

Divine Will and the Occurrence of Nature: Analysis and Criticism of Avicenna's and Ghazali's Views

Maryam Khoshnewisan^{*}

Seyyed Sadr al-Din Taheri^{**} Babak Abbasi^{***}

(Received on: 2021-11-11; Accepted on: 2022-03-19)

Abstract

In this article, after a brief explanation of some key terms, one of Avicenna's reasons for the oldness of the natural world and Ghazali's criticisms of him are examined and analyzed, and in some cases, Mulla Sadra's comments in agreement with Avicenna are mentioned. Furthermore, the problems of each point of view are stated separately and the limits of each view's defense of its own theory are pointed out and judged. In Avicenna's argument, two rules are used, one related to philosophical public affairs and the other belonging to the realm of philosophical theology. In the analysis and explanation of the arguments of each side, the conclusion has been reached that the main problem is the issue of the supreme will, and the key to solving the problem is understanding the nature of the will of the Necessary Being. For this purpose, we presented Avicenna's and Ghazali's views on this matter and tried to reveal the correct and acceptable opinion on the will of the Necessary Being, and the oldness or creation of the natural world, although the effort failed. Finally, an opinion of the early philosophers, from Avicenna to Sabzewari, regarding the unity of knowledge, will, and action in the Necessary Being is proposed. The final result, with these limits of reason, is the incompleteness of all theories about the will of the Necessary Being and the temporary preference of the philosophers' theory about the oldness of the world.

Keywords: Nature, Inherent Occurrence, Temporal Occurrence, Oldness, Will of the Necessary Being.

^{*} PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, m_kh_85@yahoo.com.

^{**} Visiting Professor, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author), ss_tahery@yahoo.com.

^{***} Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, babbaasi@gmail.com.

اراده الاهی و حدود طبیعت: تحلیل و نقد دیدگاه ابن سینا و غزالی

مریم خوش‌نویسان*

سید صدرالدین طاهری** بابک عباسی***

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸]

چکیده

در این مقاله، بعد از توضیح مختصر چند اصطلاح کلیدی، یکی از دلایل ابن سینا بر قدم عالم طبیعت و انتقادات غزالی بر وی بررسی و تحلیل شده، و بعضاً اظهار نظر ملاصدرا به موافقت با ابن سینا تذکر داده شده است. همچنین، مشکلات هر قول جداگانه مطرح، و حدود دفاع هر طرف از نظریه خودش بیان و داوری شده است. در استدلال ابن سینا از دو قاعده، یکی مربوط به امور عامه فلسفی و دیگری متعلق به قلمرو الاهیات فلسفی، استفاده شده، و در تحلیل و تقریر دلایل هر طرف این نتیجه به قطعیت رسیده که مشکل اصلی مسئله اراده واجب‌تعالی، و کلید حل مشکل درک ماهیت اراده واجب‌الوجود است. بدین‌منظور نظریات ابن سینا و غزالی در این باره تقریر شده و کوشیده‌ایم نظر صحیح و پذیرفتنی را در مسئله اراده واجب و قدم یا حدود طبیعت مادی مکشوف کنیم، اما این کوشش ناکام مانده است. در نهایت نیز نظری از فلاسفه متقدم، از ابن سینا تا سبزواری مبنی بر اتحاد علم و اراده و نفس فعل در واجب‌الوجود مطرح شد. نتیجه نهایی، فقدان کفایت تمام نظریات درباره مسئله اراده واجب و ترجیح موقت نظریه فلاسفه درباره قدم عالم، با این حدود از دلیل، است.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، حدود ذاتی، حدود زمانی، قدم، اراده واجب.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الاهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران m_kh_85@yahoo.com
** استاد مدعو دانشکده حقوق، الاهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) ss_tahery@yahoo.com
*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الاهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران babbaasi@gmail.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اختلافات متکلمان و فلاسفه اسلامی مسئله حدوث یا قدم عالم طبیعت است. متأسفانه بیشتر متکلمان چگونگی حدوث را، از این جهت که فقط حدوث ذاتی است یا علاوه بر حدوث ذاتی به معنای حدوث زمانی هم هست، به روشنی بیان نمی‌کنند و فقط سخن از حدوث می‌گویند و قدم را نقد و رد می‌کنند. اما فلاسفه صراحتاً گفته‌اند که منکر حدوث زمانی اصل طبیعت هستند و مدعایشان حدوث ذاتی همراه با قدم زمانی است. در این مقاله در صددم یکی از مهم‌ترین دلایل نظر فلاسفه در اثبات مدعایشان را مطرح و در مقایسه با متکلمان بررسی کنیم. اما پیش از آن لازم است چند اصطلاح را، که در این بحث به تکرار به کار می‌رود و بدون ایضاح آنها ممکن است مطلب مبهم بماند، به اختصار توضیح دهیم:

الف. طبیعت؛ مقصود از «طبیعت» عالم ماده با تمام محتویات و لوازم آن است، و با ممکنات ماورای طبیعی، اعم از اینکه موجود باشند یا نباشند، کار نداریم. در ضمن، توجه داریم که اولاً: انسان در اینجا بخشی از عالم طبیعت است، خواه دارای روح مجرد باشد یا نباشد؛ ثانیاً، تا پیش از قرون اخیر، که نجوم جدید مطرح شده و واقعیت داده‌هایش به اثبات رسیده، افلاک، به نظر متقدمان از فلاسفه، مندرج در اصطلاح «طبیعت مادی» نبود و آنها را اثری و، به غلط، فسادناپذیر و جاندار می‌دانستند و مشمول بحث حدوث یا قدم عالم نمی‌شمردند، ولی امروز که ما این بحث را مطرح می‌کنیم افلاک هم مادی شناخته شده و مشمول بحث‌اند. این گسترش قلمرو تأثیری در اصل بحث و دلایل آن ندارد. زیرا دلایلی که از آن بحث می‌شود عام است و با هر دو فرض می‌سازد.

ب. حدوث ذاتی؛ یعنی ماهیت ممکن هر گاه به زیور وجود آراسته شود، اعم از اینکه حادث در زمان هم باشد، مثل وقایع روزمره طبیعی، یا از نظر زمان قدیم فرض شود، در ذاتش حادث است؛ یعنی به مقتضای امکان ذاتی، در ذاتش وجود مندرج نیست، و وجودی که می‌یابد نسبت به ذاتش قدیم نیست، بلکه حادث است. به این معنا همه ممکناتی که وجود یافته‌اند، اعم از حادث زمانی یا قدیم زمانی، حادث ذاتی‌اند.

ج. حدوث زمانی؛ به این معنا است که موجود ممکن در طول زمان به وجود بیاید، یا، به تعبیر دیگر، وجودش مسبوق به زمان باشد. به این معنا همه رویدادهای جاری عالم طبیعت حادث زمانی‌اند.

حال، با این توضیحات اصطلاح‌شناسانه روشن شد که بحث این مقاله این است که: آیا کل عالم طبیعت حادث در زمان است یا اینکه ماده این عالم، در عین حال که معلول است، حادث در زمان نیست، بلکه قدیم است و فقط رویدادهای متفرق آن، حادث در زمان هستند؟ فلاسفه به حدوث ذاتی همراه با قدم زمانی معتقدند و متکلمان به حدوث قائل‌اند، ولی بیشترشان روشن نمی‌کنند که منظورشان چه نوع حدوث است، اما حمل گفته‌های آنان بر حدوث زمانی ارجح است، زیرا روشن است که حدوث ذاتی را فلاسفه هم قبول دارند.

این بحث از راه‌های مختلف قابل پیگیری است و در آثار فلسفی و کلامی دیده می‌شود، اما در این مقاله فقط یک دلیل این‌سینا بر قدم زمانی عالم ماده را مطرح و بررسی می‌کنیم، که بسیار روشن طرح شده است. وی در مقاله نهم از *الاهیات شفا*، که آن را به بحث در افعال واجب‌تعالی اختصاص داده، به‌ظاهر به سه دلیل برای اثبات قدم طبیعت تمسک کرده، که مقدمه یکی از آنها در مقاله ششم مطرح شده است. دلایل مذکور و مقدمات آنها این امتیاز را دارند که متنوع‌اند و به قلمروهای متفاوتی تعلق دارند؛ یک دلیل بر قاعده‌ای از امور عامه فلسفی تکیه دارد؛ دلیل دیگر، قاعده‌ای از طبیعیات فلسفی را مبنا قرار می‌دهد؛ و دلیل دیگر بر اصولی از الاهیات فلسفی استوار است. ما فقط یک دلیل از این دلایل را در حدود گنجایش این مقاله توضیح می‌دهیم و انتقادات متکلمان بر آن را گزارش می‌کنیم و در پایان مقاله، ضمن جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، اظهارنظری هم با کمال احتیاط خواهیم داشت. در عین حال، چون دو دلیل از دلایل سه‌گانه فوق، در واقع متمم هم هستند، می‌توانیم مجموعه سه دلیل را، دو دلیل به حساب آوریم: یک دلیل مستقل و یک دلیل ترکیبی.

دلیل ترکیبی ابن سینا بر قدم طبیعت

این دلیل، ترکیبی از قاعده‌ای مبتنی بر امور عامه فلسفی و قاعده‌ای الاهیاتی است، و این دو با هم صغرا و کبرا را تشکیل می‌دهند. ابتدا کبرا و سپس صغرای استدلال را توضیح می‌دهیم و متذکر می‌شویم که نظم دلیل ابتکار این مقاله است و در *الاهیات شفا* با این انتظام نیامده، اما محتوا همین است که در ادامه خواهد آمد.

کبرای استدلال

در امور عامه فلسفی این قاعده با قاطعیت پذیرفته شده که هر گاه علت تامه معلول خاصی موجود باشد و از جهت اعمال علیت در حال یا، اگر با شعور و اراده است، در صدد عمل باشد، آن معلول بالضروره موجود می‌شود. این ضرورت از نوع ضرورت بالغیر و به طریق لمی ثابت است و، در مقابل، چنانچه معلول تحقق داشته باشد، بنا بر ضرورت بالقیاس و به طریق ائی معلوم می‌شود که علت موجود و در کار است، و این هر دو اعم از آن است که علت حدوث همان علت بقا باشد یا متفاوت باشند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۵۵: ۱۴۹-۱۵۶، با استناد به منابع متعدد فلسفی، کلامی و عرفانی، از جمله: ملاصدرا، اسفار: ۲/ ۲۱۰ و ۱۳۱؛ ابن سینا، *الاهیات شفا*: ۵۲۶ و ۲۶۷؛ فخر رازی، *المباحث المشرقیة*: ۱/ ۴۷۶-۴۷۷ و ۴۵۸؛ صدرالدین قونوی، مصباح الأُنس: ۲۶).

ابن سینا مقدمه مذکور را در مقاله ششم از *الاهیات شفا*، که به علیت اختصاص دارد، بیان کرده و اشاراتی هم به علیت واجب و دوام معلولی دارد که علتش دائم‌الوجود باشد. ترجمه گزیده‌ای از عبارات وی چنین است:

معلول این چنین است که با نظر به ذاتش دارای وجوب وجود نمی‌باشد. و جز این نیست که، به ناچار، به توسط علت، وجوب وجود می‌یابد. سپس، علت این چنین است که وجودش به توسط معلول واجب نمی‌شود، بلکه یا به ذات خود واجب است و یا از سوی غیرخودش وجوب یافته، و با وجوبی که از دیگری یافته می‌تواند واسطه وجوب معلول گردد ... بنابراین، اگر علت واجب شود وجوبش با قیاس به معلول نیست، در حالی که وجوب معلول جز به

توسط علت و با قیاس به علت نمی‌باشد ... پس علت در وجود خودش سزاوارتر به وجود، از معلول، می‌باشد ... و اگر به اثبات رسید که مبدأ نخستینی هست که به غیر خود حقیقت می‌بخشد به اثبات می‌رسد که آن مبدأ نخستین بر حسب ذاتش حق است و علم به او علم به حق مطلق است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۷۷-۲۷۸).

همچنین، در موضع دیگری، که درباره لزوم معیت علت با معلول بحث می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که:

روشن شد که علت‌های ذاتی اشیا، که وجود بالفعل ذات شیء به توسط آن واجب شده است می‌باید با معلول باشند، نه متقدم در وجود، از قبیل تقدمی که با حدوث معلول به زوال بینجامد و روشن شد که چنین امری در علت‌های غیرذاتی، یا غیرقریب، جایز است، و نیز روشن شد که علت‌های غیرذاتی یا غیرقریب محال نیست که تا بی‌نهایت [در گذشته] ادامه یابند. و چون این مطلب مقرر شد معلوم می‌گردد که اگر چیزی بر حسب ذاتش مبدأ وجود چیزی به طور دائم باشد، تا آن هنگام که موجود است، سبب دائمی آن معلول خواهد بود. و اگر چنان علتی دائم‌الوجود باشد معلول او هم دائم‌الوجود است. و چنان علت‌هایی در علیت خود برتر به علیت هستند، زیرا عدم معلول را به طور مطلق منع می‌کنند و وجود تمام می‌بخشند. این معنا را حکیمان ابداع می‌نامند و آن، ایجاد از عدم مطلق است (همان: ۲۶۶).

صغرای استدلال

تا اینجا مقدمه‌ای کلی از دلیلی که ابن‌سینا قصد دارد برای اثبات قدم عالم طبیعت اقامه کند، در پوشش قاعده‌ای کلی متعلق به امور عامه فلسفی، بیان شده است. اما نتیجه‌بخشی این مقدمه، که می‌تواند حکم کبرای استدلال را داشته باشد، در گرو این است که روشن شود علیت خداوند نسبت به عالم طبیعت از قبیل موضوع این مقدمه است، یعنی ازلی، وجوبی و غیروابسته به عوامل متغیر درونی یا بیرونی است، و این مطلب در حکم صغرای استدلال است.

ابن سینا برای تأمین صغرا از قاعده‌ای الاهیاتی بهره گرفته است که می‌گوید: «واجب الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است». اگر این «جمیع جهات» شامل «اراده» ذاتی و متصل به فعل نیز بشود، به نظر ابن سینا، استدلال تمام است و قدم عالم طبیعت را افاده می‌کند؛ اما پس از وی متکلمانی آمدند و سخنان دیگری گفتند. برخی اراده را هم حادث و صفت فعل و غیرذاتی شمردند و برخی دیگر، در عین قبول ذاتی بودن اراده، آن را زائد بر ذات و غیرمتصل به فعل دانستند و هر دو گروه با ترفندهای خاص خود عقیده به حدود عالم طبیعت را رقم زدند. به علاوه، این متکلمان در صدد شدند از ادله نقلی هم برای اثبات مرامشان کمک بگیرند و چون سخنان، با مبانی مختلف، به دلیل اتحاد نتیجه، موافق سلیقه فقها و برای طبع عوام پسندیده، و منطبق بر ظواهر آیات الاهی و ادله نقلی دیگر بود، تا حد بسیار موفق بودند.

با این همه، چون فیلسوف، در عین تنهایی در میان خیل کثیر متکلمان، متکی بر دلیل است، باز هم عقیده ابن سینا به قدم عالم طبیعت استوار ماند و نسل به نسل به فلاسفه بعد از وی رسید و تا به امروز هم ادامه یافت.

آنچه گفته شد، اجمال قضیه و شمه‌ای از اختلاف تاریخی میان فیلسوف و متکلم در موضوعی خاص بود. اما تفصیل بحث در گرو آن است که در باب اراده الاهی و اقوال مختلف درباره آن و ادله هر یک، در حد گنجایش مقاله، بحث کنیم تا شاید سرانجام به هماهنگی با ابن سینا در اعتقاد به قدم طبیعت برسیم، ولی پی‌گیری بی طرفانه ایجاب می‌کند که آماده پذیرش اعتقاد متکلم یا رسیدن به عقیده‌ای میانه و متوسط نیز باشیم.

نکته‌ای مقدماتی

اصل صفاتی که باید تحقق داشته باشد تا چنان علیتی برای خداوند به اثبات برسد، با توجه به وجوب وجود، که در بحث صفات واجب به اثبات رسیده، ثابت است و در این مقام نیاز به بحث ندارد. اما یک مسئله باید به سامان برسد، و آن مسئله اراده واجب الوجود است، که، به یقین، بخش مکمل علیت هر علت باشعور و صاحب اراده‌ای است.

اراده الاهی را پرسش‌های فراوانی فرا گرفته و از جهاتی بین فیلسوف و متکلم محل بحث و اختلاف واقع شده است. روشن است که جای بحث اراده الاهی امور عامه فلسفی نیست، بلکه این بحث متعلق به قلمرو فعل الاهی، در الاهیات بالمعنی الاخص، است و، در عین حال، از این جهت که اراده الاهی صفت ذات است یا فعل و عین ذات یا زائد بر ذات است و قدیم است یا حادث و متعلق آن در هر فرضی چه وضعی پیدا می‌کند، اختلافاتی هست، و بدین طریق است که مشکل اراده واجب به بحث صفات ذات هم راه می‌یابد.

تحریر محل نزاع و اقوال در باب اراده واجب‌تعالی

درباره اراده واجب سه اختلاف مهم روی داده و آرای متفاوتی را سبب شده، که هر یک به گونه‌ای در مسئله حدوث یا قدم عالم طبیعت مؤثر واقع شده است: ۱. اراده واجب صفت ذات است یا صفت فعل؟ ۲. اراده واجب عین ذات است یا زائد بر ذات؟ ۳. اراده واجب قدیم است یا حادث؟ از اینجا سه قول شکل گرفته و شهرت یافته است.

فلاسفه اراده واجب را صفت ذات و قدیم و عین ذات می‌دانند، معتزله آن را صفت فعل و خارج ذات و حادث می‌شمردند و اشاعره آن را صفت ذات می‌دانند و، در عین حال معتقدند مثل دیگر صفات ذاتی، به نظر ایشان، زائد بر ذات است. حال با این اجمال که به یقین دربردارنده نکات مبهم و نیازمند توضیح است، به بیان تفصیلی اقوال ابن‌سینا، به نمایندگی از فلاسفه، و غزالی، به نمایندگی از اشاعره، می‌پردازیم، ولی، برای رعایت اختصار و با توجه به عنوان مقاله، وارد تفصیل قول معتزله نمی‌شویم.

اراده واجب‌تعالی و قدم طبیعت از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا به مناسبت بحث قدم طبیعت و با توجه به دلیلی که با استفاده از قاعده ضرورت علت و معلولی و معیت علت تامه وجودی با معلول استنباط کرده و با مقدمه قراردادن عقیده خودش در باب اراده واجب، استدلالی در اثبات قدم طبیعت مادی، ترتیب داده و، در ضمن آن، به عقیده خودش در باب اراده الاهی هم اشاره کرده است. این دلیل را باید دلیل

الاهیاتی بر قدم عالم طبیعت، بر اساس دو قاعده فلسفی کلامی بنامیم. این دلیل، بر حسب تنظیم این مقاله، شامل هفت مقدمه و یک نتیجه است، به قرار ذیل:

۱. بر حسب قاعده الاهیاتی مسلّمی نزد فیلسوف و متکلم، «واجب الوجود بالذات، واجب از جمیع جهات است» و به تعبیر دیگر، «هر چه برای واجب الوجود ممکن به امکان عام است بالضروره برای او موجود است». در نتیجه، واجب الوجود حالت منتظره‌ای ندارد و تغییر حالت نمی‌دهد تا در هر حالتی به مقتضای آن حالت، بر کاری تصمیم بگیرد و آن را انجام دهد یا ترک کند.

۲. با توجه به این قاعده، اگر عالم طبیعت (ماده، حرکت و زمان) ازلی باشد مطلوب ما ثابت است، یعنی مقتضای خلق عالم از نظر فاعلی و قابلی در ازل مهیا بوده و این خلقت، به لحاظ امکان ذاتی، در ازل صورت گرفته است. اما اگر ازلی نباشد، دو احتمال مطرح است؛ یکی اینکه، علت فاعلی موجود و تام‌الفاعلیه بوده ولی فعل انجام نشده، یعنی مرجح خلق عالم از جانب فاعل تام‌الفاعلیه در ازل تحقق نداشته، و، در نتیجه، اراده خلق عالم، که واسطه بین فاعل مختار و فعل است، صورت وقوع نیافته است. دیگر اینکه، واجب الوجود تام‌العلیه نبوده است.

۳. طبق احتمال نخست، سپس که فعل مد نظر را، که در اینجا خلق عالم ماده است، انجام داده، می‌باید حادثی تحقق یافته و مرجح خلق عالم به دست واجب را فراهم آورده باشد.

۴. این امر حادثی که منشأ اراده خلق عالم شده، اگر امری درون ذات فاعل، مثل حدوث طبعی جدید، باشد مستلزم تغییر در ذات واجب، و محال است؛ و اگر امر حادثی که موجب تمامیت حیثیت فاعلیت فاعل شده، امری برون ذات باشد، چنان‌که برخی از معتزله «اراده» را صفت فعل و خارج ذات دانسته و آن را مبدأ و مرجح خلق طبیعت شمرده‌اند، آن اراده نیز حادث است و به اراده‌ای دیگر نیازمند است تا خلق شود و تمامیت فاعل را سبب شود.

۵. آن اراده دوم، که آن هم، بر حسب فرض، برون ذات است، ناشی از اراده‌ای دیگر است، و آن هم خارج از ذات و مخلوق واجب‌الوجود است و نیاز به اراده‌ای دیگر دارد، و

نقل کلام به آن اراده می‌شود، و تسلسل اراده‌های حادث لازم می‌آید و به جایی ختم نمی‌شود.

۶. اما اگر فرض شود هیچ مرجحی، نه از درون و نه از بیرون، حادث نشده، دلیلی ندارد که چیزی حادث شود، در حالی که فرض این است که حادث شده است.

۷. همچنین، بر حسب احتمال دوم، اگر معتقد شویم واجب‌الوجود در فاعلیت خود تام نبوده تا فعل را در ازل به انجام برساند، این اولاً به معنای نقص در ذات واجب، و محال است؛ ثانیاً، مستلزم آن است که عاملی باعث تمامیت واجب در انجام دادن فعل شده باشد، و این نیز محال است، زیرا به معنای معلولیت است، و معلولیت با وجوب وجود منافات دارد (همان: ۳۷۶-۳۷۸).

نتیجه: با توجه به استدلال فوق، که با تنظیم جدید نقل شد، ابن‌سینا معتقد شده است که واجب تام‌الفاعلیه بر حسب ذات است و اراده‌اش نیز ذاتی و قدیم و، به تبع اصل ذات، واجب است و عالم طبیعت نیز قدیم و، در عین قدمت، معلول ذات واجب‌تعالی است.

نکته توضیحی که لازم است به آن توجه کنیم تا محتوای دلیل به‌درستی درک شود این است که در فلسفه ابن‌سینا مسئله اراده این‌گونه مطرح می‌شود که اگر اراده قدیم به وجود معلول تعلق گیرد مستلزم قدمت معلول است، زیرا فاصله‌افتادن میان اراده و تحقق مراد با قاعده «ضرورت تحقق معلول در صورت تحقق علت تامه» منافات دارد، و این، قدمت عالم ماده را نتیجه می‌دهد. به‌علاوه، خود این فاصله تصویر روشنی برای ما ندارد، زیرا این فاصله اگر به رتبه یا به ذات تفسیر شود، یعنی گفته شود وجود عالم طبیعت از نظر رتبه مؤخر از علت تامه آن است یا گفته شود علت عالم طبیعت تقدم ذاتی بر عالم دارد، این معنا منافاتی با قدمت عالم ندارد؛ و اگر فاصله زمانی منظور باشد، درباره حدوث عالم ماده از دو جهت مشکل است: یکی اینکه زمان، مولود عالم ماده و مقدار حرکت ماده است، و با نبودن ماده، زمان هم وجود ندارد تا ملاک فاصله باشد. به‌علاوه، اصولاً در عدم محض، که زمان وجود ندارد، تقدم و تأخر و معیت زمانی هم مصداق نمی‌یابد. بنابراین، درباره خداوند و خلق ماده، این قاعده، یعنی «ضرورت تحقق معلول در صورت تحقق علت تامه»، به

اراده الاهی و حدود طبیعت: تحلیل و نقد دیدگاه ابن سینا و غزالی / ۱۷

ضمیمه این قاعده که «واجب الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است»، مستلزم قدمت ماده است (همان: ۳۷۶، سطر ۱۰-۱۷، نقل به مضمون).

متذکر می‌شویم که: اولاً، ابن سینا پاسخ احتمال دوم را، به این دلیل که بطلانش، بر حسب تعریف واجب، بدیهی بوده متذکر نشده است؛ ثانیاً، وی در اینجا از معتزله نام نبرده، ولی در ادامه این فصل، به طعنه از «معطله» نام برده و آنان را تعطیل‌کنندگان فیض الاهی شمرده (همان: ۳۸۰، سطر ۱۱)، و «معطله» لقب مشهور معتزله است که مخالفان، به مناسبت قول ایشان به تعطیل صفات ثبوتی خداوند و اعتقادشان به الاهیات تنزیهی، به ایشان داده‌اند.

انتقاد غزالی

غزالی ذیل عنوان «فی إبطال قولهم بقدم العالم»، ابتدا نظر فلاسفه را به کوتاهی تقریر می‌کند و می‌گوید:

فلاسفه در باب قدم عالم اختلاف کرده‌اند و آنچه نظر متقدمان و متأخران ایشان بر آن قرار گرفته این است که عالم [طبیعت] قدیم است، از ازل با خداوند موجود و معلول او و مساوق با او و غیرمتأخر از او بوده، آنچنان که معلول مساوق با علت و نور مساوق با خورشید است؛ و تقدم خداوند بر علت فقط از قبیل تقدم علت بر معلول و تقدم بالذات است (غزالی، ۱۹۶۲: ۴۸).

وی سپس، با ذکر مقدمه‌ای کلی و کوتاه در نکوهش خیال‌پردازی‌های فلاسفه، دلایل ایشان در باب قدم ماده را رد کرده است. وی آن دلایل را به سه نوع تقسیم می‌کند؛ نخستین دلیل همان است که مبنی بر این قاعده است که بین تحقق علت تامه و پیدایش معلول هیچ‌گونه فاصله و تأخیری وجود ندارد و، بر همین اساس، معلول علت تامه قدیم باید، همچون علتش، قدیم باشد و «محال است از علتی قدیم و تام‌العلیة، معلولی حادث و متأخر از او پدید آید، زیرا اگر علتی قدیم باشد و معلول از آن به وجود نیاید تنها دلیلش این است که وجود معلول مرجح نداشته، و سپس که مرجح فراهم آمده معلول موجود شده است ... حال این پرسش مطرح می‌شود که: چرا مرجح در آن زمان خاص موجود شد؟ و چرا از

پیش موجود نشد؟ اما این پرسش هرگز به پاسخ نمی‌رسد، زیرا، اگر علت قدیم [خداوند است و] حال متشابهی دارد و [دچار تغییر احوال نمی‌شود،] باید معلول یا در ازل موجود شود یا هرگز موجود نشود» (همان: ۴۹).

دلیلی که غزالی از فلاسفه، بدون ذکر نام و مدرک نقل کرده، همان است که، به تفصیل و با ترتیبی بسیار مناسب‌تر و مستندتر، از ابن‌سینا نقل کردیم. متأسفانه غزالی صغرای دلیل را، که همان قاعده الاهیاتی است، نیاورده و بیشتر نقل به مضمون کرده و، در عین حال ناقص نقل کرده است.

سپس غزالی در مقام نقد دلیل ابن‌سینا اشکالاتی، از قبیل لزوم عجز علت یا محال‌بودن وجود معلول را، که ابن‌سینا از لوازم تأخیر وجود معلول شمرده، منتفی می‌داند و می‌گوید: «بهترین توجیه جهت تأخیر وجود معلول این است که بگوییم علت، وجود معلول را در موقعیت پیش از حدوثش اراده نکرده است، بلکه حدوث آن را [در ازل] در همان شرایطی که حادث شده اراده کرده، و مقتضای اراده او نیز در موقعیتی که اراده شده، به تحقق پیوسته است» (همان: ۴۹، اواخر بند ۴). وی در ادامه نیز همین پاسخ را با تفصیل بیشتر و روشن‌تر بیان می‌کند (همان: ۵۰، بند ۸، ذیل اعتراض نخست).

غزالی بار دیگر، در ادامه، مطلب را با این عنوان از زبان فیلسوف آغاز می‌کند که: «یستحیل صدور حادث من قدیم مطلقاً». سپس مشکل را از زبان فیلسوف تقریر می‌کند و پاسخ را با این جمله جسارت‌آمیز می‌گشاید که: «هذا أخبل أدلتهم؛ این ناشعورمندانه‌ترین دلایل ایشان است». سپس به عنوان پاسخ اصل دلیل می‌گوید: «چرا انکار می‌کنید سخن کسی را که می‌گوید عالم حادث شده است به اراده‌ای قدیم که وجود آن را در وقتی که موجود شده اقتضا کرده است، و عدم آن نیز تا هنگامی که معدوم بوده [به اراده او] استمرار یافته است؟ ... مانع این اعتقاد چیست؟». در پی این پاسخ مختصر، غزالی همچنان بحث را با مشائیان ادامه می‌دهد. فلاسفه، طبق نقل غزالی، اصرار می‌کنند بر اینکه: «حادث به چیزی می‌گویند که ایجاب شده و از سببی نشئت گرفته، و همچنان که وجود حادث بدون سبب محال است، این نیز محال است که ایجاب‌کننده‌ای با شرایط کامل برای ایجاب و با ارکان و

اسباب لازم برای ایجاب معلول، موجود بوده و هیچ حالت منتظره‌ای برای هیچ یک نباشد و، در عین حال پیدایش آنچه ایجاب می‌شود به تأخیر بیفتد. بنابراین، واقعیت این است که وجودی که شرایط ایجاب را داشته و با فرض حضور ایجاب‌کننده‌ای که دارای شرایط ایجاب باشد ایجاب یافته وجود بالفعلش ضروری و تأخرش محال است، همان‌گونه که وجود حادث بدون سبب و علت نیز از جمله محالات است» (همان: ۵۰-۵۱، ترجمه با اضافات توضیحی).

نتیجه اینکه، به نظر فیلسوف، به عنوان مصداق قاعده فوق و مرتبط با بحث حاضر، واجب‌الوجود بالذات واجب از تمام جهات است و از هر گونه حالت منتظره و موقعیت امکانی برکنار است، و چون علیت او تام و ازلی است، به حکم «ضرورت وجود معلول به شرط تام‌بودن علت»، پیدایش ازلی معلول، که در اینجا عالم طبیعت است، نیز ضرورت می‌یابد.

در مقابل، غزالی نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد که در صورت پذیرش مراتب فوق، یا باید به سلسله‌ای نامتناهی از علل و معلول‌های طبیعی معتقد شد، [که لازمه قدمت ماده و حرکات مادی است]، و این، علاوه بر اینکه به حکم بطلان تسلسل بی‌نهایت علل فاعلی، به اعتقاد فیلسوف نیز باطل است، به معنای صرف نظر کردن از وجود واجب نیز هست [زیرا موجود قدیم نیاز به علت ندارد]، یا باید وجود علتی تام و ازلی و غیرمختار را پذیرفت، که بطلانش بدیهی است و طرف مقابل، یعنی فیلسوف نیز، آن را نمی‌پذیرد (همان).

تأیید ملاصدرا و قضاوت وی به طرفداری از ابن سینا

ملاصدرا در باب علیت از اسفار، در فصل دوم، ذیل این عنوان که «با وجود علت تامه وجود معلول ضرورت دارد»، قدمت عالم طبیعت را، به دلیل تمام‌بودن علیت خداوند، لازمه اصل فوق دانسته و در پی آن، پنج راه‌حل برای فرار از این لازمه بدون ذکر سند و گوینده نقل کرده است. راه‌حل چهارم همان است که غزالی متذکر شده و ملاحظه کردیم، جز اینکه غزالی به اجمال از پیدایش مرجح در وقت خاص سخن گفته ولی ملاصدرا به جای مرجح

از مصلحت نام برده و، در حقیقت، نمونه‌ای احتمالی از مرجح را یادآور شده است. وی سپس همه راه‌حل‌ها را مردود شمرده و به رد آنها همت گماشته و، سرانجام، همان نظر ابن‌سینا را، که قدم عالم طبیعت باشد، پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۳۳/۲-۱۴۳).

طریق بنیادی حل مشکل

گفتارهای موافق و مخالف فوق، درباره قدمت یا حدوث عالم طبیعت، با یک مسئله کلامی مهم ارتباط می‌یابد، که تا آن مسئله به راه‌حل و پاسخ نهایی نرسد مسئله حدوث یا قدم عالم طبیعت نیز به راه‌حل نهایی خود نمی‌رسد. این بحث کلامی مربوط به چگونگی اراده ذات واجب‌تعالی است، که در ادامه این مقاله تا حدودی به آن می‌پردازیم. البته مسئله به بحث حدوث عالم اختصاص ندارد، بلکه در اموری دیگر، همچون استجاب دعا و بَداء، نیز مطرح است. همچنین، پیگیری این راه‌حل با حفظ این مبانی است که اولاً اصل علیت، با همان تعریفی که دارد، پذیرفته شود؛ ثانیاً، این اصل سرتاسری و شامل همه مراتب وجود، از واجب‌تعالی تا ضعیف‌ترین ممکنات، باشد.

اما اگر کسی، از جمله متکلم اشعری، اصل علیت یا فروع مهم و سرنوشت‌ساز آن، از جمله سنخیت و ضرورت، را نپذیرد یا در عین پذیرش اصل علیت و فروع آن، خداوند و فعل او را مشمول جریان علیت نداند، این راه‌حل برای او فایده‌بخش نخواهد بود. باید دانست که چنین متفکرانی کم نبوده‌اند و در دوران معاصر هم نمونه‌هایی دارند. مثلاً موضع‌گیری‌های اشاعره مشهور در باب بسیاری از مسائل، که به نحوی به خدا ارتباط می‌یابد، نشان می‌دهد که بسیاری از ایشان با اینکه اصل علیت را صراحتاً رد نمی‌کنند، فروع آن، به‌ویژه دو فرع مهم سنخیت و ضرورت، را طعن یا به آن بی‌اعتنایی کرده‌اند (طاهری، ۱۳۷۶: ۱۳۱-۲۶۶، بعد از طرح بیش از ده مسئله و پی‌جویی نظر اشاعره متقدم درباره آن). همچنین، از محققان متأخر، محمدتقی جعفری، در عین قبول کامل جریان علیت در عالم طبیعت، بارها در شرح ابیات مثنوی مولوی با مولوی همراهی می‌کند و به روشنی و صراحتاً می‌گوید خداوند مشمول جریان علیت نیست (از جمله: جعفری، ۱۳۸۴: ۱۳۴/۸-۱۳۵).

دشواری بزرگ در باب اراده واجب‌تعالی

فلاسفه و متکلمان اسلامی در مسئله حدود و قدم عالم طبیعت تقابل طولانی مدتی داشته‌اند و هر طرف، بر اساس مبانی اعتقادی‌اش، بر نظر خویش پای فشرده و با اینکه گفت‌وگوهای متقابل به فراوانی و با تنوع بسیار جریان داشته، اختلاف همچنان باقی است و دو طرف نتوانسته‌اند با هم کنار بیایند. بیشترین مشکل بر سر اراده الاهی است.

می‌توان گفت دو قاعده‌ای که فلاسفه به آن تمسک کرده و آنها را مبنای نظر خود قرار داده و به قدمت طبیعت معتقد شده‌اند چندان مشکلی ندارند. البته اصل علیت و به‌خصوص ضرورت علت و معلولی، با مخالفت‌های اشاعره روبه‌رو شده، ولی، به هر حال هر دو طرف قبول دارند که عالم و همه محتویاتش، از جمله طبیعت مادی، مخلوق خدا است، و این باور آنها را به هم نزدیک می‌کند. همچنین، قاعده دیگر، یعنی اینکه «واجب‌الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است» در کلیت خودش، محل اتفاق هر دو طرف است، و اختلافشان، به شرحی که هم‌اکنون خواهیم گفت، مصداقی است.

اما آنچه بیشتر مایه دشواری است مسئله اراده واجب‌الوجود است. فیلسوف بر اساس اعتقاد به اصل ضرورت علت و معلولی و ذاتی و قدیم‌بودن اراده واجب، علیت واجب را تام و معلول و در اینجا عالم طبیعت را ازلی می‌داند، و هر نوع تعلیق و حالت منتظره‌ای را در تناقض با وجوب وجود می‌شمرد. اما متکلم اشعری، با توجه به دوسویه‌بودن اختیار، که مندرج در مفهوم «اختیار» است، و دوسویه‌بودن اراده را هم نتیجه می‌دهد، و فیلسوف نیز آن را قبول دارد، نمی‌تواند بپذیرد اراده واجب، برخلاف ذات خود اراده، وجوب یک‌سویه داشته باشد. در عوض، معتقد است اراده دوسویه، اگر به فعلی تعلق گرفت، می‌تواند به آن فعل در شرایط غیرازلی و در موقعیت خاصی که در اراده منظور شده است، تعلق گیرد، و حدود مراد در موقعیت خاص خودش منافاتی با وجوب وجود خدا از تمام جهات، ندارد. هیچ یک از دو طرف هم حاضر نیست- و، به‌درستی یا به‌اشتباه، بر آن است که بر اساس مبانی خود نمی‌تواند- با طرف مقابل موافقت کند. مشکلات متقابل دیگری هم بر سر راه فیلسوف و متکلم هست که ضمن تقریر استدلال و انتقادات بیان شد. همین جهات

باعث شده است تا اینجا در ارتقا به نظری صائب، که موافق یکی از دو طرف باشد، یا نظر سومی غیر از هر دو باشد، ناکام بماند و جویای راه‌حل احتمالی دیگری شود.

گشایش یک راه جدید از جانب فیلسوف

ماهیت اراده واجب

برای تکمیل این بحث و، شاید، یافتن راه‌حل و قضاوت به نفع یکی از دو طرف، بتوان با تحقیق درباره ماهیت اراده واجب‌الوجود به نتیجه‌ای، هرچند تقریبی، دست یافت. البته نمی‌توان در ذات الاهی وارد شد و مقتضای ذات را ملاک اتخاذ نظر قرار داد، زیرا این کار با توجه به اندیشه محدود بشری و نامتناهی بودن ذات الاهی به نتیجه مطلوب نخواهد رسید و هر چه گفته شود، حتی اگر با دلایلی همراه باشد، چون آن دلایل هم محصول همان اندیشه محدود است، به اصطلاح، از قبیل «رجماً بالغیب»، یا «تیرانداختن در تاریکی» است. در عین حال، بحث در این باره خالی از روشنگری نیست و حتی اگر نتیجه منفی باشد باز هم دستاوردی است. برای ورود به این مرحله جدید لازم است بار دیگر چند پرسش را مطرح کنیم تا بر آمادگی ذهن بیفزاید:

الف. اراده واجب‌الوجود صفت ذات است یا صفت فعل؟

ب. اراده واجب‌الوجود قدیم است یا حادث؟ و، به تعبیر دیگر، صفت ذات است یا

فعل؟

ج. آیا اراده واجب‌الوجود به این معنا است که خداوند در انتخاب دو طرف، انجام‌دادن

یا ترک فعل خاصی، آزاد است یا معنای دیگری دارد؟

د. اراده کردن و نکردن خداوند معلل به اغراض است یا فعل خداوند معلل به غرض

نیست؟ و اگر فعل خداوند معلل به غرض است، آن غرض به خدا برمی‌گردد یا مرجع آن

غرض، موجود ممکن است که از آن اراده بهره‌مند می‌شود؟

اینها پاره‌ای از پرسش‌ها است که درباره اراده خدا، به لحاظ وجوب وجود، مطرح

است، ولی درباره ممکنات صاحب اراده، مثل بشر، مطرح نیست.

پرسش‌های اول و دوم با هم مربوطاند و حتی می‌توان گفت از جهتی یک پرسش است که در دو قالب لفظی مطرح می‌شود. اراده، اگر قدیم باشد، به نظر فلاسفه، صفت ذات و با ذات متحد و همچون ذات قدیم است. اشاعره در اینجا نظری دارند که به اراده اختصاص ندارد، بلکه تمام صفات جمال خدا را، هم قدیم و هم زائد بر ذات می‌دانند، ولی در بحث حاضر، که چگونگی تحقق مراد، از جهت قدمت یا حدوث، مطرح است، عین ذات یا زائد بر ذات بودن اراده تفاوتی ایجاد نمی‌کند، هرچند رأی اشاعره به خودی خود و در جای خودش قولی باطل و مستلزم تعدد قدا است.

اما اراده حادث، دو معنا دارد: یکی اینکه خود اراده، حادث و متأخر از ذات و، در واقع، یک فعل باشد؛ دیگر اینکه، اراده قدیم باشد، ولی چون به فعل حادث تعلق می‌گیرد از مقام فعل انتزاع شود و، به تبع فعل، حادث شمرده شود. طبق معنای اول، در واقع، اراده حادث و به معنای واقعی، و نه انتزاع عقلی، صفت فعل است، یعنی هر اراده‌ای خودش یک فعل است که متأخر از ذات، حادث می‌شود. اما طبق معنای دوم، باز هم اراده به عنوان یک امر وجودی خارجی، قدیم و صفت ذات است، هرچند متعلق آن، که در بحث فعلی خلق عالم طبیعت است، حادث است.

پرسش سوم با صفت قدرت نیز ارتباط دارد، زیرا در معنای قدرت این قید افتاده است که موجود آگاه و صاحب قدرت، بر انجام دادن فعل یا ترک آن توانا باشد و هر کدام را، به هر دلیل، ترجیح داد اراده، و عملی کند.

پرسش چهارم از توابع بحث است و بدین لحاظ مطرح می‌شود که معلل بودن فعل به غرض، حتی غرضی که به طرف مقابل برگردد، به طور کلی به معنای نقضی در ذات فاعل است که با ایصال نفع به غیر برطرف می‌شود. اما اینکه چگونه می‌توان بین نفی غرض و نفی بیهوده‌کاری یا بین تعطیل غرض و حکمت در کار، جمع کرد، مطلب دیگری است و در حال حاضر محل بحث نیست.

نظر فلاسفه در باب اراده واجب‌تعالی

از باب مقدمه باید دانست که مسئله اراده واجب در نظر برخی از اعظام فلاسفه استقلال ندارد و با علم و قدرت واجب ارتباط و اتحاد کامل دارد. فلاسفه، در مقابل معتزله، معتقدند اراده خدا صفت ذات و عین ذات و قدیم است؛ یعنی زائد بر ذات و حادث و صفت فعل نیست. در مقابل، اشاعره معتقدند اراده خدا قدیم و عین ذات است و زائد بر ذات نیست. در اینجا برای درک بیشتر مقصود ایشان از اراده الاهی لازم است مقایسه‌ای بین اراده آزاد انسان و اراده آزاد خدا داشته باشیم. در این مقایسه با ملاصدرا همراهیم. این عقیده، ضمن اینکه با عقیده هر یک از دو فرقه مذکور از جهتی تقابل دارد، تفاوت مهمی میان اختیار خدا با اختیار انسان را نیز گوشزد می‌کند، و این، نکته دقیقی است که باید به شدت به آن توجه کرد.

ملاصدرا به درستی و دقت به تفاوت مهمی میان اراده آزاد انسان و اراده آزاد الاهی اشاره می‌کند و در عنوان بحثش می‌گوید: «قدرت در ما عین قوه و امکان، و در واجب‌تعالی عین فعلیت و وجوب است». وی در توضیح این مرام، می‌گوید:

بدان که نفس ما و سایر حیوانات در کارها و فعل‌هایشان مضطربند، زیرا فعل‌ها و حرکاتشان تسخیری و از قبیل فعل طبیعت است ... و فرق میان ما و طبیعت این است که نفس ما بدانچه انجام می‌دهد و به انگیزه‌ای و هدفی که در فعل خود دارد آگاه است و طبیعت فاقد آگاهی به فعل خود و به انگیزه خود است. بنابراین، فعل اختیاری به معنای حقیقی خود جز در واجب‌الوجود تحقق نمی‌یابد ... و هر صاحب‌اختیاری، غیر از واجب‌تعالی، در واقع، در اختیار خودش مضطرب است و مجبور است که در فعل خودش مختار باشد. به این معنا است که می‌گوییم: قدرت ما عین قوه و امکان است و فعل اختیاری [حقیقی] اختصاص به خداوند دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۰۴/۶-۳۰۵).

نظر ابن سینا

این معنا، یعنی اختیار بالفعل الاهی در مقابل اختیار بالقوه بشری، به صورت دیگری، در پوشش این مطلب که «فعل خداوند معلل به غرض نیست» در سخن ابن سینا هم آمده است که می‌گوید:

وقتی می‌گوییم خداوند مختار است معنایش این است که او بالفعل مختار است و در گذشته چنین بوده و در آینده چنین خواهد بود. در مورد اختیار خداوند آن‌گونه که مردم می‌فهمند، سخن نمی‌گوییم، چه، صاحب‌اختیار در عرف عام کسی است که نیازمند به انگیزه‌ای است تا اختیارش را از قوه به فعل درآورد... چنین صاحب‌اختیاری در حقیقت در حکم مضطر است، در حالی که خداوند متعال را انگیزه‌ای به اعمال اختیار وادار نمی‌کند و جز ذات او و خیریت او منشأ اعمال اختیاری او نیست، و این‌گونه نیست که خداوند تعالی ابتدا دارای اختیار بالقوه بوده و سپس مختار بالفعل گردد (همان: ۳۰۵-۳۰۶، به نقل از: ابن سینا، *التعلیقات*).

تا اینجا نکات مقدماتی درباره نظر فلاسفه بیان شد. حال باید دید فیلسوف که به قدمت اراده معتقد است، و حتی آن را، برخلاف اشاعره، ذاتی می‌داند و با سایر صفات و با ذات الاهی متحد می‌شمرد، چگونه می‌تواند با اشاعره مقابله کرده، مشکل قدم عالم را حل کند.

کلید حل مشکل اراده واجب از نظر فیلسوف

مشکل، همان‌گونه که ضمن طرح و رد نظر مخالفان ملاحظه کردیم، جدی است و راه‌حلی اساسی می‌طلبد. کلید حل مشکل از نظر فلاسفه، از ابن سینا تا سبزواری، «اتحاد علم و اراده» یا «برگرداندن اراده واجب به علم او و قدمت و ذاتی بودن هر دو» است. هر سه مکتب فلسفی اسلامی، مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، اراده الاهی را به علم برگردانده‌اند؛ معنایش این است که علم خدا به فعل خاص بر وجه خیر و رضایت به وقوع آن، به تنهایی منشأ وقوع فعل است، و به این صورت است که اراده به علم برمی‌گردد. لازمه چنین سخنی

این است که علم خدای تعالی به فعلی بر وجه شر نیز به معنای کراهت از فعل و مقتضی محقق‌نشدن آن فعل است.

این گروه‌های سه‌گانه، یعنی مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، تا اینجا اشتراک نظر دارند، ولی از این به بعد دچار اختلاف‌اند و هر یک به نوع خاصی از فاعلیت، با خصوصیات ویژه آن، برای خدا معتقدند که با نام‌های فاعلیت بالعنایه، بالرضا، و بالتجلی شهرت دارند. اما خوش‌بختانه این اختلافات در بحث فعلی ما دخالتی به نفی یا اثبات ندارد و ملزم به توضیح آنها نیستیم. مهم در اینجا این است که هر سه مکتب فلسفی اسلامی، به طور مشترک، راه‌حل مشکل اراده الاهی و طریقه دفع اشکالات دو فرقه مذهبی، یعنی اشاعره و معتزله، در باب اراده و نحوه فاعلیت الاهی و قدمت عالم طبیعت را در «اتحاد علم و اراده در خدا» دانسته‌اند. حال باید دید آیا کلیدی که اینان برای گشودن قفل این مشکل یافته‌اند مشکل را می‌گشاید یا خیر.

تحلیل و نقد نظر فلاسفه در باب اراده واجب

نخستین پرسشی که بعد از دریافت راه‌حل فلاسفه به ذهن می‌رسد این است که: چگونه می‌شود علم به فعل و اراده فعل یکی باشند؟ این، خلاف درک متعارف است. همچنین، شخصی که با مقولات جوهری و عرضی منطبق صوری و ملاک جوهریت و عرضیت در فلسفه اسلامی آشنا باشد به‌خوبی می‌داند که علم به فعل و اراده فعل در فاعل‌های طبیعی دارای شعور، مثل انسان، از دو مقوله‌اند. علم از مقوله کیف نفسانی است و اراده از مقوله فعل است، و چون مقولات با هم تباین کلی دارند، نمی‌شود یکی باشند و واقعیت واحدی به طور کامل و از جهت واحد در دو مقوله مندرج باشد. به‌علاوه، وقتی به خودمان نگاه می‌کنیم می‌یابیم که بین علم ما به فعلی که امکان دارد انجام دهیم یا از آن دوری کنیم تا اراده انجام‌دادن آن فعل یا ترک آن چند مرحله فاصله وجود دارد: نخست، فعل را تصور می‌کنیم و این، علم به فعل است؛ سپس سود و زیانش را می‌سنجیم؛ در مرحله سوم، می‌یابیم که شوق به انجام‌دادن فعل، به خاطر منافع و نیاز، یا کراهت از انجام‌دادنش، به دلیل

زیانمندی، در ما پدید می‌آید، و تمایل به انجام‌دادن یا پرهیز از انجام‌دادن در وجودمان شکل می‌گیرد؛ در مرحله چهارم، به شوق مؤکد یا کراهت مؤکد می‌رسیم؛ در مرحله پنجم، اراده به فعل مزبور یا ترک فعل صورت می‌بندد و در مرحله ششم، نوبت به فعل یا ترک فعل می‌رسد. بنابراین، بین علم ما به فعل و اراده انجام‌دادن فعل یا ترک آن حداقل سه مرحله، سنجش سود و زیان، تمایل و شوق یا تنفر و شوق یا تنفر مؤکد فاصله است و سپس نوبت به اراده انجام‌دادن فعل یا ترک آن می‌رسد، و بعد از این مراحل است که انجام‌دادن فعل یا ترک فعل صورت می‌گیرد؛ و این نیز نشانه بارزی است بر اینکه علم به فعل و اراده فعل در انسان‌ها و حیوانات با شعور غیرانسان نمی‌تواند یکی باشند و واقعیت واحدی را تشکیل دهند. پس چگونه است که در خداوند نه تنها همه مراحل متوسط یکباره حذف می‌شود، بلکه علم به فعل عین اراده انجام‌دادن فعل نیز هست؟ اگر قرار است ما این مراحل را طبق فهم بشری بفهمیم، فهم ما این است که گفته شد، و اگر به گونه دیگری باید فهمید لازم است راهنمایی شویم تا درک کنیم یا به این باور برسیم که فهم چگونگی اراده خدا، برای ما میسر نیست، همچنان که بسیاری از خصوصیات دیگر الاهی را، در عین تصدیق به آن، از طریق دلایل لمّی متکی بر وجوب وجود، باور می‌کنیم، ولی نمی‌توانیم به خوبی تصور کنیم و به گنّهش برسیم.

سخن آخر در باب اراده واجب‌تعالی

تنها پاسخ متصور در اینجا این است که در خدا، نه تنها علم و اراده، بلکه همه صفات عین هم و عین ذات‌اند. اما آیا محتوای این پاسخ را ما به درستی درک می‌کنیم؟ به یقین جواب منفی است، و حق داریم با توجه به ذات امکانی و فهم محدودمان درک درستی از این مطلب نداشته باشیم و تصدیقمان، به اصطلاح، تصدیق بدون تصور باشد. مفاهیم را به درستی از یکدیگر تفکیک می‌کنیم، یعنی مفاهیم «قدرت»، «علم»، و «اراده» را به صورت متمایز از یکدیگر می‌شناسیم و برای هر یک تعریف مشخص و روشنی داریم، ولی وقتی آنها را بر واجب‌الوجود حمل می‌کنیم از درک صحیح اتحادشان با هم و با ذات خدا عاجز

می‌مانیم و در عین عجز و درک‌نکردن واقعیت، مطلب را تصدیق می‌کنیم، و شاید چاره‌ای جز این نداریم، مگر آنکه نوری از عالم غیب بتابد و ذهنی را روشن کند و آن را در زمره مصادیق آیه «فبصرک الیوم حدید» (ق: ۲۲) مندرج سازد.

نتیجه

در مسئله حدوث یا قدم عالم طبیعت، نظر ابن‌سینا و تأیید ملاصدرا و انتقادات غزالی را ملاحظه کردیم و، در نهایت، بعد از ناکامی در ترجیح نظر یکی از دو طرف یا رسیدن به نظر جدید، به نظریه فلاسفه درباره اتحاد علم و اراده در واجب متوسل شدیم، اما با تحلیلی که درباره این نظر داشتیم از این راه‌حل جدید هم ناامید شدیم. حال چه باید بگوییم که تا حدی به امیدواری در حل این مشکل نزدیک شویم؟ به نظر می‌رسد:

۱. ورود در بحث صفات الاهی هرگز به نتیجه قطعی نمی‌رسد و هر طور و حتی با برترین مراتب دقت، اگر گفته شود باز هم منتهی به نظری قطعی نمی‌شود. شاید بتوان گفت مصداق «تفکر در ذات الاهی» است که بزرگان دین نهی کرده‌اند. از جمله از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمود: «تفکروا فی الخلق و لاتتفکروا فی الخالق، فإنکم لا تقدرون قدره؛ درباره خلق بیندیشید و درباره خالق اندیشه نکنید، زیرا نمی‌توانید به عظمت قدر او پی ببرید» (کتاب‌خانه احادیث شیعه، به نقل از: کنز العمال، ح ۵۷۰۵). شبیه حدیث فوق با الفاظ مشابه و قدری متفاوت از پیامبر اکرم، امام علی و امام صادق (ع) نیز روایت شده و در برخی از آنها نتایج شدیدتری بر تفکر در ذات الاهی، نظیر «هلاک می‌شوید» یا «به کفر و زندقه می‌افتید»، مترتب شده است (همان).

۲. در مسئله حدوث یا قدم طبیعت، تا آنجا که بحث اراده الاهی مطرح نباشد، استدلال ابن‌سینا، بر اساس دو قاعده مذکور در متن، موجه است. همچنین، توضیحات ملاصدرا و ابن‌سینا درباره تفاوت قدرت الاهی با قدرت بشری و توضیح ابن‌سینا درباره معلل‌نبودن فعل الاهی به غرض درست به نظر می‌آید، ولی آنجا که بحث اراده الاهی مطرح می‌شود اصرار ابن‌سینا بر اینکه لازمه قدم و ذاتی بودن اراده، قدم و ازلیت طبیعت است، به نظر

بی دلیل می آید و، در مقابل، نظر غزالی مبنی بر اینکه اراده قدیم می تواند به امر حادث و غیرازلی تعلق گیرد، دلیلی بر بطلان ندارد. مؤید این مطلب آن است که به یقین در طبیعت حوادث فراوانی جریان دارد، ولی همه حوادث و معدات منتهی به آنها به اراده الاهی صورت می گیرند، و فیلسوف نیز به این مطلب اعتراف دارد. از جمله ملاصدرا در آغاز مشهد سوم از *الشواهد الربوبیه*، پس از بیان معانی ابداع و احداث، تصریح می کند به اینکه وجود هر ممکن الوجودی، اعم از ابداعی و احداثی، وابسته به اراده الاهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷۹-۱۸۰). اما روشن و بدیهی حسی است که استناد به اراده الاهی به هیچ وجه مستلزم قدم این حوادث نیست.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۵۵). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). حجة الحق، الهیات شفا، تصحیح و مقدمه: ابراهیم مدکور، تهران: ناصر خسرو.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۴). تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی بلخی، تهران: نشر اندیشه اسلامی، ج ۸.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: افست مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح: مقصود محمدی، با اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، مقدمه و تصحیح: احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶.

طاهری، سید صدرالدین (۱۳۷۶). علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

غزالی، محمد (۱۹۸۲). تهافت الفلاسفة، مقدمه و تصحیح: ماجد فخری، بیروت: مطبعة کاتولوکی، الطبعة الثانية.

کتابخانه احادیث شیعه، www.hadithlib.com

References

The Holy Quran

Ghazali, Mohammad. 1982. *Tahafot al-Falasefah (The Incoherence of the Philosophers)*, Foreworded & Edited by Majed Fakhri, Beirut: Catholic Press, Second Edition. [in Arabic]

Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984. *Hojjat al-Hagh, Elahiyat Shefa (God's Argument, Theology of Healing)*, Edited & Foreworded by Ibrahim Madkur, Tehran: Naser Khosrow. [in Arabic]

Ibrahimi Dinani, Gholam Hosayn. 1976. *Ghawaed Kolli Falsafi dar Falsafeh Islami (General Philosophical Rules in Islamic Philosophy)*, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association, vol. 1. [in Farsi]

Jafari, Mohammad Taghi. 2005. *Tafsir wa Tahlil wa Naghd Mathnawi Jalal al-Din Mohammad Mawlawi Balkhi (Interpretation, Analysis and Criticism of Mathnawi Jalal al-Din Mohammad Mawlawi Balkhi)*, Tehran: Publication of Islamic Thought, vol. 8. [in Farsi]

Library of Shiite Hadiths, www.hadithlib.com

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Edited & Annotated by Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Offset University Publishing Center, Second Edition. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2001. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Journeys)*, Edited by Maghsud Mohammadi, Supervised by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2002. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah al-Aghliyah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Foreworded & Edited by Ahmad Ahmadi, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, vol. 6. [in Arabic]

Taheri, Seyyed Sadr al-Din. 1997. *Elliyat az Didgah Ashaerah wa Hiyum (Causality from the Point of View of Asharites and Hume)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, First Edition. [in Farsi]