

علم، اراده و قدرت در خدا و انسان از نظر فیلسوف و متکلم

محمد حسین بیات *

چکیده

هدف این پژوهش نقد و بررسی علم، اراده و قدرت الهی از نظر برخی فلاسفه و اهل کلام است. در این جستار، دیدگاه‌های فلاسفه و اهل کلام در باب علم، اراده و قدرت در خدا و انسان، به اختصار مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. این مقاله در سه بخش به رشته تحریر آمده است: بخش نخست شامل تعاریف است؛ بخش دوم بیان و نقد دیدگاه‌های برخی از فلاسفه و متکلمان، در باب علم، اراده و قدرت خداوند است؛ بخش سوم نتیجه‌گیری نهایی از کل مباحث مقاله و اعلام نظر مختار در باب قدرت و اراده حق است. قول مختار، در باب قدرت موافق با دیدگاه ملاصدرا است که گفت: «القدره هی کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یضأ لم یفعل». اما در باب اراده خداوند، قول مختار وحدت مصداقی اراده و علم حق تعالی است.

کلیدواژه‌ها: علم، اراده، قدرت، فلسفه، خدا، انسان، فیلسوف، متکلم

*. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، dr_bayat@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۸/۰۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۰/۰۷/۱۱]

مقدمه

عموم اهل کلام مرتبه ذات الهی را عاری از علم و اراده و قدرت دانسته‌اند. چه آنان پنداشته‌اند که اگر این کمالات همراه ذات حق تعالی باشد، لازمه‌اش ترکیب ذات از هستی، علم، اراده و قدرت خواهد بود. بدیهی است که چنین موجودی مرکب است و ترکیب با وجوب ذاتی وجود منافات دارد.

از جانبی دیگر، با توجه به اینکه متکلمان اسلامی متعهد به حفظ ظواهر کتاب و سنت هستند و بارها در قرآن و سنت خداوند، علیم، مرید و قادر معرفی شده، خواستند هم به ظواهر شرع عمل کرده باشند، هم آن مشکل عقلی را پاسخ دهند. بدین جهت، متکلمان اشعری این گونه صفات را در مرتبه خارج از ذات دانستند که قدیم به قدم ذات هستند. متکلمان معتزله و برخی از متکلمان شیعه ذات حق را نایب این صفات کمالی معرفی کردند. اما فلاسفه بزرگ اسلامی چون ابن‌سینا و ملاصدرا بر این باورند که این صفات کمالی در مرتبه ذات حق موجود هستند و اشکالی نیز در کار نیست. چون این صفات، کمالات وجودی‌اند و محال است که واجب من جمیع الجهات فاقد این کمالات باشد. این صفات در مرتبه مفهوم غیر ذات حق هستند، اما مصداق ذات و صفات کمالی، واحد است که همان وجود نامتناهی و کمال مطلق است. این مفاهیم مساوق یکدیگر و مساوی با واجب ذاتی هستند.

فی الجمله، علم، اراده و قدرت حق و خلق از نظر فیلسوف و متکلم، در این جستار به اختصار در سه بخش زیر مورد بحث قرار گرفته است.

الف) تعریف علم، اراده و قدرت؛

ب) بیان دیدگاه فیلسوف و متکلم در باب علم، قدرت و اراده انسان و حق تعالی؛

ج) نتیجه‌گیری نهایی.

علم و معلوم در حکمت متعالیه

کوتاه سخن آنکه، علم همان انکشاف است که بذاته منکشف است و سبب انکشاف دیگر چیزها نیز می‌گردد، چون نور که بذاته آشکار است و سبب آشکارگی اشیاء نیز هست. آخوند ملاصدرا پیش از بیان تحدید و تعریف علم گفت: علم بی‌تردید از عوارض موجود مطلق است و بدین جهت باید در فلسفه اولی که از موجود بماهو موجود بحث می‌شود، مورد بحث قرار گیرد. سپس گفت: علم از سنخ وجود است، وجود آن عین ماهیت آن است؛ بنابراین، علم را تعریف حدی و حقیقی یا حتی تعریف به رسم، در کار نخواهد بود. چون آن را جنس و فصلی نیست و نیز مفهومی اعرف از آن نداریم.

سپس فرمود: همه اشیاء به واسطه علم برای موجود عالم و آگاه معلوم و مکشوف است، پس چگونه

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

ممکن است علم را با چیزی دیگر تعریف کنیم. البته می‌توان گفت از باب تنبّه مخاطب به امور بدیهی، علم را می‌توان معرفی کرد و گفت: علم همان حالت انکشاف وجدانی در موجود عالم است که هر موجود عالمی آن را در خود می‌یابد، یا مثلاً بگوییم: علم عبارت است از آگاهی به خود و به اشیاء که موجود عالم بالوجدان در خود می‌یابد.

محقق سبزواری نیز سخن ملاصدرا به زبان راند و گفت: علم نه تنها تعریف ندارد بلکه اگر بخواهیم تعریفش کنیم منجر به دور باطل است؛ چون همه اشیاء با علم معلوم و مکشوف می‌شوند و اگر علم را با چیز دیگر معرفی کنیم، منجر به دور باطل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، تعلیقۀ سبزواری، ص ۲۷۸).

فی‌الجمله، ملاصدرا در سراسر *سفار* و سایر آثارش می‌گوید: علم مساوق با وجود و از سنخ وجود است. در جلد ششم *سفار* نیز می‌گوید:

انّ العلم كالوجود لا ماهیة له بل هو عين الوجود هوّیة و غیره مفهوما و الوجود لا ماهیة له (همان، ج ۶، ص ۳۳۶).

باز هم می‌فرماید:

انّ العلم كالوجود يطلق تارة على الأمر الحقيقي و أخرى على المعنى الإنتزاعی المصدري أعنی العالمیة؛ إذ العلم ضربٌ من الوجود و لو سئلَ عن الحق فالعلم و الوجود شيء واحد لكنّ الوجود إذا ضعف لا يطلق علیها اسم العلم و لا لموضوعاتها اسم العالم مع أنّه يطلق علیها اسم الوجود (همان، ص ۱۵۰).

البته گاهی نیز می‌گوید که علم کیف نفسانی است؛ با توجه به مبنای ملاصدرا در اصالت و تشکیک وجود، این دو گونه سخن با یکدیگر منافات ندارد. چون طبق این باور، علم در مرحله‌ای عرض و در مرحله دیگر جوهر و در برترین مرحله فوق‌التمام و واجب‌الوجود بالذات است.

نکته مهمی که در باور ملاصدرا باید مورد توجه اهل دانش قرار گیرد، آن است که وی به‌خلاف دیگر فلاسفه و متکلمان، میان علم و وجود ذهنی فرق قائل شده است. تا زمان وی، اکثر فلاسفه بزرگ، حتی ابن سینا و پیروانش، بر این باور بودند که علم بشر به جهان پیرامون خود همان صورت‌های ذهنی است اما ملاصدرا در بحث وجود ذهنی *سفار* اشکال‌های اساسی بسیاری بر این اندیشه وارد کرد.

در نظام صدایی معلوم یا حقیقی و بالذات است یا مجازی و بالعرض. در تعریف این دو، هر یک از حکما چیزی گفته‌اند؛ اما سخن ملاصدرا در این باب دقیق‌تر از سایر فلاسفه است. وی گفت:

المعلوم بالذات هو الذی وجوده فی نفسه عين وجوده لمُدركه و المعلوم بالعرض هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمُدركه.

به دنبال آن گفت:

لَا بُدَّ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْمَعْقُولَ بِمَا هُوَ مَعْقُولٌ وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ وَوَجُودُهُ لِعَاقِلِهِ وَمَعْقُولِيَّتُهُ، شَيْءٌ وَاحِدٌ، فَمَا وَجُودُهُ لِغَيْرِهِ، لَمْ يَكُنْ مَعْقُولاً لِدَاثِهِ. فَإِذَا ثَبِتَ هَذَا نَقُولُ: لَوْ كَانَتِ الصُّورَةُ الْمَعْقُولَةُ قَائِمَةً بِذَاتِهَا لَكَانَتْ مَوْجُودَةً لِدَاثِهَا وَصَارَتْ مَعْقُولَةً لِدَاثِهَا فَكَانَتْ عَقْلاً وَ عَاقِلاً وَ مَعْقُولاً (همان، ص ۱۵۵-۱۶۷).

یعنی معقول بالذات که همان علم است فی نفسه منکشف است؛ بنابراین عالم همان علم است و آن نیز عین معقول بالذات است. طبق این سخن اگر به فرض معقول ذهنی، وجود عینی قائم بالذات می داشت برای خود منکشف می بود و یک حقیقت هم عاقل هم معقول هم عقل و علم بود. گفتنی است که بحث اتحاد عاقل و معقول را — که ملاصدرا آن را از باب تضایف اثبات کرده است — مجالی دیگر لازم است. دو شیء متضایف در باور ملاصدرا، از آن حیث که متضایف هستند، تقابل و غیریت ذاتی ندارند. به باور وی، آنچه در تضایف مسلّم و قطعی است، عبارت از این است که وجود هر یک از دو طرف بدون دیگری تعقل ندارد که هر دو، وجوداً و عدماً در یک مرتبه هستند. وی در این باب می گوید:

فَالصَّحِيحُ أَنَّ أَحَدَ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ الْآرْبَعَةِ هُوَ تَقَابِلُ التَّضَايِفِ لَا أَنَّ أَحَدَ أَقْسَامِهِ هُوَ التَّضَايِفُ كَمَا تَوَهَّمَهُ الْجُمْهُورُ (همان، ج ۷، ص ۳۳۸).

یعنی تضایف بدون قید از اقسام تقابل نیست بلکه تضایف متقابل از اقسام تقابل است. دو شیء متضایف بماهو هو، تقابل و غیریت ذاتی ندارند؛ یعنی چونان دو شیء متضادّ یا متناقض، تقابل ذاتی ندارند.

ملاصدرا در جای جای /سفر بدین نکته اشارت دارد. در جلد ششم /سفر نیز در این باب گفت:

أَنَّ الْجُمْهُورَ زَعَمُوا أَنَّ التَّضَايِفَ مُطْلَقاً مِنْ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ وَجُودُ كُلِّ مَفْهُومٍ مِثْلَ مَفْهُومٍ مِمَّا يَقْتَضِي تَغَايُراً بَيْنَهُمَا بِوَجْهِ فَضْلاً عَنِ التَّقَابِلِ فَإِنَّ مَفْهُومَ الْعَالَمِيَّةِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ وَجُودُهَا غَيْرَ وَجُودِ الْمَعْلُومِيَّةِ أَصْلاً كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ فِي كَثِيرٍ مِنْ كُتُبِهِ (همان، ج ۶، ص ۱۷۳).

اراده در حکمت متعالیه

به طور کلی، اراده را مبادی و مقدماتی در کار است. ملاصدرا می گوید: وقتی بخواهیم کاری انجام دهیم، چهار حادثه در وجود ما رخ می دهد که خلاصه اش به قرار زیر است:

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

۱. تصور فعل مورد نظر و به دنبال آن تصدیق جهلی یا خیالی، ظنی یا علمی به فایده آن که عاید به ما باشد؛

۲. پیدایش میل و شوق به دنبال مورد اول؛

۳. هیجان قوه ارادی به دنبال شوق مؤکد؛

۴. تحریک عضلات فعلی که به دنبال آن مراد حاصل می‌شود.

گفتنی است که این مبادی برای اراده در انجام کارهای خارج از ذهن ماست نه در افعال ذهنی، اما اراده در مورد خداوند چنین نیست. چون اگر این مبادی چهارگانه در ذات حق رخ دهد، لازمه‌اش ترکیب و انفعال ذات است که بطلانش بدیهی است. در ذات حق تعالی علم و داعی و اراده وحدت دارد. چون کمالی برتر از ذات متصور نیست تا نسبت بدان داعی و شوق پدید آید، چه ذات حق کمال نامتناهی است. پس ابتهاج و حبّ او ذاتی است نه خارج از ذات که بذاته و لذاته مبتهج است و همین ابتهاج مبدأ سایر کمالات و ابتهاجات است که همه نسبت به او قیام صدوری و فعلی دارند، نه حلولی و انفعالی (همان، ص ۳۵۴).

ملاصدرا را باور آن است که اراده نیز چونان علم از سنخ وجود و مقول به تشکیک است نه از سنخ ماهیت، چون اراده نیز همانند علم و حیات در هر موجودی هست. در انسان کیف نفسانی است و در واجب‌الوجود بالذات واجب ذاتی است.

الاراده فینا بما نحن حیوان کیفیه نفسانیه کسائر کیفیات النفسانیه و هی من الامور الوجدانیه بحیث یسهل معرفه جزئیاتها لکون العلم بها نفس حقیقتها الحاضره عند کل مرید و ذلک کالعلم فانّ العلم بانیه العلم حاصل لکل ذی نفس لحضوره بوجوده الوجدانی عند النفس (همان، ص ۳۳۷).

محقق سبزواری نیز همین باور را چنین بیان کرده است:

عقیب داع درکنا الملائما شوقاً مؤکداً اراده سما
و فیه عین الداع عین علمه نظام خیر هو عین ذاته

سید محمد شیرازی در شرح بیت‌های فوق گفت:

الشوق المؤکد بعد الداعی الذی هو ادراک الانسان الملائم یسمی اراده، و الاراده فی الله تعالی عین الداعی الذی هو عین علمه بالنظام الاحسن و علمه عین ذاته، فارادته عین ذاته (سبزواری، ۱۳۳۳، شرح، ص ۴۲۳).

اینکه داعی در حق تعالی عین ذات است برای آن است که او مصلحت‌آفرین است و مصلحتی خارج از ذات که وابسته به غیر ذات باشد متصور نیست.

معنای قدرت در حکمت متعالیه

برای قدرت دو تعریف مشهور در کار است: یکی منسوب به عموم متکلمان است، دیگری منسوب به فیلسوفان. ملاصدرا گفت:

انَّ للقدرة تعریفین مشهورین، صحه الفعل والترك؛ كون الفاعل بحيث ان شاء فعل
و ان لم يشأ لم يفعل. التفسیر الاول للمتکلمین والثانی للفلاسفه (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۰۷).

حکیم شیراز در دنباله سخن فرمود: معنای دوم قدرت که قول فلاسفه است، به باور برخی از متکلمان یا فیلسوفان مستلزم معنای اول آن است که باور متکلمان بود. چون وقتی فاعل در ذات خود، ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل باشد؛ پس با قطع نظر از مشیت و لامشیت، فعل و ترک در این مرتبه ممکن خواهد بود، گرچه فعل چنین فاعلی به دنبال مشیت ضروری و به دنبال لامشیت ممتنع باشد. بدیهی است که اگر مشیت دائمی باشد، فعل نیز به تبع آن دائمی خواهد بود؛ بنابراین ضرورت یا دوام فعل، با امکان آن منافاتی ندارد.

سپس، آخوند ملاصدرا این سخن را مردود دانست و گفت: با توجیه فوق لازم آید که امکان و قوه که مقابل وجوب و فعلیت هستند در ذات خداوندی راه پیدا کنند، چون ضرورت و دوام برخاسته از امکان و قوه، مشکل را حل نمی‌کند. در حالی که در ذات احدی به هیچ روی حالت قوه و امکان راه ندارد، که جمیع کمالات در ذات واجب‌الوجود فعلیت دارد و نیز واجب به نحو ضرورت ازلی است؛ بدین جهت در ذات حق استکمال فرض ندارد که او کمال مطلق است (همان، ص ۳۰۹).

دیدگاه علامه طباطبائی (ره) در باب تعریف قدرت از نظر متکلم و فیلسوف

حضرت علامه در تعلیقه بر سخنان حکیم شیراز فرمود که جمع میان این دو تعریف ممکن است. خلاصه فرمایش ایشان چنین است:

طبق هر دو تعریف ذات حق مبدأ افعال اوست. چون در تعریف اول که جواز الفعل و الترك، مطرح شده معنایش آن است که فعل یا ترک برای ذات حق ممتنع نیست ولی فاعل مقید به فعل یا ترک فعل نشد. همچنین هیچ عامل خارجی فعل یا ترک را بر ذات حق تحمیل نتواند کرد و نیز ذات حق هم خود را مجبور نکند، چه بدترین نوع محال همین است.

اما در تعریف دوم، اراده و مشیت مقوم قدرت است که این اراده در وجود ما که فاعلیت ناقص داریم، صفت نفسانی است که به تبع مصلحت فعل پدید می‌آید، یعنی داعی و انگیزه خارج از ذات ما در فاعلیت و اراده ما مؤثر است، اما اراده اگر در ذات حق تعالی اثبات شود عین علم به نظام اصلح و عین ذات حق

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

خواهد بود. گفتنی است که مصالح اهداف افعال حق باشد نه هدف برای حق؛ چون ذاتش را نقصی نباشد تا با رسیدن به مصلحت استکمال یابد. بنابراین، طبق این بیان نیز ذات مطلق حق تعالی بدون هیچ قید و شرط مبدأ فاعلی است (همان، ص ۳۰۷).

نقد نظر علامه (ره)

سخن علامه طباطبائی بسیار دقیق است لیکن مشکل در این است که مفهوم قدرت را در تفسیر معنای قدرت حفظ باید کرد. بدانسان که در سایر صفات کمالیه مانند علم، حیات و... مفاهیم حفظ می‌شوند. بنابراین، اطلاق ذاتی را بدون قدرت نتوان مطرح کرد؛ چون قدرت از صفات ذاتی و عین ذات باشد، گرچه مفهومش غیر وجوب وجود است. پس اگر قدرت را به صحت‌الفعل و التکرک، تفسیر کنیم - که به قول جناب علامه همان امکان الفعل و التکرک است - معنایش آن خواهد بود که امکان در حاق ذات حق تعالی - که واجب من جمیع الجهات است - راه دارد. بدیهی است که ذات حق کمال مطلق است و همه صفات کمالیه در او با ضرورت ازلی فعلیت دارد، بنابراین به هیچ روی امکان و نقص در آن ذات مقدس راه ندارد.

به دیگر بیان، بی‌تردید قدرت از اوصاف وجودی و از سنخ وجود است، پس اگر موصوف آن واجب باشد قدرت نیز عین ذات و واجب خواهد بود و اگر موصوف ممکن باشد قدرت نیز همسان آن، صفت امکانی است.

بیان دیدگاه فیلسوف و متکلم در باب علم، قدرت و اراده

این بند از مقاله نیز در سه بخش مورد بحث قرار می‌گیرد. با توجه به کثرت مطالب، ناگزیر به اجمال و اختصار شدیم.

دیدگاه فیلسوف و متکلم در باب علم حق تعالی و مطالعات فلسفی

فلاسفه، علم حق تعالی را با توجه به ذات حق اثبات می‌کنند و مخلوقات عالم در اثبات علم نقش مهمی ندارند. عموماً علم خدا را در مقام ذات با سه روش به اثبات می‌رسانند. بخشی از سخنان ملاصدرا در این باب به قرار زیر است:

۱- حقیقت علم به وجود و هستی باز می‌گردد و در جای خود اثبات شده است که هر وجود مجرد از شوائب ماده، برای خود حاصل و معقول باشد و بی‌تردید عاقل نیز خود اوست - همه فلاسفه اتحاد عاقل و معقول را در مورد ذات حق تعالی پذیرفته‌اند - و هرچه وجود متعالی‌تر باشد علمش نیز کامل‌تر خواهد بود. بنابراین، بدانسان که وجود حق تعالی فوق ما لایتنهای بما لایتنهای است، علمش نیز چنین باشد بلکه او خود علم است.

۲- آنچه بالامکان العامّ کمال باشد به حکم عقل برای ذات حق تعالی با ضرورت ازلی و بالفعل حاصل است. پس علم که مسلّم صفت کمال است، در ذات حق بدون حالت انتظار بل بالفعل با ضرورت ازلی حاصل است.

۳- معطی شیء به حکم عقل باید واجد آن باشد، چه فاقد معطی نتواند بود و گرنه منجر به تناقض می‌شود که بطلانش بدیهی است (همان، ص ۱۷۴).

دیگر فلاسفه نیز همین استدلال‌ها را اساس کار قرار دادند که جهت رعایت اختصار، تنها به بخشی از سخنان محقق سبزواری اکتفا می‌کنیم که مراتب علم حق تعالی را در کوتاه سخن آورده و گفته است:

فذا مراتب یُبان علمه	اذ یکشف الاشیاء مرات له
و قدر سجّل کون یرتضی	عنایه و قلم لوح قضا
ینشأ من نظامه الرّبّانی	فالکلّ من نظامه الکیانی

(سبزواری، ۱۳۳۳، ص ۴۲۴)

دیدگاه اهل کلام در باب علم حق تعالی

عموم متکلمان اسلام — جز معتزله که منکر صفات ذات هستند — علم و قدرت و سایر صفات ذاتی حق تعالی را با توجه به فعل خداوند اثبات کرده‌اند. بدیهی است که دیدگاه ایشان با بینش فلاسفه تفاوت جوهری و اساسی دارد؛ ذیلاً در کوتاه‌سخن نظرات آنان را ذکر می‌کنیم:

علامه حلی در باب علم حق تعالی گوید: خداوند افعال حکیمانه و استوار انجام داده است که عبارت از همین عالم با نظام دقیق آن است و هر که چنین کند بی‌تردید عالم باشد (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۷).

خواجه نصیر طوسی نیز در کتاب‌های کلامی خود معمولاً صفات خداوند را با شیوه اهل کلام اثبات می‌کند گرچه در شرح/اشارات شیوه فلاسفه را پیش گرفته است. وی در باب اثبات علم حق تعالی فرمود:

استواری افعال الهی و مجرد بودن وجود و چگونگی قدرتش دلیل بر علم ذاتی اوست. علامه حلی در شرح عبارت فوق فرمود: در این عبارت، علم الهی با یک برهان کلامی و دو برهان فلسفی اثبات شده است (طوسی، ۱۳۵۶، شرح، ص ۲۲۰).

فخر رازی در بیان علم خداوند گفت: خالق عالم با توجه به استواری افعالش عالم است (فخررازی، ۱۳۵۳، ص ۵۳). ولی در کتاب تلخیص المحصل گفت: چون خداوند دارای حیات است پس عالم است (فخررازی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۱).

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

ابوالهذیل علاف معتزلی گوید: خداوند به علمی عالم است که آن علم ذات اوست. اینکه می‌گوییم خدا عالم است به این معناست که جاهل نیست و کار استوار انجام می‌دهد نه اینکه صفتی به نام علم در او اثبات کرده باشیم. ذات او نایب صفات است؛ چه در غیر این صورت، اگر صفات حق زاید بر ذاتش باشند یا تعدد قَدْماً لازم آید یا حدوث ذات حق؛ چون صفاتش یا قدیم هستند یا حادث، که با فرض اول مستلزم تعدد قدما و با فرض دوم مستلزم حدوث ذات حق تعالی است. و قاضی عبدالجبار معتزلی گفت: خدا عالم است چون افعالش استوار و متقن باشد (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳، صص ۵۴ و ۵۶).

دیدگاه‌های فیلسوف و متکلم در باب قدرت حق تعالی و قدرت بشر

پیش از بیان مطلب لازم است به یک نکته اشاره شود. هر جا که در زبان فیلسوف یا متکلم لفظ «قدرت» و «قادر» مطرح می‌شود، باید به «اختیار» و «مختار» نیز اشاره شود؛ چه در زبان فیلسوف یا متکلم «قدرت» و «قادر»، با اختیار و مختار ملازمه دارد، بلکه خود آن است. بنابراین قدرت حق تعالی یا قدرت بشر همان اختیار الهی یا آدمی است.

قدرت و اختیار از نظر فلاسفه یکی از صفات ذات حق و عین ذات الهی است؛ چونان علم و حیات و مانند آن‌ها. پس قدرت حق تعالی بسان ذات باری تعالی واجب ذاتی است، چنان‌که علم نیز چنین است، اما قدرت بشر عین امکان است، چون همان قوّه فعل و ترک فعل است. به دیگر بیان، قدرت بشر نیز بسان وجود اوست و بدان‌گونه که وجودش عین اضطرار و امکان فقری است، اختیار و قدرتش نیز عین امکان است. به همین دلیل، اختیار بشر بدون داعی و انگیزه داخلی یا خارجی به مرحله فعلیت نمی‌رسد؛ چون ممکن مرجع می‌خواهد، مرجع یا در درون پدید می‌آید یا خارج از ذات قرار دارد که قدرت و اختیار را از مرحله قوّه و امکان به مرحله فعلیت و وجوب غیری می‌کشاند. لیکن در ذات حق تعالی جمیع کمالات بالفعل و با ضرورت ازلی حاصل است و داعی دیگری جز ذات احدی متصور نیست، پس اختیار در او وجوب ذاتی دارد.

حکیم شیراز در این باب فرمود:

انَّ القدره فینا عین القوّه و الامکان ولكن فی الواجب عین الفعلیه و الوجوب.
الفعل الاختیاری لایتحقق بالحقیقه الّا فی واجب الوجود بالذات وحده؛ و غیره
من المختارین لا یكونون الا مضطّرين فی صوره المختارین. فالقدره فی نفوسنا
عین القوه علی الفعل فلا فعل بالاختیار الّا من الحق (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۱۳).

ابن سینا نیز در این باب، همین مضمون را پیش‌تر از حکیم شیراز گفته است. وی در آثار خود به طور مشبع این بحث را کاوید و گفت:

إذا قلنا أنه قادر مختار فأنما نعني به بالفعل، كذا لك لم يزل ولا يزال، ولا نعني ما يتعارفه الناس، فإن المختار في العرف هو ما يكون بالقوه وأنه محتاج إلى مرجح يُخرج اختياره من القوه إلى الفعل أما لداعٍ من ذاته أو من خارج؛ فالمختار منّا في حكم المضطرّ والأول تعالى في اختياره لم يدعُه داعٍ غير ذاته وخيريه ذاته. فهو تعالى لم يجبر في فعله وإنما فعله لذاته وخيريه ذاته لا لداعٍ آخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا.

ابن سینا با توجه به این بینش بسیار عمیق است که نه تنها اشاعره را جبری دانسته، بلکه معتزله را نیز جبری معرفی کرده و گفته است:

إن الاختيار عند المعتزله بداعٍ و الاختيار بالداعی يكون اضطراراً و اختيار الباری تعالى و فعله ليس بداعٍ. و المختار بالحقیقه هو الذی لا يدعوه داعٍ غیر ذاته. فالأول تعالى لما كان هو الخیر المطلق كان صدور الفعل عنه صدوراً ما لو صدر عن غیره كان طلبه فيه الخیر... فلما لم یختلف فيه الغایه و الفاعل و كان صدور الاشیاء عنه لا لغایه خارجة عن ذاته، كان بالحقیقه هو المختار (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۵۰-۵۳).

دیدگاه اهل کلام در باب قدرت حق

اهل کلام صفت قدرت را نیز همانند صفت علم با توجه به افعال حق اثبات می‌کنند. علامه حلی در بیان قدرت حق تعالی گوید: چون عالم حادث است پس خالق آن باید قادر مختار باشد و گر نه لازم آید که یا عالم قدیم باشد یا ذات خداوند حادث باشد که بطلان هر دو فرض روشن است (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۷).

خواجه طوسی نیز در کتاب تجرید به شیوه اهل کلام فرمود: آنه تعالی قادر مختار لان وجود العالم حادث. علامه حلی در شرح عبارت فوق گفت: با توجه به اینکه عالم حادث است اگر خالق قادر مختار نباشد، لازم آید که یا خالق حادث باشد یا آنچه را حادث پنداشتیم قدیم باشد (طوسی، ۱۳۵۶، شرح، ص ۲۱۸).

فخر رازی در باب قدرت حق تعالی گفت: مسلم خداوند خالق عالم است. خالقیت او یا ناشی از صحت الفعل و التبرک باشد، پس فاعل مختار است یا از وجود حق باشد که در آن صورت فاعل موجب است که باطل باشد (فخر رازی، ۱۳۵۳، ص ۵۶).

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

در جای دیگر گفت: ان الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة؛ لافتقار العالم الى المؤثر؛ صدر العالم عنه مع جواز ان لا يصدر (فخر رازی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۱).

و عبدالجبار معتزلی گوید: قدرت اولین صفتی است که پیش از سایر صفات حق تعالی باید شناخته شود، چون همه صفات‌ها به دنبال آن هستند. زیرا این صفت بر ایجاد عالم دلالت دارد و هیچ صفتی این گونه نباشد. اما دلیل اینکه قدرت صفت خداوند باشد آن است که ذات به گونه‌ای است که صحت فعل و انتساب فعل بر او جایز است که قدرت جز این نباشد (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳، ص ۵۵).

اراده حق از نظر حکیم و متکلم

در این بخش از مقاله به طور دقیق سخنان فیلسوفان و متکلمان مطرح شده است که معرکه آراء است. البته به اختصار بسنده خواهیم کرد.

پیش از پرداختن به اصل مطلب، نکته مهم و قابل توجه این است که عموم فلاسفه سترگ اسلامی چون بوعلی سینا و محقق داماد و ملاصدرا در اینکه علم و اراده حق تعالی عین ذات حق است موافق اند؛ لیکن در اتحاد علم و عالم و معلوم بالذات و نیز اتحاد اراده و مرید و مراد بالذات در انسان، وحدت نظر ندارند. حکیم نامدار شیراز با ژرف نگری ویژه خود، به خلاف دیگر فیلسوفان در باب انسان نیز قائل به اتحاد است. نکته دیگر آنکه عموم فلاسفه با عموم متکلمان به ویژه در مسئله اراده حق تعالی اختلاف اساسی و جوهری دارند. ذیلاً مطلب را با سخن ملاصدرا آغاز می‌کنیم:

اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم... و كما ان كل علم هو المعلوم بالذات، كذلك الارادة هي المرادة بالذات.

وی در دنباله مطلب چنین می‌فرماید: وجود و علم و اراده مثل هم هستند، لیکن علم بالذات و اراده بالذات را نباید با علم و اراده بالعرض خلط کرد. مثلاً اگر صورت سنگ را در ذهن تحلیل کنیم، سه چیز در کار است: یکی حضور که همان علم باشد، دودگر صورت ذهنی سنگ که معلوم بالعرض است و سه دیگر وجود علمی سنگ که معلوم بالذات است. علم و معلوم بالذات عین هم و متحد با عالم، یعنی خود نفس هستند. علم حقیقی خود، روشن و روشنگر است و این روشنی هم سبب شهود خود آن است، هم سبب مشاهدۀ ماهیت سنگ در ذهن که هو الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره. چنان که پیش‌تر نیز گفته آمده است، حکمای مشاء صورت ذهنی سنگ را معلوم بالذات می‌پنداشتند و می‌گفتند که وجود ذهنی سبب علم به خارج است و سنگ خارج از ذهن معلوم بالعرض. البته، به زعم ایشان معلوم بالذات به هیچ روی با عالم متحد نتواند بود. به باور ما، اراده نیز مانند علم است که مراد حقیقی عین اراده و متحد با مرید است؛ پس بدانسان که علم جدای

از معلوم بالذات متصور نیست، اراده بدون مراد نیز در کار نیست. البته، همانسان که مفهوم علم با مفهوم وجود، حیات و غیره متفاوت است، مفهوم اراده نیز چنین است. و بدانسان که مصداق علم در ذات حق تعالی همان آگاهی مطلق ذات مقدس است، مصداق اراده نیز همان رضا و ابتهاج ذات متعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۲۴).

ملاصدرا در اثبات اراده ازلی حق، تقریباً همان براهینی را آورد که در اثبات علم ازلی آورده بود. از جمله آنکه اراده از سنخ وجود است و هر جا که وجود است آنجا اراده نیز هست. بدین جهت در انسان صفت نفسانی و از مقوله کیف است لیکن در واجب‌الوجود بالذات فوق مقولات است و واجب بالذات است که هیچ غیری در او نقش ندارد؛ و نیز در انسان اراده به دنبال قدرت و داعی خارج از ذات مرید است، لیکن در ذات حق این سه وحدت دارد؛ یعنی اراده، قدرت و داعی همان ذات حق تعالی است و بس. گفتنی آنکه اراده و محبت مترادف باشند که در ذات احدی هر دو بیانگر ابتهاج و رضای ذاتی هستند (همان، ص ۳۳۷-۳۴۲).

پور سینا نیز با کلامی بسیار استوار در آثار خویش این مطلب را به زبان راند و گفت: اراده خداوند، همان علم تفصیلی او به اشیاء است، لیکن اراده حق تعالی نه چون اراده ما انسان‌هاست؛ چه میان علم بشر تا انجام کار، علم به فائده و اراده فاصله است که این‌گونه اراده از نقصانات فاعل باشد که اراده به دنبال علم به فائده عائد بر مرید است. ولی در مورد اراده خداوند اولاً فائده عاید بر مرید اخذ نگردیده، ثانیاً میان علم حق به نظام اصلح و ایجاد و انجام کار فاصله‌ای در کار نیست و برای انجام کار، علم ذاتی کافی است که این علم عین اراده و عین حیات و قدرت حق تعالی است (ابن سینا، ۱۳۵۴، ص ۵۰۴).
باز جایی دیگر گوید:

أنه تعالی یعقل ذاته و ما یوجبه ذاته و یعلم من ذاته کیفیه کون الخیر فی الكل. فیتبع الصورة المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده؛ لا على أنها تابعة لإتباع الضوء للمضيء و الاسخان للحار؛ بل هو عالم بکیفیه نظام الخیر فی الوجود و أنه عینه. و ان هذه العالمیه توجب ان یفیض عنها الوجود على الترتیب الذی یعقله خیراً و نظاماً و عاشق ذاته التي هی مبدأ کل نظام خیر من حیث هی كذلك؛ فیکون النظام الخیر معشوقاً له بالعرض فهذه ارادته الخالیه عن نقص. فعقله لذاته علّه عقله ما بعد ذاته فقط (همان، ص ۵۰۲).

آخوند ملاصدرا در شرح این سخن فرمود: این کلام شیخ و مانند آن صراحت دارد که اراده حق همان رضا و ابتهاج ذاتی است که عین ذات است و فرع علم نیست، بل خود علم ذاتی است. نیز صراحت دارد که اراده ازلی حق سبب الزام و اجبار ذات حق نباشد، چه صدور فعل از حق تعالی بسان صدور نور از خورشید یا گرما از آتش نباشد، چون در ذات حق علم به خیریت فعل هست به‌خلاف خورشید یا آتش (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۳۳).

اشکال‌های متکلمان بر باور فیلسوفان و پاسخ آنان

اشکالات بسیاری بر باور حکمای بزرگ وارد کرده‌اند که ذیلاً به برخی از اساسی‌ترین آن‌ها اشارت می‌شود:

۱- اگر اراده حق تعالی عین علم و عین ذاتش باشد لازم آید که به هر چه علم دارد اراده هم کرده باشد در حالی که چنین نیست چون خداوند هم به امور خیر علم و آگاهی دارد هم به امور ناپسند و شر و حتی به ممتنع ذاتی، مانند شریک الباری، گناهان، شرور، وساوس شیطانی و ظلم و ستم بر ضعیفان و کفر کافران؛ بدیهی است که اراده خداوند فقط به نوع اول موجودات تعلق گرفته و نوع دوم را دوست ندارد و اراده هم نکرده است، پس علمش به همه چیز تعلق دارد نه اراده‌اش، و علمش عین ذاتش می‌باشد پس اراده زاید بر ذات است.

۲- اگر قدرت و اراده حق عین علم و عین ذات او باشد، لازم آید که جهان قدیم باشد؛ در حالی که جهان حادث است و خداوند آن را در وقت معینی که نه پیش دارد نه پس، ایجاد کرده است. تخصیص ایجاد اشیاء به وقتی خاص، از ناحیه علم و قدرت فرض ندارد، چون آن دو نسبت به جمیع اوقات طولی و عرضی یکسان هستند. پس مخصصی جز اراده در کار نیست؛ بنابراین اراده‌اش زاید بر ذات باشد.

پاسخ اشکالات

آخوند ملاصدرا اشکال نخست را به دو شیوه پاسخ داد:

الف) بدانسان که در عالم چیزی بر خلاف علم خدا در کار نیست، بر خلاف اراده و رضای او نیز موجودی محقق نیست و همان‌گونه که ذاتش علم تام به همه اشیاء و امور است، همانسان نیز عین اراده و رضا به ایجاد آن‌هاست.

گفتنی است که برخی از ممکنات خیرات محض و بی‌اختلاط با شرور هستند، لیکن برخی دیگر مشوب و مخلوط با شرور و قبیح و معاصی‌اند که خیرات در آن‌ها غالب، لیکن شرور مغلوب و اندک هستند. این قسم از موجودات نیز همانسان که معلوم حق‌اند، مراد و مرضی ذات حق نیز هستند. چون در ترکشان شرّ کثیر هست که بر حکیم مطلق محال است. نکته قابل توجه آنکه نه تنها شرّ محض و شرّ کثیر در قلمرو هستی پا به عرصه وجود نگذاشته، بلکه موجودی که شر و خیرش مساوی باشد نیز تحقق نیافته است. باید دانست خیریت موجودات کثیرالخیر، مراد و معلوم بالذات است، لیکن شرّ قلیل که لازم وجود آن‌هاست مراد و معلوم بالعرض است. در نتیجه همه ممکنات مراد و معلوم حق‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۳۴).

محقق سبزواری در تعلیقه همان صفحه/سفر گفت: اشکال به جای خود باقی باشد چون با این بیان، شرور و قبیح معلوم بالذات هستند، لیکن مراد بالذات نیستند، بلکه مراد بالعرض‌اند. جواب درست آن است

که بگوییم شرور و قبایح با حمل شایع عدم‌اند و اعدام همانسان که متعلق اراده نباشند چون ذات ندارند، متعلق علم نیز واقع نشوند (همان، ص ۳۴۴).

نقد نظر حاجی سبزواری (ره)

اشکال سبزواری بر ملاصدرا وارد نیست؛ چون حکیم شیراز گفت: شرور و قبایح همان گونه که مراد و مرضی هستند به همانسان معلوم نیز هستند؛ یعنی علم خداوند در ذات همان است که در جهان هستی ظهور دارد که نظام کیهانی نشئت گرفته از نظام ربانی و علم ذاتی خداوند است. پس علم خداوند نسبت به خیرات بالذات و نسبت به شرور و قبایح بالعرض است؛ چنان که اراده‌اش نیز چنین است. اما اینکه شرور امور عدمی هستند، بحث دیگری است که دیدگاه افلاطونی است و ملاصدرا در جای خود این دیدگاه را قبول دارد ولیکن در اینجا به شیوه ارسطویی پاسخ داد که ابن سینا نیز در *الهیات شفا* در بحث شرور این راه را پیش گرفته است. ملاصدرا بعد از این پاسخ گفت: سخن ما مورد تأیید آیات و احادیث نیز هست و با آن‌ها منافات ندارد؛ فقولہ تعالی «و لا یرضی لعباده الکفر» و ما یجری مجراه من الآیات، معناه ان الکفر و غیره من القبایح غیر مرضی بها بما هی شرور و لا ینافی ذلک کونها مرضیاً بها بالعرض.

در تکمیل سخن ملاصدرا باید گفت که سخن امام صادق (ع) نیز مؤید مطلب است که فرمود: من زعم ان الخیر و الشرّ بغیر مشیئہ الله فقد اخرج الله عن سلطانه و من زعم ان المعاصی بغیر قوۃ فقد کذب علی الله (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۰).

ب) پاسخ دوم ملاصدرا به اشکال اول اقناعی است. اما این پاسخ در کوتاه سخن چنین است: ممکن است بگوییم اراده که عین علم است همان علم به نظام اصلح است که اخص از علم مطلق است. چون علم مطلق الهی شامل انواع ممکنات و ممتنعات است که همه مورد تعلق اراده نیستند. او نقول من سبیل آخر ان وزان الاراده بالقیاس الی العلم وزان البصر بالقیاس الیه. فالعلم المتعلق بالخیرات و النظام الاصلح هو الاراده کما ان المتعلق منه بالمبصرات هو البصر (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۴۵).

نقد نظر صدر المتألهین

چنان که گفته شد اشکال محقق سبزواری به حکیم شیراز وارد نیست، لیکن پاسخ ملاصدرا نیز ناتمام است. چون مستشکل می‌گوید: خداوند به همه ممکنات و ممتنعات ذاتی علم دارد، لیکن شرور و ممتنعات متعلق اراده حق تعالی نیستند؛ و اینکه در پاسخ بگوییم شرور همانسان که معلوم بالعرض‌اند، مرضی و مراد بالعرض نیز هستند، پاسخی کامل نخواهد بود. چون نتوان گفت: شر محض و ممتنع بالذات معلوم بالعرض و مراد بالعرض هستند، بلکه باید گفت: ممتنع بالذات و شر محض بدانسان که متعلق اراده حق تعالی نیستند متعلق علم و قدرت نیز نیستند. به دیگر بیان، قابلیت متعلق واقع شدن برای قدرت و علم

ندارند، پس متعلق اراده نیز واقع نمی‌شوند.

پاسخ اشکال دوم

ملاصدرا به این اشکال نیز با دو شیوه پاسخ داد:

الف) جواب نقضی می‌دهد و می‌گوید: اینکه مستشکل گفت «اراده مخصص حوادث است نه علم و قدرت»، ما می‌گوییم این اراده اگر قدیم باشد لازم آید که تخلف مراد از اراده پیش آید و اگر حادث باشد، نقل کلام به خود اراده می‌کنیم که چرا این مخصص در وقتی دون وقت پدید آمد که لازمه این کلام تسلسل باطل است. اگر بگویید که حدوث اراده در وقتی معین به خاطر مصلحت در ناحیه فعل بود، خواهیم گفت که علم و قدرت و اراده حق مصلحت را می‌آفریند و بسان علم و اراده بشر نباشد که دنبال مصلحت خارج از ذات رود. به دیگر سخن، مصالح و حکمت تابع علم و اراده حق‌اند و اوست که الگو و مصالح را می‌آفریند نه آنکه الگو یا مصلحتی خارج از ذات حق در کار بود تا علم و اراده حق تابع آن باشد.

ب) جواب حلّی می‌دهد و چنین می‌فرماید: همانسان که علم و قدرت خداوند از ازل تا ابد به ظهور هر موجودی در جای خود تعلق گرفته است، اراده‌اش نیز چنین است. پس اراده ازلّی با حدوث موجودات در وقتی خاص منافات ندارد (همان، ص ۳۴۷).

علاوه بر دو اشکال فوق، اشکال‌های دیگری نیز از ناحیه اهل کلام وارد شده که برخی از آنها چنین است:

اگر اراده حق عین علم و عین ذاتش باشد لازم آید که عالم قدیم باشد چون مراد از اراده تخلف ندارد.

ملاصدرا در پاسخ گوید: حدوث عالم با وحدت اراده و ذات منافات ندارد. چون با توجه به شیوه خاصّ ما که حرکت جوهری را اثبات کردیم، جهان طبیعت نه تنها قدیم نیست بلکه هر لحظه نیست می‌شود و از نو هست می‌گردد و وجود جدید به او افاضه می‌گردد، چه حدوث زمانی ذات آن است.

لا شک لاحد من الحكماء انّ فاعليّه الواجب بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته و مع ذلك لا يلزم قدم العالم و تسرّم ما سواه من عالم الطبيعه جسمًا كانت او نفساً. و هذا مسلک دقيق لا يسبقنا احد من حکماء الاسلام (همان، ص ۳۲۷).

باز هم یک اشکال مهم که در ذهن همه اهل کلام بل همه اهل شریعت هست، این است که اگر اراده حق عین ذات او باشد لازمه‌اش آن است که خداوند فاعل مختار نباشد، چون با این فرض محال است که فعل از او صادر نشود. بسان صدور نور از خورشید یا حرارت از آتش.

فلاسفه بزرگ، مانند ابن سینا و ملاصدرا، به این اشکال مهم پاسخ‌های بسیار دقیق و علمی داده‌اند که

جهت رعایت اختصار، ذیلاً به بخش‌هایی از آن‌ها اشارت می‌رود. البته پیش‌تر در بیان دیدگاه فلاسفه در باب اراده حق تعالی، ضمناً به این اشکال پاسخ داده شده است. خلاصه پاسخ این سینا چنین است: معنی واجب‌الوجود بالذات آن باشد که وجودش بذاته باشد و جمیع صفاتش بالفعل عین ذات باشد و در او به هیچ روی قوه و امکان در کار نباشد. پس وقتی می‌گوییم او فاعل مختار است مقصود آن است که از ازل چنین بوده و تا ابد نیز چنین است. مقصود از مختار بودن واجب آن نیست که در مورد مردمان گفته می‌شود، چه اختیار در آدمیان بالقوه است و به واسطه داعی حادث می‌شود و به فعلیت می‌رسد که داعی یا داخل ذات است یا خارج از ذات. به هر صورت این‌گونه اختیار عین اضطرار است. لیکن چون ذات باری تعالی عین کمال است، هیچ نوع داعی غیر خیریت ذاتش در کار نیست. پس مختار واقعی فقط اوست و اینکه همیشه مختار بوده نه تنها دلیل بر اضطرار و مجبور بودن او نیست بلکه دلیل بر اختیار حقیقی و مطلق است (ابن سینا، ۱۳۵۲، صص ۵۰-۵۳).

ملاصدرا نیز پاسخی شبیه پاسخ فوق می‌دهد و می‌گوید:
و اذ ثبت ان قیوم العالم انما يفعل النظام الاثم عن علم هو عین ذاته الّذی اشرف انحاء العلوم، فاذن هو فاعل بالعلم و الارادة علی اکمل الوجوه علی سبیل الوجوب، فالوجوب بالارادة لا ینافی الارادة و الاختیار بل یؤکدها. و لما کان ذاته علماً بکیفیة النظام الاثم فیتبع ذاته الواجبه فیضان الموجودات عنه لا أن یتبعه إتباع الضوء للمضيئ و الأسخان للمسخن حیث لا شعور لهما بفعلهما (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۳۲).
ملاً هادی سبزواری نیز گفت:

لكن بالفعل الشعور وجبا
فالحق موجب و ليس مُوجِباً
الشعور بالفعل دليل على القدره و الاختيار في الفاعل.

سخن علامه طباطبائی (ره) در باب اراده حق تعالی

وی در باب اینکه قدرت صفت ذاتی حق تعالی است چنین می‌فرماید:

القدره من الكمالات الوجودیه و قد تحقق ان كل کمال وجودی فانه موجود للواجب تعالی فی حد ذاته فهو تعالی عین القدره و القدره هی کون الشیء مبدأ فاعلیاً للفعل عن علم بکونه خیراً (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲).

آن‌گاه در توضیح عبارات فوق فرماید: اگر کسی بدین تعریف اشکال کند و بگوید که حکیمان در تعریف قدرت، مشیت را اخذ کرده و گفته‌اند: قدرت یعنی مشیت فعل یا ترک فعل، خواهیم گفت: آنچه فلاسفه گفته‌اند حق باشد، لیکن آنان علم را مصداق اراده دانسته‌اند که سخنشان درست نباشد. آری

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

فاعل مختار کارش را به دنبال اراده انجام دهد که اراده در آدمی کیف نفسانی باشد و حق تعالی نیز کارش را با علم به مصالح انجام می‌دهد، لیکن اینکه این علم به مصلحت را «اراده» بنامیم، سخن درستی نیست. بله، می‌توانیم از مقام فعل خداوند اراده را انتزاع کنیم بسان سایر صفات فعل همچون عدالت و مانند آن. و سرانجام چنین گوید:

الأرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعه من مقام الفعل، إما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو اراده ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود وإما من حضور العلّة التامة للفعل. فلا دليل على صدق مفهوم الارادة على علم الواجب تعالى (همان، ص ۲۶۴).

نقد نظر علامه طباطبائی (ره)

اینکه علامه بزرگوار، در تعریف قدرت مشیّت را اخذ نکرد و در عین حال آن را مبدأ فاعلی و عین علم دانست، اولاً نوعی تناقض به نظر می‌رسد، چه مبدأ فاعلی عالم بدون مشیّت، همان علم خواهد بود. بنابراین، قدرت و علم مترادف خواهد شد. دودگر اینکه خود ایشان فرمودند که همه صفات کمالیه برای ذات حق تعالی به نحو وجوب موجود است. با توجه به اینکه اراده که همان حبّ و ابتهاج ذاتی است و مسلم کمال است، ذات حق را فاقد آن دانستن نیز نوعی تناقض باشد؛ چون موجب کلیه کلّ کمال لذاته تعالی موجود بالضروره الازلیّه، با سالبه جزئیّه الاراده لیست موجوده فی مرتبه ذاته الاحدی، نقض شده است؛ بنابراین حق با بوعلی و ملاصدرا باشد که طبق سخن ایشان مفهوم اراده تا آخر حفظ می‌شود و مصداق آن همان حبّ و ابتهاج ذاتی حق تعالی است.

حلّ ظواهر احادیث با توجه به اثبات اراده ذاتی

در ظواهر برخی از احادیث، مشیّت الهی به عنوان صفت فعل معرفی گردیده است؛ آخوند ملاصدرا و میرداماد در مقام حلّ این گونه احادیث بر آمده‌اند. ذیلاً یکی از آن‌ها به بیان ملاصدرا آورده می‌شود:

قال الصادق(ع): لم يزل الله قادراً ثم اراد؛ خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة؛ المشيئة محدثة؛ العلم ليس هو المشيئة، الا ترى أنك تقول إن شاء الله و لا تقول إن علم الله و علم الله سابق بالمشيئة (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۴۸).

در حدیث فوق که به اختصار از /صول کافی نقل شد، اولاً وحدت مشیّت و اراده با قدرت و علم مشاهده نمی‌شود؛ ثانیاً در باب اینکه به صراحت فرمود که اراده و مشیّت حادث است. میرداماد سخنی دارد که مورد رضای حکیم شیراز نیز واقع شده است؛ بدین جهت در /سفار به همین پاسخ اکتفا کرده است. محقق داماد فرمود: باید دانست که بدانسان که علم خدا، نسبت به ماسوا دارای مراتب است که نازل‌ترین مرتبه آن موجودات خارجی و عالم طبیعت است، اراده حق تعالی را نیز مراتبی باشد که نازل‌ترین مرتبه آن

همان عالم طبیعت است. همانسان که موجودات با توجه به انکشاف حقیقت وجودی‌شان برای ذات احدی، علم حق تعالی هستند و عالمیت حق نسبت به آنها عین ذات حق است و قدیم است، ولی از آن جهت که معلوم و معلول حق‌اند — و این معلومیت و معلولیت عین ذات آنهاست — حادث هستند، اراده حق تعالی نیز چنین باشد؛ یعنی از جهت مریدیت حق نسبت به آنها عین ذات حق تعالی و قدیم هستند که همان ابتهاج و حب ذاتی حق است، لیکن از آن جهت که مراد و معلول حق‌اند و این مرادیت و معلولیت عین ذات آنهاست، حادث هستند.

اینکه در حدیث شریف فرمود: «خلق الله المشیئة بنفسها»، مقصود اراده ذاتی است که قدیم است و اینکه دنبال آن فرمود «ثم خلق الأشياء بالمشیئة»، مقصود اراده فعلی است که حادث است.

و كما لعلمه بالاشياء مراتب و اخيره مراتبه وجود الموجودات الخارجيه... فكذاك لأرادته مراتب و اخيره المراتب هي بعينها ذوات الموجودات... (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۳۶).

گفتنی است که در اینجا، محقق داماد تصریح دارد که اراده ذاتی همان حب و ابتهاج ذاتی است. محقق سبزواری نیز در تعلیقه همان صفحه/سفر، همان سخن محقق داماد را به زبان راند و فرمود: اراده در مرتبه ذات، همان ابتهاج ذات است و در مرتبه افعال، عبارت از رضا و حب افعالی باشد.

آخوند ملاصدرا، بعد از حل ظواهر برخی از احادیث که طبق آنها اراده حادث معرفی شده است، برای تأیید اراده ذاتی حق به آیات و احادیث فراوانی استناد کرده است که جهت رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌رود:

حضرت علی (ع) در نهج/البلاغه فرماید: انشأ الخلق بلا رویه اجالها، یعنی خداوند در ایجاد مخلوقات نیاز به تصور و تصدیق به فائده ندارد، بلکه علم او برای ایجاد کافی باشد. آن علم عین ذات و عین اراده است. باز هم فرمود: متکلم لا برویه و مرید لا بهمه. یعنی تکلم حق تعالی با فکر و اندیشه نباشد و اراده‌اش نیز نیاز به علم زائد ندارد (نهج/البلاغه، خطبه ۱ و ۱۷۹).

نظر متکلمان در اراده حق تعالی

عموم اهل کلام، اراده خداوند را هم حادث و هم زائد بر ذاتش دانند که با توجه به اطالۀ مقاله، نظر برخی از آنان را ذیلاً از نظر خوانندگان عزیز می‌گذرانیم.

علامه حلی فرمود: انّه تعالی مرید لانّ تخصیص الافعال بایجادها فی وقت دون آخر لابدّ له من مخصّص و هو الاراده و لانه تعالی امر و نهی و هما یستلزمان الاراده و الکراهه (حلی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۰).

خواجه نصیر طوسی نیز در کتاب تجرید به شیوه اهل کلام گفت: و تخصیص الممكنات بالایجاد فی وقت دون وقت يدلّ علی ارادته (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۲۲۲).

فخر رازی گفت: انّه تعالی مرید لانا رأینا الحوادث يحدث كل واحد منها فی وقت خاصّ مع جواز حدوثه قبله او بعده (فخررازی، ۱۳۵۳، ص ۵۹)؛ و در کتاب دیگرش گفت: انّ الله تعالی مرید باتّفاق المسلمين و عندنا ارادته صفة زائدة علی العلم لحصول افعاله فی اوقات معینّه مع جواز حصولها قبلها او بعدها (فخررازی، ۱۳۵۹، ص ۳۹۴).

نقد سخنان متکلمان در کوتاه سخن

یک اشکال اساسی به همه متکلمان وارد است که همگان منکر اراده الهی در مقام ذات حق هستند. از طرفی همه ایشان می گویند خداوند واجب الوجود بالذات و جامع همه کمالات است، و بی هیچ شک، اراده صفت کمال است. بنابراین همه اینان در اینکه خدا را هم جامع کمالات می دانند و هم فاقد کمال اراده می پندارند، دچار تناقض گویی شده اند.

و اشکال دیگر به متکلمان معتزلی وارد است که اینان با اینکه صفت علم، قدرت و سایر صفات کمالیه را در مرتبه ذات حق تعالی انکار می کنند، می گویند همه افعال خداوند از علم و قدرت نشئت می گیرد. معنای این سخن آن است که فاقد شیء معطی باشد که عین تناقض است.

اشکالی اساسی تر بر متکلمان اشعری وارد است. ایشان قائل به زیادت صفات بر ذات حق تعالی هستند و می گویند این صفات قدیم به قدم ذات هستند که لازمه سخنان شرک صریح و قول به تعدد قدمای هشت گانه یا نه گانه است. البته اشکال وارد بر معتزله هم بر ایشان وارد است، چون اینان می گویند صفات خدا زاید بر ذات و قدیم است؛ پس در مرتبه ذات این صفات را وجودی نیست.

اشکال ویژه دیگر بر متکلمان اشعری مسئله کلام نفسی است که گفته اند: انّ الکلام لفی الفؤاد و انما/ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً. توضیح مطلب در کوتاه سخن آنکه، اینان صفتی دیگر به نام «کلام نفسی»، علاوه بر صفات ذات چون علم و قدرت، برای باری تعالی اثبات می کنند و همچون دیگر صفات ذات قدیمش می دانند. این سخن ایشان نه تنها مورد انکار فیلسوفان و متکلمان اسلامی است، بلکه اصولیون نیز در بحث طلب و اراده به تفصیل در مقام ردّ و انکار آن بر آمده اند.

نتیجه

از این مقاله نتایج زیر حاصل شد:

۱- از نظر فلاسفه بزرگ اسلامی چون ابن سینا، ملاصدرا، میرداماد، محقق سبزواری، اراده ذاتی خداوند از حیث مفهوم غیر ذات و غیر علم، لیکن از حیث مصداق عین علم و عین ذات و عین

قدرت حق تعالی است و این مفهوم تا آخر نیز حفظ می‌شود که بیان‌کنندهٔ ابتهاج و رضای ذاتی حق است.

۲- علامه طباطبایی در دو مسئله با فلاسفه موافق نیست. یکی ارادهٔ ذاتی حق تعالی، دودیگر تعریف قدرت که در آن شیوه‌ای ویژه در پیش دارد که سخن وی ناتمام به نظر می‌رسد.

۳- کلام نفسی مورد ادعای اشاعره مورد انکار همهٔ فلاسفهٔ اسلامی و علمای اصول فرقه حقهٔ امامیه است و در مورد ارادهٔ ذاتی حق تعالی بر همهٔ متکلمان اسلامی اشکال وارد است که هیچ‌یک از آنان ارادهٔ ذاتی را نپذیرفتند. علاوه بر این، اشکال اساسی بر معتزله وارد است که منکر صفات ذاتی احدی هستند؛ و نیز اشکال اساسی‌تر بر متکلمان اشاعره وارد است که همهٔ صفات حق تعالی را زاید بر ذات و قدیم می‌دانند.

به پایان آمد این دفتر، لیکن حکایت همچنان باقی است. با عذر خواهی از خوانندگان عزیز که با بزرگواری این نوشته را مطالعه فرمودند و رنج و خستگی را بر خود متحمل شدند و بر نویسنده منت گذارند.

نظر مختار به اختصار

۱- قول مختار در باب قدرت حق تعالی موافق سخن فلاسفهٔ بزرگ همانند ابن سینا و ملاصدراست که در تعریف قدرت گفتند: القدره هی کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل. لیکن سخنان اهل کلام که در تعریف قدرت گفته‌اند: القدره هی صحه الفعل و التبرک، نادرست است. سخن جناب علامه طباطبایی در این باب نیز ناتمام است که فرمودند: «تفسیر القدره بصره الفعل و التبرک هو جواز الفعل و التبرک فلا یكون الفعل او التبرک ممتنعاً».

چون طبق این بیان اولاً، مفهوم قدرت بسان سایر صفات کمالیه مثل علم، حیات و... حفظ نشده است؛ چه این مفاهیم مساوق یکدیگرند که در حیطهٔ مفهوم غیر هم هستند، لیکن از حیث مصداق عین یکدیگرند. ثانیاً، اینکه ذات حق را مطلق بدانیم و بگوییم که اطلاق ذات به معنی جواز الفعل و التبرک است، امکان را در ذات واجب بالذات راه داده‌ایم که با وجوب ذاتی ذات حق تعالی منافات دارد.

۲- قول مختار در باب ارادهٔ ذاتی حق نیز موافق دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا و محقق سبزواری است. لیکن در برخی نکات دیدگاه‌های سبزواری و ملاصدرا نیز ناتمام است.

اینکه سبزواری به ملاصدرا در باب کیفیّت تعلق علم حق به شرور اشکال کرد و گفت: شرور معلوم بالذات و مراد بالعرض حق هستند؛ این اشکال وارد نیست. چون شرور بدانسان که مراد بالعرض هستند معلوم بالعرض نیز هستند.

و اما ملاصدرا در پاسخ مستشکلی که در مورد وحدت علم و ارادهٔ حق اشکال کرد و گفت: «علم خداوند به نحو یکسان به جمیع ممکنات و ممتنعات تعلق می‌گیرد، لیکن حق تعالی فقط ممکنات را اراده

(Knowledge, Will and Power of God and Human from the Viewpoint of Philosophers and Theologians)

کرده است، لاغیر»، فرمود: انَّ وِزَانَ الْاِرَادَةِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْعَالَمِ وَزَانَ الْبَصَرِ اِلَيْهِ، فالعلم المتعلق بالخیرات و النظام الاصلح هو الاراده. بدیهی است که این سخن پاسخ مستشکل نیست؛ چون از ممتنعات نفی اراده کرد، لیکن نفی علم نکرد که با وحدت علم و اراده سازگار نیست.

پاسخ مختار چنین است: ممتنعات، بدانسان که مورد تعلق اراده حق تعالی نیستند، متعلق علم و قدرت الهی نیز نیستند؛ چه عدم ذاتی را نه مقدوریت در کار است نه معلومیت و مرادیت.

اما سخنان حضرت علامه طباطبائی نیز در باب قدرت و اراده حق تعالی ناتمام است. معظّم له، سخنان حکیمان را در باب اخذ مشیّت در تعریف قدرت نپذیرفت و نیز سخنان فلاسفه را در اینکه اراده ذاتی حق همان علم به نظام اصلح است، مردود دانست و گفت: قدرت از کمالات وجودیه است که عین ذات است و اراده در ذات راه ندارد بلکه فقط از مقام فعل انتزاع می‌شود.

قول مختار، همان اخذ مشیّت در تعریف قدرت است و نیز وحدت اراده ذاتی و علم ذاتی حق تعالی است. اینکه علامه بزرگوار، مشیّت را در تعریف قدرت اخذ نکرد و در عین حال قدرت را مبدأ فاعلی دانست، اولاً نوعی تناقض به نظر می‌رسد، چه مبدأ فاعلی بدون مشیّت در فاعل مختار همان علم خواهد بود، در حالی که علم و قدرت دو مفهوم هستند؛ ثانیاً اینکه طبق فرمایش خودشان همه صفات کمالیه به‌نحو وجوب و با ضرورت ازلی در ذات حق موجود است با این حال ذات حق را فاقد اراده — که همان حبّ و ابتهاج ذاتی و مسلّم کمال وجودی است — دانستن نیز تناقض‌گویی است و به جای خود محال است.

بلکه اراده ذاتی حق از حیث مصداق عین علم و قدرت است، لیکن در حیطه مفهوم غیر آن‌هاست. البته اراده فعلی از فعل حق انتزاع می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. (۱۳۸۷ هـ ق). تصحیح دکتر صبحی صالح. مطابعات فرهنگی

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۵۴). *الهیات شفا*. انتشارات بیدار.

_____ . (۱۳۶۱). *الانشارات والتنبيهات*. با شرح خواجه نصیر. انتشارات وزارت ارشاد.

_____ . (۱۳۵۲). *التعليقات*. به اهتمام عبدالرحمان بدوی. قم: انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی.

اصفهانى، محمدحسین. (۱۳۶۱). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. قم: انتشارات طباطبائی.

امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۲). *طلب و اراده*. وزارت آموزش و پرورش، انتشارات علمی فرهنگی.

بیات، محمدحسین. (۱۳۸۳). «حقیقت علم». *مجله زبان و ادب*. شماره ۲۱. دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی. دانشگاه علامه طباطبائی.

- حکیم، سید محسن (آیت الله). (۱۳۶۱). *تعلیقه بر کفایه الاصول*. انتشارات بصیرتی.
- حلی، جمال‌الدین حسن (علامه). (۱۳۶۵). *شرح باب حادی عشر*. با شرح فاضل مقداد. قم: انتشارات مصطفوی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۳۳). *شرح منظومه*. با شرح سید محمد شیرازی. بیروت: چاپ لبنان.
- شیخ‌الاسلامی، اسعد. (۱۳۵۳). *تحقیقی در مسائل کلامی از نظر اشاعره و معتزله*. انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سید محمدحسین (علامه) (۱۳۶۳). *نهایه الحکمه*. قم: انتشارات دار التبلیغ اسلامی.
- طلوسی، خواجه نصیر. (۱۳۵۶). *تجریده الاعتقاد*. با شرح علامه حلی. قم: انتشارات مصطفوی.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۳۵۳). *اصول الدین*. بیروت: انتشارات دار الکتب العربی.
- _____. (۱۳۵۹). *تلخیص المحصل*. با شرح و نقد خواجه نصیر. انتشارات مؤسسه مطالعات وابسته به مگ‌گیل.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۱). *اصول کافی*. ترجمه سید جواد مصطفوی. انتشارات علمیه اسلامیّه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۸۳ هـ ق). *الأسفار الأربعة*. قم: انتشارات مصطفوی.