293.
- Wierenga, Edward R., *The Nature of God*, London, Cornell University Press, 1989.

