

توحید افعالی از دیدگاه ملاءصدرا

سیدعلی هاشمی*

چکیده

توحید در ابعاد مختلف آن، از جمله توحید افعالی، محور تمام آموزه‌های اسلامی است. در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه ملاءصدرا در این موضوع مورد دقت و بررسی قرار گیرد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی با مراجعه به کتاب‌های ایشان، انجام گرفته است. هدف از این پژوهش آشنایی با نوآوری‌های ملاءصدرا در تبیین آموزه مهم توحید افعالی است. ملاءصدرا اگرچه در مواردی مانند سایر حکما از رابطه طولی بین موجودات و خداوند سخن گفته است، اما بیشتر با نگاه برگرفته از عرفان نظری، در صدد ارائه تبیین‌های دقیق‌تر از رابطه توحید افعالی با اسباب و مسببات و اختیار انسان است. او معتقد است: همان‌گونه که وجود فرد به طور حقیقی به خود او منسوب است، یکی از شئون حق متعال نیز می‌باشد. بنابراین، علم، اراده، افعال و همه آنچه از فرد صادر می‌شود، نیز به طور حقیقی منسوب به خداوند است. در نتیجه، فعل انسان، به صورت اعلی و اشرف و به صورت لایق ذات احدیت، یکی از افعال خداوند است.

کلیدواژه‌ها: توحید، اختیار انسان، اسباب و مسببات، رابطه خدا و انسان.

مقدمه

بحث از توحید افعالی و رابطه آن با اختیار انسان و اسباب و مسببات جهان، بحثی است که در قرآن و روایات ریشه دارد. متکلمان و فلاسفه مسلمان در این مورد، تبیین‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که در کتاب‌هایی مانند *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، *شرح المواقف*، *شرح المقاصد* و... مورد اشاره و بحث قرار گرفته است. آنچه دیدگاه ملاًصدرا را از اندیشمندان پیش از او متمایز می‌سازد، ارائه پاسخ‌ها و تبیین‌های جدیدی برای این مباحث است که ریشه در عرفان نظری دارد و قدمی به جلو در راستای فهم دقیق‌تر توحید افعالی به شمار می‌آید. تبیین‌های ملاًصدرا از توحید افعالی در آثار او پراکنده است. این تبیین‌ها نیازمند تأمل، بررسی دقیق و جمع‌بندی است که مقاله حاضر سعی در انجام آن دارد. برحسب جست‌وجوی نویسنده، این مهم پیش از این انجام نشده است. در این نوشتار به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی هستیم که نوآوری‌های ملاًصدرا در تبیین توحید افعالی چیست؟ در ضمن، با دیدگاه او درباره رابطه توحید افعالی با نظام اسباب و مسببات و اختیار انسان نیز آشنا خواهیم شد.

تعریف توحید افعالی

واژه «توحید افعالی»، از واژه‌هایی است که در دوره‌های اخیر مورد استفاده قرار گرفته است. در آثار فلاسفه و متکلمان گذشته مباحث مرتبط با توحید افعالی با عناوین اولیه آن همچون، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در افاضه وجود، قضا و قدر، جبر و اختیار و مانند آن، مورد بحث قرار می‌گرفت. آنچه معمولاً امروزه به عنوان تعریف توحید افعالی بیان می‌شود این است که خداوند متعال در

جای تردید نیست که توحید در دین مقدس اسلام، مهم‌ترین اصل اعتقادی به شمار می‌آید. توحید برترین منزل دین و اشرف مقامات مقربان است؛ اما شناخت آن، بسیار پیچیده و دقیق و التزام عملی بدان بسیار دشوار است. ملاًصدرا نیز همانند دیگر عالمان دینی معتقد است که سلوک به سوی حق و عبودیت او بدون شناخت توحید و عمل به آن ممکن نیست. او معتقد است که به دلیل پیچیدگی و دشواری فهم توحید است که متفکران بسیاری در این مورد، دچار انحراف و گمراهی اندیشه شده‌اند. برخی مانند حنبله و مجسمه، دچار تکثیر در ذات یا تجسیم شده‌اند؛ برخی مانند مشبه و اشاعره، گرفتار تشبیه یا تغییر در صفات شده‌اند و برخی مانند جبریه و قدریه، گرفتار جبر یا تفویض شده‌اند.^(۱) سختی توحید از حیث عمل نیز به دلیل سختی رضا و توکل است. بنابراین، یافتن حقیقت معنای توحید و عمل به آن مطابق با آنچه شرع و عقل می‌گوید، بسیار سخت و پیچیده است و از نظر ملاًصدرا، کسی توان پرده برداشتن از آن را ندارد، مگر عالمانی که چشم عقلشان به فضل الهی و با تمسک به آثار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت مطهر ایشان به انوار حقایق روشن شده باشد؛ زیرا اهل بیت علیهم السلام حقیقت را دیده‌اند و یافته‌اند و با اشاراتی درباره آن سخن گفته‌اند.^(۲) درک معنای درست توحید افعالی نیز همین‌گونه دشوار است. توجه صرف به وسایط و اسباب و اعتماد بر آنها، شرک در توحید است و دوری از آنها به طور کامل، در شریعت و حکمت نکوهش شده است.^(۳) بنابراین، برای فهم دقیق توحید افعالی، باید رابطه خداوند با مخلوقاتش و رابطه افعال الهی با اسباب بررسی شود و افزون بر آن، باید رابطه توحید افعالی با اختیار انسان نیز مورد تأمل و تحقیق قرار گیرد.

اشتراکاتی دارد، اما بیان متمایز به شمار می‌آید. در این بیان، مَلَّاصَدْرَا دیدگاه خود را به تفصیل در مباحث جزئی‌تر توحید افعالی مانند رابطهٔ اسباب با توحید و رابطهٔ فعل اختیاری انسان با فعل خداوند بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هر آنچه در جهان محقق می‌شود، فعل خداوند است.

تبیین اول مَلَّاصَدْرَا از توحید افعالی

از دیدگاه مَلَّاصَدْرَا، حقیقت وجود، حقیقت واحدی است. این حقیقت واحد در مراتب مختلف هستی جریان داشته و در هر مرتبه‌ای بر اساس ظرفیت آن مرتبه ظهور دارد. تمام مخلوقات در حقیقت، تجلیاتی از این حقیقت واحد هستند.^(۶) تمایز خداوند با ماسوای او در این است که وجود خداوند مطلق و صرف و وجود مخلوقات، مظاهری محدود از آن وجود مطلق می‌باشد.

از آن‌رو که علم و قدرت و دیگر صفات کمالی، صفات وجود هستند،^(۷) علم آن وجود مطلق نیز همانند اصل وجودش، حقیقت واحدی است.^(۸) علم او به ذاتش، علم به تمام اسماء و صفاتش می‌باشد. بنابر حضور ذاتش برای ذاتش، حضور تمام اشیا نزد اوست. البته آنچه نزد خداوند است، حقایق اشیاست و آنچه در عالم ماست، مظاهر و اشباح آن است.

قدرت خداوند نیز مانند علمش در عین وحدت به تمام اشیا تعلق می‌گیرد؛ زیرا قدرت او حقیقت قدرت است و اگر به برخی از اشیا تعلق بگیرد، قدرت او صرف حقیقت قدرت نخواهد بود. همین‌طور دیگر صفات خداوند مانند اراده، حیات و سایر صفات کمالیه خداوند در عین وحدت، شامل تمام اشیا می‌شود. مَلَّاصَدْرَا معتقد است: هر کس در درک این وحدت که تمام اشیا را فراگرفته است شک دارد، بدین دلیل است که او در واقع، وحدت خداوند را وحدت عددی گمان کرده است، در

انجام افعال خود یکتاست و هیچ شریک و یآوری ندارد، بلکه هرچه در عالم واقع می‌شود، فعل خداوند متعال است.^(۴) بنابر این تعریف، توحید افعالی مباحث مختلف فوق را شامل می‌شود. با دقت در تعریف یادشده می‌توان گفت که توحید افعالی در واقع به دو اصل بازمی‌گردد:

۱. خداوند در انجام افعال خود نیازمند یاور و شریکی نیست. در عالم کسی نیست که بتواند شریک و یاور خدا باشد و کاری ممکن نیست که از تحت قدرت و اراده او خارج باشد.

۲. هیچ موجودی، توان انجام کاری را به طور مستقل ندارد و باید خداوند به او توان و اجازه آن را بدهد. بدین ترتیب، هر آنچه در عالم واقع می‌شود، بی‌واسطه یا باواسطه فعل خداوند است.

تبیین‌های مَلَّاصَدْرَا از توحید افعالی

مَلَّاصَدْرَا اگرچه در مواردی در تحلیل مباحث مربوط به توحید افعالی از دیدگاه‌های مشهور میان فلاسفه، مثل تکیه بر رابطهٔ طولی بین خداوند و افعال مخلوقاتش، استفاده کرده است، اما در موارد متعددی نیز به بیان دیدگاه اختصاصی خود پرداخته است. در دیدگاه اختصاصی - که خود ادعای نوآوری در آنها را دارد - برای تبیین توحید افعالی به دو شکل استدلال کرده است. در بیان اول، که مختصر است، با استفاده از این مقدمه که «حقیقت وجود، واحد است» و با استفاده از قاعدهٔ «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات»، نتیجه می‌گیرد که تمام صفات کمالی الهی مانند علم، قدرت و اراده در عین وحدت با ذات حق به تمام اشیا تعلق می‌گیرد؛^(۵) در نتیجه، هر کمالی که در جهان محقق می‌شود، در واقع، کمال الهی است. با این حال، می‌توان بیان تفصیلی دیگری را نیز در آثار مَلَّاصَدْرَا یافت که اگرچه با بیان اول

توحید خاصی برای او حاصل شده است؛ اما باید توجه داشت که این قاعده در حقایق کلیه و معانی کمالیه کلی که بر موجود بما هو موجود حمل می‌شود، جاری است، نه در مورد مادی معینه؛ زیرا حقایقی از این‌گونه حقایق خاص، محض آن حقیقت نیست، بلکه ضرورتاً امتزاجی از آن و غیر آن از اعدام و نقایص و مصادات آن است. مثلاً، انسان، ممکن نیست که در خارج به صورت صرف انسانیت محقق شود، اما برخلاف آن اموری مانند وجود، علم، قدرت، و حیات می‌تواند مصادیق صرف و کلی داشته باشد؛ زیرا ممکن است که از افراد مفهوم وجود، وجودی بسیط باشد که محض حقیقت وجود باشد بدون آنکه با آن امری مابین با حقیقت وجود ممزوج شود. بدین جهت، وجود تمام اشیاست و هیچ موجودی از آن خارج نیست. همین‌طور از افراد علم، علمی است که محض حقیقت علم است و هیچ حیث مغایر علم ندارد؛ بدین جهت، علم به همه چیز است و همین‌گونه است، قدرت و اراده و حیات. (۱۲)

تبیین دوم ملاًصدرا بر توحید افعالی

این تبیین طولانی‌تر و در واقع، مجموعه دیدگاه‌های او در باب جزئیات بحث توحید افعالی است. برای آشنایی با این دیدگاه ملاًصدرا، مهم‌ترین مباحث مرتبط به این موضوع را با استفاده از آثار ایشان، در سه محور مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. تبیین رابطه خداوند متعال با مخلوقاتش؛

۲. رابطه اسباب با توحید افعالی؛

۳. رابطه افعال و اختیار انسان با توحید افعالی.

این سه بحث اگرچه به هم پیوسته‌اند، اما برای بررسی دقیق‌تر و عدم خلط مباحث با یکدیگر، این تقسیم‌بندی مفید می‌باشد، هرچند بروز تداخل و تکرارهایی اجتناب‌ناپذیر است.

حالی که چنین نیست. وحدت خداوند غیر از وحدت نوعی، عددی، جنسی و اتصافی است؛ نوعی از وحدت که غیر از راسخان در علم آن را در نمی‌یابند. (۹)

ملاًصدرا در مقدمه دیگر خود می‌گوید: در واجب‌الوجود هیچ جهت امکانی 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 و بدین جهت، او تمام وجود و تمام او وجود است، سایر صفات او نیز همانند وجود اوست. علم او حقیقت علم و قدرت او حقیقت قدرت است. (۱۰)

بنابراین، علم او، علم به همه چیز، قدرت او، قدرت بر همه چیز، و اراده او، اراده به همه چیز است و همین‌طور در تمام صفات حق متعال. بنابراین، علم او واحد است و با وحدتش، علم به همه چیز است و هیچ چیزی از اشیای کلی یا جزئی از دایره علم او خارج نیست؛ زیرا اگر چیزی از دایره علم او خارج باشد، علم خدا، علم به آن چیز نخواهد بود و در این صورت، علم او صرف حقیقت علم نخواهد بود، بلکه علم از جهتی و جهل از جهتی می‌شود و در او جهت ترکیب از علم و جهل و وجود و عدم و جوب و امکان پدید می‌آید و این مخالف جوب و جود اوست؛ بنابراین، او به هر چیز عالم است.

همین‌گونه قدرت او حقیقت قدرت است و چیزی از دایره قدرت او خارج نیست؛ زیرا در غیراین صورت، قدرت محض نخواهد بود، بلکه قدرت از جهتی و عجز از جهتی خواهد بود؛ درحالی‌که ﴿وَاللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۲۸۴)

همچنین اراده او حقیقت صرف اراده است و هیچ اراده‌ای از اراده او خارج نیست: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (تکویر: ۲۹) و همین‌طور تمام صفات دیگر الهی. (۱۱)

ملاًصدرا در ادامه می‌گوید: این قاعده از نکات دقیقی است که خداوند به ما آموخته است و از دقت در بحث،

۱. تبیین رابطه خداوند با مخلوقاتش

در این بحث، بیشتر بر نحوه ارتباط خداوند با وجود و افعال مخلوقاتش توجه داریم. دیدگاه مَلَّاصِدْرَا در این مبحث، بسیار متأثر، بلکه برگرفته از عرفان نظری است.

در عرفان نظری، یک وجود بیشتر نداریم و آن، ذات مقدس حق است. حق متعال بر اساس صفات و اسماء خود، تجلیات و ظهوراتی دارد. اولین مرحله تجلی او، تجلی ذات بر ذات است که عالم اسماء و صفات از آن ظهور یافته است. سپس از طریق تجلی در عالم اسماء و صفات، در عالم جبروت تجلی کرده و انوار عقلیه و ملائکه مهیمن از تجلی او حاصل شدند. پس از آن، از پس حجاب‌های این انوار، بر عالم ملکوت اعلی و اسفل و سپس در عالم طبیعت تجلی کرده است. (۱۳)

بنابراین، همه ماسوی الله، مظاهر اسماء و صفات حق می‌باشند و اصل وجود، یک وجود واحد بیش نیست که در تمام مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی برحسب قابلیت و استعدادش، حظی از آن برده است؛ مانند آب واحد 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، درحالی‌که به حسب ذات خود، رنگی ندارد. مَلَّاصِدْرَا می‌گوید: چنین وحدتی، وحدتی است که کثرات در آن جمع است؛ یعنی اگر به حقیقت موجود مطلق، به ما هو مطلق که به آن مرتبه واحدیت گفته می‌شود نظر کنی، وحدت آن، وحدت جمعی است. (۱۴)

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که هرچه نزول بیشتر حاصل می‌شود، نور احدیت کمتر می‌شود و به خاطر زیاد شدن حجاب‌های امکانی و همراه شدن با اعدام و قصورات، نقایص و شرور بیشتر و به عبارتی، کثرت بیشتر می‌شود. صفات الهی در مرتبه ذات،

بدون هرگونه نقص، امکان و کثرت می‌باشد؛ اما وقتی سایه‌های آن در این عالم پایین قرار می‌گیرد، همراه با آفات و شرور می‌شود و اعدام، نقایص و قصور همراه آن می‌گردد. باز همین صفات وقتی از عالم اجسام به سوی عالم نفوس و عقول اوج می‌گیرد، شوائب و نقایص از آن به اندازه درجه اوج و ارتفاع صاحب آن صفت، از بین می‌رود و به وحدت نزدیک می‌شود. (۱۵)

بنابراین، ایجاد، افاضه، فعلیت، تکمیل، تحصیل، بقاء، لطف و رحمت از جانب خداوند و قدرت اوست و قابلیت و قصور و خلل و فتور و فناء و ثور و تجدد و زوال و قهر و غضب از جانب مخلوقات است.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل

و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

نکته قابل توجه دیگر در این مورد این است که تفاوت در قابل‌ها و حقایق امکانی و ماهیات از جهتی به خود ذات آنان و به جهتی به فیض اقدس که «قضای ازلی» نامیده می‌شود، باز می‌گردد. قضای ازلی عبارت است از ثبوت اشیا در علم خداوند متعال بر حسب نظام برتر و افضل، که چون تابع اسماء و صفات حق هستند، عین ذات حق می‌باشد. از طرفی، افاضه وجود از جانب حق به آن ماهیات در خارج به حسب اوقات مخصوص و استعداد آنان، «فیض مقدس» نامیده می‌شود که بعینه همان قَدَر خارجی است؛ زیرا تقدیر تابع علم خداوند متعال است و هر دوی اینها از ذات او جدا نیستند. (۱۶)

پذیرش تبیین فوق مبتنی بر پذیرش نظامی است که عرفان نظری برای خلقت جهان و رابطه موجودات با خداوند ترسیم می‌کند. این دیدگاه اگرچه نقاط قوت بسیاری دارد، اما پذیرش قطعی آن نیازمند مباحث جدی‌تری در این موضوع است.

تبیینی دیگر از رابطه خداوند و مخلوقاتش

بنابر این بیان، همراهی خداوند با مخلوقات از نوع همراهی (معیت) قیومیه است. غیر از او، مقومی برای اشیا نیست؛ زیرا هر چیز غیر او مبدأی دارد. احاطه او بر اشیا همانند احاطه عالم بر معلوم و احاطه تام بر ناقص و احاطه قدرتی که عین وجود قادر است، به وجود مقدور بما هو مقدور است و بین آنها تفاوتی جز به تمام و نقص نیست. او خارج از اشیاست؛ زیرا او تام الحقیقه، بلکه فوق التمام است و داخل در اشیاست از آن جهت که مقوم آنهاست؛ نه مانند دخول جزء در کل. (۲۰)

ملاصدرا در ادامه تذکر می‌دهد: مبادا گمان کنی که نسبت ممکنات به خداوند قیوم، رابطه حلول یا اتحاد و مانند آن است؛ زیرا حلول، مقتضی دوگانگی در ذات حق است. یعنی تصور می‌شود که خداوند - نعوذبالله - در محلی حلول می‌کند که لازمه این فرض اولاً، تصور محلی مستقل از ذات خداوند و ثانیاً، دوگانگی در ذات خداوند است؛ یعنی ذاتی که در محل حلول نکرده و ذاتی که در محل حلول کرده است؛ در حالی که تمام این فرض‌ها باطل است. تصور اتحاد خداوند با مخلوقاتش نیز مقتضی نادیده گرفتن کثرات یا الوهیت همه مخلوقات است که هر دو فرض باطل است. بنابراین، هر آنچه اسم وجود بر آن نهاده می‌شود، شأنی از شئون واحد قیوم و نوری از انوار اوست. (۲۱)

فیض و اراده کلی و عنایت ازلی نسبت به تمام موجودات عمومیت دارد، اما برخی نسبت به برخی دیگر به حسب ذات یا اعراض مقدم می‌شوند؛ تقدم ذاتی، مانند وسایط عقلی که بر مراتب مادون خود مقدمند و تقدم عرضی، مانند معدّات که قابل‌ها را تخصیص می‌زند؛ مانند اراده رفتن به حج که سبب تحقق قدم‌های ما در راه و سبب هر قدم مشخص، به شرط حصول قدم قبلی است. بنابراین، تأثیر علل مؤثره، به واسطه علل معده محقق می‌شود. (۲۲)

بنابر این تبیین نیز وجود و تمام افعال و صفات هر

ملاصدرا از منظری دیگر، تبیینی فلسفی نیز برای رابطه ممکنات با واجب ارائه می‌کند. او برای این تبیین از رابطه علت و معلول استفاده می‌کند. (۱۷) هر معلولی فی ذاته وابسته و مرتبط به فاعل خود است؛ از خود هیچ ندارد و کاملاً وابسته به علت خود است. بدین جهت، گفته می‌شود که عین تعلق و وابستگی به فاعل خود می‌باشد؛ زیرا هرگونه استقلال در ذات معلول با مخلوق و مجعول بودن آن ناسازگار است. (۱۸)

توضیح آنکه علت، معلول را به وجود می‌آورد؛ یعنی به آن وجود می‌بخشد. بنابراین، معلول در ذات خود، یعنی وجودش، وابسته به علت خود است؛ زیرا غیر از وجود، ماهیت است که امری اعتباری می‌باشد. از طرفی، علت، عین وجودش می‌باشد، نه امری زاید بر وجود آن و همین‌طور ذات معلول هم عین وجودش می‌باشد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، غیر از وجود، ماهیت است و ماهیات امری اعتباری هستند. بنابراین، معلولی که از سوی علت پدید آمده است، حقیقتی مستقل از اضافه وجود از سوی علت ندارد؛ همان‌گونه که افاضه‌کنندگی، عین ذات علت است. در این صورت، معلول هویت منفصلی ندارد که پیش از افاضه به علت به آن اشاره کنیم و یکی را افاضه‌کننده و دیگری را دریافت‌کننده فیض بنامیم. در واقع، یک حقیقت مستقل وجود دارد که از افاضه آن معلول پدید می‌آید.

بنابراین، هنگامی که سلسله وجودات - علل و معلولات - به حقیقت واحدی ختم شود، نشان می‌دهد که تمام موجودات اصل واحدی دارند که ذاتش به‌ذاته فیاض است و به‌ذاته ایجادکننده تمام حقایق است و او حقیقت، و ماسوای او شئون او هستند. یا به تعبیر عرفا، او ذات و غیر او اسماء و صفات او، و او اصل و باقی فروع او هستند. (۱۹)

موجودات نبود، نظام عالم به هم می خورد و غایات مترتب بر اشیا حاصل نمی شد. بدین جهت، هر آنچه در آسمان و زمین است به ترتیب واجب و لازم پدید آمده است و تصور غیر آن ممکن نیست؛ زیرا آنچه متأخر شده است، به خاطر انتظار تحقق چیزی است که بر آن متوقف یا مشروط است و می دانیم که موقوف بعد از موقوف علیه و مشروط بعد از شرط محقق می شود. مثلاً، علم از مشاهده حسی متأخر است؛ زیرا پیش از آن، شرط وجودش مهیا نبوده است و همین طور، اراده متأخر از علم است و... تمام این امور به همین ترتیب ظهور می یابند و تحقق هیچ کدام شوخی و بر حسب اتفاق نیست، بلکه همه به تدبیر و حکمت است. (۲۴)

درباره رابطه اسباب و مسببات و توحید افعالی، مَلَّاصِدْرَا از طرفی، توحید افعالی را می پذیرد و تمام افعال را به خداوند نسبت می دهد و از طرفی، نظام اسباب را پذیرفته و تحقق هر موجودی را به تحقق اسباب وجود آن می داند. نکته مهم این است که این دو چگونه با هم سازگارند؟ حتی در آیات قرآن نیز می توان این تخالف را مشاهده کرد. برای مثال، خداوند برخی افعال را گاهی به فرشتگان و گاهی به خود نسبت می دهد. مثلاً، گرفتن جان انسان را به فرشته مر نسبت داده و فرموده است: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده: ۱۱)؛ اما در آیه دیگر این کار را به خود نسبت داده است: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر: ۴۲) گاهی یک فعل به انسان نسبت داده و از او نفی شده و به خدا نسبت داده شده است. مثلاً، فرموده است: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷) این آیه ظاهراً جمع بین نفی و اثبات است. با بررسی آثار مَلَّاصِدْرَا، به نظر می رسد او به این پرسش دو گونه پاسخ داده است:

موجود، مظاهری از وجود و اسماء و صفات خداوند است. بنابراین، مَلَّاصِدْرَا در تبیین رابطه علت با معلول باز از اندیشه های عرفانی کمک می گیرد و مخلوقات را تجلیات ذات حق می شمرد.

۲. رابطه اسباب و افعال الهی

با توجه به رابطه خداوند متعال با مخلوقاتش، در حوزه توحید افعالی دو پرسش مهم به ذهن می آید: اول آنکه جایگاه اسباب و وسایط در عالم چیست و چه ارتباطی با خداوند دارد؟ و دوم آنکه اختیار انسان در این نظام چه جایگاهی دارد و آیا با توحید افعالی قابل جمع است؟ ما ابتدا به تبیین رابطه اسباب با خداوند متعال می پردازیم و سپس در ادامه، در ضمن بیان مسئله اختیار انسان، شکل دقیق تر دیدگاه مَلَّاصِدْرَا درباره توحید افعالی را معرفی و رابطه اختیار انسان با آن را بیان می کنیم.

مَلَّاصِدْرَا به عنوان مقدمه، به ضرورت وجود نظام اسباب و مسببات اشاره می کند و سپس به تبیین رابطه آن با خداوند متعال می پردازد. او اسباب و مسببات را افعال الهی می داند و معتقد است که در نظام عالم، تمام افعال خداوند، برخی بر برخی دیگر مترتب هستند. البته چنین تقدمی از نظر او، تقدم بین افعال الهی و از نوع تقدم و تأخر بین موجودات است که انوار مترتبه از سوی حق متعال می باشند. به عبارت دیگر، تقدم و تأخر بین مراتب تنزلات حق است که مَلَّاصِدْرَا آن را تقدم و تأخر بالحقیقه (در مقابل بالطبع) یا بالحق (در مقابل بالعلیه) می نامد. بنابر این ترتب، بین ذات احدیت و بین هر موجود طبیعی امور متوسطه ای قرار دارد که اسباب تحقق آن و وسایط تکوین آن موجود می باشد. (۲۳)

مَلَّاصِدْرَا معتقد است که اگر چنین ترتبی بین

الف. اسباب، مسخر پروردگار

در مواردی، او مانند دیگر حکمای اسلامی بر رابطه طولی اسباب و مسبب‌الاسباب تکیه کرده و بیان کرده است: باید بین خداوند که «سبب منه» و اسباب که «سبب به» هستند فرق گذاشت و از این طریق، تفاوت اطلاق یک فعل به دو فاعل را دریافت. اسباب سببیت خود را از خداوند دارند. (۲۵)

ملاصدرا تأکید دارد: باید همواره توجه داشت که خداوند فاعل کل و اله کل است و خلق و امر و ملک و ملکوت از آن اوست و کسی دیگر غیر او توان ابداع و ایجاد ندارد. اسباب مسخر پروردگارند؛ بنابراین، فاعل واقعی خداوند متعال است و شأن ماسوای او، تهیئه، اعداد و تخصیص جهات قبول و استعداد است. اشیا از او به ترتیب نظام محکم صادر می‌شود، که در آن تحقق برخی بر تحقق برخی دیگر وابسته است. (۲۶)

ملاصدرا معتقد است: انسان متأمل می‌داند که نسبت هر فعلی به خداوند متعال، حقیقی و به ماسوای او بالمجاز است؛ زیرا ذات و ماهیات آن اسباب، در مسبب آنان مستهلک است. مثلاً، هنگامی که گفته می‌شود: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ نسبت توفی به خداوند حقیقی است و هنگامی که آیه ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ شنیده می‌شود، حمل بر مجاز می‌شود.

انسان محقق هر دوی این کارها را به خدا نسبت می‌دهد؛ زیرا حقیقت امر را دریافته است و می‌داند که هر چیز که قوام بنفسه ندارد و قوامش بغيره است، فی‌نفسه باطل است و حقیقت و حقیقت او از غیر اوست و از آن‌رو که حقیقتاً موجود حقیقی غیر از خداوند قیوم - که ماندنی ندارد - نمی‌باشد، او حق و غیر او باطل است؛ زیرا او قائم به ذاتش بوده و غیر او قائم به او هستند. (۲۷) البته روشن است که مقصود ایشان از باطل بودن ماسوی‌الله، موهوم و پوچ بودن آنها نیست، بلکه مقصود آن است که وجود

حقیقی از آن خداوند است و بقیه تجلیات او هستند که از خود هیچ استقلالی ندارند.

بنابراین، مخلوقات، توان خود را فی‌ذاته ندارند، بلکه مسخرات امر پروردگار خود می‌باشند و مطیع امر اویند. حرکات آنان تسخیری است و مدبر عاقل و حکیم آنان را مسخر کرده است. (۲۸)

در این بیان ملاصدرا، انسانی که عرفانش کامل است، کسی است که در چشمان او دو نور است؛ نور توحید و نور حکمت که نور یکی نور دیگری را خاموش نمی‌کند. با یکی از دو نور، به توحید الهی می‌نگرد و به نور دیگر، به حکمت الهی که اسباب و مسببات را مرتب کرده است. برخلاف انسان‌های ژرف‌نگر، اکثر مردم توجه به شأنی، آنان را از توجه به شأن دیگر، غافل می‌سازد. برخی که جانب توحید در افعال را مراعات می‌کنند، رعایت حکمت و ترتیب اسباب را نادیده می‌گیرند؛ مانند اشاعره که منکر اعتقاد به علت و معلول و ترتیب اسباب هستند. یا برخی جانب حکمت را در اثبات وسایط مراعات کرده‌اند، اما جانب توحید افعالی را نادیده گرفته‌اند و دیدن اسباب قریب، برای آنان حجاب دیدن مسبب‌الاسباب شده است؛ مانند معتزله که برای بنده قدرت مستقل در نظر گرفته‌اند. در مقابل این دو افراط و تفریط، به نظر ملاصدرا، محققان اسلام و حکمای شریعت خاتم پیامبران که راسخان در علم قرآن و عالمان به تأویل احادیث هستند، بین توحید و شریعت حکمیه جمع کرده‌اند. (۲۹)

ب. اسباب، مظاهر اسماء و صفات حق

بیان دیگر ملاصدرا از نگاه عرفانی او به رابطه بین خداوند متعال و مخلوقات نشئت می‌گیرد. بنابر این نگاه، عرفان حقیقی در این نیست که انسان بین نسبت افعال به اسباب و به مسبب‌الاسباب جمع کند و تهافتی مشاهده نکند،

۳. رابطه افعال و اختیار انسان با توحید افعالی

بحث مهم دیگری که با توحید افعالی مرتبط است، رابطه اختیار انسان با توحید افعالی است. دیدگاه‌های مختلفی در مورد رابطه اختیار انسان و افعال او با خداوند متعال مطرح شده است. مَلَّاصِدْرَا ابتدا مهم‌ترین این دیدگاه‌ها را بیان و نقد کرده و سپس به ارائه دیدگاه مختار خود با توجه به مبانی یادشده پرداخته است.

نقد دیدگاه معتزله

معتزلیان را می‌توان منکران توحید افعالی خداوند دانست؛ زیرا آنان معتقدند خداوند متعال پس از خلق انسان، توان ایجاد افعال را به انسان واگذار کرده است و اراده و قدرت خداوند در افعال بندگان نقشی ندارد؛ بدین‌رو، بندگان خداوند در انجام افعالشان مستقل هستند. مهم‌ترین دلیل آنان برای اعتقاد به این دیدگاه، حفظ اختیار انسان و دوری از عواقب منفی اعتقاد به جبر بوده است. از دیدگاه آنان، تنها در این صورت است که تکلیف بندگان به اوامر و نواهی، وعده و وعید، استحقاق ثواب و عقاب و تنزیه خداوند از ارتکاب قبیح و شرور و اراده و ایجاد کفر و معصیت توجیه درستی می‌یابد. (۳۱)

معتزله معتقد بودند که خداوند متعال بندگان را آفریده و قدرت انجام کارها و اختیار را به آنان داده است. البته خداوند از آنان ایمان و اطاعت را اراده کرده است و کفر و معصیت را ناپسند می‌دارد. فایده تکلیف به اوامر و نواهی، وعده و وعید و استحقاق ثواب و عقاب و تنزیه خداوند از ایجاد قبیح و شرور و انواع کفر و معصیت در این دیدگاه روشن است. (۳۲)

مَلَّاصِدْرَا می‌گوید: معتزله از این نکته غفلت کردند که با چنین تبیینی، شریکانی را برای خداوند اثبات کرده‌اند که دارای قدرت مستقل بوده و قدرت آنان به خدا وابسته

بلکه مَلَّاصِدْرَا معتقد است: وقتی عارف به مقام فنا رسید و به حق متصل شد، می‌بیند که هر قدرتی در قدرت حق مستغرق است و هر علمی مستغرق در علم حق است. چنین فردی خود با شهود خود می‌بیند که از علم خداوند متعال هیچ موجودی خارج نیست؛ هر اراده‌ای در اراده او مستغرق است؛ هر وجود و هر کمال وجودی از او صادر می‌شود و از نزد او افاضه می‌گردد. توحید افعالی کامل و خالص چنین نگاهی به عالم را همراه دارد. (۳۰)

تفاوت این نگاه با نگاه اول در این است که در نگاه اول، وجود موجودات و افعال و صفات آنان از طریق رابطه علی و معلولی به خداوند ختم می‌شد و به واسطه این رابطه طولی نسبت افعال به خداوند و اسباب ماسوای او توجیه می‌شد، در حالی که بنابر تبیین دوم، هرچه در جهان هست، مظاهری از اسماء و صفات حقند. در این دیدگاه، ماسوای حق، به هیچ وجه مستقل از او فرض نمی‌شوند تا رابطه طولی با حق داشته باشند، بلکه آنان از آن جهت که شئون و مظاهر حقند، عین او هستند؛ البته محدودیت‌ها و نواقص مربوط به مرتبه وجودی آنان است. باید توجه داشت که عارف وجود و تأثیر اسباب را انکار نمی‌کند و نگاه او مستلزم جبرگرایی نیست، بلکه عارف، تمام اسباب و مسببات را تجلیات یک وجود و یک حقیقت می‌بیند که البته هر کدام با توجه به مرتبه خاص وجودی خود، دارای احکام و شرایط خاص خود هستند.

به نظر می‌رسد دیدگاه مختار مَلَّاصِدْرَا درباره رابطه اسباب و مسببات با خداوند متعال، همین نگاه عرفانی اخیر است که با مجموعه سخنان او سازگارتر است. البته باید توجه داشت که این دو بیان با هم منافات ندارند و شاید به همین دلیل بوده است که مَلَّاصِدْرَا در مواردی به خاطر آنکه بیان اول آسان‌فهم‌تر از دیدگاه دوم است، بدان تمسک جسته است.

نیست، در حالی که تمام وجود او بسته به ذات مقدس حق است. *مُلَّاصِدْرًا* معتقد است: با تأمل می توان گفت دیدگاه کسانی که مردم را خالق افعالشان و مستقل در ایجاد آن می دانند، بدتر از مذهب کسانی است که بت‌ها یا ستارگان را شفیعیان خود نزد خداوند قرار داده بودند؛ زیرا آنان بت‌ها را واسطه بین خود و خدا می دانستند، اما اندیشه معتزله کاملاً نقش خدا را در افعال انسان انکار می کند. علاوه بر این، لازمه سخن آنان این است که آنچه ملک‌الملوک اراده می کند (ایمان بندگان و اطاعت) در ملک او انجام نشود و آنچه را ناپسند می دارد (کفر و معصیت) انجام شود و این نقضی ناپسند و ناتوانی شدید در سلطنت و ملکوت خداوند متعال است که منزله از هر نقضی است.

مُلَّاصِدْرًا معتقد است: معتزله از این نکته غافل ماندند که حوادث، افعال، اراده‌ها و حرکات و سکانات، به هیئت و زمانش، در عالمی دیگر مقدر شده است و در این عالم به قضا و قدر الهی رخ می دهد که براهین عقلی و مشاهدات ذوقی و رؤیاهای صادقانه و آیات قرآن و احادیث نبوی بر آن دلالت دارد. (۳۳)

نقد دیدگاه اشاعره

در نقطه مقابل معتزله، اشاعره معتقدند که هر آنچه به وجود می آید، به اراده مستقیم خداوند است؛ چه از امور قائم به ذات یا از صفات تابع غیر خود باشد. آنان معتقدند که هر آنچه در عالم رخ می دهد، به قضا و قدر الهی است. هر آنچه خداوند اراده کند، محقق می شود و ایجادکننده و مؤثری در عالم، غیر از خداوند متعال نیست؛ زیرا از داشتن شریک در خلق و ایجاد منزله است. او هر آنچه بخواهد انجام می دهد و به آنچه اراده کند، حکم می کند. فعل او جز خواستش علت دیگری ندارد و قضای او قابل تغییر نیست. از او در مورد کارهایش سؤال نمی شود، بلکه

این بندگانند که مورد سؤال قرار می گیرند. از دیدگاه اشاعره، عقل توان شناخت حسن و قبح افعال خداوند را ندارد، بلکه تمام افعال او حسن (نیکو) است. اشاعره معتقدند: اسبابی مانند افلاک و کواکب و اوضاع آنان، که در حوادث زمینی مؤثر پنداشته می شوند و همین طور انسان‌ها و حیوانات در افعال خود - در واقع - در ایجاد این کارها تأثیری ندارند، بلکه این تأثیرات تنها به حسب ظاهر به آنها ارتباط دارند. عادت خداوند بر این جاری است که ابتدا این اسباب را خلق کند و سپس به دنبال آن اسباب، مسببات را خلق کند؛ اما حقیقت آن است که مسببات را نیز خداوند ابتداءً خلق می کند. اشاعره این دیدگاه را موجب تعظیم قدرت خداوند و منزله دانستن او از شوائب نقص و قصور در تأثیر می دانند؛ زیرا در غیر این صورت، تأثیر اراده و قدرت خداوند محتاج به واسطه و امری دیگری خواهد بود. (۳۴)

بر دیدگاه اشاعره، اشکالاتی که معتزله بدان اشاره کرده‌اند وارد است. اگر اسباب و وسایط، نقشی در عالم نداشته باشند و قدرت انسان - حتی بنابر نظریه کسب - در انجام افعال او تأثیری نداشته باشد، تکلیف بندگان به اوامر و نواهی، وعده و وعید و استحقاق ثواب و عقاب، معنای صحیحی نمی یابد و به خداوند متعال ارتکاب قبایح و شرور و اراده و ایجاد کفر و معصیت نسبت داده خواهد شد.

از نظر *مُلَّاصِدْرًا*، اوامر الهی که در قرآن و سنت به وفور یافت می شود، مقتضی این است که انسان توان اطاعت و عمل به آنها را داشته باشد؛ زیرا در صورتی که انسانی که مخاطب این اوامر و نواهی است، هیچ‌گونه تأثیری در انجام افعال نداشته باشد، چنین دستوراتی لغو خواهد بود. همچنین خلقت اسباب مادی اختیار مانند علم، توان تصرف در اعضای ادراکی و تحریکی به عنوان خادم قلب، نشانه اختیار است. (۳۵)

به خاطر ضعف و نقص در سببیت خداوند نیست. او در ایجاد اشیا به غیر خود محتاج نیست، بلکه وساطت این نظام اسباب و مسببات به خاطر نقص در قابلیت ممکنات است. چگونه می‌توان توهّم نقصان و احتیاج را درباره سببیت خداوند داشت، در حالی که او مسبب‌الاسباب است و اسبابی که واسطه قرار می‌گیرند نیز، از خداوند متعال صادر شده‌اند. (۳۸)

مخلوقات او، که بر حسب کامل‌ترین نظام، موجود شده‌اند، یا مانند فرشتگان، خیر محضند و یا موجوداتی هستند که مانند جنیان و انسان‌ها، خیر در آنها بر شر غلبه دارد. خیرات این موجودات، بالاصاله داخل در اراده خداوند است و شرور، لازمه آن خیرات و به تبع آن موجودند. به همین جهت، گفته شده است که خداوند کفر و معاصی صادرشده از بندگان را اراده کرده است، اما به آن راضی نیست؛ مانند کسی که دست او را مار گزیده است و سلامت او متوقف بر قطع دست اوست. چنین شخصی قطع دست خود را با اراده‌اش، اختیار می‌کند، اما به تبع اراده به دست آوردن سلامتی؛ که اگر سلامتی او متوقف بر آن نبود، هرگز به قطع دستش راضی نمی‌شد. به همین جهت، گفته می‌شود که او سلامتی را اراده کرده است و به آن راضی است و قطع دست را اراده کرده است، اما بدان راضی نیست. (۳۹)

مآصدرا در ادامه می‌گوید: این دیدگاه در تبیین رابطه خداوند و افعال انسان، از دو مکتب یادشده بهتر و از اشکالات دورتر است. خود او نیز در مواردی - مانند بیان اول او از رابطه بین توحید افعالی و اسباب یا رابطه قضا و قدر الهی و اختیار انسان - بدین دیدگاه تمسک کرده است.

دیدگاه مختار مآصدرا برای تبیین رابطه افعال

الهی و اختیار انسان

چنان‌که اشاره شد، مآصدرا با استفاده از اندیشه‌های

مآصدرا معتقد است که انسان جبرگرا خود را هم تکذیب می‌کند؛ زیرا به هنگام سخن گفتن اگر تشنه شود، آب می‌نوشد تا عطشش برطرف شود؛ یا نان می‌خورد تا گرسنگی‌اش برطرف شود؛ یا از دست خود برای گزاردن لقمه در دهان استفاده می‌کند؛ یا برای نگاه به چیزی، پلک‌های خود را باز می‌کند. آیا این امور استفاده از اسباب نیست؟ آیا عبادت سببی برای رسیدن به سعادت نیست؟ چرا منکر تأثیر اسباب، عبادت را ترک نمی‌کند؟ آیا می‌توان این اسباب را نفی کرد؟ آیا کسی - چه پیامبر یا ولی و چه کافر یا مسلمان - می‌تواند از اسارت اسباب به صورت مطلق خارج شود؟ آیا می‌تواند - مثلاً - نفس نکشد؟ (۳۶)

مآصدرا متذکر می‌شود که برخی نفی قدرت عبد را به عنوان توحید افعالی، به بزرگان و محققان صوفیه نسبت داده‌اند، در حالی که این نسب درست نیست. بزرگانی مانند محی‌الدین بن عربی، تصریح کرده‌اند: کسی که اسباب را نپذیرد، نسبت به خداوند بی‌ادبی کرده است؛ زیرا این اسباب کارگزاران خداوندند و کسی که کارگزار خداوند را رد کند، به ساحت مقدس حق، جسارت کرده است. (۳۷)

دیدگاه حکما و خواص اصحاب امامیه

حکمای امامیه معتقدند که اشیا در قبول وجود از مبدأ متعال آن متفاوت هستند. قدرت خداوند متعال کامل است و وجود از سوی او بر ممکنات به ترتیب و نظام احسن و بر حسب قابلیت‌های متفاوت آنان افزوده می‌شود. بعضی از اشیا نمی‌توانند وجود را بپذیرند، مگر بعد از وجود دیگری؛ مانند عرض که وجود آن جز بعد از وجود جوهر، ممکن نیست.

بنابراین، بعضی از ممکنات بدون واسطه از او صادر می‌شوند و برخی با سبب واحد یا اسباب متعدد؛ که جز بعد از وجود آن اسباب موجود نمی‌شود. البته این ترتیب،

و افعال و ترتیب آنان در نزدیکی و دوری از ذات احدیت، حقیقت الهی واحدی حقایق و مراتب آنان را جمع می‌کند. بنابراین، منشأ وجود و ملاک تحقق حقایق موجود، امر واحدی است و آن حقیقت وجود منبسط است و منشأ تعدد آنان، محدودیت‌ها و نقایصی است که به دلیل مخلوط شدن با اعدام و دور شدن از اصل وجود یافته‌اند. (۴۲)

وحدت وجود بدین معنا هم نیست که امر واحدی از مجموع آنان پدید می‌آید که حق متعال باشد؛ زیرا خداوند از کثرت و ترکیب منزّه است، بلکه بدین معناست که حقیقت الهی با آنکه در نهایت بساطت و احدیت است، نورش در تمام مراتب آسمان‌ها و زمین نفوذ کرده و هیچ ذره وجودی نیست، مگر آنکه نور خداوند مقوم آن می‌باشد. خداوند با هر چیز است بدون آنکه با آن قرین گردد و غیر تمام اشیاست بدون آنکه از آنان جدا باشد. (۴۳)

بنابراین، هیچ شأنی در وجود نیست، مگر آنکه شأن خداوند است. همچنین هیچ فعلی وجود ندارد، مگر آنکه فعل اوست. البته این بدان معنا نیست که - مثلاً - فعل زید از او صادر نشده است، بلکه فعل زید با آنکه حقیقتاً (نه مجازاً) فعل اوست و از او صادر شده است، حقیقتاً فعل خداوند است. هر توانی، توان اوست و او با نهایت عظمت و علوش، به مراتب اشیا نزول می‌یابد و کار آنان را انجام می‌دهد؛ همان‌طور که با نهایت تجرد و تقدسش هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست. (۴۴)

با توجه به این مطالب، آشکار می‌شود که نسبت دادن فعل و ایجاد مانند نسبت دادن وجود، شنیدن، دیدن، و سایر صفات و افعال و انفعالات به بندگان صحیح است. البته درست از همان جهت که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود؛ یعنی همان‌طور که وجود زید بعینه، بالحقیه نه به صورت نسبت مجازی امر متحقق در واقع و منسوب به زید است و با وجود این، زید یکی از شئون حق متعال

عرفانی، بیان دیگری درباره توحید افعالی دارد. بنابر این دیدگاه، تمام موجودات و افعال و صفات آنها مظاهری از اسماء و صفات حقند. ملاًصدراً برای توضیح بیشتر این رابطه کلام غزالی صاحب *احیاء العلوم* را نقل می‌کند. غزالی مرتبه چهارم توحید را دریافت این حقیقت می‌داند که در عالم، تنها یک وجود مشاهده شود و فرد حتی خود را نبیند؛ بدین معنا که از دیدن خود نیز فانی شده باشد. (۴۰)

ملاًصدراً نقل می‌کند که غزالی در قسمتی دیگر از کتاب *احیاء العلوم* خود، آورده است: کسی که بصیرت او تقویت شده است و نیت او ضعیف نیست، در حال اعتدال امرش، جز خدا نمی‌بیند و جز خدا نمی‌شناسد و می‌داند که جز خدا، موجودی نیست و می‌داند که افعال او، نشانه‌هایی از آثار قدرت خداوند و تابع اوست؛ بنابراین، افعال او وجود حقیقی ندارند، بلکه وجود حقیقی از آن یکتایی است که حق است و وجود تمام افعال از اوست. کسی که چنین حالی داشته باشد، به هیچ فعلی نمی‌نگرد، مگر آنکه فاعل آن را می‌بیند و از فعل، از آن جهت که آسمان، زمین، حیوان و درخت است می‌گذرد و به فاعل می‌نگرد، از آن جهت که آنها را ساخته است. مانند کسی که به شعر، خط یا نوشته یک فرد می‌نگرد و در آن، شاعر و مصنف و اثرش را می‌بیند از آن جهت که این نوشته اثر اوست، نه از آن جهت که این اثر، مرکب و ترکیبات آن است. (۴۱)

البته ملاًصدراً تأکید می‌کند که نباید - همانند برخی که درک کاملی از مباحث توحیدی ندارند - از اثبات توحید خاصی در حقیقت وجود و وحدت شخصیه وجود این‌گونه برداشت کرد که ممکنات، امور اعتباری محض بوده و اوهام و خیالاتی بیش نیستند، بلکه هر ممکنی، موجودی است که در حد خاصی از حدود وجودی واقع شده است. با این حال، علی‌رغم تباین موجودات در ذوات

شده است.) و نیز در آیه ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (توبه: ۱۴) که قتل به مؤمنان و تعذیب به خداوند با دست مؤمنان نسبت داده شده است، در حالی که تعذیب در اینجا عین قتل است. مَلَّاصِدْرَا معتقد است که سرّ سخن خداوند متعال در این گونه آیات، بیان رابطه خداوند و افعال بندگان با همان تبیین یاد شده می باشد. (۴۹)

مَلَّاصِدْرَا برای روشن تر شدن رابطه خداوند و اسماء و صفات او با اسباب و علل دیگر، نمونه و شاهدی بیان می کند که توجه در این مثال، فهم رابطه یاد شده را آسان می کند. از نظر مَلَّاصِدْرَا، رابطه خداوند با عالم اسباب مادی و حتی اختیار انسان، مانند رابطه نفس با قوای آن است.

بنابر نظر دقیق، کارحواس و قوای حیوانی و طبیعی، عین فعل نفس است؛ یعنی با اینکه این امور بالحقیقه فعل آن قواست، بالحقیقه فعل نفس است؛ البته نه به معنای شراکت دو فاعل در فعل واحد، بلکه فعل هر یک از حواس از همان جهت که فعل آن حس یا آن قوه است، فعل نفس هم هست.

مَلَّاصِدْرَا معتقد است که بنابر نظر درست و دقیق، کار نفس استخدام این قوا نیست، بلکه نفس، خود درک کننده هر ادراک و فاعل هر فعلی از مدرکات و افعال قوای خود است. ایشان یادآور می شود که در مباحث نفس روشن شده است که نفس خودش در چشم، قوه بینایی؛ در گوش، قوه شنوایی؛ و در پا قوه راه رونده است و... با نفس، چشم می بیند و گوش می شنود و دست حرکت می کند و پاره می رود.

پس نفس در عین وحدت و تجردش از بدن و قوا و اعضای آن، هیچ عضوی از آن خارج نیست؛ چه آن عضو عالی یا سافل باشد؛ لطیف یا کثیف باشد. هیچ قوه ای با او تباین ندارد؛ چه مدرک و یا محرک باشد؛ حیوانی یا طبیعی باشد؛ زیرا وحدت نفس از نوع دیگر است. هویت آن جامع هویات قوا و اعضا و مشاعر است و هویات سایر قوا در هویت آن مستهلک می شود. (۵۰)

است؛ همین طور علم و اراده و حرکات و سکونات و همه آنچه از زید صادر می شود، بالحقیقه منسوب به خداوند است. بنابراین، انسان، فاعل آنچه انجام می دهد می باشد، با وجود این، فعل او، به صورت اعلی و اشرف و به صورت لایق ذات احدیت او، یکی از افعال خداوند است؛ البته بدون شائبه انفعال، نقص، تشبیه، مخالطه با جسم و سایر نقص ها که خداوند از آنها منزّه است. (۴۵)

مَلَّاصِدْرَا می گوید: این مطلب شریف با کشف و شهود و از طریق ریاضت به دست آمده است که ما بر آن برهان اقامه می کنیم. (۴۶) او معتقد است که این دیدگاه، بسیار عظیم المنزله است و تمام شبهات وارد بر خلق افعال را برطرف می کند و مراد از حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» (۴۷) نیز همین بیان است؛ نه آنکه فعل بنده ترکیبی از جبر و تفویض یا خالی از هر دو باشد و نه آنکه از جهتی اختیار و از جهتی اضطرار باشد و نه آنکه بنده مضطر است در شکل و قالب اختیار و نه آنکه بنده دارای اختیار ناقص و جبر ناقص دارد؛ بلکه معنای آن این است که بنده مختار است از همان جهت که مجبور است و مجبور است از همان جهت که مختار است و اختیار او بعینه اضطرار اوست. بنابراین، باید از تشبیه محض و از تنزیه صرف و از جمع بین این دو دوری کرد. باید از اهل وحدت جمعیه الاهیة بود؛ زیرا خداوند «عال فی دنوه و دان فی علوه» است. از ذات او هیچ چیز، از فعل او هیچ فعلی، از شأن او هیچ شأنی و از اراده و مشیت او هیچ اراده و مشیتی خالی نیست. (۴۸)

مَلَّاصِدْرَا سپس مراد برخی از آیات قرآن را دقیقاً منطبق با تبیین یاد شده معرفی می کند. در آیاتی مانند ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَسِنَّ اللَّهَ رَمِيًّا﴾ (انفال: ۱۷) سلب و ایجاب در آن، از جهت واحد به انسان سبب داده شده است (سلب رمی از همان جهت است که «رمی» اثبات

توحید افعالی و فعل قبیح

عدم‌هاست. البته چنان‌که گفته شد، برخی از محدودیت وجودی انسان، با افعال اختیاری او مرتبط است؛ اما در مورد موجودات غیرمختار و امور تکوینی، این محدودیت‌ها، ناشی از محدودیت‌های مراتب وجود است که حکمت آن را خداوند می‌داند.

با این توجیه روشن می‌شود که - مثلاً - عینیت سگ، نجس است؛ اما وجودی که به او افزوده شده است، بما هو وجود، طاهرالعین است. همچنین کافر، از جهت ماهیت و عین ثابته آن نجس‌العین است، نه از جهت وجودش؛ زیرا اصل وجودش طاهرالعین است. وجودها به خاطر دوری از منبع نور و وجود با عدم‌ها و ظلمت‌ها مخلوط شده و نقایص و شرور را پدید آورده‌اند.

ملاصدرا برای تبیین بهتر این موضوع، اصل وجود را به نور خورشید تشبیه می‌کند که بر زباله‌ها و کثافت‌ها بتابد. در این صورت، نور آن به آلودگی آن زباله‌ها مانند بوی بد، متصف نمی‌شود، مگر بالعرض. بنابراین، هر وجود و هر اثر وجودی از آن حیث که وجود یا اثر وجود است، خیر و حسن است و در آن شر یا قبیحی وجود ندارد؛ اما شر بودن و قبیح بودن از جهت نقص یا منافات آن با خیر دیگری، حاصل می‌شود که هر دوی این امور به نحوه‌ای از عدم باز می‌گردد و عدم غیرمجموع است. (۵۲)

نتیجه‌گیری

۱. اندیشه‌های ملاصدرا در بحث توحید افعالی، اگرچه ریشه در اندیشه‌های حکمای پیش از او دارد، اما چنان‌که خود او نیز اشاره می‌کند، تقریر و مبرهن ساختن آن به شکلی که بیان شد، از نوآوری‌های او به شمار می‌آید.

۲. تبیین اول ملاصدرا از توحید افعالی، با استفاده از این مقدمه که حقیقت وجود واحد است و با استفاده از قاعده «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من

گفته شد که هر کمال وجودی به وجهی خاص به خداوند متعال باز می‌گردد. تأثیری که در اسباب مشاهده می‌شود، از اسمی از اسماء حسنای خداوند است که آن سبب، مظهر آن است. اختلاف حقایق در موجودات از جهتی به اختلاف در اسماء باز می‌گردد؛ اما شرور و نقایص به خصوصیات قوایل و استعدادهای آنان به حسب نزول مراتب باز می‌گردد. البته در مورد موجودات مختار، همانند انسان، افعال اختیاری او، موجب کسب قابلیت‌های بیشتر یا از دست دادن قابلیت هدایت و دریافت فیض می‌شود.

به همین جهت است که باید در نسبت دادن افعال مذمومی، مانند «گمراه کردن»، به خداوند دقت کرد؛ زیرا به اتفاق تمام مسلمانان، خداوند کسی را به کفر دعوت نمی‌کند، بلکه از آن نهی کرده است و وعید به عقاب داده است. به همین جهت، حتی اهل جبر، آیاتی را که گمراه کردن و مانند آن به خدا نسبت داده شده است تأویل می‌کنند؛ مثلاً، این عبارت را که «خداوند گمراه‌کننده باشد» این‌گونه تفسیر می‌کنند که او خالق اضلال و کفر است.

ملاصدرا معتقد است که افعالی مانند اضلال، ختم، طبع، اعماء، اصمام و مانند آن، که از جهتی به خداوند و از جهتی به عبد منسوب هستند، دو بعد دارد. بعد وحدت تنزیهی آن به مقام احدیت او باز می‌گردد که همه چیز در آن مقام مستهلک است و او واحد قادری است که تمام نیکی‌ها را داراست و تمام نیکی‌ها و خیرها از او صادر می‌شود؛ زیرا شأن او افزوده وجود بر هر موجود است و وجود سراسر خیر محض است؛ و بعد دیگر، شرور و نقایص است که امور وجودی نیستند، بلکه ناشی از مخلوط شدن وجود با اعدام و نقایص وجودی است. (۵۱)

بنابراین، این‌گونه صفات در واقع، ناشی از محدودیت‌های مراتب وجود و مخلوط شدن با

علی‌رغم تباین موجودات در ذوات و افعال، حقیقت الهی واحدی حقایق و مراتب آنان را جمع می‌کند؛ زیرا تمام موجودات و افعال و صفات آنان مظاهری از اسماء و صفات حقند و منشأ تعدد آنان، محدودیت‌ها و نقایصی است که به دلیل مخلوط شدن با اعدام و دور شدن از اصل وجود یافته‌اند. بنابراین، فعل زید با آنکه حقیقتاً (نه مجازاً) فعل اوست و از او صادر شده است، حقیقتاً فعل خداوند است؛ زیرا همان‌طور که وجود زید بعینه، یکی از شئون حق متعال است، همین‌طور علم و اراده و حرکات و سکونات و همه آنچه از زید صادر می‌شود، بالحقیقه منسوب به خداوند است. بنابراین، انسان، فاعل آنچه انجام می‌دهد می‌باشد. با وجود این، فعل او، به صورت اعلی و اشرف و به صورت لایق ذات احدیت او، یکی از افعال خداوند است؛ البته بدون شائبه انفعال، نقص، تشبیه، مخالطه با جسم و سایر نقص‌ها که خداوند از آنها منزّه است.

۸. تقریر دقیق او در رابطه فعل انسان و توحید افعالی که به کمک مباحث عرفانی به دست آمده است، قدمی فراتر از دیدگاه مشهور است که بیانگر رابطه طولی بین خالق و مخلوقات است.

۹. ملاًصدرا معتقد است که افعالی مانند اطلال، ختم، طبع، اعماء، اصمام و مانند آن، که از جهتی به خداوند و از جهتی به عبد منسوبند، به جهت وحدت تنزیهی به مقام احدیت خداوند باز می‌گردند که همه چیز در آن مقام مستهلک است؛ اما از آن جهت که شرور و نقایص هستند، به بندگان منسوب می‌باشند. این امور وجودی نبوده، بلکه ناشی از مخلوط شدن مراتب وجود با اعدام و نقایص می‌باشند.

۱۰. صرف نظر از وجود مبانی و اشارات در کلمات دیگران، هر دو تقریر او از توحید افعالی خداوند را می‌توان از ابتکارات او برشمرد. توجه به ظرایف فلسفی و عقلانی مباحث مرتبط با بحث توحید افعالی موجب شده

جمع‌الجهات»، به این نتیجه منتهی می‌شود که تمام صفات کمالی الهی مانند علم، قدرت و اراده در عین وحدت با ذات حق به تمام اشیا تعلق می‌گیرد. در نتیجه، هر کمالی که در جهان محقق می‌شود، در واقع، کمال الهی است.

۳. ملاًصدرا در تبیین دوم خود از توحید افعالی، دیدگاه خود را به تفصیل در مباحث جزئی‌تر توحید افعالی مانند رابطه اسباب با توحید و رابطه فعل اختیاری انسان با فعل خداوند بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هر آنچه در جهان محقق می‌شود، فعل خداوند است.

۴. ملاًصدرا در بیان رابطه بین خداوند و مخلوقاتش از عرفان نظری مدد می‌جوید که بر اساس آن، همه ماسوی‌الله، مظاهر اسماء و صفات حق می‌باشند و اصل وجود، یک وجود واحد بیش نیست که در تمام مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی بر حسب قابلیت و استعدادش، حظی از آن برده است.

۵. ملاًصدرا در بیان رابطه بین اسباب و افعال الهی، اسباب و مسببات را افعال الهی می‌داند و معتقد است که در نظام عالم، تمام افعال خداوند، برخی بر برخی دیگر مترتب هستند. البته چنین تقدمی از نظر او، تقدم بین افعال الهی و از نوع تقدم و تأخر بین موجودات است که آنان انوار مترتبه از سوی حق متعال می‌باشند.

۶. او در تبیین رابطه توحید افعالی و توجه به اسباب معتقد است هرچه در جهان هست، مظاهری از اسماء و صفات حقند. ماسوای حق، به هیچ وجه مستقل از او فرض نمی‌شوند. بنابراین، هر قدرتی در قدرت حق مستغرق است و هر علمی مستغرق در علم حق است؛ هر اراده‌ای در اراده او مستغرق است؛ هر وجود و هر کمال وجودی از او صادر می‌شود و از نزد او افاضه می‌گردد.

۷. تبیین رابطه بین اختیار انسان و توحید افعالی از دیگر نوآوری‌های ملاًصدرا است. او معتقد است که

است که دیدگاه ملأصدرا در این موضوع، از دقت و نوآوری برخوردار باشد. البته پذیرش کامل دیدگاه ملأصدرا وابسته به پذیرش مبانی اندیشه‌های علمی او مانند پذیرش دیدگاه خاص عرفان نظری درباره رابطه مخلوقات و خداوند، وحدت وجود و مانند آن است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱-۲. ر.ک: ملأصدرا، شرح اصول کافی، مقدمه، ص ۲.
- ۳- همان، ص ۳.
- ۴- ر.ک: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، ص ۲۰۲؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۰۳.
- ۵- ر.ک: ملأصدرا، المشاعر، تصحیح هانری کربن، ص ۵۵-۵۷.
- ۶- ر.ک: ملأصدرا، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۲۸.
- ۷- همو، الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۷.
- ۸- همو، المشاعر، ص ۵۵.
- ۹- همان، ص ۵۶.
- ۱۰- همو، اسرارالایات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۳۷.
- ۱۱- ر.ک: همان، ص ۳۸.
- ۱۲- همان، ص ۳۹.
- ۱۳- ملأصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، ج ۲، ص ۲۲۸.
- ۱۴- ملأصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۲۶.
- ۱۵- همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۲۹.
- ۱۶- همو، الحكمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۵۳.
- ۱۷- ر.ک: همو، الشواهد الربوبیة، ص ۴۹.
- ۱۸- زیرا صفت زاید بر ذات به دلیل قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وجودش بعد از وجود ذات است.
- ۱۹- ملأصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۴۹.
- ۲۰- همو، شرح اصول کافی، ص ۶۵.
- ۲۱- همو، الشواهد الربوبیة، ص ۵۰.
- ۲۲- ملأصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۲۳ و ۲۴- همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۰۴.
- ۲۵- ر.ک: همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۰۴.
- ۲۶- ر.ک: همو، شرح اصول کافی، ص ۱۵-۱۲.
- ۲۷- همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۱۹.
- ۲۸- همو، شرح اصول کافی، ص ۱۲.
- ۲۹- ر.ک: همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۱۹.
- ۳۰- ملأصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۷۸.
- ۳۱ و ۳۲- عبدالجباربن احمد، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، ص ۳۲۶ و ۳۳۲ به بعد.

- ۳۳- ر.ک: ملأصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۷۰.
- ۳۴- ر.ک: علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۵؛ مسعودبن عمر تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳.
- ۳۵- ملأصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۲۳.
- ۳۶ و ۳۷- همان، ص ۳۲۸.
- ۳۸- ملأصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۷۱.
- ۳۹- همان، ص ۳۷۲.
- ۴۰ و ۴۱- همان، ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۴۲- ر.ک: همان، ص ۳۱۸.
- ۴۳- همان، ج ۶، ص ۳۷۳.
- ۴۴ و ۴۵- همان، ص ۳۷۴.
- ۴۶- همان، ص ۳۷۳.
- ۴۷- محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.
- ۴۸- ملأصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۷۵.
- ۴۹- همان، ص ۳۷۷.
- ۵۰- ر.ک: همان، ص ۳۷۷.
- ۵۱- ر.ک: ملأصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۱۷.
- ۵۲- ر.ک: همو، الحكمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۷۵.

منابع

- پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، ج دوم، قم، زمزم هدایت، ۱۳۸۶.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح المقاصد، قم، رضی، ۱۴۰۹ق.
- جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، مصر، دارالسعادة، ۱۳۲۵ق.
- عبدالجباربن احمد، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، ط. الثانية، بی‌جا، مکتبه هبیه، ۱۴۰۸ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی‌تا.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، اسرارالایات، تصحیح محمدخواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ، الحاشیة علی الالهیات، قم، بیدار، بی‌تا.
- ، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- ، الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ، المشاعر، تصحیح هانری کربن، ج دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- ، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، ج دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- ، شرح اصول کافی، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.