

تأملی بر تعاریف قدرت نزد حکیمان و متکلمان اسلامی

بهادر مهرکی*

چکیده

متکلمان و حکیمان مسلمان، تعاریف مختلفی برای قدرت ارائه کرده‌اند. مشهور آن است که متکلمان قدرت را به «صحة الفعل و الترك» و حکما آن را به «کون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» تعریف کرده‌اند.

به نظر می‌رسد باید قدرت را امری وجودی و دارای مراتب تشکیکی بدانیم که مراتب مافوق، کمالات مراتب مادون را داشته باشند؛ در این صورت، تعریف حکما شامل تمامی مراتب وجودی (حق تعالی و غیر او) و تعریف متکلمان فقط شامل مراتب مادون خداوند می‌گردد.

واژگان کلیدی

قدرت خداوند، تعاریف قدرت، متکلمان، حکما، محقق خفزی، فخر رازی.

Dr.b.mehraki@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۶

طرح مسئله

حکما و متکلمان اسلامی به پیروی از زلال کلام الهی و سخنان پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام در باب اسما و صفات الهی به بحث پرداخته‌اند؛ نگارنده با علم به اینکه سخن گفتن از صفات الهی در صد دفتر نمی‌گنجد، تنها به صفت «قدرت» می‌پردازد.

قدرت از صفات ذاتی و جمالی خداوند است. صفات از جهتی به ذاتی و فعلی و از جهتی به جمالی و جلالی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی آنهایی هستند که در وصف خداوند به آنها تصور ذات کافی است و به اصطلاح از مقام ذات خداوند انتزاع می‌شوند، مانند علم، قدرت و حیات؛ اما در صفات فعلی، ذات خداوند با ملاحظه صدور فعل از او به آنها متصف می‌شود، مانند خالق، رازق، رحیم و

صفات جمال آنهایی هستند که نشان‌دهنده کمال وجودی خداوند باشند، مانند علم، قدرت، حیات، اختیار و صفات جلال نیز صفاتی هستند که خدا برتر از آن است که به آنها وصف شود؛ زیرا نشانه کاستی و ناتوانی موصوف است و خدای متعال غنی مطلق و منزله از هر نقص و عیب است. جسمانی بودن، مکان و زمان داشتن، ترکیب و ... از جمله این صفات هستند. گاهی از صفات جمالی و جلالی به صفات ثبوتی و سلبی نیز تعبیر می‌شود.

در این نوشتار تنها ابعاد زیر از قدرت تحلیل می‌شود:

۱. آیا اختلاف حکیمان و متکلمان در تعریف مشهور از مفهوم قدرت، لفظی است یا معنوی؟
۲. آیا بین تعاریف مشهور از قدرت، سازگاری منطقی و تحلیلی برقرار است؟
۳. نسبت بین تعاریف مشهور قدرت، کدام‌یک از نسبت‌های چهارگانه منطقی (تباین، تساوی، عموم خصوص مطلق و عموم خصوص من‌وجه) می‌باشد؟

معنای واژگانی قدرت

واژه قدرت از «قدر» گرفته شده که به معنای اندازه و نهایت هر چیزی است. کاربرد این واژه در مورد خداوند، از آن روست که او هرچه را به هر اندازه بخواهد، انجام می‌دهد و به بندگان هر مقدار بخواهد، می‌بخشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۶۳ - ۶۲)

«فدیر» از ماده «قدرت» به معنای کسی است که هرچه را اراده کند، براساس حکمتش

انجام می‌دهد؛ نه کمتر و نه بیشتر. از این رو این وصف جز درباره خداوند به کار نمی‌رود. کاربرد وصف قدرت به صورت مطلق، تنها درباره او جایز است و هرگاه در غیر او به کار رود، باید محدود و مقید گردد؛ زیرا غیر خدا اگر از جهتی قادر باشد، از جهتی دیگر ناتوان است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۵۷) قدیر و قادر هر دو از صفات خدا هستند و در اصل از «تقدیر» گرفته شده‌اند. قادر اسم فاعل و قدیر صفت مشبیه یا صیغه مبالغه است و «مقتدر» از آن رساتر است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۷۴)

با تأمل در این معانی درمی‌یابیم حیطة قدرت، اعم از استطاعت است که تنها بر توانایی انسان به وسیله اعضا و جوارح او اطلاق می‌گردد. به علاوه، در آن معانی بر تقدیر و اندازه تأکید شده، قدرت خداوند مطلق و قدرت غیر او مقید در نظر گرفته می‌شود.

تحلیل تعاریف قدرت

حکیمان و متکلمان اسلامی بر آنند که خداوند دارای قدرت ازلی است؛ اما در تعریف قدرت اختلاف نظر دارند. باید در نظر داشت که قدرت همان قوه و شامل هر قوه‌ای نیست؛ بلکه قدرت، قوه فعلی است که عالم و صاحب شعور و دارای اراده و مشیت باشد. قدرت، کمال وجودی و از جمله امور قائم به غیر و دارای قیود زیر است:

الف) تنها در مورد فعل به کار می‌رود، نه انفعال؛ یعنی قدرت فقط بر مبدأ بودن برای فعل اطلاق می‌گردد، نه مبدأ بودن برای انفعال؛ مثلاً به کسی که کتک می‌خورد، نمی‌گویند: قادر بر کتک خوردن است؛ برخلاف قوه که بر هر دو حالت قابل اطلاق است. (طباطبایی، بی تا: ۲۹۷ - ۲۹۶)

ب) مبدأ بودن فاعل نسبت به هر فعلی «قدرت» بشمار نمی‌رود؛ بلکه در صورتی قدرت خواهد بود که فاعل به آن فعل، آگاهی داشته باشد. از این رو مبدأ بودن فاعل‌های طبیعی که فاقد آگاهی هستند، قدرت نامیده نمی‌شود؛ مثلاً درباره خورشید نمی‌گویند: قادر بر گرم کردن است؛ چون دارای علم و اختیار نیست. (همان)

ج) در مورد هر فعلی که فاعلش از آن آگاه است، قدرت اطلاق نمی‌شود؛ بلکه تنها در مورد فعلی به کار می‌رود که فاعل به آن علم دارد و همان علم فاعل، او را به انجام آن برانگیخته است؛ مثلاً اگر انسان به افعال طبیعی بدن خود - همچون حرکت قلب و اعمال دستگاه گوارش -

آگاه باشد، قادر بر آنها نیست؛ زیرا علم او به آن افعال باعث انجام آنها نمی‌گردد. (همان)
د) قدرت داشتن بر انجام کاری، لزوماً به معنای وقوع آن کار نیست؛ بلکه ممکن است
فاعلی که بر انجام کاری قادر است، آن را ترک کند. این در صورتی است که مشیت او
به جای انجام فعل، به ترک آن تعلق گرفته باشد. (همان)

ه) فاعل قادر، قبل از انجام فعل نیز قادر است؛ برخلاف نظر اشاعره که معتقدند فاعل
تنها هنگام انجام فعل، متصف به قدرت می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۵۴)

ز) قدرت همواره به دو امر متقابل (انجام و ترک فعل) تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، هر جا
سخن از قدرت فاعل به میان آید، مقصود از آن هم توانایی بر انجام فعل است و هم توانایی
بر ترک آن؛ برخلاف نظر اشاعره که اتصاف فاعل به قدرت را منحصر در زمان وقوع فعل و
متعلق را تنها «انجام فعل» می‌دانند. (همان)

ز) تقابل دو مفهوم قدرت و عجز از سنخ تقابل عدم و ملکه است. بنابراین فاعل‌های
طبیعی - مانند آتش - که فاقد مشیت هستند، نه قدرت در مورد آنها صدق می‌کند و نه عجز.

۱. تعاریف متکلمان

قاضی عبدالجبار معتزلی در بیان قادر بودن خداوند متعال می‌گوید:

بدان که قدیم - جل و عز - متصف به قادر بودن می‌شود و مقصود از آن این است
که او به گونه‌ای است که ایجاد افعال از او صحیح است، اما در حالت کلی، قادر را
آن کسی می‌دانیم که صدور فعل از او صحیح باشد؛ مادام که مانعی نباشد ... اما
خدای تعالی چون تصور مانع در مقابل او محال است، پس او - جل ذکره - هر چه
که در حیطة قدرت اوست، ایجادش هم جایز است. (بی تا: ۵ / ۲۰۴)

جرجانی در بیان قدرت خداوند از دیدگاه اشاعره می‌نویسد:

خدای تعالی قادر است؛ یعنی ایجاد عالم و ترک آن برای او جایز است ... و این
مذهب همه معتقدان به مذهب (متکلمان) است؛ اما فیلسوفان قدرت به این
معنا را رد کردند؛ اما قادر بودن خدا به این معنا که «اگر خواست، فعل از او
صادر می‌شود و اگر نخواست، صادر نمی‌شود»، متفقاً علیه بین فیلسوفان و
متکلمان است. (۱۳۷۰: ۸ / ۴۹)

ایچی نیز در تعریف قدرت می‌گوید: «آن صفتی است که هماهنگ با اراده تأثیر می‌گذارد». (همان: ۶ / ۷۸)

خواجه نصیر قدرت را به «مصححة للفعل بالنسبة» (مصحح نسبت دادن فعل) تعریف کرده است. علامه حلی و محقق لاهیجی در شرح *تجرید الاعتقاد*، مراد خواجه از «نسبت» را نسبت به فاعل می‌دانند. (حلی، ۱۴۱۳: ۲۴۸؛ لاهیجی، بی‌تا: ۲ / ۴۳۹) محقق لاهیجی معنای «صحت» را جواز و امکان می‌داند و در ادامه می‌گوید: «پس وقتی صدور فعل از او صحیح باشد، عدم صدور هم از او ممکن است». (همان) البته خود خواجه نیز در ادامه تعریف قید «تعلقها بالطرفین» را آورده است؛ یعنی قدرت هم به فعل تعلق می‌گیرد و هم به ترک فعل. فاضل مقداد در تعریف قدرت می‌گوید:

فاعل مختار کسی است که اگر بخواهد کاری را انجام دهد، انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را ترک کند، ترک می‌کند؛ البته با وجود قصد و اراده. (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰)

همو در جایی دیگر می‌گوید:

معنای توصیف خداوند، آن است که مقتضای صفات، منسوب به ذات می‌باشد؛ نه اینکه صفتی قائم به او باشد. مثلاً چون توان ایجاد دارد، گفته می‌شود: قادر است، نه اینکه قدرت به او قائم باشد. (سیوری حلی، ۱۴۲۲: ۲۰۷)

تعریف مشهور قدرت در بین متکلمان عبارت است از: «صحة الفعل و الترك». (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳: ۲۴۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۶ / ۸۶، لاهیجی، بی‌تا: ۵۰۰) با تأمل در این تعاریف، چند نکته برداشت می‌شود:

الف) همان‌طور که در سخن شریف جرجانی در تعریف قدرت آمده است، متکلمان نیز در تعریف قدرت، عبارت «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ» را قبول دارند؛ اما آنها صحت صدق قضیه «اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد» را از طریق حدوث عالم ثابت می‌کنند و می‌گویند: عالم حادث است و انجام ندادن به دلیل عدم انگیزه است و در نتیجه صحت انجام ندادن ثابت می‌شود. پس طبق این ادعا نیز تعریف متکلمان از قدرت به صحت فعل و ترک برمی‌گردد؛ زیرا آنها می‌گویند: عالم حادث است؛ پس زمانی بود که خدا نخواست و اراده نکرد و سپس اراده کرد. بنابراین درباره قدرت خدا «جواز فعل و ترک» صادق است.

ب) تعریف مشهور متکلمان از قدرت، یعنی «صحة الفعل و الترك» را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد: یکی آنکه فعل و ترک یک شیء، هر دو ممکن باشد؛ مثلاً برداشتن یا برنداشتن یک سنگ در ذات خود ممکن است. این تفسیر ارتباطی به فاعل ندارد. تفسیر دیگر آنکه مقصود از صحت، ممکن بودن برای فاعل باشد؛ یعنی قدرت آن است که فاعل بتواند کاری را انجام دهد یا ندهد. به بیان دیگر، عقل انجام دادن یا ندادن کار از فاعل را مساوی بدانند. در این صورت باید آن فعل قبلاً در یک مقطع زمانی - هرچند کوتاه - به وجود نیامده باشد و سپس از طرف قادر به وجود آید؛ چنان که متکلمان به این لازمه تصریح کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۶۹؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۸ / ۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۸۹) این تفسیر نیز قابل قبول نیست؛ زیرا ماهیت در حریم ذات الهی راه ندارد تا دربردارنده امکان ذاتی باشد. ماده نیز در آن حریم راه ندارد تا دربردارنده و محل امکان استعدادی باشد. بنابراین امکان در آن حریم راه ندارد. علاوه بر این، قدرت صفت ذات است و حق تعالی در ذات خود واجب است؛ درحالی که لازمه این تفسیر، راه یافتن امکان به حریم ربوبی است. وجود خداوند دارای ضرورت ازلی است که بالاتر از ضرورت ذاتی می‌باشد و چون صفات وی عین ذات اوست، پس باید ازلی باشند.

به بیان دیگر، طبق این تفسیر از قدرت، عقل صدور فعل و عدم صدور آن از فاعل را مساوی می‌داند و این جواز عقلی در مورد فاعلی تصور می‌شود که جزء علت تامه باشد و در فعل خود به اموری خارج از ذات نیاز داشته باشد؛ اما فاعلی که علت تامه است و در فعل خود به چیزی خارج از ذات نیازی ندارد - یعنی علم و اراده‌اش و هرچه فعل او بر آن متوقف است، عین ذاتش باشد - تساوی فعل و ترک درباره او بی‌معناست.

تفسیر دوم از تعریف قدرت نزد متکلمان، یعنی امکان و صحت فعل و ترک آن ازسوی فاعل، با صفت قدرت در خداوند که واجب‌الوجود ذات و در تمام جهات است، منافات دارد؛ بلکه با قدرت انسان سازگار است؛ زیرا قدرت در انسان علت تامه فعل نیست و تعلقش به انجام فعل یا ترک آن مساوی است و باید اراده نیز در کنار قدرت فراهم گردد. به بیان دیگر، تفسیر متکلمان درباره فاعل مختار ممکن‌الوجود که اراده‌اش امکانی و واجب‌التغیر است، قابل قبول می‌باشد؛ ولی در مورد فاعل مختار واجب‌الوجود که اراده او وجوبی و ازلی است، روا نمی‌باشد؛

زیرا همان‌طور که او در ذات واجب‌الوجود است، در صفات نیز واجب است و امکان در او راه ندارد. اگر قدرت او به معنای امکان صدور فعل و ترک آن باشد، در صفاتش که عین ذات اوست، تغییر راه می‌یابد و این با واجب‌الوجود بالذات که از همه جهات واجب است، منافات دارد. (ج) تعریف متکلمان علی‌رغم ادعای آنها - که تعریف آنها از قدرت، هم شامل خداوند متعال می‌گردد و هم انسان - به دلیل وجود قید امکان تنها شامل انسان می‌شود که مشیت وی زاید بر ذات اوست.

(د) این تعریف شامل فاعل قادر و مختاری که دائم‌الفیض باشد، نمی‌گردد. (و) سخن فاضل مقداد مبنی بر اینکه توصیف خداوند آن است که مقتضای صفات، منسوب به ذات است، نه اینکه صفتی قائم به او باشد، مستلزم آن است که ذات واجب با آنکه به وجود آورنده هر کمالی است، خودش فاقد کمال باشد که این امری محال است. (ی) به نظر می‌رسد متکلمان معنای عرفی قدرت را بدون آنکه جوانب نقص و محدودیت را از آن سلب کنند، درباره خداوند به کار برده‌اند و از این رو در قدرت وی امکان را لحاظ کرده‌اند که با اشکال‌های فراوانی از جانب حکیمان مواجه شده‌اند.

۲. تعاریف حکیمان

با توجه به کاستی‌های تعریف متکلمان، حکیمان سعی کرده‌اند قدرت را طوری تعریف کنند که شامل قدرت واجب نیز بشود و اشکالات پیش‌گفته را نداشته باشد. ابن‌سینا، فاعل قادر را آن می‌داند که: اگر بخواهد، فعل از او صادر شود و اگر نخواهد، صادر نشود. (۱۴۰۴: ۱۷۳) صدرالمتألهین نیز در تعریف قدرت می‌گوید:

قدرت او افاضه هستی است بر اشیاء براساس مشیت او که این مشیت زائد بر ذاتش نیست؛ بلکه عین عنایت ازلی اوست به ماسوای خویش. (۱۳۶۰: ۸۳)

ایشان در جایی دیگر چنین می‌گوید:

اطلاق قدرت بر ذات باری تعالی به معنای این است که «اگر بخواهد، فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواهد، صادر نمی‌شود». (۱۹۸۱: ۶ / ۳۰۷)

علامه طباطبایی قدرت را این‌گونه تعریف می‌کند:

شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در انتخاب آن، مبدأ فاعلی برای آن فعل باشد. (بی تا: ۲۹۷)

مشهور در بین حکما آن است که قدرت یعنی اینکه فاعل به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد، فعل از او صادر شود و اگر نخواهد، صادر نشود. (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱: ۱ / ۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۰۷)

طبق تعریف مشهور حکیمان، خواه مشیت و اراده فاعل زاید بر ذات باشد یا عین ذات و خواه دائمی باشد یا غیر دائمی، اگر فاعل بخواهد کاری را انجام دهد یا آن را انجام ندهد، باز هم قادر است.
حکیم سبزواری می‌گوید:

نور بودن حق تعالی مطابق آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور / ۳۵) بر قدرت و توانایی او دلالت دارد و از این امر، حدوث موجودات معلول و منفعل لازم نمی‌آید. ولی لازم است قادر به فعل خود علم و اراده داشته باشد؛ پس حق تعالی فاعل موجب است، نه فاعل موجب. (۱۴۱۶: ۳ / ۶۱۳)

متکلمان می‌توانند به حکما بگویند: شما خدا را دائم‌الفیض (بخشنده دائمی) می‌دانید؛ به این معنا که او فاعل موجب و مجبور است و نمی‌تواند فعل را ترک کند؛ درحالی‌که عالم که آفریده اوست، باید حادث زمانی باشد؛ یعنی خداوند باید زمانی مخلوقی نداشته باشد و سپس شروع به آفرینش مخلوقات کند.

حکیمان در پاسخ خواهند گفت: فاعل موجب فاعلی است که کارها بدون آگاهی و اراده از او صادر شود؛ چنان‌که آتش در سوزاندن موجب و مضطر است و نمی‌تواند نسوزاند و دارای علم و اراده نیست؛ ولی خداوند عین اراده و مشیت بوده، فاعل مختار موجب و دائم‌الفیض است، نه فاعل موجب. (همان: ۳ / ۶۱۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۷۵ - ۱۷۴)

بنابر نظر حکما لازم نیست برای صحت قدرت در فاعل معتقد باشیم فعل او باید حادث زمانی باشد؛ بلکه اگر فعل همیشه با فاعل همراه باشد، تعریف قدرت بر آن صادق است؛ زیرا

ملاک درستی قضیه شرطیه، درستی ملازمه آن است و صدق طرفین (مقدم و تالی) در درستی آن دخالت ندارد. طرفین قضیه شرطیه می‌تواند دو قضیه ممتنع باشد، مثل «اگر در زمین و آسمان جز «الله» خدایان دیگری وجود داشت، زمین و آسمان تباہ می‌شد» یا دو قضیه واجب، مثل «اگر خدا موجود باشد، ازلی و ابدی خواهد بود» یا دو قضیه ممکن، مثل «اگر خورشید طلوع کند، روز موجود می‌گردد». (همان: ۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۳۱)

بنابراین اگر در فاعلی «مشیت و اراده» انجام کاری واجب و دائمی باشد و «عدم مشیت» ممتنع و محال باشد، ولی بین مقدم و تالی ملازمه باشد، قدرت درباره او صدق می‌کند. بنابراین خداوند فاعل مختار موجب است، نه موجب. بنابر قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» خود واجب، وجوب را به معلول‌ها می‌بخشد و مانع عدم آنها می‌گردد و همان‌طور که باری تعالی وجود را می‌دهد، وجوب را خود او اضافه می‌کند، نه دیگری. پس او موجب و مجبور نیست. (سزواری، ۱۴۱۶: ۳ / ۶۱۶ - ۶۱۵)

به بیان دیگر، خداوند اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، آن را انجام نمی‌دهد؛ ولی او همیشه می‌خواهد و خواستن او عین ذات اوست و هیچ‌گاه تبدیل به نخواستن نمی‌شود؛ زیرا اگر زمانی بخواهد و زمانی نخواهد، این تغییر حالت است و لازمه تغییر، امکان می‌باشد که با واجب‌الوجود بودن او منافات دارد. از آنچه بیان شد، چنین برمی‌آید که:

الف) درستی قضیه شرطیه با واجب بودن مقدم در قضیه اول یعنی «ان شاء» و ممتنع بودن مقدم در قضیه دوم یعنی «ان لم یشاء» منافات ندارد؛ بلکه به ملازمه بین مقدم و تالی بستگی دارد و همان‌طور که واقع نشدن مقدم در قضیه دوم، مانع درستی قضیه نیست، ممکن نبودن وقوع مقدم نیز مانع صدق قضیه نخواهد بود.

ب) مدار قدرت بر علم و مشیت است و معنای قادر بودن این است که مشیت او سبب صدور فعل یا عدم صدور شود و قادر کسی است که عبارت «ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل» درباره او صادق باشد؛ هرچند مشیت وی حتمی و ضروری و عدم مشیت او محال و ممتنع باشد. ج) تعریف حکیمان - برخلاف تعریف متکلمان - هم شامل انسان می‌شود که مشیت او زاید بر ذات اوست و هم شامل خداوند متعال که مشیت او عین ذات اوست.

د) تعریف حکیمان هم شامل قدرت خداوند می‌باشد که قدرت او دائمی است - چنان که به اعتقاد حکما خداوند «دائم الفيض علی البریه» است - و هم شامل قدرت انسان که در زمانی خاص قادر است، نه در همه زمان‌ها؛ ولی تعریف متکلمان تنها شامل قدرت انسان می‌شود. ه) امکان واقع نشدن یا انجام نگرفتن فعل، شرط قدرت در فاعل مختار نیست.

و) قدرت درباره انسان، امکان و قوه فعل است و ترجیح وجود یا عدم بر دیگری، محتاج مرجحی زاید بر ذات خواهد بود؛ درحالی که قدرت در واجب‌الوجود قوه و امکان نیست؛ بلکه فعلیت محض است.

ز) اگر قدرت واجب‌الوجود مانند قدرت انسان باشد، قدرت او عین قوه و امکان خواهد بود؛ درحالی که شرط واجب‌الوجود بودن، وجوب صفات و فعلیت تام در ذات و صفات است.

مصالحه بین تعاریف مشهور قدرت و بررسی آنها

در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی، محققان و اندیشمندان سعی کرده‌اند بین تعریف مشهور از قدرت نزد متکلمان، یعنی «صحة الفعل و الترك» و تعریف برگزیده حکیمان، یعنی «کون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل» مصالحه ایجاد کنند. از جمله:

۱. فخر رازی اختلاف حکیمان و متکلمان را نزاعی لفظی دانسته و معتقد است از دیدگاه متکلمان اگر فعل ازلی باشد، باید فاعلش هم ازلی باشد و اگر فاعل ازلی باشد، لازم نیست فعلش هم ازلی باشد. فعل فاعل ازلی می‌تواند ازلی باشد یا نباشد. وقتی فاعل بدون اختیار یا بالطبع باشد، فعل او باید ازلی باشد؛ اما زمانی که فاعل مختار باشد، فعل او نمی‌تواند ازلی باشد؛ بلکه هر وقت اراده کرد، کاری را انجام می‌دهد و هر وقت اراده نکرد، آن را انجام نمی‌دهد. از نظر حکما نیز فاعل فعل ازلی باید ازلی باشد و در صورتی که فاعل مختار باشد، فعل او نمی‌تواند ازلی باشد و هر وقت اراده و اختیار کرد، فعلش را انجام می‌دهد. بنابراین اختلاف حکما و متکلمان نزاع لفظی است. (رازی، ۱۳۸۴: ۲ / ۳۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۰)

وی می‌گوید: متکلمان به دلیل همین مشکلات از اصل علیت صرف‌نظر کرده و اصل فاعلیت را مطرح کرده‌اند؛ زیرا اگر رابطه خدا و مخلوقات علی و معلولی باشد، در این صورت

هرجا علت باشد، معلول هم باید باشد و هرجا معلول هست، علت هم باید باشد. آنها برای آنکه ازلی بودن عالم را رد کنند، اصل فاعلیت را مطرح کرده و گفته‌اند خدای متعال فاعل مختار است و هرگاه اراده و اختیار کند، فعل خود را انجام می‌دهد. پس اختلاف حکما و متکلمان اختلاف لفظی است. (رازی، همان)

خواجه طوسی معتقد است نظر او صلحی است که نه متکلمان بدان راضی‌اند و نه فلاسفه و آن را «صلح من غیر تراضي الخصمین» دانسته است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۸۱)

حاصل سخن آنکه از نظر فخر رازی، متکلمان از راه برهان لمّی به حدوث و غیر ازلی بودن عالم پی برده‌اند و علیت و معلولیت را نفی و فاعلیت و مفعولیت را اثبات کرده‌اند؛ یعنی آنها ابتدا قدرت خدا را اثبات کرده و آنگاه از راه قادر بودن او به حدوث عالم پی برده‌اند؛ زیرا به اعتقاد متکلمان محال است فعل قادر مختار، قدیم و ازلی باشد.

محقق طوسی، نظر فخر رازی را نپذیرفته و معتقد است متکلمان قبل از ورود به بحث قدرت حق تعالی به مسئله حدوث و قدم پرداخته و حدوث عالم را اثبات کرده‌اند. سپس از راه حدوث عالم به اثبات وجود محدث (پدیدآورنده) پرداخته و پس از آن صفات خداوند را اثبات کرده‌اند. از آنجاکه آنها در بحث حدوث و قدم، قائل به حدوث عالم شده‌اند، خداوند را قادر دانسته‌اند؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید یا عالم قدیم باشد یا آفریننده عالم حادث باشد. به‌علاوه اینکه فخر رازی مدعی است حکما اتفاق نظر دارند که محال است از فاعل مختار، آفریده ازلی پدید آید؛ اما محقق طوسی می‌گوید: متکلمان بر حادث بودن عالم و فلاسفه بر ازلی بودن آن اصرار دارند. (همان)

وی این گفته فخر رازی را که متکلمان نظریه علیت و معلولیت را قبول ندارند، نپذیرفته و معتقد است از برخی آرای متکلمان می‌توان برداشت کرد که آنها چاره‌ای جز پذیرش اصل علیت و معلولیت در برخی موارد را ندارند؛ چنان‌که معتزله (یکی از دو گروه مهم تفکر کلامی) به احوال و ثبوت معدومات ممکن معتقد هستند. (همان) از آنجاکه علم خداوند ازلی و معلومات غیر ازلی هستند، معتزله به‌ناچار گفته‌اند ماهیات ممکن قبل از آنکه وجود داشته باشند، ثبوت داشته‌اند. این ماهیات که در عالم موجود شده‌اند، ثابتات ازلیه‌ای هستند که در وعای ثبوت تحقق دارند و این ثابتات ازلی، معلول‌های ازلی خداوند متعال می‌باشند و نمی‌توان آنها را فعل

حق دانست؛ بلکه باید آنها را معلول خداوند بدانیم. در اینجا هر شیء ازلی، معلول علت ازلی است و اگر معلول علت ازلی نباشد، از علت بی‌نیاز است و چیزی که از علت بی‌نیاز باشد، واجب‌الوجود بالذات است. در این صورت لازم می‌آید یا قدیم بیش از یکی باشد یا واجب‌الوجود بالذات متعدد باشد و این با دلایل توحید ناسازگار است. (همان)

اشاعره (یکی دیگر از فرقه‌های تفکر کلامی) علاوه بر واجب‌الوجود، اوصاف او را هم قدیم می‌دانند و به همین دلیل قائل به «قدمای ثمانیه» یعنی ذات خداوند، علم، قدرت، کلام، حیات، اراده، سمع و بصر می‌باشند. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۸ / ۴۵ - ۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۶۹؛ بدوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۳۴۱ - ۳۴۰)

خواجه طوسی می‌گوید: اشاعره یا باید به هشت واجب بالذات قائل باشند یا باید صفات را زاییده و معلول ذات خداوند بدانند و چون طبق برهان‌های توحیدی، واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند بیش از یکی باشد، پس باید خداوند واجب‌الذات و علت باشد و صفات او واجب‌الغیر و معلول باشند و این همان چیزی است که اشاعره از تصریح به آن خودداری کرده‌اند؛ اما از قبول آن ناگزیرند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۸۲ - ۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۱)

با این بیان معلوم می‌شود هر چند متکلمان در حادث بودن عالم اتفاق نظر دارند، در قبول نکردن اصل علیت هم‌نظر نیستند؛ زیرا هم لازم قول معتزله در ثبوت احوال و معدومات، موجب اثبات اصل علیت می‌گردد و هم اعتقاد اشاعره به زاید بودن صفات خدا بر ذات او باعث اثبات اصل علیت می‌شود. (همان)

اینکه اشاعره صفات خداوند را زاید بر ذات او می‌دانند، با چالش جدی روبه‌روست؛ زیرا اگر صفات زاید بر ذات واجب‌الذات باشند، این با براهین توحیدی سازگار نیست و اگر واجب‌الغیر باشند، (۱) یا معلول واجب‌الوجود دیگری هستند که هم با برهان‌های توحیدی ناسازگار است و هم لازم می‌آید واجب در صفات کمالی خود به غیر محتاج باشد؛ یا (۲) معلول یک موجود ممکن هستند که در آن صورت موجود ممکنی که خودش معلول و آفریده واجب‌الوجود یگانه است، باید در صفات کمالی علت و آفریننده خود مؤثر باشد و واجب‌الوجود در صفات کمالی خود، نیازمند آفریده خویش باشد؛ یا اینکه (۳) معلول و آفریده خود واجب‌الوجود باشند که در این صورت یا واجب‌الوجود در ذات خود فاقد این صفات است که در این حالت نمی‌تواند علت

این اوصاف باشد. یا واجب در ذات خود واجد این اوصاف است که در این صورت نیازی نیست چیزی که در مرتبه ذات خود دارای آن است، در مرتبه بعد از ذات خود به خودش ببخشد که این تحصیل حاصل و حتی بدتر از آن است؛ زیرا ذاتی که در مرتبه ذات، کمال صرف و غنای محض و واجد همه اوصاف کمالی است، لازم نیست در مرتبه بعد از ذات، متصف به اوصاف کمالی باشد.

البته با توجه به وجود برخی از متکلمان برجسته و باذکاوت در تفکر کلامی اهل سنت، اگر منظور معتزله از احوال و ثبوت معدومات ممکن، ثبوت علمی و تبعی باشد و احوال و ثبوت معدومات نیز از لوازم اسما و صفات حق تعالی باشند و همچنین اگر صفات زاید در نزد اشاعره از لوازم وجود خداوند بوده، وجودی مستقل نداشته باشند، دیگر نمی توان از علیت و معلولیت سخن به میان آورد؛ گرچه شأن مرحوم خواجه که به مبانی و لوازم ادعای متکلمان اشاعره و معتزله احاطه و اشراف کامل دارد، اجل از این تذکرات است.

۲. محقق خفری تفسیر حکیمان را به تفسیر متکلمان ارجاع می دهد. به اعتقاد او، متکلمان در تعریف خود، ذات واجب را «بشرط لا» یعنی به شرط اینکه مشیت با او نباشد، لحاظ می کنند و حکما در تعریف خود، ذات واجب را «بشرط شیء» یعنی به شرط اینکه با مشیت همراه باشد، در نظر می گیرند. به عبارت دیگر، از دیدگاه حکیمان فاعل طوری است که اگر خواست، فعل را انجام می دهد و اگر نخواست، انجام نمی دهد. همچنین اگر فعل ضروری یا ممتنع باشد، در اثر مشیت و لامشیت است و فعل بدون در نظر گرفتن مشیت و لامشیت و نسبت به ذات فاعل، ممکن خواهد بود. بنابراین تفسیر حکما از قدرت به تفسیر متکلمان برمی گردد. (خفری، ۱۳۸۲: ۹۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۳۲)

اشکال قول خفری این است که علم و مشیت از صفات ذات واجب الوجودند و نمی توان بین ذات حق تعالی و صفات او تفکیک قائل شد؛ هرچند برخی از متکلمان معتقد به تفکیک ذات و صفات هستند که در کتب فلسفی اشکال های آن به تفصیل آمده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۲۴ - ۱۲۳) علاوه بر اینکه لازمه سخن وی، راه یافتن امکان در ساحت ذات ربوبی و امری محال و غیر قابل قبول است.

البته مشیتی که در اینجا مطرح است، عین ذات و از صفات ذات است. این غیر از مشیت به مثابه یکی از صفات فعل است. چنان که در برخی روایات آمده است. (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴ / ۱۳۷ و ۱۴۴؛ ابن بابویه قمی، ۱۴۱۴: ۳۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۵۱ - ۱۵۰)

۳. صدرالمآلهین معتقد است می توان تعریف متکلمان درباره قدرت را در توصیف افعال خداوند و از صفات فعل برشمرد و تعریف حکیمان را در توصیف ذات حق و از صفات ذات دانست. در این صورت، بین این دو تعریف مصالحه برقرار می شود. (۱۳۶۰: ۵۷)

۴. امام خمینی رحمته الله علیه اختلاف بین آنها را جدی دانسته، می گوید:

این گونه نیست که متکلمین خواسته باشند نزاع لفظی کنند و یا بنابر قول حاجی [سبزواری]، لفظ موجب را در کلام حکما دیده باشند و آن را تحریف نموده و به فتح خوانده باشند و به حکما افترا بسته باشند؛ بلکه نزاع حقیقی است، بدون آنکه در لفظ «موجب» اشتباه کرده باشند؛ زیرا آنها می گویند از اینکه حکما گفته اند ایجاد ازلی بوده و چون خدا ازلاً اراده دارد، پس مراد از اراده جدا نمی شود، بنابر این ممکن نیست که خداوند موجد نباشد و لازم می آید خدا در ایجاد مضطر بوده و بر خلق نمودن مجبور باشد و این موجبیت حق است که حکما اثبات کرده اند. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲ / ۲۹۲)

ایشان در جایی دیگر می گوید:

نزاع آنها جدی است به این معنا که آنها [متکلمین] می خواهند انفکاک متعلق در زمانی را در حریم قدرت که عین ذات است، وارد نمایند که این کار منافی با وجوب است؛ ولی حکما می خواهند وجوب من جمیع الجهات را اثبات کنند و اتصال متعلق به ذات بدون وقفه را قائل شوند؛ منتها چون این اتصال از روی علم و مشیت است، ذات مضطر نیست. (همان: ۲۹۳ - ۲۹۲)

حال با توجه به اینکه هم در تعریف متکلمان و هم در تعریف حکیمان «اطلاق ذات» مطرح است، شاید بتوان تعریف متکلمان و حکما از قدرت را به یکدیگر ارجاع داد. متکلمان در تعریف قدرت معتقدند ذات فاعل مختار به هیچ یک از فعل و ترک مقید نمی باشد و طرفین فعل و ترک برای وی یکسان است و هر کدام از طرفین را که بخواهد، انجام می دهد. حکما

نیز در تعریف قدرت برآنند که ذات فاعل مختار، فعل و ترک بر او تحمیل نمی‌شود و اینکه فیض فاعل مختار دائمی باشد، دوام فیض از ناحیه ذات فاعل است، نه از ناحیه غیر او.

در پاسخ باید گفت تعریف حکیمان از قدرت در مقام ذات فاعل است و تعریف متکلمان در مقام فعل. منظور از اطلاق ذات در تعریف حکیمان آن است که وجوب از ناحیه ذات حق و از روی شعور و اراده باشد؛ ولی منظور متکلمان از اطلاق ذات آن است که فاعل مختار بتواند یکی از دو طرف فعل و ترک را انتخاب کند. همچنین متکلمان - برخلاف حکیمان - این سخن را که وجوب از ناحیه ذات و فاعل دائم‌الفیض باشد، قبول ندارند.

از آنجاکه تعریف متکلمان از قدرت، مختص انسان است و تعریف حکیمان علاوه بر آن شامل قدرت باری تعالی نیز می‌گردد، از این رو می‌توان تعریف آنها را دارای نسبت عموم و خصوص مطلق دانست. همچنین می‌توان قدرت را امری وجودی و دارای مراتب تشکیکی در نظر گرفت که تعریف متکلمان مشتمل بر مراتب مادون واجب تعالی و تعریف حکیمان علاوه بر مراتب مادون او، شامل قدرت خود واجب تعالی نیز باشد.

قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر ممکن‌الوجودی می‌شود؛ اما مقدر بودن هر چیزی مستلزم به وجود آمدن آن نیست و تنها اموری تحقق می‌یابند که اراده الهی به ایجاد آنها تعلق گرفته باشد. به دیگر سخن، معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند، انجام دهد؛ بلکه هر چیزی را که بخواهد، انجام می‌دهد. بنابراین محالات ذاتی از دایره مقدورات خارج است و لازم نیست خداوند آنها را ایجاد کند.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌گردد که: تعریف کلامی قدرت تنها مربوط به قدرت حیوان و انسان است و قدرت خداوند را دربر نمی‌گیرد؛ اما تعریف فلسفی قدرت هم شامل قدرت حیوان و انسان است و هم قدرت حق تعالی. به علاوه حکیمان با توجه به اینکه درستی قضیه شرطیه به ملازمه بین طرفین قضیه (مقدم و تالی) بستگی دارد و وجوب و امتناع آنها در صدق قضیه نقشی ندارد به تعریف قدرت پرداخته‌اند ولی متکلمان ظاهراً به این امر توجهی نداشته‌اند. به بیان دیگر برآنند که فعل فاعل مختار باید قبلاً موجود نباشد و آنگاه

توسط فاعل به وجود آید. ولی حکیمان می گویند اگر اراده و مشیت عین ذات فاعل مختار باشد و فاعل همیشه در حال فیض رسانی باشد، در قادر بودن او خللی وارد نمی شود. تعاریف مشهور حکیمان و متکلمان از قدرت، دارای نسبت عموم و خصوص مطلق است. تعریف حکما عام و مطلق و تعریف متکلمان خاص است. وجود خداوند وجه افتراق این دو تعریف است. تعاریف حکیمان علاوه بر مصادیق تعریف متکلمان مرتبه عالی و برتر وجودی یعنی وجود اقدس حق تعالی را شامل است. به نظر می رسد اگر قدرت را امر وجودی و تشکیکی بدانیم که مراتب مافوق، کمالات مراتب مادون را داشته باشند، می توان تعریف متکلمان از قدرت را بر مراتب مادون باری تعالی و تعریف حکیمان را بر کلیه مراتب وجودی حمل کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، الإعتقادات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، الشفاء (الإلهيات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقائیس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، لسان العرب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۶. اردبیلی، محمد بن عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۷. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۹۶ م، مذاهب الإسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین.
۸. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
۹. جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۷۰، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۱۰. حلی، یوسف، ۱۳۶۵، الباب الحادی عشر مع شرحیه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۱. _____، ۱۴۱۳ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، قم، موسسه النشر الإسلامی.
۱۲. خفزی، شمس الدین محمد بن احمد، ۱۳۸۲، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی، تهران، میراث مکتوب.

۱۳. رازی، فخرالدین، ۱۳۸۴، شرح الإشارات والتنبيهات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفة.
۱۵. سبزواری، هادی، ۱۳۸۳، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی.
۱۶. _____، ۱۴۱۶ ق، شرح المنظومه، تهران، ناب.
۱۷. سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۲ ق، اللوامع الإلهیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
۱۹. _____، ۱۳۸۷، المبدأ و المعاد، قم، بوستان کتاب.
۲۰. _____، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۷۵، شرح الإشارات والتنبيهات، قم، البلاغه.
۲۳. _____، ۱۴۰۵ ق، تلخیص المحصل، بیروت، دارالأضواء.
۲۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، تهران، اسلامیة.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، شوارق الإلهام، اصفهان، مهدوی.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، بحار الأنوار، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۷. معتزلی، عبدالجبار، بی تا، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، مصر، دارالمصریه.
۲۸. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.