

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

قباد محمدی شیخی\*  
اردون ارزنگ\*\*

### 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 در عین 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 تقرّر 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 پیام‌واران الهی، ارسال رسال و انزال کتب - با عنایت به تخلف‌ناپذیری اعمال بندگان و سرنوشت آنان از علم پیشین خداوند - جز زمینه‌سازی و تحریک بندگان، جهت اظهار ما فی‌الضمیرشان، 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 به شمار 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 گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج.

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۴

### طرح مسئله

مسئله ارتباط اعمال بندگان با قضا و قدر خداوند، بخش عمدہ‌ای 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، زوابایی پیدا و پنهان زیادی دارد. چند سؤال عمدہ در این‌باره 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 تعیین پیشینشان در علم الهی بدانیم، در این صورت آیا وجهی برای تغییر اعمال و درنتیجه 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 رسال و انسال کتب آسمانی، چه خواهد بود. چهارم اینکه شرور اخلاقی منتبه 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 حدّ بضاعت، به بررسی آنها همت بگمارد.

### ضرورت و اهمیت بحث

انسان از سوی خود را دارای ویژگی‌هایی مانند علم، قدرت، اراده و اختیار احساس می‌کند و خود را صاحب نقش در عملکرد خویش می‌یابد و به‌گفته خواجه طوسی: «الضرورة قاضية بإستناد الأفعال إلينا» (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 و ... و ۱۹۵ و ...) و گاهی به خداوند (بنگرید به: بقره / ۲۷۲؛ مائده / ۱؛ انعام / ۳۹ و ...) گاهی به هر دو (انفال / ۱۷؛ دھر / ۳ - ۲ و ...) همچنین از مجموع آموزه‌های دینی چنین برمی‌آید که هر حادثه‌ای در نظام آفریش، مسیوق به علم، قدرت، اراده و مشیت خداوند است. (بنگرید به: انعام / ۵۹؛ حديد / 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 به‌سبب دشواری درک آن، فهم‌ها در آن سرگردان، و آرای مردم در آن پریشان است و در آن اسراری نهفته است که افشايشان، جایز نیست». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۲۷۱ - ۲۷۲) 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)

از قبیل ارتباط خلق اعمال بندگان با علم پیشین (قضايا 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

جبه 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، ۶۹: ۴۲۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۴ / ۴) و برخی از آنان هم افعال بندگان را فعل بدون فاعل به شمار آورده‌اند. (همان) گفته می‌شود شاخص‌ترین گروه جبرگرایان جهتمیه‌اند 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 جهتمیه - خالق حقیقی افعال بندگان، خداوند است و فاعلیت انسان، مجازی است. (بنگرید به: تفتازانی، ۱۴۲۸: ۲۲۴ / ۴؛ شهرستانی، ۱۴۰۹: ۷۰)

#### دیدگاه تفویض‌گرایانه

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

- اتفاق نظر درمورد 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 شر و ستم و فعل کفر و معصیت شود، منزه است. زیرا آفریننده ستم، ستمگر است، همان‌گونه که آفریننده عدل، عادل است. (بنگرید به: همان)

#### دیدگاه کسب‌گرایانه

در باب حقیقت کسب، تعاریف گوناگونی ازسوی هواداران آن ذکر شده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۶ / ۴ - 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 - به لحاظ وجودی - خداوند است و از آنجا که بنده،

محل تحقیق فعل خداوند است، متصف به عناوین مطیع و عاصی می‌شود. توضیح اینکه، فعل به ظاهر 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 به معنای جریان عادت الهی بر ایجاد طاعت و معصیت به وقت تصمیم بنده که در این صورت، بنده موجد افعال خود به نظر 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)

به نظر 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 الامرين» است که گفته می‌شود، محققین اهل کلام شیعی و جمهور فلاسفه به آن اعتقاد دارند. (بنگرید به: لاھیجی، ۳۳۷: ۳۲۷) یک ادعا درباب امر بین الامرين این است که فعل بنده، بی‌واسطه، فعل بنده است، ولی باواسطه، فعل خداوند است. به عبارت دیگر فاعلیت بنده، نسبت به فعل خود در طول فاعلیت خداوند است. توضیح اینکه علتِ علتِ 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 تناسبی که با تحقیقات ملاصدرا در حکمت متعالیه دارد، نام‌گذاری شده است. ملاصدرا در برخی آثار خود به بیان سه دیدگاه (جب‌گرایانه، 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 الامرين - می‌پردازد که به نظر وی، طرح بحث امر بین الامرين از جانب پیشوایان دینی، در حقیقت 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 اهل الله است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۷۱)

درحقیقت، دیدگاه اصلاح شده اعتدال گرایانه (امر بین الأمرین) همان دیدگاهی است که ملاصدرا - به تبع محی الدین عربی (همان: ۲۷۶) - آن را دیدگاه اهل ذکر می نامد و ما متناظر با جامعیت حکمت متعالیه صدرایی، آن را دیدگاه جامع گرایانه نامیده‌ایم. در پژوهش حاضر، بررسی همه دیدگاه‌های مربوط به خلق اعمال و رابطه‌شان با علم پیشین خداوند، مطحون نظر نیست، بلکه بحث ما اساساً به اندیشه صدرایی مربوط است. تفاوت عمدۀ تقریر اعتدال گرایانه و جامع گرایانه از «امر بین الأمرین» این است که اولی، موهم نوعی سبب‌سازی و وساطت - و نوعی مغایرت بین خدا و بندۀ و استقلال بندۀ در ذات و صفت و فعل از خداوند - است، ولی دومی، ملهم نوعی سبب‌سوزی و نفی وساطت میان خدا و فعل بندۀ و بیانگر مظہریت بندۀ، در ظهور فعل خود، از جانب خداوند است.

### صورت‌بندی فعل انسان از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا جهت تفسیر فعل بندۀ، 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 بندۀ از حیث ارتباط با قضا و قدر الهی و اتصاف آن به جبر و اختیار، چند صورت متصوّر است:

الف) فعل بندۀ، متصف به ترکیبی از جبر و اختیار باشد.

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

پ) فعل بندۀ، متصف به جبر ناقص و اختیار ناقص باشد.

ت) فعل بندۀ، از جهتی، متصف به جبر و از جهتی متصف به اختیار باشد.

ث) فعل بندۀ، درواقع جبری باشد، ولی به صورت اختیاری به‌نظر برسد.

ج) فعل بندۀ، 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 بندۀ 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؛ از پیش تعیین شده است.

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

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

خامساً؛ سرنوشت هر کس از پیش 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 الأمرین) و پنجم به پاسخ سوالات و دفع و رفع شباهات 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 أحدیت، 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. وجود خداوند به‌گونه‌ای است که ذاتاً عقل و عاقل است، پس به‌خودی خود، خویشن را تعقل می‌کند و تعقل ذات خودش، تعقل همه ماسوی و مقدم بر آنهاست. درنتیجه 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 تکر 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 شیوه‌های 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، در حالی که ذات، هویت شخصی صرفی است که نمی‌توان از آن خبر داد. ذات را از این حیث، مرتبه احادیث 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 می‌گردد. پس صفات، متکثّر گشته و به‌واسطه تکثّر آنها، اسماء و مظاهرشان، نیز متکثّر 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 بطایران محض و هلاک سرمدی اند و بنده و آنچه در بادی نظر متعلق به اوست، در حق 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 متقرر در پیشگاه خداونداند. بنابراین، اشیا، پیش از ایجاد، در مرتبه عینی، در علم سابق از لی خداوند، تقرر دارند.

### فعلی و ایجابی بودن علم خداوند

ملاصدرا معتقد است، علم تفصیلی پیشین خداوند، علم افعانی که تابع وجود آفریدگان و افعال آنها باشد، نیست، بلکه علم فعلی ایجابی و متبع است. وی در برخی آثار خود، به صراحةً به بیان ایجابی بودن علم خداوند، پرداخته و می‌گوید: «فَإِنَّ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ حِيثِ أَنَّهُ كَافٍ فِي وُجُودِ النَّظَامِ الْأَكْلَمِ وَ مَرْجِحُ طَرْفِ وُجُودِهَا عَلَى عَدْمِهَا، ارَادَةٌ ... فَلَا يَسْتَبِعُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الْأَزْلِي سَبِيلًا لِوُجُودِ الْكَائِنَاتِ» (همان: ۴ / ۱۱۴) مضمون سخن ملاصدرا این است که علم خداوند از جهت اینکه برای وجود نظام ائم و ترجیح وجود آن بر عدمش، کفایت می‌کند، اراده است. پس اینکه علم از لی خداوند سبب وجود موجودات باشد، هیچ استبعادی ندارد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، اراده خداوند، چیزی جز علم او به نظام آفرینش نیست. در تیجه هرچه را خدا می‌داند، به‌طور حتم و ضرورت، تحقق پیدا می‌کند. وی در موضوعی دیگر، مقام احادیث را مقام جمع‌الجمع و مقام واحدیت را مقام فرق و مقام وجود

خارجی اشیا را - که درواقع مظاهر اسماء الهی اند - مقام فرق الفرق می داند و این مقامها از اول تا سوم را دارای رابطه تربیتی علی - معلولی یا ظاهر و مظہری به شمار می آورد. (همان: ۶ / ۲۸۵ - ۲۸۴)

حکیم سبزواری در شرح برخی عبارات ملاصدرا در اسفرار، معتقد است که علم خداوند به مفاهیم و معانی ماسوی الله، پیش از آفرینش آنها، مقام کثرت در وحدت، و علم خداوند به وجود ماسوی الله پس از آفرینش آنها، مقام وحدت در کثرت است، به گونه ای 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 می داند و مدعی است که براساس قاعده بسیط الحقيقة، خداوند هم احاطه علمی و هم احاطه وجودی بر ماسوی الله دارد. و ذات الله که نزد خویش حاضر و غیر غایب است، در عین اینکه علمش عین ذاتش است، عین علم به ماسوی الله نیز می باشد. (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 خداوند، معلول او نیز خواهد بود.

ملاصدرا در جایی دیگر، با بیان اینکه تمام ماسوی الله، مظہر اعیان ثابت می شود در موطن علمی یا مقام الوهیت و واحدیت اند، به بیان متبع بودن علم الهی و تبعیت اشیا (آفریدگان) از آن می پردازد و معتقد است که اعیان ثابت، پیش از تحقیق عینی در کسوت آفریدگان، به صورت علمی از لی در علم الهی ثبات اند و صفات و اسماء الهی و مظاہرشان، همه عین ثابت اند که با همه کثرتی که دارند، به وجود واحد علمی، موجود بوده اند و این علم خداوند، علم فعلی است که متبع اشیاست، نه تابع آنها. و این گونه علم، سبب وجود خارجی اعیان است. به گونه ای که خداوند با یک علم، آنها را پیش از ایجاد، یگانه می بیند و با همان علم، آنها را پس از ایجاد، متکرّر می بیند و به تعبیر حکیم سبزواری، اولی «شهود المفصل مجملًا» و دومی «شهود المجمل مفصلاً» است. (همان: ۶ / ۱۱۱)

بنابر آنچه تاکنون گذشت، از نظر ملاصدرا، علم خداوند علم فعلی و سبب تحقیق عینی اشیا (آفریدگان و افعال و آثار آنها) است و هر چیزی که در علم الهی، متعین باشد، همان گونه که تعین دارد، تحقیق می باید و تخلّف 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 می خواند 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 احادیث 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 بnde، همان‌گونه به خداوند منسوب است که به وجود و شخص بnde منسوب است. پس همان‌گونه که وجود یک انسان، امری واقعی و متحقق در خارج است و با این وصف، شائی 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 المغارف آمده است: «اعقاد 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، إلّا به مشیت او، «وَ مَا تَشَاءُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان / ۳۰)، چه هرگاه وجود فاعل که اصل است، نه از او [= خود] بود، فعلش که فرع وجود [او] است به طریق 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 برابر او حجتی، متوجه گردد، بلکه حجت بالغه او، بر همه ثابت و لازم باشد. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَعْمَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (نبیاء / 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 خوبیش حامیانی داشته باشد، تا بدان حد که به صراحةت به مناجات‌نامه عارفانی چون خواجه عبدالله انصاری و اقران ایشان نیز متوسّل 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 این باره گفته است: «اللهی، همه از روز پسین می‌ترسند و عبدالله از روز پیشین» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶) «اللهی، همه می‌ترسند که فردا چه خواهد شد، و عبدالله می‌ترسد که دی

چه رفت» (همان: ۱۲۶) بنابر آنچه گذشت، صدرا معتقد به تقریر و تعین پیشین اعمال و افعال همه ماسوی الله - از جمله عمل اختیاری بندگان به عنوان موجودات ذی شعور و مختار - در علم ازلی حق تعالی است. به عبارت دیگر، بندگان با همه ذات، صفات، افعال و آثار خود - از جمله صفت اختیار - معلول وتابع علم ماقبل الإيجاد خداوند بوده و خاصیت این علم، منشیت و مبدأیت آن برای معلوم است. در یک جمله، علم خداوند علم فعلی و ایجابی و در نهایت ایجادی است.

### فلسفه بعثت

به نظر می‌رسد فلسفه اصلی بعثت پیامبران، نجات مردم از ضلالت و هدایت آنان به سوی هدف عالی و غایبی است که خداوند، بشر را به خاطر آن آفریده است. دیدگاهی که ملاصدرا در باب خلق اعمال برگزیده است و در تبیین و تشریح آن جد 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 به خوبی از آن آگاه است، بلکه آن را به صراحت 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 عصيان و درنتیجه پاداش و کیفر و سعادت و شقاوت همه انسان‌ها، از پیش رقم خورده است و تخلف از امور از پیش تعین یافته در علم الهی، محال است.

حال فلسفه بعثت (ارسال رسال و انزال کتب) و فایده آن‌چه خواهد بود؟ ملاصدرا بدون اینکه از طرح این سؤال هراسی به دل راه دهد، علاقه‌مند است به بحث پیرامون آن پردازد. 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 متربّب بر ایمان و کفر، به امور پیشینی ایجاد کننده و مقدمات الزام‌آور و اقتضاکننده‌ای مربوط می‌شود که در نهایت به امور مرتبط به قضای الهی ختم می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ / ۴ : ۳۳۲)

اما وی در توجیه فایده بعثت پیامبران و انزال کتب آسمانی می‌گوید: «... فایده آن دو [ارسال رسال و انزال کتب] در حقیقت به مؤمنین - کسانی که خداوند، فرستادن پیامبران و فرواد 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 رسال و انزال کتب برای کسانی که بر دلهاشان مهر خورده است، مانند فایده نور خورشید برای کوران است ... و نهایت فایده ارسال رسال و انزال کتب، این است که به‌ظاهر، اتمام حجت و برقراری بینه بر گمراهان شود ... و این در حقیقت برای نفی و نه گفتن بر آنان است. به این معنا که آنان در اصل خلقت خویش، ناقص نگون‌بخت‌اند ... پس این دو چیز - ارسال رسال و انزال کتب - همان‌گونه که موجب ظهور ما فی‌الضمیر جان‌های شریف مانند کرامت، علم، مروت، تقوی و صفات حسن و اعمال نیکو

می‌گردد، همین‌گونه موجب ظهور ما فی الضَّمِير جان‌های خبیث، مانند حماقت، جهالت، دوستی دنیا و شهوت می‌گردد. پس اینها – ارسال رسال و انزال کتب – سبب می‌شوند تا جحود جان‌های خبیث، افزون گشته و خشم و استکبارشان، تشدید گردد.» (همان: ۱۵۸ – ۳۲۱ / ۴؛ همو، ۱۳۸۳ – 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)

اختمی لاهوری در ذیل بیت اخیر می‌نویسد:

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

شیخ محمود شبستری، اختلاف بندگان، استعدادها، عملکردها، انگیزه‌ها، ایمان و کفر و سعادت و شقاوت را نه تنها ظلم و جور از جانب خداوند نمی‌داند، بلکه اختلاف یادشده را عین عدل و فضل الهی به شمار آورده و می‌گوید:

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

وی نیز مأمور شدن و مکلف گردیدن را با عدم اختیار سازگار دانسته و در حقیقت 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 فی‌الضمیر آنان نیست. درحقیقت جملات انشایی (اوامر و نواهی) دینی، جملات اخباری‌اند، یا دست‌کم محرکی برای اظهار و ابراز ما فی‌الضمیر مؤمن و کافر می‌باشند. سخن شبستری این است:

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

چنان‌که 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 فی‌الضمیر و تجّا اعمال دنیوی آنان - که خود معلول مجموع صفات و حالات مقدّر و معین پیشین‌شان در علم الهی است - چیز دیگری نخواهد بود. ممکن است گفته شود که این پژوهش، بیشتر شبه 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 صراحة بیان ایشان در جای دیگر خلاف این باشد.

میزان اثربداری صدرا از عارفان، با عنایت به مطالب یادشده، به‌وضوح، نمایان می‌شود. به‌حال چون ملاصدرا در تأسیس حکمت متعالیه، از آثار عارفان بهره‌های فراوان برده است، و خود هم گاهی عین عبارات آنان را - حتی به‌صورت 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 به‌عنوان 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 قبایح و انتساب آنها به خداوند است. وی شرور را بیشتر در امور طبیعی، و قبایح را در حوزه عملکرد موجود عاقل به کار می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ / ۷ : ۹۴)

اشکالی که ملاصدرا احتمال می‌دهد در مسئله شرور و قبایح، بر دیدگاهش وارد باشد، این است که اگر هر چیزی در علم الهی ازپیش تعیین شده است و تخلف از علم پیشین الهی امکان‌پذیر نیست، پس شرور و قبایح نیز، بهناچار باید تحقق پذیرند و فاعل حقیقی آنها - علاوه‌بر 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 به‌صورت مطلق است؟

ایشان، برای توجیه شرور، نخست به تعریف شرور و قبایح می‌پردازد و با تعریف منطقی خیر و شرّ، 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، به‌واسطه آن به اتمام می‌رساند ... پس خیر مطلقی که همه اشیا مشتاق آنند و به‌واسطه ذات و کمال ذاتی که از او آفریده می‌شوند، وجود خویش را تکمیل می‌سازند، قیوم واجب‌الوجودة 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 شریت را به میزان نقصان درجه وجودی خود در برابر خیر مطلق، واجد است. (همان: ۵۸)

از سخن مطرح شده این نکته به‌دست می‌آید که خیر به معنای کمال نامتناهی، ویژه خداوند است، ولی شرّ به معنای محدودیت وجودی، در همه ماسوی الله، 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 تحقق سه قسم اخیر را محال می‌داند و تنها به شرّ اندکی همراه خیر غالب، قائل است که امری نسبی است. (همان: ۶۸)

به‌هرحال، 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 مبرآست، موجودات فراتطبیعی، خیر محض اند. اگر شرّ به معنای عدم ذات شیء یا عدم کمال ذات شیء باشد، وجودی نخواهد داشت و درنتیجه، شرور طبیعی، اموری نسبی خواهد بود و از حیث اضافه به وجود است که معنا پیدا می‌کنند. البته همین معنای از شرّ هم، مقصود و مجعل 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 غَرضی اند و شرور بالعرض یا معدم مزیل اند یا حابس مانع یا مضاد 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 شریت آنها تنها در قیاس با قوهٔ 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 اوامر 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 [مشرك] - را تنها از جهت ماهیت و عین ثابتshan، می‌داند. به عبارت دیگر، سگ از حیث وجودش که فائض از خداوند است، طاهر و خیر است، ولی از حیث ماهیت و عین ثابتsh، نجس و شرّ است. به‌نظر ایشان، ماهیات و اعیان ثابته که بوبی از وجود را استشمام نکرده اند، علت نجاست سگ و کافر [مشرك] اند. بنابراین، نابرخورداری عین ثابت سگ و کافر [مشرك] از وجود، علت نجاست آنهاست. (همو، ۱۴۲۰: ۳۷۶) لازم به ذکر است ارتباط مسئله شرور با موضوع مقاله این است که اگر تحقق اعمال ازوی بندگان امری اجتناب‌ناپذیر و از پیش تعیین شده است - خواه اختیاری در کار باشد یا نباشد - پس شرور اخلاقی صادر از آنان (که سبب شقاوتshan است) چه وجهی دارد؟ این مبحث را به عنوان چیزی که با موضوع ارتباط مستقیم دارد، بررسی کرده‌ایم.

### نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

ملاصdra خود خوب می‌داند که بیان چنین دیدگاهی - اگرچه ممکن است حق باشد - با برداشت متشرّعین 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، برخورداری 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، به عنوان نجس و برخی به عنوان طاهر یا از باب ذکر نمونه است یا وجهی ندارد. و این یک اشکال جدّی 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 بداهت است؛ زیرا ماهیت یا یک امر انتزاعی ذهنی است که از حدود وجود به دست می‌آید، یا از تعینات علمی اشیا در عالم واحدیت می‌باشد که از لمس و حسّ مبرآست. 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)

به‌نظر می‌رسد منظور ملاصدرا این است که برخی اشیا از حیث عین ثابت و ماهیتشان نجس‌اند، ولی برخی از آنها طاهرند و اشیایی که ماهیت و عین ثابتشان نجس است، به‌سبب اتحاد عین ثابت آن با مظاهر عینی آن، یا به‌سبب اتحاد ماهیت آن با وجودش، حکم عین ثابت به مظاهر 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 قبھی باشد، امری اعتباری و مجازی و مربوط به امور سلبی و عدمی است. (همان: ۷ / ۱۰۶ - ۱۰۵)

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

به هر 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 طباطبائی 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 كُلُّ شَيْءٍ» (زمیر / ۶۲) و آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۷) سینات [= گناهان] نیز از حیث انتساب به خداوند، حسنی به شمار می‌رود. برخی آیات قرآن مانند آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (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 به گونه‌ای 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 درنتیجه، 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 اخروی می‌داند، و شرور طبیعی را عدمی و نسبی بهشمار می‌آورد و قبایح 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 نسبی اند و حق و باطل مربوط به ممکنات، نیز امور نسبی اند. درنتیجه، 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 قبایح عقلی و شرعی، اعتباری اند 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. چنان که پیش تر بیان شد، ملاصدرا دیدگاه خود را دیدگاه اهل الله و اهل ذکر می‌داند که به نظر 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 بین الأُمرین 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 جامع گرایانه تعبیر کرده‌ایم)، تفسیر عمیق‌تری از دیدگاه اعتدال‌گرایانه می‌داند.

به نظر صدرا، انسان موجودی مختار - مجبور است به عبارت دیگر انسان مجبور در عین مختار است. عبارات وی در این زمینه پریشان و مذبذب است.

به نظر صدرا، سرنوشت (= سعادت و شقاوت یا پاداش و کیفر اخروی) بندگان، معلول اعمالی - جوارحی و جوانحی - آنان در دنیاست 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 مقدور نمی‌باشد.

این دیدگاه - به نظر 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 نقدي 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 ادعاهده – 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 پادشاهی خود ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌دانیم.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، عبدالله، ۱۳۸۷، متأجات نامه، با مقدمه شهاب الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان، چ ۱.
۳. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله (مشهور به سعدالدین تفتازانی)، ۱۴۰۹ ق، شرح المقادص، به تصحیح صالح موسی شرف، قم، منشورات شریف رضی، چ ۱.
۴. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۳، محی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۵.
۵. حافظ، شمس الدین 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 بهاء الدین خرمشاهی و دیگران، تهران، نشر قطره، چ ۵.
۷. خوارزمی، رکن الدین ابن ملامحی، ۱۳۸۶، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.
۸. رازی، فخر الدین 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 عطار، بیروت، دار الفکر.
۱۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، مکتبة المصطفوی، چ ۲.
۱۲. ———، ۱۳۸۳، شرح اصول کافی، به تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
۱۳. ———، ۱۳۸۷، تفسیر القرآن الکریم، به تصحیح محمد خواجه‌ی، 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 حسن (نصیرالدین)، ۱۴۰۷ ق، تجزیه‌ای از اعتقاد، به تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، قم، مکتب اعلام اسلامی، چ. ۱.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، گوهر مراد، با مقدمه زین‌العابدین 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.