

# فاعلیت خدا در نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۱

سید محمد حکاک \*

## چکیده

یکی از اصلی‌ترین مسائل خداشناسی، مسئله فاعلیت خداست. فاعلیت خدا - همانند فاعلیت هر فاعل دیگری - ربطی کامل به علم او به فعلش دارد که آن نیز یکی دیگر از اساسی‌ترین مسائل الهیات است. مسئله فاعلیت خدا از آغاز تکوین فلسفه اسلامی مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. یکی از نظریه‌های غالب در این باب، نظریه فاعلیت بالعنایه است. ابن سینا قائل به این نظریه است و صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) آن را پذیرفته و تغییراتی در آن داده است. نظریه‌ای دیگر در این مبحث نظریه عرفاست. از نظر عرفا خدا فاعل بالتجلی است: فعل او ظهور اوست. حکیم ملاصدرا این نظریه را نیز پذیرفته است و بین آن با نظریه فاعلیت بالعنایه تعارضی نمی‌بیند. علامه طباطبایی نیز هر دو نظریه را قبول دارد، نهایت آنکه در نظریه فاعلیت بالعنایه مورد قبول او اراده خدا به علم او برنمی‌گردد، بلکه از صفات فعل او محسوب است و این، بارزترین تفاوت بین رأی او و رأی ملاصدرا در این باب است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، علامه طباطبایی، فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، علم، اراده.

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی.

## مقدمه

یکی از مسائل اساسی در خداشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص، مسئله فاعلیت خداست: اینکه خدا از میان اقسام مختلف قابل تصور فاعل، چگونه فاعلی است. از آنجاکه فاعلیت یک فاعل ربطی وثیق با نحوه علم او به فعل دارد، این مسئله با مسئله علم خدا نیز مرتبط است که آن نیز یکی دیگر از مسائل الهیات بالمعنی الاخص در فلسفه است. صدرالدین محمد شیرازی مؤسس مکتب حکمت متعالیه در مواضع مختلف کتاب‌های خود، به‌ویژه در اسفار به این مسئله پرداخته است و - همچنان‌که شیوه اوست - هم آرای دیگران را نقل و نقد می‌کند و هم به اثبات مسلک خویش می‌پردازد. علامه طباطبایی نیز به منزله یک فیلسوف صدرایی و مفسر حکمت متعالیه و هم به مثابه یک فیلسوف صاحب‌نظر، ضمن توضیح عقیده صدری به نقد آن و بیان رأی خویش مبادرت می‌کند.

## اقسام نشش گانه فاعل

در هر حال، صدرالمتألهین شیرازی در جلد دوم اسفار ابتدا فاعل را به شش بخش تقسیم می‌کند: بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالقصد، بالعنايه و بالرضا. فاعل بالطبع، فاعلی است که به فعل خود علم ندارد و بنابراین اختیاری هم درباره آن ندارد و فعلش سازگار با طبیعت آن است. فاعل بالقسر همچون فاعل بالطبع است، جز آنکه فعلش سازگار با طبیعتش نیست. فاعل بالجبر به فعلش علم دارد، ولی فاقد اختیار است، هرچند شأنیت اختیار دارد. به بیان روشن‌تر، این نوع فاعل اولاً و بالذات دارای اختیار است؛ اما ثانیاً و بالعرض - به سبب قهر یک عامل خارجی - اختیار از او سلب می‌شود. فاعل بالقصد آن است که علم و اراده درباره فعل دارد و اراده‌اش مسبوق به علم اوست، به غرض خیری که از انجام آن فعل در نظر دارد و بدون انضمام دواعی و صوارف، نسبت اصل قدرت او با فعل و ترک یکسان است. فاعل بالعنايه فاعلی است که به فعل خود علم دارد و همین علم - علم به خیری که در فعل هست - علت صدور فعل است. به عبارت دیگر، در این نوع فاعل، داعی و قصدی زاید بر علم وجود ندارد و بالاخره فاعل بالرضا آن

است که علمش به ذاتش سبب ایجاد فعل است و آن فعل، همان علم اوست به فعل (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۳). به تعبیر روشن‌تر، این قسم فاعل به فعل خود قبل از ایجاد، علم-علم تفصیلی- ندارد. علم تفصیلی بعد از ایجاد حاصل می‌شود و عبارت است از خود فعل. فاعل قبل از ایجاد، فقط علم اجمالی به فعل خود دارد؛ چون به ذات خود عالم است و ذات، علت فعل است و علم به علت، مستلزم علم به معلول است.

از این شش قسم، سه قسم نخست غیرمختارند (همان، ص ۲۲۴) و سه قسم دوم مختار، اگرچه فاعل بالقصد در اختیار خویش مضطر است؛ بدین معنا که دیگری (خدا) او را مختار قرار داده است. غیرمختاربودن آن به این دلیل است که اختیارش امری حادث است و هر حادثی محدثی دارد، «پس اختیار آن ناشی از سببی اقتضاکننده و علتی موجب است و آن سبب یا خود اوست یا غیر او. اگر غیر او باشد، مدعا ثابت است و اگر خودش باشد، اختیارکردنش یا به اختیار اوست یا نیست. در صورت اول، کلام باز می‌گردد و به نظریه «تسلسل اختیارات تا بی‌نهایت» می‌انجامد و در صورت دوم، اختیارکردنش به اختیار او نیست، پس مضطر و مجبور بر آن اختیار خواهد بود از جانب غیر ... و آن اختیار، بالاخره منتهی به اختیار ازلی می‌شود که همه موجودات را برآنچه هستند، موجب قرار داده است (همان).

به این ترتیب، بدیهی است که در نظر صدرا تا اینجا خداوند یا فاعل بالعنایه است یا فاعل بالرضا، «الآنکه حق همان اولی است؛ زیرا فاعل کل ... به تمام اشیا قبل از وجودشان عالم است به علمی که عین ذات اوست و علمش به اشیا که عین ذات اوست، منشأ وجود آنهاست، پس او فاعل بالعنایه است» (همان، ص ۲۲۵).

## نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در حاشیه‌ای به این موضع، ضمن بیانی تحلیلی در ضبط اقسام فاعل به شش قسم، دو قسم آن، یعنی فاعل بالجبر و فاعل بالعنایه را از درجه اعتبار ساقط و در نتیجه اقسام فاعل را منحصر در چهار قسم می‌داند. سخن او در خصوص فاعل بالجبر آن است که این قسم از فاعل تفاوتی با فاعل بالقصد ندارد؛ همان‌گونه که فاعل بالقصد فعل خود را اختیار می‌کند، فاعل بالجبر نیز فعل خود را برمی‌گزیند؛ نهایت آنکه در این

گزینش، اجبار یک مجبر نیز دخالت دارد. فاعل بالقصد برای رسیدن به خیری یا اجتناب از شری، فعلی را اختیار می‌کند. فاعل بالجبر نیز چنین است. او برای آنکه از تهدید و شر مجبر ایمن شود، فعلی را انجام می‌دهد. «شخصی که از زیر دیوار در حال فروریختن بلند می‌شود تا از فروریختن آن بر سر خویش در امان باشد، همانند فردی است که از زیر آن برمی‌خیزد با تهدید مجبری که می‌گوید اگر بلند نشوی دیوار را بر سرت خراب خواهم کرد» (همان، ص ۲۲۱). پس ماهیت این دو فعل و این دو فاعل، یکسان است.

اما پیش از نقل بیان او درباره فاعل بالعنايه مثالی را که صدر المتألهین در این خصوص ذکر کرده است، می‌آوریم. در نظر صدر، شخصی که از دیوار مرتفعی، به صرف تصور سقوط، سقوط می‌کند، فاعلیتیش بالعنايه است. چه، در اینجا علم به فعل موجب حصول فعل شده است (همان، ص ۲۲۵). نقد علامه طباطبایی بر فاعل بالعنايه، در واقع، نقد این مثال است. وی می‌گوید تصور سقوط هم در ذهن شخص خائف مدهوش هست و هم در ذهن کسی که به ایستادن بر دیوار مرتفع عادت کرده است، نظیر بنا. اگر تصور سقوط، علت سقوط باشد، باید در دومی هم بدون هیچ اختلافی عمل کند، حال آنکه چنین نیست. ظاهر آن است که چنین فعلی (سقوط) از قبیل فعل فاعل بالقصد است. آنکه بالای دیوار است، می‌داند که باید از ثبات بر دیوار و سقوط از آن، یکی را انتخاب کند. آنکه ایستادن برای او عادی نشده است، شدت خوف و دهشت موجب می‌شود که در ذهنش صرفاً تصور سقوط موجود شود و بیفتد و آنکه ایستادن برایش عادی شده است، هردو تصور را دارد و ثبات را اختیار می‌کند (همان، ص ۲۲۳).

بدیهی است که این نقد، نقد همان مثال است و حداکثر اثبات می‌کند که چنان فعلی، فعل بالعنايه نیست و انسان در سقوط از دیوار بلند، فاعل بالعنايه نیست؛ اما اینکه اصلاً چنان فاعلیتی وجود ندارد - حتی در خدا از این نقد بر نمی‌آید؛ چنان‌که خود علامه طباطبایی نیز - بعد از این نقد - بلافاصله می‌گوید: «بله، نظری که مصنف در علم واجب اختیار می‌کند و آن، همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، مستدعی زیادت قسم چهارمی است بر اقسام چهارگانه و ظاهر آن است که او آن را فاعل بالعنايه

می‌داند» (همان، ص ۲۲۲) و چنین هم هست. صدر/ا حتی قبل از ذکر مثال یادشده - که ضمن مثال‌هایی برای وجود اقسام شش‌گانه فاعلیت در انسان بیان می‌کند - خدا را صریحاً فاعل بالعنایه می‌خواند (همان، ص ۲۲۵). گذشته از این، موافقت خود علامه طباطبایی نیز - چنان‌که خواهیم دید - هم در ضمن حواشی خود بر اسفار و هم در نهائیه الحکمه با نظریه فاعل بالعنایه بودن خدا آشکار است.

علامه طباطبایی، همچون بسیاری از شارحان دیگر حکمت متعالیه، فاعل بالعنایه مورد نظر صدر/ا را فاعل بالتجلی می‌خواند (همان، ص ۲۲۲) تا از فاعل بالعنایه در اصطلاح ابن‌سینا متمایز شود. سبزواری آن را علاوه بر فاعل بالتجلی، فاعل بالعنایه به معنای اعم می‌نامد. اما نگارنده تا آنجاکه تفحص کرده، اصطلاح فاعل بالتجلی را در کتاب‌های ملاصدر/ا بدین معنا ندیده است و این اصطلاح را باید مفسران فلسفه او وضع کرده باشند. بله او این اصطلاح را به کار برده، ولی به معنایی دیگر و آن معنا را به صوفیه نسبت داده است (ملاصدر/ا، ۱۳۶۳، ص ۵۸). ما بعداً در این‌باره سخن خواهیم گفت.

## وضع اصطلاح فاعل بالتجلی

گفتیم علت وضع اصطلاح فاعل بالتجلی برای نظریه صدر/المتألهین به منظور تمییز آن از نظریه ابن‌سینا در این‌باره است. توضیح اینکه در نظر ابن‌سینا علم پیشین خدا به اشیا عین ذات او نیست، بلکه متأخر از ذات اوست. خدا در مرتبه ذات خود علم تفصیلی به اشیا ندارد. آن علم مادون مرتبه ذات و زاید بر آن است؛ در حالی که در نظر صدر/ا علم تفصیلی خدا به اشیا در همان مرتبه ذات موجود است. به عبارت دیگر، آن علم عین ذات اوست. به علاوه، آن علم در فلسفه ابن‌سینا حصولی است، ولی در نظریه صدر/ا حضوری است. البته حصولی بودن علم در اینجا به آن معنا نیست که حاصل از اشیاست. به بیان دیگر، علم خدا انفعالی نیست؛ بلکه فعلی است برگرفته از اشیا بلکه موجد اشیاست.

اگر تعبیر حصولی در اینجا به کار برده‌اند، صرفاً اشاره به آن دارد که آن علم صورت است: صورت مرسمه. خدا خود خلاق این صور است. به بیان روشن‌تر، خدا در مرتبه

ذات خود به این صور علم اجمالی دارد و بعد از خلق آنها به آنها علم تفصیلی پیدا می‌کند و علم او به آنها عین آنهاست. با این ترتیب، باید گفت فاعلیت خدا نسبت به صور مرتسمه، فاعلیت بالرضا و نسبت به اشیا فاعلیت بالعنایه است. آری، از اینجاست که شارحان فلسفه صدری اصطلاح فاعل بالتجلی را در خصوص نظریه او وضع کرده‌اند تا مبین دو تفاوت یادشده بین نظر او و نظر ابن‌سینا باشد.

### کشف تفصیلی در عین علم اجمالی

در نظر صدر المتألهین علم تفصیلی خدا به اشیا قبل از ایجاد، در مرتبه ذات او - و نه متأخر از آن - حاصل است. «علم او به همه اشیا در مرتبه ذات او به ذات او قبل از وجود غیر او حاصل است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۷۱). منتها او این علم را در عین تفصیلی بودن (کشف تفصیلی) اجمالی نیز می‌داند. این، بدان سبب است که «معلومات با کثرت و تفصیلشان به حسب معنا موجود به وجود واحد بسیطند» (همان). «پس در این مشهد الهی و مجلای ازلی [ذات خداوند] کل از آن حیث که کثرتی در آن نیست، منکشف می‌شود و آن، عبارت است از کل در عین وحدت» (همان). همان‌گونه که پیداست، اجمال علم در اینجا غیر از اجمالی است که در فاعل بالرضاست. اجمالی بودن علم در فاعل بالرضا ناظر به علم علت است در مقام ذات خود به معلول، از آن روی که علم به علت، مستلزم علم به معلول است.

### طرح یک سؤال

اینجا این پرسش مطرح می‌شود که بین تفصیلی بودن و اجمالی بودن این علم، چگونه می‌توان جمع کرد. این علم اگر تفصیلی است، یعنی اگر اشیا با حدودشان دقیقاً و مشخصاً در علم خدا که همان ذات او باشد حاضرند، دیگر اجمالی بودن علم که در واقع همان نفی حدود اشیاست، چه معنایی دارد؟ و اگر اجمالی است، یعنی همه اشیا موجود به یک وجود بسیط واحدند، دیگر حفظ حدود و مشخصات اشیا بی‌معناست. به بیان دیگر، آیا عبارت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی یا کشف تفصیلی در عین علم اجمالی، عبارتی تناقض‌آمیز نیست؟ بدیهی است که در صورت تناقض‌آمیز بودن، یا

باید از تفصیلی بودن علم صرف نظر کرد یا از اجمالی بودنش. در صورت اول، آیا مشکل خالی بودن ذات خدا از علم به اشیا لازم نمی‌آید؟ و در صورت دوم، آیا مشکل مرکب بودن ذات از اشیا حاصل نمی‌شود؟ چه باید کرد؟ بدیهی است که از اجمال نمی‌توان گذشت و قائل به ترکیب ذات شد. آیا باید از تفصیل دست برداشت و همچون/بزن سینا علم تفصیلی را در مرتبه متأخر از ذات- صور مرتسمه- دانست یا باید چاره‌ای دیگر اندیشید؟ در هر حال، در این مقام از پیگیری این بحث صرف نظر می‌کنیم.

## معنای عنایت

صدرالمآلهین در موضعی دیگر از جلد ششم اسفار بر عنایی بودن علم خدا به اشیا تأکید می‌کند و آن را علمی مقدس از امکان و ترکیب می‌داند و می‌گوید: «عنایت» عبارت است از وجود او به حیثی که موجودات واقع در عالم امکان با نظامی اتم بر او منکشف می‌شوند؛ انکشافی که منجر به وجود آنها در خارج- مطابق با آن نظام- می‌گردد، نه به نحو قصد و رؤیت و آن عنایت، علمی است بسیط و واجب لذاته و قائم بذاته» (همان، ص ۲۹۱).

در جلد هفتم اسفار به توضیح بیشتر معنای عنایت می‌پردازد و فصلی مستقل بدان اختصاص می‌دهد. در آنجا علاوه بر علم و علیت، عنصر جدیدی در مفهوم عنایت داخل می‌کند؛ به این ترتیب که علاوه بر آنکه خدا را عالم به نظام اتم ممکنات و علم او را علت آن نظام می‌داند، می‌گوید خدا به این علیت، یعنی به ایجادشدن نظام ممکنات توسط او راضی است. به عبارت دیگر، خدا وجود خارجی ممکنات را خواسته است و این رضایت و خواستن، همان عنصر سوم است که در مفهوم عنایت ظاهر می‌شود. اما این خواستن، بدان معنا نیست که خدا در ایجاد عالم غایتی بیرون از ذات خود داشته است؛ نه، غایت او همان ذات اوست. بیان مطلب از این قرار است که بنابر قاعده «العالی لا یتکمل بالسافل» ممکن نیست خدا در افعال خود اغراضی داشته باشد که با تحقق آن اغراض، ذات او مستکمل شود. به عبارت دیگر، آن اغراض و غایات قبل از فعل موجود نباشند که اگر چنین باشد، خدا دیگر کامل الذات نخواهد بود. با این ترتیب، باید گفت افعال خدا و غایات حاصل از آنها لازم ذات خداست و این لزوم،

البته مستلزم اکراه و اجبار نیست، بلکه صدور افعال از او به نحو ملایمت است: افعال او سازگار با ذات اوست و همین سازگاری است که از آن تعبیر به رضا می‌شود.

حاصل آنکه خدا که به ذات خود عالم است، در همان مرتبه ذات به نظام خیر، علم کامل دارد؛ به نحوی که از هیچ امری - چه کوچک باشد و چه بزرگ - غافل نیست و همین علم، سبب ایجاد نظام خیر است و این ایجاد هم سازگار با ذات کامل اوست و همین سه مفهوم علم و سببیت و رضا تشکیل دهنده مفهوم عنایت است.

ملاصدرا در اینجا رضا را همان مشیت ازلیه می‌داند و علامه طباطبایی نیز ارجاع رضا را به ملایمت مسببات خدا با ذات او مناسب‌تر از ارجاع آن به اراده می‌داند: اراده‌ای که صدرا و همین‌طور فیلسوفان مشاء آن را به علم بازمی‌گردانند. «و اما اراده خدا نزد حکما عبارت است از علم او به نظام عالم بر وجه اتم اکمل؛ زیرا این علم از آن حیث که کافی در وجود یافتن نظام اتم و ترجیح وجود آن بر عدمش است، اراده است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۱۴). به بیان دیگر، علامه طباطبایی مشیت یا رضا را از صفات فعل می‌شمارد؛ بدان دلیل که سازگاری فعل خدا با ذات او از صفاتی است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود. البته او این ملایمت را به یک حیثیت ذاتی بازمی‌گرداند که از جمله صفات ذات است و در نهایت، در تعریف عنایت می‌گوید که عبارت است از بودن ذات خدا عالم به اشیا و سبب آنها؛ به نحوی که مسببات او با ذات او سازگار باشد (همان، ص ۵۷-۵۵). علامه طباطبایی در نقد ارجاع اراده به علم و یکی دانستن آنها بیانی دارد که بعداً بدان می‌پردازیم: علوم انسانی و مطالعات فلسفی

صدرا در کتاب مبدأ و معاد نیز به این عنصر سوم در عنایت - عنصر خواستن - اشاره می‌کند. در آنجا پس از آنکه اراده را در انسان به شوق متأكدی تعریف می‌کند که در پی داعی حاصل می‌شود و داعی را نیز تصور چیزی می‌داند که ملایم با انسان است، می‌گوید چون واجب الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق التمام است، اراده در او عین داعی است و آن، نفس علم اوست - که عین ذات اوست - به نظام خیر که مقتضی و ایجادکننده آن نظام است. ملاصدرا می‌گوید:

زیرا که چون عالم است به ذات خود که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است، پس مبتهج به ذات خود خواهد بود؛ ابتهاجی اشد و هرکه به چیزی مبتهج باشد، مبتهج



خواهد بود به جمیع آنچه از او صادر می‌گردد؛ چون از آن صادر گردیده است ... پس واجب الوجود مرید اشیاست، نه به جهت ذوات آنها، بلکه به جهت آنکه صادر از ذات او تعالی است. پس معنی<sup>۱۶</sup> [مقصود] در ایجاد، نفس ذات خود اوست. پس هرچه فاعلیتش چیزی را به این طریقه باشد، هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰).

چنان‌که از این عبارات پیداست، در فاعلیت خدا- که همان فاعل بالعنایه است- علاوه بر علم خدا به نظام خیر و علیت همین علم به آن نظام که از آن تعبیر به اراده می‌شود، چیزی به نام ابتهاج- ابتهاج خدا به ذات خود و آنچه از ذات او صادر می‌شود- نیز دخیل است. ملاصدرا در جملاتی در پی عبارات فوق به این عنصر سوم تصریح بیشتری می‌کند و ضمن آن، شبهه التفات عالی به سافل را نیز در خصوص ایجاد عالم توسط خدا رفع می‌کند. وی می‌گوید:

پس اگر واجب الوجود مفعول خود را دوست دارد و آن را اراده نماید، از آن جهت که اثری از آثار ذات او و رشحی از رشحات فیض اوست، لازم نمی‌آید که وجود آن چیز برای باری بهجت و خیر باشد، بلکه بهجت او به آن چیز به سبب آن چیزی است که بالذات محبوب اوست و آن، ذات متعالیه اوست که هر کمال و هر جمال رشح و فیض جمال و کمال آن است. پس، از دوست داشتن خدا آن چیز را و اراده کردن آن، لازم نمی‌آید که مستکمل به غیر باشد؛ زیرا که محبوب و مراد به حسب حقیقت نفس ذات اوست (همان، ص ۱۶۱).

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که اصل اصطلاح «عنایت» از حکیمان مشاء است (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۴۴۷). ابن‌سینا در کتاب تعلیقات بیانی دارد که همان بیان صدر است. به عبارت دیگر، صدر چیزی بر آن نیفزوده است. وی می‌گوید: «عنایت آن است که اول خیر و عاقل ذات خود، عاشق ذات خود و مبدأ غیر خود است و هرچه از او صادر می‌شود، چیزی که در او مطلوب است، همان خیر است که عبارت از ذات اوست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹). نظیر همین بیان در شفا نیز هست:

پس ضروری است بدانیم که عنایت، عبارت است از بودن اول عالم به ذاتش بما علیه الوجود فی نظام الخیر، علت بالذات برای خیر و کمال به حسب امکان و راضی به آن به نحو مذکور (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۱۵).

تفاوت نظر صدر/با ابن‌سینا- چنان‌که قبلاً اشاره شد- در آن است که او علم خدا را به اشیا قبل از ایجاد عین ذات و بنابراین حضوری می‌داند؛ ولی در نظر ابن‌سینا این علم زاید بر ذات و حصولی است.

## نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با صدر/ در تعریف عنایت و فاعلیت بالعنایه خدا هم عقیده است. وی معتقد است عنایت عبارت است از بودن صورت علمیه، علت موجب معلوم که همان فعل است و علم تفصیلی او به اشیا که عین ذات اوست، علت اشیاست (علامه طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۳). همچنین می‌گوید:

واجب‌تعالی غنی‌الذات است و هر کمالی در هستی از آن اوست. پس با هیچ‌یک از افعالش مستکمل نمی‌شود و هر موجودی فعل اوست و در افعالش هیچ غایتی خارج از دانش ندارد. اما از آنجاکه علم ذاتی به هر شیء ممکن که مستقر در ذات اوست، دارد و علم او که عین ذات اوست، علت ماسوای اوست، فعل او بر اساس علم او واقع می‌شود، بدون هیچ اهمالی در هیچ‌یک از خصوصیات هیچ شیئی که بدان عالم است. پس او به خلق خود عنایت دارد (همان، ص ۳۰۹).

## نظر علامه طباطبایی درباره اراده خدا

اما- همان‌طور که قبلاً گفتیم- علامه در ارجاع اراده به علم و یکی دانستن آنها با صدر/ و به تبع آن با فیلسوفان مشاء- اختلاف نظر دارد. فیلسوفان مشاء اراده خدا را همان علم او می‌دانند و ملاصدر/ نیز در این مسئله با آنها موافق است. او، علاوه بر آنچه پیش از این از وی نقل کردیم، صریحاً در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید:

هرگاه ممکنات به او نسبت داده شود، از آن حیثیت که صادرند از علم او، علم او به آن اعتبار، قدرت است و هرگاه نسبت داده شود به او از آن حیثیت که علم او در صدور آنها کافی است، علم او به آن اعتبار، اراده است (ملاصدر، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵).

علامه طباطبایی در *نهایه الحکمه* در بحث قدرت خدا، ابتدا قدرت موجود در انسان را تحلیل می‌کند و به این عناصر یا قیود می‌رسد:

۱. مبدأبودن برای فعل (قدرت در فعل است، نه در انفعال)؛
۲. علم به خیربودن فعل (به نحوی که موجب برانگیخته شدن فاعل به انجام فعل شود که این امر به نوبه خود ملازم است با مختاربودن فاعل. به بیان دیگر، فعل با تعیین فاعل متعین می‌شود، نه با تعیین شیئی بیرون از فاعل)؛
۳. شوق (در فاعل) - بعد از حصول علم به خیربودن فعل - شوقی به انجام فعل حادث می‌شود)؛
۴. اراده.

علامه تصریح می‌کند که هرکدام از اراده و شوق و علم، غیر از دیگری است، اگرچه هر سه کیفیت نفسانی‌اند. سپس می‌گوید از آنجا که هر کمال وجودی در خدا هست، قدرت هم که یک کمال وجودی است، در خدا موجود است. اما همه عناصر یا قیود یادشده، در قدرت خدا وجود ندارد؛ زیرا بعضی از آنها از سنخ نقایص و در نتیجه اعدام‌اند. آن بعض، عبارت است از شوق و اراده؛ چون شوق، کیفیتی است نفسانی ملازم با فقدان و فقدان، نقص است و خدا البته منزله از نقص و عدم است. اراده نیز چنین است؛ چون کیفیت نفسانی است و بنابراین ماهیت است و ممکن، در حالی که خدا منزله از ماهیت و امکان است. به علاوه، اراده به این معنا همواره همراه با مراد است و اگر مراد از امور کائن فاسد (موجودشونده و از بین‌رونده) باشد، اراده نه قبل از آن است و نه بعد از آن. بنابراین اتصاف واجب‌تعالی به آن، مستلزم تغییر در اوست و این، محال است.

حاصل آنکه قدرت بدان‌صورت که مناسب ذات خداست، یعنی قدرت مجرد از نقایص و اعدام، عبارت است از بودن شیء مبدأ فاعلی فعل، همراه با علم او به خیربودن آن و اختیار در ترجیح آن. آری، خدا، بدین معنا قادر است؛ زیرا بالذات مبدأ فاعلی همه موجودات است و بذاته علم به نظام اصلح دارد و در فعلش نیز مختار است؛ چون مؤثری غیر او وجود ندارد که در او تأثیر گذارد (علامه طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۸-۲۹۶).

چنان‌که در عبارات فوق ظاهر است، علامه طباطبائی مفهوم اراده را در مفهوم قدرت مأخوذ نمی‌داند. به بیان دیگر، او اراده را از صفات ذاتی حق محسوب نمی‌کند. او

تعریف قدرت را به بودن شیء به حیثی که اگر بخواهد فعلی را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد، می‌پذیرد؛ اما آن را متضمن اراده به عنوان یک صفت ذاتی نمی‌داند، بلکه آن را متضمن مبدئیت و علم و اختیار می‌داند و می‌گوید علم خدا را مصداق اراده گرفتن، به نام‌گذاری شبیه‌تر است تا بیان یک حقیقت (همان، ص ۲۹۸).

## دو اشکال و پاسخ

در اینجا علامه طباطبایی برای تثبیت نظریه خود و استیفای بحث از جهات مختلف، به طرح دو اشکال و پاسخ می‌پردازد. یک اشکال این است:

جایز است وجودی واحد در نشئه‌های مختلف، ماهیات مختلف و مراتب متفاوت داشته باشد؛ نظیر علم که آنگاه که حصولی است و متعلق آن، اشیای خارجی است، کیف نفسانی است و آنگاه که حضوری و متعلق آن وجود خود ماست، جوهر است. یا علم عقل به ذاتش جوهر عقلی است و علم واجب به ذاتش واجب بالذات است و علم ممکن به ذاتش ممکن بالذات. بر این اساس، کیف نفسانی بودن اراده در ما منافاتی با علم بودن آن در خدا ندارد.

به علاوه، مسلّم است که فاعل مختار فعلی را بدون اراده و مشیت انجام نمی‌دهد. به این ترتیب، واجب تعالی از آنجاکه مختار است، دارای اراده است؛ لیکن اراده به معنای کیف نفسانی در ذات او متحقق نیست، بلکه آنجا چیزی جز علم و اختیار نیست. پس خدا مرید است، از آن روی که عالم است. پاسخ او به این اشکال، چنین است:

آنچه مسلّم است، وجود علم - به مصلحت فعل - و اراده - به معنای کیف نفسانی - در فاعل مختار حیوانی [انسانی] است و هم مسلّم است که واجب تعالی هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد مگر از روی علم به مصلحت آن فعل. اما اینکه علم او همان اراده و مشیت اوست - هرچند کیف نفسانی نباشد - پذیرفتنی نیست. بله، ما می‌توانیم اراده را - همچون سایر صفات فعلی - از مقام فعل او انتزاع کنیم.

در کل دلیلی بر صدق مفهوم اراده بر علم خدا به نظام اصلح وجود ندارد؛ زیرا اگر مقصود از اراده، همان چیزی است که ما در خود می‌یابیم، آن یک کیف نفسانی است

غیر از علم و اگر چیزی دیگر است که صادق بر علم است، ما چنین مفهومی را از اراده نمی‌شناسیم و از همین روی گفتیم که علم به نظام احسن را اراده‌خواندن به نام‌گذاری شبیه‌تر است و قیاس کردن اراده به علم درست نیست؛ زیرا هرچند بعضی از مصادیق علم- که همان علم حصولی باشد- کیف نفسانی است، بعضی دیگر از مصادیق آن- که همان علم حضوری است- جوهر است و در جای خود ثابت شده که مفهوم صادق بر بیش از یک مقوله وصفی وجودی است؛ یعنی از وجود بما هو وجود انتزاع شده است و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست و بر این اساس علم، عبارت است از معنایی جامع که همان حضور شیئی است نزد شیئی دیگر. اما چنین چیزی در خصوص اراده صادق نیست. اشکال دیگر این است:

اگر برای اراده معنایی جز کیف نفسانی شناخته شده نیست، چگونه است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود؛ در حالی که در آنجا هیچ کیفیت نفسانی وجود ندارد؟ همین امر، گواه آن است که اراده، معنایی وسیع‌تر از کیف نفسانی دارد و همچون علم یک صفت وجودی است.

پاسخ علامه این است: لفظ همان‌گونه که بر معنای حقیقی‌اش اطلاق می‌شود، توسعاً بر لوازم معنای حقیقی و آثار متفرع بر آن نیز اطلاق می‌شود. حال، صفات منتزع از مقام فعل چون قائم به فعل و حادث به حدوث فعل و متأخر از مقام ذاتند، محال است که ذات بدانها متصف گردد، مگر اینکه مراد از آنها لوازم معنای حقیقی و آثار آن باشد؛ مثلاً رحمت در ما عبارت است از یک تأثر و انفعال نفسانی حاصل از مشاهده مسکینی که نیازمند کمالی همچون سلامتی و بقاست و بر اثر این انفعال است که راحم به رفع نیاز او اقدام می‌کند. شکی نیست که این صفت، امری پسندیده و یک کمال است و بنابراین در خدا که کمال مطلق است، موجود است. اما می‌دانیم که تأثر و انفعال بر خدا محال است. با این ترتیب، مراد از اطلاق رحمت بر خدا اطلاق لوازم معنای آن است، نه معنای حقیقی‌اش؛ بدین‌بیان که این صفت از فعل خدا که همان برطرف کردن حاجت مسکین است، انتزاع می‌شود. اراده منسوب به خدا نیز از مقام فعل او انتزاع می‌گردد: یا از خود فعلی که در خارج موجود می‌شود؛ زیرا آن اراده است، آنگاه ایجاب، آنگاه وجوب و آنگاه وجود، یا از حضور علت تامه فعل؛ چنان‌که با مشاهده اینکه فاعلی

اسباب فعلی را جمع می‌کند، می‌گوییم او آن فعل را اراده کرده است (همان، ص ۲۹۹-۳۰۰).

چنان‌که ظاهر است، در اینجا لفظ اراده بر لازم معنایش اطلاق می‌شود، نه بر خود معنا (کیف نفسانی)؛ چه لازمه اراده کردن یک فعل هم جمع نمودن اسباب آن فعل است، هم خود آن فعل. به عبارت دیگر، فاعل پس از اراده کردن یک فعل به جمع کردن اسباب آن فعل اقدام می‌کند و با جمع شدن اسباب فعل، خود فعل موجود می‌شود. بدین ترتیب، از وجود اشیا و از وجود علل تامه آنها مفهوم اراده الهی را انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم: او وجود اشیا را به منزله افعال گوناگون اراده نموده است؛ چنان‌که با فراهم بودن علت‌های تامه آنها همین انتزاع را انجام می‌دهیم.

از آنچه گفتیم آشکار شد که علامه طباطبایی در عین موافقت با صدر- همچنان‌که *ابن‌سینا* - در فاعل بالعنايه بودن خدا (فاعلی که به فعل خود قبل از ایجاد علم دارد و همان علم او مبدأ وجود فعل است)، اراده خدا را همان علم او و در نتیجه یک صفت ذاتی نمی‌داند، بلکه در نظر وی اراده از جمله صفات فعل حق است: صفاتی که از مقام فعل حق انتزاع می‌شوند؛ همچنان‌که مشیت را نیز به معنای ملایمت افعال خدا با ذات او و در ردیف صفات فعل به شمار می‌آورد.

در حدیث نیز مشیت و اراده از صفات فعل خدا محسوب شده است؛ مثلاً در کتاب *توحید* شیخ صدوق احادیث بسیاری در این خصوص آمده است؛ از جمله برای نمونه از امام رضا علیه السلام است که مشیت و اراده از صفات افعال است. بنابراین کسی که می‌پندارد خدای تعالی لم یزل مرید و شائی بوده است، موحد نیست (صدوق، [بی‌تا]، ص ۳۳۸). آیا علامه طباطبایی این مسئله را از حدیث اقتباس نکرده است؟

در هر حال، حاصل اینجا این شد که خداوند در نظر ملا صدرا و هم علامه طباطبایی فاعل بالعنايه است: فاعلی که قبل از ایجاد به فعل خود علم تفصیلی دارد و همان علم او علت فعل اوست. هر دو نیز این علم را حضوری و ذاتی حق می‌دانند، بر خلاف *ابن‌سینا* که آن را حصولی (صور مرتسمه) و زاید بر ذات او می‌داند. اما علامه طباطبایی اراده خدا را به علم او بر نمی‌گرداند و همچنین آن را از جمله صفات ذات نمی‌شمارد، بلکه در نظر او - در برابر صدر- اراده در شمار

صفات فعل خداست. همچنین در نظر او مشیت حق نیز صفت فعل و به معنای سازگاری فعل حق با ذات اوست؛ بر عکس صدر که مشیت را به اراده بازمی‌گرداند: اراده‌ای که همان علم است و در شمار صفات ذات. همچنین گفتیم که وضع اصطلاح فاعل بالتجلی برای فاعل بالعنایه مورد نظر صدر- تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است- توسط خود صدر صورت نگرفته است و این اصطلاح به این معنا در کتاب‌های او نیست، بلکه آن را شارحان فلسفه او وضع کرده‌اند.

### فاعل بالتجلی به معنایی دیگر

اما اصطلاح فاعل بالتجلی به معنایی دیگر در کتاب‌های صدر هست؛ بدین معنا که فعل حق ظهور و تجلی اوست. او در کتاب مشاعر صریحاً از نظریه فاعل بالتجلی نام می‌برد و آن را به صوفیه نسبت می‌دهد. بنابراین یک قسم به اقسام شش‌گانه فاعل که در اسفار قائل شده بود، می‌افزاید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸).

اما جالب توجه است که خود او نیز در بحث علت و معلول اسفار این نظریه را بدون آنکه نامی از اصطلاح فاعل بالتجلی ببرد، می‌پذیرد و نیل خود را به آن به هدایت پروردگار با برهان نیر عرشی منسوب می‌دارد. حاصل این نظریه آن است که:

موجود و وجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است که برای او شریکی در موجودیت حقیقی نیست و در عالم عین ثانی‌ای برای او وجود ندارد و در دار هستی غیر او دنیاری نیست و آنچه در عالم وجود به نظر می‌آید که غیر واجب معبود است، صرفاً از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اوست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۲).

همچنین می‌گوید خدا اصل است و ماسوای او اطوار او و شئون او؛ او موجود است و ماورای او جهات و حیثیات او (همان، ص ۳۰۰).

علاوه بر اسفار در کتاب **مفاتیح الغیب** نیز صریحاً اعتقاد خود را به فاعلیت بالتجلی خدا ظاهر می‌کند: «بدان که فعل او تعالی عبارت است از تجلی صفات او در مجالی‌اش و ظهور اسمای او در مظاهرش» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵).

قابل ذکر است که همو در **مفاتیح الغیب** دوباره از نظریه فاعل بالعنایه دفاع می‌کند و

محبت خدا را به مخلوقات، سبب ایجاد مخلوقات می‌داند و آن را به اراده او و اراده را به علم او به نظام خیر بازمی‌گرداند؛ علمی که تابع علم او و عشق او به ذات خویش است (همان، ص ۲۶۹).

آنچه از همه اینها به دست می‌آید، این است که در نظر صدرالدین شیرازی هردو نظریه فاعل بالعنايه و فاعل بالتجلی درست است. نظریه فاعل بالعنايه چیزی است که فلسفه بدان رسیده است، /بن‌سینا آن را اثبات کرده و ملاصدرا تغییراتی در آن داده است. اما فاعلیت بالتجلی خدا حاصل شهود عرفانی است و ملاصدرا این شهود را به زبان عقل ترجمه نموده و بدان، صورت برهانی داده است. هم فاعل بالعنايه دانستن حق صحیح است و هم فاعل بالتجلی شمردن او؛ نهایت آنکه این دو، دو نظریه است از دو منظر مختلف: منظر فلسفی و منظر عرفانی یا، به بیان دقیق‌تر، یکی منظر فلسفی و دیگری منظر عرفانی و فلسفی.

## نظر علامه طباطبایی

اما نظر علامه طباطبایی درباره فاعلیت بالتجلی خدا چیست؟ آیا او هم می‌پذیرد که ماسوای خدا ظهورات اوست؟

او در مذاکراتی که با یکی از شاگردان خود درباره وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود (وحدت مورد نظر عرفا) دارد، صریحاً می‌گوید که بین این دو نظر منافاتی نیست، هرچند در نظریه تشکیک، موجودات امکانی دارای وجود حقیقی‌اند و در نظریه وحدت شخصی، همه سایه و ظهور حق‌اند و نسبت وجود به آنها مجازی است. «نظر عرفا منافات با نظر فلاسفه ندارد، بلکه با نظر دقیق و عمیق‌تری به موجودات ملاحظه می‌شود و در واقع می‌توان نظر عرفا را حاکم بر نظر فلاسفه دانست» (طهرانی، [بی‌تا]، ص ۱۳۵).

همچنین، در کتاب شیعه در اسلام در توضیح راه کشف به عنوان یکی از راه‌های سه‌گانه فهم مقاصد و معارف اسلام و در فصلی تحت عنوان «راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن»، بعد از ذکر این مطلب که خدای متعال در کلام خود مردم را به تدبر در قرآن امر می‌کند و جهان و هرچه را که در آن است، بی‌استثنا آیات و



نشانه‌های خود معرفی می‌کند، می‌گوید:

با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می‌شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان می‌دهد، نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر نصب می‌شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می‌شود، چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند، در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد، نه مفهوم خطر را. بنابراین اگر جهان و پدیده‌های جهان همه و از هر روی آیات و نشانه‌های خدای جهان باشند، هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده شوند، جز خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می‌کند، چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان می‌یابند، وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان خودنمایی و تجلی می‌نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده، دل را به دست محبت خدایی می‌سپارد. این درک چنان‌که روشن است، به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله‌ها و کار آنها نیز آیات و نشانه‌ها می‌باشند و در این دلالت و هدایت مغفول‌عنه هستند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۱۳).

همچنین در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقدمه بحث از اثبات خدا، طی یک تمثیل موجودات عالم هستی را همچون صور موجود در آینه می‌داند؛ صوری که از خود استقلالی ندارند و استقلال و واقعیت اصیل از آن چیزی است که بیرون آینه است. شارح کتاب که خود از شاگردان علامه و حاضر در جلسات تدریس کتاب بوده و با مؤلف حشر و نشر داشته است، در توضیح این تمثیل، سخن مؤلف را با عباراتی آشکارتر حمل بر معنای عرفانی و نظریه عرفا در خصوص نسبت جهان با خدا (نظریه ظاهر و ظهور) می‌کند و آن را به دو تعبیر قرآنی «حق» و «آیه» مستند می‌سازد: در قرآن از یکسو خداوند، حق - حق مطلق - و ماسوا باطل دانسته شده است و از سوی دیگر، ماسوا - هر چه هست - آیات وجود خدا به شمار آمده است (علامه طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۶۸-۷۳).

## نتیجه گیری

ملاصدرا از میان اقسام شش گانه فاعل، خدا را فاعل بالعنایه می داند. این فاعل، فاعلی است که به فعل خود علم دارد و آن را از روی اراده و اختیار انجام می دهد و همان علم او به فعل منشأ صدور فعل است. اصل این نظریه از ابن سیناست. آنچه صدر بر آن افزوده و به عبارت دیگر، تفاوت نظر او در این خصوص با ابن سینا این است که علم خدا عین ذات اوست؛ در حالی که در نظر ابن سینا علم، زاید بر ذات است. به علاوه، ملاصدرا علم مذکور را حضوری می داند و ابن سینا حصولی (صور مرتسمه). علامه طباطبایی در این باره با ملاصدرا هم عقیده است؛ جز آنکه او اراده خدا را که در نظر صدر و ابن سینا همان علم اوست، به علم ارجاع نمی دهد؛ بلکه آن را از جمله صفات فعل محسوب می دارد. فاعل بالعنایه در کتاب های شارحان اسفار- از جمله علامه طباطبایی- اصطلاحاً فاعل بالتجلی خوانده شده است. در کتاب های خود صدر اصطلاح فاعل بالتجلی- به معنای فاعلی که فعل او ظهور اوست- به صوفیه نسبت داده شده است. در نظر اینان ماسوی الله ظهور خداوند است. ملاصدرا در خصوص فاعلیت خدا این نظریه را نیز پذیرفته است، بدون آنکه نام فاعل بالتجلی بر خدا بنهد. در نظر او بین فاعل بالعنایه بودن و فاعل بالتجلی بودن خدا (نظر فلسفی صدرایی و نظر عرفانی) منافاتی نیست. ملاصدرا از جمله در یکی از آخرین کتاب هایش- مفاتیح الغیب- از هر دو نظریه دفاع کرده است. علامه طباطبایی نیز به فاعلیت بالتجلی بودن خدا قائل است، بدون آنکه صریحاً با زبان عرفا در این خصوص سخن گفته باشد.

۱۲۶

پیش

سال هفدهم / زمستان ۱۳۹۱

پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ التعليقات؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۳۷۹.
۲. —، الشفاء: الالهيات؛ تحقیق ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۲-۷، الطبعة الرابعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۴. —، مبدأ و معاد؛ ترجمه احمد بن محمد الحسینی الاردکانی؛ چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۵. —، کتاب المشاعر؛ ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله؛ چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، «الف».
۶. —، مفاتیح الغیب؛ صححه و قدم له محمد خواجوی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، «ب».
۷. طباطبایی، سید محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ چ هفدهم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.
۸. —، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری؛ ج ۵، قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.
۹. —، نهاية الحکمة؛ اشرف عبدالله نورانی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. طهرانی، سید محمدحسین؛ مهرتابان؛ [بی جا]، باقرالعلوم، [بی تا].
۱۱. مصباح، محمدتقی؛ تعلیقة علی نهاية الحکمة؛ الطبعة الاولى، قم: مؤسسه در راه

حق، ۱۴۰۵ ق.



۱۲۸  
پیشگام  
سال هفدهم / زمستان ۱۳۹۱