

اراده خداوند از دیدگاه ثقة الاسلام کلینی

احمد بهشتی*

چکیده: درباره اینکه اراده از صفات فعل یا صفات ذات خداست، میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد. قول مشهور این است که اراده از صفات ذات است. کلینی، مفید، قاضی سعید، مجلسی و طباطبایی اراده را از صفات فعل خدا، شمرده‌اند. ضابطه کلینی درباره صفات فعل و ذات «اتّصاف و عدم اتّصاف به ضدّ وجودی» است. این ضابطه را قاضی سعید قمی مورد اشکال قرار داده است. حدوث و قدم نیز در ضابطه صفات ذات و فعل، مطرح شده است. نمونه صفاتی که در کتاب التوحید کافی به عنوان صفات فعل مطرح شده‌اند، عبارت‌اند از: مشیّت، اراده، غضب، رضا و سخط که در این پژوهش، روایات مربوط به اراده و مشیّت بررسی شده است. مشیّت در معنای اراده یا نزدیک به آن تعبیر شده است. مشیّت حادث است و نمی‌تواند از صفات ذات باشد. ضابطه کلینی در تشخیص صفات ذات و صفات فعل، بیان و جایگاه اراده از دیدگاه متکلمان و فلاسفه، با تأکید بر ضابطه کلینی و علامه

*. استاد دانشگاه تهران.

مجلسی در شرح کافی، بررسی شده است.

کلیدواژه: صفات خدا / صفت ذات / صفت فعل / اراده / مشیت /

ضدّ وجودی

مقدمه

بزرگان فلسفه و کلام اسلامی برای صفات واجب^۱، تقسیماتی ذکر کرده‌اند:
 ۱. تقسیم صفات به ثبوتی ایجابی و سلبی تقدیسی. بازگشت صفات سلبی به سلب نقص یا سلب امکان است. بنابراین، از کثرت به وحدت می‌رسیم و چون نتیجه نفی در نفی اثبات است، بازگشت سلب نقص به اثبات کمال است و از اینجا می‌توان گفت: تمام صفات متعدّد ثبوتی ذاتی و سلبی به کمال باز می‌گردند و کمال عین ذات است. (۵: ص ۱۵۸)

۲. صفات ثبوتی را به حقیقتی و اضافی و حقیقی ذات اضافه تقسیم کرده‌اند. اولی مانند: عالم؛ دومی مانند: عالمیت؛ سومی مانند: خالق و رازق. صفات حقیقی ثبوتی را صفات ذات و صفات حقیقی ذات اضافه را صفات فعل می‌نامند. بازگشت صفات حقیقی به وجوب وجود و بازگشت صفات حقیقی ذات اضافه به قیومیت است؛ چراکه در غیر این صورت، وحدت حق آسیب می‌پذیرد و در ذات احدی، کثرت راه می‌یابد. (۷: ج ۶، ۱۱۹-۱۲۰)

صفات واجب را با نگاه دیگری، باید سه قسم کرد^۲: برخی از صفات را همه متفکران اسلامی، صفات ذات و برخی را همگان، صفات فعل شمرده‌اند؛ ولی

۱. به لحاظ عینیت و زیادت صفات و نیابت، با سه گروه مواجهیم: الف) اشاعره صفاتی که صفات خدا را زائد بر ذات می‌دانند. ب) معتزله تعطیلی که ذات را فاقد صفات و نایب می‌شمارند. ج) محققینی که صفات را عین ذات بر می‌شمارند. (۶: ص ۳۸)

۲. می‌توان قسم چهارمی بر اقسام فوق افزود و آن اینکه برخی از صفات، به لحاظی، از صفات ذات و به لحاظی، از صفات فعل‌اند. مانند: علم. (۲: ص ۴)

درباره اراده و کلام اختلاف است. مشهور، آنها را از صفات ذات شمرده‌اند. (۹: ص ۲۸۴)

ثقة الاسلام کلینی و مفید و قاضی سعید و مجلسی و علامه طباطبایی اراده را از صفات فعل می‌شمارند. (۹: ص ۲۸۴؛ ۲: ص ۱۶؛ ۱۰: ج ۲، ص ۴۶۵؛ ۱۲: ج ۲، ص ۲۲)

طرح مسئله

در این نوشتار، دیدگاه ثقة الاسلام کلینی را درباره ضابطه صفات ذات و صفات فعل و جایگاه اراده و اینکه آیا اراده از صفات ذات یا از صفات فعل است، پی می‌گیریم.

هر دو مسئله مورد اختلاف است. کلینی معتقد است که صفات ذات، ضد وجودی ندارند و اوصاف ذات خدای متعال، تنها به یک طرف ضد، ممکن است؛ ولی صفات فعل، ضد وجودی دارند و اوصاف ذات به هر دو طرف، جایز است. قاضی سعید قمی ضابطه فوق را از نظر کلیت و جامعیت، مورد اشکال قرار داده و ضابطه‌ای پیشنهاد کرده است که به نظر وی از کلیت و جامعیت، برخوردار است. (۱۰: ج ۲، ص ۴۶۵)

در مورد اراده و اینکه آیا از صفات ذات یا صفات فعل است، اختلاف است. قول مشهور این است که اراده از صفات ذات است ولی بزرگانی چون کلینی و صدوق و مفید^۱ و شیخ شیوخ طائفة ناجیه و قاضی سعید قمی و در دوران معاصر، علامه طباطبایی معتقدند که از صفات فعل است؛ هر چند اینان درباره مناط قاعده صفات فعل، با یکدیگر اختلاف دارند. (۹: ص ۲۸۴؛ ۸: ج ۱، ص ۲۳۸)

چراغ فروزانی که فراراه این بزرگان است، روایاتی است که از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده است. اینان بر اینکه اراده از صفات فعل است اصرار ورزیده‌اند. در عین

۱. نک: ۱۳: ص ۵۸؛ ۱۴: ص ۱۸۵.

حال، کلینی ضابطهٔ صفت فعل را اَتْصاف به دو طرف ضد (۱۱: ج ۱، ص ۱۱۰) و قاضی سعید قمی، حدوث (۱۰: ج ۲ ص ۴۶۵) و علامه طباطبایی انتزاع از مقام فعل (۱۰: ج ۲، ص ۴۶۵) دانسته است.

نگاهی به اخبار معصومین علیهم السلام

هم طوری که اشاره شد، نظریهٔ صفت فعل بودن اراده، مستنبط از اخبار امامان معصوم علیهم السلام است. کلینی در کافی، بابی از ابواب «کتاب التوحید» را به روایاتی اختصاص داده که برخی از آنها دربارهٔ صفت فعل بودن اراده و برخی دیگر، دربارهٔ سایر صفات افعال است. مجموع صفاتی که در آن روایات، به عنوان صفت فعل مطرح شده‌اند، عبارت‌اند از: مشیت، اراده، غضب، رضا و سخط. البته مقصود، حصر صفات افعال، در این چند مورد نیست، بلکه موارد یاد شده نمونه‌هایی است که به کمک آنها می‌توان برای تشخیص صفات ذات و صفات فعل، به قاعده‌ای کلی دست یافت. چنان‌که کلینی پس از نقل آنها به بیان آنچه خود از روایات استنباط کرده، پرداخته است.

ما در اینجا تنها به نقل روایاتی می‌پردازیم که دربارهٔ اراده و مشیت، وارد شده است و از نقل بقیه خودداری می‌کنیم. ذکر روایت مربوط به مشیت، به لحاظ این است که معنای آن همان معنای اراده یا نزدیک به آن است.

صفوان بن یحیی می‌گوید: از امام هفتم علیه السلام تقاضا کردم که مرا دربارهٔ فرق ارادهٔ خدا و ارادهٔ مخلوق، آگاهی بخشد. حضرتش فرمود:

الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ. (۱۱: ج ۱، ص ۱۰۹)

ارادهٔ خلق همان امر نهمان، و فعلی است که به دنبال آن، پدید می‌آید.

صدرالمتألهین معتقد است که مقصود از «ضمیر» همان اموری است که در نهاد انسان پدید می‌آید؛ یعنی تصوّر فعل و تصدیق به فایده و عزم و اراده‌ای که به دنبال آنها پدید می‌آید و منجر به حرکت عضلات و صدور فعل می‌شود. (۷: ج ۶ ص ۳۵۶)

سپس امام کاظم علیه السلام درباره اراده حق فرمود:

وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ فِإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِإِنَّهُ لَا يُرَوِّي وَلَا يَهْمُ وَلَا يَتَفَكَّرُ.

و اما اراده خداوند همان احداث و ایجاد است، نه غیر آن؛ زیرا او از تروی و اهتمام و اندیشیدن، منزّه است.

بکیربن اعین می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: علم و مشیّت خداوند دو تاست یا یکی؟ فرمود:

الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَلَا تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ؟ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ. فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَعِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ. (۱۱: ج ۱، ص ۱۰۹)

علم مشیّت نیست. نمی بینی که می گویی: اگر خدا بخواهد، فلان کار را می کنم و نمی گویی: اگر خدا بداند، فلان کار را می کنم؟ اینکه می گویی: اگر خدا بخواهد، دلیل این است که نخواسته و هرگاه بخواهد، همان که خواسته، انجام می گیرد. و علم خدا پیش از مشیّت است.

از این روایت، معلوم می شود که میان صفات ذات و صفات فعل، تقدّم و تأخّر است و اگر بگوییم: صفت ذات، قدیم و صفت فعل، حادث است، بی راهه نرفته ایم. به همین جهت است که شخصیتی چون محمد بن مسلم - که از رجال برجسته حدیث است - از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است:

الْمَشِيئَةُ مُحْدَثَةٌ. (همان: ج ۱، ص ۱۱۰)

مشیّت حادث است.

عاصم بن حمید از آن حضرت سؤال کرد که آیا اراده، ازلی است؟ امام علیه السلام در پاسخ او فرمود:

إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِإِرَادِهِ مَعَهُ، لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ. (همان: ج ۱، ص

مرید همواره با مراد خویش، همراه است. خداوند از ازل، عالم و قادر بود، آن‌گاه اراده کرد.

ماحصل این روایات این است که صفت حادث و صفتی که مستلزم تغیر در موصوف باشد، در خور این نیست که از صفات ذات باشد؛ بلکه از صفات فعل است. از همین جا و به استناد همین روایات، خاطر نشان می‌کنیم که ضابطه قاضی سعید و مجلسی در باب صفات فعل، موافق اخبار است.

اکنون باید برای روشن شدن دیدگاه کلینی، بحث را در دو مرحله، دنبال کنیم:

۱. تشخیص صفات ذات و صفات فعل

کلینی می‌گوید:

إِنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ وَصَفَتَ اللَّهُ بِهِمَا وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوُجُودِ فَذَلِكَ صِفَةٌ فِعْلٍ. (همان):

ج ۱، ص ۱۱۰)

هر دو چیزی که خدا را به آنها وصف کنی و هر دو در وجود باشند، از صفات فعل‌اند.

او در تفسیر عبارت فوق می‌گوید: اراده و عدم اراده، خشنودی و خشم، حبّ و بغض، از صفاتی است که خداوند متعال به هر دو طرف آنها، متّصف می‌شود. بنابراین، همه اینها - و امثال اینها - از صفات فعل‌اند؛ چراکه هم اراده و هم عدم اراده، هم رضا و هم غضب، هم حبّ و هم بغض، به خدای متعال نسبت داده می‌شود.

در قرآن کریم آمده است:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً... (یس ۳۶ / ۸۲)

همین که در آیه فوق، اراده مقید به زمان شده، دلیل این است که از صفات فعل است؛ چراکه معلوم می‌شود زمانی، اراده دارد و زمانی اراده، ندارد. همین طور می‌فرماید:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. (مائده (۵) / ۴۵)

اینکه مطابق آیه فوق خدای متعال به قومی محبت دارد، دلیل بر آن است که نسبت به اقوام دیگر بغض دارد.

و نیز می فرماید:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ. (فتح (۴۸) / ۱۸)

مطابق آیه فوق، خدای متعال از مؤمنان راضی و خشنود است. معلوم می شود از کفار و مشرکان و منافقان، خشمگین است.

با توجه به ضابطه فوق، معلوم می شود که در صفات ذات، ائصاف به دو طرف ضد، جایز نیست. خداوند متعال، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر است؛ نه جاهل، عاجز، مرده، کر و کور.

شارح بارع کافی، علامه مجلسی، در ذیل مطالبی که از کلینی نقل شد، می گوید: «این تحقیق از مصنف است و از تتمه خبر نیست. غرض او فرق میان صفات ذات و صفات فعل است.» (۱۲: ج ۲، ۲۲)

او در تبیین مقصود کلینی می گوید: «هر صفتی وجودی که دارای مقابلی وجودی است، از صفات افعال است، نه از صفات ذات؛ زیرا صفات ذات، همه عین ذات اند و ذات را ضدی نیست. آن گاه مطلب را در ضمن مثالهایی توضیح داد و معلوم کرد که ائصاف به دو صفت ذاتی متقابل، محال است.» (همان)

کلینی می گوید: اگر محبت از صفات ذات باشد، بغض ناقض آن است؛ بنابراین، ناگزیر باید از صفات فعل باشد؛ ولی علم و قدرت از صفات ذات است و ائصاف ذات به مقابل آنها جایز نیست؛ چراکه او از سفاهت و خطا و جهل و عجز و ذلت، منزّه است؛ ولی می توان گفت: او بنده مطیع را دوست می دارد و بنده عاصی را دشمن می دارد. او نسبت به نیکان موالات و نسبت به بدان معادات دارد. او از برخی خشنود و از برخی خشمگین است.





در دعا می‌گوییم:

اللَّهُمَّ ارْضَ عَنِّي وَلَا تَسْخَطْ عَلَيَّ وَتَوَلَّنِي وَلَا تُعَادِنِي. (۱۱: ج ۱، ص ۱۱۱)

خدایا از من خشنود شو و بر من خشم نگیر و مرا دوست مدار و مرا دشمن مدار. او توضیح می‌دهد که صفات ذات، متعلق قدرت نیستند. او می‌گوید:

لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ:

يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ وَلَا، يَقْدِرُ أَنْ لَا يَعْلَمَ، وَيَقْدِرُ أَنْ يَمْلِكَ وَلَا، يَقْدِرُ أَنْ لَا يَمْلِكَ، وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً حَكِيماً وَلَا، يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ عَزِيزاً حَكِيماً، وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ جَوَاداً وَلَا، يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ جَوَاداً، وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ غَفُوراً وَلَا، يَقْدِرُ أَنْ لَا يَكُونَ غَفُوراً. (همان: ۱۱۲)

نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که بداند و نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که نداند. نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که مالک باشد و نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که مالک نباشد. نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که عزیز و حکیم باشد و نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که عزیز و حکیم نباشد. نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که جواد باشد و نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که جواد نباشد. نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که غفور باشد و نه جایز است گفته شود: قدرت دارد که غفور نباشد.

عبارات فوق، بسی گویاست؛ به شرطی که «و لا» را در همه جملات، عاطفه بگیریم؛ ولی شارح بارع کافی، علامه مجلسی تنها او را عاطفه دانسته و «لا» را بر سر فعل «يَقْدِرُ» در آورده و در تبیین و تفسیر همه جملات، به تکلف افتاده است؛ چرا که «لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَعْلَمَ» نفی در نفی و مفهوم آن، اثبات است. یعنی: خدای متعال، قدرت دارد که بداند؛ حال آنکه صفات ذات، متعلق قدرت نیستند؛ بلکه متعلق قدرت، فعل و ترک است. او می‌فرماید:

لَا يُقَالُ: يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ وَلَا يُقَالُ: لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَعْلَمَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ لَا شَائِبَةَ فِيهِ مِنْ

الْفِعْلِ. (۱۲: ج ۲، ص ۲۳)



گفته نمی‌شود: خدای متعال قدرت دارد که بداند؛ و گفته نمی‌شود: قدرت ندارد که نداند؛ زیرا در علم، شائبه‌ای از فعل نیست.

با اینکه نگارنده در برابر مقام والای مجلسی، سر تعظیم فرو می‌آورد، ولی نقد علمی منافاتی با تعظیم و تکریم ندارد. درست است که در علم شائبه فعل نیست؛ ولی مشکل عبارت، به قوت خود باقی است.

از آنجاکه محدث بزرگ و شارح سترگ، از توجیه خود قانع نبوده است، در ادامه می‌گوید:

و يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْوَاوُ لِلْحَالِ، وَ الْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ لَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَعْلَمَ، كَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لَهُ: يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ؛ (همان)

محتمل است که واو، حالیه باشد؛ یعنی کسی که قدرت ندارند که نداند، چگونه صحیح است که گفته شود: قدرت دارد که بداند؟

این توجیه هم رفع مشکل نمی‌کند؛ زیرا در این صورت، معنای فرمایش کلینی این است: قادر است که بداند؛ حال آنکه قادر نیست که نداند.

اشکال و اندماج از ناحیه عدم قرائت صحیح عبارت پیدا شده است؛ ولی بنا بر قرائت نگارنده، اشکال و اندماجی نیست.

۲. جایگاه اراده

متکلمان و حکمای مسلمان و همه فرق اسلامی بر اینکه خدای متعال مرید است، اتفاق نظر دارند؛ ولی در معنای آن اختلاف کرده‌اند. (۳: ج ۴، ص ۱۲۸) برخی اراده را به معنای علم به مصلحت فعل و برخی به معنای عدم مغلوبیت و برخی چون اشاعره و جبائیه‌ها زائد بر علم دانسته‌اند. برخی گفته‌اند: اراده قدیم و برخی گفته‌اند: حادث است. بر حسب اقوال مختلف، اراده خدای متعال میان صفت ثبوتی و سلبی و صفت ذاتی و صفت فعلی در نوسان است. (۴: ص ۴۰۲) کلینی می‌فرماید:

لَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ - مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ - كَانَ مَا لَا يُرِيدُ
 نَاقِضًا لِتِلْكَ الصِّفَةِ. (۱۱: ج ۱، ص ۱۱۱)

مقصود وی این است که اگر اراده از صفات ذات باشد، باید آنصاف ذات به عدم اراده جایز نباشد؛ چراکه جمع نقیضین یا ضدین در ذات خدای متعال، جایز نیست؛ ولی اگر از صفات فعل باشد، مشکلی نیست؛ زیرا برخی از افعال، متّصف به اراده و برخی متّصف به عدم اراده می شود و این، نه مستلزم اجتماع نقیضین است (بنابر اینکه عدم اراده، امر عدمی باشد) نه مستلزم اجتماع ضدّین است. (بنابر اینکه عدم اراده یا کراهت، امر وجودی باشد) او در ادامه سخن خویش می گوید:

لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: أَرَادَ أَنْ يَكُونَ رَبًّا وَقَدِيمًا وَعَزِيزًا وَحَكِيمًا. (همان)

دلیل آن روشن است. اراده هر چند صفت فعل است، ولی تنها به افعال تعلق می گیرد، نه به صفات و در این جهت، مشابهتی با قدرت دارد که قطعاً از صفات ذات است. ربوبیت و قدم و عزّت و حکمت، متعلق اراده نیستند؛ چراکه اگر متعلق اراده باشند، باید در خور این باشند که به عدم آنها نیز اراده تعلق گیرد؛ حال آنکه چنین نیست.

عَلَّامَهُ مَجْلِسِي مِي فَرْمَايِد:

حاصل مطلب این است که اراده فرع قدرت است و هر چه مقدور نیست، مراد نیست. و تو دانستی که صفات ذاتی مقدور نیستند؛ پس مراد هم نیستند. (۱۲: ج ۲، ص ۲۳)

در این بیان عَلَّامَهُ مَجْلِسِي، شائبه یک تناقض است؛ زیرا از یکسو اراده را در ردیف قدرت قرار داده و گفته است: چون صفات ذات مقدور نیستند، مراد هم نیستند و از سوی دیگر، گفته است: چون اراده صفت فعل است، به صفات ذات تعلق نمی گیرد.



این شائبه تناقض در کلام کلینی نیست؛ زیرا او صریحاً گفته است که صفاتی از قبیل ربوبیت، قدم، عزت، حکمت، ملک، علم و قدرت، متعلق اراده نیستند؛ زیرا اینها از صفات ذات‌اند و اراده از صفات فعل. این مطلب را هنگامی گفته است که فرق صفات ذات و صفات فعل را به صراحت بیان کرده و با توجه به همان فرق، موارد فوق را از اینکه متعلق اراده باشند، خارج کرده است. اگر از ضابطه کلینی چشم‌پوشیم و اراده را از توابع قدرت قرار دهیم، از شائبه تناقض مصونیت نداریم. گویا علامه مجلسی خود به شائبه تناقض توجه کرده و در ادامه فرموده است:

وَلِكُونِهَا غَيْرَ مُرَادَةٍ وَجَهٌ آخَرٌ وَهُوَ قَوْلُهُ: لِأَنَّ هَذِهِ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ. (همان)

برای اینکه صفات مزبور (یعنی ربوبیت و قدم و...) متعلق اراده نباشند، وجهی دیگر است و آن اینکه کلینی می‌گوید: اینها از صفات ذات‌اند.

آن‌گاه در تفسیر عبارت فوق می‌گوید:

مقصود این است که اراده از صفات فعل و حادث است و صفاتی از قبیل ربوبیت و قدم و امثال آنها از صفات ذات و قدیم‌اند و حادث در قدیم، اثر نمی‌کند. بنابراین، اراده به هیچ یک از آنها تعلق نمی‌گیرد. (همان)

به نظر وی، اراده هر چیزی مستلزم کراهت ضد آن است و قدیم را ضدی نیست. یا اینکه قدیم، واجب الوجود است و اراده، به حادث ممکن تعلق می‌گیرد، نه به قدیم واجب. (نک: همان)

در اینجا شارح بزرگ از ماتن سترگ، گامی فراتر نهاده و به بیان ضابطه‌ای دیگر برای صفات ذات و صفات فعل، روی آورده است. طبق این بیان، ضابطه صفات ذات و صفات فعل، قدم و حدوث است؛ حال آنکه طبق بیان کلینی، ضابطه صفات ذات و صفات فعل، عدم اتصاف به ضدین و اتصاف به آنهاست. بیان مجلسی منطبق بر اخبار است.

ضابطه مجلسی همان است که شارح برجسته توحید صدوق، قاضی سعید قمی مطرح کرده و ضابطه کلینی را مورد نقد قرار داده است. او معتقد است که لازم

نیست در همه صفات فعل، ذات واجب به هر دو طرف ضد، اَنصاف یابد. در مثالهایی از قبیل: رحم و غضب، مغفرت و عذاب، و احیاء و اماته، چنین است. ولی در مورد صفت کلام - که به نظر او از صفات فعل است - اَنصاف ذات واجب به ضد آن، روا نیست. او معتقد است که تعریف کلینی صحیح است، ولی جامع نیست؛ از این رو، صفات ذات را ازلی و صفات فعل را حادث شمرده است. (۱۰: ج ۲، ص ۴۶۵)

هر چند بنای این نوشتار بر نقد سخن کلینی نیست، ولی با توجه به اینکه قاضی سعید باب نقد راگشوده و با توجه به اینکه در این مقال، کلام علامه مجلسی مورد نقد قرار گرفته است، جا دارد در بعضی از مثالهایی که کلینی ذکر کرده است، خدشه کنیم. او معتقد است که صفت جود و صفت غفران و ضد آنها متعلق قدرت نیستند و بنابراین، هر دو از صفات ذات اند؛ حال آنکه طبق بیان خود او، جایز است گفته شود: خداوند جود کرد و خداوند جود نکرد و نیز جایز است گفته شود: خداوند بنده ای را مشمول مغفرت قرار داد و خداوند، بنده ای را مشمول مغفرت قرار نداد.

چون خدا خواهد که غفاری کند میل بنده جانب زاری کند
قرآن کریم می گوید:

يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ. (بقره (۲) / ۲۸۴)

هر که را بخوهد، می آمرزد و هر که را بخوهد، عذاب می کند.

و می فرماید:

وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. (بقره (۲) / ۲۴۵)

خداوند قبض می کند و گشایش می دهد و به سوی او بازگردانده می شوید.

و نیز می فرماید:

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. (فجر (۸۹) / ۱۶)

و اما هنگامی که خداوند انسان را در معرض آزمون قرار دهد و رزقش را کم کند، می گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است.



به هر حال، قبض و قدر، از مصادیق عدم جود است و بسط از مصادیق جود. البته هر دو طرف آن، مطابق حکمت است؛ لذا فلاسفه در تعریف جود می‌گویند:

إِفَادَةٌ مَا يَنْبَغِي لَا لِعَوَضٍ. (۱: ج ۲، ص ۵)
بخشش چیزی که سزاوار است، بدون عوض.

مطابق تعریف فوق، اگر بنده‌ای در خور بخشش چیزی نباشد، مشمول جود واقع نمی‌شود. مثالی که برای آن آورده‌اند، دادن کارت است به دست کسی که در خور آن نیست. (همان) درست مثل اینکه تیغ را به دست زنگی مست یا علم را به ناکس ببخشند.

تیغ دادن در کف زنگی مست به که آید علم ناکس را به دست

نتیجه

۱. در باب صفات ذات و صفات فعل، تا زمان علامه مجلسی، دو نظریه مطرح شده است: یکی اتصاف و عدم اتصاف به ضدین و دیگری حدود و قدم. کلینی موافق نظریه اول است. بعدها نظریه دیگری مطرح شده که در این نوشتار، مجال بحث پیرامون آن نیست.^۱

۲. کلینی بدون هیچ دغدغه‌ای با توجه به تعریفی که برای صفت ذات و صفت فعل آورده، اراده را از صفات فعل شمرده است. مجلسی و جمعی از بزرگان، مانند: قاضی سعید و مفید و صدوق و علامه طباطبایی نیز در این باره، دغدغه‌ای ندارند؛ ولی در بیان مجلسی به عنوان شارح کافی، شائبه یک تناقض هست و به همین جهت، مورد نقد این نوشتار واقع شده است.

۳. صرف نظر از اینکه قاضی سعید مبنای کلینی را درباره صفت فعل، مورد نقد قرار داده است، نگارنده برخی از مثالهای کلینی را بر مبنای خود او نیز به بوتۀ نقد سپرده است.

۱. نظریه سوم از علامه، طباطبایی در نه‌ایة الحکمه است. او معتقد است که صفات ذات از مقام ذات و صفات فعل از مقام فعل انتزاع می‌شوند. (۹: ص ۲۹۶)

منابع

۱. ابن سینا. شرح الإشارات. قم: مكتبة آيت الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴هـ.
۲. بهشتی، احمد. مقالات فارسی كنگره جهانی هزاره مفید، جلد ۷۴، ۱۳۷۲ش.
۳. تفتازانی، سعدالدين. شرح المقاصد. قم: انتشارات شريف رضى، ۱۴۰۸هـ.
۴. حلی، علامه. كشف المراد. تصحيح: حسن زاده آملی. مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم ۱۴۱۷هـ.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی. شرح غرر الفوائد (مشهور به شرح منظومه). ۱۲۹۸هـ، چاپ سنگی.
۶. صدرالمتألهين. الشواهد الربوبية. تصحيح: سيد جلال آشتيانی. دانشگاه مشهد، ۱۳۴۵ش.
۷. _____ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة. ج ۶. بيروت: داراحياء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ.
۸. صفایی، سيداحمد. علم كلام. دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۰ش.
۹. طباطبایي، سيدمحمد حسين. نهاية الحكمة. قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۶هـ.
۱۰. قاضي سعيد قمي. شرح توحيد الصدوق. تصحيح: نجفقلی حبيبي. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، چاپ اول، ۱۴۱۶هـ.
۱۱. كليني، محمدبن يعقوب. الكافي. تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸هـ.
۱۲. مجلسي، محمد باقر. مرآت العقول في شرح أخبار آل الرسول. تصحيح: سيدهاشم رسولي. تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۳۹۴هـ.
۱۳. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان. أوائل المقالات في المذاهب المختارات. قم: مكتبة الداوری، ۱۳۳۰ش.
۱۴. _____ شرح عقائد الصدوق. قم: مكتبة الداوری، ۱۳۳۰ش.

