

سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی

در پرتو مبانی عرفانی ملاصدرا

* محمد کاظم فرقانی

** ابراهیم راستیان

چکیده: در طول تاریخ، متفکران مسلمان براساس مبانی مقبول خود تلاش کرده‌اند تا سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی را تبیین کنند. ملاصدرا براساس مبانی عرفانی خود تلاش می‌کند که توحید افعالی و اختیار انسانی را تبیین کند. براساس تمایز احاطی که از لوازم تشکیک در مظاہر است، تمام مراتب مافوق بعینه در مرتبه مادون حاضر است. حضرت حق نیز که فوق تمام تعینات است، بعینه در تمام مراتب مادون خود حاضر است. از سوی دیگر، مرتبه مادون، با لحاظ تعینش در مرتبه مافوق حاضر نیست. براین اساس، انسان جسمانی که از بالاترین مرتبه تعینات نازل شده است، تمام مراتب مافوق را در خود دارد. همچنین، هر نشه نیز گرایش‌های خاص خود را به همراه دارد. درنتیجه، انسان که از بالاترین مرتبه نازل شده، برخلاف سایر موجودات، تمام گرایش‌های الهی و عقلی و حیوانی را دارا می‌باشد و بالطبع چنین موجودی مضطرب به اختیار است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، مبانی عرفانی، وحدت شخصی وجود، اختیار، توحید افعالی

E-mail :forghani@isu.ac.ir

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

E-mail: ebrahimrastiyan@gmail.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۷/۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۱

مقدمه

یکی از غامض‌ترین مباحث تاریخ اندیشه اسلامی، مبحث جبر و اختیار یا سازگاری اختیار آدمی با توحید افعالی است. موضع گیری در این مبحث، بر بسیاری از دیگر دیگر مؤثر است. دو فرقه مهم کلامی یعنی معتزله و اشاعره در این عرصه دچار افراط و تفریط شده و نتوانسته‌اند به جواب صواب بررسند. البته معتزله و اشاعره دو تفکر بارز در این عرصه می‌باشند و درواقع تمام متفکران مسلمان به نوعی افراط و تفریط دچار شده‌اند. این افراط و تفریط ناشی از اخذ مبانی هستی‌شناختی نادرست و درنتیجه ناتوانی در تبیین صحیح توحید افعالی و اختیار انسان بوده است.

ملاصدرا براساس مبانی نهایی اش -که همان مبانی عرفانی است- توانست به تبیین کاملی از اختیار انسان و توحید افعالی دست یابد و براساس آن، سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی را نشان دهد. وی بیان خود را از شریف‌ترین و پیچیده‌ترین مسائلی می‌داند که حقیقت آن با کشف و شهود به دست می‌آید و او به اقامه برهان بر آن موفق شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۳).

صدررا مدعی است که منزلت این دیدگاه، بسیار عظیم است و تمام شباهات وارد بر خلق افعال را بر طرف می‌کند و براساس آن، مراد از حدیث: «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الأمرين» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۸۹)، که دیگران در تبیین آن فرو مانده‌اند، به خوبی شرح و تبیین می‌شود. در این نوشтар نخست به اختصار مبانی عرفانی ملاصدرا تبیین می‌شود و سپس توحید افعالی و اختیار انسان براساس آن مبانی تشریع می‌گردد و در گام نهایی به سازگاری این دو در پرتو آن مبانی اشاره می‌شود.

۱. مبانی عرفانی ملاصدرا

۱.۱. وحدت شخصی وجود

براساس اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود، حقیقت وجود در خارج ذاتاً واحد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۸۶). از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت خارجی را انکار کرد، چرا که در خارج، حقایق متباین بالذاتی وجود دارد. درنتیجه، در بطن حقیقت واحدة وجود، کثرت، موجود می‌باشد (صدرالمتألهین، چاپ سنگی، ۱۹۰)، به عبارت دقیق‌تر، در هر کثرتی، یک جهت مابه‌الامتیاز و یک جهت مابه‌الاشتراک وجود دارد و براساس وحدت حقیقت وجود، همان‌طور که مابه‌الاشتراک به

وجود برمی‌گردد، مابه‌الامتیاز نیز به وجود برگشت می‌کند (صدرالمتألهین، چاپ سنگی، ۲۹۴). درنهایت مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراك خواهد بود. درواقع، در تشکیک وجود، شدت مرتبه شدید از وجود شدید و ضعف مرتبه ضعیف، از وجود ضعیف انتزاع می‌شود. درنهایت، تمام کمالاتی که در مرتبه بالاتر هست در مرتبه پایین تر نیز هست با این تفاوت که کمالات مرتبه بالاتر، شدیدتر از آن کمالات در مرتبه پایین تر و محیط بر مراتب پایین تر می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۴).

براساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود امری واحد است که شدت و ضعف، از مراتب مظاهر وجود انتزاع می‌شود و دراین صورت، مظاهر بالاتر شدیدتر و تمام مظاهر پایین تر را به نحو احاطی دارا می‌باشند. براین اساس، کثرات حذف نمی‌شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد. درنهایت، ملاصدرا نظریه وحدت شخصی وجود را می‌پذیرد و خاطرنشان می‌کند طرح وحدت تشکیکی وجود، به خاطر تسهیل فهم وحدت شخصی وجود و در مقام تعلیم برای مبتدئین بوده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱). ملاصدرا وحدت شخصی وجود را چنین معرفی می‌کند:

وجود در یک حقیقت شخصی منحصر است که در موجودیت حقیقی هیچ شریکی ندارد و در عالم خارج دومنی برای او نیست و در خانه وجود هیچ کس جز او ساکن نیست و هرچه غیر از واجب معین در جهان وجود به نظر می‌آید تنها از ظهررهای ذات او و تجلی‌های صفات اوست که صفات او نیز درحقیقت همان ذات اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲).

این بیان، همان نظریه عارفان است که مراتب هستی را ظهورات حضرت حق و در هر تجلی حقیقت وجود را حاضر می‌دانند، چرا که براساس نظریه وحدت شخصی وجود، هر تجلی و تعینی، اسمی از اسماء الهی می‌باشد (قونوی، ۱۳۶۲، نص ۱۴: ۵۶). اسم در عرفان به معنای ذات هماره با تعین خاص است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۶۶). بنابراین اسم و تجلیات، حقایق متمایزی از وجود حق نیستند بلکه همان وجود حق هستند که به شونات مختلفی ظاهر شده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۱-۵۵۰).

۱.۲. تسان و تجلی

تجلى بدین معناست که حقیقت وجود، در تمام مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی برحسب قابلیت و استعدادش، حظی از آن برده است؛ مانند آب که در مواضع مختلف، گاهی به صورت آب

گوارا و گاهی به صورت آب شور ظاهر می‌شود و یا مانند نور خورشید که از شبکه‌های شیشه‌ای رنگارنگ، به صورت رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود، در حالی که به حسب ذات خود، رنگی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۳). البته اینکه گفته شد که حضرت حق در اشیا تجلی می‌کند و اشیا را دربرمی‌گیرد، مانند شمول کلی بر جزئیات نیست، بلکه شمول حضرت حق سریان یک امر منبسط است که تمام تعینات را فرامی‌گیرد. حضرت حق در ذاتش از تمام تعینات رهاست، بنابراین بدون انضمام شیئی در همه اشیا، موجود است و درواقع، تعینات خارجی از مراتب ظهور ذات خدا نشست گرفته‌اند. براین‌اساس، وجود درعین وحدتش به کثرت تمام ظهورات، متکثراً و متعدد می‌باشد. به تعبیر ملاصدرا وجود همراه با ظهورات قدیم، قدیم و همراه با ظهورات حادث، حادث و همراه معقول، معقول و همراه با محسوس، محسوس می‌باشد، درحالی که وجود، در ذاتش نه کلی است و نه جزئی و نه معقول است و نه محسوس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۹).

در تجلی، ظهورات، حیثیت‌ها و تعیناتی از وجود هستند و وجود مستقلی از آن ندارند. از این رو هر موجودی غیر از حقیقت وجود، نوری از انوار آن و وجهی از وجود آن است و وجود، تحقق‌بخشن تمام حقایق است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۳).

۱.۳. تمایز احاطی

براساس تشکیک در مظاهر می‌توان بیان کرد که در اندیشه صدرایی، تمایز دو طرفه جای خود را به تمایز یک طرفه می‌دهد. با این توضیح که تمایز بر دو نوع است: تقابلی و احاطی. براساس تمایزی که اصولاً در فلسفه مطرح می‌شود، هر یک از دو طرف تمایز، ویژگی‌ای دارند که طرف دیگر آن را دارا نیست. طبعاً در چنین تمایزی، غیریت برقرار است که چنین غیریتی به معنای نفی عینیت است. اما نوع دیگر از تمایز وجود دارد که برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. در این تمایز که همان تمایز احاطی است، ذات محیط به نفس احاطه از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط به‌واسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس محیط تحقق دارد. بی‌گمان محیط در بردارنده محاط و مقوم آن است ولی محاط به خاطر تعینی که دارد، غیر از محیط است. بنابراین در تمایز تقابلی، تمایز دو طرفه است ولی در تمایز احاطی، تمایز یک طرفه و از سوی مرتبه مادون می‌باشد و درواقع، مرتبه مادون غیر از مرتبه

مافوق است ولی مرتبه مافوق بعینه در مرتبه مادون حضور دارد (بزدانپناه، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۵). بهیان دیگر، براساس تمایز احاطی، مراتب مافوق که محیط بر مراتب مادون هستند، بعینه در مراتب مادون حاضرند ولی به تعیین آن مرتبه، ظاهر هستند. از این رو تمام کمالات مراتب مافوق بعینه حاضر و باطن مرتبه مادون است و صرفاً به میزان تعیین این مرتبه ظاهر می‌باشد. از سوی دیگر، مراتب مادون با تعیینشان در مراتب مافوق حضور ندارند. پس آنچه که موجب تمایز مرتبه مادون از مرتبه مافوق خود می‌شود، نفس مرتبه مادون است. به همین خاطر تمایز احاطی، تمایز یک طرفه نامیده شده است.

براین اساس، رابطه عوالم بدین گونه است که، مرتبه الهی شیء به نحو کلی، در مرتبه عقل حضور دارد و مرتبه عقلی به نحو صوری در مرتبه مثال و مرتبه صوری به نحو مادی در مرتبه جسمانی حضور دارد. لذا در مرتبه جسمانی، تمام تعینات مافوق حضور دارند ولی در مرتبه الهی شیء هیچ یک از تعینات مادون حضور ندارند. براساس تبیینی که از ظهور مطرح شد، می‌توان بیان کرد، مرتبه عقلی، ظهور مرتبه الهی و مرتبه مثالی، ظهور مرتبه عقلی و مرتبه مادی، ظهور مرتبه مثالی می‌باشد.

۲. تبیین توحید افعالی و اختیار

پیش از پرداختن به مسئله سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی، به تبیین آن دو می‌پردازیم. چراکه اگر براساس مبانی عرفانی ملاصدرا فهم دقیقی از توحید افعالی و اختیار انسان حاصل شود، راه سازگاری این دو مقوله بسیار هموار خواهد شد.

۲.۱. توحید

در اصطلاح فلسفی، توحید بدین معناست که خدا در ذات و صفات و افعالش واحد است و هیچ شریکی ندارد. توحید افعالی یکی از اعتقادات بسیار عمیقی است که نداشتن فهم دقیق از آن، نتایج منفی بزرگی را به بار می‌آورد. در متون دینی، بحث از توحید افعالی با عنوانی همچون توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت مطرح شده است. فهم و اثبات توحید افعالی در گرو فهم و اثبات توحید صفاتی و فهم و اثبات توحید صفاتی منوط به فهم توحید ذاتی است که در ادامه تبیین می‌شود.

۱.۱.۲. توحید ذاتی

فیلسفان هنگامی که از توحید ذاتی بحث می‌کنند، به دنبال انکار شریک در وجوب وجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۵۷).

نفى شريک از خداوند در وجوب وجود بدین معناست که آن حقیقتی که مصدق مفهوم واجب الوجود است و او را خدا می‌نامیم، یگانه مصدق آن مفهوم است و آن مصدق محال است که شريک داشته باشد. درواقع، خداوند در اینکه واجب بالذات است، هیچ شريکی ندارد. براساس مبنای وحدت شخصی وجود، علاوه بر عدم تحقق شريک برای واجب الوجود، فرض وجود شريک نیز برای خداوند محال می‌باشد. به عبارت دیگر، وحدت خداوند وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه می‌باشد و اساساً دومی و سومی و ... برای واحد به چنین وحدتی فرض ندارد. از منظر فلاسفه، صرف هر شیئی واحد است و تکرار ندارد. مثلاً اگر حقیقت ماهیت انسان را تنها و بدون هیچ عوارضی هم‌چون رنگ و قد و وزن و ... درنظر بگیریم، هیچ تمایز و کثرتی در آن ماهیت نمی‌باشیم. براین اساس، حکم صرف حقیقت وجود که ملا خارج را تشکیل داده است و هر شیء به واسطه آن، موجود است، نیز چنین می‌باشد و فرض ثانی برای آن محال است. همچنین، محال است که حقیقت وجود، وجودش را از موجود دیگری گرفته باشد، چرا که هر آنچه غیراز حقیقت وجود است، معدوم می‌باشد. پس صرف حقیقت وجود همان واجب بالذات است. درنتیجه، فرض ثانی برای واجب الوجود بالذات که او را خداوند می‌نامیم، محال است. پس حقیقت وجود خودش بر ذاتش گواهی می‌دهد که قدمی و قائم به ذات خود است و هیچ شريکی برای وجودی که همان تأکد وجود است، فرض تتحقق ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۴۰).

توصیف خداوند به وحدت غیر عددی در متون دینی اندک نیست. به عنوان مثال، از حضرت امیر المؤمنین^(ع) چنین منقول است:

اشتباه است کسی بگوید خدا واحد است و وحدت باب اعداد را لحاظ کند، چرا که چیزی که ثانی برای او نیست، در باب اعداد داخل نمی‌شود (ابن‌بابویه، ۸۳: ۱۳۹۸).

۲.۱.۲. توحید افعالی

برمبانی آرای عرفانی ملاصدرا، حضرت حق بعینه در تمام مراتب ظهورات، حضور دارد و تمام مخلوقات، تجلیات آن حقیقت واحد هستند. تمایز خداوند با مخلوقاتش در این است که وجود خداوند، صرف و مخلوقات، مظاہری محدود از آن وجود مطلق می‌باشد.

همچنین تمام صفات از جمله علم و قدرت و ... از کمالات وجودی و با حقیقت وجود مساوی هستند. پس همان طور که حقیقت وجود واحد است، تمام صفات کمالی از جمله علم و قدرت و ... نیز واحد هستند و همان گونه که حضرت حق در تمام اشیا حاضر است، تمام صفاتش نیز در مخلوقات حاضرند. درواقع، صفات خداوند در عین وحدت، شامل تمام اشیا می‌شود. بهیان دیگر، وحدت صفات حضرت حق همچون ذاتش، وحدت عددی نیست. ملاصدرا معتقد است که هر کس در درک این مطلب شک دارد، بدین خاطر است که وحدت خداوند را وحدت عددی پنداشته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۶-۵۵).

بهیان دیگر، در واجب الوجود هیچ جهت امکانی و نقصی راه ندارد و تمام کمالات او به صورت بالفعل و کامل است؛ پس همان گونه که وجود او حقیقت وجود است و هیچ عدم و امکانی در آن راه ندارد، علم او نیز حقیقت علم و قدرت او نیز حقیقت قدرت است. همان طور که هر شیئی همان وجود همراه با تعین خاص است، می‌توان بیان کرد که هر شیئی همان صفات الهی همراه با تعین خاص است. پس هر کمالی که در عالم عینی یافت می‌شود، درحقیقت، کمال الهی می‌باشد.

حال اگر فرض کنیم که صفتی از صفات وجودی، خارج از صفات حضرت حق باشد، می‌تواند چند حالت داشته باشد: حالت اول اینکه آن صفت وجودی، معدهوم است، چرا که هر آنچه خارج از حقیقت وجود هست، عدم می‌باشد و البته چنین امری خلاف فرض است و حالت دوم اینکه حضرت حق عین وجود و صرف وجود نباشد، درصورتی که براساس وحدت شخصی وجود ثابت شده که حضرت حق صرف وجود است. حالت سوم این است که خداوند صرف صفات کمالی نباشد. بهطور مثال، حضرت حق صرف علم نباشد و درواقع مرکب از علم و جهل و وجود و عدم باشد و حال آنکه «او به هرچیزی داناست» (رک: بقره: ۲۹)، یا صرف قدرت نباشد، بلکه از جهتی قدرت و از جهتی عجز و ناتوانی باشد و حال آنکه «او بر هرچیزی تواناست» (رک: بقره: ۱۰۹).

بنابراین، علم خداوند، علم به همه اسما و صفات و مظاهر وجودی، قدرت او، قدرت بر همه ظاهرات، و اراده او، اراده به همه ظاهرات است و این حکم را می‌توان در تمام صفات حق متعال جاری کرد. بنابراین، تمام صفات وجودی در عالم، صفات حضرت حق می‌باشد (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰: ۳۸-۳۹).

به طور خلاصه توحید ذاتی و صفاتی و افعالی را می‌توان بدین نحو بیان کرد که اولین مرتبه تجلی او، ذات بر ذات است که عالم اسما و صفات از آن ظهور یافته و توحید صفاتی را به همراه دارد. سپس از طریق اسما و صفات در عالم جبروت تجلی کرده و انوار عقلیه و ملائکه مهیمن از تجلی او حاصل شده‌اند. پس از آن، از پس حجاب‌های این انوار، بر عالم ملکوت اعلی و اسفل و سپس در عالم طبیعت تجلی کرده است (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج. ۲: ۲۲۸). پس براساس توحید افعالی، تمام عالم تجلی حضرت حق است و خداوند، با مخلوقات است و این معیت از نوع معیت قیومیه است. او خارج از اشیاست؛ زیرا او تمام الحقيقة، بلکه فوق التمام است و داخل در اشیاست از آن رو که مقوم آن‌هاست؛ نه مانند دخول جزء در کل و مقومیت جنس و فصل برای نوع:

همانا برای حق معیتی ثابت با تمام موجودات و ظهوری خاص در کل همیات است و این معیت همچون معیت جوهر با عرض و ماهیت با وجود نیست. درواقع، اتحاد حضرت حق با همیات همچون اتحاد موجود به موجود دیگر نیست، بلکه این نوع از اتحاد و معیت، شدیدتر از هر اتحادی و معیتی است (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج. ۷: ۱۴).

درنهایت، توحید افعالی از منظر یک عارف این است که تمام عالم، فعل خدادست و این مقام را یک عارف در مقام انقطاع از نفس خود در ک می‌کند. عارف در آن مقام هر قدرتی را مستغرق در قدرت حق و هر علمی را مستغرق در علم حق و هر اراده‌ای را فانی در اراده حق می‌بیند. بنابراین، هیچ شانی در عالم نیست جز اینکه شأن خدادست و هیچ فعلی در عالم یافت نمی‌شود، جز اینکه فعل خدادست (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴: ۲۷۸).

۲.۲. اختیار انسان

براساس تمایز احاطی، خداوند در تمام مراتب عالم حضور دارد و در هر مرتبه‌ای متعین به همان مرتبه ظاهر می‌شود و بالطبع حضرت وجود در آن مرتبه، آثار خاص آن مرتبه را ظاهر می‌سازد. حضرت حق در مرتبه عقل به نحو کلی (به معنای کلی سیعی) و در مرتبه مثالی به نحو صوری و در

مرتبه جسمانی به نحو مادی ظاهر می‌شود. براساس این نوع از تمایز، نه تنها حضرت حق بلکه تمام مراتب مافق، بعینه در مراتب مادون، حاضرند. بنابراین، حضرت حق، بعینه در مرتبه عقل، حاضر ولی به نحو کلیت ظاهر است و همچنین، حضرت حق همراه با تعین مرتبه عقل، در مرتبه مثال حاضر ولی به مرتبه صوری ظاهر است. درنهایت حضرت حق همراه تمام مراتب عقل و مثال در مرتبه جسمانی حاضر ولی به نحو مادی ظاهر است. براین اساس، هر ظهور مادی تمام مراتب مافق خود را داراست و تمام آن مراتب در باطنش بعینه حاضر هستند. درنتیجه ظهور مادی از هر مرتبه‌ای نشست گرفته باشد، در مرتبه جسمانی همان مراتب را در باطن خود دارا می‌باشد. انسان مادی برخلاف تمام مظاہر الهی، به خاطر اینکه از بالاترین مرتبه از صقع ربوی ظهور کرده است، تمام مراتب فوق خود را دارا می‌باشد و به همین دلیل، انسان دارای جمعیت الهی است. بنابراین در انسان جسمانی، تمام کمالات و آثار و لوازم مرتبه‌های فوق حاضر، ولی پنهان است. همچنین، براساس توحید صفاتی مشخص شد که حضرت حق تمام صفات کمالی و وجودی را دارا می‌باشد. یکی از صفات کمالی، اراده و مشیت است که براساس توحید صفاتی، مساوی با وجود حق متعال است. این اراده و مشیت به تبع وجود حق، در هر مرتبه از مظاہر، حضور دارد و به اقتضای آن مرتبه ظهور دارد. مشیت حضرت حق در مرتبه عقل به نحو اراده و گرایش‌های عقلی ظاهر است و در مرتبه مثال به نحو اراده و گرایش‌های خیالی و حیوانی حاضر است و در مرتبه جسمانی به نحو اراده و گرایش‌های مادی و اقتضائات طبیعی ظاهر می‌باشد. البته همان‌طور که اراده و مشیت فرع بر علم است و در مرتبه جسمانی، علم، به نحو بسیار ضعیف تحقیق دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۰۵)، اراده و مشیت نیز در این مرتبه بسیار ضعیف است و همان‌طور که به ظاهر، علم در مرتبه جسمانی متفاوت با علم در مرتبه مثالی و عقلی است، اراده و مشیت در مرتبه مادی نیز متفاوت با اراده و مشیت در مرتبه مثالی و عقلی ظاهر می‌شود. براساس تمایز احاطی می‌توان بیان کرد که انسان مادی برخلاف موجودات دیگر، تمام مشیت‌ها و اراده‌های مختلف مراتب ظهور را در خود دارد. به عبارت دیگر، حیوانات جسمانی صرفاً گرایش‌های مثالی را دارا هستند، ولی انسان جسمانی تمام گرایش‌های الهی و گرایش‌های عقلی و گرایش‌های حیوانی را دارا می‌باشد. وجود چنین گرایش‌های متفاوتی مخصوصاً گرایش‌های عقلی و حیوانی در انسان موجب می‌شود که انسان برخلاف تمام موجودات، مضطرب به اختیار شود و افعال خود را مختارانه انجام دهد:

پس اختیار برای انسان بهمنزله فعل طبیعی برای غیر انسان است، زیرا ذات او در جوهر و هویتش بر یک حد و مقام نمی‌ایستد بلکه از گونه‌ای به گونه دیگر و از نشنه‌ای به نشنه دیگر دگرگون می‌شود، و گستره این دگرگونی‌ها در انسان کامل بیشتر و اختلاف گونه‌های وی شدیدتر و قوس صعودی او بزرگ‌تر و ارتقای او به عالم ملکوت، بالاتر و تمام‌تر است و از همین‌رو است که گفته‌اند: انسان، مضطربی در قیافه مختار است (صدرالمتألهن، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۸۱).

در مقابل، صرف وجود گرایش‌های خیالی در حیوان و همچنین صرف وجود گرایش‌های عقلی در ملائکه و عقول موجب شده است که افعال مختارانه برای آن‌ها محال باشد. به‌طور خلاصه می‌توان مختار بودن انسان را در مقدمات زیر ثابت کرد:

۱. مشیت و اراده مساوی با وجود حضرت حق است.
۲. براساس تمایز احاطی، وجود حضرت حق در تمام مراتب مادون خود بعینه حاضر است.
۳. مشیت و اراده حضرت حق نیز به‌تبع وجود خداوند در تمام مراتب مادون خود حاضر می‌باشد.
۴. حضرت وجود در هر مرتبه به تعین آن مرتبه ظاهر است و متلبس به احکام آن مرتبه ظهور دارد.
۵. مشیت و اراده الهی نیز در هر مرتبه به تعین آن مرتبه ظاهر است و متلبس به احکام آن مرتبه می‌باشد.
۶. براساس تمایز احاطی، تمام مراتب ماقوق بعینه در مرتبه جسمانی حاضرند.
۷. تمام مشیت‌ها و اراده‌های الهی که در مراتب مختلف، به‌نحو متفاوت ظاهر هستند، بعینه در مرتبه جسمانی حاضرند.
۸. انسان جسمانی تنها مخلوقی است که تمام مراتب و تعینات ظهوری را دارا می‌باشد، چرا که از بالاترین مرتبه از صفع ریوبی ظاهر شده است.
۹. بالطبع، نشنه انسانی تنها نشنه‌ای است که تمام مشیت‌ها و اراده‌های الهی و عقلی و حیوانی و جسمانی را دارا می‌باشد.

درنتیجه، تنها نشنهای که مضطرب به اختیار است و می‌تواند براساس گرایش‌های الهی یا عقلی یا حیوانی افعال خود را انتخاب کند، نشئه انسانی است.

۳. سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی

نگارنده در این بخش تلاش می‌کند که افراط و تفریط‌های صورت گرفته در این دو عرصه را بیان و نقدهای ملاصدرا را به صورت مختصر طرح کند و درنهایت، سازگاری اختیار انسانی با توحید افعالی را براساس مبانی عرفانی ملاصدرا بررسی کند.

۳.۱. نقد دیدگاه معتزله و اشعاره

از منظر معتزله خداوند اختیار را به بندگان خود تفویض کرده است. براین اساس، معتزله، آدمیان را در انجام افعالشان براساس مشیت و قدرتشان مستقل می‌دانند. اهل اعتزال معتقدند که در این حال است که تکلیف به اوامر و نواهی و وعد و وعید و همچنین، استحقاق ثواب و عقاب معنا پیدا می‌کند. ایشان آیات حاکی از آزادی اراده آدمی را در قرآن، بر آیات حاکی از قضا و قدر ارجح می‌شمارند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶۲)، و براین اعتقادند که آدمی به معنای واقعی کلمه «فاعل» فاعل و مُحدِث و مُخْتَر و مُنشَى کار خویش است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶۹). ملاصدرا چنین تفکری را زشت‌تر از تفکر بتپرستان معرفی می‌کند، چرا که آنان بت‌ها را شفیع بین خود و خدای خود قرار می‌دادند ولی معتزله بندگان خدا را خالق افعال خود می‌دانند. در این نگاه انسان‌ها در ایجاد افعالشان مستقل از خدا عمل می‌کنند از این‌رو نقش خدا در افعال عباد به‌طور کلی متنفی می‌شود. درواقع، شریکانی را برای خداوند اثبات کرده‌اند که دارای قدرت مستقل بوده و قدرت آنان به خدا وابسته نیست. چنین تفکری نقصان شدیدی را در سلطنت و روییت حضرت حق ایجاد می‌کند که خداوند از آن منزه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۰-۳۶۹).

در نقطه مقابل دیدگاه معتزله، جهمیه و اشعاره معتقدند که هرچه به وجود می‌آید، به اراده مستقیم خداوند است با این تفاوت که جهم بن‌صفوان، اساساً برای انسان قدرتی قائل نیست (بغدادی، بی‌تا: ۲۱۱)، اما اشعاره انسان را دارای قدرت غیر مؤثر می‌دانند و این همان نظریه کسب است (قوشجی، بی‌تا: ۴۴۵)، اشعری تصریح می‌کند که هر کسب بnde را هم خدا می‌آفریند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۳۹). به اعتقاد ایشان، افعال و گفتار و نیات و طاعت و معصیت بندگان به اراده مستقیم خداوند تحقق می‌یابد و هرچه در عالم رخ می‌دهد، به قضا و قدر الهی است و هرچه خداوند اراده کند، محقق

می‌شود و ایجاد کننده و مؤثری در عالم، غیر از خداوند متعال نیست؛ چرا که خدا منزه از داشتن شریک در خلق و ایجاد است. او هرچه بخواهد انجام می‌دهد و به آنچه اراده کند، حکم می‌کند. فعل او جز خواستش علت دیگری ندارد و قضاای او قابل تغییر نیست. از او درباره کارهایش سؤال نمی‌شود، بلکه این بندگانند که مورد سؤال قرار می‌گیرند؛ و درنهایت خداوند هر کس را بخواهد به بهشت می‌برد و هر کس را بخواهد به دوزخ وارد می‌کند نه اینکه افعال انسان‌ها سبب بهشتی یا دوزخی بودن ایشان شود. از نظر ملاصدرا، اوامر و نواهی الهی که قرآن و سنت مشحون از آن است، مقتضی این است که انسان توان اطاعت و عمل به آن‌ها را داشته باشد؛ زیرا اگر انسان را مخاطب اوامر و نواهی الهی فرض کنیم، درحالی که او هیچ‌گونه تأثیری در انجام افعال نداشته باشد، چنین دستوراتی لغو خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۱).

۳.۲. تبیین سازگاری

همان طور که مشاهده شد، معتبره برای اینکه اختیار را برای انسان نگه دارند، توحید افعالی حضرت حق را مخدوش کردند و جهemic و اشارعه برای اینکه توحید افعالی خداوند را حفظ کنند، تأثیر انسان در افعالش را منکر شدند. هر دو دیدگاه مفاسد بزرگ اعتقادی را به همراه می‌آورد. ملاصدرا با تکیه بر مبانی عرفانی، تلاش می‌کند که تبیین دقیقی از سازگاری این دو اعتقاد ارائه کند. تبیینی که بر مبنای آن هیچ‌یک از اختیار انسان و توحید افعالی نفی نشود.

براساس این تبیین نه تنها اختیار با توحید افعالی ناسازگار نیست، بلکه کاملاً مؤید آن می‌باشد. براساس مبانی عرفانی، می‌توان فعل بنده را هم به خودش و هم به خدا نسبت داد. از آن جهت که خداوند بعینه در تمام مراتب مادون حاضر است، می‌توان فعل انسان را فعل خدا دانست و از آن‌رو که انسان جسمانی متمایز از مراتب مافوق خود است، می‌توان فعل انسان را فعل خودش لحاظ کرد. درواقع، هر فعلی که فعل انسان است، بعینه فعل خدا نیز هست. براساس این نگاه، پذیرفتن توحید افعالی هیچ منافاتی با منسوب کردن افعال به بندگان ندارد:

بنابراین همان‌گونه که در هستی، شائی نیست مگر آنکه شائی خدادست، در هستی، فعلی نیست مگر آنکه فعل خدادست نه به این معنا که مثلاً فعل زید از او صادر نشده است بلکه به این معنا که فعل زید با اینکه حقیقتاً نه مجازاً فعل اوست همان فعل درحقیقت نه مجازاً فعل خدادست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۴).

براساس این تبیین از اختیار، انسان می‌تواند مختارانه افعالی را انتخاب کند که منشأ آن، اراده عقلی باشد و در عین حال می‌تواند افعالی را انتخاب کند که منشأ آن گرایش‌های حیوانی است و از آنجاکه براساس تمایز احاطی، حضرت حق در تمام مراتب حضور دارد، هر کدام از افعال را براساس گرایش‌های درونی خود انتخاب کند، خارج از مشیت و فعل الهی عمل نکرده است و در حقیقت، هر کدام از این افعال و مشیت‌ها، اراده‌ای از اراده‌های خدا و فعلی از افعال خدا می‌باشند. ملاصدرا برای تفہیم بهتر مسئله، از رابطه نفس و قوای آن کمک می‌گیرد. همان‌طور که می‌توان فعل انسانی را به قوای حیوانی او نسبت داد، می‌توان همان فعل را به نفس انسانی نیز نسبت داد. در واقع این گونه نیست که همچون دو فاعل صناعی، قوای انسانی با نفسش به نحو شراکتی فعل را انجام داده باشند، بلکه انسان با رجوع به نفس خود می‌یابد که همان‌طور که حقیقتاً فعل را قوا انجام می‌دهند، همان فعل را نفس انسانی انجام می‌دهد. پس اگر کسی فعلش را به خود نسبت داد، به معنای نفی فعل از قوایش نیست یا اگر کسی فعلش را به قوایش نسبت داد، به معنای نفی فعل از خودش نمی‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۵).

براساس مبانی عرفانی ملاصدرا، سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی این گونه نیست که فعل انسان، ترکیبی از جبر و تفویض یا خالی از هر دو باشد. همچنین این گونه نیست که انسان در بعضی از افعال خود مختار و در بعضی از افعال دیگر مجبور باشد، بلکه بدین معناست که بندۀ مختار است از همان جهت که مجبور است و مجبور است از همان جهت که مختار است و اختیار او بعینه اضطرار او است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۵-۳۷۶).

ملاصدرا معتقد است که تنها با این بیان عرفانی می‌توان از تشییه صرف و از تنزیه محض و از جمع بین این دو در امان ماند. زیرا خداوند در دنو خود عالی و در علو خود دانی است. هیچ‌چیزی از ذات او، هیچ‌ فعلی از فعل او، هیچ‌ شأنی از شأن او و هیچ‌ اراده و مشیتی از اراده و مشیت او خالی نیست، در حالی که ذات حضرت حق فراتر از هر صفت و فعلی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۶).

نتیجه

آنچه از تبیین اختیار انسانی و توحید افعالی براساس مبانی عرفانی ملاصدرا ارائه شد، می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد:

- تمام مراتب مافوق بعینه در مرتبه مادون حاضر است و حضرت حق نیز که مافوق تمام تعینات است، بعینه در تمام مظاہر و مراتب ظهوری حضور دارد.
 - مرتبه مادون بعینه در مرتبه مافوق خود حاضر نیست، هرچند که بدون تعین خود در مرتبه مافوق خود حاضر است. از این رو تمایز یک طرفه و از طرف مادون می‌باشد.
 - از سوی دیگر، در مرتبه مادی که پایین ترین مرتبه در مظاہر است، تمام مراتب مافوق حضور دارد.
 - انسان جسمانی نیز که از بالاترین مرتبه ظهوری تجلی کرده، تمام مراتب مافوق را در بطن خود دارا می‌باشد.
 - هر مرتبه‌ای گرایش‌ها و تمایلات خاص خود را دارا می‌باشد. مثلاً عقل گرایش‌هایی متفاوت از گرایش‌های حیوانی دارد.
 - همان‌طور که در مرتبه انسان جسمانی برخلاف موجودات دیگر، تمام مراتب الهی و عقلی و مثالی حاضر است، بالطبع، تمام گرایش‌ها و اراده‌های الهی و عقلی و حیوانی نیز حاضر می‌باشد.
 - حضور گرایش‌های متفاوت در نشئه انسان جسمانی سبب شده است، انسان برخلاف موجودات دیگر مضطرب به اختیار باشد.
 - درنهایت، تمام افعال مختارانه انسان همان‌طور که حقیقتاً به خودش نسبت داده می‌شود، به خدا نیز نسبت داده می‌شود.
- پس صدور افعال انسانی براساس اختیار، نه تنها منافاتی با توحید افعالی ندارد، بلکه مؤید توحید افعالی نیز می‌باشد.

كتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌ترکه، صالح‌الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- بغدادی، عبدالقاهر. (بی‌تا)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالعرفة.

- صدرالمتألهین. (۱۹۸۱)، *سفار*، بیروت: دارالحیاءالتراث.
- (۱۳۶۳)، *مشاعر*، تهران: طهوری.
- چاپ سنگی، تعلیقیه بر حکمه الاشراف.
- (۱۳۸۳)، *شرح أصول الكافي*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قوشجی، علی بن محمد. (بی‌تا)، *شرح التجربة*، قم: منشورات الرضی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲)، *رسالۃ النصوص*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود بن محمد. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹)، *کافی*، قم: دارالحدیث.
- ولفسن، هری اوستین. (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- بیزان پناه، یبدالله. (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.