

براهین تغییرناپذیری خداوند در الهیات اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۴/۳۰

سعید متقی فر*

حسن محمدی احمدآبادی**

چکیده

تغییرناپذیری خداوند از صفات اصلی باری تعالی و پایه اثبات بسیاری از صفات دیگر است. در متون کلامی نخستین ویژگی مبدأ هستی غیرحادث بودن است که آن را از متغیر نبودن نتیجه گرفته‌اند. استدلال‌های ممکن بر تغییرناپذیری خداوند را می‌توان از طریق صفات ثبوتیه و سلبيه واجب‌الوجود نشان داد. صفات ثبوتیه‌ای که از طریق آنها تغییرناپذیری واجب‌الوجود اثبات می‌شود عبارت‌اند از اتمیت و اکملیت، وجوب وجود، بسیط الحقیقه، خالقیت، نامحدودیت، اتحاد ذات و صفات، و محرک غیرمتحرک بودن. همچنین صفات سلبيه‌ای که مقدمه براهین تغییرناپذیری واجب قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از نفی حدوث، نفی حرکت در زمان و مکان، نفی حرکت به سوی شر، نفی کثرت، نفی قوه، نفی ماهیت، نفی سبب داخلی و خارجی و نفی تقسیم و نفی موضوع. فایده تفکیک براهین این است که بر حسب نوع مقدمات به کاررفته در استدلال، نوع تغییری که از واجب نفی می‌شود نیز متفاوت خواهد بود. از سوی دیگر در متون الهیاتی، صفاتی همچون علم به متغیرات، اراده، رضا و غضب، نسیان، عشق و لذت، خلقت زمانمند، استجاب دعاى بندگان و تکلم، برای واجب نقل شده که با تغییرناپذیری خداوند ناسازگار است. پاسخ هر کدام از اشکالات در جای خود به تفصیل بیان می‌شود؛ اما پاسخ اجمالی آن است که تغییر در

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) Email: saeed.2264@yahoo.com
** عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق. Email: mohamadi77@gmail.com

اضافات است نه در ذات و مقصود از اضافات همان فعل و صفات فعلی اوست که به مخلوقات حادث منتسب است؛ بنابراین مانعی از حدوث تغییر در فعل و صفات فعلی وی وجود ندارد و از این امور، تغییر در ذات لازم نمی آید.

واژگان کلیدی: تغییر ناپذیری خداوند، انفعال ناپذیری خداوند، عدم زمانمندی خداوند، عدم مکانمندی خداوند، عدم حرکت در خداوند، نفی قوه در خداوند.

مقدمه

تعبیر به واجب‌الوجود در حکمت و الهیات اسلامی، مستلزم اثبات دو نوع صفات در مورد خداوند است: صفات ثبوتیه و صفات سلبيه. صفات ثبوتیه عبارت‌اند از تمام صفات کمالی و مثبتی که واجب‌الوجود به نحو اتم و اشرف در خود دارد و صفات سلبيه از صفاتی هستند که به دلیل نقصان از خداوند واجب‌الوجود سلب و رفع می‌شود. البته برگشت صفات سلبيه به صفات ثبوتی واجب‌الوجود است (حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۳۶). تغییرناپذیری خداوند رانیز باید یکی از صفات سلبيه باری‌تعالی دانست (شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۳)؛ اما کتب رایج کلامی تغییرناپذیری خداوند را در شمار صفات سلبی او نیاورده‌اند، بلکه به جای آن از عنوان «خداوند محل حوادث نیست» استفاده کرده‌اند. دلیل بر امتناع حلول حوادث در او این است که منجر به تغییر و تأثیرپذیری ذات حق خواهد شد (علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۵۵ و ۱۳۶۵، ص ۱۳۶/ شبر، ۱۴۲۴، ص ۶۰/ سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۱۳۹)؛ لذا تغییرناپذیری خداوند از صفات اصلی باری‌تعالی و پایه اثبات بسیاری از صفات دیگر است. متکلمان برای اثبات وجود خداوند ابتدا تغییر و تحول در پدیده‌ها را مطرح کرده و آن را نشانه حدوث آن می‌شمارند: «عالم متغیر است و هر متغیری حادث است و چون هر حادثی نیازمند محدث است پس عالم محدثی دارد» و برای پرهیز از تسلسل، این سلسله به محدثی غیر حادث منتهی می‌شود. پس نخستین ویژگی مبدأ هستی غیرحادث بودن است که آن را از متغیر نبودن نتیجه گرفته‌اند (ر.ک: ال. کویین، ۱۳۹۱، ص ۹۶). از سوی دیگر، حتی در مجرداتحاد که فعلیت محض بوده و قوه‌ای ندارند، تغییر راه نمی‌یابد (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۹-۶۰) و این نه به دلیل حدوث، بلکه به دلیل مجرد آنان است؛ لذا باید گفت ملاک تغیر، حدوث مطلق نیست؛ چون اگر این‌گونه بود، مجردات حادث نیز باید متغیر می‌بودند؛ درحالی‌که بنا بر نظر اغلب فیلسوفان اسلامی تغییر در هیچ یک از مجردات - اعم از حادث و قدیم - راه ندارد؛ هرچند ممکن است بتوان از مبانی حرکت جوهری ملاصدرا حرکت در مجردات را اثبات کرد (ر.ک: کامرانی،

۱۳۹۲، ص ۵-۲۹)؛ بنابراین باید ملاک تغییر را حدوث با قید مادیت دانست؛ اما این مطلب در مورد براهین تغییرناپذیری واجب‌الوجود اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه او نه حادث است و نه مادی؛ لذا هم از طریق براهین نافی مادیت و لوازم آن و هم از طریق براهین نفی حدوث و لوازم آن در خداوند می‌توان تغییرناپذیری او را نتیجه گرفت. از آنجاکه تمام صفات ثبوتیه و سلبيه لازمه واجب‌الوجود بودن ذات خداوند متعال است، تغییرناپذیری خداوند را نیز هم از طریق لوازم سلبي و هم از راه لوازم اثباتی واجب‌الوجود می‌توان ثابت کرد. این نوشتار می‌کوشد تمام استدلال‌های ممکن بر تغییرناپذیری خداوند را تقریر نماید.

مفهوم‌شناسی

الف) تغییر

از نظر *فارابی* تغییر عبارت است از تبدیل شدن هر چیزی به چیز دیگر. تغییر از اعم حوادث است؛ مانند آنجا که گرم سرد می‌شود یا سرد گرم می‌گردد و مانند آنجا که کوتاه بلند یا بلند کوتاه می‌شود یا آنجا که مثلث مربع، نطفه، حیوان و حیوان، میت و متحرک ساکن و ساکن، متحرک می‌شود (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۶۰) تغییر به معنای بودن شیء به حالی است که قبل از آن بر آن حال نبوده است (التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۸۹/ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸). از تبدل صفات بر موصوف نیز به تغییر تعبیر شده است (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳/ر.ک: جهامی، ۱۹۹۸، ص ۹۶۷). برای تغییر انواعی نیز ذکر شده است. به تغییری که در جوهر اتفاق افتد، کون مطلق و فساد مطلق گفته می‌شود؛ تغییری که در کیف اتفاق می‌افتد استحاله گفته می‌شود؛ آنکه در کم رخ می‌دهد، نمو و نقص می‌نامند؛ تغییر در مکان انتقال و تغییر در زمان تتابع گفته می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۲)؛ اگر تغییر در ذات شیء یک‌دفعه رخ دهد، تغییر آن دفعی است و اگر به تدریج صورت گیرد، تغییر تدریجی است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۵). یکی از کلماتی که مرادف با تغییر است «صیرورت» است که به

معنای انتقال شیء از حالی به حال دیگر یا از زمانی به زمان دیگر است؛ مانند انتقال از وجود بالقوه به وجود بالفعل (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۴۸).

ب) انفعال

انفعال به معنای هیئتی است که در آن، شیئی که فعلی بر روی آن انجام می‌گیرد، پذیرای فعل شیء فاعل گردد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۶۳۹). انفعال غالباً نزد حکما به معنای قبول اثر از مؤثر آمده است (ر.ک: خوارزمی، ۱۹۹۳، ص ۱۴۵ / التهانوی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۴۴ / غزالی، ۱۹۶۱، ص ۹۹ / صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۶). همچنین به حصول حالی بعد از زوال حال قبلی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۴) و نیز به قوه‌ای که به خاطر آن، شیء از ضدی به ضد دیگرش تبدیل می‌شود (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۴۱ / مجمع‌البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴، ص ۳۵) و به هیئتی که برای متأثر از غیر، به سبب تأثیرپذیرفتن حاصل می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷) انفعال گفته شده است. بنابراین می‌توان گفت که انفعال لازمه تغیر است و هر جا تغیری باشد، شیئی باید پذیرای تغیر باشد و اگر انفعالی نباشد، تغیری نیز در کار نخواهد بود؛ لذا از آنجاکه انفعال نوعی تغیر است، باید نسبت میان این دو را «عموم و خصوص مطلق» دانست (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲)؛ بنابراین پس از اثبات تغیرناپذیری خداوند، از اثبات انفعال‌ناپذیری او بی‌نیاز خواهیم بود. تمامی ادله متکلمان و فلاسفه برای اثبات صفت تغیرناپذیری را می‌توان از طریق واجب‌الوجود و لوازم اثباتی و سلبی آن تبیین نمود:

۱. براهین تغیرناپذیری خداوند از طریق واجب‌الوجود

وجوب وجود معنایی است دو طرفه: جهت اثباتی و جهت سلبی؛ یعنی واجب از طرفی تمام صفات کمالیه به نحو اتم و اشرف در او وجود دارد و از طرف دیگر هر صفتی که حاکی از کاستی است، از او نفی می‌گردد؛ بنابراین استدلال‌هایی که از راه وجوب وجود بر تغیرناپذیری خداوند اقامه می‌گردد، به دو دسته تقسیم می‌شود؛ استدلال‌هایی که از طریق اثبات صفات کمالیه برای او تغیرناپذیریش را نتیجه می‌دهد و استدلال‌هایی که از طریق سلب صفات نقصاناز او به تغیرناپذیری می‌رسد. در ادامه به بررسی هر دو دسته می‌پردازیم.

۱-۱. استدلال‌ها از طریق صفات ثبوتیه واجب الوجود

در این دسته استدلال‌ها از طریق اثبات صفات کمالی برای خداوند، تغییرناپذیری او نتیجه گرفته می‌شود:

۱-۱-۱. استدلال از طریق صفت اتمیت و اکمیت

الف) خداوند اتم و اکمل موجودات است؛ چون در او هیچ شائبه عدم و جهت فقری وجود ندارد (الکاشانی، ۱۳۷۵ ص ۱۴).

ب) وجودی که اتم و اکمل است، قوه هیچ امری را ندارد؛ زیرا قوه ملازم با فقدان و نقص است.

ج) هرچه قوه امری را نداشته باشد، تغییر در او راه ندارد؛ چون تغییر فرع بر امکان تغییر و وجود قوه آن است؛

در نتیجه تغییر در واجب تعالی امکان ندارد.

ملاصدرا در این زمینه تعبیرات متعددی دارد: «وجود حق، واجب‌الوجودی است که اشد و اتم از آن وجود ندارد و بر همه وجودات ناقصه‌ی امکانی و لوازم و توابع و لواحق آنها محیط است و از او همه صفات وجودی و احکام و آثار کمالی منبعث می‌شود، بدون هیچ‌گونه تکثر و تغییر و نقص و جهت امکانی؛ چراکه این امور از لوازم وجودات ناقص و قاصر است...» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴ و ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۲).

۱-۱-۲. استدلال از طریق صفت وجوب

واجب‌الوجود هرچه برایش محال نیست و امکان عام دارد-به اقتضای وجوبش- ضرورتاً واجد است؛ چراکه هیچ جهت امکانی در او نیست و اگر جز این بود واجب نبود (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵) و البته این امر اختصاص به واجب تعالی ندارد و همه مجردات تام این‌گونه‌اند که هرچه برای آنها امکان عام دارد، ضرورتاً برایش ثابت و محقق است و از این‌رو هیچ‌گونه تغییری در آنها راه ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۵).
 میرداماد نیز مشابه این دیدگاه را دارد: «هرچه برای او به امکان عام ممکن باشد، بذاته برایش واجب است و به صورت بالفعل به طور ازلی و ابدی برایش حاصل است، و لذا هیچ‌گونه حرکت و تغییر و انتقال از صفت یا حالت یا شأنی به صفت حالت یا شأن دیگر برایش متصور نیست...» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۶).

۳-۱-۱. استدلال از طریق بسیط الحقیقه

الف) خداوند متعال بسیط الحقیقه است- چون هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد.
ب) در بسیط الحقیقه حدوث و زوال راه ندارد- چون لازمه حدوث و زوال، مرکب‌بودن از ماده و صورت و کیف و کم و اجزای مقداریه و جوهر و عرض است.
ج) تغییر لازمه حدوث و زوال است.
نتیجه: در خداوند تغییر راه ندارد.

حکیم سبزواری در حاشیه اسفار چنین می‌گوید: «... خداوند واحد بسیطی است که گذشته و آینده و حدوث و زوال در او وجود ندارد؛ بنابراین معدوم نخواهد شد که دوباره اعاده یا تجدید گردد و به عنوان «وجود» اعتبار می‌گردد تا وجوب از آن فهمیده شود؛ چراکه وجود هیچ اضافه‌ای با ماهیات ندارد؛ نه جوهر است نه عرض، نه کیف است و نه کم، و چون کم نیست، زمان، حدوث و اجزای مقداری ندارد؛ لذا تغییر و تبدلی در او نیست؛ چراکه همه این موارد احتیاج به قوایل مادی و ماهیات دارد...» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۵۱، به نقل از حاشیه حکیم سبزواری بر اسفار، ص ۳۵۳).

۴-۱-۱. استدلال از طریق واجب‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود من جمیع الجهات

الف) در صفات خداوند تغییر راه ندارد-به دلیل اینکه واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود از همه جهات است.
ب) صفات خدا عین ذات خداست-به دلیل اینکه در او هیچ‌گونه ترکیبی وجود ندارد.
نتیجه اینکه در ذات خدا تغییر راه ندارد.

توضیح صغری: واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود از همه جهات است. هر صفتی که در نظر گرفته شود یا ذات واجب‌الوجود برای ثبوت آن صفت کافی است یا ذات واجب برای ثبوت یا عدم آن صفت کافی نیست. اگر ذات واجب برای ثبوت یا عدم ثبوت صفتی کافی باشد، از دوام ثبوت (عدم تغییر) آن صفت، دوام (عدم تغییر) ذات واجب‌الوجود لازم می‌آید؛ اما اگر ذات واجب‌الوجود نه برای ثبوت و نه برای عدم ثبوت صفت کافی نباشد، محال لازم می‌آید؛ زیرا تحقق ذات واجب‌الوجود متوقف بر ثبوت یا عدم ثبوت آن صفت می‌شود. ثبوت یا عدم ثبوت آن صفت نیز متوقف بر حصول سببی که موجب آن صفت یا مقتضی عدم آن صفت است می‌شود و موقوف بر

چیزی که خود موقوف بر چیز دیگری است، متوقف بر شیء اول نیز هست؛ بنابراین لازم می‌آید وجود واجب‌الوجود متوقف بر غیر باشد، یعنی ممکن لذاته باشد؛ یعنی لازمه‌اش آن است که واجب‌الوجود لذاته، ممکن‌الوجود لذاته باشد که این خلف است. خلاصه این دلیل آن است که قول به جواز تغییر در صفاتی واجب‌تعالی سبب تعلق واجب‌الوجود به غیر خود می‌شود؛ درحالی‌که به هیچ وجه ممکن نیست که واجب‌الوجود بذاته متعلق بغير باشد و لاجرم این نتیجه بر آن مترتب می‌شود که واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود از همه جهات است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱۵).

کلام امیرالمؤمنین علیه السلام نیز مؤید این تبیین است. ایشان خداوند را بی‌نیاز از هر چیزی معرفی می‌کنند که در نتیجه آن از استعانت از دیگران بی‌نیاز است؛ لذا انصراف از حال وحشت به حالت انس و آرامش و تغییر از حالت جهل و کوری به حالت علم و آگاهی و دگرگونی از حالت احتیاج و نیازمندی به حالت غنا و بی‌نیازی و تغیر از حال پستی و ذلت به حالت عزت و قدرت در مورد او راه ندارد. او نور ازلی قدیم است که هیچ چیزی مثل او نیست و تغییرناپذیر است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۴).

۵-۱-۱. استدلال از طریق خالقیت

الف) خداوند متعال، خالق کم و کیف و وضع و این و متی و فعل و انفعال و حرکت و سکون (مقومات تغییر) است.

ب) خالق مقومات تغییر محال است که خود محل و موضوع مقومات تغییر باشد (چون قبل از آفرینش وجود نداشته‌اند).
نتیجه: در خداوند تغییر محال است.

امام رضا علیه السلام فرموده است: «... او به مکان، مکانیت می‌بخشد، او بود در حالی که هیچ مکانی نبود، او به کیف، کیفیت می‌بخشد، او بود در حالی که هنوز کیفی نبود، او به کیفیت‌داری و مکان‌داری شناخته نمی‌شود و با حس درک نمی‌گردد و با چیزی مقایسه نمی‌شود» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۶). میرداماد می‌گوید: کسی که به جوهر، جوهریت و به کم، کمیت و به کیف، کیفیت و به وضع، وضعیت و به مکان، مکانیت و به زمان، زمانیت بخشید و فعل و انفعال را ساخت و حرکت و سکون را آفرید، برتر است از اینکه محل و موضوعی برای کم و کیف و وضع و این و متی باشد یا حرکت

یا سکون بر او جاری گردد... چگونه جایز است که عالم زمان و مکان بر او حاکم و سلطه‌ی ظرفیت داشته باشند در حالی که او زمان و مکان را ساخت و حرکت و سکون را آفرید ... (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸).

۶-۱-۱. استدلال از طریق نامحدود بودن واجب الوجود

الف) خدای متعال نامحدود و غیر متناهی است.

ب) نامحدود جا برای غیر نمی‌گذارد.

ج) غیری وجود ندارد تا بر خداوند تغییری اعمال کند.

نتیجه: تغییر در خداوند راه ندارد.

توضیح اینکه نامتناهی بودن خداوند نوعی یگانگی در هستی را در پی خواهد داشت که بر اساس آن، تأثیرپذیری خداوند از غیر خود، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود؛ یعنی چیزی غیر او در دار هستی نیست تا بخواهد وی را منفعل سازد (ال. کویین، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱).

امام صادق علیه السلام در توضیح معنای «هو الاول و الآخر» می‌فرماید: هیچ چیزی به وجود نمی‌آید مگر اینکه یا تغییر می‌کند یا غیریت و زوال در او داخل می‌شود یا از رنگی به رنگ دیگر و از هیئتی به هیئت و از صفتی به صفت دیگر و از زیاده به نقصان و از نقصان به زیاده انتقال می‌یابد الا پروردگار جهانیان. او به طور ازلی و ابدی واحد است، او قبل از هر چیز و آخر تمام امور غیر ازلی است و اسما و صفاتش مانند انسانی که یکبار خاک بوده و یکبار گوشت و یکبار خون ... تغییر نمی‌کند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۱۴).

موجودی که ازلاً و ابداً واحد بوده و اول و آخر همه اشیاست، خداوند بی‌نهایتی است که تمام وجود از اوست و لذا غیری که بر او تأثیر گذارد وجود ندارد.

۷-۱-۱. استدلال از طریق اتحاد ذات و صفات خداوند

الف) عروض نسبت و صفت در ذات خداوند موجب تغییر و تحول در او است - چون عارض شدن صفت به معنای تغییر موصوف از حالت نداشتن آن صفت به حالت داشتن آن صفت است.

ب) صفات خدا عین ذات اوست نه عارض بر او- زیرا اگر صفات بر ذات خدا حمل شود، به این معناست که ذات خدا به صورت حقیقی موصوف واقع شده است؛ یعنی ذات خدا محل حوادث و نسبت‌های حقیقی واقع شود. نتیجه: تغییر و تحول در خداوند راه ندارد.

به بیان دیگر اگر صفات عین ذات نباشند، صفات خدا بر خدا حمل می‌شوند، از این حیث ذات قابل خواهد بود؛ اما از این حیث که صفات نه مخلوق علت بیرونی و مغایر ذات الهی بلکه معلول و مستند به او هستند از این حیث، ذات، فاعل صفات محسوب می‌شود؛ یعنی ذات الوهی هم فاعل است و هم قابل و اتحاد فاعل و قابل نیز محال است؛ زیرا حیثیت ذاتی فاعل، ایجابی و حیثیت قابل، انفعالی است. پس صفات خدا نمی‌توانند جدا از ذات باشند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۰)؛ بنابراین به دلیل اتحاد ذات و صفات الهی، حیثیت انفعال که لازمه تغییر است، در خداوند وجود ندارد. بدین ترتیب در خداوند تغییر راه ندارد. با این استدلال تغایر صفت و موصوفی در خداوند متعال انکار می‌گردد. امیرالمؤمنین علیه السلام اینچنین تغیر صفت و موصوفی را از خداوند نفی می‌کند: «کمال اخلاص نسبت به خداوند نفی صفات از اوست، به دلیل اینکه هر صفتی شهادت می‌دهد که او غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است...» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹۹).

۸-۱-۱. استدلال از طریق محرک غیر متحرک

الف) هر متحرکی برای حرکت به محرکی بیرون از خود نیاز دارد.
 ب) سلسله متحرک‌ها و محرک‌ها باید منتهی به محرکی شود که خود غیر متحرک است [و الا تسلسل لازم می‌آید].
 ج) خداوند آن واجب‌الوجودی است که هیچ‌گونه حرکتی در او راه ندارد.
 د) حرکت نوعی تغیر است.
 نتیجه: تغیر در خداوند راه ندارد.

ملاصدرا می‌گوید: شیء متحرک خود موجب حرکت خود نیست، بلکه احتیاج به محرکی غیر از خود دارد و سلسله همه محرکات در نهایت به محرکی می‌رسد که ذاتاً غیرمتحرک است والا دور و تسلسل لازم می‌آید. این محرک غیر متحرک نیست مگر

ذات واجب‌الوجود؛ چراکه تغییر و قوه و حدوث در او راه ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۳)؛ لذا برای اینکه تمام حرکات‌ها توجیه عقلی بیابد، باید به واجبی منتهی شوند که لایتغیر است و الا دچار تسلسل خواهیم شد.

۱-۲. استدلال‌ها از طریق صفات سلبيه واجب‌الوجود

در این‌گونه استدلال‌ها از طریق نفی صفات سلبيه از خداوند، تغییرناپذیری او اثبات می‌گردد. تعبیر غالب متکلمان از این صفات در یک جمله خلاصه می‌شود: «خداوند حادث، یا محل حوادث نیست». مقصود از حادث در کتب کلامی، حادث زمانی است؛ یعنی چیزی که نبوده و بعد پدید آمده است. تغییر در هر شیئی ملازم با این است که در او چیزی پدید آید که قبلاً نبوده است که این همان محل حادث واقع شدن است. در استدلال‌های ذیل، نفی اصل حدوث و نیز امور حادثی که می‌تواند در پدیده‌ای اتفاق افتد به عنوان مقدمه به کار رفته تا تغییرناپذیری خداوند از آن منتج شود.

۱-۲-۱. استدلال از طریق نفی اصل حدوث از خداوند

در الهیات، قدیم بودن خداوند از مسلمات است. قدیم یعنی موجودی از ازل تا کنون موجود بوده است، وجودش ابتدایی نداشته و همیشه بوده است (دغیم، ۲۰۰۱، ص ۵۷۰). حدوث خداوند به این معناست که خداوند ابتدا معدوم بوده، سپس موجود شده که این امر با وجوب وجود در تناقض است؛ چنان‌که در معنای حدوث آمد (تغییر از عدم به وجود)، حدوث ملازم است با تغییر و از آنجا که خدا واجب‌الوجود است، پس حادث نیست؛ لذا تغییر در او راه ندارد (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۴۱). با این دلیل، تغییر در هنگام ایجاد از خداوند نفی می‌شود؛ یعنی خداوند همیشه بوده است و هیچ‌گاه نبودنش به بودن وی تغییر نکرده است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «او حادث نشده است که تغیر و انتقال در او ممکن باشد، دگرگونی به سبب تغییر احوال در ذات او وجود ندارد و گذشت شب و روز در او تغییری ایجاد نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۰) یا در روایتی دیگر، خداوند را قدیم می‌خواند که قدیم حادث نشده و فانی نخواهد شد و هیچ تغییر و تغیری در او رخ نخواهد داد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۸).

۲-۲-۱. استدلال از طریق نفی حرکت در زمان

الف) زمان ذاتاً دارای تغییر است.

ب) حرکت و زمان ملازم یکدیگرند.

ج) واجب‌الوجود زمان ندارد.

د) واجب‌الوجود حرکت ندارد.

نتیجه: در واجب‌الوجود تغییر راه ندارد.

توضیح اینکه از مصادیق حدوث حوادث در چیزی، واقع شدن تحت زمان و حرکت است. از نظر حکما زمان ذاتاً تغییر را در خود دارد (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۳۴۳). حرکت و زمان ملازم یکدیگر و زمان مقدار حرکت است (طوسی، ۱۳۷۵) (ب)، ج ۳، ص ۹۵؛ چراکه مراد از وقوع در زمان این است که وجودش مطابق زمان است و زمان نیز امری متجدد و متصرم است و هرچه مطابق آن باشد، خود متصرم و متجدد خواهد بود که این، همان حرکت است. از سوی دیگر آنچه در زمان واقع شده یا حرکت بالذات دارد که از ویژگی‌های جسم است یا متحرک بالعرض است که مربوط به عوارض جسمانی است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۵۵)؛ اما واجب‌الوجود، جسم و جسمانی نیست؛ لذا زمان و حرکت و تغییر در او محال است. این دلیل تغییر از حیث حرکت در زمان را از او نفی می‌کند.

در روایتی از امام عسکری علیه السلام می‌خوانیم: «حوادث در او حادث نمی‌شود و حالات گوناگون او را تغییر نمی‌دهد و زمان‌ها او را دگرگون نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۰).

۲-۲-۳. استدلال از طریق نفی حرکت در مکان

یکی از مصادیق حدوث حوادث در شیء، حرکت در مکان است. واجب، حرکت در مکان نیز ندارد به چند دلیل:

اول اینکه او غنی مطلق از ماسوای خود است و احتیاج به مکان ندارد.

دوم اینکه او حدی ندارد تا مکان او را در برگیرد.

سوم اینکه حرکت در مکان لاجرم به سوی هدفی و برای برآوردن حاجتی است که

جز با حرکت به سوی آن حاصل نمی‌شود؛ در حالی که خداوند برای عملی ساختن اراده خود نیاز به حرکت ندارد: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ زیرا علم و قدرت او محیط بر هر معلوم و مقدوری است (صادقی، ۱۴۰۷، ص ۱۳۰)؛ بنابراین تغییر از حیث مکان نیز در خداوند محال است.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در جواب آنانکه خداوند را حال در هیاکل می‌دانستند، فرمود: «شما با این اعتقاد پروردگارتان را با صفت مخلوقات توصیف کردید. چگونه خداوند به محل نیاز دارد، در حالی که همیشه قبل از محل وجود داشته است، اگر شما خداوند را به حلول که از صفات محدثات است توصیف کنید لازم می‌آید که برای او صفت زوال را نیز به کار برید و هر چه که متصف به زوال و حدوث شود متصف به فنا نیز خواهد شد... بنابراین باری تعالی نه به واسطه حلول در چیزی تغییر می‌کند، و نه با حرکت و سکون و سیاه و سفید و قرمز و زرد شدن...» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷). آن حضرت در جایی دیگر فرمود: «خداوند منزّه است از این و برتر است از مکان، از ازل بوده، در حالی که هنوز مکانی نبوده است و امروز نیز چنین است و از حالی به حال دیگر تغییر نخواهد کرد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۵۶) یا تعبیر مشابهی که در کلام امام کاظم علیه السلام آمده است: «خداوند متعال همیشه بوده است بدون زمان و مکان و اکنون هم همانگونه است هیچ مکانی از او خالی نیست و هیچ مکانی را اشغال نمی‌کند و در هیچ مکانی جای نمی‌گیرد» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹). امام حسن عسکری علیه السلام نیز فرمود: «از حالی به حال دیگر تغییر نمی‌کند و هیچ مکانی از او خالی نیست و نسبت به یک مکان، نزدیک‌تر از مکان دیگر نیست» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۰).

۴-۲-۱. استدلال از راه نفی حرکت به سوی شر

الف) اگر خداوند بصورت زمانی یا ذاتی تغییر کند، این تغییر از خیر به شر خواهد بود- زیرا هر رتبه‌ای که انتقال به آن، صورت گیرد از واجب پایین‌تر است.
ب) اما عقلاً محال است هر شیئی از کمال به نقص تغییر کند- زیرا هر شیئی طبعاً به سوی خیر انتقال می‌یابد.

نتیجه: خداوند تغییر نمی‌کند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸ به نقل از: ال. کوبین، ۱۳۹۱، ص ۹۸).

۵-۲-۱. استدلال از طریق نفی قوه

ابن سینا از قوه به عنوان مبدأ تغییرات تعبیر می‌کند (الاسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۹۹/الرازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۸). قوه از امور مربوط به حادثات مادی است که در مجردات و به طریق اولی در واجب‌الوجود راه ندارد؛ چراکه واجب‌الوجود، مجرد و فعلیت محض است و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد که با به فعلیت رسیدن قوه‌اش، به آن برسد و در این مسیر دچار تغییر گردد؛ بنابراین تغییری در او نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۱). با این بیان نیز تغییر از حیث تبدیل از قوه به فعل از خداوند نفی می‌گردد. شاید بتوان استدلال از طریق نفی جسمانیت را نیز در عداد همین استدلال قرار داد؛ چراکه قوه‌دار بودن و جسمانیت دو امر متلازم‌اند:

الف) اگر خداوند بخواهد تغییر کند، باید حرکت کند؛ زیرا تغییر بدون حرکت ممکن نیست.

ب) هر متحرکی جسمانی است؛ زیرا حرکت بدون قوه و قوه بدون جسم امکان ندارد.

ج) خداوند جسمانی نیست.

نتیجه: خداوند تغییر نمی‌کند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

۶-۲-۱. استدلال از طریق نفی کثرت

الف) اگر به هر نحو تغییری در خداوند وجود داشته باشد، در ذات وی جهتی امکانی وجود خواهد داشت - چون تغییر شیء بدون داشتن امکان و قوه محال است.

ب) هر چیزی که در او جهت امکان وجود داشته باشد، حقیقتاً کثیر است - چرا که مرکب از قوه و فعل می‌شود.

ج) هر چیزی که در او کثرتی وجود داشته باشد، نیازمند غیر خواهد بود - زیرا هر متکثری نیازمند به آحاد و اجزای خویش است و جزء غیر از کل است.

د) هر چه نیازمند غیر باشد، نمی‌تواند مبدأ اول برای اشیا باشد - چون مبدأ او مقدم بر اوست.

ه) خداوند مبدأ اول اشیاست (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

نتیجه: در خداوند به هیچ وجه تغییر راه ندارد. با این بیان تغییرات ناشی از اجزاء درونی از خداوند نفی می‌گردد.

۷-۲-۱. استدلال از طریق نفی ماهیت

الف) اگر خداوند تغییر داشته باشد، با تغییر به چیزی که در ذاتش نیست، متصف خواهد شد.

ب) هرچه به چیزی که در ذاتش نیست متصف شود، ماهیت دارد.

ج) خداوند ماهیت ندارد.

نتیجه: خداوند تغییر ندارد (ال. کویین، ۱۳۹۱، ص ۹۸). ملاصدرا می‌گوید: «کل ملتحق بشیء لم یکن فی ذاته فهو ذو ماهیة و الأول صرف الوجود الذی لا اتم منه» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

۸-۲-۱. استدلال از طریق نفی سبب خارجی

الف) [به فرض] تغییر ناشی از اسباب خارجی است.

ب) خداوند مسبب از هیچ سببی نیست - چون او خود مسبب الاسباب است و قبل از او هیچ سببی نیست.

نتیجه: خداوند تغییر نمی‌پذیرد. عبارت /بن‌سینا این است: «و إذ لا سبب له، فلا جزء له، فإن الأجزاء سبب الكل و لا تعیر فیه، فإنه غیر قابل، و التغير یكون بسبب من خارج» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۷).

۹-۲-۱. استدلال از طریق نفی سبب داخلی

الف) [به فرض] تغییر ناشی از اسباب داخلی است.

ب) هرچه دارای اسباب درونی باشد، مرکب از آنها خواهد بود.

ج) خداوند متعال مرکب نیست.

نتیجه: واجب‌الوجود تغییرپذیر نیست.

/بن‌سینا می‌گوید: هرچه گردش پذیرد، به سببی پذیرد و به سببی به حالی بود و به سببی دیگری آن حال بود، و هستی وی خالی نبود از پیوند بدان دو سبب. پس هستی وی پیونددار (مرکب) بود، و پدید کردیم که واجب‌الوجود پیونددار (مرکب) نیست؛ پس واجب‌الوجود تعیر نپذیرد» (همو، ۱۳۸۳، ص ۷۷). /بن‌سینا در رسائل خود، با نفی هر دو سبب خارجی و داخلی، نفی تغییر در خداوند متعال را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۴۰۰،

ص ۲۵۴).

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «حرکت و سکون در او جریان ندارد، چگونه در او چیزی جاری باشد که خود او را به جریان (آفریده) درآورده است؟ و چگونه به او برگردد چیزی که خود آن را آغاز کرده است؟ و چگونه حادث شود در او چیزی که خود آن را حادث کرده است؟» (نهج البلاغه، [بی‌تا]، ص ۲۷۳).

۱۰-۲-۱. استدلال از طریق نفی تقسیم

الف) هر متغیری تقسیم‌پذیر است: «و لما كان كل متغير فهو ينقسم...» (ابن باجه، ۱۹۹۲، ص ۹۸).

ب) خداوند تقسیم‌پذیر نیست - چون او بسیط محض است.
نتیجه: خداوند تغییرپذیر نیست.

۱۱-۲-۱. استدلال از طریق نفی موضوع

الف) شیء برای تغییر احتیاج به موضوع دارد - چون تغییر عرضی است که یافت نمی‌شود مگر در موضوع.

ب) خداوند موضوع ندارد - در چیزی حلول نمی‌کند.

ج) خداوند موضوع نیست - محل برای چیزی واقع نمی‌شود.
نتیجه: تغییر در خداوند راه ندارد.

ابن سینا در توصیف حق تعالی می‌گوید: «نه جوهر است که اضداد را بپذیرد و تغییر کند و نه عرض است که جوهری بر وجودش پیشی گرفته باشد» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۳۹). بیان شیخ طوسی نیز این است که «تجدد و تصرف ممکن نیست مگر با تغییر حال و تغییر حال نیز ممکن نیست مگر برای چیزی که تغییر از او ممکن باشد که آن چیز همان موضوع است چراکه تغییر عرض است و عرض یافت نمی‌شود مگر در موضوع...» (طوسی، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۳، ص ۹۵).

۲. شبهات و اشکالات

علی‌رغم اینکه راه‌های بسیاری برای استدلال بر اثبات تغییرناپذیری خداوند وجود دارد،

اشکالات و شبهاتی نیز مطرح شده که برگشت همه آنها به این است که برای خداوند متعال ویژگی‌ها و صفاتی ذکر شده که لازمه آنها راه‌یافتن تغییر در خداوند است. در ادامه به تبیین و پاسخ آنها خواهیم پرداخت.

۱-۲. اشکال از طریق علم خداوند به پدیده‌های متغیر

مطابق عقل و نقل، خداوند همه چیز-اعم از ثابت و متغیر- را می‌داند؛ اما گمان می‌رود که علم به امور متغیر، مستلزم تغییر در ذات خداوند است. «بعضی متکلمین برای رفع این اشکال گفتند که: علم اضافه است، و تغییر در اضافات جایز است. و از آن تغییر در ذات واجب لازم نیاید، بلکه تغییر در اضافه افتد، که امری اعتباری است. و بر این طایفه اشکال کرده‌اند که اضافه فرع وجود منتسب است، پس تا ممکن پدید نیاید، واجب را علم نخواهد بود. و این نقص است که واجب‌الوجود را علم نباشد، و پس از آن پیدا شود پس ایشان دو فرقه شدند: برخی گفتند که معدومات ثابتات و حاضرند پیش واجب‌الوجود، و حضور آنها پیش واجب‌الوجود علم است به آن صور ثابته حاضره، و آنکه منکر شد ثبوت معدومات را مفروض دیگر پیدا کرد که خالی از خلل نتواند بود» (استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۵).

حکیمان مسلمان برای دفع این شبهه، علم خدا به جزئیات را بر دوگونه دانسته‌اند: بر وجه ثابت و کلی و به نحو متغیر و جزئی و خداوند به همه جزئیات بر وجه کلی و ثابت علم دارد. مشائین معتقدند طریق حصول علم به اشیا بر دو وجه است؛ یکی حصول آن، از طریق حدوث و زمان است؛ مثل اینکه مثلاً اتفاقی بیفتد و انسان به سبب آن اتفاق یا شنیدن حدوثش، از آن آگاه شود؛ مثل آن‌گاه که خسوف اتفاق افتد و انسان با دیدن یا شنیدن از آن مطلع شود. علم انسان در این صورت وقتی حاصل می‌شود که خود ببیند یا از کسی بشنود. این نوع علم را، علم به حوادث گویند که در آن، هم در عالم و هم در معلوم تغییر راه‌دارد؛ چراکه با پایان ماه گرفتگی، علم عالم نیز مطابق اتفاقی که در جریان است، از خسوف به اتمام خسوف تغییر می‌کند؛ اما نوع دیگری از علم به اشیا نیز وجود دارد که علم کلی به اسباب است؛ مانند منجمی که با دانستن اسباب خسوف و کسوف کاملاً می‌داند که تمام خسوف و کسوف‌ها کی اتفاق خواهند

افتاد که البته تحت این علم کلی او، کسوف‌ها و خسوف‌های بسیاری به صورت جزئی وجود دارد که منجم از طریق علم به اسباب به همه آنها علم دارد. در این نوع علم تغییری در عالم رخ نمی‌دهد. مشائین علم واجب به کائنات را از نوع دوم می‌دانند؛ یعنی از طریق علم به اسباب و کلیات به تمام جزئیات و حوادث تحت آن علم دارد بدون اینکه حوادث و تغییر در او راه یابد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۱/ اللوکری، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

ملاصدرا برای پاسخ به این اشکال ابتدا مبنای مشائین مبنی بر صور قائم بذات دانستن علم خداوند به اشیا را رد می‌کند و معتقد است لازمه این حرف آن است که خداوند جزئیات را به جزئیاتشان نداند؛ نه به کائنات فاسده علم داشته باشد و نه به ابداعات علم پیدا کند مگر از طریق صور ذهنی آنها که در این صورت، علم خداوند به وجودات عینی آنها تعلق نمی‌گیرد و نفی این‌گونه علم از خداوند در نهایت سخافت است؛ چراکه صدور این موجودات از خداوند از علمش به آنها جدا نیست؛ بنابراین کسی که می‌گوید خداوند به جزئیات علم ندارد، مگر بر وجه کلی، از حقیقت دور شده است؛ زیرا با این حرف علم حضوری و شهودی خداوند را انکار می‌کنند (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۳۸۸). از نظر ملاصدرا معنای عالم به جزئیات بودن خداوند علی وجه الکلی است، این است که اولاً همه اشیا مدرک واجب واقع می‌شوند و هر چه به امکان عام برای او ممکن باشد، حصولش برای او واجب است، وگرنه برای او حالت منتظره وجود خواهد داشت. ثانیاً علم تام به علت تامه موجب علم به معلول است؛ بنابراین از آنجاکه ذات واجب، سبب تمام اشیا می‌مکن، اعم از کلی و جزئی است و از طرف دیگر به ذات خود علم دارد، لذا از طریق ذات خود سایر اسباب را نیز می‌داند، بنابراین باید عالم به تمام آنها باشد؛ چراکه کسی که علت را می‌داند، واجب است از طریق علم به علت علم به لوازم علت نیز پیدا کند و الا علم او به آنها علم تام و کامل نخواهد بود. ملاصدرا ادامه می‌دهد که صور حاصله از شیء - که مشائین در مورد علم خداوند به آن معتقدند - چند حالت دارد یا صور از وجود آن شیء استفاده می‌شود، یا وجود شیء از آن صور استفاده می‌شود یا هیچ کدام. اولی که در حق واجب باطل است؛ زیرا جزئیات متغیرند و اگر علم خدا مستفاد از وجود آن صور باشد، تغییر در ذات او لازم می‌آید. اما اینکه خداوند با تغییرشان آنها را ادراک نمی‌کند؛ زیرا در این صورت باید

یکبار آنها را به صورت موجود ادراک کند و یک بار به صورت معدوم که هر کدام صورت عقلیه‌ای دارند که با وجود دیگری باقی نمی‌ماند؛ زیرا اعتقاد به اینکه شیئی موجود است با اعتقاد به عدم آن زایل می‌شود و بالعکس، در این صورت واجب متغیرالذات و منفعل از غیر می‌شود که خلف است؛ زیرا- چنان‌که گفته شد- برای او حالت منتظره‌ای وجود ندارد. سومی نیز از نظر قائلان به صور باطل است؛ زیرا آنها علم واجب تعالی به اشیا را سبب وجود اشیا می‌دانند؛ بنابراین فقط دومی صحیح است؛ یعنی علم خداوند سابق بر وجود آنهاست، به صورت ثابت و مستمر که هیچ تغییری بر او عارض نمی‌شود، اگرچه معلوم تغییر کند. با این بیان، علم خداوند کلی است؛ یعنی جزئیات متغیره را به صورت کلی درک می‌کند (همان، ص ۳۸۹).

بر این اساس اگر علم خداوند به اشیا حصولی باشد، از طریق صور مرتسمه، قائم به ذات خداوند است و با تغییر معلوم، صور قائم به او نیز تغییر نموده و بدین‌صورت تغییر در ذات واجب راه می‌یابد؛ اما اگر علم خداوند به جزئیات را حضوری بدانیم، به این معنا که اشیا با حقایق عینی خود فعل و در عین حال علم خداوند هستند، مانعی از عروض تغیر در علم خداوند بر اثر عروض تغیر در موجودات عینی وجود ندارد؛ زیرا تغیر ممتنع در حق او، تغیر در علم ذاتی اوست و مانعی برای تغیر در علم فعلی او نیست «و تغیر الاضافات ممکن» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲).

۲-۲. اشکال از طریق اراده خداوند

خلاصه اشکال این است که همه اتفاقات عالم حوادث به اراده خداوند است و چون این حوادث متغیرند، اراده خداوند نیز باید متغیر باشد؛ یعنی بازای هر تغییری در عالم حوادث تغییری در اراده خداوند رخ می‌دهد. چنین شبهه‌ای ناشی از این است که اراده خدا را به مانند اراده انسان به معنای عزم بر فعل می‌دانند؛ در حالی که این معنا در مورد خداوند صحیح نیست. خداوند از ازل، به سلسله موجودات و روابط آنها عالم بوده و همه را در لوح محفوظ و علم باری، یک جا آفریده است که بر حسب مقتضیات زمان و مصالح، به تدریج از علم به عین آیند. مؤید این تحلیل هم تعریف اراده خداوند از دیدگاه حکماست که به علم بر می‌گردد. /بن سینا می‌گوید اراده چیزی به جز همان علم

الهی نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۷). «علم در اول تعالی همان اراده است؛ چراکه این معلومات مقتضای ذات اوست و این همان معنای اراده است» (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۱۷ / ر.ک: همو، ۱۴۰۰، ص ۲۵۰).

برخی برای حل این مشکل گفته‌اند که خداوند تک تک ممکنات را با یک اراده ایجاد می‌کند؛ اما ملاصدرا در پاسخ به این دسته، نسبت اراده به مراد در مورد خداوند را دقیقاً مانند نسبت علم به معلوم می‌داند و می‌گوید: «نسبت اراده با مراد همانند نسبت علم است به معلوم و همان‌گونه که تشخص علم به زید و شخصیت او همیشه متعلق به خود اوست و اگر این علم به غیر او تعلق بگیرد شخصیتش منقلب شده است، اراده نیز چنین است؛ یعنی اراده نیز به تعیین و تشخص مراد، تعیین و تشخص می‌یابد و اگر فرض شود که این اراده خاص به فعل دیگری تعلق گرفته، انقلاب لازم می‌آید، بنابراین بطلان این راه حل روشن است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۳). ملاصدرا سپس همان راه حلی را که در باب علم توضیح داد، در اینجا نیز مطرح می‌کند. او می‌گوید: «همان‌طور که علم بسیط پروردگار، به همه اشیا کلی و جزئی که واقع شده‌اند یا واقع خواهند شد، تعلق می‌گیرد اراده خداوند نیز که عین ذات اوست به همه ممکنات واقع در وجود تعلق می‌گیرد» (همان، ص ۳۲۴). «خداوند ازلاً به سلسله وجودات و روابط آنها علم دارد... و این علم ازلی که عین ذات مرید اوست او را به ایجاد موجودات برمی‌انگیزد... و این علم مانند این اراده، شیئی واحد سرمدی است که وجود و وجوب برای آن ازلاً و ابداً ثابت است بدون اینکه در ذات علم و اراده تغیر و تعاقبی حاصل آید» (همان، ص ۳۵۰)؛ بنابراین اراده نیز مانند علم خداوند به متغیرات، سابق بر وجود آنهاست به صورت کلی و ثابت و هیچ تغییری بر او عارض نمی‌شود، اگرچه مراد تغیر کند.

۲-۳. اشکال از طریق رضا و غضب

متون اسلامی رضایت و خشم و غضب را به خدا نسبت می‌دهند. غضب و رضا اگر آن‌گونه که در مورد انسان استعمال می‌شود، در مورد خدا نیز به کار رود، مستلزم تغیر حالات درونی خدا خواهد بود که با تغیرناپذیریش نمی‌سازد.

پاسخ این تناقض آن است که صفاتی چون ترحم، خشم، مهربانی، صفات فعل و بیرون از ذات الهی تلقی می‌شوند که مستلزم هیچ‌گونه تغیر و انفعالی نیستند. در الهیات

اسلامی از یکسو خدای سبحان دارای صفاتی چون رحم، رأفت، غضب و مانند آن دانسته شده است؛ از سوی دیگر این صفات به گونه‌ای معنا شده است که حریم ذات الهی را از هرگونه انفعال و دگرگونی منزه دارد. سخن حکما این است که این صفات از فعل الهی انتزاع و در عین حال به ذات او منتسب می‌شود. اطلاق حالاتی مانند خشم و رأفت و رضا به خدا به اعتبار آثار این صفات است؛ یعنی خدا مانند شخص راضی یا خشمگین رفتار می‌کند، به مطیع پاداش و به خاطی کیفر می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۴۱). زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید آیا خدا خشنودی و خشم دارد؟ امام فرمود آری، ولی نه آن‌گونه که در مخلوقات است؛ زیرا خشنودی حالتی است که در انسان پدید می‌آید و او را از حالی به حالی برمی‌گرداند؛ چراکه مخلوق میان تهی ساخته شده و مرکب است و اشیا می‌توانند در او نفوذ کنند، حال آنکه در آفریننده ما چیزی نفوذ نکند؛ چراکه او یکتاست، ذات و صفتش یگانه است، پس خشنودی او پاداش وی و خشم او کیفر اوست، بی‌آنکه چیزی بر او اثر کند و او را برانگیزاند و از حالی به حالی بگرداند؛ زیرا این تغییرها از صفات مخلوق‌های ناتوان و نیازمند است» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۰). در روایتی دیگر فرمود: خشم خداوند مانند خشم ما نیست، بلکه او اولیایی برای خویش آفریده که خشم می‌گیرند و خشنود می‌شوند، در حالی که آفریده و تحت ربوبیتش هستند؛ پس خداوند غضب و رضای ایشان را غضب و رضای خویش قرار داد... اگر خشم و دل‌تنگی بر او در آید، تغییر عارضش شود و چون دگرگونی عارضش شود، از نابودی ایمن نباشد...» (همان، ج ۱، ص ۱۴۴). امام رضا علیه السلام در جواب ابوقرّه که برای اثبات تغییر در ذات خداوند از غضب و رضای باری تعالی استفاده کرد، فرمود: «وای بر تو! چگونه جرئت کردی که پروردگارت را به تغییر از حالی به حال دیگر توصیف کنی و جریان اموری را که بر مخلوقین می‌رود، در حق او مجاز بدانی! خداوند سبحان با زایل‌شوندگان زایل نخواهد شد و با تغییرکنندگان تغییر نخواهد کرد» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۸).

۴-۲. اشکال از راه نسیان

در بعضی آیات صفت نسیان و فراموشی به خدا نسبت داده شده است که با تغییرناپذیری

خداوند تناقض دارد. در پاسخ باید گفت که نسیان در خدا به معنای فراموشی نیست، بلکه مقصود لازمه آن است؛ یعنی وقتی خدا به امری توجه و عنایت نداشته باشد، لطف خود را از آن دریغ می‌کند و به منزله عدم قرار می‌دهد؛ گویا خدا او را فراموش کرده است. اینکه خداوند برخی را فراموش می‌کند، به این معناست که آنها رابه حال خود وا می‌گذارد. با این تبیین هیچ محذوری از جمله تغییر و انفعال در خداوند لازم نمی‌آید (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳). امام رضا علیه السلام در تفسیر «نَسَاهُمْ» فرمود: «خداوند متعال فراموشی و سهو ندارد بلکه فراموشی و سهو از صفات مخلوقات و محدثات است... "نَسَاهُمْ" ... یعنی ما نیز آنان را رها خواهیم کرد، آن‌گونه که آنها آمادگی برای ملاقات با ما در قیامت را رها کردند» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۰).

۵-۲. اشکال از طریق عشق و لذت

یکی دیگر از مواردی که به ظاهر با تغییرناپذیری خداوند ناسازگار است نسبت عشق و لذت به خداوند است. فارابی عشق میان موجودات را صورت عشق می‌خواند و عشق حقیقی و ذاتی را به خداوند نسبت می‌دهد (الفارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۹)؛ یعنی ذات واجب عشق است و عاشق و معشوق (استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۲۶۸). *ابن سینا* عشق را بهجت و خوشی به دریافت ذاتی تعریف می‌نماید (طوسی، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۳، ص ۳۵۹). ابتهاج در مورد انسان، حاکی از نوعی تغییر درونی در حالات عاطفی انسان است. اگر همین معنا را در مورد خدا بپذیریم، لازمه وجود عشق در خداوند، راه یافتن تغییر در ذات وی است.

پاسخ بر مبنای *ابن سینا* این است که «چون واجب مدرک ذات خود است و به قول او «واجب الوجود، أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدهُ الأشياء كمالاً» (همو، ۱۳۷۵ (ب)، ج ۳، ص ۳۵۹) و لذت، همان ادراک ملائم است؛ پس ادراک هر کمال، لذت است و چون همه کمالات واجب عین ذات اوست؛ لذا ادراک ذات خویش برای خداوند نهایت لذت است، پس عشق و بهجت واجب در نهایت کمال است. او عشق استو عاشق و معشوق بدون تغییر، همانطور که علم است و عالم و معلوم» (استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۲۶۹). پس واجب کمال محض است و عشق در وی، ازلی و ابدی و بدون تغییر است.

ملاصدرا به گونه‌ای عشق خداوند را ترسیم می‌کند که از آن هیچ تغییری لازم نمی‌آید. او می‌گوید: «ذات خدا به گونه‌ای است که ذات خود را تعقل می‌کند؛ در حالی

که زیباترین و لذت‌بخش‌ترین ذات‌هاست. همچنین او مابعد ذات خود و آنچه را که از او صادر می‌شود، یعنی افعالش که افضل و اتقن و احکم افعال است، نیز تعقل می‌کند؛ بنابراین آنها را اراده نموده، عاشق آنها می‌گردد؛ عشقی که تابع عشق به ذات خود اوست؛ چراکه هر چه که عاشق ذاتی باشد، عاشق تمام افعال و آثار آن نیز خواهد بود... و همان‌گونه که ذات خداوند عین علم و ابتهاج و عشق به خود می‌باشد، وجود هرآنچه که از ذات او صادر می‌شود نیز عین علم و عشق و ابتهاج او به خودش است» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰).

اما در مورد شوق باید گفت: از آنجاکه شوق به معنای حرکت به سوی تتمیم ابتهاج ناشی از عشق است (طوسی، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۳، ص ۳۵۹ / ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۰۶)؛ لذا در شوق، تغییر و تغیر و حرکت راه دارد؛ بنابراین شوق در مورد خداوند محال است. شوق از ویژگی‌های نفوس امکانی است که دارای قوه هستند؛ اما در واجب‌الوجود قوه و امکان و نقص نیست لذا شوق در او نیست. با این وجود در برخی نصوص از اشتیاق خداوند به ملاقات با نبی اکرم سخن به میان آمده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۵۰۴). در توجیه این نصوص باید گفت که شوق به لقای پیامبر ﷺ از جانب خداوند، چیزی فراتر از عشق ذاتی و محبت خداوند به نبی مکرم نیست.

در ادامه به چند اشکال دیگر از این دست اشاره و در نهایت پاسخی کلی به همه آنها ارائه می‌گردد.

۶-۲. اشکال از طریق استجاب دعای بندگان

مطابق برخی آیات وقتی بندگان از خداوند درخواستی داشته باشند، خداوند دعای آنها را مستجاب خواهد کرد. قرآن همچنین تغییرپذیری در خداوند را در ارتباط با دعا و مسئلت اهل آسمان و زمین از او این‌گونه بیان می‌دارد: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). بیان اشکال این است که اجابت دعای دعاکننده بعد از دعاکردن اوست؛ یعنی آن‌گاه خداوند دعای او را مستجاب می‌کند که بنده دعا کرده باشد و این بدان معناست که خداوند در زمان و

مکان خاصی بدو را بر می آورد و زمان مندی و مکان مندی مستلزم تغییرپذیری از مخلوقات است.

۲-۷. اشکال از طریق صفت تکلم

در بسیاری آیات از جمله بقره آیه ۱۲۴، نساء آیه ۱۶۴ و مائده آیه ۱۱۶ نیز از گفت و گو و تکلم خداوند با بندگانش سخن رفته است. اشکال این است که تکلم خداوند مستلزم آن است که متکلم متناسب با شرایط زمانی و مکانی و موقعیت رویداد تکلم نماید و بر اساس آن خود را وفق دهد و این شائبه ورود تغییر و دگرگونی در ذات خداوند را ایجاد می کند.

۲-۸. اشکال از طریق خلقت زمانمند

علی رغم اینکه یکی از استدلال های فلسفی بر تغییرناپذیری خداوند از طریق صفت خالقیت بود، در قرآن آیاتی داریم که به خلقت آسمان و زمین در طول شش روز دلالت دارند؛ از جمله الحديد آیه ۴، اعراف آیه ۵۴، یونس آیه ۳، هود آیه ۷، فرقان آیه ۵۹، سجده آیه ۴ و ق آیه ۳۸. خلق آسمان و زمین در طول شش روز، با صفت تغییرناپذیری خداوند ناسازگار است؛ چراکه موجودی که افعال خود را در طول زمان انجام می دهد، به این معناست که در زمانی می آفریند و در زمان دیگر از حال آفرینش دگرگون گشته، دیگر نمی آفریند و این به معنای راهیابی تغییر در خداوند است.

پاسخی کلی از طریق اضافه

طرح این اشکالات به صورتی کلی این است که در صفاتی که به جنبه فعل واجب مربوط می شود، مانند علم خداوند به متغیرات یا اراده یا خلقت یا تکلم و یا استجاب دعا و... تغییر در معلول، مستلزم تغییر در خود علت نیز می شود. برای تمام این اشکالات یک راه حل عمده ذکر شده است و آن اینکه اضافه و نسبت، اگرچه خود نوعی وجود است، از اعراضی است که وجود آنها ضعیف است و استقلالی از خود ندارند، بلکه تابع اشیای دیگرند؛ بنابراین از وجود این اضافات، تغییر یا انفعالی در مضاف ایجاد نمی شود؛ یعنی اضافه خداوند متعال به اشیا، موجب تغییر و تکثر در ذات یا صفات حقیقی او نمی شود، گرچه به لحاظ تغییر یا تکثر ممکنات، در اضافه ای که با واجب الوجود دارند

تغییر حاصل شود؛ چراکه اضافه فرع وجود طرفین است؛ بنابراین ذات واجب از جهت علم، ثابت و لایتغیر است، اما اضافه و نسبت آن با معلوم، متغیر و متکثر است؛ مانند کسی که ساکن و بی حرکت ایستاده؛ اما افراد در اطرافش در حال حرکت اند. در اینجا اضافاتی که افراد در حال حرکت پیدا می‌کند تغییر می‌کند، بدون اینکه در آن شخص ایستاده و صفات حقیقی وی تغییری ایجاد شود (شیرازی، [بی‌تا] ص ۱۵۳). این مطلب همان چیزی است که از آن این‌گونه تعبیر می‌کنند: «تغییر الاضافات ممکن» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲)؛ یعنی تغیر در اضافات است نه در ذات و مقصود از اضافات، همان فعل و صفات فعلی اوست؛ لذا مانعی از حدوث تغیر در فعل و صفات فعلی خدا وجود ندارد و از این امور، تغیر در ذات لازم نمی‌آید (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۶). در روایات نیز این پاسخ آمده است: «خداوند با تغییر مخلوقات، تغییر نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷ و ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ یعنی تغیراتی که در مخلوقات وجود دارد، موجب تغیر در ذات و صفات حقیقی واجب نمی‌شود، بلکه تغیر در اضافات اعتباریه صورت گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۳۶) یا این روایت که: «خدا به سبب خلق مخلوقاتش تغیر نمی‌پذیرد، هر چند مخلوقات از تغییر در خلق متغیر می‌شوند» (همان، ج ۱۰، ص ۳۱۲ / ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۹).

از راه «دهر» نیز برای این اشکالات پاسخ‌هایی ارائه شده است؛ به این بیان که وجود فعل و حوادث در اوقات خاصی بوده که زمان‌بردار نیست، یعنی در دهر بوده است، اما حصول فعل و حوادث در اوقات خاصی است که برای هر یک مشخص شده است (کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۹۴ / خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۴ / شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴، ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۶)؛ اما اشکالاتی نیز بر این بیان وارد شده است که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۱).

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان در موارد ذیل برشمرد:
 ۱. وصف تغییرناپذیری از اساسی‌ترین اوصاف خداوند است که خود پایه اثبات بسیاری از صفات دیگر است.

۲. تغییرناپذیری وصف عامی است که بسیاری دیگر از صفات را در درون خود دارد. این واژه نافی هرگونه تغییر، صیورت، کون و فساد، زوال، خروج از قوه به فعل، و انواع حرکت از جمله حرکت در ذات، حرکت در زمان، و حرکت در مکان است که همه، مصادیقی از تغییر هستند.

۳. با استفاده از لوازم سلبی و اثباتی واجب می‌توان استدلال‌های مختلفی در نفی تغییر از خداوند ارائه نمود.

۴. استدلال‌هایی که از طریق صفات ثبوتی واجب تغییرناپذیری او را نفی می‌کنند، عبارت‌اند از: استدلال از طریق صفات اتمیت و اکمیت، وجوب، خالقیت، نامحدود بودن، بسیط‌الحقیقه و استدلال از طریق واجب‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود من جمیع الجهات، استدلال از طریق اتحاد ذات و صفات و استدلال از طریق محرک اولی.

۵. استدلال‌هایی که از طریق سلب صفات نقصان به تغییرناپذیری خداوند می‌رسند عبارت‌اند از: استدلال از طریق نفی اصل حدوث از خداوند، نفی حرکت در زمان، نفی حرکت در مکان، نفی حرکت به سوی شر (خروج از فعل به قوه)، نفی قوه، نفی کثرت، نفی ماهیت، نفی سبب، نفی تقسیم و استدلال از طریق نفی موضوع.

۶. فایده تعدد و تفکیک استدلال‌ها بر اساس صفات ثبوتی و سلبی این است که بر حسب نوع مقدمات به‌کاررفته در استدلال، نوع تغییری که از خداوند متعال نفی می‌شود نیز متفاوت خواهد بود. استدلال‌های مختلف و متعدد می‌تواند اقسام تغییری که شائبه راه‌یافتن در خداوند متعال را دارند نفی کند. بعضی استدلال‌ها تغییر حالات باطنی را نفی می‌کند و برخی تغییر در اجزاء محتمل درونی، برخی دگرگونی از حیث حرکت در زمان، برخی تغییر از حیث حرکت در مکان، برخی حرکت به سوی شر و نقصان و برخی تغییر از جهت خروج از فعل به سمت قوه و برخی تغییر از قوه به فعل و... را نفی می‌کند. که همه این موارد از مصادیق تغییر هستند.

۷. علی‌رغم استدلال‌های متعددی که بر تغییرناپذیری خداوند وجود دارد، در متون دینی مواردی وجود دارد که ظاهراً با صفت تغییرناپذیری خدا ناسازگار است. از جمله علم خداوند به متغیرات، یا خلقت زمان‌مند یا اراده یا تکلم خداوند یا رضا و غضب

الهی و همچنین عشق و لذت خداوند به ذات و مخلوقاتش. برای هر کدام از این اشکالات در جای خود پاسخ مناسب ارائه شد؛ اما پاسخ کلی همه این اشکالات این است که تغیر در اضافات است نه در ذات و مقصود از اضافات همان فعل و صفات فعلی اوست؛ بنابراین تغیر در ذات لازم نمی‌آید.

منابع و مأخذ

- * نهج البلاغه؛ تصحيح صبحی صالح؛ قم: دارالهجره، [بی تا].
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ چ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱
 ۲. ابن‌باجه، محمدبن یحیی بن صائغ؛ کتاب النفس؛ بیروت: دار صادر، ۱۹۹۲م.
 ۳. ابن‌رشد، محمد بن احمد؛ تفسیر ما بعد الطبیعة؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷
 ۴. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، - عمر بن ابراهیم خیام؛ «رسائل فلسفی»، حکمت بوعلی‌سینا؛ الطبعة الثالثة، تهران: نشر علمی، ۱۳۶۲
 ۵. _____؛ الشفاء - الطبيعيات؛ ج ۱، السماع الطبيعي، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق.
 ۶. _____؛ رسائل ابن سینا؛ قم: انتشارات بيدار، ۱۴۰۰ق.
 ۷. _____؛ الهیات دانشنامه علائی؛ چ سوم، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا، ۱۳۸۳
 ۸. _____؛ التعليقات؛ بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۹. _____؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳
 ۱۰. ابن‌میمون، موسی؛ دلالة الحائرين؛ [بی جا]، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۷۲م.
 ۱۱. استرآبادی، محمدتقی؛ شرح فصوص الحكم؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
 ۱۲. اسفراینی‌النیشابوری، فخرالدین؛ شرح كتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهيات)؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
 ۱۳. ابوالبركات بغدادی، هبة‌الله علی بن ملكا؛ المعتبر فی الحكمة؛ ج ۲، چ یازدهم، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
 ۱۴. اخوان‌الصفاء؛ رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء؛ ج ۲، بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
 ۱۵. التهانوی، محمدعلی؛ كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ ج ۱، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
 ۱۶. الجرجانی، السیدالشریف علی بن محمد؛ كتاب التعريفات؛ چ چهارم، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۰.
 ۱۷. جهامی، جبار؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب؛ بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
 ۱۸. حمود، محمد جمیل؛ الفوائد البهية فی شرح عقائد الإمامیة؛ ج ۱، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۱ق.
 ۱۹. خوارزمی، ابو عبدالله؛ مفاتيح العلوم؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۳م.
 ۲۰. خوانساری، آقا جمال - محققسبزواری؛ الحاشية علی حاشية الخفري علی شرح التجريد؛ قم: مؤتمرمحقق خوانساری، ۱۳۷۸.

٢١. دغيم، سميح؛ موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازي؛ بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠١م.
٢٢. الرازي، فخرالدين؛ شرح عيون الحكمة؛ ج ٣، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، ١٣٧٣.
٢٣. سبحاني، جعفر؛ محاضرات في الإلهيات؛ ج ١، بازدهم، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤٢٨ق.
٢٤. ———؛ الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل؛ ج ٢، الطبعة الثانية، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤١٢ق.
٢٥. شبر، سيدعبدالله؛ حق اليقين في معرفة أصول الدين؛ قم: أنوارالهدى، ١٤٢٤ق.
٢٦. شرفي، احمد بن محمد بن صلاح؛ شرح الأساس الكبير؛ ج ١، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٤١١ق.
٢٧. الشهرزوري، شمس الدين؛ رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية؛ تهران: مؤسسه حكمت و فلسفه ايران، ١٣٨٣.
٢٨. شيرازي، صدرالدين محمد بن ابراهيم؛ الحاشية على الهيات الشفاء؛ قم: انتشارات بيدار، [بى تا].
٢٩. ———؛ شرح الهداية الاثيرية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢ق.
٣٠. ———؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ مشهد: الطبعة الثانية، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ش.
٣١. ———؛ مفاتيح الغيب؛ تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣.
٣٢. ———؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ الطبعة الثالثة، ج ٣، ١ و ج، بيروت: داراحياء التراث، ١٩٨١م.
٣٣. ———؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٣.
٣٤. شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه؛ كمال الدين؛ ج ٢، تهران: انتشارات اسلاميه، ١٣٩٥ق.
٣٥. ———؛ التوحيد؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٩٨ق.
٣٦. ———؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام؛ ج ١، تهران: نشرجهان، ١٣٧٨ق.
٣٧. صادقي، محمد؛ حوار بين الإلهيين و الماديين؛ الطبعة الثانية، بيروت: دار المرتضى، ١٤٠٧ق.
٣٨. صليبا، جميل؛ المعجم الفلسفى؛ ج ١، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ق.
٣٩. طباطبايى، محمدحسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ ج ١٧، الطبعة الخامسة، قم: مكتبة النشر الإسلامى، ١٤١٧ق.
٤٠. طبرسى، ابومنصور شيخ احمد بن على بن ابيطالب؛ الإحتجاج؛ ج ١، مشهد: نشر المرتضى، ١٤٠٣ق.
٤١. طوسى، نصيرالدين محمد بن محمد بن حسن؛ شرح الاشارات و التنبهات للمحقق الطوسى؛ ج ١، قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥(الف).

۴۲. _____؛ تجرید الاعتقاد؛ [بی جا]، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۳. _____؛ شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات؛ ج ۳، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ (ب).
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، توشیح آیت الله سبحانی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قسم الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۴۵. _____؛ تسلیک النفس الی حظیره القدس؛ قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف - فاضل مقداد - ابوالفتح بن مخدوم حسینی؛ الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۷. غزالی، محمد بن محمد؛ مقاصد الفلاسفة؛ قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۱م.
۴۸. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۴۹. ال. کوین، فیلیپ، تالیافرو، چارلز؛ صفات خدا: مقالاتی از راهنمای فلسفه‌ی دین؛ ترجمه رضا بخشایش، تعلیقات دکتر علی شیروانی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵۰. قاضی سعیدقمی، محمدسعید بن محمد مفید قمی؛ شرح توحید الصدوق؛ ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۱. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ اسماء و صفات خدا؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۵۲. کاشانی، فیض؛ اصول المعارف؛ تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵۳. کامرانی، سمیه، محمد سعیدی مهر، سیدعباس ذهبی؛ «امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا»؛ ذهن، ش ۵۶، زمستان ۱۳۹۲.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ الطبعة الثانية، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۵۵. اللوکری، ابوالعباس؛ شرح قصیده اسرار الحکمة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۵۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۴، ۱۰ و ۲۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۵۷. مجمع البحوث الاسلامیة؛ شرح المصطلحات الفلسفیة؛ مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۵۸. میرداماد، محمدباقر؛ مصنفات میرداماد؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۵.
۵۹. _____؛ تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۶۰. یوسفیان، حسن؛ کلام جدید؛ سمت: تهران و قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.