

بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «امر بین امرین»

اصغر رمضانی *

علیرضا آل بویه **

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در جامعه فکری مسلمانان ربط و نسبت افعال ارادی انسان با نظام افعال الهی است؛ به گونه‌ای که هر کدام از جریان‌های فکری در قبال آن موضع گرفته‌اند. به‌طور کلی در این مسئله چهار نظریه مطرح است: نظریه جبر مطلق، نظریه تفویض مطلق؛ نظریه کسب و نظریه «امر بین امرین». سه نظریه نخست به اهل سنت مربوط است و نظریه اخیر ویژه پیروان اهل بیت پیامبر ﷺ می‌باشد. مشکل سه نظریه نخست آن است که در تعارض با آموزه‌های دینی است. نظریه «امر بین امرین»، نافی جبر مطلق و تفویض مطلق است و اندیشمندان امامیه در تفسیر و تبیین آن تاکنون نظریه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. حکیم سبزواری از جمله کسانی است که کوشیده است بر مبنای اصل هستی‌شناختی «وحدت شخصی حقیقت وجود» تبیینی عقلانی از این نظریه به دست دهد. در این مقاله تبیین وی از این مسئله بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها

جبر و اختیار، نظریه جبر، نظریه تفویض، نظریه کسب، نظریه «امر بین امرین».

مقدمه

یکی از نخستین مباحث مطرح در جامعه اسلامی نسبت میان افعال خداوند با فعل انسانی بود و این امر بدان سبب بود که آیات قرآن در این زمینه متعارض به نظر می‌رسیدند. برخی آیات فاعلیت را در خداوند منحصر کرده و افعال انسان را مقدر از سوی خدا و مخلوق او می‌دانند؛ آیاتی مانند: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶). و خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹). و تا خدا، پروردگار جهانیان نخواهد، [شما نیز] نخواهید خواست؛ «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مدثر: ۳۱). خدا هر که را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند؛ «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (قصص: ۶۸). و پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و آنان اختیاری ندارند.

در مقابل، آیات دیگری هست که بیانگر آزادی و اختیار انسان در افعال خویش است؛ آیاتی مانند: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء: ۱۹). و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴). پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن [هم] باشد، برای تلاش او ناسپاسی نخواهد بود و ماییم که به سود او ثبت می‌کنیم؛ «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۱۰). و هر کس کار بدی کند، یا بر خویشتن ستم ورزد؛ سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده مهربان خواهد یافت.

برخی آغاز مشاجره‌های کلامی در این مسئله را به زمان رسول خدا رسانده‌اند، ولی به‌یقین پس از بیست و چند سال پس از رحلت آن حضرت، این مسئله در شهرهایی مانند کوفه و بصره بسیار رایج شده بود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۳).

از یک سو، مقتضای عمومیت قدرت و اراده حق تعالی و توحید افعالی این است که همه‌چیز حتی افعال اختیاری انسان مشمول قدرت، اراده و فعل خداوند باشند و از سوی





دیگر، ارسال رسل و انزال کتب برای تکلیف انسان‌ها و ترتب ثواب و عقاب بر این تکالیف و تنزیه ساحت خداوند از هر گونه فعل قبیح اقتضا می‌کند که افعال انسان به قدرت و اراده خودش مستند باشد و این افعال از روی اختیار از او صادر شود. بنابراین، بهترین تبیین از نسبت نظام افعال خداوند با نظام فعل انسانی تبیینی است که صدق هر دو طرف را تضمین کند؛ یعنی نظریه‌ای که هم جانب عمومیت قدرت و اراده خداوند و توحید افعالی را حفظ کند و هم تکلیف انسان به امر و نهی‌های الهی و اختیار او در انجام دادن آنها را به درستی تبیین کند تا به تبع آن ساحت خداوند از هر گونه فعل قبیحی تنزیه گردد. در تبیین رابطه نظام افعال الهی با نظام فعل انسانی چهار نظریه مطرح شده است: جبر محض، تفویض، کسب و امر بین امرین. در این مقاله، ضمن بررسی اجمالی سه نظریه نخست، نظریه چهارم بر اساس دیدگاه سبزواری تبیین و نقد خواهد شد.

۱. نظریه جبر

پیشینه عقیده به جبر به پیش از اسلام می‌رسد. اقوامی از اعراب مرتکب اعمال زشت می‌شدند و در مقام اعتذار، آن اعمال را به خدا نسبت می‌دادند. طبرسی در ذیل آیه مبارکه «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۲۸)؛ و چون کار زشتی کنند، می‌گویند: «پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است». بگو: «بی‌گمان خداوند به کار زشت فرمان نمی‌دهد، آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟» به نقل از حسن بصری می‌گوید که آنها جبرگرا بودند و می‌گفتند که خواست خداست که ما این گونه باشیم و اگر خدا نمی‌خواست، مانع ما می‌شد (طبرسی، بی تا، ج ۴: ۶۳۳). همچنین نقل شده است که شخصی نزد پیامبر اکرم ﷺ رسید و حضرت به ایشان فرمود: «از عجیب‌ترین چیزی که دیدی به ما خبر بده». آن شخص گفت: «قومی را دیدم که با مادران، دختران و خواهران خود نکاح می‌کردند و وقتی از چرابی عمل‌شان پرسش می‌شد می‌گفتند این قضا و قدر خداوند بر ماست»، آن‌گاه پیامبر اکرم فرمود: «به زودی در میان اتمم گروهی پیدا شوند و سخنی مانند این بگویند و [بدانید] آنها مجوس امت من هستند» (مجلسی،

۱۴۰۳، ج ۵: ۴۷). گفتنی است زمینه پیدایش جبر در جامعه اسلامی، جمود برخی از مسلمانان (که بعدها به اهل حدیث مشهور شدند) بر الفاظ برخی آیات و روایت‌هایی بود که بیانگر مجبوربودن انسان و مقدربودن افعال او بودند.

از نظر اهل حدیث، همه افعال انسان‌ها مخلوق خداوند می‌باشند و انسان‌ها از خلق چیزی ناتوانند (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱). به باور ابوعلی جبّایی معاویه نخستین کسی بود که برای توجیه و اعتذار از کارهای خود از این عقیده بهره‌برداری سیاسی کرده، به مردم این گونه القا کرد که حکومت و پیشوایی وی به قضای خداوند است و مردم باید بدان راضی باشند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۸: ۴). معروف‌ترین طرفدار این نظریه جهم بن صفوان است. وی معتقد بود هیچ کس جز خدا فاعل حقیقی نیست و تنها او فاعل است و نسبت افعال به انسان‌ها مجازی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۷۹). بی‌گمان طبق نظریه جبر نه انسان‌ها در قبال افعالشان مسئولیت اخلاقی دارند و نه ساحت خداوند از اعمال قبیح منزّه است.

۲. نظریه تفویض

معتزله به نظریه تفویض معتقد بودند؛ بدین معنا که افعال انسان‌ها به خودشان واگذار شده و قدرت و اراده خداوند در افعال ارادی انسان‌ها نقشی ندارد. قاضی عبد الجبار درباره افعال ارادی انسان می‌گوید که اهل عدل در این مسئله هم‌نظرند که خداوند به انسان‌ها قدرت داده و آنها خودشان فاعل و پدیدآورنده افعال خویش هستند نه دیگری (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۸: ۳). شهرستانی نیز در بیان عقاید معتزله می‌گوید: «آنها متفق‌القول معتقدند که انسان‌ها خود خالق افعال خود اعم از خیر و شر هستند و بر اساس آن در آخرت سزاوار ثواب و عقاب می‌شوند و همچنین خداوند منزّه از آن است که شرّ و کفر و ظلم و معصیت به او نسبت داده شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۷). مفاد این دو گزارش آن است که افعال اختیاری انسان از شمول قدرت و اراده خداوند خارج است و انسان دارای اراده مستقلی است و هر چه را بخواهد انجام می‌دهد و هر چه را نخواهد انجام نمی‌دهد. با توجه به مطالب پیش‌گفته از نظر معتزله نه تنها انسان مختار است، بلکه





مکلف نیز می‌تواند باشد و ساحت خداوند نیز از هرگونه فعل قبیح منزّه است، ولی لازمه این سخن آن است که اراده انسان بر اراده خداوند غالب باشد و در ملک خداوند اموری رخ دهد که اراده نکرده است و این مستلزم شرک در خالقیت و منافی توحید افعالی است.

۳. نظریه کسب

نظریه کسب در واقع راهکاری بود که اشاعره برای فرار از لوازم باطل نظریه جبر و تفویض ارائه دادند. اشعری در تعریف کسب می‌گوید: «حقیقت کسب آن است که شیء به سبب قدرتی محدث از سوی شخص مکتسب واقع گردد» (اشعری، بی تا: ۷۶). وی در توضیح مدعای خود بین دو مفهوم خالق و کاسب تمایز می‌نهد و می‌گوید خالق کسی است قدرتش قدیم است و فعل به توسط قدرت قدیم از او واقع می‌شود و کاسب کسی است که قدرتش محدث بوده و با قدرت محدث فعل از او واقع می‌گردد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳۸-۵۳۹). لازمه این تمایز که خود اشاعره نیز بدان معترف‌اند آن است که تمام امور از جمله افعال ارادی انسان نیز مخلوق خداوند باشند و انسان تنها کاسب این افعال باشد. بنا به گزارش شهرستانی از نظریه اشاعره، قدرت حادث هیچ‌گونه تأثیری در پیدایش و حدوث فعل ندارد جز اینکه سنت الهی بر این جاری شده است که وقتی انسان فعلی را اراده می‌کند، خداوند به دنبال قدرت حادث یا تحت قدرت حادث و یا همراه با قدرت حادث او آن فعل را ایجاد کند و در این صورت، انسان کاسب آن فعل خواهد بود، زیرا تحت قدرت او ایجاد شده است و خداوند نیز خالق آن فعل خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۱۰).

اشاعره با طرح این نظریه در پی امری بین جبر و تفویض بودند و از این‌رو، مفاد سخن‌شان آن است که از یک سو انسان در افعالش مجبور نیست، زیرا دارای قدرت کاسب است و از سوی دیگر، تفویضی هم در کار نیست، چون قدرت مؤثر در این فعل از آن خداوند است. به احتمال قوی نظریه کسب اشعری تقلید ناشیانه‌ای از نظریه «امر» بین آمرین» در آموزه‌های ائمه اهل بیت است، ولی اشکال اساسی این نظریه آن است

که نمی‌تواند تبیینی از ارسال رسل و انزال کتب و مسئولیت انسان در قبال افعالش ارائه دهد، زیرا اراده انسان تنها مقارن فعل بوده و هیچ نقشی در ایجاد فعل ندارد؛ به بیان دیگر، انسان به‌واقع مجبور است و در نتیجه لازم می‌آید تمام افعال قبیح انسان نیز به خداوند مستند باشد.

۴. امر بین امرین

بزرگ‌ترین امتیاز شیعه نسبت به دیگر فرقه‌های اسلامی این بود که ایشان آموزه‌های دینی و اعتقادی‌شان را از امامان معصوم ۷ دریافت می‌کردند؛ بدین معنا که چون مسئله‌ای در فضای فکری مسلمانان مطرح می‌شد و موجبات حیرت و سرگردانی متفکران را فراهم می‌کرد، آنها به امام معصوم رجوع می‌کردند و نظر امام را در آن مسئله جویا می‌شدند و عقیده درست را از ایشان فرا می‌گرفتند. تأمل در روایت‌های اهل بیت : مؤید آن است که غالب این روایت‌ها در چنین فضای فکری صادر شده‌اند. جالب آنکه در برخی از این روایت‌ها آرای رقیب نقد شده و لوازم باطل آنها نیز بیان گردیده است؛ برای نمونه، امام علی ۷ درباره قضا و قدر یا جبر و اختیار در چنین فضایی فرموده‌اند: «نگویید خداوند مردم را به خودشان وا گذاشته است، زیرا این توهین به خداوند است و نگویید آنها را به گناهان مجبور نموده که این نسبت ظلم به خداوند است» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۹). مطابق این فرمایش امام، لازمه تفویض اهانت به خداوند و لازمه اعتقاد به جبر نسبت ظلم به خداوند است.

در حدیث دیگری امام علی ۷ اعتقاد به جبر را اعتقاد بت پرستان و پیروان شیطان دانسته، لازمه آن را بطلان ثواب و عقاب، سقوط وعد و وعید و امر و نهی خداوند معرفی کرده و فرموده است در این صورت نه گناهکار سزاوار ملامت و توبیخ خداوند است و نه نیکوکار سزاوار تحسین (همان: ۲۰۸). جالب آنکه در روایتی امام صادق ۷ معتقدان به جبر و تفویض را کافر شمرده و فرموده‌اند مردم در مسئله قدر سه گروه‌اند: گروهی که گمان می‌کنند خداوند متعال بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است. آنان خدا را در حکمش ظالم دانسته و به این جهت کافرند؛ گروه دوم معتقدند که خداوند





امور را به بندگانش واگذار کرده است. این گروه نیز کافرند، زیرا سلطنت خداوند را سست گردانیده‌اند؛ گروه سومی هستند که می‌گویند خداوند بندگان را به اندازه توانایی‌شان تکلیف کرده است و آنان به آنچه را بیرون از توانشان است تکلیف نمی‌کند. این گروه وقتی کار نیکی کنند، خدا را می‌ستایند و هنگامی که مرتکب کار بدی شوند، از خدا طلب آمرزش کنند. اینها مسلمان هستند و به رشد رسیده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱).

ائمه اهل بیت ۷ با نفی هر دو نظریه جبر و تفویض، راه سومی را پیش‌روی پیروان خود گذاشتند و خود از آن به «امر بین امرین» تعبیر فرمودند. وقتی از امیر مؤمنان درباره قَدَر پرسش شد، فرمود: «فَأِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۵۷). همچنین هنگامی که از امام صادق ۷ درباره جبر و تفویض پرسش شد، ایشان در پاسخ فرمود: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۸۹). مراد از «امر بین امرین» آن است که نه جبر محض است که قدرت و اراده انسان هیچ تأثیری در ایجاد فعل نداشته باشد و نه تفویض محض است که فعل ارادی انسان از شمول اراده خداوند بیرون باشد؛ اما اینکه «امر بین امرین» چگونه صورت می‌گیرد، متکلمان و حکیمان امامیه بر اساس مبانی فکری‌شان، تبیین‌های گوناگونی از این مسئله ارائه داده‌اند.

رشد و گسترش علوم فلسفی و عرفانی و ورود مفاهیم جدید در جامعه علمی شیعیان به‌ویژه پس از عصر نصیر الدین طوسی، برخی از متکلمان امامیه را که دغدغه تبیین عقلانی معارف اهل بیت ۷ را در مقابل اندیشه‌های رقیب داشتند، بر آن داشت که از اصول و قواعد فلسفی و عرفانی در توجیه و تبیین آموزه‌های اعتقادی بهره بجویند. یکی از این نمونه‌ها، تبیین آموزه «امر بین امرین» بر مبنای اصل عرفانی وحدت شخصی وجود در آرای حکیم سبزواری است. حکیم سبزواری نخست برای درک معنای صحیح «امر بین امرین» هشدار می‌دهد که مراد از این آموزه ترکیبی از جبر و تفویض نیست؛ بدین‌گونه که بخشی از آن جبر و سهمی از آن نیز تفویض باشد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۳۳). همچنین این آموزه بدین معنا هم نیست که انسان در برخی از افعالش مجبور و در برخی دیگر مختار باشد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۳۸).

به باور وی فهم صحیح معنای «امر بین امرین» به مقتضای قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف الا بأسبابها» بر شناخت کیفیت ارتباط خلق با خالق، معیت وجه‌الله با وجه‌النفوس و نحوه وجود ماهیت و کلی طبیعی مبتنی است، زیرا ایجاد فرع وجود است و از این رو، مادام که نحوه وجود ممکن شناخته نشود، کیفیت ایجاد شدن آن نیز معلوم نخواهد شد. بنابراین، شناخت کیفیت فاعلیت موجود ممکن و نسبت فعل او با فعل خداوند به شناخت نحوه وجود واجب‌تعالی و موجود ممکن و نسبت میان این دو وجود بستگی دارد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۲۹).

او می‌گوید خداوند یک فعل واحد دارد و آن وجود منبسط است که دارای وحدت حقه ظلیه است، همان‌گونه که خود خداوند دارای وحدت حقه حقیقه است؛ یعنی وحدت عین ذات حق تعالی است. این وجود واحد منبسط در عین اینکه واحد است، به ماهیت‌های مختلف اضافه شده و با تکثر آنها متکثر می‌شود و ماهیت‌ها نیز به وساطت آن موجود می‌شوند. از این رو، اسناد وجود هم به ماهیت‌های ممکن و هم به خود وجود منبسط حقیقی و درست خواهد بود و از آنجا که ایجاد فرع وجود است، همان‌گونه که اسناد وجود به امور ممکن حقیقی است، اسناد ایجاد به آنها نیز حقیقی است. همچنین همان‌گونه که اسناد وجود به حق حقیقی است، اسناد ایجاد به او نیز حقیقی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۲۹-۳۳۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۱-۱۱۳). بنابراین، اسناد فعل انسان به خود انسان و هم به خداوند هر دو حقیقی خواهند بود. تبیین نظریه سبزواری بر تحلیل مفهومی چگونگی ارتباط خلق با خالق در نظام فکری او بستگی دارد که در چند مرحله انجام می‌شود:

الف) اقسام وجود

بنابر یک تقسیم‌بندی، وجود بر دو قسم است: وجود فی‌نفسه و وجود لافی‌نفسه (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۹). پیش از بیان معنای وجود فی‌نفسه و وجود لافی‌نفسه باید یادآور شد که مفاهیم دو دسته‌اند: مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی. مفاهیم اسمی مفاهیمی هستند که استقلال در مفهومیت دارند؛ یعنی به‌تنهایی و مستقل از دیگر مفاهیم قابل‌تصورند، بر





خلاف مفاهیم حرفی که استقلال ندارند و تنها زمانی قابل تصورند که با مفاهیم اسمی همراه باشند. بنابراین، در نظر سبزواری مراد از وجود فی نفسه واقعی است که مفهوم اسمی وجود از آن حکایت می‌کند و به آن وجود محمولی گفته می‌شود که مفاد کان تامه بوده و در هلیات بسیطه تحقق دارد، اما مراد از وجود لافی نفسه آن است که معنای حرفی وجود از آن حکایت می‌کند و مفاد کان ناقصه است (همان).

سبزواری در تقسیم دیگری وجود فی نفسه را به لئفسه و لغیره تقسیم می‌کند. مراد از وجود فی نفسه لئفسه آن است که در عالم خارج وصف وجود دیگری نیست؛ یعنی قیام حلولی به غیر ندارد؛ مانند وجود جواهر. برخلاف وجود فی نفسه لغیره که قیام حلولی به غیر دارد و در خارج وصف وجود دیگری است؛ مانند وجود اعراض. ایشان در مرتبه بعد وجود فی نفسه لئفسه را به بنفسه و بغیره تقسیم می‌کند که در آن مراد از وجود بنفسه، وجودی است که قیام صدوری به غیر ندارد. بنابراین، وجود فی نفسه لئفسه بنفسه وجودی است که مصداق مفهوم اسمی وجود است، قیام حلولی به غیر ندارد و همچنین قیام صدوری به غیر ندارد؛ مانند وجود حق تعالی که وجودی مستقل است. اما وجود فی نفسه لغیره وجودی است که مصداق مفهوم اسمی وجود است و قیام حلولی نیز به غیر ندارد، ولی برخلاف قسم اول قیام صدوری به غیر دارد و از این رو، معلول است؛ مانند وجود جواهر (همان).

بر این اساس می‌توان گفت که از نظر سبزواری وجود بر چهار قسم است: ۱. وجود فی نفسه لئفسه بنفسه؛ ۲. وجود فی نفسه لئفسه بغیره؛ ۳. وجود فی نفسه لغیره؛ ۴. وجود لافی نفسه. بنابراین، قسم اول از وجود دارای سه نفسیت است که وجود واجب تعالی است؛ وجود قسم دوم دارای دو نفسیت است؛ مانند وجود جواهر و وجود قسم سوم نیز دارای یک نفسیت است؛ مانند وجود اعراض و در نهایت قسم چهارم از وجود هست که هیچ گونه نفسیتی ندارد؛ به بیان دیگر، وجود رابط اساساً ذات ندارد.

ب) اقسام حیثیات

حکم به موجود بودن یک شیء از سه حالت خارج نیست: اول اینکه آن شیء موجود بودن را به واسطه حیث تعلیلی پذیرفته باشد؛ یعنی علتی وجود را به آن شیء عطا کرده باشد که در این صورت، شیء مصداق بالذات آن حکم، یعنی «موجود» است. در این فرض، شیء در حقیقت به آن حکم متصف است؛ هر چند دیگری آن را به او داده باشد. همان گونه که بنابر اصالت وجود گفته می شود که وجود هر شیء مصداق بالذات «موجود» است، نه ماهیت آن.

حالت دوم آن است که شیء حکم موجود بودن را به حیث تقییدی پذیرفته باشد. در این صورت، حکم یادشده در حقیقت حکم آن شیء نیست، بلکه حکم و وصف شیء دومی است، ولی به دلیل اینکه شیء اول یک نحو ربط و نسبتی با شیء دوم دارد، حکم شیء دوم بر شیء اول نیز حمل می شود. در این صورت، شیء دوم مصداق بالذات و شیء اول مصداق بالعرض آن حکم خواهند بود؛ برای مثال، بنابر اصالت وجود، وجود ممکنات مصداق بالذات «موجود» و ماهیت ممکنات مصداق بالعرض آن است.

حالت سوم آن است که شیء بدون نیاز به حیث تعلیلی و تقییدی حکمی را بپذیرد که از آن به حیث اطلاقی تعبیر می شود؛ یعنی نه شیء دیگری این وصف را به او داده و نه اتصافش به آن حکم به سبب ربط و نسبت با شیء دیگری بوده است. در این حالت نیز شیء مصداق بالذات آن حکم خواهد بود و تفاوت آن با حالت اول این است که در حالت اول حکم را دیگری عطا کرده، ولی در این حالت حکم مقتضای ذات شیء است. حالت سوم فقط در اتصاف واجب تعالی به وجود و دیگر اوصاف کمالی قابل تصور است. بنابراین، مطابق این تقسیم از وجودات چهارگانه ای که در مرحله اول گفته شد، قسم اول مصداق بالذات وجود به حیث اطلاقی است؛ قسم دوم و سوم مصداق بالذات وجود به حیث تعلیلی است و قسم چهارم مصداق بالعرض وجود به حیث تقییدی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹۳، تعلیقه سبزواری).



ج) تحلیل علیّت و معلولیت

سبزواری بارها علیّت را به تشّان ارجاع داده و بر این باور است که رابطه علیّ و معلولی بین خالق و مخلوق همان تشّان است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۲۴). نشان‌دادن چگونگی این ارجاع به تحلیل علیّت و معلولیت وابسته است. تحلیل معنای علیّت نشان می‌دهد که علیّت علت باید ذاتی آن باشد، زیرا در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است. بیان ملازمه آن است که اگر علیّت علت ذاتی آن نباشد، یعنی وصفی زاید بر ذات آن باشد، مطابق قاعده فلسفی «کلّ عَرَضِيّ مَعْلُولٌ» باید علت دیگری این وصف را به او داده باشد که در این صورت نقل کلام به علت دوم شده و از ذاتی یا عَرَضِيّ بودن علیّت آن پرسش می‌شود. این پرسش، همچنان در علت سوم و چهارم و... ادامه خواهد داشت که به تسلسل یا دور می‌انجامد و چون دور و تسلسل باطل است، این سلسله باید به علتی بینجامد که علت ذاتی آن است.

از سوی دیگر، تحلیل معنای معلولیت نیز نشان می‌دهد که معلولیت هم باید عین ذات معلول باشد، زیرا در غیر این صورت نفی علیّت و یا انقلاب ممکن به واجب لازم می‌آید. در اینجا بیان ملازمه آن است که اگر معلولیت معلول امری عَرَضِيّ و بیرون از ذات معلول باشد، بدین معناست که ذات معلول معلول نباشد که در این صورت تحقق ذات معلول یا ناشی از تصادف است که به نفی علیّت می‌انجامد و یا در تحققش بی‌نیاز از علت است که به انقلاب ممکن به واجب می‌انجامد. بنابراین، ثابت می‌شود که علیّت عین ذات علت و معلولیت نیز عین ذات معلول است.

د) وحدت شخصی وجود

در مرحله سوم ثابت شد که علیّت علت و معلولیت معلول عین ذاتشان است، نه وصفی زائد بر ذات. ذاتی بودن معلولیت معلول، بدین معناست که معلول هویتی مستقل و جدا از هویت علت خود نیست، بلکه عین افاضه علت است و افاضه علت همان تجلی و شّان آن است. بنابراین، بینونت علت با معلول بینونت وصفی خواهد بود - یعنی تباین وصف



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

با موصوف - نه بینونت عزلی. سبزواری می گوید: «وابستگی وجود مجعول به جاعل که حق تعالی باشد، به حسب ذات و هویت است؛ به نحوی که بینونت مجعول از حق تعالی بینونت صفتی است، نه عزلی؛ پس هویتی در ازای هویت حق تعالی ندارد و چگونه می تواند این گونه باشد، درحالی که وجود مجعولها عین تعلق و عین ربط به حق تعالی و اضافه اشراقیه خداوند است، نه اینکه ذواتی باشند که دارای تعلق و ربط و اضافه هستند» (سبزواری، ۱۳۸۵: ۴۷۹).

بنابراین، ثابت می شود که تمام نظام هستی شئون و تجلی خداوند هستند و همگی از وجود شأنی برخوردارند و عین ربط به حق تعالی می باشند. بنابر آنچه که در مرحله اول گفته شد، وجود ربطی مانند معنای حرفی است و از هیچ گونه نفسیتی برخوردار نیست. لازمه این سخن آن است که از نظر سبزواری آنچه متن واقع را پر کرده، یک حقیقت واحد شخصی است که کثرتها شئون و تجلیهای آن حقیقت واحد هستند. سبزواری در این زمینه می گوید که در حقیقت وجود غیر راه ندارد، زیرا از سویی بنا بر اصالت وجود اساساً غیری تحقق ندارد و از سوی دیگر، هر آنچه غیر در آن راه پیدا نکند، متعدد نخواهد بود. در نتیجه حقیقت وجود واحد شخصی خواهد بود. در مورد کثرتها نیز ایشان می گویند که کثرات مراتب و شئونات این حقیقت واحد هستند و نه تنها منافی وحدت او نیستند، بلکه مؤکد آنند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۸-۴۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲۰).

شاهد بر اینکه مراد از وحدت شخصی در کلام سبزواری، همان وحدت شخصی مطرح در لسان عارفان است اینکه بنابر مطالبی که در مرحله اول و دوم مطرح شد، ملاک داشتن شیئیت و مصداق بالذات بودن وجود، داشتن وجود فی نفسه است و اگر ممکنات دارای وجود فی نفسه باشند، مصداق بالذات «موجود» شده و دارای شیئیت خواهند بود و در نتیجه هر ممکنی در نسبت داشتن به واجب تعالی، شیئی غیر از او و هویتی جدای از او به شمار خواهد آمد و در این صورت، نسبت واجب و ممکن نسبت شیئی به شیئی خواهد شد و به بیان دیگر، اسناد وجود به هر کدام از واجب و ممکن حقیقی خواهد شد که به باور سبزواری چنین نگرشی مستلزم شرک خفی است (سبزواری: ۱۳۸۵: ۲۶۱). از این رو، از نظر او وجودهای امکانی هیچ گونه نفسیتی ندارند و





وجودشان وجود ربط و فقر محض به وجود خداوند و همگی شئون وجود حق تعالی می‌باشند (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۸۱). به بیان دیگر، تحویل‌بردن معلول به شأن بدین معناست که آن مصداق بالذات «موجود» نیست، بلکه موجودیتش به حیثیت تقییدیه بوده و مصداق بالعرض «موجود» می‌باشد و لازمه این سخن، وحدت شخصی وجود است؛ یعنی تنها یک وجود است که مصداق بالذات موجود است و بقیه مصداق بالعرض هستند.

۵) وجود منبسط

با اثبات وحدت شخصی حقیقت وجود، مقتضای قاعده الواحد آن است که حقیقت وجود یک ظهور و یک ظلّ بیشتر نداشته باشد که همان وجود منبسط است. بنابراین، در نظر سبزواری ظهور حق تعالی وجودی است که منبسط بر کل ماهیات از عقل تا هیولی است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۶۶). از نظر سبزواری برخی از اوصاف وجود منبسط عبارتند از: ۱. وجود منبسط مشیت فعلی خداوند است (همو، ۱۳۸۵: ۴۱۶) که خداوند آن را بنفسه نه به وجود دیگر انضمامی آفریده و ماهیت‌های امکانی را به وجود منبسط خلق کرده است (همو، ۱۳۶۲: ۷۲ و ۴۹۴)؛ ۲. وجود منبسط واحد به وحدت حقه ظلّی و نه عددی است (همان: ۱۶۶) و از این رو، با کثرت سازگار است؛ ۳. وجود منبسط به دلیل داشتن وحدت حقه در هر شیء به قدر قابلیت آن شیء سریان دارد (همان: ۱۸۴) و حیات و روح ساری در היאکل ماهیات است (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۵۹)؛ ۴. ذات وجود منبسط نه جوهر است و نه عرض و نه غیر آن دو، بلکه در هر ماهیتی به حسب آن و مناسب آن منبسط است و هر شیئی را به حسب آن شیء دربر گرفته است. از این رو، در عقل عقل، در نفس نفس، در طبع طبع، در جوهر جوهر و در عرض عرض است. بنابراین، هر ماهیتی سهمی از مراتب وجود منبسط را داراست (همان: ۲۸۶، ۴۸۶ و ۷۰۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۹، ۱۸۴، ۱۹۹ و ۶۰۸)؛ ۵. وجود منبسط نفسیت و اسمیت ندارد و مثل معنای حرفی و محضی ربط است و از این رو، در قبال خداوند حکم مستقلی ندارد (سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۵۳).

نحوه وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات

بنا بر آنچه که در مراحل سه‌گانه نخست گفته شد، وجود واجب‌تعالی به نحوی است که دارای سه نفسیت است و هیچ‌گونه وابستگی حلولی و صدوری به غیر ندارد. به بیان دیگر، واجب الوجود من جمیع الجهات، یعنی جهت ذات، جهت صفات و جهت افعال است. همچنین حق‌تعالی حکم «موجود» را به حیثیت اطلاق‌ی داراست و مصداق بالذات «موجود» می‌باشد و اینکه علیت عین ذات خداوند است. نحوه وجود ممکنات نیز این‌گونه است معلولیت عین ذاتشان است و از این‌رو، ربط محض و فقر صرف می‌باشند و هیچ‌گونه نفسیتی ندارند و به حیث تقییدیه حق‌تعالی موجود می‌باشند و بنابراین، مصداق بالعرض وجودند.

و) کیفیت ارتباط خالق با خلق

داشتن رابطه علی و معلولی میان خالق و مخلوق مستلزم آن است که معلول دارای وجود فی‌نفسه باشد و دارای شیئیت و در نتیجه، مصداق بالذات وجود باشد. لازمه این سخن آن است که معلول شیئی غیر از علت و هویتی جدا از آن به‌شمار آید و نسبت میان این دو نسبت شیء به شیء باشد. سبزواری چنین نظری را نمی‌پذیرد و آن را شرک خفی می‌داند. او برای اجتناب از چنین لازم باطلی رابطه علی و معلولی بین خالق و مخلوق را به تشان تحویل می‌برد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۲۴). در نظام تشان ممکنات از وجود شانی برخوردارند و مراد از وجود شانی آن است که وجودات امکانی، ظهور و آیات وجود خداوند هستند و ظهور شیئی شیئیتی ندارد تا در ازای خود شیء، شیئی دیگر به حساب آید (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۰۶). بنابراین، نسبت واجب‌تعالی به وجودات امکانی نسبت شیء به فی^۱ و ذی‌ظلّ به ظلّ و ذی‌شان به شأن خواهد بود.

با توجه به مطالب و مبانی پیش‌گفته، تبیین «امر بین امرین» این‌گونه خواهد بود که انسان شانی از شئون واجب‌تعالی و مرتبه‌ای از مراتب آن است و در نتیجه، هر فعلی از او

۱. مانند نسبت صاحب سایه به سایه.





سرزند، این حکم را دارد که آن فعل از واجب تعالی و به حسب شأنی از شئون او سرزده است. بنابراین، انسان به عنوان شأنی از شئون واجب تعالی فاعل فعل خویش است، اما این فاعلیت همان فاعلیت واجب تعالی نسبت به آن فعل در مرتبه انسان است، زیرا واجب تعالی است که با تنزل در مرتبه انسان فعل را انجام داده است. برای تقریب به ذهن می توان مثال به نفس و قوای آن زد. قوا مراتب و شئون نفس ناطقه انسان هستند و وقتی یکی از قوا مثلاً باصره عمل دیدن را انجام می دهد، هم در حقیقت می توان عمل دیدن را به قوه باصره نسبت داد و گفت که باصره می بیند و هم می توان آن عمل را به خود نفس نسبت داد و گفت نفس می بیند، زیرا این نفس است که خود را به مرتبه باصره تنزل داده است.

درباره نسبت خدا با انسان نیز وضع از این قرار است؛ یعنی فعلی را که از انسان صادر می شود، هم می توان به صورت حقیقی به خود انسان نسبت داد و گفت او فاعل حقیقی فعل است به اعتبار اینکه محل صدور فعل است، و هم می توان به نحو حقیقی به خدا نسبت داد و گفت فعل، فعل خداوند است منتهی در مرتبه انسان. بر اساس این تبیین هم مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به افعالش تصحیح می شود، زیرا فاعلیتش نسبت به افعالش حقیقی است و هم خدشه ای به عمومیت قدرت و اراده الهی وارد نمی شود. اما شبهه ای که در اینجا مطرح است نسبت افعال قبیح به خداوند است. سید حیدر آملی برای حل این شبهه می گوید فاعلی جز خداوند نیست، ولی هر فعلی منسوب به آن محل و مظهری است که از آن صادر می شود و از این رو، گفته می شود این فعل شیطان و آن فعل آدم است و این قاعده در جمیع مظاهر جاری است. او می گوید این حقیقت و فاعل واحد در هر مظهری خصوصیت و کمالی را بروز می دهد که غیر از خصوصیت و کمالی است که در مظهر دیگری بروز داده است و از این رو، سزاوار این است که فعل را به مظهر نسبت دهیم نه به ظاهر، زیرا در غیر این صورت، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم باطل شده و ارسال رسل و انزال کتب عبث خواهند بود (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸: ۱۴۸۹)، اما پرسش این است که آیا وجود انسان به عنوان شأنی از شئون واجب تعالی حقیقی است تا به تبع آن ایجادش نیز حقیقی باشد یا حقیقی نیست؟ تحلیل دقیق مسئله نشان خواهد داد که

جواب منفی است و از این رو، تبیین سبزواری خالی از اشکال نیست.

۵. نقد نظریه سبزواری

پیش از پرداختن به نقد نظریه سبزواری و تعیین محل نزاع یادآوری این مقدمه ضروری است که مفاد نظریه «امر بین امرین»، نفی جبر مطلق و تفویض مطلق است. طبق نظریه جبر تنها قدرت و اراده خداوند است که در تحقق فعل انسان تأثیر دارد و در مقابل، بر اساس نظریه تفویض، قدرت و اراده خداوند هیچ نقشی در فعل انسان ندارد و فعل به قدرت و اراده خود انسان محقق می‌شود. بنابراین، مفاد «امر بین امرین» این است که در تحقق فعل انسان، قدرت و اراده خدا و انسان هر دو نافذ هستند. پس، تبیین «امر بین امرین» در واقع تبیین این مسئله است که چگونه دو قدرت و اراده در یک فعل مؤثر واقع می‌شوند یا به بیان دیگر، چگونه یک فعل به صورت حقیقی به دو فاعل اسناد داده می‌شود.

مطابق مطالب پیش گفته سبزواری فهم معنای «امر بین امرین» را بر شناخت و تبیین کیفیت ارتباط خلق با خالق مبتنی می‌داند و ایشان این رابطه را به نحو «تشان» و مبتنی بر اصل هستی‌شناختی وحدت شخصی وجود تبیین می‌کند. نقد نگارنده متوجه لوازم مبنایی است که سبزواری در تبیین «امر بین امرین» در نظر دارد. در این نگاه، نخست با تحلیل هویت خلق طبق مبنای وحدت شخصی وجود نشان داده می‌شود که اتخاذ چنین مبنایی نه تنها تبیین‌کننده «امر بین امرین» نیست، بلکه مستلزم جبر و استناد افعال و اوصاف انسان به خداوند است. در پایان به منظور تأیید مدعا، سخنانی از صاحبان اصلی نظریه وحدت شخصی وجود نقل خواهد شد.

لازمه اصل هستی‌شناختی وحدت شخصی وجود آن است که خلق شئون خالق باشند، نه مخلوق او؛ چیزی که سبزواری نیز بدان معترف است. بنابراین، رابطه خلق با خالق رابطه شأن و ذی‌شأن خواهد بود و این بدان معناست که یک حقیقت واحد به سبب داشتن ویژگی اطلاق و وجود سعی از اطلاق خود تنزل کرده و خود را در شئون مختلف نشان دهد؛ یعنی شأن، تنزل یک حقیقت از مقام اطلاق خویش است و هویتی





جدا و منحاز از آن حقیقت واحد ندارد، بلکه ظهور و بروز هویت درونی ذی‌شأن است و اصلاً نمی‌تواند چیزی غیر از آن باشد. به گفته سبزواری، نسبت شأن به ذی‌شأن مانند نسبت سایه به صاحب‌سایه است. در نظام شأنی یک حقیقت واحد با ظهورات مختلف وجود دارد و شئون ادامه وجود ذی‌شأن هستند و این ذی‌شأن است که در هر مرتبه‌ای هویت خود را به صورتی نشان می‌دهد.

لازمه شأن‌بودن خلق آن است که او مصداق بالذات وجود و یا هر وصف دیگری نباشد و تنها با لحاظ حیث تقییدی خالق، احکام و اوصاف را بپذیرد. پذیرفتن حکم به حیث تقییدی به این معناست که هر حکمی اولاً و بالذات و به نحو حقیقی از آن خالق است و ثانیاً و بالعرض به نحو مجازی به خلق نسبت داده می‌شود. البته مراد از موجودیت یک شیء به نحو ثانیاً و بالعرض بدین معنا نیست که آن شیء باطل محض و معدوم باشد، بلکه مراد این است که آن شیء به حیث تقییدی شیء دیگری موجود است؛ مانند تحقق ماهیت‌های امور ممکن به حیث تقییدی وجودشان. روشن است که ماهیت‌های امور ممکن در خارج تحقق دارد، زیرا اگر تحقق نداشته باشد، وجود ممکنات بدون ماهیات، وجود صرف و در نتیجه واجب خواهد شد و این امری باطل است. بنابراین، مراد از موجودیت یک شیء به حیث تقییدی بدین معناست که موجودیت و یا هر حکم دیگری در حقیقت و به واقع حکم آن شیء نیست، بلکه حکم آن قید است و از این رو، حمل آن حکم بر شیء مورد نظر مجازی خواهد بود.

بنابراین، شأن‌بودن خلق مستلزم آن است که حکم به موجودیت آن ثانیاً و بالعرض و مجازی باشد و از آنجا که ایجاد فرع بر وجود است، به تبع موجودیت مجازی خلق، فاعلیت آنها نیز مجازی شده و فاعلیت حقیقی به خالق مستند خواهد بود. این نتیجه مستلزم آن است که انسان به عنوان مصداقی از خلق هم موجودیتش مجازی باشد و هم به حکم اینکه ایجاد تابع وجود است، لازم می‌آید که فاعلیت نسبت به افعالش مجازی باشد؛ به بیان دیگر، لازم می‌آید که مصداق بالعرض «موجود» و «فاعل» و یا هر حکم دیگری باشد. نیز صرف اینکه او محل صدور فعل خداوند است هم مصحح اسناد حقیقی فعل به او نخواهد شد. بنابراین، لازم می‌آید که فاعل حقیقی افعال انسان خداوند

باشد. لوازم این سخن روشن است: نفی اختیار و اراده انسان و استناد همه افعال انسان حتی افعال قبیح به خداوند متعال، بطلان وعد و وعید و سقوط امر و نهی؛ این در حالی است که سبزواری می‌کوشید با این مبنا فاعلیت حقیقی انسان و خداوند را نسبت به فعل انسان تصحیح کند.

افزون بر نسبتی که میان فعل انسان و واجب‌تعالی به‌عنوان ذی‌شأن برقرار است، دقیقاً همان نسبت میان صفات انسان و واجب‌تعالی برقرار است؛ یعنی انسان به‌عنوان شأنی از شئون واجب‌تعالی به این صفات متصف است؛ بدین معنا که اتصاف او به اوصافی مثل قدرت و اراده مجازی است و او مصداق بالعرض این اوصاف است و مصداق بالذات این صفات و درحقیقت متصف واقعی به این صفات، حق‌تعالی است. این نتیجه دقیقاً همان چیزی است که جهم بن صفوان جبرگرای معروف بدان معتقد است. به باور جهم انسان قادر بر چیزی نیست و به استطاعت متصف نمی‌شود. او در افعال خود مجبور است؛ نه قدرتی دارد و نه اراده و اختیاری. خداوند افعال را در او خلق می‌کند همان‌گونه که در جمادات خلق می‌کند و نسبت افعال به انسان مجازی است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته اتخاذ مبنای وحدت شخصی وجود برای تبیین «امر بین امرین» نه تنها راه‌گشا نیست، بلکه لوازمی دارد که با آموزه‌های دینی در تعارض است، زیرا بر اساس آن برای انسان اصلاً موجودیت حقیقی و بالذات اثبات نمی‌شود تا به تبع آن قدرت، اراده و فاعلیت حقیقی و بالذات اثبات شود. مؤید برداشت نگارنده از نظریه وحدت شخصی وجود، اعترافات بنیان‌گذاران اصلی این نظریه است که در اینجا به دو مورد استشهاد می‌شود. شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز می‌گوید:

از آن گویی مرا خود اختیار است	تن من مرکب و جانم سوار است
زمام تن به دست جان نهادند	همه تکلیف بر من زان نهادند
ندانی کاین ره آتش‌پرستی است	همه این آفت و شومی ز هستی است
کدامین اختیار ای مرد جاهل	کسی را کو بود بالذات باطل





چو بود توست یکسر همچو نابود
کسی کو را وجود از خود نباشد
مؤثر حق شناس اندر همه جای
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
به ما افعال را نسبت مجازی است
نبودی تو که فعلت آفریدند
مقدّر گشته پیش از جان و از تن
نگویی اختیارت از کجا بود؟
به ذات خویش نیک و بد نباشد
ز حدّ خویشتن بیرون منه پای
نبی فرمود کو مانند گیر است
نسب خود در حقیقت لهو و بازی است
تو را از بهر کاری برگزیدند
برای هر یکی کاری معین

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۳۵۸-۳۶۷).

لاهیجی در شرح این ابیات به صراحت یاد آور می‌شود که وجود و هستی ممکنات، تجلی و ظهور حق به صورت آنهاست و ممکن ذاتاً معدوم بوده و هستی او وهم و خیالی بیش نیست. پس همان گونه که نسبت وجود به ممکنات عین مجاز است، نسبت صفات، افعال و آثار که تابع ذات هستند، به طریق اولی باید مجازی و اعتباری باشد. بنابراین، نسبت اختیار به خوددادن، جهل و خود را مستقل در افعال دانستن، جهل اندر جهل است. بنابراین، وقتی نسبت وجود، صفات و افعال به ممکن مجاز و صرف اعتبار باشد، دیگر نمی‌توان نسبت به او حکم به نیک و بد نمود (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۳۶۰ و ۳۶۶). همچنین وی در جای دیگری می‌گوید که برای هر شخصی پیش از آنکه جان و تن او در مرتبه ارواح و اجساد ظهور یابد، کاری معین و عملی مشخص و مقدّر گشته است و بر مقتضای علم، حکم و قضا بر آن جاری شده است (همان، ۳۶۷).

شاهد دیگر این سخن جامی است که می‌گوید: «هر قدرت و فعل که ظاهر از مظاهر صادر می‌نماید، فی الحقیقه از حق ظاهر در آن مظاهر ظاهر است، نه از مظاهر... پس نسبت قدرت و فعل به بنده از جهت ظهور حق است به صورت او، نه از جهت نفس او. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶): می‌خوان و وجود و قدرت و فعل خود را از حضرت بی چون می‌دان.

از ما همه عجز و نیستی مطلوب است هستی و توابعش ز ما مسلوب است
 این اوست پدید آمده در صورت ما این قدرت و فعل از آن به ما منسوب است
 چون ذات تو منفی بود ای صاحب هُش از نسبت افعال به خود باش خُمش»
 (جامی، ۱۳۸۳: ۹۹).

البته چه بسا احتمال داده شود که اختیاری که در سخن این بزرگان نفی شده، اختیار مطلق است که مفوضه مطرح کرده‌اند و شامل اختیاری که در امر بین امرین مطرح می‌شود نیست، ولی این احتمال مردود است، زیرا اتصاف به اختیاری که در «امر بین امرین» مطرح است، حقیقی است و اتصاف حقیقی تابعی از وجود حقیقی است و این بزرگان برای انسان وجود حقیقی قائل نیستند. بنابراین، وقتی وجود انسان مجازی باشد، اختیارش نیز مجازی خواهد بود؛ خواه این اختیار به نحو «امر بین امرین» باشد و خواه به صورت تفویض.

نتیجه‌گیری

رشد و گسترش اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در جامعه علمی امامیه، تحولات عظیمی در تبیین و توجیه عقلانی آموزه‌های اعتقادی امامیه به وجود آورد، اما این گونه هم نبود که همه این تبیین‌ها همواره درست باشند. یکی از این موارد، تبیین مسئله «امر بین امرین» بر مبنای اصل عرفانی «وحدت شخصی وجود» است که حکیم سبزواری بدان دست یازیده است. بنابر این اصل، وجود یک حقیقت واحد شخصی است و کثرات از جمله انسان شئون و مراتب تنزل یافته و بروز و ظهور آن حقیقت واحد هستند. به بیان دیگر، هویت آن حقیقت واحد در شئون خود ظهور پیدا کرده است. بر این اساس، در متن خارج یک وجود بیشتر موجود نیست و آن هم در حقیقت از آن خداوند است و اسناد این وجود به شئون او از جمله انسان مجازی و به حیث تقییدی خداوند است.

بنابراین، هر وصف و فعلی در انسان بنابر فرعیت ایجاد بر وجود، در حقیقت وصف و فعل خداوند است که بالعرض و بنابر مجاز به انسان منسوب می‌شود. افزون بر این،



مطابق مبنای وحدت شخصی وجود تنها حیثی که برای شأن قابل تصور است، حیث حکایتگری و اظهار است و این گونه نیست که اگر خواست می تواند اظهار نکند، بلکه مجبور به اظهار است. بنابراین، هر وصف و فعلی در انسان ظهور و بروز وصف و فعل خداوند است و تنها نقش انسان در این میان آن است که محل اظهار اوصاف و افعال خداوند است. تحلیل دقیق اصل وحدت شخصی وجود نشان می دهد که مطابق این اصل، نه تنها «امر بین امرین» تبیین نمی شود، بلکه این اصل مستلزم جبر و اسناد افعال قبیح به خداوند است، زیرا مطابق این مبنا خداوند است که در مرتبه انسان تنزل یافته و افعال او را انجام می دهد؛ چیزی که معتقدان اصلی وحدت شخصی وجود نیز به آن معترف اند. پس بر مبنای مطالب پیش گفته این اصل عرفانی برای تبیین «امر بین امرین» راهگشا نیست و باید چاره‌ای دیگر اندیشید.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

کتابنامه

* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، با حواشی و مقدمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۲. _____ (۱۳۷۵) شرح دعاء الصباح، تحقیق: نجفقلی حقیقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری؛ تعلیق و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۴. _____ (۱۳۸۵)، شرح الاسماء، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۸۶)، شرح المنظومه؛ تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۱، قم: دار الحدیث.
۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. اسدآبادی، قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریه.
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
۱۲. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، آلمان - ویسبادن: فرانس شتایر.
۱۳. اشعری، ابوالحسن (بی تا)، اللمع، تصحیح: حموده غرابه، قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
۱۴. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۸۳) لویح، تصحیح: یان ریشار، تهران: انتشارات اساطیر.



۱۵. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: هاشم رسولی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. شیخ صدوق (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار ومنبع الانوار، تصحیح: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶