

تبیین نظریه عرفانی حکیم سبزواری پیرامون قدرت ذاتی و معیار فعل اختیاری خداوند

عادل مقدادیان*

چکیده

از منظر عرفانی، همه اسماء الهی در مقام کمون و بطون، اسم ذات‌اند. مسئله تحقیق حاضر بررسی و تعیین صفت قدرت الهی، از نظر صفت ذات یا صفت فعل بودن آن است. اگر بپذیریم قدرت از صفات ذات است، باید این مسئله را حل کنیم که صفت ذات همیشه باید ظهور داشته باشد درحالی‌که قدرت در همه زمان‌ها ظهور ندارد. شبهه ای که گاه از نظر عرفانی اینگونه پاسخ داده شده که صفت قدرت می‌تواند صرفاً وجود داشته باشد ولی در کمون و بطون مانده است. ملاحظاتی سبزواری به علت تمایلات عرفانی مورد دوم را می‌پذیرد. این پژوهش براساس منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی نظریه ملاحظاتی سبزواری را تقریر و تبیین کرده است. یافته‌های تحقیق حاضر حاکی از آن است که حکیم سبزواری در مسئله «قدرت الهی» مبتنی بر تعریف لزوم مختار بودن در فعل یا ترک فعل، به یکی از دو مشکل موجبیت خدا یا انقلاب در ذات بر نمی‌خورد بلکه با نگاه عرفانی، به قدیم بودن تجلی ذاتی یعنی قدیم بودن صفات چهارگانه حیات و علم و قدرت و ربوبیت می‌رسد و این قدم ذات است نه قدم فعل.

واژگان کلیدی

قدرت الهی، صفات ذات، صفات فعل، اراده و اختیار، حکیم سبزواری.

مقدمه

ساده‌ترین تعریف کلامی از صفات ذات، این است: صفاتی که وجود خدا را بدون آن صفات، نمی‌شود تصور کرد (مانند علم)؛ اما صفاتی که می‌توان قائل شد خدای متعال، زمانی این صفت را نداشته است، صفت فعل است (مثل رازق و منتقم)؛ اما از نگاه عرفان، همه اسماء الهی در مقام کمون و بطون، اسم ذات‌اند. البته در این میان، بعضی از اسماء برای بروز، نیاز به دخالت برخی اسماء دیگر دارند تا اعوان این اسم برای ظهور یافتن باشند و این تعاون اسماء، در منظر عرفانی به هیچ وجه، به این معنا نیست که این اسم مندرک در مقام ذات نیست؛ مثلاً رازقیت، از نگاه عرفانی، اسم ذات است از حیث اندکاک در جمال الهی، و اسم فعل است از حیث تعلق به ماهیات امکانیه. با این مقدمه، مسئله این تحقیق، این است که آیا قدرت الهی صفت ذات است یا فعل. نکته این است که اگر بپذیریم قدرت، صفت ذات است، کبرای آن را به این گونه می‌پذیریم که صفت ذات همیشه باید ظهور داشته باشد، یا بدین صورت که صفت ذات صرفاً باید وجود داشته باشد، ولو در کمون مانده باشد.

آیا «قدرت» برای خدای متعال صفت ذات است یا صفت فعل؟ آیا می‌توان گفت خدا بوده، ولی قدرت نداشته است؟ معنای قدرت الهی چیست؟ آیا داشتن قدرت درباره خدا، ملازم با آن است که خدا ازلی و ابدی آن را اظهار کند؟ آیا قادر بودن با مرید بودن، تلازم ضروری دارد؟ اگر قدرت الهی ازلی باشد، به مجبور بودن خدا بر عملی (موجوبیت) نمی‌انجامد؟ این مقاله ضمن تبیین دیدگاه فلسفی و کلامی حکیم سبزواری در خصوص مسئله «قدرت»، معیار «موجب نبودن و مختار بودن ذات مقدس پروردگار»، دیدگاه عرفانی حاج ملاهادی سبزواری در این زمینه را نیز مشخص کرده است.

در معنانشناسی قدرت باید دید، آنگاه که از قدرت الهی سخن می‌گوییم، چه معنایی از آن اراده شده است. اگر این اعتقاد را بپذیریم که قدرت خدا عین ذاتش است و ذات او عین قدرت است (مدنی شیرازی، ۱۴۱۱: ۴ / ۳۰۱)، با عنایت به اینکه ذات خدای متعال شناختنی نیست، بلکه از تفکر و تکلم در آن هم منع شده‌ایم، پس هرگاه از «قدرت» او سخن می‌گوییم، مقصود قدرت داری متعلق است یا قدرت ذاتی و بدون تصوّر متعلقی برای آن؟ برخی تعبیر در مورد علم (که مانند قدرت، یکی از صفت ذات است) در همین معنای علم دارای متعلق در عالم اعیان خارجی است، مانند تعبیر «عالم کلّ معلوم» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳ / ۲۱۵) که در دعای امام عصر علیه السلام در ماه رجب آمده و ناظر به علم به چیزهایی است که عین خارجی آن در عالم اعیان خارجه به ظهور رسیده است.

در مقابل، برخی روایات نیز صفات الهی بدون وجود متعلق را اثبات می‌کند؛ مانند: «عَالِمٌ إِذْ لَّا مَعْلُومَ وَ خَالِقٌ إِذْ لَّا مَخْلُوقٌ وَ رَبٌّ إِذْ لَّا مَرْبُوبٌ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۴۰)؛ پیش از آنکه معلومی وجود داشته

باشد، او عالم بوده است؛ و زمانی که هیچ مخلوقی نبوده، او خالق بوده است؛ و مالک و پرورش‌دهنده بوده آن‌گاه که مملوک و پرورش‌یافته‌ای در کار نبوده است. روایات و ادعیه، وجود تعدد و انواع علم را برای خدا اثبات نمی‌کند، بلکه علم خدای متعال به معلوم، چه پیش از وجود معلوم و چه پس از وجود معلوم، یک حقیقت است. البته صفات الهی در مرتبه ذات و بطون، عین ذات الهی بوده و صفت در مرتبه ذات، ذات است. از این رو نمی‌توان بر آن احاطه داشت و آن را تبیین کرد؛ بلکه مشمول عموم «لا تفکروا فی الله» (همو، ۵۴، ۳۴۸، باب ۲) می‌باشد. بالاترین مرتبه شناخت مخلوق به حق به این حالت را در روایات و ادعیه با عناوین «مقام عجز» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۱۵۰ فقره «عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ...») و «مقام حیرت» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳ / ۲۱۳، فقره «يَا مَنْ حَارَتْ فِي كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ») یاد کرده‌اند. ابن سینا این مقام را «مقام وقوف» (ابن سینا، ۱۳۷۵: نمط نهم: ۱۴۷) و ابن عربی نیز آن را «مقام لادرکه» (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۹۲) نامیده است.

از آنجاکه حکمت متعالیه از دو بازوی عرفان و فلسفه بهره برده است، در پیشینه این تحقیق باید هم در جست‌وجوی تحقیقات فلسفی حول این موضوع بود و هم به پژوهش‌های عرفانی نظر داشت. دو مقاله «حقیقت قدرت الهی در کلام و فلسفه اسلامی» (امامی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۴۷ - ۱۲۷) و «تسلسل اراده‌ها در افعال ارادی و راه‌حل‌های آن» (اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۲۳ - ۱۰۱) با رویکرد کلام و فلسفه اسلامی و به صورت عام به این مسئله نظر داشته‌اند. بنا بر جستجوی نگارندگان، دو مقاله نزدیک به موضوع این مقاله وجود دارد: نخست، مقاله «بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین امر بین امرین» (رمضانی و آل‌بویه، ۱۳۹۶: ۴۲ - ۲۰) که درخصوص اختیار انسان از نگاه حکیم سبزواری صحبت می‌کند، نه فعل اختیاری الهی؛ و دوم در بخشی از کتاب معادشناسی با تیترا «اشعار حکیم سبزواری (قدّه) درباره استناد افعال انسان به خداوند»، از این مسئله سخن به میان آمده است (طهرانی، ۱۴۲۷: ۶ / ۲۳ - ۲۲)، که وجه تمایز آن با پژوهش حاضر، واضح است.

تمایز و وجه نوآورانه این تحقیق که به روش توصیفی - تحلیلی و با منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده است، با پژوهش‌های مذکور، در آن است که ضمن تحلیل رویکرد کلامی - فلسفی حکیم سبزواری در حل مسئله قدرت الهی و معیار فعل اختیاری، راه‌حل عرفانی ایشان را نیز بررسی، و نهایتاً به صورت مقایسه‌ای نظر صائب در حل این مسئله را بیان کرده است.

اثبات قدرت از رهگذر نورانیت

حکیم سبزواری در بحث اثبات قدرت خدای متعال، از رهگذر نورانیت حق تعالی هم مطالبی را عنوان

می‌فرماید. او نورانیت را دلیل بر قدرت الهی می‌شمارد؛ زیرا نور ضرورتاً فیاض است، ولی ضرورت فیاضیت خدا، مانند خورشید نیست که در پرتوافشانی مجبور است. بنابراین اجبار و موجبیت حق تعالی را به دنبال ندارد؛ زیرا نور، عین اراده و مشیت و علم و آگاهی است و از سویی نیز لازمه اثبات قدرت، اثبات حدوث زمانی مقدور نیست؛ گرچه متکلمان معتقد به حدوث زمانی‌اند و از این رو میان مفهوم قدرت و متعلق قدرت، نوعی جدایی زمانی را شرط دانسته‌اند.

اینکه خدا نور است، بر قدرت او دلالت دارد؛ اما نه به نحوی که مستلزم این معنا باشد که قابل‌ها باید به ازلیت قدرت خدا، ازلی باشند؛ ولی فعل خدا باید به شعور (علم) و قدرت (که هر دو عین وجود و واجب باشند) مسبوق باشد. به این معنا، خدا نه تنها به خاطر دوام فیض (مانند فاعل بالقسر و بالطبع) مجبور شمرده نمی‌شود، که همه چیز وابسته و منقاد او هستند:

و كونه نورا علي القدرة دل لا يلزمها حدوث ما انفعال
لكن بالفعل الشعور وجبا فالحق موجب و ليس موجبا
(سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۱۶)

معنای قدرت در نظام فکری حکیم سبزواری

حکیم سبزواری، مسئله قدرت را بر دو مبنای فلسفی و عرفانی توضیح می‌دهد. در نگاه فلسفی، وی از نگاه صدور (Emanation) به توضیح خلقت می‌پردازد و به نوعی معتقد به فاعل بالعناية می‌شود:

علم فعلی، قدرت است و مرجع ارادت نیز علم است؛ چه ادراک خیر و حسن، در ما ارادت و محبت آرد، و در حق تعالی، عین ارادت و محبت است؛ چنان که حکما تعریف کرده‌اند ارادت خدا را به علم به نظام احسن، که منشأ نظام احسن است. (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۳)

اما در نگاه عرفانی وی، تئوری خلقت بر اساس تجلی و اشراق (Illumination) است، نه توسعه وجودی خدا. حکیم سبزواری با نگرش عرفانی، بر این باور است که قدرت، مسبوق به حکمت است و حکمت الهی اقتضا می‌کرده که «فاعل موجب» باشد. وی معتقد است اختلاف متکلم و فیلسوف بر سر معنای دوام فیض و دوام فعل خدای متعال است، نه در این باب که خدای متعال به خاطر دوام فیضش مجبور تلقی می‌شود یا خیر:

پس نزاعی که هست در میانه متکلمین و حکما، در عدم دوام فعل مطلق و دوام فعل، بلکه دوام فیض الله است، نه در «اختیار» و «ایجاب» که هیچ حکیمی خدا را «موجب»

ندانسته است، بلکه همه او را «قادر مختار» دانند، ولی به قدرت و اختیار «ذاتی»، نه «زاید»؛ و این، مؤکد «قدرت» و «اختیار» است و «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»؛ چنان که مبادی دگر در فعلش، از حیات و علم و ادراک و مشیت، همه ذاتی اند و سرمدی. (همان: ۱۷۵)

نهایتاً حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری، مسئله ازلی بودن فیض را با نگاه عرفانی این گونه حل می‌کند که مستفیض و فیض و فیاض در ظهور اول یکی‌اند (اولین ظهوری که مخلوق می‌تواند درک کند، وگرنه او همیشه ظاهر بوده و همیشه در عین ظهور، باطن است.) و فعل در این مقام، فعل در عالم کثرات نیست: «فلا فاعل بذاته لذاته إلا واجب الوجود تعالی». (همو، ۱۳۶۰: ۵۱۶) حکیم سبزواری آنگاه که از منش فلسفی خود فاصله گرفته و با بینش عرفانی به مقوله قدرت می‌نگرد، جدای از بحث پیرامون مفهوم قدرت و متعلق آن، در مورد شعاع و قلمرو قدرت الهی به کاوش پرداخته و در توضیح فراز «یا مَنْ له القدرة و الکمال» در کتاب *شرح اسماء الحسنی*، بابی با عنوان «کلام فی عموم القدرة»، گشوده و درصدد اثبات این مسئله است که اصل قدرت خدای متعال ثابت است و شعاع و گستره آن نیز همه را فرا گرفته است.

وی با بیانی عرفانی، قدرت الهی را در همه‌چیز و بر همه‌چیز تعمیم می‌دهد؛ زیرا خدای متعال در مقام سیر نزول، مسبب‌الاسباب، و در مقام سیر صعود، نهایت سلسله حاجات است؛ بلکه قدرت مطلق، (که در اول این مقال تحت عنوان قدرت در مرتبه ظهور از آن یاد کردیم)، همان وجود مطلق (و نه مطلق وجود) است. این وجود که همان فیض مقدس و وجود منبسط است، در عالم انفس (جبروت) و عالم آفاق (ناسوت و کثرات) سریان و جریان دارد. اعطاکننده وجود، باید از هر چیزی که تداعی معنای بالقوه بودن می‌کند، مبراً باشد. (چون بالقوه بودن به معنای نداشتن و به فعلیت نرسیدن کمالی در ذات اوست) و از آنجاکه ایجاد، فرع وجود است و هیچ وجودی هم نیست مگر آنکه از نزد خدای متعال (مطلق وجود) سرچشمه می‌گیرد، بنابراین هیچ قدرت مؤثره‌ای در عالم وجود نیست، مگر آنکه به سوی قدرت عمومیت یافته او بازمی‌گردد:

(یا من هو قادر علی کل شیء): کما انّ أصل قدرته تعالی ثابت، کذلک عموم قدرته: لآنه مسبب الأسباب و منتهی سلسله الحاجات، و الوجود علی الإطلاق فیضه، و التقرّر فی الأنفس و الآفاق سیبه ... و معطي الوجود لا یكون الاّ ما هو یريء من کل الوجوه من معنی ما بالقوه، کما قاله صاحب التحصیل. و الإيجاد فرع الوجود و لا وجود الاّ مترشّحا من لدیه، فلا تأثیر الاّ و یعود إلیه». (همو، ۱۳۷۲ الف: ۲۵۰)

حاج ملاهادی سبزواری، دو معنا برای قدرت نقل می‌کند. او می‌گوید: ۱. گاهی علم و صفاتی دیگر همانند آن به کار برده می‌شود و از آن، معنای اضافه‌ای که عارض بر ذات است، مورد نظر است. بدون تردید، علم به این اعتبار، از وجود معلوم خود، متأخر است و طبیعتاً به عنوان یک صفت کمالی برای ذات خدای متعال نمی‌توان لحاظش کرد؛ ۲. گاهی نیز صفاتی مثل علم، قدرت و ... به کار برده می‌شود و منظور ریشه این اضافه عرضی است. در این نگرش، این صفات، پیش از وجود متعلق خود هستند:

قد يطلق العلم و نظائره و يراد بها معانيها الإضافية العرضية و لا شك أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها و ليست صفات كمالية له تعالي و قد تطلق و يراد بها مبادي تلك الإضافات و هي متقدمة علي وجود المتعلقات. (همو، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۰۶، غرر في رد حجة المشائين علي كون علمه تعالي بالارتسام)

در توضیح کلام عرفانی حکیم سبزواری و طرف‌داران حکمت متعالیه با مبانی کلامی (که برخلاف مبانی عرفانی، قدیم و حادث را به صورت زمانی تبیین می‌کند)، باید گفت که در منظر متألهان حکمت متعالیه، همه صفات به ذات بازمی‌گردند و همه صفات در مقام خود، صفت ذات‌اند:

أن حقيقة كل صفة هي الوجود و الوجود مقول بالتشكيك فكل صفة له عرض عريض كما مر في العلم أن مرتبة منه كيف و مرتبة منه واجب بالذات و قس عليه القدرة و الإرادة و غيرهما. (همو: ۵۶۰، غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب)

همانا حقیقت هر صفتی، (حقیقت) وجود است و وجود هم امری مشکک است. پس برای هر صفتی، ساحتی وسیع است؛ همچنان‌که در صفت علم در مرتبه‌ای جزو کیفیات است، ولی مرتبه‌ای از آن واجب بالذات است و صفات قدرت و اراده و سایر صفات را هم باید بر همین مبنا قیاس نمود.

اما اگر مبانی کلامی را کنار بگذاریم و با مبانی عرفانی حکیم سبزواری به مسئله صفات فعل و صفات ذات نگاه کنیم، تقسیم صفات الهی به صفت ذات و صفت فعل از اساس بی‌معناست. به نظر حکیم سبزواری فعل، چیزی جز وجود در مرتبه ظهور نیست؛ و این ظهور، اول زمانی ندارد. در نظر وی آنچه به ذات الهی قدیم است، ظهور این ذات، یعنی فیض مقدس است. ایشان معتقد است کسانی که بر حکمت متعالیه ایراد گرفته‌اند، میان عنوان وصفی که بالعرض است، با آنچه بالذات است، دچار اشتباه شده‌اند و این اشتباه هم بسیار اتفاق افتاده است؛ بدان معنا که قدم فیض را با قدم مستفیض اشتباه کرده‌اند. فیض خدا قدیم است، اما مستفیض، حادث ذاتی و وجودش، وجود فقری است.

و من الأغلاط التي من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و هو كثير الوقوع و ما وقع لكثير من الفلاسفة في قولهم بقدم العالم. و ذلك لاشتباه قدم الفيض بقدم المستفيض و قدم الرحمة و العلم لمن أحاط بكل شيء رحمة و علما بقدم المرحوم و المعلوم و قدم الفضل و الإحسان بقدم المتفضل عليه و المحسن إليه و عدم أفول نور الحقيقة بعدم أفول المستنير و عدم نفاذ كلمات الله بعدم انقطاع المخاطب. (همو: ۱ / ۳۶۸)

بر اساس قانون علیت، خدای متعال یا باید علت ناقصه باشد یا علت تامه. در نظام فکری حکمت متعالیه، از آنجاکه نقص در خدای متعال راه ندارد، پس خدا علت تامه است. و اگر علتی تامه باشد، بی شک علت وجوبی است و بلافاصله باید معلولش ایجاد شود. اما در نگاه عرفانی، فیض خدای متعال گرچه ازلی است و مستفیض نیز گرچه قدیم است، واجب نمی باشد؛ زیرا قدمتش به وجود فقری و بالغیر است، نه به وجود بالذات. با توجه به آنچه مطرح شد، در سپهر معرفتی حکیم سبزواری، بازگشت صفت قدرت و اسم قادر نیز به همین معناست؛ زیرا خدای متعال، قادر ازلی است و قادر نیز مقدور می طلبد:

پس نزاعی که هست در میانه متکلمین و حکما، در عدم دوام فعل مطلق و دوام فعل، بلکه دوام فیض الله است، نه در «اختیار» و «ایجاب» که هیچ حکیمی خدا را «موجب» ندانسته است، بلکه همه او را «قادر مختار» دانند، ولی به قدرت و اختیار «ذاتی»، نه «زاید». و این، مؤکد «قدرت» و «اختیار» است و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار. (همو، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

آیا واقعاً اطلاق اسم «قادر» به خدای متعال اقتضا دارد که مقدور علیه هم همیشه وجود داشته باشد؟ حکیم سبزواری معتقد است قدرت در اصطلاح متکلمان یک معنا و در اصطلاح فلاسفه معنایی دیگر دارد؛ زیرا متکلمان «قدرت» را به معنای صحت فعل و ترک می دانند، ولی از نظر حکما به معنای آن است که انجام فعل برای فاعل به خواست و مشیتش متکی باشد؛ بدان گونه که اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد. دیدگاه حکما فراگیرتر از نظر متکلمین است؛ زیرا معنای صحت در عبارت «صحت فعل و ترک» به معنای امکان است و امکان برای واجب الوجود بالذات که از همه جهات واجب الوجود است، معنا ندارد.

القدرة، عند المتكلمين: صحّة الفعل و الترك، و عند الحكماء: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل. و المعنى الثاني أعمّ، و التلازم بينهما الذي ادّعاه المحقق الخفري باطل، لأنّ الصحة هي الإمكان، و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. (همو، ۱۳۷۲ الف: ۱۴۹، ذیل عبارت یامن له القدرة و الکمال)

قدرتی که در مورد واجب متعال قابل تصدیق است، معنای دوم است که حکما می گویند: «ان شاء

فعل و ان لم یثأ لم یفعل». این عبارت یک جمله شرطیه است و می‌دانیم که قضیه شرطیه لزوماً ایجاب نمی‌کند که شرط صحیح باشد؛ چراکه قضیه شرطیه می‌تواند از دو قضیه صادق یا دو قضیه کاذب یا یک قضیه صادق و یک قضیه کاذب ترکیب یافته باشد. در این قضیه هم، صادق بودن این قضیه که افعال الهی به واسطه مشیت صادر شده‌اند و اگر مشیت نبود، افعال هم صدور نمی‌یافتند، مستلزم این نیست که شرط را تصدیق کنیم و بگوییم یکی از طرفین قضیه دائماً بوده است.

و المتحقق فی الواجب تعالی هو المعنی الثانی، و صدق الشرطیة لا یستلزم صدق المقدم، لأنّها تتألف من صادقین، و من کاذبین، و من صادق و کاذب. فصدق صدور الفعل بالمشیة و عدم صدوره علی تقدیر عدم المشیة، لا ینافی ضرورة مقدم الشرطیة الأولی و امتناع مقدم الثانية. و دوام الفعل لا ینافی کونه اختیاریاً. (همان: ۱۵۰)

اگر قائل شویم علت تامه ضرورتاً اقتضای معلول دارد، بنابراین با نگرش یک متکلم، حکمت متعالیه متهم می‌شود که خدایش تمامیت دارد و بر اساس قانون علیت، که علت تامه قدرت بر ترک ندارد، همیشه باید معلول می‌داشته است. اما در عبارت بالا، حکیم سبزواری می‌گوید از دیدگاه فلسفه صدرایی میان آنکه خدا قدرت بر ترک نداشته باشد با اینکه در عین قدرت بر ترک، فعلی را هرگز ترک نکند، تفاوتی روشن وجود دارد؛ زیرا هنگامی که چیزی به‌عنوان کمال مطرح شد، عدم اعطای کمال و امساک از افاضه آن از سوی واجب متعال، بی‌معنا، بخل و خلاف حکمت است.

بنیان‌گذار حکمت متعالیه، جناب ملاصدرا، درباره قانون علیت، ایرادی را متوجه نظر مشاء و اشراق می‌دید؛ زیرا هر دو گروه، قانون علیت را قبول داشتند و همسو با متکلمان، رابطه خدا و ماسوای ذات تعالی را، رابطه خالق و مخلوق می‌دانستند؛ با آنکه بر اساس قانون علیت، میان علت و معلول، الزاماتی وجود دارد که نمی‌توان از آنها چشم پوشید:

نخست آنکه علت تا هنگامی که تامه نباشد، نمی‌تواند معلول داشته باشد.

دوم اینکه نمی‌توان گفت خدا برای خلقت به چیزی دیگر خارج از ذات نیاز دارد؛ زیرا با این اعتقاد، خدا محتاج به چیز دیگری می‌شود. پس باید پذیرفت که خدا فی‌ذاته علت تامه است.

سوم آنکه طبق نظر فلاسفه مشاء و اشراق، از لحظه وجود علت تامه باید معلول آن نیز بلافاصله وجود داشته باشد؛ با آنکه این فلاسفه، حداقل با تعبیر محتاطانه‌ای معتقد به حدوث زمانی عالم بودند.

چهارمین الزام این است که خدا و ماسوای او بر اساس قانون علیت باید سنخیت داشته باشند، وگرنه

«لصدر کلّ شیء من کلّ شیء».

از این رو ملاصدرا بهترین راه‌هایی از این شبهه را جمع میان نظر اهل عرفان با قانون علیت فلسفی

و اصحاب برهان می‌داند و به‌جای سخن از قانون علیت، از «تشان» (که با معنای ظهور تشکیکی تلازم دارد) سخن به میان می‌آورد:

فما عقلناه أولاً بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل أن في الوجود علة و معلولا أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل و المعلول شأن من شئونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطور العلة في ذاتها و تفتتها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهوية عنه. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۱)

معنای این عبارت نشان می‌دهد که در حکمت متعالیه «فاعلیت، تشان است». (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۲۰) ملاصدرا می‌گوید آنچه در معنای علیت، در ابتدای امر پذیرفتیم تا از تعریف مرسوم و اصطلاح حکما تخطی نکرده باشیم، این بود که در عالم وجود، علت و معلولی هست، اما با سیر علمی که مشاهده کردید، نهایتاً به این رسیدیم که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل است، و معلول، شأنی از شئون اوست و ترسیم درست قانون «علیت» این‌گونه است که معلول در درون خود، همان علت است که به اطواری گوناگون و به عنوان یکی از تجلیات علت جلوه‌گر شده و به گونه‌های متفاوت نمایش پیدا کرده است، نه آنکه وجود و هویت علت از وجود و هویت معلول خویش تافته‌ای جدابافته باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، هیچ‌کدام از چهار ایراد بالا که بر قانون علیت (با تحفظ به معنای مصطلح آن) بار می‌شد، بر «علت» به معنای «فاعل بالتجلی» وارد نیست. او علت تامه است فی ذاته، اما آنچه فلسفه مشاء و اشراق، معلول او و در عرض او می‌دانند، در حکمت متعالیه، تجلی او و در طول انوار وجودی اوست و بدین معنا سنخیت تشکیکی نه‌تنها پذیرفته است که معنایی جز این، از واژه «تجلی» به ذهن خطور نمی‌کند.

جمله یک ذات است، اما متّصف جمله یک معنی و صورت مختلف
عالم و آدم، طلسمی بیش اوست بس، این جمله اسمی بیش
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۱ و سبزواری، ۱۳۷۹: ۴ / ۱۰۹)

بنابراین مسئله مجبور و موجب بودن ذات مقدس الهی به‌خاطر لوازم قانون علیت که متکلمین برای خدشه بر مفهوم «قدرت» در فلسفه، تقریر کرده‌اند، در فلسفه مشاء و اشراق تزلزل ایجاد می‌کند، اما مدافعین حکمت متعالیه بدان صورت که گفتیم، این چالش را پشت سر می‌گذارند.

اراده ذاتی و اراده فعلی

اشکال دیگری که متوجه حکمت متعالیه می‌شود، تلازم میان قدرت و اراده است. تردیدی نیست که قدرت صفتی ذاتی است، اما با توجه به مبنای پیروان حکمت متعالیه، و از جمله حکیم سبزواری که معتقدند

«واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل كما قلنا لكن بالفعل الشعور وجبا» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۱۴) پس باید بپذیریم که خدای متعال اراده ازلی داشته است و از آنجاکه اراده الهی مساوی با ایجاد است، به مشکل تعدد قدما برخوردیم خورد.

حکیم سبزواری مطلب را این‌گونه تقریر می‌کند: ما این تعریف را قبول داریم که قدرت یعنی «اگر خدا خواست، انجام می‌دهد و اگر نخواست، انجام نمی‌دهد»، اما خدا به اراده ازلی خواسته و انجام داده است.

و قدرته تعالی وجوبیه هی کون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لکنه شاء ففعل. (همان: ۱ / ۳۷۷)

در این مقام است که مدافعان حکمت متعالیه، میان قدرت و اراده تلازم قائل شده و معتقدند اراده نیز صفت ذات است؛ چنان‌که استرآبادی در توضیح نظر حکما در باب «آرای خلق در عالم و حدوث و قدم و کیفیت صدور نظام از ذات احدیت» می‌نویسد:

نزاع نباشد الا در لزوم مقدم: «ان شاء فعل»، که حکما گویند: لکن شاء في الأزل بالارادة القديمة التي هي عين الذات. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۷۳)

حکیم سبزواری با توجه به روایاتی که اراده را صفت فعل می‌داند، برای رهایی از این اشکال، با تمسک به مبانی عرفانی (وحدت وجودی) و حکمت متعالیه (وحدت تشکیکی)، معتقد به دو نوع اراده می‌شود: اول، اراده ذاتی (اراده در مرتبه وجود مطلق)؛ و دوم، اراده فعلی (اراده در مرتبه وجود متعین به ماهیات و کثرات).

به عبارت دیگر، حکیم سبزواری مقدمات مطلب را این‌گونه می‌چیند: قدرت، به معنای تعلق مشیت بر فعل و ترک است؛ اما چون قبول هر دو طرف بی‌اشکال است، پس ما برای اینکه مبانی قانون علیت تامه دچار اشکال نشود، می‌گوییم خدای متعال، قادری است که همیشه خواسته است و چون همیشه خواسته است، همیشه اراده کرده است و اراده خدا هم از باب «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) مستلزم قدمت مکونات می‌باشد.

اما نکته ظریف اینجاست که مکون در مرتبه اراده ذاتی، نفس‌الرحمان و وجود انبساطی است و بنابراین آنچه در این مرحله مصور شده، چیزی جز امر او نیست و پذیرش این مطلب، تعدد قدیم را نمی‌رساند؛ زیرا هرگاه این نفس رحمانی بخواهد آیه‌ای در خارج داشته باشد، باید در قابی خارجی تصویر شود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۹)؛ چرا که نفس رحمن یک کل به‌هم‌پیوسته و فاقد تشکیک است. بلی، اگر این قاب خارجی بی‌ابتدا و بی‌انتهای می‌بود، تعدد قدما پیش می‌آمد؛ ولی در مرتبه فیض اقدس که هیچ کثرتی

متصور نیست و جز وجود منبسط الهی چیزی نمود ندارد، بی‌گمان وحدت تامه وجود ثابت است. درخصوص روایاتی که دلالت بر حادث بودن اراده دارد نیز باید گفت منظور این روایات، اراده متعلق به تعینات است، نه اراده متعلق به وجود لا بشرط. به عبارتی، اراده ما، همان اراده حادث خداست؛ گرچه به‌واقع این اراده نیز از باب اینکه متعلق به همان اراده ازلی است، قدیم است.

عدم تنافی ازلیت فیض با مختار بودن

در این مورد نیز حکیم سبزواری، نهایتاً دست از قانون علیت برداشته و به تبع ملاصدرا قانون علیت را مندرک در وحدت شخصیه وجود و تشأن بررسی می‌کند. واقع مطلب آن است که قانون علیت، به‌گونه‌ای و بالالتزام، مجبور بودن خدا بر مشیت فعل را ایجاب می‌کند. از این رو شهید صدر، «قاعده سلطه» را جایگزین علیت می‌کند که به فحوای آن خدا مسلط بر فعل یا ترک است. آیت‌الله خوئی و آیت‌الله نائینی نیز محدوده قانون علیت و تلازم آن، یعنی ضرورت را، در غیر خدای متعال و در علل طبیعی حاکم می‌دانند. (برای تکمیل بحث، نک: فیاضی، ۱۳۸۸: ۲، ۶۸ - ۳۵)

حکیم سبزواری پیرامون استناد افعال انسان به خداوند متعال در مبحث «عموم قدرته تعالی لکل

شیء» چنین سروده است:

وَالشَّيْءُ لَمْ يَوْجِدْ مَتَى لَمْ يَوْجِدَا وَ اِخْتِيَارُ اِخْتِيَارُ مَا بَدَا
 وَ كَيْفَ فَعَلْنَا اِلَيْنَا فَوْضَا وَ اِنَّ ذَا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اَقْتَضَى
 اِذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا بِالْمَلَكَةِ وَ تِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ
 لَكِنْ كَمَا الْوُجُودُ مَنَسُوبٌ لَنَا فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللّٰهِ وَ هُوَ فِعْلُنَا
 (سبزواری، ۱۲۸۰: ۴۸ و انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۴۳)

اما تداوم فیض برخلاف علیت، هیچ تداخلی با معنای حادث بودن ماسوی‌الله ندارد؛ زیرا فیاض برای اظهار فیض، لزوماً به ماهیت و قابلیت برای قبول فیض نیاز ندارد و ممکن است تجلی فی ذاته و لذاته باشد (آنچه عرفا به آن فیض اقدس می‌گویند). حکیم سبزواری درست به همین دلیل می‌گوید آنچه ما گفتیم، به معنای نیاز خدا برای تتمیم صفت کمالی ذاتش (مثل صفت علم) نیست و خدا در هنگامی که صفت در مرتبه ظهور است، نیازی به «مظهر علیه» ندارد و حقیقت ظهور، اشراق ذات به خود در خود است؛ چه برسد به آنکه صفت در مرتبه کمون و ذات لحاظ شود:

و لا مدخلية لغيره تعالی في تتميم ذاته أو صفاته أ ما سمعت منّا أن العلم الفعلي و هو الإضافة الإشراقية لا يستدعي متعلقاً فما ظنك بالذاتي. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۰۶)

صفات ذاتی (در مبنای یک حکیم) که اسماء از آن ناشی می‌شوند، عبارت‌اند از: «حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، تکلم». همه این صفات، همان وجود و ذات الهی‌اند و بنابراین علم، قدرت، اراده و ... نمی‌توانند با هم فاصله زمانی داشته باشند. اگر خدا همیشه عالم است که هست، و اگر خدا همیشه قادر است که هست، باید همیشه اراده داشته باشد. «و مشتقات در حق تعالی، همه بسیط است، مثل «الحی»، «العلیم»، «القدير»، «المريد»، «السمیع»، «البصیر»، «المدرک»، «الخبیر»، «المتکلم»؛ چه (آنکه)، حق (تعالی) «حیاء» کله، «علم» کله، «قدره» کله». (همو، ۱۳۸۳: ۹۴)

ملاصدرا مسئله معیت علت با معلول را در افقی بالاتر دنبال کرده است و می‌گوید معلول به دلیل نقص و امکانش، در مرتبه ذات علت وجود ندارد؛ گرچه علت، بدون آنکه از جایگاه کمالی‌اش جدا شده باشد، در مرتبه وجود معلول نی‌ز وجود دارد و هم تکون، جهت کمالی معلول است و هم تقوم آن.

فالمعلول لأجل نقصه و إمكانه غیر موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية و لكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزایلة عن وجودها الكمالي و من أمعن في تحقیق هذه المسألة أوتي خيرا كثيرا. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۳۳۱)

اما لازمه اعتقاد به ازلیت فیض و برابری اراده با قدرت در اینکه هر دو صفت ذاتی باشند، آن است که خدا مجبور به انجام فعل باشد و بخش دوم تعریف قدرت، یعنی قدرت بر ترک، عملاً در مورد خدای متعال بی‌معنا گردد. اینجاست که حاج ملاحادی سبزواری، در پاسخ به این شبهه با نگاهی عرفانی، انقلابی در تعریف قدرت، ایجاد کرده و «قدرت فعلی» را مسبوق بودن انجام فعل بر علم و مشیت خدای متعال می‌داند. به نظر وی اینکه می‌گوییم فعل الهی نمی‌تواند قدیم باشد، نه به این دلیل است که بخواهیم مسئله قدرت الهی را حل کنیم و بگوییم خدای متعال، هم توانایی ترک را داشته است، هم توانایی فعل را، و نه به این دلیل است که اگر اعتقاد به فعل قدیم پیدا کنیم، باید آنچه فعلیت یافته است هم واجب شمرده شود؛ بلکه عدم اعتقاد به فعل قدیم به این دلیل است که ممکن (در هر مرتبه‌ای از امکان، حتی در میان مجردات و در عالم اسماء) - فی نفسه - با توجه به اینکه همیشه در حال از بین رفتن و تغییر و پدید آمدن و نو شدن است، امکان ندارد که قدیم باشد و برای همین هم تداوم انوار سلطه الهی را می‌طلبد.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم
(شبستری، ۱۳۸۲: بیت ۱۲۵)

با این معنا به مفهوم قدیم نگاه کردن، هیچ برخوردی با معنای قدرت الهی ندارد، بلکه برعکس،

تبیین نظریه عرفانی حکیم سبزواری پیرامون قدرت ذاتی و معیار فعل اختیاری خداوند □ ۷۳

قدرت الهی را با جلوه‌های قوی‌تر معرفی می‌کند. خلاصه آنکه ملاک صحیح بودن معنای قدرت الهی، فقط مسبوق بودن قدرت به علم و خواست الهی است و نه هیچ چیز دیگر (مانند توانایی بر انجام و ترک):

و إبطال قدم الفعل ليس لتصحيح القدرة و أنه لولاه لزم الإيجاب، بل لأنه في نفسه غير ممكن حيث إن العالم الجسماني دائر متغيّر حادث متجدّد بالذات، و لهذا دوام أنواره القاهرة لا يصادم قدرته بل يؤكّدها. فالمعتبر في القدرة، المسبوقية بالعلم و المشيئة، لا غير. (سبزواری، ۱۳۷۲ ب: ۱۵۰، کلام فی القدرة)

نباید تصور کرد واژه جسمانی، حدوث را فقط متوجه عالم ملک می‌کند؛ چراکه از نگاه عالمان شیعی همه عوالم از عوالم علوی مثل عوالم عقلی و ملکوتی (عالم روح و ملائکه) نیز نوعی جسمانیت دارند؛ چنان‌که قاضی سعید قمی در کتاب *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات* بابی با عنوان «فی حدوث العوالم الثلاث» در این مسئله دارد و می‌گوید:

حدوث العالم المتوسط مع ما فيه من الصّور اللطيفة و الأرواح الشريفة حدوثا زمانيا واقعيًا مسبقا بمادّة و مدّة كالکلام في هذا العالم الحسّي حذو النعل بالنعل ... كذا الکلام في العالم العلوي العقلي الذي هو عبارة عن حضرة الأسماء التي من جملتها «العليم» و «التقدير». (قمی، ۱۳۸۱: ۱۵۴)

حکیم سبزواری سپس این مطلب را عنوان می‌کند که میان حدوث و قدم، با بحث قدرت و اختیار خدا تلازمی وجود ندارد؛ زیرا قدم و حدوث، یک موضوع است و قدرت خدای متعال و اختیار او سخنی دیگر است. قدیم بودن عالم، ذاتاً باطل است؛ نه به این دلیل که با قدرت و اختیار الهی، برخورد دارد؛ قدم عالم به این دلیل فی‌نفسه مردود است که چیزی که ثبات و بقا نداشته باشد و پیوسته از بین برود و نُو شود، نمی‌تواند قدیم باشد.

مسألة القدم و الحدوث للعالم شيء، و مسألة قدرة الله تعالي و اختياره و عدم إجابته شيء آخر. فقدم العالم ذاتا باطل في نفسه لا لأنه يصادم قدرته و اختياره، و العالم الطبيعي لا يمكن ثباته و بقاءه، لثورته و تجده الذاتي. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۵۰، حاشیه)

اگر بخواهیم در قالب یک مثال محسوس، مسئله را تبیین کنیم، باید به خود بنگریم. اگر ما موجودی دائمی بودیم که از یک نوع کار هیچ‌وقت فارغ نمی‌شدیم، آن کار (مانند تصور کردن و حرف زدن یا هر کار دیگری)، فی‌نفسه، با اختیار داشتن ما منافات می‌داشت؟ به عبارت دیگر، آیا هنگامی که کاری را در زمانی انجام می‌دهیم و هنگامی که آن کار را انجام نمی‌دهیم، تفاوتی در اصل ذات ما هست؟! با مراجعه به وجدان خویش اذعان می‌کنیم که صرف انجام دائمی یک فعل، هیچ‌گونه تنافی با اختیار ندارد.

کما اُتک لو کنت موجودا دائما غیر فارغ عن فعل ما، لم یکن فعلک المطلق کتصورک و تکلمک و غیرهما منافیا لاختیارک، و لم تجد فرقا بین الحالتین إذا رجعت إلی وجدانک. (پیشین)

معیار فعل اختیاری

حکیم سبزواری برای پاسخگویی به اشکالات احتمالی، پس از آنکه برخلاف تعریف کلامی و فلسفی، ملاک اختیار را مسبوق بودن فعل به یکی از دو طرف ترک فعل یا همیشگی بودن فعل نمی‌بیند، ناگزیر باید معیاری برای فعل اختیاری معرفی کند. اینجاست که وی از مشرب فلسفی خویش فاصله گرفته، به ساحت عرفانی گام می‌نهد و ملاک اختیار را مسبوق بودن فعل فاعل به صفات ذاتی حیات، علم (ذاتی)، مشیت (ذاتی) و قدرت (ذاتی) می‌داند:

و المعیار فی الفعل الاختیاری کون الفعل مسبوقا بالمبادئ الأربعة من الحياة و العلم و المشیة و القدرة. (همو: حاشیه)

با عنایت به اینکه مشیت الهی، براساس قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، باید فقط و فقط به یک چیز متعلق باشد و آن امر واحده، در زبان عرفان همان حقیقت «کن» و وجود منبسط است؛ و باز با عنایت به این مسئله که قدرت الهی عین ذات اوست، لذا واجب است؛ صحت فعل و ترک که به معنای امکان فعل و ترک است، درباره او که جهت امکانی در ذات واجبش راه ندارد، بی‌معنا بوده و ذات متعال از باب علت تامه بودن، در عین اختیار، جهت فعلش ازلاً فعال است و او «فَعَّالٌ لَمَّا یَشَاءُ» است:

فمشیتة أحدیة التعلق و قدرته و جویبة لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و لیست فیة جهة إمکانیة. (همو، ۱۳۷۹: ۱ / ۳۷۷)

حکیم سبزواری معتقد است این شیوه نگاه به قدرت الهی، به مراتب از نگاه متکلمین کامل‌تر است؛ زیرا با نگاه توحیدی عرفانی، هر فاعلی که اعمال قدرت می‌کند، داعی وی برای انجام فعل، انگیزه‌ای خارج از ذات اوست و این انگیزه‌ها نی‌ز همه مسخر خدای متعال هستند و سررشته همه به دست اوست. او همه را به سوی وجود اصیل خود می‌کشانند و آنها مجبورهایی به ظاهر دارای اختیار هستند. همه نفوس، چه زمینی، چه نفوس عالم جبروت، انگیزه‌های اعمالشان، مسخر و تحت امر الهی است:

القدرة منحصرة فیة تعالی لأن نفوسنا و نفوس سائر الحیوانات لما لم تکن فاعلة الا بالدواعی الزائدة علی ذواتها، کانت تلك الدواعی، بالحقیقة، مسخرة لها، آخذة بنواصیها، تجرها إلی

تبیین نظریه عرفانی حکیم سبزواری پیرامون قدرت ذاتی و معیار فعل اختیاری خداوند □ ۷۵

وجودها العینی. «ما من دابة الا هو آخذٌ بناصيتها»، «و هو القاهر فوق عباده»، فالتفوس الأرضية مضطرة في صورة المختار، و النفوس الفلكية أيضا تحركاتها لدواعي هي مشاهدة معشوقات قاهرات عليها، فالكل مسخرة تحت أمره سبحانه. (پیشین)

حکیم سبزواری، عبارت «مضطر في صورة المختار» را که در بیانات ملاصدرا آمده است، این گونه تبیین می‌کند که چون فاعل بالذات اوست، درحقیقت مختاری غیر از خدای متعال وجود ندارد و اوست که قاهر بر همه است:

و ذلك لأن الداعي يسخره و يقسره علي الفعل و لولاه لم يفعل. فلا فاعل بذاته لذاته إلا واجب الوجود تعالي فلا مختار بالحقيقة إلا هو «و هو القاهر فوق عباده». (همو، ۱۳۶۰: ۵۱۶)

به نظر حکیم سبزواری، درباره خدای متعال، برخلاف سایر موجودات که مجبورهایی مختارنما هستند، عبارت «مختار في صورة المضطر» (مختار مجبورنما) را باید به کار برد؛ زیرا خدا دائم‌الفیض و دائم‌الجود است و امکان امساک این فیض (نه به علت خارج از ذات، که از باب کتب علی نفسه الرحمة) وجود ندارد؛ و از همین رو توهم می‌گردد که او مضطر، و مجبور است این فیض را لم یقطع، لم یزل و لایزال، عنایت بفرماید؛ اما با معیار «اختیار» که پیش از این بیان کرده‌ایم، که صرفاً مسبوقیت عمل به ارکان اربعه (علم، قدرت، مشیت و حیات) است، اجبار در مورد خدای متعال بی‌معنا خواهد بود:

انه لدوام فیضه و إجادته و عدم إمكان إمساكه، یترائي صورة الاضطرار و لكن عرفت معيار الاختيار. (همان: حاشیه)

حکیم سبزواری ابتدا در مباحثه با متکلمین و فیلسوفان، این تعریف را آورده؛ و در نگاه پسینی، معتقد می‌شود که بهتر است تعریف کامل‌تری از ترک و امساک ارائه دهیم. آری، اگر ترک و امساک از مقوله عدمیات فرض شود، متعلق مشیت قرار نمی‌گیرد. قدرت، از مفاهیمی است که به اضداد خود شناخته می‌شوند و ضد صفت قدرت، صفت عجز است. قدرت یعنی عدم عجز. لذا خدای متعال در روایت، به «القادر علي ما یشاء» توصیف شده است. عدم عجز لزومی ندارد که فقط به فعل تعلق بگیرد و می‌تواند به ترک و امساک نیز تعلق بگیرد.

صاحب الفروق فی اللغة معتقد است میان اینکه بگویی یک شخص بر فعل و انجام چیزی قادر است، و اینکه بگویی شخصی بر چیزی قادر است، باید فرق گذاشت. کسی که بر فعل شیء قادر است، یعنی می‌تواند آن را ایجاد کند؛ ولی کسی که بر شیء قادر است، می‌تواند بر امساک هم قادر باشد:

الفرق بين قولك قادر عليه وقادر علي فعله: أن قولك قادر عليه يفيد أنه قادر علي تصرفه كقولك فلان قادر علي هذا الحجر أي قادر علي رفعه ووضعه، وهو قادر علي نفسه أي قادر علي ضبطها ومنعها فيما تنازع إليه، وقادر علي فعله يفيد أنه قادر علي إيجاده فبين الكلمتين فرق. (عسكري، ۱۴۱۲: ۴۱۸)

نکته دیگر این است که در آیات قرآن کریم، هرگاه سخن از «قدرت بر شیء» (قدرت مطلق و اعم از فعل و ترک) به میان آمده است، از لفظ «قدیر» استفاده شده است و هرگاه سخن از «قدرت بر فعل شیء» بوده، لفظ «قادر» به کار برده شده است.

أَنَّ الْقَادِرَ يَلَاظُ فِيهِ مَجْرَدَ قِيَامِ الْحَدَثِ بِالْفَاعِلِ، وَالنَّظْرَ فِيهِ إِلَى مَطْلُقٍ مِنْ يَقُومُ بِهِ الْقُدْرَةَ: أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقَادِرُ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِنْلَهُمْ، إِنَّهُ عَلَيَّ رَجْعُهُ لِقَادِرٍ فَالْنَّظْرُ إِلَى مَجْرَدِ الْخَالِقِيَّةِ. وَأَمَّا الْقَدِيرُ: فَيَلَاظُ فِيهِ ثُبُوتَ الْحَدَثِ لِلذَّاتِ، فَالْنَّظْرُ فِيهِ إِلَى جِهَةِ الثَّبُوتِ لَا الْقِيَامِ: إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ، فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا قَدِيرًا. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۲۰۹)

بنابراین به نظر می‌رسد این انتقاد به حکیم سبزواری وارد باشد که آنگاه که نگاه فلسفی خود (و نه نگاه عرفانی خویش) را دخیل در تعریف قدرت نموده، مصادره به مطلوب کرده است. بنابراین حکیم سبزواری در مورد گستره اسم قادر حضرت حق، می‌فرماید خدا به این معنا «قادر علی کل شیء» است که هیچ کمالی در او بالقوه نبوده و هر مؤثری برای به فعلیت رساندن اثر خود، باید به قدرت ذات او بازگردد. ایجاد، فرع وجود است؛ ایجاد، وجود بخشی در مرتبه فعل است (مربوط به صفات فعل است نه ذات) که این هم به خدای متعال بازمی‌گردد؛ اما وجود یعنی بودِ کمال‌ها مخصوص اوست و مترشح از اوست و خدای متعال از نگاه حکیم سبزواری از این جهت قادر است که وجود محض است، نه آنکه ایجادگر باشد.

نتیجه

از نظر حاج ملاهادی سبزواری، قدرت مانند علم، عین وجود است و با اراده متلازم است. وی در مرحله اول، با بینش فلسفی، صغرای قضیه را این‌گونه بیان می‌کند که قدرت به معنای اختیار انجام یا ترک برای فاعل است. کبرای قضیه نیز این است که قدرت با مشیت، متلازم است و در فلسفه ثابت است که مشیت، از باب قانون علیت تامه و لزوم بالفعل بودن همه صفات کمالی، ازلی است. نتیجه طبیعی بینش فلسفی این است که خدای متعال همیشه «فَعَّالٌ لِمَا يُشَاءُ» است و البته با اختیار، انجام فعل را برگزیده است. پیامد این

استدلال آن است که چون فعل الهی مسبوق به ترک نیست، پس همیشه مقذورعلیه هم وجود داشته است و این به معنای تعدد قدمای زمانی است. اما حکیم سبزواری با نگاه عرفانی، این مسئله را حل می‌کند، این‌گونه که نه تنها خدا را مجبور و موجب قرار نمی‌دهد، بلکه چون همه وجودها، تشعشع وجود اویند، همه قدرت‌ها و اراده‌ها نیز مقهور و تحت قدرت و اراده ازلی اویند. بنابراین با این معنا خدای متعال، موجب و مختار محض است. در نگاه فلسفی با تحفظ بر مبانی نمی‌توانیم بگوییم که علتی تامه باشد و درعین حال حالت انتظاریه‌ای در او وجود داشته باشد؛ یعنی آنچه معلول اوست، وجود خارجی در عالم کثرت پیدا نکند؛ اما در نگاه عرفانی آنگاه که سخن از فیض ازلی و عدم بخل به میان می‌آید، وحدت شخصیه وجود، ما را بدان‌جا می‌رساند که آنچه در مقام عالم امر وجود داشته، خالی از کثرت و بدون تعلق به عرصه کثرت، بلکه با لحاظ ساحت ربوبی و عرصه انبساط وجودی است. بنابراین با برجیده شدن نگاه کثرت، پیامد آن، یعنی تعدد قدیم زمانی، برداشته می‌شود.

دیگر تفاوت نگاه عرفانی با فلسفه این است که همچنان که سبزواری مطرح می‌کند، مسئله نفی تعدد قدما هیچ ارتباطی به نحوه فاعلیت خدای متعال ندارد و اگر سخن از نفی فعل قدیم است، برای این است که عارف نمی‌پذیرد عالم بی‌ثبات‌ها و ممکنات بویی از قدمت برده باشد. با نگاه کلامی یا فلسفی، خدای متعال، چه فاعل بالقسر باشد چه فاعل بالعنایه و چه فاعل بالقصد، به یکی از دو مشکل موجبت خدا یا انقلاب در ذات برخورداریم خورد؛ اما با نگاه عرفانی، به قدیم بودن فعل نمی‌رسیم، بلکه به قدیم بودن تجلی ذاتی، یعنی قدیم بودن حیات و علم و قدرت و ربوبیت (به معنای مالکیت ذاتی و ازلی خزائن هر کمالی که لیاقت وجود و شیئیت داشته باشد) می‌رسیم و این قدم ذات است، نه قدم فعل.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چ ۱.
۲. ابن طاووس، ۱۳۶۷، *الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چ ۱.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *فتوحات*، ۴ ج، بیروت، دار صادر.
۴. أبو هلال العسکری، ۱۴۱۲، *الفروق اللغویة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین)، چ ۱.
۵. استرآبادی، محمدتقی، ۱۳۵۸، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
۶. اسماعیلی، محمدعلی، «تسلسل اراده‌ها در افعال ارادی و راه حل‌های آن»، *فصلنامه کلام اسلامی*، دوره ۲۱، ش ۸۱، بهار ۱۳۹۱.

۷. امامی نیا، محمدرضا، «حقیقت قدرت الهی در کلام و فلسفه اسلامی»، *فصلنامه کلام اسلامی*، دوره ۲۳، ش ۸۹، بهار ۱۳۹۳.
۸. انصاری شیرازی، یحیی، ۱۳۸۷، *دروس شرح منظومه حکیم متّله حاج مآلهادی سبزواری*، قم، بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی).
۹. رمضان، اصغر و علیرضا آل بویه، «بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «أمر بین أمرین»»، *نقد و نظر*، دوره ۲۲، ش ۸۵، بهار ۱۳۹۶.
۱۰. سبزواری، هادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، چ ۱.
۱۱. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲ الف، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
۱۲. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲ ب، *شرح دعاء صباح*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
۱۳. سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب، چ ۱.
۱۴. سبزواری، هادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، چ ۱.
۱۵. سبزواری، هادی، *غرر الفرائد (منظومه سبزواری)*، نسخه خطی کاتب: علی بن محمد علی، مشهد، کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ۶ رمضان ۱۲۸۰.
۱۶. شبستری، محمود، ۱۳۸۲، *گشن راز، شرح کاظم دزفولیان*، تهران، طلائیه، چ ۱.
۱۷. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، چ ۱.
۱۸. شیرازی، صدرالدین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، سوم.
۱۹. طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷، *معادشناسی*، مشهد، نور ملکوت قرآن، چ ۱.
۲۰. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۹۴، *دیوان عطار*، تهران، نگاه، چ ۹.
۲۱. فیاضی، غلامرضا، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، *مجله علمی - پژوهشی آیین حکمت*، ش ۲، زمستان ۱۳۸۸.
۲۲. قمی، قاضی سعید، ۱۳۸۱، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، چ ۱.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۱.

تبیین نظریه عرفانی حکیم سبزواری پیرامون قدرت ذاتی و معیار فعل اختیاری خداوند □ ۷۹

۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ج ۱.

۲۵. مدنی شیرازی، سید علی خان، ۱۴۱۱، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*، تحقیق سید

محسن حسینی امینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.

۲۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

ج ۱.

