



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 2, No.1, Spring 2023



self-existent wisdom from the point of view of Muslim theologians

javad hajipour

Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Faculty of Nursing, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p>The wisdom of God in the mirror of Muslim theologians' thinking indicates His infinite knowledge. They infer God's knowledge by explaining the divine wisdom and the details of the craft and the subtleties of the verb, and they pay more attention to His current knowledge and current attributes. According to the opinion of Shiite theologians - regardless of their philosophical opinions in this matter - the definition of wisdom in the field of speech is "God does not do ugly things, which requires accepting the principle of goodness and ugliness inherent in reason; That the phenomenon in itself contains all kinds of benefits and corruptions, and the Supreme Being is also aware of these benefits and corruptions. Therefore, in his actions, he does not commit ugly things and does not abandon what is necessary. With this opinion, Shiite theologians demarcated the opinions of the Ash'arites, which deny goodness and ugliness inherent in reason. According to Ash'areh opinion, God does not perform His actions based on purity and wisdom, but what He does is wise, which they consider to be the result of God's knowledge. With this statement, they wanted to preserve the inherent exaltation of God, who does not condemn anything outside the realm of his nature, but they have prescribed the issuance of any act, even if it is futile, for his nature to be a burden. The verbs are based on expediency and wisdom and being free from cancellation and futility, but their expression of God's wisdom is similar to the wisdom of humans, which is issued from Him to achieve a purpose and goal.</p> <p><i>Keywords: Divine wisdom Shia Mu'tazila Ash'are</i></p>
Received: 10/6/2023	
Accepted: 27/6/2023	
<hr/> <p>*Corresponding Author: javad hajipour Address: Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, School of Medicine, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran E-mail: javadhajipourj@gmail.com</p> <hr/>	



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



حکمت واجب الوجود از منظر متکلمان مسلمان

جواد حاجی پور

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	حکمت پروردگار در آینه ی اندیشه متکلمان مسلمان، حاکی از علم بی‌منتهای اوست. آنان با تبیین حکمت الهی و دقایق صنع و لطایف فعل، علم پروردگار را استنتاج می‌نمایند و بیشتر هم به علم فعلی و صفات فعلی او توجه دارند.
مقاله پژوهشی	طبق عقیده متکلمان شیعی - با غضّ نظر از آرای فلسفی آنان در این باب - تعریفی که از حکمت باری در عرصه کلام صورت گرفته عبارتست از «آنّه تعالی لا یفعل القبیح و لا یخل بواجب» که مستلزم پذیرفتار شدن قاعده حسن و قبح ذاتی عقلی می‌باشد؛ اینکه پدیدگان فی نفسه مشتمل بر انحاء مصالح و مفاسداند و واجب تعالی هم عالم به این مصالح و مفاسد می‌باشد. لذا در افعال خود امور قبیح را مرتکب نمی‌گردد و امر بایسته را ترک نمی‌گوید. متکلمان شیعی با این رأی خویش به گونه‌ای مرزبندی با آرای اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی عقلی‌اند نمودند
دریافت:	طبق رأی اشاعره، خداوند افعال خود را از روی مصلحت و حکمت انجام نمی‌دهد بلکه آنچه انجام می‌دهد حکمت‌آمیز است که آنرا هم ناشی از علم پروردگار می‌دانند. آنها با این بیان خواسته‌اند علو ذاتی پروردگار را که محکوم هیچ امر بیرون از قلمرو ذات خود نیست حفظ نمایند اما به گونه‌ای صدور هر فعلی ولو عبث‌آلود را برای ذات باری تجویز کرده‌اند. متکلمان معتزلی که همانند متکلمان شیعی قائل به حسن و قبح ذاتی عقلی‌اند بر ابتناء افعال باری بر مصلحت و حکمت و عاری بودن از لغو و عبث پای می‌فشرند اما بیان آنها از حکمت پروردگار شبیه به حکمت در آدمیان است که برای وصول به غرض و هدفی، فعلی از او صادر می‌شود.
۱۴۰۲/۰۳/۲۰	
پذیرش:	
۱۴۰۲/۰۴/۰۶	
	کلمات کلیدی: حکمت الاهی، شیعه، معتزله، اشاعره

۱- مقدمه

متکلمان اسلامی مبحث حکمت الهی را ذیل بحث عدل الهی (ربانی گلبایگانی، ۱۳۸۲، ص ۴۰) پی گرفته‌اند و بلکه از منظر آنان حکمت الهی عدیل بحث عدل الهی می‌باشد و برای تبیین و اثبات آن از طریق برهان «اِنّی» ره‌پویده‌اند. حکمت الهی از منظر متکلمان اسلامی بیشتر در حوزه افعال الهی تبیین می‌گردد و هنگامی که این کلمه استعمال می‌گردد؛ این حقیقت چشمگیر است که: «اَنَّهُ تَعَالَى لَیْفَعَلُ الْقَبیحِ وَ لَیْخُلُّ بِوَاجِبٍ». (حلی، ۱۴۱۴، ص ۲۹۹) به بیان دیگر خدای متعال در افعال خویش منزّه از هر امر قبیح و کار عبث است و فی‌الجمله افعال او حسن و بایسته می‌باشد. بر این اساس متبادر از لفظ حکمت الهی در کلام متکلمین همان احکام فعل و اتقان تدبیر او در ساماندهی شؤون پدیدگان است. اما استعمال لفظ حکمت الهی و اراده معنایی جز آنچه گفته آمد؛ در ادبیات متکلمان از قبیل علیم بودن و... محتاج قرائن است. و هر جا که حکمت پروردگار بلاقرینه استعمال گشت به صفت فعل پروردگار اشارت دارد و افاده‌گر معنایی، عدیل عدل الهی است؛ که همان تنزه او از امور ناشایست و قبیح و وضع هر شیء اندر موضعش می‌باشد. (ربانی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶).

۲) حکمت پروردگار از دیدگاه متکلمان شیعه

غالب متکلمان شیعی، فیلسوفان صاحب مکانت و چابکدست در عرصه فکر فلسفی نیز بوده‌اند؛ لذا تبیین کلامی آنان نسبت به مبحث حکمت الهی در کوره مباحث عمیق فلسفی ذوب گردیده و بنیان فلسفی بر خود گرفته است. بر مبنای آنچه از تعریف متعارف و معهود متکلمان درباره حکمت باری آمده است آنان این تعریف را مبتنی بر رسمیت و پذیرفتار شدن قاعده حسن و قبح عقلی می‌دانند؛ چنانکه محقق حلی در این باره می‌نگارد: «اِنَّکَ تَعْلَمُ حَکْمَ الْعَقْلِ فِی کَثِیرٍ مِنَ الْاَفْعَالِ بِالْقَبیحِ کَالظَلَمِ ... وَ فِی کَثِیرٍ بِالْوَجوبِ کَرَدِّ الْوَدِیعَةِ ... وَ اِذَا تَقَرَّرَ ذَلِکَ وَ جَبَّ اَنْ یَعْلَمَ اَنَّهُ تَعَالَى لَیْفَعَلُ قَبیحاً وَ لَیْخُلُّ بِوَاجِبٍ لِاَنَّ الْقَبیحَ لَیْفَعْلُهُ اِلاَّ جَاهِلٌ بِقَبیحِهِ اَوْ مَعْتَقِدٌ

لاحتیاجه الیه والامر ان منفیان عنه تعالی». (حلی، ص ۲۹۹) بدین ترتیب متکلمان شیعی حکمت پروردگار را حاوی دو معنای ذیل می‌دانند:

الف) فعل پروردگار در منتهای احکام و اتقان و اتمام و اکمال قرار دارد.

ب) فاعل این فعل هرگز فعل قبیحی مرتکب نمی‌گردد و در انجام واجب کوتاهی و اخلال نمی‌ورزد. (سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۲۳۱)

۱-۲) رای سدیدالدین حمصی

متکلم برجسته شیعی سدیدالدین حمصی نیز در تعریف خود از حکمت پروردگار، حکیمیت رب الارباب را در برابر عمل جزافی و اتفاقی می‌نشانند و می‌گوید: «إنما قصد إلی تحصیلہ، فاعل حکیم لیحصل به غرض». (حمصی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱) یعنی آنچه از افعال که خداوند صورت می‌دهد برای حصول و تحقق غرض و هدفی است که منظور می‌گردد: «معلوم أن هذه الآلات والادوات تشکلت بهذه التشکلات لیتوصل بها إلی الأغراض المخصوصة ولیست هی... اتفاقاً». (همان)

۲-۲) رای لاهیجی

در میان متکلمان شیعی عبدالرزاق لاهیجی را از جمله متکلمان فیلسوفی می‌توان برشمرد که تبیینی جامع و کامل از حکمت پروردگار در ساحت و بستر علم کلام ارائه نموده است. طراز او در تبیین کلامی حکمت خداوند همانند جایگاه رفیع ابن سینا در تبیین فلسفی حکمت خداوند می‌باشد. ایشان حکیمیت الهی را عبارت از مصلحت‌مندی در افعال الهی می‌داند و صدور عبث از سوی واجب‌الوجود را ممتنع به حساب می‌آورد؛ آنگاه طبق مشرب فیلسوفان مسلمان رجوع غرض به ذات را امری غیر ممکن می‌شمارد.

۱-۲-۲) نظریه بدیع لاهیجی

نکته بدیع در آرای ایشان این است که او رجوع غرض به غیر را - آنگونه که برخی متکلمان در افعال الهی معتقدند خداوند خود در فعلش غرض ندارد بلکه غرض و منفعت متوجه غیر است -

اساساً غرض نمی‌داند؛ زیرا ایشان متبادر از لفظ غرض را اینگونه برمی‌شمرد که راجع به فاعل می‌شود و لاغیر. بر این اساس طبق دیدگاه ایشان فعل پروردگار قرین مصالح و حکم خواهد بود نه غرض، ولو این غرض متوجه غیر باشد. لاهیجی متبادر از لفظ مصلحت و حکمت را هم این می‌داند که اساساً راجع به غیر می‌شود و متوجه غیر است. طبق این دیدگاه فعل خداوند غرض‌مند نیست؛ چون اساساً غرض راجع به فاعل می‌باشد؛ و فرض رجوع غرض به غیر فاعل، لغو و بی‌معناست. و فقط در مصلحت و حکمت این فرض ممکن و میسر می‌باشد؛ زیرا، مصالح و حکم اساساً راجع به اغیار است و رجوع آن به فاعل عبث می‌نماید. از این جهت فعل خدا قرین مصلحت و حکمت است و نه غرض. خدای متعال وقتی که صفت حکمت به او اطلاق می‌گردد - از نگاه لاهیجی - یعنی اینکه خدای متعال فعل بی‌مصلحت نکند و لغو و عبث از او صادر نگردد. ایشان نسبت به این شبهه که اگر ایصال نفع به غیر، همان حکمت پروردگار است در این صورت همین ایصال نفع به غیر، برای خداوند، نسبت به عدم ایصال نفع به غیر، اولویت و رجحان دارد؛ و این یعنی خداوند جاذب و کاسب یک نوع اولویت خواهد شد که البته مستلزم گونه‌ای استکمال وجودی می‌گردد که خداوند با فعل خویش معروض آن خواهد گشت؛ در پاسخ می‌گوید که مقتضی و مرجح رساندن نفع به غیر، ذات واجب است؛ و در حقیقت غرض و غایت در فعل واجب، ذات واجب است و از ذات چنین حقیقتی می‌جوشد؛ چه غایت و غرض آن حقیقتی است که داعی فاعل باشد در فعل خود، و داعی واجب‌الوجوب در فعل خود، رساندن نفع به غیر نیست؛ که این مصلحت و حکمت فعل اوست. بلکه داعی و غرض واجب در فعل خویش، ذات واجب است. و فاعل و غایت در افعال الهی اتحاد دارد؛ به همین خاطر مصالح و حکم، اطلاق غرض به آن نمی‌گردد؛ که اگر اطلاق گردد بر سبیل مجاز است و تشبیه فعل او به فعل آدمیان. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳-۷۵) بر این اساس تفکیک میان مصالح و حکم از غرض و غایت از ویژگی‌های مهم آرای لاهیجی است.

۲-۳) معضل شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار

درباره مشکل شرور و نسبت آن با صانع حکیم برخی از متکلمان شیعی بر این باورند که اگر دیده محدود نگر و ضیق در این گونه امور کنار رفته و با افقی بلند و دامنگستر نگر بسته شود؛ اذعان به خیریت آنچه که شرّ پنداشته می شد را به همراه دارد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد. (حافظ)

طبق این دیدگاه حوادث تلخ و رنج‌آوری که در پهنه هستی رخ می‌نماید در نظر اولیه شرّ و بلا به حساب می‌آید؛ اما با یک نظر عمیق و دقیق مشخص می‌گردد که نه تنها این امور شرّ نمی‌باشد بلکه خیر و صلاح محسوب می‌شود و در بطن و متن آن می‌توان نشانه‌هایی از حکمت و عدل و نظم جستجو نمود. دید محدود انسان در این موارد شبیه دیده تنگ‌نظرانه عابری است که مشاهده می‌کند عده‌ای مشغول حفاری زمین و انهدام یک دیوار و پراکندن غبار و گرد فراوان در اطراف هستند و سر و صدای زیادی به راه انداخته‌اند. در نظر اولیه چنین عملی مخرب و ناپسند می‌نماید اما اگر گفته شود در این جا بیمارستانی برپا خواهد شد که بیماران را معالجه نماید؛ آن دید اولیه به یکباره رنگ خواهد باخت و دیدگاهی کاملاً متفاوت از دیدگاه اولیه طلوع خواهد نمود. (سبحانی، ص ۲۷۶) طبق همین دیدگاه حکمت پروردگار چیزی نیست جز خلق عالم و جعل اسباب به گونه‌ای که مسبب و معلول عقیب سبب در پی می‌آید و ظاهر می‌شود و طبق نظام اثر و مؤثر، هر موجودی به کمال مناسب خود در می‌رسد. (همان، ۶۴)

در تکمیل بحث تبیین حکمت خداوند از منظر متکلمان شیعی لازم است قید گردد از نظر آنان فلسفه عدم انجام فعل قبیح از سوی خداوند نه به خاطر عدم قدرت او بر انجام فعل قبیح، که به سبب حکمت اوست. عمومیت قدرت خدای متعال و شمول آن، دامان هر ممکنی را می‌گیرد و همه چیز مقدور خدای سبحان است؛ حال چه آن مقدور مستحسن باشد یا قبیح. مع ذلک صدور قبیح از ناحیه خداوند محال است و ممتنع، ولی این امتناع، امتناع ذاتی نیست؛ که منافی با امکان ذاتی باشد بل امتناع بالغیر دارد. داعی بر انجام قبیح جهل یا حاجت است در حالی که این دو

عنصر از ساحت الهی به دور است و آنچه داعی اوست حکمت است که مقتضی فعلی حسن است نه قبیح (ربانی، ص ۱۶۶-۶۷).

۳) حکمت خداوند از منظر متکلمان معتزلی

حکیم در ادبیات متکلمان معتزلی به کسی اطلاق می‌گردد که افعالش محکم و متقن باشد؛ و هیچ‌گونه فعلی از روی جراف انجام ندهد و بلکه فعل از روی هدف و غرض و در جهت خیر و صلاح صورت می‌دهد. بر این اساس حکیم، یعنی کسی که در افعالش چون و چرا راه نخواهد یافت و جای اعتراض بر معترضان و خرده‌گیران نخواهد گذاشت. از چنین شخصی قاعدتاً نمی‌توان الزام بر آوردن دلیل و حجت کرد. و خدای صانع حکیم متصف به چنین صفتی است که افعالش در دار دنیا واجد صلاح و لطف و خیر و بلکه اصلحیت است و در سرای باقی نیز بر سبیل جزاء و ثواب و عوض و تفضل خواهد بود. (سمیح دغیم، ۱۹۹۸، ص ۵۰۱-۲) معتزلیان هرگاه که از حکمت و عدل الهی سخن می‌گویند؛ مقصودشان آن است که افعال او همه حسن و پسندیده است و فعل قبیح از او سر نمی‌زند و آنچه واجب به نظر رسد فرو نمی‌گذارد. آنان در پاسخ به این اشکال که شما چگونه عقیده دارید همه افعال خداوند پسندیده و حسن است؛ در حالی که او فاعل و خالق مناظر قبیح و نازیبا هست؛ می‌گویند مقصود ما آن نیست که خداوند از نظر ظاهر و جلوه‌های بیرونی فعل حسن انجام می‌دهد تا همه کس آن را زیبا و خوشایند بیابد بلکه مراد آن است که او از لحاظ حکمت، فعل حسن انجام می‌دهد و همه این مناظر از لحاظ حکمت حسن هستند. معتزلیان در توضیح سخن خود می‌افزایند مانعی ندارد که کاری از نظر ظاهر و جلوه‌های بیرون قبیح و ناپسند اما از معیار حکمت، پسندیده و حسن باشد. نیز کاری از نظر ظاهری پسندیده و اما از حیث حکمت بسیار زشت و نامیمون باشد. و اینگونه مثال می‌زنند که اگر کسی برای نجات یک فرد زندانی و بی‌گناه، پاورچین قدم بردارد تا مخفیانه او را نجات دهد ظاهر راه رفتنش ناخوشایند است اما از حیث حکمت امری به جا و بایسته می‌باشد. نیز اگر کسی نحوه راه سپردنش به دربار پادشاه ستمگری، بسیار موقر و متین باشد؛ تا علیه شخص مظلوم و بی‌گناهی دسیسه چینی کند از حیث ظاهر، راه رفتنش مطلوب و دلنشین است اما از جهت حکمت بسیار زشت و

زنده است. (بدوی، ص ۷۵) در این میان نظام و پیروان او درباره مبحث قدرت خداوند و فعل اصلح برآند که خدای متعال به قدرت بر ظلم و کذب و به ترک فعل اصلح متصف نمی‌گردد؛ نمی‌توان گفت او بر انجام کاری شایسته‌تر و بهتر از آنچه انجام داده قادر می‌باشد؛ زیرا اگر خدا بر شایسته‌تر از آنچه که هست قادر می‌بود و در عین حال آن را انجام نمی‌داد، گونه‌ای بنخل را می‌رساند که ساحت خداوند منزّه از آن است. نیز نمی‌توان عقیده داشت که بر کاری پایین‌تر از آنچه انجام داده قادر می‌باشد چرا که انجام کار پایین‌تر خود نوعی نقص است و بر خداوند انجام نقص جایز و روا نمی‌باشد. (همان، ص ۲۳۶-۳۷)

۱-۳) رای قاضی عبدالجبار

در این میان آرای قاضی عبدالجبار معتزلی، به عنوان شناخته شده‌ترین چهره مکتب معتزله، مهم و حاوی عقاید این مکتب در موضوعات گوناگون می‌باشد. قاضی در تعریف لغوی مفهوم حکمت (عدل) می‌گوید: «کل فعل حسن یفعله الفاعل لینفع به الغیر أو لیضره». (معتزلی، ۱۹۴۲، ص ۴۸-۹) در تعریف اصطلاحی حکمت پروردگار بر آن است که: «فالمراد به أن افعاله كلها حسنة وأنه لا یفعل القبیح ولا یخل بما هو واجب علیه». (معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۳-۴) قاضی معانی مندرج در مفهوم حکمت الهی را شامل سه گونه تنزیه و تقدیس خدا از برخی امور می‌پندارد:

الف) تنزه باری تعالی از ارتکاب جمیع قبائح

ب) تنزه از انجام ندادن اموری که درست و شایسته است

ج) تقدس پروردگار از انجام امور خلاف مصلحت.

قاضی عبدالجبار در توضیح این حقیقت که چگونه هر فعل خدا مطابق با حکمت و عدل می‌باشد؛ با اشاره به این مطلب: «و وضعنا للفعل بأنه حکمة یفید ما ذکرنا فی العدل» (معتزلی، ص ۱۴۹) می‌گوید؛ هر آنچه که خدای متعال در حق دیگران انجام می‌دهد به خاطر رساندن منفعتی به آنان یا عقاب و تأدیب نمودن ایشان است؛ و به همین خاطر هم عقاب کردن او به حکمت تعبیر می‌گردد، یعنی عقاب کردن پروردگار خیر و تفضل نیست زیرا در آن نفعی نیست؛ هر چند این

تعذیب و تأدیب، مطابق عدل و حکمت او و مستحسن است. (سمیح دغیم، ۲۰۰۲، ص ۲۶۱) قاضی در بیانی دیگر معتقد است هرگاه خداوند را متصف به صفت حکمت می‌سازیم؛ به یکی از دو حقیقت اشاره داریم: یا این صفت ارجاع به ذات او دارد که در واقع حاکی از علم اوست و یا رجوع به فعلش می‌نماید که در این صورت مراد این خواهد بود خداوند امور قبیح را اختیار نمی‌کند. (همان) یعنی اینکه خداوند عالم به قبح قبائح و بی‌نیاز از ارتکاب آن و واقف به بی‌نیازیش است؛ پس برای ذات مقدس او مشهود و متحصل است که ذاتی حکیم می‌باشد و امور قبیح را انجام نمی‌دهد؛ و امور واجب را ترک نمی‌گوید و از هیچ امر مطلوب و نیکی نهی نمی‌کند. عبدالجبار معتزلی استدلال خود از علم خداوند به قبح قبائح را اینگونه بیان می‌کند؛ که خداوند عالم لذاته است؛ و از شئون و ویژگی‌های عالم لذاته این است که جمیع امور و معلومات را بر وجهی صائب و درست بداند و اشراف داشته باشد. و از این جمله است قبح قبائح. پس واجب است که خدا آنها را هم بداند. قاضی درباره استغنائی پروردگار از انجام امور قبیح، به غنای ذاتی پروردگار اشاره می‌کند؛ و نتیجه می‌گیرد، طبق این حقایق مطرح شده، خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. (معتزلی، ص ۲۰۳-۴)

بر اساس آنچه بیان گردید مفهوم حکمت از منظر قاضی عبدالجبار هنگامی طلوع می‌کند که اولاً فاعل فعل را برای نفع خود انجام ندهد بل نفع دیگران را به طور کامل منظور سازد؛ ثانیاً در فعل خویش جانب انصاف را فرو نگذارد هر چند منجر به اضرار (عقاب) دیگران گردد؛ به همین سبب قضاوت و حکم قاضی هنگامی عادلانه و حکیمانه است که از روی انصاف و حسن تدبیر صادر شده باشد چه به نفع یا ضرر. (همان)

۲-۳) معضل شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار

قاضی عبدالجبار پس از آنکه بیان می‌دارد جمیع افعال پروردگار محکم و متقن است؛ شاهد می‌گیرد به خلقت حیوانات با عجایبی که در زیست آنها مشهود است و نظم و انسجام شگفت‌انگیزی که بر عالم افلاک حاکم است. او سپس به برخی اشکالات مطرح شده در این باب طبق دیدگاه خود پاسخ می‌گوید. قاضی در پاسخ به برخی از شرور همانند مرگ انسان‌ها و خرابی و

ویرانی‌های ناشی از ظلم دیگران و زجر کشیدن کودکان و... می‌گوید درباره خداوند امانت و وارد ساختن آلام و... حسن است هرچند که اگر ما انسان‌ها آنها را مرتکب شویم ظلم و قبیح می‌باشد. او در توضیح بایسته بودن این افعال از سوی خدا می‌گوید: «وهی من جهة الله تتضمن الاعتبار و اللطف و یضمن الله تعالی فی مقابلها من الاعواض... حتی لو خیر أحدنا بین الالم مع تلک الاعواض و بین الصحه لاختر الالم لیحصل إلی تلک الأعواض» (معتزلی، ص ۲۱۰) درباره آفرینش برخی از موجوداتی که کریم‌المنظر هستند، قاضی در آن، اغراض حکیمانه می‌یابد و لطفی برای بندگان در انجام واجبات می‌داند؛ با این توضیح که خداوندی که انواع نعمت‌ها و امکانات را به ما تفضل نموده و ما را به شکر بر آن دعوت کرده است؛ این صورت‌های بد منظر را هم آفریده است تا ما بیشتر قدر نعمت‌های سالم پروردگار را بدانیم و به شکر او - که تکلیفی بر دوش ماست - پردازیم. (همان، ص ۱۰۳)

۳-۳) نظریه صلاح و اصلح معتزله (رأی معتزلیان بغداد و بصره)

پیشتر در خلال آرای معتزله نسبت به حکمت خداوند، به نظریه صلاح و اصلح آنان هم اشاره گردید؛ حال نوبت آن فرا رسیده است که اندکی در این باره به تحقیق پردازیم. یکی از کسانی که به خوبی نظریه صلاح و اصلح معتزله را بیان نموده عبدالکریم شهرستانی است که البته در زمره متکلمان اشعری به حساب می‌آید. شهرستانی با اشاره به نظریه صلاح و اصلح معتزله، می‌گوید که در این باره معتزلیان دو فرقه شده‌اند؛ معتزلیان بغداد معتقدند، آنچه در حکمت باری تعالی بایسته باشد؛ از قبیل خلق عالم و آفرینش موجودی که قابلیت تکلیف و نیل به مدارج عالی و مقامات والای معنوی و فکری را دارد؛ بر خداوند لازم است در بهترین صورت ممکن (اصلح) آن را ایجاد کند و بیافریند و زمینه‌اش را فراهم سازد. آنان حتی خلود اهل نار در آتش را بهترین فعل ممکن از ناحیه پروردگار درباره آنان می‌دانند. اما در مقابل، معتزلیان بصره عقیده دارند؛ ابتدای خلقت تفضل و انعامی از ناحیه باری است بدون اینکه همانند معتزلیان بغداد بر خداوند این امر را واجب بدانند. اما هنگامی که

ذات باری موجود خردمندی را خلق نمود و او را مکلف ساخت آنگاه بر خداوند واجب است آنچه از رعایت صلاح که قابل تحقق است به بهترین وجه ممکن محقق سازد. دلیل بر این مدعا آن است که صانع، حکیم است و حکیم، فعلی را انجام نمی‌دهد که از حیث دارا بودن جهات ضعف و نقص مورد سؤال و اشکال کسی واقع گردد. او هیچ نفسی را مگر به اندازه طاقت و وسعش مکلف نمی‌سازد و وسع تحقق نمی‌پذیرد مگر با کمال عقلی و قدرت بر انجام فعل. و غرض از فعل هم میسر نمی‌شود مگر با اثبات جزا و پاداش؛ پس تکلیف صلاح است و جزا اصلح است. (شهرستانی، ص ۴۰۵-۶)

۴) حکمت خداوند از منظر متکلمان اشعری

تبیین حکمت پروردگار از منظر متکلمان اشعری، با عنایت به این حقیقت که آنان حسن و قبح ذاتی عقلی را به رسمیت نمی‌شناسند، و غایت‌مندی در افعال باری را منکرند؛ می‌تواند بحث و تحقیقی خواندنی باشد؛ از آن جهت که در عنصر حکمت، به گونه‌ای رمزگشایی و رازدانی و غایت‌مندی جستجو می‌شود و نوعی علت‌زایی و عقل‌گرایی در متن مفهوم حکمت نهفته است. از این رو تبیین حکمت پروردگار را از دیدگاه چهره‌های مطرح این مکتب همانند غزالی، فخرالدین رازی، قاضی عضد ایچی و... دنبال می‌کنیم:

۱-۴) آرای غزالی

غزالی، حکیم را کسی می‌داند که صاحب حکمت باشد. او در توضیح معنای حکمت می‌گوید: حکمت عبارت است از معرفت افضل اشیاء به مدد افضل علوم؛ و اجل اشیاء هم خداوند سبحان است. در تعریف دیگری از مفهوم حکمت چنین بیان می‌دارد که، گاهی هم حکیم به کسی اطلاق می‌گردد که دقایق صنایع و ظرایف امور را به خوبی بداند و صنعتکاری چابک‌دست و ظریف‌کار باشد؛ و کمال آن را خداوند دارا است. (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۲۴۰-۴۲) غزالی این مهم را مبتنی بر دو رکن می‌داند: نخست آنکه احاطه محض و مسلّم به سامان‌دهی امور و تنظیم آنها و آگاهی از بایسته‌های دقیق و جلیل آن داشته باشد به گونه‌ای که به غایت مطلوب به طور تام و تمام در

رسد. دو دیگر آنکه قدرت و نیرویی بدان پیوست گردد؛ تا به آن سامان، اتقان و إحکام ببخشد. (غزالی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۵)

غزالی آنگاه به نسبت میان حکیمیت خداوند و رعایت اصلح از جانب او، چنانکه برخی از معتزلیان برآند می‌پردازد؛ و در رد آن می‌گوید به عقیده ما برخداوند لازم نیست که نسبت به بندگانش رعایت اصلح را بنماید؛ او فعال ما یشاء است و هرگونه که بخواهد می‌تواند حکمرانی کند. غزالی در نقد معتزله می‌نگارد: «فَانَّهُمْ حَجَرُوا عَلٰى اَللّٰهِ فِىْ اَفْعَالِهِ وَاَوْجَبُوا عَلَيْهِ رِعَايَةَ الْاَصْلِحِ وَاِدَلُّ عَلٰى بَطْلَانِ ذٰلِكَ مَا دَلَّ عَلٰى نَفْيِ الْوَجُوْبِ عَلٰى اَللّٰهِ تَعَالٰى». (همان) غزالی بهترین دلیل بر بطلان عقاید آنان را همان نفی واجب شمردن امری بر خداوند و تعیین تکلیف برای خداوند؛ می‌داند چرا که آنان رعایت اصلح را بر خداوند لازم می‌شمارند. او سپس با طرح این پرسش که آیا خلقت آدمیان و تکلیف آنان بر خداوند واجب می‌باشد یا خیر؛ به رأی معتزلیان در این باب که بر خدا واجب می‌دانند می‌تازد و می‌گوید: مفهوم وجوب برای ما انسانها این است که ترکش موجب ضرر و زیان خواهد بود، حال اگر خداوند این امر را ترک کند آیا ضرری متوجه او خواهد شد؟ خیر. برای خداوند چنین امری محال است. پس در ترک خلقت و تکلیف آنان ضرری متوجه خدا نمی‌شود. بلکه در یک صورت می‌توان ضرورت خلقت را به خدا نسبت داد و تأویل صائبی نمود؛ و آن اینکه ترک خلقت، مخالف علم ازلی و مشیت او باشد؛ به این معنا البته آفرینش و تکلیف آدمیان لازم خواهد بود. (همان، ص ۱۹۸)

۲-۴) آرای شهرستانی

عبدالکریم شهرستانی یکی دیگر از متکلمان اشعری به حساب می‌آید. اهمیت آرای شهرستانی در مبحث حکمت پروردگار این است که او به خوبی آرای مکتب اشعری را در برابر مخالفان بیان نموده و مواضع افتراق این مکتب و مرزبندی آن با دیگر مکاتب و نحله‌ها به خصوص مکتب معتزله را بر آفتاب افکنده است. امری که در دیگر آثار متکلمان اشعری تاریک - روشن می‌نماید؛ و افقی واضح از نظریات این مکتب در برابر دیدگان نمی‌نهد.

او موضع اشعریان را در برابر آرای حکمای اسلامی و مکتب معتزله چنین عرضه می‌دارد که در برابر رأی فلاسفه مسلمان - که قائل به حسن و قبح عقلی اند و آنچه که از حیث حکم عقلی، واجب بنماید از حیث حکمت نیز بایسته می‌دانند و در عین حال التزام به این امر را تکلیف کردن بر خدا نمی‌دانند- واکنش اشاعره آن است که مراد و مقصود شما که می‌گویید، از حیث حکمت، بر خداوند واجب است چیست؟ و اساساً معنی حکمت و حکیم چه می‌باشد؟

از نظرگاه اشعریان، هر فعلی که منبعث از علم باشد حکمت است؛ حال چه در بستر آن فعلِ عالمانه، مصلحت و غرضی نهفته باشد یا نه، تفاوتی نمی‌کند. بلکه اصلاً حامل و قرین با مبدع اول در آنچه که می‌خواهد انجام دهد نیست؛ زیرا اگر اینگونه باشد آنگاه آن حامل و قرین، فوق مبدع اول خواهد بود و داعی و آنچه فعل برای آن است؛ اعلی و برتر از مبدع خواهد گشت. پس حکیم از نظرگاه اشاعره کسی است که فعلش را بنا بر مقتضای علمش انجام می‌دهد و استحکام و ظریف کاری در فعل، از آثار همین علم است. (شهرستانی، ص ۳۹۷-۹۹) شهرستانی سپس با اشاره به رأی معتزله و فلاسفه درباره حکیمیت پروردگار، که از منظر معتزلیان، حکیم کسی است که فعلش را از سر حکمت و غرض انجام می‌دهد و فعل بدون غرض عبث است و فلاسفه نیز قائل به قاعده «العالی» اند و حکمت پروردگار را به مدد آن بیان می‌نمایند؛ در پاسخ می‌گوید؛ نظر ما این است که خدای متعال غنی علی الإطلاق است زیرا اگر خداوند به وجهی محتاج باشد از همان وجه هم نیازمند است که کسی نیازش را برطرف سازد؛ در حالی که خداوند منتهای طلب نیازمندان است پس اگر او شیئی را خلق کند به خاطر داعیه‌ای که او را فراخواند یا کمالی که کسبش کند غنی نخواهد بود بلکه فقیر و محتاج کسب آن خواهد بود. (همان، ص ۴۰۲)

شهرستانی در عین حال بر این نکته هم اذعان می‌نماید که ما منکر این امر نیستیم که افعال خداوند مشتمل بر خیر می‌باشد و توجه به صلاح دارد؛ و خداوند خلق را از جهت فساد نیافریده است. بلکه تمام حرف ما این است که واجب‌الوجود، به هنگام فرآیند خلقت هیچ‌گونه حامل و قرینی، که عبارت از مصلحت مترقبه یا خیر متوقعه باشد ندارد. پس فرق است میان اینکه لازمه افعال پروردگار خیریت و صلاح‌مندی اشیاء باشد یا اینکه افعال پروردگار حامل و [میزان و ملاکی] به

نام خیر و صلاح و مصلحت داشته باشد. او می‌گوید: «فرق بین لزوم الخیر و الصلاح لاوضاع الافعال و بین حمل الخیر و الصلاح علی وضع الافعال كما یفرق ضروریاً بین الکمال الذی یلزم وجود الشی و بین الکمال الذی یتدعی وجود الشی». (همان) شهرستانی بار دیگر در فراز دیگری از نقد خویش، به رأی معتزله درباره حکمت پروردگار اشاره می‌کند که آنان حکمت پروردگار را آن می‌دانند که افعالش بر وجه ایتقان و استحکام تحقق‌پذیرد و عبث‌آلود و جزاف‌گونه نباشد؛ و مبتنی بر صلاح و خیر باشد؛ در پاسخ می‌گوید، مسلم و مبرهن است؛ حکیم کسی است که افعالش محکم و متقن باشد اما استحکام فعل پروردگار بر حسب علمش می‌باشد و بر همین اساس هم جزاف‌آمیز و عبث‌گونه نیست. (همان، ص ۴۰۵)

۳-۴) نقد نظریه صلاح و اصلح معتزله از سوی اشاعره

شهرستانی به تبع دیگر اشعریان معتقد است؛ اگر طبق نظر معتزلیان هر فعلی که پروردگار از روی مصلحت انجام می‌دهد واجب و لازم است؛ در این صورت، دیگر خدا مستحق شکر و حمد از ناحیه بندگانش نخواهد بود. برای اینکه کاری را انجام داده که بر او واجب بوده است. و در مقابل، عبد و بنده نیز مستحق ثواب و تفضل نخواهد گشت. زیرا آنچه که بر عهده‌اش واجب بوده انجام داده است و اساساً کسی که دین خود را ادا کرده است استحقاق پاداش و ثوابی ندارد. ایراد و نقد دیگری که اشاعره به نظریه صلاح و اصلح معتزله دارند با چند تمثیل صورت می‌گیرد؛ آیا مهلت دادن شیطان، و اِضلالِ بندگان خدا مایه صلاح آنان است؟ آیا امامت نبی (ص) صلاح خلق است؟ اگر باقی گذاشتن شیطان و تداوم گمراه‌گریش، صلاح است؛ چرا زنده نگهداشتن رسول اکرم (ص) با هدایتش صلاح خلق به شمار نرود؟ و چگونه امری که ضد آن است صلاح به شمار می‌آید؟ (همان، ص ۴۰۲-۶)

در راستای نقد نظریه صلاح و اصلح معتزله، نقد یکی دیگر از متکلمان اشعری، امام‌الحرمین جوینی ذکر می‌گردد. جوینی در این باره می‌گوید؛ از نظر معتزله، بر خداوند واجب است که فعل اصلح را برای بندگانش نسبت به امور دینی و دنیوی آنان انجام دهد؛ و بر اساس حکمت او، جایز

نیست که هیچ وجهی از صلاح و مصلحت آنان، چه این مصلحت عاجل یا آجل باشد و چه اقصی یا بعید، فروگذاشته شود. او در پاسخ می‌گوید، نوافل و مندوبات و قربات، صلاح برای بندگان است و اگر چنین است پس بر خداوند حتمی و واجب است که آن را بر بندگانش لازم بداند؛ حال آنکه مندوب است. (جوینی، ۱۴۰۵، ص ۲۴۷-۵۱)

۴-۴) آرای فخرالدین رازی

فخر رازی در بیان معنای واژه حکمت، آن را ثمره و محصول و فایده‌ای می‌داند که به خاطر آن سببیت و علت تکون پیدا می‌کند؛ و حکم ایجاد می‌گردد و وجود حکمت در واقع متأخر از وجود علت است. او در این تعبیر، حکمت را به گونه‌ای مرادف و هم سنگ غایت و غرض مندی می‌بیند: «الحکمة هی الفائدة التي لأجلها تكون العلة و لأجلها يوجد الحكم... ووجودها فی استحقاق ایجادها یکون بعد وجود العلة... وهذا بعینه یسمی غرضاً». (سمیح دغیم، ۲۰۰۱، ص ۲۸۱) فخر رازی آنگاه به تبیین اصطلاحی حکمت می‌پردازد و پس از تقسیم آن به حکمت نظری و عملی، حکمت عملی را عبارت از فعلی می‌داند که تمهیدی برای حصول منفعت و دفع مضرت است؛ حال اگر مقصود از آن فعل، ایصال نفع به غیر و دفع ضرر از غیر باشد؛ مسمی به حکمت و اگر خود و نفس خویش باشد مسمی به شهوت است. و چون خدای متعال منزله از شهوت و نفرت و ألم و لذت است پس داعیه شهوت و التذاذ درباره او ممتنع الثبوت باشد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۱) به طور کلی از نظر فخرالدین رازی کلمه حکیم در دو وجه استعمال می‌گردد:

۱- ۴-۴) اینکه به معنای علیم می‌باشد که از جمله صفات ذات محسوب می‌گردد و بنابر همین تفسیر شایسته است در حق خدای متعال گفته شود: «إنه تعالی حکیم فی الأزل...»

۲- ۴-۴) حکیم، به فاعلی اطلاق گردد که کسی را نرسد به فعل او اعتراضی کند؛ در این صورت، حکمت از صفات فعل در شمار آید. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۱۰)

فخر رازی در تفصیل و تصنیف حکمت باری می‌افزاید وقتی که گفته می‌شود خداوند حکیم است؛ از آنجا که حکمت، همان معرفت اشیاء آنگونه که هستند می‌باشد پس این شناخت و

معرفت، در حوزه چيستی‌جویی و تصوّرات، به حدّ وجودی، و در قلمرو تصدیقات و هستی-شناختی، به مدد علل و اسباب اشیاء، حاصل می‌گردد؛ در نتیجه، خداوند از آنجا که علم حقیقی به ذات خود دارد؛ پس به سبب ذات خویش، غیر ذاتش را می‌شناسد و ممکنات را از طریق اسباب آنان. (رازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۲۰)

فخر رازی در توضیح صنفی دیگر از حکمت پروردگار می‌نگارد:

«و قد یعنی بالحکمة ایجادُ الأفعال علی الوجه الأحسن و الإحکام هو أن يعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه في ضرورة وجوده و في حفظ وجوده بحسب الإمكان و إن كان ذلك الإمكان في مادة فحسب الاستعداد ذات الذي هو فيها و إن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة...». (همان)

فخر رازی بر آن است که حکمت واجب الوجود هم در اعطاء ما یحتاج پدیدگان از قبیل حدوث و بقایشان چهره می‌نمایاند و هم در اعطای مافوق حاجاتشان. پس او حکیم بذاته لذاته و حکیم در افعال خویش، و به عبارت بهتر حکیم مطلق است. (همان)

فخر رازی البته برای اثبات حکمت پروردگار از دلیل اِنّی بهره می‌برد و به مقوله آفرینش انسان و سامان عجیب پیکرش اشاره می‌کند؛ و می‌گوید عقل شهادت می‌دهد این عجایب و بدایع در ترکیب این بدن جز از خدای حکیم ساخته نیست. (رازی، ص ۲۱۸-۲۲)

آنچه تا به اکنون از آرای فخر رازی گفته آمد بی‌شبهت به نظریه متکلمان معتزلی نیست اما جالب است که او در نقد نظریه معتزلیان چنین واکنش نشان می‌دهد که آنان قائل به حسن و قبح ذاتی اشیاء گشته‌اند و خداوند را که عالم به قبح قبایح و غنی بالذات می‌باشد از ارتکاب افعال قبیح پیراسته‌اند. فخر در واکنش می‌گوید اگر چنین است شما می‌گویید لازمه این حرف آن خواهد شد

که خداوند موجب باشد: «لأن ذاته موجبة لذلك العلم». (همان، ص ۱۷۸-۹)

فخر رازی می‌کوشد با دلایل گونه‌گون از منظر خود، معلل بودن افعال باری و قاعده حسن و قبح

عقلی را ردّ نماید؛ از جمله ذیل آیه‌ی شریفه (لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)؛ (انبیاء / ۲۳) می‌نگارد:

«لو كان كل شيء معللةً بعلّةٍ لكانت عليه تلك العلة معللةً بعلّةٍ أخرى و يلزم التسلسل فلا بد في قطع التسلسل من الإنتهاء إلى ما يكون غنياً من العلة و أولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى ... ففاعليته يجب أن تكون مقدسةً من الإستناد إلى الموجب و المؤثر» (رازی، ج ۸، ص ۱۳۱-۳۳)

رازی در استدلال دیگر خود همین سخن را تکرار می‌کند که اگر فاعلیت خداوند، معلل به علتی باشد آنگاه خداوند موجب بالذات خواهد شد و فاعل مختاری نخواهد بود: «انّ فاعليتها لو كانت معللةً بعلّةٍ لكانت تلك العلة إما أن تكون واجبةً أو ممكنةً فان كانت واجبةً لزم من وجوبها و جوب كونه فاعلاً و حينئذ يكون موجباً بالذات لا فاعلاً بالإختيار...» (همان)

بر اساس آنچه که از آرای فخر رازی مطرح گردید ماهیت حکمت خداوند از منظر او این است که خدا عالمی است که از قلمرو علم او هیچ شیئی پنهان نمی‌ماند و فعلی را که انجام می‌دهد حاوی لطایف و دقایق و بر وفق صواب است اما در عین حال به این معنا نیست که خداوند افعال خویش را از روی مصلحت و علت و حکمت و غرضی انجام می‌دهد بلکه آنچه که انجام می‌دهد حکمت‌آمیز است. (سمیح دغیم، ۲۰۰۱، ص ۲۸۵) این نکته را در پایان بررسی آرای فخر رازی باید افزود که او در فضای نقد مباحث فلسفی، گاهی ناگزیر از نظرات فیلسوفانه هم می‌گردد؛ آنگونه که در اوائل آرای مطروحه‌اش اشاره گردید. در آن موضع، کاملاً پیداست که فضای بحث، متفاوت از مشرب و مذهب فکریش می‌باشد. اما در فرازی که به عنوان یک متکلم اشعری بحث می‌نماید کاملاً متعهد به مبانی تفکر اشعری است. از این جهت باید بین فخر فیلسوف و فخر متکلم تمایز و تفکیک قائل شد.

۵-۴) رای آمدی

عقیده دیگر متکلم اشعری، آمدی درباره حکمت خدا، چنین است که خلقت عالم و ابداع آن از ناحیه خداوند به خاطر غایت و غرضی نبوده است که بتوان به آن استناد کرد؛ نیز بر اساس حکمت و قصدی نبوده است که خلقت را متوقف بر آن دانست و واجب شمرد. بلکه به اعتقاد آمدی اساساً خلقت یا عدم خلقت برای پروردگار جایز است. البته آمدی به این مسأله اذعان دارد که نفی حکمت از باری بعد از آنکه خداوند خود را به صفت حکیم ستوده و متصف ساخته، خطری

است که نمی‌توان به راحتی از کنار آن عبور نمود. او می‌گوید: «إِنَّا لَا نُنْكِرُ كَوْنَ الْبَارِي تَعَالَى حَكِيمًا وَ ذَلِكَ يَتَحَقَّقُ بِمَا يَتَقَنَهُ مِنْ صُنْعَتِهِ وَ يَخْلُقُهُ عَلِيٌّ وَفَقَ عِلْمَهُ بِهِ وَ بِإِرَادَتِهِ لَكِنَّهُ لَا يَتِمُّثَلُ فِي الْغُرْضِ وَ الْمَقْصُودِ وَ أَنْ تَكُونَ لَهُ غَايَةٌ مِنْ فَعْلِهِ فَهُوَ غَيْرُ قَابِلٍ لِذَلِكَ أَصْلًا». (حسن الشافعی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۲-۳)

آمدی بر این باور است؛ حکمتی که خداوند خود را به آن متصف ساخته نه چنان است که معتزلیان می‌پندارند بلکه تأکیدی است بر عمومیت و شمولیت قدر پروردگار و مشیت و اراده او. (همان)

۶-۴) اشاعره و بحث شرور:

از نظر اشاعره آنچه از شرور که در بستر هستی واقع می‌گردد، حَسَن و خوب است؛ حال چه این شر از ابتدا در پهنه عالم سر برآورد یا اینکه در چهره جزا و تعذیب الهی رخ نماید. دیگر، توجیهاتی همانند جلب نفع یا دفع ضرر بزرگ‌تر از شرّ مفروض، قابل دفاع نیست. آنچه حق است؛ اینکه خداوند، مالک علی الإطلاق است و حقّ هر گونه تصرف در ملک خویش را آنگونه که بخواهد، دارد. (شهرستانی، ص ۴۱۰)

۷) مقایسه میان آرای دو مکتب معتزله و اشاعره

بر اساس آنچه از مجموع آرای دو مکتب معتزله و اشاعره استنباط می‌گردد اینکه اختلاف بنیادین این دو مکتب در مبحث حکمت پروردگار این است بود که معتزلیان قائل به حکیمیتی از پروردگارند که موافق و مقتضی حکم عقل باشد و آن عبارت است از رعایت مصلحت و غرض، و انجام بایسته‌ها و خوبی‌ها و پرهیز از قبايح. کوتاه سخن آنکه آنان همگی این مهمات را زیر چتر وجوب صلاح و اصلح گرد می‌آورند.

در مقابل، اشاعره قائل به عدم تعلیل و غرض‌مندی و رعایت مصالح از جانب باری‌اند؛ و او را فعال مایشاء می‌پندارند که آنگونه بخواهد در ملک خویش تصرف می‌نماید. و اساساً اینکه ما در متن پیدایی و وجود اشیاء، مفاهیمی مانند حسن و قبح را انتزاع کنیم؛ خود جای سؤال دارد به ویژه آنکه خدا را ملزم سازیم طبق همین حسن و قبح‌ها افعال خود را صورت دهد؛ که در این

صورت آن حسن‌ها و قبح‌ها را در جایگاهی بالاتر از مکانت پروردگار نشانده‌ایم که با علو ذاتی او سازگار نیست. پس بر خداوند به هیچ وجه نمی‌توان امری را لازم شمرد و صلاح و اصلح و حسن و قبح ذاتی‌ای در کار نخواهد بود. هر آنچه که او انجام می‌دهد صلاح و اصلح و حکمت و حسن است؛ نه آنچه که حسن است او انجام دهد.

۱-۷) نقدی بر نظر اشاعره

هر چند دغدغه متکلمان اشعری نسبت به حفظ و مصونیت علو ذاتی پروردگار از هر انگاره و مقوله‌ای، مقدس و مطلوب است؛ اما نمی‌توان به برخی تبعات ناخوشایندی که بر اثر این گونه تفاسیر در آن فرو غلطیده‌اند اشاره نکرد. ایراد اساسی رأی آنان این است که معتقدند اگر قائل شویم افعال خداوند عادلانه، مصلحت‌آمیز، غرض‌مند و... باشد پس این مقولات را فراتر از باری گرفته‌ایم و علو او را نادیده گرفته‌ایم و قدرت و شوکت او را تنزل داده‌ایم و خداوند را در مرتبه‌ای فرودست و آن عناصر گفته آمده را در مکانتی فرا دست نشانده‌ایم. هر چند آنان به اتقان فعل پروردگار و ظریف‌کاری و صنعت‌گری بی‌بدیلیش اشاره دارند و حتی به مصلحت‌مندی و غرض‌دار بودن فعلش معتقدند؛ اما همه اینها را برخاسته از علم او می‌دانند و نکته همین جاست. آنان می‌گویند فعل خداوند از روی غرض و مصلحت و حکمت صادر نمی‌گردد بلکه از روی علم ذاتیش صورت می‌گیرد؛ به عبارت بهتر آنچه انجام می‌دهد حکمت‌آمیز است نه آنچه که حکمت است و دارای مصلحت، انجام دهد. پرسش اساسی همین جاست که علم پروردگار به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ متعلق علم او چه عنصری می‌تواند بود؟

اشاعره از طرفی می‌گویند فعل خداوند از روی علم ذاتی او صادر می‌شود و در عین حال معتقدند فعل او حکمت‌آمیز است؛ پس با این بیان در واقع متعلق علم پروردگار را نیز اذعان و بیان نموده‌اند؛ زیرا آثار حکمت و نظم عجیب موجود در هستی را معترفند نیز مدعنانند به اینکه خدا خود را متصف به صفت حکمت ساخته، پس متعلق علم پروردگار، همان فعل حکیمانه و حکمت‌آمیز می‌باشد. از طرفی آیا آنچه که متعلق علم پروردگار است بیرون از ساحت ذات او و ناظر بر اوست یا مستهلک در ذات بی‌انتهای او و ناشی از ذات اوست؟ آیا اگر قائل شویم خداوند

افعالش را از روی حکمت انجام می‌دهد؛ علو ذاتیش را زیر سؤال برده‌ایم یا اینکه حکمت پروردگار را شاخه‌ای از علم ذاتی او و راجع به ذات او و نه حاکم بر ذات او و مستهلک در دریای علم و قدرت او می‌دانیم. پس متعلق علم پروردگار هم راجع به ذات اوست و از ذات سرچشمه می‌گیرد.

۲-۷) نقدی بر نظریه معتزلیان

ایراد اساسی که بر رأی معتزلیان درباره حکمت پروردگار وجود دارد با استفاده از بیانی است که حکیمان مسلمان درباره بحث غرض‌مندی در افعال باری به دست داده‌اند. آنان با طرح قاعده «العالی لایلتفت إلی السافل» مقصد و مورد غرض واقع شدن موجود سافل، برای موجود عالی را به حق منکرند و غرض را نه برای غیر ذات بلکه راجع به ذات می‌دانند. حتی متکلم و حکیم ناموری مثل فیاض لاهیجی اساساً بحث غرض‌مندی در افعال باری را با تبیین ویژه‌اش که قبلاً مطرح گردید قابل قبول و حصول نمی‌شمارد و مجازاً تعبیر غرض‌مندی را می‌پذیرد و تعبیر درست را همان مصالح و حکم برای اشیاء می‌پندارد و غایت را خداوند می‌داند. ایراد دیگری که بر نظریه متکلمان معتزلی به نظر می‌رسد آنکه آنان تعبیر «علی الله واجب» را برای خداوند به کار می‌برند در حالیکه این تعبیر چندان رسا نیست و تعبیر دقیق‌تر «من الله واجب» می‌باشد. زیرا ما خداوند را به مدد عقل، آنگونه می‌شناسیم که آن ذات مقدس، خود را با اوصاف ذاتی و فعلی‌اش به ما نمایانده و در آینه جان و فکرتمان نشانده است؛ آنهم با توجه به تمام محدودیت‌های ذاتی و اندیشگی که آدمی بدان دچار است. پس ما آنچه را که از خداوند - با محدودیت ذاتی خویش، به مدد عقلی که مستمسک وصول به حقیقت است - شناخته‌ایم به آن ذات مقدس نسبت می‌دهیم؛ نه اینکه بر او مقوله‌ای را حکم کنیم بلکه از او - بر اساس شناخت مستدل و مبرهن خویش - حکم می‌کنیم.

۸) نتیجه گیری:

تیین متکلمان از حکمت باری باید گفت که آنان با پرداختن به حکمت خداوند، علم او را نتیجه می‌گیرند و بیشتر هم به علم فعلی و صفات فعلی او توجه دارند. ضعف اساسی آرای متکلمان در آن است که آنان حکیم بودن خداوند را شبیه به حکمت در انسان‌ها فرض می‌کنند و بر آنند که خداوند هم مثل آدمیان در افعال خود غرض و مصلحت دارد؛ در حالیکه فیلسوفان با بیان قاعده «العالی لایلتفت الی السافل» صریحاً متذکر می‌گردند که شیء سافل مقصد برای موجود عالی واقع نمی‌شود. ضعف دیگری که در بیان و آرای متکلمان به نظر می‌آید آن است که آنان، حکمت را دلیلی بر علم خدا می‌گیرند؛ حال آنکه فلاسفه، برای اثبات علم پروردگار استدلال‌های مختص و ویژه‌ای دارند. اما در مقایسه بین آرای کلامی اصناف متکلمان مسلمان - شیعه، معتزله و اشاعره - باید گفت؛ طبق مرام متکلمان شیعی - با غرض نظر از آرای فلسفی آنان - تعریفی که از حکمت باری در عرصه کلام صورت گرفته عبارتست از «أنه تعالی لایفعل القبیح و لایخل بواجب» که مستلزم پذیرفتار شدن قاعده حسن قبح ذاتی عقلی می‌باشد؛ اینکه پدیدگان فی نفسه مشتمل بر انحاء مصالح و مفاسداند و واجب متعال هم عالم به این مصالح و مفاسد می‌باشد. لذا در افعال خود امور قبیح را مرتکب نمی‌گردد و امر بایسته را ترک نمی‌گوید. متکلمان شیعی با این رأی خویش به گونه‌ای مرزبندی با آرای اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی عقلی‌اند نمودند.

طبق رأی اشعریان، خداوند افعال خود را از روی مصلحت و حکمت انجام نمی‌دهد بلکه آنچه انجام می‌دهد حکمت‌آمیز است که آنرا هم ناشی از علم پروردگار می‌دانند. آنها با این بیان خواسته‌اند علو ذاتی پروردگار را که محکوم هیچ امر بیرون از قلمرو ذات خود نیست حفظ نمایند اما به گونه‌ای صدور هر فعلی ولو عبث‌آلود را برای ذات باری تجویز کرده‌اند

متکلمان معتزلی که همانند متکلمان شیعی قائل به حسن و قبح ذاتی عقلی‌اند بر ابتناء افعال باری بر مصلحت و حکمت و عاری بودن از لغو و عبث پای می‌فشرند اما بیان آنها از حکمت پروردگار شبیه به حکمت در آدمیان است که برای وصول به غرض و هدفی، فعلی از او صادر می‌شود.

۹-منابع:

۱. الشافعی، حسن، ۱۴۱۸ق، *آمدی و آرای کلامیش*، طبع اول، مصر: قاهره، طبع و نشر دارالسلام.
۲. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۸۹، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، چاپ دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳. جوینی، ابی‌المعالی عبدالملک، ۱۴۰۵ق، امام الحرمین، *الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد*، تحقیق اسعد تمیم، طبع اول، لبنان، بیروت: مؤسسه المکتب الثقافیه.
۴. حمصی رازی، سدید الدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد*، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۰ق، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، تحقیق محمد معتصم بالله بغدادی، طبع اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *المطالب العالیه*، ج ۱، تدوین محمد عبدالسلام شاهین، طبع اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. _____، ۱۴۲۰، *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲ش، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، چاپ اول، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۹. سبحانی، جعفر، *محاضرات فی الالهیات*، ۱۴۲۸، مؤسسه امام صادق، قم.
۱۰. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۵، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح فرد جیوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۱. غزالی، محمد، ۱۴۲۱، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تعليق و شرح دکتر علی بوملحم، دار
مکتبه الهلال، بیروت.
۱۲. _____، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر:
چاپ قاهره.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲ش، *سرمایه ایمان*، به کوشش صادق لاریجانی، چاپ سوم،
انتشارات الزهراء.
۱۴. محقق حلی (جعفر بن حسن)، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین*، طبع اول، انتشارات
مجمع البحوث الاسلامیه، مؤسسه طبع و نشر آستان قدس رضوی.
۱۵. محمدی گیلانی، محمد، ۱۳۷۹، *تكملة شوارق الالهام*، چاپ اول، قم، انتشارات بوستان
کتاب.
۱۶. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۴۲م، *المعنى فی ابواب التوحيد والعدل*، جزء سادس،
تحقیق احمد فؤاد اهوانی، مصر، انتشارات مؤسسه المصریه العامه للتألیف و الترجمة.
۱۷. _____، ۱۴۲۲ق، *شرح اصول خمسہ*، طبع جدید، انتشارات دار
احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت.