

تحلیلی از ویژگی‌های صفات افعال الاهی

مهدی منصوری**

جعفر شانظری*

چکیده

شناخت خداوند یا همان مبدأ هستی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی بشر بوده است. از این رو بخش عمده‌ای از آموزه‌های ادیان آسمانی نیز در پاسخ به این دغدغه، به توصیف او اختصاص یافته است. اما از آن جهت که شناخت ذات او به دلایل عقلی و نقلی امکان‌پذیر نیست، حکمای الاهی و متکلمان و آموزه‌های وحیانی شناخت خداوند را در قلمرو صفات دانسته و صفات الاهی را به صفات معرف ذات و صفات مفسر فعل الاهی تقسیم نموده‌اند. همان‌طور که صفات معرف ذات و برگرفته از ذات کامل الاهی دارای ویژگی‌هایی است، صفات فعلی نیز که برگرفته از افعال الاهی است، دارای ویژگی‌ها و معنای خاصی است.

در این مقاله، برآنیم تا به لحاظ نظام معنایی، تفسیری هماهنگ و معنادار از صفات فعل ارائه داده، ویژگی‌های خاص صفات فعلی را از دیدگاه متکلمان و حکماء مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- صفات فعلی، ۲- صفات ذاتی، ۳- معنا شناختی صفات، ۴- واجب الوجود.

۱. مقدمه

در حوزه‌ی مباحث مربوط به خداشناسی و در علم کلام و فلسفه‌ی اسلامی، برای خداوند متعال سه ساحت وجودی و معرفتی معرفی شده است: ساحت ذات، ساحت صفات و ساحت افعال. در احادیث امامان نیز به این سه ساحت اشاره شده است؛ امام رضا (ع) می‌فرماید: السماؤه تعبیر و افعاله تفهیم و ذاته حقیقه (۱۶، ص: ۳۸). بدیهی

* jshanazari@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

** mahdimansoori1365@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۷

است که شرح و تفسیر هریک از آن ساحت‌ها مجالی به بلندای زمان و توانی به مساوات وجود را می‌طلبد، لیکن در این مقاله، شناسایی ویژگی‌های مربوط به صفات فعل را بررسی می‌کنیم.

ویژگی‌های برگرفته از ذات را صفات ذاتی و ویژگی‌های برگرفته از افعال الاهی را صفات فعلی خوانده‌اند. گرچه تعاریف گوناگونی برای صفات ذاتی و فعلی ارائه شده است، به نظر می‌رسد تعریف صحیح همان باشد که محور صفات ذاتی را ذات به تنهایی می‌داند و محور صفات فعلی را در مقایسه‌ی فعل الاهی با ذات قرار می‌دهد. حال با توجه به این تعریف، در این نوشتار برآنیم تا ضمن ارائه‌ی ویژگی‌های مربوط به صفات فعل، یک نظام معنایی برای حوزه‌ی شناخت ساحت الاهی در مقام افعال ارائه کنیم.

۲. صفات فعلی صفات اضافی‌اند

برای انتزاع صفات فعلی باید وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت. قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه‌ی بین خدا و خلق است و از مقایسه‌ی فعل با ذات انتزاع می‌شود. از این‌رو صفات فعلی را صفات اضافی می‌نامند. ذات حق را در صورتی می‌توان به چنین صفاتی توصیف کرد که غیر ذات یعنی فعل او را نیز در نظر آوریم؛ یعنی نسبت و اضافه در ذات صفات فعلی نهاده شده است، بنابراین انتزاع صفات فعلی در مقام ثبوت، متوقف به فعل است، بر خلاف صفات ذاتی که ثبوتاً متوقف به فعل نیست، هرچند ممکن است اثباتاً متوقف بر فعل باشد.

مثلاً فعل از آن جهت که نیازی از نیازها را برطرف می‌کند و مثلاً معنون به عنوان رزق است، در نسبت این فعل الاهی با ذات مقدس حق، اسم رازق انتزاع می‌گردد. علامه طباطبائی (رحمه الله علیه) می‌نویسد: «تنقسم الصفات الی صفات الذات وهی الی یکی فی انتزاعها فرض الذات فحسب و صفات الفعل و هی الی یتوقف انتزاعها علی فرض الغیر اذ و لا موجود غیره تعالی الا فعله فالصفات الفعلیه هی المنتزعه من مقام الفعل»؛ صفات تقسیم می‌شود به صفات ذات و صفات فعل. صفات ذات صفاتی هستند که با صرف توجه به ذات می‌توان آن‌ها را انتزاع کرد و در مقام ثبوت، متوقف به فعل نیست، ولی صفات فعل عبارت‌اند از صفاتی که انتزاع آن متوقف بر فرض غیر واجب تعالی است که همان فعل او باشد، یعنی در مقام ثبوت، بر افعال متوقف است (۱۸، ج: ۴، ص: ۱۱۱۰).

۳. اضافی اشراقی صفات فعلی

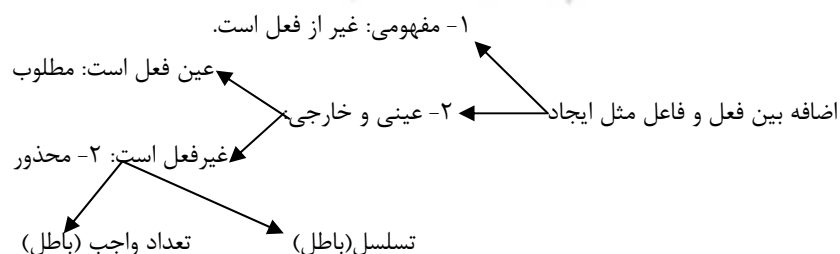
همان‌طور که اشاره شد، صفات فعلی خداوند متعال اوصاف کمالی است که از نوعی

نسبت و اضافه بین خدا و مخلوقات او حکایت دارد.

در ترسیم ابتدائی این نوع صفات که در آنها یک طرف نسبت خداوند و طرف دیگر، آفرینش و فعل اوست، گاه دو طرف مستقل تصور می‌شود، در حالی که فاعل و فعل، رابط بین دو طرف به لحاظ تحلیل مفهومی و ذهنی است، لیکن در خارج از ذهن، دو طرف تحقق ندارد، چون در خارج از ذهن، جز طرفین اضافه، شیء سومی به منزله‌ی رابط وجود ندارد. مثلاً مفهوم آفرینش و ایجاد، که از مفاهیم انتزاعی است و یک حقیقت عینی محسوب نمی‌شود، مفهومی است که عقل از مقایسه‌ی بین دو موجود (آفریده و آفریدگار) و رابطه‌ی آن دو انتزاع می‌کند، ولی این که (ایجاد) غیر از طرفین است، به لحاظ تحلیل مفهومی است و گرنه در خارج، چیزی غیر از دو طرف (موجد و موجد) موجود نیست. لذا اضافه و نسبت یک حقیقت عینی نیست، زیرا اگر اضافه را همچون آفرینش و ایجاد، امری عینی و حقیقت خارجی بدانیم، در صورتی که اضافه امری ممکن باشد، نیازمند علت است و کار به تسلسل می‌انجامد و اگر اضافه علت نخواهد، مستلزم تعدد واجب می‌شود. پس هر دو تالی باطل است نمی‌توانیم اضافه‌ی بین دو طرف را امری عینی و حقیقت خارجی بدانیم، بلکه اضافه یک امر ذهنی و تحلیلی است.

بنابراین نسبت و اضافه‌ی خالق و مخلوق اشراقی است و نه مقولی. به این معنا که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابسته و عین اضافه به علت است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات معلول انتزاع می‌شود و به اصطلاح فلسفی، وجود معلول اضافه‌ی اشراقیه‌ی وجود علت است، نه اضافه‌ای که از مقولات شمرده می‌شود. بنابراین غیر از مضاف‌الیه، یعنی علت و غیر از اضافه، که فعل و عین ربط به علت است، چیز دیگری وجود ندارد، از این رو اضافه‌ی حقیقی است. طالع‌ات فریبگی

در نتیجه می‌توان گفت فعل، که عین اضافه به علت و خالق خود است، همان صفات فعلی‌اند و صفات فعلی چیزی غیر از خود فعل با عنوان خاص، همچون رزق، رحمت و... نیست.



«فان قيل: أليس الخالق و الباری من المضاف و من خواص المضافین انه لا يتقدم احدهما على الآخر من حيث هما مضافان فكيف يوافق ذلك ما ذكرت؟ و ایضا قد تحقق فی العلوم العقلیه عن اربابها انّ ای واحد من المضافین یكون متحرکا فانه السبب فی حصول الاضافه فعلی یكون هو سبحانه مستفیدا من خلقه.

قلنا: اما القول بالاضافه فذلك افتراء اذ الاضافه من المقولات و الله سبحانه لا یوصف بخلقه فلیس هذه اضافه و لانسبه» (۲۴، ج: ۱۱، ص: ۱۶۹).

قاضی سعید از جمله کسانی است که در صفات فعل، هرگونه نسبت داشتن با غیر را انکار کرده است. او معتقد است معنای خالق، که اسم خالق را تشکیل می‌دهد، از ازل برای خداوند ثابت است و مخلوقات مظاهر احکام این اسما شناخته می‌شوند. به‌طور مثال، صورت زیبا همواره از زیبایی برخوردار است، گرچه آینه‌ای که زیبایی آن را منعکس نماید وجود نداشته باشد. معنای این سخن آن است که خالق بودن خداوند ازلی و ابدی است و به هیچ وجه به مخلوق بستگی ندارد، به عبارت دیگر، می‌توان گفت چنین نیست که خداوند هنگام خلق و آفریدن، استحقاق صفت خالق بودن را پیدا کند، بلکه خداوند متعال ازلاً و ابداً خالق است و مخلوقات صرفاً مظاهر اسم خالق شناخته می‌شوند. برخی از حکما صفات فعلی را عین اضافه‌ی اشرافی و قیومی می‌دانند، اما قاضی سعید این اضافه را نیز انکار کرده و آن را نتیجه‌ی فکر علمای مرسوم به شمار آورده است. او معتقد است نظر اهل حقیقت بر خلاف علمای مرسوم بوده و در مورد صفات فعلی از نسبت با مخلوق سخن نمی‌گویند.

قاضی سعید چنین می‌اندیشد که اطلاق صفات فعل بر خداوند و ملاحظه‌ی نسبت آن‌ها با مخلوق فقط از زاویه‌ی دید ما معنا پیدا می‌کند، زیرا ما به گونه‌ای می‌اندیشیم که صرفاً با ظهور احکام صفات، می‌توانیم به اثبات آن‌ها نائل گردیم. به عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر این اندیشمند متأله، اضافه‌ای که در صفات اضافه مطرح می‌شود فقط در قالب الفاظ بوده و نسبت به کلماتی از قبیل فاعل و مدبّر و امثال آن معنا پیدا می‌کند، در حالی که این صفات در ملاحظه با ذات مقدس حق تبارک و تعالی از اضافه به غیر، منزّه و مبرّاست، زیرا در آن مقام، تقدم یک حال بر حال دیگر معنا ندارد تا این که گفته شود خداوند آفریدن را آغاز کرد بعد از این که آفریدگار نبود. خداوند از ملامت زمان و امور زمانی پاک و منزّه است و در ساحت مقدس او گذشته و حال آینده بی‌معناست.

به نظر می‌آید در سخنان قاضی سعید، جای یک پرسش باقی می‌ماند و آن پرسش این است که آیا میان خالق و مخلوق نسبت تضایف تحقق ندارد؟ این پرسش در مورد

رازق و مرزوق و سایر صفات اضافیه و افعال دیگر نیز در خور طرح است. اگر پاسخ این پرسش مثبت است و خالق و مخلوق با یکدیگر متضایفاند، باید این واقعیت را پذیرفت که دو امر متضایف با یکدیگر متکافی بوده و از آن جهت که متضایفاند، تقدم و تأخری میان آن دو نیست.

قاضی سعید خود به این اشکال توجه داشته و کوشیده است به آن پاسخ گوید، اما او طریقی برای پاسخ به این پرسش پیدا نکرده است، مگر این که تضایف را انکار نماید. قاضی سعید معتقد است که اضافه در زمره‌ی مقولات قرار دارد و چون مقولات در مورد مخلوق صادق است، خداوند به صفات مخلوق متصف نمی‌گردد. بنابراین خداوند از اضافه و نسبت منزّه است و انتساب اضافه به خداوند افترا محسوب می‌گردد. او بین خالق و مخلوق، به نوعی تباین قائل است، از این رو نمی‌تواند قائل به اضافه‌ی اشراقیه شود؛ در حالی که اگر به اضافه‌ی اشراقیه قائل باشد، دیگر لازم نیست که اضافه را منحصر در مقولات کند و چون اضافه‌ی مقولی در مورد خداوند معنا نمی‌دهد، انکار تضایف بین خالق و مخلوق و... را انکار نماید (۲۴، ج: ۱، صص: ۱۶۸ - ۱۶۹ و ۱، صص: ۱۹۴ - ۱۹۶).

۴. صفات فعل زائد بر ذات

صفات فعل، به خلاف صفات ذات، زائد بر ذات است. صفات ذاتی در لفظ و مفهوم با هم متغایرند، ولی در مصداق و حیثیت صدق، واحدند؛ یعنی میان صفات ذاتی تساوی مصداقی برقرار است، زیرا احدیت محض اقتضا را دارد که حتی در حیثیت صدق، ترکیبی در ذات مقدسش راه نداشته باشد. ولی صفات فعلی زائد بر ذات مقدس حق تعالی و غیر از اویند. یعنی صفات فعلی، که همان فعل خدای متعال است، از ذات او پدید می‌آیند و ظهور پیدا می‌کنند و ذات او از فعل تشخیص‌یافته‌ی خود خالی است (ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه) (۱۶، ص: ۱۲۹). زیادت صفات فعلی بر ذات، در واقع به این معناست که به حسب رتبه‌ی وجودی، متأخر از ذات و معلول ذات است و از مقامی غیر از مقام ذات، که چیزی غیر از فعل نیست، انتزاع می‌شود، با این توضیح که در صفات ذاتیه، صرف بودن ذات و ملاحظه‌ی آن برای انتزاع صفت کافی است، ولی در صفات فعلی، با ملاحظه‌ی ذات در نسبت و اضافه به فعل، انتزاع صفت و اسم فعلی معنا پیدا می‌کند.

علامه طباطبائی می‌نویسد: «و لما كانت مضافةً الى غيره تعالى كانت متوقفهً في تحققها على تحقق الغير المضاف اليه و حيث كان كل غير مفروض معلول للذات

المتعالیه متأخراً عنها، كانت الصفه المتوقفه عليه متأخره عن الذات زائده عليها فهی منتزعه من مقام الفعل منسوبة الى الذات المتعالیه فالوجود الامکانی مثلاً وجود لا بنفسه بل بغيره فاذا اعتبر بالنظر الى نفسه كان وجوداً و اذا اعتبر بالنظر الى الغير كان ايجاداً منه و صدق عليه انه موجد» (۱۸، ج: ۴، ص: ۱۱۲۲).

حق تبارک و تعالی که دارای یک سلسله از صفات فعلیه است، این صفات با غیر نیز نسبت دارد مانند صفات خالق، رازق و... آنچه مسلم است، این است که این صفات چون با غیر نسبت دارند، تحقق آنها به تحقق غیر بستگی دارد. از سوی دیگر، به روشنی می‌دانیم که آنچه غیر حق است، معلول و مخلوق حق بوده و در رتبه‌ی وجودی، متأخر از پروردگار است. با توجه به این مسأله، باید گفت صفاتی که به غیر بستگی دارند، متأخر از ذات حق بوده، در نتیجه زائد بر ذات خواهند بود.

اما اختلاف بین محققین در این که برخی زیادت صفات فعلی بر ذات را به نحو امری انتزاعی می‌دانند و برخی به نحو امری حقیقی، به نظر می‌آید یکی ناظر به مقام ذهن است و دیگری ناظر به مقام خارج باشد.

اما دلیل بر این ادعا که صفات فعل زائد بر ذات‌اند این است که صفات فعلیه همان فعل است (مقدمه‌ی اول)، فعل زائد بر ذات و متأخر از ذات است (مقدمه‌ی دوم)، صفات فعلیه زائد بر ذات و متأخر از ذات است (نتیجه).

توضیح دلیل: چون انتزاع صفت فعل منوط به تحقق اضافه و نسبت است و حصول اضافه مشروط به تحقق طرف آن یعنی معلول و مخلوق است، پس تحقق صفت فعل منوط به تحقق معلول است و بدیهی است که رتبه‌ی معلول متأخر از رتبه‌ی علت است، در نتیجه صفات فعل خدای سبحان خارج از ذات او و زائد بر ذات آن است.

قال ابوالحسن(ع): «و أما من الله تعالى فارادته إحدائه لا غير ذلك... فاراده الله الفعل لا غير ذلك...» (۲۶، ج: ۱، ص: ۳۱۶)؛ اراده همان ايجاد خدای متعال است، از این رو چون ايجاد فعل چیزی جز خود فعل نیست، پس اراده‌ی خدای متعال همان فعل الاهی است.

قال اميرالمؤمنين(ع): «انما كلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله» (۸، ج: ۱۸۶)؛ کلام که به خدا نسبت داده می‌شود، به معنای همان فعلی است که خدا ايجاد کرده است.

ملاصدرا می‌نویسد: «لا شك ان السلوب و الاضافات زائده على الذات و زيادتها لا توجب انفعالاً و لا تكثيراً، لان اعتبار بعد اعتبار المسلوب عنها و المضاف اليها» (۱۰، ج: ۳، ص: ۲۰۸).

۵. بازگشت صفات فعلی به صفت عام فعلی قیوم

تمام صفات فعل از یک منشأ واحد سرچشمه می‌گیرند، همان‌طور که تمام صفات حقیقی ذاتی به صفت ذاتی وجوب وجود بازمی‌گردد و جمیع صفات سلبی به سلب احتیاج و سلب امکان بازگشت می‌کند. وحدت صفات فعلی به اضافه‌ی اشرافی‌ی قیومی است و همه‌ی صفات فعلی در پناه صفت فعلی قیوم معنا پیدا می‌کند. هر فعلی پیش از آن‌که به مثابه‌ی صفت فعلی متصف گردد، به قیام به غیر متصف است و در پناه قائم به غیر بودن است که تحقق می‌یابد و آن عنوان صفت فعل را پیدا کرده است. از این‌رو عام‌ترین صفات فعلی صفت قیوم است، که نام دیگر آن (امّ الاسماء الاضافیه) است و سایر صفات صفات خاصی‌اند که در پرتو این صفت شناخته می‌شوند. از این‌رو جامع جمیع صفات فعلیه صفت فعلیه‌ی قیومیت است، که همه‌ی صفات را در خود جمع می‌کند.

ملاصدرا می‌نویسد: «و الاضافه فی حقه تعالی کلّها راجعه الی الموجدیه الی یصح جمیع الاضافه کالرازقیه و الخالقیه و العالمیه و القادریه و الکرّم و الجود و الرحمه و الغفران» (۱۰، ج: ۱، ص: ۲۰۸).

باز می‌نویسد: «جمیع الاضافات ترجع الی اضافه القیومیّه و الا فیؤدی الی انثلام الوحده و تطرق اکثره الی ذاته الاحدیّه» (۱۱، ج: ۶، ص: ۱۰۶).

علامه طباطبائی می‌نویسد: «لا ریب ان للواجب بالذات صفات فعلیه مضافه الی غیره کالخالق و الرازق و المعطى و الجود و الغفور و الرحیم الی غیر ذلک و هی کثیره جدا یجمعها صفة القیوم... ان الصفات الاضافیه ترجع جمیعاً الی القیومیّه و اذ لا موجد و لا موثر سواه فلا مشارک له فی القیومیّه» (۱۸، ج: ۴، صص: ۱۱۰۴ و ۱۱۲۲).

البته از این نکته نباید غافل بود که تأکید بر بازگشت جمیع صفات فعلی به صفت فعلی قیومیت، یک بازگشت مفهومی و ذهنی نیست، بلکه بازگشتی حقیقی و واقعی است، به این معنا که بر اساس قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، آن واحدی که صادر می‌شود قائم به حق است و عین ربط به اوست، ولی به جهت تعدد قابلیت‌ها، معنون به عناوین مختلفی می‌شود.

محقق لاهیجی می‌نویسد: «محققین از حکماء برآنند که صفات اضافیه‌ی واجب با کثرت مفهومات، نیست در خارج مگر عین اضافه‌ی واحده، که آن اضافه‌ی مبدئیت است. نظر به جمیع اشیا و چنان‌که ذات واحده علم است به اعتباری و قدرت است به اعتباری و اراده است به اعتباری و رحیمیت است به اعتباری و رحمانیت است به اعتباری الی سائر الاضافات و اختلافی نیست مگر به حسب اعتبار و آن اضافه‌ی واحده واحد است به

حسب اوقات و ازمان مختلف، نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه‌ی واحد نیست، چه نسبت جمیع ازمه و اوقات و امنکه و ابعاد نظر به ذات مقدس واجب نیست مگر نسبت واحده» (۲۰، ص: ۲۴۸). بنابراین توحیدی در صفات فعلی وجود دارد که وحدانیت آن به صفت فعلی قیومیت است. چنین توحیدی به خاطر این است که تکثیر و اختلاف در حیثیت ذات احدی به دنبال نداشته باشد، چون تکثیر حیثیت اضافه نسبت به حق، تکثر و اختلاف حیثیت در ذات مقدس حق را به دنبال دارد.

ملاصدرا می‌نویسد: «لو لم یکن له تعالی اضافه واحده اتحدت فیها جمیع الاضافات اللائقه به لادی تخالف حیثیاتها الی اختلاف حیثیات فی الذات الاحدیة» (۱۰، ج: ۱، ص: ۲۰۸)؛ اگر اضافه‌ی واحدی نباشد که جمیع اضافات در آن متحد گردند، در این صورت این تخالف حیثیات منجر به اختلاف حیثیات در ذات الاهی می‌شود.

و باز می‌نویسد: «و اعلم انه لا یتغیر ذاته بتغیر جزئیات ما اضیفت الیه و ان تغیرت اضافته الیه كما نقل عن الشیخ الالهی شهاب الدین السهروردی: ان مما یجبان تعلمه و تحققه انه لایجوز ان یلحق الواجب اضافات مختلفه. توجب اختلاف حیثیات فیه بل الاضافه واحده هی المبدئیه لیس عند ربک صباح و لامساء» (۱۲، ص: ۸۴).

بنابراین صفات فعلی عین همان فعل است و فعل هم عین ربط و قائم به ذات مقدس حق است (۱۶، ص: ۳۸) و همین که فعل عین ربط و قائم به غیر است، یک صفت فعلی است، پس نتیجه چنین می‌شود که جمیع صفات فعلی در پوشش صفت قیومیت حق هستند.^۱

۶. بازگشت صفات فعلی به صفت ذاتی قدرت

چنانچه گذشت، تمام صفات فعلی به صفت فعلی قیوم و صفت قیوم نیز به صفت ذاتی قدرت بازمی‌گردد. یعنی صفت ذاتی قدرت است که مستقیماً موجب ایجاد فاعلیت و باعث تحقق می‌شود و با ایجاد موجودات، که چیزی جز وجود موجودات نیست، قیومیت حق تعالی تجلی می‌یابد.

علامه طباطبائی می‌نویسد: «فهو تعالی حی بذاته و حیاته کونه بحیث یعلم و یقدر و علم بکل شیء من ذاته و قدرته مبدئیه لکل شیء سواه بذاته» (۱۷، ج: ۴، ص: ۱۱۸۴). قدرت ذاتی ریشه‌ی افعال الاهی است. هرچند بر اساس وحدت ذات و صفات نیز با صفت قدرت وحدت دارد، آنچه که مستقیماً از نظر مفهومی به صفات افعالی مرتبط است صفت ذاتی قدرت است و بازگشت صفات فعلی به صفت ذاتی قدرت از جنبه‌ی

فاعلیت و موجودیت صفات فعل است. هرچند ممکن است از جنبه‌ی حسن و زیبایی به جمال ذاتی حق بازگردد، در تحلیل ذهنی، صفات ذاتی به دو قسم تقسیم می‌شود: صفاتی که افعال بر آنها متوقف نیست و صفاتی که افعال بر آنها متوقف است، مثل علم و قدرت و حیا و اراده به معنای علم، اختیار، حب و محبت به خود.

ملاصدرا می‌نویسد: «تنبعث من کل من هذه الصفات صفات اخرى مثل كونه حكيماً، غفوراً، خالقاً، رازقاً، رؤوفاً، رحيماً، مبدئاً، معيداً، مصوراً، منشأً، محيياً، مميتاً الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذره من ذرات الممكنات و المعاني في الوجود _ بآية حثية كانت من الحثيات _ الا بقدرته و افاضته بوسط او بغير وسط _ و مثل كونه سمياً و بصيراً و مدركاً و خبيراً و غير ذلك من يتفرع و يتشعب من كونه عليماً» (۱۱، ج: ۶، ص: ۱۲۹).

ملاصدرا صفت سمیع و بصیر را به علم باز گردانده، ولی این رجوع در واقع رجوع ثانوی است، وگرنه رجوع اولی به قدرت است، چون این‌ها از سنخ فعل‌اند و فعل همان ایجاد است و ایجاد هم ناشی از قدرت است. از این‌رو فعل قبل از این‌که عنوان سمیع و بصیر و... را به خود بگیرد، به تحلیل ذهن، عنوان فعل و وجود به خود می‌گیرد. از این‌رو به جهت عنوان فعل و ایجاد و وجود، به قدرت بازمی‌گردد، ولی از جهت سمع و... از علم ناشی می‌شود.

۷. لحاظ ذاتی هر صفت فعلی

هر صفت فعلی را می‌توان به دو گونه ملاحظه کرد: یکی آن‌که به مبدأ آن صفت فعلی توجه شود و ملاحظه گردد که واجب تعالی مبدأ آن منشأ انتزاع صفت فعلی است؛ از این جهت، آن صفت ذاتی است نه صفت فعلی؛ مثل این‌که از وصف خالق، مبدأ آن یعنی قادر به خلق لحاظ شود و از صفت رازق، قادر بر رزق مورد نظر باشد، در این صورت، صفت فعلی همان صفت ذاتی است. و گاه اتصاف واجب به صفت فعلی ملاحظه می‌شود، به این معنا که او دارای چنین فعلی است. در این صورت، آن صفت صفت فعلی است، مثل این‌که از خالق، موجد الخلق و از رازق، موجد الرزق و... اراده گردد.

ملاصدرا می‌نویسد: «التكلم ليس الا انشاء ما يدل على ضمير المتكلم فالدال هو الكلام و المدلول هو المعاني و المنشئ لما يدل عليها هو المتكلم و المتكلمية هي ذلك الانشاء فان اريد بالكلام المعنى المصدري اعني المتكلمية يكون من باب الاضافات و من الصفات الاضافية و ان اريد به الدال على المعنى يكون من قبيل الافعال و ان اريد به

کون الذات بحيث ينشأ منها ما يدل على المعنى يكون من الصفات التي هي غير زائدة في حقه تعالى على الذات» (۱۰، ج: ۳، ص: ۲۱۱)؛ تکلم چیزی نیست جز انشا آنچه دال بر ضمیر متکلم است. دال کلام و مدلول همان معانی است و ایجادکننده‌ی کلام همان متکلم است. اگر از کلام معنای مصدری متکلمیه اراده شود، از باب اضافات و صفات اضافه می‌باشد و اگر دلالتش بر معنا مورد لحاظ قرار گیرد، از قبیل افعال است و اگر از آن جهت که ذات منشأ آن صفت است مورد ملاحظه قرار بگیرد، از صفات ذاتی است. علامه طباطبائی می‌نویسد: «و هذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً لكن لا من حيث خصوصيات حدودها وتأخرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغير فيه - تعالى وتقدس - و تركب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة بل من حيث ان لها اصلاً في الذات ينبعث عنه كل كمال و خير...» (۱۸، ج: ۴، ص: ۱۱۰۹)؛ این صفات به طور واقعی و حقیقی بر حق تعالی صادق بوده و کسی در آن تردید ندارد، ولی صدق این صفات بر حق تبارک و تعالی از جهت خصوصیت حدوث و تأخر آنها از ذات نیست، بلکه از این جهت است که این صفات در ذات حق ریشه داشته و از آن ریشه همه‌ی کمالات و خیرات صادر می‌گردد.

علامه در عبارت فوق، به لحاظ ذاتی هر صفت فعلی اشاره دارند.

در روایات نیز گاه به صفت فعلی اشاره می‌شود، ولی لحاظ ذاتی مورد نظر است. از باب مثال، در حدیثی از امام رضا(ع) هست که می‌فرمایند: «له معنی الربوبیه از لا مربوط و حقیقه‌ی الاهیة از لا مألوه و معنی العالم و لا معلوم و معنی الخالق و لا مخلوق و تأویل السمع و لا مسموع لیس منذ خلق استحق معنی الخالق و لا باحدائه البرایا استفاد معنی البرئیه» (۱۵، ص: ۴۰).

از یک طرف صفاتی همچون خالقیت و ربوبیت از صفات فعل است، از طرف دیگر در این روایت، ملاک صفات فعل نفی شده است، چون ملاک صفات فعلی این است که ثبوتاً متوقف بر فعل است و در این روایت، با فراز (لیس منذ خلق استحق معنی الخالق) می‌فرماید که ثبوتاً اسم خالق متوقف بر فعل و خلق نیست. ولی آنچه می‌توان در رفع ناسازگاری عبارت فوق گفت این است که در این جا لحاظ ذاتی صفات فعلی شده است؛ یعنی به مبدأ ذاتی آن در این روایت اشاره دارد.

شاهد آن در همین روایت است که می‌فرماید: «له معنی الربوبیه از لا مربوط و حقیقه الاهیة از لا مألوه... و معنی الخالق و لا مخلوق». در این جا اشاره می‌کند که معنای خالقیت مخصوص حق تعالی است، به این معنا که قدرت بر خلق و خالقیت دارد. در این جا صفات فعلی به لحاظ ذاتی مد نظر قرار گرفته است. به خلاف نظر قاضی

سعید قمی، که قبلاً نیز ذکر شد، او معتقد است که معنای خالق، که حقیقت اسم خالق را تشکیل می‌دهد، از ازل برای خداوند ثابت است و مخلوقات مظاهر احکام این اسما شناخته می‌شوند (قبلاً در ویژگی دوم توضیح آن آمد).

با توجه به این ویژگی می‌توان گفت هر صفت فعلی از لحاظ صفت ذاتی خود حکایت می‌کند و هر صفت فعلی در مقایسه با صفت ذاتی جنبه‌ی اثباتی دارد: «الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شی قدیر و ان الله قد احاط بکل شی علماً» (طلاق/۱۲).

۸. صفات فعلی ظهور کمال اند، نه صفت کمالی حق

صفات ذاتی صفات کمالی هستند، که عین ذات واجب الوجود است و سلبش موجب نقص و احتیاج می‌شود. چنین صفاتی را صفات کمالیه می‌خوانند، بدین جهت که ثبوت آن موجب کمال حق تعالی است، ولی صفات فعلی صفاتی نیستند که کمال حق باشند، بلکه ظهور کمالات ذاتی‌اند. صفات ذاتی عین ذات است و از مقام ذات با حیثیت صدق واحد انتزاع می‌گردد و کمال ذات محسوب می‌شود، چون نبود آن صفات موجب محدودیت حق تعالی و محدودیت حق تعالی منافی با وجوب وجود است، از این‌رو صفات ذاتی فقط کمال است و اموری غیر از ذات نیست، ولی صفات فعلی چنین نیست؛ یعنی بودنش کمالی را بر خدا نمی‌افزاید که نبودنش کمالی را از خدا کم کند، نه بودنش تکمیل‌کننده است و نه نبودنش موجب نقص است، بلکه ظهور کمالات ذاتی در مقام ذات، در قالب افعالی است که با عنوان خاص همان صفات فعلی است.

«الاضافات لا یمکن ان یکون عین الحقائق المتأصله فکیف یکون عین ما هو اصل الحقائق و منبع الذوات؟ و لا یخلّ بوحدانیة کونها زائده علیه فان الواجب لیس کماله و مجده بنفس هذه الصفات الاضافیه بل بکونه فی ذاته بحیث ینشأ منه هذه الصفات و هو انما هو کذلک بنفس ذاته فان کماله لیس الا بذاته لا غیر» (۲۸، ج: ۲، ص: ۳۵۴)؛ کمال و عظمت واجب تعالی به این صفت اضافه نیست، بلکه کمال و عظمت به آن چیزی است که در ذات اوست.

«فان قیل ان کانت الصفات المحدثه المتعلقه بالخیر کمالا لله سبحانه فما بالها لم تثبت لله عزوجل فی الازل قلنا ان لها مبدأ و منشأ فی ذاته سبحانه هو کمال فی الحقیقه و هو کون ذاته بذاته فی الازل بحیث یخلق ما یخلق و یرزق و یتکلم مع من یتکلم و یرید ما یرید و یشاء کما یشاء فیما لا یزال علی وفق المصلحه و بحسب ما یسعه الامکان فلا بأس بتاخرها عن الذات ذا کان مبدأها ذاتی و منشأها الکمالی قدیماً»

(۲۱، ج: ۱، ص: ۴۴۷)؛ اگر گفته شود صفات فعلی کمال است در حالی که از ازل برای خدا ثابت نبوده است، می‌گوییم مبدأ و منشأ این صفات ذات الاهی است، که حقیقتاً کامل و عین کمال است.

۸.۱. استدلال عقلی

الف: اگر صفات فعلی، که از فعل انتزاع می‌شود، موجب کمال برای واجب تعالی باشد، لازمه‌اش این است که واجب تعالی در کمال و تمامیت خود محتاج به غیر باشد و متقوم به غیر گردد (مقدمه‌ی اول)، لکن واجب تعالی محتاج نیست (مقدمه‌ی دوم)، پس صفات فعلی موجب کمال برای واجب تعالی نمی‌شود (نتیجه).

«ن ذاته بذاته منشأ لجميع صفاته الحقیقیه متحققه له فی مرتبه ذاته و صفاته الاضافیه متأخره الا ان تاخرها لایوجب نقصاً لان الصفات الاضافیه لیست کمالات حقیقیه له» (۲۸، ج: ۲، ص: ۳۵۶).

ب: اگر صفات فعلی متمم ذات و کمال ذات باشد، دور لازم می‌آید (مقدمه‌ی اول)، دور محال است (مقدمه‌ی دوم)، پس صفات فعلی متمم ذات و کمال ذات نیستند (نتیجه).

اثبات مقدمه‌ی اول: اگر صفات فعلی متمم ذات و کمال ذات باشند، صفات فعل هم بعد از تمامیت ذات است (مقدمه‌ی اول)، اگر صفات فعل بعد از تمامیت ذات است، دور لازم می‌آید (مقدمه‌ی دوم)، پس اگر صفات فعلی متمم ذات و کمال ذات باشد، دور لازم می‌آید (نتیجه).

اثبات مقدمه‌ی اول: فعل غیر از ذات است و ذات نیز غیر از فعل است (مقدمه‌ی اول)،

- یا تمام کمالات را دارد (در مرتبه‌ی ذات) و تمامیت دارد.
- در این صورت ذات تمامیت دارد بدون نیاز به هیچ فعلی.
- یا تمام کمالات را دارد (در مرتبه ذات) و تمامیت ندارد.

ذاتی که واجب است و غیر از فعل است (مقدمه‌ی دوم).

در این صورت مرکب از وجود و عدم می‌شود. پس محدود می‌شود و ممکن می‌گردد و در نتیجه واجب نیست و این خلاف فرض است (نتیجه).

۸.۲. استدلال نقلی

قال امیرالمؤمنین (ع): «فکل عالم فمّن بعد جهل تعلم و الله تعالی لم یجهل لم

یتعلم احاط بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزدد بکونها علماً، علمه بها قبل ان یکونها بعد تکوینها» (۱۶، ج: ۳، ص: ۴۴)؛ هر عالمی علم آن مسبوق به جهل است، ولی علم خدای متعال مسبوق به جهل نیست و اصلاً خدای متعال جاهل نبوده است و تعلیمی نداشته است، بلکه احاطه‌ی علمی به جمیع اشیا قبل از موجودیت اشیا دارد، از این رو با موجودیت اشیا علم حق زیاد نگشت.

با آفرینش موجودات و حضور عینی ممکنات نزد حق تعالی، علم ذاتی حق ازدیاد پیدا نمی‌کند و روشن تر هم نمی‌شود. بنابراین خلقت خلق کمالی را به حق نمی‌افزاید. در روایتی از حضرت رضا (ع) است که می‌فرماید: «...و من قال: حتی... فقد غیاه و من غیاه فقد غایاه و من غایاه فقد جزأه» (۱۶، ج: ۳، ص: ۴۰).

در این حدیث، آمده است که خداوند غایتی غیر از ذات خود ندارد، چراکه اگر غایتی غیر از ذات خود داشته باشد، نیازمندی ذات را به دنبال دارد، زیرا غیر از ذات حق، همان فعل اوست. به عبارت دیگر، حدیث می‌فرماید که فعل حق کمالی را به خدا نمی‌افزاید، که ذات حق با فعل خود به دنبال آن کمال باشد و آن را غایت خود قرار دهد.

البته نباید پنداشت که فعل امری کمالی نیست، بلکه هر چیزی که از وجود بهره‌مند است به مقدار بهره‌مندی‌اش از وجود، از کمال برخوردار است و کامل است. پس هر فعلی برای خودش و در حدّ خودش کمال دارد و کامل است. ولی بحث در این‌جا، از این حیث است که آیا کمال برای حق تعالی نیز هست یا نه؟ و نباید میان این دو خلط شود.

۹. صفات فعلی صدق حقیقی بر ذات ندارد

صفات فعلی حقیقتاً صفت فعل‌اند. صفات فعل از نظر متکلمان، متحد با فعل است نه متحد با ذات، لذا ذات به‌نفسه به آن صفات موصوف نمی‌شود، بلکه ذات به تبع فعل و بالعرض متصف به این صفات می‌گردد، مثلاً در وصف عادل چون فعل ذاتاً عادلانه است، فرد انجام‌دهنده‌ی فعل نیز بالعرض و به واسطه‌ی فعل، متصف به عدالت می‌شود. مقصود از این‌که می‌گوییم خدا عادل است، همین است که افعال او عادلانه است. پس وصف عدالت برای ذات او، وصف به حال متعلق و ثانیاً و بالعرض است و وصف به حال ذات، اولاً و بالذات نیست (۶، ص: ۱۳۵).

بدین سبب اسمای فعلی که اطلاق بر واجب الوجود می‌شود و واجب الوجود به آن اسما خوانده می‌شود، تلبس به معانی و صفات آن اسما را ندارد، به خلاف اسمای ذاتی، که به معانی و صفات آن اسما متلبس است.

علامه طباطبایی می‌فرماید: «و الاسماء الفعلیه فهی تطلق علیه تعالی و یسمى هو من غیران یتلبس بمعانیها کتلبسه بالحیاء و القدره و غیرها من الصفات الذائیه و لو تلبس بها حقیقه لکان صفت ذائیه غیر خارجة من الذات» (۱۷، ج: ۸، ص: ۳۵۲)؛ اسمای فعلیه بر خدای متعال اطلاق می‌شود و به آن‌ها خوانده می‌شود، هرچند که متلبس به معنای آن اسما نیست، زیرا اگر حقیقتاً متلبس به معنای آن اسما شود، صفت ذاتی خواهد بود و نه فعلی.

وقتی که گفته می‌شود ذات متلبس به صفات فعلی نیست، به این معناست که نه عین ذات است و نه عارض بر ذات است. از این‌رو رابطه‌ی صفات فعلی با ذات و اسمای فعلی با ذات این‌گونه است که صفات فعلی به حمل اولی قابل حمل بر ذات نیست، بلکه به حمل شایع نیز قابل حمل نیست، ولی چون عین فعل است، به حمل حقیقت و رقیقت قابل حمل است. اسمای فعلی نیز در حد انتساب به حق تعالی نسبت داده می‌شود. به این معنا که چنین اسمی عینیت با ذات و عروض بر ذات ندارد، فقط معلوم می‌کند که او دارای چنین فعلی هست، مثلاً رازق به این معناست که (ذو رزق) است و فعلی دارد که معنون به عنوان رزق است یا خالق به معنای (ذو خلق) است. البته توجه داشته باشیم که صفات فعلی از حیث صفت فعلی بودن، حکم مذکور را دارد، ولی به جهت مبدأ و ریشه‌ی ذاتی صفات فعلی، ذات حقیقتاً متصف به صفت فعلی می‌شود و صفات فعلی از این جهت صدق حقیقی بر حق تعالی دارد.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «و هذه الصفات الفعلیه صادقۀ علیه تعالی صدقا حقیقتاً لکن لامن حیث خصوصیات حدوثها و تأخرها عن الذات المتعالیه حتی یلزم التعلیل فیهِ – تعالی و تقدس – و ترکب ذاته من حیثیات متغیره کثیره بل من حیث ان لها فی الذات ینعت عنه کل کمال و خیر...» (۱۷، ج: ۴، ص: ۱۱۲۰).

مهدی حائری بر نظر فوق اشکال می‌کند و می‌نویسد: «اگر عدالت یا هر صفتی از صفات دیگر در زمره‌ی صفات فعل باشد، باید به قاعده‌ی «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات»، به مبدأ واجب الوجود بالذات منتهی گردد. مطابق این قاعده، هر صفتی از صفات فعل باید در سلسله‌ی علل به حیثیت و صفتی از حیثیات و صفات ذات منتهی گردد، که آن حیثیت و صفت متحد با ذات است» (۶، ص: ۱۳۵). لیکن این اشکال وارد نیست، زیرا نباید بین مبدأ و ریشه‌ی ذاتی صفات فعلی با صفات فعلی خلط کرد. آنچه

که صدق حقیقی دارد و متحد بالذات است همان صفات ذاتی است و گرنه صفات فعلی حقیقتاً صفت فعل است و به خدای متعال نسبت داده می‌شود. بنابراین تلبس ذات به صفات و اسماء فعلی محال است زیرا :

اولاً: اگر صفات فعلی عین ذات باشد، لازمه‌اش حدوث ذات و تأخر از خود است (مقدمه‌ی اول)، تالی باطل است (مقدمه‌ی دوم)، پس صفات فعل عین ذات نیست (نتیجه).

در توضیح مقدمه‌ی اول گوییم: صفات فعلی متوقف بر فعل است (مقدمه‌ی اول)، فعل متأخر از ذات و حادث است (مقدمه‌ی دوم)، پس صفات فعلی متأخر از ذات و حادث است (نتیجه).

ثانیاً: اگر ذات متلبس به صفات فعل باشد و عارض بر ذات شود، لازم است تغییر در ذات حق پدید آید (مقدمه‌ی اول)، تالی باطل است (مقدمه‌ی دوم)، پس صفات فعلیه متلبس با ذات نیست و عارض بر ذات نیست (نتیجه).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «و الصفات المنتزعه من مقام الفعل لما كانت قائمة بالفعل حادثه بحدوث الفعل متأخره بالذات عن الذات القديمه بالذات استحال ان تتصف بها الذات الواجبه بالذات سواء كان الاتصاف بنحو العینیه او بنحو العروض... و اذ كان رحمه، لها نسبه اليه تعالی اشتق منها صفة فعل له تعالی (۱۷، ج: ۴، ص: ۱۱۵۹).

۱۰. اتصاف صفات فعلی به جهات امکانی

در صفات فعلی، مخلوقات، که فعل خداوند هستند، ممکن و محدودند، خواه مجرد و خواه مادی باشند. این اوصاف به تبع طرف اضافه، بعضی به قیود زمانی و مکانی مقیدند و برخی مجرد از قیودند. مهم این که هرچه محدودیت و قیود است به لحاظ طرف دوم اضافه، یعنی ماسوی الله، است نه به لحاظ طرف اول، یعنی خالق، رب، رازق، از این رو طرف منسوب به خالق از همه‌ی قیود زمانی و مکانی و... منزل است.

۱.۱۰. چگونگی اتصاف و عدم اتصاف صفات به قیود

۱. مورد اول آن که هر دو طرف اضافه مقید به زمان و مکان است، مثلاً مفهوم نوشتن که عقل از مقایسه‌ی بین نویسنده و نوشتار انتزاع می‌کند، از آن جا که دو طرف این مقایسه زمان‌بردار و مکان‌بردار است، نسبت دادن زمان و مکان به مفهوم انتزاعی از آن دو نیز صحیح خواهد بود، لذا گفته می‌شود: نوشتن در کجا و در چه زمانی و با چه شرایطی تحقق یافت.

۲. مورد دوم آن که هر دو طرف اضافه مقید به زمان و مکان نباشد. در این صورت، نسبت دادن زمان و مکان به مفهوم انتزاعی از آن دو صحیح نخواهد بود. مثل خلق شدن یک موجود مجرد که نه از طرف خالق اتصاف به زمان و مکان دارد و نه از طرف مخلوق.^۳

۳. مورد سوم این که یک طرف اضافه مقید به زمان و مکان و محدود است، اما طرف دیگر مقید نیست. اگر مفهومی از مقایسه‌ی بین دو موجود انتزاع شود که یکی از آن‌ها زمان‌بردار و مکان‌بردار بوده، دیگری این گونه نباشد، چنین مفهوم دو چهره خواهد داشت؛ با یک چهره، که نشانگر نسبت آن به موجود بی‌زمان و بی‌مکان است، نسبتی با مکان و زمان ندارد و با چهره‌ی دیگر، که نمایانگر رابطه‌ی آن با موجود زمانی و مکانی است، مفهومی زمان‌بردار و مکان‌بردار محسوب می‌شود. در صفات فعلی، مفاهیم اضافی از جهت مخلوق و فعل، که مقید به زمان و مکان و محدودیت و... است، ممکن است و متصف به جهات امکانی می‌شود. برای نمونه، در قرآن آمده است «ان ربکم الذی خلق السموات و الارض فی ستة الایام...» (اعراف/۵۴). در این جا آفرینش را مقید به زمان کرده است. توجیه آن بدین نحو است که چنین صفاتی اضافی‌اند و دارای دو چهره‌اند. در یک سوی این مفاهیم، خداوند متعال قرار دارد، که از زمان و مکان منزّه است، و در سوی دیگر، مخلوقات او، که در میان آن‌ها موجودات زمانی و مکانی فراوانی وجود دارد. از آن جهت که فعل خدا هستند و به خدا نسبت داده می‌شوند، زمان‌بردار نبوده و توصیفشان به زمان صحیح نیست، ولی وقتی وجه دیگر خلق و ایجاد را، که نشانگر مخلوق است، ملاحظه می‌کنیم. اگر آن شیء زمان‌بردار باشد، در این صورت، توصیف خلق و ایجاد به زمان معنا پیدا می‌کند و می‌گوییم این شیء مادی چه موقع و در چه زمانی موضوع ایجاد الاهی واقع شده است. در این مقام، در واقع زمان مربوط به مخلوق است نه خالق. پس آفرینش الاهی زمان ندارد، اما آفرینش پدیده‌ها زمان دارد و زمان و مکان و محدودیت در پدیده‌هاست نه پدیدآورنده. از این رو در حوزه‌ی فاعلیت فاعل، جنبه‌ی امکانی و نقص وجود ندارد، ولی حوزه‌ی قابلیت قابل، محفوف به جهات امکانی و نقصانی است و صفتی که خبر از ارتباط می‌دهد، به سبب جنبه‌ی قابلی و امکانی‌اش اتصاف به جهات نقصانی را می‌پذیرد.

نمونه‌ی دیگر بدهاء است که به معنای ظهور آنچه ظاهر نیست می‌باشد. بدهاء در برخی از روایات (بدهاء) به خدای متعال نسبت داده شده است (بدهاء لله)، اما می‌دانیم که علم مطلق او هیچ جهلی را برای او باقی نمی‌گذارد که بخواهد بدائی برای او رخ دهد. از این رو آنچه می‌شود به او نسبت داد ابداء است نه بدهاء؛ ولی در عین حال، بدهاء به او

اسناد داده شده و همین یکی از توجیهاات اعتبار انتساب به مخلوق است، یعنی در واقع، بداء ظهور ما کان خفياً برای مخلوق است نه خالق و از همین قبیل است آیاتی همچون «کل یوم هو فی شأن/ انا انزلناه فی لیلہ القدر...».

ملاصدرا می‌نویسد: «و الذی منها (صفات) فی الافعال کان حکمه حکم صفاتها (افعال) من قبول التضاد و الحدوث و الزوال و غیر ذلک و بالجمله یكون فی القديم قدیمها و فی الحادث حادث و کثیر من الناس لما نظروا فی بعض الصفات و رأوا فیها آثار الحدوث حکموا بان الله تعالی محل الصفات الحادثة...» (۱۰، ج: ۳، ص: ۲۳۴).
اجمال کلام ملاصدرا همین است که برخی از صفات فعلی که تضاد و حدوث و... می‌پذیرند به اعتبار طرف اضافه به مخلوق است.

استاد مصباح می‌نویسد: «اذا کان المخلوق حادثاً زمانياً و محدوداً بقیود وضعیه و غیرها کان لهذه المفاهیم اعتباران اعتبار انتسابها الی الحوادث المحدوده فتتصف من هذه الحیثیه بالحدوث و الحدود لکن الاضافه بما انها امر قائم بالطرفین کانت تابعه لاکسهما» (۲۷، ص: ۴۳۰).

در نتیجه:

۱. صفات فعلی از نوع صفات اضافی است؛
 ۲. در صفات اضافی، یک طرف اضافه موجودات ممکن است و متصف به جهات امکانی می‌شود؛
 ۳. طرف دیگر اضافه واجب الوجود است، که منزله از قیود امکانی است؛
 ۴. اضافه تابع احس طرفین است.
- پس اگر صفات اضافی متصف به جهات امکانی شد، از جهت اضافه به مخلوق است.

۱۱. صفات فعلی وجودی و عدمی

صفات فعلی به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، صفاتی که وجودی‌اند و اسناد آن‌ها به خدای متعال حقیقی است، مثل هدایت، خلق و... این صفات بدین معناست که خدا دارای چنین فعلی است. قسم دوم صفاتی که عدمی‌اند و اسناد آن‌ها به خدای متعال حقیقی نیست، مثل اضلال، مکر، مکفر، انساء، ازاعه و... .

توضیح این‌که کسانی که دعوت عقل و انبیا یعنی هدایت ابتدایی را می‌پذیرند از هدایت پاداشی نیز برخوردار می‌شوند، اما کسانی که به سوء اختیار خود راه غوایت و ضلالت را برمی‌گزینند و به پیام عقل از درون و ندای وحی از بیرون اعتنا نمی‌کنند، خدای سبحان باز حجت را بر آنان تمام می‌کند و با دعوت مکرر، آنان را به توبه و

استغفار فراخوانده، راه بازگشت به سوی خدا و گزینش حق را به روی آنان گشوده نگه می‌دارد. اگر آنان با تبه‌کاری راه را ادامه دهند و عهد خود را با خدا پشت سر اندازند و از نشانه‌های فراوان الهی که همواره بر آنان می‌گذرد رخ برتابند، در این صورت، همهی راه‌های هدایت و نجات را به روی خود بسته‌اند؛ خدای سبحان آنان را به خودشان وامی‌گذارد و هدایت خاص خویش را از آنان دریغ می‌دارد. این‌جاست که به خویش واگذار شدن و عدم ایصال به مطلوب، که نتیجه‌ی کیفر و سوء اختیار خود کافران و اهل ضلال است، تحت عنوان اضلال، به خدا اسناد داده می‌شود. پس اضلال کیفری امر وجودی و قابل اسناد حقیقی نیست تا اسناد آن به خدای سبحان مستلزم نقص باشد و موجب ترک ایصال به مطلوب گردد. علت این محرومیت عدم قابلیت قابل است و نه منع و بخل فاعل. همان‌طور که قرآن کریم بسیار لطیف و با تعبیر دقیق و گویا این معنا را بیان کرده است: «ما یفتح الله الناس من رحمه فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده و هو العزیز الحکیم» (فاطر/۲).

تعبیر دقیق امساک نشان‌دهنده‌ی آن است که کمبودهایی مانند ضلالت، جهالت، سفاقت به معنای قطع فیض و عنایت است و هیچ‌یک از آن‌ها امر وجودی نیست تا اسناد آن به خدا حقیقی باشد.

بنابراین اگر در برخی از آیات قرآنی، اضلال به خدا نسبت داده شده، بر اساس آیه‌ی فوق و سایر قرائن، امری عدمی است نه وجودی و به معنای امساک فیض است (۴، ج: ۲، ص: ۴۷۰).

شایان ذکر است که صفت فعلی خواندن امور عدمی از باب الحاق به امور وجودی و مجاز است، چون در امور عدمی، همچون اضلال و...، فعلی صورت نپذیرفته، بلکه از باب عدم تحقق فعل است.

از سخن فوق، پاسخ بسیاری از پرسش‌های کلامی از قبیل: چگونه خداوند حکیم دو صفت متضاد (هدایت و گمراهی) را به خود نسبت می‌دهد و چگونه صفت‌های منفی و ناشایسته به خدا نسبت داده می‌شود، در حالی که با مقام الوهی و قداست خداوند سازگار نیست، روشن می‌شود، زیرا این اسنادها مجازی است (۲۳، صص: ۳۱۹ و ۳۴۴).

۱۲. صفات فعلی ثبوتی و سلبی (سلب به سبب نقص)

صفات فعلی به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. صفات ثبوتی فعلی صفاتی‌اند که ظهور کمال حق تعالی هستند و به واجب تعالی اسناد داده می‌شوند؛ صفاتی که حقیقتاً صفت فعل خدای متعال‌اند. به عبارت دیگر، صفات فعلی ثبوتی یعنی خدا دارای

چنین فعلی است، مثل خلق، رحمت و... . چنین صفاتی موجب تحمید فعلی می‌گردد. اما صفات سلبی بیانگر این است که خدای متعال فلان فعل را ندارد، چون اثبات او برای خدای متعال، مستلزم نقص است. از این رو از او سلب می‌شود، مثل ظلم، عبث و... . این صفات سلبی دو دسته‌اند: یا به‌نحو سلب مطلق است، یعنی خداوند دارای چنین صفتی نیست، مثل ظلم، عبث و... ، یا به‌نحو ایجاب است، که نسبت به خداوند، سلبی معنا می‌شود، چراکه در صورت اتصاف خداوند به آن صفت، موجب نقص می‌شود، مثل «لایهدی القوم الکافرین». از این رو صفات سلبی یا با حرف سلب بیان می‌شود، مثل «الله لیس بظالم»، یا بدون حرف سلب، مثل «الله مضل الکافرین»، به این معنا که «الله لایهدی الکافرین». از این رو گوییم: صفات فعلی عدمی به صفات سلبی بازمی‌گردد و اگر آن‌ها صفات فعلی می‌نامند، از باب الحاق به صفات ثبوتی فعلی و مجاز است. صفات سلبی، که سلب آن‌ها به دلیل استلزام نقص است، موجب تسبیح و تنزیه فعلی می‌شود.

۱۳. صفات فعلی ثبوتی و سلبی (سلب به سبب عدم تحقق)

برای صفات سلبی در صفات فعلی دو معنا متصور است: یک معنا همان معنای سلبی است، که در ویژگی گذشته بیان شد، و معنای دیگر عبارت است از صفاتی که از خدای متعال به دلیل عدم تحقق فعل سلب می‌گردند. موقعی که آن فعل صادر نشده است، قاعدتاً آن صفت و اسم فعلی هم انتزاع نمی‌شود. یعنی خداوند آن صفت را در مقام فعل دارا نیست. در این معنای صفت سلبی، فقط ملاحظه‌ی عدم تحقق فعل شده است، مثل این که در آیه‌ی قرآن می‌فرماید «یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» یا می‌فرماید: «ان الله لا یحب» یا «ان الله لا یهدی القوم الفاسقین» یا در روایت آمده: «کان الله و لا متکلم» یا مثلاً در موقعی که سخط و غضب‌کننده است، نسبت به مغضوبین رحمت خاصه تحقق پیدا نکرده است. این صفات سلبی به سبب عدم تحقق، اعم از این است که خداوند اصلاً آن صفت و فعل را نمی‌تواند داشته باشد، چون مستلزم نقص است، مثل ظلم، یا می‌تواند آن صفت و فعل را داشته باشد ولی عدم قابلیت قابل اجازه‌ی بودن چنین فعلی را نمی‌دهد. در این قسم، اگرچه اصل فیض ترک نمی‌گردد، نسبت به مقاطع خاص، افراد مخصوص، خواسته‌های ویژه و مانند آن، گاهی فیض است و گاهی نیست. بنابراین در این معنای دوم صفت سلبی فعلی، عدم تحقق فعل، ملاحظه شده، ولی سبب عدم تحقق مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد.

۱۴. صفات فعلی ممتنع السلب و صفات فعلی ممکن السلب به سبب

عدم قابلیت قابل

صفات فعلی به واجب الثبوت و ممکن السلب از جهت قابل، تقسیم می‌شود. صفات فعلی، که واجب الثبوت است و قابل سلب نیست، عبارت است از صفاتی که نبود آنها موجب نقص برای حق تعالی است. به سبب این که نبود آن حاکی از جهات امکانی در ذات است، در این صورت یا نباید فعلی باشد یا اگر هم هست با این ویژگی باید باشد، مثل عدل. این گونه امتناع السلب از طرف فاعلیت فاعل و ذات واجب تعالی است.

دسته‌ی دوم صفاتی است که واجب الثبوت نیست و قابل سلب است. ولی این که چنین صفتی قابل سلب است و می‌توان از خدای متعال سلب نمود، به دلیل نبود قابلیت قابل است، نه این که از جانب فاعلیت فاعل باشد. از این رو سلب یک صفت فعلی از خدای متعال، گاه از جانب خدا و فاعلیت فاعل با وجود قابلیت قابل است، که این سلب موجب نقص است. به عنوان مثال، اگر گفته شود «ان الله لایهدی القوم المومن» از این سنخ است. اما گاه از جانب قابلیت قابل و نبود قابلیت است که این سلب دلیلی بر نقض او نیست، مثل این عبارت که: «ان الله لا یهدی القوم الکافرین».

توضیح این که وقتی گفته می‌شود سلب صفت فعلی مستلزم نقص است، استلزام ثبوتی نیست، بلکه استلزام اثباتی است؛ چون معتقدیم که صفات فعلی، کمالی را به خدا نمی‌افزاید که نبود آن علت ثبوتی، مستلزم نبود کمال باشد، بلکه صفات فعلی آیت و ظهور کمال است. از این رو همان طور که بود آن ظهور کمال است، نبود آن نیز ظهور نقص و حاکی از نقص است.

با توجه به این که برخی صفات فعلی ممتنع السلب از ذات است، سخن برخی از محدثین و متکلمین که گفته‌اند اگر صفات ممتنع السلب باشد، صفات ذاتی و اگر ممتنع السلب نباشد، صفات فعلی است ناصواب است، زیرا می‌شود صفتی ممتنع السلب باشد ولی صفت فعلی باشد.

مرحوم کلینی در کتاب شریف *اصول کافی* می‌نویسد: هر صفتی که وصف کردن خداوند به مقابل آن محال باشد صفت ذاتی است و هر صفتی که وصف کردن خداوند به مقابل آن محال نباشد صفت فعل است. بنابراین قدرت، علم، حیات، عدل، حکمت و... از صفات ذاتی خداوند می‌باشد و اراده و غضب و... از صفات فعلی است، زیرا وصف کردن خداوند به مقابل علم، قدرت، حیات، عدل و حکمت جایز نیست، ولی وصف کردن خداوند به مقابل اراده و به عبارت دیگر، نفی اراده از خداوند در موردی جایز است، مثلاً گفته می‌شود: «مالله یرید ظلماً للعباد». «ان کل شیئین وصف الله بهما کانا

جميعا فى الوجود فذلك صفة فعل و تفسیر هذه الجملة انك تثبیت فى الوجود و مالا یرید و ما یرضاه و ما یسخطه و ما یحب و ما یبغض... . الا ترى انا لا نجد فى الوجود ما لا یعلم و ما لا یقدر علیه و كذلك صفات ذاته الازلی لسنا نصفه بقدره و عجز و علم و جهل و سفه و حکمه و خطا و عز و ذله» (۲۵، ج: ۱، باب الاراده).

شیخ صدوق می‌نویسد: «اذا وصفنا الله تبارک و تعالی بصفات الذات فانما تنفی عنه بكل صفة منها ضدها فمتی قلنا انه حی نفینا عنه ضد الحیاء و هو الموت و متی قلنا انه علیم نفینا عنه العلم و هو الجهل و متی قلنا سمیع نفینا عنه السمع و هو الصمم» (۱۵، ص: ۱۹۲)؛ زمانی که وصف کنیم خدای متعال را به صفات ذات، در واقع از آن هر صفتی که ضد آن است را نفی می‌کنیم. برای مثال وقتی می‌گوییم خدا حی است، موت را سلب کرده‌ایم.

قاضی سعید قمی اشکال می‌کند و می‌نویسد: «این قانون کلیت ندارد، چون (کلام) در عین این‌که صفت فعلی است، ولی به مقابلش متصف نمی‌شود. لذا سکوت به عنوان صفت در مورد خدا به کار نمی‌رود. با این‌که هیچ کسی شکی ندارد که کلام صفت فعلی است (مع ذلك لیست بکلیه اذ الکلام من صفات الافعال لا یوصف الله سبحانه لمقابله)» (۲۴، ج: ۲، ص: ۴۶۵).

استاد جوادی اشکال قاضی سعید قمی را وارد نمی‌داند و می‌نویسد: «اگر مقابل کلام سکوت است، خداوند به سکوت متصف می‌شود. در روایت است که «اسکتوا عما سکت الله». سکوت خدا بر اساس سهو و نسیان و... نیست، بلکه بر محور مصلحت و حکمت است و اگر مقابل کلام عدم فیض باشد، بنابراین که منظور از کلام افاضه باشد، بر این اساس که فیوضات الاهی کلمات الله‌اند، باز خداوند به مقابل آن متصف می‌شود، زیرا اگرچه اصل فیض ترک نمی‌گردد، لیکن نسبت به مقاطع خاص، افراد مخصوص، خواسته‌های ویژه و مانند آن، گاهی فیض است و گاه فیضی نیست. ولی چنین محدودیتی برای صفت ذات نظیر علم و قدرت و... فرض ندارد» (۴، ج: ۲، ص: ۲۹۵). این توجیه استاد جوادی اگر در مقام جعل اصطلاح است، ایرادی بر آن وارد نمی‌آید، ولی اگر در مقام تفسیر و توجیه صفت ذاتی وارد شده در روایات است، این تفسیر مورد پذیرش نیست، چون در بسیاری از روایات، صفات ذاتی انتزاع از ذات به تنهایی است و صفات فعلی از مقایسه‌ی فعل با ذات انتزاع می‌شود. لذا در این تفسیر، صفاتی همچون عدل قابل تفسیر و معنا نیست، با این‌که مقابلش را نمی‌توان به حق تعالی نسبت داد، در عین حال، از فعل الاهی انتزاع می‌گردد و از صفات فعل به شمار می‌آید. به نظر

می‌رسد صفات فعلی از فعل انتزاع می‌گردد و صفات ذاتی از ذات انتزاع می‌شود. روایات نیز بر این مطلب دلالت دارد.

«سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لم يزل الله جل و عز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدر فلما احدث الاشيا و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلماً؟ قال ان الكلام صفة محدثه ليست بازليه كان الله و لامتكلم» (۱۶، ص: ۱۸۰).

از عبارت «العلم ذاته و لا معلوم»، که مراد معلوم عینی و خارجی است، روشن می‌شود که علم ذاتی حق است، بدون این‌که فعلی با عنوان معلوم در خارج باشد؛ یعنی برای انتزاع علم، بودن فعل شرط نیست، بلکه ملاحظه‌ی ذات به تنهایی برای انتزاع صفت علم کافی است. به عبارت دیگر، صفات ذاتی ثبوتاً متوقف به فعل نیست، ولی در آخر روایت آمده است: «ان الكلام صفة محدثة»؛ یعنی فعلی وجود ندارد که عنوان (کلام) داشته باشد، بلکه حادث است و ازلی نیست. حال تا موقعی که فعل موسوم به کلام حادث نشود، به خدای متعال نمی‌توان صفت متکلم را اطلاق کرد: «كان الله و لا متكلم»، ولی اگر فعل کلام حادث شود، اسم «متکلم» بر او اطلاق می‌گردد، پس صفات فعل ثبوتاً متوقف بر فعل است.

این است که می‌گوییم تفسیری که امثال مرحوم کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید و... از صفات ذاتی و فعلی دارد با توجه به روایات مورد نظر، تفسیری غیر صحیح است.

۱۵. خدای متعال مبدأ صفات فعلی را به نحو ضرورت و وجوب،

داراست

در جایی که قابلیت قابل وجود دارد، محال است که ذات نسبت به آن فاعلیت نداشته باشد؛ بنابراین، صفت فعلی هم از ذات، انتزاع می‌شود. از این‌رو است که صفات فعلی در اضافه به مبدأ، ضرورت دارند. بر این مبنا می‌گوییم: قاعده‌ی «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» هم شامل صفات ذاتی می‌شود و هم شامل صفات فعلی؛ بر خلاف نظر برخی که این قاعده را فقط شامل صفات ذاتی می‌دانند و صفات فعلی را تخصصاً از این بحث خارج می‌کنند. ابن سینا می‌نویسد:

«الاشياء كلها عند الاوائل واجبات و ليس هناك امكان البتة و اذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك ليس هناك منع و لا بخل. فالأشياء كلها واجبات

هناک لاتحدث وقت و تمتنع وقت و لایکون هناک کما یکون عندنا... اذ هو الدائم الفیض فالامتناع من جهة القابل» (۲، ص: ۲۸)؛ جمیع اشیا نزد علل خود واجب هستند و نسبت به علل خود اصلاً امکان معنا ندارد و این که شیء در موقعی نیست، چون قابلیت قابل نیست، نه این که نبودن از ناحیه‌ی فاعل باشد، بلکه هر موقعی که استعداد ماده فراهم گردد، از جانب فاعل صورت افزای می‌گردد، چراکه بخل و منعی از جانب فاعل متصور نیست. جمیع اشیا نزد علل خود واجب هستند که از ناحیه‌ی علل، امتناع در زمانی اصلاً تصور نمی‌شود.

به نظر علامه طباطبایی، صفات و اسمای فعلی واجب تعالی تخصصاً از قاعده‌ی «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» خارج‌اند، زیرا تمام براهینی که بر این قاعده اقامه شده است تکیه بر صفات کمالی دارد و صفت کمالی، که تحقق آن برای موصوف موجب کمال و عدم تحققش موجب نقص است، صفتی است که کم یا زیاد شدن آن موجب نقص یا کمال موصوف شود و روشن است که فقط صفات و اسمای ذاتی کمالی‌اند، نه صفات و اسمای فعلی. بنابراین صفات و اسمای فعلی خودبه‌خود مشمول براهینی که اثبات می‌کند صفات واجب واجبند نیستند. یعنی این قاعده خودبه‌خود شامل صفات و اسماء فعلی نمی‌شود. پس حقیقتاً مفاد و معنای قاعده این است که «ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع جهاته الکمالیه». ایشان منشأ اشکال را در این می‌دانند که واژه‌ی جهات در قاعده، مطلق به کار رفته و شامل صفات و اسمای فعلی می‌شود و طبعاً گمان می‌رود که خروج آن‌ها از قاعده یک نوع تخصیص و استثنا است، در حالی که باید گفت مقتضای واژه‌ی جهات از ابتدا مقید به جهت کمالی است.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «و اورد علی اصل المسألة بانه منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقة للذات الواجبه من قبل افعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنه الحادثة فان النسب و الاضافات قائمه باطرافها تابعه لها فی الامکان، کالخلق و الرزق و الاحیاء و الاماتة و غیرها. و یندفع بان هذه النسب و الاضافات و الصفات المأخوذة منها معانٍ منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات» (۱۸، ج: ۱، ص: ۲۳۱)؛ بر اصل مسأله و قاعده، نقضی وارد شده به این که نسب و اضافاتی که بر ذات واجب تعالی ملحق می‌گردند، از آن جهت که افعال الاهی همان معلولات‌اند و تابع جهت امکانی هستند ممکن می‌باشند، پس این‌طور نیست که «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات»، بلکه از جهت اضافاتی که ملحق به واجب می‌شود، واجب باید از آن جهت ممکن باشد، ولی این نقض دفع می‌شود که این نسب اضافات معانی منتزع از مقام فعل هستند نه منتزع از مقام ذات، از این‌رو تخصصاً از این قاعده خارج است.

صدر المتألهین در برخی از کتب خود، بر خلاف استاد علامه، قاعده‌ی مورد بحث را فقط شامل جهات کمالی نمی‌داند، بلکه هم شامل صفات ذاتی می‌داند و هم شامل صفات فعلی و «واجب من جمیع الجهات» را اعم از وجوب نفسی و غیره می‌شمرد. البته در این جا باز هم صفات فعلی ثبوتاً متوقف به فعل‌اند، ولی اثباتاً متوقف به فعل نمی‌باشند، بلکه از راه ذات و به برهان لمی هم می‌توان این چنین صفات فعلی را اثبات کرد؛ یعنی با صرف توجیه ذات و بدون ملاحظه‌ی فعل می‌توان چنین صفت فعلی را انتزاع نمود.

او در شرح هدیه/الاثیرییه می‌نویسد: «ذات الواجب و ان كانت غير كافية ابتداءً في حصول الصفه الاضافیه له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده و وجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول الذات او بوساطة معلوله بالذات و الذات مستقلة في افاده الجمیع و الجمیع مستفاده من ذاته تعالى واجبه بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى و استنادها اليه لا يمكن فرض عدمها و من حيث امكاناتها في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدئية و الخالقیه و غيرها فبالحقیقه هذه الصفات النسبیه لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير و من حيث اعتباره في نفسه غير موجود و من حيث هو اثر من آثاره و لمعه من انواره مرتبط به و متعلق لاضافته... و الحاصل ان صفاته الاضافیه و ان كانت زائده على ذاته تعالى... و من هاهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات...» (۱۳، ص: ۲۹۶ - ۲۹۷)؛ ذات واجب اگرچه در ابتدا در حصول صفت اضافی کافی نیست، بلکه امر دیگری هم باید حاصل گردد، آن غیر وجود و وجوبش از ناحیه‌ی واجب تعالی حاصل است، چون که آن معلول است و ذات در افاده و ایجاد مستقل است و همگی به سبب وجوب واجب، واجب شده‌اند. در حقیقت، این صفات اضافی نسبی جز از ناحیه‌ی واجب تعالی موجود نشده است، چون آن غیر که ممکن است فی حد نفسه موجود نیست، ولی از آن جهت که اثری از آثار اوست موجود است و مضاف به اوست... این جاست که کلام ابن سینا در التعليقات روشن و صحیح است که می‌گوید جمیع اشياء نزد علل خود واجب هستند نه ممکن...

ملاصدرا در سفار می‌نویسد: «ربما يقال فيه ان هذا الحكم «واجب من جمیع الجهات» منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقه لذات المبدأ تعالی لجریان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبه الحصول له تعالی بحسب مرتبه ذاته بلامدخلیه الغير فيها و ان يمتنع تجددها و تبدلها عليه من ان ذات الواجب غير كافيه في حصولها لتوقفها على امور متغايره متجدده متعاقبه خارجة عن الذات ضروره... حيث

قالوا: بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير و للغير ايضا امكان بالقياس اليه و ان امتنع عليه الامكان بالذات و الامكان بالغير ايضاً» (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۴۲)؛ برخی به این قاعده اشکال گرفته‌اند به این که قاعده با اضافاتی که به ذات خدای متعال ملحق می‌شود نقض می‌گردد، چون لازم می‌آید که حصول این اضافات برای حق تعالی واجب باشد، بدون این که غیر از ذات هم چیزی در نظر باشد و دیگر این که متعلق این اضافات امور متغایر و متجدد هستند، در حالی که ذات واجب تعالی در حصول و لحوق این اضافات کافی نیست و بلکه این اضافات علاوه بر ذات بر امور متغایر و متجدد خارج از ذات نیز متوقف است... موجب در واجب الوجود بالذات امکان بالقياس باشد همان طور که سایر موجودات غیر او نسبت به او امکان بالقياس دارند.

ملاصدرا در پاسخ اشکال می‌نویسد: «لم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستنده اليه و هي ايضاً واجبة الحصول له تعالى لان وجوداته روابط فيض وجوده... فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالی الى الممكنات و نسبة الخلاقية القيومية اليها و اضوائه الساطعة على الذوات القابله للوجود، ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة و ليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بين الاشياء و تكون متأخرة عن المنسوب و المنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته یعنی ان نفس ذاته كافية لانتزاع النسبة و المنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالی الاجمالي يعلم جميع الاشياء و نسبتها اليه تعالی و بقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق و كیفيته لحوقها و نسبتها و اضافتها اليه تعالی فليس في عالم الاهیته و صقع ربوبيته شيء من المعانی العدمیه كالعدم و الامكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرم و الفقر» (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۴۳).

آنان که نقض وارد کردند متفطن و متوجه نبودند که جميع ممکنات نسبت به واجب الوجود بالذات هم واجب بالقياس‌اند و هم واجب بالغير. حق این است که اضافاتی ذات واجب تعالی به ممکنات متأخر، از ماهیات ممکن نیست که با نسبت‌سنجی بین منسوب و منسوب اليه آن صفت به دست آید، بلکه ذات واجب تعالی برای انتزاع آن صفات و اضافات کافی است. بنابراین در عالم اولوهیت و صقع ربوبیت، هیچ‌یک از معانی عدمی مثل عدم، امکان و... ورود ندارد. گرچه ظاهر جمله‌ی «بل انما يكون مصداق صفاته الاضافی ذاته بذاته یعنی ان نفس ذاته كافية لانتزاع النسبة و المنسوب اليه» چنین است که صفات فعل در مقام ثبوت نیز متوقف به فعل نیست، بلکه ذات برای انتزاع این چنین صفات کافی است، یقیناً ملاصدرا نمی‌خواهد چنین مطلبی را اشاره

کند، چراکه فقط در مقام اثبات و انتزاع است که می‌گویند مقام ذات به تنهایی کافی است، نه مقام ثبوت. چون ذات به تنهایی بدون اضافه، چنین صفتی را ندارد، بلکه ذات با اضافه است که دارای چنین صفتی است. ولی برای فهم این چنین صفت می‌توان به ذات بسنده کرد. چون اضافه، که عین فعل است، ناشی از ذات است و واجبه الحصول برای ذات است (و هی ایضا واجبه الحصول له تعالی لان وجوداته روابط فیض وجوده). از این رو صفات فعل زائد بر ذات است، ولی چون وجوب آن ناشی از ذات است، ذات صرفاً برای انتزاع آن صفت اضافی که اضافه به واجب تعالی است کافی است. این که استاد مصباح از عبارت صدرالمتألهین مقتضای این قاعده را هم در صفات ذاتی و هم صفات افعالی ضرورت ازلی می‌دانند، به نظر می‌رسد که صحیح نباشد، چون اضافه که عین فعل است اگر وجوب دارد، وجوب بالغیر پیدا می‌کند و وجوب بالغیر قابل اجتماع با ضرورت ازلی نیست و این که برخی عبارت صدرا در شرح هدایه/الاثیرییه را مخالف با نظر ایشان در اسفار می‌دانند نیز به نظر می‌رسد مطابق با واقع نباشد، چراکه گمان کرده‌اند در اسفار وجوبی که ایشان می‌خواهد با قاعده‌ی «واجب الوجود من جمیع الجهات» در مورد صفات اضافی ثابت کند، وجوب ازلی است و وجوبی که در شرح هدایه/الاثیرییه ثابت می‌کند وجوب غیر است، در حالی که هم در شرح هدایه/الاثیرییه و هم در اسفار، تصریح دارد که وجوب در مورد صفات فعلی وجوب بالغیر است. از این رو تنافی بین این دو عبارت نیست. با توجه به عبارت ابن سینا در تعلیقات، به نظر می‌آید نظر ملاصدرا با نظر ابن سینا در این مسأله هماهنگ است.^۴

۱۶. صفات فعل بدون واسطه و با واسطه

اضافه و ربط بین خدای سبحان و مخلوقات، گاه بدون واسطه است و مستقیماً از خالق و مخلوق انتزاع می‌شود، مانند وصف آفریدگاری و گاه با واسطه است. خواه یک واسطه، خواه بیش از یک واسطه، مانند وصف رازق بودن، که ابتدا بین رزق و مرزوق لحاظ می‌گردد، آن‌گاه که تأمین آن از ناحیه‌ی رازق انجام شد سپس رزاقیت انتزاع می‌گردد.

۱۷. امکان اکتناه صفات فعلی

معرفت ذات خدا و اکتناه صفات ذاتی او دارای حریم ممنوع است و هیچ حکیم برهانی یا عارف شهودی را به آن بارگاه رفیع بار نیست. ولی راه برای معرفت صفات فعلی خدا باز است، چون عالم مظهر و فعل اوست و انسان سالک خود می‌تواند مظهر وصفی از اوصاف فعلی خدای سبحان شود.

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته فهو الذی تشهد له اعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجحود»^۸، خطبه‌ی (۴۹)؛ عقل‌ها را بر این‌که صفتش را محدود کنند (حد عقلی برای صفات خدا قائل شوند) آگاه نکرده و از معرفت خود محجوب نساخته است، چراکه او همان کسی است که نشانه‌های هستی برایش بر اقرار قلب منکر خدا شهادت می‌دهند.

حضرت سیدالشهدا(ع) می‌فرماید: «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار و عمن فی السماء احتجابه لمن فی الارض»^۷ (ص: ۲۴۹)؛ خداوند همان‌گونه که از دیدگان پنهان است، از عقل‌ها هم پنهان است و پنهانیش از آسمانیان همچون پنهانیش از زمینیان است.^۵

۱۸. صفات فعلی مباحثی و مبدئی و تابعی

صفات فعلی به سه دسته تقسیم می‌شود:

دسته‌ی اول صفاتی که از مباشرت فعل تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی تا مباشرت به فعل تحقق پیدا نکند اطلاق چنین اسم و صفتی صحیح نمی‌باشد؛ مثلاً متعارف نیست که رازق اطلاق شود مگر بر کسی که رزق از او محقق شده باشد. همچنان که متعارف نیست که سخاوت و بخشش نسبت داده شود مگر بر کسی که سخاوت و بخشش از او به عمل آمده باشد و البته فهم متعارف چنین تمایزی را میان صفات فعلی همچون رازقیت و بخشش با صفات ذاتی می‌داند.

دسته‌ی دوم صفاتی که از مبادی فعل است، مانند اراده، کراهت، شوق، نفرت.

دسته‌ی سوم صفاتی که از لوازم و توابع فعل است مثل عدل.

۱۹. صفات فعلیهی حقیقت ذات اضافه و اضافه‌ی محضه

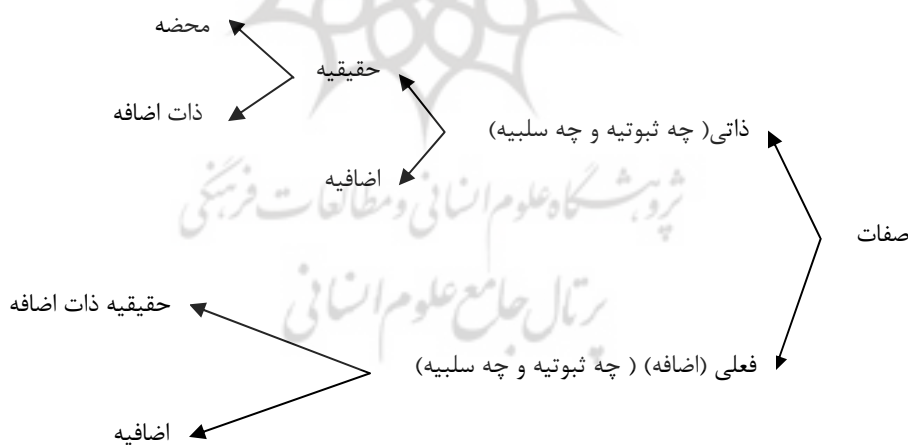
همان‌طور که صفات ذاتی تقسیم می‌شود به حقیقت محض و حقیقت ذات اضافه و اضافه‌ی محضه، صفات فعلی نیز به حقیقت ذات اضافه و اضافه‌ی محضه تقسیم می‌شود.

صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی فعلی، عبارت‌اند از صفاتی که انتزاع محض نیستند و واقعیتی دارند، ولی نشان‌دهنده‌ی نوعی رابطه بین خداوند و موجودات است؛ مثل خلق و رزق. صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه از اضافه‌ای که بین خدای متعال و افعال او دارد حکایت می‌کند. از این‌رو صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی فعلیه با صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی ذاتیه متفاوت است، چون صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی فعلیه، همان‌طور که از

نظر مفهومی مضاف به غیر است، در مقام ثبوت و تحقق هم متوقف به غیر است، ولی صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی ذاتیه تحققش متوقف به غیر نیست و دیگر این‌که در صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ی ذاتیه، حقیقتاً ذات به آن صفات تلبس دارد، به خلاف صفات فعلیه‌ی حقیقیه‌ی ذات اضافه.

صفات اضافه‌ی فعلی نیز عبارت‌اند از صفاتی که انتزاع محض هستند و واقعیتهایی ندارند، بلکه دارای معانی اعتباری‌اند، مثل خالقیت و رازقیت. صفات اضافه‌ی محضه در واقع همان نسبت بین دو امر است و نسبت هم قائم به دو طرف است و حقیقتی ندارد. چون هرچه که غیر از واجب الوجود است وجود رابط است و عین اضافه‌ی اشرافیه، ولی عقل نگاه استقلالی به آن وجودات رابط دارد. سپس ملاحظه‌ی نسبت بین غیر واجب و واجب می‌کند. این‌جاست که این صفات اضافه‌ی محضه انتزاع می‌گردد، به خلاف صفات حقیقیه که امور واقعی‌اند، چون صفات فعل عین فعل‌اند و فعل نیز حقیقتاً موجود است، ولی صفات اضافه‌ی صفاتی اعتباری‌اند و واقعیتهایی ندارند که حقیقه به آن‌ها اطلاق گردد (۱۷، ج: ۴، ص: ۱۱۰۹).

شایان ذکر است که اضافه دو معنا دارد، یکی اضافه در مقابل صفات حقیقیه، که در این‌جا مطرح شد، و یکی اضافه در مقابل صفات ذاتی، که به معنای صفات فعلی می‌شود.^۶



متکلمان نیز همچون حکما، چنین تقسیم‌بندی برای صفات به حقیقیه و اضافه را داشته‌اند، ولی از اضافه معنای در مقابل صفات ذاتی، یعنی صفات فعلی را اراده می‌کردند.

خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: «و اما الصفات الاضافیه فهی شیء آخر و کانه یحتاج فیها الی شیء زائد علی المقایسه المذكوره فالصفات هی التي تعقلها العقول عند مقایسه غیره تعالی به کلها ثابتة فی العقل موقوفه علی وجود الغير علی المقایسه بینه و بین الغير مثلاً الحیاء تعقل عند اعتبار صحه القدره و العلم له ولیست بالاضافه الی شیء یكون بازائه فهذه مقایسه بالعلم و القدره و اما الاضافیه فکونه خلقاً و رازقاً فانها یعقلان بالاضافه الی مخلوق و مربوب یكونان بازائه» (۱۹، ص: ۱۰۷).

ولی تفسیری که متکلمان از این تقسیم‌بندی داشته‌اند محدوده‌ی مشخصی نداشته، کاملاً بین صفات حقیقیه‌ی محضه و ذات اضافه و اضافه‌ی ذاتیه و بین صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه و اضافه‌ی محضه فعلی تمایزی قائل نبودند و در جواب اشکالات، با ذات اضافه‌ی ذاتیه و ذات اضافه‌ی فعلیه یکسان معامله می‌کردند.

ولی به نظر می‌آید که مهدی نراقی بین دو معنای اضافه تفاوتی قائل نبوده است. وی می‌نویسد: «...الصفات الاضافیه و هی التي مفهوماتها محض الاضافه الی الغير و لیس لها حقیقه مستقله کالخالقیه و الراضیه و امثالها و فی احادیث ائمتنا الراشدين قد قسمت صفاته الثبوتیه الی صفات الذات و الی صفات الافعال و المراد بالاولی هی الصفات الثبوتیه التي یمتنع انفکاکها عن الذات... المراد بالثانی الصفات الثبوتیه التي لا یمتنع انفکاکها عن الذات... التي عبر عنها اهل بیت علیهم السلام بصفات الذات و الحکماء و المتکلمون بالصفات الحقیقیه... و هی التي عبر عنها الائمه علیهم السلام بصفات الافعال و الحکماء بالصفات الاضافیه...» (۲۸، ج: ۱، ص: ۱۴۵).

۲۰. صفات فعل لزوماً حادث به حدوث زمانی نیست

متکلمان مناط احتیاج به علت را حدوث زمانی می‌دانند، از این‌رو فعل الاهی را حادث زمانی می‌شناسند و صفت فعلی را هم که از آن انتزاع می‌گردد حادث به حدوث زمانی می‌دانند. از این‌رو یک زمانی هست که خداوند این صفات را ندارد، سپس واجد می‌شود، به این جهت، نشانه‌ی صفت فعلی را امکان اتصاف به مقابلش می‌دانند، ولی چون صفت ذاتی ازلی و قدیم است، همیشه خداوند آن صفات را دارد و عدم امکان اتصاف به مقابلش را نشانه‌ی چنین صفاتی می‌دانند. لذا متکلمان صفات ذاتی خدا را ازلی می‌دانند، خواه مسلک عینیت صفات ذات که عرفا و حکما و متکلمان امامیه بر آنند را برگزینیم و خواه مسلک زیادت صفت بر ذات که اشاعره پنداشته‌اند.^۷

شیخ صدوق می‌نویسد: «نقول لم یزل الله عز و جل سمیعاً و بصیراً علیماً حکیمماً قادراً عزیزاً قیوماً واحداً قدیماً و هذه صفات ذاتیه و لانقول انه عزوجل لم یزل خلقاً»

فاعلاً شائياً مریداً راضياً ساخطاً رازقاً وهاباً متکلماً لأن هذه صفات افعاله و هی محدثه لا يجوز ان يقال لم يزل الله» (۱۵، ج: ۲، ص: ۴۶۵)؛ پیوسته می‌گوییم خدا سمیع، بصیر، علیم و حکیم است و این صفات ذاتی او است؛ ولی پیوسته نمی‌گوییم خدا خلاق و فاعل و... است، چون این صفات صفات فعلی است و حادث است و جایز نیست که بگوییم پیوسته چنین بوده است.

لواسانی می‌نویسد: «وحيثذ فتلك الصفات العليا كنفس الذات المقدسة قديمه ازلية ابدية... و حينذ (حين اذ كان مستنده الى افعاله الحادثه و مسببه عنها) فلا جرم يكون كل منها حادث بحدوث طرفيه و منعدمها باندامها و ليس شيء منها ازلية و لا ابدية على خلاف تلك الذاتيات» (۲۶، ج: ۱، ص: ۷۲ - ۷۶).

اگر مناط احتیاج به علت را امکان گرفتیم، در این صورت، ازلیت منافاتی با احتیاج به علت ندارد، از این رو اگر قائل شویم (با ضمیمه‌ی ادله‌ی دیگر) به فعل ازلی، می‌توانیم به صفت فعلی ازلی هم قائل شویم. این جاست که ملاک اتصاف به مقابل را در تعریف صفت ذاتی نمی‌پذیریم، زیرا ممکن است فعل ازلی باشد و موقعی هم نباشد که خدای متعال به مقابلش اتصاف پیدا نکند.

۲۱. صفات فعلی متعلق قدرت و مشیت الاهی قرار می‌گیرد

صفات ذاتی عبارت‌اند از صفاتی که متعلق قدرت و مشیت واقع نمی‌شود، مثل علم و قدرت و جایز نیست گفته شود^۱ قادر است بر این که بداند یا اراده کرده است بداند، ولی صفات فعلی می‌تواند متعلق قدرت و مشیت و اراده واقع شود، مثلاً صحیح است گفته شود قادر است که ثواب دهد و عقاب کند. البته این ویژگی برای صفات فعلی وقتی صحیح است که انجام قبیح را برای خدا مقدور بدانیم، یعنی در حوزه‌ی قدرت قرار دهیم و بگوییم خدا قبیح را نمی‌خواهد، ولی اگر عدم تحقق قبیح را ذاتی او دانستیم و گفتیم انجام قبیح برای خدا محال وقوعی نیست و بلکه محال ذاتی است، در این صورت انجام ندادن قبیح از حوزه‌ی قدرت استثنا نمی‌شود، تا که محدودیت قدرت را در پی داشته باشد، بلکه تخصصاً از حوزه‌ی قدرت خارج است، یعنی متعلق قدرت را نمی‌گیرد، بنابراین تفسیر فوق را نمی‌توان به عنوان یک ویژگی برای صفات فعلی به‌شمار آورد.

۲۲. نتیجه‌گیری

از دست‌آوردهای تحلیل و تبیین ویژگی‌های صفات فعلی خداوند و تمایز آن از صفات ذاتی این بود که معنای صفات فعلی و جایگاه و تفاوت‌ها و تشابه‌های آن با

صفات ذاتی در حوزه‌ی نظام معنای صفات خداوند تبیین گردید و اولاً روشن شد که قلمروی خداشناسی در اندازه‌ی خرد آدمی و تصور معرفتی از خداوند، در مدار صفات فعلی الاهی است و انسان‌ها می‌توانند بر اساس مطالعه‌ی افعال الاهی، یعنی موجودات و مخلوقات، یک درک معنادار و قابل تجربه‌ای را از خداوند داشته باشند و ثانیاً ویژگی‌ها و خصوصیات معرفتی مربوط به صفات فعل در بیست مورد به‌طور دقیق بیان شد و در هر مورد تمایز و یا تشابه آن با صفات ذات روشن گردید.

یادداشت‌ها

۱. به منابع زیر جهت شرح و توضیح بحث مراجعه شود: ۱۲، ص: ۸۴؛ ۱۴، ج: ۳، ص: ۲۰۸؛ ۲۲، ج: ۱، ص: ۳۴۸؛ ۹، ص: ۲۱۰؛ ۲۰، ص: ۲۴۸؛ ۴، ج: ۲؛ توحید در قرآن، ص: ۲۹۳؛ تفسیر تسنیم، ج: ۱۲، ص: ۱۰۰ و ۱۸، مرحله‌ی ۱۲ فصل ۱۰ با توجه به تعلیقه استاد فیاضی.
۲. برای توضیح بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: (۲۸، ج: ۲، ص: ۳۵۴؛ ۱۸، ص: ۴۳۳؛ ۱۲، ص: ۸۳؛ ۹، ص: ۳۴۱ و ۲۰، ص: ۳۴۸).
۳. قسم دوم از جهتی داخل در قسم سوم است، چون نسبت به این که یک طرف محدود باشد یا محدود نباشد لایشرط است؛ که اگر محدود باشد داخل در قسم سوم است.
۴. برای توضیح بیشتر به تعلیقه‌ی ۱۰، ج: ۱، ص: ۱۴۲ و تعلیقه‌ی ۱۸، شماره‌ی ۶۱، ص: ۵۸ و کتاب ۲، ج: ۱، ص: ۴۴۶ مراجعه شود.
۵. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: (۳، دفتر دوم، ص: ۱۷۵؛ ۹، ص: ۴۵۹ به بعد؛ ۱۰، ج: ۲، ص: ۱۳۰ به بعد و ۵، ج: ۲، ص: ۱۷۶ - ۱۸۶).
۶. (۱۸، مرحله‌ی ۱۲، فصل ۷؛ ۱۴، ج: ۳، ص: ۲۱۱ و ۲۲۳؛ ۲۸، ج: ۲، ص: ۵۹۷ و ۱۹، ص: ۲۴ و ۱۰۷).
۷. البته طبق نظر برخی از اشاعره، که صفات زاید را قدیم می‌دانند، و گرنه برخی همچون کرامیه صفات زاید را حادث می‌دانند.
۸. برای مطالعه بیشتر ر.ک. (۲۵، باب ۱۳، حدیث ۷؛ ۹، ص: ۲۳۵ و ۱۴، ج: ۳، ص: ۲۳۳).

منابع

* قرآن کریم.

۱. دینانی، ابراهیم، (۱۳۸۶)، *اسماء صفات حق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲. ابن‌سینا، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. بنی‌هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۹)، *کتاب التوحید*، دفتر دوم: *معرفت خدا و آثار و احکام آن*، انتشارات میز.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی*، جلد دوم: *توحید در قرآن*، قم: انتشارات اسرا.
۵. _____، (۱۳۸۶)، *رحیق مخنوم*، جلد دوم، قم: انتشارات اسرا.

۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل عملی، فلسفه، اخلاق*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. حرانی، (۱۳۸۷)، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن زاده، قم: انتشارات آل علی.
۸. رضی، (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مشرقین.
۹. زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۸۱)، *لمعات الالهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدر المتألهین، (۱۳۸۳)، *اسفار*، ج ۱، قم: انتشارات طلیعه نور.
۱۱. _____ (۱۳۸۳)، *اسفار*، ج ۶، قم: انتشارات طلیعه نور.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه*، تحقیق سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، *الهدایه الاثیریة*، نسخه خطی.
۱۴. _____ (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. صدوق، (۱۳۸۴)، *الاعتقادات*، ترجمه محمدعلی سلطانی، قم: انتشارات ارمغان طوبی.
۱۶. _____ (۱۳۸۴)، *التوحید*، ترجمه محمد علی سلطانی، قم: انتشارات ارمغان طوبی.
۱۷. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۳)، *المیزان*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۸. _____ (۱۳۸۱)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهرمرد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع).
۲۱. فیض کاشانی، (۱۳۸۷)، *الوافی*، ج ۱، مشهد: انتشارات کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۲۲. _____ (۱۳۸۴)، *عین الیقین*، قم: انتشارات انوار المهدی (ع).
۲۳. قدردان قرارملکی، محمد حسن، (۱۳۸۶)، *پاسخ به شبهات کلامی*، دفتر اول: خداشناسی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. قمی، قاضی سعید، (۱۳۸۱)، *شرح توحید شیخ صدوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجف قلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
۲۵. کلینی، (۱۳۷۹)، *اصول کافی*، تهران: شرکت چاپ و انتشارات اسوه.
۲۶. لواسانی، سید حسن، (۱۳۸۲)، *نور الافهام فی علم الکلام*، قم: مؤسسه جامعه مدرسین.
۲۷. مصبهب یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۳)، *تعلیق علی نهایه الحکمه*، مؤسسه راه حق.
۲۸. نراقی، ملا مهدی، (۱۳۸۱)، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت.