

معناشناسی فاعلیت خداوند در پرتو رهیافت فلسفی و معرفت دینی

حجت منگنه‌چی*

DOI: 10.22096/ek.2023.541540.1410

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹]

چکیده

رابطه خداوند با جهان و موجودات آن، رابطه ایجادی بوده و او فاعل و خالق نظام امکانی است. در تبیین چگونگی این فاعلیت، میان مشهور متکلمان و فیلسوفان اختلاف نظر کلی وجود دارد. در این میان، اختلاف نظر دیگری نیز مشاهده می‌شود که در یک سوی آن دیدگاه فیلسوفان و در سوی دیگرش برخی آیات و شماری از روایات قرار گرفته است که ناسازگاری را نشان می‌دهد، زیرا برخلاف نظر فیلسوفان که علم خداوند را یگانه منشأ صدور فعل می‌دانند، در قرآن به صورت پراکنده و در شماری از روایات به روشنی به این معنا توجه شده است که ایجاد موجودات به طی شدن مراتب و مراحل بستگی دارد. مسئله این است که چگونه می‌توان این کثرت را (اگر خارجی باشد) با اصول عقلی ناظر به مرتبه خاص وجود خداوند سازگار دانست؟ در این نوشتار کوشیدیم تا نشان دهیم یافته‌های فلسفی، به ضمیمه برخی آموزه‌های دینی، این ناسازگاری را برطرف می‌کند.

واژگان کلیدی: فاعلیت خداوند؛ اقسام فاعل؛ قرآن؛ روایات؛ اصول عقلی؛ شواهد نقلی.

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



۱. مقدمه‌ای برای طرح مسئله

تقسیم‌بندی‌های مربوط به صفات خداوند، یکی از مباحث الهیات بالمعنی الأخص در فلسفه‌ا‌ولی است که پس از اثبات وجود واجب بیان می‌شود. پس از تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، قسم اول به صفات حقیقی و صفات اضافی تقسیم می‌گردد. صفات اضافی محض، زائد بر ذات خداوند بوده و به تعبیری، متأخر از ذات اویند؛ اما این زیادت به وحدانیت خداوند ضرری نمی‌رساند و به کثرت درونی واجب‌الوجود که مخالف با توحید ذاتی است، منجر نمی‌شود؛ زیرا اولاً، وجود متکثر ندارند و مقتضایشان مختلف نیست و ثانیاً، برتری و بزرگی واجب‌الوجود به صفات اضافی او نبوده، بلکه ذات او که کمالات حقیقی وجود را در خود جای داده، به‌گونه‌ای است که منشأ این صفات اضافی است. حفظ وحدت حقیقی واجب‌الوجود و محذورات عقلی راه‌یابی کثرت به ذات او، عقل را ملزم می‌کند که مجموع صفات حقیقی به وجوب وجود (وجود متأكد) و مجموع صفات اضافی به اضافه‌ی قیومیت (قیومیت ایجابی خداوند برای اشیاء) برگردند.

در این باره که خداوند، فاعل، خالق و علت هستی‌بخش موجودات امکانی است، تردیدی وجود ندارد. وجودشناسی صفت فاعلیت، مسئله‌ی این نوشتار نبوده، بلکه به معناشناسی صفت مزبور پرداخته می‌شود. برای روشن شدن مسئله، ابتدا باید بدانیم که درک ما از فاعلیت انسان به این صورت است که صدور یک فعل اختیاری، طی کردن مراحل و مراتبی را لازم دارد. انسان مختاری را در نظر بگیرید که قرار است فعل خاصی (مثلاً انتقال به مکان «ب») را انجام دهد. این انسان، فایده‌ی فعل مورد نظر را تصور کرده (= مرتبه‌ی علم) و خواهان انجام آن می‌شود (= مرتبه‌ی مشیت). لازمه‌ی این خواستن آن است که انتقال به مکان «ب» را از جهات مختلف (مقدار زمان، مقدار مسافت، انتخاب مسیر، تهیه‌ی وسیله و ...) اندازه‌گیری کند (= مرتبه‌ی تقدیر). در مرتبه‌ی بعد، بر انجام فعل مزبور عزم نموده و تصمیم قطعی می‌گیرد که آن را عملی سازد (= قضا). در اینجا است که انجام آن را اراده می‌کند (= مرتبه‌ی اراده). پس از اراده، انجام فعل آغاز می‌شود (= اجرای آن در خارج). خلاصه اینکه فهم هر یک از ما در تحلیل یک فعل اختیاری، متضمن طی شدن مراحل توسط فاعل است، به این صورت که آگاه می‌شود، می‌خواهد، اندازه‌گیری می‌کند، حکم می‌کند، اراده می‌کند و در نهایت انجام می‌دهد. روشن است که هر یک از این مراحل و مراتب به حقیقت و جهتی متمایز از سایر جهات اشاره دارد.

با توجه به آنچه درباره‌ی فاعلیت انسان گفته شد، فاعل بودن خداوند چه معنایی دارد؟ به یاد داریم که رهیافت فلسفی حکما این است که خداوند، هستی صرف است، مثل و نظیر ندارد، در معرض کثرت درونی قرار نمی‌گیرد، از همه‌ی جهات بسیط است، مجرد تام وجودی دارد و حالت منتظره ندارد.

دشواری معناشناسی صفت فاعلیت هنگامی آشکار می‌گردد که با نظر به آیات و روایات، فعل خداوند، متوقف بر مراحل، نظیر آنچه درباره فعل اختیاری انسان گفته شد، تعریف می‌شود. مسئله این است که چگونه می‌توان میان صدور فعل از خداوندی که با تأمل فلسفی شناسایی می‌شود و صدور فعل از او با ویژگی‌هایی که در متون دین آمده، سازگاری برقرار کرد؟ با توجه به این توضیح، مسئله این نوشتار، معناشناسی فاعلیت خداوند از دو منظر فلسفی و دینی و در صورت ناسازگاری، یافتن راهی برای برون‌رفت از آن است.

درباره این پرسش که رابطه خدا با جهان و آفرینش موجودات امکانی چگونه است و به تعبیری، فاعلیت خداوند از چه گونه‌ای است، هم متکلمان و هم حکما دیدگاه خود را به روشنی بیان کرده‌اند و پژوهشگران گزارش داده‌اند؛ اما در رویارویی دیدگاه فلسفی با برداشت دینی تا آنجا که اطلاع دارم، صدرالمتألهین در شرح اصول کافی^۱ روایاتی را که در این نوشتار مطرح خواهد شد، شرح و تفسیر کرده است. گویی ظاهر متون نقلی، نشان از ناسازگاری با فهم فلسفی دارد و او می‌خواهد با شرح و توضیح آنها، ناسازگاری ظاهری را برطرف کند. جست‌وجوی نگارنده نشان می‌دهد که عمده پژوهش‌ها به تبیین جنبه فلسفی صفت فاعلیت در سنت‌های مختلف فلسفی مربوط شده و مقایسه آن با متون نقلی مورد توجه قرار نگرفته است.

در تنظیم این پژوهش، نخست دیدگاه‌های کلامی و فلسفی درباره فاعلیت خداوند بیان و جمع‌بندی می‌شود. سپس آنچه از ظاهر آیات و روایات به دست می‌آید، گزارش می‌گردد. در ادامه رهیافت فلسفی با برداشت دینی مقایسه می‌شود. استدلالی برای تثبیت رهیافت فلسفی، با تکیه بر اصول فلسفی ارائه شده و با شماری از آموزه‌های دینی تقویت می‌گردد. در نهایت دو راه حل بیان می‌شود که می‌توان از آنها برای فهم مراتب و مراحلی که در متون دین آمده، بهره گرفت.

۲. دیدگاه‌های کلامی و فلسفی درباره فاعلیت خداوند

۱. دیدگاه متکلمان: «جمهور متکلمان، خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند».^۲ «فاعل بالقصد فاعلی است که اولاً، از فعلش آگاهی دارد و ثانیاً، آگاهی او به غرضش از انجام فعل تعلق گرفته است و ثالثاً، با توجه به این آگاهی، انجام فعل را اراده می‌کند و در نهایت، فعل از او صادر می‌شود. توجه به این نکته لازم است که بدون در نظر گرفتن انگیزه‌ها و موانع، نسبت قدرت و توان این فاعل به انجام فعل و ترک آن در درجه یکسانی قرار دارد».^۳

۱. صدرالدین شیرازی، شرح الأصول من الکافی، جلد ۴ (تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۵)، ۱۰۳۰.

۲. ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳)، ۳۰۸.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱)، ۲۲۳.

۲. دیدگاه حکمت مشاء: از نظر حکمای مشاء، علم پیشین خداوند به مخلوقات (البته با تفسیری که در این باره دارند) سبب آفرینش است. به گفته ابن سینا، «تمثل نظام کلی در علم پیشین [خداوند] ... آن نظام را با ترتیبی که در تفصیلات خود دارد، پدید می‌آورد ... و این همان عنایت است».^۴ «فاعل بالعنایه فاعلی است که فعلش تابع آگاهی او به وجه خیر نهفته در فعل است. این آگاهی برای صدور فعل از او کفایت می‌کند، بدون اینکه پای قصدی زائد بر علم و انگیزه‌ای بیرون از فاعل در میان باشد. در عرف حکمای مشاء به چنین فاعلی، فاعل بالعنایه گفته می‌شود».^۵ «شیخ الرئیس و پیروان مشائی‌اش، فاعلیت او را نسبت به اشیای خارجی از نوع فاعلیت بالعنایه و نسبت به صور علمی حاصل در ذات خداوند، فاعلیت بالرضا می‌دانند».^۶

۳. دیدگاه حکمت اشراق: اصطلاح «فاعل بالرضا» در عبارات شیخ اشراق مشاهده نمی‌شود. با این حال، در رساله یزدان‌شناخت می‌نویسد: «جمله موجودات به علم او فیض شده است و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او ... و علم او سبب وجود معلوم است».^۷ عبارت مزبور این برداشت را تأیید می‌کند که او نیز همچون فیلسوفان مشاء، علم خداوند را مایه وجود مخلوقات می‌دانست. تفاوت مهم این است که در واکنش به دیدگاه مشاء که برای تبیین علم خداوند به موجودات از وساطت صور علمی سخن می‌گفتند، سهروردی حضور عینی موجودات را مطرح می‌کند و می‌نویسد: «بنابراین، [سخن] حق در [مسئله] علم خداوند، قاعده اشراق است و آن اینکه علم خداوند به ذات خویش عبارت است از اینکه او نور لذاته و ظاهر لذاته است و علمش به اشیاء عبارت است از اینکه آنها برایش ظهور دارند، یا خودشان یا متعلقاتشان ...».^۸

به گفته صدرالمتألهین، «فاعل بالرضا فاعلی است که علم او به ذاتش که البته این علم عین ذات اوست، سبب وجود افعالش می‌شود، افعالی که به وجهی عین علوم و معلومات اوست؛ یعنی اضافه عالمیت او به آنها همان افاضه آنها است، بدون اینکه تعدد و تفاوتی در ذات و در اعتبار وجود داشته باشد. اگر تفاوتی هست فقط به لحاظ لفظ و تعبیر است».^۹ همچنین می‌نویسد:

۴. خواجه نصیرالدین الطوسی، شرح الإشارات و التنبیها، جلد ۳ (قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵)، ۱۵۰-۱۵۱.

۵. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، ۲۲۳.

۶. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، ۲۲۴.

۷. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق (تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸)، ۴۱۵.

۸. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲ (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۱۵۲.

۹. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، ۲۲۳.

«شیخ اشراق به پیروی از حکمای فرس و حکمای رواقی این دیدگاه را برگزیده که فاعلیت خداوند نسبت به هر موجودی فاعلیت بالرضا است».^{۱۰}

۴. دیدگاه حکمت متعالیه: به گفته صدر در کتاب اسفار، ذات خداوند رفیع‌تر از آن است که فاعل بالقصد باشد؛ زیرا با قطع نظر از اضطراری که در فاعل بالقصد وجود دارد، مستلزم تکثر و حتی تجسم خداوند است. حال چنین است که خداوند یا باید فاعل بالعیایه باشد یا فاعل بالرضا. در هر صورت، فاعل بالاختیار است، به این معنا که اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد، نه فاعل بالایجاب چنانکه برخی توهم کرده‌اند. به نظر صدر، حق این است که خداوند فاعل بالعیایه است؛ زیرا به همه موجودات قبل از اینکه وجود یابند، علم دارد آن هم علمی که عین ذات اوست؛ بنابراین، علمش به اشیاء - که این علم، عین ذات اوست - منشأ وجود یافتن آنها است و در نتیجه، فاعل بالعیایه است.^{۱۱}

در اسفار و همچنین در المبدأ و المعاد و المظاهر الإلهية اقسام شش‌گانه فاعل به ترتیب فاعل بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالقصد، بالعیایه و بالرضا شمارش شده است. صدر در موضع دیگری از اسفار این اقسام شش‌گانه را به ترتیب فاعل بالقصد، بالعیایه، بالرضا، بالطبع، بالقسر و بالتسخیر می‌شمارد^{۱۲} که از نظر معنا با شمارش پیشین تفاوتی ندارد، هرچند به جای فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر قرار گرفته است. در کتاب مشاعر، فاعلیت هر فاعلی را یکی از هفت‌گونه می‌داند: بالطبع، بالقسر، بالتسخیر، بالقصد، بالرضا، بالعیایه، بالتجلی. در این کتاب، فاعلیت بالرضا را دیدگاه اشراقیون، فاعلیت بالعیایه را دیدگاه جمهور حکما می‌داند و قسم هفتمی را با عنوان فاعل بالتجلی افزوده و آن را دیدگاه صوفیه می‌داند و بیش از این توضیحی نمی‌دهد.^{۱۳} در کتاب الشواهد الربوبية نیز همین اقسام بیان شده است.^{۱۴} پرسش این است که دیدگاه صدر چیست؟ آیا همان‌گونه که در اسفار می‌گوید، حق این است که خداوند فاعل بالعیایه است یا دیدگاه وی فاعل بالتجلی بودن خداوند است؟

پاسخ این پرسش را می‌توان از ادامه عبارت وی در الشواهد الربوبية به دست آورد؛ زیرا در این کتاب، پس از آنکه فاعلیت بالطبع را دیدگاه دهریه، فاعلیت بالقصد را دیدگاه متکلمان، فاعلیت بالرضا را دیدگاه اشراقیون و فاعلیت بالعیایه را دیدگاه مشائیان می‌داند، فاعلیت بالتجلی را دیدگاه

۱۰. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، ۲۲۴.

۱۱. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۲، ۲۲۰-۲۲۵؛ صدرالدین الشیرازی، المبدأ و المعاد (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲)، ۲۳۳-۲۳۴؛ صدرالدین الشیرازی، المظاهر الإلهية (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹)، ۱۰۰-۱۰۱.

۱۲. صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۳، ۱۱.

۱۳. ملاعبدالرزاق لاهیجی، شرح رسالة المشاعر (تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر، ۱۳۷۶)، ۲۹۷.

۱۴. صدرالدین الشیرازی، الشواهد الربوبية (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱)، ۷۳.

أهل الله معرفی می‌کند. برتری معنایی این تعبیر حاکی از آن است که مورد پذیرش صدرا قرار گرفته است. علاوه بر این، در المظاهر الإلهية پس از آنکه اقسام فاعل را توضیح می‌دهد، در ادامه، ضمن نقد دیدگاه‌های مختلف، گفتار ابن سینا و پیروانش را که می‌گویند فاعلیت خداوند نسبت به اشیای خارجی بالعنایه و نسبت به صورت علمی حاصل در ذات خداوند بالرضا است، گفتاری شنیدنی نمی‌داند.^{۱۵} اگر چنین است چرا صدرا در اسفار، دیدگاه حکمای مشاء را که خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند، حق می‌نامد؟

مرحوم سبزواری در تعلیقه بر کتاب الشواهد الربوبية حالتی را که علم فاعل به فعلش، تفصیلی و قبل از فعل باشد، به دو صورت تصویر می‌کند: ۱. علم فاعل همراه با انگیزه زائد بر ذات باشد که در این صورت، فاعل بالقصد است؛ ۲. همراه با انگیزه زائد بر ذات نباشد، بلکه علم فعلی فاعل، بدون اندیشه و تصدیق به فایده زائد بر ذات فاعل، منشأ وجود معلوم گردد. در صورت اخیر، یا چنین است که علم فعلی فاعل، زائد بر ذات اوست که فاعل بالعنایه می‌شود یا زائد بر ذات او نیست، بلکه عین علم او به ذاتش است. در این حالت، علم فاعل به ذاتش به گونه‌ای است که علم او به فعلش را به دنبال دارد، دنبال‌داشتنی که از نظر وجودی متأخر نیست؛ زیرا وجود همه افعال، در وجود فاعل منطوقی‌اند و این یعنی علم اجمالی بالفعل در عین کشف تفصیلی. چنین فاعلی، فاعل بالتجلی است که به آن فاعل بالعنایه در یک معنای اعم گفته می‌شود. با توجه به این توضیح می‌توان میان آنچه صدرا در اسفار گفته و آنچه در شواهد و مشاعر می‌گوید، جمع کرد. به این صورت که مقصود وی از فاعلیت بالعنایه که در اسفار می‌پذیرد، علم عنایی به معنای اعم است.^{۱۶} به گفته یکی از اندیشوران معاصر، «از نظر صدرا، فاعل بالتجلی یکی از اقسام فاعل بالعنایه است».^{۱۷}

صدرا در موضعی از اسفار هنگامی که می‌خواهد فاعل بالرضا را توضیح دهد، می‌نویسد: «هر سه فاعل (فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا) در اینکه فاعلیتشان بالاختیار است و فعل را از روی مشیت و انگیزه علمی انجام می‌دهند، اشتراک دارند؛ خواه علم، مفارق از فاعل باشد یا لازمه ذات فاعل و زائد بر ذاتش باشد یا عین ذاتش باشد».^{۱۸} در این عبارت، سه گونه علم آورده شده است. علمی که لازمه ذات فاعل و زائد بر ذاتش باشد دیدگاه مشهور میان حکمای مشاء و علمی که عین ذات فاعل باشد دیدگاه صدرا درباره خداوند است؛ از این رو علامه طباطبایی در حاشیه می‌نویسد: «و هذا (أی عین ذاته) إشارة إلى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلی».

۱۵. صدرالدین شیرازی، المظاهر الإلهية، ۱۰۱.

۱۶. المحقق السبزواری، التعليقات على الشواهد الربوبية (مشهد: المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰)، ۴۸۲.

۱۷. محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقة على نهاية الحكمة (قم: مؤسسة في طريق الحق، ۱۴۰۵)، ۲۵۵.

۱۸. صدرالدین شیرازی، الحكمة المتعالية، جلد ۳، ۱۲.

پس از روشن شدن دیدگاه صدرالمتألهین درباره فاعلیت خداوند، اکنون می توان توضیح بیشتر وی را درباره چگونگی فاعلیت واجب الوجود دنبال کرد. از نظر او، «در خداوند، جهت ایجاد اشیاء و جهت آگاه بودن از اشیاء، یکسان است (چرا که علم او علم فعلی است و نه انفعالی. از همین رو، علم خداوند سبب تحقق اشیا در خارج می شود)؛ بنابراین، وجود اشیاء، عین علم خداوند به اشیاء است».^{۱۹} «اضافه عالمیت خداوند به اشیاء، همان اضافه فاعلیت خداوند به اشیاء است بدون هیچ تفاوتی».^{۲۰} «فاعلیت خداوند به گونه ای است که وجودش، وجود همه موجودات را به دنبال دارد و عالمیت خداوند به گونه ای است که اشیاء برای او منکشف اند».^{۲۱}

صدرا در عبارتهای زیادی از تجلی خداوند سخن گفته است. وی فعل خداوند را عبارت از تجلی صفات او در مجالی آن صفات و ظهور اسم های او در مظاهر آن اسم ها می داند. این مجالی و مظاهر همان هایی هستند که نزد قومی (عرفا) اعیان ثابت و نزد قومی دیگر (حکما) ماهیات نامیده می شوند.^{۲۲} هنگامی که تعبیر ایجاد کردن را درباره خداوند به کار می بریم، چه معنایی دارد؟ به گفته صدرالمتألهین، «ایجاد، عبارت است از اینکه خداوند وجودش را به عالم عین اضافه کند».^{۲۳} در نظر او، اعیان چیزی جز مظهریت خداوند نیستند و آینه های وجود حق اند.

۳. جمع بندی دیدگاه ها

در پاسخ به این پرسش که آیا افعال خداوند دارای هدف و غرض است، با دو دیدگاه سلبی و ایجابی مواجه می شویم. اشاعره بر این باورند که محال است افعال خداوند معلل به اغراض باشد.^{۲۴} به نظر متکلمان معتزلی و امامیه، افعال الهی دارای هدف و غرض است؛^{۲۵} چرا که از طرفی فقدان غرض و غایت را با حکمت، ناسازگار می دیدند و از سوی دیگر، غایت و غرضی را که به ذات برگشت نماید، نشانه نقص فاعل می دانستند؛ از این رو، غرض خداوند را

۱۹. صدرالدین الشیرازی، الشواهد الربوبية، ۵۵.

۲۰. صدرالدین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ۲۳۴.

۲۱. صدرالدین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۹۸.

۲۲. صدرالدین الشیرازی، مفاتیح الغیب (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶)، ۳۳۵.

۲۳. صدرالدین الشیرازی، مفاتیح الغیب، ۳۳۵.

۲۴. فخر الدین الرازی، الأربعین فی أصول الدین، جلد ۱ (قاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶)، ۳۵۰؛ الجرجانی، شرح المواقف،

جلد ۸ (قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵)، ۲۰۲.

۲۵. علامه حلی، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، ۴۲۲؛ عبدالله شبر، حق الیقین

فی معرفة أصول الدین (قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۴)، ۸۶؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام (قم: مكتبة آية الله المرعشي

التجفی، ۱۴۰۶)، ۱۱۰.

از آفرینش، خیررسانی به مخلوقات و فراهم نمودن زمینه استکمال آنها معنا می‌کردند.^{۲۶} نقطه محوری دیدگاه مشهور متکلمان که آن را از دیدگاه‌های فلسفی متمایز می‌سازد، در وجود انگیزه زائد بر ذات است. این همان چیزی است که متکلمان را وامی‌دارد تا خداوند را در نظر فیلسوفان، نه فاعل مختار، بلکه فاعل مجبور معرفی کنند. در مقابل، فیلسوفان نیز به این دلیل که انگیزه زائد بر ذات، از نقص فاعل حکایت می‌کند، دیدگاه متکلمان را مردود می‌شمارند. این دیدگاه از جهات دیگری نیز مورد اشکال قرار می‌گیرد. به گفته صدر، با قطع نظر از اضطراری که در فاعل بالقصد وجود دارد، مستلزم تکثر و حتی تجسم خداوند است. «سبب لزوم آن است که در این قول، انضمام قصد ضرورت دارد. انضمام قصد، زائد بر ذات است و به تکثر فاعل می‌انجامد. علت لزوم تجسم آن است که براساس این قول برای فاعلیت واجب، حدوث قصد ضرورت دارد؛ و چون هر حادثی به استعداد و حامل استعداد (ماده) مسبوق است، لازم می‌آید که قصد نیز به ماده مسبوق باشد. در نتیجه واجب تعالی بر ماده مشتمل می‌گردد تا قصد برایش حادث شود. از سوی دیگر، وقتی ماده داشته باشد صورت نیز دارد و از اتحاد ماده و صورت جسم پدید می‌آید».^{۲۷}

با چشم‌پوشی از نقاط افتراق و در نظر گرفتن تفاوتی که مرحوم سبزواری میان فاعلیت بالعنایه و فاعلیت بالتجلی بیان کرد، هر سه سنت فلسفه اسلامی در این جهت مشترک‌اند که علم واجب‌الوجود، علت تامه ایجاد بوده و بر چیز دیگری متوقف نیست. اینان علم را برای ایجاد جهان امکانی کافی می‌دانند، بدون اینکه برای مختار بودن فاعل، انگیزه زائد بر ذات را لازم بدانند؛ بنابراین، از نظر حکما پذیرفتنی نیست که برای صدور فعل از خداوند، از امر یا اموری غیر از علم به ذات، سخن بگوییم. اگر پای امر یا اموری در میان باشد، به گونه‌ای به علم بازگشت می‌کند.

۴. برداشت متفاهم از متون دین درباره چگونگی فاعلیت خداوند

۱. برداشت قرآنی

از ظاهر برخی آیات و روایات برمی‌آید که فعل خداوند، مسبوق به مراتب و مراحل است و زنجیره‌ای به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. وجود این مراتب و مراحل هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که مطابق با روایتی، نقض این مراحل، کفر را به دنبال دارد^{۲۸} و مطابق با روایتی دیگر، باور به غیر

۲۶. علامه حلی، کشف المراد، ۴۲۲؛ عبدالله شبر، حق الیقین، ۸۶.

۲۷. محمد ذبیحی، ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالماتلین شیرازی (قم: دانشگاه قم و انتشارات اشراق، ۱۳۸۰)، ۲۵۳-۲۵۴.

۲۸. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، جلد ۱ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷)، ۱۴۹، حدیث ۱.

آن، دروغ‌بستن به خداوند است.^{۲۹} اگر چنین باشد، این معنا به ذهن می‌رسد که گویا فعل خداوند، بی‌شابهت به فعل انسان نیست!

مراتب شکل‌گیری فعل خداوند در قرآن از این قرار است:

(۱) در هشت آیه، فعل خداوند به صورت «كُنْ فَيَكُونُ» معرفی شده است: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»،^{۳۰} «قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»،^{۳۱} «يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ»،^{۳۲} «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»،^{۳۳} و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». ^{۳۴} چنانکه ملاحظه می‌شود، از آن حقیقتی که تحققش مقصود خداوند است با سه تعبیر «امر»، «قول» و «قضا» یاد گردیده است. با توجه به این آیات، هنگامی که خداوند ایجاد چیزی را اراده کند (در چهار آیه، تعبیر «أَرَادَ اللَّهُ» به کار رفته است. البقره، آیه ۲۶؛ الرعد، آیه ۱۱؛ الزمر، آیه ۴؛ المدثر، آیه ۳۱) فقط کافی است که ایجادشده‌اش را فرمان داده و بگوید: «كُنْ» تا ایجاد شود. با نظر به اینکه اراده‌تکوینی خداوند تخلف‌ناپذیر است، به محض اینکه فرمان دهد، ایجاد می‌شود.

اگر به آیات مزبور بسنده شود، فعل خداوند، دست کم نتیجه‌اراده و فرمان اوست، با این توضیح که اراده انجام چیزی، مسبوق به آگاهی از آن بوده و علم، اجتناب‌ناپذیر است. گویا به دلیل چنین ارتباطی، از وجود مرحله‌ای به نام علم سخنی گفته نشد.

با وجود اینکه تفکیک خارجی میان این سه مرحله (علم، اراده، فرمان) می‌تواند مخالفت‌های عقلی و فلسفی و حتی دینی را آشکار سازد، اما در متون دین، ابعاد دیگری هم مطرح گردیده که بحث‌برانگیز شده است و آن اینکه در برخی آیات، امور دیگری نیز در شکل‌گیری فعل خداوند نقش دارند که در آیات مختلف و به صورت جدای از هم به آنها تصریح شده است. امور مزبور از این قرارند:

(۲) مشیت (خواست): در آیات متعددی از ویژگی مشیت سخن گفته شده و در جایی، فعل الهی، متأخر از مشیت بیان شده است: «... وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ».^{۳۵}

۲۹. کلینی، الکافی، ۱: ۱۵۰، حدیث ۲.

۳۰. البقره، آیه ۱۱۷؛ آل عمران، آیه ۴۷؛ مریم، آیه ۳۵؛ غافر، آیه ۶۸.

۳۱. آل عمران، آیه ۵۹.

۳۲. الأنعام، آیه ۷۳.

۳۳. النحل، آیه ۴۰.

۳۴. یس، آیه ۸۲.

۳۵. ابراهیم، آیه ۲۷.

(۳) قدر: تعبیر «بِقَدْرٍ» در پنج آیه به کار رفته است.^{۳۶} در یکی از آیات می‌خوانیم: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»؛^{۳۷} و در آیه‌ای دیگر آمده: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».^{۳۸}

(۴) حکم: در سه مورد، تعبیر «لَهُ الْحُكْمُ» به کار رفته است.^{۳۹} در یکی از آیات می‌خوانیم: «... وَ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».^{۴۰}

(۵) اذن: در پانزده مورد، تعبیر «بِإِذْنِ اللَّهِ» مشاهده می‌شود.^{۴۱}

(۶) أجل: این تعبیر، بیست‌وشش مرتبه در قرآن آمده که برخی از آنها به تعیین مدت از سوی خداوند اشاره دارد. مثلاً می‌خوانیم: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى...».^{۴۲} در آیه دیگری آمده است: «أَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى...».^{۴۳}

(۷) کتاب: در این باره در قرآن می‌خوانیم: «... لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ».^{۴۴}

با در نظر گرفتن این آیات و ضمیمه آنها به آنچه در شماره (۱) گفته شد، نتیجه این است که فعل خداوند، مراتب و مراحل را طی می‌کند. پس فقط پای اراده‌ای که مسبوق به علم باشد در میان نیست.

در پایان این قسمت، لازم است به دو مطلب توجه داده شود: ۱. هر چند ممکن است موارد و مراحل دیگری نیز در آیات قرآن یافت شود که در توصیف فاعلیت خداوند و شکل‌گیری فعل او نقش داشته باشند، اما اکتفا به مراحل یادشده از این جهت است که کثرت این موارد مورد توجه قرار گیرد. ۲. با اینکه مراحل مزبور را می‌توان از این جهت که برخی ویژگی فاعل (نظیر علم و اراده) و برخی ویژگی فعل‌اند (قدر، أجل) دسته‌بندی کرد، اما مسئله این است که حتی در ویژگی‌هایی که به فعل مربوط‌اند، نمی‌توان نقش فاعل را در ایجاد آنها نادیده گرفت. مطلب اخیر را باید درباره مراحلی که در روایات نیز آمده، مورد توجه قرار داد.

۳۶. الحجر، آیه ۲۱؛ المؤمنون، آیه ۱۸؛ الشوری، آیه ۲۷؛ الزخرف، آیه ۱۱؛ القمر، آیه ۴۹.

۳۷. الحجر، آیه ۲۱.

۳۸. القمر، آیه ۴۹.

۳۹. الأنعام، آیه ۶۲؛ القصص، آیات ۷۰ و ۸۸.

۴۰. القصص، آیه ۷۰.

۴۱. البقرة، آیات ۹۷ و ۱۰۲ و ۲۴۹ و ۲۵۱؛ آل عمران، آیات ۴۹ و ۱۴۵؛ النساء، آیه ۶۴؛ الأنفال، آیه ۶۶؛ یونس، آیه ۱۰۰؛ الرعد،

آیه ۳۸؛ ابراهیم، آیه ۱۱؛ فاطر، آیه ۳۲؛ غافر، آیه ۷۸؛ المجادلة، آیه ۱۰ و التغابن، آیه ۱۱.

۴۲. الأحقاف، آیه ۳.

۴۳. الروم، آیه ۸.

۴۴. الرعد، آیه ۳۸.

۲. برداشت حدیثی

این مطلب که فعل خداوند، مسبوق به مراتب و مراحل است، در روایات نیز آمده است.

(۱) کلینی در کتاب کافی بابی را با عنوان «بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ» قرار داده و در این باب، دو روایت نقل کرده است. در روایت اول، امام صادق (ع) فرمود: «هیچ چیزی نه در آسمان و نه در زمین نیست مگر اینکه با هفت ویژگی باشد: مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل. هر کس گمان کند که می‌تواند یکی از اینها را نقض کند، کافر است».^{۴۵}

از این روایت به دست می‌آید که ۱. تحقق هر پدیده‌ای به امور هفت‌گانه مزبور وابسته است و بنابراین پای مراتب و مراحل در میان است؛ ۲. حذف حتی یک مورد از موارد مزبور، افتادن در دامن کفر است. صدرالمتألهین دلیل کافر شدن را این می‌داند که «مراتب هفت‌گانه‌ای که در روایت به آنها اشاره شده، هم نص قرآنی دارد و هم برهان بر آن اقامه شده است؛ و هر کس چیزی را که در قرآن ثبت است و با برهان نیز به ثبوت رسیده، نقض کند، ناگزیر کافر منافق است».^{۴۶}

(۲) در روایت دوم، امام موسی بن جعفر (ع) فرمود: «هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین نیست مگر به واسطه هفت چیز: قضا و قدر و اراده و مشیت و کتاب و اجل و اذن. هر کس غیر این پندارد بر خداوند عزوجل دروغ بسته است».^{۴۷}

این روایت نیز همچون روایت پیشین هفت مرحله را بیان می‌کند با این تفاوت که از نظر ترتیب مراتب و مراحل با آن اختلاف دارد و البته به نظر می‌رسد که ترتیب مراتب در حدیث اول (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب، اجل) پذیرفتنی‌تر باشد، به خلاف روایت دوم که مقداری آشفتگی دارد (قضا، قدر، اراده، مشیت، کتاب، اجل، اذن). علامه مجلسی، ذیل حدیث اول، ضمن مجهول دانستن حدیث مورد نظر با هر دو سندی که برایش نقل شد، درباره ترتیب ویژگی‌های هفت‌گانه می‌نویسد: «و الترتیب غیر مقصود، إذ العلم مقدم علی الكل بل المقصود أن هذه الأمور مما يتوقف عليه الحوادث».^{۴۸} ایشان، حدیث دوم را نیز مجهول می‌داند.^{۴۹} نکته مهم دیگر حدیث این است که اگر کسی با محتوای حدیث مخالف باشد به دروغ بستن به خداوند متصف شده است.

۴۵. کلینی، الکافی، جلد ۱، ۱۴۹، حدیث ۱.

۴۶. صدرالدین الشیرازی، شرح الأصول من الکافی، ۴: ۱۰۴۷.

۴۷. کلینی، الکافی، جلد ۱، ۱۵۰، حدیث ۲.

۴۸. محمد باقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، جلد ۲ (تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴)، ۱۵۰-۱۵۱.

۴۹. مجلسی، مرآة العقول، جلد ۲، ۱۵۰-۱۵۱.

(۳) روایت سومی نیز وجود دارد که کلینی آن را در باب قبلی آورده است. در این روایت از چگونگی علم خداوند پرسیده می‌شود. امام در پاسخ فرمود: «عَلِمَ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمَّضَى فَأَمَّضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ» و در ادامه، هر مرتبه را توضیح می‌دهد.^{۵۰} چنانکه مشاهده می‌شود «علم» به عنوان اولین مرتبه و در ادامه از «مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا» یاد شده، بدون اینکه «اذن، کتاب و أجل» که در دو روایت پیشین وجود داشت در اینجا بیان شده باشد.

(۴) در باب دیگری که «باب المشیئة و الارادة» نام گرفته، شش روایت نقل شده که در دو روایت اول این باب، برای ایجاد شیء از مشیت، اراده، قدر و قضا یاد شده است.^{۵۱} در منبع دیگری، در یک روایت از سه مرتبه «قدر، قضا و امضا» و در روایتی دیگر از چهار مرتبه «مشیت، اراده، قدر و قضا» سخن گفته شده است.^{۵۲}

در پاسخ به این پرسش که چه توجیهی برای وجود اختلاف در این روایات می‌توان ارائه داد، چند احتمال به نظر می‌رسد: ۱. حدیث‌شناسان، برخی از روایات را از نظر سند، تأیید نکردند؛ از این رو چندان معلوم نیست که این روایات از معصوم صادر شده باشد تا بتوان به دنبال توجیهی برای آن بود. ۲. روایاتی که از نظر شمارش مراتب، اختلافی نداشته و فقط از نظر ترتیب، اختلاف دارند ممکن است راوی در نقل آنها دچار اشتباه و تردید شده باشد. ۳. به نظر می‌رسد در برخی روایات، امام در مقام بیان همه مراتب فاعلیت نبوده است. در این روایات، با توجه به پرسش راوی، امام بر نکته خاصی تمرکز و در صدد تبیین آن است. ۴. فهم مخاطب اقتضا می‌کرد تا برای تبیین و تفهیم چگونگی خلق از تعابیری استفاده شود که برای مخاطب قابل درک است.

توجه به این مطلب لازم است که روایات مرتبط با مسئله این نوشتار به موارد یادشده منحصر نیست. گزینش و گزارش این روایات از آن روست که از طرفی به کثرت مراحل و مراتب توجه داده شود و از سویی موافقت روایات با آیات مد نظر قرار گیرد.

۵. مقایسه رهیافت فلسفی و معرفت دینی

چنانکه پیش از پرداختن به آیات و روایات بیان شد، از منظر فلسفی، ایجاد اشیا به چیزی جز علم خداوند بستگی ندارد؛ اما از ظاهر متون دین برمی‌آید که علم، فقط به عنوان یکی از عناصر و البته اولین آنها در ایجاد اشیا نقش دارد. پرسش این است که آیا این را باید یکی از نقاط تعارض فهم فلسفی و معرفت دین دانست؟ آیا راهی برای برون‌رفت از این تعارض وجود دارد؟

۵۰. کلینی، الکافی، جلد ۱، ۱۴۸، حدیث ۱۶.

۵۱. کلینی، الکافی، جلد ۱، ۱۵۰، حدیث ۱ و ۲.

۵۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، جلد ۱ (قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱)، ۲۴۴-۲۴۵.

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، صدرالمتألهین کوشید میان رهیافت فلسفی و روایاتی که پیش از این نقل شد، سازگاری برقرار کند. او تلاش کرد مراتب و مراحل متکثری را که در روایات بیان شده به وحدت ارجاع دهد تا وجود خداوند از تغییر و ترکیب مصون بماند.^{۵۳} با قطع نظر از آنچه صدرا به تفصیل در این باره گفته، به نظر می‌رسد که می‌توان بر پایه شماری از اصول عقلی نشان داد که آنچه در فاعلیت خداوند نقش دارد، علم او بوده و دخالت دادن هر جهت عینی در کنار علم، محذوراتی را به دنبال دارد. روشن است که اگر چنین معنایی پذیرفته شود، جایی برای وجود مراحل و مراتب باقی نمی‌ماند. حتی اگر مراحل و مراتب مورد نظر به خارج از وجود خدا وابستگی نداشته باشد، اما تصویر انسان‌واری را تداعی می‌کند و نتیجه‌اش این است که ذات خداوند در معرض شبیه، تغییر، کثرت و ترکیب قرار بگیرد، درحالی که وجود او به گونه‌ای است که نمی‌توان درباره‌اش این امور را پذیرفت.

۶. تثبیت رهیافت فلسفی بر پایه اصول عقلی

خداوندی که در فلسفه و البته در آموزه‌های دین (چنانکه در این باره شواهدی ارائه خواهیم کرد) معرفی می‌شود، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که اجازه نمی‌دهد برای صدور فعل، از مراحل و مراتب خارجی سخن بگوییم، آن‌گونه که درباره انسان سخن می‌گوییم. اصولی که آنها را می‌توان برای تبیین فاعلیت خداوند، پایه قرار داد، عبارت‌اند از:

اصل ۱: مفهوم وجود، مشترک معنوی میان واجب و ممکن است.^{۵۴} از نظر مصداق، آن مرتبه از حقیقت وجود که بر واجب‌الوجود صدق می‌کند، مصداقی را نشان می‌دهد که بر هیچ موجودی تکیه ندارد. به زبان فلسفی، واجب‌الوجود بالذات مبدأ (بدون واسطه و با واسطه) همه موجودات امکانی است.

اصل ۲: وجوب وجود ذاتی اقتضا می‌کند که موجود دارای این ویژگی، فاقد جنس و فصل بوده و بنابراین، حد نداشته باشد و این یعنی فاقد ماهیت نوعی است، حتی ماهیت منحصر در فرد؛ چرا که با وجوب وجود ذاتی ناسازگار است. نفی ماهیت به این معنا نشان می‌دهد که او هستی صرف است.^{۵۵}

اصل ۳: با نظر به این اصل هستی‌شناسانه که «صرف الحقیقة لایتکرر و لایتنی بحسبها أصلا لا عینا و لا ذهننا و لا مطلقا»^{۵۶} واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند شریک، مثل، نظیر و دومی در وجود داشته باشد.

۵۳. صدرالدین شیرازی، شرح الأصول من الکافی، جلد ۴، ۱۰۳۰.

۵۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۱، ۳۵.

۵۵. خواجه نصیر الدین الطوسی، شرح الإشارات و التنبیها، جلد ۳ (قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵)، ۶۱.

۵۶. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۱، ۵۵.

توجه به این مطلب لازم است که ذات، جدای از کمالات و صفات وجودی (نظیر علم، قدرت، حیات و...) نیست، به ویژه در واجب بالذات که صفاتش مغایر با ذات نبوده، بلکه عین ذات است^{۵۷} و حتی مغایرت خارجی صفات نیز توجیه عقلی ندارد؛ بنابراین، افزون بر ذات، هر کمالی هم که برای موجودی که هستی صرف است، در نظر گرفته شود، یکتا بوده، شبیه و نظیر ندارد.

اصل ۴: وجوب وجود ذاتی اقتضا می‌کند که موجود دارای این ویژگی، هیچ‌گونه انقسامی نپذیرد؛ یعنی بسیط محض است و در او ترکیب راه ندارد، خواه ترکیب از اجزای بالفعل یا اجزای بالقوه و خواه ترکیب از اجزای عقلی در ظرف عقل باشد.^{۵۸}

اصل ۵: وجوب وجود ذاتی اقتضا می‌کند که موجود متصف به آن، کمیت و کیفیت نداشته باشد و معروض عوارض (نفسی و نسبی) قرار نگیرد، همان‌گونه که جهت ندارد و تغییر و حرکت را نمی‌پذیرد. روشن است که نفی این ویژگی‌ها، از لوازم جسم و جسمانی نبودن چنان موجودی است که اگر غیر از این باشد، معلول است.^{۵۹}

اصل ۶: نفی جسم و جسمانیت از واجب بالذات و از طرفی، نفی ترکیب از اجزای عقلی نشان‌گر این است که او مجرد تام بوده و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد؛^{۶۰} یعنی فاقد جنبه یا جنبه‌های بالقوه - که با مادی بودن سازگاری دارد - است و هر آنچه را که می‌تواند داشته باشد، بالفعل دارد. به زبان فلسفی، «لایجوز أن تستأنف له حالة لم تکن».^{۶۱}

اصل ۷: واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب است.^{۶۲} مقصود این است که هر کمالی که برای واجب بالذات ممتنع نباشد، واجب است و نه ممکن به امکان خاص که اگر چنین باشد مستلزم معلولیت اوست. با توجه به این قاعده، هنگامی که بتوان ذات واجب را مبدأ فعلی از افعال دانست، امکان در اینجا نه به معنای امکان خاص، بلکه به معنای امکان عام است که با وجوب سازگار است و آنچه به واجب‌الوجود نسبت داده می‌شود، وجوب دارد. بر این پایه، فاعلیت واجب‌الوجود به گونه‌ی وجوب است و این یعنی فاعلیت واجب، ازلی است.

۵۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۶، ۱۳۳-۱۳۴.

۵۸. ابن‌سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۵۵۱، ۵۵۷.

۵۹. الطوسی، شرح الإشارات و التنبیها، جلد ۳، ۵۹.

۶۰. ابن‌سینا، النجاة، ۵۵۳؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۱، ۱۲۲.

۶۱. ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفاء (قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸)، ۴۰۲.

۶۲. ابن‌سینا، النجاة، ۵۵۳؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، جلد ۱، ۱۲۲.

با توجه به اصول عقلی یادشده، فاعلیت خداوند را نمی‌توان از سنخ فاعلیت انسان که مراتب و مراحل خارجی را گام‌به‌گام طی می‌کند، دانست. آگاهی مطلق و همه‌جانبه خداوند به ذات خود به عنوان علت هستی‌بخش کل عالم، به آنچه که امکان وجود یافتن دارد، از ازل تعلق گرفته است؛ از این رو، بدون اینکه آگاهی جدیدی شکل بگیرد، فایده فعلی جدید تصدیق شود، پای خواستنی جدید در میان باشد، اراده‌ای حادث تحقق یابد، می‌آفریند.

استدلال زیر که از نوع قیاس استثنایی اتصالی است، نشان می‌دهد که نمی‌توان تصویر انسان‌وار از فاعلیت خداوند را پذیرفت؛ بنابراین، اگر در جایی مراتب و مراحل برای فعل خداوند بیان شده باشد ثبوت آن مراتب و مراحل، همانند ثبوتشان برای انسان نبوده و بیان‌گر جهات متعدد نیست.

«مقدمه شرطی قیاس»: اگر فاعلیت خداوند از قبیل فاعلیت انسان باشد، نمی‌توان خداوند را فاقد ماده، در معرض عوارض قرار نگرفتن، فاقد تغییر، فاقد کثرت و حالت منتظره نداشتن دانست. «مقدمه حملی قیاس»: خداوند، فاقد همه معانی مزبور است. «نتیجه قیاس»: فاعلیت خداوند، از قبیل فاعلیت انسان نیست.

وجود ملازمه در مقدمه شرطی این قیاس به توضیح نیاز ندارد و روشن است؛ چرا که به استناد این اصل که «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» می‌توان درستی این ملازمه را تصدیق کرد. آنچه مهم است اثبات درستی مقدمه حملی است که قبل از ارائه استدلال در قالب چند اصل بیان شد.

۷. شواهد نقلی برای رفع ناسازگاری میان رهیافت فلسفی و معرفت دینی

آنچه گفته شد، نشان می‌دهد که از منظر عقلی نمی‌توان به معنای ظاهری آیات و روایاتی که تداعی‌کننده تصویر انسان‌وار از فاعلیت خداوند است، ملتزم شد. از سوی دیگر، آموزه‌هایی در متون دینی وجود دارد که رهیافت‌های عقلی را تأیید و آیات و روایات مورد بحث را از معنای ظاهری برمی‌گرداند. نمونه‌های زیر می‌تواند شاهدهی برای این ادعا باشد:

۱. خداوند، وجود غیر متکی به غیر و مبدأ برای غیر: خداوند برای عالم هستی مبدئیت داشته و عالم، معلول خداوند است. به فرموده علی بن ابی طالب «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُولٍ»^{۶۳} و «كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ»^{۶۴}. از این دو بیان برمی‌آید که اولاً، خداوند، معلول نیست (وجود بالذات) و ثانیاً، علت غیر خود است. نفی معلولیت از خداوند کافی است که همه ویژگی‌های معلول از او سلب شود. محدودیت وجودی، ماهیت داشتن (به معنای حد وجود) و ترکیب از جمله آن ویژگی‌هاست.

۶۳. الشریف الرضی، نهج البلاغه، (قم: مؤسسة النشر الإسلامی)، ۸۵، خطبه ۱۸۶.

۶۴. نهج البلاغه، ۴۸، خطبه ۱۰۹.

۲. نفی حد و ماهیت از خداوند و موجودی با هستی صرف: ذات خداوند، وجود مطلق و بی‌نهایتی است که هیچ‌گونه حد و ماهیتی درباره‌اش صدق نمی‌کند. در فرازی از یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین (ع) آمده است: «فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِنَقْصٍ».^{۶۵} روشن است که نفی هرگونه حد و نقصی از خداوند به این معنا است که وجود مطلق و بی‌نهایت بوده و هستی صرف دارد؛ بنابراین هیچ ترکیبی در او راه ندارد.

۳. بساطت ذات خداوند: توحید ذاتی، هم به معنای نفی کثرت بیرونی از خداوند (شریک، مثل، نظیر و ثانی) و هم به معنای نفی کثرت درونی (بساطت ذات) در موارد متعددی آمده است. توحید به معنای بساطت ذات را می‌توان در برخی آموزهای حدیثی مشاهده کرد. مثلاً، زندیقی از امام صادق (ع) پرسش‌هایی کرد که از جمله آنها این بود: چگونه خداوند، واحد است؟ حضرت در پاسخ فرمود: در ذات خود واحد است؛ واحدی همچون [سایر] واحد [ها] نیست، زیرا واحدهای غیر او تجزیه‌پذیرند، درحالی‌که خداوند، واحدی است که تجزیه نمی‌شود و شمردن بر او اطلاق نمی‌گردد.^{۶۶} امام رضا (ع) در پاسخ شخصی که از ایشان درخواست کرد پروردگار را توصیف نماید، مطالبی بیان فرمود که در قسمتی از آن، چنین آمده است: «يُحَقِّقُ وَلَا يَمْتَلُ وَلَا يُوَحِّدُ وَلَا يَعْصُ».^{۶۷} «يُحَقِّقُ وَلَا يَمْتَلُ» به توحیدی ذاتی و «يُوَحِّدُ وَلَا يَعْصُ» به بساطت آن ذات اشاره می‌کند. امام علی (ع) در پاسخ به پرسشی درباره توحید، اقسامی را بیان فرمود و توضیحاتی درباره هر قسم داد. در فرازی از این روایت آمده است: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ».^{۶۸} این بیان به روشنی بر نفی ترکیب و اثبات بساطت ذات دلالت دارد.

۴. نفی تغییر و حرکت: چنانکه می‌دانیم کمیت و کیفیت از ویژگی‌های جسم است. از طرفی، خداوند از سنخ جسم و جسمانیات نیست تا کمیت‌پذیر و کیفیت‌پذیر باشد. حال که چنین است در معرض عوارض کمتی و کیفی قرار نگرفته است و تغییر نمی‌پذیرد. نفی جسمیت، نفی جهت را نیز در پی دارد. همه آنها می‌تواند حرکت‌پذیری خداوند را منتفی سازد. امیرالمؤمنین (ع) در توصیف خداوند می‌فرماید: «وَلَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْإِنْتِقَالُ».^{۶۹} اگر موجودی مکان خاصی داشته

۶۵. محمدبن‌علی‌ابن‌بابویه، التوحید (قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸)، ۳۳.

۶۶. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار جلد ۴، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳)، ۶۷، حدیث ۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱۰، ۱۶۷.

۶۷. ابن‌بابویه، التوحید، ۴۷، حدیث ۹.

۶۸. ابن‌بابویه، التوحید، ۸۴، حدیث ۳.

۶۹. الشریف‌الرضی، نهج البلاغة، ۳۵، خطبه ۹۱.

باشد انتقالش از آن مکان امکان‌پذیر است. نفی انتقال از یک موجود به یکی از دو دلیل می‌تواند باشد: (۱) مانعی وجود دارد که انتقالش را ناممکن کرده است؛ (۲) به طور کلی دارای مکان نیست تا انتقال‌پذیر باشد؛ بنابراین، مفهوم «مکان» با مفهوم «انتقال» (حرکت مکانی) رابطه دارد. با توجه به این مطلب، ادعا این است که خداوند حرکت انتقالی ندارد. برای اثبات این ادعا می‌توان در قالب شکل اول قیاس اقترانی، چنین استدلال کرد: خداوند، دارای مکان نیست (وَ لَا كَانَ فِي مَكَانٍ) (صغرای استدلال)؛ آنچه مکان نداشته باشد حرکت [انتقالی] ندارد (کبرای استدلال) (این گزاره در فرایند استدلال حذف شده است). نتیجه: خداوند، حرکت [انتقالی] ندارد (نتیجه استدلال).

۵. نفی عروض عوارض و حالت منتظره داشتن از خداوند: وجود غیر مادی خداوند که از آن به مجرد تام وجودی تعبیر می‌شود، به دلیل بی‌حدی و بی‌نقصی‌اش او را در بالاترین درجه تجرد و برخوردار از همه کمالات وجودی قرار می‌دهد. با توجه به این ویژگی نمی‌توان تصور کرد که حالت منتظره داشته باشد. به فرموده علی بن ابی‌طالب «لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَ يَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا».^{۷۰}

۸. نتیجه‌گیری

رهیافت عقلی از یک سو و پرهیز از نگاه بخشی و جزء‌نگر (غیر جامع) به آموزه‌های نقلی از سوی دیگر، ما را به این سو رهنمون می‌سازد که فاعلیت خداوند نمی‌تواند دارای مراحل باشد و تحقق فعلش مسبوقیت عینی به سپری شدن آن مراحل داشته باشد. این هم مقصود نیست که صدور فعل از خداوند، بدون خواست، اندازه‌گیری، حکم و اراده باشد. البته در این نوشتار به چگونگی این ویژگی‌ها پرداخته نشد. آنچه را می‌توان بدان ملتزم شد، این است که خارجیت و مغایرت امور مزبور درباره فاعلی معنا دارد که از آگاهی پیشینی و همه‌جانبه برخوردار نباشد؛ بنابراین چاره‌ای ندارد جز اینکه قدم‌به‌قدم پیش رود و چه بسا در مرحله‌ای متوقف شود؛ از این رو، خواست چنین موجودی غیر از علمش، اندازه‌گیری و تقدیرش غیر از خواستش و حکم و اراده‌اش غیر از بقیه است؛ اما درباره خداوند - که از علم پیشینی و همه‌جانبه برخوردار است و حقیقت هر ممکنی، صرف نظر از اینکه چه تفسیری می‌توان برای آن ارائه کرد، با همه ویژگی‌هایش نزد او حاضر است - نمی‌توان چنین باوری داشت. اینکه فیلسوفان، علم خداوند را یگانه منشأ صدور فعل می‌دانند، به این جهت است که آن مرتبه از علم، هر چیزی را در خود جای داده است. حال که چنین است، آیات و روایات مربوط را دست کم بر یکی از دو معنا می‌توان حمل کرد:

۷۰. الشریف‌الرضی، نهج البلاغه، ۲۳، خطبه ۶۵.

۱. با نظر به اینکه قرآن، کتاب هدایت آحاد بشر است و با توجه به اینکه معصومان به دنبال هدایت عموم بشر با محوریت کلام وحی بودند، بنابراین، با زبان مردم و به اندازه درک و شناختشان با آنها سخن می‌گفتند. البته این به معنای تأیید فهم‌های نادرست نبوده و شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برای اصلاح فهم‌های نادرست، تلاش‌های مهمی صورت گرفت. با توجه به این توضیح می‌توان مراتبی را که در آیات و روایات برای فاعلیت خداوند آمده است، بر فهم عرفی مخاطبان حمل کرد و البته فهم مورد نظر، نه یک فهم عرفی بی‌ملاک و مبنا، بلکه برخوردار از توجیه مناسب است و آن اینکه با در نظر داشتن مراتب صدور فعل، فعل خداوند را عالمانه و حکیمانه بدانند، همان‌گونه که در ارزیابی افعال بشری، چنان ویژگی‌هایی را انتظار دارند. بدون تردید، فهم عرفی این است که فاعل حکیم، فعلی را انجام می‌دهد که پشتوانه‌اش علم، خواست، اندازه‌گیری و اراده است، اما باید توجه داشت که میان فاعل حکیم علی‌الاطلاق و سایر فاعل‌هایی که به حکیم بودن متصف می‌شوند، تفاوت مهمی وجود دارد که ریشه‌اش را باید در چگونگی علم آنها جست‌وجو کرد. روایاتی که از نفی تنزیه مطلق و تشبیه مطلق سخن می‌گویند، می‌توانند ما را برای پذیرش این حمل یاری رسانند.

۲. همان‌گونه که میان ذات خدا و صفاتش و نیز میان هر صفت در مقایسه با سایر صفات، مغایرت وجودی و خارجی وجود ندارد، بلکه فقط در ظرف تحلیل مفهومی است که می‌توان از ذات دارای صفات متعدد سخن گفت و با این حال، خداوند را به اعتبارات مختلف، متصف به صفات متعدد کمالی دانست یا ذات او را منشأ انتزاع صفات و انصاف به آنها معرفی کرد، همچنین در تحلیل فعلی که از خداوند صادر می‌شود آنچه نقش بی‌بدیل دارد، علم و آگاهی همه‌جانبه اوست. ویژگی‌های منحصر به فرد آن مرتبه وجودی، هرچند به ما اجازه نمی‌دهد که در تحلیل فعل از مراتب و مراحل خارجی سخن بگوییم، از آنجاکه حکیمانه بودن فعل، خواستار مسبوقیت آن به برخی ویژگی‌های دیگر است، بنابراین، در ظرف تحلیل مفهومی، افزون بر علم، پای ویژگی‌های دیگری نظیر خواست، تقدیر، حکم و اراده نیز به میان می‌آید، اما نه به این معنا که هر یک از اینها وجودی جدای از علم داشته باشند، بلکه با نظر به جهات و اعتبارات دیگر، فعل حکیمانه را معنادار می‌کنند.

نظیر این تبیین را می‌توان در تشریح احکام نیز مشاهده کرد. توضیح اینکه در میان عالمان اصول فقه معروف است که حکم شرعی دارای چهار مرحله است: ۱. مرحله اقتضا (در نظر گرفتن ملاک حکم)، ۲. مرحله انشا (وضع و جعل حکم با توجه به ملاک آن)، ۳. مرحله فعلیت (اعلان حکم به مکلف)، ۴. مرحله تجز. روشن است که این مراحل، نتیجه تحلیلی است که از فعل خداوند انجام می‌گیرد تا عالمانه و حکیمانه بودن آن نشان داده شود، نه اینکه واضع احکام شرعی (خداوند) مراحل خارجی را یک‌به‌یک طی می‌کند تا آن را به دست مکلف برساند.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الالهیات من کتاب الشفاء. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- بحرانی، ابن میثم. قواعد المرام فی علم الکلام. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
- الجرجانی، زین الدین. شرح المواقف. جلد ۸، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵.
- ذبیحی، محمد. ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالمتألهین شیرازی. قم: دانشگاه قم و انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.
- الرازی، فخرالدین. الأربعین فی أصول الدین. جلد ۱، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة، ۱۹۸۶.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیر، سید عبدالله. حق الیقین فی معرفة أصول الدین. قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۴.
- الشریف الرضی. نهج البلاغة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
- الشیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة. جلد ۱، ۲ و ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- الشیرازی، صدرالدین. الشواهد الربوبیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.
- الشیرازی، صدرالدین. المبدأ و المعاد. قدمه و صححه السيد جلال الدین الآشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (بوستان کتاب)، ۱۴۲۲.
- الشیرازی، صدرالدین. المظاهر الالهیة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب)، ۱۴۱۹.
- الشیرازی، صدرالدین. شرح الأصول من الکافی (کتاب التوحید). جلد ۴، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۵.
- الشیرازی، صدرالدین. مفاتیح الغیب. تصحیح و تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

علامه حلى. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق و تعليق: حسن حسن زاده الآملى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢٢.

كلينى، محمد بن يعقوب. الكافى. جلد ١، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.

لاهيجى، ملا عبد الرزاق. گوهر مراد. تهران: نشر سايه، ١٣٨٣.

لاهيجى، ملا عبد الرزاق. شرح رسالة المشاعر. تصحيح: سيد جلال الدين آشتيانى، تهران: مؤسسه انتشارات اميركبير، ١٣٧٦.

مجلسى، محمد باقر. بحار الأنوار. جلد ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣.

مجلسى، محمد باقر. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول. جلد ٢، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.

السبزوارى، محمد باقر. التعليقات على الشواهد الربوبية. مشهد: المركز الجامعى للنشر، ١٣٦٠.

مصباح يزدى، محمد تقى. تعليقة على نهاية الحكمة. قم: مؤسسة فى طريق الحق (دراه حق)، ١٤٠٥.