

رابطه حکمت و علم الهی از منظر کلام اسلامی

nojaghi51@gmail.com

ناصرالدین اوجاقی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه زنجان

پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۳

دریافت: ۹۶/۶/۱۸

چکیده

صفات خداوند در مباحث اعتقادی از جایگاه ویژه و اهمیت خاصی برخوردار است. یکی از مسائلی که در این زمینه مطرح است، ارتباط بین صفات الهی است. انواع متفاوتی از رابطه بین صفات الهی می‌تواند مطرح نظر قرار گیرد. گاهی این ارتباط به این صورت است که با استفاده از یک صفت، بر وجود صفتی دیگر استدلال می‌شود. متکلمان بر این باورند که بین صفت «حکمت» و «علم» الهی چنین رابطه‌ای وجود دارد و از صفت «حکمت» برای اثبات صفت «علم» در خداوند بهره می‌گیرند. در این نوشتار، ضمن آشنایی با استدلال متکلمان و پاسخ آنها به اشکالات وارد شده بر استدلال، میزان موفقیت آنها در نشان دادن چنین رابطه‌ای بین حکمت و علم الهی بررسی می‌شود. بدین منظور، از روش اسنادی و شیوه تحلیلی استفاده شده است. به نظر می‌رسد متکلمان در کلام سنتی نمی‌توانند با موفقیت کامل، چنین رابطه‌ای را نشان دهند و استدلال آنها برای نشان اثبات علم الهی از طریق حکمت موفق نیست.

کلیدواژه‌ها: علم خدا، صفات خدا، حکمت الهی، اتقان صنع.

مقدمه

در مبحث خداشناسی، بحث از صفات خدا به خاطر تأثیری که در تلقی و تصور انسان از خدا دارد، شایان توجه است. این بحث در خصوص هر صفتی معمولاً در دو زمینه مطرح می‌شود: مفهوم‌شناسی و اثبات. از جهت دیگری نیز می‌توان در باب صفات خدا بحث کرد و آن هم بحث از «رابطه بین صفات» است. رابطه بین صفات را می‌توان، هم به لحاظ مفهومی بررسی کرد، یعنی بررسی این مسئله که آیا یک صفت در مفهوم صفت دیگر اخذ شده است یا نه و هم از این لحاظ که یک صفت ذیل صفتی دیگر قرار می‌گیرد و مصداقی از آن صفت است؛ مثل رزاقیت که از مصداق ربوبیت الهی است. و در نهایت، از این لحاظ که صفتی در اثبات صفتی دیگر به کار می‌رود. در این زمینه، می‌توان به اثبات صفت «حیات» از طریق دو صفت «علم» و «قدرت» اشاره کرد.

صفت «علم» هم از صفاتی است که برای اثبات آن، به صفت حکمت تمسک می‌شود. شاید یکی از مهم‌ترین صفات فعلی خدای تعالی صفت «حکمت» باشد. اهمیت این صفت از آن نظر است که در استدلال‌ها و تبیین‌های برخی از عقاید دینی به کار می‌رود؛ مثلاً، در بحث «اثبات بعثت انبیا» یا «اثبات ضرورت معاد» به حکمت الهی استناد می‌شود. متکلمان برای اثبات علم الهی، که از صفات ذاتی خدای تعالی است، نیز به حکمت الهی و کارهای حکیمانه خداوند استناد می‌کنند.

نکته محوری در اینجا آن است که متکلمان می‌خواهند از اثر، به وجود علم در مؤثر پی ببرند. روشن است که هر اثری دلالت بر علم در مؤثر خود نمی‌کند، مگر آنکه متصف به صفتی شود. متکلمان بر این باورند که اگر اثری متصف به حکیمانه بودن شود در این صورت، بر صفت «علم» در فاعل خود دلالت دارد. البته حکیمانه بودن فعل در ابتدا بر صفت «حکمت» دلالت می‌کند. اینجاست که بحث رابطه بین دو صفت «حکمت» و «علم» الهی به میان می‌آید. بنابراین، برای اثبات رابطه بین این دو، ابتدا باید اثبات شود که افعال الهی حکیمانه است و بعد از آن اثبات شود که کار حکیمانه تنها از شخص عالم سر می‌زند و غیر عالم نمی‌تواند کار حکیمانه انجام دهد.

مسئله اصلی این است که آیا کلام اسلامی سنتی توانسته

است رابطه‌ای بین حکمت و علم الهی از نوع استدلالی آن برقرار کند؟ مسائل دیگری در این زمینه بررسی خواهند شد؛ مانند: تعریف کار حکیمانه چیست؟ متکلمان چگونه با نشان دادن حکیمانه بودن افعال الهی، صفت «علم» الهی را اثبات می‌کنند؟ چه نقدهایی بر استدلال وارد است؟ متکلمان چه جواب‌هایی به نقدهای مطرح شده داده‌اند؟

به لحاظ پیشینه، این بحث در کتب کلامی قدیم مطرح شده و متکلمان از فرقه‌های گوناگون کلامی به آن پرداخته‌اند. ولی در دوره‌های اخیر، ادله دیگری برای اثبات علم الهی مطرح می‌شود. تألیفاتی هم که این مسئله، را از منظر کلام قدیم بررسی کند، مشاهده نشد. بنابراین، می‌توان گفت: این نوشتار به لحاظ نحوه طرح مسئله، دارای نوآوری است و پرداختن به آن از دو منظر مهم است: یکی از نظر بررسی تاریخی مباحث کلامی برای کسانی که در این حوزه تحقیق می‌کنند؛ و دیگری از منظر آشنایی با شیوه بحث و بررسی مسائل در کلام اسلامی.

در زمینه بررسی این مسئله در این نوشتار، ابتدا استدلال متکلمان از طریق حکمت بر علم الهی بیان و سپس مقدمات آن بررسی خواهد شد. در ادامه، اشکالاتی که در کتب کلامی بر این استدلال وارد گردیده است مطرح و به پاسخ‌های متکلمان اشاره خواهد شد.

دلالت حکمت در آفرینش بر علم الهی

استدلال به فعل حکیمانه الهی برای اثبات علم خدا، در کلام اسلامی از مهم‌ترین و معروف‌ترین استدلال‌ها در این زمینه است که تقریباً همه متکلمان برای اثبات علم خدا، به آن تمسک جسته‌اند (ر. ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۱؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵).

صورت منطقی دلیل حکمت برای اثبات علم خدا این گونه است:

(۱) افعال خداوند حکیمانه و متقن است. (یا: خداوند افعال حکیمانه انجام می‌دهد.)

(۲) هر کسی که افعالش حکیمانه باشد (یا افعال حکیمانه انجام دهد) عالم است.

نتیجه: خداوند عالم است.

الف. تبیین استدلال

قبل از هر مطلبی، لازم است نکاتی در توضیح مقدمات این استدلال و اثبات آنها بیان شود:

تعریف «کار محکم یا حکیمانه»

با توجه به اینکه تأکید استدلال مزبور بر فعل حکیمانه الهی است و همچنین یکی از ایرادها به این استدلال نیز به معنای «حکمت» برمی گردد، بجاست نگاهی به تعاریفی داشته باشیم که متکلمان از «فعل حکیمانه» ارائه نموده‌اند:

تعریف اول: «فعل محکم» هر فعلی است که از فاعل صادر شود، به گونه‌ای که انجام آن برای همه فاعلهایی که قادر (فاعل مختار) هستند، ممکن نباشد، و در بیشتر حالات، این امر در تألیف کارها ظاهر می‌گردد؛ به این صورت که برخی کارها به دنبال برخی دیگر واقع می‌شوند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴).

به نظر می‌رسد قید عدم امکان انجام کار توسط فاعل‌های دیگر نمی‌تواند در تعریف کار حکیمانه داخل باشد. این قید را عبدالجبار در واقع از آن جهت در تعریف وارد کرده است که بتواند پاسخ اشکالی در این مورد را بدهد. مبنای آن اشکال به نحوه شناخت کار حکیمانه از غیرحکیمانه برمی‌گردد. بنابراین این قید - در واقع - ناظر به مرحله اثبات است، درحالی که تعریف باید ناظر به ثبوت باشد.

تعریف دوم: *فخررازی* می‌گوید: مراد از «حکیمانه بودن فعل»، ترتیب عجیب و تألیف لطیف آن است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۹). *ابن میثم بحرانی* نیز همین تعریف را می‌پذیرد. وی برای «ترتیب عجیب»، اجرام آسمانی را مثال می‌آورد و برای «تألیف لطیف»، به اعضای بدن انسان، که مطابق منفعت هستند، مثال می‌زند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).

به نظر می‌رسد اشکال این تعریف استفاده از مفاهیمی است که از یک سو، به دلیل کیفی بودن، دارای ابهام هستند، و از سوی دیگر، نسبی. ترتیب کاری ممکن است در یک زمان برای عده‌ای عجیب به نظر برسد، ولی در زمانی دیگر، با پیشرفت علم، اعجاب آن از بین برود. نکته دیگر اینکه آیا صرف وجود ترتیب در فعل بدون در نظر گرفتن ترتیب یا عدم ترتیب غایتی برای آن، برای حکیمانه بودن آن کفایت می‌کند؟ اگر در کاری ترتیبی بسیار عجیب باشد، ولی در نهایت، هیچ هدف و فایده‌ای بر آن مترتب نشود، آیا این کار حکیمانه است؟

به نظر می‌رسد *ابن میثم* در مثالی که به اعضای انسان می‌زند و می‌افزاید که مطابق منفعت هستند، به این امر توجه داشته است. به هر حال، در تعریف «کار حکیمانه»، نباید از هدف‌داری و غایت‌مندی آن غافل شد؛ همچنان که خود متکلمان وقتی می‌خواهند حکمت را در مخلوقات الهی نشان دهند، به منافعی که بر آنها مترتب می‌شود اشاره می‌کنند.

تعریف سوم: در تعریف دیگری گفته شده است: کار حکیمانه کاری است که خواص و آثار بی‌شمار و منافع بسیار داشته باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۸).

این تعریف نیز ناقص است؛ زیرا صرف وجود آثار و منافع دلالت بر حکیمانه بودن نمی‌کند، مگر آنکه این خواص و آثار مقصود فاعل بوده باشد. از این رو، افعالی که از فاعل‌های طبیعی صادر می‌شود، هر چند آثار زیادی هم داشته باشند به حکمت متصف نمی‌شوند.

تعریف چهارم: *حمصی رازی* معتقد است: اگر کاری به نحوی سازمان یافته باشد که مطابق با منفعت مقصود از آن باشد، حکیمانه است؛ مثل کتابت و نساجی (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹). ملاحظه نیز همین تعریف را بیان می‌کند و در پایان آن می‌نویسد: در فعلی که در آن ترتیب وجود دارد، باید برخی از اجزای آن مقدم بر برخی دیگر باشد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۵). همچنین *فاضل مقداد* نیز در کتاب *الاعتماد* خود، این تعریف را به همراه این تعریف، که فعل حکیمانه کاری است که اثر آن بر آن مترتب شود، می‌آورد (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸).

با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد این تعریف کامل‌تر است. از این رو، می‌توان مدعی شد که کار حکیمانه کاری است که از اجزائی تشکیل شده (تألیف) و این اجزاء گاه بر هم ترتیب دارند و این تألیف و ترتیب به نحوی است که هدفی از آن به دست می‌آید که موردنظر فاعل است.

دلیل حکیمانه بودن افعال الهی

در مقدمه اول بر استدلالی که صفحه قبل ذکر شد، بیان گردید که خداوند کارهای حکیمانه انجام می‌دهد. این مطلب نیاز به اثبات دارد. متکلمان برای اثبات آن، به تفکر در نظم و ترتیبی که در خلقت وجود دارد، ارجاع می‌دهند؛ مثل آفرینش خورشید و فواید آن، منافع گیاهان و

ایجاد می‌کند. از این رو، بر اساس عادت قبلی، از مشاهده کار حکیمانه نتیجه می‌گیریم که فاعل آن علم داشته است. ولی در غایب این گونه نیست. افعال الهی ابتدایی و بدون سابقه هستند و عادت در باره آنها وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از حکم در شاهد، به حکم در غایب رسید.

عبدالجبار در پاسخ می‌گوید: ما به صرف انجام کار حکیمانه، به وجود علم استدلال نکرديم تا این اشکال وارد باشد، (زیرا اگر همه افراد دارای قدرت کار حکیمانه‌ای انجام دهند، این دلیل نمی‌شود که آنها عالم هستند؛ مثلاً، اگر همه انسان‌ها نویسنده باشند، دلیل نمی‌شود که آنها به نویسندگی علم دارند؛ زیرا این احتمال هست که بر اساس طبیعت، این کار را انجام دهند)، بلکه از این راه که انجام کار حکیمانه‌ای از شخصی برمی‌آید ولی از دیگری بر نمی‌آید، استدلال کردیم. در اینجا هم خداوند بر افعال حکیمانه‌ای قادر است که دیگران از آن عاجزند و این بر علم خدا دلالت می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۲).

ب) استدلال دوم با تحلیل کار حکیمانه به نتیجه می‌رسد، به این صورت که گفته شده است: کار حکیمانه یعنی: کاری که در آن ترتیب و نظم وجود دارد. نظم و ترتیب در جایی است که برخی اجزا مقدم و برخی مؤخر باشند. تقدیم و تأخر اجزا به صرف قدرت بر انجام کار حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند علم به آنهاست. در غیر این صورت، باید هر کسی که قدرت دارد بتواند هر کار حکیمانه‌ای انجام دهد، درحالی که چنین نیست (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰).

به نظر می‌رسد هر دو استدلال مخدوش است. درباره استدلال اول، می‌توان نمونه‌های زیادی مثال زد که کاری را همه فاعل‌ها نمی‌توانند انجام دهند، ولی بر علم فاعل هم دلالت نمی‌کند؛ مثلاً، زنبور عسل کاری می‌کند که حیوانات دیگر و حتی انسان نمی‌تواند آن را انجام دهد، درحالی که خود متکلمان معتقدند که افعال حیوانات از روی غریزه است، نه علم (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۸؛ البته اینکه حیوانات علم ندارند نظر متکلمان است که در همین بحث علم الهی برخی به صراحت بر آن تصریح دارند. اما به نظر می‌رسد تحقیقات انجام‌شده و مشاهدات معمولی خلاف این امر را اثبات می‌کند).

درباره استدلال دوم، باید گفت: صرف وجود ترتیب و تقدم و

جانوران و عجایب خلقت آنها، و همچنین نظم و ترتیب و شگفتی‌های آفرینش انسان. از این رو، در کتب کلامی گفته می‌شود که مقدمه اول حسی است (برای نمونه، ر. ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵). محقق حلی بر خلاف دیگران، از تعبیر «استقراء» استفاده کرده، می‌نویسد: این مقدمه استقرائی است (محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵)؛ یعنی مشاهده مخلوقات الهی و نظم و ترتیبی که در آنها وجود دارد، می‌رساند که افعال الهی دارای حکمت است. البته نیازی نیست حکمت همه افعال الهی اثبات شود؛ بلکه حکیمانه بودن چند فعل هم اثبات شود بر علم فاعل آن دلالت خواهد کرد. از این رو، مقدمه اول به صورت جزئی بیان می‌شود.

دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل

بیشتر متکلمان، به‌ویژه متأخران آنها بر این باورند که کبرای استدلال بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد (برای نمونه، ر. ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵). اما عده‌ای نیز برای اثبات آن، استدلال‌هایی بیان کرده‌اند. در اینجا، دو نمونه از این استدلال‌ها را بررسی می‌کنیم:

الف) نخست استدلالی است که از راه «قیاس غایب به شاهد» در پی اثبات قضیه مذکور است. قاضی عبدالجبار و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۴) به این استدلال تمسک جسته‌اند. در اینجا، تقریر عبدالجبار از این استدلال بیان می‌شود:

عبدالجبار می‌نویسد: در شاهد، دو تن را در نظر می‌گیریم: یکی کار حکیمانه‌ای - مثل نویسندگی - انجام می‌دهد؛ و دیگری بی‌سواد است و انجام چنین کاری برای او میسر نیست. به ناچار، باید بین این دو فرقی وجود داشته باشد. این فرق به صفتی برمی‌گردد که در یکی هست و در دیگری نیست و آن صفت «عالم بودن» است. از اینکه در شاهد، انجام کار حکیمانه دلالت بر عالم بودن می‌کند، در غایب هم این‌گونه خواهد بود؛ زیرا ادله در شاهد و غایب با هم تفاوتی ندارند.

ممکن است اشکال شود که «قیاس غایب به شاهد» در جایی است که تفاوتی بین این دو وجود نداشته باشد، درحالی که در اینجا چنین تفاوتی وجود دارد؛ زیرا در شاهد، دلالت کار حکیمانه بر عالم بودن، به سبب تکرار در کارهاست که عادت

علامه حلی نیز برای اثبات اینکه خداوند بدون واسطه خالق جهان است، به اجماع تمسک جسته است، به این دلیل که برهان قاطعی در این زمینه وجود ندارد (حلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

برخی نیز با تفصیل بیشتر، این گونه پاسخ داده‌اند که اگر موجود دیگری غیر از خدای متعال خالق جهان باشد و حکمت آفرینش به او منسوب باشد، در این صورت، آن موجود، یا فاعل مختار است و یا موجب. اگر موجب باشد، یا واحد است یا کثیر. بنا بر احتمال اول و سوم، علم خدا اثبات می‌شود، و احتمال دوم هم باطل است؛ یعنی فاعل موجب واحد نمی‌تواند آفریننده جهان باشد؛ زیرا در ساختمان جان‌داران عوامل زیادی مؤثر است که با هم تضاد و اختلاف دارند و همه اینها نمی‌تواند از یک فاعل طبیعی صادر شود؛ زیرا فاعل طبیعی آن است که به نحو واحد عمل می‌کند.

درباره دلالت احتمال اول و سوم بر علم خدا، گفته می‌شود: در صورتی که فاعل‌های موجب کثیر باشند، یعنی بگوییم خداوند موجودات زیادی خلق کرده است و آنها با هم این جهان را آفریده‌اند، با توجه به نظم و ترتیب در ساختمان موجود زنده، لازم می‌آید که این فاعل‌های موجب نیز مرتب باشند. در این صورت، باید آفریننده اینها عالم به ترتیب باشد و مطلوب ثابت می‌شود. اگر هم بگوییم: آن موجود فاعل مختار است، این وجود مختار یا لذاته عالم است یا خیر. در هر صورت، لازمه آن، این است که خالق آن هم عالم باشد؛ زیرا کسی که عالم نیست، نمی‌تواند موجود عالم را خلق کند یا به آن علم بدهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱ ص ۴۰ نیز ر. ک: ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

به نظر می‌رسد پاسخ اصلی استدلال در همین جمله آخر است. اگر بپذیریم که خداوند خالق با واسطه موجودات است، جای سؤال است که این واسطه علم خود را از کجا آورده است؟ علم یک کمال است، و فرض آن است که خداوند عالم نیست. در این صورت، چگونه ممکن است مخلوق کمالاتی بیش از خالق خود داشته باشد؟

نکته جالب این است که فخر رازی در کتاب *المحصل* برای نفی واسطه، به اجماع تمسک می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۳)، ولی در کتاب *المطالب العالیه*، دو پاسخ دیگر به این اشکال داده است: یکی اینکه در مباحث مربوط به الهیات، رسیدن به یقین امکان ندارد و در این زمینه، باید به دلایل بهتر و مناسب‌تر اکتفا نمود. با

تأخر اجزا بر علم فاعل دلالت نمی‌کند. همچنان که در تعریف «کار حکیمانه» بیان شد، باید هدف‌داری را نیز لحاظ کرد. برای مثال، برخی متکلمان از «محتدی» (شخصی که دنباله‌رو دیگری است و با تبعیت از دیگری کاری را انجام می‌دهد) نفی علم کرده‌اند، با اینکه در کارهای او، به تبع دیگری ترتیب وجود دارد. یا مثل زنبور عسل که در کارش ترتیب و تقدم و تأخر است.

با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد ادعای بدهت دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل آن هم قابل پذیرش نخواهد بود. بنابراین، می‌توان مدعی شد که کلام سنتی در تبیین اینکه چگونه یک فعل می‌تواند علم فاعل خود را نشان دهد، با مشکل مواجه است.

ب. نقد و بررسی

در متون کلامی، اشکالات متعددی بر دلیل حکمت (اتقان صنع) وارد شده است. متکلمان تلاش کرده‌اند تا به این اشکالات پاسخ دهند و استدلال را مصون از شک و تردید سازند. در این قسمت، این اشکالات و پاسخ متکلمان به آنها بررسی می‌شود:

احتمال وجود آفریننده‌ای غیر از خدا

مقدمه اول استدلال در صورتی درست است که خداوند متعالی آفریننده جهان باشد. ولی این احتمال وجود دارد که پدیده‌های جهان آفریده خدا نباشد، بلکه خداوند موجودی را آفریده که دارای علم است و آن موجود این جهان را خلق کرده است. با وجود این احتمال، این قضیه که خداوند فاعل افعال حکیمانه و متفن است، مورد تردید واقع می‌شود (ر. ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰؛ ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۵؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۸).

پاسخ‌های متعددی به این اشکال داده شده است. یک پاسخ این است که ما کلام را به همان مخلوق اول برمی‌گردانیم. در او هم تألیف و ترتیب وجود دارد، و به عبارت دیگر، خلقت او نیز حکیمانه است، و این دلالت بر علم صانع می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

همچنین گفته شده است: ما اکنون از طریق ادله نقلی هم می‌دانیم که این افعال حکیمانه کار خدای متعالی است و کسی در این زمینه، شریک او نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴).

و «تألیف لطیف» است، و شکی نیست که چنین احکامی دلالت بر علم صانع دارد (همان، ص ۳۸۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).
خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ این اشکال می‌گوید: در باب معنای احکام و اتقان، باید گفت: حکم به اینکه هر کسی که کار محکمی انجام دهد عالم است، حکمی بدیهی بوده، متوقف بر اکتساب تصور اجزای آن نیست. این سخن مقتضی آن است که تصور حکمت بدیهی باشد. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۹).

اشکال این سخن آن است که ایشان می‌خواهد از بدیهی بودن تصدیق، بدیهی بودن اجزای آن را نتیجه بگیرد، درحالی که تصدیقات بدیهی لزوماً از تصورات بدیهی تشکیل نمی‌شوند. جالب است که خواجه نصیر در اینجا، «بدیهی» را به معنای «غیراکتسابی بودن اجزاء» تفسیر می‌کند. البته این احتمال را هم می‌توان مطرح کرد که منظور وی این است که وقتی ما حکم می‌کنیم که این قضیه بدیهی است، این نشان می‌دهد که تصوری از اجزای آن داریم و دیگر نیازی نیست که به تفصیل در پی اکتساب معنای اجزا باشیم. اگر منظور این باشد پاسخ قانع‌کننده‌ای نخواهد بود؛ زیرا این احتمال وجود دارد که علم تفصیلی به اجزاء، لوازمی را نشان دهد که علم اجمالی آنها را نشان نمی‌داد، در این صورت، احتمال تغییر حکم وجود دارد. از این رو، اکتفا به تصور اجمالی برای حکم به بدیهی بودن درست نیست.

علامه حلی می‌گوید: مراد از «احکام» همان مطابقت با منفعت است، اما نه از هر جهت، بلکه از جهتی که از آن کار انتظار می‌رود و مطلوب است (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷).

در بحث تعریف «کار حکیمانه» اشکالی را که بر تعریف احکام به «ترتیب عجیب» و «تألیف لطیف» وارد می‌شود، بیان کردیم. پاسخی هم که خواجه طوسی داده، چندان قانع‌کننده نیست. در این میان، پاسخ علامه حلی بهتر از همه پاسخ‌ها، و با تعریف مقبول از کار حکیمانه مطابق است.

در این قسمت، موضوعاتی که به عنوان نقض دلیل حکمت مطرح شده‌اند بررسی خواهد شد. هرچند هر کدام از اینها را می‌توان به عنوان یک اشکال مستقل مطرح کرد، اما در اینجا، به صورت یکجا بیان می‌شود. این موضوعات عبارتند از:

۱. کار حکیمانه، هرچند به ندرت از شخص جاهل واقع می‌شود. اگر کار حکیمانه یک مرتبه از جاهل واقع شود، وقوع آن در

توجه به این مطلب می‌گوییم: بعد از اثبات حدوث عالم و نیازمندی آن به محدث، اعتراف به وجود محدث ضروری است. اما اینکه واسطه‌هایی نیز وجود دارند، دلیلی برای وجود آنها نداریم. بنابراین، به قدر متیقن اخذ می‌کنیم.

پاسخ دوم اینکه قبلاً استدلال کردیم که خداوند قدرت بر خلق و ایجاد دارد. در این صورت، استدلال می‌آوریم که وجود بیش از یک مؤثر در عالم محال است. بنابراین، وجود واسطه قابل اثبات نخواهد بود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۸). البته فخررازی دلیلی برای استحاله وجود بیش از یک مؤثر نیاورده است. ولی علامه حلی می‌نویسد: برخی از محققان در دفع وجود واسطه در خلقت استدلال کرده‌اند که واسطه خود جزو این عالم است. بنابراین، خداوند در او نیز مؤثر است. احتمالاً مراد علامه حلی همین پاسخ فخررازی است. علامه در ادامه، در نقد آن می‌نویسد: نمی‌پذیریم که خداوند در واسطه، با اختیار مؤثر باشد، بلکه این امکان هست که در خلق او فاعل موجب باشد (حلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

برخی هم معتقدند: این اشکال تنها با تمسک به فاعل مختار بودن خداوند پاسخ داده می‌شود (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۴، ص ۱۱۳). در این صورت، با توجه به اینکه استدلال از طریق اختیار دلیل دیگری است که متکلمان با استفاده از آن علم الهی را اثبات می‌کنند، این به معنای عدم کفایت استدلال حکمت برای اثبات علم الهی خواهد بود.

مشکل معنای «کار حکیمانه»

اشکال شده است که منظور از «فعل محکم» چیست؟ آیا مطابقت فعل با منفعت و مصلحت مراد است؟ اگر این معنا مراد باشد، یا مطابقت با مصلحت از همه جهات است، یا از برخی از جهات. مطابقت از همه جهات نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا مخلوقات، که افعال خداوند هستند، از هر جهت مطابق مصلحت نیستند و در عالم، آفات و نقایص زیادی مشاهده می‌شود. اگر هم مراد بعض جهات است، شکی در آن نیست؛ ولی بر علم فاعل آن دلالت نمی‌کند؛ زیرا فعل ساهی و نائم، بلکه حرکات جمادات نیز گاهی از جهاتی دارای منفعت است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵).

در پاسخ به این اشکال، برخی معنای دیگری برای احکام بیان نموده‌اند؛ به این صورت که مراد از احکام، «ترتیب عجیب»

درباره پاسخ دوم، باید گفت: به صرف استقلالی نبودن، نمی‌توان اختیاری بودن آن را نفی کرد. محتذی با اختیار خود تصمیم گرفته است که از دیگری تبعیت کند. درباره پاسخ اول هم باید گفت: منظور از عالم بودن محتذی چیست؟ اگر مراد این است که وی می‌داند از دیگری پی‌روی می‌کند؛ یعنی به همین احتذا علم دارد، این درست است؛ ولی چنین علمی الزاماً با کار حکیمانه ارتباط پیدا نمی‌کند. اگر هم مقصود علم به ترتیب و نظم در کار است، در این صورت، دیگر محتذی نخواهد بود. در صورتی که علم به هدف و فایده کار منظور باشد چنین علمی به درد می‌خورد و کار محتذی را حکیمانه می‌کند. با این بیان، شخص غیر محتذی از افعالی که انجام می‌دهد و از ترتیب آنها به آن هدف می‌رسد و شخص محتذی هم با تبعیت از وی، چون می‌داند به آن هدف می‌رسد، احتذایش نیز عالمانه است و کاری حکیمانه انجام می‌دهد. البته نمی‌توان مدعی شد که تمام محتذی‌ها به هدف علم دارند.

در پاسخ به موضوع نقض مربوط به حیواناتی که بدون علم کارهای حکیمانه انجام می‌دهند، یک پاسخ این است که خلق این حیوانات و ایجاد علم در آنها حکیمانه‌تر و متقن‌تر از ایجاد بدون واسطه کارهایی است که این حیوانات انجام می‌دهند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۰). بنابراین، کارهایی که اینها انجام می‌دهند نه تنها علم الهی را مخدوش نمی‌کند، بلکه خود دلیلی برای علم خالق اینهاست. البته همان‌گونه که مرحوم عبیدلی هم مطرح کرده است، این پاسخ نمی‌تواند درست باشد (عبیدلی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷)؛ زیرا اگر بپذیریم که این حیوانات بدون علم این کارهای حکیمانه را انجام می‌دهند، در این صورت، کار حکیمانه به تنهایی بر علم دلالت نمی‌کند. بنابراین، خالق اینها هم چه بسا از روی علم اینها را نیافریده باشد، هرچند در خلقت این حیوانات، حکمت بیشتری نسبت به کارهایی که انجام می‌دهند، وجود داشته باشد.

برخی هم مدعی شده‌اند که این حیوانات به این افعال آگاهی دارند (همان، ص ۲۷۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). پاسخ سوم هم این است که اینها فاعل مختار نیستند و کارهای آنها بر اساس طبیعت و غریزه است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹).

دو یا سه مرتبه نیز ممکن است. بنابراین، کار حکیمانه نمی‌تواند همواره دلیل بر عالم بودن فاعل باشد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۷).

۲. شخص محتذی (یعنی: کسی که در کاری دنباله‌رو دیگری است) می‌تواند کار حکیمانه انجام دهد، درحالی‌که علم ندارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹).

۳. برخی حیوانات مانند زنبور عسل، که خانه‌های شش ضلعی منظمی می‌سازند، یا عنکبوت که تارهای مرتبی بنا می‌کند، کارهای حکیمانه انجام می‌دهند، درحالی‌که علم ندارند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۷).

از مجموع اینها، می‌توان نتیجه گرفت که انجام کار حکیمانه دلالتی بر آگاهی فاعل از کار خود ندارد.

اکنون باید دید متکلمان چه پاسخ‌هایی به این مسائل داده‌اند. در مسئله نقض اول، یک پاسخ این است که کار حکیمانه‌ای که جاهل انجام می‌دهد قابل تکرار نیست؛ زیرا در صورتی که کار حکیمانه‌ای از فاعلی صادر شود و این کار را تکرار کند تصور اینکه وی از روی جهل این کار را انجام می‌دهد، ممکن نیست (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۸؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). چه بسا به خاطر دفع این اشکال بوده که برخی قید «استمرار» را نیز در انجام کار حکیمانه برای دلالت افعال بر علم بیان نموده‌اند «و لَمَّا مَيَّزَ بَيْنَ اجْزَاءِ الْأَفْعَالِ، وَ قَصَدَ بَعْضُهَا دُونَ بَعْضٍ، وَ رَكَّبَهَا عَلَى وَجْهِ تَصْلِحَ لِلنَّفْعِ، وَ اسْتَمَرَّ ذَلِكَ مِنْهُ دَلٌّ عَلَى كَوْنِهِ عَالِمًا» (راوندی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۰).

در پاسخ دوم، بر خلاف پاسخ اول، ادعا می‌شود که جاهل از جهتی که کارش حکیمانه است، عالم است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶).

در خصوص اشکال محتذی، سه پاسخ متفاوت وجود دارد: نخست اینکه ملتزم می‌شویم که محتذی عالم است (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۷). دوم آنکه محتذی اساساً فاعل مختار نیست؛ زیرا در انجام فعل استقلالی ندارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۹). پاسخ سوم هم این است که از ابتدا باید استدلال را به نحوی بیان کرد که این اشکال وارد نباشد. بر این اساس، استدلال درست چنین است: خداوند افعال حکیمانه و متقن را ابتدا انجام می‌دهد. هر کسی که افعال حکیمانه و متقن را ابتداءً انجام دهد، عالم است. نتیجه آن که خدا عالم است. از این جهت آوردن لفظ ابتدا ضروری است که احتذا برای خدای متعالی ممتنع است (عبیدلی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

کامل‌تر بودن کار فاعل‌های طبیعی

نزد عقلا، فاعل‌های طبیعی، که آگاهی و شعور ندارند، کامل‌تر از فاعل‌های با شعور و آگاه شمرده می‌شوند؛ با این بیان که فلاسفه بر این باورند که تکوین ساختمان بدن حیوانات توسط قوه‌ای طبیعی به نام قوه مصوره صورت می‌پذیرد. اگر به فلاسفه اشکال کنید که چگونه می‌توان این کارهای عجیب و آثار حکیمانه را به قوه‌ای نسبت داد که شعور و آگاهی ندارد؟ پاسخ می‌دهند که چنین چیزی به لحاظ عقلی بعید نیست. به این دلیل که اگر کسی در کار خود ماهر باشد به نحوی که عقلا قصد مدح او را نمایند، می‌گویند: این کار و حرفه برای او مثل یک امر طبیعی شده است. بنابراین، عقلا اعتراف دارند که کمال صانع قادر به این است که کارهای او را با طبیعت مقایسه کنیم. بنابراین، کارهای طبیعی کامل‌تر و بهتر از کارهای صناعی است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱).

فخررازی این اشکال را بدون پاسخ گذارده است. به نظر می‌رسد این اشکال از اساس مخدوش است. در اشکال ابتدا دلالت کار حکیمانه بر علم فاعل بدیهی شمرده شده است. ازین‌رو، اشکال شده که چگونه قوه مصوره‌ای که دارای شعور و آگاهی نیست می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. پاسخی که فخررازی برای این اشکال مطرح کرده متناسب با آن نیست؛ زیرا در پاسخ آمده است که عقلا در مدح انسان ماهر کار او را با کار فاعل‌های طبیعی مقایسه می‌کنند. اما این مقایسه بیان نمی‌کند که چگونه فاعل جاهل می‌تواند کار حکیمانه انجام دهد. در واقع اشکال مطرح شده در مورد قوه مصوره را به گونه دیگری باید پاسخ داد. اگر پاسخ تغییر کند دیگر اشکال مبنایی نخواهد داشت. مثلاً می‌توان گفت که کل قوه مصوره و آثار آن در مجموع کار حکیمانه خدای متعال است.

شروع و آفات نافی علم صانع

برخی اشکال کرده‌اند که در مقدمه اول استدلال گفته شد: خداوند فاعل افعال حکیمانه است، ولی می‌دانیم که در عالم، برخی شروع و آفات نیز وجود دارند؛ یعنی این‌گونه نیست که بتوان در ظاهر، ادعا کرد همه پدیده‌های عالم حکیمانه و متقن هستند. بنابراین، این مقدمه به صورت جزئی صحیح است؛ چنان که برخی در بیان مقدمه تصریح کرده‌اند که بیشتر افعال خداوند حکیمانه است (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

با توجه به این امر، اشکال شده است که اگر کارهای حکیمانه بر علم فاعل آن دلالت کند، شروع، آفات و نقص‌هایی که در جهان وجود دارد نیز بر جهل دلالت خواهند نمود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۲؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۳).

به این اشکال جواب داده شده است که افعال غیرحکیمانه گاهی از شخص عالم هم صادر می‌شود. بنابراین، چنین افعالی در صورت وقوع از خدای متعال بر عالم نبودن دلالت نمی‌کند (ر. ک: همان). اساساً هیچ فعلی وجود ندارد که فی‌نفسه - بر جهل فاعل آن دلالت کند، بلکه، در صورتی که فاعلی قصد انجام فعل حکیمانه و هدف‌داری را برای رسیدن به مطلوبی داشته باشد و مانعی هم از انجام کار وجود نداشته باشد و با این حال، کار او به نتیجه لازم نرسد، می‌توان نتیجه گرفت که به آن کار علم ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۳).

فخررازی می‌گوید: این جواب نشان می‌دهد که پاسخ‌دهنده اشکال مستشکل را درست نفهمیده است. وی در توضیح اشکال می‌نویسد: همچنان که عقل حکم می‌کند به اینکه اگر کسی کار حکیمانه انجام دهد، عالم است؛ این حکم را هم دارد که اگر کسی موصوف به علم و قدرت و رحمت باشد، انسان‌های ضعیف را دچار انواع دردها و رنج‌ها نمی‌کند، زورمدارن ستمگر را بر ستم‌دیدگان ناتوان مسلط نمی‌گرداند و... از این‌رو، به حکم عقل، وجود این شروع و آفات در جهان موجب قبح در یکی از این اوصاف خواهد شد. اگر شما قدرت و رحمت کامل خدا را اثبات کردید، باید بگویید که خلقت عالم از روی علم نبوده، بلکه چه‌بسا از روی ظن و گمان بوده است که گاهی در آن کارهای منظم و محکم مشاهده می‌شود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴).

این بیان همان مسئله منطقی شر است که امروزه در فلسفه دین، به عنوان دلیلی علیه وجود خدا محل بحث است. فخررازی این مسئله را مطرح کرده و بدون پاسخ وانهاد است.

مانع بودن علم از انجام کار حکیمانه

این اشکال بر این مبنا استوار است که کار حکیمانه نه تنها بر علم فاعل دلالت نمی‌کند، بلکه گاهی علم می‌تواند مانع انجام کار حکیمانه شود. توضیح آنکه انسان برای یاد گرفتن حرفه و صنعتی، مثل نوشتن یا مثل آن، ابتدا نیاز دارد که در ذهن خود

زمان بود یا در مکان دیگری غیر از این مکان، این سؤال همچنان باقی بود. هر سؤالی که بنا بر تمام فروض باقی باشد، ساقط است. دوم آنکه برای قادر مختار ترجیح بدون مرجح امکان دارد.

بعد از این مقدمه، می‌گوییم: اجسام و اشیای موجود در عالم را می‌توان به صورت‌های گوناگون و نامتناهی تألیف و ترکیب کرد. فاعل قادر بر همه این وجوه تواناست؛ یکی از وجوه را برگزیده و خلق کرده است. چون مختار است برای او ترجیح یکی از وجوه بدون مرجح درست است. بنابراین، صرف قدرت برای ایجاد کار حکیمانه کفایت می‌کند، بدون آنکه نیازی به فرض علم باشد. به عبارت دیگر، قادر متعال این جهان معین را ایجاد کرده است، با اینکه قدرت ایجاد انواع دیگر جهان را نیز داشت. اگر کسی بگوید چرا وجوه دیگر را خلق نکرده است، می‌گوییم: این سؤال چون منقطع نمی‌شود، ساقط است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۰).

فخررازی این اشکال را هم بدون پاسخ می‌گذارد. در منابع دیگر هم پاسخی برای آن یافت نشد. به نظر می‌رسد اشکال وارد است. البته به لحاظ مبنایی، ممکن است کسی امکان ترجیح بلامرجح را نپذیرد، ولی این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این اشکال می‌خواهد بیان کند که با صرف لحاظ افعال حکیمانه، نمی‌توان به مطلوب رسید.

کفایت ظن و تخمین

برای انجام کارهای حکیمانه، ظن و تخمین هم کفایت می‌کند. علت آن هم این است که بسیاری از صاحبان حرفه و صنعت کارهای خود را بر اساس گمان و محاسبات تخمینی انجام می‌دهند. حتی گاهی ابزارهایی که با آنها کار می‌کنند، به دقت آن ابزارها و تناسب آنها با اهدافشان علم ندارند، بلکه همه آنها را بر اساس گمان و اطمینان انجام می‌دهند. نتیجه آنکه از کار حکیمانه نمی‌توان نتیجه گرفت که فاعل آن حتماً عالم است، بلکه چه بسا بر حسب ظن و گمان، این کار را انجام داده باشد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۳).

در پاسخ این اشکال، می‌توان گفت: کسی که بر اساس ظن کار می‌کند، احتمال خطا و اشتباه در کارهایش وجود دارد و حتی گاهی از رسیدن به خواسته خود درمانده می‌شود. ولی این جواب وافی به مقصود نیست؛ زیرا در عالم، آفات و نقایص زیادی مشاهده می‌شود که می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه بگوییم: صانع عالم بر اساس ظن

حرف به حرف، کلمات یا جزئیات هر کار دیگری را که انجام می‌دهد، تصور کند. اگر انسان بخواهد در همین مرحله باقی بماند پیشرفتی در کار خود نخواهد داشت، بلکه باید در آن صنعت به مرحله‌ای برسد که انجام آن مانند ملکه‌ای برایش شود. در مثال مزبور، به حدی برسد که بدون استحضار حروف در ذهن، به بهترین شیوه بنویسد. در این مرحله، شخص حتی ممکن است ذهن و قلبش مشغول امر دیگری باشد، با این حال، کار را به نحو احسن انجام دهد. بنابراین، در چنین حالتی فعل حکیمانه صورت می‌گیرد، بدون آنکه فاعل به جزئیات و تفصیل آن علم داشته باشد، بلکه بالاتر استحضار جزئیات و حروف در ذهن مانع انجام بهتر کار خواهد بود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۰).

فخررازی این اشکال را مطرح می‌کند، بدون آنکه پاسخی به آن بدهد. در دیگر کتاب‌های کلامی، اشاره‌ای به این اشکال و پاسخ آن یافت نشد. به نظر می‌رسد جواب این اشکال این است که برخی کارها و حرفه‌ها هستند که علاوه بر علم، به دقت و تمرکز نیاز دارند. در ابتدا که شخص می‌خواهد آموزش ببیند تصور اجزا، هم موجب یادگیری دقیق می‌شود و هم موجب ایجاد تمرکز. ولی زمانی که علم در شخص رسوخ یافت و به صورت عادت درآمد، تصور اجزا ممکن است تمرکز شخص را به هم زده، موجب اختلال در کار شود. بنابراین، در اینجا شخص بدون علم کار را انجام نمی‌دهد، بلکه نیازی به تصور ذهنی آگاهانه هنگام عمل ندارد.

کفایت قادر بودن برای خلقت حکیمانه

قبل از بیان اشکال، لازم به یادآوری است که متکلمان ابتدا صفت «قدرت» را برای خدا اثبات می‌کنند، سپس با تمسک به حکیمانه بودن کارهای خدا، می‌گویند: برای انجام کار حکیمانه، صرف قدرت کافی نیست و به امر دیگری نیاز است که همان علم است. در اینجا، مستشکل می‌خواهد خلاف این مطلب را بگوید.

توضیح آنکه به اعتقاد متکلمان، حدوث عالم اختصاص به زمان معینی دارد و جهان هم در مکان معینی آفریده شده است. این را هم می‌دانیم که مکان‌ها و زمان‌ها با هم مساوی هستند. اگر از متکلمان پرسیده شود که چرا حدوث عالم به این زمان و مکان اختصاص یافته است، درحالی که همه زمان‌ها و مکان‌ها مثل هم هستند، دو پاسخ می‌دهند: یکی اینکه اگر حدوث در وقت دیگری غیر از این

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های صورت گرفته در پژوهش حاضر، برخی نتایج به دست آمد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

یکی از یافته‌های پژوهش توجه به این مسئله بود که در کلام سنتی، تعریف واحدی از «حکمت» و «کار حکیمانه» ارائه نشده است؛ بلکه تعاریف مختلفی از سوی متکلمان یافت می‌شود که به مرور زمان و گاه با توجه به اشکالات اصلاح شده است.

نتیجه دیگر اینکه استدلال متکلمان برای اثبات علم الهی از راه کارهای حکیمانه، با اشکالاتی مواجه است. این اشکالات گاهی بدون پاسخ مانده است. اما گاهی هم پاسخ‌هایی به آن ارائه شده است. پاسخ همه اشکالات قانع کننده نیست و باید گفت: به صرف انجام کار حکیمانه از سوی فاعلی، نمی‌توان به عالم بودن آن حکم کرد. بنابراین، هر چند متکلمان تلاش زیادی در این زمینه انجام داده‌اند، ولی شاید دلیل دیگر آنها، که از راه اختیار است - و در اینجا، مجال بررسی نیافت - قانع کننده‌تر باشد.

عمل می‌کند. از این رو، گاهی کارهایش درست و موافق مصلحت و منفعت می‌شود و گاهی هم اضطراب و فساد در آن راه می‌یابد. زمانی که چنین احتمالی وجود داشته باشد دیگر نمی‌توان از طریق حکمت بر علم صانع استدلال کرد (همان).

بحث از وجود آفات و شرور در جهان و تنافی یا عدم تنافی آنها با حکمت و عدل الهی، از مباحث دامنه‌دار در باب حکمت الهی است. اندیشمندان مسلمان به این موضوع پرداخته و اشکال را به نحو مطلوب حل کرده‌اند. در اینجا، مجال بررسی این مسئله نیست و باید به منابع مربوط به آنها مراجعه کرد.

سید مرتضی این اشکال را به این نحو دفع می‌کند که کار حکیمانه بر اختصاص فاعل آن به صفتی دلالت می‌کند که اگر کسی واجد آن صفت باشد با کمال عقل او استمرار خواهد داشت، به نحوی که اگر از بین برود مخل کمال عقل وی خواهد بود. بدین روی، محال است که مدتی نوشتن برای کسی میسر باشد، سپس با وجود قدرت و کمال عقل متعذر بشود. بنابراین، چیزی که انجام فعل حکیمانه را موجب می‌شود باید استمرار داشته باشد، و این تنها درباره علم صادق است؛ زیرا ظن به کمال عقل ارتباطی ندارد و از بین رفتن آن اخلاقی در کمال عقل به وجود نمی‌آورد (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

اشاعره و دلیل حکمت

شعری و پیروان او نیز مانند دیگران از راه حکمت و اتقان صنع بر علم الهی استدلال می‌کنند. درحالی که طبق مذهب آنها، چنین استدلالی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا آنها بر این باورند که هیچ‌یک از ترکیب‌ها و تألیف‌هایی که در اجسام وجود دارد تأثیری در منافع و مصالح ندارد. برای مثال، نمی‌توان گفت: خداوند چشم را به این صورت آفریده است تا عمل دیدن بتواند محقق شود، یا جهاز هاضمه را این گونه قرار داده است تا عمل هضم صورت پذیرد؛ زیرا همه این کارها بر مبنای عادت الهی در این اشیاست، به نحوی که اگر این گونه هم نبود، باز هم عمل دیدن و هضم را خداوند در آنها خلق می‌کرد. این در حالی است که مراد از «حکمت» و «اتقان» در موجودات، همین ترکیب و نظم آنها در حصول مطلوب از آنهاست. بنابراین، با نفی اینها، چگونه می‌توان بر علم خداوند استدلال نمود؟ (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۵).

.....منابع

- بحرانی، علی بن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
- حلی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، تقریب المعارف، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، چ دوم، قم، الشریف الرضی.
- حلی، ۱۳۸۶، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.
- حلی، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران، اسوه.
- حمصی رازی، محمود بن علی، ۱۴۱۲ق، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- راوندی، محمد بن سعید، ۱۴۱۹ق، عجالة المعرفة فی اصول الدین، بیروت، مؤسسه آل البيت.
- سبزواری، قطب الدین، ۱۳۷۳، الخلاصة فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، الملخص فی اصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- عبیدی، عبدالمطلب بن محمد، ۱۳۸۱، اسراق الالهوت فی نقد شرح البیاقوت، تهران، میراث مکتوب.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، اللوامح الالهیه فی المباحث الکلامیه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فاضل مقداد السیوری، ۱۴۱۲ق، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، المحصل، عمان، دار الرازی.
- فخر رازی، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، المسلك فی اصول الدین والرساله الماتیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ملاحمی، رکن الدین، ۱۳۸۶، الفائق فی اصول الدین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.