

نقد و بررسی آرای محقق خفّری در مسأله قدرت الهی و لوازم فلسفی آن

دکتر محمد رضا فرهمندکیا

دانشجو دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

دکتر علی محمد ساجدی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

asajedi@shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله قدرت الهی از جمله مسائل مهم الهیات است که معرکه آراء متفکران می باشد. محقق خفّری در اثر مهم خود که حاشیه بر شرح تجرید است تلاش دارد متکلمین و فلاسفه را در این مبحث هم نظر نشان دهد، و معنای دیگری برای ایجاب ذکر می کند تا از طریق آن قدرت الهی را اثبات کند. ایشان نظر فلاسفه در مورد ایجاب را به کلی مردود حتی مستوجب تکفیر می داند. محقق خفّری دو اشکال عمده به شارح تجرید (قوشچی) در بحث قدرت الهی وارد می کند. او هم چنین در پاسخ به اعتراضات مخالفین نسبت به قدرت الهی پاسخ هایی بیان می کند که مورد اشکال است. در این پژوهش که با هدف غور و تفحص در آرای محقق خفّری ناظر به قدرت الهی ساماندهی می شود، با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی نظرات ایشان می پردازیم.

یافته های این پژوهش نشان می دهد که نظرات محقق خفّری با دلایل مختلف از جمله نحوه صدق قضیه شرطیه، عینیت ذات و صفات، واجب بودن از همه جهات برای واجب الوجود بالذات، عدم انفکاک ذاتی معلول از علت، مبادی چهارگانه فعل اختیاری، عدم لفظی بودن نزاع در این مسأله، وصف ماهیت بودن امکان ذاتی و تفسیر صحیح از معنای ایجاب، قابل نقد است.

کلیدواژگان: قدرت الهی، محقق خفّری، مبانی فلسفی، مکتب شیراز، نقد و نظر

در فلسفه و کلام اسلامی شناخت ذات و صفات الهی از مهم‌ترین مسائل معرفتی در زمینه توحید به شمار می‌رود و همواره اختلافات زیادی بین فیلسوفان و متکلمان در آن مطرح بوده و دیدگاه‌های گوناگونی در این باره بیان شده است. «قدرت» از صفات ثبوتی و ذاتی خداوند است که در تعریف و اثبات و فروعات آن بین فلاسفه و متکلمان اسلامی اختلافات زیادی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین کتب کلامی که شروع و حواشی بسیاری بر آن نگاشته شده است کتاب تجرید الاعتقاد اثر خواجه نصیرالدین طوسی است که بسیاری از فلاسفه و متکلمان نظرات کلامی خود را با شرح عبارات خواجه، و حواشی خود بر این کتاب ابراز کرده‌اند.

حاشیه محقق خفری بر شرح قوشچی از آثار مهم این فیلسوف مکتب فلسفی شیراز است که با توجه به جایگاه علمی ایشان بالغ بر ۲۰ حاشیه توسط بزرگان فلسفه و کلام از جمله میرداماد، شمس الدین گیلانی، آقا جمال خوانساری، غیاث الدین منصور دشتکی، حسین بن ابراهیم تنکابنی بر آن نگاشته شده است. علاوه بر آنکه ملاصدرا در کتب خود همچون اسفار و شواهد در برخی مواضع نظرات ایشان را بیان کرده و از ایشان به احترام نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۵/۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۷۶-۸۹) یکی از مباحثی که در حاشیه محقق خفری مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است مبحث قدرت الهی است، این پژوهش در صدد تبیین و تحلیل دیدگاه‌های او در این مبحث است. با بررسی‌های انجام شده باید گفت هیچ اثری مستقلی که به بررسی نظرات محقق خفری در بحث قدرت الهی پرداخته باشد یافت نشد، بنابراین پژوهش حاضر اولین اثر در این زمینه خواهد بود و از نظر موضوعی دارای نوآوری است.

سوالات اصلی که در این پژوهش مورد نظر است ازین قرار است:

۱- دیدگاه‌های محقق خفری در بحث قدرت الهی به عنوان نماینده مکتب فلسفی شیراز که خود از فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه اسلامی است چیست؟

۲- آیا دیدگاه‌های ایشان در بحث قدرت الهی قابل نقد است؟

۳- دیدگاه‌های ایشان با کدام مبانی فلسفی در تعارض است؟

۲. دیدگاه محقق خفری در تعریف قدرت الهی

دیدگاه محقق خفری در بحث تعریف قدرت الهی مبتنی بر جمع میان تعریف فلاسفه و متکلمین است او به منظور رسیدن به این مقصود به بررسی تعریف هر یک از این دو گروه می‌پردازد. او تعریف متکلمان از قدرت که آن را به صحت فعل و ترک معنا می‌کنند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰؛ ایجی، بی تا: ۸/۸۴) را به معنای امکان نسبت به ذات فاعل من حیث هو فاعل می‌داند، او معتقد است آنچه متکلمین از این تعریف اراده کرده‌اند لازم نبودن و قابل انفکاک بودن هر یک از فعل و ترک نسبت به ذات خداوند می‌باشد. او سپس به تعریف فلاسفه نسبت به قدرت می‌پردازد و معتقد است فلاسفه دو تعریف برای قدرت ارائه داده‌اند که بین این دو تعریف تلازم معنایی وجود دارد. تعریف اول فلاسفه از قدرت «صحة صدور الفعل و لا صدور» است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲ / ۷۳۳؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۲۹۸) که مقصود از صحت

اینجا به معنای امکان است و تعریف دوم و مشهور فلاسفه از قدرت «كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۰۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰) که ازین تعریف نیز معنای امکان قابل دریافت است.

او این توضیحات را با عبارت ذیل بیان می‌نماید:

«فإنَّ للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتین: إحداهما: صحّة صدور الفعل و لا صدوره، و أرادوا منها إمكان الصدور و اللاصدور بالنسبة إلى الفاعل من حيث هو فاعل. و الثانية: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و التلازم بین معنییها ظاهر، فمعناهما متفق علیهما بین الفریقین.» (خفّری، ۱۳۸۲: ۹۹)

بنابراین او از ادعای تلازم معنایی موجود در بین این دو تعریف نتیجه می‌گیرد که مقصود فلاسفه نیز از صحت همان مقصود متکلمان است و هر دو گروه از صحت، امکان را اراده کرده‌اند.

۳. نقد و بررسی دیدگاه محقق خفّری در تعریف قدرت الهی

آنچه مسلم است آن است که فلاسفه در کتب خویش به صراحت تعریف متکلمان از قدرت را مردود دانسته‌اند (رجوع شود به: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۱۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۶-۳۰۰)، و علت اصلی آن را راه یافتن امکان به ساحت ربوبی و ذات واجب الوجود می‌دانند و این با مبانی فلسفی از جمله «واجب الوجود به ذات واجب الوجود من جمیع الجهات» در تعارض آشکار است. در دو تعریفی که از فلاسفه بیان شد آنچه مورد غفلت محقق خفّری قرار گرفته است عبارت است از:

۱. در قضیه شرطیه که شامل تعریف دوم فلاسفه از قدرت می‌باشد صدق قضیه شرطیه به تحقق یک طرف نیز محقق می‌شود و لزوماً تحقق صدق دو طرف ضروری نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۰۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۹: ۲/۳۲۶) این تعریف فلاسفه از قدرت به گونه‌ای است که حیوانات را نیز شامل می‌شود که در مورد حیوانات هر دو طرف قضیه بر آنها صدق می‌کند ولی در مورد خداوند فقط یک طرف قضیه می‌تواند صادق باشد و اگر بخواهیم هر دو طرف قضیه را صادق بدانیم لازمه‌اش همان حالت امکانی در ذات است که امری محال محسوب می‌گردد.

۲. همان گونه که بیان شد این تفسیر محقق خفّری از تعریف قدرت از منظر فلاسفه در تعارض آشکار با مبانی آنهاست و آنها معتقدند واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۴۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/۲۱۸؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۲/۱۹۸) چگونه می‌توان چنین تفسیری از تعریف آنها ارائه داد و حالت امکانی در ذات الهی قائل شد در حالی که این مطلب در تعارض آشکار با مبانی آنها می‌باشد.

۳. همچنین بر اساس عینیت ذات و صفات و صفات با یکدیگر (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۱۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۹) این دیدگاه که امکان را در ساحت قدرت الهی در نظر بگیریم نسبت به دیگر صفات نیز صادق بوده و حالت امکانی در سایر صفات نیز جریان خواهد یافت، التزام به این مهمّ مشتمل بر مفاسدی متعدد است.

۴. تفسیر صحت به امکان در تعریف اول فلاسفه با مبنای دیگری از آن‌ها در تعارض است بدین‌سان که فلاسفه موضوع امکان ذاتی را ماهیت می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۷۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۲) حال چگونه می‌توان قدرت الهی را که عین وجوب و وجود است متصف به امکان نمود؟ آیا در نظر محقق خفّری قدرت الهی، ماهیت است که متصف به وصف ماهیت (امکان ذاتی) می‌گردد؟ بنابراین می‌توان گفت این مهمّ با مبانی محقق خفّری ناسازگار است، لذا تعریفی که وی از معنای قدرت ارائه داده است صحیح نیست.

۵. آنچه در تعریف فلاسفه از قدرت معتبر است آن است که فلاسفه وجود حق تعالی را عین علم و مشیت و اراده می‌دانند بنابراین آنچه در تعریف دوم فلاسفه در تقدیر است کلمه «أزلاً» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲/ ۷۳۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴) یعنی «إن شاء (أزلاً) فعل و إن لم يشأ (أزلاً) لم يفعل»؛ چرا که علم و مشیت و اراده که از مبادی فعل اختیاری هستند أزلاً برای او حاصل است، بنابراین مجرد علم و مشیت اقتضای صدور را خواهد داشت.

بنابراین بر اساس مطالبی که بیان شد هیچ‌گونه تلازمی بین تعریف فلاسفه و متکلمان از قدرت وجود ندارد و نظر محقق خفّری در ایجاد این تلازم و اتفاق مردود می‌باشد.

۴. چگونگی تأثیر صفت اراده الهی در ایجاد عالم

محقق خفّری ایجاب را به معنای امتناع انفکاک ذات الهی از ایجاد عالم در ازل معنا می‌کند و برای نفی چنین ایجابی از خداوند این‌گونه استدلال می‌کند:

فالمناسب في هذا الكتاب أن يفسر الإيجاب المذكور هاهنا بامتناع انفكاك ذاته - تعالى - عن إيجاد العالم مطلقاً في الأزل... بل الحق أن يقال في إثباته: أن تأثيره - تعالى - في وجود العالم ليس بالإيجاب بالمعنى المذكور، وإلا لزم قدمه ضرورة. (خفّری، ۱۳۸۲: ۹۹)

بیان مناسب در این کتاب آن است که ایجاب در اینجا به معنای انفکاک مطلق ذات الهی از ایجاد عالم در ازل معنا شود... و حق آن است که در اثبات این مطلب گفته شود: تأثیر اراده الهی در ایجاد عالم ایجابی (به معنای مذکور) نیست، زیرا در صورت ایجابی بودن، قدم عالم لازم می‌آید.

تأثیر و فاعلیت الهی در ایجاد عالم به ایجاب (به معنای مذکور) نیست در غیر این صورت قدم عالم لازم می‌آید، در واقع در اینجا محقق خفّری همچون سایر متکلمین که در مفهوم قدرت، انفکاک متعلق قدرت (مقدور) از ذات در زمان را معتبر دانسته به تقریر استدلال خویش می‌پردازد.

محقق خفّری همچون فلاسفه قائل به امتناع ترجیح بلا مرجح است (همان/ ۱۰۰) و از آنجا که به حدوث زمانی عالم معتقد است و این حدوث نمی‌تواند بدون مرجح واقع شود، بنابراین در نحوه پیدایش عالم، علم حق تعالی به اصلح را مرجح ایجاد عالم می‌داند. در اینجا

ایجاد عالم که همان اصلح بر اساس علم حق تعالی است وجود پیدا می‌کند، به بیان دیگر محقق خفری به نوعی دیگری از وجوب قائل است که آن وجوب ایجاد اصلح می‌باشد. (همان/۱۰۵)

در واقع طبق نظر محقق خفری ایجاب به طور مطلق باطل نیست بلکه می‌توان ایجاب را به معنایی تفسیر کرد که بطلان آن لازم نیاید. از نظر او ایجابی که بر اساس علم حق تعالی به نظام احسن برای حادث حاصل می‌شود مستلزم قدم عالم نیست و اعتقاد به چنین ایجابی موجب مفسده نخواهد شد.

۵. نقد و بررسی نظر محقق خفری در چگونگی تأثیر صفت اراده الهی در ایجاد عالم

آنچه مقدمه نقد سخنان محقق خفری در این بخش است تبیین معنای ایجاب از منظر فلاسفه اسلامی است.

ایجاب را به دو صورت می‌توان معنا کرد، ایجاب دائمی و ایجاب در زمان خاص، معنای عام وجوب همان وجود فعل از ناحیه خداوند است حال این وجوب هم می‌تواند دائمی باشد و هم در زمانی خاص اتفاق بیفتد؛ اعتقاد فلاسفه همان ایجاب دائمی از ناحیه خداوند است و آنچه محقق خفری از معنای ایجاب بیان کرد معنایی است که ایشان و متکلمان بدان معتقدند و آن ایجاب از ناحیه خداوند در زمانی خاص است.

در واقع اصل نزاع در این مسئله آن است که: آیا وجوب از ناحیه خداوند دائمی است یا در زمانی خاص اتفاق می‌افتد؟

باید توجه داشت لفظ ایجاب هم به صورت فاعلی استعمال می‌شود و هم به صورت مفعولی (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۴۹/۶)، در صورت اول به فاعلی اطلاق می‌شود که فعلش به واسطه قدرت و اختیار واجب می‌شود و در صورت دوم به فاعلی اطلاق می‌شود که فعل او بدون قدرت و اختیار واجب می‌شود که در این صورت مساوق با معنای مضطر خواهد بود.

آنچه فلاسفه بر خداوند اطلاق می‌کنند لفظ موجب به معنای فاعلی آن می‌باشد، یعنی فاعلی که فعلش به واسطه قدرت و اختیارش واجب می‌شود به بیان دیگر موجب به معنای فاعلی است که مفیض وجود معلول می‌باشد و این وجوب معلول از طریق انسداد جمیع انحاء عدم معلول توسط خداوند حاصل می‌شود. هیچ یک از فلاسفه اطلاق لفظ موجب به معنای مفعولی را بر خداوند جایز نمی‌دانند بنابراین تشابه لفظی موجب و موجب منشأ نزاع فلاسفه و متکلمان است که با تفصیلی که ارائه شد چنین نزاعی نباید تحقق داشته باشد.

اینکه محقق خفری اصرار دارد بر انفکاک زمانی معلول از علت و ایجابی را که مستلزم قدم عالم است باطل می‌داند و ایجاب به معنای وجوب ایجاد اصلح از ناحیه فاعل را می‌پذیرد مردود است زیرا ما در تبیین تأثیر و فاعلیت الهی به دو نکته اساسی باید توجه داشته باشیم:

۱. هر فعل اختیاری حتی افعالی که از ما سر می‌زند مسبوق به مبادی چهارگانه علم، مشیت، اراده و قدرت است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۱۴/۴) و همگی این صفات قائم به ذات ما و زائد بر آن هستند و محال است صدور فعل اختیاری بدون این مبادی چهارگانه یا حتی بدون یکی از این مبادی انجام شود، پس فاعل مختار کسی است که فعل او مسبوق به این مبادی چهارگانه باشد حال فرض کنیم همه این مبادی به صورت دائمی برای شخصی نسبت به فعل خاصی حاصل باشد پس نتیجه آن می‌شود که صدور آن فعل از

او نیز دائمی خواهد بود و این دائمی بودن در اختیاری بودن فعل و مختار بودن فاعل بی تأثیر است. اگر این مقدمه خوب فهمیده شود آن را به بحث قدرت الهی و تاثیر خداوند در عالم نیز سرایت خواهیم داد و بیان می‌کنیم از آنجایی که صفات خداوند عین ذات او هستند مبادی چهارگانه فعل اختیاری که شامل علم، مشیت، اراده و قدرت است نیز به صورت دائمی برای او حاصل اند، پس اگر صدور فعلی از ناحیه خداوند به دلیل دوام این مبادی دائمی باشد (همانگونه که حکما فائلند)، منافاتی با قدرت و اختیار خداوند نخواهد داشت.

۲. بر اساس نکته اول به گونه دیگری نیز می‌توانیم تعریف متکلمان از قدرت را تفسیر و تحلیل نماییم که انفکاک زمانی معلول از علت لازم نیاید، در حالی که محقق خفری به این انفکاک زمانی اصرار دارد.

ما تعریف متکلمان از قدرت که همان صحت فعل و ترک است را دو گونه اعتبار می‌کنیم، اعتبار اول آنکه اگر صحت صدور فعل و ترک را با نظر به ذات و بدون انضمام مبادی چهارگانه فعل اختیاری لحاظ کنیم، چنین تعریفی از قدرت مختص متکلمان نمی‌باشد و فلاسفه نیز با آنها هم نظرند، و اگر صحت صدور فعل و ترک را با نظر به ذات و انضمام مبادی چهارگانه فعل اختیاری در نظر بگیریم عدم پذیرش چنین تعریفی از قدرت فقط شامل حکما نمی‌شود و بسیاری از متکلمان را هم در بر می‌گیرد.

فقط در یک صورت این تعریف از قدرت مختص متکلمین است و آن در صورتی است که صحت در «صحت صدور فعل و ترک» را به معنای امکان وقوعی که مستلزم انفکاک فعل از فاعل است در نظر گرفته شود (لاهیجی، نسخه خطی: ۲۷) نه همچون محقق خفری که صحت را به امکان با نظر به ذات فاعل از آن جهت که فاعل است معنا کرده است زیرا در این صورت توالی فاسده متعددی بر آن بار خواهد شد که به بعضی از آنها پیشتر اشاره کردیم.

طبق توضیحاتی که بیان شد دیدگاه محقق خفری در نحوه فاعلیت الهی و تأثیر حق تعالی در ایجاد عالم مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد محقق خفری قائل به حدوث زمانی عالم است و از طرفی ترجیح بلامرجح را محال می‌داند و از سویی دیگر فاعلیت الهی را ایجابی به معنای عدم انفکاک زمانی معلول از علت می‌داند و وجوب دائمی معلول را نمی‌پذیرد، بنابراین علم حق تعالی به اصلح را، مرجح حدوث و ایجاد عالم می‌داند. او علم به اصلح را موجب وجوب اصلح می‌داند، به بیان دیگر محقق خفری به وجوب ایجاد اصلح معتقد است و اعتقاد به چنین وجوبی از نظر او باطل نمی‌باشد. با توضیحاتی که بیان شد این دیدگاه به صورت کامل مورد نقد قرار گرفت و نحوه فاعلیت الهی به گونه دیگر به تصویر کشیده شد.

۶. نفی واسطه در ایجاد

محقق خفری در بحث واسطه در ایجاد به سه دلیل عمده اشاره می‌کند و از طریق این دلایل، واسطه در ایجاد را نفی می‌کند.

«العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملتين والحديث المشهور... وأيضاً الدليل العقلي قائم بأن الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهراً؛ وهذا مما يوافق كلام الحكماء.» (خفری، ۱۳۸۲: ۱۰۴)

دلیل اول و دوم او اجماع و نقل است و معتقد است اجماع متکلمان و همچنین نقل دلالت دارد بر اثبات حدوث عالم از ناحیه خداوند بدون واسطه، و از طرفی هیچ دلیل عقلی بر وجود واسطه در ایجاد عالم نداریم.

اوسپس برای تأیید مدعای خویش از برهانی که به زعم خود، موافق با مبانی حکماست برای اثبات مطلوب خود استفاده می‌کند و می‌گوید: دلیل عقلی اقامه شده است بر اینکه ممکن است به اعتبار ذاتش وجودی ندارد نمی‌تواند جوهری را ایجاد نماید و برای تأیید مدعای خویش عبارتی از کتاب التحصیل نوشته بهمنیار را نقل می‌کند:

«و إن سألت الحق، فلا يصح أن تكون علّة الوجود إلا ما هو بريء من كلّ وجه من معنى ما بالقوّة؛ وهذا هو صفة الأوّل - تعالی - لا غیر. إذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوّة - سواء كان عقلاً أو جسمًا - كان للعدم شركة في إفادة الوجود، و كان لما بالقوّة شركة في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل.» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۲۱)

علت وجودی باید از همه وجوه از معنای بالقوه بودن خالی باشد و چنین چیزی فقط در خداوند محقق است، اگر علت وجودی از همه وجوه قوه خالی نباشد، در این صورت اگر وجودی را افاده کند عدم نیز در این افاده وجود شریک بوده است و آنچه بالقوه بوده است در خروج شی از قوه به فعلیت شریک می‌شود.

بنابراین از نظر محقق خفّری ممکن نمی‌تواند موجد واقع شود و وجود واسطه در ایجاد نفی می‌شود و خداوند بدون واسطه علت حدوث عالم است.

۷. نقد و بررسی نظر محقق خفّری در نفی واسطه در ایجاد

در پاسخ به ادعای محقق خفّری نکاتی را بیان می‌گردد که بطلان ادعای ایشان را ثابت خواهد کرد:

نکته اول: دلیلی بر این مطلب که ممکن نمی‌تواند جوهری را ایجاد کند وجود ندارد، بلکه آنچه با دلیل ثابت شده است آن است که جسم نمی‌تواند جسم دیگر یا امر مجردی را ایجاد کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/۲۰۲؛ شیرازی، ۱۳۹۲: ۳/۳۸) بلکه می‌توان این گونه گفت که ممکن است که به اعتبار ذاتش وجودی ندارد ممکن نیست بتواند به اعتبار ذاتش چیزی را ایجاد کند نه اینکه به اعتبار وجود افاضه شده از ناحیه علتش نیز نتواند چیزی را ایجاد کند.

همچنین، کلام بهمنیار ادعای محقق خفّری را ثابت نمی‌کند، چگونه اینگونه باشد در حالی که همه حکما قائل به وسائط هستند و ایشان نیز همین اعتقاد را دارد ولی در عین حال تصریح دارند بر اینکه در عالم مؤثری جز خداوند وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷۶؛ سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۶۲؛ شیرازی، ۱۳۹۴: ۴/۲۰۰) شایان ذکر است که تفسیر صحیح از کلام حکما بر این اصل استوار است که ایجاد حقیقی جز به واسطه خداوند تحقق نمی‌یابد و آنچه از غیر او صادر می‌شود در واقع از جهت الهی و وجودی آن غیر صادر می‌شود نه از جهت ذات آن غیر.

نتیجه ای که از سخن فوق به دست می‌آید آن است که هر ممکنی دارای دو وجه است، وجه امکانی که همان وجه ذات ممکن است و به تعبیری جهت بالقوه آن ممکن است، و وجه وجوبی که همان وجه الهی ممکن است و به تعبیر دیگر جهت فعلیت ممکن است، پس آنچه از ممکن صادر می‌شود صرفاً از جهتی که مربوط به مبدأ آن ممکن است می‌باشد نه از جهت ذات ممکن؛ زیرا ذات ممکن چیزی جز عدم و قوه نیست و اگر از این جهت چیزی از ممکن صادر شود لازم می‌آید عدم و قوه در وجود و فعلیت موثر واقع شوند و چنین چیزی محال است. (رجوع شود به: لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۱۷/۵)

نکته دوم: که درباره عبارت بهمنیار باید متذکر شویم آن است که وی این چنین گفته است: «آنچه در او معنای بالقوه باشد محال است که مفید وجود باشد»، طبیعتاً منظور ایشان از معنای بالقوه شامل موجودات مادی می‌شود که در آنها قوه و استعداد وجود دارد نه موجودات مفارق که فعلیت محض‌اند و حالت منتظره ندارند، بنابراین کلام ایشان وجود واسطه در ایجاد که مربوط به مفارقات است را نفی نمی‌کند و تفسیر محقق خفری از کلام ایشان باطل است.

بنابراین و طبق توضیحاتی که بیان شد وجود واسطه در ایجاد در صورتی باطل است که ما این واسطه را دارای جنبه استقلال‌ی بدانیم و این واسطه‌گری را مستند به ذات خودش لحاظ کنیم ولی اگر اراده او مستند به ذاتش نباشد بلکه مستند به واجب الوجود باشد و واسطه‌گری اش مستند به جنبه وجودی افاضه شده از ناحیه علت باشد هیچ محذوری لازم نمی‌آید.

نکته سوم: همچنین اجماعی که محقق خفری بیان می‌کند نیز مردود است و بسیاری از متکلمان و فیلسوفان وجود و سائط در عالم با تفسیری که بیان کردیم را می‌پذیرند و بر آن استدلال می‌کنند. (رجوع شود به: ملاصدرا، بی تا: ۳۶۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۶/۴)

نکته چهارم: همچنین از جهت منقولات و احادیث نیز روایات متعددی داریم که وجود واسطه در ایجاد را تأیید می‌کنند (رجوع شود به: ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۵۱)، همچنین دلایل و قواعد عقلی همچون اصل علیت و قاعده الواحد و اصل سنخیت و صرافت و بساطت ذات الهی و قاعده امکان اشرف خود بیانگر وجود ترتیب در نظام ایجاد، و ضرورت وجود و سائط در ایجاد عوالم مادون می‌باشد.

۸. زمان تعلق اراده به انجام فعل

اشاعره تعلق قدرت خداوند را حین وجود فعل می‌دانند و معتزله تعلق قدرت خداوند به فعل را پیش از وجود فعل می‌دانند. دلایل معتزله در اثبات مدعای ایشان را می‌توان در دو دلیل عمده منحصر نمود:

۱. دلیل اول: اگر قدرت قبل از فعل نباشد بنابراین تکلیف کافر به ایمان، تکلیف غیر قادر است و تکلیف غیر قادر از ناحیه خداوند امکان ندارد، بنابراین قدرت پیش از تحقق فعل وجود نخواهد داشت.

۲. دلیل دوم: در صورتی که فعل حاصل باشد نیازی به تعلق قدرت به آن وجود ندارد. (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۹۶)

محقق خفري در پاسخ به دليل اول بيان مي دارد تکلیف کافر به ایمان آوردن در ثانی الحال است نه اول الحال، به این معنا که کافر در حین کفر مکلف به ایمان نیست، بلکه در حال کفر مکلف است به ایمان در حال دوم.

همچنین در پاسخ به اشکال دوم بیان می دارد حصول فعل منافاتی با نیازمندی فعل به قدرت ندارد چرا که قدرت همچون علت فعل است پس همانگونه که حصول معلول منافاتی با احتیاج معلول به علت ندارد، در اینجا نیز همین گونه است. (خفري، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

در مقابل نظر معتزله، نظریه اشاعره وجود دارد که تعلق قدرت به فعل را، حین وجود فعل می دانند که از آن به نظریه کسب تعبیر می شود. (اشعری، بی تا: ۷۶/ ۱)

این نظر نیز از جهات مختلف قابل نقد است.

جهت اول: اگر قدرت به فعل، صرفاً حین وجود فعل تعلق بگیرد امکان فرض تعلق قدرت به ترک فعل وجود ندارد زیرا در این صورت اجتماع ضدین (فعل و ترک) لازم می آید که محال است.

جهت دوم: ایجاب یکی از ضدین و تقدم یکی بر دیگری لازم می آید و این خلاف فرض است زیرا در نگاه متکلمان مقارنت فعل و ترک نسبت به فعل لحاظ می شود.

جهت سوم: تعلق قدرت حین الفعل یا در طول قدرت الهی در نظر گرفته می شود که در این صورت مقدوریت فعل واحد تحت دو قادر واقع می شود که محال است و اگر در عرض قدرت الهی واقع شود فساد آن طبق مبانی اشاعره واضح است.

پس از بیان این توضیحات محقق خفري اختلاف در این مسئله را لفظی می داند زیرا معتقد است اختلاف در این مسئله به نحوه اعتبار قدرت مربوط می شود سپس به بیان نظر خود می پردازد.

او برای پاسخ به این پرسش که قدرت به فعل، پیش از فعل به آن تعلق می گیرد یا حین وجود فعل، قائل به تفصیل می شود و بیان می دارد قدرت به سه صورت قابل لحاظ است:

۱. قوه ای که مبدأ اثر است در این صورت چه همه شرایط اثرگذاری در فعل همراه باشد و چه نباشد قدرت قبل از فعل همراه با آن محقق می باشد.

۲. قوه ای که با همه شرایط تأثیر و کسب همراه باشد که در این صورت این قدرت فقط حین وجود فعل تحقق پیدا می کند.

۳. قوه ناقصه‌ای که مشروط به تحقق جمیع شرایط تأثیر است و کسب با آن قدرت نباشد، در این صورت قدرت قبل از فعل محقق می‌شود. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

۹. نقد و بررسی نظر محقق خفری در زمان تعلق اراده به انجام فعل

مقدمه‌ای که در اینجا نیاز به طرح آن است این است که متکلمان ایجاب را به این دلیل نفی می‌کنند که مستلزم صدور فعل از فاعل به گونه‌ای که قدرت بر منصرف شدن از ترک آن را نداشته باشد، می‌باشد و چنین چیزی به گمان آنها مستلزم نقص در خداوند است و باید او را از چنین نقصی منزّه دانست (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۸۰/۵)؛ بنابراین معنای قدرتی که فرض آنهاست حالتی است که به واسطه آن فاعل قدرت بر ترک در حین انجام فعل و قدرت بر فعل در حین ترک فعل را داشته باشد، همچنین باید توجه داشت قدرت به معنای وجوب عدم فعل در زمانی خاص و وجوب فعل در زمان دیگر می‌تواند مراد و مطلوب آنها از قدرت باشد، زیرا چنین فاعلی قدرت بر امساک از ترک در حین ترک و امساک از فعل در حین فعل را ندارد.

با ذکر این مقدمه بیان می‌کنیم مفسده‌ای که قول متکلمان و محقق خفری در این مسئله دارد به مراتب شدیدتر از مفسده‌ای است که قول فلاسفه (به زعم محقق خفری) از ایجاب منفی دارد، زیرا ایجاب منفی صرفاً عدم قدرت فاعل از امساک در یکی از طرفین مقدور است ولی دیدگاه متکلمان و محقق خفری عدم قدرت فاعل از امساک در دو طرف مقدور می‌باشد.

همچنین نزاع موجود در این بحث بر خلاف عقیده محقق خفری به هیچ وجه لفظی نیست، زیرا اشعری به قدرت همراه با فعل یا به عبارتی معیت بالذات این دو قائل است همچنین دو معلول که علت واحد دارند، در حالی که معتزله به قدرت قبل از فعل یا به عبارتی قبلیت بالذات قدرت نسبت به فعل همچون تقدم علت بر معلول قائلند؛ بنابراین نمی‌توان نزاع در این مسئله را لفظی دانست.

به بیان دیگر اشاعره معتقدند فعل فاعل‌های مختار غیر از خداوند به اختیار و اراده خداوند است و تفاوت فعل مختار و فعل مضطر در این است که خداوند همراه فعل مختار، قدرت غیر مؤثری در آن خلق می‌کند به گونه‌ای که توهّم می‌شود آن فعل اختیاری است و در فعل مضطر هیچ قدرتی همراه فعل خلق نمی‌کند، از طرف دیگر طبق مذهب معتزله افعال غیر خداوند (موجودات مختار) به اختیار خودشان واقع می‌شود به این صورت که خداوند آنها را مختار قرار داده است و در آنها قدرت مؤثری در افعالشان هنگام تعلق اراده آنها به فعل خلق کرده است. (رجوع شود به: ایجی، بی تا، ۸۴/۶)

۱۰. نتیجه‌گیری

در این پژوهش با بررسی نظرات محقق خفری که از بزرگان مکتب فلسفی شیراز است در بحث قدرت الهی به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. برخلاف نظر محقق خفری نمی‌توان بین دیدگاه فلاسفه و متکلمان در بحث تعریف قدرت جمع کرد، زیرا توالی فاسده زیادی از جمله راه یافتن امکان به ساحت قدس ربوبی، تعارض با قاعده واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات، اتصاف وصف ماهیت (امکان)

به صفت قدرت الهی که عین وجوب و وجود است خواهد داشت که همگی از منظر فلاسفه محال است. همچنین، برخلاف نظر محقق خفّری بین معنای صحت در دیدگاه فلاسفه و متکلمان تفاوت آشکار وجود دارد و این دو نظر - چنان که بیان شد - قابل جمع نیستند.

۲. برخلاف نظر محقق خفّری در بحث نحوه فاعلیت و تأثیر خداوند در ایجاد عالم، نمی‌توان انفکاک ذات الهی از ایجاد عالم در زمان را متصور شد و فاعل مختار را صرفاً این‌گونه تفسیر کرد زیرا اولاً از اطلاق لفظ ایجاب به معنایی که فلاسفه بدان معتقدند که همان معنای فاعلی ایجاب است نفی اختیار لازم نمی‌آید، در واقع فلاسفه خداوند را موجب می‌دانند به معنای فاعلی که فعلش به واسطه قدرت و اختیارش واجب می‌شود پس فعلش هرگز فاقد اختیار نبوده است. ثانیاً با تحلیلی که ارائه شد مشخص شد فاعل مختار فاعلی است که فعل او مسبوق به مبادی چهارگانه فعل اختیاری که شامل علم، مشیت، اراده و قدرت است می‌باشد و اگر این مبادی چهارگانه برای شخصی نسبت به فعل خاصی حاصل باشد، صدور آن فعل نیز دائمی خواهد بود و این دائمی بودن منافاتی با اختیاری بودن فعل و مختار بودن فاعل ندارد.

۳. دلایل نفی واسطه در ایجاد توسط محقق خفّری مردود است زیرا در این مسئله اجماعی نیست و روایات متعدد نیز بر خلاف آن داریم و دلیل عقلی خفّری در اثبات این مسئله به دلایلی که ذکر شد از جمله فهم ناصحیح از کلام فلاسفه، عدم جنبه استقلالی در واسطه و عدم واسطه‌گری به حسب ذات مردود می‌باشد.

۴. نظر محقق خفّری در قائل شدن به نزاع لفظی در بحث تعلق قدرت به فعل مردود است زیرا با توضیحاتی که ارائه شد مشخص شد اولاً مفسده‌ای که قول ایشان در این مسئله دارد به مراتب شدیدتر از مفسده قول فلاسفه (به زعم متکلمان) است و ثانیاً طبق تحلیلی که از دیدگاه اشاعره و معتزله به عمل آمد نزاع آنها نمی‌تواند لفظی باشد.

قابل ذکر است با توجه به اختلافات فراوان در بحث عمومیت قدرت الهی پیشنهاد می‌شود مبحث عمومیت قدرت الهی از منظر محقق خفّری به عنوان موضوع پژوهشی مورد استفاده پژوهشگران قرار بگیرد.

۱۱. منابع

۱. اشعری، ابوالحسن (بی تا). اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. (محقق: عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش). الهیات من کتاب الشفاء. (تحقیق: حسن حسن زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ایجی، عضد الدین (بی تا). شرح المواقف. (شارح: علی بن محمد جرجانی). قم: ناشر الشریف الرضی.
۵. بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵ش). التحصیل. (تصحیح مرتضی مطهری). تهران: ناشر دانشگاه تهران.
۶. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد. (تحقیق عبدالرحمن عمیره). قم: ناشر الشریف الرضی.
۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹ش). تعلیقات بر شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش). کشف المراد، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۹. خفّری، محمد بن احمد (۱۳۸۲ش). تعلیقه بر الهیات شرح تجرید فوشچی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۰. سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۶ش). رسائل حکیم سبزواری. (تصحیح جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات اسوه.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (تصحیح هانری کوربن). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. شیرازی، قطب الدین (۱۳۹۲ش). شرح حکمة الاشراق. (تعلیقات ملاصدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶ش). نهاية الحکمة. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. کاشانی، ملا محسن (۱۴۰۲ق). رساله فی الجبر و الاختیار (کلمات المحققین). قم: مکتبه المفید.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، حاشیه بر حاشیه محقق خفّری بر شرح تجرید، نسخه خطی کتابخانه ملی، شماره نسخه ۳۲۷۸.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریه. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ش). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. (تصحیح نجف قلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش). شرح اصول کافی. (تصحیح محمد خواجوی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. تهران: انتشارات سروش.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا). المبدأ و المعاد. بی جا: بی نا.
۲۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۲۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴ش). القبسات. (تصحیح مهدی محقق). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱ش). مصنفات میرداماد. (تحقیق عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.