

سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی در پرتو مبانی عرفانی ملاصدرا

محمد کاظم فرغانی*

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 مظاهر 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 نشئه نیز گرایش‌های خاص خود را به همراه دارد. در نتیجه، انسان که از بالاترین مرتبه نازل شده، برخلاف سایر موجودات، تمام گرایش‌های الهی و عقلی و حیوانی را دارا می‌باشد و بالطبع چنین موجودی مضطر 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: ebrahimrastiyani@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. موضع‌گیری 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 برسند. البته معتزله و اشاعره دو تفکر بارز در این عرصه می‌باشند و در واقع تمام متفکران مسلمان به نوعی افراط و تفریط دچار شده‌اند. این افراط و تفریط ناشی از اخذ مبانی هستی‌شناختی نادرست و در نتیجه 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 (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۳).

صدرا مدعی است که منزلت این دیدگاه، بسیار عظیم است و تمام شبهات وارد بر خلق افعال را برطرف می‌کند و براساس آن، مراد از حدیث: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۸۹)، که دیگران در تبیین آن فرو مانده‌اند، به خوبی شرح و تبیین می‌شود. در این نوشتار نخست به اختصار مبانی عرفانی ملاصدرا تبیین می‌شود و سپس توحید افعالی و اختیار انسان براساس آن مبانی تشریح 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 (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۸۶). از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت خارجی را انکار کرد، چرا که در خارج، حقایق متباین بالذاتی وجود دارد. در نتیجه، در بطن حقیقت واحده وجود، کثرت، موجود می‌باشد (صدرالمألهین، 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 برمی گردد، مابه الامتیاز نیز به وجود برگشت می کند (صدرالمآلهین، چاپ سنگی، ۲۹۴). در نهایت مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک خواهد بود. در واقع، در تشکیک وجود، شدت مرتبه شدید از وجود شدید و ضعف مرتبه ضعیف، از وجود ضعیف انتزاع می شود. در نهایت، 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 می باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۴).

بر اساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود امری واحد است که شدت و ضعف، از مراتب مظاهر وجود انتزاع می شود و در این صورت، مظاهر بالاتر شدیدتر و تمام مظاهر پایین تر را به نحو احاطی دارا می باشند. بر این اساس، کثرات حذف نمی شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می دهد. در نهایت، ملاصدرا نظریه وحدت شخصی وجود را می پذیرد و خاطر نشان می کند طرح وحدت تشکیکی وجود، به خاطر تسهیل فهم وحدت شخصی وجود و در مقام تعلیم برای مبتدئین بوده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱). ملاصدرا وحدت شخصی وجود را چنین معرفی می کند:

وجود در یک حقیقت شخصی منحصر است که در موجودیت حقیقی هیچ شریکی ندارد و در عالم خارج دومی برای او نیست و در خانه وجود هیچ کس جز او ساکن نیست و هر چه غیر از واجب معبود در جهان وجود به نظر می آید تنها از ظهورهای ذات او و تجلی های صفات اوست که صفات او نیز در حقیقت همان ذات اوست (صدرالمآلهین، 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 می دانند، چرا که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، هر تجلی و تعینی، اسمی از اسماء الهی می باشد (قنوی، ۱۳۶۲، نص ۱۴: ۵۶). اسم در عرفان به معنای ذات همراه با تعین خاص است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۶۶). بنابراین اسما و تجلیات، حقایق متمایزی از وجود حق نیستند بلکه همان وجود حق هستند که به شئون مختلف ظاهر شده اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۱-۵۵۰).

۲.۱. تشآن و تجلی

تجلی بدین معناست که حقیقت وجود، در تمام مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی بر حسب 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، درحالی که به حسب ذات خود، رنگی ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۳). البته اینکه گفته شد که حضرت حق در اشیا تجلی می‌کند و اشیا را در برمی‌گیرد، 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 در واقع، تعینات خارجی از مراتب ظهور ذات خدا نشئت گرفته‌اند. براین اساس، وجود درعین وحدتش به کثرت تمام ظهورات، متکثر 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 (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۹).

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

۱. ۳. تمایز احاطی

براساس تشکیک در مظاهر می‌توان بیان کرد که در اندیشه صدرایی، تمایز دوطرفه جای خود را به تمایز یک‌طرفه 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 به واسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی‌گمان محیط دربردارنده محاط و مقوم آن است ولی محاط به خاطر تعینی که دارد، غیر از محیط است. بنابراین در تمایز تقابلی، تمایز دوطرفه است ولی در تمایز احاطی، تمایز یک‌طرفه و ازسوی مرتبه مادون می‌باشد و در واقع، مرتبه مادون غیر از مرتبه

مافوق است ولی مرتبه مافوق بعینه در مرتبه مادون حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۵). به بیان 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 هیچ‌یک 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 عناوینی 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.

۲.۱.۱. توحید ذاتی

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

نفی شریک از خداوند در وجوب وجود بدین معناست که آن حقیقتی که مصداق مفهوم واجب‌الوجود است و او را خدا می‌نامیم، یگانه مصداق آن مفهوم است و آن مصداق محال است که شریک داشته باشد. در واقع، خداوند در اینکه واجب‌الذات است، هیچ شریکی ندارد. بر اساس مبنای وحدت شخصی وجود، علاوه بر عدم تحقق شریک برای واجب‌الوجود، فرض وجود شریک 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 هم چون رنگ و قد و وزن و ... در نظر بگیریم، هیچ تمایز و کثرتی در آن ماهیت نمی‌یابیم. بر این اساس، حکم صرف حقیقت وجود که ملاً 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 غیر از حقیقت وجود است، معدوم می‌باشد. پس صرف حقیقت وجود همان واجب‌الذات است. در نتیجه، فرض ثانی برای واجب‌الوجود بالذات که او را خداوند می‌نامیم، محال است. پس حقیقت وجود خودش بر ذاتش گواهی می‌دهد که قدیم و قائم به ذات خود است و هیچ شریکی برای وجوبی که همان تأکد وجود است، فرض تحقق ندارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲۴۰).

توصیف خداوند به وحدت غیر عددی در متون دینی اندک نیست. به عنوان مثال، از حضرت امیرالمؤمنین^(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 (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۸۳).

۲.۱.۲. توحید افعالی

بر مبنای 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، مظاهری محدود از آن وجود مطلق می‌باشند.

همچنین تمام صفات از جمله علم و قدرت و ... از کمالات وجودی و با حقیقت وجود مساوق هستند. پس همان‌طور که حقیقت وجود واحد است، تمام صفات کمالی از جمله علم و قدرت و ... نیز واحد هستند و همان‌گونه که حضرت حق در تمام اشیا حاضر است، تمام صفاتش نیز در مخلوقات حاضرند. در واقع، صفات خداوند در عین وحدت، شامل تمام اشیا می‌شود. به بیان 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 (صدرالمألهین، ۱۳۶۳: ۵۶-۵۵).

به بیان دیگر، در واجب‌الوجود هیچ جهت امکانی و نقضی راه ندارد و تمام کمالات او به صورت بالفعل و کامل است؛ پس همان‌گونه 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. همان‌طور که هر شیئی همان وجود همراه با تعیین خاص است، می‌توان بیان کرد که هر شیئی همان صفات الهی همراه با تعیینی خاص است. پس هر کمالی که در عالم عینی یافت می‌شود، در حقیقت، 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، معدوم 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، در صورتی که بر اساس وحدت شخصی وجود ثابت شده که حضرت حق صرف وجود است. حالت سوم این است که خداوند صرف صفات کمالی نباشد. به طور مثال، حضرت حق صرف علم نباشد و در واقع مرکب از علم و جهل و وجود و عدم باشد و حال آنکه «او به هر چیزی داناست» (رک: بقره: ۲۹)، یا صرف قدرت نباشد، بلکه از جهتی قدرت و از جهتی عجز و ناتوانی باشد و حال آنکه «او بر هر چیزی تواناست» (رک: بقره: ۱۰۹).

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

به‌طور خلاصه توحید ذاتی و صفاتی و افعالی را می‌توان بدین نحو بیان کرد که اولین مرتبهٔ تجلی او، ذات بر ذات است که عالم اسما و صفات از آن ظهور یافته و توحید صفاتی را به‌همراه دارد. سپس از طریق اسما و صفات در عالم جبروت تجلی کرده و انوار عقلیه و ملائکهٔ مهیمین 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 (صدرالمتألهین، 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 تام‌الحقیقه، بلکه فوق‌التمام است و داخل در اشیاست از آن‌رو 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 هویات است و این معیت همچون معیت جوهر با عرض و ماهیت با وجود نیست. درواقع، اتحاد حضرت حق با هویات همچون اتحاد موجود به موجود دیگر نیست، بلکه این نوع از اتحاد و معیت، شدیدتر از هر اتحادی و معیتی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۴).

درنهایت، توحید افعالی از منظر یک عارف این است که تمام عالم، فعل خداست و این مقام را یک عارف در مقام انقطاع از نفس خود درک 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 ارادهٔ حق می‌بیند. بنابراین، هیچ شأنی در عالم نیست جز اینکه شأن خداست و هیچ فعلی در عالم یافت نمی‌شود، جز اینکه فعل خداست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۸).

۲.۲. اختیار انسان

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

مرتبه جسمانی به نحو مادی ظاهر می‌شود. براساس این نوع از تمایز، نه تنها حضرت حق بلکه تمام مراتب مافوق، 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. در نهایت 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 مافوق خود را داراست و تمام آن مراتب در باطنش بعینه حاضر هستند. در نتیجه ظهور مادی از هر مرتبه‌ای نشئت گرفته باشد، در مرتبه جسمانی همان مراتب را در باطن خود دارا می‌باشد. انسان مادی برخلاف تمام مظاهر الهی، به خاطر اینکه از بالاترین مرتبه از صقع ربوبی 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، مساوق با وجود حق متعال است. این اراده و مشیت به تبع وجود حق، در هر مرتبه از مظاهر، 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 اقتضانات طبیعی ظاهر می‌باشد. البته همان‌طور که اراده و مشیت فرع بر علم است و در مرتبه جسمانی، علم، به نحو بسیار ضعیف تحقق دارد (صدرالمآلهین، 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، مضطر به اختیار شود و افعال خود را مختارانه انجام دهد:

پس اختیار برای انسان به منزله فعل طبیعی برای غیر انسان است، زیرا ذات او در جوهر و هویتش بر یک حد و مقام نمی ایستد بلکه از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر و از نشئه‌ای به نشئه 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 همین رو است که گفته‌اند: انسان، مضطری در قیافه مختار است (صدرالمثلهین، 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 مساوق 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 به تبع وجود خداوند در تمام مراتب مادون خود حاضر می‌باشد.
۴. حضرت وجود در هر مرتبه به تعیین آن مرتبه ظاهر است و متلبس به احکام آن مرتبه ظهور دارد.
۵. مشیت و اراده الهی نیز در هر مرتبه به تعیین آن مرتبه ظاهر است و متلبس به احکام آن مرتبه می‌باشد.
۶. براساس تمایز احاطی، تمام مراتب مافوق 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 صقع ربوبی ظاهر شده است.
۹. بالطبع، نشئه انسانی تنها نشئه‌ای است که تمام مشیت‌ها و اراده‌های الهی و عقلی و حیوانی و جسمانی را دارا می‌باشد.

در نتیجه، تنها نشئه‌ای که مضطر 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 در نهایت، سازگاری اختیار انسانی با توحید افعالی را براساس مبانی عرفانی ملاصدرا بررسی کند.

۳. ۱. نقد دیدگاه معتزله و اشاعره

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 مُحدث و مخترع و مُنشئ 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 این رو نقش خدا در افعال عباد به‌طور کلی منتفی می‌شود. در واقع، 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 ربوبیت حضرت حق ایجاد می‌کند که خداوند از آن منزّه است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۰-۳۶۹).

در نقطه مقابل دیدگاه معتزله، جهمیه و اشاعره معتقدند که هرچه به وجود می‌آید، به اراده مستقیم خداوند است با این تفاوت که جهم بن صفوان، اساساً برای انسان قدرتی قائل نیست (بغدادی، بی تا: ۲۱۱)، اما اشاعره انسان را دارای قدرت غیر مؤثر می‌دانند و این همان نظریه کسب است (قوشجی، بی تا: ۴۴۵)، اشعری تصریح می‌کند که هر کسب بنده 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 ایجادکننده و مؤثری در عالم، غیر از خداوند متعال نیست؛ چرا که خدا منزله از داشتن شریک در خلق و ایجاد است. او هر چه بخواهد انجام می‌دهد و به آنچه اراده کند، حکم می‌کند. فعل او جز خواستش علت دیگری ندارد و قضای او قابل تغییر نیست. از او درباره کارهایش سؤال نمی‌شود، بلکه این بندگانش که مورد سؤال قرار می‌گیرند؛ در نهایت 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 (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۱).

۲.۳. تبیین سازگاری

همان‌طور که مشاهده شد، معتزله برای اینکه اختیار را برای انسان نگه دارند، توحید افعالی حضرت حق را مخدوش کردند و جهمی و اشاعره برای اینکه توحید افعالی خداوند را حفظ کنند، تأثیر انسان در افعالش را منکر شدند. هر دو دیدگاه مفسد 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، شأنی نیست مگر آنکه شأن خداست، در هستی، فعلی نیست مگر آنکه فعل خداست 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 خداست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۴).

براساس این تبیین از اختیار، انسان می‌تواند مختارانه افعالی را انتخاب کند که منشأ آن، اراده عقلی باشد و درعین‌حال می‌تواند افعالی را انتخاب کند که منشأ آن گرایش‌های حیوانی است و از آنجا که 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 درحقیقت، هر کدام از این افعال و مشیت‌ها، اراده‌ای از اراده‌های خدا و فعلی از افعال خدا می‌باشند. ملاصدرا برای تفهیم 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 صنعتی، 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 (صدرالمآلهین، 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 بنده مختار است از همان جهت که مجبور است و مجبور است از همان جهت که مختار است و اختیار او بعینه اضطرار او است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۵-۳۷۶).

ملاصدرا معتقد است که تنها با این بیان عرفانی می‌توان از تشبیه 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. هیچ چیزی 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، درحالی که ذات حضرت حق فراتر از هر صفت و فعلی است (صدرالمآلهین، 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 مظاهر 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 پایین‌ترین مرتبه در مظاهر 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 مضطر به اختیار باشد.
- در نهایت، تمام افعال مختارانه انسان همان‌طور که حقیقتاً به خودش نسبت داده می‌شود، به خدا نیز نسبت داده می‌شود.
- پس صدور افعال انسانی بر اساس اختیار، نه تنها منافاتی با توحید افعالی ندارد، بلکه مؤید توحید افعالی نیز می‌باشد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- بغدادی، عبدالقاهر. (بی‌تا)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالمعرفه.

- صدر المتألهین. (۱۹۸۱)، اسفار، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳)، مشاعر، تهران: طهوری.
- _____ . چاپ سنگی، تعلیقہ بر حکمة الاشراق.
- _____ (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، 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 خواجهوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قوشجی، علی بن محمد. (بی تا)، شرح التجرید، قم: منشورات الرضی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲)، رسالۃ النصوص، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود بن محمد. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹)، کافی، قم: دار الحدیث.
- ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.