

## مراتب فعل الاهی از دیدگاه فلاسفه و

### متکلمان مکتب اصفهان

(با تأکید بر آراء صدر المتألهین و ملا صالح مازندرانی)

مهدی عباسزاده<sup>۱</sup>

الهام میراحسنی<sup>۲</sup>

#### چکیده

بر اساس آیات قرآن و روایات، فعل الاهی، یعنی آفرینش و بقای موجودات، دارای هفت مرتبه (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل) است. از سوی دیگر، ثبات و تغییرناپذیری خدا نیز از آموزه‌های قرآن و پیشوایان دین و یافته‌های عقل و لذا مطابق با براهین نقلی و عقلی است. لذا اثبات وجود مراتب در فعل الاهی نباید منجر به اتصاف ذات خدا به تغییرپذیری و اتصاف فعل الاهی به زمانمندی گردد. صدر المتألهین شیرازی و ملا صالح مازندرانی که به ترتیب از فلاسفه و متکلمان مهم مکتب اصفهان هستند، دلایل و مستدللات خود را بر اثبات مراتب در فعل الاهی، ناظر به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، مطرح کرده و با تکیه بر مبانی فکری و عقلی خود، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی را درباره اعتباریت یا حقیقت مراتب فعل الاهی، امکان یا عدم امکان زمانمندی برخی از افعال الاهی و اینکه آیا این مراتب جزء صفات ذات خدا هستند یا جزء صفات فعل او، مطرح کرده‌اند. اما هر دو دسته، نظر واحدی درباره نسبت معاصی بندگان با اختیار انسانی و درباره وضعیت شرور موجود در عالم طبیعت داشته‌اند و این بحث از فروع مبحث مراتب فعل الاهی است. نوشتار حاضر، در صدد شرح دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، در بحث از مراتب فعل الاهی و تبیین نتایج و استلزامات هر یک از این دیدگاه‌ها است.

**واژه‌های کلیدی:** مراتب فعل الاهی، ذات خدا، صفات خدا، علم الاهی، مکتب اصفهان.

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، mehr\_1777@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد کلام و عقاید، دانشگاه علوم قرآن و حدیث،  
mirahsani.elham@gmail.com

**الف. طرح مسئله**

یکی از مسائلی حائز اهمیت در رابطه با افعال خداوند، مسئله مراتب فعل الاهی است. فعل الاهی، شامل آفرینش موجودات و اداره امور آنهاست؛ به عبارت دیگر، افعال خداوند، در خلق و تدبیر خلاصه می‌شود. توحید افعالی ایجاب می‌کند که فاعل حقیقی خداوند باشد و هیچ مؤثر مستقلی در عالم غیر از او نباشد؛ یعنی همان گونه که اصل وجود جهان و هر موجودی که در آن ظهور می‌یابد، جلوه حق است، افعال صادر شده از موجودات نیز ظهور فعل حق‌اند. بر این اساس، آفرینش و بقای جهان، هم چنین صدور فعل از هر فاعلی اعم از نیک و ناپسند، منوط به مشیت، اراده، قدر و قضای پروردگار است و نیز اذن به صدور آن از جانب حق تعالی داده شده است، چنانکه هر چیزی که در عالم به وجود می‌آید، مکتوب در کتاب و دارای اجل می‌باشد. بنابراین، فعل خداوند قبل از تحقق عینی و خارجی دارای هفت مرتبه است. آیات قرآن و روایات فراوان نیز بیانگر وجود مراتب در فعل الاهی است. این حقیقت در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، به وابسته بودن تحقق همه چیز، حتی افعال اختیاری انسان، به مراتبی از قبیل مشیت، اراده، قدر، قضا و اذن الاهی تعبیر شده و تأکید گردیده است که هیچ چیز در عالم، خارج از این روابط تحقق نمی‌یابد. ذومراتب بودن فعل پروردگار در مقام تحلیل و از جهت انتساب آن به افعال زمانمند و پدیده‌های حادث جهان مادی، ابهاماتی را به وجود می‌آورد و پرسش‌های مختلفی را مطرح می‌سازد؛ از جمله اینکه استناد و ربط موجودات زمانمند و متغیر به خداوند چگونه است؟ آیا تغییر در افعال خدا به تغییر در ذات و صفات وی نیز می‌انجامد؟ آیا برای ایجاد اشیای خارجی از آن جهت که مخلوق خدا و مستند به او می‌باشند، اساساً می‌توان مراتبی فرض کرد؟ آیا ذومراتب بودن فعل الاهی، حقیقی و فرازمان است یا اعتباری و زمانمند؟ اگر خدا فاعل همه چیز است، پس معاصی بندگان و شرور موجود در عالم طبیعت چگونه توضیح داده می‌شوند؟ پاسخ به این پرسش‌ها از دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، مجموع مواردی است که در این نوشتار برآنیم تا به آنها بپردازیم.

در قرن یازدهم هجری، در مکتب اصفهان، چند جریان فکری برجسته وجود داشته‌اند که دو مورد از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. جریان علامه محمدباقر مجلسی و

شاگردان او که از همه مهم‌تر ملاصالح مازندرانی است و این جریان کلامی مخالف ورود فلسفه به کلام می‌باشد. متکلمان مکتب اصفهان، اگرچه بیشتر هم خود را بر نقل گذاشته‌اند و از سخنان اهل بیت علیهم‌السلام و احادیث آنان بهره‌ها گرفته‌اند، ولی از آنجا که کلام ائمه علیهم‌السلام، جوهری عقلی و استدلالی دارد، بالتبع، پیروی از این کلمات و التزام به احادیث بازمانده از آنان، خود نوعی عقلگرایی و استدلال‌پیشگی را در این متکلمان به وجود آورده است؛ در نتیجه، تکیه بر استدلالات عقلی نیز به وفور در آثار آنان دیده می‌شود. ۲. جریان دوم دارای محتوای فلسفی است و شاخص اصلی این جریان، ملاصدرای شیرازی است که پدیدآورنده حکمت متعالیه می‌باشد. تألیفات وی به ویژه کتاب **اسفار** وی، از دستاوردهای مهم مکتب فلسفی اصفهان است. او در این اثر، از جریان‌های متعدد اندیشه‌ای و نظری در مکتب فکری اسلام تأثیر پذیرفته است. عناصر عمده این مکتب شامل وحی و حکمت قرآن، برهان عقلی (کلامی و فلسفی) و شهود عرفانی می‌باشد. به این ترتیب، قدر مشترک مکاتب فلسفی و کلامی اصفهان، تکیه بر مباحث عقلی با پشتوانه و محوریت قرآن و کلام معصومین علیهم‌السلام است.

آنچه از این پس می‌آید، شرح دیدگاه‌های نمایندگان اصلی این دو جریان فکری، یعنی ملاصدرای شیرازی و ملاصالح مازندرانی، در موضوع مراتب فعل الاهی و فروع آن (بحث از معاصی بندگان و شرور موجود در عالم طبیعت)، و تبیین نتایج و استلزامات هر یک از این دیدگاه‌ها است.

لازم به ذکر است، در خصوص مراتب هفتگانه فعل الاهی و فروع این بحث، به ویژه از منظر دو جریان فلسفی و کلامی مکتب اصفهان، تا کنون کار پژوهشی مستقلی صورت نگرفته است و لذا نوشتار حاضر می‌کوشد این خلأ را تا حدی جبران کند.

### ب. تبیین مراتب هفتگانه فعل الاهی

منظور از مراتب فعل، مراحل و سطوحی است که یک فعل طی می‌کند تا به ظهور و تحقق خارجی برسد. در افعال اختیاری و ارادی انسان، برای انجام کار و تحقق فعل، شرایط و مقدماتی لازم است، یعنی این گونه نیست که انسان هر موقع که اراده کند، قادر به انجام کاری باشد؛ بلکه باید شرایطی فراهم گردد و مقدمات و اسباب ایجاد آن کار به وجود آید. صدرالمتألهین مراحل تحقق فعل اختیاری انسان را شامل ادراک فعل، تصور فعل، تصدیق به ملائمت یا منافرت فعل با نفس، شوق، اراده، قوه محرکه و در نهایت، تحقق فعل در خارج می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۶). در مورد افعال

الاهی نیز وجود مجموعه‌ای از مراتب، علاوه بر اینکه بر حسب ظاهر آیات قرآن قابل اسناد به خدا می‌باشد و روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام نیز بر اثبات وجود چنین مراتبی صحه گذاشته‌اند، به حکم عقل قابل انتزاع و استناد به خدا است. به عنوان نمونه، در روایتی که از امام صادق علیه‌السلام وارد شده است، می‌خوانیم: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيئَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ. فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۹)؛ هیچ چیز در زمین و در آسمان نیست، مگر اینکه به واسطه این هفت خصلت است: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل. پس هر کسی گمان کند که می‌تواند یکی از این‌ها را نقض کند، کافر است.

به تصریح برخی از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام و نیز بر طبق دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، مبدأ تمامی مراتب فعل الاهی، ذات خدا و علم الاهی است. روشن است که مطلوب نهایی از افعال خدا، ذات خود اوست و او غرضی خارج از ذات خویش ندارد، اگرچه مقتضای ذات، حکمت و مصلحت او این است که جهان را بیافریند و موجودات آن را به کمال برساند (خلق و تدبیر). آشکار است که در برخی موجودات؛ یعنی موجودات مادی جزئی و زمانمند، رسیدن به این هدف، نیازمند مقدماتی است؛ یعنی این نوع موجودات، کمالات شایسته خود را به تدریج و پس از آفرینش دریافت می‌کنند تا استعداد فیض بیشتری را پیدا کنند. در واقع، این نوع از موجودات، افزون بر دریافت اصل وجود، هدفی دیگر نیز در آفرینش دارند که همانا رسیدن به فعلیت است و کمال؛ اما مجردات تام، همه کمالات وجودی خود را دارا می‌باشند. به عبارت دیگر، از آنجا که لازمه عالم ماده، تدریج، تکامل، تغییر و تراحم است و نیز فیاضیت الاهی با تعطیل (قطع فیض) سازگار نیست، بنابراین رحمانیت الاهی اقتضا می‌کند که عالم ماده نیز آفریده شود؛ اگرچه ویژگی و لازمه این عالم این است که دارای حرکت و زمان است و دستخوش تغییر و تحول می‌گردد تا به فعلیت درآید و کامل گردد.

در هر دو وضعیت (خلق و تدبیر موجودات مادی جزئی و مجردات تام)، فعل الاهی، مراتب هفتگانه‌ای را پشت سر می‌گذارد که ذیلاً به شرح مستقل هر یک از آنها می‌پردازیم:

### ۱. مشیت

مشیت، نخستین مرتبه از مراتب فعل خداوند است. مشیت الاهی، ناشی از علم او

به همه اشیا و مخلوقات است. در قرآن مجید آمده است: ﴿وَلَا يَحِطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (بقره: ۲۵۵)؛ و از علم او آگاه نمی گردند، جز به مقداری که او بخواهد. این آیه، اشاره به احاطه مطلق علمی خدا و تدبیر خاص او دارد؛ چرا که تنها او کاملاً به روابط بین موجودات آگاه بوده و تنها مشیت اوست که در عالم جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۳۳۵). قرآن هم چنین مشیت الاهی را نافذ در تمامی امور می داند؛ به این معنا که تنها مؤثر در عالم اوست و هیچ چیزی در عالم هستی قادر نیست که خداوند را مجبور به انجام دادن کاری بکند؛ لذا او مختار حقیقی است: ﴿وَلَوْ رُبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ (قصص: ۶۸)؛ پروردگار تو هر چه بخواهد می آفریند و برمی گزیند، آنان [در برابر او] اختیاری ندارند. پس بر اساس مشیت الاهی، اقتضای تدبیر عالم در نظام آفرینش این گونه است که خدا به تمامی امور احاطه و علم تام داشته و هیچ چیزی از امور عالم از او پنهان نباشد. مشیت در خداوند، حاصل احاطه و علم حضوری اوست؛ به این معنا که همه اشیا به علم تام و حضوری نزد او حاضر، معلوم و مشهودند و زمان و مکان و هیچ حد و حجابی بر او پوشیده نیست؛ یعنی خدا با قدرت مطلق و کامل خود، اختیار تام بر همه آنچه که می خواهد و اراده می کند را دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۵۶).

صدرالمتألهین مشیت را به معنای خواهش و خواستن و ناشی از علم و مقدم بر ایجاد فعل می داند و اظهار می دارد که مشیت در واقع، حاصل عنایت و محبت خدا به اشیا می باشد و این نیز تابع محبت او به ذات خود و ناشی از آن است. کسی که اشتیاق به چیزی داشته باشد، از آن حیث که آن چیز صادر از اوست، به همه آنچه که از او صادر می شود نیز اشتیاق و ابتهاج دارد. پس خدا اشیا را به جهت این که از ذات او صادر شده اند و نه از جهت ذات خودشان خواسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ۳۱۶). به باور او، مشیت از شئون علم خدا به خودش و به تبع آن علم او به غیر است. انسان هنگامی که به امر مقدور و ممکن آگاه است، تا زمانی که شوق، اراده جازم و تحریک اعضا در او پدید نیاید، علم او سبب فعل نمی شود؛ در حالی که در مورد خداوند، علم او عین مشیت اوست (همو، ۱۳۶۶، ۴: ۲۹۶).

به نظر صدرالمتألهین، مشیت صفت ذات الاهی است. عنایت که همان علم خدا به مصالح امور عالم هستی است، به این معنا است که خدا عالم به جهان هستی و نظام کامل آن، به همان صورتی که آن را آفریده است، می باشد (علم عنایی)؛ یعنی در نظام

کامل و اصلاح، ذات او علت برای هر خیر و کمالی است و در عین حال راضی به آن نیز می‌باشد، پس علم به نظام خیر، هم‌چنین علت و رضای به آن که همان مشیت ازلی الاهی است، همگی عین ذات حق‌اند (سجادی، ۱۳۷۹، ۳۶۷). صدرالمتألهین در نفی مشیت (و هم‌چنین اراده) به مثابه صفت فعل الاهی چنین استدلال می‌کند که برخی برای گریز از اعتقاد به قدیم‌بودن عالم، با تمسک به ظاهر احادیث وارده از ائمه علیهم‌السلام، مشیت (و اراده) را صفت فعل الاهی دانسته‌اند؛ درحالی که گاه تمسک به ظواهر اخبار در اعتقادات جایز نیست. ضمن اینکه از ظواهر بسیاری از متون دینی دیگر این گونه استنباط می‌شود که مشیت و اراده خداوند بر افعال او تقدم دارد؛ مانند آیه **﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** (یس: ۸۲)؛ هنگامی که چیزی را اراده کند، به آن می‌گوید: باش، پس آن موجود می‌شود. روشن است که مراد از شیء در آیه، معلول امکانی (مخلوقات خدا) است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ۳۱۶ (پاورقی)).

مشیت در نزد متکلمان مکتب اصفهان، نخستین نمایش عالم امکان و از صفات فعل الاهی می‌باشد. عقل انسان، از فعل و اثر صادر از خداوند می‌فهمد و انتزاع می‌کند که فعل، مورد مشیت خداوند قرار گرفته است. آنها مشیت در خداوند را به معنای ایجادکردن و آفریدن تفسیر می‌کنند. به تعبیر آنان هنگامی که شیئی مراد خدا باشد، او اسباب و علل به وجود آمدن آن را کامل می‌کند، تا شیء به طور قطع پدیدار گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵: ۱۰۱). به باور ملاصالح مازندرانی، مشیت، نخستین مرتبه ظهور فعل الاهی و تفصیل علم اجمالی الاهی است. با این توضیح، آنچه مورد مشیت واقع می‌شود، قبل از ظهور و تکوین خارجی، دارای ماهیات، صفات و حدود کلی است و پس از آن به دلیل وجود مرجح و اراده، تکوین می‌یابد. در نتیجه، مطابق با این نظر، مشیت، حاصل علم به شیء از جهت اتصاف به ماهیت، صفات و حدود خود، قبل از تحقق است. پس علم الاهی، سبب و علت برای مشیت می‌باشد (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۴۷).

مشیت الاهی بر دو قسم است: یکی، تکوینی و ایجاد و دیگری تشریحی. مشیت تکوینی، قابل تخلف نیست. این قسم مشیت، از مراتب فعل الاهی و در ارتباط با هستی می‌باشد و تمامی مراتب موجودات را شامل می‌شود. این قسم مشیت، عبارت از مقام ایجاد است که مخصوص خداوند می‌باشد؛ به این معنا که خداوند بر اساس علم، حکمت و مصلحت خود، اشیا را ایجاد می‌کند و از آنجا که این مقام از قدرت لایزال الاهی

سرچشمه می‌گیرد، تخلف از آن به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست و مخلوقات در این حوزه حق اختیار ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۲۴۹). اما مشیت تشریحی، قابل اطاعت و عصیان است و در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌باشد؛ به این معنا که اگر انسان بخواهد و اراده کند، اطاعت می‌کند و اگر از اوامر الاهی امتناع ورزد، در مقام عصیان خواهد بود. نظر به اینکه امور تشریحی مبتنی بر بعثت و ارسال رسل است تا مردم را به آنچه که به مصلحت و یا ضرر آنهاست، آگاه نماید و بدین وسیله انسان‌ها با اختیار خود و بدون اجبار، امر الاهی را انجام داده یا ترک کنند، لذا تخلف از امر تشریحی برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد (طیب، ۱۳۷۸، ۵: ۳۸۸).

## ۲. اراده

در اصل اطلاق نام مُرید بر خداوند و اتصاف وی به صفت اراده، اختلافی نیست. وجود اراده در خداوند از امور آشکار و مورد توافق همه مکاتب الاهی است؛ چراکه هر فاعلی که فعل او موافق اراده او باشد، برتر و کامل‌تر از فاعلی است که فعل او موافق اراده او نباشد. در قرآن مجید نیز آیات بسیاری بر مریدبودن خدا دلالت دارند؛ از جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (حج: ۱۴)؛ خداوند هر آنچه را اراده کند، انجام می‌دهد. روایات بسیاری نیز اصل صفت اراده را برای خداوند اثبات می‌کنند و دلالت دارند بر اینکه اراده غیر از علم و قدرت است (ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹). استدلال عقلی نیز مؤید ثبوت صفت اراده برای خداوند است، به این دلیل که خداوند به همه ممکنات علم دارد و قدرت وی به گونه‌ای یکسان به همه چیز تعلق می‌گیرد؛ با این حال، برخی ممکنات در زمانی خاص ایجاد می‌شوند و این در حالی است که ایجاد آنها در هر یک از زمان‌های ممکن امکان‌پذیر بوده است؛ بنابراین، باید صفتی غیر از علم و قدرت باشد که مرجح و مختص وجود ممکنات در زمانی خاص باشد و آن چیزی جز اراده نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۲۸۸).

فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، هر دو در اثبات اراده برای خداوند و مریدبودن او اتفاق نظر دارند؛ ولی اراده را به صورت‌های گوناگونی تعریف کرده‌اند. آنان هم‌چنین در مورد اینکه آیا اراده از صفات ذات است و یا از صفات فعل، اختلاف نظر دارند.

مطابق نظر صدرالمآلهین، اراده حقیقتی وجودی و از صفات کمالی است که عین ذات خداوند می‌باشد. او اراده را (همانند مشیت) حاصل علم خدا به نظام کامل و احسن می‌داند (علم‌عنایی). او در تعریفی دیگر، اراده را به معنای حب و عشق به ذات و رضا به

ایجاد شیء معرفی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ۳۱۹ (پاورقی)). به تعبیر او، اراده در انسان، شوق مؤکدی است که پس از انگیزه به وجود می‌آید؛ یعنی اراده در ما عبارت است از تصور فعل و هدفی که موجب تحریک اعضا برای رسیدن به امر مطلوب می‌شود؛ لیکن در خداوند به دلیل میرا بودن او از کثرت و نقص، هم چنین تام‌بودن او، اراده در واقع همان داعی است؛ به این معنا که اراده خدا همان علم ذاتی او به نظام احسن می‌باشد (همو، ۱۳۵۴، ۱۳۵). در این تعریف، اراده از صفات ذات خدا است، یعنی پروردگار، پدیده‌ها را به واسطه علمی که عین ذات اوست و این علم کامل‌ترین علوم است، می‌آفریند. پس او خالق تمام اشیا، به واسطه اراده‌ای است که به علم ذاتی او بازمی‌گردد. البته این علم ذاتی، علم به غیر را که مقتضی وجود غیر در خارج است نیز به دنبال دارد.

در عین حال، صدرالمتألهین اراده را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مسلم می‌داند. به باور وی، خداوند دارای دو اراده ثابت و متجدد (حتم و عزم) می‌باشد. اراده حتم، مرتبه و مقام اراده ذاتی و ازلی خداوند است که به آنچه تحقق و وقوع آن واجب است، تعلق می‌گیرد. اما اراده عزم، اراده متجدد و نو شونده‌ای است که آخرین مرتبه آن، موجودات متجدد بالفعل است که به وسیله اراده، رضا و مبدئیت الهی فعلیت می‌یابند. پس گاه مراد از اطلاق اراده، امری مصدری یعنی اصل احداث و ایجاد می‌باشد که معنای مریدبودن را افاده می‌کند؛ در این کاربرد، اراده، صفت ذات است. گاه نیز مراد از اراده، حاصل مصدر است که از آن به فعل حادث و متجدد تعبیر می‌شود که این از مقام فعل خداوند که به ممکنات تعلق می‌گیرد، انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۳—۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۶، ۴: ۲۳۵). وی تصریح می‌کند که اراده حادث از صفات ذات نمی‌باشد، بلکه این قسم اراده، همانند علم حادث خداوند است که همان صفت اضافه عالمیت به حوادث مادی می‌باشد و آخرین مرتبه از علم الهی است، پس صفت فعل است (همو، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳).

ملاصالح مازندرانی از یک سو اراده را قصد و آهنگ بر آنچه که فاعل آن را خواسته است، تعریف می‌کند و گاه آن را به ثبوت بر مشیت، یعنی کوشش در رسیدن بر آنچه که خواسته شده است و گاه به اتمام آن، تفسیر می‌کند. اراده به این معنا، قطعی‌تر و گزیده‌تر از مشیت و اخص از آن می‌باشد؛ چراکه عزم و تصمیم بر چیزی فرع بر رسیدن به آن است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۴۱، ۳۵۶). لذا این تعبیر از اراده، مرتبه کمال مشیت است. به این دلیل است که معصوم علیه السلام در تعریف اراده بیان داشته‌اند: «به

واسطه اراده، اشیا در رنگ و صفاتشان [تعیین و] تمییز داده می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۸ — ۱۴۹). این تعبیر، اشاره به این نکته دارد که تمامی اشیا به صرف اراده خداوند، به وسیله ویژگی‌های خاص خودشان، تخصیص داده می‌شوند (همان، ۳۴۷). پس شیء اراده‌شده، گزیده‌تر و قطعی‌تر از شیء مورد مشیت است. در مرتبه اراده، خواسته به حد کمال رسیده است و در اثر تصور غایت، هم‌چنین خیر و نفع لازم بر فعل، عزم و تصمیم بر فعل و یا بر ترک آن به وجود آمده است. البته آشکار است که ذات خداوند، حقیقتاً منزله از چنین خصوصیتی است و لذا فعل صادرشده از او از جهت رابطه با نظام خلقت، متصف به اراده و مشیت می‌شود (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ۵: ۱۷۶).

ملاصالح مازندرانی، اراده را از صفات فعل خداوند می‌داند. ظاهر احادیث ائمه علیهم‌السلام، تأکید بر حدوث صفت اراده در خداوند دارند؛ چنان که از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است: «مشیت و اراده از صفات افعال هستند و هر کس گمان کند که خدای تعالی از ازل اراده کننده و دارای مشیت بوده است، موحد نمی‌باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۸ — ۱۴۹). وی در تأیید این مطلب بیان می‌دارد که اگر اراده را از صفات ذات خداوند و ازلی بدانیم، بالتبع مراد خدا (یعنی مخلوقات) نیز ازلی خواهند بود؛ چراکه داشتن اراده همواره با وجود مراد همراه است؛ این بدان معناست که در ازل جز خداوند و همراه او چیزی وجود داشته است و این به نظر او باطل است، چه با اصل توحید خدا ناسازگار است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۳: ۳۴۵).

### ۳. قدر

در قرآن، قدر به معنای قراردادن هر چیزی در وضع و جایگاه خود و محدود کردن هر چیزی به حد خود و دادن هر حقی به ذی حقیح استعمال شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ۸: ۱۷۵). قدر، بنابر قول امام رضا علیه‌السلام، عبارت از هندسه و حد وجودی هر چیز از نظر بقا و فنا می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۸).

به نظر صدرالمتألهین، قدر بعد از مرتبه قضای الاهی است. او به تبع روایت فوق، توضیح می‌دهد که قدر، هندسه و تعیین حدود شیء است و مراد از آن علم تفصیلی خدا به اجسام مقدر زمانی و مکانی بر وجه جزئی، مطابق با مواد خارجی آنها از نظر مقدار، کمیّت و نیز مدت بقا و فنا می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۹۶). با این تعریف، بازگشت قدر نیز به علم الاهی است؛ چراکه خداوند به حدود و مقادیر اشیا عالم است. در این صورت، قدر با اراده که علم به صلاح و منشأ صدور افعال است نیز منطبق

می‌شود. بنابر این تعریف، قدر از صفات ذات و تفصیل قضای خداوند خواهد بود (طیب، ۱۳۶۲، ۱۳۹)؛ به این معنا که صورت‌های عقلی اشیا از آن جهت که به نحو کلی و اجمالی در علم الاهی موجود می‌باشند، قضا و از آن جهت که همین علم اجمالی، عین کشف تفصیلی است (علم اجمالی حاوی تفصیلات)، قدر نامیده می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹، ۳۹۳). اما اگر قدر را به معنای نسبت حدود اشیا با ذات خدا و به معنای اندازه‌گیری اجمالی و تفصیلی اشیا و سنجش و تعیین آنها که در واقع، عبارت از ویژگی هستی و وجود هر چیز و چگونگی آفرینش آن است، در نظر بگیریم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۱۴۴)، در این صورت، قدر از صفات فعل خدا خواهد بود.

اما به باور صدرالمآلهین قدر نیز بر دو قسم است: قدر علمی و قدر خارجی. قدر علمی عبارت است از وجود اجمالی همه اشیایی که در عالم اندازه و جهان مقدار، با ویژگی‌های خاص خودشان نقش پذیرفته‌اند. اما قدر خارجی، وجود آن صورت‌ها در مواد خارجی خودشان به صورت تفصیلی و گسترده است که یکی پس از دیگری، در اوقات و زمان‌های مخصوص خود که مطابق با مواد و استعدادها ویژه آنها است، به صورت پی‌درپی و به نحو غیر منقطع ایجاد می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ۴۷). با این بیان، می‌توان قسم نخست قدر را صفت ذات خدا دانست و قسم دوم آن را صفت فعل او.

ملاصالح مازندرانی، قدر را خلق و ایجاد مطابق با حکمت تفسیر کرده است. بنابر تعریف او، قدر به معنای اندازه‌گیری و تعیین اول و آخر هر چیزی، و نیز حدود، ذات، صفات، مدت اجل، روزی، کیفیات و سایر ویژگی‌ها و خصوصیات شیء و آنچه که در کمال، تمایز و تشخیص شیء معتبر است، می‌باشد (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۴۲). به این معنا، قدر صرفاً از صفات فعل خدا است.

روشن است که قدر در عالم تکوین عبارت از محدودیت‌های وجودی مخلوقات می‌باشد. این محدودیت‌ها در مورد مجردات، همان محدودیت ذاتی و ماهوی آنها است. این نوع از موجودات به طور دفعی آفریده شده و جنبه تدریجی ندارند. قدر در این موجودات با قضای آنها یکی است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ۷۲۲). اما در موجودات مادی اگرچه اصل و ریشه آن‌ها به صورت فعلی وجود دارد، ولی اجزای آن بالقوه هستند، یعنی نیازمند زمان می‌باشند تا به مقصود و هدفی که برای آن آفریده شده‌اند برسند، به این معنا که هر موجودی با قالب‌هایی از داخل و خارج اندازه‌گیری شده، سپس به سوی آنچه که در مسیر وجود برایش تقدیر و قالب‌گیری شده است، هدایت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۹: ۹۱).

#### ۴. قضا

کاربرد قرآنی قضا، به معنای فیصله‌دادن و تمام کردن است (قرشی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۸). قضا در احادیث نیز به معنای محکم و استوار نمودن، برپاداشتن و نیز حکم به وجود خارجی و ایجاد شیء می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۷). در آیات و روایات، تفسیر قضای الاهی این است که پس از فراهم شدن مقدمات و شرایط، یک پدیده، به مرحله نهایی و حتمی برسد. این مرحله که دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط است، حتمی، نهایی و غیر قابل تغییر می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۱۵۱).

صدرالمتألهین قضا را از مراتب علم خداوند و مقدم بر مرتبه قدر می‌داند و در تعریف آن می‌گوید قضا یا ام الکتاب، علم تفصیلی خداوند است که پس از مرتبه عنایت (علم عنایی) می‌باشد که با تحقق آن، همه اشیا، به صورت عقلی، مفصل و محفوظ از تغییر و دگرگونی می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۳: ۲۱۱). به دیگر سخن، قضا عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که به صورت کلی، دفعتاً و بدون زمان، به نحو ابداع، از خداوند فائض می‌گردند. برخی از فلاسفه، قضا را از صفات فعل خداوند می‌دانند، ولی صدرالمتألهین مرتبه قضا را لازمه ذات خدا بدون هیچگونه تغییر و تأثیر و تأثری در او می‌داند. به باور وی، قضا از اجزای فعل خداوند (مخلوقات) نمی‌باشد؛ چراکه جنبه عدمی و امکانی در آن وجود ندارد (همو، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۲؛ ۱۳۶۶، ۳: ۳۴۵). پس قضا یعنی علم ازلی خداوند به چیزی که سزاوار است از علل خاص خود، مطابق با آنچه که مشیت و اراده ازلی او اقتضا می‌کند، هستی پذیرد. بدین سان، هر عاملی که در جهان خودنمایی می‌کند، تجلی علم و اراده حق و مظهر خواست خداوند و مجرای قضا و قدر الاهی است؛ به این معنا که حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الاهی قطعیت یافته است، مقضی به قضای الاهی و از آن جهت که حدود، اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به قدر الاهی می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۹، ۶۰). بنابراین، قضای حقیقی منحصر در قضای ذاتی و مقدم بر مرتبه قدر می‌باشد و مراد از آن، مرتبه ظهور علم الاهی است، در مقابل قضای عینی که منظور از آن وجود در عالم است.

متکلمان مکتب اصفهان نیز با استناد به برخی روایات، مرحله قدر و تقدیر الاهی را مقدم بر مرتبه قضا دانسته‌اند. به باور آنان، قضا از صفات فعل خداند می‌باشد؛ یعنی در این مرحله، خدا آنچه را که تقدیر کرده است، در خارج محقق می‌کند. به تعبیر دیگر، وجود عینی هر پدیده، در واقع، استوار نمودن وجود تقدیری آن است (محمدی

ری‌شهری، ۱۳۸۶، ۸: ۱۳۸). ملاصالح مازندرانی بر این باور است که قضا در مراتب فعل الاهی، به معنای استوارسازی و به عرصه وجود آوردن است. قضا در افعال خداوند، به معنای حکم کردن به وجود خارجی اشیا مطابق با حکمت و تقدیر الاهی است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۵: ۲۵). امضا نیز، اجرا و تنفیذ حکم خداوند و اتمام آن است. یعنی اراده، تقدیر و قضای الاهی بر این واقع می‌شود که اشیا به واسطه علل، اسباب، شرایط و ویژگی‌های آنها در اماکن و مساکن تشخیص یافته خودشان، همان گونه که خداوند آنها را اراده و تقدیر کرده و بر آنها حکم رانده است، پدید آیند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴: ۳۴۲). آشکار است، هنگامی که قضا به امضا منجر شود، تحقق شیء، اجتناب‌ناپذیر و حتمی است؛ چراکه امکان عدم تحقق و قدرت بر ترک شیء، صرفاً قبل از قضا و امضای آن می‌باشد (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۵۷).

در اینجا ملاصالح مازندرانی، بر اساس باورهای مکتب امامیه، معتقد است که افعال انسان به قدرت و اختیار خود او وابسته است؛ اگرچه همراهی و تعلق قضا، قدر، تدبیر، مشیت، اراده، توفیق و لطف الاهی به آنها امری است آشکار و غیر قابل انکار. اما این همراهی و تعلق، منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ چرا که قضا، قدر، اراده و دیگر مراتب فعل الاهی بر دو قسم می‌باشند: حتم و غیر حتم؛ و آنچه که منافای با اختیار در انسان می‌باشد، قضا، قدر و اراده حتمی است که این‌ها در افعال اختیاری بشری عمدتاً مطرح نیستند (همان، ۵: ۳).

## ۵. اذن

اذن، از مراتب فعل الاهی و به معنای اجازه خداوند برای وجود یافتن چیزی، ظاهر شدن اثری و یا انجام دادن فعلی می‌باشد (جمعی از محققان، ۱۳۸۲، مبحث اذن)؛ به این معنا که خدا به صدور آن فعل رضایت داده است، در غیر این صورت مانع تحقق آن می‌شد. هم‌چنین اذن در خدا، به رفع مانع میان سبب و مسبب تعریف شده است. بنابراین، اذن در موجودات را می‌توان این گونه تفسیر کرد که آنان اقتضای ظاهر کردن آثار خاصی را دارند، در نتیجه اذن تکوینی الاهی در این باره به این معنا است که خداوند موانع ایجاد موجودات را از بین ببرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۹: ۳۰۳). با این تعریف، اذن از صفات فعل خداوند است. روشن است که این صفت از آن جهت که مضاف به غیر ذات خدا است، در مقام تحقق، متوقف به آن غیر که معلول و متأخر از ذات خدا است می‌باشد. پس اذن، از مقام فعل او انتزاع شده است، نه از مقام ذات او (همو، ۱۳۸۲،

در قرآن، هر آنچه که در عالم اتفاق می‌افتد، از هر مجرای که محقق گردد، مشمول اذن الاهی است. یعنی در قرآن وقوع حوادث جهان و تشریح احکام دین، به اذن خداوند دانسته شده است. با این بیان، مفهوم اذن در قرآن هم شامل اذن تکوینی و هم اذن تشریحی می‌باشد که دو قسم از اذن هستند.

به باور فلاسفه، اذن تکوینی نشان می‌دهد که یک رابطه حقیقی میان حوادث عالم و اراده خدا وجود دارد؛ به این معنا که هیچ حادثه‌ای در عالم، بدون استناد تکوینی به خداوند، تحقق نمی‌یابد و این مقتضای توحید افعالی است. هم‌چنین تأثیر هر موجودی به واسطه قدرتی است که خدا به او داده است. گاه این تأثیر را مستقیماً به خداوند و گاه به فاعلی که به اذن خدا کاری را انجام می‌دهد (فاعل واسطه)، نسبت می‌دهیم. روشن است که اذن تکوینی، همه پدیده‌های عالم را در بر می‌گیرد. موجودات ذی شعور و فاقد شعور، هم‌چنین افعال اختیاری مانند ایمان و افعال غیر اختیاری مانند موت، همگی منوط به اذن الاهی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۲۰۳). آیات و روایات ماثور از معصومین علیهم‌السلام نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. به طور مثال، آیه «**إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا**» (همانا همه قدرتها از آن خداست) (بقره: ۱۶۵)، همه قدرتها را منحصر در خداوند می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ۴۰). دلیل این مطلب این است که منشأ همه افعال خدا قدرت و اراده او می‌باشند؛ لذا از آنجا که قدرت الاهی غیر متناهی است و به همه چیز تعلق می‌گیرد و نیز هیچگونه عجز و ناتوانی در ساحت پروردگار راه ندارد، پس ایجاد هر فعلی مقدور و مآذون او است و او در هیچ کاری محتاج به کمک گرفتن از غیر خود نمی‌باشد (طیب، ۱۳۶۲، ۸۵).

اما اذن تشریحی، مربوط به دستورها و باید و نبایدهای الاهی و لذا معطوف به اعمال اختیاری انسان می‌باشد. انسانها به طور طبیعی خواسته‌های گوناگونی دارند؛ از جمله، خواهان انجام اعمالی هستند که در عالم آخرت به مصلحت آنها می‌باشد. اذن الاهی برای انجام دادن برخی اعمال و برآوردن همین خواسته است. البته ممکن است انسان با اراده خود امر الاهی را انجام دهد و یا با آن مخالفت کند. روشن است مخالفت با اذن تکوینی غیر ممکن است، ولی مخالفت با اذن تشریحی ممکن می‌باشد. البته مطابق با دلایل عقلی و نقلی، خداوند راضی به ارتکاب گناه توسط بنده نمی‌باشد و فاعل آن را عذاب می‌کند. از دیگر سو، گاه خداوند جبراً از جهت لطف و یا قاهریت و برتری، بنده را از ارتکاب معاصی باز می‌دارد (جمعی از محققان، ۱۳۸۲، مبحث اذن الاهی).

متکلمان مکتب اصفهان به ویژه ملاصالح مازندرانی، معانی متفاوتی برای اذن قائل شده‌اند: آنها از یک سو اذن را همان علم می‌دانند و از سوی دیگر به تعبیر آنان اذن رفع موانع و تقدیر الهی است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵: ۸۶).

## ۶. کتاب

کتاب در تعابیر قرآنی، امری کاملاً مرتبط با علم خدا به شمار می‌آید. در حقیقت، علم خداوند در کتاب منعکس شده است و نمایانگر حوادثی است که تحقق می‌یابند. با این بیان، کتاب، مخلوقی خارج از ذات الهی و لذا مرتبه‌ای از مراتب علم خداوند است و البته این علم باعث تغییر در ذات خدا نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۱۹۲).

صدرالمتألهین مراتب علم خدا را شامل عنایت، قضا و قدر الهی می‌داند که از آن تعبیرات دیگری هم شده است؛ از جمله ام‌الکتاب و کتاب محو و اثبات (سجادی، ۱۳۷۹، ۹۶). به تعبیر وی، خداوند، صور تمامی موجودات را از آغاز تا پایان ابتدا به صورت کلی و سپس به نحو جزئی، در کتاب تقدیر مطابق با علم و مشیت خود نوشته، سپس آنها را بر طبق آن نسخه، در مواد خارجی و مکان‌ها و زمان‌های خودشان ایجاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۲۸). او مجموعه موجودات عالم امر و عالم خلق را که همگی تفصیل مراتب علم خداوند می‌باشند، کتاب الهی می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ۳: ۱۰۵).

اما ملاصالح مازندرانی کتاب را نوشتن در لوح محفوظ به قلم تصویر می‌داند؛ چرا که صور همه آنچه در عالم موجود می‌باشد، مکتوب در لوح محفوظ است. هم‌چنین وی با استناد به برخی از آیات الهی، گاه مراد از کتاب را واجب کردن و یا ایجاب دانسته است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۵۴). او اذعان می‌دارد که کتاب احتمالاً اشاره دارد به اینکه تمامی مراتب الهی حتمی است؛ چراکه کتاب در قرآن گاه در معانی حتم و واجب کردن، استفاده شده است (همان، ۳۵۲ (پاورقی)).

مطابق با باور فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، خداوند در عالم تکوین دو کتاب یا لوح دارد: لوح محفوظ و لوح محو و اثبات.

به تعبیر صدرالمتألهین، لوح محفوظ یا لوح قدر الهی، همان نفوس کلی فلکی است که صور همه موجودات عالم و آنچه که در جهان ساری و جاری می‌شود، با لوازم، حرکات و حالات خود، در آن به صورت بسیط و منزله از کثرت تفصیلی، محفوظ و

موجود است و پیوسته و علی الدوام از خزائن الاهی بر آنها افزوده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۳: ۶۲، ۹۱؛ ۶: ۲۹۵). این لوح، سابق بر لوح محو و اثبات است. اما لوح محو و اثبات، محل ارتسام صورت‌های جزئی موجودات عالم است که با اشکال و هیأت‌های خاص خود در زمان‌های معین، تقدیر می‌گردند. این صور با آنچه در مواد خارجی‌شان می‌باشند، مطابق‌اند که البته به دلیل جزئی‌بودن - بر خلاف آنچه که در لوح محفوظ است - قابل تغییر و نو شدن هستند (همان، ۶۲).

به اعتقاد ملاصالح مازندرانی، علم مخزون و مکتوب الاهی، مختص به پروردگار است و مشروط به هیچ شرطی نیست و غیر قابل تغییر و تبدل می‌باشد (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۲۴). در نتیجه، لوح محفوظ، گنجینه علم خدا و آئینه صفت عالمیت اوست که شامل علم به همه موجودات از کوچک و بزرگ می‌شود و اعم از پدیده‌هایی است که فعلیت یافته و یا هنوز به صورت قوه می‌باشند و وجود عینی و خارجی پیدا نکرده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ۵: ۵۶۱). هم‌چنین لوح محو و اثبات، مظهر قدرت مطلقه الاهی و محل ثبت حوادث و اتفاقاتی است که به مرحله فعلیت خواهند رسید. محتوای این لوح، قابل تغییر و دگرگونی و پاک کردن و نوشتن مجدد می‌باشد؛ یعنی، کتابی است که خداوند هرگاه بخواهد چیزی را که در آن ثبت شده است، می‌زداید و یا چیزی را که در آن نیست، ثبت می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه در این لوح نوشته شده است، صورت تعلیقی و شرطی دارد (همان، ۵۵۶). حوادث و اتفاقات در این کتاب، بر اساس مقتضیات و برخی علل ناقصه ثبت شده‌اند و لذا «بدا» می‌تواند در آنها صورت گیرد. این لوح، مربوط به تغییراتی است که در فضای الاهی حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۱۹۸). شکی نیست که وجود لوح محو و اثبات، این حقیقت را ثابت می‌کند که هیچ چیزی حتی مقدرات، قضا و قدر و قوانین حاکم بر طبیعت نمی‌تواند قدرت خدا را محدود کند و او همواره و هر لحظه توانایی انجام تغییر در آنها را دارد (جعفری، ۱۳۷۶، ۵: ۵۶۳). این تغییرات در واقع تفسیر بدا بوده و مفاد آیه کریمه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (او [خداوند] هر روز در شأن [و کار] ای است) (الرحمن: ۲۹) می‌باشد. بدین‌سان، لوح محو و اثبات، لوحی است که کلیات لوح اول (لوح محفوظ) در آن تفصیل داده می‌شوند (سجادی، ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۴۶).

## ۷. اجل

در بینش و نگرش قرآنی، همه پدیده‌ها و آفریده‌های الاهی دارای اجل هستند؛ به

این معنا که خداوند، مدت زمان هر پدیده‌ای را تعیین و محقق کرده است. در قرآن، اجل به صورت نکره آمده است تا ابهام را برساند، یعنی دلالت کند بر اینکه اجل برای بشر مجهول و نامعلوم است و بشر از راه معارف و علوم متداول راهی به سوی تعیین آن ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷: ۸).

صدرالمتألهین به دو نوع اجل معتقد است: یکی اجل مقضی و مشروط (معلق) و دیگری اجل مسمی (محتوم) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۰۱). منظور از اجل مقضی آن اجلی است که تابع شرایطی می‌باشد و اگر آن شرایط فراهم باشند، امری اتفاق خواهد افتاد و اگر فراهم نباشد، اتفاق نخواهد افتاد. مقصود از اجل مسمی نیز امری است که در وقت معینی اتفاق می‌افتد و حتمی است. اجل نوع اول، قابل محو و اثبات است، اما اجل دوم، ثابت و پایدار می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷: ۹). در نتیجه، اجل گاه از مصادیق قدر الهی است، پس مانند قدر تغییرپذیر است و گاهی از مصادیق قضای الهی است؛ یعنی به هیچ وجه تغییرپذیر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۲۱۹). صدرالمتألهین هم چنین بیان می‌دارد که در دعا‌های واردشده، طلب طول عمر از خداوند آمده است و اگر ممکن نبود که اجل از آنچه می‌باشد زیاد یا کم شود، فایده‌ای بر این ادعیه مترتب نبود. این مطلب، اعتقاد به بدا را نیز توجیه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۰۱).

ملا صالح مازندرانی، اجل را به دو معنای مدت و وقت محتوم و مدت و وقت موقوف و مشروط برای هر شیء نزد خداوند تعریف کرده است (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۵۳). وی معتقد است که تفسیر و جایگاه این دو اجل متفاوت است. در تفسیر او، اجل محتوم، اجلی حتمی است که تغییر و تبدل در آن راه ندارد؛ چراکه وقتی قضا به امضا منجر شود، بدا و تغییر در آن جاری نمی‌باشد. ولی در اجل موقوف و مشروط، تعلق قضا مشروط به مصالح و شرایط و امور خارج از ذات است. پس اگر این شرایط حاصل گردند، قضا مبرم و قطعی می‌شود و در غیر این صورت، قضا صورت نمی‌گیرد (همان، ۳۲۱).

### ج. تبیین نتایج و استلزامات دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان

مراتب فعل الهی، در حقیقت، نشان‌دهنده مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به ذات خدا در نظر می‌گیرد؛ اما از آنجا که تغییرناپذیری و ثبات پروردگار از مسائل پذیرفته‌شده در میان مکاتب الهی است، بدون تردید صدور فعل از خدا احتیاج به زمان ندارد. در واقع، فرض اینکه در ذات حق، حالات گوناگونی یکی پس

از دیگری در پی هم پدید می‌آیند تا منجر به انجام فعل گردند، تصور نادرستی است که هم نقل و هم برهان عقلی آن را رد می‌کنند؛ بلکه اگر مراتبی برای فعل خداوند فرض می‌شود، مراتبی است صرفاً بر حسب انتزاع عقل که هیچگونه تقدم و تأخر زمانی در آنها برقرار نمی‌باشد؛ چراکه خدا در معرض حوادث و زمان قرار نمی‌گیرد. در افعال الاهی، از یک سو، علم خداوند به خصوصیات زمانی، مکانی و مصالح افعال و از دیگر سو، تحقق و ایجاد فعل به معنای مصدری- که امر ربطی بین فاعل و فعل می‌باشد- مطرح است (طیب، ۱۳۷۸، ۱: ۴۳۰).

به بیانی دیگر، اموری چون استجاب دعا، خشم و خشنودی پروردگار، و آفرینش تدریجی و زمانمند پدیده‌های حادث جزئی، نشان از ارتباط دائمی و همیشگی خالق ازلی با مخلوقات تدریجی دارد و چنین امری ممکن است تداعی‌کننده تغییر در ذات خدا و انفعال‌پذیری او از عالم ماده باشد؛ و اگرچه نظام آفرینش بر اساس تدریج و تغییر واقع شده و مراتبی را می‌گذراند تا به فعلیت درآید، اما روشن است که این امور موجب حدوث و تغییر در ذات خدا نخواهند شد، یعنی در حالی که فعل خدا فارغ از زمان است، نسبت به ذهن انسان و در مقام تصور، چنان است که گویی ظهور و بروز فعل الاهی واجد مراتبی می‌باشد و در زمان صورت می‌گیرد. این در حالی است که خداوند فعل خود را به صورت بسیط و فارغ از زمان انجام می‌دهد، جز اینکه ظهور فعل صرفاً در مخلوقات مادی جزئی، و نه در مجردات تام (که قدیم و لذا فرازمانی هستند)، در قالب زمان و مکان خاص هر یک صورت گیرد.

توضیح اینکه، انجام هر فعلی دارای دو رکن اساسی است: یکی ذات فاعل و دیگری فعلی که از او صادر می‌شود و تحقق می‌یابد و چنین فعلی، یا زمانی است و یا فرا زمانی. در مورد افعال الاهی نیز همین گونه است، یعنی ربط فعل به خدا، مفهومی اضافی است که دارای دو جهت و حیثیت است: یکی از جهت و حیث انتساب فعل به خدا که موجودی مجرد و فوق زمان و مکان می‌باشد و دیگری از جهت و حیث انتساب فعل به اشیای خارجی که گاه متحول و متغیرند و در ظرف زمان و مکان تحقق پیدا می‌کنند (مانند مخلوقات مادی جزئی که جملگی حادث‌اند) و گاه فاقد این ویژگی‌ها هستند (مانند مخلوقات مجرد تام که قدیم زمانی‌اند). حقیقت این است که فعل الاهی از جهت انتساب به خدا، بدون کثرت و تعدد و فاقد زمانندی است؛ اما از جهت انتساب به اشیای خارجی، از آنجا که یکی از این دو طرف اضافه (مخلوقات مادی جزئی) زمانی است، پس فعل نیز قابلیت این را دارد که متصف به زمان شود، اگرچه در مورد مجردات تام چنین

قابلیتی متصور نیست. بنابراین، از آن جهت که فعل خدا، به معنای مصدری، یعنی از حیث صدور آن از خدا، امر تدریجی و زمانمند نیست، لذا برای فعل خداوند نمی‌توان مراتب زمانی قائل شد؛ ولی از لحاظ حاصل مصدر و نتیجه فعل، چون ممکن است که گاه فعل زمانی باشد (در مورد مخلوقات مادی جزئی)، فعل قابل اتصاف به زمان است و حتی صفاتی هم که از این افعال انتزاع و به خدا نسبت داده می‌شوند، از لحاظ انتسابشان به مخلوق، به یک معنا قابل اتصاف به زمان و مکان‌اند؛ مثلاً صفت خالقیت. روشن است که خلق کردن به لحاظ مفهوم آن یعنی قدرت بر آفریدن، عین ذات خداست؛ اما مفهوم «خالق» آنگاه مصداق پیدا می‌کند که متعلق آن (یعنی مخلوق) در ظرف خارج عملاً تحقق پیدا کند. از آن جهت که صفت خلقت - چه به صورت فعل و چه به صورت صفت بیان شود - گاه (یعنی در مورد مخلوقات مادی جزئی) انتساب به مخلوق زمانی دارد، لذا ممکن است ظرف زمان برای آن فرض شود؛ مانند اینکه گفته می‌شود که خدا فلان شیء مادی را در این زمان، نه در زمان قبل و نه بعد از آن، آفریده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۱۸۶-۱۸۷).

در مجموع، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که اگر تقدم و تأخری در فعل الاهی فرض می‌شود، چنین ترتیبی بنابر نظر و انتزاع عقل است؛ یعنی تقدم و تأخر زمانی بین مراتب فعل الاهی وجود ندارد؛ اگرچه ممکن است بعضی از این مراتب بر برخی دیگر به حسب رتبه مقدم و برخی مؤخر باشند. هم چنین این صفات رتبی، مبرا از هر گونه نقص و محدودیت هستند و لذا در حد کمال و بی‌نهایت می‌باشند؛ این مراتب، تعدد مصداق نیز ندارند؛ یعنی مثلاً اراده الاهی غیر از علم او نیست و علم او نیز غیر از ذات او نمی‌باشد و این صفات جزء ذات خدا هستند؛ این مراتب در ذات حق به صورت عارضی نیز پدید نمی‌آیند، یعنی در ذات خدا هیچگونه تغییر و دگرگونی در اثر وجود این مراتب، حادث نمی‌گردد.

روشن است که فرض چنین مراتبی برای افعال خداوند که اختلافشان نه بر حسب مصداق، بلکه بر حسب مفهوم است، و ترتیبشان نه بر حسب زمان، بلکه از نظر رتبه است، از نظر برهانی هیچ ایراد عقلی ندارد؛ یعنی عقل این مطلب را درک می‌کند که خدا آنگاه که می‌خواهد کاری را انجام دهد، به آن آگاه است، چون علم خدا احاطه به همه چیز دارد. هم چنین خداوند در انجام فعل خود مجبور نیز نمی‌باشد. عقل از امر نخست، مفهوم علم و از امر دوم، مفهوم مشیت و اراده را انتزاع می‌کند، اگرچه مرتبه «دانستن» (علم) مقدم بر «خواستن» (مشیت و اراده) است؛ هر چند در اینجا قبلیت و بعدیت زمانی

در کار نیست. در حقیقت، اقتضای مفهوم خواستن، این است که صرفاً به لحاظ مرتبه (به لحاظ رتبی)، مؤخر از مفهوم دانستن لحاظ شود (همان).

بنابر مطالب فوق، فلاسفه مکتب اصفهان، با توجه به اینکه قابلیت و پذیرش وجود در ممکنات و مخلوقات خدا متفاوت است، برای برخی از مخلوقات، یعنی ممکنات مادی جزئی، مراتب (زمانی) قائل شده و معتقدند که این مراتب در واقع تفصیل علم الاهی و به منزله مجاری فیض او می‌باشند که با رابطه ترتب و سببیتی که میان آنها برقرار است، نقش واسطه را میان خداوند و این گونه مخلوقات ایفا می‌کنند؛ به این معنا که علم خدا که عین ذات اوست، علت نخستین و مبدأ تمامی افعال او می‌باشد. در عین حال، به باور آنان، چنین مراتبی در مورد مجردات تام وجود ندارد؛ چراکه این قبیل مخلوقات، قدیم زمانی و بی‌نیاز از تغییر و حرکت می‌باشند و لذا به صرف اراده الاهی و در یک آن (لحظه) ایجاد می‌گردند. در حقیقت، به باور این فلاسفه، ممکنات مادی، نیازمند واسطه‌هایی برای تحقق می‌باشند؛ یعنی از آنجا که عالم ماده، حادث زمانی و عالم حرکت و تغییر از قوه به فعل می‌باشد، ایجاد فعل در آن نیازمند حصول شرایط و مقدماتی است و لذا پدید آمدن فعل در آن دارای مراتب (زمانی) است (در حالی که در مورد مجردات تام، مراتب زمانی متصور نیست). آفرینش مخلوقات مادی جزئی، با وساطت علل متوسط (میانی)، یعنی عقول و نفوس کلی صورت می‌گیرد، اما باید توجه داشت که این امر، مستلزم نقص و احتیاج قدرت ازلی الاهی به علل متوسط نیست؛ چه تمامی مراتب هستی، فعل خداوند است و علل متوسط نیز از خدا صادر می‌شوند، بلکه در اینجا نحوه قابلیت قابل (یعنی مخلوقات مادی جزئی) دارای چنین اقتضائاتی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۹۲). مجموعاً به نظر این فلاسفه، در ظرف خارج، مفاهیمی چون علم الاهی، اراده الاهی، مشیت الاهی و ... مصادیقی بسیط از حقیقتی واحد می‌باشند که تقدم و تأخر (زمانی) در میان آنها وجود ندارد؛ بلکه از جهت انتساب فعل الاهی به موجودات مادی جزئی (و نه مجردات تام)، نتیجه فعل که مخلوقی امکانی و زمانمند است، قابل اتصاف به زمان و مکان می‌باشد.

اما متکلمان مکتب اصفهان، آن گونه که مثلاً ملا صالح مازندرانی خاطر نشان می‌کند، همه مخلوقات (چه مادی از قبیل اشیای مادی و محسوس و چه مجرد از قبیل فرشتگان و ارواح و نفوس) را حادث زمانی و صرفاً خدا را قدیم می‌دانند، و لذا بر این عقیده‌اند که این مراتب (زمانی) در تمامی افعال الاهی (مادی و مجرد) وجود دارند؛ به این معنا که تمامی امور تکوینی و تشریحی (و هم چنین افعال اختیاری انسان)؛ بلکه هر امر ممکن

که خدا آن را خلق می‌کند، منوط به این مراتب (زمانی) می‌باشند. آنان از اثر فعل و وجود مسببات، پی به وجود تمامی علل و اسباب و مراتب پی در پی آنها می‌برند. به باور آنان، عقل از فعل و اثر صادرشده از فاعل آن می‌فهمد که فعل و خواسته، مورد مشیت و اراده خدا قرار گرفته و تحقق یافته است؛ چراکه مبنای خلقت جهان و صدور فیض وجود به موجودات امکانی، به این نحو است که پس از علم و اراده الهی بر ایجاد هر موجودی، ابتدا حدود و ویژگی‌های آن معلوم و مشخص می‌گردد؛ سپس از مقام قضا، حکم و تنفیذ خداوند می‌گذرد؛ و لذا ترتب هر یک از این مبادی بر یکدیگر (مراتب فعل الهی)، به صورت ترتب حقیقی (و نه اعتباری) است و واقعاً قبلیت و بعدیتی در کار است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۴۲-۳۴۳).

هم چنین بر مبنای مجموع مطالب قبلی، می‌توان استنباط کرد که فلاسفه علم الهی را علت ایجاد مخلوقات (مادی یا مجرد) می‌دانند، لذا مراتب ایجاد مخلوقات به باور فلاسفه مکتب اصفهان در واقع تفصیل علم الهی و مراتبی از حقیقت واحد آن هستند و لذا این مراتب عمدتاً جزء صفات ذات خدا می‌باشند، چه علم الهی جزء صفات ذات خداست، در حالی که متکلمان صرفاً از اثر و ایجاد فعل الهی، پی به وجود مراتب در خلقت هستی می‌برند، و لذا این مراتب به باور متکلمان مکتب اصفهان عمدتاً جزء صفات فعل الهی تلقی می‌شوند.

گذشته از اینها، از فروع مبحث مراتب فعل الهی، بحث از معاصی بندگان و نسبت آنها با اختیار انسان و بحث از شرور موجود در عالم طبیعت و نحوه انتساب آنها به خدا است. اگر همه افعال در این عالم، بی‌واسطه یا باواسطه، مستند به خدا هستند، پس معاصی انسان‌ها چگونه تبیین می‌شوند و در این صورت، اختیار انسان چگونه توضیح داده می‌شود؟ در مورد شرور موجود در عالم طبیعت و نحوه انتساب آنها به خدا نیز شبیه همین مشکل وجود دارد.

به باور هر دو دسته (فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان)، مراتب فعل الهی، در حقیقت، تقدیری است که خداوند به دلیل حکمت و مصلحت و به دلیل اختلاف آماده‌شدن اسباب و علل به وجود آمدن اشیا تا زمان تحقق خارجی آنها، اراده کرده است و این مراتب، لازمه پیدایش هر نوعی از موجودات مخلوق هستند. لذا هر آنچه در جهان به وجود می‌آید؛ چه از خیرات و اعمال صالحه مانند ایمان و طاعات و یا از شرور و اعمال طالحه مانند کفر، شرک و فساد، همگی نظر به اینکه صادرشده از موجودات امکانی (انسان‌ها) هستند، وابسته به مشیت و اراده خدا می‌باشند و به طور قطع مورد قضا و قدر

الاهی واقع شده‌اند، اگرچه امور خیر و نیک، مورد رضایت و امر خداوند نیز می‌باشند، ولی شرور و امور نکوهیده، صرفاً نظر به اینکه نظام خلقت، نظام امتحان و آزمایش است، مورد قضا و تقدیر قرار می‌گیرند، ولی هرگز مورد رضای الاهی نخواهند بود؛ بلکه شدیداً مورد نهی و تهدید او می‌باشند. این مطلب در واقع، سر تأکید ائمه علیهم‌السلام بر اعتقاد به مسئله «امر بین الامرین» و بطلان جبر و تفویض است. بنابراین، مطابق با باور این دو دسته، مراتب فعل الاهی، بنده را از اختیار خارج نمی‌کند؛ بلکه فعل انسان، مطابق با حکمت و مصلحت خدا و به اختیار و اراده بنده و بدون جبر و الزام واقع می‌گردد. به عبارت دیگر، مطابق با دلایل عقلی و نقلی، خداوند بنابر نهی تشریحی خود، راضی به ارتکاب فعل ناپسند توسط بنده نمی‌باشد و عاصی را نیز عقاب می‌نماید. بنابراین، خدا به نحو استقلالی، فاعل معاصی در بندگان نمی‌باشد؛ بلکه مشیت، قضا و قدر الاهی نسبت به افعال بندگان، در واقع عبارت از تقدیر و ایجاد موجود است، اما خداوند به ایجاد معصیت صرفاً با وساطت بنده (انسان) حکم می‌کند. هم‌چنین به نظر هر دو دسته (فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان)، به همین قیاس، خدا به نحو استقلالی، فاعل شرور موجود در عالم طبیعت نیز نمی‌باشد؛ اگرچه هر آنچه در عالم هستی اتفاق می‌افتد، به حکم و تقدیر الاهی صورت می‌گیرد و خدا در فاعلیت خویش شریک ندارد. در واقع، شرور موجود در عالم طبیعت نیز بالعرض و به قصد ثانوی و نه به قصد اولی، مورد قضا و تقدیر می‌باشند؛ چرا که شرور قلیل، لازمه خیرات کثیر می‌باشند. لذا از نظر نظام آزمایش برای بشر، این چنین مقرر شده است که در نظام خلقت، شرور نیز وجود داشته باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵: ۹۹، ۱۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ۱: ۴۳۲-۴۳۳).

با توجه به مجموع مطالب گذشته، می‌توان چنین استنباط کرد که دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان در بحث از مراتب فعل الاهی و فروع آن، مجموعاً با آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام کاملاً انطباق دارد و یا در موارد خاص، دست‌کم تعارضی با آنها ندارد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به باور فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، عقل هم‌آهنگ با آیات و روایات، برای افعال الاهی مراتب قائل است. این مراتب عبارتند از: مشیت، اراده، قضا، قدر، اذن، کتاب و اجل. فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، وجود این مراتب هفتگانه را واسطه و مجاری

فیض خدا به عالم هستی و اشیای آن (مادی یا مجرد) می‌دانند؛ با سه تفاوت:

۱. به نظر فلاسفه این مکتب، فرض وجود تقدم و تأخر در مراتب فعل و خلقت الاهی، بر حسب مفهوم (انتزاع عقل) است و نه بر حسب مصداق (واقعیت خارجی)؛ به این معنا که در عالم خارج، چیزی جز فعل بسیط خدا وجود ندارد. در حقیقت، این مراتب، برداشتی مفهومی و انتزاعی از یک حقیقت واحدند که همان ایجاد موجود می‌باشد. اما به نظر متکلمان این مکتب، وجود این مراتب واقعاً (و نه به نحو اعتباری) در تمامی افعال خالق و به طور کلی در هر گونه ایجاد، فعل و خلقتی ضروری است و نشانه سلطه خدا و غلبه و تدبیر او بر عالم هستی است.

۲. به نظر فلاسفه این مکتب، تقدم و تأخر (زمانی) میان مراتب فعل الاهی برقرار نیست، مگر در مورد مخلوقات مادی جزئی. البته فرض تقدم و تأخر این مراتب حتی در مورد مخلوقات مادی جزئی نیز صرفاً به نسبت ربط فعل با طبیعت و اشیای مادی که ذاتاً متغیر و متحول‌اند و به لحاظ ویژگی‌های خاص عالم امکان که عالم تدریج و تبدیل از قوه به فعل است، لازم می‌آید؛ نه به نسبت ربط فعل با خدا؛ چه خدا فوق زمان و مکان است، لیکن در مورد ایجاد مجردات تام که قدیم‌اند و فعلیت محض، هیچگونه مراتب زمانی برقرار نیست. اما به نظر متکلمان این مکتب، همه مخلوقات (مادی یا مجرد)، حادث‌اند و لذا لزوماً از این ترتیب زمانی می‌گذرند تا به مرحله ایجاد و تحقق خارجی برسند.

۳. به نظر فلاسفه این مکتب، مراتب هفتگانه ایجاد مخلوقات از مراتب علم الاهی و تفصیل آن هستند و لذا این مراتب عمدتاً جزء صفات ذات او می‌باشند. اما به نظر متکلمان این مکتب، از آنجا که از اثر و ایجاد فعل الاهی، به وجود مراتب در خلقت هستی پی برده می‌شود، این مراتب جزء صفات فعل الاهی هستند.

هم‌چنین به باور فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان، فرض مراتب در فعل الاهی بر افعال بندگان و شرور موجود در عالم طبیعت نیز تأثیر خواهد داشت، اما آنان توضیح می‌دهند که امور خیر و نیک انسانها مورد حکم، تقدیر و رضای پروردگار است، ولی شرور و امور نکوهیده انسان - با وجود اینکه مورد حکم و تقدیر خداوند قرار می‌گیرند - مورد رضایت پروردگار نیستند؛ بلکه مورد نهی تشریحی و بازخواست الاهی می‌باشند. لذا آنان به مسئله امر بین الامرین اعتقاد دارند. به همین قیاس، شرور موجود در عالم طبیعت نیز بالعرض و به قصد ثانوی و نه به قصد اولی، مورد قضا و تقدیر می‌باشند.

## فهرست منابع

۱. **قرآن مجید**، ۱۳۸۶ش، ترجمه: ابوالفضل بهرام‌پور، قم، چاپخانه نگین.
۲. بابویه قمی، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، **التوحید**، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. جعفری، یعقوب، ۱۳۷۶ش، **تفسیر کوثر**، قم، نشر هجرت.
۴. جمعی از محققان، ۱۳۸۲ش، **دائرة المعارف قرآن کریم**، تهیه و تدوین مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بوستان کتاب.
۵. حسینی همدانی نجفی، محمد، ۱۳۶۳ش، **درخشان پرتوی از اصول کافی**، قم، چاپخانه علمیه.
۶. سجادی، جعفر، ۱۳۷۹ش، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. ....، ۱۳۷۳ش، **فرهنگ معارف اسلامی**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. صدرالمتألهین (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، ۱۳۶۰ش، **اسرار الآیات**، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. ....، ۱۹۸۱م، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. ....، ۱۳۵۴ش، **المبدأ و المعاد**، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. ....، ۱۳۸۷ش، **سه رساله فلسفی**، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلام.
۱۲. ....، ۱۳۶۶ش، **شرح أصول الکافی**، به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. ....، ۱۳۸۲ش، **نهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸ش، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، انتشارات اسلام.
۱۶. ....، ۱۳۶۲ش، **کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام**، تهران، کتابخانه اسلام.

۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۸۳ش، *گوهر مراد*، مقدمه از زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه.
۱۹. قرشی بناپی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۰. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۸ق، *شرح الأصول و الروضة الکافی*، با تعلیقات محقق شعرانی و تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیه السلام)*، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد، *دانشنامه عقاید اسلامی*، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۶ش.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹ش، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۵. ....، ۱۳۹۲ش، *معارف قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹ش، *انسان و سرنوشت*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. ....، ۱۳۷۲ش، *جهان بینی توحیدی*، تهران، انتشارات صدرا.