


نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی پندار دوگانگی فاعلیت انحصاری حضرت حق و سببیت اشیاء در حکمت متعالیه

هادی فنایی نعمت‌سرا/ استادیار گروه حکمت و فلسفه اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی[✉]

fanaei@isr.hkhu.ac.ir

 orcid.org/0009-0000-4307-6564

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

چکیده

فاعلیت واجب‌تعالی از یک سو و تأثیر و سببیت هم‌زمان اشیاء از سوی دیگر یکی از عمیق‌ترین و دشوارترین مسائل الهیات است که ذهن متفکران با آن مواجه بوده است. مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان هریک به طریقی درصدد تحلیل این بحث برآمده‌اند. پیچیدگی این باعث شده برخی در دفاع از فاعلیت واجب‌تعالی مؤثریت را به نحو انحصاری به خداوند داده و سببیت اشیاء را انکار نمایند. برخی نیز فاعلیت و تأثیر را یکسره به اشیاء و در افعال اختیاری انسان به انسان تفویض کرده و فاعلیت خداوند را یکسره کنار گذاشته یا انکار نموده‌اند. حکمت صدرایی با اتکا به براهین عقلی و بهره‌مندی از معارف وحیانی و مکاشفات عرفانی فاعلیت خداوند را با مؤثریت و سببیت اشیاء سازگار می‌داند. در این پژوهش با دو رویکرد فلسفی و عرفانی به تبیین موضوع پرداخته شده است. در رویکرد فلسفی با نگرش واقع‌بینانه و بر مبنای اصل علیت و نظام طولی اسباب و مسببات و با تفکیک فاعل حقیقی و معادات و در رویکرد عرفانی با ارجاع اصل علیت به تجلی و تشأن و براساس اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» این موضوع بررسی شده بدون اینکه پندار دوگانگی یا شرک در خالقیت پدید آید. واکاوی این بحث در حکمت صدرایی به فهم عمیق و دقیق بسیاری از معارف از جمله: هستی‌شناسی، کیفیت آفرینش، تدبیر جهان، مسئله شرور در جهان و نحوه انتساب آن به خدا، انسان‌شناسی به‌ویژه اختیار و اراده آزاد انسان می‌انجامد. علاوه بر این موارد، چنین نگرشی می‌تواند در شمار یکی از مبانی معرفتی دانش تفسیر در فهم آیات مربوط به خالقیت، فاعلیت، توحید فاعلی و توحید ربوبی نیز قرار گیرد. کاربست چنین نگرشی به فاعلیت حضرت حق علاوه بر جنبه‌های معرفتی و نظری در شرک‌زدایی و تربیت انسان موحد نقش بسزایی دارد.

کلیدواژه‌ها: واجب، اشیاء، فاعلیت، سببیت، تدبیر، ربوبیت، حکمت متعالیه.

تأثیر اشیاء در یکدیگر و وجود سببیت میان آنها از امور حسی و غیرقابل انکار است. برای مثال آب رافع عطش، غذا سبب سیری و آتش موجب حرارت است. انسان نیز کارهایی را که از او سر می‌زند منتسب به خود می‌کند و مثلاً می‌گوید: من گفتم، من خوردم، من نوشتم. امروزه دانشمندان علوم تجربی روابط میان اشیاء را کشف کرده و اساس علوم را مبتنی بر این ارتباط و سببیت دانسته و هیچ علت و سبب ناپیدا و ماورایی را در روابط میان اشیاء مؤثر نمی‌دانند. اغلب دانش‌آموختگان علوم تجربی نیز به صورت ارتکازی دریافته‌اند که در کشف روابط میان اشیاء نباید خارج از چارچوب عالم ماده به دنبال سبب و عامل مؤثر دیگری باشند. شاید بتوان از زبان آنها گفت: «لا مؤثر فی الاشیاء الا الاشیاء». با این حال خانواده‌های مسلمان به فرزندانشان از کودکی می‌آموزند که همه کارها به اذن خداوند و به دست او انجام می‌گیرد. در قرآن کریم نیز آیات بسیاری هست که همه کارها را به خدا منتسب می‌نماید و ظهور این آیات در فاعلیت انحصاری خداوند است. از طرفی تأثیر و سببیت اشیاء را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. در آیات قرآن نیز به سبب و تأثیر پدیده‌های طبیعی مانند آب، باد و هوا تصریح گردیده است. حال پرسش این است که چگونه می‌توان سازگاری میان انگاره تأثیر و سببیت اشیاء را (که امری محسوس و آشکار و غیرقابل انکار است) با انگاره فاعلیت انحصاری حضرت حق تبیین نمود؟ در این مقاله تلاش بر این است تا نشان داده شود تنها در حکمت صدرایی می‌توان راه‌حل درستی برای این موضوع پیدا کرد. صدرالمتألهین و فیلسوفان پساصدرایی در چارچوب استدلال عقلی و کشف و شهود عرفانی و بهره‌مندی از معارف وحیانی به خوبی از عهده تبیین وجه سازگاری این دو امر برآمده‌اند. به عقیده *آیت‌الله مصباح یزدی*، این رهیافت یکی از درخشان‌ترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که برکت اندیشه تابناک *صدرالمتألهین* به جهان فلسفه ارائه گردید (*مصباح یزدی*، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۸).

مسئله فاعلیت انحصاری خدا و تأثیر و سببیت اشیاء از کهن‌ترین مباحث تاریخ اندیشه دینی در جهان اسلام است. این بحث از سده‌های اول در جهان اسلام در ذیل مباحث توحید فاعلی، توحید ربوبی، قاعده الواحد و... طرح شد و پس از آن در مکتب‌های کلامی در شمار مهم‌ترین مباحث عقیدتی درآمد. فرق کلامی سه‌گانه اشاعره، معتزله و امامیه هریک با طیفی از تفاوت‌ها به این بحث پرداخته‌اند. در این بحث برخی در دفاع از توحید افعالی، فاعلیت تام را به خداوند نسبت داده و هرگونه سببیت و تأثیر اشیاء را انکار نموده‌اند؛ برخی نیز با رویکرد انسان‌شناسانه و در دفاع از اختیار و اراده انسان تمام تأثیر و سببیت را به انسان نسبت داده و بر این عقیده‌اند که خداوند پس از خلق جهان تنها به نظارت و تماشای عالم بسنده کرده است. متکلمان امامیه براساس اصل امر بین الامرین با اذعان به فاعلیت خداوند به دفاع از نقش انسان در انجام افعال اختیاری‌اش پرداخته، افعال انسان را به خودش مستند نمودند. فیلسوفان جهان اسلام نیز با رویکرد عقلی و تبیین نظام علل و اسباب طولی مؤثریت اشیاء را معلول *علة‌العلل* و متوقف بر تأثیر آن دانسته‌اند. این موضوع سرانجام در حکمت صدرایی چنان که در این مقاله خواهد آمد با دو رویکرد فلسفی و عرفانی براساس اصول مختلفی از جمله اصل علیت، فقر وجودی ماسوی‌الله، وحدت وجود، قاعده بسیط‌الحقیقه، و تجلی و ظهور به صورت نظریه‌ای جامع مطرح شد. *صدرالمتألهین* با استفاده از این اصول جهان را چیزی جدای از حق ندانسته و با تصریح به اینکه تمام ماسوی‌الله جلوه حق و همه علل و اسباب مظهر و مجلای

اسما و صفات الهی و تجلی و ظهور حق است، بر این باور است که خلق، ایجاد، تأثیر، تدبیر و فاعلیت تنها به عهده خداست و علل و اسباب که مخلوق و مظهر حق‌اند، مجاری فیض حق محسوب می‌گردند؛ از این جهت تأثیر انحصاری و استقلالی تنها از آن حق تعالی است و سببیت و تأثیر اشیاء در مراتب وجودی‌شان مسبوق و معطوف به اراده و سببیت خداوند است.

در نگاه سطحی فاعل آشکار و مشهور و مباشر جهان، اسباب و علل است و فاعل مستور خداست، لیکن با نگرش عمیق تر فاعلیت و تأثیر به نحو انحصاری از آن حق است؛ زیرا چیزی جز خدا و مظاهر او در عالم نیست تا مبادرت به خلق و تدبیر نماید. البته این تحلیل با آنچه اشاعره درباره فاعلیت انحصاری خدا پنداشته‌اند متفاوت است؛ گرچه نتیجه هر دو تحلیل به فاعلیت انحصاری حضرت حق می‌انجامد، ولی مسیر دستیابی این دو نگرش متفاوت است و کلام اشعری به گونه‌ای در بخشی از این جهان به انکار واقعیت منجر می‌گردد. با توجه به اینکه دیدگاه صدرالمتهلین حاصل تکامل و ترقی نگرش‌های پیش از اوست، از این جهت برای توضیح محل نزاع اشاره‌ای به نگرش‌های برخی متکلمان و فیلسوفان پیشاصدرایی نموده تا نظریه صدرالمتهلین وضوح بیشتری یابد.

۱. دیدگاه اشاعره پیرامون فاعلیت انحصاری خداوند و بی تأثیری اشیاء

اشاعره با دفاع از فاعلیت خداوند بکلی از علل و اسباب متوسط سلب تأثیر نموده و با انکار سببیت و تأثیر علل، خداوند را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای از جمله انسان می‌داند. به نظر اشاعره در این جهان هیچ فعل و انفعالی نیست مگر اینکه خدا به طور مستقیم و بی‌واسطه آن را می‌آفریند؛ میان خدا و آثار پدیده‌های مادی و طبیعی هیچ سبب و علت دیگری در کار نیست. حتی اگر به بیماری کرونا مبتلا می‌گردد و دچار تب‌وسردرد می‌شود، عامل این بلا و درد خداست. بر این اساس هر نوع تحلیلی که منجر به اسناد بیماری به غیر خدا باشد با آیات قرآن از جمله این آیه «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (فاطر: ۳) مخالف خواهد بود. اشعری با تمسک به قرآن در این باره می‌گوید: کارهای بنده آفریده خداست «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶). البته او با استناد به این آیات و اقامه سه دلیل تمام افعال بشر را به خدا مستند می‌نماید و معتقد است لازمه توحید افعالی و توحید ربوبی این است که بپذیریم که افعال بشر مستقیماً و بدون واسطه مخلوق خداست. در غیر این صورت دانسته یا ندانسته قائل به دخالت دو خدا در کار جهان و انسان شده‌ایم؛ یکی خدا که جهان را می‌آفریند و دیگری بشر که خالق افعال خویش است و این مطلب با براهین توحید سازگار نبوده و عقیده‌ای شرک‌آلود است (اشعری، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

فخررازی نیز به تبع اسلاف خود فاعلیت انحصاری خداوند و نفی تأثیر و سببیت انسان و پدیده‌های طبیعی را به گونه دیگری روایت کرده است. هر چیزی در این جهان که لباس وجود پوشیده و متصف به وجود است به لحاظ ذات، صفت، اراده و فعل به اراده حق تعالی و بدون واسطه خلق می‌شود. به باور اشاعره اگر همه حوادث و پدیده‌ها را مخلوق و معلول مستقیم حق تعالی ندانیم و به علّیت و تأثیرگذاری اشیاء قائل باشیم، قدرت مطلق خدا را محدود نموده و خدا را در خلق اشیاء نیازمند اسباب فرض کرده‌ایم (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۸). او به بی‌واسطه بودن

آفرینش و افعال الهی تصریح نموده و می‌گوید در نگاه اشاعره تنها فاعل و مؤثر در جهان حق تعالی است، آفرینش و فعل او همواره مستقیم و بی‌واسطه است و خداوند هرگونه که خواهد عمل می‌کند (فخررازی، ۱۳۴۱، ص ۲۴۵).

غزالی نیز با تأکید بر جریان عادت‌الله در جهان بر این باور است که اسبابی که به زعم مردم سبب محسوب می‌شود در واقع سبب حقیقی نیست، بلکه عادت حق تعالی بر این قرار گرفته که خلق اشیاء را مقارن با این امور قرار داده است؛ وگر نه هیچ سببی جز حق تعالی در آفرینش و تأثیرگذاری و خلق افعال درمیان نیست (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۴).

نفی سببیت اشیاء و انکار افعال اختیاری آدمی پیامدهای ناصوابی در مباحث هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه دارد. چنین باوری منجر به نفی اختیار و اراده از انسان شده و به یکسان‌انگاری انسان و اشیاء منتهی خواهد گردید و در این فرض، آدمی مسلوب‌الاراده و فاقد هرگونه اختیار شده و تا سرحد یک ماشین تنزل یافته و حتی شایستگی مقام تکلیف را نخواهد داشت تا مستحق ثواب و عقاب اعمالش گردد.

۱-۱. معتزله و انکاره استقلال جهان پس از آفرینش

معتزله نوعی استقلال در تأثیر برای اشیاء قائل شده و در دفاع از اختیار انسان به تفویض روی آوردند و افعال اختیاری انسان را مخلوق انسان و خارج از حیطه افعال الهی پنداشتند. نظریه تفویض و به خود وانهادگی انسان به برخی متکلمان نسبت داده شده است. به باور برخی متکلمان، ملاک نیاز ممکنات به واجب در اصل حدوث و تحقق و وجود پس از عدم است؛ ممکنات قبل از حدوث محتاج علت و واجب‌اند نه در بقا؛ آنگاه که موجودی لباس وجود به تن کرد دیگر نیازی به واجب نخواهد داشت. بیشتر متکلمان معتزله قائل‌اند که خداوند موجودات را آفرید و آنها را بر انجام کارشان توانا ساخت و به آدمیان نیز اختیار را تفویض نمود؛ پس از این موجودات در ایجاد و فاعلیت استقلال دارند (بوعمران، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵).

ابن‌سینا در کتاب *اشعارات* به نقل و نقد نظریه تفویض پرداخته و می‌گوید به عقیده متکلمان خداوند بعد از آفرینش جهان و انسان دخالتی در کار جهان ندارد؛ جهان بدون ارتباط با خدا به کار خود ادامه می‌دهد. کار آفرینش بسان تمثیل ساختمان و بناست. استقلال و بی‌نیازی جهان از خدا تا آنجاست که بر فرض اگر خداوند معدوم گردد هیچ آسیبی به جهان وارد نمی‌آید. او می‌گوید: «وقد یقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الی الفاعل حتی انه لوفقد الفاعل جاز ان یبقی المفعول موجوداً... حتی ان کثیراً منهم لایتحاشی ان یقول لوجاز علی الباری العدم لما ضر عدمه وجود العالم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۸).

صدرالمتألهین چنین نگرش و تمثیلی را سخیف و باطل دانسته و آن را نهایت نادانی و فساد فکری برمی‌شمارد. وی می‌نویسد: «حتی صرح بعض من هولاء القائلین بهذا القول جهلاً و عناداً ان الباری لوجاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم لتحقق الحدوث باحداثه و هذا غاية الجهل والفساد فی الاعتقاد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۰). البته فخررازی تعمیم این نظریه را به همه متکلمان نفی می‌کند و بر این عقیده است که از کیفیت تعبیر *ابن‌سینا* «وقد یقولون» معلوم می‌شود که ایشان نیز این نظریه را به همه متکلمان نسبت نداده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۹). تعبیر *صدرالمتألهین* نیز «بعض من هولاء» است.

به نقل باریور، برخی اندیشمندان غربی نیز دیدگاهی شبیه معتزله دارند و معتقدند که خداوند جهان را به گونه‌ای آفریده که پس از آفرینش نیاز به دخالت و حضور خدا نیست. آنها فاعلیت خداوند را منحصر در آغاز آفرینش می‌دانند و بر این باورند که خدا یک‌بار برای همیشه عالم را آفرید و چنان جهان را دقیق و منظم آفریده است که هر پدیده‌ای به انجام کارش توانست (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۱؛ استیس، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴-۱۴۶).

۲. دیدگاه فیلسوفان پیشاصدرایی پیرامون فاعلیت خداوند و سببیت اشیاء

الگوی هستی‌شناسی فیلسوفان پیشاصدرایی همچون کندی، فارابی و ابن‌سینا همان نظام فلسفی ارسطویی است که مبتنی بر طبیعیات و فلکیات اوست، با این تفاوت که در مسئله حدوث و قدم جهان با دیدگاه ارسطو ناسازگار بوده و با تأثیرپذیری از معارف وحیانی به مخلوق بودن و حدوث جهان قائل شده‌اند. البته در این میان نظام فلسفی شیخ اشراق با بن‌مایه‌های حکمت باستان ایرانی و تعالیم وحیانی به لحاظ ساختار و محتوا با نظام فلسفی مشایی متفاوت است. به باور فیلسوفان مشایی خداوند در رأس هرم هستی، علت‌العلل اشیاست، عالم وجود با تمام مراتبش معلول غیرمستقیم خداست. خدا به صورت مستقیم فقط خالق عقل اول است و پس از آن تمام مراتب وجود بسان حلقه‌ها به هم وابسته نظامی علی و معلولی را تشکیل داده و جملگی از طریق عقل اول، معلول و مخلوق خداست. در این دیدگاه خداوند فقط فاعل بعید اشیاست. بنابراین در نظام فلسفی مشایی خداوند در رأس علل هستی و در ابتداست و جهان طبیعت با همه پدیده‌هایش در انتها قرار دارد. گرچه خداوند در رأس هرم هستی است لیکن خلق و ایجاد و تدبیرش از طریق معالیل به صورت دائم و مستمر تحقق می‌یابد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۳-۴۳۷).

به عقیده یکی از معاصران، فیلسوفان مشایی معتقد بودند آفرینش منحصر به آفرینش مستقیم و بی‌واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بدون واسطه می‌آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال به شمار می‌روند. به تعبیر فلسفی علتِ علت هم علت است و معلول معلول هم معلول. با این بیان معلولیت همه‌جهان را نسبت به خداوند اثبات می‌کردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۷-۳۸۸).

حکمای مشایی تلاش کردند هم فاعلیت خدا و هم سببیت اشیاء را در طول هم حفظ نمایند. اینها با پذیرش فاعلیت انحصاری خداوند و نظام علت و معلول به حضور و نقش‌آفرینی دو فاعل قریب و بعید در طول هم در یک پدیده قائل شدند. در این نگاه خداوند به عنوان فاعل بعید و علل طبیعی به عنوان فاعل قریب و سبب مباشر محسوب می‌گردند. چون علل و اسباب مجرد و مادی مخلوق خداست، از این‌رو در طول فاعلیت الهی ایفا نقش می‌نماید و علت باواسطه نیز حقیقتاً علت است.

۲-۱. رویکرد فلسفی حکمت صدرایی به فاعلیت خداوند و سببیت اشیاء

پیش‌تر گفته شد که صدرالمتألهین با دو رویکرد فلسفی و عرفانی به تبیین این مسئله روی آورده است. رویکرد فلسفی صدرالمتألهین در این بحث، مبتنی بر چند اصل است که مهم‌ترین آن، اصل علیت است. براساس اصل علیت حق تعالی در سلسله علل است و تنها یک معلول مستقیم دارد و آن صادر نخست یا عقل است و سایر

معالیل در ردیف معلول معلول حق تعالی است. با توجه به رابطی بودن و فقر وجودی معلول هرگونه تأثیر و سببیت معالیل، بازگشت به حق تعالی دارد و نقش معالیل تنها در واسطه بودن جریان فاعلیت و تأثیر حق تعالی است. البته معالیل در واسطه بودن نیز استقلالی از خود ندارند؛ زیرا هستی این واسطه‌ها نیز از آن حق تعالی است. نباید پنداشت که واسطه‌ها مستقل هستند و حق تعالی از مجرای این آنها نقش‌آفرینی می‌کند؛ هم واسطه‌ها و هم تأثیر و سببیت آنها معلول و مخلوق حق تعالی است. در حکمت صدرایی نسبت معلول با علت مانند رابطه موجود فقیر با موجود غنی و مستقل نیست، بلکه از نوع رابطه موجودی است که عین فقر و نیاز (فقر ذاتی) است با موجودی که وجودش عین غنا و استقلال است. در این رویکرد هستی تمام ماسوی‌الله نسبت به حق تعالی بسان معنای حرفی و رابط است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۹) که هیچ‌گونه استقلالی ندارد و قائم‌به‌غیر و عین ربط و افتقار است. خاستگاه اصلی این بحث در قرآن و روایات همانند این آیه و روایت است: «یا ایها الناس انتم الفقرا الی الله والله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵)، «الهی انا فقیر فی غنای و کیف لاتفقر فی فقری» (دعای عرفه) «والفقر فخری وبه افتخر» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۵۰۶). در این موارد معنای فقر تهیدستی نیست بلکه فقر وجودی و ذاتی است.

تعبیر رابط گویاترین مفهومی است که بیانگر فقر ذاتی جهان ماسوی‌الله است. صدرالمتألهین در جای دیگری جهان ماسوی و معلول را گونه‌ای از تعینات علت و مرتبه‌ای از تجلیات علت برمی‌شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۶۳). رویکرد نخست در حکمت صدرایی چندان تفاوت اساسی با نظر فیلسوفان مشایی ندارد و در چارچوب همان نظام فلسفی بسط یافته است. با این تفاوت که حکمای مشایی قائل شده‌اند به امکان اجتماع دو فاعل در حوادث و افعال؛ یکی فاعل بعید و دیگری فاعل قریب که این دو در طول همدیگر قرار دارند؛ ولی صدرالمتألهین قائل به فاعل حقیقی و فاعل اعدادی است. از این رو با تصویری که صدرالمتألهین از کیفیت آفرینش و خلق الهی در آخرین اثر حکمی خود ارائه می‌دهد بی‌شبهت به نظر مشائین از جمله ابن‌سینا نیست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰).

همان‌گونه که گذشت در این رویکرد تنها مخلوق بی‌واسطه خداوند عقل است؛ سایر موجودات همگی معلول بلاواسطه خداوند است. به نظر ایشان نخستین موجود و فیض نخستین عقل است که هم در اصل وجود و هم در مقام ایجاد و تأثیر مجرد از ماده است. در ایجاد صادر نخست هیچ زمینه و شرط و سببیتی دخالت ندارد. جریان آفرینش براساس سلسله طولی علت و معلول در تمام مراتب هستی تحقق می‌یابد و همه زنجیره‌های موجودات، در عین حال که میان آنها نظام علت و معلول حاکم است، در مجموع همه آنها ذاتاً مخلوق و منسوب به خداوند است. صدرالمتألهین پس از تحلیل و توضیح این موضوع تصریح می‌کند: «والکل منسوب الیه بالذات» (همان).

ممکن است در بادی امر قبول این بحث برای برخی اذهان دشوار به نظر آید و این امر را نوعی محدودسازی کار خدا و بسته دانستن دست خدا و تعطیل بودن کار خدا تلقی کرده و گمان کنند که خداوند پس از آفرینش صادر نخست بی‌کار شده و آفرینش جهان را به صادر نخست و معالیل او واگذار کرده است؛ لیکن چنین توهمی باطل است؛ زیرا صدرالمتألهین با بهره‌مندی از اصولی نظیر اصالت وجود، مراتب تشکیکی وجود، فقر وجودی و هویت تعلق ماسوی‌الله، و قاعده بسیط‌الحقیقه، همه ماسوی‌الله اعم از علت و معلول را در اصل وجودشان محتاج به

خداوند می‌داند. به نظر او فقر وجودی مخلوقات اجازه هیچ‌گونه استقلالی در ایجاد و تأثیر به هیچ موجودی نمی‌دهد. موجود فقیر به حسب ظاهر دارای فعل و ایجاد و تأثیر است، ولی به حسب واقع هم در اصل هستی‌اش و هم در فاعلیتش محتاج غنی محض است. جهان تنها یک فاعل حقیقی دارد و افاضه وجود و تأثیر استقلالی منحصر در خداست. صدرالمتألهین با تحلیل موشکافانه از اصل علیت و با بهره‌گیری از قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۶)، فاعلیت انحصاری حضرت حق را اثبات کرده و به این نتیجه می‌رسد که همه اشیاء به جز صادر نخست معلول باواسطه خداست؛ همچنین همه مخلوقات و حوادث و رخدادهای جهان معلول، معلول خداست. «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). هر چه در آسمان و زمین است همه نیاز خود را از خدا می‌طلبند و او هر روز به کاری می‌پردازد؛ چنان که عطار نیشابوری می‌گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲، غزل ۵۱۶، بیت ۷)

گرچه خدا تنها یک معلول بی‌واسطه دارد، سایر اشیاء معلول معلول خداست. از باب تشبیه کار خدا را می‌توان به نفس انسان تشبیه کرد. وقتی انسانی بنا دارد کلمه‌ای بنویسد تمام اعضای که در نوشتن دخالت دارد در فاعلیت‌شان وابسته به نفس است. از این جهت نوشتن فعلِ نفس است و نفس از طریق واسطه‌ها می‌نویسد. متنها تفاوت فاعلیت خداوند با فاعلیت نفس آدمی این است که در فاعلیت خداوند از طریق علل و اسباب علاوه بر اینکه افعال از طریق واسطه فعل خداست، هستی واسطه‌ها نیز از خداست؛ ولی هستی اعضا و جوارحی که در نوشتن دخالت دارد از نفس نیست. پس اگر ماسوی‌الله به لحاظ وجود متوقف بر حق تعالی است، به لحاظ ایجاد و تأثیر نیز به طریق اولی متوقف بر حق تعالی خواهد بود. براین اساس می‌توان گفت ایجاد انسان (خلق افعال انسان) متوقف بر وجود انسان و وجود انسان متوقف بر حق تعالی است، پس ایجاد انسان نیز متوقف بر حق تعالی است. آیت‌الله مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

براساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به تعلق بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی‌بخش این مطلب تبیین روشن‌تر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که هرچند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همه علت‌ها و معلول‌ها نسبت به خدا عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند. از این رو خالقیت حقیقی و استقلالی، منحصر به خداست و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و از منته، نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شؤون هستی‌اش بی‌نیاز از او گردد و بتواند مستقلاً کاری انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۸۸).

۲-۲. تحلیل علامه طباطبائی از فاعلیت الهی

علامه طباطبائی براساس قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و از راه ملاک علیت و ایجاد، فاعلیت و مؤثریت خدا را به نحو انحصاری اثبات می‌کند. به نظر ایشان معیار علیت، تأثیر و ایجاد، استقلال در وجود است و استقلال در وجود

تنها برای حق تعالی است؛ پس تأثیر و ایجاد به معنای حقیقی تنها از حق تعالی است. از طرفی چون استقلال غیرخدا نسبی است، تأثیر و ایجادشان نیز نسبی خواهد بود. تأثیر اشیاء را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا مؤثریت اشیاء امری محسوس و بدیهی است؛ اما چون وجود اشیاء وابسته به خداوند است، ایجاد و تأثیر اشیاء نیز از خداست. استقلال نسبی به این معناست. او در این باره می‌نویسد:

فهو تعالی الفاعل المستقل فی مبدئیه علی الاطلاق والقائم بذاته فی ایجاده وفی علیته وهو المؤثر بحقیقة معنی الکلمة. لا مؤثر فی الوجود الا هو، لیس لغيره من الاستقلال الذی هو ملاک العلیة والایجاد الا الاستقلال النسبی. فالعلل الفاعلیة فی الوجود معدت مقربة للمعالیل الی فیض المبدأ الاول وفاعل الكل (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۶).

به طور خلاصه رویکرد فلسفی «فاعلیت خداوند و سببیت اشیاء» را می‌توان به این صورت بیان کرد: در حکمت صدرایی سببیت و فاعلیت منحصر در حق تعالی است، زیرا تنها موجود مستقل و غنی اوست و سایر موجودات تعلقی و ربطی هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند. از طرفی معیار فاعلیت حقیقی، استقلال در هستی است. فاعلی که استقلال دارد فاعل حقیقی و ایجادی است. وجودی که از استقلال بی‌بهره و عین فقر و ربط به غیر باشد نمی‌تواند فاعلیت و تأثیر داشته باشد.

کی تواند که بود هستی‌بخش	ذات‌نا یافته از هستی‌بخش
نغمه بی زخمه مطرب که شنید	نقش بی خامه نقاش که دید
نیست دان هر آنچه نیوست بدو	او به خود هست و جهان هست بدو
روی در وی بود این قافله را	جنبش از وی رسید این سلسله را
همه را دانه از او دام از اوست	همه را جنبش و آرام از اوست

(جامی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۹)

از این رو تمام موجودات و پدیده‌های که گمان می‌رود فاعلیت و سببیت دارند، معدّاتی هستند که زمینه را برای جریان فیض حق تعالی مهیا می‌سازند. در حکمت صدرایی جهان تنها یک فاعل حقیقی دارد و افاضه وجود و تأثیر استقلالی منحصر در همان فاعل حقیقی است. بر این اساس هر نوع سببیت، تأثیر و فاعلیت تنها از ناحیه وجود غنی و مستقل است. از طرفی وجود غنی و مستقل منحصر در حق تعالی است پس تأثیر، سببیت و فاعلیت منحصر در حق تعالی است. سایر موجودات عالم از ذره تا کهکشان همه نقش جنود، واسطه و مجاری فیض الهی را ایفا می‌کنند نه اینکه فاعل، سبب و مؤثر حقیقی باشند. «ابی‌الله ان یجری الامور الا باسباب وجعل لكل شیئی سبباً» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۸۳). مشیت الهی بر این تعلق گرفته که چیزی را پدید نیآورد مگر از طریق اسباب آن و برای هر چیزی سببی آفرید.

به نظر صدرالمآلهین فهم صحیح توحید افعالی، توحید در خالقیت و توحید ربوبی وابسته به شناخت فاعلیت حق تعالی و انحصار فاعلیت در خداوند است. او در تحلیل فاعلیت به دو نوع جعل اشاره می‌کند: جعل بسیط و جعل

حرکت یا مرکب. به عقیده وی فاعل گاه جعل وجود می‌کند و گاه جعل حرکت. فاعلیت حق تعالی در جعل وجود از نوع جعل بسیط است نه جعل مرکب و چنین فاعلیتی تنها شایسته حق تعالی و منحصر در اوست. براین اساس اصل وجود جهان و سببیت و تأثیر موجودات آن را تنها در چارچوب وساطت و مجاری فیض لحاظ می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۲۱۶). باید توجه داشت که صدرالمتألهین در این دیدگاه به نوعی به دو فاعل حقیقی و اعدادی و به تبع آن قائل به دو وجود یعنی وجود علت و وجود معلول قائل است. از مجموع آراء صدرالمتألهین پیرامون فاعلیت حق تعالی می‌توان به‌اجمال گفت:

۱. خداوند تنها علت حقیقی در عالم است و همه جهان آفرینش معلول و مخلوق اوست؛

۲. براساس اصل فقر وجودی ممکنات، احتیاج و فقر وجودی معلول امری ذاتی است نه بیرونی و عرضی؛

۳. موجودی که فقر وجودی و علیت عین ذات او باشد از خود هیچ هویتی ندارد و عین تعلق و وابستگی به علت بوده و چیزی جدای از علت نیست و درواقع مرتبه نازلۀ علت محسوب می‌گردد در نتیجه تنها علت و فاعل واقعی جهان خداست؛ ماسوی‌الله که معلول و مرتبه نازلۀ علت است هم در وجود و هم در سببیت و تأثیر و امدار واجب تعالی است. چنین نگرشی به عالم تنها از آن موحدان است و فهم و باور به این حقیقت از عهده هر کسی بر نمی‌آید. انسانی که افق دیدش تنها در ساحت محسوسات است و از منظر علوم تجربی و از مجرای تجربه و آزمایش به جهان می‌نگرد چنین فهمی برایش میسر نیست.

۳. رویکرد عرفانی به فاعلیت و تأثیر اشیاء در حکمت صدرایی

پیش از توضیح این رویکرد لازم است به سه نکته اساسی توجه گردد؛ نخست تفاوت معنای علیت در حکمت مشایی و حکمت صدرایی و دوم معنایی تجلی و ظهور در اصطلاح عرفانی و سوم وحدت شخصی وجود.

۳-۱. معنای علیت در حکمت صدرایی

معنای علیت در حکمت صدرایی با آنچه که در حکمت مشایی مطرح است تفاوت دارد. در حکمت مشایی، علیت مقتضی بینونت و دوگانگی وجودی علت و معلول است به همین سبب وجود عقل اول مغایر با وجود حق تعالی است. در حکمت صدرایی، علیت به معنایی تجلی و ظهوری است که در نزد عارفان مطرح است. در این نگاه علت و معلول به عنوان دو وجود هرچند مرتبط و هم‌سنخ مطرح نیست؛ در اینجا سخن از یک وجود و تجلیات و ظهورات اوست. صدرالمتألهین با تأثیرپذیری از عارفانی چون ابن‌عربی و مولانا علیت را به تجلی و ظهور ارجاع داده است. به نظر او علت و معلول دو موجود جدا از هم و متباین نیست، معلول وجود نازل و رقیقه علت است. به عقیده فیلسوفان پیشاصدرایی صادر نخست عقل اول است، چون علیت مقتضی بینونت و دوگانگی وجودی علت و معلول است از این جهت وجود صادر نخست را مغایر با وجود واجب تعالی می‌دانند. صدرالمتألهین که قائل به وحدت شخصی وجود است و علیت را به تشان و تجلی ارجاع می‌دهد؛ از این جهت وجود عقل اول را مغایر با وجود حق تعالی نمی‌داند و آن را شان، ظهور و جلوه واجب تعالی می‌داند. او با ارجاع علت و معلول به تشان، ظهور و تجلی، ماسوی‌الله را جلوه و ظهور حق تعالی می‌داند. «انَّ المسمی بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه و رجعت العلیه و التّأثیر الی تطوّر

العله فی ذاتها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۵۱). به عقیده او تنها حق تعالی دارای وجود حقیقی و همه ممکنات تجلیات و شئون او به شمار می‌آید: «ان کل ما یقع علیه اسم الوجود فلیس الا شأن من شئون الواحد القیوم» (همان، ص ۵۰). براساس همین نگرش سراسر هستی را شئون حق تعالی می‌داند؛ همان‌گونه که اصل و اساس وجود عالم با تمام آنچه در اوست ظهور و جلوه اوست، تأثیر و افعال صادر از موجودات نیز جملگی ظهور فعل الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۳۷۳). در نظر عارف هستی منحصر در حق تعالی است؛ ماسوی‌الله نمود و ظهور و تجلی اوست. براین اساس صدرالمتألهین در نظرگاه عرفانی‌اش که مبتنی بر وحدت حقیقی شخصی وجود است، یعنی «لا موجود فی الوجود الا الله» و با ارجاع علیت به تشآن، ظهور و تجلی، دیگر قائل به دو وجود یعنی وجود علت و وجود معلول نبوده و بر این عقیده است که غیر واجب هرچه هست شئون آن حقیقت واحد و اطلاق و رشحات اوست. این مطلب همان است که در قرآن به آن تصریح شده است: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرِ اللَّهِ» (فاطر: ۳)؛ «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ» (زمر: ۳۹)؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶).

۳-۲. تجلی، ظهور و تشآن

تجلی به معنای آشکارگی و انکشاف و ظهور است و ریشه قرآنی‌اش آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبْحًا» (اعراف: ۱۴۲) است. تجلی در اصطلاح اهل معرفت کاربردهای مختلفی دارد. تجلی و ظهور گاهی سلوکی است، این نوع تجلی خاستگاه احوال و مقامات عرفانی است. به این معنا که خداوند در دل سالک و ولی خدا ظهور پیدا می‌کند. گاهی به معنای رسیدن به معرفتی است که متضمن شناخت ناب نسبت به حضرت حق و اسما و صفات و افعال اوست. گاهی هم به معنای تجلی وجودیست که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد. در اصطلاح اخیر تجلی وجودی عبارت است از آشکارگی حق در کسوت اسما و صفات و افعال. تجلی ذاتی حق منشأ و مبدأ حقایق عینی است. درواقع این تجلی موجب ظهور یا اظهار حق است که به صورت عالم عینی درمی‌آید. تشآن به معنای کار و عمل بزرگ است. در اصطلاح عرفانی نتیجه ریزش و تنزل از مقام سعی و اطلاق است، درعین حال حقیقت اطلاق با همان اطلاق خود در این شأن حاضر است. به تعبیر دیگر منظور از تشآن آن است که وجود مطلق با دارا بودن انبساط و اطلاق و نحوه وجود سعی در تمام مراتب وجود متفاوت ظهور یابد و با ریزش از اطلاق خود در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد. یعنی حقیقت مطلق در عین اطلاق در سراسر هستی حاضر باشد. در این فرض ماسوی‌الله وجودی مغایر با وجود مطلق ندارد؛ بل مطلق تعیین یافته است. درواقع ماسوی‌الله موجودات مطلق‌اند که هستی‌شان تعیین یافته است. این موجودات ظهور و شأن واحد مطلق به شمار می‌آیند. تقید، موجب کثرت می‌شود منتها این کثرت، کثرت در وجود نیست؛ بلکه این کثرت در مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱). ازاین‌رو تجلی و تشآن به یک حقیقت اشاره دارد و هر دو مفهوم از وجود مطلق تعیین یافته حکایت می‌کند. براین اساس چنانچه ذات مطلق به مرتبه ظهور و تعیین تنزل یافته و مقید گردد، عارف از آن به تجلی و تشآن تعبیر می‌کند. درحکمت صدرایی نظریه نهایی و دقیق همان رویکرد عرفانی است که در چارچوب انگاره تجلی، تشآن و وحدت شخصی وجود طرح شده است.

۳-۳. وحدت شخصی وجود

مهم‌ترین رکن هستی‌شناسی عرفانی وحدت شخصی وجود است. براساس این نظریه حقیقت وجود امری واحد و شخصی است. وجود حقیقی همان واجب‌تعالی است. هیچ موجودی جز او را نمی‌توان مصداق حقیقی وجود به حساب آورد. بجز خداوند همه مخلوقات با همه تنوع و تکثرشان، شعاع وجودی و شئون همان وجود شخصی به شمار می‌آیند. در این نظریه کثرت ممکنات نفی نمی‌شود، بل تأکید بر این است که اینها موجوداتی در برابر وجود حق تعالی محسوب نمی‌گردند. در این نگاه موجودات ممکن حتی مراتبی از وجود در برابر مرتبه وجودی واجب قرار نمی‌گیرد، به این صورت که واجب‌الوجود در مرتبه‌های عالی و ممکنات به نسبت وجودی‌شان مراتب پایین‌تر از واجب باشند؛ آن‌گونه که در سلسله نظام علیت مطرح است. در این نگاه همه ممکنات اظلال و شعاع وجودی حضرت حق‌اند و لا غیر. اتصاف ممکنات به وجود، مجازی است نه حقیقی. البته نباید پنداشت که ممکنات امور وهمی و پنداری‌اند؛ آنها مظاهر و مجالی حق تعالی به شمار می‌آیند؛ درست به مانند اشعه خورشید که حاصل اشراق است و از خود چیزی ندارد و یا سایه شخص نسبت به خود شخص. البته با این حال میان ممکنات رابطه تشکیکی برقرار است؛ شدت و ضعف وجودی‌شان به میزان قرب و بعد از حق تعالی است. صدرالمتألهین معتقد است که خداوند او را به این مطلب نورانی و عرشی هدایت کرده است.

فکذلک هدائی ربی بالبرهان النبیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الوجود منحصرا فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجدیة الحقیقیة ولا ثانی له فی العین ولیس فی دار الوجود غیره دبار وکلمة بترأى فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجلیات صفاته... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۹۲).

بنابراین بر مبنای وحدت شخصی وجود در عالم تنها یک وجود حقیقی است و سایر موجودات تجلیات و ظهورات اوست؛ به تعبیر دیگر یک حقیقت و یک وجود منتشر است که در سراسر عالم جاری و ساری است. فاعلیت و مؤثریت ناشی از همین وجود است؛ باقی موجودات وسایطی بیش نبوده و نقشی جز نقش اعدادی در تأثیر و ایجاد ندارد: «ان المؤثر فی الوجود مطلقا هو الواجب تعالی والفیض کله من عنده و هذه الوسائط... فلا دخل لها فی الایجاد بل فی العداد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۶).

۳-۴. فاعلیت خدا در حکمت صدرایی بر مبنایی تجلی و ظهور

مهم‌ترین آموزه عرفانی، ظهور و تجلی خداوند در این جهان است. تمام تلاش عارف این است که هستی را براساس اسما و صفات خدا تفسیر نماید. خداوند با اسما و صفاتش در عالم تجلی کرده و عالم تجلی خداوند است. تفسیر هستی بر مبنای تجلی با تفسیر آن بر مبنای علت و معلول متفاوت است. همان‌گونه که گذشت، تلاش فیلسوف این است که با برهان عقلی اثبات کند که این جهان معلول خداوند است؛ در این نظام علّی و معلولی خداوند در رأس هرم هستی و به منزله علت‌العلل است و ماسوی‌الله معلول و مخلوق اوست. براین‌اساس فیلسوف نسبت عالم را با خدا نسبت علت و معلولی می‌داند ولی عارف نسبت عالم را با خدا نسبت ظاهر و مظهر. گویی این عالم روزنه‌ای است که خدا خود را از این روزنه آشکار می‌کند و ظاهر در مظهر حضور دارد. البته این تمثیل نیز

چندان دقیق نیست؛ لازمه این تمثیل این است که روزنه‌ای باشد تا خدا خود را از این روزنه نمایان کند. نباید تصور کرد این روزنه که مظهر است چیزی جدا و بی‌ارتباط با خداست؛ این روزنه نیز ظهور و تجلی خداست. اینکه عارفان می‌گویند این عالم مظهر خداوند است و روزنه‌ای است که خداوند را در آن می‌توان مشاهده کرد معنایش این است که خدا در مظهر خود حضور و ظهور دارد؛ به این صورت که ظهور عین مظهر و مظهر عین ظهور و حضور است. از این رو باید گفت این عالم نه مظهر خدا که عین ظهور خداست: «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَسَمِعَتْ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵).

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «وبأسمائک التی ملأت ارکان کل شیء» (دعای کمیل). اساس و ارکان اشیای جهان پر از اسمای الهی است. ارکان همه چیز پر از اسمای خداست، اشاره به این معناست که خدا در همه چیز هست و همه اشیاء جلوه‌گاه ظهور حضرت حق است. در واقع رقیقه‌ای از حقیقت اسمای الهی تمام ارکان اشیاء را پر کرده است؛ چنان که عطار نیشابوری می‌گوید:

عالم پر است از تو غایب منم زغفلت
تو حاضری ولیکن من آن نظر ندارم

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲، غزل ۵۱۶، بیت ۷)

هر شیئی به اندازه سعه وجودی‌اش خدا نامست. همه اسماء و صفات الهی اعم از لطفی و قهری و جلالی و جمالی در این جهان تجلی می‌کند و مظاهری در عالم دارد. برخی از موجودات مثل آینه‌های کوچکی هستند که خدا تماماً در آنها جلوه می‌کند. برخی موجودات مثل انسان کامل مظهر همه اسماء الهی است؛ به همین سبب او را کون جامع یا مظهر اسم جامع می‌دانند. انسان کامل آینه‌ای است که نمایانگر همه انوار الهی است. براساس نظریه تجلی‌فعلیت خداوند چیزی جز ظهور و آشکارگی در پهنه هستی نیست و آفرینش الهی نیز عبارت است از تجلیات و ظهورات حق در مجالی اعیان و مظاهر اشیاء. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «اعلم ان فعله تعالی عباره عن تجلی صفاته فی مجالیها وظهور اسمائه فی مظاهره» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۵). در نظر ایشان خلق یا تجلی الهی مدام و مستمر است؛ نه آغازی دارد و نه پایانی و در تغییر مستمر و تحول دائم است و حق تعالی هر آن به صورت متکثر متجلی می‌گردد: «کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی سَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹).

۳-۵. قاعده بسیط‌الحقیقه

براساس این قاعده واجب تعالی بسیط‌الحقیقه و از نظر هستی نامتناهی بوده و حدی برایش متصور نیست و بوحده کل الاشیاء، وجود نامتناهی مجالی برای وجودی دیگر در عرصه هستی باقی نمی‌گذارد و گرنه آن غیر به منزله حد برای آن وجود نامتناهی است و این با بساطت وجود ناسازگار است. براین اساس وجود حق تعالی به سبب بساطت و نامتناهی بودن جایی برای موجود دیگر و غیر باقی نمی‌گذارد و وجود حقیقی منحصر در ذات واجب تعالی است و ماسوای اضلال و رشحات اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۶۸). صدرالمتألهین این قاعده را در شمار یک قاعده عرشی می‌داند که با استعانت از خدا بدان دست یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵). در حکمت صدرایی از این قاعده در موارد زیادی از جمله کیفیت خلق و فعلیت خداوند استفاده شده است. در این قاعده بیان می‌گردد که تمام کمالات از آن حق تعالی است؛ زیرا خارج از حق تعالی چیزی

نیست تا کمالی داشته باشد. از این رو هر جا اثری از وجود باشد مربوط به حق تعالی است. ممکنات جز تعلقات و روابط و ظهورات او نیست؛ هم خود و هم افعال و تأثیرشان از مظاهر فاعلیت حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۶۸). اصولاً در نگاه عارف فاعلیت دوگانه، پنداری بیش نیست و حاصل نگاه احوالانه است؛ چنان‌که مولانا در چند جای مختلف **مثنوی** می‌گوید:

این دوئی اوصاف دید احوال است ورنه اول آخر، آخر اول است

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم، بیت ۸۲۲، ص ۱۱۳۹)

اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چون که مرد احوال بود

(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۱۷۰۹، ص ۱۰۵۶)

مثنوی ما دکان وحدت است غیر وحدت هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم، بیت ۱۵۳۲، ص ۱۰۵۸)

طبق آنچه گذشت در حکمت صدرایی براساس اصولی مانند تجلی، تشآن، بسط‌الحقیقه، و وحدت شخصی وجود، با ارجاع علیت به تجلی و تشآن و ظهور، ماسوی‌الله جلوه و ظهور خداوند به شمار می‌آید و حضرت حق تنها وجود حقیقی و جهان آفرینش تجلیات و شئون او به حساب می‌آید. نتیجه این نگرش در فاعلیت خداوند این است که همان‌گونه که هستی جهان و تمام موجودات آن ظهور و جلوه حق است افعال و تأثیرشان نیز ظهور فعل حق است.

۴. فاعلیت انسان در حکمت صدرایی

مهم‌ترین پرسش پیرامون افعال اختیاری انسان این است که آیا افعال اختیاری انسان را می‌توان به حق تعالی نسبت داد؟ هر فعل اختیاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می‌دهد و محال است که فعل واحد از دو فاعل صادر گردد و مستند به اراده هر دو باشد. اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار خودش بدانیم دیگر چه جایی برای استناد آن به خداوند باقی می‌ماند؟ آیا اگر افعال انسان را مستند به اراده الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی‌اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم؟ در میان ماسوی‌الله اختلاف آراء پیرامون فاعلیت انسان بیش از سببیت سایر اشیاء مورد مناقشه قرار گرفته و دارای پیامدهای معرفتی است. به عقیده **خواجه نصیرالدین طوسی** اگر افعال بشر هیچ استنادی به او نداشته باشد تکلیف نمودن بی‌جهت و پاداش و عقاب او باطل است و همچنین ارسال رسل و انزال کتب عبث خواهد بود. «کذا الوعد والوعید والتخویف والانتذار و الثواب» (حلی، ۱۳۷۵، ص ۸۱) و چنین انگاره‌ای انسان را تا سرحد یک ماشین بی‌اراده‌ای تنزل می‌دهد. در پاسخ پرسش قبل باید گفت که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتی محال است که هر دو در عرض یکدیگر، مؤثر در انجام آن فرض شود و به اصطلاح فاعل جانشینی باشند، اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشد استناد فعل به هر دوی آنها اشکالی ندارد و استناد دو فاعل طولی تنها به این معنا نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلکه علاوه بر این تمام شئون وجود او هم مستند به فاعل هستی‌بخش

است و حتی در انجام کارهای اختیاری‌اش هم بی‌نیاز از او نمی‌باشد و دمامد وجود و همه شئون وجودش را از او دریافت می‌کند؛ شاید این معنا را بتوان از حدیث «لا جبر و لا تقویض بل امر بین الامرین» فهمید. فهم این معنا در سایه درک صحیح رابطه علیت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می‌گردد و ابتکار این مطلب از افتخارات صدرالمتألهین است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۲). این تفسیر البته بر مبنای نظریه تشکیک و وجود فقری معلول است، اما براساس نظریه وحدت شخصی وجود بیان صدرالمتألهین متفاوت است. به نظر او براساس توحید افعالی همان‌گونه که در جهان، شأنی جز شأن حق تعالی نیست فعلی جز فعل او تحقق ندارد؛ نه به این معنا که فعل انسان از او صادر نمی‌گردد بلکه به این معنا که فعل انسان با اینکه به نحو حقیقی فعل اوست اما در حقیقت فعل حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۷۴).

۵. سازگاری نگرش حکمت صدرایی در فاعلیت حق تعالی با قرآن و احادیث

وجود آیاتی در قرآن مانند: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» (فاطر: ۳)، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶)، «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲)، حضور خدا را در سراسر هستی به گونه‌ای بیان می‌کند که دیگر جایی برای فاعلیت و نقش‌آفرینی انسان و اشیاء به صورت مستقل باقی نمی‌ماند. این آیه به گونه دیگری بر فاعلیت انحصاری حضرت حق تصریح می‌کند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). حضور خداوند در این چهار موطن (اول، آخر، ظاهر و باطن) جایی برای غیر، باقی نمی‌گذارد تا به‌عنوان فاعل و سبب مستقل عمل کند. اگر در قرآن و اخبار فاعلیتی نسبت به اشیاء داده شده چنین اسنادی به اشیاء در واقع اسناد الی غیر ماهوله و مجازی است. صدرالمتألهین هر آنچه را که از راه عقل و استدلال و از روزنه کشف و شهود پیرامون فاعلیت خداوند و تأثیر اشیاء یافته است، همه را با معارف وحیانی یکسان می‌بیند و در این باره به آیات قرآن و کلام امیرمؤمنان علیه السلام استشهاد می‌کند، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۸۴)؛ «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیئی لا بمزایله» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۷۳). او سرانجام همه یافته‌هایش را درباره فاعلیت خداوند، انسان و اشیاء این‌گونه تلخیص می‌کند:

فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد ليس صادراً عنه، بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقیقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقیقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم، یعنی کل حول فهو حوله، وکل قوه فهي قوته، فهو مع غایه عظمته وعلوه ینزل منازل الاشیاء ویفعل فعلها (همان، ص ۳۷۳-۳۷۴).

همان‌گونه که در جهان شأنی جز شأن خدا نیست، فعلی جز فعل او تحقق ندارد؛ اما نه به این معنا که فعل زید از زید صادر نشود؛ بلکه به این معنا که فعل زید حقیقتاً نه مجازاً فعل زید است، در عین حال فعل خداوند نیز هست. حکمی جز حکم او و حول و قوه‌ای جز حول و قوه او وجود ندارد. خداوند در عین عظمت و برتری در مرتبه اشیاء کارهای اشیاء را انجام می‌دهد و فاعل فعل اشیاءست. با توجه به آنچه که گذشت میان یافته‌های صدرالمتألهین و ظاهر آیات هیچ‌گونه ناسازگاری نمی‌توان مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

در تاریخ اندیشه دینی همواره کیفیت فاعلیت خداوند از یک سو و سببیت و تأثیر اشیاء از سوی دیگر مورد بحث و مناقشه متفکران بوده است. دشواری فهم نحوه آفرینش و ربوبیت خداوند و همچنین ظهور برخی آیات در نفی فاعلیت و سببیت اشیاء موجب شد تا برخی برای اشیاء و انسان هیچ‌گونه سببیت و تأثیری قائل نباشند. این موضوع در حکمت صدرایی با استفاده از استدلال عقلی و شهود عرفانی و نیز قرآن و اخبار با دو رویکرد فلسفی و عرفانی مورد بحث قرار گرفته است. در حکمت صدرایی براساس اصولی مانند وحدت شخصی وجود، قاعده بسیط‌الحقیقه، تجلی و ظهور و ارجاع اصل علیت به تجلی و تشآن به تبیین صحیح این موضوع پرداخته و به نظر نگارنده و به راه‌حل درخشانی نیز دست یافته است. در این انگاره، هستی منحصر در وجود حق تعالی است؛ از این رو تأثیر و فاعلیت نیز منحصر در خداوند است. ماسوی‌الله صرفاً به منزله معادات و اسباب و مجاری فیض الهی است. آنها همان گونه که در اصل وجود وابسته به حق تعالی هستند در سببیت و تأثیر نیز هیچ‌گونه استقلالی ندارند. صدرالمآلهین با استفاده از این اصول، جهان را چیزی جدای از حق ندانسته و با تصریح به اینکه تمام ماسوی‌الله جلوه حق و همه علل و اسباب مظهر و مجلای اسما و صفات الهی و تجلی و ظهور حق است، بر این باور است که خلق، ایجاد، تأثیر، تدبیر و فاعلیت تنها به عهده خداست و علل و اسباب ضمن اینکه مخلوق و مظهر حق‌اند، مجاری فیض حق محسوب می‌گردند؛ از این جهت تأثیر انحصاری و استقلالی تنها از آن حق تعالی است و سببیت و تأثیر اشیاء در مراتب وجودی‌شان مسبوق و معطوف به اراده و سببیت خداوند است. در نگاه سطحی فاعل آشکار و مشهور و مباشر جهان، اسباب و علل است و فاعل مستور و ناپیدا خداست؛ لیکن با نگرش عمیق صدرایی فاعلیت و تأثیر به نحو انحصاری از آن حق است؛ زیرا چیزی جز خدا و مظاهر او در عالم نیست تا مبادرت به خلق و تدبیر نماید؛ زیرا تنها موجود مستقل و غنی اوست و سایر موجودات هیچ‌گونه استقلالی ندارند. از طرفی معیار فاعل حقیقی، استقلال در هستی است. فاعلی که استقلال دارد فاعل حقیقی و ایجادی است و وجودی که از استقلال بی‌بهره و عین فقر و ربط به غیر باشد چگونه می‌تواند فاعلیت و سببیت و تأثیر داشته باشد؟

از این رو تمام موجودات و پدیده‌های که گمان می‌رود فاعلیت و سببیت دارد، معدّاتی است که زمینه را برای جریان فیض حق تعالی مهیا می‌سازد. جهان تنها یک فاعل حقیقی دارد و افاضه وجود و تأثیر استقلالی منحصر در خداست. بر این اساس هر نوع سببیت، تأثیر و فاعلیت تنها از ناحیه وجود غنی و مستقل است. از طرفی وجود غنی و مستقل منحصر در حق تعالی است؛ پس تأثیر، سببیت و فاعلیت منحصر در حق تعالی است؛ سایر موجودات عالم از ذره تا کهکشان همه نقش جنود، واسطه و مجرای فیض الهی را ایفا می‌کند، نه اینکه فاعل، سبب و مؤثر حقیقی باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *الاشارات والتشبهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۴۰۵ق، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۷، *دین و نگرش نوین*، تهران، حکمت.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷، *الایاتة فی اصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بوعمران، ۱۳۸۲، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۸۶، *مثنوی هفت اورنگ*، تهران، مهتاب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۵، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- ، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، قم، مطبوعات دینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۹۲، *دیوان عطار*، تهران، علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۱، *تهافت الفلاسفة*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *المحصل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ، ۱۳۴۱، *البراهین فی علم الکلام*، تهران، دانشگاه تهران.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الاصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۴۰۵ق، *میزان الحکمة*، بیروت، دارالاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸، *مثنوی معنوی*، تهران، فکر روز.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۳، *اصول و مبانی عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).