

الاهیات «اولویت»: تحلیل دیدگاه ابوالحسین بصری در مسئله «خدا و جهان»

محمد مهدی جندقیان*

رضا اکبری**

چکیده

«الاهیات اولویت» عنوانی است که برای نظام الاهیاتی ابوالحسین بصری در بررسی مسئله فعل الاهی یا مسئله عام‌تری که امروز با عنوان «خدا و جهان» شهرت یافته است، معرفی شده است. الاهیات او بر نظریه اولویت علی-معلولی مبتنی بود، نه بر ضرورت. او معتقد بود چون جهان، اشیاء و روابط درون آن مخلوق خدای مختار است، پس روابط طبیعی و به عبارتی جریان علیت در طبیعت، تنها اولویت‌مند است؛ و لذا دو انگاره ضرورت و تقارن‌انگاری که از جانب مشائیان و اشاعره عرضه می‌شد، ناصحیح است. بر اساس الاهیات اولویت خداوند قادر است تا در تقدیم و تأخیر ایجاد جهان، انتخاب حالت‌ها و اشیاء ممکن برای وجودیافتگی، تنظیم مجدد یا تغییرات جریان‌های طبیعی آزادانه اقدام کند. همچنین الاهیات اولویت تلاش می‌کند تا سهم خدا، انسان و طبیعت را در فاعلیت محفوظ نگه دارد. تبیین مواردی چون معجزه، کرامت، استجابات دعا، فسخ عزائم و بسا بدهاء در الاهیات بصری نشان می‌دهد که نظم و اختیار انسان و طبیعت بنا بر روال طراحی شده از جانب خداوند عمل می‌کند؛ ولی در عین حال خداوند می‌تواند بنا بر حکمت‌هایی و از آن جمله آشکارگی قدرت و اختیار خویش در جهان دخالت کند. الاهیات بصری توانست با ارائه تحلیل‌های کلامی از مشی فلسفی راهی نوین برای دفاع از مدعیات متکلمان ایجاد کند. همین امر در ادوار پسین مورد استقبال

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول)، fm.mahdiar@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق(ع)، r.akbari@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

ابن ملاحمی، فخر و حمصی رازی، خواجه نصیر طوسی، علامه حلی و... قرار گرفت؛ و اساس نظام‌های کلامی ایشان را بنیان نهاد. بسیاری از تعاریف و تحلیل‌های رایج از معنای وجوب و امکان، نحوه جریان علیت در عالم، تبیین امر بین‌الامرین در حل جبر و تفویض، معجزات و نظائر آن و بالاخره حل مسئله شر از آثار و پسامدهای الاهیات اولویت بصری است.

کلیدواژه‌ها: خدا و جهان، فعل الاهی، الاهیات اولویت، ابوالحسین بصری، معتزله.

۱. مقدمه

مسئله «خدا و جهان» ناظر به مناسبات میان خداوند با جهان است؛ گویا در این مسئله اثبات خداوند مفروض گرفته شده و اکنون به دنبال تبیین رابطه و مناسبات میان او و جهان هستیم. در ابتدا، در این مسئله با یکی از این دو فرض مواجه هستیم: نخست آنکه جهان خود فعل خداوند بوده و او خواسته یا ناخواسته بر اصل جهان و رویدادهای آن فائق و توانا بوده است؛ و دوم آنکه جهان مستقل از خدا بوده است؛ با این حال خداوند می‌تواند به صورت محدود در جهان مداخله کند. فرض اخیر در ادبیات کلام و فلسفه اسلامی، تقریباً بدون پیشینه و طرفدار جدی است. اما در ادامه و مبتنی بر فرض اول می‌توان مسئله را در هفت پرسش و چهار محور تشریح کرد. یک، چرا خداوند جهان را ایجاد کرده است؟ دو، خداوند در ایجاد و تنظیم جهان چه مراحل و فرایندی را از سر گذرانیده؟ آیا جهان منتظم به یکباره و یکجا پدید آمد؟ و یا به مانند گزارش کتب مقدس مراحل زمانی را طی کرده است؟ سه، جهان منتظم دارای چه درجه از کیفیت است؟ آیا این جهان، بهترین جهان و به تعبیری نظام احسن است؟ و یا تنها جلوه محدودی از توانایی‌های الاهی است؟ چهار، نسبت کنونی و آتی جهان با خداوند چگونه است؟ آیا جهان می‌تواند مستقل از خدا پیش رود؟ و در طرف مقابل آیا خداوند می‌تواند مسیر جهان را متوقف یا دگرگون سازد؟ پنج، خداوند در اداره و سرنوشت جهانیان چه سهمی دارد؟ شش، میزان استغناء خداوند و جهان از مداخله جویی تا چه حد است؟ آیا اساساً خداوند به اداره جهان مشغول است؟ و در امور آن شخصاً مداخله‌گری می‌کند؟ و یا آنکه جهان به صورتی خودبسند طراحی و در حال اداره است؟ به صورت روشن‌تر این پرسش درصدد تبیین «معجزه»، «دعا» و موارد مشابهی است که گاه با عنوان «مشیت خاص» از آنها یاد می‌شود. هفت، وقوع حوادث ناخوشایند و محنت‌ها یا به تعبیری «شرور» در جهان چه نسبتی با آگاهی، برنامه و توانایی‌های خداوندی

دارد؟ این پرسش‌ها را می‌توان در چهار محورِ حدوث یا قدم جهان، حسن یا أحسن بودن، دخالت‌های الهی و بالاخره حکمت‌های شرور مورد بحث قرار داد. بحث در این محورها، امکان مناسب برای پاسخ به این پرسش اصلی که «مناسبات و رابطه‌ی خداوند با جهان چگونه قابل تبیین است؟» را فراهم می‌آورد.

مقاله‌ی پیش‌رو این مسئله را از منظر متکلم مؤثر قرن پنجم ه.ق ابوالحسین بصری (۱۰۴۴/۴۳۶) و دیدگاه وی با عنوان «الاهیات اولویت» بررسی کرده است. هرچند این عنوان قابلیت طرح و بسط در سایر مباحثات الاهیاتی را دارد؛ ولی نقطه‌ی اوج‌گیری آن در مسائل مربوط به فعل الهی است. در این مقاله پس از اشاره‌ی کوتاهی به پیشینه‌ی مسئله «خدا و جهان» و یا مسئله «فعل الهی» نزد متکلمان و فیلسوفان مسلمان در حدود قرن پنجم ه.ق، مبانی و رهاوردهای الاهیات اولویت در چهار محور بالا بیان، و چگونگی تبیین این الاهیات از مسئله «خدا و جهان» روشن خواهد شد.

نکته مهم و مقدماتی که در اینجا باید به آن اشاره شود؛ آنکه به‌رغم اهمیت و تأثیرگذاری ابوالحسین بصری در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی، تقریباً تمامی آثار کلامی او در طول تاریخ قرون بعدی از میان رفته است. تنها قطعه‌ی باقی‌مانده از کتاب *تصفح‌الادله* او که در سالیان اخیر کشف، تصحیح و روانه‌ی بازار شد نیز صرفاً در بردارنده‌ی چند ده صفحه از مباحث پیرامون صفات الهی است. همین امر باعث کاهش شهرت او در ادوار بعد و دشواری تحقیق در باره‌ی آراء او شد. با این حال، نقل فراوان اقوال او در آثار پسینیان - چه پیروان و چه منتقدان - حاکی از اهمیت و اثرگذاری اندیشه او است. این گزارش‌های متراکم تا حدود زیادی زمینه‌ساز کشف نظرات و دیدگاه‌های او است؛ و بنای تحقیق در این مقاله نیز قرار گرفته و گاه باعث تراکم در ارجاع‌دهی شده است.

۲. پیشینه‌ی مسئله در حدود قرن پنجم ه.ق

مسئله‌ی فعل الهی و توضیح نحوه‌ی رابطه‌ی خداوند با جهان از اهم مسائل کلامی و فلسفی بود و توجه نظام‌های اندیشه‌ای گوناگون را به خود جلب می‌کرد. از حدود قرن پنجم ه.ق، پس از شکل‌گیری فلسفه اسلامی از یک‌سو و اوج‌گیری نظام‌های کلامی از سوی دیگر، این مسئله محور اصلی تشکّل‌های جدید الاهیاتی، مباحثات میان متکلمان و منازعات کلام و فلسفه شد. در همین دوران است که مهم‌ترین ملاک تمایزگذاری میان الاهیات کلامی و

فلسفه اسلامی بر مدار نحوه نگاه و رویکرد به مسئله «فعل» پایه‌گذاری شد. متکلمان بر اساس تعریف «صحت» از «قدرت»، به اختیار الهی، تعدد و تنوع فعل خداوند قائل بودند؛ و در مقابل فیلسوفان بر اساس قاعده «الواحد» و نفی «عنایت عالی به دانی»، طرفدار «ضرورت» و وحدت فعل باری تعالی بودند. در این برهه سه رویکرد مهم به ترتیب از جانب ابوالحسن اشعری (۹۳۶/۳۲۴)، ابن سینا (۱۰۳۷/۴۲۸) و بالآخره ابوالحسن بصری (۱۰۴۴/۴۳۶) عرضه شد. نظام‌هایی که در قرون پنج تا یازده ه.ق تمام رقابت‌های الاهیاتی را در دامنه خود جای می‌دادند.

اشعری و پیروان او خداوند را تنها موجود آزاد و مؤثر در جهان شمرده؛ و آن قدر بر این اصل تأکید داشتند که فاعلیت جهان را تنها در «خدای جهان» می‌دیدند. بر این اساس ایشان تمام افعال و روابط علی در جهان را تنها امور اتفاقی و متقارن دانسته که خداوند بنا به میل یا عادت خویش آنها را سامان می‌دهد. ایشان که بر توحید فاعلی اصرار داشتند، معتقد بودند حتی هنگامی که انسان در مقابل منظره‌ای واحد نشسته، ممکن است با هر بار پلک زدن، تصویری کاملاً متفاوت و دگرگون از منظره مقابل را مشاهده کند و یا اساساً با بی‌تصویری مواجه شود. ایشان مبتنی بر اصل «علیت» (نیازمندی معلول به علت) اظهار می‌کردند: دلیل نظم معمول یا برهم خوردگی آن، همگی از جانب وجود خالق مختار است. خدای آزاد و مختاری که هر آنچه خواهد، انجام دهد؛ و هیچ عقلی یارای تشخیص و داوری در مورد افعال او را نخواهد داشت. (اشعری، ۱۹۵۵م (۱)، ۴۷)

شیخ‌الرئیس بوعلی در توضیح و دفاع از نظرگاه فلسفی، از عنوان فاعلیت «بالعنایه» استفاده کرد؛ که تعبیر تلطیف شده‌ای از نحوه فعل ضروری مبدأ متعال بود. از این منظر مبدأ جهان، واجب‌الوجود و غنی بالذات است و تنها توجه دائمی‌اش به کمالات نفس خویش است. این توجه دائمی، یک تأثیر بیرونی واحد و البته همیشگی را ایجاد می‌کند؛ که از حیث کمالات با کمالات درونی الهی یکی است. این تأثیر بیرونی که یگانه فعل الهی است «عقل» یا «عقل اول» نامیده شد. موجودی که اگرچه در اوصاف و ماهیت مشابه مبدأ آغازین است؛ ولی در موجودیت، متباین، وابسته و ممکن می‌نمود. در ادامه عقل سرآغاز صدور سایر موجودات تا پایین دست جهان می‌شد؛ جهانی که بنا به همان دلیل برآمدگی از کمالات درونی الهی، أحسن، خودبسند و بی‌نیاز از تغییر و تجدید نظر است. تمام مسائل عادی و گاه غیرطبیعی نظیر معجزات در همین بستر جهان و بر اساس تنظیمات دقیق آن رخ می‌دهد؛ و به هیچ وجه نیازمند توجه خاص یا دخالت الهی نیست. البته باید در نظر داشت که چون

جهان رونوشت علم الاهی و خداوند علّة‌العلل آن است؛ خودبستگی یا منع دخالت خاص الاهی به معنای «تفویض» یا رهایی جهان نیز نمی‌شد. (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ۲۷۱)

ابوالحسین بصری که دو رویکرد پیشین را «جبری» می‌انگاشت؛ رویکرد تازه‌ای را پی ریخت که در آن، ضمن حفظ جایگاه الاهی، سهم فاعلیت جهان را نیز مراعات کند. وی در طرح کلی خود خداوند را موجودی مختار می‌دانست که بر اساس حکمت و برنامه‌ریزی و انتخاب‌های آزاد اقدام به ایجاد و اراده جهان می‌کند. دست خداوند کاملاً گشوده است و او هم قادر و هم مختار بر هر گونه دخالت در جهان است؛ با این حال تعهد هستی‌شناختی و فعل‌شناختی خداوند به مراعات رفتار معقول در جهان مانع از آن خواهد بود که او سهم جهان در فاعلیت را نادیده بگیرد و یا رهاشده در جهان دخالت کند. نظرگاه او رفته رفته با عنوان «اولویت» شهرت یافت؛ و به خوبی گویای مناسبات فکری او در نظام الاهیات‌اش شد.

ناگفته نماند که ابوالحسین پیشوای معتزله متأخر و از حاذق‌ترین متکلمان به حساب می‌آمد. وی که دست‌کم یکی از دو کرسی کلام بغداد را در دست داشت، نسبت به آثار فلسفی رویکرد تعامل‌گرایانه را اتخاذ کرد. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۹۲؛ الصفدی، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۱۲۵؛ افندی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۴۴۱؛ ابن‌خلکان، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۱۴ و ابن‌مرتضی، ۱۹۶۱م: ۱۱۸) وی از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۰۲۴/۴۱۵) بود؛ و نزد مشاهیر حکماء بغداد نیز تعلیم فلسفی دید؛ همچنین شرح طبیعیات ارسطو را گردآوری و تعلیقاتی بر آن افزود. (ارسطو، ۱۹۸۴م: ۱۶۴، ۲۳۶، ۲۷۶، ۳۱۴، ۳۹۰، ۴۴۷ و ۶۵۰) وی می‌کوشید تا در راستای تنظیم الاهیات خویش، از ادبیات و تحلیل‌های فلسفی بهره برد. همین امر در ادوار بعد سبب اظهارنظرهای متعارضی در باره او، از نکوهش تا ستایش شد. نمونه‌ای از اظهارنظرهای در باره او در آثار متکلمانی چون جشمی معتزلی، شهرستانی اشعری مسلک و خواجه نصیر امامی مذهب، و حتی فیلسوفانی چون صدرالمتألهین قابل مشاهده است. (جشمی، ۱۹۷۲م: ۳۸۷؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۷۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق (۱): ۸۳ و صدر، ۱۹۸۱م، ج ۵: ۴۱) به هر سو نظام و نظریات ابوالحسین موجب پیدایش یک مکتب کلامی نو و متمایز از آراء معتزلیان پیشین شد. (ابن‌خلکان، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۱ و ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۹۲) مکتبی که علاوه بر تأثیر در مذهب تسنن، نزد زیدیه یمن، قرائم یهودی و با اندکی تراخی نزد متکلمان امامیه نیز مقبول افتاد؛ و بزرگانی همچون خواجه نصیر طوسی و علامه حلی را نیز در مشی کلی متأثر از

خود ساخت. (انصاری، ۱۳۹۵: ۲۴؛ اشمیتکه، ۱۳۸۴: ۱۷۱ به بعد و همو، ۱۳۷۸ و مقایسه کنید با: رکعی، ۱۳۹۴: ۱۱۵ به بعد)

۳. مبانی الاهیات اولویت

۳-۱ حسن و قبح عقلی

«حسن و قبح» اولین بحث مبنایی در سیر مباحث «فعل الاهی» است. در این بحث می‌کوشیم تا معیار شناخت و داوری در باره فعل الاهی را تنقیح کنیم. پیشتر معتزلیان بر لزوم عقلی انگاشتن حسن و قبح تأکید کرده و برای آن استدلال‌های عقلی و نقلی می‌آوردند. گویی ایشان مسئله حسن و قبح عقلی را اکتسابی (در مقابل اضطراری) می‌دانستند. در ادامه ابوالحسن اشعری با این انگاشت سخت مخالفت کرد و حسن و قبح را شرعی شمرد. حال ابوالحسن با دو اقدام بحث را پیش برد. نخست حکم به بدهت «حسن و قبح عقلی» و دوم نقد و اعتراض بر اشعری و پاسخ به شبهات وی. (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۳۳ق، ج ۱۳: ۱۳۷-۱۴۵ و همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۲۷-۳۲۹) ابوالحسن توضیح داد ما در بسیاری از امور زندگی بدون مراجعه به شریعت و متون دینی، خوبی و بدی را تشخیص داده و داوری ارزشی می‌کنیم. (حلی، ۱۳۸۶: ۴۰۰) همچنین اظهار کرد تمام عقلا بر اینکه اگر صداقت همراه با نفع باشد، همواره حسن است، تردیدی ندارند؛ و نیازی به بیان شریعت هم نیست. (احسائی، ۲۰۱۳م: ۷۹۱) افزون بر این متون دینی نیز خود بر همین اساس دعوت و استدلال می‌کنند. (بنگرید به: نحل: ۹۰؛ زمر: ۱۸ و همچنین: فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۵۱) این رویکرد بدان معنا بود که قوانین حتمی و اصول ذاتی و خلدشه‌ناپذیر عقلانی در جهان حکم‌فرما است؛ و هرکس در هر جای هستی که باشد، ناچار به مراعات آنها است. بر این پایه معیار فهم و داوری خویش در باره افعال الاهی را به دست آورده و باب گفت‌وگو در باره الاهیات را ادامه می‌دهیم.

۳-۲ نحوه تحلیل از جریان علیت

دومین مبنای الاهیات اولویت، نحوه جریان «علیت» در جهان است. متکلمان تا پیش از ابوالحسن بصری چندان از ادبیات فلسفی از جمله عنوان «علیت» استفاده نکرده و همواره

بر تحلیل فعل و فاعلیت اصرار داشتند. با این حال می‌توان از گزارش‌ها به دست آورد که نگاه ابوالحسین در باره علّیت چگونه بوده است. او به «علّیت» به عنوان یک اصل ضروری عقلی و به معنای نیازمندی معلول به علّت باور داشت، ولی نحوه جریان و وقوع علّیت و نه تحلیل ذهنی آن را ضروری نمی‌دانست. (اشعری، ۱۹۸۰م: ۳۱۲ و ۳۸۹ و همو، ۱۹۵۵م (۱): ۴۲ و ۴۳) ابوالحسین جریان علّیت را در فاعل و علل طبیعی متفاوت با فاعل مختار دانسته؛ و بر همین اساس قائل به «اولویت» است و نه تقارن یا ضرورت علی. در نظر وی «ضرورت» بدان معنا است که میان هر علّت و معلول آن در جهان، یک رابطه حتمی وجود دارد و با بودن علّت ضرورتاً معلول آن پیدا می‌شود. او برای توضیح این ضرورت از تمثیل روغن و چربی بهره می‌برد. چربی ضروری روغن است؛ و لذا با بودن هر یک از طرفین، می‌توان حکم به موجودیت ضروری دیگری کرد. ابوالحسین با چنین معنا و ضرورت‌انگاری در جریان علل طبیعی مخالف بود.

در گام اول، ابوالحسین معتقد بود علل یا فاعل‌های مختار موجوداتی هستند که حقیقتاً صاحب انتخاب هستند. از نظر وی، الزاماً و به‌رغم انباشت مرجحات در طرف انجام یا ترک، آن طرف را انتخاب و محقق نمی‌سازند. مثلاً فردی که به شدت تشنه است و برای تداوم حیاتش نیازمند جرعه‌ای آب؛ ممکن است حتی با جبر جبار و حتی امر مولوی برای نوشیدن اقدام نکند. هرچند در اینجا ممکن است سخن از انگیزه‌های پنهانی به میان آید، ولی در ظاهر امر، مرجحات نقش تعیین‌کننده نداشته و تنها اولویت‌بخش انجام فعل می‌شوند. در نظر ابوالحسین، آن انگیزه‌های پنهانی همان اختیار است و نه الزاماً مرجحاتی مخفی و رازآلود. وی اظهار می‌دارد نمی‌توان میان تجمیع مرجحات با انجام طرف مرجوح داوری ضروری داشت.

در ادامه (گام دوم) وی با تذکر به وجود احتمال و نفی قطعیت در جریان علّیت طبیعی آن را ریشه‌یابی می‌کند. آیا می‌توان میان وجود آتش و سوزاندگی یا احتراق، میان آب و خنکی یا رفع تشنگی ضرورتاً حکم کرد؟ آیا فرزندآوری صرفاً محصول ازدواج و لقاح است؟ آنچه از همه این مصادیق به دست می‌آید، این است که اولاً بر اساس استقرا و شناخت متداول بشر چنین ارتباطاتی میان پدیده‌ها رخ داده و اینها صرفاً رابطه‌ای امکانی و متداول هستند. ثانیاً گزارش‌های مستند و معتبری از وقوع معجزات وجود دارد که مبتنی بر آنها همه این موارد دست‌کم یک یا چندبار نقض شده‌اند. حال آنکه اگر علّیت طبیعی با قطعیت همراه می‌بود، نقض آن به هیچ وجه ممکن نبود. ابوالحسین وجه این احتمال در

جریان علیت طبیعی را مخلوقیت و تنظیم آن توسط فاعل مختار می‌داند. (بنگرید به: ملاحمی، ۱۳۸۷: ۴۸ به بعد؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۳۱۹ و ۳۲۰؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۷ به بعد؛ همان، ج ۹: ۱۲؛ همو، ۲۰۱۵م، ج ۲: ۴۳-۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۵ق (۲): ۱۶۴ و ۱۶۵؛ حلّی، ۱۳۸۴: ۹۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۶۰ و ۴۰۹؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۳۶۵ و همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۴۷ و ۲۴۸)

لازم به ذکر است که، نه ابوالحسین و نه اشعری، با تحلیل صرفاً ذهنی و اینکه مثلاً گفته شود: اگر فقط «الف» علت «ب» است، پس با وقوع «الف»، «ب» ضرورتاً پیدا می‌شود؛ یا تحقق «ب» به معنای تأثیر انحصاری «الف» است، مخالف نبودند. همین‌طور اگر کسی در تمام مثال‌های پیش گفته، تعلیق رابطه علی طبیعی را در گرو وجود علت یا مانع ناشناخته‌ای تحلیل کند، ایشان نه تنها با آن مخالفت نداشته؛ بلکه دقیقاً ادامه استدلال خویش را در اثبات خدا و اختیارمندی او مبتنی بر همین تحلیل قرار می‌دهند. (بنگرید به: ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۸۶ و همچنین به: اشعری، ۱۹۵۵م (۱): ۱۸ و ۱۹؛ همان: ۷۲-۷۸؛ همو، ۱۹۸۰م: ۳۱۲ و ۳۸۹ و همو، ۱۹۵۵ (۲): ۴۲ و ۴۳)

۳-۳ معنای وصف قدرت الاهی

سومین و مهم‌ترین مبنای تبیین «الاهیات اولویت»، رویکردی است که ابوالحسین نسبت به وصف «قدرت» داشت. متکلمان وصف «قدرت» را به معنای «اختیار» می‌دانستند؛ اما ابوالحسین در بیانی دقیق‌تر معنای «صحت» را نیز در آن گنجانده. صحت یعنی فرد مختار در صورتی که گزینه مقابلش محال نباشد؛ و با مانع جدی روبه‌رو نباشد، کاملاً آزاد است که هر طرف از انجام و ترک را انتخاب کند. لذا صحت یعنی نفی هرگونه اتهام اخلاقی، حقوقی و حتی جبر هستی‌شناسانه از فرد مختار. (ملاحمی، ۱۹۷۹م: ۱۸۴) در ادامه وی خداوند را متصف به دو وصف ذاتی علم و قدرت دانست. ذاتی بودن اوصاف علاوه بر معنای متداول آنها، تذکر به این مهم بود که وصف ذاتی نیازمند تبیین مستقل و استدلال مجزا برای اثبات ذات ندارد. (بصری، ۲۰۰۶م: ۸ به بعد) با این حال وی شواهد محکم و متعددی عرضه می‌کند که خداوند واجد اختیار است. جریان اولویت علی در جهان، موجودیت‌گزینش شده و زمان‌مند بعضی از فرض‌های ممکن در موجودات، ادعاهای مندرج در متون دینی و گزارش‌های معجزات و نظائر آن از جمله این شواهد است. (ملاحمی، ۱۹۷۹م: ۱۶۹-۱۷۲)

و همو، ۱۳۸۷: ۳۸-۴۰) بعداً پیروان ابوالحسین «حدوث جهان» را به جمله این شواهد افزوده و بلکه آن را مهم‌ترین یا دلیل منحصراً برای اختیارمندی خداوند دانستند؛ ولی ظاهراً ابوالحسین با چنین انگاشت انحصاری موافق نبوده است. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۳۳ به بعد و همو، ۱۳۸۷: ۴۸-۵۲؛ همچنین بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴؛ همو، ۱۹۸۶م: ۳۰ به بعد و ۱۷۲؛ حلی، ۱۴۳۳ق: ۳۹۳ و بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۱۵۵) نهایت آنکه ابوالحسین «فعل الاهی» را محصول قدرت و علم می‌دانست. وی با آنکه «اراده» را به معنای انگیزه و علم شمرده و آن را همچون فیلسوفان ازلی می‌دانست؛ ولی تأخیر و انتخاب‌گری خداوند را محصول اختیار و قدرتش می‌دانست. (بنگرید به: ملاحمی، ۱۹۷۹م: ۲۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۷-۶۰ و ۱۷۹؛ همو، ۱۹۸۹م: ۳۴ و لاهیجی، ۱۳۹۶: ۳۸۶)

۴. رهاورد الاهیات «اولویت» در مسئله «خدا و جهان»

اکنون و با عبور از مبانی، دیدگاه‌های ابوالحسین در باره مسئله «خدا و جهان» را در چهار محوری که در ابتدای مقاله بدان اشاره شد، مورد بررسی قرار می‌دهیم: حدوث جهان، عادلانه و حسن بودن آن، مداخله‌گری خدا در جهان و بالاخره نسبت خدا با رویدادهای رنج‌آور.

۴-۱ حدوث جهان

در شرایطی که متکلمان بر اساس باور به «جزء لایتجزا»، اصل حدوث جهان را تبیین کرده و سپس از آن به عنوان مقدمه‌ای در اثبات خدا استفاده می‌کردند، ابوالحسین با هر دو مخالفت کرد. وی به حدوث جهان باور داشت و از آن به عنوان تضمین‌کننده اختیار الاهی سود می‌برد؛ ولی در چیدمان الاهیات خویش آن را با اتمیسم و اثبات خدا پیوند نزد. (بنگرید به: ملاحمی، ۱۹۷۹م: ۸۹ و ۹۰؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۵۲-۶۶ و بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۱۶۲ و مقایسه کنید با: حلی، ۱۴۳۳ق: ۲۶۰ به بعد)

طرح ابوالحسین در بازدفاع از «حدوث» جهان با مساوی انگاشتن میان ممکن و محدث آغاز می‌شود. وی ممکن‌الوجود را به معنای نیازمند به وجود و محدث را به معنای پدیدآمده دانسته؛ و معتقد بود هر ممکن‌الوجودی حادث و هر حادثی نیز ممکن‌الوجود است. از همین رو نیز وجه نیازمندی معالیل به علت در حدوث و امکان توأمان نهفته است.

(فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۱۰۱) وی معتقد بود هر آنچه از مصادیق و اشیائی که در جهان می‌شناسیم و از آن مثال می‌آوریم، همگی حاکی از این درهم‌تنیدگی امکان و حدوث است. او در تقریری اظهار کرد: ممکنات برای موجود شدن نیازمند علل و اسبابی است که می‌باید پیش از وجودشان موجود باشد. (احسائی، ۲۰۱۳م: ۴۲۷) مفاد قاعده علیت به ما خاطر نشان می‌کند که مجموعه علل یک شی باید به هنگام لحظه پیدایش معلول وجود داشته باشد. حال ممکن است بعضی از آنها متقدم و بعضی هم‌زمان با ایجاد معلول پیدا شوند. وی تصریح می‌کند آنچه که واضح است تقدم زمانی و ضروری فاعل بر جهان است. اما اکنون با دو فرض روبه‌رو هستیم؛ نخست آنکه فاعل جهان همواره فاعلیت داشته و دارای یک هم‌زمانی همیشگی با فعل خویش است؛ و دوم اینکه مطابق همان برداشت اولیه فاعل جهان، فعل خود را با تراخی و در بستر زمانی آفریده است. فرض اول مخاطره جبرانگاری یا فاعلیت ضروری را برای خداوند دارد؛ و فرض دوم با ابهام و تصورناپذیری مفهوم تقدم زمانی روبه‌رو است. ابوالحسین با توجه به شواهدی که پیشتر از آن یاد کردیم، معتقد است «اختیار» الاهی محکم و متقن است. در این صورت لازمه فاعل مختار آن است که ترجیح دواعی را پیش از انجام فعل رقم بزند. وی تأکید می‌کند هم‌زمانی ترجیح دواعی مستلزم تحصیل حاصل و محال خواهد بود. بنابراین لازمه اختیار الاهی تراخی فعل است. (بنگرید به: احسائی، ۲۰۱۳م: ۴۲۷) اما راهکار وی برای رفع ابهام و تصویرسازی از بستر زمانی چنین است: «زمان واقعی همراه با حدوث جهان است؛ لکن همچنان ذهن ما می‌تواند برای پیش از حدوث و شکل‌گیری جهان و زمان، زمانی ذهنی در نظر بگیرد.» (احسائی، ۲۰۱۳م: ۴۲۷) او این زمان ذهنی را «زمان مفروض» و فرض کمکی در توضیح اندیشه خود می‌داند؛ و معتقد است مشابه اقدامی است که مشائیان در فرض هیولای اولی یا خلأ برای مکان انجام داده‌اند. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۱۷ و همو، ۱۹۷۹م: ۱۶۷)

بنابراین در رویکرد بصری خداوند تنها موجود ضروری و تنها موجود قدیم به معنای زمانی آن است؛ که با اختیار خویش و بنابر اهدافی جهان را آفریده و در ادامه مراحل تنظیم و تحکیم آن را طی کرده است.

۴-۲ نظام عادلانه و حسن جهان

ابوالحسین در مواجهه با مسئله کیفیت جهان موجود و امکان جهان‌های متوالی سخن از

جهان حَسَن و عادلانه دارد. برای فهم بهتر نظرگاه ابوالحسین، شایسته است به صورت کوتاه نظرگاه فیلسوفان را مرور کنیم. فیلسوفان و خصوصاً ابن سینا در آن دوران از نظریه «بهترین جهان ممکن» یا «نظام اصلح و أحسن» دفاع می‌کردند. فیلسوفان معتقد بودند جهان به دو بخش کلی مادی و مفارق، و دست‌کم به دو سطح طبیعت زمینی و آسمانی تقسیم می‌شود. مبتنی بر انگاره «صدور»، جهان از کامل‌ترین تا نازل‌ترین موجود ممکن پیدایش می‌یابد. «عقل اول» کامل‌ترین موجود مفارق، و بعد سلسله‌ای از عقول و نفوس از جمله سایر مفارقات هستند. سپس اجسام فلکی که کامل‌ترین نوع جسم هستند و دارای بساطت و کمال حرکت و بقا نیز می‌باشند، قرار می‌گیرند. ضعیف‌ترین و نازل‌ترین حالت موجود ممکن نیز اجسام و حرکات طبیعت زمینی هستند. بدین ترتیب جهان و موجودیت از بالقوگی محض تا فعلیت مطلق پیدا می‌شود. جهانی با همه حالات و احتمالات امکانی؛ از همین رو است که چنین جهان دربردارنده و برخوردار را «بهترین» می‌دانند. البته ایشان دلیل دیگری را نیز در نظر داشتند و آن استناد عالم به خداوند، به عنوان رونوشت علم الاهی، است؛ از آنجایی که علم الاهی اعلی است، فعل برآمده از آن نیز احسن خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۹۵، ۲۸۵)

اما از منظر ابوالحسین، نظریه فیلسوفان مستلزم محدودانگاری قدرت الاهی بوده؛ و جهان موجود تنها یکی از امکان‌های پیش روی خدا است. دلیل وی روشن و دسترس است. ما به وضوح می‌توانیم فرض جهان بهتر از این را در نظر آورده و احتمال وقوع آن را بدهیم. همین‌طور می‌توانیم فرض بگیریم که این جهان از میان رفته و پی‌درپی و به صورت متوالی جهان‌هایی آمدورفت کنند. به عبارت دیگر خداوند می‌تواند هر بار کل ماسوی الله را تغییر دهد. مبتنی بر الاهیات اولویت چنین فرضی بلامانع است و خداوند بر اساس «قدرت» می‌تواند تعدد و تنوع فعل و جهان را در دستور کار داشته باشد. البته به نظر می‌رسد ما به دلیل دیگری می‌دانیم که خداوند این جهان را نابود نمی‌کند، هرچند ممکن است قوانین آن را تغییر داده و یا حدود و ابعاد آن را کاهش یا افزایش دهد. دلیل بقاء جهان یا دست‌کم انسان‌های آن، اولاً حکمت الاهی و نفی عبثیت از خلق جهان و ثانیاً وعده الاهی بر جاودانگی انسان‌ها است.

اما آیا حدوث جهان موجود از میان فرض‌های ممکن بر اساس اختیار و انتخاب الاهی بوده است؟ اگر بازی با تاس‌ها را در نظر بیاوریم؛ وقتی دو تاس می‌اندازیم، ۳۶ حالت ممکن است؛ ولی تنها یکی از آنها اتفاق می‌افتد. حال از میان تعداد محدود یا نامحدود

جهان‌های ممکن، خداوند جهان ما را بر چه اساس آفریده است؟ اتفاق یا انتخاب؟ ابوالحسین معتقد است اولاً خداوند می‌تواند در میان حالت‌های متساوی دست به انتخاب زده و انتخاب هر کدام نیز کاملاً صحیح خواهد بود. (حلی، ۱۴۳۳ق: ۶۶۶) در مرحله بعد اگر مرجحات برای انجام و انتخاب یک گزینه انباشت شود، در داوری عقلی و اخلاقی، انتخاب آن لازم به نظر می‌رسد؛ ولی چنانچه می‌دانیم ما با فاعلیت مختارانه و حکیمانه خداوند روبه‌رویم. حکمت او گویای وجود ترجیحاتی در انتخاب است؛ لکن در عین حال اختیار او نشان‌دهنده نفی وجوب و همان اولویت‌بخشی در انتخاب جهان است.

در ادامه ابوالحسین بر حسن بودن و نه احسن بودن جهان استدلال و تأکید می‌کند. خداوند عادل و حکیم است و اقتضای عدل و حکمت، نفی ظلم و لغو است. لذا تمام افعال او و از جمله خلق هر جهان مفروض توسط او می‌باید دست‌کم عادلانه و حسن باشد. این بدان معنا است که خداوند حداقل‌های مورد نیاز هر جهان را برقرار خواهد کرد. وی توضیح می‌دهد که هدف از خلق جهان، بهره‌مندی موجودات مختار از مواهب جهان و سپس خدمت و اطاعت موجودات مختار از پروردگار است. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۹۸) در این راستا آنچه بر خداوند لازم است اعطاء حداقلی است که با آن می‌توان هدف غائی از خلق جهان را تأمین کرد. در این رابطه نیازی نیست خداوند همه چیز یا مازاد بر نیاز را فراهم کند. وی تمثیل فقیری را می‌آورد که مایحتاجش با داشتن هزار سکه رفع می‌شود. حال بر بخشنده لازم است تا هزار سکه به او بدهد و این به معنای عدل است؛ ولی در عین حال می‌توان و جایز است تا بیش از نیاز مثلاً دو هزار سکه نیز به او اعطا شود. اعطای اخیر به معنای «احسن» است که البته وجوبی بر بخشنده ندارد؛ حال حکم جهان و اعطای خداوند نیز چنین است. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۹۱-۲۹۳)

۴-۳ دخالت‌گری خدا در جهان

شاید نقطه عطف و تفاوت ممتاز نظرگاه ابوالحسین در مسئله «خدا و جهان» نوع تبیین او از نحوه مداخله الهی در جهان باشد. وی که معتقد است خداوند می‌تواند در جهان به صورت مکرر و مستقیم دخالت کند، وقوع معجزات و استجاب دعا را بر همین اساس تبیین کرده و امکان تبیین فسخ عزائم و بداء را برای معتقدان به آنها فراهم می‌آورد.

در الاهیات اولویت ابتدا تحلیلی از دامنه قدرت عرضه می‌شود. یک، عدم تعلق قدرت

به امور محال؛ مثل محال بودن «اعاده معدوم» که کاملاً بدیهی است. (ملاحمی، ۱۹۷۹م: ۱۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۵۳ و حلی، ۱۳۸۴: ۲۱۵) دو، تعلق قدرت الاهی به امور قبیح و فساد و لکن نفی انجام آن به قرینه حکمت و غنای الاهی از امور فاسد؛ (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۲۷ و ۱۴۹) در تکمیل این بحث، ابوالحسین اظهار می‌دارد خداوند نه تنها مستقیماً و مباشرتاً دست به قبیح نمی‌زند، بلکه اساساً به انجام قبائح در حکمرانی خویش نیز راضی و خشنود نیست. خدا از انجام قبائح حمایت نمی‌کند و اگر به جهت حفظ اختیار نبود، بسا اجازه تولد افعال قبیح را نیز نمی‌داد. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۶۹) سه، قدرت الاهی به افعال مخلوقات (مانند: تنفس، تغذیه، تعاون و...) مادامی که مستلزم محال نباشد، تعلق می‌گیرد؛ اگرچه خداوند به سبب علم، غنا و حکمتش از انجام چنین اموری نیز مبرا است. چهار و پنج، تعلق قدرت الاهی به افعال طبیعی و اختیاری در جهان؛ جایی که علیت در جهان در جریان است. ابوالحسین تعلق قدرت خداوند به جریان علیت را ممکن و البته محقق می‌داند. این در حالی بود که مطابق دیدگاه فیلسوفان در هر دو مورد (فعل طبیعی و اختیاری) و نزد معتزلیان به خصوص افعال ارادی، این امکان یا تحقق تعلق قدرت الاهی وجود نداشت. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۸۴ و ۸۵ و همچنین بنگرید به: فخر رازی، ۲۰۱۵م، ج ۲: ۱۹) فیلسوفان بنابر قاعده الواحد و منع نگاه عالی به دانی، دخالت مستقیم و خارج از سلسله علل را ممتنع می‌شمردند؛ و جبائیان امکان دخالت الاهی بر فعل مختار مخلوق را به معنای اجتماع نفی و ایجاد و همچنین مستلزم محال شمرده بودند. (حلی، ۱۴۳۳ق: ۳۹۶ و ۳۹۷) حال آنکه بر اساس تقریر بالا «الاهیات اولویت» امکان دخالت الاهی در جهان یا مشیت خاص را ممکن و محقق می‌شمرد.

الاهیات اولویت می‌کوشد در این بحث به دو پرسش پاسخ دهد: نخست چرایی دخالت خداوند در جهان، و دوم چگونگی جمع میان دخالت الاهی با آزادی عمل موجودات مختار. پاسخ این دو پرسش به صورت توأمان و در تقریری است که ابوالحسین از انگاره «لطف» الاهی دارد.

تمام خلق جهان، تنظیم و قانون‌مندی آن، بخشیدن عقل، مبعوث شدن انبیا و چنانچه خواهیم گفت همه دخالت‌های الاهی با هدف هدایت انسان انجام گرفته است. حال بعضی از این موارد نظیر خلقت جهان و تنظیم آن بستر حیات، زیست و تعالی انسان را ممکن ساخته؛ (بنگرید به: ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۹۸) و بعضی دیگر همچون بعثت انبیا، راهنمایی مؤثرتر و مصداقی از «لطف» الاهی برای هدایت فراهم آورده است. در نظر ابوالحسین و

سایر متکلمان عدلیه «لطف» چیزی است که از یک سو انسان را به طاعت و هدایت الاهی نزدیک کرده؛ و از سوی دیگر انسان را از ضلالت و معصیت دور ساخته. چیزی که همچون اعلام و اتمام حجتی بر هدایت و گمراهی انسان قرار گرفته است. از این منظر حتی تکالیف دینی، وقایع و مصالح دنیایی و نظائر آن نیز مصادیقی از «لطف» محسوب می‌شوند. برخی متکلمان و از جمله ابوالحسین «لطف» را از جمله تعهدات و بایستگی‌های اخلاقی خداوند می‌دانند. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۵۲ و ۲۵۶)

اکنون می‌گوییم: مصادیقی که برای دخالت الاهی در جهان می‌شناسیم نیز از جمله لطف الاهی است. معجزات، کرامات، استجاب دعا، حتی فسخ عزائم یا بداء همگی به منظور هدایت انسان به سوی توحید ناب انجام می‌گیرد. خداوند در مشیت خاص علاوه بر آنکه حمایت خویش از مؤمنان را نشان می‌دهد، حجتی قوی و عیان برای مخالفان می‌آورد. او خود را به عنوان اعطاکننده مطلق، قادر و خلاق بلامنازع، مختار و آزادترین موجود معرفی نموده و همگان را در هر سطح و هر حالی که هستند، به خود می‌خواند. افزون بر همه این محاسن، خداوند به معنای ملموس و مأنوس‌تری خود را در معرض مؤمنان قرار داده و زمینه دل بستگی مدام ایشان را ممکن می‌سازد. این مشیت‌های خاص، رَساوار و آشکارا گویای چنان معرفتی بوده؛ و تأیید عملی و مضاعفی بر ادعاهای منقول یا مفروض در باره گشوده‌دستی خداوند خواهند بود.

الاهیات اولویت دخالت‌های الاهی را با نظم‌یافتگی جهان و اختیار انسان متنافی نمی‌داند. در نظر ابوالحسین، اول، نظم و جریان علیت طبیعی و ارادی در جهان که از آن به «مشیت عام» تعبیر می‌شود در کنار «مشیت خاص» قرار گرفته و هر دو راه هم‌راستا تلقی می‌شوند. اگرچه در ظاهر مخالف یکدیگرند. دوم، وجود این دو راه متفاوت، علاوه بر آشکارسازی دست گشوده الاهی، به معنای در نظر گرفتن همه حالت‌های ممکن توسط یک اندیشمند محاسبه‌گر است. سوم، از این منظر، انتخاب تنها یکی از این دو راه علاوه بر خودمحدودسازی یا شهادی بر نقصان تدبیر در ساحت منزه خداوند، گویای جهانی یک‌سره تفویض و یا جهانی با جبر محض خواهد بود. به عنوان مثال اگر خداوند، جهان را خودبسند می‌آفرید و خود تنها به خویشتن یا نظارگی جهان می‌پرداخت، از تفویض سر در می‌آوردیم. اگر هم جهان در ضمن تمامیت، رونوشتی از علم الاهی به حساب آمده؛ و خداوند علل ضروری آن محسوب می‌شد، این بار با جبر محض روبه‌رو می‌بودیم. اما قرار دادن هر دو راه به موازات هم، راهکار مناسبی میان جبر و تفویض برای ما فراهم

می‌آورد. راهکاری که علاوه بر ادعای آن در متون دینی، با شواهد بیرونی یا همان مصادیق مشیت‌های خاص الاهی پشتیبانی شده است. چهارم، ما با دو محدودیت در مسئله روبه‌رو هستیم؛ از یک‌سو خداوند می‌باید خود را به عنوان آزادترین موجود و مختار واقعی نشان دهد؛ و از سوی دیگر می‌باید جانب نظم و اختیار انسان و جهان را نیز رعایت کند. در این چالش اگر خداوند هیچ دخالتی نکند، آزادی عمل او موهوم و مشکوک خواهد شد؛ و اگر دخالتش مدام شود، نظم و اختیار بی‌فایده و ناکارآمد خواهد بود. اما اگر خداوند نظم و اختیار را به صورت حداکثری پاسداری نموده؛ ولی مطابق برنامه خویش به صورت حداقلی در جهان، دخالت کند، در این صورت جانب طرفین حد را رعایت کرده است. پنجم، بنابر گزارش‌های فراوان تاریخی وقوع معجزات و کرامات انبیا و اولیا محرز است؛ همچنین همه ما با حالت‌های استجاب دعا یا فسخ عزائم (عدم تحقق تصمیم‌هایمان یا تحقق ناخواسته‌هایی در مقابل مان) روبه‌رو شده و تجربه این امور را داریم. می‌دانیم و همگان می‌خواهند که نظام‌های اندیشه‌ای و الاهیاتی نسبت به تبیین این امور همت کنند. تبیین فیلسوفان از این امور بسیار پیچیده و منوط به اثبات مجموعه‌ای از علل فرامادی و ناشناخته است که بعضاً از روی فرض‌انگاری یا استدلال‌های مخدوش شکل گرفته است. اما در مقابل ابوالحسین و طرفدارانش می‌کوشند ساده، روان و با ابعاد و مقدمات اندک و باورپذیرتر این آموزه‌ها را تبیین کنند. مثلاً وقتی ایشان در مقابل یک رخداد اعجازی قرار می‌گیرند، بلافاصله آن را به دخالت الاهی و قدرت خداوند حواله می‌دهند؛ حال آنکه رقیب‌مثنائی آنها می‌باید از مقدماتی همچون اثبات و تقویت قوه خیال، عقل فعال، توضیح روابط علی طبیعت مبتنی بر علل آسمانی و نظائر آن سخن بگویند. لذا می‌بینیم که گاه خود فیلسوفان نیز بسیار ساده و راحتند که در هنگام پیدایش چنین پرسش‌هایی بی‌آنکه به تبیین دقیق معجزات بر مبنای خویش بپردازند، سریع به سراغ خداوند به عنوان *علة‌العلل* رفته و خود را از شرح پاسخ و تبیین رها می‌کنند. حال آنکه در الاهیات اولویت پاسخ کوتاه ارائه شده مبتنی بر مبانی این نظام الاهیاتی است.

۴-۴ جبران‌گری شرور توسط خدا

این قسمت را با تذکره به این نکات آغاز می‌کنیم؛ یک، شر نزد متکلمان شامل شر طبیعی و اخلاقی می‌شد، و ایشان از اصطلاح «آلم» به معنای درد و رنج در توضیح شرور استفاده

می‌کردند. دو، ابوالحسین وجود رخدادهای رنج‌آور در جهان را از جمله عادی‌ترین و آشکارترین ادراکات انسان می‌شمارد. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۵۶ و ۲۵۷) سه، وی معتقد است خلقت انسان در این دنیا به‌گونه‌ای است که بتواند ادراک خوشی و ناخوشی را داشته باشد. با این حال رخدادهای و ادراکات دردناک و هول‌انگیز از لوازم و ضروریات خلق جهان نیست. بر این اساس خداوند می‌توانسته و هنوز نیز می‌تواند رنج‌های موجود در جهان را به‌صورت معنادار و واقعی کاهش دهد. این انگاشت با باور پیشین در باره دخالت‌الاهی تقویت نیز می‌شود. اکنون پرسش آن است که به‌رغم وجود ظرفیت رنج‌زدایی از جهان و انسان، چرا خداوند از وقوع «رنج» در جهان نه تنها ممانعت نمی‌کند، بلکه گویی بدان دامن نیز می‌زند؟

راهکار الاهیات اولویت در این مسئله، پاسخ متداولی است که آن را بارها در متون کلامی مرور کرده‌ایم. (بنگرید به: حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۴۹) با این حال با افزودن نکاتی آن را به‌صورت کوتاه بازتقریر می‌کنیم. ابوالحسین وجه وجود جهان پیچیده در رنج را اولاً مندرج تحت برنامه هدایت‌الاهی و ثانیاً در لزوم پاسداری از نظم و اختیار انسان و جهان می‌داند. توضیح آنکه: یک، خداوند برای هدایت انسان ابتدا مرحله‌ای از زندگی در جهان را تعبیه کرده که در آن انسان مختار ضمن شناخت هدایت و ضلالت نسبت به محک زدن حالاتی از جمله خوشی و ناخوشی در محدوده کوچکی اقدام می‌کند. سپس انسان با نظر به وعده آتی‌الاهی نسبت به تأمین خوشی ابدی در کنار هدایت و ناخوشی دائمی با ضلالت آگاه شده و در آن تأمل می‌کند. بر این اساس به نظر می‌رسد وجود جهان بدون رنج، معناداری هدایت و ضلالت، خوشی و ناخوشی و حتی اختیار را تحت الشعاع قرار می‌دهد. دو، در نظر ابوالحسین اختیار و نظم یک روال عادی و حداکثری دارد؛ و بنابر آنچه در باره مداخله‌جویی‌الاهی گذشت، خداوند بنای دخالت مدام در جهان را ندارد. پس طبیعی است که انسان گاه با اختیار خود زمینه رنج بر خود یا دیگران را فراهم می‌کند؛ و خداوند نیز مانعی بر آن رنج نشود. در این منظر بستر رنج در جهان مهیا است؛ و وجه آن هم در پرورش و آزمون مدام است؛ ولی این دوری از تعالیم دینی و دنیایی انبیا، بی‌توجهی به تجربه و احتیاط معقول، جهل و طمع انسان است که وقوع رنج را تشدید و سوزنده‌تر می‌کند. ابوالحسین و پیروانش با نظر به حکمت و عدل‌الاهی بحث را در شمارش وجوه و فواید رنج، بررسی عوض و انتصاف پی می‌گیرند.

حکمت وجود رنج‌های دنیوی بر اساس تجربه و مدعیات دینی شامل موارد متعددی

است: یک، استحقاق رنج برای کسانی که نسبت به قبول یک رنج، ریسک‌پذیری دینی یا دنیایی کرده‌اند؛ معصیت‌کارانی که در مقابل وعده عذاب همچنان عصیان می‌ورزند، در همین شمارند. دو، اصطیاد نفع که گاه با تحمل مقدار معینی از رنج رقم می‌خورد و باعث معناداری زحمت، اکتساب و خوشی پایدارتر می‌شود. سه، دفع ضرر بزرگ‌تر به واسطه رنج کمتر که به انسان تاب تحمل دردهای دنیوی در مقابل دردهای ابدی اخروی را می‌چشاند؛ همچون تحمل از دست دادن پای مجروح و عفونت‌زده در مقابل ایمنی جان. چهار، رنج‌هایی که به صورت عادی و طبیعی و در اثر افعال ما پیش می‌آید. همان‌هایی که بیش از هر چیز یادآور اختیار انسان و نظم جهان است. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۷۳ و همچنین بنگرید به: حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۴۹)

در ادامه ابوالحسین همچون سایر عدلیه، از «عوض» و «انتصاف» یاد می‌کند. این دو اصطلاح گویای آن است که خداوند با آنکه یک برنامه عام پیش‌گفته‌ای را برای رنج‌آفرینی در جهان دارد، ولی نسبت به جبران‌گری همین رنجش‌های کوچک و بزرگ نیز متعهد است. بر اساس انگاره «عوض» خداوند به کسانی که در دنیا رنج‌هایی را نابه‌جا و یا به‌جا ولی توأم با صبر و ایمان متحمل شده‌اند، پاداشی عظیم و غیرقابل‌مقایسه می‌دهد. همین‌طور بر اساس انگاره «انتصاف» نیز خداوند انتقام مظلومان را از ستمگران می‌گیرد؛ هرچند جای بخشش آنها نیز وجود دارد. (حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۵۲) بدین‌صورت ابوالحسین معتقد است تحمل رنج‌های دنیوی اگرچه واجد یک بایستگی آموزشی بوده و با حکمت‌های بالا همراه شده، ولی هنگامی که با وعده جبران‌گری خداوند نیز روبه‌رو می‌شود، در نظام کلی جهان آن رنج، «خیر» و «منفعت‌آفرین» تلقی می‌شود. (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۵۶ و بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۲۹۲)

حاصل آنکه «الاهیات اولویت» بر مبنای اعتقاد به آزادی عمل و حکمت خداوند در کنار التزام به «حسن و قبح عقلی» ابعاد مختلف مسئله «خدا و جهان» را تشریح کرد. در این رویکرد لازمه قدرت الاهی، حدود جهان و دخالت‌گری خداوند در جهان است. از همین‌رو معجزه، کرامت، استجاب دعا، فسخ عزائم و نظائر آن ضمن تجدید و تحکیم معنای آزادی عمل خداوند، زمینه دلبستگی و هدایت عمیق‌تر را برای انسان فراهم می‌کند. هدایتی که خداوند آن را هدف از خلقت و تنظیم جهان اعلام می‌کند. خداوند برای تأمین این هدف، حداقل‌های مورد نیاز و نه الزاماً تمام توانایی و دارایی خویش را به کار بسته است؛ و بدین‌صورت جهانی حسن و عادلانه را موجب شده است. همین‌طور خداوند برای

پاسداشتِ واقعی نظم و اختیار جهان و انسان، که توأم با هدف تربیت و تعهد به جبران‌گری است، حتی‌المقدور از جریان معمول طبیعت و آزادانه انسان جلوگیری نمی‌کند. هرچند نتیجه این جریان منجر به پیدایش رنج‌های اسفبار در جهان شود.

۵. نتیجه‌گیری؛ ارزیابی الاهیات اولویت

«الاهیات اولویت» هرچند بدون این عنوان و در ادوار بعدی گاه با کمترین نام و یاد از مؤسس آن ادامه حیات داشت؛ اما عملاً با استقبال پرشور و مؤثری روبه‌رو شد. روش و بسیاری از تبیین‌های بصری در این چارچوب توسط متکلمان فیلسوف‌مشرّب بعدی مورد استفاده قرار گرفت. ابن‌ملاحمی، نجرانی، فخر رازی، حمصی، بحرانی، خواجه نصیر و علامه حلّی فهرست بلند کسانی است که در این بین به آنها می‌توان اشاره کرد. استفاده فراگیر ایشان از اصطلاحات و تحلیل‌های فلسفی و جایگزینی آن بر مبانی و امور عامه کلامی، تحلیل رابطه امکان و حدوث، تجزیه علل طبیعی و تمهید سهم مکمل و متمم برای علیت خداوند در جریان نظم جهان، تبیین مشیت‌های خاص الاهی بر همین پایه و موارد دیگر از جمله اقداماتی است که با ابوالحسین آغاز و در بین متکلمان بعدی و چه بسا باید گفت تا به امروز نیز ادامه داشته است. در ادامه بررسی خود را در چند محور عرضه می‌کنم. اول، ابوالحسین همچون فیلسوف معاصرش بوعلی، تلاش کرد الاهیاتی بی‌طرف و تا حدود زیادی مستقل از علم و مسائل طبیعی عرضه کند. به نظر می‌توان ادعا کرد الاهیات اولویت در این راستا موفق‌تر از رقیبش عمل کرده است. در حالی که مشائیان رویدادهای طبیعت زمینی را محصول نظام پیچیده موجودات و حرکات سماوی (عقول، نفوس، اجرام و حرکات آنها) می‌دانستند، بصری نسبت به نظام کیهانی و نحوه عملکرد آن بی‌طرفانه عمل کرد. همین امر می‌توانست در ادوار بعدی زمینه برتری الاهیات او را فراهم آورد. حتی در همان زمان نیز با آنکه وجود سلسله علل سماوی، امر مسلم تلقی می‌شد، باز الاهیات اولویت می‌توانست از آن استفاده کرده و آن را بخشی از تنظیمات شایسته جهان بداند که به هرسو قابلیت تغییر یا مداخله الاهی را روا می‌دارد. این نکته در سایر افکار ابوالحسین نظیر اتمیسم و... نیز به چشم می‌خورد.

دوم، الاهیات «اولویت» میانه مدعیات الاهیاتی و میانه‌رو است. این الاهیات سعی کرد میان مدعیات و دغدغه‌های کلامی و فلسفی عمل کند. این الاهیات توانسته بود بسیاری از

مزایا و محاسن طرفین را در خود جای دهد. به عنوان نمونه مادامی که بصری خواهان حل مسئله حدوث بود، سعی کرد از استدلال و روش فلسفی بهره ببرد. استدلال او در لزوم جمع دواعی و علل پیش از حدوث؛ به همراه طرح فرض زمان ذهنی و شباهت‌گذاری میان زمان مقدر با هیولای اولی، در جانب فلسفی رقم خورد؛ ولی حفظ معنا و ادعای حدوث در جمله انگاره‌های کلامی وی بود. ورود و استفاده او از بحث علیت، وجوب و امکان و نظائر آن نیز چنین است. پیشتر گفته شد همین اقدام او زمینه داوری‌های متعارض را فراهم آورد؛ ولی به نظر می‌رسد داوری صحیح آن باشد که ابوالحسین به دنبال تقویت و نوسازی همان مدعیات کلامی البته با ابزار و امکانات جدید فلسفی بود.

سوم، الاهیات اولویت تطبیق مناسب و کم‌زحمت‌تری با متون و باورهای دینی داشت. از مسئله آفرینش زمانی جهان تا تفسیر و تبیین‌های جبر و اختیار، مشیت خاص و مداخلات خداوند در جهان، تبیین شرور و حتی مباحثی همچون انسان‌شناسی بصری و اصرار او بر وجود ذره بنیادین در بدن انسان همگی به همین صورت است. ارزیابی استدلال یا شواهد تجربی او در تحولات علمی و فلسفی دستخوش نقد و تقابل بوده؛ با این حال و فارغ از آن نقض و ابرام‌ها، سازگاری با متون و کمترین فروکاستگی از مدعیات دینی، این الاهیات را موفق‌تر می‌نمود.

چهارم، افزون بر موارد بالا، «الاهیات اولویت» می‌توانسته و می‌تواند توقعات مؤمنان از ایمان را بیشتر برآورده کند. «اولویت» حس ایمان عامیانه و توده‌های مردم را تقویت می‌کند. از این منظر، فرد انسان‌ساز حس می‌کنند که از میان انبوه احتمالات و انسان‌های فرضی، خداوند آنها را انتخاب کرده؛ علاقه‌مند به هدایت و خوشی ابدی آنها؛ و ضامن آزادی ایشان است. خداوند در همین نزدیکی و قادر بر شنیدن، استجاب و همدردی و جبران‌گری است. مستقیماً خودش می‌شنود، اگر بخواهد و مصلحت بداند همه چیز را برای انسان تغییر داده و او را با معجزه دربرمی‌گیرد. اگر هم بنا به مصالحی این چنین نکند، وعده جبران‌گری بی‌نظیر به انسان می‌دهد.

پنجم، «الاهیات اولویت» نیز همچون دو رقیبش (الاهیات تقارن و ضرورت) از انسجام کافی برخوردار است. از جمله مشابهت‌های آنها نیز همین است که هرکدام پس از تمهید مبانی خویش، نظامی منسجم و درهم‌تنیده عرضه کردند. طرفداران «اولویت» پس از پذیرش مبانی پیش‌گفته پاسخی کاملاً سازگار در ابعاد مسئله آوردند. تنها موردی که گاه مورد اعتراض و نقد مفسران قرار گرفته تعبیر «وجوب یافتگی فعل با تجمیع مرجحات» در

بین آرا و عبارات بصری است. ما این تعبیر را نیز بنابر شواهد به صورت سازگار در اینجا آورده و به جهت اختصار از پرداختن به تفسیرهای ناهمسو عبور کردیم. سایر مدعیات و ابعاد الاهیات او دست کم در مباحثات فعل و «خدا و جهان» متناسب و منسجم است.

ششم، «الاهیات اولویت» با چالش و انگاره وحدت و دوام فعل الاهی فیلسوفان روبه رو بود. بصری خداوند را جواد و فیاض مطلق و میرای از حسد و بخل می دانست. این بدان معنا بود که خداوند همیشه به نحو اتم وجودبخش جهان بوده؛ و هرگونه تخطی در این باره به معنای بخل، نقصان یا نیازمندی در او است. افزون بر این، فیلسوفان حدوث جهان را مستلزم تغییر و تحول در ذات دانسته؛ اظهار می کردند: چه چیزی در ذات یا مرتبط با آن، تغییر کرده و باعث تغییر رویه الاهی شده؟ حال اگر تنها جهان را حادث بدانیم، این تغییر ذات یکبار رخ داده؛ و اگر دخالت های دیگری نیز داشته باشد، تغییر ذات او مدام خواهد شد. همچنین ایشان بر بی معنایی و عدم واقعیت زمان پیش از حدوث تأکید می کردند. ابوالحسین و همچنین ملاحمی از مهم ترین پیروان او، این اشکالات را مردود شمرده، و به رغم نقد و دفاع های متعدد و متنوع، نهایتاً به یک انتخاب مبنایی در مورد فاعلیت مختار می رسند. انتخابی که در صورت توافق با تصویرپذیری آن نزد هر ذهنی، سایر استدلال ها تأییدکننده و نقدها قابلیت پاسخ خواهند داشت. توجه آنکه ابوالحسین «قدرت» که همان اختیار عمل و منشاء تعدد فعل الاهی بود را امری ذاتی می شمرد؛ و بدین طریق می کوشید از بند انتقادهایی چون تغییر در ذات پیشگیری کند. در «الاهیات اولویت» تعارضی میان «جوادیت» با «حکمت» و «اختیار» واقعی الاهی به تصویر درمی آید؛ تعارضی که در آن «اختیار» وصف اعلی و حاکم قلمداد شده؛ و سایر اوصاف از جمله فیض را مقید و محدود می کند.

بنابراین «الاهیات اولویت» بنابر آنچه گذشت، یک نظام الاهیاتی منسجم و تا حدود زیادی موفق است. این نظام از امتیاز و ظرفیت هایی نظیر تعامل با علم، سازگاری موفق تر با دین و تسهیل ارتباط با مخاطب عام برخوردار است. از همین رو به نظر می رسد علاوه بر رقابتی که از دوران پیشین با سایر نظام های الاهیاتی داشته، امروز نیز قابلیت تجدید، بازسازی، توسعه و پیشرفت را دارد.

منابع

- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). *وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بوعلی (۱۳۹۵). *الاهیات شفا*، ویرایش و ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: نشر امیرکبیر.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۹۶۱م). *طبقات معتزله*، تصحیح: هیلموت ریتز و آلبرت دیتز، ویرایش: ویسبادن: نشر فرانزشتاینر.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۲۰۱۳م). *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، اشرف: زاینه اشمیتکه و تحقیق: رضا یحیی پور، قم: جمعیة ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث.
- ارسطو (۱۹۸۴م). *الطبیعة*، ترجمه: حنین بن اسحاق، تدوین و تعلیق: ابوالحسین بصری، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵م (۱)). *کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح: حموده غرابه، مصر: شرکت مساهمة مصرية.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵م (۲)). *استحسان الخوض فی علم الکلام*، رجوع و مقدمه: محمدولی اشعری القادری، بیروت: دارالمشاریع.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰م). *مقالات الاسلامیین و إختلاف المصکین*، تصحیح: هلموت ریتز، ویسبادن: انتشارات فرانز استینر.
- اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸). *اندیشه های کلامی علامه حلّی*، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اشمیتکه، زاینه (۱۳۸۶). «مواجهه قرائیم با تفکر ابوالحسین بصری بر مبنای مجموعه فرکویچ در سن پترزبورگ»، ترجمه: محمدکاظم رحمتی، *مجله هفت آسمان*، شماره ۳۳، صفحات ۱۷۱ تا ۱۹۲.
- افندی، عبدالله (۱۴۳۱ق). *ریاض العلماء و حیاض العقلاء*، تحقیق: احمدحسینی اشکوری، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- انصاری، حسن (۱۳۹۵). *میان کلام و فلسفه*، تهران: انتشارات رایزن.
- بحرانی، کمال الدین میثم بن میثم (۱۴۳۴ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، کربلاء: عتبه حسینی.
- بصری، ابوالحسین (۲۰۰۶م). *تصفح الادلّة*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و زاینه اشمیتکه، ویسبادن: هارازویت.
- جشمی، ابی سعد حاکم (۱۹۷۲م)، *شرح العیون*، تحقیق: فواد سید، الدار التونسیه للنشر.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۳۸۴). *تسلیک النفس الی حضیرة القدس*، تحقیق: فاطمه رمضان، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۳۸۶). *معارج الفهم فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجفی زنجانی، قم: الشریف الرضی.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق: یعقوب جعفری، تهران: نشر اوقاف.

- حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۴۱۹ق)، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق: فاضل العرفان، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۴۳۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *الإعلام بوفیات الأعلام*، تحقیق: ربیع ابوبکر عبدالباقی، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
- رکعی، محمد و رضوی، رسول (۱۳۹۴). «نقد انگاره تأثیرپذیری علامه حلی از ابوالحسین بصری»، نشریه *کلام اهل بیت (ع)*، شماره ۱، صفحات ۱۱۵ تا ۱۳۴.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۷۵ق)، *کتاب الملل و النحل*، تخریج: محمد بن فتح الله بدران، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
- صدرا، محمد (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل (۱۴۰۱ق)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق: هیلמות ریتز، بیروت: دارالنشر فرانزشتاینر.
- طوسی، نصیرالدین (خواجه) (۱۴۰۵ق (۱)). *مصارع المصارع*، تحقیق: حسن معزی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طوسی، نصیرالدین (خواجه) (۱۴۰۵ق (۲)). *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
- فخر رازی، محمد (۱۴۱۳ق)، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، تحقیق: محمد تاریه غرب، قاهره: مکتبه مدیولی.
- فخر رازی، محمد (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیة من العلم الالهیة*، تحقیق: حجازی سقا، بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد (۱۴۱۱ق)، *کتاب المحصل*، تحقیق: حسین اتای، عمان: دارالرازی.
- فخر رازی، محمد (۱۴۳۳ق)، *تفسیر الکبیر المشهور بمفاتیح الغیب*، مقدمه و تحقیق: خلیل عیس، بیروت: دارالفکر.
- فخر رازی، محمد (۱۹۸۶م)، *الاربعة فی اصول الدین*، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- فخر رازی، محمد (۱۹۸۹م)، *القضا و القادر*، تصحیح: محمد بغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد (۲۰۱۵م)، *نهایة العقول فی درایة الاصول*، تحقیق: سعید عبداللطیف فودة، لبنان: دار الذخائر.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۶). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق: اکبر اسدعلیزاده، تهران: مرکز علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاحمی خوارزمی، محمود (۱۳۸۶). *کتاب الفائق فی اصول الدین*، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- ملاحمی خوارزمی، محمود (۱۹۷۹م)، *المعتمد فی اصول الدین*، تصحیح و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین

محمد مهدی جندقیان و رضا اکبری ۶۵

مکدرموت، لندن: الهدی.

ملاحمی خورازمی، محمود (۱۳۸۷). *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تصحیح و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
ولفسن، هری اوسترین (۱۳۳۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.

