

علم پیشین خداوند و نقش آن در خلق اعمال و سرنوشت بندگان در حکمت متعالیه

قباد محمدی شیخی*
اردوان ارژنگ**

چکیده

مسئله علم پیشین خداوند و نقش آن در خلق اعمال بندگان و سرنوشت (سعادت و شقاوت اخروی) آنان به عنوان تجسم عملکرد دنیویشان، قصه‌ای دیرین، شیرین و دلکش و درعین حال، دقیق، ظریف و پیچیده است، در این زمینه ملاصدرا بر آن است که: اولاً؛ اعمال بندگان - اعم از اختیاری و اضطراری - معلول و تابعی از تقرر و تعیین پیشینشان در علم الهی است و سرنوشت (سعادت و شقاوت اخروی) آنان به عنوان تجسم اعمال دنیویشان، ثابت و تخلف‌ناپذیر است. ثانیاً؛ بعثت پیام‌آوران الهی، ارسال رسل و انزال کتب - با عنایت به تخلف‌ناپذیری اعمال بندگان و سرنوشت آنان از علم پیشین خداوند - جز زمینه‌سازی و تحریک بندگان، جهت اظهار ما فی الضمیرشان، اثر دیگری ندارد. ثالثاً؛ شرور اخلاقی منتسب به بندگان - برخلاف شرور وجودی و طبیعی که اموری عدمی و نسبی‌اند - از قبیل امور اعتباری خلاف فرمان عقل / شرع به‌شمار می‌روند. در پژوهش حاضر سعی شده است، مدعیات سه‌گانه یاد شده، مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی

علم پیشین خداوند، خلق اعمال، سرنوشت، حکمت متعالیه، اعمال بندگان، سعادت و شقاوت.

gms1349@gmail.com
arzhang@mail.yu.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۹۳/۱/۲۷

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج.
**. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (عج) قزوین.
تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۴

طرح مسئله

مسئله ارتباط اعمال بندگان با قضا و قدر خداوند، بخش عمده‌ای از آموزه‌های اسلامی و پژوهش‌های عالمان مسلمان را به خود اختصاص داده است. این مسئله که بیشتر با عنوان مسئله خلق اعمال بندگان و نسبت آن با سرنوشت (سعادت و شقاوت اخروی) آنان مطرح است، زوایای پیدا و پنهان زیادی دارد. چند سؤال عمده در این باره از اهمیت بیشتری برخوردار است: اول اینکه نقش علم پیشین خداوند در خلق اعمال بندگان - اعم از اختیاری و اضطراری - تا چه اندازه است؟ (محمدی شیخی و نظری توکلی، ۱۳۹۱: ۱۵۵) دوم اینکه - اگر اعمال بندگان را معلول و تابعی از تقرر و تعین پیشینشان در علم الهی بدانیم، در این صورت آیا وجهی برای تغییر اعمال و در نتیجه تغییر سرنوشت (سعادت و شقاوت اخروی‌شان) باقی می‌ماند؟ سوم اینکه - بر فرض تغییرناپذیری اعمال و سرنوشت از پیش تعیین شده - نقش بعثت پیام‌آوران الهی؛ ارسال رسل و انزال کتب آسمانی، چه خواهد بود. چهارم اینکه شرور اخلاقی منتسب به انسان - بر فرض تغییرناپذیری اعمال و سرنوشت بندگان - چگونه معنا و توجیه می‌شوند؟ پژوهش حاضر سعی دارد، به تبیین اجمالی پاسخ سؤالات چهارگانه یادشده از منظر حکمت متعالیه با محوریت آرای ملاصدرا بپردازد، و اگر نقاط نقص و قوتی در آن یافته در حد بضاعت، به بررسی آنها همت بگمارد.

ضرورت و اهمیت بحث

انسان از سویی خود را دارای ویژگی‌هایی مانند علم، قدرت، اراده و اختیار احساس می‌کند و خود را صاحب نقش در عملکرد خویش می‌یابد و به گفته خواجه طوسی: «الضرورة قاضیه باستناد الأفعال إلینا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۹) یعنی انسان به‌طور بدیهی، استناد برخی افعال را به خود، ادراک می‌کند و از سویی دیگر، در آموزه‌های دینی، فعل انسان، گاهی به خودش نسبت داده می‌شود (بنگرید به: بقره / ۱۳۹، ۱۹۵ و ...) و گاهی به خداوند (بنگرید به: بقره / ۲۷۲؛ مائده / ۱؛ انعام / ۳۹ و ...) گاهی به هر دو (انفال / ۱۷؛ دهر / ۳ - ۲ و ...) همچنین از مجموع آموزه‌های دینی چنین برمی‌آید که هر حادثه‌ای در نظام آفرینش، مسبوق به علم، قدرت، اراده و مشیت خداوند است. (بنگرید به: انعام / ۵۹؛ حدید / ۲۲ و ...) در یک نگاه سطحی گویا جمع بین امور یادشده دشوار می‌نماید. ملاصدرا درباره غموض و دشواری درک این مسائل و سازوار نشان دادن آنها می‌گوید: «این مسئله - خلق اعمال و نسبت آنها با مقدرات الهی - از اموری است که به سبب دشواری درک آن، فهم‌ها در آن سرگردان، و آرای مردم در آن پریشان است و در آن اسراری نهفته است که افشایشان، جایز نیست». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۲۷۲ - ۲۷۱) وی در موضعی دیگر می‌گوید: «در این مقام - خلق اعمال - اسراری موجود است که تصریح به آنها جایز نیست، زیرا شنیدن این اسرار، برای طبیعت افرادی که ریاضت نکشیده باشند، بیش از آنکه سودمند باشد، زیان‌آور است». (همو، ۱۳۸۷: ۴ / ۲۳۴) به‌رحال درک درست و تحلیل بدون تناقض، در اموری

از قبیل ارتباط خلق اعمال بندگان با علم پیشین (قضا و قدر) الهی و نیز ارتباط اعمال آنان با سرنوشتشان و همچنین ارتباط علم پیشین خداوند با سرنوشت بندگان، از دشوارترین آموزه‌های دینی است که هر دسته از عالمان مسلمان را به اتخاذ موضعی خاص سوق داده است.

دیدگاه عالمان مسلمان درباره خلق اعمال

در میان عالمان مسلمان چندین دیدگاه درباره مسئله خلق اعمال بندگان و سرنوشت (سعادت و شقاوت اخروی) آنان با علم پیشین خداوند، وجود دارد که تنها اشاره‌ای به آنها خواهیم داشت:

دیدگاه جبرگرایانه

جبر، به معنای نفی حقیقی فعل از بنده و انتساب حقیقی آن به پروردگار است. جبرگرایان بیش از یک گروه‌اند. برخی از آنان هیچ قدرت و فعلی برای انسان قائل نیستند و برخی از آنان، نوعی قدرت - ولی بی‌تأثیر در فعل - برای انسان قائل‌اند. زیرا از قدرت مؤثره تعبیر به کسب می‌شود. (بنگرید به: شهرستانی، ۱۴۲۸: ۶۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۲۴) و برخی از آنان هم افعال بندگان را فعل بدون فاعل به‌شمار آورده‌اند. (همان) گفته می‌شود شاخص‌ترین گروه جبرگرایان جهمی‌اند که نه تنها هیچ قدرت، استطاعت، اراده و اختیاری برای انسان قائل نبوده، (همان) بلکه انسان را دارای قدرت کسب نیز نمی‌دانند. (بنگرید به: همان؛ جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۲)

خلاصه از نظر جبرگرایان - به‌ویژه جهمی - خالق حقیقی افعال بندگان، خداوند است و فاعلیت انسان، مجازی است. (بنگرید به: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۲۴؛ شهرستانی، ۱۴۲۸: ۷۰)

دیدگاه تفویض‌گرایانه

تفویض‌گرایان نیز گروه‌های متعددی هستند که در باب خلق اعمال بندگان، در امور زیر با هم توافق دارند:

- اتفاق نظر در مورد اینکه بنده، دارای قدرت است و فاعل افعال خوب و بد خود می‌باشد.
- بنده براساس آنچه انجام می‌دهد در آخرت، مستحق پاداش و کیفر است.
- پروردگار از اینکه متصف به شرّ و ستم و فعل کفر و معصیت شود، منزّه است. زیرا آفریننده ستم، ستمگر است، همان‌گونه که آفریننده عدل، عادل است. (بنگرید به: همان)

دیدگاه کسب‌گرایانه

در باب حقیقت کسب، تعاریف گوناگونی از سوی هواداران آن ذکر شده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۲۶ - ۲۲۴) و فروض متعددی، قابل تصور است (بنگرید به: خوارزمی، ۱۳۸۶: ۱۴۱ - ۱۳۷) اما در نحوه تحقق آن، ساده‌ترین بیان آن، این است که فاعل حقیقی فعل انسان - به‌لحاظ وجودی - خداوند است و از آنجا که بنده،

محل تحقق فعل خداوند است، متصّف به عناوین مطیع و عاصی می‌شود. توضیح اینکه، فعل به‌ظاهر صادر از بنده، از حیث وجودی، فعل حقیقی خداوند است، ولی از حیث عناوین شرعی - مخالفت یا موافقت با فرمان الهی - این بنده است که متصف به اطاعت و عصیان می‌گردد. (بنگرید به: همان) فخر رازی دو معنا برای کسب در نظر گرفته است و هر دو را مورد اشکال می‌داند: یکی کسب به‌معنای جریان عادت الهی بر ایجاد طاعت و معصیت به وقت تصمیم بنده که در این صورت، بنده موجد افعال خود به‌نظر می‌رسد. دیگر کسب به معنای انتساب و وابستگی اصل فعل بنده به خداوند و انتساب و وابستگی صفت طاعت و معصیت حاصل از آن فعل به بنده. (بنگرید به: رازی، ۱۳۷۸: ۴۶۹) برخی هم گفته‌اند خداوند فعل را در بنده ایجاد کرده و بنده آن را کسب می‌کند. (بنگرید به: خوارزمی، ۱۳۸۶: ۱۴۱ - ۱۳۷) برخی دیگر گفته‌اند خداوند هم موجد حرکت بنده در انجام فعل و جاعل کسب فعل در آن بنده است. (همان) بیت شعر ذیل از حافظ را می‌توان بیانی رسا، از نظریه کسب دانست که می‌گوید:

گناه، اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش، گو گناه من
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۴۳)

به‌نظر می‌رسد، معنای گناه در مصرع اول، جنبه وجودی آن و در مصرع دوم، وصف و عنوان شرعی آن باشد.

دیدگاه اعتدال‌گرایانه

دیدگاه اعتدال‌گرایانه، دیدگاه معروف «امر بین الأمرین» است که گفته می‌شود، محققین اهل کلام شیعی و جمهور فلاسفه به آن اعتقاد دارند. (بنگرید به: لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۲۷) یک ادعا درباب امر بین الأمرین این است که فعل بنده، بی‌واسطه، فعل بنده است، ولی باواسطه، فعل خداوند است. به‌عبارت دیگر فاعلیت بنده، نسبت به فعل خود در طول فاعلیت خداوند است. توضیح اینکه علت علت هر چیز، علت آن چیز است و خداوند علت بنده است و بنده علت فعل خود است، پس خداوند نیز علت فعل بنده است.

دیدگاه جامع‌گرایانه

این دیدگاه براساس تناسی که با تحقیقات ملاصدرا در حکمت متعالیه دارد، نام‌گذاری شده است. ملاصدرا در برخی آثار خود به بیان سه دیدگاه (جبر‌گرایانه، تفویض‌گرایانه و اعتدال‌گرایانه) می‌پردازد و پس از بیان لوازم غیر معقول دیدگاه جبر‌گرایانه و تفویض‌گرایانه و مخدوش دانستن آنها، به بیان دیدگاه اعتدال‌گرایانه - امر بین الأمرین - می‌پردازد که به‌نظر وی، طرح بحث امر بین الأمرین از جانب پیشوایان دینی، درحقیقت برای نفی جبر و تفویض است.

وی معتقد است دیدگاه اعتدال‌گرایانه، قابل اصلاح و پرورش است و تفسیرهای دقیق‌تری از آن می‌توان ارائه کرد که درک و دریافت آن ویژه اهل‌الله است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۷۱)

درحقیقت، دیدگاه اصلاح‌شده اعتدال‌گرایانه (امر بین الأمرین) همان دیدگاهی است که ملاصدرا - به‌تبع محی‌الدین عربی (همان: ۲۷۶) - آن را دیدگاه اهل ذکر می‌نامد و ما متناظر با جامعیت حکمت متعالیه صدرایی، آن را دیدگاه جامع‌گرایانه نامیده‌ایم. در پژوهش حاضر، بررسی همه دیدگاه‌های مربوط به خلق اعمال و رابطه‌شان با علم پیشین خداوند، مطمح نظر نیست، بلکه بحث ما اساساً به اندیشه صدرای مربوط است. تفاوت عمده تقریر اعتدال‌گرایانه و جامع‌گرایانه از «امر بین الأمرین» این است که اولی، موهم نوعی سبب‌سازی و وساطت - و نوعی مغایرت بین خدا و بنده و استقلال بنده در ذات و صفت و فعل از خداوند - است، ولی دومی، ملهم نوعی سبب‌سوزی و نفی وساطت میان خدا و فعل بنده و بیانگر مظهریت بنده، در ظهور فعل خود، از جانب خداوند است.

صورت‌بندی فعل انسان از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا جهت تفسیر فعل بنده، از حیث جبر و اختیار، اقدام به یک صورت‌بندی شش‌گانه‌ای می‌کند که به‌نظر می‌رسد تفسیر چندگانه‌ای از مسئله امر بین الأمرین باشد. به‌نظر وی از میان صورت‌های شش‌گانه قابل فرض درباره فعل انسان، از حیث اتصاف به جبر و اختیار، تنها یک صورت موجه است که درک آن، اهلیت ویژه‌ای می‌طلبد.

ملاصدرا برای تبیین دیدگاه خود در مسئله خلق اعمال، اقدام به یک تقسیم‌بندی شش‌تایی کرده است، به این شرح که برای فعل بنده از حیث ارتباط با قضا و قدر الهی و اتصاف آن به جبر و اختیار، چند صورت متصور است:

الف) فعل بنده، متّصف به ترکیبی از جبر و اختیار باشد.

ب) فعل بنده، خالی از جبر و اختیار باشد.

پ) فعل بنده، متّصف به جبر ناقص و اختیار ناقص باشد.

ت) فعل بنده، از جهتی، متّصف به جبر و از جهتی متّصف به اختیار باشد.

ث) فعل بنده، درواقع جبری باشد، ولی به‌صورت اختیاری به‌نظر برسد.

ج) فعل بنده، از همان جهتی که جبری است، اختیاری باشد و بالعکس. (همان: ۲۷۶)

احتمال دیگری که ملاصدرا آن را ذکر نکرده است، این است که فعل بنده درواقع اختیاری بوده، ولی در ظاهر جبری به‌نظر برسد. علت ذکر نکردن این احتمال شاید آن باشد که ایشان، قائلی برای این احتمال نیافته است یا وقت نگارش رساله «خلق اعمال» چنین احتمالی به ذهنشان نرسیده، یا فراموش کرده، یا از نسخه حذف شده است و اساساً آن را - به‌جهت آنکه خلاف بداهت است - قابل اعتنا و دفاع نمی‌دانست. البته با توجه به برخی از مباحثی که ایشان در مسئله فلسفه بعثت پیام‌آوران الهی دارد، می‌توان همین احتمال مغفول‌مانده را به نوعی مورد گرایش و رضایت ایشان دانست.

مدعای حکمت متعالیه در باب خلق اعمال

مدعیات صدرا در آفرینش اعمال بندگان، آن است که برخی افعال و اعمال بندگان:

اولاً؛ اجباری - اختیاری است.

ثانیاً؛ ازپیش تعیین شده است.

ثالثاً؛ تعیین آنها به صورت پیشینی و در علم سابق ازلی خداوند است.

رابعاً؛ سرنوشت هر بنده‌ای، معلول عملکرد اجباری - اختیاری اوست.

خامساً؛ سرنوشت هرکس ازپیش تعیین شده است و قابل تغییر نیست.

ملاصدرا برای تبیین دیدگاه خاص خود چند کار انجام می‌دهد:

نخست به اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند (از دو طریق فلسفی و عرفانی)، دوم به فعلی و ایجابی بودن علم خداوند، سوم به جمع‌بندی و حاصل جمع گزینه الف و ب می‌پردازد، چهارم به تبیین دیدگاه مورد ادعای خود (تفسیر عمیق‌تر نظریه امر بین الامرین) و پنجم به پاسخ سؤالات و دفع و رفع شبهات مربوط می‌پردازد.

علم پیشین خداوند به آفریدگان از طریق فلسفی

ملاصدرا برای اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان و اعمال آنها، پس از ذکر چهار مقدمه، چنین می‌گوید:

واجب متعال، مبدأ آفرینش همه حقایق و ماهیات است. پس ذات والا مرتبه‌اش باید در عین بساطت و احدیت، همه اشیا باشد ... زیرا موجودی که بسیط حقیقی است، باید همه اشیا باشد. بنابراین، از آنجا که وجود خداوند، وجود همه اشیاست، تعقل خودش، تعقل همه اشیاست. و وجود خداوند به گونه‌ای است که ذاتاً عقل و عاقل است، پس به خودی خود، خویشتن را تعقل می‌کند و تعقل ذات خودش، تعقل همه ماسوی و مقدم بر آنهاست. در نتیجه ثابت می‌شود که علم خداوند به همه ماسوی، پیش از آفرینش آنها، در مرتبه ذات خداوند، تقرر دارد، خواه ماسوی عبارت از صور علمی قائم به ذات خداوند باشند، یا صوری خارجی غیر از صور علمی قائم به ذات الهی باشند. پس این علم تفصیلی در عین اجمال - کثرت در عین وحدت - است. زیرا آفریدگان، با همه تکثر و تفصیلی که از حیث مفهومی دارند، در وجود یگانه بسیطی، موجود و مجتمع‌اند. نتیجه اینکه خداوند با وحدت خود، همه اشیاست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۷۱ - ۲۶۹)

این دیدگاه مبتنی بر وحدت تشکیکی نظام هستی و اختلاف در مراتب آن است و برای غیر خدا، بهره‌ای از هستی تصور می‌شود. فعل بنده در سطحی به خودش مربوط و منسوب است و در سطحی برتر، به خداوند ارتباط و نسبت دارد. در این دیدگاه هنوز بوی اصالت ماهیت - یا دست‌کم تساوی آن به وجود و عدم - به مشام می‌رسد.

علم پیشین خداوند به آفریدگان از طریق عرفانی

ملاصدرا برای اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان و افعال آنها، از شیوه‌ای که ایشان، شیوه عرفا می‌نامد، استفاده می‌کند و چنین اظهارنظر می‌کند: «... صفات خداوند - هرگونه که ذات او در نظر گرفته شود - عین ذات اویند. و ذات خداوند از جهت وجود و هویتش، به‌گونه‌ای است که صفات، تعینات و مفهومات، حتی مفهوم ذات، وجود و هویت، از او منتفی است. پس ذات خداوند نه قابل اشاره است و نه اسم و رسمی برمی‌دارد. زیرا این امور، همه مفاهیم کلی‌اند، درحالی که ذات، هویت شخصی صرفی است که نمی‌توان از آن خبر داد. ذات را از این حیث، مرتبه احدیت و غیب‌الغیوب می‌خوانند. اما همین مفهوم‌ها از جهتی، عین ذات اویند که به آنها «مرتبه الوهیت و واحدیت» گفته می‌شود. این مرتبه واحدیت، هرچه فرض کنی، سرشار از کثرت است. زیرا در این مرتبه است که صفات از ذات و از یکدیگر، متمایز می‌شوند. بنابراین، علم از قدرت و قدرت از اراده، متمایز می‌گردند. پس صفات، متکثر گشته و به واسطه تکثر آنها، اسما و مظاهرشان، نیز متکثر می‌شوند و حقایق الهی که به یک وجود، موجود بودند، تفاوت و تمایز ماهوی پیدا می‌کنند ...» (همان: ۵ - ۲۸۴)

این دیدگاه بر وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر و مجالی وجود و انحصار وجود به حق تعالی و نفی کثرت و تشکیک در مراتب وجود مبتنی است. در این نگاه، نه تنها ماهیات، بهره‌ای از وجود ندارند، بلکه بطلان محض و هلاک سرمدی‌اند و بنده و آنچه در بادی نظر متعلق به اوست، در حاق واقع، مظهر و مجالی حق و آثار اوست.

حاصل سخن ملاصدرا در اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند - از دو طریق فلسفی و عرفانی - این است که وجودات عینی، مظاهر وجودات علمی مقرر در پیشگاه خداوندند. بنابراین، اشیا، پیش از ایجاد، در مرتبه عینی، در علم سابق ازلی خداوند، تقرر دارند.

فعلی و ایجابی بودن علم خداوند

ملاصدرا معتقد است، علم تفصیلی پیشین خداوند، علم انفعالی که تابع وجود آفریدگان و افعال آنها باشد، نیست، بلکه علم فعلی ایجابی و متبوع است. وی در برخی آثار خود، به‌صراحت به بیان ایجابی بودن علم خداوند، پرداخته و می‌گوید: «فإن هذا العلم من حيث أنه كافٍ في وجود النظام الأتمّ و مرجح طرف وجودها علی عدمها، ارادة ... فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سبباً لوجود الكائنات» (همان: ۴ / ۱۱۴) مضمون سخن ملاصدرا این است که علم خداوند از جهت اینکه برای وجود نظام اتمّ و ترجیح وجود آن بر عدمش، کفایت می‌کند، اراده است. پس اینکه علم ازلی خداوند سبب وجود موجودات باشد، هیچ استبعادی ندارد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، اراده خداوند، چیزی جز علم او به نظام آفرینش نیست. در نتیجه هرچه را خدا می‌داند، به‌طور حتم و ضرورت، تحقق پیدا می‌کند. وی در موضعی دیگر، مقام احدیت را مقام جمع‌الجمع و مقام واحدیت را مقام فرق و مقام وجود

خارجی اشیا را - که در واقع مظاهر اسماء الهی اند - مقام فرق الفرق می‌داند و این مقام‌ها از اول تا سوم را دارای رابطه ترتیبی علی - معلولی یا ظاهر و مظهري به‌شمار می‌آورد. (همان: ۶ / ۲۸۵ - ۲۸۴)

حکیم سبزواری در شرح برخی عبارات ملاصدرا در اسفار، معتقد است که علم خداوند به مفاهیم و معانی ماسوی‌الله، پیش از آفرینش آنها، مقام کثرت در وحدت، و علم خداوند به وجود ماسوی‌الله پس از آفرینش آنها، مقام وحدت در کثرت است، به‌گونه‌ای که اولی علت دومی، و دومی معلول اولی است. وی معتقد است مقام دوم نسبت به مقام اول، معنای حرفی و وجود ربطی است. (همان: ۲۷۰ - ۲۶۹، تعلیقه حکیم سبزواری)

علامه طباطبایی نیز در شرح عبارتی از ملاصدرا، علم خداوند را علت ایجابی آفریدگان می‌داند و مدعی است که براساس قاعده بسیط‌الحقیقه، خداوند هم احاطه علمی و هم احاطه وجودی بر ماسوی‌الله دارد. و ذات الهی که نزد خویش حاضر و غیر غایب است، در عین اینکه علمش عین ذاتش است، عین علم به ماسوی‌الله نیز می‌باشد. (همان: ۲۷۰، تعلیقه علامه طباطبایی)

معنای سخن علامه طباطبایی این است که ذات خداوند، علت وجود آفریدگان است. و علم او نیز عین ذاتش است. پس علم او نیز، علت وجود آفریدگان است. بنابراین خداوند، از همان حیثی که عالم به اشیا است، علت آنهاست و اشیا از همان حیث که معلوم خداوندند، معلول او نیز خواهند بود.

ملاصدرا در جایی دیگر، با بیان اینکه تمام ماسوی‌الله، مظهر اعیان ثابته موجود در موطن علمی یا مقام ألوهیت و واحدیت اند، به بیان متبوع بودن علم الهی و تبعیت اشیا (آفریدگان) از آن می‌پردازد و معتقد است که اعیان ثابته، پیش از تحقق عینی در کسوت آفریدگان، به صورت علمی ازلی در علم الهی ثابت‌اند و صفات و اسماء الهی و مظاهرشان، همه عین ثابت‌اند که با همه کثرتی که دارند، به وجود واحد علمی، موجود بوده‌اند و این علم خداوند، علم فعلی است که متبوع اشیاست، نه تابع آنها. و این گونه علم، سبب وجود خارجی اعیان است. به‌گونه‌ای که خداوند با یک علم، آنها را پیش از ایجاد، یگانه می‌بیند و با همان علم، آنها را پس از ایجاد، متکثر می‌بیند و به تعبیر حکیم سبزواری، اولی «شهود المفصل مجملاً» و دومی «شهود المجمع مفصلاً» است. (همان: ۶۴ / ۱۱۱)

بنابر آنچه تاکنون گذشت، از نظر ملاصدرا، علم خداوند علم فعلی و سبب تحقق عینی اشیا (آفریدگان و افعال و آثار آنها) است و هر چیزی که در علم الهی، متعین باشد، همان گونه که تعین دارد، تحقق می‌یابد و تخلف از آن محال است.

تبیین دیدگاه جامع‌گرایانه (اهل الله)

پس از اثبات علم پیشین خداوند و ویژگی ایجابی آن، نسبت به آفریدگان و اعمال و آثار آنها، نوبت به تبیین دیدگاه ملاصدرا - که وی آن را دیدگاه اهل الله و راسخون در علم می‌خواند و ما آن را دیدگاه جامع‌گرایانه

نامیده‌ایم - می‌رسد. به نظر وی، موجودات (مخلوقات) با همه تفاوت و ترتیبی که از حیث شرافت وجودی و اختلافی که در ذات و افعال و تباینی که در صفات و آثار خود دارند، در یک حقیقت الهی، جمع‌اند و این حقیقت، با وجود اینکه در نهایت احدیت و بساطت است، بر تمامی موجودات، محیط است. بر این اساس، درست است که همه اعیان و افعال، فعل خداوند است، اما فعل و ایجاد بنده، همان‌گونه به خداوند منسوب است که به وجود و شخص بنده منسوب است. پس همان‌گونه که وجود یک انسان، امری واقعی و متحقق در خارج است و با این وصف، شأنی از شئون حق تعالی است، همین‌گونه فعل یک انسان، امری واقعی و متحقق در خارج است و در عین منسوب بودن به انسان، به خداوند نیز منسوب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۲۷۵)

این دیدگا ملاصدرا، صورت ششم از صور شش‌گانه‌ای است که درباره فعل انسان از حیث اتصاف به جبر و اختیار برگزیده است و تنها وجه درست از صور شش‌گانه، را همین وجه اخیر - جبر در عین اختیار و بالعکس - دانسته است.

معادل سخن ملاصدرا، آن چیزی است که ختمی لاهوری در شرح غزلیات عرفانی حافظ آورده است. وی می‌گوید: در ترجمه *عوارف المعارف* آمده است: «اعتقاد جماعت صوفیه آن است که حق - سبحانه - همچنان که خالق اعیان است، خالق افعال بندگان است و هیچ مخلوق را قدرت بر ایجاد فعلی ممکن نه، اِلَّا به مشیت او، «وَمَا تَشَاءُونَ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللهُ» (انسان / ۳۰)، چه هرگاه وجود فاعل که اصل است، نه از او [= خود] بود، فعلش که فرع وجود [او] است به‌طریق اولی نه از او باشد، پس هرچه در وجود، حادث می‌شود از خیر و شر و کفر و ایمان و طاعت و عصیان، همه نتیجه قضا و قدر الهی بُود، بی‌آنکه هیچ‌کس را بر او حجتی، متوجه گردد، بلکه حجت بالغه او، بر همه ثابت و لازم باشد. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء / ۲۳).» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۴۸ - ۶۴۷)

این مطلب را از این جهت ذکر کرده‌ایم که معلوم شود صدرا برای رفع تحیر از اذهان دیگران و جلب حمایت دیگران، بی‌میل نیست که در علوم گوناگون برای خویش حامیانی داشته باشد، تا بدان حد که به‌صراحت به مناجات‌نامه عارفانی چون خواجه عبدالله انصاری و اقران ایشان نیز متوسل شده و می‌نویسد: «برخی از اصحاب قلوب گفته‌اند: خداوند با بندگان خود در ابد همان‌گونه معامله می‌کند که در ازل کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۷ / ۱۸۳) و نیز می‌نویسد: «و برخی از آنان [اصحاب قلوب] فرموده‌اند: ترس [بندگان از سرنوشت خود که مرهون اعمال آنان است] از سوء عاقبت [حاصل از اعمال نیست] بلکه ترس [آنان] از سوء سابقه است [که در علم ازلی خداوند که علم فعلی و ایجابی و غیر قابل تخلف است، رقم خورده است].» (همان)

خواجه عبدالله انصاری خود در این‌باره گفته است: «الهی، همه از روز پسین می‌ترسند و عبدالله از روز پیشین» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶) «الهی، همه می‌ترسند که فردا چه خواهد شد، و عبدالله می‌ترسد که دی

چه رفت» (همان: ۱۲۶) بنابر آنچه گذشت، صدرا معتقد به تقرّر و تعین پیشین اعمال و افعال همه ماسوی‌الله - از جمله عمل اختیاری بندگان به‌عنوان موجودات ذی‌شعور و مختار - در علم ازلی حقّ تعالی است. به عبارت دیگر، بندگان با همه ذات، صفات، افعال و آثار خود - از جمله صفت اختیار - معلول و تابع علم ماقبل‌الإيجاد خداوند بوده و خاصیت این علم، منشئیت و مبدأیت آن برای معلوم است. در یک جمله، علم خداوند علم فعلی و ایجابی و در نهایت ایجابی است.

فلسفه بعثت

به نظر می‌رسد فلسفه اصلی بعثت پیامبران، نجات مردم از ضلالت و هدایت آنان به سوی هدف عالی و غایی است که خداوند، بشر را به‌خاطر آن آفریده است. دیدگاهی که ملاصدرا در باب خلق اعمال برگزیده است و در تبیین و تشریح آن جدّ و جهد بلیغ به خرج داده است، خالی از خطر نیست. یکی از این خطرات که در قالب یک سؤال یا اشکال مطرح می‌شود و ایشان به‌خوبی از آن آگاه است، بلکه آن را به‌صراحت بیان می‌کند، این است اگر همه امور این جهان و عملکرد بندگان، تابع علم پیشین خداوند است، پس هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، اطاعت و عصیان و در نتیجه پاداش و کیفر و سعادت و شقاوت همه انسان‌ها، از پیش رقم خورده است و تخلف از امور از پیش تعیین‌یافته در علم الهی، محال است.

حال فلسفه بعثت (ارسال رسل و انزال کتب) و فایده آن چه خواهد بود؟ ملاصدرا بدون اینکه از طرح این سؤال هراسی به دل راه دهد، علاقه‌مند است به بحث پیرامون آن بپردازد. وی نخست به راز اختلاف اهل کفر و ایمان، آن‌گاه به فلسفه و فایده بعثت پیامبران می‌پردازد. ایشان سبب اختلاف مؤمن و کافر را چنین بیان می‌کند: «اختلاف آن دو [مؤمن و کافر] در هدایت و ضلالت و سعادت و شقاوت و پاداش و کیفر مترتب بر ایمان و کفر، به امور پیشینی ایجاب‌کننده و مقدمات الزام‌آور و اقتضاکننده‌ای مربوط می‌شود که در نهایت به امور مرتبط به قضای الهی ختم می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۴ / ۲۳۲)

اما وی در توجیه فایده بعثت پیامبران و انزال کتب آسمانی می‌گوید: «... فایده آن دو [ارسال رسل و انزال کتب] در حقیقت به مؤمنین - کسانی که خداوند، فرستادن پیامبران و فرود آمدن کتاب‌ها را واسطه و سبب هدایتشان قرار داد - برمی‌گردد ... همان‌گونه که فایده نور خورشید برای کسانی است که از چشمانی سالم برخوردارند، اما فایده ارسال رسل و انزال کتب برای کسانی که بر دل‌هایشان مهر خورده است، مانند فایده نور خورشید برای کوران است ... و نهایت فایده ارسال رسل و انزال کتب، این است که به‌ظاهر، اتمام حجت و برقراری بینه بر گمراهان شود ... و این درحقیقت برای نفی و نه گفتن بر آنان است. به این معنا که آنان در اصل خلقت خویش، ناقص‌نگون بخت‌اند ... پس این دو چیز - ارسال رسل و انزال کتب - همان‌گونه که موجب ظهور ما فی‌الضمیر جان‌های شریف مانند کرامت، علم، مروّت، تقوی و صفات حسنه و اعمال نیکو

می‌گردد، همین‌گونه موجب ظهور ما فی‌الضمیر جان‌های خبیث، مانند حماقت، جهالت، دوستی دنیا و شهوات می‌گردد. پس اینها - ارسال رسل و انزال کتب - سبب می‌شوند تا جحود جان‌های خبیث، افزون گشته و خشم و استکبارشان، تشدید گردد.» (همان: ۱۵۸ - ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۳۲۱ - ۳۱۹)

به تعبیر حافظ شیرازی:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدیست آن به که کار خود به عنایت رها کنند
(حافظ، ۱۳۸۳: ۴۱۷)

و باز به تعبیر ایشان:

جام می و خون دل هریک به کسی دادند در دایره قسمت، اوضاع چنین باشد
(همان: ۳۴۹)

هم ایشان در موضعی دیگر می‌گوید:

بر عمل تکیه مکن زانکه در آن روز ازل تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت
(ختمی لاهوری، ۱۳۸۵: ۱ / ۵۵۱)

ختمی لاهوری در ذیل بیت اخیر می‌نویسد:

مدار بر سابقه بسته است، که مخفی است دیده شود تا در خاتمه چه رخ نماید
(همان)

شیخ محمود شبستری، اختلاف‌بندگان، استعدادها، عملکردها، انگیزه‌ها، ایمان و کفر و سعادت و شقاوت را نه تنها ظلم و جور از جانب خداوند نمی‌داند، بلکه اختلاف‌یادشده را عین عدل و فضل الهی به‌شمار آورده و می‌گوید:

نه ظلم است اینکه عین علم و عدل است نه جور است اینکه محض لطف و فضل است
(سعادت‌پرور، ۱۳۸۴: ۲۷۷)

وی نیز مأمور شدن و مکلف‌گردیدن را با عدم اختیار سازگار دانسته و درحقیقت انسان را موجود مجبوری می‌داند که نام مختار و مسئولیت‌پذیری بر آن نهاده‌اند. ایشان در این باره می‌گوید:

ندارد اختیار و گشته مأمور زهی مسکین که شد مختار و مجبور
(همان)

شبستری سخن دیگری دارد که براساس آن، تکلیف شرعی برای مؤمن و کافر، چیزی جز توصیف ما فی الضمیر آنان نیست. درحقیقت جملات انشایی (اوامر و نواهی) دینی، جملات اخباری‌اند، یا دست‌کم محرکی برای اظهار و ابراز ما فی الضمیر مؤمن و کافر می‌باشند. سخن شبستری این است:

به سرعت زآن سبب تکلیف کردند که از ذات خودت، تعریف کردند
(همان)

چنان که ملاحظه می‌شود، شبستری، تکلیف و تعریف (یا انشاء و اخبار) را یک‌چیز به حساب آورده است. براساس این رویکرد، ثواب و عقاب، جز ظهور ما فی الضمیر و تجلی اعمال دنیوی آنان - که خود معلول مجموع صفات و حالات مقدر و متعین پیشین‌شان در علم الهی است - چیز دیگری نخواهد بود. ممکن است گفته شود که این پژوهش، بیشتر شبهه جبراندیشی را تبیین و ترویج کرده است، اما فراموش نکنیم که محقق تابع مدرک و دلیل است و آنچه از ظواهر بلکه تصریح بیانات صدرا به دست آورده‌ایم، همان بود که گذشت و یا در ادامه خواهد آمد. اگرچه ممکن است ظاهر یا صراحت بیان ایشان در جای دیگر خلاف این باشد.

میزان اثرپذیری صدرا از عارفان، با عنایت به مطالب یادشده، به وضوح، نمایان می‌شود. به‌رحال چون ملاصدرا در تأسیس حکمت متعالیه، از آثار عارفان بهره‌های فراوان برده است، و خود هم گاهی عین عبارات آنان را - حتی به صورت مفصل ذکر می‌کند - و عبارات آنان نه از آن جهت که شعری و ذوقی‌اند، بلکه از آن حیث که با مبانی صدرایی سازگار بود، یا مبنای دیدگاه وی قرار گرفته‌اند، از آثار آنان به عنوان شاهد و توجیهی برای نظریه ایشان استفاده کرده‌ایم. لازم به ذکر است که هدف ما بررسی دیدگاه صدراست و قصد ورود در آثار پیروان ایشان - که اغلب شارح و مبین نظر وی هستند - را نداریم.

فلسفه شرور

شرور - خواه طبیعی مانند سیل و زلزله یا اخلاقی مانند جنگ، کینه‌توزی و ... - اموری مشهود و غیر قابل انکارند. شر در کلام قدیم، علیه صفات خدا مانند عدل و حکمت و ... به کار می‌رفت، ولی در کلام جدید علیه وجود خدا به کار می‌رود. ملاصدرا خود نیز احتمال می‌دهد که با توجه به دیدگاهی که برگزیده است، اشکال دیگری بر نظریه‌اش وارد باشد و آن اشکال در مسئله شرور و قبیاح و انتساب آنها به خداوند است. وی شرور را بیشتر در امور طبیعی، و قبیاح را در حوزه عملکرد موجود عاقل به کار می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۹۴)

اشکالی که ملاصدرا احتمال می‌دهد در مسئله شرور و قبیاح، بر دیدگاهش وارد باشد، این است که اگر هر چیزی در علم الهی از پیش تعیین شده است و تخلف از علم پیشین الهی امکان‌پذیر نیست، پس شرور و قبیاح نیز، به‌ناچار باید تحقق‌پذیرند و فاعل حقیقی آنها - علاوه بر فاعل‌های مباشرشان که انسان یا طبیعت باشد - خداوند است. حال آیا خداوندی که امکان هر شر و قبیح از او وجود دارد، دارای صفاتی مانند علم، قدرت، خیر، حکمت و عدالت به صورت مطلق است؟

ایشان، برای توجیه شرور، نخست به تعریف شرور و قبیح می‌پردازد و با تعریف منطقی خیر و شر، به توجیه آنها می‌پردازد. وی در باب تعریف خیر می‌گوید:

خیر آن است که هر چیز، مشتاق و خواهان آن است و بهره‌ای از کمال ممکن را که می‌تواند دارا باشد، به واسطه آن به اتمام می‌رساند ... پس خیر مطلقى که همه اشیا مشتاق آنند و به واسطه ذوات و کمال ذواتی که از او آفریده می‌شوند، وجود خویش را تکمیل می‌سازند، قیوم واجب‌الوجود بالذات است ... پس همه ماسوای او بهره‌ای از نقص و فقر را دارا هستند و هیچ‌کدام از مخلوقات، از هر جهت خیر محض نیست، بلکه بهره‌ای از شریّت را به میزان نقصان درجه وجودی خود در برابر خیر مطلق، واجد است. (همان: ۵۸)

از سخن مطرح شده این نکته به دست می‌آید که خیر به معنای کمال نامتناهی، ویژه خداوند است، ولی شرّ به معنای محدودیت وجودی، در همه ماسوی‌الله، معنا پیدا می‌کند. وی معتقد است که شرّ، یک معنای دیگری نیز دارد که عدم ذات شیء یا عدم کمال ذات آن شیء است. (همان: ۵۸ و ۷۰) ایشان با توجه به دومین تعریف شرّ (عدم ذات شیء یا عدم کمال ذات شیء)، موجودات امکانی را به پنج دسته (خیر محض، خیر غالب، خیر و شرّ برابر - شرّ غالب و شرّ محض) تقسیم می‌کند و تحقّق سه قسم اخیر را محال می‌داند و تنها به شرّ اندکی همراه خیر غالب، قائل است که امری نسبی است. (همان: ۶۸)

به هر حال، شرّ اگر به معنای محدودیت وجودی باشد، جز خداوند، هر موجودی بهره‌ای از شرّ را دارد و اگر شرّ به معنای چیزی باشد که از امور مادی میراست، موجودات فراطبیعی، خیر محض اند. اگر شرّ به معنای عدم ذات شیء یا عدم کمال ذات شیء باشد، وجودی نخواهد داشت و در نتیجه، شرور طبیعی، اموری نسبی خواهند بود و از حیث اضافه به وجود است که معنا پیدا می‌کنند. البته همین معنای از شرّ هم، مقصود و مجعول بالذات نیست. پس شرّ به عدم برمی‌گردد و عدم هم خالق ندارد. بنابراین خداوند خالق شرّ نیست، همان‌گونه که خالق عدم نیست.

وی شرور اخلاقی را نیز توجیه می‌کند و معتقد است از آنجا که شرّ بالذات در نظام هستی معنا ندارد، شرور، اموری عَرَضی‌اند و شرور بالعرض یا معدم مزیل‌اند یا حابس مانع یا مضادّ منافی. شرور اخلاقی - اعم از ملکات نفسانی، مانند عجب یا اعتباری عقلی مانند عدل یا اعتباری شرعی مانند زنا - فی‌نفسه نه تنها شرّ نیستند، بلکه از خیرات وجودی و غالب‌اند و شریّت آنها تنها در قیاس با قوه شریفه عالیه‌ای (عقل) است که شأن آن در کمال داشتن، تسلط بر قوای دیگر است. (همان: ۶۱)

ملاصدرا امور مربوط به عملکرد اختیاری انسان - مانند نماز، زنا و ... که به او امر و نواهی اعتباری عقلی یا شرعی مربوط می‌شوند - از جهت اینکه اموری وجودی‌اند، را خیر می‌داند. (همان: ۱۰۴)

وی قبح برخی از قبایح مندرج تحت عناوین شرعی - مانند نجاست سگ و کافر [مشرک] - را تنها از جهت ماهیت و عین ثابتشان، می‌داند. به عبارت دیگر، سگ از حیث وجودش که فائز از خداوند است، طاهر و خیر است، ولی از حیث ماهیت و عین ثابتش، نجس و شر است. به نظر ایشان، ماهیات و اعیان ثابت‌ه که بوی از وجود را استشمام نکرده‌اند، علت نجاست سگ و کافر [مشرک] اند. بنابراین، نابرخورداری عین ثابت سگ و کافر [مشرک] از وجود، علت نجاست آنهاست. (همو، ۱۴۲۰: ۲۷۶) لازم به ذکر است ارتباط مسئله شرور با موضوع مقاله این است که اگر تحقق اعمال از سوی بندگان امری اجتناب‌ناپذیر و ازپیش تعیین شده است - خواه اختیاری در کار باشد یا نباشد - پس شرور اخلاقی صادر از آنان (که سبب شقاوتشان است) چه وجهی دارد؟ این مبحث را به‌عنوان چیزی که با موضوع ارتباط مستقیم دارد، بررسی کرده‌ایم.

نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا خود خوب می‌داند که بیان چنین دیدگاهی - اگرچه ممکن است حق باشد - با برداشت متشرعین و مؤمنین سطوح پایین و متوسط، ناسازگار می‌نماید، ولی دأب و شیوه ملاصدرا، صرافت و صراحت‌گویی است. در هر صورت اگر بخواهیم نقدی بر دیدگاه ملاصدرا داشته باشیم، موارد ذیل برخی از نقدهایی است که به ذهن نگارندگان خطور کرده است:

۱. اگر ملاک نجاست یک چیز، ماهیت و عین ثابت آن - به جهت نابرخورداری از وجود - باشد و ملاک طهارت آن، بر خورداری از وجود باشد، در این صورت، هر ممکن مفروضی را در نظر بگیریم، یا نجس است یا پاک. به عبارت دیگر هر ممکنی از جنبه ماهوی و عین ثابت، نجس است و از جنبه وجودی پاک است. بنابراین، بیان برخی از امور در شریعت، به‌عنوان نجس و برخی به‌عنوان طاهر یا از باب ذکر نمونه است یا وجهی ندارد. و این یک اشکال جدی بر دیدگاه ملاصدرا است.

در ضمن اگر شخصی به سگی دست بزند، آیا به وجود آن دست زده است یا به ماهیت و عین ثابت آن؟ اگر به وجود آن دست زده است، وجود آن - طبق ادعای ملاصدرا - پاک است، بنابراین انجام طهارت - که حکم شریعت است - لازم نیست. ولی اگر به عین ثابت و ماهیت آن دست زده است، اولاً خلاف بدها است؛ زیرا ماهیت یا یک امر انتزاعی ذهنی است که از حدود وجود به‌دست می‌آید، یا از تعینات علمی اشیا در عالم واحدیت می‌باشد که از لمس و حس مبراست. ثانیاً ملاصدرا، ماهیات را هلاک سرمدی و بطلان محض و عدم صرف می‌داند و اعیان ثابت‌ه را اموری فاقد وجود عینی می‌داند. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۹۲)

به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا این است که برخی اشیا از حیث عین ثابت و ماهیتشان نجس‌اند، ولی برخی از آنها طاهرند و اشیا که ماهیت و عین ثابتشان نجس است، به سبب اتحاد عین ثابت آن با مظهر عینی آن، یا به سبب اتحاد ماهیت آن با وجودش، حکم عین ثابت به مظهر عینی یا حکم ماهیت آن به وجودش سرایت می‌کند.

شاید همین اشکالات در ذهن ملاصدرا باعث شده است تا وی مدعی شود، وجود و همه احکام آن، خیر و محمود است و هیچ مذمومیتی در امور وجودی معنا ندارد و اگر مذمومیت و قبحی باشد، امری اعتباری و مجازی و مربوط به امور سلبی و عدمی است. (همان: ۷ / ۱۰۶ - ۱۰۵)

البته دفاعی که ما از ملاصدرا کرده‌ایم - با این توضیح که عین ثابت و ماهیت برخی اشیا نجس است - با تعلیلی که ملاصدرا در باب ملاک بودن عین ثابت و ماهیت، برای نجس بودن انجام می‌دهد، چندان موجه نیست. زیرا ملاصدرا مدعی است که سگ و کافر [مشرک] به جهت عین ثابت و ماهیت نجس‌اند و علت نجاست عین ثابت و ماهیت، نابر خورداری از وجود است. پس وجهی ندارد که عین ثابت و ماهیت برخی اشیا را نجس و برخی را طاهر بدانیم.

به‌هر حال اگر منظور ملاصدرا این باشد که نجاست و طهارت، عناوین شرعی‌اند و خداوند آنها را قرارداد کرده است و به عبارت دیگر اسامی و احکام قراردادی و اعتباری‌اند، دیدگاه او موجه خواهد بود.

به باور علامه طباطبایی مخالفت با فرمان الهی (= شریعت) و ترک دستورات خداوند، گناه است و گناهان، اموری اعتباری و اسامی و عناوین شرعی‌اند. وی معتقد است براساس آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر / ۶۲) و آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۷) سیئات [= گناهان] نیز از حیث انتساب به خداوند، حسنه به‌شمار می‌روند. برخی آیات قرآن مانند آیه «بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» (حجرات / ۱۱) بیانگر این است که فسق، اسم بد [و ایمان، اسم خوبی] از حیث شرعی است. (همان: ۷ / ۱۰۵ - ۱۰۴)

۲. خداوند نه از طاعت نیکان بهره می‌برد و نه از معصیت بدان، زیان می‌بیند. پس چرا عده‌ای را به‌گونه‌ای آفرید که با تخلف از فرمان الهی - که امر اعتباری است - واجد ملکاتی نفسانی گردند و این ملکات نفسانی - که قطعاً اموری وجودی‌اند - سبب آتش جهنم برای آنان شود؟
ملاصدرا در پاسخ می‌نویسد:

اولاً، عذاب (آتش جهنم) نوعی بیماری [= عدم سلامتی] ناشی از ملکات بد نفسانی است و عذابی نیست که از بیرون جان آدمی وارد شود. (همان: ۸۳) ثانیاً هر انسانی بر فطرت توحید، زاده است و اگر کفر و متعلقات آن، سبب خروج انسان از فطرت اصلی شود، ملکه نفسانی حاصل از تکرر عقیده کفرآمیز و اعمال تقویت‌کننده آن، عین جوهر نفس کافر می‌گردد و کفر و متعلقات آن، به کمال او تبدیل می‌گردد و در نتیجه، کافر در نهایت، رستگار می‌شود و اگر کفر و متعلقات آن، اموری عرضی باشند و انسان بر فطرت اصلی خویش باقی بماند، در این صورت امور عرضی به جهت عدم دوام، زائل می‌گردند و انسان کاملاً به فطرت اصلی خویش برمی‌گردد و رستگار می‌شود. (همان: ۸۹)

۳. ملاصدرا به فعلیت ایمان و کفر، مؤمن و کافر و ... در این جهان اذعان دارد و آنها را معلول علم پیشین خداوند و علت پاداش و کیفر و سعادت و شقاوت اُخروی می‌داند، و شرور طبیعی را عدمی و نسبی به‌شمار می‌آورد و قبايح عقلی و شرعی را اموری اعتباری در نظر می‌گیرد.

حال با توجه به اینکه ایشان، به رستگاری نهایی همه انسان‌ها رأی می‌دهد، معلوم می‌شود که اولاً همه احکام عقلی و شرعی مربوط به ممکنات، ناظر به امور نسبی‌اند و حق و باطل مربوط به ممکنات، نیز امور نسبی‌اند. در نتیجه، باطل مطلق، عدم است و حق مطلق، خداوند است و مابین این دو، هر چیزی نسبی است. ثانیاً: چون همه بندگان بر خلقت توحیدند، تمام قبايح عقلی و شرعی، اعتباری‌اند که از جانب معتبر قابل تغییر و تبدیل است.

ثالثاً: کفر و شرک نیز اموری اعتباری و قراردادی و عناوینی عقلی یا شرعی می‌باشند.

۴. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ملاصدرا دیدگاه خود را دیدگاه اهل‌الله و اهل ذکر می‌داند که به‌نظر وی حاوی اسراری است که بیان آنها برای غیر اهلش، جایز نیست.

نتیجه

ملاصدرا به صورت‌بندی‌های متعددی از فعل بندگان پرداخته است و مدعی دو تقریر از نظریه امر بین‌الامرین است که یکی (که ما از آن در مقابل جبرگرایی و تفویض‌گرایی، تعبیر به دیدگاه اعتدال‌گرایی کرده‌ایم) را در سطح فهم عوام و افراد متوسط می‌داند و یکی را خاص افراد برجسته و فراتر از فهم دسته نخست می‌داند. وی تقریر اخیر خود را (که ما از آن به دیدگاه جامع‌گرایانه تعبیر کرده‌ایم)، تفسیر عمیق‌تری از دیدگاه اعتدال‌گرایانه می‌داند.

به‌نظر صدرا، انسان موجودی مختار - مجبور است به‌عبارت دیگر انسان مجبور در عین مختار است. عبارات وی در این زمینه پریشان و مذبذب است.

به‌نظر صدرا، سرنوشت (= سعادت و شقاوت یا پاداش و کیفر اخروی) بندگان، معلول اعمال - جوارحی و جوانجی - آنان در دنیا است و اعمال بندگان معلول سرشت (وضعیت روحی - جسمی) آنان است و سرشت بندگان، فعل خداوند و معلول علم پیشین اوست، و علم خداوند، علم فعلی و ایجابی است که تخلف از آن مقدر نمی‌باشد.

این دیدگاه - به‌نظر ملاصدرا - سرشار از اسراری است که بیان آنها برای غیر اهلش جایز نیست. در نگاه صدرا، نجاست برخی امور - که حکمی شرعی است - به عین ثابت و ماهیت آنها مربوط می‌شود. در پژوهش حاضر به ادعای اول و دوم ملاصدرا نقدی نداریم و تنها به توصیف آن پرداخته‌ایم، زیرا مبتنی بر مبانی خاص ملاصدرا در حکمت متعالیه است، ولی به ادعای سوم و چهارم ملاصدرا نقد جدی وارد شده

است، زیرا با مبانی ادعاشده - مساوقت طهارت با وجود - ملاصدرا و توضیحاتی که از ایشان نقل کرده‌ایم، ناسازگار است. بنابراین، مهم‌ترین نوآوری پژوهش حاضر را اثبات ناسازواری منطقی و ناهمخوانی موارد یادشده با مبانی خود ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌دانیم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، عبدالله، ۱۳۸۷، *مناجات‌نامه*، با مقدمه شهاب‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان، چ ۱.
۳. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله (مشهور به سعدالدین تفتازانی)، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، به تصحیح صالح موسی شرف، قم، منشورات شریف رضی، چ ۱.
۴. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۳، *محی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۵.
۵. حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳، *غزلیات*، با مقدمه و تصحیح عبدالعلی ادیب برومند، تهران، انتشارات عرفان، چ ۲.
۶. ختمی لاهوری، عبدالرحمن، ۱۳۸۵، *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*، به تحقیق بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، تهران، نشر قطره، چ ۵.
۷. خوارزمی، رکن‌الدین ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، *الفائق فی اصول الدین*، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.
۸. رازی، فخرالدین محمد ابن عمر، ۱۳۷۸، *المحصل*، قم، منشورات شریف رضی، چ ۱.
۹. سعادت‌پرور (پهلوانی تهرانی)، علی، ۱۳۸۴، *شرحی بر گلشن راز (تقریر بیانات شفاهی علامه سید محمدحسین طباطبائی)*، تهران، انتشارات احیای کتاب، چ ۱.
۱۰. شهرستانی، محمد عبدالکریم بن ابی بکر احمد، ۹ - ۱۴۲۸ ق، *الملل والنحل*، به مقدمه صدقی جمیل عطاری، بیروت، دار الفکر.
۱۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی، چ ۲.
۱۲. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، به تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
۱۳. _____، ۱۳۸۷، *تفسیر القرآن الکریم*، به تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، چ ۴.

۱۴. _____، ۱۴۲۰ ق، مجموعه رسائل فلسفی، به تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۲.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد بن حسن (نصیرالدین)، ۱۴۰۷ ق، تجرید الاعتقاد، به تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، مکتب اعلام اسلامی، چ ۱.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، گوهر مراد، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۱۷. محمدی شیخی، قباد و سعید نظری توکلی، ۱۳۹۱، «علم تفصیل پیشین خداوند به آفریدگان در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، قم، دانشگاه معارف اسلامی، شماره ۲۸، ص ۱۷۲ - ۱۵۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی