

سنجش تقابل نظریه شیخ اشراق و معتزله در باب اراده خداوند

مصطفی اسفندیاری^۱، محمدمهدی سلامی^۲، رسول پاداش پور^۳

چکیده

صفت اراده از جمله صفات و کمالات خداوند است که درک صحیح از آن مانند سایر صفات، سبب کمال عالم می‌گردد. اگرچه عموم متفکران مسلمان، این صفت را برای خداوند قائل هستند، اما کیفیت و نحوه اتصاف خداوند به این صفت، همواره محل تضارب آراء بوده است. اکثر متکلمان معتزله صفات ثبوتی خداوند، از جمله اراده، را از ذات سلب نموده و آن را امری زائد بر ذات دانسته و می‌گویند ذات الهی نایب مناب صفات است. در میان حکمای پیش از شیخ اشراق، برخی اراده را علم به نظام احسن میدانند و برخی برای تبیین معنایش، آن را به صفت علم ارجاع داده‌اند؛ در نتیجه، این دو صفت بلحاظ مفهوم و مصداق، متحدند. در مورد شیخ اشراق، بعضی او را منکر اراده دانسته‌اند، درحالی‌که با بررسی مبانی نظام‌واره فکری و فلسفی وی، روشن می‌شود که نه تنها چنین نسبتی قابل پذیرش نیست، بلکه خلاف آن اثبات می‌گردد. از جمله این مبانی میتوان به فیاضیت نورالانوار، عینیت صفات الهی با ذات، کل‌الکمال بودن نورالانوار اشاره نمود که طبق آنها، همه کمالات موجود در مراتب مادون، بنحو اتم و اشرف، در مرتبه‌ای عالی وجود دارد. صفت اراده نیز از جمله کمالات وجودی است که اثبات آن، سبب شرافت و علو می‌گردد و نفی آن،

۱۱۹

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ esfandiari@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ mahdisalami4794@gmail.com

۳. مدرس و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ rasool70.p@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.14.4.3.3

نفی کمال است. بنابراین، با توجه به روح کلی حاکم بر فلسفه سهروردی، ضرورتاً میبایست انتساب صفت اراده به باری تعالی را پذیرفته باشد. درباره شمول صفت اراده نیز معتزله، انسان را مشمول اراده واجب نمیدانند، حال آنکه شیخ اشراق، از آنرو که نورالانوار را حقیقتی محیط معرفی میکند، صفات او را نیز شامل همه موجودات، از جمله انسان، میداند.

کلیدواژگان: اراده خداوند، شیخ اشراق، نورالانوار، معتزله، زیادت صفات بر ذات.

* * *

مقدمه

معرفت خداوند از نوع برترین معارف است. شناخت کنه ذات ربوبی امری غیرممکن است، بهمین دلیل شناخت حقیقی تنها در گرو درک اسماء و صفات الهی است. در میان صفات، صفت اراده مورد نزاع متفکران بوده، بگونه‌یی که برخی آن را بسبب شائبه نقص و تغییر در ذات خداوند، نفی نموده‌اند و بسیاری، از جمله حکما، اثبات این صفت را برای خداوند ضروری دانسته‌اند. برخی از حکما اراده را به علم تفسیر کرده و ملاک امر ارادی را عدم تنافی با ذات و همچنین علم فاعل به فعلش در صدور فعل، معرفی مینمایند. برای رفع شبهه تشابه میان اراده در خداوند و انسان نیز به این دلیل تمسک جسته‌اند که افعال انسانی همراه قصد و غرضند، حال آنکه چنین معنایی در مورد خداوند صحیح نیست.

در میان حکمای اسلامی، نظر شیخ اشراق مهم است، زیرا آثار او همواره مورد توجه حکمای پس از وی بوده است؛ از اینرو، بررسی مبانی و رأی وی برای محققان خالی از فایده نخواهد بود. برخی سهروردی را نافی صفت اراده الهی دانسته‌اند، درحالیکه بفرص ادعای تصریح به انکار اراده در عبارات وی، باز هم نمیتوان با اکتان، چنین نسبتی را پذیرفت؛ ضمن اینکه او در مواردی، مبنای ارجاع علم به اراده را اتخاذ نموده است. در نتیجه، برای فهم مبنای او، نخست باید مبانی کلی فلسفه اشراق را در نظر گرفت و با توجه به نقشه کلی مطروحه در این مکتب، حکم به باور یا عدم باور به امری نمود. بطور مثال، اگرچه ظاهر برخی عبارات او دلالت بر اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دارد، اما بحکم عقل و انصاف، نمیتوان براحتی در مورد چنین مبانی، حکم صادر نمود، چراکه هیچ حکیمی موضوع علم خود را که همان وجود است، نمیتواند امری اعتباری قلمداد کند. بنابراین، این مبنای کلی همواره باید در فهم کلام بزرگان مورد توجه قرار گیرد.

۱۲۰



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

یکی از مبانی شیخ اشراق که میتوان برای مدعی مورد نظر بدان تمسک جست، اینست که: اولاً، نورالانوار تمامی کمالات را در اتم درجات، دارد. ثانیاً، میان موجودی که اراده و اختیار دارد و موجودی که فاقد اختیار است، در فضیلت و کمال، تفاوت وجود دارد. بنابراین، اراده جزو کمالات محسوب میشود. بر این اساس، حتی اگر عبارتی موهم این معنا باشد که سهروردی صفت اراده را انکار کرده است، باید آن عبارت را با محکمت وی سنجید و نتیجه مورد نظر را بیان نمود. آنچه از ابتدای تحقیق مورد توجه بوده، روح کلی فلسفه سهروردی است که تنها با در نظر گرفتن همه مبانی بصورت یکجا و در طول هم، بوده است. بنابراین، اگر یک سخن بنتهایی در نظر گرفته شود و به شاکله فکری که عبارتست از مبانی آنها، توجه نشود، دستیابی به باور آنان امکانپذیر نخواهد بود.

بحث پیرامون اراده الهی و تبیین کیفیت آن، در بین طوایف مختلف متکلمان نیز وارد شده و هر کدام از آنها راهی در پیش گرفته و مبانی اتخاذ نموده‌اند. برخی از رهگذر معنای علم، سعی در تبیین آن کرده و اراده را به اشتغال فعل بر مصلحت تفسیر کرده‌اند، عده‌ی نیز آن را مستقل از علم و مرجعی بر فعل دانسته‌اند. در نوشتار حاضر، بر تبیین معنای اراده با توجه به مبانی معتزله اتکا شده است که این گروه خود به چند دسته تقسیم شده‌اند. اما آنچه را که میتوان بعنوان قدر متقن همه آنها قلمداد کرد، عبارتند از: نفی صفات از ذات، اعتقاد به زیادت صفات الهی بر ذات او، حدوث اراده، جایگزینی ذات بنیابت از صفات، و تلقی اراده بعنوان صفت فعل. معتزله در مواردی همچون وجود یا عدم وجود داعی بر انجام فعل پیش از وقوع، تلقی اراده بعنوان صفتی مشترک با انسان، و مواردی از ایندست، اختلاف نظر داشته‌اند.

هدف نگارندگان این پژوهش، رعایت جانب امانت و انصاف است و بحکم قاعده پیش گفته، نخست مبانی شیخ اشراق را ذکر نموده و در ادامه آن، نتیجه منطقی حاصل از آن بیان خواهد شد. سپس معنای صفت اراده از نظر متکلمان معتزله تبیین شده و اشکالات وارد بر دیدگاه آنها بررسی میشود و درنهایت، مقایسه‌ی میان دیدگاه معتزله و نظر سهروردی درباب این صفت الهی، صورت خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی اراده

۱-۱. از حیث لغت

اراده از باب افعال و بمعنای میل و رغبت است (فیروزآبادی، ۱۴۰۴: ۱۴۴). از نظر جوهری، ریشه این واژه «رود» است که بمعنای خواستن و طلب است (جوهری، ۱۳۸۲: ۱/۲: ۴۷۸).

همچنین برخی آن را مترادف با مشیت میدانند (همان: ۱۷۲؛ طریحی، ۱۳۶۷: ۸ / ۸۱۲). برخی از آیات قرآن کریم، صفت اراده را به خداوند نسبت میدهند، از جمله: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخْفِفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸)، «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰)، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵).

۲-۱. از حيث اصطلاح

فارابی اراده را به علم تفسیر کرده و از نظر او، اراده خداوند صفت ذات و علم عنایی حق است. به اعتقاد وی، فعلی را میتوان ارادی دانست که اولاً، با ذات منافی نباشد و ثانیاً، فاعل در صدور فعلش، به چنین صدور علمی علم داشته باشد (فارابی، ۱۹۸۸: ۳۳). ابن سینا ضمن آنکه معیار ارادی بودن فعل را عدم تنافی آن با ذات و همچنین علم فاعل به صدور میدانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸)، بازگشت اراده را نیز به علم میدانند و آن را در خداوند بعنوان صفت زائد بر ذات، نمیپذیرد (همو، ۱۳۷۱: ۸۵۴). شیخ الرئیس قائل به عدم تغایر مصداقی و مفهومی میان اراده و علم است. توضیح آنکه، اراده نه مفهوماً با علم مغایر است و نه از جهت مصداق، بلکه از نظر او اراده و علم، مفهوماً و مصداقاً واحدند. چنانکه وی در شفا میگوید:

فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه و لا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له (همو، ۱۳۷۶: ۵۰۷).

البته نباید اشکال کرد که حقیقتاً میان علم و اراده یا هر صفت دیگر، تغایر مفهومی وجود دارد، زیرا میان اوصافی که به واجب تعالی و مخلوقات نسبت میدهیم، تفاوت است، به این بیان که ذهن مخلوق در درک اوصاف نامتناهی واجب الوجود من جمیع الجهات، عاجز است و تنها از راه تمثیل و تشبیه به اوصاف خلقی و بشری است که میتواند حکم به وصفی درباره خداوند بکند. بهمین دلیل، چنین درکی صحیح نیست، چراکه بحکم: «کمال الإخلاص نفى الصفات عنه» (نهج البلاغه، خطبه ۱) و همچنین «التوحيد إسقاط الإضافات»، هر وصفی که به خداوند نسبت داده میشود باید عاری از محدودیت و جهات بشری باشد. ملاصدرا در اینبار میگوید:

أن وجوده مباین لوجود جمیع الموجودات؛ لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غیره واجب به لایذاته ... فإذن لایماتله و لایشابهه شیء من الأشياء، لا فی ذاته و لا فی صفاته، لا فی وجوده و لا فی کمالات وجوده من العلم و القدرة و الإرادة و غیرها من الصفات الکمالیة (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۶ / ۳۳۳).

شیخ‌الرئیس تفاوت اراده در خداوند و انسان را از اینرو بیان میکند که افعال انسانی را دارای غرض و همراه با قصد میدانند، درحالیکه انتساب چنین وصفی به خداوند غیرممکن است، چراکه اراده خداوند فاقد غرض است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۶۶).

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، معنای اراده نزد حکما، علم به نظام کل بر وجه اتم است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). او بازگشت اراده را به علم میدانند، بطوریکه این علم داعی فعل است و نباید آن را زائد بر داعی دانست، چراکه لازمه‌اش تسلسل یا تعدد قدماست (حلی، ۱۴۰۷: ۴۰۲). خواجه برای بیان تفاوت میان اراده در خداوند و انسان، اراده خداوند را خالی از شوق و میل به فعل میدانند، درحالیکه اراده انسان برای انجام فعل، همواره به‌همراه شوق و میل به هدف است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). بنا بر این تعریف، وقتی مبدأ تأثیر و فاعلیت علم شد، نظر خواجه را درباره اراده خداوند باید بمعنای ذاتی بودن آن تفسیر نمود، چراکه او اراده را جدای از علم نمیداند. حتی بالاتر از آن، باید علم و اراده را مصداقاً یکی تلقی نمود، بلکه از حیث تعریف نیز برای آنان تعریفی واحد آورد و از آنجا که همه صفات به وجود برمیگردند، همه آنها حقیقت واحدند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱۶/۳۳۰).

در بین متکلمان نیز در مورد اراده الهی بحثهایی صورت گرفته است. متکلمان شیعی در اراده داشتن خداوند اتفاق نظر دارند. برخی از آنها معتقدند اراده در مورد انسان میان مسبوق به حالاتی چون شوق و تروی و تردید بوده و غیر از علم است، اما در مورد خداوند مرید بودن بمعنای علم به اشتغال فعل بر مصلحت بوده که این علم داعی بر ایجاد آن شیء میگردد (حلی، ۱۴۰۷: ۳۱۴؛ بحرینی، ۱۴۰۶: ۸۸). گروهی دیگر از متکلمان نیز اسناد اراده به خداوند را مجازی دانسته و معتقدند اراده خداوند عین ایجاد و احداث افعال بوده اما اراده افعال بندگان بمعنای امر به انجام آن فعل است. در نتیجه از دیدگاه آنان، اراده خداوند صفت فعل است (مفید، بی تا: ۱۶).

۱۲۳ در مقابل متکلمان شیعی، معتزله بر نفی صفات ازلی خداوند، از جمله اراده، اتفاق نظر دارند. بنا بر نظر آنان، چیزهایی که خداوند به آنها امر و نهی نکرده است، متعلق مشیت او نبوده، بلکه مخلوق انسانند (بغدادی، ۱۹۷۷: ۷۹). عده‌یی از این گروه، اراده را نوعی علم (علم به مصلحت) تلقی میکنند؛ برخی دیگر نیز اراده را مستقل از علم، مرجح فعل میدانند (تفتازانی، ۱۴۲۱: ۷۳). اشاعره نیز خداوند را دارای اراده میدانند، اما آن را صفتی قدیم و زائد بر ذات معرفی میکنند؛ از نظر برخی از بزرگان آنان، اراده خداوند علم خداوند به ذات



خود و علم او به خیر موجود در هر شیء است، یعنی نظامی که با ذات خداوند سازگار بوده و مورد رضایت خداست (غزالی، ۱۹۶۱: ۱۶۶).

۲. تبیین و نقد نظر معتزله در مورد اراده

در میان صفات خداوند، اراده با مباحثی نظیر علم، قضا و قدر، نحوه فاعلیت و قدرت خداوند و همچنین بحث شرّ و جبر و اختیار و ... پیوندی نزدیک دارد؛ از اینرو میتوان ریشه اعتقاد به جبرگرایی یا حتی تفویض را در نحوه تبیین همین بحث دانست. این امر در میان مفوضه جای خود را با نفی صفات خداوند باز نمود و کم‌کم گسترش بیشتری پیدا کرد.

۲-۱. تاریخچه

بر اساس آنچه در کتب فرقه‌شناسی آمده است، مؤسس مکتب اعتزال، واصل بن عطاء الغزال بوده است (اسفراینی، ۱۹۹۹: ۶۸). او را میتوان نخستین معتزلی‌یی دانست که بحث از صفات الهی را مطرح نموده است. گرچه در نظر وی نفی صفات ترجیح دارد، لکن توانسته زمینه مباحث بعدی را برای سایر معتزله فراهم آورد، بطوریکه اگر بخواهیم بنمایه فکری اعتزال را معرفی نماییم، بی‌شک، یکی از آنها نفی صفاتی همچون حیات، علم، قدرت و اراده خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۵۷/۱). اما سخن از نفی صفات اختصاص به واصل ندارد و نظام نیز در این اعتقاد وی را همراهی کرده است، این در حالی است که در نظر او همواره پیش از آنکه اثبات یک صفت برای خداوند صورت پذیرد، نفی مقابل آن مطرح بوده که البته تمایل وی به نفی بیشتر بوده است. بطور مثال، اگر وی اثبات قدرت برای خداوند میکرد و گزاره «خداوند قادر است» را بکار میبرد، در حقیقت مرادش اثبات ذات و نفی عجز بوده است تا اثبات صفت قدرت (بدوی، ۱۳۸۹: ۲۳۴/۱).

اگرچه در میان معتزله گاه سخن از عینیت ذات و صفات نیز بمیان آمده است، اما اکثر آنها جانب تفریط را در پیش گرفته، صفات ایجابی را از ذات خدا سلب و ذات الهی را نائب مناب صفات دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲). این گروه هنگام بحث از صفتی نظیر اراده، اعتقاد به زیادت بر ذات را پیش کشیده‌اند. این مبنا را میتوان در دیدگاههای ابوالهذیل معتزلی یافت (بدوی، ۱۳۸۹: ۱۵۴ و ۱۷۰). عبدالوهاب و فرزندش ابوهاشم نیز بر همین مبنای مشهور معتزله، یعنی نفی صفات، طی طریق نموده‌اند، بگونه‌یی که نتیجه این راه، یعنی اعتقاد به نظریه احوال، توسط جبایی پسر مطرح شد (همان: ۳۲۱). اینها نشان میدهد که معتزله در این مسیر روشی یکسان نپیموده‌اند؛ برخی انکار صفات را پسندیده‌اند،

۱۲۴



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

گروهی آن را نفی اضرار تلقی نموده و بعضی هم قائل شده‌اند که اینها الفاظ مترادفند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۸۷).

۲-۲. ماهیت اراده

به ادعای عبدالجبار، در اینکه اراده از صفات فعل است، هیچ اختلافی میان معتزله نیست (عبدالجبار، بی‌تا: ۳/۶). در مورد وجود داعی و انگیزه بر انجام فعل، باید گفت دو اعتقاد کلی در بین معتزله وجود داشته است: به اعتقاد بیشتر بزرگان این گروه، تحقق فعل وابسته به وجود داعی و انگیزه نیست. اما گروه دیگر، مانند ابوالحسن بصری، معتقدند تحقق فعل در گروه وجود داعی و انگیزه بر انجام آن است (فخر رازی، ۱۴۱۴: ۳۴). عبدالجبار نیز مدرک بودن و مرید بودن را در زمره صفات مشترک خداوند با انسان دانسته و معتقد است وجه اشتراک، در کیفیت است (عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۱۲۵-۱۲۱). از نظر آنان، صفت اراده همانند سایر صفات الهی، امری حادث است، چراکه خداوند در ازل، نه اسمی دارد و نه صفتی، و همه صفات از ذات او نفی میشود (بغدادی، ۱۹۷۷: ۷۹).

به اعتقاد آنها اراده و کراهت، از جنس ادراک و اعتقادند (حلی، ۱۳۸۶: ۲۹۹). بنابراین، اراده در نظر معتزلی یعنی اعتقاد داشتن به نفع، و کراهت، معتقد بودن به ضرر است. از نظر آنها، بعد از آنکه قدرت حاصل شود، اعتقادی در قلب بوجود می‌آید که باعث ترجیح یکی از این دو طرف میگردد و با توجه به همان اعتقاد، فاعل آن را بنا به اولویت انتخاب میکند. حال، اگر این اعتقاد ایجاد شده در باطن فاعل بگونه‌یی باشد که جانب فعلش منفعت داشته باشد، آن را انجام میدهد، اما اگر اعتقاد به ضرر پدید آید، سبب ترک میشود. البته قدرت نیز نسبتش به فعل و ترک مساوی بوده و عامل ترجیح یکی از طرفین نیز امری خارج از ذات است (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲/۳۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۶/۳۳۵).

این نظر دارای اشکالاتی است؛ از جمله اینکه اگر شما اراده را اینگونه معنا کنید، نقضهای بسیاری دارد. برای مثال، در موارد زیادی اعتقاد به منفعت وجود دارد و فرد یقین به منفعت امری دارد، اما آن را انجام نمیدهد. عکس این نیز صادق است که در بسیاری امور نیز اعتقاد به ضرر هست، اما فعل انجام میگردد. بهمین دلیل است که شاید برخی از معتزله برای جلوگیری از ابتلاء به این اشکال، مبنای خود در اراده را تغییر داده و معتقدند اراده اعتقاد نیست، بلکه عبارتست از میل یا شوقی که پس از اعتقاد پدید می‌آید. بعبارت دیگر، اراده حاصل علم به انتفاع و بهره‌مندی از یک امر دانسته شده است؛ به این معنا که

۱۲۵



اگر آگاهی به سودمندی نسبت به امری حاصل گردد، میل یا شوقی در نفس پدید می‌آید و در نتیجه آن میل است که فاعل انجام آن فعل را اراده میکند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲/ ۳۳۸-۳۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۶/ ۳۳۵-۳۳۶).

اما این تعریف نیز برای بیان ماهیت اراده نزد معتزله، کارگشا نیست، زیرا میتوان همان اشکال پیشین را مطرح کرد. این تعریف نیز فاقد جامعیت است و نقضهایی بر آن وارد میشود، چراکه اموری وجود دارند که در آنها شوق و میل هست، بدون آنکه اراده و بتبع آن، فعلی در میان باشد. مثلاً، فردی که خود را مکلف به تکالیف شرعی میداند، ممکن است شوق به عملی حرام داشته باشد، اما بدلیل منع شرعی، آن محرّم را اراده نکرده و انجام آن را ترک میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۶/ ۳۳۵).

همچنین، این گروه نمیتوانند شوق مؤکد را سبب و عامل اراده بدانند، زیرا در مواردی شاهد فقدان شوق مؤکد هستیم، اما ممکن است فرد بنا بر ضرورتی، انجام فعل را اراده نماید. مثلاً بیماری که مجبور است برای درمان خود از دارویی استفاده کند که طعم آن را بهیچوجه دوست ندارد بلکه بدش هم می‌آید، اما بناچار برای درمان خود، آن را میخورد. در افعال عبث نیز عیناً همین نکته وجود دارد که بی‌آنکه شوق شدید و مؤکد باشد، اراده وجود دارد. پس در اینجا هم شوق نیست، اما اراده و انجام کار هست (همان: ۳۳۶).

از نظر معتزله بصره، اراده خداوند مغایر با علم اوست. در میان امامیه نیز این نظر طرفدارانی نظیر سیدمرتضی و شیخ طوسی دارد (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۸ و ۱۶۵-۱۶۴). اما در مقابل، برخی اعتزالیون همچون کعبی، قائل به عینیت اراده با علمند، اگرچه مقصودشان از علم، همان شمول فعل بر منفعت مخلوقات است (همو، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۰). لازم به ذکر است که گروه نخست، اراده را امری حادث و بدون محل میدانند (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۸ و ۱۶۵-۱۶۴).

۳-۲. نحوه فاعلیت خداوند

معتزله غایتمند بودن افعال خداوند را پذیرفته و بدان معتقدند. آنها حکیم بودن خداوند که بارها در قرآن کریم بدان تصریح شده است را اینگونه تفسیر کرده‌اند که خداوند در کارهای خود غرض و هدفی داشته و از روی کمال دانایی، کارها را برای اغراض و اهدافی معین انجام میدهد و افعال باریتعالی برای یک سلسله مصلحتهاست (مطهری، ۱۳۹۵: ۴۶/ ۱). دلیل آنها بر این مطلب هم اینست که اگر خداوند غرض و هدف نداشته باشد، لازم می‌آید از او کار قبیح صادر شود که امری محال است (همان: ۴۷). همچنین معتزله همانند سایر متکلمان، سرآغاز

آفرینش عالم را محدود به زمان کرده و آن را حادث زمانی میدانند. آنها «حدوث» را دلیلی بر اثبات خداوند نیز قلمداد میکنند (ملاحمی، ۲۰۱۰: ۴۱). بنا بر نظر آنها، اراده خداوند یعنی علم او به آنچه از مصالح در مخلوقات وجود دارد و این علم داعی به ایجاد مخلوقات است (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

برای بیان اعتقاد معتزله در باب فاعلیت، لازم است متذکر شویم که آنها قدرت را بمعنای صحت فعل و ترک میدانند و صفت علم را نیز از خداوند سلب میکنند (طوسی، ۱۳۹۹: ۱۲۱). بنابراین، خداوند فاعلی است که اگر هم نسبت به فعل خود علم دارد، این علم بنحو زیادت بر ذات است و متعلق آن غرضی است که فاعل از انجام آن فعل دنبال میکند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۷). بنابراین، در وهله اول، قدرت فاعل نسبت به فعل و ترک یکسان بوده و در مرتبه بعد، اراده فاعل به فعل تعلق میگیرد که لزوماً یک داعی زائد بر ذات در انجام این کار دخیل است، که سببش یا علم است یا میلی که فاعل به آن فعل دارد.

نکته دیگری که در باب نظر معتزله باید در نظر داشت، قطعی و ضروری نبودن این اراده است. آنها اراده را بمعنای امری قطعی و ضروری یا وجوبی نمیپذیرند، بلکه تنها بمعنای تساوی این فاعل با فعلش در جانب بود و نبود قائلند. حال، ترجیح یکی از این طرفین، یا بنحو اولویت است یا بصورت وجوبی (حلی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۰)؛ که باز این وجوب، با وجوبی که در قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» مطرح است، تفاوت دارد. از اینرو فاعل بالقصد، فعلش را با اراده و علم زائد بر ذات انجام میدهد و صدور فعل از وی زمانی متصور است که نفع و مصلحتی از آن فعل برایش محقق گردد، در غیر این صورت، کماکان آن حالت استوا باقی خواهد ماند. پس محالی لازم نمی آید که فاعل وجود داشته باشد اما آفرینشی از او سر نزنند.

اشکال اینست که:

۱۲۷ اولاً، لازم می آید فاعل هیچگاه کاری انجام ندهد. توضیح اینکه، اراده امری وجوبی و ضروری است، نه بمعنای تساوی فاعل با فعلش در جانب فعل و ترک، زیرا خداوند حکیم علی الاطلاق است و برایش تساوی معنا ندارد. او عالم به مصالح و مفاسد است، در نتیجه، امری که دارای مصلحت است را انجام میدهد و آن که مفاسد دارد را ترک مینماید. بنابراین، بر اساس علم و حکمت، یک طرف را انتخاب میکند و اساساً امکان داشتن دو طرف، نسبت به خداوند بیمعناست، چون اراده و علم و قدرت و سایر صفات، با ذات



متحدند و وقتی علم به یک شیء تعلق بگیرد، متعلق قدرت و اراده هم واقع میشود. ثانیاً، اگر خداوند فاعل بالقصد باشد، لازمه‌اش آنست که برای خداوند قصد و اراده‌یی قائل نشویم. در فاعل بالقصد هنگامی که فاعل قصد کاری میکند، با رسیدن به مطلوبش، دیگر بقای این قصد معنا ندارد. بطور مثال، اگر کسی غذا خوردن را قصد کند، پس از خوردن غذا دیگر قصد غذا خوردن معنا نمیدهد و قصد شیء با حصول شیء از بین میرود. بنابراین، در صورتی که خداوند فاعل بالقصد باشد، معنایش اینست که با ایجاد عالم دیگر نباید نسبت به عالم قصد و اراده داشته باشد و اگر کسی بپذیرد که با حصول عالم، خداوند اراده عالم را ندارد، به این معناست که عالم بدون اراده حق تعالی به بقای خود ادامه میدهد.

۲-۴. مرجع آفرینش

معتزله در باب مرجع حدوث عالم، معتقدند زمان حدوث عالم، زمانی خاص است. این زمان نیز مخصص برای حدوث عالم است. از نظر آنها، علت این تخصیص مصلحت عالم است؛ آنها فاعل را علت این امر نمیدانند. معنای سخن معتزله اینست که چون خداوند علم دارد به اینکه مصلحت عالم در گرو حدوث در این وقت خاص بوده است، پس خود این زمان، در واقع مخصص است که مصلحت در این زمان باشد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۲۳؛ حلی، ۱۳۸۲: ۳۰). معتزله را در باب کیفیت این اختصاص، میتوان دو گروه دانست؛ برخی بنحو اولویت و برخی بگونه وجوبی به این مسئله قائلند. گروهی که قائل به اولویتند، برای جلوگیری از نفی اختیار، این اختصاص را بنحو وجوبی نمیپذیرند، زیرا معتقدند اگر صدور امری از خداوند بصورت وجوب باشد، این معنایش تحقق جبر است. از اینرو ساده‌ترین راه را بر میگزینند و این امر را بر نحو اولویت میدانند که وقوع و تحقق این فعل بر عدم وقوعش، اولویت می‌یابد و از اینرو موجود میشود. اما اعتقاد به مخصص وقت بنحو وجوبی، به این معناست که اگر عالم در غیر این زمانی که حادث شده است، حادث میشد، لازمه‌اش محال میبود. بنابراین، ضرورتاً میبایست در همین وقت اختصاصی خود حادث میشد و به این معنا، خود این زمان بخودی خود، مخصص است و مابین با ذات حق تعالی است (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۳۳۸-۳۴۰/۲؛ طوسی، ۱۳۷۹: ۳/۱۳۱؛ حلی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۰). تفاوت این دو مبنا در اینست که گروه اول مخصص را به مصلحت ارجاع میدهد، منتهی بنحو اولویت، اما در نظر گروه دوم، نفس زمان و وقت مخصص است که بنحو وجوبی است.

مبنای اولویت با اشکال مواجه است؛ اگر اصدار شیء تنها بنحو اولویت باشد، معنایش اینست که شیء از امکان خارج نشده و در واقع، بازگشتش به تحقق شیء بدون علت است، یا

ترجیح بدون مرجح - اگر به جانب علت بنگریم - یا ترجیح بدون مرجح، اگر قابل را در نظر بگیریم. از اینرو بازگشت این مبنا به نفی علت فاعلی و غایی هر دو است؛ ضمن اینکه نفی ضرورت بمعنای نفی یقین نیز هست، زیرا اگر پذیرفته شود که چیزی بدون مرجح، ترجیح یابد، یعنی همیشه احتمال مقابل در میان است و بنا نیست با برهان و ضرورت به چیزی برسیم و فقط در حد ترجیح است. از این نکته نیز نباید غافل شد که در تمام اولویتها، نسبتش به وقوع و عدم، برابر است و بدون ارجاع به ضرورت و وجوب، بنایی میشود که بر بنای سستتر تکیه زده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱۳۲۱/۶؛ حلی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۰). پس بدون ضرورت و وجوب بمعنایی که فلاسفه قائلند، نمیشود این اشکالات را پاسخ داد.

اشکال این مبنا که صدور را بنحو وجوبی و مابین با ذات میداند، نیز اینست که لازمه این سخن، استکمال خداوند به فعل خود است که با آن فعل، کمالات جدید کسب مینماید. توضیح اینکه اولاً، متکلم قدرت را بمعنای صحت فعل و ترک میداند و اگر فاعل بخواهد با چنین قدرتی، فعلی را بنحو وجوب انجام دهد، این پرسش مطرح میشود که فاعل قادر که صحت معنای قدرت برای او، تساوی نسبت به فعل و ترک با وجود این مخصص است، با وجود چنین مصلحتی، آیا نسبتش به این فعل یا ترک تغییری داشته است یا نه؟ اگر پاسخ منفی باشد، پرسش دیگری پیش می‌آید که چگونه با اینکه امری از استوا خارج نشده و رجحان نیافته، صادر میگردد؟ و اگر خروج از استوا صورت پذیرد و باعث شود که فاعلیت فاعل محقق گردد، به این معناست که سبب و ملاک در فاعلیت فاعل، همان امر مابین ذات وی است. بعبارت دیگر، مصلحت عالم که بنحو وجوب لحاظ شده است، عامل فاعلیت خداوند شده که معنایش همان استکمال به فعل خود است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱۳۲۱/۶).

۲-۵. دایره شمول اراده خداوند؛ اراده استقلالی انسان

نکته دیگری که در قالب یک پرسش میتوان مطرح نمود، اینست که متعلق اراده خداوند چه چیزی است؟ آیا خداوند همه چیز را اراده نموده است یا تنها بخشی از امور مشمول اراده خداوند هستند؟ معتزله در پاسخ به این پرسش، معتقدند برای پیشگیری از مسلک جبرگرایی، باید انسان را از شمول اراده واجب، جدا کرد. از نظر اعتزالیون، همه عالم با تمام جزئیات، مراد خداوند است، اما به انسان این قدرت داده شده که هر آنچه را که مطلوب اوست، خود برگزیند (بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۹۰). اگرچه انسان بعنوان عبد، باید مطیع فرامین

۱۲۹



سال ۱۴، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۴۴ - ۱۱۹

اسفندیاری، سلامی، پاداش‌پور؛ سنجش تقابل نظریه شیخ‌اشراق و معتزله در باب اراده خداوند

خداوند باشد و ایمان و اطاعت برای وی شایسته، و کفر و معاصی، ناشایست است، اما از نظر حق تعالی همه این امور منتخب انسان است و انسان میتواند برخلاف اراده حق، اراده نماید، کما اینکه در برخی امور اینگونه است؛ مثلاً کسی که تشنه است آب را تا نزدیک دهان می‌آورد اما نمیخورد (طوسی، ۱۳۹۹: ۱۵۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۴/۱۳۲).

از نظر معتزله، این بهترین بیان برای کیفیت شمول اراده الهی است، بطوریکه بر این باورند که اگر غیر از این تقریر برای اراده حق و انسان، بیانی دیگر ارائه گردد، لازمی دارد که نمیتوان به آن ملزم شد. از نظر آنها انسان خالق افعال خود بوده و هر گونه دخالت از خداوند سلب شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۸۳)، زیرا اگر انسان را در انجام افعال خود مختار ندانیم و حق را مؤثر بدانیم، اموری نظیر بعثت انبیا بیهوده خواهد بود. این در حالی است که بسیاری از آیات قرآن کریم، درصدد بیان اوامر و نواهی حقند و بر اینها ثواب و عقاب مترتب است و این در صورتی معنا دارد که برای انسان در فعل یا ترک، نقش استقلالی قائل شویم و برای خداوند هیچ سهمی در نظر نگیریم. از طرفی، این امر با عدالت خداوند در تعارض است، چراکه خدای عادل باید فاعل نیکی را ثواب دهد و مرتکب زشتی را عقاب نماید. اگر امور معموله در انسان را به خداوند منتسب نماییم، دیگر عدالت بیمعنا خواهد بود، زیرا ثواب‌گیرنده یا عقاب‌شونده، به نتیجه‌ی محکوم خواهند بود که خود هیچ نقشی در تحقق یا عدم تحقق آن نداشته‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۴/۲۵۲). بعلاوه، از نظر معتزله اعمال قدرت دو قادر بر یک مقدر، امری محال است؛ بنابراین، افعال آدمی که مقدر واحد است، یا توسط قدرت خداوند، یا توسط قدرت انسان تحقق می‌یابد. از آنجا که معتزله قائل به اختیار انسان است، فعل اختیاری، مقدر انسان است و خداوند قدرتی در آن ندارد (برنجکار، ۱۳۷۵: ۵۹).

بر این اساس، بنا به اعتقاد معتزله، اگر فاعلیت و اراده تماماً به خداوند برگردد، لازمه‌اش اینست که خبائث و پلشتیها و امور ناپسند، معمول خداوند شوند اما این کلامی است که کسی به آن قائل نشده، زیرا معتزله درصدد تنزیه حق تعالی هستند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۴/۵۶). اگر جایی بر اثر اتصاف صفتی به خداوند، شبهه نقص و نیازمندی و تشبه به مخلوق لازم آید، بحکم «سبحان الله عما یصفون» (مؤمنون / ۹۱)، باید آن را از خداوند سلب نمود. بهمین دلیل، نباید گستره اراده واجب تعالی را به همه حوزه‌ها کشاند، بلکه برخی امور، از جمله افعال و کردار انسانی، بر عهده خود انسان است تا از این لوازم فاسد جلوگیری شود.

۱۳۰



برای جلوگیری از این اشکالات و نظایر اینها، لزومی ندارد از اصول مسلم عقلی و نقلی دست برداریم، بلکه با اشاره به تفاوت اراده در خداوند و ماسوای او، مسئله حل میشود، از اینرو لازم نیست برای عبد، استقلال قائل شویم. همین که از یک طرف صفات واجب تعالی را عین ذاتش بدانیم و غایت زائد بر ذات نیز برایش تصور نکنیم، و از طرف دیگر، معلوم شود انسان موجودی ممکن است و صفات و اغراضش زائد بر ذاتش هستند، در بیان پاسخ کافی است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۲؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/۶-۳۳۱-۳۳۰).

توضیح مطلب آنکه، قدرت در مخلوقات که در مرتبه طبیعت هستند، آمیخته به قوه و استعداد است، بنابراین اگر فعلی از آنها سر میزند، بنحو وجوبی و ضروری نیست، بلکه این امر بدلیل اغراض و دواعی خارج از ذات و شرایط بیرونی است و تنها پس از حصول این موارد است که فعل صادر میشود؛ برخلاف خداوند که قدرت و علمش امور متباین با ذات نیستند، و از طرفی، صدور افعال از خداوند نیز متوقف بر کثرت نیست تا فاعلیت جبری لازم آید (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱ و ۱۰۶-۱۰۵). مثلاً، انسانی که غذا خوردن را اختیار میکند، این انتخاب و اختیار، از اضطرار و نیاز وی به آن غذا ناشی میشود و بدون خوردن آن غذا، نیاز و اضطرارش برطرف نميگردد؛ پس این عوامل و شرایط خارج از ذات است که سبب چنین احتیاجی شده است. اما در حق تعالی اینگونه نیست که امری خارج از ذات، او را به انجام کاری وادارد یا قوای متضاد و غرض زائد بر ذات داشته باشد، تا تعارضی در فعلش لازم آید. در خداوند غرض و داعی برای انجام کار، همان نفس ذات است، بنابراین اختیار واقعی و مختار علی‌الاطلاق، تنها حق تعالی است.

اما باید متذکر شد که مضطر بودن انسان بحسب دواعی مختلف، معنایش جبر و سلب اختیار از انسان نیست، بلکه بمعنای محدودیت اراده اوست، زیرا اراده اش عین ذاتش نیست؛ همانگونه که قدرت و سایر صفات نیز زائد بر ذات وی هستند و بنا به شرایط بیرونی، حالات انسان متغیر میگردد. اما در خداوند، بدلیل عینیت ذات و صفات و عدم محدودیت و تناهی، این شرایط و دواعی معنا نمی‌یابد. از اینرو اراده، قدرت و... در خداوند امر بیرونی نیست تا بر ذات تحمیل گردد. پس نیازی نیست برای مبرا دانستن خداوند از قبایح و مجبور دانستن انسان، قائل به فاعلیت بالقصد در خداوند و تفویض شویم. بعلاوه، اگر سخن از علم واجب تعالی به کیفیت نظام خیر در وجود بر وجه اتم بمیان آمد و بیان شد که هر چه را خداوند آفریده، خیر است و فیضان و آفرینش، مقتضای ذات واجب متعال است، دیگر سخن از الزام و اجبار، بیمعناست (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۰).

۳. تبیین دیدگاه شیخ اشراق

بطور کلی میتوان گفت در تبیین نظر شیخ اشراق در باب اراده، دو تلقی وجود دارد؛ نگاه سلبی و نگاه ایجابی. در دیدگاه سلبی، از برخی عبارات شیخ استنباط شده که او قائل به نفی اراده است و در نگاه ایجابی، مدعا اثبات اراده بر اساس کلام اوست. از باب نمونه از رویکرد نخست، میتوان به مقاله‌ی اشاره نمود که با عنوان «بررسی نظریه شیخ اشراق درباره اراده الهی» (گرامی، ۱۳۹۷) نگاشته شده است. نگارنده در دو محور نفی و اثبات، سعی بر تبیین این نظر نموده و برای هر کدام، دلایلی ذکر کرده است. او با بیان چهار دلیل و همچنین شواهدی از عبارات شیخ در آثاری مانند المشارع و المطارحات الالواح العمادیه و کلمة التصوف، نظر سهروردی را متمایل به نفی صفت اراده از خداوند دانسته است. بطور خلاصه، مفاد این دلایل چهارگانه عبارتند از: (۱) اثبات اراده برای حق تعالی، مستلزم تنافی با غنای مطلق حق است. (۲) اراده متضمن غرض است، حال آنکه غرض ورزی از ذات خداوند منتفی است. (۳) با توجه به اینکه اراده امری حادث است، وجود آن در مورد خداوند با دوام فعل، منافات دارد و در صورت وجود اراده، خداوند معرض حوادث میگردد. (۴) در صورت وجود فعل ذاتی در خداوند، ضرورتاً وجود اراده باید منتفی باشد.

در نوشتار حاضر سعی بر آنست که ضمن بیان دلایل مطروحه مبنی بر نفی و نقد آن، مبنای سازگارتر با عبارات و مبانی شیخ در مورد اراده، مطرح گردد.

۳-۱. ماهیت اراده

پیش از بیان نظر سهروردی در باب اراده، ضروری است به اصول کلی حاکم بر نظام فکری شیخ اشراق اشاره کنیم و سپس بر اساس آنها و عبارات شیخ، در مورد اثبات یا نفی این صفت در اندیشه وی بحث کنیم.

۳-۱-۱. چیستی نفس و ماهیت آن

شیخ اشراق نفس انسانی را همانند سایر مفارقات، امری بسیط و از سنخ نور و علم و ادراک میدانند که مطلقاً ترکیب در آن راه ندارد. از نظر وی، هر ذاتی که از خود غفلت ندارد و ذاتش نزد خود ظاهر است، نور محض و مجرد است. بر این اساس، نفس نیز به ذات خود توجه و حضور دارد، و ذات آن فاقد غیبت و هر گونه جهت ظلمانی است (یزدان پناه، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۰). بر همین اساس، سهروردی حیات را به علم و ادراک تفسیر نموده و آن را امری متعین و مشخص برای نفس قلمداد میکند. او همانگونه که در

بساطت نفس انسانی، سخن از ادراک و علم حضوری بمیان آورد و همان معنا را بنحو تامتری به مفارقات نسبت داد، در مورد حیات نیز با همان ملاکِ درک و علم حضوری، باید همین معنا را نسبت به نفس انسانی و مفارقات و ذات باری تعالی - که بتعبیر شیخ اشراق، اَبسط بسائط است - جاری دانست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۸۷-۱۸۶).

۳-۱-۲. فیاضیت نورالانوار

در فلسفه سهروردی نورالانوار بعنوان مبدأ هستی، حقیقت نور و مبدأ نورانیت بوده و تمامی انوار در مراتب مادون، از او ساطع میشوند. شیخ اشراق این نور لذاته را فیاض لذاته دانسته است؛ «و أما النور فیوجد هما و یحصلهما بسنخه، و النور فیاض لذاته، فعّال لماهیتته لا بجعل جاعل» (همان: ۲/ ۱۹۵) و معتقد است نفس نورانی دارای حیات، اولاً، برای نمایاندن خود و ثانیاً، برای ظهور غیر خود، باید قادر به انتشاء این نور از خود باشد. از اینرو باید بهمان میزان که علم و حیات را به نفس مجرد نسبت میدهیم و مافوق آن هم بهمان صفات بنحو اَبسط و افضل متصف میشوند، حقیقت قدرت را نیز باید بدان سان معنا نمود. از نظر سهروردی، نور محض، حی است و حیات -بهمراه علم و قدرت- لازمهاش، فیاض بالذات بودن است؛ «و محرک کل واحد من هذه البرازخ حی بذاته ... و کل ما هو کذلک و فهو مدرک لذاته و ما هو کذلک، فیکون نوراً مجرداً...» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۱).

۳-۱-۳. بداهت نور

حقیقت نور در نظامواره حکمی شیخ اشراق، امری مستغنی از تعریف است؛ چراکه نور بخودی خود ظاهر بوده و نیاز به تعریف ندارد، بلکه ظهور و روشنی هر چیزی بواسطه نور است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۰۶). ارائه چنین معنایی از امر بدیهی و اطلاق آن بر نور، ما را به این نتیجه میرساند که هر حکمی پیرامون مطلق وجود مطرح است را در مورد نور نیز جاری بدانیم. بیان دیگر، حقیقت وجود در فلسفه سهروردی همان نور حقیقی است. بنابراین، وقتی سخن از نور بمیان می آید، باید آن را حقیقتی عام و فراگیر دانست که هستی را در برگرفته است و غیر از نور، اساساً هیچ معنای دیگری وجود ندارد؛ چنانکه شارحان حکمت اشراق نیز نسبت میان نور با ظلمت و ظهور با خفا را متناظر با نسبت وجود با عدم دانسته اند.

لأن الوجود بالنسبة إلى العدم كالظهور إلى الخفاء و النور إلى الظلمة، فیکون
الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود كالخارج من الخفاء إلى

الظهور و من الظلمة إلى النور، و يكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار (شیرازی،
۱۳۸۳: ۲۷۵).

۳-۱-۴. تشکیک نور

از نظر شیخ اشراق نور دارای مراتبی است و اختلاف در انوار، فقط در میزان شدت و ضعف در نوریت است. نورالانوار که در بالاترین مرتبه قرار دارد و پایتترین مرتبه نوری، در صدق عنوان نور بر هر یک، مشترکند و تنها بواسطه برخورداری از شدت نوریت، یکی متصف به واجب میشود و دیگری ممکن است؛ اینگونه نیست که در نورالانوار، نور مضاف به وصفی دیگر، متصف به واجب شود (سهروردی، ۱۳۹۲: ۳/ ۶۰).

۳-۱-۵. صفات نورالانوار

وحدت: از آنجا که نورالانوار غنی مطلق است، نمیتوان وجود دو نور مجرد و غنی را تصور نمود، چراکه فرض آنست که این دو وجود، در حقیقت نوری مشترکند و تنها به شدت و ضعف از یکدیگر متمایز میشود، حال آنکه در فرض دو نور واجب، شدت نوری هر دو به یک میزان است. از طرفی، نمیتوان تمایز آن دو را بواسطه عارض غریب دانست، زیرا لازمه اش خلف است (همان: ۴۳).

علم: برگشت علم به نوریت ذات نور واجبی است. بنا بر این تفسیر، برای علم باید دو ویژگی برشمرد؛ نخست اینکه، عالم به ذات خود بنحو حضوری علم دارد، دوم اینکه، چنین علمی را نمیتوان زائد بر ذات دانست، بلکه عین ذات است. با علم خداوند به مبادی عالیة اشیاء، تحقق علم به اشیاء خارجی، از طریق تعلق علم به همین مبادی عالیه است که ورای عوارض مادی، همچون زمان و مکان، هستند. در نتیجه اولاً، باید علم را بنحو اشراقی آن بیان نمود و ثانیاً، اشراق و حضور را به شهود برگرداند، اعم از آنکه بالذات باشد یا به اشیاء دیگر. چنین علمی بعنوان صفت نورالانوار، نه تنها انکارناپذیر است، بلکه اثبات آن برای حکمت اشراق، امری ضروری است و با مبانی آن سازگاری تام دارد (همان: ۴/ ۲۴).

حیات و قدرت: سهروردی ادراک را امری نورانی و بسیط، و از سنخ علم دانسته و حیات را نیز به علم و ادراک تفسیر کرده است. او لازمه حقیقت حیات را سلب ماده دانسته و میگوید: حقیقت جوهر مدرک همان حیات است که هیچگاه مورد غفلت واقع نمیشود، بنابراین حیات همان ظهور شیء برای خود است و حی نیز کسی است که دارای درک و فعل باشد. اگرچه حیات را بعنوان مبدأ علم و قدرت نیز تلقی نموده اند، اما قدر مشترک همه معانی، همان ظهور و ادراک است. از طرفی، نورالانوار بخاطر حیاتش، باید

۱۳۴



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

قادر بر امور نیز باشد، زیرا در تعریف حیات قید «ظاهراً لنفسه» آمده و برای حیّ نیز «الدراک الفعّال» ذکر شده است. شیخ اشراق با تفسیر دراک فعال و ارجاع آن به حیات و حقیقت نوریه، بیان میدارد که ضرورتاً جنبه فعلی برای نورالانوار باید وجود داشته باشد که لازمه آن فیاض بالذات بودن آن است، و چنین نتیجه میگیرد که نور محض حیّ است و هر موجود حیّ نیز نور محض است (همان: ۱۴۱).

* * *

با عنایت به مبانی فوق، میتوان گفت شیخ اشراق نیز بسان سایر حکما، اراده را علم به نظام اتم میداند (همو، ۱۳۱۶: ۲۲۹). او ضمن مرید دانستن خدای متعال، جهت آن را فاعلیت خداوند میداند و در تقسیم فاعل به بالطبع (فاقد اراده) و بالاراده (دارای اراده)، خداوند را فاعل بالاراده معرفی میکند (همانجا). در صدق معنای اراده نیز علم را شرط دانسته و دلیل آن را عالم بودن فاعل ذکر کرده و علت فیضان موجودات از خداوند را علم معرفی میکند. او همین معنا را برای اراده پذیرفته است و ضمن آنکه فعل خداوند را در غایت کمال میداند، معتقد است با دقت نظر در انسان و همچنین کل عالم، حقیقت اراده و علم خداوند قابل درک است (همانجا)؛ ضمن آنکه شیخ اشراق، حقیقت واجب را حقیقتی نوری و خداوند را غنی مطلق میداند. بسبب وجود چنین غنایی، هر گونه طلب و عوض، بنحو مادی یا حتی معنوی، منتفی است. در نتیجه اراده‌یی را که مستلزم قصد و غرض باشد، از خداوند نفی مینماید و تنها یک راه برای پذیرش اراده بعنوان وصفی از اوصاف خداوند باز میگذارد که همان ارجاع اراده به علم است (همان: ۲۳۰).

سهروردی نیز همانند حکما، ضمن پذیرش اراده بعنوان صفتی از اوصاف الهی، بازگشت آن را به علم میداند، بطوریکه بازگشت اراده به علم، شرط پذیرش آن بعنوان یکی از صفات خداوند است. از نظر او، خداوند مرید است بجهت فاعلیت و جهت فاعلیت او، بدلیل صدور موجودات بعنوان فعل اوست. هر فاعل فعل خود را یا از روی طبع انجام میدهد یا از روی اراده؛ فاعلی که بالطبع است، خالی از علم است و آن که به اراده فعل از او سر میزند، همراه با علم است. بنابراین، همین معنا که خداوند فاعل مریدی است و فعل او از روی علم ایجاد شده، بمعنای اراده است؛ پس مبدأ فیضان همه موجودات بر وجه نظام کلی در همه عالم است و علم خداوند سبب وجود معلومات میشود (همان: ۴ / ۴۱).

بر این اساس، در نقد دلیلی که با استناد به ذاتی بودن فعل خداوند، اراده را از ذات او

۱۳۵



سال ۱۴، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۴۴ - ۱۱۹

اسفندیاری، سلامی، پاداش‌پور؛ سنجش تقابل نظریه شیخ اشراق و معتزله در باب اراده خداوند

منتفی میدانند، باید گفت: در صورتی اراده از ذات الهی نفی می‌گردد که آن را همانند ارادهٔ انسان تلقی کرده و زائد بر ذات بدانیم، اما با توجه به عینیت صفات نورالانوار با ذات نامتناهی او، نمیتوان اراده را منتفی دانست.

۳-۲. نحوهٔ فاعلیت خداوند

حکمای اشراقی، خداوند را فاعل بالرضا میدانند. فاعل بالرضا فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد، و قبل از آن، فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد؛ عبارت دیگر، فاعلیت او نشئت گرفته از علم او به ذات خودش است، آن هم علمی که عین ذات اوست. آنها همچنین فعل خداوند را عین علم او، و بتبع آن، عین معلومات میدانند، پس در این تلقی علم و فعل یکی میشوند (سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۸۵). نفس انسان نسبت به انشاء صور علمی، فاعل بالرضا است. فاعلیت الهی نیز در نگاه حکیمان اشراقی از همین سنخ است، چراکه آنها معتقدند علم تفصیلی خداوند به اشیاء که پس از وجود اشیاء حاصل میشود، خود همین اشیاء است، ولو اینکه خداوند در مقام ذات، علم اجمالی به آنها داشته باشد (همان: ۳۸۷).

در نتیجه، علم خداوند به صور علمیه، زائد بر ذات نیست، بلکه عین ذات اوست و علم واجب به ذات خود را باید عین علم اجمالی به غیر نیز دانست و باید به این نکته توجه داشت که همین علم ذاتی حق، سبب وجود معلولات شده است. بر همین اساس، معالیل او، معلومات او بوده و علم فعلی حق، همان معلول و موجود خارجی است. بنابراین، خداوند پیش از ایجاد، علم اجمالی به اشیاء دارد، اما پس از ایجاد، علم تفصیلی پیدا میکند. خداوند نیز نورالانوار و نور مطلق است و نوریت او همان علم او به ذات است که از ناحیهٔ او منشأ ظهور کثرات و موجودات در اعیان شده است. وی در اینباره تصریح میکند:

بنابراین، حق در مسئلهٔ علم، همان قاعدهٔ اشراقی است که علم خداوند به ذاتش، همان نوریت و ظاهر بذاته بودن است و علم او به اشیاء، همان ظاهر بودن آنها برای اوست، که یا خودشان یا متعلقات آنها، برای او ظاهر است. متعلقات مواضعی هستند که انوار مدبره به آنها شعور و علم پیوسته دارند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴/۱۵۲).

بنابراین، در نقد بیانی که از راه منافات اراده با غنای مطلق، بر اعتقاد به نفی صفت اراده از خداوند استدلال نموده، میتوان گفت: در صورتی اراده با غنای مطلق حق تعالی ناسازگار است که برای خداوند غرضی زائد بر ذات قائل شویم، حال آنکه طبق مبانی شیخ اشراق و

سایر حکما، غرض زائد بر ذات از خداوند حکیم منتفی بوده و در نتیجه اراده‌یی که مسبوق به غرض زائد بر ذات باشد نیز در میان نخواهد بود، بلکه اراده او همانند علم وی، عین ذات اوست. همچنین در مورد دلیل سوم وی، میتوان گفت: اولاً، فاعلیت خداوند بنحو فاعلیت بالرضا است و ثانیاً، آنچه در مورد اراده الهی گفته میشود با اراده‌یی که به انسان نسبت داده میشود، تفاوت دارد؛ نحوه اتصاف خداوند به صفات باید بگونه‌یی باشد که هر وصفی که به خداوند نسبت داده میشود، عاری از محدودیت و جهات بشری و شوائب امکانی باشد.

۳-۳. مرجع عالم

شیخ اشراق اساس فلسفه خود را بر پایه نور میدانند و در وجه تمایز میان پیروان مشاء با نظام فلسفی خود، بر این امر تصریح دارد. او در اینباره معتقد است: هیچیک از پیروان مشائین، در حکمت الهی دارای قدم راسخ نیستند و از نظر او، حکمت الهی فقه‌الانوار است. او نور لذاته را فیاض لذاته میدانند (همان: ۲/ ۱۹۵) و میگوید: نفس نورانی دارای حیات، اولاً، برای نمایاندن خود و ثانیاً، برای ظهور غیر خود، باید قادر بر انتشاء این نور از خود باشد. بهمان میزان که علم و حیات را به نفس مجرد نسبت میدهیم و مافوق آن هم بهمان صفات بنحو اوسط و افضل متصف میشوند، حقیقت قدرت را نیز بدانسان معنا نمود. از نظر سهروردی نور محض، حی است و حیات به‌همراه علم و قدرت، لازمه اش فیاض بالذات بودن است (همان: ۱۱۷).

از دیدگاه وی، هستی بمتابۀ یک کل است که از رأس هرم این کل تا مراتب مادون، متصف به نوریت یا ظلمت میشوند. نورالانوار بعنوان مبدأ هستی، معیار و مدار این نورانیت است؛ بعبارت دیگر، او حقیقت نور است و تمامی انوار از او ساطع میشوند، بگونه‌یی که اطلاق نور حقیقی، بالحقیقه بر او صادق است (همان: ۱۰۸-۱۰۷).

۱۳۷ در نظر شیخ اشراق، میان انوار عالی و انوار سافل، رابطه‌یی دو سویه برقرار است، بطوریکه میتوان آن را مصحح خلق و ایجاد انوار سافل توسط انوار عالی و همچنین میل انوار سافل برای نیل به نور عالی دانست. در این نگاه نور، سافل عین تعلق و ربط به نور عالی است، درحالیکه نور عالی مستغنی از انوار سافل است. البته عشق و محبت نور عالی به انوار سافل، تنها بسبب میل به خود است، چراکه هیچ چیز از دایره شمول آن بیرون نیست و همگی معالیل آن بشمار می‌آیند. بنابراین، از شوق مادون به بالا، به عشق تعبیر



اسفندیاری، سلامی، پاداش‌پور؛ سنجش تقابل نظریه شیخ اشراق و معتزله در باب اراده خداوند

میشود و احاطه و بینبازی عالی به دانی، «قهر» نام میگیرد و همین عشق را میتوان سبب ایجاد و ظهور مادون از عالی دانست.

ناقص برای تعالی خود، میل به بالا دارد و شکوه و هیمنه کامل، ناقص را بسوی خود سوق میدهد، بی آنکه چنین رابطه‌یی از طرف کامل باشد (همان: ۳۵۵). دلیل این امر، نقصان و ضعف در سافل و بودن کمال و شدت وجودی در عالی است که البته عین وجود فی نفسه آن است. بنا بر مبانی شیخ اشراق، میتوان نتیجه گرفت که نورالانوار بعنوان سر سلسله هستی، عشق و زیباییش اتمّ عشق و زیباییهاست و انوار سافله نیز بمیزان تعشق و میل، و در نتیجه قرب به اوست که از شدت و ضعف برخوردار میشوند.

النور السافل لایحیط بالنور العالی، فإن النور العالی یقهره، أما لیس لایشاهده.
و الانوار إذا تکررت فللعالی علی السافل قهر، و للسافل إلى لالعالی عشق و شوق. فنور الانوار له قهر بالنسبة إلى ماسواه و لایعشق هو غیره، و یعشق هو نفسه، لأن کماله ظاهر له و هو اجمل الاشیاء و اکملها، و ظهوره لنفسه اشد من کل ظهور لشیء بالقیاس إلى غیره و نفسه (همان: ۱۳۶-۱۳۵).

بنابراین، انتظام تمام هستی بر پایه عشق و قهر است (همان: ۱۳۷).

همچنین شیخ اشراق برای بیان نحوه صدور کثرت، علاوه بر جهات قهر و غنا، جهات اشراقی و شهودی را نیز اثبات کرده است. از این جهات شهودی و اشراقی قواهری پدید می‌آید که واسطه صدور مراتب بعد و عقول دیگرند. توضیح آنکه، از سوی حق تعالی، اشراقی به عقل اول میشود و همچنین او نیز حق تعالی را مشاهده میکند. بنابراین، دو جهت در او بوجود می‌آید. عقل دوم نیز یک جهت مشاهده نسبت به نورالانوار و یک جهت مشاهده نسبت به عقل اول دارد. در عقل سوم، چهار جهت پدید می‌آید که حاصل دو کثرتی است که از عقل دوم به آن منتقل میشود و علاوه بر آن، عقل اول و حق تعالی را نیز مشاهده میکند. بهمین ترتیب، انوار شهودی و شروقی ادامه پیدا میکنند تا حدی که تعداد آنها از شمارش خارج میگردد. این جهات نوری بهمراه فقر و غنا، هم بتهایی و هم بصورت جمعی، مصحح صدور معالیل متعدد میگردند و طبقات عرضی از عقول پدید می‌آیند. این انوار که سهروردی آنها را انوار سانحه مینامد، غیر از اصل وجود عقل و زائد بر ذات آن هستند. انوار حاصل از حیث شهود، برتر از انوار حاصل از جهت شروق هستند و در نتیجه، معلولی که به اعتبار حیثیت نور شهودی پدید آمده، با معلولی که از جهت نور شروقی ایجاد گشته، متفاوت خواهند بود. بواسطه عقلهای حاصل از شهود، انواع موجودات

۱۳۸



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

عالم مثال، و از طریق عقول حاصل از انوار اشراقی، انواع طبیعی پدیدار میگردند (همو، ۱۳۹۲: ۳/۹۶).

۳-۴. دایره شمول اراده خداوند

در تشکیک نوری - که اشتراک در اصل نوریت و اختلاف نیز در همان نوریت، اما به شدت و ضعف، تفسیر میشود - نورالانوار منبع نور تلقی میگردد که بنفس نوریت خود، محدود به هیچ حدی نمیشود و نقص و زوال در او راه ندارد، او کل الکمال است، بدون آنکه غیر، در این کمالات با او شریک باشد. نورالانوار بعنوان حقیقتی نوری که نوریت عین ذات اوست و هر آنچه از نور برای مادون اثبات میشود بنحو اتم در او موجود است، دارای ظهور برای ذات خود و ظاهرکننده همه اشیا است، بی آنکه دارای دو جهت باشد؛ یعنی از همان جهت که ظاهر است، از همان جهت هم، مظهر است. این معنا در تمامی صفات جاری است و چنانکه ظهور تأویل به علم و حیات شد و خارج از حیطه نوری واجب تعالی نبود، قدرت و جود و قهر و مهر و... نیز چنین حکمی را بخود میگیرند. نور بعنوان حقیقتی بسیط، بی آنکه متکثر شود، همه حقایق را دربرمیگیرد و بلکه او خود همه حقایق است و اساساً خارج از مملکت نور، هیچ دولتی یافت نمیشود. حاکم علی الاطلاق حضرت نور است که خود در عین نوریت، ظاهر است (همان: ۱۲۳).

بنابراین، میتوان گفت سهروردی با چنین تبیینی از صفات خداوند که آن را نحوه نوریت او، یعنی همان ظهور و علم و حیات میداند، بین صفات الهی و ذات عینیت قائل شده و همانگونه که ذات نورالانوار را حقیقتی محیط بر همه اشیا میداند، صفات او را نیز عام و فراگیر دانسته و در همه اشیا نمودیافته تلقی میکند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- ۱۳۹ ۱. بیشتر معتزله اراده را بعنوان صفت فعل و زائد بر ذات، میدانند و معتقدند تحقق فعل در گرو وجود داعی و انگیزه بر انجام آن است. اراده نزد آنان، امری حادث و مغایر با علم است. درباب ماهیت اراده، بطور کلی دو مبنا در میان معتزله مطرح است؛ یکی، اعتقاد به منفعت و دیگری، میل یا شوق به فعل که در رتبه بعد از اعتقاد در نفس حاصل میشود. قدر مشترک هر دو نظر، رجحان داشتن جانب فعل و ترک است، زیرا در غیر اینصورت، اطلاق اراده صحیح نیست و فاعل چنین فعلی، موجب و مجبور است.



مبنای اول نقض میشود به اینکه، در بسیاری از موارد، اعتقاد به منفعت وجود دارد، اما عمل را انجام نمیدهد یا اعتقاد به ضرر هست، با وجود این، فعل انجام میشود. نقض مبنای دوم اینست که ممکن است در کسی شوق باشد، بی آنکه آن را انجام دهد؛ مثل فردی که بخاطر منع شرعی، از اعمال حرام پرهیز میکند.

حال، با توجه به معنایی که از اراده در نظر سهروردی اثبات گردید، اولاً، بین صفات الهی -از جمله اراده- و ذات او عینیت برقرار است و ثانیاً، اراده امری حادث و متغیر نیست، چراکه ذات حق عین نوریت است و نوریت هم همان ظهور و علم است و بتبع آن است که همانند ذات نورالانوار محیط، شامل و بدور از شائبه نقص و تغیر است.

۲. با مبنایی که معتزله در مورد اراده و علم و خالقیت دارند، فاعلیت خداوند در اندیشه آنها، بنحو وجوب و ضرورت نیست، زیرا از طرفی، برای فعل خداوند غرض قائلند و از سوی دیگر، آن را زائد بر ذات شمرده و قدرت را نیز صحت فعل و ترک قلمداد میکنند. بنابراین، معنای فاعلیت باید متناسب با این مبانی بیان گردد و آن اینست که فاعلیت حق متعال، بالقصد باشد. بالقصد بودن خداوند، مستلزم مفاسدی است؛ مثل اینکه فاعل، هیچگاه کاری انجام ندهد یا عالم بدون اراده حق تعالی، به بقای خودش ادامه دهد.

این در حالی است که با توجه به معنای اراده از نظر شیخ اشراق، اراده امری زائد بر ذات نیست، و وجهی برای قائل شدن به امری که اراده مسبوق به آن باشد، وجود ندارد؛ افزون بر اینکه، با تحفظ به تبیین اراده بعنوان صفتی عین ذات، اشکال مسبوق بودن اراده به قصد و غرض و انسان‌انگاری خداوند نیز وارد نخواهد شد.

۳. اعتقاد به حدوث زمانی عالم، اساس بسیاری از باورهای معتزله شد. بنابراین، تمام مباحث در حوزه ذات و صفات، و بطور کلی، تبیین نظام هستی را بر همین پایه تفسیر نموده‌اند. بسیاری از اعتقاداتی که دچار اشکالات فراوان شده است همچون جبر، نفی صفات، زیادت صفات بر ذات و... از همین امر ناشی میشود. از جمله مباحثی که حدوث زمانی سبب اتخاذ مبنای غلط برای اعتزالیون گشت، باب اراده است. آنها ملاک نیازمندی موجودات به علت را مسبوقیت به عدم زمانی میدانند. در این نظریه، معتزله دو گروه میشوند؛ برخی به اختصاص وقت خاص برای حدوث عالم را بنحو اولویت معتقدند و بعضی بنحو وجوبی.

اولویت، مردود است، بدلیل اینکه لازمه‌اش عدم خروج شیء از امکان و تحقق شیء بدون علت است؛ همچنین نفی علت غایی را در پی خواهد داشت. وجه بطلان قول به

اختصاص وجوبی نیز آنست که سبب میشود خداوند بواسطه فعل خود، استکمال یابد که امری محال است.

۴. در مکتب اعتزال، موجودات متعلق اراده خداوند هستند، اما بسبب جلوگیری از شبهه جبر، انسان را باید مستقل دانست. وجه استثنای انسان از شمول اراده الهی و خروج از جبر، اشکالاتی است که از نظر آنها، به بعثت انبیا، لغویت تکالیف و از همه مهمتر، انتساب قبایح به خدای متعال وارد می‌آید. از نظر آنان، قباحات مستقل دانستن انسان، کمتر از شمول و عمومیت اراده حق تعالی است! از اینرو شأنی ربوبی برای مربوب قائل شده‌اند. دفع این باور با توجه نمودن به تفاوت اراده در خداوند و انسان، مقدور است. انسان مرکب از قوای مختلف است که هر کدام، برای کمال مطلوب خود در حرکتند و نسبتشان به کمالات، نظیر اصل وجود، استوایی و امکانی است؛ درحالیکه خداوند عین فعلیت و کمال است و ذات با این کمالات، عینیت دارد و بهمین دلیل، قصد زائد بر ذات برای وی بیمعناست.

۵. سهروردی از یکسو نورالانوار را حقیقتی بسیط میداند که صفاتش عین ذات اوست، و از سوی دیگر، اراده را به علم ارجاع میدهد. بنابراین، اگر پذیرفته شود که نظریه سلبی درباب اراده، مختار شیخ است، باید آن را حمل بر نفی اراده زائد بر ذات نمود؛ یا بعبارت دیگر، قائل شد که مراد از نفی، اراده‌بی است که مستلزم شوائب امکانی و محدودیتهای مادی و بشری بشود. چنانکه در نقد معتزله نیز این سخن گفته شد، چنین اراده‌بی مستلزم تغییر در ذات و حدوث امر جدید میگردد، درنتیجه نسبت دادن آن به خداوند که صفات او عین ذاتش هستند، پذیرفتنی نیست. اما اگر مبنای عینیت اراده با ذات را دیدگاه مختار شیخ بدانیم، با عنایت به مبنای حکمت اشراق، میتوان حکم به پذیرش صفت اراده از سوی وی نمود، چراکه نسبت دادن آن به ذات بعنوان یکی از اوصاف کمالیه الهی، مانند صفت علم، نه تنها صحیح خواهد بود و اشکالی در پی نخواهد داشت، بلکه ضروری است.

بنابراین، در داوری میان دو نظریه، معتزله و سهروردی، میتوان حکم به ضعف مکتب اعتزال نمود، زیرا اشکالاتی که بر معتزله وارد است را نمیتوان بر شیخ اشراق وارد کرد. توضیح آنکه، نزد معتزله، صفات زائد بر ذاتند و تلقی آنها از اراده، امری حادث و مغایر با علم است. بنا بر این تفسیر، صفت اراده در نگاه آنان، امری بدور از شائبه اختلاط با کثرت و امکان نخواهد بود و همچنین نمیتوان آن را بعنوان صفتی ذاتی شمرد، بلکه حتماً باید آن را صفت فعل دانست. تفاوت دیگر را میتوان در تبیین فراگیری اراده در این دو دیدگاه

۱۴۱



دانست. اراده در نگاه شیخ اشراق، فراگیر بوده و همانطور که ذات بسیط نورالانوار شامل همه موجودات میگردد، صفات او مانند علم و اراده و سایر صفات کمالی- نیز همه موجودات را شامل میشود. این در حالی است که برای جلوگیری از جبر، معتزله انسان را از ذیل شمول اراده الهی خارج میدانند. از آنجا که در اسناد کمالات به خداوند، باید تا حد ممکن معنایی را اتخاذ نمود که کمترین مشابهت با خلق را داشته و از تناسب بیشتری با ذات لایزال الهی برخوردار باشد، میتوان نظر شیخ اشراق را بعنوان یک فیلسوف، نسبت معتزله، دقیقتر برای در نسبت دادن به ذات الهی، شایسته تر دانست.

۶. یکی از اشکالات وارده به بحث اراده، در پی داشتن غرض برای ذات الهی است. از اینرو معتزله برای خداوند غرض زائد بر ذات قائل شده‌اند و بدنبال آن، در توجیه فاعلیت خداوند، به فاعلیت بالقصد روی آوردند. این در حالی است که در نگاه شیخ اشراق، حقیقت واجب، حقیقتی نوری بوده و خداوند غنی مطلق است و بسبب چنین غنایی، هر گونه طلب و عوض، چه بنحو مادی یا حتی معنوی، منتفی است. در نتیجه، وی اراده‌یی که مستلزم قصد و غرض باشد را از خداوند نفی مینماید و ارجاع اراده به علم را، بعنوان راهی برای تبیین اراده برمیگزیند.

بر همین اساس، تبیین فاعلیت خداوند نزد شیخ اشراق نیز تناسب بیشتری با توحید دارد. او در بیان نحوه فاعلیت، خداوند را فاعلی دانسته که علم سابق او، عین ذات اوست و همین علم را عین معلومات دانسته است. علم و اراده نیز بعنوان اوصاف و کمالات الهی، عین ذات هستند و وجهی برای اینکه آنها را خارج از ذات بدانیم، وجود ندارد. بهمین دلیل، نه تنها لزومی ندارد برای نفی غرض، اراده را نفی نماییم، بلکه باید غرض را خود ذات دانست و در نتیجه قائل به اثبات صفت اراده شد. اگرچه هنوز جای طرح این اشکال باشد که با وجود دلایل نقلی زیاد بر مرید بودن خداوند، چگونه شیخ بدان تصریح نموده است؟ اما میتوان در پاسخ گفت: شاید عدم تصریح او از آنرو بوده که در دوران جوانی به شهادت رسیده و بر ایجاد پیوند بین تمام مبانی و نتایج نظام فلسفی خود و تکمیل آن، توفیق نیافته است.

۱۴۲

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۸۱) ترجمه محمد دشتی، تهران: مؤسسه امیرالمؤمنین (ع).



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

- ابن سینا (۱۳۷۱) المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- (۱۳۷۶) الالهیات من کتاب الشفاء تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۳) دانشنامه علائی، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- (۱۴۰۴ق) التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسفراینی، شهقوربن طاهر (۱۹۹۹م) التبصیر فی الدین، قاهره: المکتبة الأزهرية للتراث.
- بحرینی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق) قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۵) «مفوضه چه کسانی هستند؟»، معرفت، شماره ۱۶، ص ۵۵-۶۱.
- تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۴۱۲ق) شرح المقاصد، قم: شریف رضی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۸۲) تاج اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، تهران: مؤسسه الصادق.
- حلی، حسن بن یوسف؛ حلی، عبدالحلیم (۱۳۸۶) معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳) أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: شریف رضی.
- (۱۳۸۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح جعفر سبحانی تبریزی، قم: مؤسسه امام الصادق (ع).
- (۱۴۰۷ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹) الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خواجگی شیرازی، محمدبن احمد (۱۳۷۵) النظامية فی مذهب الامامية، تهران: میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۶) شرح المنظومه، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۱۶) یزدان شناخت، تصحیح تقوی، تهران: علمی.
- (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- (۱۳۹۲) حکمة الاشراق بهمراه شرح قطب الدین رازی و تعليقات صدر المتألهین، ج ۳ و ۴، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۲) ملل و نحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳) شرح، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲) نهاية الحکمة، تصحیح زارعی سبزواری، قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۸) بداية الحکمة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- الطریحی، فخرالدین (۱۳۶۷) مجمع البحرين، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۹) شرح الاشارات، تهران: مؤسسه نصر.
- (۱۳۸۳) اجوبة المسائل النصيرية، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۹۹) اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی رحمة الله، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- عبدالجبار معتزلی (۱۴۱۶ق) شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، مصر: مكتبة وهبة.
- (بی تا) المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی جا بی نا.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۹۶۱م) مقاصد الفلاسفه، قاهره: دار المعارف.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۸م) التعليقات بیروت: دار المناهل.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۴ق) القضاء و القدر، تصحیح محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۴ق) القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مفید، محمدبن النعمان (بی تا) اوائل المقالات، قم: بی نا.
- ملاحمی، محمود (۲۰۱۰م) الفائق فی اصول الدین، تحقیق فیصل بدیرعون، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومية.
- ملاصدرا (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۴) حکمت اشراق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.