

نقش علم الهی در آفرینش جهان*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

محمدحسن قدردان قراملکی**

چکیده

یکی از صفات مؤثر در فاعلیت فاعل، صفت علم است که در این مقاله نقش آن از حیث امکان و چگونگی آن در فاعلیت خداوند مورد بررسی قرار می‌گیرد. در تبیین اصل تأثیر و چگونگی آن بین متکلمان و فیلسوفان دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در این مقاله بعد از بحث از اصل امکان نقش علم در فاعلیت، پنج دیدگاه (فاعلیت بالقصد، بالعنایه، بالرضا، بالتجلی) و چگونگی آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. همچنین تعریف متکلمان از فاعل بالقصد بودن خدا به معنای وجود داعی زاید مورد تحلیل قرار گرفته، خاطر نشان خواهد شد که تعریف فوق با تأمل دقیق در آن قابل توجیه و دفاع است.

واژگان کلیدی: خدا، علم، خلقت، فعل، فاعلیت بالقصد، فاعلیت بالعنایه، فاعلیت بالرضا، فاعلیت بالتجلی.

* بخشی از تحقیق «فاعلیت خدا» است که به‌زودی توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

** استاد گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ghadrang@yahoo.com

یکی از اقسام فاعل، فاعلی است که به فعل خویش عالم و آگاه است که از آن به فاعل عالم تعبیر می‌شود. موضوع این مقاله درباره تأثیر و نقش صفت علم در صدور فعل از فاعل عالم مطلق، یعنی خداوند و چگونگی آن است که برخی منکر آن‌اند و بعضی دیگر به آن معتقدند. متکلمان به لزوم تحقق صفت علم در فاعلیت خدا قایل‌اند و بر این اساس فاعلیت خدا را بالقصد توصیف می‌کنند. اندیشوران در مواضع مختلف و آن هم به صورت ضمنی و نه مستقل در تبیین فاعلیت خدا به نقش صفات کمالی مثل قدرت، علم، جود و اراده پرداخته‌اند. در این مقاله نگارنده درباره توصیف علم الهی به علم فعلی (علم علت صدور فعل) و انکار برخی، نظریه سومی ارائه نموده است که به موجب آن حقیقت علم بما هو علم، حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت دارد؛ لذا نمی‌توان از علم فعلی (موجب لزوم صدور فعل) سخن گفت؛ لکن از آنجاکه صفات خدا با ذاتش مساوقت دارند، می‌توان علم خدا را با لحاظ اتحاد آن با ذات الوهی مبدأ فعل تلقی نمود.

بررسی امکان نقش علم در فاعلیت

نخست باید به این نکته پردازیم که آیا علم افزون بر خاصیت کشف و حکایت‌گری از واقعیتی، نقش فعلی و ایجابی در انجام فعل هم می‌تواند داشته باشد؟ مثلاً انسان یا هر فاعل عالم دیگر به صرف علم به امری آیا آن را انجام می‌دهد؟ در صورت پاسخ مثبت، بحث دیگر در میزان تأثیرگذاری آن است که آیا در حد علت تامه یا علت ناقصه و اقتضایی است؟ در پاسخ پرسش فوق دو دیدگاه موافق و مخالف وجود دارد. قبل از ورود به بحث نخست به تعریف علم فعلی و انفعالی می‌پردازیم.

اگر در ابتدا معلوم مثل درخت در عالم خارج وجود داشته باشد، سپس علم با توجه و التفات به معلوم، در ذهن عالم تحقق پیدا کند، آن علم انفعالی است؛ چراکه تحت تأثیر وجود خارجی در ذهن متلبس به جامه وجود- از نوع وجود ذهنی- شده است؛

درواقع این معلوم است که در علم اثر گذاشته است؛ البته اثر آن نه از نوع ایجاد و مباشر بلکه از نوع اعدادی است که زمینه قابلیت نفس برای دریافت صور ذهنی مجرد از عقل فعال را فراهم می‌کند.

اما اگر نسبت بر عکس باشد، یعنی نخست علم و صورت ذهنی باشد، مثل صورت ذهنی نقشه ساختمان، سپس در خارج به وجود آید، در این صورت این علم (صورت ذهنی) است که مبدأ فعل و معلوم می‌شود که از آن به علم فعلی تعبیر می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۶۶).

اکنون این پرسش مطرح است که آیا تقسیم فوق واقعاً صحیح است و یک قسم علم جنبه ایجاد دارد؟ در صورت مثبت مقصود از آن چیست؟ آیا نقش آن در حد علت ناقصه است یا تامه؟

۱. علم فاقد نقش ایجابی و فعلی

برخی قایل اند که ویژگی علم، نما و آینه بودن است؛ به این معنا که علم متعلق و معلوم خود را آن گونه که هست، مانند آینه کشف و حکایت می‌کند و هیچ گونه تأثیری به ویژه از نوع الزام و جبر بر معلوم خود ندارد؛ به دیگر سخن علم پیرو معلوم خود است و تابع و پیرو نمی‌تواند در متبوع خود اثرگذار باشد؛ برای مثال اینکه خداوند از ازل علم به افعال الف داشته است، این علم الهی مانند علم منجم، خصوصیت روایت و حکایت‌گری دارد و سبب جبری بودن فعل نمی‌شود. *خواجه نصیر* در پاسخ لزوم جبر از تعلق علم پیشین خدا به افعال انسان می‌گوید: «و الجواب الحق ان العلم بالشیء ربما لا یكون سبباً فان من علم ان الشمس تطلع غداً لا یكون علمه سبباً لطلوعها و اذا لم یکن للعلم اثر فی الفعل بالجبر او الایجاب و الله اعلم» (همو، ۱۹۸۵، ص ۴۷۸). جامی فاعل فعل را نه صرف علم فاعل بلکه ذات فاعل با مبادی فعل اختیاری توصیف می‌کند:

ان مجرد علمنا بما یجوز صدوره عنا لا یکفی فی وقوعه بل نجد فی انفسنا حاله نفسانیة تابعه للعلم بما فیہ من المصلحه ثم نحتاج الی تحریک الاعضاء بالقوه

المنبته في العضلات. فذاتنا هو الفاعل والقوه العضليه هي القدره، و تصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور و معرفه المصلحه هي العلم بالغايه، و الحاله النفسانيه المسماه بالميلان هي التابعه للشوق المتفرع على معرفه الغايه (جامي، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵).

۲. علم داراي نقش ايجابي و فعلي

ديدگاه ديگر بر نقش ايجابي علم تاكيد دارد؛ چنانكه در فلسفه علم به دو بخش فعلي و انفعالي تقسيم مي شود (صدرالمتألهين، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۸۳ و ج ۶، ص ۲۸۳ و ج ۸، ص ۸۳/ميرداماد، ۱۳۷۴، صص ۱۳۵ و ۴۳۶/سبزواري، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴). مقصود از علم فعلي- چنانكه اشاره شد- علمي است كه تصور آن عامل و سبب تحقق معلوم شود؛ براي مثال كسي كه در بالاي پرتگاهي قرار گرفته، به مجرد تصور سقوط، از آن سقوط مي كند. اين علم يعني تصور سقوط، علت سقوط (معلوم) است. مثال ديگر نفس انسان است كه به مجرد التفات و توجه به معلوم خارجي ذهن با استمداد از عقل مجرد صورت ذهني و مجرد آن را ايجاد مي كند. از ظاهر عبارات برخي از فلاسفه نقش ايجابي علم الهي در فعل استفاده مي شود؛ چنانكه ابن سينا در تقرير علم عنائي خدا مي نويسد: «فالعنايه هي إحاطه علم الأول بالكل، و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون علي أحسن النظام و بأن ذلك واجب عنه و عن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم علي أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفيه الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل» (ابن سينا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳).

جامي مي گويد: «حكما چون علم حق را به نظام احسن علم فعلي و منشأ وجود اشيا دانند، لهذا همان علم را مصداق اراده گيرند؛ زيرا كه انبعاث قصد و اراده به سوي فعل را در ذات حق محال دانند» (جامي، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵). صدر ا هم مي نويسد: «قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبه ذاته قبل وجودها فعلمه بالأشياء الممكنه علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب

لوجوداتها فی الخارج» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۸۴).

۳. نظریه مختار

داوری درباره صحت نظریه تابعیت مطلق علم از معلوم خود و نظریه میرد/ماد و صدرا در انکار تابعیت در علم فعلی، متفرع بر تفسیر شفاف از حقیقت علم است که اکنون به تبیین آن می‌پردازیم:

الف) کاشفیت، حقیقت علم

به نظر می‌رسد حقیقت علم از حقایق و مفاهیم ذات اضافه است* که طرف اضافه و متعلق خود، یعنی معلوم را ارائه می‌کند و آن را به نوعی به تصویر می‌کشد؛ چراکه علم یعنی دانستن و به تعبیر فلسفی، حضور یک شیء پیش شیء دیگر که یک دانسته و حضور یک حاضر را لازم دارد که با این نسبت و حضور، علم شأن حکایت و روایت-گری را می‌یابد و مانند آئینه، صورت و متعلق خود را نشان می‌دهد: «و لیس العلم الا حضور شیء لشیء» (طباطبایی، ۱۳۶۴، فصل ۱۱، مرحله ۱۲).

اما اینکه علم افزون بر خصوصیت و نقش پیشین دارای خصوصیت و نقش فعل و ایجاد یا انفعالی است، به نظر می‌رسد این دو خصوصیت از ماهیت و حقیقت علم خارج است و دو وصف پیشین نه به صورت وصف لازم یا جزء حقیقت علم، بلکه به شکل وصف بیرونی مقارن مطرح است؛ به این معنا که علم گاهی به تناسب ظرف و عاقل خود و دیگر صفات آن مقارن و به تعبیر دقیق معدّ فعلی می‌شود (علم فعلی) یا عامل تحقق علم و جودات خارجی است که از طریق انفعال ذهن و نفس انسانی

* فرق بین اینکه علم از مقولات اضافی است یا ذات الأضافة این است که در صورت اول - که مختار بعضی فلاسفه از جمله فخر رازی است - حقیقت وجودی علم فی نفسه نخواهد بود که با طرف اضافه متقوم است؛ اما صورت دوم برای علم، وجود جوهری قایل است، نهایت آن را با طرف اضافه (معلوم) ملزم می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴). بدین جهت محقق طوسی می‌گوید: «والعلم لایعقل الا مضافا» (طوسی، [بی تا]، ص ۱۷۴/ قوشچی، [بی تا]، ص ۲۸۳).

حاصل می‌شود (علم انفعالی). گاهی هم علم، از دو خصوصیت پیش‌گفته خارج می‌شود؛ مانند علم مجردات به ذوات خود و حالات و صفات آن مثل صفت حی و قدرت (علم مطلق).

صدرالمتألهین سه خصوصیت و حالت پیشین را به صورت سه قسم گوناگون علم تفسیر کرده است: «من العلم ما هو فعلی و منه ما هو انفعالی و منه ما لیس با حدهما...» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۸۳)؛ درحالی‌که همان‌طور که گفته شد، حقیقت علم همان کشف، دانستن و حضور است که وصف فعل و ایجاب، خارج از حقیقت آن است. به دیگرسخن نفس تقسیم علم به سه بخش پیش‌گفته دلیل بر این است که مقسم یعنی ذات علم در برابر اقسام خود «لابشرط» است.

ب) علم از مبادی معلوم

علم می‌تواند در ایجاد معلوم خود مؤثر واقع شود؛ به این معنا که چون بحث ما درباره فاعل عالم است و نه جاهل، فعل اختیاری و عالمانه فاعل بر اراده متوقف است و یکی از مبادی اراده تصور فعل و تصدیق فایده است که هر دو جزء حقیقت علم را تشکیل می‌دهند. پس تحقق معلوم خارجی بر علم فاعل متفرع است؛ چراکه مادامی که فاعل تصور و تصدیقی از حقیقت فعل ندارد، معقول نیست به فعل اختیاری و عالمانه‌ای دست زند. از این حیث باید پذیرفت که علم فاعل از فعل در تحقق معلوم مؤثر است؛ درواقع نقش علم در حد اقتضا مطرح است و تحقق معلوم به مبادی دیگر مثل شوق، عزم و اراده و نیز قدرت فاعل وابسته است. در همان مثال صورت ذهنی نقاش یا مهندس، صرف صورت ذهنی علت تامه تحقق معلوم (نقاشی و ساختمان خارجی) نیست، بلکه افزون بر علم بر مقدمات دیگری نیازمند است.

درواقع می‌توان چنین بیان کرد که علم بستر و زمینه ایجاد معلوم خارجی را برای فاعل هموار می‌کند، اما علت تامه آن نیست؛ لذا نمی‌توان از تابعیت معلوم از علم سخن گفت، بلکه چه بسا فاعل از علم خود عدول نموده، صورت دومی بلکه چندین صورت

را در ذهن می‌سازد و در نهایت یکی را برگزیده و با لحاظ مبادی دیگر، آن صورت را به مرحله فعل می‌رساند و اگر مقصود فلاسفه از علم فعلی آن باشد، امر مقبولی است؛ لکن نباید مدعی شد که علم حتی فاعل ایجادی نسبت به معلول خویش نقش علت تامه جبری دارد. محقق لاهیجی در این باره می‌نویسد:

العلم من حیث انه علم و حکایه للمعلوم لایکون له اقتضاء لوجوده و مدخلیه فی لکنه من حیث انه یصیر وسیله الی اختیار الفعل و اراده یكون له مدخل فی وجوده و هذا معنی کونه فعلیا (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۲۱/ طوسی، ۱۳۸۳، صص ۷۴، ۱۴۱ و ۱۴۰۵).

ج) ذات خدا با وصف علم، علت فعل

تفسیر فوق را می‌توان در علم باری تعالی مدعی شد که علم پیشین الهی فقط خصوصیت حکایت از معلومات آینده خود را دارد و آنچه باعث تحقق و ضرورت جهان ممکن از جمله افعال آدمی می‌شود، افزون بر صفت علم، دیگر صفات الهی مانند قدرت، جود، عشق و حب، مشیت و اراده است که مجموعه آن علت فعل می‌شود. گفتنی است، از این حیث که صفات الهی مانند علم، مشیت و اراده با ذات الهی حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند، می‌توان علت واحد را همان ذات الهی ذکر کرد و نمی‌توان ذات الهی را به علم، با قطع نظر از صفت قدرت و اراده تفسیر و آن را علت حدوث جهان ممکن توصیف کرد.

به نظر می‌رسد مقصود فلاسفه از توصیف علم الهی به علم فعلی نه ذات علم بما هو علم، بلکه علم الهی متحد با ذات است که آن قول مختار است. جامی به این نکته اشاره دارد:

أما الحكماء فاثبتوا له ذاتا و علما بالاشیاء هو عین ذاته و يجعلون الذات مع العلم کافیین فی الایجاد فعلمه عین ذاته و عین قدرته و عین ارادته. اذ هو کاف فی الصدور و لیس له حاله شبيهه بالمیلان النفسانی الذی للانسان فما یصدر بالنسبه الینا من الذات مع الصفات یصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنی اتحاد الصفات مع

الذات (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۶).

نگارنده بعد از تدوین نظریه مختار (نقش ذات خدا در فعل با عنایت به صفات ذاتی مثل علم و قدرت)، موضع استاد جعفری را نیز موافق آن یافت که به دلیل اهمیت آن گزارش می‌شود:

علم خداوند نمی‌شود که علت صدور کار باشد؛ چون انکشاف واقعیات برای خدا که همان علم است، نه انگیزه کار ماست؛ زیرا ما آن کارها را برای اینکه خدا عالم است، انجام نمی‌دهیم و نه اثر طبیعی واقعی دارد؛ زیرا منکشف شدن حوادث و سایر موجودات در علم خداوند مانند آینه صورت‌های آنها را نشان می‌دهد. اما اینکه علت وجود آنها چیست، مسئله دیگری است. روشن‌ترین دلیل این مسئله آن است که خداوند پیش از آفرینش موجودات و پس از آنها تغییری در علمش واقع نمی‌گردد و فرض اینکه علت وجود موجودات و حوادث، علم خداوندی است نه مشیت و اراده خداوندی، فرض غلطی است که بعضی از فلاسفه کلاسیک بدان مبتلا بوده‌اند؛ زیرا اگر مجرد علم، آن موجودات را ایجاد کند، پس چه احتیاجی به مشیت و اراده وجود دارد (جعفری، ۱۳۵۲، ص ۲۳۱).

وی درباره ارجاع صفت اراده به علم و نظام هستی که فیلسوفان مطرح کردند، می‌گوید: «آنان که اراده خداوندی را علم به نظام هماهنگ جهان هستی می‌دانند، نه خدایی کرده‌اند و نه شاگردی خدایی. آنان برای مصون‌ماندن عده‌ای از اصول‌شان مجبور شده‌اند چنین تأویلی را درباره اراده - که نتیجه آن، انکار اراده و مشیت می‌باشد - قایل شوند» (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲).

بعد از بیان اصل امکان نقش علم خدا در فاعلیت اینجا به تبیین دیدگاه‌های مختلف متکلمان و فیلسوفان در چگونگی نقش علم الهی در فاعلیت می‌پردازیم.

دیدگاه اول: دیدگاه کلامی (فاعل بالقصد)*

تعریف ابتدایی فاعل بالقصد این است که فاعل به طور اجمال فعل خویش را قصد کرده باشد؛ به تعبیری محل بحث در فاعل عالم مرید و مختار است که آن مختار متکلمان اعم از اشاعره، معتزله و امامیه است. در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد تعریف متکلمان از فاعل فوق مورد اتفاق است؛ چنان‌که متفاهم از مدعیات سایر دین‌پژوهان است؛ لکن با دقت در عبارات اشاعره، امامیه و معتزله و توجه در مبانی آنان - از جمله قول معتزله و امامیه در پذیرفتن وجود غایت برای فاعل بلکه ضرورت آن و رد آن توسط اشاعره - روشن می‌شود قرائت دو طیف فوق کلامی (اشاعره با گرایش ظاهرگرایی و معتزله و امامیه با گرایش عقل‌گرایی) از فاعل بالقصد قرائت مختلف است** که اینجا به توضیحش می‌پردازیم:

۱. دیدگاه معتزله و امامیه (علم به فعل و غایت)

معتزله و امامیه به علت پذیرش حسن و قبح عقلی، فعل الهی را واجد وصف حکمت، اتقان و غایت انگاشته، ذات الوهی را از خلاف آن (فعل غیرحکیمانه و عبث) منزه می‌دانند. بر این اساس پیش آنان فاعل بالقصد فاعلی است که برای انجام فعل علاوه بر شرایط ابتدایی - مثل قدرت - و تصور فعل، باید غایت و فایده آن را هم قصد و لحاظ کند، در واقع متعلق علم، افزون بر فعل، باید غایت و فایده آن هم باشد تا آن انگیزه و داعی انجام فعل باشد و در پرتو آن فاعلیت از قوه به فعلیت متحول گردد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۳، ج ۵، ص ۱۶۳ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۱ / حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱ و [بی‌تا]، ص ۳۰۷). قایلان به فاعل بالقصد در تبیین آن لزوم غایت برای فعل و قصد آن را

* ما در اینجا در صدد بحث از معنا و ملازمه فاعل بالقصد «خدا» با علم فاعل هستیم. اما اینکه آیا خدا به عنوان فاعل دارای غایت و هدفی از فعل خویش است، نگارنده بحث تفصیلی آن را در کتاب راز خلقت و بقا در فصل مستقلی ارائه داده است.

** برخی از محققان فاعل بالقصد را به معتزله نسبت داده و اشاعره را مقابل آن توصیف کرده‌اند که ضعفش به خاطر عدم تفکیک دو قرائت فوق است (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴، پاورقی).

مورد توجه قرار می‌دهند و در پاسخ شبهه توجه نقص به فاعلیت خدا در صورت پذیرفتن غایت و قصد آن متذکر می‌شوند که چون غایت نه به ذات فاعل که به مخلوق بر می‌گردد، اشکال فوق متوجه نمی‌شود. «احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض و قصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض و الله تعالى يستحيل عليه النقصان (و الجواب) النقص إنما يلزم لو عاد الغرض و النفع إليه أما إذا كان النفع عائدا إلى غيره فلا كما نقول إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم» (حلی، ۱۴۰۷، ص ۴۲۲).

نکته قابل اشاره اینکه در منابع کلامی امامیه اصطلاح «فاعل بالقصد» به ندرت به کار رفته است. آنان در تبیین فاعلیت خدا ضمن اشاره به وجود غایت و داعی، آن را به علم خدا بر مصالح فعل و منافع راجع به مخلوق توجیه کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۴/ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۱۱۸/ خفزی، ۱۳۷۸، ص ۲۹). به تعبیر فلسفی فعل علاوه بر نیاز به علت فاعلی به علت غایی نیز نیازمند است و با وجود قدرت و اختیار و سایر شرایط، فاعل تا قصد فعل و داعی را نکند، فعلی از او صادر نخواهد شد؛ مانند انسانی که مادامی که انگیزه‌ای از آب خوردن مثل رفع تشنگی نداشته باشد، سراغ آب نخواهد رفت؛ اما به مجرد حصول داعی مانند آب خوردن یا اعطای آن به دیگری فعل صادر خواهد شد. لازمه لحاظ وصف «قصد» لحاظ وصف علم است؛ چراکه قصد همراه با تصور داعی و منفعت است که آن مستلزم لحاظ علم است.

فاعلیت خدا نیز مصداق فاعلیت بالقصد است؛ به این معنا که خدا قبل از خلقت، علم و غایتی از خلقت داشته که آن داعی و انگیزه فعلش شده است؛ به نحوی که اگر آن غایت نبود، خلقت عبث می‌شد. بنابراین علمی که هم به فعل و هم به جهت و غایت آن تعلق گرفته باشد، در فاعلیت خدا نقش ایفا می‌کند.

۲. دیدگاه اشاعره (علم به فعل)

از آنجاکه اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند، معتقدند خدا در فعل خویش لازم نیست ملاکات حسن و قبح عقلی را مراعات کند، بلکه هر آنچه انجام دهد، آن نیکو و

حسن خواهد بود، «هرچه آن خسرو کند، شیرین بود». آنان لزوم داشتن غایت و غرض بر فعل الهی را منکر شده و بر این باورند که فقدان فایده و غرض در افعال الهی نقص و قبح برای خداوند محسوب نمی‌شود (طوسی، ۹۸۵، ص ۳۴۳/ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۰۲). آنان تصریح می‌کنند که لازمه فاعل مختار، علم به فعل و قصد آن است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۱۱/ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۳، صص ۱۷۹ و ۱۸۴/ آمدی، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۳۲۹ و ۳۴۷ و ج ۴، ص ۵۹)؛ از این رو فاعلیت بالقصد خدا نزد اشاعره فاعلی است که علم، اراده و اختیار فعل را قصد کرده باشد و در تحقق آن لحاظ غایت نه تنها غیر لازم، بلکه نقص تلقی می‌شود. فخر رازی هم می‌نویسد: «لایجوز ان یفعل الله شیئاً لغرض خلافاً للمعتزله و لاکثر الفقهاء» (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۴۳/ جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۰۲). آنان تصریح می‌کنند که لازمه فاعل مختار، علم به فعل و قصد آن است

تحلیل و بررسی (کاستی‌های فاعل بالقصد)

نسبت فاعلیت فوق برای خدا مستلزم اشکالات و لوازم باطل ذیل است:

۱. نیاز فاعلیت خدا به داعی

با تأمل در فاعلیت فوق روشن می‌شود که در تحقق فاعلیت فاعل، صفات ذاتی فاعل کفایت نمی‌کند، بلکه فاعل به عامل بیرونی مثل قصد مطلوب و داعی نیازمند است؛ در حالی که اولاً قبل از خلقت هیچ فعل و غیری - ماورای خدا - وجود ندارد تا خدا قصد آن نموده و آن غایت و مقصود خدا باشد؛ ثانیاً در صورت پذیرفتن وجود غیری، لازم می‌آید قصد آن، به عنوان متمم و مکمل فاعلیت خدا مطرح شود که آن نوعی اعلام نیاز خدا به آن و تکامل خدا با آن است (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸)؛ چراکه خدا غایت ندارد تا در صدد تحصیل آن برآمده باشد. به دیگر سخن فاعل بالقصد در مقابل فاعل بالذات است که در فاعلیت آن داعی زاید بر ذات دخالتی ندارد.

اگر غیر از خداوند سبحان در تجلی و فاعلیت او دخیل باشد، پس خداوند به

ذات خود فاعل نیست و فاعل بالذات نمی‌باشد و در این صورت برای فاعل شدن نیازمند به تأثیر غیر، نظیر مصلحت خارجی و مانند آن می‌باشد و تأثیر غیر، خلاف فرض فاعلیت بالذات اوست؛ زیرا بنا بر فرض مزبور او فاعل محض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۵، ص ۴۰۳).

۲. قصد مستلزم نیاز و مادیت فاعل

چنان‌که از حقیقت فاعل عالم مادی بر می‌آید، قصد غایت بلکه اصلاً خود فعل قصد از تأمل، تفکر، تروی و حرکت مبادی فکری- از معلوم به مجهول- تشکیل شده است که آن مستلزم نقص، جهل، جسمانیت و فقدان فاعل است؛ چیزی را که ندارد، به دنبال تحصیل آن است و آن بر واجب‌الوجود محال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۸۱).

۳. لزوم اضطرار فاعل

لازمه داشتن غایت برای فعل خدا و به تعبیری توقف فاعلیت خدا بر قصد و داعی، اضطرار خداست؛ چون اگر نقش غایت و داعی در حد علت موجب است، اضطرار لازم می‌آید (همان/ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۸۵)؛ اما اگر در حد اقتضا باشد، باید از علت تحقق فاعلیت خدا سؤال کرد؛ چون فرض این است که ذات خدا در فاعلیت کفایت نمی‌کند و لذا بحث قصد و داعی مطرح شده است و با این فرض (عدم کفایت ذات و قصد) تحقق فعل الهی بدون علت تامه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۸۵).

۴. لزوم محل حوادث بودن ذات الوهی

اگر در ذات الوهی قصد و داعی زاید بر ذات تحقق یابد، لازم می‌آید وصفی عارض بر ذات گردد و به تعبیری ذات الوهی محل حلول حوادث می‌شود که آن مستلزم ترکیب (ذات + قصد) و کثرت و محال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲/ جوادی آملی،

۵. اختصاص قصد به فاعل اعدادی

با دقت در فاعل موجهه و معدّه روشن می‌شود لزوم وجود قصد و داعی در فاعل، به فاعل عالم اعدادی و موثره اختصاص دارد و فاعل موجهه به علت نشئت گرفتن فاعلیت از صرف ذات فاعل، نیازی به غایت و داعی ندارد. «قصد از فاعلی بالا راده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود؛ بلکه به قصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه» (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸).

۶. توجیه تعریف فاعلیت خدا به فاعلیت بالقصد و دفاع از آن

به نظر می‌رسد می‌توان از نظریه فاعل بالقصد اجمالاً دفاع نمود و به توجیه قایلان آن پرداخت. مخالفان فاعل بالقصد مدعی‌اند مقصود متکلمان از فاعل بالقصد فاعلی است که داعی بیرونی و به عبارتی زاید بر ذات را لحاظ می‌کنند. در واقع آنان (فیلسوفان) فاعل بالقصد را مقابل فاعل بالذات قرار دادند که لازمه‌اش اشکالات پیش‌گفته است (صدر، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۲۱۲ و ۲۲۳ و ج ۳، ص ۱۱ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۴۷). اما به جرئت می‌توان مدعی شد که ممکن است مقصود متکلمان یا دست‌کم برخی از آنها چنین فاعلی نباشد که توضیح آن در نکات ذیل قابل ارائه است:

الف) علم پیشین و ذاتی، متعلق قصد خدا:

منظور متکلمان خدای فاعلی است که پیش از خلقت در ذات خود علم به کاینات و مصلحت و خیربودن آن داشته که خود چنین علمی به اضافه صفات کمالی دیگر مثل قدرت و جود موجب خلقت آن می‌گردد؛ لذا فاعل بالقصد را هم می‌توان فاعل ذاتی نامید و اشکال فقدان مقصود «متعلق قصد» وارد نیست؛ چنان‌که فلاسفه طرفدار فاعل بالعنایه و بالتجلی در توجیه صدور عالم معتقدند خدا با علم به ذات خویش - که جامع کمالات از جمله عالم به نحو بسیط است - و تعقل نظام احسن در ذات خود، مبدأ

صدور فعل و عالم می‌شود. ادعای فوق را قراین ذیل تأیید می‌کنند:

۱. بر این مدعا عبارات متکلمان مبنی بر اینکه قصد باید پیش از خلق جهان و مقارن آن باید باشد، دلالت می‌کند؛ افزون بر اینکه آنان استدلال می‌کنند در صورت تحقق «مقصود» اشکال تحصیل حاصل لازم می‌آید (حلی، ۱۳۶۴، صص ۳۱ و ۵۲ / فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۶ / جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۷۹ / حلی، [بی‌تا]، ص ۱۱۵).

۲. متکلمان «داعی» در خدا را به وصف علم برگردانده، معتقدند داعی که نقش متمم فاعلیت الهی را ایفا می‌کند، همان علم خدا به مصالح فعل و مخلوق است (غزالی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۵ / فخر رازی، ۱۳۹۶، ص ۳۶۰ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۸۹ / سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۴ / فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۱۱۸). محقق خضری در تبیین دیدگاه خواجه طوسی درباره نحوه فاعلیت خدا و ضرورت فعلش به لحاظ ذات به اضافه علم به مصلحت می‌نویسد: «و أمّا إيجاد الحادث فعنده لا يتوقف علی شرط حادث، بل یکفی علم الفاعل بالمصلحة فی ترجیح إيجاد العالم فی الوقت الذی أوجده، فهو قابل بالإيجاب الخاص، و هو إيجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخیر و مصالح الغير» (خضری، ۱۳۷۸، ص ۲۹). مدعای فوق (تفسیر جدید از فاعل بالقصد) با دیدگاه فلاسفه و امامیه در باب عینیت ذات و صفات الوهی مناسب‌تر است تا با نظریه تغایر صفات و ذات الوهی که اشاعره و جمعی از معتزله پیرو آن‌اند.

(ب) ارجاع قصد به مشیئت و اراده

مقصود از «قصد» نه قصد به معنای تفکر و ترویی (تأمل ذهنی و عروض تفکر بر ذات که لازمه عزم است)، بلکه مقصود مشیئت، اراده و حب ذات و فعل و علم خدا به مخلوقات آینده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۲۰، ۳۲، ۷۵)؛ از این‌رو اشکال لزوم مادیت لازم نمی‌آید. به دیگر سخن اشکال فلاسفه بر فاعل بالقصد در صورتی لازم می‌آید مقصود از آن مانند فاعل بالقصد در فاعل انسانی باشد، درحالی‌که متکلمان بین دو فاعل «خدا و انسان» تفاوت قایل‌اند.

(ج) عدم لزوم جبر و اضطرار

با توجه به دو نکته فوق (تفسیر تعلق قصد خدا به ذات خویش و تعقل آن و تفسیر

قصد به مشیت، اراده و علم پیشین خدا) اشکال لزوم اضطرار هم متوجه نمی‌شود. به تقریر دیگر اینکه لحاظ «قصد» و «مقصود» و نقش آن در فاعلیت خدا در حد اقتضا یا علت تامه و الزام است، باید گفت با توجه به نکته پیش‌گفته (تفسیر و تحلیل قصد به علم به ذات به عنوان مبدأ جهان و نظام علمی و عینی) اشکال اضطرار (اکراه و جبر بیرونی) لازم نمی‌آید؛ چراکه عامل بیرونی قبل از خلقت متصور نیست تا موجب اضطرار در خدا گردد. اما اینکه آیا خود قصد و به تعبیر دقیق‌تر علم و تعقل ذات و نظام علمی جهان موجب اضطرار و سلب اختیار خدا می‌گردد، در جواب آن می‌توان گفت در صورت لزوم اشکال فوق، آن مشترک بوده و باید قایلان به هر نوع فاعلیت خدا مثل بالعنایه، بالرضا و بالتجلی بدان پاسخ دهند. تفصیل مطلب فوق و نیز اینکه آیا ازلیت جهان ممکن لازمه ذات الوهی و فاعل ذاتی است، پاسخ هرچه باشد، باید بدان ملتزم شد.

د) عدم ورود اشکال محل حوادث بودن ذات الوهی

اشکال محل حوادث بودن ذات الوهی با توجه به تفسیر قصد به معنای پیش‌گفته نیز لازم نمی‌آید.

ه) تقسیم «قصد» به ذاتی و فعلی

می‌توان صفت قصد را مانند علم و اراده به دو بخش ذاتی و فعلی تقسیم کرد و گفت قصد ذاتی خدا همان معنا و حقیقت علم و اراده در مقام ذات و قبل از خلقت است که از باب اینکه خدا علم به ذات جامع صفات کمالی و نظام علمی جهان دارد و بدان حب و عشق دارد، در مقام خلق و صدور فعل و فیض بر می‌آید که از آن به «قصد ذاتی» می‌توان تعبیر نمود. اما بعد از آفرینش، باز هم علم و اراده و قصد خدا به صدور افعال به صورت تدریجی متعلق می‌شود که آن «قصد فعلی» است که در واقع از «قصد ذاتی» متشعشع و نشئت می‌گیرد.

و) صدق فاعل بالذات بر فاعل بالقصد

در صفحات آینده اشاره خواهیم کرد که قایلان به فاعل بالتجلی از آن به فاعل بالذات یا فاعل ذاتی تعبیر می‌کنند که وجهش به صدور فعل و تجلی از ذات الوهی بر می‌گردد.

به نظر می‌آید فاعل ذاتی مطلق بوده و شامل هر فاعلی می‌شود که صدور فعل فقط به ذات فاعل مستند باشد. در این صورت آن فاعل بالقصد- به معنای پیش‌گفته- را هم شامل می‌شود؛ به تعبیر دیگر فاعل ذاتی اعم بوده و حتی می‌توان مدعی شد فاعل بالطبع را هم در بر می‌گیرد؛ نهایت می‌توان گفت فاعل بالطبع در صورت علم و رضایت از فعل خویش، از آن به فاعل بالقصد، بالعنایه و التجلی می‌توان نام برد.

دیدگاه دوم: دیدگاه فلسفه مشاء (فاعلیت بالعنایه)

در فاعل بالقصد، علاوه بر ذات، قصد و داعی بیرونی و توجه- به نوعی- به عوض و تحصیل غایت در فعل لازم است؛ اما در این فاعل هیچ داعی زاید بر ذات لازم نیست و فقط ذات فاعل با وصف علم کفایت می‌کند؛ به تعبیری فاعل غیر از عنایت و لطف غایتی از فعل خود ندارد. البته از آنجاکه ذات فاعل مجرد و عالم به خویش و در عین حال مبدأ کمالات و سایر وجودات است، عالم به سلسله نظام خیر اس، و آن در صدور فعل کافی است. فلاسفه مشاء در قول به نقش داعی، غایت و عوض در صدور فعل از خدا با متکلمان مخالفت کردند و معتقدند در صدور فعل از خدا غیر از ذات و صفت علم، هیچ شیئی نقش و دخالت ندارد و به تعبیری صدور فعل از خدا صرفاً با توجه به لطف و عنایت الهی و بدون لحاظ غایت و عوضی انجام می‌گیرد. فلاسفه در تبیین بیشتر چگونگی تأثیر علم خدا در فعلش، علم به ذاتش را مطرح می‌کنند که خدا از طریق علم به ذات و علم به «صور مرتسمه» به نظام کلی و کلیات علم پیشین به جهان ممکن پیدا می‌کند که آن زمینه صدور فعل الهی را مهیا می‌نماید. در این دیدگاه نقش علم در صدور فعل نقش ایجابی و الزامی است که مثال معروف آن سقوط از پرتگاه است که به مجرد علم محقق می‌شود. در دیدگاه فوق علم خدا به نظام احسن و فعل خویش و به تعبیری علم به صرف عنایت و خیریت نقش علت تامه و اخیر را در صدور فعل ایفا می‌کند. به تعبیر برخی «عنایت این است که فاعل در فعل خود، عوض نخواهد و آن که در فعل خود عوض خواهد، به فعل خود مستکمل است و باری تعالی

چون تمام و فوق التمام است و کامل الذات و فوق الكمال است، در فعل وی عوض راه ندارد. پس فاعل کل، فاعل بالعنايه است نه بالعوض؛ یعنی ایجادش عنایت صرف و صرف عنایت است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۸۲).

در فاعل فوق علم پیشین به فعل تحقق داشته، موجب ضرورت صدور فعل می‌گردد که وجه اضطراری بودن فعل از مثال سقوط به پرتگاه از موضع مرتفع روشن می‌شود. *ابن سینا* علم پیشین خدا به مخلوقات را از راه علم به علل و اسباب به نحو کلی تبیین می‌کند که علل نیز بعد از طی نظام مسلسل وار خود به ذات خدا منتهی می‌شود که جملگی صادر و معلول و لازمه ذات حق و آن نیز مبدأ و هستی بخش تمام کاینات است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۲۰). در واقع علم خدا مانند علم پیشین منجم است که از طریق نظام خاص صورت گرفته است، نه مثل علم مردم به کسوف در لحظه کسوف. نکته دیگری که شیخ تأکید می‌کند، رابطه مخلوقات با ذات خداست که رابطه صدور و به تعبیری رابطه علت فاعلی با معلول خود است که به علت بساطت ذات خدا تحقق مخلوقات در ذات حق به صورت جزئی نیست تا از آن ترکیب و کثرت لازم بیاید (همان، ۱۴۰۴، ص ۱۲۰-۱۲۱).

تحلیل و بررسی

نقش مؤثر علم پیشین در ایجاد فعل در فاعل عنایی (ترتب و تعقب فعل بر علم) قدر متیقن است؛ لکن نکته ظریف در مقدار و وزن آن است؛ به این معنا که آیا صدور فعل از فاعل بعد از علم، به صورت اضطراری* است یا اختیاری؟
ظاهر دو مثال فوق (سقوط از بالای پرتگاه و دیوار) تحقق و صدور فعل از فاعل به صورت جبری و اضطراری است؛ لکن می‌توان مثالی پیدا کرد که صدور فعل از فاعل هر چند مستند به علم پیشین است، به نحو اختیاری انجام می‌گیرد؛ مثلاً انسان متمکن و

* فعل جبری یا اجباری فعلی است که عامل خارجی موجب فعل می‌شود، اما در فعل اضطراری عامل بیرونی مطرح نیست، بلکه عامل درونی مثل علم به معلوم دخیل است.

خیر به مجرد علم به حالات نیازمندی انسان فقیر، فوراً به وی احسان و جود می‌کند. یا انسانی به مجرد آگاهی از تشنگی مفرط و قریب به مرگ انسان دیگر، بالفور به وی آب می‌دهد. یا انسانی که به فن شنا وارد است، به مجرد مشاهده غرق‌شدن انسان دیگر، خود را به آب می‌اندازد.

با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که صدور فعل از فاعل انسان عالم به فعل به دو صورت اضطراری و اختیاری انجام می‌گیرد. اما صدور فعل از خدا هرچند مستند به علم خدا باشد، باز از آن جبر استنتاج نمی‌شود؛ چراکه در تحقق حقیقت جبر وجود فاعل و عامل جبر (موجب) لازم است، درحالی‌که در فرض بحث غیر خدایی وجودی ندارد تا به عنوان عامل جبر آن هم برای خدا تصور شود. در واقع اگر لزوم صدور فعل از خدا مطرح است، آن به ذات الوهی و علمش مستند است و در اصطلاح از آن به جبر تعبیر نمی‌شود.

دیدگاه سوم: دیدگاه فلسفه اشراق (فاعل بالرضا)

اشاره شد که علم خدا به اشیا قبل از خلقت دو قسم می‌تواند باشد؛ قسم اول علم پیشین اجمالی و قسم دوم علم پیشین تفصیلی. از منظر مکتب اشراق علم پیشین خدا فقط اجمالی است و علم تفصیلی‌اش تنها با تحقق معلوم در خارج معنا و صدق پیدا می‌کند؛ لذا علم اجمالی پیشین در صدور فعل خدا مؤثر است. با این توضیح که از آنجاکه علم ذات مجرد به ذات خود و علم علت به معلول خویش علم حضوری است و معلومات الهی از جمله مخلوقات پیش از خلقت به تمام وجود خود و نه صور علمیه آنها در ذات الهی متحقق است، لذا شرط و ملاک علم حضوری یعنی وجود معلوم نزد عاقل متحقق است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۷۳ و ۴۸۸-۴۸۹). شیخ اشراق کوشیده علم الهی را از طریق علم به ذات و لوازم خود تبیین کند، با این تفاوت که بر خلاف مکتب مشاء، در مکتب وی خبری از علم خدا از طریق صور علمیه زاید بر ذات نیست، بلکه آنان علم خدا را از طریق لوازم ذات توجیه کرده‌اند. این نظریه

تکمیل نظریه مشائون و به تعبیر دقیق‌تر تکمیل بخشی و نسخ بخش دیگری در باب علم پیشین است (مطهری، [بی تا]، ج ۸، ص ۳۵۸).

تحلیل و بررسی

۱. نفی علم تفصیلی پیشین الهی از مقام ذات خدا

شیخ اشراق مناظ علم تفصیلی خدا را حضور معلومات در محضر مقام ربوبی و تعلق علم اشراقی به آنها ذکر می‌کند. ظاهر چنین علمی ضرورت وجود بالفعل متعلق علم یعنی معلوم در خارج است که آن با علم بعد از خلقت ملانمت دارد؛ به تعبیر دیگر علم خدا به اشیا از منظر شیخ اشراق از طریق علم اشراقی ممکن می‌شود.

میرزا مهدی آشتیانی در اکثر مواضع اشکالات صدر را بر شیخ اشراق را ناموجه دانسته است؛ اما در بحث مورد نظر حق را به صدر داده و متذکر شده است که تفسیر شیخ از علم پیشین الهی به علم حضوری درست نیست؛ چون آن علم از ذات متأخر است (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۵۰ / جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۷۳). یکی از اشکالات علامه طباطبائی بر نظریه فوق لازمه باطل آن، یعنی خلوق ذات متعالی از مرتبه علم تفصیلی قبل از خلقت است؛ در حالی که ذات حق وجود صرف و کامل است: «أن قصر العلم التفصیلی بالأشیاء فی مرتبه وجوداتها یوجب خلو الذات المتعالیه الفیاضه لكل کمال تفصیلی فی الأشياء عن تفصیلها و هی وجود صرف جامع لكل کمال وجودی بنحو أعلى و أشرف» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۱).

۲. عدم حضور مادیات در صقع الوهی

در موضع خود اثبات شده است که حقیقت علم وجود و حضور شیئی نزد شیء دیگری است. در علم حصولی معلوم بالذات نه معلوم خارجی که معلوم متحد با نفس است که امر مجرد می‌باشد. از آنجاکه امر مادی با وصف مادیتش متعلق ادراک و معرفت واقع نمی‌شود- به دلیل تعریف حقیقت علم به امر مجرد- امور مادی نیز به تبع آن در

خزینه علم الهی واقع نمی‌شود. پس این ادعای شیخ اشراق که مادیات متعلق علم اشراقی خدا قرار می‌گیرند، خالی از ضعف نیست (و فیه أولاً أن قوله: «بحضور المادیات له تعالی» ممنوع فالمادیه لاتجامع الحضور علی ما بین فی مباحث العاقل و المعقول) (همان، ص ۲۹۱).

تفاوت اعتبار علم، اراده و قصد در فاعل بالقصد و بالعنايه

در قول به اعتبار «قصد و داعی» در فاعلیت خدا اشکال زیادت آن بر ذات الوهی و نیز لزوم استکمال فاعل در صورت نیاز و توقف فعل به قصد مطرح است؛ لکن ممکن است این پرسش از طرف متکلم طرح شود که در فاعلیت بالرضا نیز فعلیت فاعل به علم تفصیلی و تعلق اراده ذات فاعل به نظام خیر مشروط است. درواقع فاعلیت خدا بعد از حصول علم تفصیلی پیشین و اراده ذاتی و فعلی محقق خواهد شد که با دقت در آن معلوم می‌گردد علم و اراده پیشین به نظام خیر در حکم داعی و علت غایی خداوند است.

فلاسفه در جواب سؤال فوق متذکر شدند علم پیشین و اراده نظام خیر از ذات و علم به ذات و صفات کمالی آن نشئت می‌گیرد؛ درحالی‌که متعلق قصد در فاعل بالقصد، نه ذات الوهی بلکه دواعی بیرونی و زاید بر ذات‌اند. به تعبیر لاهیجی معنا و حقیقت اراده در خدا، رضای خدا به خلق نظام خیر است و نه قصد آن. درواقع اراده و رضا می‌تواند به فعل سافل متعلق شود، بدون اینکه اشکال لزوم استکمال فاعل لازم آید؛ اما در صورت تعلق قصد فاعل به فعل سافل محذور فوق (استکمال) عود می‌کند: شک نیست که واجب‌الوجود عالم است به ذات خود و به اینکه ذات او خیر محض و مبدأ فیضان خیر مشتمل بر وجود نظام خیرات است؛ پس لامحاله اراده ذاتی او متعلق باشد به فیضان او و چون اراده ذاتی قصد نمی‌تواند بود بنا بر لزوم استکمال - چنان‌که دانسته شد- پس اراده مذکوره رضا باشد و این است معنای قول حکما که واجب‌الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد؛ چه رضا اراده‌ای است که متعلق به سافل تواند شد و

مستلزم استکمال نیست، به خلاف قصد) (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲).

البته ما در صفحات پیشین ذیل عنوان فاعل بالقصد از طرف متکلمان از اشکال فوق جواب داده، اشاره کردیم که مقصود متکلمان از «قصد» نه قصد عرفی و مادی بلکه قصدی است که با صفات ذاتی خدا مثل علم، اراده و حب و عشق قابل تطبیق و همخوان است.

دیدگاه چهارم: دیدگاه عرفا (اعیان ثابت)

عرفا معتقدند مقام احدیت الهی مقام بسیط و جامع تمام وجودها و کمالات است؛ لکن مقام واحدیت مقامی است که در آن کثرات مربوط به اسما و صفات الوهی قابل تصور و اعتبار است. اسمای فوق موجب کثرات تکوینی امکانی و به تعبیری خلقت و ظهور و تجلی حق تعالی می‌شود. هر آنچه در عالم امکان و طبیعت متحقق است، همه آنها نمود و مظهر ماهیات و حقایق عوالم غیبیه و نشئه تجردیه است که از آن عوالم می‌توان به عالم واحدیت، حضرت علمیه و عالم اسما تعبیر کرد.

از باب تشبیه و تقریب به ذهن می‌توان به هسته‌های مختلف گیاهان و درختان در زمین مثال زد. مبدأ درختان و گیاهان در دل زمین در وجود هسته مخصوص واقع شده است و هر هسته‌ای استعداد و قابلیت خاص خود را دارد. فیاض مطلق هم با توجه به استعداد و قابلیت‌های آنها وجود متناسب با خودشان را به آنها اعطا می‌کند. «العطیات بقدر القابلیات» (ابن‌فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۳۱/ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳). این هسته‌ها با زبان حال می‌گویند اگر زمینه رشد ما از قبیل آب، خاک و مواد معدنی کافی فراهم آید، ما به درختان و گیاهان مختلف تبدیل خواهیم شد.

ما در ازل به عشق تو افسانه بوده‌ایم *** ما مست و رند و عاشق و فرزانه بوده‌ایم

پیش از ظهور عالم و آدم به بزم انس *** با تو حریف ساغر و پیمان‌ه بوده‌ایم

نام و نشان ز لیلی و مجنون نبود که ما *** از عشق عقل‌سوز تو، دیوانه بوده‌ایم

در اصطلاح عرفانی به وجود تجردی وجودهای امکانی در حضرت علمیه الهی

«اعیان ثابته» اطلاق می‌شود. در واقع «اعیان ثابته» همان اسما و مظاهر ذات حق تعالی است که مقتضی تجلی و صدور ممکنات هستند. محی‌الدین در این باره می‌گوید: «واجب الوجود مبدأ کل فیض و هو ظاهر [علی ذاته بذاته]، فله الكل من حیث لا کثره فیہ، فهو - من حیث هو - ظاهر، فهو ینال الكل من ذاته، فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته، فتکثر علمه بالکل کثره بعد ذاته و یتحد الكل بالنسبه الی ذاته، فهو الكل فی وحده» (محی‌الدین عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۹). قیصری هم در این مورد می‌گوید: «بل الاعیان صور الاسماء الالهیه و مظاهرها فی العلم» (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۰ و مقدمه، ص ۱۲۷). استاد جوادی آملی در تبیین نظریه می‌گوید:

اهل عرفان معتقدند ماهیات قبل از تحقق در عالم خارج در حضرت علمیه به صورت اعیان ثابته حضور دارند و مراد از حضرت علمیه علم تفصیلی خارج از ذات و بعد از مرتبه احدیت و در زیر پوشش واحدیت است؛ زیرا در واحدیت اسمای حسنیا متکثرند و هر یک از آنها لوازمی دارند و این لوازم اعیان ثابته نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۵، ص ۳۶۰).

دیدگاه پنجم: حکمت متعالیه (فاعلیت بالذات و بالتجلی)

حکمت متعالیه فاعلیت خدا را بر اساس مشرب عرفانی (فاعلیت بالتجلی) تفسیر می‌کند و بر این باور است که خدا فاعلی است که فاعلیتش از ذاتش نشئت گرفته و هیچ عامل بیرونی در آن نقش و تأثیری ندارد (صدرالمؤمنین، [بی تا]، ص ۲۲۸ و ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۸۸ / جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۵، ص ۴۰۳ و ج ۲-۳، صص ۳۱۱ و ۳۲۰). بر اساس اصل وحدت و بساطت وجود و تشکیک آن، در مقام تحقق، یک وجود بیشتر نیست که البته مراتب آن مختلف و تشکیک‌پذیر است؛ به گونه‌ای که وجود حقیقی، کامل، مطلق و خالص در وجود خداوند منحصر شده است و سایر موجودات از آن وجود بر حسب قابلیت خودشان به صورت مستقیم در معلول اول و با واسطه در معالیل دیگر نشئت می‌گیرند. روشن است وجود کامل به نحو کمال مشتمل بر وجودهای ناقص است.

صدر/ و فلاسفه متأخر از آن به «بسیط الحقیقه کل الأشياء» تعبیر می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۶۸ و ج ۳، ص ۴۰، ج ۶، ص ۱۱۰ / سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳ / طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۷ / مطهری، [بی تا]، ج ۸، ص ۱۳۰ و ۱۳۸۳، ص ۳۹۶). به تعبیر عرفی «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». اما عکس آن صادق نیست؛ یعنی وجود ناقص مثل نور ضعیف شامل وجود کامل و نور برتر نیست.

بعد از توضیح اجمالی فاعل بالتجلی در تبیین نقش علم در مکتب فوق در فاعلیت خدا باید گفت که: حکمت متعالیه موجودات متحقق در خارج را مقتضی و لازمه ذات الهی می‌داند که جملگی آن در مقام الوهی پیش از خلقت تحقق داشته است؛ لکن از آنجا که ذات الهی وجود بسیط است، تحقق وجودات امکانی در ذات به نحو وجود بسیط و اجمالی و اندماجی خواهد بود. برای تشبیه می‌توان به علم یک دانشمند به اصول و قواعد مربوط به علم و حوزه تخصص وی مثال زد که علمش به صورت بسیط است؛ اما وقتی شخصی از یک یا چند قاعده علمی سؤال کند، شخص عالم با توجه به وجود علم پیشین بسیط خود فوری به پاسخ پرورش می‌پردازد؛ چراکه همه آن را پیش‌تر - البته به نحو بسیط - در ذات خود داشته است. این قسم از علم یکی از اقسام و مراتب علم حضوری است (فارابی، ۱۴۰۵، فص ۱۰، ص ۵۸ / فیاض لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴ / صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲ و ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۸۱).

نکته دیگر اینکه علم نه از سنخ مقولات (کیف نفسانی مختار مشائین) بلکه از سنخ وجود مجرد است که هر ذات مجردی به علت حضور ذاتش پیش خود عالم به ذات است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۹۸) که در تبیین آن اصل اتحاد «عقل»، «معقول» و «عقل» مطرح می‌شود که تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد (همان، ص ۳۲۱ / سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰ / طباطبائی، ۱۳۶۴، مرحله ۱۱، فصل ۲)؛ از این رو چون خداوند مبدأ و علت هستی بخش کاینات است و به تعبیری تمام کاینات با وصف وجودی‌شان و بدون وصف عدمی در ذات حق تعالی به نحو بساطت و اندماجی و اجمالی وجود و تحقق داشته و دارند، خداوند با علم به ذاتش، عالم به کاینات پیش از خلقت نیز است؛ به تعبیر دیگر چون حقیقت علم حضور شیئی نزد شیء دیگر است و تمام کاینات در مبدأ

هستی‌بخش به نحو بسیط الحقیقه حضور دارند، می‌توان مدعی شد که خداوند پیش از خلقت به علت حضور کاینات در ذاتش و نیز علم به ذاتش - که جامع اصل وجودات امکانی است - به کاینات نیز عالم بوده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۶، صص ۱۷۹ و ۲۷۰).

به نظر می‌رسد دو نظریه اخیر (عرفا و حکمت متعالیه) از یک روح و حقیقت برخوردار بوده و قابل دفاع است و بدون محذور عقلی یا نقلی است.

نتیجه‌گیری

روشن شد که وصف علم بما هو علم نمی‌تواند علت تامه فعل فاعل قلمداد شود، بلکه نقش علم حکایت‌گری است؛ اما چون وصف علم در خدا با ذاتش عینیت دارد، می‌توان علم پیشین خدا را با لحاظ اعتبار فوق علت صدور فعل توصیف کرد. اندیشوران در تبیین چگونگی نقش‌آفرینی علم در فاعلیت خدا دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که در این مقاله به پنج دیدگاه اشاره شد.

علم در مکتب متکلمان نقش اقتضایی و علت ناقصه دارد و در صدور فعل افزون بر علم، مقدمات دیگری مثل اراده و مصلحت دخالت دارد. اشاره شد که نقد فلاسفه بر متکلمان در توصیف فاعلیت خدا بالقصد وارد نیست؛ چراکه معنای «قصد فاعل» به علم قابل تحویل است. فلاسفه مشاء در تبیین چگونگی تأثیر علم خدا بر فعلش، علم به ذاتش را مطرح می‌کنند که خدا از طریق علم به ذات و علم به «صور مرتسمه» به نظام کلی و کلیات اشیا علم پیشین به جهان ممکن پیدا می‌کند که آن زمینه صدور فعل الهی را مهیا می‌نماید. در این دیدگاه نقش علم در صدور فعل نقش ایجابی و الزامی است که مثال معروف آن سقوط از پرتگاه است که به مجرد علم محقق می‌شود؛ اما فلاسفه اشراق علم اجمالی خدا به کائنات را می‌پذیرند و علم پیشین تفصیلی را انکار می‌کنند و معتقدند علم تفصیلی خدا با حضور و خلقت اشیا تحقق پیدا می‌کند. در این صورت نقش علم الهی در فعلش به علم اجمالی منحصر خواهد شد.

عرفا و حکمت متعالیه با توصیف جهان به تجلی الهی به نوعی به انکار فاعلیت خدا پرداخته و به صورت تسامح از تجلی خدا به خلقت و ایجاد تعبیر می‌کنند. به هر حال آنان نقش علم را در تجلی یا ایجاد پذیرفته و با قول به حضرت علمیه مبدأ هستی را متحقق در خزینه علم الهی - البته به صورت وجود بسیط و اندماجی و با عنوان اعیان ثابته - توصیف می‌کنند که آنها مقتضی تجلی و ظهورند و از آنجاکه خدا عالم به ذات و مقام علمی خویش و به تبع آن عالم به طلب و استدعای وجود اعیان ثابته است، آن مقتضی ظهور و وجود تفصیلی جهان هستی می‌شود. حاصل بررسی نظریات این شد که نظریه عرفا و حکمت متعالیه از یک روح و حقیقت برخوردار بوده و قابل دفاع است و بدون محذور عقلی یا نقلی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزامهدی؛ تعلیقه علی شرح المنظومه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۷.
۲. آمدی، سیف‌الدین؛ اباکار الافکار فی اصول‌الدین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۳م.
۳. ابن‌سینا؛ التعليقات؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. —؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۵. —؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. —؛ الهیات شفا؛ تهران: نشر ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ۷.
۷. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۸. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فصوص‌الحکم؛ تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۹. ابن‌فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح‌الأنس (شرح مفتاح‌الغیب)؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۱۰. ابن‌ابی‌الحدید؛ شرح نهج‌البلاغه؛ تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم؛ [بی‌جا]: دار احیاء‌الکتب العربیه، ۱۹۶۳ق.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۱۲. جامی، عبدالرحمن؛ الدرہ الفاخره؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۱۳. جرجانی، سیدشریف؛ شرح‌المواقف؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۱۵ق.
۱۴. جعفری، محمدتقی؛ جبر و اختیار؛ قم: انتشارات دارالتبلیغ، ۱۳۵۲.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم، قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۶ الف.
۱۶. —؛ رحيق مختوم؛ قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ب.
۱۷. —؛ سرچشمه اندیشه؛ قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۸. حائری یزدی، مهدی؛ نظریه شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن، اللهیات من کتاب الشفا؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
۲۰. —؛ دروس اتحاد عاقل و معقول؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. —؛ هزار و یک کلمه؛ ج ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۳.
۲۲. خفری، آقا جمال خوانساری و محقق سبزواری، الحاشیه علی حاشیه الخفری علی شرح التجرید؛ تصحیح رضا استادی؛ قم: نشر مؤتمر المحقق خوانساری، ۱۳۷۸.
۲۳. رحیمیان، سعید؛ فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتألهین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. سبحانی، جعفر؛ جبر و اختیار؛ به قلم علی ربانی گلپایگانی؛ قم: مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، ۱۳۶۸.
۲۶. سبزواری، ملاهادی؛ اسرار الحکم؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۷. سید مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. شیخ اشراق؛ مجموعه مصنفات؛ ج ۱ و ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۹. صدرالمتألهین، محمد؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۳۰. —؛ اسفار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. —؛ الحاشیه علی الهیات الشفا؛ قم: بیدار، [بی تا].
۳۲. —؛ شرح اصول الکافی؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.

۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **نهایه الحکمه**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **اجوبه المسائل النصیریة**؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۳۵. —؛ **تلخیص المحصل**؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۹۸۵م.
۳۶. —؛ **قواعد العقائد**؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
۳۷. —؛ **مصارع المصارع**؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۸. علامه حلی، **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت**؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۳.
۳۹. —؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۰. غزالی، محمد؛ **الأربعین فی اصول الدین**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۴۱. فارابی، ابونصر؛ **فصوص الحکم**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۴۲. فاضل مقداد؛ **ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين**؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۳. فخر رازی؛ **المطالب العالیه**؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۷ق.
۴۴. —؛ **لوامع البینات**؛ قاهره: مکتبه کلیات الزهریه، ۱۳۹۶ق.
۴۵. —؛ **المباحث المشرقیه**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۴۶. فرغانی، سعدالدین؛ **مشارق الدراری**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۷. قاضی سعید قمی؛ **شرح توحید صدوق**؛ ج ۲، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۶ق.
۴۸. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ **اسماء و صفات خدا**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۴۹. قوشجی، علاءالدین؛ **شرح التجرید**؛ [بی‌جا]، چاپ سنگی، [بی‌تا].
۵۰. قیصری، داود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۱. لاهیجی، عبدالرزاق؛ **شوارق الالهام**؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، چاپ سنگی،

[بی تا].

۵۲. —؛ گوهر مراد؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۲.

۵۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: مؤسسه صدرا، ۱۳۸۳.

۵۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۸، تهران: مؤسسه صدرا، [بی تا].

۵۵. میرداماد، محمدباقر؛ القیسات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

Archive of SID