

مقایسه تبیین رابطه توحید افعالی و اختیار انسان و نظام علیت از نگاه ملاصدرا و فاضل مقداد

مرتضی عزیزی*

سید عباس موسوی**

چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی تبیین رابطه توحید افعالی و اختیار و نظام علیت است. عدم تبیین مناسب این مسئله از طرفی موجب نگاه جبرگرایانه اشاعره و از طرف دیگر موجب تفویض‌گرایی معتزله شده است. نویسندگان در این تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی، دیدگاه دو دانشمند مهم و تأثیرگذار در این خصوص را تطبیق داده و به یافته‌های زیر دست یافتند. هر دو اندیشمند تعارضی میان توحید افعالی از یک سو و اختیار انسان و علیت از سوی دیگر قائل نیستند و برای حل مشکل جمع اراده الهی و اراده انسان به جمع طولی روی آورده‌اند. فاضل مقداد اراده الهی را مشروط به اختیار انسان می‌داند و ملاصدرا اختیار انسان و اختیار خداوند را مانند نفس و قوای آن می‌داند که در عین اینکه انسان شانی از شئون الهی است اما اراده انسان با اراده خداوند یکی نیست و اختلاف بین دو دیدگاه در تفسیر نظریه امر بین الامرین، به اختلاف بینونت بین خدا و انسان بازمی‌گردد که فاضل مقداد به بینونت عزلی و ملاصدرا به بینونت صفتی قائل شده‌اند.

واژگان کلیدی

توحید افعالی، جبر و اختیار، تفویض، قانون علیت، ملاصدرا، فاضل مقداد.

m.azizi.62.313@gmail.com

*. دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء (ع) و مدرس معارف اسلامی. (نویسنده مسئول)

a.moosavi@alzahra.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷

مقدمه

مسئله توحید افعالی و رابطه آن با علیت و اختیار انسان از مسائل چالش‌برانگیز علم کلام است. متکلم از سویی باید درصدد اثبات و تبیین قدرت تامه الهی و امتداد آن در عالم ممکنات باشد و به دام جبرگرایی نیفتد؛ از سویی باید از توحید افعالی مراقبت کند و از سوی دیگر باید قانون علیت را به‌عنوان یک قانون عقلی صیانت نماید. اهمیت تبیین دقیق این دو مسئله به‌گونه‌ای است که اگر متکلم خبیر نتواند این جاده پرخطر را درست طی کند، یا از وادی توحید افعالی دور خواهد شد یا به دره جبرگرایی خواهد غلطید و یا به پرتگاه نفی قانون علیت سقوط خواهد کرد و همراه خود، هم‌رهانش را که جامعه دینی هم‌عصرش است، به این قتلگاه هدایت خواهد کرد. در این مقاله، تلاش دو متکلم و فیلسوف زبردست اسلامی را در این عرصه، به شکل تطبیقی بررسی می‌کنیم.

متکلم باید در این راه، سه مرحله را پشت سر بگذارد. در مرحله اول، تعارض توحید افعالی را که تبلور اراده الهی در افعال انسان است، با اختیار انسان تبیین کند تا جبرگرا نشود؛ در مرحله دوم باید توحید افعالی را که اعتقاد به اعمال اراده الهی است، با علیت تبیین کند تا به نفی علیت متهم نگردد؛ در مرحله سوم هم باید رابطه علیت و اختیار را تبیین کند تا در عین اختیار و حفظ توحید افعالی، علیت را به‌نحوی شایسته تبیین گرداند که از سویی به نظریه کسب اشعری نرسد^۱ و از سوی دیگر، به تفویض متمایل نگردد. درنهایت، بازگشت این سه مرحله، به یک مطلب و یک تعارض است که آیا خدا علت افعال انسان است و انسان علت اعمال و رفتار خود نیست و جبر است یا انسان برای اعمال خودش علیت ندارد و چیزی جز عادت الله^۲ نیست؛ یا انسان علت رفتار و اعمال خودش است و اختیار تمام اعمالش به او سپرده شده و تفویض است؛ یا اینکه به همراه علیت انسان برای اعمالش، علیت الهی هم ثابت است که نوعی جمع بین علیت خدا و علیت انسان است و همان نظریه امر بین الامرین است.

در این میدان، اشاعره به پرتگاه جبرگرایی لغزیدند و با انگیزه حفظ توحید افعالی، به نفی اختیار افتادند و علیت را نفی کردند و از سوی دیگر، طرفداران اعتزال برای حفظ ساحت الهی از ظلم و حفظ اختیار و علیت، به نفی ربوبیت الهی و تفویض رسیدند. (ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۲۴)

دراین میان امامیه با تمسک به کلام رهگشای امام صادق که فرمودند «لا جبر و لا تفویض و لکن

امر بین الامرین»^۳ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۶۰) از بیابان بلا به سلامت گذشته و به فهم دقیقی از توحید

۱. برای آشنایی با نظریه کسب به *محاضرات فی الالهیات* ص ۱۶۰ رجوع شود.

۲. برای آشنایی بیشتر ر. ک: عین‌الله خادمی، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادات الله»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۸، ص ۷۲.

۳. روایت فوق در منابع روایی به صورت‌های مختلفی نقل شده است، در برخی از منابع «بل امر بین الامرین» آمده است.

افعالی با حفظ اختیار انسان رسیده که می‌توان این نظریه را به‌مثابه یک چراغ راه، پیش چشم گمراهان و گم‌شدگان این وادی نهاد تا با نور این سراج به سرمنزل حقیقت رسیده، جان خویش از زلال حقیقت سیراب سازند.

توحید در لغت به‌معنای ایمان به خدای یگانه و نفی شرک است. (طریحی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۵۰؛ التهانوی، ۱۹۹۶ م: ۱ / ۵۲۸) برخی نیز از امیرالمؤمنین نقل کرده‌اند که توحید آن است که خدای را توهم نکنی و هرچه را ادراک کنی، خداوند غیر از آن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷) با توجه به اینکه وحد به باب تفعیل رفته و یکی از معانی باب تفعیل، مفعول را به صفتی یافتن است، بنابراین معنای توحید یکی دانستن و یکی یافتن خداست و اعتقاد به این معناست. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۶۳) اما در معنای اصطلاحی توحید افعالی، اختلافاتی بین محققان وجود دارد. در نگاه برخی توحید افعالی در اصطلاح به‌معنای این است که هر فعلی که در عالم اتفاق می‌افتد و هر حرکت و عملی که موجود زنده انجام می‌دهد، منسوب به قدرت الهی است. از این توحید به توحید در خالقیّت هم تعبیر می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

شهید مطهری در تعریف توحید افعالی می‌گوید:

توحید افعالی به‌معنای باور به این مسئله است که همه نظام‌های علی و معلولی موجود در جهان و هرچیزی که در جهان اتفاق می‌افتد، فعل خداست. همچنین هیچ موجودی به‌صورت مستقل نمی‌تواند فعلی انجام دهد و همه موجودات در انجام کارهای خود به فعل خدا و اراده او وابسته‌اند. (همان)

برخی توحید افعالی و توحید در خالقیّت را به یک معنا، (مصباح، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۷۸) و برخی توحید در خالقیّت را قسمتی از توحید افعالی می‌دانند. (ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۳۱ و ۳۲)

در کلمات متکلمین متقدم تعبیر توحید افعالی یا توحید در خالقیّت و ربوبیت دیده نمی‌شود، بلکه آنان به‌جای این تعبیر، از عناوینی همچون «خلق الاعمال»، «صانع العالم»، «قادر مرید»، استفاده می‌کردند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۴۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۳؛ حلی، ۱۳۶۳: ۸۷؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۷۳)

(ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۱۹۷؛ عطاردی، ۱۴۰۶: ۱ / ۳۷؛ ابن‌بابویه صدوق، ۱۳۷۸ق: ۱ / ۱۲۴؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ش: ۱ / ۳۸) در برخی منابع «و لکن امر بین الامرین» آمده است. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۶۰) و در برخی از منابع بدون «بل» و بدون «لکن» آمده است. (ر.ک: اربلی، ۱۳۸۱ق: ۲ / ۳۰۹) در برخی منابع هر دو نقل (بل و لکن) آمده است. (ر.ک: ابن‌بابویه صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۶ و ۳۶۲) در برخی دیگر به‌صورت «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَا كُنْ مَنزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ» آمده است. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۶۰).

برخی از محققین اساساً معنای دیگری برای توحید افعالی بیان می‌کنند؛ ولی در نهایت توحید افعالی بین جمهور متکلمین به این معناست که تمام موجودات و افعال آنها مخلوق خداوندند و هیچ فعلی در عالم اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه آن منسوب به خداست. (خرازی، ۱۴۲۹: ۱ / ۵۱)

از جمله آیاتی که بر توحید خداوند در خالقیت یا توحید افعالی دلالت دارند، آیات ۱۶ سوره رعد، ۶۲ سوره زمر و ۶۲ سوره غافر است که در آنها خداوند «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (آفریدگار همه چیز)، معرفی شده است.

جبر در لغت به بستن و جبران کردن شکستگی اطلاق می‌شود؛ (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۶ / ۱۱۵) برخی نیز آن را به معنای اصلاح شیء با قهر گفته‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۲ / ۲) برخی دیگر معنای جبر را از جنس عظمت و علو و استقامت دانسته‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۲ / ۴۵) ولی در اصطلاح به این معناست که انسان بر کاری مجبور باشد و مکره بر آن کار گردد. معنای تفویض را هم خلیل در *العین* این‌گونه بیان می‌کند «التفویض ای فوضته الیه ای جعلته الیه». تفویض در لغت به این معناست که کاری را در اختیار کسی قرار بدهند؛ ولی در اصطلاح، تفویض یعنی اینکه خداوند امور انسان را به خود او سپرده و دیگر در انجام امور عالم تصرفی انجام نمی‌دهد. شیعه در مقابل نظریه جبر و تفویض، نظریه بین الامرین را انتخاب، و با نام نظریه اختیار از آن تعبیر می‌کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶: ۵۷)

اما علیت در اصطلاح، یعنی رابطه میان دو شیء مثل الف و ب از اموری که در طبیعت اتفاق می‌افتد، به‌گونه‌ای باشد که تحقق یکی باعث ضرورت و لزوم تحقق دیگری باشد. به وجود اول، علت، و به وجود دوم، معلول می‌گویند. (مصباح، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۳)

ولی علیت به معنای تجربی آن، این است که مقارن یا پشت سر پدیده‌ای مثل الف، پدیده ب به‌صورت مکرر بیاید بدون اینکه این تکرار هیچ‌گونه ضرورتی داشته باشد. (صدر، ۱۳۸۲: ۳۲۶)

موافقان علیت عقلی عبارت‌اند از فلاسفه یونان و نیوتن، رنه دکارت و اسپینوزا و انیشتین و تعداد بسیار زیادی از فلاسفه که قائل به علیت در عالم هستند. از منکران علیت که می‌گویند علیت در عالم وجود ندارد و چیزی جز تعاقب و توالی نیست، به هیوم ویتگنشتاین، شوپنهاور، کانت و ایان باربور می‌توان اشاره کرد. (قراملکی، ۱۳۷۵: ۴۶)

درباره اینکه مدرک علیت چیست، نظراتی در بین محققان مطرح شده که برخی از آنها به این شرح است: حکما و فلاسفه عقل را، و علمای علوم تجربی و حس‌گراها مثل هیوم حس را، و برخی از فلاسفه هم علم حضوری را مدرک علیت می‌دانند. این بدین معناست که انسان ابتدا با علم حضوری ارتباط علیت نفس خود را با افعالش می‌فهمد و بعداً این ارتباط را به سایر پدیده‌ها تعمیم می‌دهد. هیوم که از مخالفان اصل علیت بوده و از فیلسوفانی است که هم و غمش را به‌طور کامل در راه ابطال دین و برهان‌های

دینی صرف کرده است، در انکار علیت می‌گوید چون در مقام تحقیق فلسفی برمی‌آییم، می‌بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکنی برخورد می‌کند و سنگ ساکن به حرکت درمی‌آید و ما برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم؛ ولیکن این عقیده از روی تجربه برای ما حاصل شده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود، عقل حکم به وجود این امر، یعنی حدوث این معلول از آن علت، نمی‌داد و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم، رابطه علت و معلول را به قاعده عقلی بیابیم و تجربه هم فقط معلوم می‌کند که فلان حادثه همیشه به دنبال فلان حادثه دیگر است، اما معلوم نمی‌کند که چرا این دو امر دنبال یکدیگرند. (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

در مقابل اینها طرفداران علیت، اصل علیت را قبول داشته، استدلال‌هایی عقلی برای اثبات آن مطرح کرده‌اند؛ از جمله این استدلال‌ها، این استدلال است که مرحوم علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* و *بداية الحکمة* آورده است که از تحلیل قضیه امکان برای علیت، دلیل می‌آورد تا اشکال استفاده از علیت در قضیه اثبات باعث نشود که استدلال تبدیل به مصادره به مطلوب شود. ایشان می‌فرماید:

ممکن در تحلیل عقلی، نه به سوی وجود گرایش دارند، نه به سمت عدم؛ چون می‌بینیم ممکن از عدم به صحنه وجود تشریف یافته است؛ پس می‌گوییم حتماً علت وجود داشته که او را از عدم به سمت وجود حرکت دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵۶)

این معنا از علیت، همان چیزی است که مد نظر ماست. وقتی می‌گوییم علیت در عالم وجود دارد، یعنی ما خالق اعمال خود هستیم و علت اعمال ما وجود و اراده ماست. در اینجا در ظاهر تعارضی جدی میان این مطلب و اینکه خدا خالق همه چیز، حتی اعمال و افعال ماست، وجود دارد؛ ولی متکلمین و حکما به چند روش، آن را حل کرده‌اند که به تفصیل به آنها می‌پردازیم. البته برخی از محققان این بحث را در دو مبحث مطرح کرده‌اند؛ (ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۴۵) ولی ما معتقدیم که می‌شود در یک سؤال به این مسئله پاسخ داد؛ زیرا اعتقاد به توحید افعالی ملازم این است که خدا علت افعال همه موجودات باشد و این با جبر نیز ملازمه دارد و اگر ما مخالف توحید افعالی شویم، علیت خدا برای افعال ما نفی گردیده و علیت ما برای اعمالمان ثابت می‌شود. البته اگر بتوانیم بین علیت خدا برای اعمال انسان، با علیت انسان برای افعال خود جمع کنیم، باز نیاز به جدا کردن مسئله در دو عنوان نیست.

بنابراین سؤال را می‌شود این‌گونه هم طرح کرد که آیا می‌شود بین علیت انسان برای اعمالش و علیت خدا برای اعمال انسان جمع کرد تا ضمن حفظ قانون علیت در طبیعت، به نظریه الامر بین الامرین

۱. اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛ (زمر / ۶۲) خدا خالق همه موجودات است.

رسید، یا نمی‌شود بین علیت خدا و علیت انسان برای اعمال انسان جمع کرد و در نتیجه یا باید به نفی قانون علیت بین اشیا و به جبرگرایی رسید یا با نفی علیت الهی علاوه بر حفظ علیت در طبیعت، به تفویض رسید. با روشن شدن مسئله یادشده، بحث علیت در سایر اشیا، غیر انسان، برای معالیل خود نیز روشن می‌شود، از باب حکم الامثال فی ما یجوز و لا یجوز واحد، بحث قبل قابلیت تسری به سایر اشیا را دارد. نظرات متکلمین و فلاسفه اسلامی در خصوص این احتمالات سه‌گانه، از این قرار است:

نظریه اشاعره

با توجه به اینکه اشاعره توحید افعالی را به معنای صدور همه افعال از خداوند به صورت مستقیم و بدون دخالت دیگر موجودات می‌دانستند، برای رفع تعارض ظاهری بین آیاتی که دال بر توحید افعالی و نفی فاعلیت انسان و سایر موجودات هستند، و آیاتی که دال بر فاعلیت انسان و سایر موجودات بر افعال خود هستند، اشاعره قائل به تساقط هر دو دسته آیات‌اند و پس از تساقط هر دو دسته آیات، به حکم عقل رجوع می‌کنیم و عقل نیز تأثیر را منحصر در خداوند می‌داند. از این رو اسناد فعل به اسباب و علل طبیعی را در آیاتی که دال بر اسناد فعل به اسباب طبیعی است، به قرینه عقلی، مجازی می‌دانند و بر این باورند که اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات، حقیقی است. (ایچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۵۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۸ق: ۱۹۵؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۵؛ شمس، ۱۳۸۵: ۸۵)

نظریه معتزله

مشهور است که معتزله توحید افعالی را قبول ندارند، یا آن را به معنای یکتایی و بی‌نیازی خدا در افعال خود می‌دانند و برای پیراستن خداوند از شر و ظلم افعال عباد، آن افعال را منتسب به خداوند متعال نمی‌دانند. از این رو ایشان دسته اول آیات را که بر توحید افعالی و نفی علیت انسان دلالت دارند، به قرینه عقلی وجوب تنزه خدا از شر، ظلم و قبیح، حمل بر مجاز می‌کنند و دسته دوم از آیات را که افعال را به اسباب و علل طبیعی اسناد می‌دهد، حقیقت می‌دانند. (معتزلی، ۱۹۶۲م: ۸ / ۲۳)

نظریه متکلمان امامیه

امامیه اصل علیت را پذیرفته‌اند و بر این باورند که تمام موجوداتِ عوالم امکانی با حفظ مراتب قوه و قدرت، دارای تأثیرند و مسبب از مرتبه مافوق، و سبب مادون خود هستند؛ در عین حال همه موجودات با حفظ سلسله مراتب، مستند به ذات خداوند، و قائم به اویند. از دیدگاه ایشان بین آیاتی که علیت خدا را ثابت می‌کنند و آیاتی که علیت انسان را اثبات می‌کنند، تعارضی نیست. (سبحانی، ۱۴۲۸: ۲۰۹)

نظریه حکمای مشاء

بر اساس دیدگاه مشایی، هر ممکنی، از آن جهت که در ذاتش اقتضای وجود و عدم ندارد، برای انصاف به هر کدام، محتاج علت بیرونی است و به جهت امتناع دور و تسلسل در علل حقیقی، قطعاً سلسله ممکنات به واجب‌الوجودی که ممکن و معلول نیست، منتهی می‌شود. بنابراین حق تعالی سرسلسله نظام علی و معلولی عالم و مسبب‌الاسباب است و تمام ممکنات، از فیض وجود او موجود شده‌اند. به همین جهت، هر علتی در عالم در نهایت به علت‌العلل می‌رسد و بر اساس قاعده فلسفی «علة العلة لشیء علة لذالک شیء» حق تعالی فاعل تمامی اشیاست و سایر علل، مسخر او هستند؛ اگرچه خداوند متعال فاعل بعید، و علت بی‌واسطه فعل، فاعل قریب آن محسوب می‌شود. با توجه به مطالب فوق، استناد فعل ارادی انسان به خودش و به حق تعالی، به نحو حقیقی، اما به نحو طولی است. حق تعالی با افاضه هستی و قدرت و اختیار به انسان در هر لحظه، در افعال انسان به صورت غیرمستقیم مؤثر است و خود انسان به نحو مستقیم فعل را انجام می‌دهد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۱، همان، ۱۳۴۰: ۴، ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۴۵، همان، ۱۴۰۴ ق ب: ۲۶۶ و ۳۴۲)

نظریه حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه با سردمداری ملاصدرای شیرازی، بر اساس اصالت وجود و تشکیک مراتب آن، فاعلیت قریب و بی‌واسطه خداوند برای تک‌تک معالیل و موجودات ثابت می‌شود و هم براساس دیدگاه وحدت شخصیه وجود که تنها واجب‌الوجود از وجود حقیقی برخوردار است و ماسوی الله، از شئونات، تجلیات و مظاهر او به شمار می‌آیند، فاعلیت حقیقی تنها از آن خداوند است و افعال صادره از انسان و سایر موجودات، جلوه افعال او محسوب می‌شوند و یک فعل با یک استناد، هم به خدا و هم به علل ثانیه اسناد داده می‌شود. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶، ۲۱۷؛ همان، ۱۳۶۳ الف: ۳۸؛ همان، ۱۳۰۲: ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۱)

دیدگاه مقبول

به نظر می‌رسد با تأمل در این آیات و دیگر آیات قرآن که به تفسیر یکدیگر می‌پردازند، دیدگاه قرآن به دست می‌آید؛ با این توضیح که این آیات، بیانگر این موضوع‌اند که خداوند، خالق و فاعل همه پدیده‌هاست؛ هر چیزی را با حفظ مبادی طبیعی آن خلق کرده است. از این رو اذن تکوینی و فاعلیت او، در همه پدیده‌ها و حوادث افعال اختیاری انسان مطرح است؛ (فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۶۷) یعنی خداوند، فاعل بعید و مسبب‌الاسباب است و علل طبیعی و اختیار، فاعل قریب و سبب مباشر و در طول اذن تکوینی او هستند.

البته فاعلیت خداوند با حفظ علل و اسباب طبیعی، در همه مراتب حقیقتاً مطرح است؛ زیرا او موجد همه چیز است. بنابراین طبق این بیان، ضمن حفظ عمومیت توحید افعالی، هر یک از اسباب و علل طبیعی پدیده‌ها نقش و تأثیر اعطایی خود را تحت قیومیت و ربوبیت خدای سبحان و در طول فاعلیت او به خوبی ایفا می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۴۷)

اما حالا باید به بررسی تطبیقی نگاه صدرالمتهلین و فاضل مقداد در این مسئله پرداخت. برای این مهم باید ابتدا نگاه هر یک را جداگانه تبارشناسی کرد تا نقاط اشتراک و افتراق آن فهمیده شود.

نظریه ملاصدرا و حل تعارض با روش حکمت متعالیه

از نظر صدرالمتهلین، جهان سراسر شئون حق تعالی است و همان‌گونه که اصل وجود جهان و هر موجودی در آن، ظهور و جلوه حق است، افعال صادره از موجودات، ظهور و فعل حق‌اند. به تعبیر دیگر، از آنجاکه همه موجودات در برابر خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند، فاعلیت حقیقی و استقلالی به خدای متعال منحصر است و تمامی موجودات در همه شئون خود در همه حالات و زمان‌ها به وی نیازمندند و محال است موجودی در یکی از شئون هستی‌اش، بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقل کاری انجام دهد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۳)

صدرالمتهلین نحوه فاعلیت حق تعالی را همچون عرفا فاعلیت بالتجلی معرفی می‌کند؛ چراکه دیگر علت و معلول نزد وی به‌عنوان دو وجود، هرچند مرتبط و هم‌سنخ، مطرح نمی‌باشد، بلکه اینجا سخن از یک وجود و تجلیات و ظهورات اوست. (شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۵۶)

یکی دیگر از مبانی ملاصدرا برای توحید افعالی در نظام فلسفی او، اصل اختیار آدمی است. مسئله اصلی در خصوص اختیار انسان، تبیین رابطه میان اختیار انسان و اختیار خداست. جمع کردن میان دو عامل الهی و انسانی در فعل انسان، چنان سترگ و عمیق است که صدرا خود تفهیم و تبیین آن را کاری دشوار تلقی می‌کند. وی از سویی تلاش می‌کند تا ساحت قدرت ربوبی از هرگونه ایرادی مصون بماند و از سوی دیگر اصل اختیار و اراده انسان، بدون خدشه‌ای، همچنان پایرجا باشد. باین‌حال او تلاش می‌کند نظریه‌ای را از آیات قرآن به دست آورد. (ساجدی، علی محمد، زارع، فاطمه، ۱۳۹۳: ۸۷) صدرا وجود اختیار را امری وجدانی برای انسان می‌داند.

صدرا برای تفهیم نظریه خود که افعال انسانی عیناً فعل حق‌اند (البته نه آن‌گونه که جبری‌مسلمانان معتقدند و نه آنچنان که معتزله و مشا اعتقاد دارند)، مثال نفس ناطقه و رابطه او با افعال و فعالیت‌های بدنی و غیره را ذکر می‌کند؛ زیرا به نظر وی براساس کلام معصوم علیه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) خداوند نفس ناطقه انسانی را مثال برای ذات، صفت و فعل خود آفریده است.

صدرا همچنین حدیث قدسی «كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۳۵۲) را یادآور می‌شود و نتیجه می‌گیرد نفس با حفظ تجرد ذاتی خود در همه اجزا ظهور دارد و هیچ جزئی از اجزای بدن، از نفس خالی نیست و هیچ قوه‌ای از قوای بدن بدون نفس وجود ندارد؛ به این معنا که هویتی برای قوای بدن، بدون هویت نفس ممکن نیست؛ زیرا نفس هویت واحد مجردی است که جامع هویت‌ها، قوا و اجزاست و نفس، محیط بر آنهاست و چنان که وجود نفس از جانب خداست، همه فعالیت‌هایش هم از جانب حق تعالی می‌باشد. اراده نفس همانند وجودش، از ذات خود نفس پدید نمی‌آید، بلکه از اراده خداوند متعال ایجاد می‌شود و خداوند در نفس، اراده و علم را ایجاد می‌کند که به واسطه آن، انسان اشیا را درک، و در آنها تصرف می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۸)

وی در توضیح حدیث «امر بین الامرین» می‌گوید: مراد از این کلام، این نیست که در فعل عبد، ترکیبی میان جبر و اختیار روی داده است، یا آنکه فعل عبد از جبر و اختیار خالی گشته است، یا اینکه عبد دارای اختیاری ناقص و جبری ناقص در افعال خود می‌باشد، یا اینکه از جهتی دارای اختیار و از جهتی مضطر و مجبور است و نیز مراد این نیست که عبد اضطرارش به صورت اختیاری است؛ بلکه منظور از کلام این است که انسان، مختار است از آن جهت که مجبور است، و مجبور است از آن جهت که مختار است؛ به این معنی که اختیار انسان بعینه، اضطرار اوست. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۵)

بنابراین کارهای اختیاری انسان همان گونه که بدون واسطه خدا واقع نشده است (آن گونه که جبریون پنداشته‌اند)، ولی به طور کلی نیز از قلمرو اراده خداوند بیرون نیست (آن چنان که مفوضه پنداشته‌اند)، بلکه انسان بر کارهای اختیاری خویش اراده دارد، لکن اراده وابسته و غیرمستقل (وابسته به اراده الهی). با روش صدرا هنگامی که فاعلیت الهی و فاعلیت انسان با لحاظ اختیار او ثابت شد، علیت انسان هم ثابت می‌شود و با تسری این فاعلیت با قاعده حکم الامثال، علیت در سایر اشیا هم ثابت می‌شود.

نظریه فاضل مقداد و حل تعارض با روش متکلمین

فاضل مقداد یکی از متکلمان برجسته شیعه است. وی علاوه بر علم کلام، در فقه و اصول نیز صاحب نظر بوده است. روش کلامی او متأثر از روش کلامی خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی است. بر این اساس، تفکر عقلی فلسفی در آثار کلامی ایشان جایگاه برجسته‌ای دارد. رویکرد او در بیشتر مباحث کلامی، بهره‌گیری از استدلال عقلی است؛ در مسائلی که اثبات آنها از طریق عقل و نقل ممکن است، رویکرد عقلی داشته و از نقل کمتر بهره گرفته است، و در مسائلی که یا صبغه نقلی آنها غالب است، یا عقل در آنها کارایی ندارد، از ادله نقلی بهره گرفته است، مانند امامت خاصه و جزئیات معاد. فاضل مقداد

با پیروی از روش کلامی محقق طوسی و علامه حلی، در حفظ و استمرار شکوهمند کلام شیعی نقش بسزایی داشته است. او از عقل و نقل به گونه‌ای بایسته بهره گرفته، اما در مجموع رویکرد کلامی او بیش از آنکه نقلی باشد، عقلی است.

از جمله آثار کلامی وی عبارت‌اند از: *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية؛ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين شرح نهج المسترشدين في أصول الدين* علامه حلی؛ *الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية شرح الفصول النصيرية* خواجه نصیرالدین طوسی؛ *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد* شرح کتاب *واجب الاعتقاد* علامه حلی؛ و *النافع ليوم الحشر* شرح کتاب *الباب الحادي عشر*. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶: ۱۵)

در این تحقیق، آرای کلامی او، از دو کتاب *شرح باب حادی عشر* و کتاب *اللوامع الالهية* مورد استناد قرار می‌گیرد. دیدگاه فاضل مقداد در کتاب *شرح باب حادی عشر* این‌گونه است: ابوالحسن اشعری و پیروان او بدین رفته‌اند که همه افعال بندگان به قدرت خدای تعالی رخ می‌دهند، و بنده را اصلاً فعلی نیست. و برخی از اشاعره گویند که ذات (اصل) فعل از خداست، و بنده تنها کسب می‌کند، و کسب را تفسیر کرده‌اند که فعل طاعت یا معصیت است. برخی از ایشان می‌گویند: معنای کسب این است که وقتی بنده عزم خود را بر انجام دادن چیزی استوار ساخت، خدای تعالی فعل را به دنبال آن می‌آفریند؛ ولی معتزله و زیدیه و امامیه می‌گویند: افعال از بنده صادر می‌شود و کسبی که ایشان می‌گویند، یکسره به قدرت بنده و اختیار او واقع می‌شود و او بر انجام دادن کار خود مجبور نیست، بلکه به خواست خود اوست که کاری را انجام بدهد یا ندهد. و این عقیده امامیه به چند دلیل درست است:

نخست اینکه ما به ضرورت، میان صدور فعلی از ما که تابع قصد و داعی است، همچون بالا رفتن از نردبان، و بین فعلی که چنین نیست، مثل افتادن از نردبان به زور یا غفلت، فرقی می‌یابیم؛ زیرا می‌توانیم کار اول را ترک کنیم، درحالی‌که دومی را نمی‌توانیم؛ و اگر افعال از ما نبودند، باید همه از یک قبیل می‌بودند و میان آنها فرقی نبود؛ لیکن این فرق، حاصل است؛ پس از ماست و آن مطلوب ماست.

دوم اینکه اگر بنده، موجد و پدیدآورنده همه افعال خود نباشد، تکلیف او ممتنع باشد؛ و گرنه تکلیف به ما لایطاق لازم می‌آید و این را بدین علت گفتیم که او در این حال بر انجام آنچه مکلف شده، قادر نخواهد بود و اگر مکلفش سازند، تکلیف به ما لایطاق باشد، و آن به اجماع باطل است.

سوم اینکه، اگر بنده قادر به ایجاد فعل خود نباشد، خداوند ظالم‌ترین ظالمان خواهد بود؛ به دلیل اینکه وقتی افعال انسان منتسب به خود او نباشد و منتسب به خداوند باشد در آن صورت افعال ناپسند انسان منتسب به خداوند بوده و از ناحیه خداوند صادر می‌شود، و در آن صورت عقاب کردن بنده بر آن

افعال ناپسند محال است؛ زیرا بنده آن کار را نکرده است، ولیکن خدای تعالی او را بدون وجه عقاب می‌کند، و در این صورت ظالم خواهد بود و خدا از این کار میراست.

چهارم اینکه کتاب عزیز قرآن پر از اضافه و نسبت دادن فعل به بنده است و این کار به مشیت و خواست او انجام می‌شود. (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۲۷)

در کلمات گذشتگان و متکلمین متقدم، اصطلاح توحید افعالی وجود ندارد و این اصطلاح از نوآورهای متکلمین متأخر و معاصر است. معمولاً متقدمین ذیل بحث عدل الهی این مطلب را بیان می‌کنند که افعال بنده برای خداست یا برای خود بنده است. گاهی هم ذیل قدرت خدا بحث از این می‌شود که آیا خدا بر قبیح قدرت دارد یا نه. در اینجا به شکل غیرمستقیم سؤال این است که فعل قبیح بنده، به خدا منسوب می‌شود یا نمی‌شود؟ و یا اینکه آیا خدوند به افعال بنده خود، قادر است، همان‌گونه که خود بنده به فعل خود قادر است، یا صرفاً خود بنده به فعل خودش قادر است و آن فعل از تحت قدرت خداوند خارج است؟ (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۶) در کتاب شرح تجرید خواجه طوسی در مسئله خامسه باب افعال الهی این مسئله وجود دارد که «انه تعالی یرید الطاعات و یرکه المعاصی» و مصنف به این شکل متعرض این بحث شده است. شارح بزرگوار، علامه حلی، پس از طرح بحث، اقوال مختلف را این‌گونه بیان می‌کند:

معتزله می‌گویند خداوند طاعات را اراده کرده از فرد مؤمن و فرد کافر، چه واقع شود یا نه، و از معصیت کراهت دارد، چه واقع شود یا نه. اشاعره هم گویند هرچه واقع شود، چه طاعت باشد و چه معصیت، اراده خداست. درنهایت علامه حلی با دو دلیل نظر معتزله را می‌پذیرد. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۷)

ابن مطهر حلی در توضیح کلام خواجه طوسی (بعض الافعال مستنده الینا ...) می‌فرماید: استدلال خصم که می‌گویند خداوند فاعل برای هر موجودی است، پس قبایح به او مستند است، مردود است؛ چون ما به وجدان می‌بینیم برخی از افعال منسوب به ما هستند؛ و در ادامه می‌فرماید: «انما یرید الله الطاعة من العبد علی سبیل الاختیار و هو انما یتحقق باراده المکلف». و در توضیح فرمایش خواجه (ال مسئله السادسة: فی انا فاعلون) علامه حلی می‌فرماید: اینکه اعمال ما به ما منسوب است با اینکه خدا آن را اراده کرده ولی به قید اختیاری بودن، به ضرورت و بداهت مشخص است. از آنجاکه فاضل مقداد، شاگرد فخرالمحققین، فرزند علامه حلی و مقرر نظرات خواجه و علامه حلی است، او هم به همین نظر متمایل است. در لوامع، فاضل مقداد می‌گوید:

لا خلاف فی انّ ما لا تتعلّق به قصودنا و دواعینا انّ فاعله الله امّا تقيض ذلك ... و قال
ابوالحسن اشعری انّ العبد له الكسب بان الله اجری عادته ان يخلق الفعل و القدره عند
اختيار العبد الطاعه و المعصيه ... و قالت العدليه انه من العبد فقيل معلوم نظراً و قيل ضروره
و هو الحق. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۱۲)

فاضل مقداد ابتدا بين افعال انسان فرق می‌گذارد؛ برخی مثل ضربان قلب و افعال ضروری بدن را که
به ما و اختیار ما مربوط نمی‌شود، با مثلاً نشست و برخاست، متفاوت می‌داند. سپس نظر اشاعره را نقل
می‌کند و می‌فرماید: اشاعره می‌گویند در هر دو نوع فعل، انتساب به خدا صورت می‌گیرد و فاعل هر دو
خداوند است. بنده کسب می‌کند فعل را، یعنی وقتی اراده می‌کند اختیارات طاعت و معصیت را، خدا قدرت
انجام و فعل را خلق می‌کند و موجد فعل، خداست؛ این بنده قدرت انجام را فقط به ارث می‌برد، ولی
موجد فعل، خداست.

ایشان می‌فرماید: عدلیه معتقدند فعل برای بنده است. این کلام به معنای دخالت نکردن خدا و
تفویض نیست، بلکه ایشان می‌خواهد بگوید قدرت را خدا می‌دهد و اراده خدا به فعل تعلق می‌گیرد، به
شرط اینکه انسان اختیارات آن فعل را اراده کند. در مثالی می‌گوید:

لا يلزم نسبة الفعل اليه تعالى لكون الداعي منه، لانه آله كالسيف مع القاتل، فان فعله
لا ينسب الي الحداد. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۱۳)

اینکه خدا انگیزه و دعوت به فعل دارد، باعث نمی‌شود فعل را منسوب به او بدانیم. نسبت او با فعلی
که انسان انجام داده، این‌گونه است که آهنگری شمشیر را بسازد و در اختیار قاتلی قرار بدهد (و او را از
قتل نهی کند)؛ او با اختیار به قتل مبادرت کند؛ در اینجا انجام قتل به آهنگر منسوب نمی‌شود، با اینکه او
قدرت قتل را به قاتل داده است. این تقریباً همان کلام علامه حلی در شرح **تجريد الاعتقاد** است.^۱ در
ادامه فاضل می‌فرماید اگر افعال بنده یکسره منسوب به خدا باشد، لازم‌اش عبث بودن خلقت، بعثت
رسل، معاد و حشر و... است.

شباهت‌های دو نظریه

پس از ذکر کلام هر دو متکلم محقق، نقاط مشترک هر دو نظر مستفاد از کلام ایشان این است که هر
دو، بالوجدان معتقدند که انسان مختار است و این را ضروری و بدیهی می‌دانند. هر دو، خداوند را فعال ما

۱. به کشف المراد فی شرح التجريد الاعتقاد، ص ۶۶ رجوع شود.

یشاء دانسته و به این نکته اذعان می‌کنند که انسان اختیار دارد. فاضل مقداد می‌گوید «يقع مراد العبد لانه تعالى خلقه و مكنه و اراد وقوع الطاعه منه اختيارا فلا يحسن اجباره و لا يلزم من ذلك تخلف مراده تعالى المنافی لقوله ما شا الله كان»^۱. مراد بنده واقع می‌شود؛ چون خداوند آن را خلق می‌کند زمانی که بنده و عبد اراده انجام دادن آن را نماید؛ و اجبار برای خدا حسن نیست و قبیح است فاضل مقداد در مثال آهنگر و قتل، قید اختیاری بودن را لحاظ کرده و در کلمات خویش دلیل اختیار را عبث نبودن خلقت و بعث رسل و ... می‌داند.

در هر دو نگاه، جبرگرایی منتفی است. صدرا در رساله قضا و قدر، با تحلیل اراده انسان و خداوند، به اختیار می‌رسد و می‌گوید اراده، شوقی است که در انسان با تصور فعل به وجود می‌آید و با ازدیاد میل، قدرت می‌گیرد؛ اگر با قدرت همراه شود، فعل انجام می‌گردد. در مورد خدا هم همین‌گونه است. او هم اگر بخواهد که ما کاری را انجام دهیم، باید همان‌طور که ما در لحاظ خودمان، فعل را در نظر گرفتیم و اراده حاصل شد، ما را لحاظ کند که فعل الهی و موضوع اراده او هستیم و حتماً باید ما را با اختیار لحاظ کند؛ چون اختیار ما جزء ضروری شخصیت ماست که بالبداهه آن را در خودمان می‌یابیم. (شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۹۸)

در هر دو نگاه، علیت محفوظ است؛ زیرا هر دو نظریه عادت الله را که با علیت تعارض دارد، نفی می‌کنند. قال ابوالحسن اشعری ان العبد له الكسب بان الله اجری عادته ان یخلق الفعل و القدره عند اختیار العبد الطاعه و المعصیه ... و قالت العدلیه انه من العبد فقیل معلوم نظراً و قیل ضروره و هو الحق. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۹۴) فاضل شریف و محقق، نظریه عادت الله را باطل می‌داند و کسب را باطل می‌داند. و صدرا در توحید افعالی، تشآن در علیت را مطرح می‌کند که تمام موجودات را از شئون علت حقیقی و علت‌العلل می‌داند. (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳۱؛ همان، ۱۳۶۰: ۵۱؛ همان، بی‌تا: ۱۷۸) و این اساساً با نفی علیت تعارض دارد. هردو، توحید افعالی را قبول دارند؛ هرچند در اصطلاحات فاضل مقداد این اصطلاح وجود ندارد، ایشان این مطلب را قبول دارد که خدا فعال ما یشاء است. می‌فرماید:

يقع مراد العبد لانه تعالى خلقه و مكنه و اراد وقوع الطاعه منه اختيارا فلا يحسن اجباره و لا يلزم من ذلك تخلف مراده تعالى المنافی لقوله ما شا الله كان. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۱۴)

بنابراین خالق انسان و فعلش خداست و این مضمون توحید افعالی است.

۱. رجوع شود به: کافی، ج ۲، ص ۵۲۰: «مَنْ قَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ مِائَةَ مَرَّةٍ حِينَ يُصَلِّي الْفَجْرَ لَمْ يَرِ يَوْمَهُ ذَلِكَ شَيْئًا يَكْرَهُهُ».

افتراقات دو نظریه

افتراقات دو نظریه، فرق اساسی بین حکمت متعالیه و حکمت مشاء است. اصولاً نگاه وحدت وجودی و اینکه رابطه بین انسان و خدا و بینونت این دو، بینونت صفتی است، نه عزلی، رهاورد عرفانی مکتب صدرالمتألهین است و فارق اصلی بین این دو نگاه است. در بینونت عزلی در نگاه مشایین، که فاضل مقداد به تبع خواجه طوسی و علامه حلی به آن قائل است، رابطه انسان و خدا این است که هر دو موجودند، اما یکی واجب و دیگری ممکن؛ ولی در بینونت صفتی، فرق خدا و انسان فرق جلوه و ذی جلوه یا به عبارتی، فرق آیه و ذی‌الآیه است. همان‌طور که در کلام مولی‌الموحدین، علی‌بن‌ابی‌طالب در **احتجاج** این‌گونه آمده است:

دَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَ وُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ
بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ مَا تُصَوَّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ ثُمَّ قَالَ
بَعْدَ ذَلِكَ لَيْسَ بِاللَّهِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ هُوَ الدَّلَالُ بِالِدَلِيلِ عَلَيْهِ وَ الْمَوْدَى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ. (طبرسی،
۱۴۰۳: ۲۰۰)

برای همین، صدرا برای تبیین توحید افعالی و نسبت آن با اختیار انسان، نفس و قوای آن را مثال می‌زند که قوای نفس، شأن و جلوه‌ای از نفس‌اند و مشایین و متکلمین برای توضیح اختیار انسان و توحید افعالی و اراده الهی، مثال مرئوس و رئیس را می‌زنند که اگر در اداره‌ای، مرئوس کاری انجام دهد، به رئیس منسوب است؛ افعال ما هم به خداوند منسوب است. در این نگاه که نگاه متکلمین و حکمای مشاء است، دو موجود وجود دارد: یکی ممکن، و یکی واجب؛ هر دو، اراده دارند و در این بین باید بین اراده الهی و اختیار انسان جمع کرد؛ همچنین علیت خداوند برای همه موجودات (الله خالق کل شیء) را و علیت انسان برای افعال خود را که به وجدان فهم می‌شود، با هم جمع و تبیین کرد؛ ولی در نگاه حکمت متعالیه و ملاصدرا یک وجود هست و تجلیات آن که شئون اویند و در عرفان از آن به حیثیت تقییدیه شأنیه تعبیر می‌شود. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۵۸)

در نگاه صدرا هم اختیار انسان بالوجدان فهم می‌شود، ولی در تصور و تحلیل به نحو دیگری لحاظ می‌شود؛ همان‌طور که وقتی دست ما کاری انجام می‌دهد، تحت اراده نفس روح ماست، ولی دست ماست که فعل را انجام می‌دهد، نه روح و نفس ما. طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» (سبزواری، ۱۳۶۹) روح ما در تمام اعضای ما سریان دارد، ولی اعضا و جوارح کار را انجام می‌دهند. در مثال رئیس و مرئوس، مبتنی بر نگاه فاضل مقداد، دو شیء مجزا فرض می‌شوند که هر دو صاحب اراده‌اند؛ درحالی‌که

در نگاه صدرا یک حقیقت صاحب اراده است به نام نفس انسان، و شئون او، جوارح و اعضای اویند که خواسته‌های نفس را انجام می‌دهند و با حفظ تغایر، یکی هستند. در اینجا همان‌طور که روح ما اعضای ما را لحاظ می‌کند و بعد به آنها کار می‌سپارد، به دست کار گوش را نمی‌سپارد، خدا هم بنده را لحاظ می‌کند و همین مقدار برای فرار از جبر و اثبات یک نحوه اختیار کفایت می‌کند.

این تقریر، بر تحلیل صدرايي از هویت عین‌الربط بودن معلول به علت، استوار است و بر این اساس، امر بین الامرین در گستره عقلی خود، عبارت است از اینکه موجودات ممکن مؤثرند، لیکن نه به استقلال؛ و دارای فاعلیت و علیت و تأثیرند، لیکن به‌طور غیراستقلالی؛ و در دار تحقق، فاعل مستقلی جز خداوند نیست و سایر موجودات همان‌طور که وجود مستقل ندارند و بلکه روابط محض‌اند و وجودشان عین نیاز و تعلق است، در آثار و افعال و صفات نیز به همین نحونند؛ یعنی در عین آنکه دارای صفات و آثار و افعال‌اند، در هیچ‌یک از آنها مستقل نیستند؛ زیرا گرچه فاعلیت نفس در قوایش مثل سامعه و باصره مثال گویایی از فاعلیت بالتسخیر است، این قوا در انجام فعل خود، مختار و مرید نیستند. از همین رو در تصویرسازی از امر بین الامرین و جمع فاعلیت الهی با فاعلیت مختارانه و در عین حال بالتسخیر انسان، نوعی ابهام هست؛ اما تمثیل علامه طباطبایی با برخورداری از این امتیاز که شخص تصور شده در ذهن، با اختیار خود می‌خورد یا می‌نوشد و در عین حال فاعلیت او در تسخیر فاعلیت نفس است، به نحوی ابهام نظریه صدرا را از بین برده است. (شیرزاد، ۱۳۸۹: ۱)

نتیجه

توحید افعالی در نگاه صدرا و فاضل مقداد به معنی کلامی آن پذیرفته شده است و هر دو اندیشمند، اختیار انسان را قبول دارند و فهم آن را بالوجدان می‌دانند. هر دو اندیشمند برای حل مشکل جمع اراده الهی و اراده و اختیار بشر، به جمع طولی روی آورده‌اند. فاضل مقداد اراده الهی را مشروط به اختیار انسان می‌داند و صدرالمتألهین هم اختیار انسان و اختیار خداوند را مانند نفس و قوای آن می‌داند که در عین اینکه انسان شأنی از شئون الهی است، اراده‌اش با اراده خداوند یکی نیست؛ همان‌طور که اعضای بدن از شئون نفس هستند، ولی نفس نیستند. از آنجاکه مسئله توحید افعالی در اعمال ارادی انسان مطرح است، اگر در اینجا بتوانیم علت بودن خالق را برای اعمال انسان، با علت بودن انسان برای اعمالش، جمع کنیم، علیت هم با توحید افعالی جمع می‌شود؛ زیرا تعارضی وجود ندارد و برای علیت سایر پدیده‌های طبیعی برای معالیشان (ضمن اینکه نزاع فرعی مسئله است)، می‌شود قائل به تسری همین علیت به سایر پدیده‌ها شد؛ همان‌طور که در ابتدا با دریافت وجدانی، علیت نفس را برای قوای آن یافتیم و بعد به سایر

پدیده‌های طبیعی تسری دادیم. از سوی دیگر، اختلاف بین دو دیدگاه در تفسیر نظریه امر بین الامرین، به اختلاف بین کلام و حکمت مشایی از سویی، و حکمت متعالیه در سوی دیگر بازمی‌گردد. علت اصلی اختلاف، به نحوه بینونت بین خدا و انسان بازمی‌گردد که با حل مسئله به شکل بینونت عزلی توسط مشاییین، جواب مسئله به‌گونه‌ای داده می‌شود و با بینونت صفتی، مسئله به شکل دیگری حل خواهد شد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸ ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان، چ ۱.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، *التوحید (للسدوق)*، قم، جامعه مدرسین، چ ۱.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، *إعتقادات الإمامية (للسدوق)*، قم، کنگره شیخ مفید، چ ۲.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام اسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق ب، *شفاء (الهیات)*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین، چ ۲.
۷. ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر - دار صادر، چ ۳.
۸. اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ ق، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی هاشمی، چ ۱.
۹. امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، *حکمت عرفانی، تحریر درس استاد یزدان پناه*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۰. ایجی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
۱۱. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبه آیه الله النجفی المرعشی، چ ۲.
۱۲. ترکاشوند، حسن، ۱۳۹۴، *توحید افعالی بین ادیان*، تهران، انتشارات حج و زیارت.
۱۳. التهانوی، محمد علی، ۱۹۹۶ م، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چ ۱.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *توحید در قرآن*، قم، اسراء، چ ۲.
۱۵. حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
۱۶. حلبی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳ ش، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی، چ ۲.
۱۷. حلبی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. خادمی، عین الله، ۱۳۷۸ ش «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت الله»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۸.

۱۹. خرازی، محسن، ۱۴۲۹ ق، *بدایه المعارف الالهیه*، جامعه مدرسین قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، چ ۱.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۲۸ ق، *محاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱۱.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۶ ش، *عقاید استدلالی*، قم، مرکز نشر هاجر، چ ۱۰.
۲۳. ساجدی، علی محمد، زارع، فاطمه، ۱۳۹۳ ش، «توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دوره ۴۷.
۲۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۲، *شرح و تعلیقه بر کشف المراد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۴.
۲۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ ق، *محاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱۱.
۲۶. سیزواری، هادی، ۱۳۷۹ ش، *شرح منظومه*، تهران، نشر ناب.
۲۷. شمس، سید حسین، ۱۳۸۵ ش، *الأمور بین الأمرین*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۸. شیخ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، *الإحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، المرتضی، چ ۱.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۰۲ ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۴۰، *رساله جبر و تفویض خلق اعمال*، اصفهان، نشر نفائس مخطوطات.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار.
۳۲. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۰ ش الف، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۰ ش ب، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۳۵. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۳۶. شیرازی، صدرالین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۶، بیروت، دار احیا التراث.
۳۷. شیرزاد، امیر، ۱۳۸۹ ش، «نظریه امر بین الامرین در آینه تقریرها و تصویرسازی کلامی»، *مجله خردنامه صدرا*، ش ۵۹.
۳۸. صدر، محمد باقر، ۱۳۸۲ ش، *مبانی منطقی استقرا*، تهران، سمnan، چ ۲.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶ ق، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۲.

۴۰. طباطبایی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *صرف ساده*، قم، دار العلم، چ ۶۶.
۴۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، چ ۳.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، چ ۲.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۳ ش، *جبر و اختیار*، تهران، نشر علوم اسلامی، چ ۱.
۴۴. عطاردی، عزیزالله، ۱۴۰۶ ق، *مسند الإمام الرضا*، مشهد، آستان قدس، چ ۱.
۴۵. فاضل مقداد، ۱۳۶۵ ش، *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
۴۶. فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
۴۷. فاضل مقداد، ۱۴۱۲ ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مصر، مجمع البحوث الإسلامیة، چ ۱.
۴۸. فاضل مقداد، ۱۴۲۲ ق، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۴۹. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵ ش، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، انتشارات رضی، چ ۱.
۵۰. فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۸ ق، *العین*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۵ ش، *اصل علیت*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۵۲. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ ش، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۶.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۴.
۵۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
۵۵. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴ ش، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۶. مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۶، *خداشناسی*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چ ۳.
۵۷. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ فجر.
۵۹. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ م، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دار المصریة.