

قدرت الهی در جدال اندیشه و تأثیر آن بر اندیشه های کلامی فلسفی

دکتر منیرالسادات پورطولمی^۱

لاله میار نعیمی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۱

چکیده

مسئله قدرت الهی در مباحث صفات خداوند ونحوه تبیین وتحلیلی که با ابتناء برآن می توان ارتباط خداوند با مخلوقاتش را تفسیر نمود، در آراء مختلف کلامی و فلسفی و بر اساس مبانی متفاوتی که در ساختارهای مختلف تفکرات دینی وجود داشته، تقریرهای متفاوتی را در عرصه های گوناگون مفهوم شناسی و وجود شناسی به دنبال داشته است. درحوزه مفهوم شناسی تعاریف گوناگون درباره قدرت از نزاع دیرینه متکلمین و فلاسفه درباره حدوث و قدم عالم نشأت گرفته و در حوزه وجود شناسی اثبات قدرت الهی به شیوه های مختلف استدلال در کلام و فلسفه مربوط بوده و در بحث عمومیت و فر اگیری قدرت الهی، محدود نمودن یا گستردن دایره شمول قدرت خداوند بر اساس باورها و پیش فرض های گوناگونی بوده که هر یک خود را به آن ملتزم می دانستند. کوشش معتزله در دفاع از عدل الهی و اثبات

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج m.pourtolami@yahoo.com - poortolami@kiau.ac.ir

۲- دانش آموخته دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج



نظریه تفویض، حاکمیت قدرت مطلق الهی را در افعال انسان خدشه دار نمود و تلاش اشاعره در دفاع از قدرت مطلق الهی آنها را به طرح نظریه کسب و داشت که عدل الهی را مورد مناقشه قرار داد و سپس برای دفع آن مسئله حسن و قبح شرعی را در جهت تثبیت قدرت قاهره الهی مطرح کردند و بالاخره رابطه علیت و معلولیت بین مخلوقات را نیز بر همین اساس انکار نمودند.

واژگان کلیدی: صفات الهی، قدرت، جبر و اختیار، علیت، محال، الواحد

Archive of SID



مقدمه

بحث درباره اسما و صفات الهی از مهمترین مباحث الهیات بالمعنی الاخص می باشد. خداوند در قران کریم، حضرات معصومین در بیاناتشان، عرفا در مکاشفاتشان و عقلا در تأملاتشان تنها راه ارتباط معنوی و معرفتی با خداوند را شناخت اسما و صفات او می دانند. خداوند متعال با ظهور و تجلی در اسما و صفاتش خود را به ما نمایانده و با معرفت آنها در کتاب مقدسش امکان حصول علم و شناخت نسبت به خود را برای ما فراهم نموده است. او با تعلیم اسما به آدم (و علم الادم الاسماء کَلِّهَا - بقره ۳۱) او را بر سایر مخلوقاتش برتری داده و مقام خلافت و جانشینی بر روی زمین را به او اعطاء نموده است.

شناخت حصولی ما از خداوند تنها از رهگذر آشنایی با مفاهیم مربوط به اسما و صفات الهی متحقق می شود و شناخت حضوری که مستلزم ارتباط وجودی بین عالم و معلوم می باشد، به عقیده عرفا که رهروان این مسیر بوده اند، هرگز به ذات خداوند ممکن نیست و جز از طریق تعالی حقیقی و سلوک معنوی و متجلی شدن به اسما و صفات الهی حاصل نمی شود. اما با وجود اتفاق آراء اندیشمندان مسلمان در پذیرفتن صفاتی که آیات و روایات متذکر آن هستند شاید بتوان گفت بیشترین سهم جدالهای فکری و منازعات کلامی در مباحث الهیات با لمعنی الاخص به مبحث صفات خداوند اختصاص داشته است. علاوه بر اختلافاتی که درباره صفات خدا به طور کلی مطرح بوده است، مانند اینکه آیا اساساً ذات الهی متصف به صفاتی هست یا نه، حقیقت صفات خداوند چیست، آیا زائد بر ذات است یا عین ذات یا اینکه با صفات ممکنات مشترک لفظی است یا معنوی و یا اینکه آیا انسان قادر به شناخت صفات خدا می باشد یا خیر و.... در خصوص



صفت قدرت خداوند چه در حوزه مفهوم شناسی و چه در حوزه وجود شناسی موارد اختلافی فراوانی مشهود است و با وجود نص صریح بر گستردگی و فراگیری قدرت خداوند، این حوزه از بحث نیز از مناقشه و اختلاف نظر مصون نبوده است و منازعات مختلفی را در فلسفه و کلام اسلامی به دنبال داشته است. وجه تأملات بیشتر اندیشمندان دینی درباره این صفت الهی این بوده که نحوه تبیین و تقریری که درباره قدرت خداوند ارائه می شود ارتباط مستقیمی با برخی آراء مهم کلامی دارد که همواره بسیاری از آنها علاوه بر خواص، توجه عوام جامعه را نیز به خود معطوف داشته مانند مسئله جبر و اختیار، قضا و قدر، عدل الهی و..... که با زندگی روزمره انسانها ارتباط ملموس و محسوسی دارد.

مقاله حاضر بر آن است که نشان دهد اخذ نظرات گوناگون در مسئله قدرت متأثر از باورها، اعتقادات و پیش فرضهای متفاوتی بوده که هر یک از متکلمان و فلاسفه در ساختار فکری خود بنا نهاده بودند و سعی در دفاع از آن داشتند و یا به دلیلی خود را به آن ملتزم می دانستند هر چند که بسیاری از مسلمات دیگر را در این راه قربانی کنند. و نیز نشان دهد تبیین ها و تقریرهای متفاوت در مسئله قدرت الهی به صورت مشهودی خود را در عرصه های دیگری از اندیشه های کلامی و فلسفی نشان داده است.

قدرت الهی در قلمرو مفهوم شناسی

تلاش مشترک متکلمان و حکمای مسلمان در شناخت قدرت خداوند بر این اصل مشترک مبتنی بوده است که در تعریف صفات خداوند باید لوازم امکانی اوصاف ممکنات را از اوصاف الهی متمایز نمود. بطوریکه اگر قرار باشد صفات



خداوند به صورت مشترک معنوی بر ممکنات نیز اطلاق گردد جهات عدمی و جنبه های نقصانی که صدق این صفات بر ممکنات به همراه دارد از آنها حذف گردد تا بتواند درباره واجب تعالی نیز صدق کند مثلاً صفت علم درباره موجود ممکن الوجود. اکتسابی، محدود، از بین رفتنی و... است لذا باید به گونه ای تعریف گردد که ساحت الهی از جنبه های عدمی و کاستیهای امکانی آن تنزیه شود.

اما با وجود توجه به این اصل مهم. نخستین اختلاف نظر جدی در مبحث قدرت الهی را در تعریف مفهوم قدرت شاهد هستیم که از دعوای دیرینه متکلمین و فلاسفه درباره حدوث و قدم عالم نشأت گرفته است تا جایی که تلاش فخر رازی بر انکار وجود اختلافی مهم بین متکلمین و فلاسفه در تعریف قدرت، و طرح مسئله به عنوان یک جدال لفظی، مورد قبول فیلسوف متأله صدر المتألهین شیرازی قرار نگرفته. و گفتار عالم محقق، علامه طوسی را در این مورد پسندیده است که درباره این نزاع گفته این صلحی است که هیچیک از طرفین بدان راضی نیستند.

(ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، صص: ۳۰۱ و ۳۰۲)

متکلمین قدرت را به صورت "صحت فعل و ترک آن" تعریف کرده اند (معتزلی، صص: ۱۵۱ و ۱۵۲؛ ایجی، ج ۷، ص: ۱۵۳؛ رازی، ص: ۱۲۲؛ حلی، الباب الحادی عشر، ص: ۹؛ لاهیجی، شوارق الالهام، ص: ۵۰۰؛ همو، گوهر مراد، ص: ۱۷۸؛ شیرازی، ج ۱، ص: ۱۰۸۸) اما فلاسفه درباره قدرت گفته اند: "فاعل در ذات خود به گونه ای باشد که اگر خواست فعل را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد". (ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، ص: ۲۹۹) تفاوت ظریفی که میان دو تعریف فوق وجود دارد و فخر رازی در جهت نادیده گرفتن آن تلاش نموده، از جدال دیرینه متکلمین و فلاسفه درباره حدوث و قدم عالم نشأت می گیرد و به همین دلیل است که خواجه طوسی گفته



این صلیحی است که هیچ یک از طرفین بدان راضی نیستند. بنابر تعریف متکلمین تنها فاعلی را می توان قادر دانست که فعل او مسبوق به عدم زمانی با شد و اگر فعلش دوام داشته و هرگز از او جدا نشود. حاکی از آن است که به ترک فعل توانمند نیست. مانند خورشید در نور دانش و آتش در گرمایش و و آهن ربا در ربایش. هیچیک از فاعل های فوق نمی توانند آثار خود را بروز ندهند و لذا قادر مختار محسوب نمی شوند. متکلمان حدوث عالم را نشانه قادریت خداوند می دانند زیرا اگر عالم که فعل و اثر خداوند است قدیم و ازلی بوده و سابقه عدم زمانی نداشته باشد بیانگر آن است که فاعل و مؤثرش یعنی خداوند بر ترک خلقت عالم تو انا نبوده است یعنی نمی توانسته نیافریند و لذا قادر مختار محسوب نمی شود بلکه فاعل موجب است یعنی بر انجام فعل خود مجبور است. اما حدوث عالم عملاً نشان می دهد که خداوند هم بر ترک خلقت و هم بر ایجاد آن توانمند است. (حلی، الباب الحادی عشر، صص: ۱۰ و ۰۹؛ همو کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۸:)

توجه به تعریف فوق نشان می دهد که متکلمان انفکاک و جدایی متعلق فعل از ذات فاعل را در تحقق معنای قدرت معتبر دانسته اند و قدرت را به گونه ای تعریف کرده اند که تنها درباره ممکنات صدق می کند. زیرا صحت یا جواز فعل و ترک برای فاعل به این معنی است که صدور فعل و عدم صدور آن برای فاعل مساوی باشد و این تجویز عقلی در مورد فاعلی تصور می شود که ممکن بالذات باشد و در فعل خود به اموری خارج از ذات نیاز داشته باشد نه درباره واجب الوجود که علت تامه است و علم و اراده و همه آنچه که فعلش بران متوقف است عین ذاتش می باشد (ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، ص: ۳۰۰؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۱،



ص: ۲۰۶؛ شیرازی، ج ۱، ص: ۱۰۸۸)

حکما جدایی و انفکاک فعل را از فاعلش شرط تحقق معنای قدرت ندانسته اند بنابر تعریف آنها فاعلی هم که فعلش همواره با او بوده می تواند به وصف قدرت متصف باشد زیرا بر اساس تعریفی که آنها از قدرت بیان می دارند "کون الفاعل ان شاء فعل و ان لم یشاء، لم یفعل" (ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، ص: ۲۹۹) صرفا ملازمه فعل با مشیت، و ترک با عدم مشیت در تحقق معنای قدرت کافی است. پس اگر فعل فاعلی هرگز از او جدا نشود، اما این عدم جدایی بنابر مشیت آگاهانه او باشد. بر عدم توانایی او بر ترک دلالت نمی کند. و با توجه به اینکه بین ذات و مشیت خداوند مغایرتی نیست، قدرت الهی موکول و معطل بر امری خارج از ذات او نمی باشد. همچنین صدق قضیه شرطیه ای که می گوید که: "اگر خواست انجام می دهد" منافی وجوب مقدم آن نیست و نیز صدق قضیه شرطیه ای که می گوید: "اگر نحو است انجام نمی دهد" منافی محال بودن مقدم یعنی امتناع ذاتی آن نیست و لذا قدرت در این تعریف تنها به قدرت ممکنات محدود نشده و قدرت واجب را نیز شامل می شود.

صدر المتألهین در این مورد می گوید: «فالقادر من ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل، سواء شاء ففعل دائما اولم یشاء فلم یفعل دائما» (ملاصدرا، المبدء و المعاد، ج ۱، ص: ۲۰۹) باید توجه داشت که شرط صحت قضیه شرطیه صدق مقدم و تالی آن نمی باشد و چه بسا با کذب یا نفی یکی از دو طرف شرطیه (مقدم یا تالی) ملازمه در قضیه صحیح باشد. بنابراین وقتی می گوید اگر بخو اهد انجام می دهد لازمه اش این نیست که حتما می خواهد و انجام می دهد و وقتی می گوید اگر نخواهد انجام نمی دهد لازمه اش این نیست که حتما نمی خواهد و انجام



نمی دهد تا گمان شود که حتما باید دوره ای را داشته باشیم که فعل واقع شده باشد تا شرطیه اول صادق شود و دوره ای را داشته باشیم که فعل واقع نشده باشد تا شرطیه دوم صادق شود.

پس با تعریف فوق قدرت خداوند شامل همه ممکنات می شود خواه آنکه به طور ازلی و قدیم همواره وجود داشته اند و خواه آنکه اصلا موجود نشده اند اما اگر خدا بخواهد می تواند موجود شوند.

بنابراین حکما همراهی فعل با مشیت آگاهانه را در تعریف قدرت لحاظ نموده اند و فاعلی را که فعلش بدون مشیتش باشد فاقد قدرت دانسته اند و گاهی آنرا چنین تعریف کرده اند: "القدرة صفة تؤثر على وفق العلم والا راده" (همان، ج ۱، ص: ۲۰۸) و چون واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود می باشد لذا صدور فعل از او به نحو صحت و جو از نیست بلکه به نحو فعلیت و ضرورت می باشد و به عبارت دیگر تأثیر و مبدئیت او برای اشیاء به نحو امکان نیست و چون مبدئیت واجب الوجود برای اشیاء عین ذات اوست. قدرت او نیز صرف هستی و وجود اوست و ماهیت ندارد. و به طور کلی علم و قدرت و سایر کمالات وجودی، چون از شئون وجودند با وجود عینیت دارند و خارج از معقولات جوهری و عرضی می باشند در حالیکه تعریفی که متکلمان از قدرت داشتند قدرت الهی را از قدرت مخلوقات متمایز نکرده و آن را از نوع ماهیات امکانی دانسته اند. (طباطبایی، نهایت الحکمه، ص: ۴۰۰؛ آشتیانی، ص: ۲۳۳) و تنها درباره قدرت مخلوق صدق می کند لذا نمی توان آنرا به طور مشترک معنوی بر قدرت مخلوق اطلاق نمود. اما با تعریف فلاسفه مفهوم قدرت به طور مشترک معنوی و به عنوان مفهومی مشکک، می تواند شامل قدرت حیوان، انسان و مجردات تام هم باشد و مهمترین و



عالی ترین مصداق آن که از همه شوائب امکانی منزّه است فقط مخصوص خدای تعالی خواهد بود.

قدرت الهی در عرصه وجود شناسی

بحث وجود شناسی قدرت خداوند شامل دو بخش است نخست اثبات قدرت الهی و سپس بررسی دایره شمول و فراگیری آن.

در بحث اثبات قدرت شیوه های فلاسفه و متکلمین متفاوت بوده است شیوه خاص فلسفی برهان لمّی است که درباره همه صفات کمالیه خداوند صدق می کند. فلاسفه با نظر به اینکه خداوند واجب الوجود بالذات است و لذا از همه نقائص امکانی مبرا است و وجود صرف لایتناهی است، کلیه صفات کمالی را که مساوق وجود است بطور مطلق و بدون حدّ و قید برای خداوند اثبات می کنند که از جمله این صفات قدرت است. یعنی لازمه وجوب وجود حق تعالی آن است که او از هرگونه نقص و کاستی مبرا باشد و نیز علم، رحمت، عدل، قدرت و همه کمالات دیگر را نیز بطور مطلق و لایتناهی واجد باشد. ابن سینا تقسیم وجود به واجب و ممکن و نیازمندی ذاتی ممکنات به عامل مرجح را مورد استناد قرار داده و سپس بر مبنای امتناع دور و تسلسل، وجود واجب را به اثبات می رساند، آنگاه با تکیه بر مبادی بدیهی عقلی، نخست وصف توحید را برای واجب بالذات به اثبات می رساند و سپس ذات او را مقتضی همه کمالات وجودی بطور مطلق می داند. بوعلی سینا این برهان را که از طریق تقسیم موجود به واجب و ممکن بیان شده، برهان صدیقین خوانده و مدعی است این برهان بر سایر براهین شرافت دارد، زیرا اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات وجود خدا و صفات او قرار نگرفته اند، بلکه



تنها با نظر به اصل وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن به ضرورت وجود واجب بالذات در هستی پی برده ایم. (ابن سینا، ص: ۲۹) لکن صدرالمستألهین این برهان را کمال مطلوب نمی داند، زیرا هرچند در این برهان مخلوقات و آثار آنها واسطه قرار نگرفته اند، اما "امکان" که از خواص ماهیات است واسطه واقع شده. لذا تقریر دیگری از برهان صدیقین را با مبانی حکمت متعالیه بیان می دارد که با نظر به حقیقت هستی قابل طرح است. به این ترتیب که حقیقت هستی به هیچ قید و شرطی مشروط نیست. هستی چون هستی است، موجود است، نه به ملاکی دیگر. همچنین هرگونه کمال و عظمت و قدرت و شدت و فعلیت و لاحدی از وجود و هستی بر می خیزد، بلکه حقیقتی جز وجود و هستی ندارند. نتیجه می گیریم که حقیقت هستی در ذات خود و با نفی هرگونه تعینی مساوی است با ذات لایزال حق تعالی و همه صفات کمالیه ای که عین ذات اوست. (ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، صص: ۱۶ و ۱۷؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص: ۹۳)

البته فلاسفه از طریق برهانهای انئی نیز به اثبات صفات خدا پرداخته اند. مانند اینکه با توجه به هماهنگی خاصی که در جهان کائنات حکمفرماست به وجود ناظمی عالم و قادر پی می بریم و یا اینکه وسعت و عظمت جهان خلقت از قدرت لایزال خالق ان حکایت می کند.

اثبات قدرت خداوند از نظر متکلمین بر مبنای تعریفی بوده که آنها درباره قدرت بیان کرده اند. آنها بر مبتای تعریف یاد شده و با استناد به حدوث عالم قدرت الهی را اثبات کرده اند به این ترتیب که از آنجایی که عالم جسمانی است و هر جسمی به حرکت و سکون مقرون است، لذا حادث است و حدوث عالم بر قدرت الهی دلالت می کند زیرا حادث چیزی است که مسبوقیت به عدم دارد و حدوث عالم حاکی از آن است که خداوند که علت مؤثر و ایجاد عالم است، آنگاه که خواسته



عالم را ایجاد کرده و آنگاه که نخواستہ ایجاد نکرده است. از نظر آنها اگر خداوند فاعل موجب بود اثرش یعنی عالم خلقت از او تخلف نمی کرد، لذا یا باید عالم به مانند خداوند قدیم می بود، که این با مبانی متکلمین مغایر است، و یا اینکه خداوند به مانند عالم حادث بود که این نیز غیر ممکن است. پس حدوث عالم بر قدرت مختار الهی دلالت می کند و بیانگر آن است که فعل و اثر خداوند از او منفک و جدا می شود و لذا تابع خواست و اراده خودش می باشد. (حلی، الباب الحادی عشر، ص: ۹۰)

عمومیت و شمول قدرت خداوند

قرآن کریم گستردگی و اطلاق قدرت الهی را امر مسلمی می داند: "وكان الله على كل شيء قديراً" (احزاب، آیه ۲۷) "ولله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير" (طلاق آیه ۱۲)

با وجود آیات فراوانی که به صراحت بر شمول و فراگیری قدرت الهی دلالت دارد، نباید شاهد مجادلات لفظی و فکری در این زمینه میان اندیشمندان مسلمان می بودیم. اما تاریخ تفکر در این مورد اختلافات فکری بسیاری را خیر میدهد که از برخی تعصبات، حساسیتها، و کج فهمی ها نشأت گرفته است. معتزله در جهت تثبیت عقلانیت محضی که بر آن پافشاری می کردند به تأویل بسیاری از آیات قرآن پرداختند. تأکید آنها بر اصل عدل تأثیر بسزایی در شکل گیری آراء کلامی دیگرشان، از جمله مسئله قدرت الهی و دایره شمول آن نسبت به افعال بندگان داشته است. برخی از معتزله به منظور دفاع از عدل خداوند و تنزیه افعال او از هر امر قبیحی، در مسئله عمومیت قدرت خداوند دچار لغزش شدند تا جایی که نظام (متوفی ۲۲۰ه ق) و اصحابش می گفتند خداوند را هیچ قدرتی بر انجام شر نیست.



سایر معتزله قدرت خدا را بر شر نفی نمی کردند اما فعل خلق و ایجاد شر از جانب او را نفی می کردند. به اعتقاد آنان خداوند قادر بر شر هست اما این قدرت را برای خلق شر به کار نمی برد. اما نظام معتقد بود وقتی شر یا معصیت، صفت یا ذات چیزی باشد در آن صورت امکان وقوع شر یا قدرت بر خلق آن نیز خود شر خواهد بود و لذا نمی توان آن را به خداوند، که فاعل عدل و خیر است نسبت داد. بنابراین به عقیده آنان خداوند متصف نمی شود به قدرتی که بر ظلم و کذب و ترک اصلح تعلق گیرد و نیز محال است که متصف گردد بر قدرت بر عذاب مؤمنین و اطفال و القاء آنها در جهنم اما ابوالهذیل (متوفی ۲۲۶ه ق) قائل بود که خداوند قادر به ظلم و جور و کذب می باشد ولی به سبب حکمت و رحمتش چنین نمی کند و محال است چنین کند. (اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۹۲) معمرابن عباد (متوفی ۲۲۸ه ق) قائل به عدم توانایی خداوند بر خلاف معلوماتش بود و می گفت اگر خداوند به وقوع امری عالم باشد آن امر واجب الوقوع است و قطعاً واقع خواهد شد، و اگر به عدم وقوع امری عالم باشد آن امر ممتنع الوقوع خواهد بود. او همچنین معتقد بود قادریت خداوند تنها نسبت به جواهر است اما در مورد اعراض روانیست که خداوند را به قادر بودن بر آنها توصیف کنیم. خداوند زندگی و مرگ و تندرستی و بیماری و توانایی و ناتوانی و رنگ و مزه و بورا نیافریده بلکه همه اینها فعل جواهر هستند و بنا بر طبعشان ایجاد می شوند. (همان، ص ۲۳۹)

بلخی به عدم قدرت خداوند به به مثل مقدرات ما قائل بود. زیرا مقدرات ما یا طاعت است یا معصیت و یا عبث و خداوند منزه است از اینکه مطیع یا عاصی یا عبث باشد. (بغدادی، ص ۹۴) اما قاضی عبدالجبار معتقد بود خداوند قادر بر خلق جهل، علم، شهوت و نفرت و... در بندگان است.

اگر معتزله حتی به تعریف کلامی مفهوم قدرت توجه می کردند گرفتار اینگونه



معضلات فکری نمی شدند زیرا قادر درباره فاعلی استعمال می شود که انجام و ترک فعل برایش یکسان باشد. فاعلی که تنها به انجام فعل توانا باشد قادر محسوب نمی شود بلکه موجب است. از نظر معتزله نسبت دادن کفر و معصیت بندگان به قدرت الهی و سپس عقاب آنان به سبب فعلی که هیچ نقشی در آن نداشتند، به باور عدل الهی صدمه می زد و همین امر معتزله را بر آن داشت که در مسئله خلق الافعال نظریه تفویض را مطرح کنند، تا با واگذار کردن تقدیر و سرنوشت انسان به خویشتن، بار مسئولیت را بر دوش او نهند و برای عقاب و ثواب بندگان توجیه عقلانی فراهم نمایند. شوق معتزله به اثبات عدالت خداوند آنها را از لوازم عقایدی که برگزیده بودند غافل نمود. بر اساس نظریه تفویض خداوند را در افعال بندگان شأنی نیست و تنها ذوات آنها مخلوق خدا هستند و در افعالشان به خود واگذار شده اند. قول تفویض تنها در محدوده افعال انسانها خلاصه نمی شد بلکه از بینش طبیعی معتزله درباره اجسام و اعراض نشأت می گرفت. معتزله معتقد بودند خلق اجسام تنها در حیطه قدرت خداوند است اما اعراض از محدثات اجسام است که یا به اقتضای طبع به وجود می آید، مثل سوختن آتش و یا حرارت خورشید، و یا به اختیار، همچون افعال انسان و حیوان، خلاصه آنکه خداوند ماده را خلق می کند و آنگاه خود را کنار می کشد و از آن پس با هیچ یک از تغییراتی که بالطبع یا به اختیار توسط ماده حاصل می شود کاری ندارد. از نظر معتزله فعل انسان که عرض محض است مخلوق خداوند نمی باشد. (عماره، صص: ۹۸ و ۹۹)

اثبات فاعلیت انسان نسبت به افعالش مستلزم قطع ارتباط علی خداوند نسبت به آن افعال نیست بلکه می توان ضمن حفظ فاعلیت و خالقیت خداوند، برای انسان نیز نقش فاعلی قائل شد که در یک ارتباط طولی از خالقیت خداوند ناشی می شود،



اما عدم وقوف معتزله بر این معنای عمیق فلسفی سبب افتادن آنها در ورطه تفویض گردید و اتهام شرک وثنویت را از سوی مخالفانشان موجه نمود. هرچند که این اتهام مورد تأیید همه مخالفین آنها نبود چنانکه متکلم اشعری مسلک، تفتازانی می گوید: "نمی توان معتزله را به سبب نسبت دادن خالقیت افعال به بندگان مشرک دانست، زیرا شرک عبارت است از اثبات شریک در مقام الوهیت یعنی وجوب وجود، آنچنانکه مجوس بر آن قائلند و یا عبارت است از شرک در استحقاق عبادت آنچنانکه بت پرستان بر آن رفتند در حالیکه معتزله این مسئله را اثبات نکرده اند و حتی خالقیت بنده را مانند خالقیت خدای تعالی ندانسته اند زیرا بنده در این مسئله به اسباب و آلای می محتاج است که آنها خود مخلوق خدا می باشند." (تفتازانی، شرح العقاید النسفیة، ص: ۶۵)

مجموعه افکاری که معتزله بر مبنای نظریه تفویض برگزیدند منجر به کمرنگ شدن و در نهایت حذف فاعلیت و خالقیت خداوند نسبت به افعال انسان و در نتیجه محدود نمودن دامنه قدرت او در تعیین سرنوشت انسان گردید.

پیدایش اشاعره در قرن چهارم هجری عکس العملی بود در مقابل عقل گرایی افراطی معتزله. اشاعره بر مسئله قدرت و اراده الهی تأکید بسیاری داشتند و در تدوین نظام فکری و عقیدتی خود هر تفکری را که ممکن بود به نوعی بر اطلاق قدرت خداوند خدشه وارد کند، محکوم می نمودند. آنها نظام عقیدتی را فراهم آورده بودند که در آن قدرت و اراده مطلق خداوند از شائبه هر نقص و کاستی مبرا گردد. لذا هر تفکری را که به نوعی قدرت خدا را محدود ساخته و یا مؤید قدرت دیگری در عرض قدرت او باشد، محکوم و نوعی شرک می دانستند. از نظر آنها تأثیر و تکوین تنها به قدرت خداوند مستند است، بنابراین بندگان هم نمی توانند



فاعل و خالق حقیقی افعال خود باشند. جمیع حسنات و سیئات و حتی طاعات و معاصی انسان ها نیز به مشیت الهی واقع می شود. (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۴۴) حرکات انسان، سکون و اراده و گفته ها و اصوات او در حقیقت عرض هایی هستند که مخلوق خداوند می باشند و کسی که انسان را خالق افعال و حرکات خویش بداند برای خدا شریک قائل شده و قدری است. (بغدادی، ص: ۲۴۵)

اشاعره برای اثبات اطلاق و عدم تناهی قدرت خداوند چنین استدلال می کنند که آنچه مقتضی قادریت خداست ذات اوست که محدود به هیچ حدی نیست تا قدرت او را نسبت به مقدوراتش شدت و ضعف بخشد و آنچه که مقتضی مقدوریت مخلوقات است صفت امکان آنهاست که در این صفت نیز بین مخلوقات تفاوتی وجود ندارد. بنابراین قدرت خداوند عام است و بطور یکسان به همه مخلوقات تعلق می گیرد. (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص: ۱۰۱) آنها با اثبات اطلاق و عدم تناهی قدرت الهی برای قدرت مخلوق هیچ جایگاهی باقی نمی گذارند. قدرت مخلوقات قدرت بر تأثیر و ایجاد نیست و خروج از عدم به وجود هر موجودی مستقیماً به خداوند مستند است. بنابراین پذیرفتن قانون علیت بین مخلوقات از نظر اشاعره، به منزله دست اندر کار بودن نیروهای دیگری در امر خلقت و آفرینش محسوب میشود و این اعتقاد از قدرت مطلق خدا و حاکمیت کلی او بر عالم می کاهد. قدرت حقیقی تنها از آن خداوند است و قدرت مخلوقات قدرتی مؤثر نیست. یعنی نمی تواند نقش ایجاد و تأثیر در مخلوق دیگر را داشته باشد. ابوالحسن اشعری در الابانه می گوید: "ما برآنیم که در روی زمین هیچ خیر و شری نیست مگر آنکه آن را خدا خواسته باشد همه چیز به مشیت الهی است و



هیچ کس نمی تواند کاری بکند مگر اینکه خداوند آن کار را انجام داده باشد." (اشعری، الابانه عن اصول الدیانه، ص: ۹) بنابراین خداوند مستقیماً علت فاعلی همه حوادث و پدیده های عالم است. انتساب و ارتباط حوادث و رویدادها به اسباب و علل طبیعیشان به حسب ظاهر است. آثار و افعالی که از پدیده ها مشاهده می کنیم از خودشان نیست بلکه خداوند است که آن اثر و نمود را ایجاد می کند. چنین تبیینی درباره نظام هستی و روابط پدیده ها در حوزه انسان شناسی، نقش هرگونه فاعلیت و تأثیر بخشی را از انسان نسبت به اعمالش سلب نمود. ابوالحسن اشعری در باب ششم کتاب اللّمع باب الکلام فی القدر بحثی را پیرامون خلق الافعال مطرح می کند. او با ارائه دلایل نقلی و عقلی به اثبات این مسئله می پردازد که افعال بندگان مخلوق خداوند تعالی است و انسان ها تنها کسب کننده آنها هستند. وی می گوید همان چیزی که حرکات اضطراری ما را به خداوند وابسته می نماید و دلالت می کند که خالق و حادث حقیقی آن ها خداوند است، در حرکات اکتسابی ما نیز وجود داشته و وابستگی آنها را به خداوند اثبات می کند. خالق، فاعل، و قادر حقیقی افعال جز خداوند نیست. وی می گوید: "لافاعل له علی حقیقته الاالله تعالی ولاقادر علیه ان یکون علی ماهو علیه من حقیقته ان یخترعه الاالله تعالی" (اشعری، اللّمع فی الرّد علی اهل الزّیغ والبدع، ص: ۳۹)

به عقیده اشاعره پذیرش نقش فاعلیت برای انسان به منزله قبول قدرت و فاعلی در عرض قدرت و فاعلیت خداوند است. بنابراین تنها با حذف فاعلیت و قدرت مؤثر انسان درباره افعالش می توان اقتدار و فاعلیت مطلق الهی را تثبیت نمود. آنها در پاسخ به شبهاتی که پذیرش این نظریه بر پیکره عدل الهی وارد می نمود نظریه کسب را مطرح کردند تا برای انسان نیز نقش و شأنی را درباره افعالش قائل شده و



بتوانند ضمن انکار ارتباط علی بین قدرت انسان با افعالش، نقش و تأثیر قابل قبولی را برای او اثبات کنند تا عقاب و ثواب بندگان را از طرف خداوند موجه نمایند و پاسخگوی شبهات وارد بر عدل الهی نیز باشند. بنابر نظریه کسب خداوند فاعل حقیقی افعال انسان است و انسان فعلی را که خدا ایجاد کرده، کسب می نماید. نقشی که انسان نسبت به فعلش دارد این است که او محل فعل است و به همین دلیل می توان فعل را به او نسبت داد. (اشعری، اللمع... صص: ۳۷ و ۴۰؛ فخررازی، ص: ۹) خداوند فعل را بی رنگ و بی تعین می آفریند و انسان به عنوان محل فعل به آن رنگ و تعین می بخشد و طاعت یا معصیت بودن آن را متحقق می کند. پس اصل حرکت به قدرت خدا انجام می شود و تعین آن به قدرت بنده و این قدرت کسب نام دارد. (تفتازانی، شرح المقاصد، ص: ۲۲۵)

تلاش اشاعره بر اینکه ضمن تثبیت قدرت عام خداوند به نوعی توجیه گر اسناد فعل انسان به خودش باشند، چندان موفقیت آمیز نبود لذا با پافشاری بر نظریه حسن و قبح شرعی به دفاع از عدل الهی برآمدند. به این ترتیب که اساسا توانایی عقل انسان را در داوری و ارزیابی خوب و بد افعال مورد انکار قرار دادند و ملاک حسن بودن یا قبیح بودن یک فعل را حکم شارع دانستند. بنابراین عقل بشری را توان آن نیست که درباره افعال الهی و مطابقت آن با عدل داوری نماید. بلکه باید گفت هرآنچه خداوند انجام دهد یا حکم نماید، عدل همان است و قطعا حسن و نیکو است. (حلی، الباب الحادی عشر، ص: ۲۷)

بر اساس مبانی اشاعره هدایت و ضلالت، طاعت و معصیت، کفر و ایمان و عدل و جور بندگان تنها به قدرت الهی مستند است و انسان ها در آن نقشی جز کسب ندارند. اشعری در این مورد می گوید: "اذا كان الكفر مما اراده، فقد فعله و قدره واحد ته و انشاء و اخترعه" (اشعری، الابانه...، ص: ۶۸)



اشاعره می خواستند خدایی را اثبات کنند که فعال مایشاء است و در عرض یا حتی طول قدرت مطلق او قدرت دیگری نتواند عرض اندام نماید و با این حساسیت قسمت های دیگر عقاید کلامی خویش را جهت گیری نمودند.

عمومیت قدرت خداوند و قاعده الواحد

فلاسفه بر مبنای قاعده "الواحد" که می گوید: "الواحد لا یصدر عنه الاالوحد" معتقدند نخستین صادر از خداوند امری واحد است که از آن به عقل اول یاد می کنند و سایر موجودات از او صادر شده اند. بنابراین قاعده، صدور موجودات کثیر از واجب الوجود که حقیقتی واحد و بسیط است امری محال است. (ملاصدرا، الاسفار، ج ۷، ص: ۲۷۲)

مقصود از واحد در این قاعده امر بسیط و یکتایی است که در ذات آن جهت ترکیبی و کثرت ساز نمی باشد و تنها در مورد واحد من جمیع الوجوه منطبق می باشد، زیرا هر آنچه غیر از واجب الوجود باشد دارای جهات گوناگون است و این جهات گوناگون می تواند اختلاف آثار آن را توجیه نماید.

این باور می تواند شبهه انحصار و محدودیت قدرت الهی را در اذهان ایجاد نماید و شمول قدرت او بر ایجاد بلاواسطه موجودات را مورد تردید قرار دهد. لذا متکلمان این اشکال را بر فلاسفه وارد کرده اند که بنابر قاعده الواحد قدرت خداوند تنها به خلقت یک موجود تعلق می گیرد و در اینصورت او نمی تواند هر یک از موجودات را مستقیماً بیافریند. اما باید توجه داشت که امتناع صدور کثیر از واحد، یک قانون عقلی است و بیان می دارد که از یک امر بسیط و واحد که در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد، محال است که کثیر صادر شود. انکار این



قانون عقلی به منزله پذیرفتن تحقق ممتنع بالذات است زیرا عقل با نفی ترکیب و کثرت از ذات واجب الوجود، پیدایش کثرات بدون واسطه از او را امری محال می داند. آنچه که مؤید قدرت لایزال الهی است تعلق آن به همه اموری است که ممکن بالذات باشند. اما چیزی که ممتنع بالذات باشد قابلیت تحقق و وجود را نداشته و لذا عدم تعلق قدرت الهی به آن عقلا محذور محدودیت قدرت خداوند را نفی می کند.

توجه به این امر بسیار مهم است که عمومیت و شمول قدرت خداوند، همه موجودات ممکن را در بر میگیرد اما به منزله تعلق قدرت او به اموری که ممتنع بالذات بوده و قابلیت تحقق و وجود را ندارند، نمی باشد این مسئله مورد استناد فلاسفه و متکلمین در پاسخگویی به برخی شبهات دیگری بوده که درباره محدوده قدرت خداوند مطرح شده است. آنها براهین محکم و استواری را در مورد عمومیت و اطلاق قدرت خداوند نسبت به همه ممکنات اقامه نموده اند. با این بیان که وجود ممکنات به جهت برخوردار از ویژگی امکان هیچ استقلالی از خود ندارند و عین ربط و وابستگی به وجود واجب که در نهایت استقلال و غناء ذاتی است می باشند. اما عدم تعلق قدرت خداوند به آنچه که متضمن تناقض بوده و ممتنع بالذات است به قابلیت قابل مربوط است نه کاستی فاعل.

نتیجه گیری

صفت قدرت در میان صفات خداوند از جمله صفاتی است که توجه خواص و عوام را به خود معطوف داشته است زیرا ارتباط نزدیکی با سرنوشت انسان، آمال و آرزوهایش، فراز و نشیب های زندگی اش، کامیابی ها و ناکامی هایش و



بالاخره دنیا و آخرتش دارد. همچنین بیانگر نحوه ارتباط خداوند با بندگانش و چگونگی اعمال فاعلیت الهی درباره آنها می باشد و با مبنای اصلی اعتقادات ادیان، یعنی مسئله توحید، به خصوص توحید افعالی مرتبط است. شناخت صحیح از مفهوم قدرت و سپس ارائه دلایل عقلی متکلمین و فلاسفه در اثبات وجود قدرت مقدمه بحث و طرح منازعاتی بوده که پیرامون حدود و شمول قدرت الهی میان اندیشمندان مسلمان واقع شده است. غور در اندیشه های کلامی و فلسفی درباره قدرت الهی، ما را به نتایج زیر درباره تلاش های موفق و گاه غیر موفق متکلمین و فلاسفه مسلمان در ارائه تصویری صحیح از صفت قدرت خداوند می رساند:

نخست آنکه نگاه هر یک از فلاسفه و متکلمین مسلمان به مسئله قدرت الهی با مجموعه ای از حساسیت ها، باورها، پیش فرض ها، روش ها و به طور کلی ساختار فکری که داشته اند آمیخته بوده است. این حساسیت ها در حوزه مفهوم شناسی متکلمان را در مقابل فلاسفه قرار داد. اهل کلام حدوث عالم را پیش فرض همه مطالعات و تحقیقات کلامی خود می دانستند و به همین دلیل قدرت خداوند را بر مبنای این دیدگاه تعریف کردند. در حوزه وجودشناسی، در بحث اثبات قدرت الهی نیز حدوث عالم را اصل موضوعه استدلال خود قرار دادند. درباره دایره شمول قدرت الهی، حساسیت های متفاوت متکلمین مسلمان آن ها را در مقابل هم قرار داد. معتزله بر دو اصل توحید و عدل تأکید می نمودند بطوریکه سایر اندیشه های ایشان از این دو اصل نشأت گرفته بود. تأکید آنها بر عدل خداوند با تکیه بر اصل مهم دیگری بود که در حکمت عملی مطرح است و آن عبارت است از قبول ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح افعال، در مقابل اشاعره که حسن و قبح را شرعی می دانستند. بنابر حسن و قبح ذاتی، هریک از افعال فی حد ذاته و پیش از آنکه



مورد امر یا نهی شارع واقع شوند، به یکی از دو صفت حسن یا قبح متصف هستند. حسن و قبح داخل در ذات اشیاء است و افعال خداوند نیز با لحاظ این ویژگی مورد ارزیابی عقل آدمی قرار می گیرد. بر اساس حسن و قبح عقلی انسان می تواند حسن و قبح بسیاری از افعال از جمله افعال خداوند را با عقل خود و بدون کمک از شرع تشخیص دهد. آنچه که معتزله در مبحث عدل بر آن پافشاری می کردند، مانند قبح تکلیف مالایطاق، وجوب لطف خداوند، نسبت دادن فاعلیت انسان به قدرت خودش، نسبت دادن امر هدایت و ضلالت به انسان، حذف قدرت الهی درباره معاصی و طاعات بندگان و.... تماما بر تأکید آنها بر مسئله حسن و قبح عقلی مبتنی بود. اما عدم توانایشان در تحلیل و تبیین صحیح مسئله، باعث لغزش آنها در مسئله قدرت خداوند و گسترش و فراگیری آن شد. بطوریکه قدرت خداوند را درباره اعراض اجسام و نیز افعال انسان غیر نافذ دانستند. از نظر آنها نسبت دادن افعال انسان ها به خداوند و عقاب و ثوابشان به سبب فعلی که هیچ نقشی در آن نداشتند به باور عدل الهی صدمه می زد و همین امر معتزله را بر آن داشت که در مسئله خلق الافعال نظریه تفویض را برگزینند. نظریه ای که شمول قدرت خداوند و فاعلیت مطلق او را خدشه دار نمود. متقابلا اشاعره به انگیزه تعظیم و تقدیس قدرت خداوند و با روحیه ای تقدس گرایانه در مقابل عقل گرایی محض معتزله ایستادند. از نظر آنها هر تفکری که شائبه عجز و قصور را درباره خداوند مطرح کند محکوم است. لذا در تبیین صفت قدرت به گونه ای پیش رفتند که مسئله عدل الهی را خدشه دار نمودند. در این میان فلاسفه مسلمان و نیز متکلمان شیعه مسلک موفق شدند با تکیه بر شیوه های عقلی و برهانی، تعارض حاصل بین مسئله عمومیت قدرت خداوند و عدل الهی را برطرف نمایند و با تکیه بر نظام طولی علی و معلولی



به اثبات نقش خداوند به عنوان علت بعید و علت العلل همه پدیده ها و اثبات نقش انسان به عنوان علت قریب افعال اختیاریش پردازند و مسئله اختیار و مسئولیت انسان و عدالت الهی را در کنار قدرت مطلق خداوند تبیین نمایند.

دوم آنکه جهت گیری های متفاوت متکلمین و فلاسفه مسلمان در مبحث قدرت الهی در شکل گیری برخی آراء کلامی و فلسفی آنها تأثیر داشته است. از جمله آنکه اشاعره را بر آن داشت که بر اساس اصل کلی "لا مؤثر فی الوجود الا الله" در مسئله خلق الافعال نظریه کسب را برگزینند و فاعلیت انسان را در افعالش انکار نمایند. طاعات و معاصی، کفر و ایمان و هدایت و ضلالت بندگان را مستقیماً به خداوند نسبت دهند و سپس به منظور پاسخگویی به شبهاتی که در خصوص عدل الهی مطرح می شد، بر حسن و قبح شرعی افعال تأکید کنند تا خدایی را اثبات کنند که با قدرت مطلق و قاهره خود فعال لمایرید است و لا یسئل عما یفعل. اشاعره بر همین اساس رابطه علیت بین پدیده های عالم را نیز انکار نمودند تا قدرت هیچ موجودی غیر از او در سببیت و فاعلیت مداخلتی نداشته باشد. آنها مفاهیمی چون تقارن، تعاقب و عادة الله را در تبیین نظام عالم به جای علیت و سببیت جایگزین کردند تا قدرت و مشیت الهی را عامل مستقیم ارتباط بین حوادثی بدانند که در نزد فلاسفه علت و معلول خوانده می شد. اما تبیین های عقلانی فلاسفه در شناخت خدا و صفات او آنها را از بسیاری از چالش های مذکور حفظ نمود و بخوبی توانستند پاسخگوی برخی شبهات درباره رابطه قدرت خداوند و قاعده الواحد، قدرت خدا و جبر و اختیار، مسئله عدل الهی و قانون علیت باشند.



منابع

قرآن.

- ۱- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات والتنییهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- ۲- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- ۳- اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الدیانه، بیروت، دار ابن زیدون، بی تا.
- ۴- _____، _____، اللّمع فی الرّد علی اهل الزیغ والبدع، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه، بی تا.
- ۵- _____، _____، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلّین، ج ۱ و ۲، بیروت، صیدا، المكتبة العصریه، بی تا.
- ۶- ایجی، عضد الدین علی، شرح المواقف، شرح میر شریف جرجانی، مصر، محمد افندی، ۱۳۲۵ق.
- ۷- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تعلیق محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ۸- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بی جا، منشورات شریف رضی، بی تا.
- ۹- _____، _____، شرح العقاید النسفیّه، بی جا، مكتبة الكليات الازهریه.
- ۱۰- حلّی، حسین بن یوسف، الباب الحادی عشر مع شرحه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، مقدمه و تحقیق دکتر مهدی محقق، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- ۱۱- _____، _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مكتبة



المصطفوی، بی تا.

- ۱۲- رازی، فخرالدین، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۷ و ۶، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ۱۴- _____، _____، المبدأ والمعاد فی الحکمه المتعالیه، ج ۱، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ۱۵- _____، _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۱۶- شیرازی، سید رضی، درس های شرح منظومه حکیم سبزواری، ویرایش و تنظیم ف. فنا، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، شرکت افست "سهامی خاص"، بی تا.
- ۱۸- _____، _____، نهایت الحکمه، تعلیق محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱، بی جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- ۱۹- عماره، محمد، المعتزله و مشكله الحریه الانسانیه، دارالشروق، بی تا.
- ۲۰- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۲۱- _____، _____، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، انتشارات الزهراء، بی تا.