

توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا

علی محمد ساجدی^۱، فاطمه زارع^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۲/۲۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱)

چکیده

نظر به گستردگی ابعاد موضوع (توفیق میان عقل و نقل)، محوریت مقاله حاضر تنها توحید افعالی خواهد بود. مسئله اصلی تحقیق جایگاه توحید افعالی در حکمت متعالیه صدرا و براهین عقلی و نقلی وی در این زمینه می‌باشد. لذا در این جستار، پس از تبیین توحید افعالی، به انحصار هستی‌بخشی و تأثیر استقلال در فاعلیت الهی، و نظریه فاعلیت بالتجلی و مجرای فیض بودن عقول و ژرفاندیشی صدرا در باب اختیار آدمی از منظر عقل و نقل به عنوان مبانی توحید افعالی، بیان خواهیم کرد که صدرا با دو برهان ارجاع علیت به تشآن و قاعده بسیط الحقیقه به اثبات آرای خود می‌پردازد. همچنین، در این تحقیق که به روش توصیفی-استنباطی صورت پذیرفته، شباهت فکری برآمده از برخی اندیشه‌های کلامی پاسخ درخوری می‌یابد. ثانیاً به دلیل هم‌افق شدن مرزهای حکمت صدرا با عرفان نظری، صدرا در حل و فصل مسایل توحید از حکمت سینوی پیشی می‌گیرد. ثالثاً لوازم توحید افعالی، همچون نظریه وحدت وجود و ارجاع علیت به تشآن، اراده و علم پیشین الهی، مسئله جبر و اختیار در افعال بشر، در پرتو دو حجت عقل و دین تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اراده الهی، توحید افعالی، حکمت متعالیه، علم پیشین خدا، قرآن.

۱. نویسنده مسئول، عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز. Email: drsajedi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز.

۱. درآمد

فهم مسئله توحید افعالی با تمام ابعاد آن دشوارترین مسایل فکری و اعتقادی است که دامنه وسیع آن بر دشواری مطلب افزوده است. تبیین رابطه فاعلیت انسان و فاعلیت خداوند، مسئله جبر و اختیار، مباحث علم، اراده، و قدرت مطلقه و تام الهی و رابطه آن‌ها با فعل اختیاری انسان، مشکل شرو در نظام و نحوه انتساب آن به خداوند متعال از جمله دغدغه‌ها و مباحثی است که نظریه توحید افعالی، ناگزیر به پاسخگویی نسبت به آن‌ها می‌باشد.

بدین‌سان، به منظور آشنایی با نظرات و دیدگاه‌های ملاصدرا، ضروری است تا برخی مؤلفه‌ها که در ارتباط با یکدیگر مبین مفهوم و معنای توحید افعالی در حکمت متعالیه اند با استناد به نقل مورد بررسی واقع گردند؛ مباحثی همچون علیت و تشآن، نظام علی و معلولی و جایگاه افعال اختیاری در آن، ویژگی‌های فاعل حقیقی و انحصار آن در خدای متعال از نظر صدرالمتهین، بررسی صفاتی چون اراده، قدرت و علم باری تعالی و رابطه آن‌ها با افعال اختیاری بشر، استفاده وی از قاعده بسیط الحقیقه در نحوه معیت خالق و مخلوق، و سرانجام طرح لوازم توحید افعالی.

۲. تبیین مفهومی توحید افعالی در آرای ملاصدرا

از نظر صدرالمتهین، جهان سراسر شئون حق تعالی است و همان‌گونه که اصل وجود جهان و هر موجودی در آن ظهور و جلوه حق است، افعال صادره از موجودات هم ظهور فعل حق اند [۱۷، ج ۶، ص ۳۷۳]. به تعبیر دیگر از آن‌جا که همه موجودات در برابر خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند، فاعلیت حقیقی و استقلالی به خدای متعالی منحصر است و تمامی موجودات در همه شئون خود و در همه حالت‌ها و زمان‌ها به وی نیازمندند و محال است موجودی در یکی از شئون هستی‌اش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری انجام دهد [۳، صص ۴۲۶-۴۲۷].

بنابراین تحلیل صدرا از مسئله علیت با تکیه بر چهار عنصر اصلی، یعنی وجود ربطی، اضافه اشراقیه، امکان فقری و انحصار جعل در وجود می‌باشد. در نتیجه، علت نه تنها وجودی مستقل و غنی بلکه عین استقلال و غناست و در طرف معلول تنها فقر و تعلق محض را می‌یابیم.

۳. مبانی توحید افعالی از منظر صدرالمتهین

۱.۳. نظریه فاعلیت بالتجلی

صدرالمتهین نحوه فاعلیت حق تعالی را همچون عرفا فاعلیت بالتجلی معرفی می‌نماید چرا که دیگر علت و معلول نزد وی به عنوان دو وجود، هرچند مرتبط و هم‌سنخ مطرح

نمی‌باشد بلکه این جا سخن از یک وجود و تجلیات و ظهورات اوست [۱۰، ص ۵۸؛ ۱۶، ص ۹۰]. صدرالمتألهین در *اسفار* در بحث علت و معلول، موضوع حصر فاعلیت خداوند متعال را تحت عنوان «فی آنه لا مؤثر فی الوجود الا الواجب تعالی» طرح نموده و چنین می‌گوید: «انّ المؤثر فی الوجود مطلقاً هو الواجب تعالی و الفیض کله من عنده و هذه الوسائط کالاعتبارات و الشروط التي لا بد منها فی ان یصدر الکثرة عنه تعالی فلا دخل لها فی الایجاد بل فی الاعداد.» [۱۷، ج ۲، ص ۲۱۶]. ضمناً، صدرا مراتبی برای فاعلیت الهی قایل است که عبارت‌اند از:

۱. ابداع، یعنی ایجاد شیء از عدم. تأکید می‌کنم که مقصود از عدم، ایجاد «لا من شیء» است نه «من لا شیء» قرآن کریم به این معنا اشاره دارد: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره، ۱۱۷). و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲).

۲. تکوین: ایجاد افعالی که به عهده فرشتگان است.

۳. تدبیر: یعنی خارج کردن شیء از کاستی و رساندن او به کمال، در حالی که این خروج محسوس نیست و همین هم معنای ربوبیت است. «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (فاتحه، ۱). «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (مریم، ۶۵).

۴. تسخیر: افعالی که از موجودات مسخر همانند خورشید پدید می‌آید «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» (لقمان، ۲۹): خورشید و ماه را مسخر گردانیده است. «وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم، ۳۲ و ۳۳) [۸، ص ۷۹].

۲.۳. وسایط و مجرای فیض بودن عقول

مؤید این سخن، که فاعلیت حقیقی مخصوص حق تعالی است و سایر موجودات وسایط و روابط شمرده می‌شوند، کلام صدرالمتألهین در *اسرارالآیات* است که می‌گوید: «اشیاء از حق تعالی به ترتیب و نظامی نیکو، و شکل و هیئتی تمام و زیبا، برحسب قرار گرفتن وسایط بین اشیاء و رحمت او، که آن وسایط خود وسایلی برای پخش کرم و فیض وجود اویند صادر و ظاهر شده‌اند. توضیح آن که، عقل اول چیزی است که دروازه ابداع و خلقت حق تعالی بدان باز می‌گردد و نسبت آن به دیگر حقایق روحانی نسبت آدم است به دیگر فرزندان خود، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اول چیزی که خداوند خلق فرمود عقل بود.» پس در عالم ارواح عقلی، تعدد و کثرتی است که از دایره شمارش و نگارش بیرون است و شماره آن‌ها را جز خداوند کسی نمی‌داند.»

وی پس از آن به آیات کریمه ذیل این چنین استناد می‌جوید: «وما یعلم جنود ربک الا هو» (مدثر، ۳۱) و شمار فرشتگان پروردگارت را جز خودش نداند. «والصّافات صفاً»

(صافات، ۱) قسم به فرشتگان صف کشیده صف کشیدنی. «فالمدبرات امرا» (نازعات، ۵) قسم به تدبیرکنندگان کار. «والسّماء بنیناها باید و آنا لموسعون» (ذاریات، ۴۷) و ما آسمان را با قدرت بنا کردیم و همواره آن را وسعت می‌بخشیم. «اولم یروا آنا خلقنا لهم ممّا عملت ایدینا انعاما فهم لها مالکون» (یس، ۷۱) آیا ندیدند که از آن چه با قدرت خود به عمل آورده ایم چهارپایانی برای آنان آفریدیم که آنان مالک آن هستند. بنابراین، خداوند متعال را قدرت‌ها و دست‌هایی است که عمل می‌کند، نه به وسیله اعضا و جوارح جسمانی، بلکه با حقایق نورانی که واسطه فیض و رحمت حق‌اند و جهات فاعلی او را که افاضه عطا و رحمت بر اشیاء است به عهده دارند [۸، صص ۷۸-۷۹].

۳.۳. نظریه صدرای درباره اختیار انسان

یکی دیگر از مبانی ملاصدرا برای توحید افعالی در نظام فلسفی او اصل اختیار آدمی است. مسئله اصلی در خصوص اختیار انسان تبیین رابطه میان اختیار انسان و اختیار خداست؛ جمع کردن میان دو عامل الهی و انسانی در فعل انسان اندیشه‌ای بس سترگ و عمیق است که صدرای خود تفهیم و تبیین آن را کاری دشوار تلقی می‌کند. وی از سویی تلاش می‌کند تا ساحت قدرت ربوبی از هرگونه ایرادی مصون بماند و از سوی دیگر اصل اختیار و اراده انسان بدون کمترین خدشه‌ای، همچنان پابرجا باشد. با این حال او تلاش می‌کند که این نظریه را از آیات قرآنی به‌دست آورد. وی با ژرف‌اندیشی‌ها و موشکافی‌های خود درباره بطون آیات قرآن، نظریه خود را با معارف قرآنی منطبق می‌سازد و معتقد است که آنچه در این زمینه به‌دست آورده، عقلانی محض نیست، بلکه به طریق شهودی به آن‌ها دست یافته است [۷، صص ۲۷۹؛ ۱۷، ج ۶، صص ۳۷۳].

صدرا علاوه بر آن که در آثار مختلف خود به‌ویژه در کتاب *سفر به موضوع اختیار پرداخته و نکاتی را متذکر شده*، دو رساله جداگانه در این زمینه تدوین کرده و نظریه خود را به تفصیل در آن‌ها باز نمایانده است که عبارت‌اند از: *رساله فی مسألة القضاء و القدر فی افعال البشر*، و *رساله فی خلق الاعمال*.

توضیح او در دو رساله *القضاء و القدر و خلق الاعمال* با یکدیگر متفاوت است زیرا او موضوع اختیار را از جنبه‌های مختلف بررسی کرده است. در این جا ابتدا نظر او از رساله *القضاء و القدر* که تا حدودی مبسوط‌تر بیان شده ذکر می‌شود و سپس از رساله *خلق الاعمال* نظر او تکمیل می‌گردد.

صدرا در رساله *القضاء و القدر* نظریه خود را با کمک تبیین مفهوم اراده و قدرت توضیح می‌دهد. وی بر این باور است که اراده یا اختیار، قدرت انسان را در جهت نیل به

اهداف و خواسته‌های خود هدایت می‌کند. قدرت عاملی برای حرکت کردن می‌شود که انسان را در انجام افعال خود توانا می‌سازد. صدرا قدرت را با اختیار و اراده انسان مرتبط می‌داند و معتقد است که پس از تصور انجام یک فعل در ذهن شوق متأكدی در انسان پدید می‌آید که او را به انجام دادن آن فعل قادر می‌سازد. این تمایل و اشتیاق قوی همان چیزی است که اراده نام دارد [۷، ص ۱۹۸]. البته تعریف اراده امری مشکل است. هرچند از کیفیات نفسانی است و از وجدانیات است که شناخت جزئیات آن آسان و قابل فهم است، ولی فهم ماهیت کلی آن دشوار است و از سوی دیگر چون این مفاهیم وجدانی با مفاهیم وجدانی دیگر مرتبط هستند، لذا با یکدیگر مشتبه می‌گردند و به همین جهت تعریف دقیق آن‌ها دشوار می‌گردد. اراده حقیقت مشکک و دارای مراتب مختلفی است که در هر موجودی متناسب با ذات و هویت وجودی‌اش، مرتبه‌ای از صفت اراده موجود است و چون انسان کامل‌ترین موجود جهان هستی است دارای دو مرتبه از اراده می‌باشد، مرتبه‌ای که نسبت به افعال خارجی است که در آن‌ها داعی، اراده و قدرت متعدد و مختلف است و مرتبه دیگری که نسبت به افعال درونی و طبیعی است که این هر سه در آن مرتبه با یکدیگر متحدند. صدرا در مورد مراتب پیدایش اراده معتقد است هیچ فعل دارای قصدی بدون آن که مبدأ آن در ذات انسان پدید آمده باشد صورت نمی‌گیرد و پس از پیدایش از مراتب وجودی خود که واسطه میان نفس و افعال است عبور می‌کند تا افعالی در خارج محقق شود، لذا هنگامی که انسان قصد پدید آوردن افعالی را دارد، ابتدا صورت علمی آن را در مرتبه ذات خود تصور می‌کند و سپس به فایده آن تصدیق می‌نماید و پس از آن اراده و سپس عزم و بعد شوق متأكد برای انجام فعل برایش حاصل می‌شود و سپس میل در اعضا برای تحصیل آن پدید می‌آید [۷، ص ۱۹۸؛ ۱۷، ج ۶، ص ۳۴۲]. لذا به نظر صدرا هر فعل ارادی دارای مبادی مترتبی است که مبدأ قریب آن قوه محرکه که در انسان در اعضا قرار دارد و پیش از آن اراده و دور از همه فکر و تخیل آن است [۱۷، ج ۲، ص ۲۵۱] صدرا با این توضیح درباره اراده معتقد است وقتی این اراده با قدرت همراه می‌شود انسان را به سوی انجام فعل می‌راند و لذا او می‌تواند آن فعل را انجام دهد. با وجود این مراحل، پدید آمدن آن فعل قطعی خواهد بود و تخلف از آن غیرممکن است، چه این که با وجود همه شرایط برای تحقق یک فعل، آن فعل محقق خواهد شد، با این حال همین فعل به قدرت خداوند و علم پیشین او به افعال نیز مستند است.

صدرا در رساله *خلق اعمال و اسفار* این استناد افعال انسان به خداوند را بیشتر و کامل‌تر توضیح می‌دهد. وی بر این باور است که موجودات جهان هستی با همه تفاوتی که از نظر وجودی و مراتب آن دارند، اما حقایق و درجات و مراتب آن‌ها در ذات احدیت جمع

است. البته روشن است که آن حقیقت متعالی واحد در غایت بساطت و احدیت است. با این حال نور او در سراسر موجودات هستی پراکنده شده و همه مقهور نور محیط و قاهر او هستند. صدرا همه حوادث و پدیده‌ها و نیز افعال انسانی را از جهتی به خداوند متعال نسبت می‌دهد و در توضیح آن می‌گوید: «همان‌گونه که شأنی نیست مگر آن که شأن اوست. همچنین، فعلی نیست جز آن که آن فعل، فعل خداوند است و حکمی نیست جز از آن الله و... هر توانی توان او و هر قوه‌ای قوه او است با حفظ علو و عظمت خود...؛ همان‌گونه که او با تمام تجرد و تقدسش از همه اکوان با این حال، هیچ آسمان و زمینی از او خالی نیست، و با رجوع به سخنان امام موحدان علی -علیه السلام- که فرموده است: «مع کل شی لا بمقارنة و غیر کل شی لا بمزایلة» [۴، ج ۱، ص ۳۲]. و آیه شریفه: «هوآلذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف، ۸۴) [۱۷، ج ۶، ص ۳۷۳].

از این جا به دست می‌آید که نسبت فعل و ایجاد آن به خداوند و به انسان هر دو صحیح است، همانند وجود انسان. هم‌چنان که وجود زید بعینه امر متحققی در واقع می‌باشد و شأنی از شئون حق تعالی است همچنین حق تعالی فاعل حقیقی و نه مجازی افعالی است که از او صادر می‌شود [۷، ص ۲۷۵؛ ۱۷، ج ۶، ص ۳۷۳].

صدرا برای تفهیم نظریه خود که افعال انسانی عیناً فعل حق‌اند. (البته نه آن گونه که جبری‌مسلمانان قائلند و نه آن چنان که معتزلیان و حکمای مشاء معتقد بودند). مثال نفس ناطقه و رابطه او با افعال و فعالیت‌های بدنی و غیره را ذکر می‌کند، زیرا به نظر وی براساس کلام معصوم علیه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [۲۳، ج ۲، ص ۳۲]. خداوند نفس ناطقه انسانی را مثالی برای ذات، صفت و فعل خود آفریده است [۷، ص ۲۷۸؛ ۱۷، ج ۶، ص ۳۷۷].

صدرا هم‌چنین حدیث قدسی «كنت سمعه الذی به یسمع وبصره الذی به یبصر ویده الّتی بهایبطش ورجله الّتی بها یمشی» [۱۷، ج ۶، ص ۳۷۸] را یادآور می‌شود، و نتیجه می‌گیرد که نفس با حفظ تجرد ذاتی خود در همه اجزا حضور دارد و هیچ جزئی از اجزای بدن از نفس خالی نیست و هیچ قوه‌ای از قوای بدن بدون نفس وجود ندارد، به این معنا که هویتی برای قوای بدن، بدون هویت نفس ممکن نیست، زیرا نفس هویت واحد مجردی است که جامع هویت‌های قوا و اجزا است و نفس محیط بر آن‌ها و غالب بر آن‌ها است و چنان‌که وجود نفس از جانب خداوند است، همه فعالیت‌های آن نیز از جانب حق تعالی است، اراده نفس همانند وجودش، از ذات خود نفس پدید نمی‌آید، بلکه از اراده خداوند متعال ایجاد می‌شود و خداوند در نفس، اراده و علم را ایجاد می‌کند که بواسطه آن انسان اشیا را درک کرده و در آن‌ها تصرف می‌کند [۷، ص ۲۷۸؛ ۱۷، ج ۶،

ص ۳۷۸]. صدرا این دیدگاه را فاقد اشکالاتی می‌داند که بر نظریات قبلی وارد بوده و آن را منطبق بر کلام امام صادق - علیه السلام - می‌داند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» [۱۸، ص ۵۶۳].

وی در توضیح مفهوم این حدیث می‌گوید: «مراد از این کلام آن نیست که در فعل عبد ترکیبی میان جبر و اختیار روی داده، یا آن که فعل عبد از جبر و اختیار خالی گشته است؛ یا این که عبد دارای اختیاری ناقص و جبری ناقص در افعال خود می‌باشد، و یا این که از جهتی دارای اختیار و از جهتی مضطر و مجبور است و نیز مراد آن نیست که عبد مضطر به صورت اختیار است، چنان که در عبارت شیخ ابو علی آمده است [۱، ص ۵۱]، بلکه منظور از کلام امام این است که انسان مختار است از آن جهت که مجبور است و مجبور است از آن جهت که مختار است، به این معنی که اختیار انسان بعینه اضطرار او است [۷، ص ۲۷۶؛ ۱۷، ج ۶، صص ۳۷۵-۳۷۶] در قرآن آیاتی بر آن گواهی می‌دهد «و ما تشاءون الا ان یشاء الله» (انسان، ۳۰؛ تکویر، ۲۹). این آیه که در دو جای قرآن آمده است ناظر به این است که قرآن کتاب هدایت و آیین سعادت می‌باشد و هر کس بخواهد راه مستقیم به سوی خدا را برگزیند می‌تواند پیرو آیین قرآن گردد و از آن‌جا که ممکن است تصور شود که انسان در این راه و خواست مستقل است در این آیه نادرستی این تصور بیان شده است که انسان در افعال ارادی خود وابسته و نیازمند به خدا بوده و اراده او به مشیت خدا منتهی می‌گردد. بنابراین کارهای اختیاری انسان همان گونه که بدون واسطه مورد اراده خدا واقع نشده است (آن گونه که جبریون پنداشته اند) ولی به طور کلی نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست (آن گونه که مفضوه پنداشته اند) بلکه انسان بر کارهای اختیاری خویش اراده دارد لکن اراده‌ای وابسته و غیرمستقل.

«و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، ۱۷) از آن‌جا که هیچ اراده و مشییتی از اراده و مشیت خداوند خارج نیست سلب و اثبات در این آیه از یک جهت است. چه این که انداختن تیر از همان جهت که به پیامبر نسبت می‌دهد از اوسلب کرده و به خدا نسبت می‌دهد. و «قاتلوهم یعذبهم الله بأیدیکم» (توبه، ۹) ظاهر آیه این است که مراد از تعذیب، قتل است زیرا عذاب صادر از ناحیه خدا به دست مؤمنان، چیزی جز این نیست و مراد از آن نمی‌تواند عذاب برزخی یا اخروی باشد زیرا آن دو عذاب، فقط به خداوند مربوط است نه مؤمنان. بر این اساس، فعل واحدی هم به مؤمنان نسبت داده شده و هم به آفریننده آن‌ها [۱۱، ص ۲۳۲] براساس این دیدگاه، افعال انسانی بدون هیچ واسطه‌ای هم به حق تعالی و هم به خود انسان انتساب دارند و به قول سبزواری:

لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا [۶، ج ۳، ص ۶۱۷]

به عبارت دیگر، از آن جهت که انسان و افعال او تحت سیطره قدرت و علم و مشیت حق تعالی هستند، منتسب به او هستند. و از این انتساب هیچ گونه جبری در افعال انسان لازم نمی‌آید، زیرا سیطره و احاطه حق تعالی بر انسان و افعال انسان مقید به قید اختیار می‌باشد.

علامه طباطبایی در بیان تفاوت میان این نظریه و نظریه مشائیان چنین می‌گوید: «تفاوت این نظر با نظر پیشین در این است که در نظریه پیشین حرکت از کثرت به وحدت و در این نظر از وحدت به کثرت است.» [۱۷، ج ۶، ص ۳۷۲، تعلیقه طباطبایی]. چنان که پیداست، در همه موارد فوق صدرا برای تثبیت مواضع خود نه فقط به طریق برهان بلکه هم از طریق قرآن و احیاناً روایاتی در شرح آن به مقصود خویش دست پیدا می‌کند.

۴. براهین ملاصدرا در اثبات توحید افعالی

۱.۴. برهان اول: از راه ارجاع علیت به تشأن

صدرالمتألهین در آثار مختلف خود با عباراتی مشابه این مطلب را تحلیل کرده است که خلاصه و اجمال آن چنین است:

۱. حق تعالی تنها علت حقیقی در جهان است و همه جهان و ما سوی الله معلول اوست.
۲. معلولیت عین ذات معلول است زیرا اگر معلولیت و احتیاج عین ذات او نباشد پس احتیاج برای او عرضی بوده دیگر در ذات خود محتاج و معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است.
۳. چیزی که معلولیت عین ذاتش باشد از خود هیچ هویتی ندارد و به تعبیر دیگر معدوم و عین وابستگی به علت و در نتیجه عین ظهور و شأن و تجلی علت خواهد بود.
۴. پس ما سوی الله همه ظهور و شأن حق تعالی بوده از خود هیچ هویتی ندارند.
۵. ظهور شیء از وجهی خود آن شیء است.
۶. در نتیجه عالم هویتی جز حق تعالی ندارد [۱۰، صص ۵۲-۵۳؛ ۱۷، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ۲۱، ص ۶۸].

اما در توضیح و تفصیل این مطلب آن که طرفداران اصالت ماهیت، ماهیت را در مقام ذات، نسبت به وجود و عدم لاقتضا می‌دانند و از این ویژگی با عنوان امکان ذاتی ماهیت نام می‌برند. بنابراین ماهیت ذاتاً ممکن است، ولی می‌تواند از ناحیه مبدأ فاعلی واجب شود (واجب بالغیر) و با عدم فیض از مبدأ فاعلی ممتنع گردد (ممتنع بالغیر). با

اثبات اصالت وجود و تبعی بودن ماهیت، معلوم می‌گردد آن‌چه از ناحیه مبدا صادر می‌شود همان وجود اشیاء است نه چیز دیگر.

با اعتباری بودن ماهیت این امر هم معلوم می‌شود که ملاک معلولیت نمی‌تواند امکان ذاتی ماهیت باشد. چون ماهیت تابع وجود است (بر اساس اصالت وجود) و امکان ماهوی که وصف ماهیت است قهراً بعد از وجود ماهیت خواهد بود و چیزی که تابع وجود است نمی‌تواند علت برای وصف چیزی شود که مقدم بر آن است؛ یعنی امکان ماهوی مؤخر از ماهیت و ماهیت مؤخر از وجود است حال آن‌که وجود مؤخر از ایجاد و ایجاد مؤخر از ایجاب و ایجاب مؤخر از احتیاج و احتیاج مؤخر از علت خود است.

چگونه می‌توان تصور کرد امکان ماهوی که به چند مرتبه مؤخر از احتیاج به علت است علت برای احتیاج به علت باشد؟ بنابراین، آن‌چه می‌تواند ملاک احتیاج معلول به علت باشد، امکان وجودی (امکان فقری) است که از تحلیل دقیق علت و معلول حاصل می‌شود.

هم‌چنین، با تأمل بیشتر این حقیقت نیز روشن می‌شود که نسبت دادن هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف است جز مجاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن باشد بدین معنا خواهد بود که از خود هیچ ذات و هویتی ندارد و صرفاً شأن و تجلی علت خواهد بود.

پس همه معلولات شأن و تجلی حق تعالی هستند و نسبت دادن هستی و کمالات آن به آنان نسبتی حقیقی نیست، بلکه یک نسبت مجازی است و با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول بساط هر گونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباینی و کثرت تشکیکی وجود برچیده می‌شود و وحدت شخصی وجود ثابت می‌شود.

و اما استناد صدرا به نقل در این مسئله چنین خواهد بود. مسئله وحدت شخصی وجود و نفی هرگونه کثرت، در آیات قرآن و احادیث امامیه به وضوح وارد شده است چنان‌که در آیه شریفه «کلّ شیء هالک الّا وجهه» (قصص، ۸۸)، و آیه شریفه «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار» (غافر، ۱۶) [۱۶، ص ۸۲] و آیه شریفه «اینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره، ۱۱۵). و عبارت معروف و منسوب به حضرت علی علیه السلام که فرموده است: «ما رأیت شیئا الّا و رأیت الله قبله و معه و بعده» به این مطلب اشاره و آن را تأیید فرموده است [۱۶، ص ۷۰] هم‌چنین در زمره اسماء الهیه ذات مقدّس او را بدین جملات «یا هو، یا من هو، یا من لا هو الّا هو» یاد کرده‌اند [۸، ص ۵۱؛ ۱۰، ص ۵۳].

نظر به اصالت وجود در اندیشه صدرا، واقعیت بالذات از آن وجود و بالعرض از آن ماهیات است. با استناد به این اصل تأسیسی حکمت متعالیه مفاد آیه مذکور (کل شیء

هالک الا وجهه) چنین معلوم می‌گردد که همه ماهیات بحسب ذات اعدام یا محکوم به عدم‌اند و به واسطه علت حقیقی‌شان (حق تعالی) موجودند (حقیقت وجود واسطه در ثبوت برای هویت یافتن ماهیات است، و ماهیت بدون حقیقت وجود فاقد هویت و واقعیت است.) و آیه بعدی (غافر/۱۶) گرچه ناظر به عالم آخرت است، مورد استناد صدرا قرار می‌گیرد، زیرا واقعیت وجودی امری است که در دو عالم ثابت و لایتغیر است. ذات پاک باری که منشأ صدور اشیاء است در هر دو عالم مصدر فیض هستی است.

۲.۴. برهان دوم: از طریق قاعده بسیط الحقیقه

برهان دوم ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود نیز در پایان مباحث علت و معلول تحت عنوان «فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقته شیء من الاشیاء» [۱۷، ج ۲، ص ۳۶۸] آمده است. در این برهان از قاعده بسیط الحقیقه استفاده می‌کند که شکل ساده آن چنین است:

۱. حق تعالی واجب الوجود است.

۲. هر واجب الوجودی بسیط الحقیقه و از نظر وجودی نامتناهی است.

۳. وجود نامتناهی مجالی برای وجودی دیگر در عرض یا در طول خود باقی نمی‌گذارد و گرنه آن غیر برای آن وجود نامتناهی به منزله حد می‌بود و تعدد و تکثر فرع بر محدودیت است و اگر چیزی نامحدود بود تثنیه (دوگانگی) و تکرار نمی‌پذیرد.

۴. بنابراین وجود حق تعالی مجالی برای وجودی دیگر یعنی غیر نمی‌گذارد و وجود منحصر است در حق تعالی و ما سوای او لمعه و رشحه و ظل اویند.

در /سفار این برهان را چنین آورده است بدان که واجب الوجود در حد اعلای بساطت بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای چنین باشد کل اشیا است پس واجب الوجود کل اشیا است و هیچ یک از اشیا از وجود او بیرون نیست [۱۷، ج ۲، ص ۳۶۸]. ایشان از این قاعده به عنوان یک قاعده عرشیه که با تأیید خداوند به آن دست یافته است یاد می‌کند [۱۷، ج ۱، ص ۱۳۵]. مسئله وحدت شخصی وجود و ارتباط حق و خلق بر طبق این مبنا در آیات قرآن و احادیث امامیه به وضوح وارد شده است چنان که آیه شریفه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳) [۱۶، ص ۷۰]. و خطبه شریف امام علی (ع) «داخل فی الاشیاء لا کدخول الشیء فی الشیء خارج عن الاشیاء لا کخروج الشیء عن الشیء مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» [۱۳، ص ۴۵۷؛ ۱۶، ص ۷۰] بدین نکته اشاره و بلکه تصریح شده است.

از مجموع این دو برهان چنین نتیجه می‌شود که هیچ مؤثری در عالم هستی جز او نیست و غیر او هرچه هست، تنها از استقلال نسبی برخوردار می‌باشد و از آن‌جا که استقلال در وجود ملاک و معیار فاعل حقیقی و ایجاد است و وجودی که عین ربط به غیر است هرگز نمی‌تواند ایجادکننده غیر باشد، بنابراین همه علل فاعلی در هستی جز خداوند متعال معدّاتی هستند که معلول‌ها را به فیض مبدأ نخستین نزدیک می‌سازند.

به بیان موجز، بنا بر عقیده صدرالمآلهین و بر پایه مبانی حکمت متعالیه وی، چون تأثیر و فاعلیت از شئون وجود بوده و وجود نیز منحصر در حق تعالی است پس تأثیر و فاعلیت منحصر در ذات حق است. موجودات (عقول و نفوس و طبایع و قوا) صرفاً به منزله وسایط و معدّات می‌باشد. سپس صدرا در راستای اثبات توفیق میان عقل و نقل این چنین از آیات مدد می‌جوید: «افرایتم ماتمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون» (واقعه، ۵۸-۵۹) و «افرایتم ما تحرثون انتم تزرعونه ام نحن الزارعون» [۱۳، صص ۶۳-۶۴] و آیه «افرایتم النار التي تورون انتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون» [۸، ص ۵۱؛ ۱۳، صص ۷۱-۷۲؛ ۱۷، ج ۳، ص ۱۶] و آیه «هوآلذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء» (آل عمران، ۶) [۸، ص ۵۲] اشاره به این است که افعال منسوب به قوای تأثیرگذارنده، مانند قوه مصوره در تشکیل و صورت دادن اعضای انسان و مانند انسان در کارهایی که از او سر می‌زند تمام در حقیقت از خداوند متعال صادر شده‌اند و وقوعشان به تأثیر حق تعالی با کمال وحدانیت و یکتایی او بوده است و قوای تأثیرگذارنده و انسان و سایر امور صرفاً علت معده و زمینه‌سازند.

۵. شبهات ناظر به مسئله توحید افعالی و راه حل ملاصدرا درباره آن

۱.۵. رابطه اراده الهی با اختیار انسان در نظریه توحید افعالی صدرا

ملاصدرا برای اراده و قدرت حق تعالی معنایی ذاتی در نظر می‌گیرد. از نظر او ارادی بودن فعل حق به معنای عدم اجبار و تحمیل از غیر است که آن را به نوعی بهجت و محبت تعبیر می‌کند و چون در فعل حق جز ذات او و علم او به نظام احسن که عین ذات اوست داعی دیگر مدخلیت ندارد. بنابراین اراده الهی را به همان علم الهی و فعلی باز می‌گرداند. یکی از مباحث اساسی که بر بحث اراده باری تعالی مترتب بوده، و با موضوع توحید افعالی مرتبط می‌باشد چنین است که آیا اراده حق تعالی شامل همه پدیده‌های هستی (اعم از افعال تکوینی و اختیاری) می‌شود؟ در صورتی که جواب مثبت است. پس لازمه عمومیت اراده خداوند نسبت به افعال آدمی چنین خواهد بود که همه کارهای او مراد خداوند باشد و آن‌چه متعلق اراده خداوند قرار گیرد به‌طور قطع واقع

خواهد شد. اما آیا این قطعیت با ماهیت اراده که انتخاب و گزینش یکی از طرفین است منافات ندارد؟ در پاسخ به سؤال نخست، ملاصدرا بر طبق قاعده بسیط الحقیقه، حقیقت بسیط را واجد همه مراتب هستی می‌داند. از این رو اراده حق اراده‌ای مطلقه و بالذات می‌باشد اراده‌ای که همه اشیا عالم را فراگرفته است و هیچ ذره‌ای در عالم از سیطره اراده او خارج نیست.

هیچ ذره‌ای در گستره حیات از سیطره او و احاطه این حقیقت الهی و نورالانوار بیرون نمی‌باشد. او با هر پدیده‌ای همراه است اگرچه مقارن و در ردیف او نیست و هیچ فعلی از افعال از فعل او جدا و مستقل نیست هیچ شأن و اراده و مشیتی بیرون و جدای از اراده و شأن و مشیت او نمی‌باشد و بدین جهت است که فرمود: «کلّ یوم هو فی شأن» (رحمان، ۲۹)، و نیز «ما یكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» (مجادله، ۷) [۱۷، ج ۶، صص ۳۷۶-۳۷۷].

اما پاسخ سؤال دوم، یعنی این که چگونه فعل اختیاری انسان می‌تواند متعلق اراده واجب تعالی باشد؟ آن است که اراده واجب تعالی به این تعلق می‌گیرد که انسان با اختیار خود چنین یا چنان کار را انجام دهد نه این که اراده او به وقوع فعل تعلق گیرد بدون قید اختیار. بنابراین اراده او با اراده انسان لغو نمی‌شود و اختیار نیز به حال خود باقی است [۱۹، ص ۳۰۳؛ ۲۰، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰]. چنان که امام باقر و امام صادق فرموده‌اند: «ان الله عزوجل ارحم بخلقه من ان يجير خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون» [۲۲، ج ۱، ص ۲۹۶]. یعنی: «خداوند به مخلوقات خود مهربان‌تر از آن است که آن‌ها را به گناه مجبور کند سپس به خاطر انجام گناه عذاب نماید و خداوند عزیزتر از آن است که کاری را اراده کند و آن انجام نگیرد.» این حدیث صراحتاً بیانگر این امر است که مشیت خداوند تعلق گرفته به این که انسان افعال خود را با اختیار انجام دهد [۱۳، ص ۳۴۲]. چه، قوام اعمال انسانی به دو امر است. نخست این که عبد با اراده و قدرت خویش افعال خود را انجام می‌دهد. و دیگر این که قدرت خداوند تنها مرجع برای همه کائنات است و از آثار قدرت الهی آن چیزی است که بین بنده و تحقق آن چه اراده کرده حائل می‌شود.

سؤال دیگر که غالباً پس از بررسی رابطه اراده خدا با اختیار انسان مطرح می‌گردد بررسی رابطه علم پیشین حق (جل و علا) با اختیار انسان است.

۲.۵. رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان در نظریه توحید افعالی صدرا

از جمله صفات حق تعالی مسئله علم پیشین الهی و یا به تعبیر فلاسفه، علم عنایی و ارتباط وثیق و تنگاتنگ آن با مبحث توحید افعالی و اختیار انسان می‌باشد. بر اساس

تعریف، علم عنایی عبارت است از صورت علمی که علت وجوددهنده به معلوم، که همان فعل است، می‌باشد [۱۵، ص ۴۰۷] مطابق این تعریف علم الهی علمی فعلی است یعنی علمی که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد و سبب و علت وجود خارجی موجودات می‌شود. چنان‌که حق تعالی فرمود: «وهو بكل خلق علیم» (یس، ۷۹) و «وهو بكل شیء علیم» (بقره، ۲۹) دلالت بر علم فعلی حق تعالی دارد [۱۵، صص ۴۰۷-۴۰۸]. از این‌رو اشکال ناسازگاری علم فعلی حق و اختیاری بودن فعل انسان مطرح می‌شود بدین تقریر که اگر علم عنایی خداوند متعال علت همه حوادث جهان و از جمله افعال اختیاری آدمی است آیا این معنایی جز سلب اختیار خواهد داشت؟

صدرالمتألهین پاسخ و نظر خویش به اشکال مزبور را چنین بیان می‌کند: مراد از این آیات چنین است که نحوه تعلق علم الهی به صدور هر فعلی از فاعل آن به حسب خصوصیات موجود در آن فعل است [۱۵، ص ۴۰۸] و در افعال اختیاری انسان، علم الهی به فعلی که مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است تعلق گرفته است. از این‌رو هرچند این علم مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود اما متعلق این وجوب فعل مسبوق به قدرت و اختیار انسان است زیرا این دو از جمله علل و اسباب وقوع فعلند و روشن است که وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد منافی اختیار نبوده بلکه مؤکد آن است [۷، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ ۱۷، ج ۶، ص ۳۸۵].

از این روی، عقل و نقل هر دو بر عدم تنافی علم پیشین الهی با اختیار انسان صحه می‌گذارد. اما آیا جبر فلسفی با اختیار آدمی منافات دارد؟

۳.۵. جبر فلسفی، اختیار آدمی، و توحید افعالی از منظر صدرا

مطابق مدعای اصل ضرورت و وجوب نظام علی و معلولی، هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت تحقق نمی‌یابد. این جاست که اشکال جبر جان می‌گیرد و متکلمان اشعری مسلک در تقابل با فلاسفه قرار می‌گیرند. دلیل متکلمان، چنان‌که گذشت، این بود که افعال صادره از انسان پدیده‌های امکانی هستند و هر پدیده امکانی تا ضرورت و قطعیت وجود نیابد، موجود نمی‌گردد. از طرفی ضرورت داشتن با اختیار سازگار نیست زیرا معنی اختیار امکان وجود و عدم فعل است نه ضرورت آن. نتیجه مقدمات یادشده سلب اختیار از انسان و مجبور بودن او در کارها است.

پاسخ صدرا در این خصوص عبارت از این است که وجوب و قطعیت فعل اختیاری خود معلول اراده و اختیار است. از این‌رو درسلسله علل تا وقتی که اراده تحقق نیافته است علت تامه وجود فعل فراهم نشده و هستی آن فعل به حالت امکان باقی است و

ضرورتی که از اراده انسان ناشی شود منافاتی با ارادی بودن آن عمل ندارد [۷]، ص ۱۹۹]. بنابراین، اراده جزء اخیر علت تامه افعال اختیاری است و از این رو ضرورتی که فعل اختیاری از ناحیه علت تامه اش پیدا می‌کند ناشی از اراده است و منافاتی با اختیاری بودن عمل ندارد.

اکنون، همان سؤالی که در مورد افعال اختیاری مطرح بود در مورد نفس اراده نیز مطرح می‌گردد. نفس اراده انسان به عنوان یک پدیده آیا بالضرورة به وجود می‌آید؟ در پاسخ به این سؤال هرگز نمی‌توان گفت که اراده دیگری جزء اخیر علت تامه تحقق اراده است. زیرا لازمه آن تسلسل اراده‌ها است به این ترتیب اثبات اختیار انسان با این اشکال روبه‌روست که فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به اراده باشد از این رو خود اراده اختیاری نیست زیرا اگر مسبوق به اراده باشد تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید.

صدرالمتألهین هرچند سعی کرده است این اشکال را برطرف، و اختیار انسان را تثبیت کند، در این تلاش چندان موفق نبوده است. پاسخ او به اشکال فوق از این قرار است: «مختار کسی است که فعل او به اراده او باشد نه کسی که اراده او به اراده اش باشد و گرنه مستلزم این خواهد بود که اراده او عین ذات او نباشد و قادر کسی است که اگر فعل را اراده کند فعل از او صادر شود و گرنه صادر نشود، نه کسی که اگر اراده فعل را اراده کند انجام دهد و گرنه انجام ندهد.» [۷، ص ۱۹۸].

صدرالمتألهین هرچند قائل به اختیار انسان است و نظر راسخان در علم را تقویت می‌کند و اختیاری بودن افعال انسان را به اراده می‌داند، در کیفیت و نحوه صدور اراده از انسان با مشکل روبه‌روست و بیان می‌کند که بدون شک قدرت، اختیار، و اراده از ناحیه خداوند متعال است نه از جانب ما؛ و گرنه لازمه آن دور یا تسلسل در قدرت و اراده است و در ادامه به دنبال یک سؤال و جواب می‌گوید: «اراده عبد از ناحیه خود او نیست زیرا اگر چنین بود محتاج به اراده دیگری سابق بر آن اراده بود و تسلسل لازم می‌آمد [۱۴، صص ۲۱۱-۲۱۲]. و صرف نظر از اشکال تسلسل این اشکال مطرح بود که این اراده‌های نامحدود عبد را اگر یک‌جا در نظر بگیریم یا وقوع آنها به سبب امری خارج از اراده عبد است و یا به سبب اراده دیگری از عبد. فرض دوم باطل است زیرا تمام اراده‌های عبد را یک‌جا در نظر گرفته بودیم و ناچار این اراده اگر از عبد باشد، داخل در همان اراده‌های نامحدود خواهد بود و فرض اول که از علتی خارج از اراده عبد باشد، مطلوب و مدعای ما است [۷، صص ۱۹۹-۲۰۰].»

به این ترتیب صدرالمتألهین اراده انسان را خارج از قدرت او می‌داند که به نحو ضروری در قلب او حادث می‌شود و فهم این مطلب را که چگونه این مطالب با قول به

اختیار انسان سازگار است منوط به کشف غطا می‌داند. «یهدی من یشاء و یضل من یشاء» (نحل، ۹۳) بیانگر این امر است زیرا هدایت و ضلالت انسان مسبوق به اراده و اختیار او است و مشیت حق تعالی به این تعلق گرفته که انسان افعال خود را با اراده انجام دهد [۱۴، ص ۲۱۲].

۴.۵. مسئله شرور و رابطه آن با توحید افعالی

یکی از مسائلی که در پیش روی هر نظریه مبین رابطه خالق و مخلوق مطرح است توجیه نحوه ظهور و بروز شرور در عالم هستی است که به خصوص با توجه به خیر محض بودن حق تعالی به منزله مورد نقضی بر اصل سنخیت و نیز تعارضی در مسئله توحید (به خصوص توحید افعالی) و اشکالی بر عدل الهی مطرح می‌شود.

اشکال بروز شر در عالم هستی و تعارض آن با توحید افعالی بدین گونه مطرح است که بنا بر نظریه توحید افعالی، جهان آفرینش جز یک فاعل حقیقی ندارد و سیل خروشان هستی به او منتهی می‌گردد در حالی که بنا بر اصل سنخیت می‌بایست میان فعل و فاعل یک نوع رابطه و مسانحه ولو به طور ظلی وجود داشته باشد. از این رو با اذعان به کاستی‌ها و شرور در عالم، برای این جهان باید دو خالق اندیشید؛ یکی خالق خیر و دیگری خالق شر، تا هر کدام فعل متناسب خویش را بیافریند. این‌جاست که پیدایش شرور با توحید افعالی درگیر می‌شود.

در پاسخ به این مشکل، حکما و به تبع آنان ملاصدرا وجود را مساوق خیر دانسته و بر این باورند که هرچه جامعه هستی بر تن کند خیر است و تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام منتزع می‌شوند که در قلمرو خلقت و آفرینش قرار نمی‌گیرند.

۱.۴.۵. توحید افعالی و ماهیت و چیستی خیر و شر در آرای صدرا

بر مبنای اصالت وجود ملاصدرا «وجود» مساوق و مرادف با «خیر محض» و حقیقت مشکک ذو مراتب به‌شمار می‌رود. لذا دارای مراتب صعودی و نزولی است. سرسلسله این مراتب صعودی مبدأ خیرات و نهایت قوس نزول را هیولای اولی تشکیل می‌دهد و همین هیولای اولی که قوه صرف است، جایگاه و منطقه ظهور شر می‌باشد [۱۷، ج ۱، ص ۳۴۱]. صدرا المتألهین در فصل دوم / سفر در مرحله هفتم، وجود را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. وجودی که به‌طور مطلق خیر است (هم بالذات، هم بالقیاس، هم بالعرض)
۲. وجودی که بالذات خیر بوده و گاه بالعرض موصوف به شریعت می‌شود، زیرا هر آنچه غیر اوست خالی از نقص و فقر نیست و چیزی از معلولات خیر محض نیست بلکه

در آن شائبه شریعت به قدر نقصان درجه‌اش از درجه خیر مطلق وجود دارد [۱۷، ج ۷، ص ۵].

پس در واقع ملاصدرا وجود را مساوق با خیر و خیر را مرادف با وجود می‌داند. یعنی به زعم وی خیر محض همان وجود محض و حقیقت صرفه‌ای است که هیچ عدمی در آن راه ندارد.

فلاسفه اسلامی در بیان ماهیت و چیستی شر، آن را بر خلاف خیر، امری منافر با طبع دانسته و منشأ انتزاع آن را «لیس تامه» یا «لیس ناقصه» دانسته‌اند: «الشرّ یقابله (یقابل الخیر)، فهو عدم ذات او عدم کمال ذات [۱۷، ص ۵۸؛ ۱۹، ص ۳۱۰].

شر، بر این اساس، به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم می‌گردد. شرور بالذات اموری عدمی‌اند که مقصود خداوند نبوده و جعل خداوند به آن‌ها تعلق نگرفته است، زیرا امور عدمی مبدأ نمی‌خواهند [۱۹، ص ۸۳؛ ۲۴، صص ۱۲۵-۱۲۶]. شرور بالعرض امور وجودی‌اند اما از آن جهت شر به شمار می‌روند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌شوند چون سیل و زلزله و... از نظر ملاصدرا وجود آن‌ها فی‌ذاته خیر است و با مقایسه با غیر و بالعرض شر می‌گردد [۱۷، ج ۷، ص ۶۱؛ ۲۴، صص ۱۲۹-۱۳۲]. به عبارت دیگر، شریعت این موجودات به واسطه وجود لغیره آن‌هاست، نه وجود لِنفسه آن‌ها. و چون علت که جعل وجود می‌کند (به جعل بسیط) وجود فی‌نفسه را جعل می‌کند نه وجود لغیره را. شریعت آن‌ها امری اضافی و اعتباری محسوب شده و متعلق جعل و ایجاد واقع نمی‌شود. چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «ولکلّ وجهه هو مؤلّیها فاستبقوا الخیرات» (بقره، ۱۴۸) هرکسی را راهی است به سوی حق، پس به نیکی‌ها پیشی گیرید. این آیه دلالت دارد که وجود تماماً خیر و نیکوست ولی خیرات و نیکویی‌ها متفاوت‌اند: بعضی قوی و شدید و بعضی دیگر بسیار ضعیف. بعضی از خیرات خیر محض‌اند که به هیچ وجه به شر آلوده نشده‌اند و بعضی آلوده به شر هستند و یا شرور نسبت به هم کم و زیاد می‌شوند [۸، ص ۵۱]. بنابراین، خیرها همه عبارت‌اند از: افعال او به قصد اول، و شرور داخل در افعال اویند به قصد دوم و به تبع. بدین‌سان، نیازی به فاعل دیگری نداشته، بلکه اموری عرضی و از سنخ عدم به‌شمار می‌آیند و او بدان راضی و خشنود نیست. درحالی‌که خیرات اموری وجودی و ذاتی او و مورد رضا و خواست اویند. و در نقل چنین آمده: «ولایرضی لعباده الکفر» (زمر، ۷) و کفر را برای بندگان خویش نمی‌پسندد. کفر عبارت است از نپذیرفتن آن‌چه پیامبر آورده و نیازی به فاعل عدمی ندارد. و آن‌چه بالذات است بر بالغیر پیشی دارد. در این جاست که معنی بیان حق آشکار می‌شود که فرمود رحمت و لطف و بخشش من بر خشمم پیشی گرفته است. چه، او فرموده: «کتب

ربکم علی نفسه الرحمة» (انعام، ۵۴) پروردگار شما رحمت را بر خویش مقرر داشته است. (و این مقتضای توحید افعالی است) که فرمود: «قل کلّ من عندالله» (نساء، ۷۸) بگو همه چیز از جانب خداست اشاره به آن دارد که خیر، تماماً از جانب خداست. زیرا (چنان که گفته شد) خیر امری وجودی است و شر از جانب خیر سرچشمه می‌گیرد. پس، از فعل خدا ناشی می‌گردد، و نه از ذاتش [۹، ص ۲۹۷].

۲.۴.۵. راه حل ملاصدرا برای مسئله شرور در چهارچوب توحید افعالی

اکثر فلاسفه اسلامی تقسیمات متعددی را برای موجودات ممکن بیان کرده‌اند. این تقسیمات که در آن موجودات از جهت خیر و شر بودنشان مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارتند از:

۱. موجودی که خیر محض باشد.
۲. موجودی که خیرش غالب بر شر باشد.
۳. موجودی که شر محض باشد.
۴. موجودی که شرش غالب بر خیر باشد.
۵. موجودی که خیر و شرش مساوی باشد [۱۷، ج ۷، ص ۶۸].

ملاصدرا، چون دیگر فلاسفه، بر مبنای تحلیل احتمالات قابل تصور از خیر و شر در وضعیت کنونی جهان تنها دو قسم خیر محض و خیر کثیر را که مشتمل بر شر قلیل است ممکن می‌داند. چه این که رها کردن او، به جهت شر اندک آن، ترک خیر بسیار است و ترک خیر بسیار، شر بسیار است. لذا ایجاد آن از جانب فاعل خیرات و مبدأ کمالات لازم و واجب است [۱۷، ج ۷، ص ۶۹]. چنان که خداوند متعال در پاسخ به اعتراضات فرشتگان، آن‌جا که گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک» (بقره، ۳۰) آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: «آئی اعلم ما لا تعلمون» (بقره، ۳۰) من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. یعنی در ضمن شر کم، خیر بسیار است و عنایت و توجه من مهمل و بیهوده نبوده بلکه آن عمل آفرینش لازم رحمت و بخشش من بود [۹، ص ۲۹۸].

از قسم نخست که از شر و فساد به تمامه دور است کلمات الله و عالم عقول و عالم افلاک است. چه آن که آن دو عالم از شر و فساد که از اصل تضاد برمی‌خیزد دورند و مثال قسم دوم عالم عناصر است از آن‌روی که مشتمل است بر تضادی که موجب کون و فساد می‌گردد [۹، ص ۲۹۴]. به این دو قسم در آیات و روایات اشاره شده چنان که خداوند متعال

به فرستاده‌اش (صلی الله علیه و آله) فرمود: «قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق» (فلق، ۲ و ۱) بگو به پروردگار فروزنده صبحدم پناه می‌برم از شر آن چه آفریده. این آیه دلالت بر آن دارد که اصل و ریشه شر عالم خلق است، نه امر. چه این که اضافه و نسبت شر را از جانب عالم خلق و آفرینش قرار داده [۹، ص ۲۹۷]. همچنین از پیامبر وارد شده که «پناه می‌برم به کلمات تاماتی که از آن‌ها هیچ نیکوکاری و بدکاری از بدی هر شیطان رانده شده‌ای نمی‌تواند بگذرد پناه بردن از بدی‌ها به کلمات الله واقع شده زیرا آن‌ها از عالم امر الهی است و عالم امر تماماً خیر و نیکوست و شر و بدی را در او راهی نیست [۸، ص ۷۴].

ملاصدرا با توجه به تفکیک‌ناپذیری شرور از عالم ماده که عالم تضاد و تراحم اسباب مختلف و نیز عالم حرکت و تغییر از صورتی به صورت دیگر می‌باشد نتیجه می‌گیرند که این شرور مقصود بالتبع و مجعول بالعرض می‌باشند، نه این که مقصود بالاصاله و مجعول بالذات باشند. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «تضادی که سبب کون و فساد است به واسطه جعل جاعل نمی‌باشد، زیرا متضاد بودن کیفیات (مانند گرمی و تری و خشکی و امثال این‌ها) از لوازم ماهیات آن‌ها، به حسب وجود خارجی مادّی آن‌ها می‌باشد و لوازم وجودات، مانند لوازم ماهیات، غیرمجموع بالذات اند پس مجعول بالذات در این انواع نفس وجودات آن‌هاست نه نارسایی‌ها و کمبودهای ذاتی آن‌ها [۱۷، ج ۷، ص ۷۱].

بنابراین خیر عبارت است از افعال اوست به قصد اول، و شرور داخل در افعال اویند به قصد دوم به تبع. پس مسلماً نیازی به فاعل دیگری ندارد، چنان که آیه «قل کلّ من عندالله» (نساء، ۷۸) بگو همه چیز از جانب خداست اشاره به آن دارد که خیر تماماً از خداست زیرا آن وجودی است و شر از جانب او سرچشمه می‌گیرد یعنی از فعل او نه از ذاتش [۹، ص ۲۹۷].

۱.۲.۴.۵. احسن بودن نظام آفرینش، پاسخ دیگر صدرا به شبهه شرور

صدرا همچون سایر حکمای اسلامی در قالب براهین عقلی و نقلی اثبات می‌کند که نظام حاکم بر آفرینش، استوارترین نظام است و از اتقان کامل برخوردار می‌باشد به گونه‌ای که ایجاد عالمی، بهتر از عالم موجود ممکن نبود، زیرا اگر چنین عالمی ممکن بود و صانع مختار نسبت به ممکن بودن ایجاد چنین عالمی، علم نداشت آن گاه علم محیط او به کلیات و جزئیات متناهی می‌شد لکن اگر علم داشت و با وجود قدرت بر آن، آن را نمی‌آفرید با بخشش فراگیر او ناسازگار می‌شد. و این سخنی برهانی است زیرا باری تعالی از حیث قوه نامتناهی است و از جهت بخشش و فیض تمام و کامل است پس هر چه دارای ماده نباشد و نیازمند به استعداد خاص نباشد و وی را مضاد و مخالفی که مانع اوست نباشد. تنها با امکان ذاتی‌اش از خداوند متعال به گونه ابداع فایض می‌شود و

مجموع نظام دارای یک ماهیت کلی و صورت نوعی یگانه بدون ماده می‌باشد و هرچه دارای ماده نباشد نوعش منحصر در شخصش بوده ناگزیر ذات‌اش در بند استعداد محدود و یا زمان موقوف نخواهد بود. نتیجه این‌که او مبدع است و برتر از این نظام [۱۷، ج ۷، ص ۹۱].

یکی دیگر از براهین اقامه شده جهت اثبات احسن بودن نظام آفرینش علم باری تعالی است. چه، ذات خداوند متعال علم به ما سوای خود به نیکوترین وجه می‌باشد به جهت آن‌که صورت علمی اشیا عین ذات او می‌باشد. لذا اشیا عالم پیش از وجود عینی در خارج دارای صورت‌های علمی الهی و وجود الهی قدوسی بوده‌اند. به عبارت دیگر، این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست [۱۷، ص ۱۰۷].

بنابراین در نظام جهان آفرینش شری وجود ندارد، جز آن‌که آن از لوازم معلول بودن و نشانه معلول بودن، به حسب هر مرتبه از مراتب دوری و نزدیکی از سرچشمه وجود و کانون خیر و جود بودن است [۹، ص ۲۹۸]. و این شر اندک هم نسبت به وسعت کوره زمین بسیار کم و بی‌ارزش است که خود نسبت به افلاک که به زمین احاطه و جرم کل که به افلاک احاطه دارد بسیار ناچیز است جرم کل در تحت قدرت نفوس، و نفوس انوارشان در تحت اشعات عقول و عقول در تحت قدرت خداوند متعال است و شر را هیچ نسبتی به جناب کبریا و عظمت خداوندی که درخشش نورش هر نوری را خاموش نموده و فرمانروایی قیومی او بر وجود اشیا، غلبه و چیرگی داشته نیست و با وجود او، وجودی که به نام غیر و یا ظلمت و عدم نامیده شود وجود ندارد. «جاء الحق و زهق الباطل» (اسراء، ۸۱) حق آمد و باطل نابود شد. «سبحان ربّك ربّ العزّه عما یصفون» (صافات، ۱۸۰) پروردگار تو پاک و منزّه است که خدایی مقتدر و بی‌همتاست و از توصیف جاهلانّه خلق میراست یعنی از نارسایی و کوتاهی در افعال و سستی فعل او از صورت دادن امثال و اشکال درحالی که فرمانروایی او برتر از امثال این خیالات است [۹، ص ۲۹۶]. او وجود هر موجودی را نیکو آفریده به طوری که آفرینش او به صورتی است که هر موجودی به مایه سود و آسایش خود رهبری شده و به غایت خود رسیده و ذات خود را به کمالی که شایسته و در خور آن است کامل می‌نماید چنان‌که می‌فرماید: «ربّنا الذی اعطى کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» (طه، ۵۰) اوست که به مخلوق خویش همه چیز داد و به وسیله آن رهبریش کرد [۹، ص ۲۸۹].

۶. نتیجه

به اعتقاد ملاصدرا، میان آموزه‌های قطعی دین و احکام قطعی عقل ناسازگاری مشاهده نمی‌شود. وی از افراط و تفریط درباره پیوند عقل و وحی پرهیز نمود و در جهت ارائه اندیشه‌ای معتدل در این زمینه تلاش فراوانی به عمل آورده است و همواره سعی دارد با تأملات عقلی چهره علمی گزاره‌های دینی را نمایان سازد. او به تعامل دوجانبه قرآن و حکمت می‌اندیشد. در زمینه توحید افعالی، علی‌رغم اقوال گوناگون، با نقد دیدگاه معتزله و اشاعره و دیگران و با اقامه برهان بر وحدت وجود از راه ارجاع علیت به تشان و با مدد از قاعده بسیط الحقیقه در ارائه نحوه معیت خدای متعال با مظاهر و شئون خویشتن تصریح می‌نماید که علل متوسطه تجلی و ظهور حق تعالی هستند و افاضه وجود به معنای دقیق کلمه مختص به خداوند متعال می‌باشد و سایر علل با اختلاف مراتبی که دارند به منزله مجاری فیض وجودند چنان‌که آیات شریفه «افرأیت ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون» (واقع، ۵۶، ۵۸، ۵۹) و «افرأیت ما تحرثون انتم تزرعونه ام نحن الزارعون» (همان، ۶۳، ۶۴). «افرأیت النار التي تروون انتم انشأتها شجرتها ام نحن المنشئون» (همان، ۷۱، ۷۲). بیانگر این امر است و ملاصدرا در زمینه افعال اختیاری انسان از سویی نقش عامل انسانی یعنی اراده و قدرت را در تحقق افعال انسانی می‌پذیرد و از سوی دیگر همان فعل را مستند به خداوند می‌داند زیرا انسان شأنی از شئون حق تعالی است. بنابراین حق تعالی فاعل حقیقی و نه مجازی افعالی است که از او صادر می‌شود. او نظریه خود را منطبق بر کلام امام علی (علیه السلام) می‌داند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» و منظور از کلام امام آن است که انسان مختار است از آن جهت که مجبور است و مجبور است از آن جهت که مختار است، به این معنا که اختیار انسان بعینه اضطرار او است و آیات «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» (انسان، ۳۰) «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، ۱۷) و «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم» (توبه، ۹) بیانگر این امر است که افعال انسانی بدون هیچ واسطه‌ای هم به حق تعالی و هم به خود انسان انتساب دارند و از این انتساب هیچ‌گونه جبری در افعال انسان پیش نمی‌آید، زیرا افعال اختیاری انسان با این صفت که اختیاری‌اند منتسب به حق هستند و اراده حق بر این تعلق گرفته که افعال انسان به نحو اختیاری و ارادی پدید آید. چنان‌که بیان امام باقر و امام صادق صراحتاً بیانگر این امر است: «ان الله عزوجل ارحم بخلقه من ان یجیر خلقه علی الذنوب ثم یعذبهم علیها والله اعز من ان یرید امرا فلا یكون».

فهرست منابع

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *التعليقات*، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- [۲] ----- (؟). *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- [۳] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسرا.
- [۴] دشتی، محمد (۱۳۸۱). *نهج البلاغه*، قم، انتشارات مشهور.
- [۵] سبحانی، جعفر (۱۳۸۹). *محاضرات الالهیه*، عبدالرحیم سلیمانی بهبهائی، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- [۶] سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب.
- [۷] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، (رسالة قضا و قدر) تهران.
- [۸] ----- (۱۳۶۰). *اسرار الآيات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۹] ----- (۱۳۶۳). *مفاتيح الغيب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۱۰] ----- (۱۳۶۳). *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۱۱] ----- (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، سورة البقره، ج ۲، قم، بیدار.
- [۱۲] ----- (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
- [۱۳] ----- (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*، سورة البقره، ج ۱، قم، بیدار.
- [۱۴] ----- (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*، آیه الکرسی، آیه نور، ج ۴، قم، بیدار.
- [۱۵] ----- (۱۳۸۰). *تفسیر القرآن الکریم*، سورة یس، قم، بیدار.
- [۱۶] ----- (۱۳۸۹). *الشواهد الربوبیه*، جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.
- [۱۷] ----- (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۱۸] الصدوق، ابو جعفر محمد بن بابویه (۱۳۸۸). *التوحید*، علی اکبر میرزایی، قم، علویان.
- [۱۹] طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۴). *نهاية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۲۰] ----- (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲۱] کاکایی، قاسم (۱۳۷۸). «نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، فصل نامه اندیشه دینی.

- [۲۲] کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۸۱). *اصول کافی*، محمدباقر کمره‌ای، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامی.
- [۲۳] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
- [۲۴] مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا.
- [۲۵] مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *قرآن کریم*، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.