

## دراسة التطبيقات اللاهوتية لنظرية الفقر الوجودي عند ملا صدرا

مرضيه عبدلي مسينان<sup>١</sup>

### الخلاصة

نظرية المعلول بوصفه وجوداً رابطاً ووظائفها اللاهوتية تُعدّ نظرية المعلول بوصفه وجوداً رابطاً من النظريات الهامة في الفلسفة ومباحث الوجود. وفقاً لهذا الرأي لا يُعزى للمعلول أي وجود مستقل سوى ارتباطه بالعلّة. وتُعدّ هذه النظرية من ابتكارات صدرالدين الشيرازي الذي يرى أن المعلول ليس لإنسبة أو إضافة أو ارتباط وجودي بالعلّة. وقد وصف صدر المتألهين هذا النمط من الوجود بتعابير مثل الوجود الرابط، الإضافة الإشراقية، والوجود الفقير، وأثبت من خلال ذلك وحدة الوجود الشخصي وأرجع العلية إلى التجلي مما أوجد جسراً بين الحكمة والعرفان. وتتسم هذه الرؤية بأسس فلسفية دقيقة وهي بعيدة عن آفة أصالة الماهية وتلعب دوراً أساسياً في شرح القضايا اللاهوتية. وعلا عكس النظريات السابقة كما كان الماهية فإن هذه النظرية لا تحتاج لإثبات الواجب إلى إبطال الدور أو التسلسل مما يجعل مسار الفهم والاستدلال أسهل على المفكرين. ومن أبرز النتائج اللاهوتية لهذه النظرية: إثبات وجود الله، التوحيد الذاتي والتوحيد الأفعالي. كما أن تفسير "الأمرين الأمرين" على أساس هذا المنهج يفتح آفاقاً جديدة للمتكلمين ويُوفر إطاراً أكثر صلابة لشرح هذه القضايا وإثباتها. لقد تناول هذا البحث بمنهج وصفي وتحليلي مكانة هذه النظرية في أهم مباحث علم الإلهيات بالبحث والتبيين.

الكلمات المفتاحية: الفقر الوجودي، العلية، وجود الرابط، التوحيد الذاتي، التوحيد الأفعالي.

١. دكتوراه في أسس النظرية الإسلامية، أستاذ مساعد في قسم المعارف بجامعة طهران للعلوم الطبية،

## فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۳

صص ۲۴-۴۸

### بررسی کاربردهای الهیاتی نظریه فقر وجودی ملاصدرا

مرضیه عبدلی مسینان<sup>۱</sup>

#### چکیده

یکی از نظریاتی که تاکنون در فلسفه و در حوزه مباحث هستی‌شناختی عرضه شده معلول وجود رابط است و حیثیتی جز حیثیت ربط به علت ندارد. مطابق این دیدگاه که از ابتکارات ملاصدرا است معلول بودن یعنی انتساب، اضافه و ربط به علت. صدرالدین شیرازی نحوه وجود را «وجود رابط» یا «اضافه اشراقیه» یا «وجود فقری» نامید و با اثبات وحدت شخصیه وجود بر اساس آن و ارجاع علیت به تجلی، پلی از حکمت به عرفان زد. از آن جاکه این دیدگاه مبتنی بر مبانی دقیق فلسفی و عاری از آفت اصالت ماهیت است و نسبت به نظریات پیشین چون امکان ماهوی، در اثبات واجب نیازمند به ابطال دور و تسلسل نبوده در تبیین بحث‌های الهیاتی بسیار راهگشا است. از مهم‌ترین دستاوردهای الهیاتی این نظریه اثبات وجود خداوند، توحید ذاتی، توحید افعالی و تفسیر امر بین الامرین بر اساس این نظریه است به گونه‌ای که می‌تواند در تبیین و اثبات این مباحث مسیر محکم و ساده‌تری را فراروی متکلمین قرار دهد. این پژوهش با رویکرد توصیفی و تحلیلی در پی اثبات و تبیین نقش این نظریه در مهم‌ترین مباحث خداشناسی نگاشته شده است.

واژه‌های کلیدی: فقر وجودی، علیت، تشان، وجود رابط، توحید ذاتی، توحید افعالی

۱. دکتری مبانی نظری اسلام، استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تهران، u.abdoli@gmail.com.

## مقدمه

از مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی و از جمله مباحث باسابقه و بااهمیت در فلسفه اسلامی و حتی در فلسفه به‌طور مطلق، بحث علیت و حقیقت آن است که این اصل از جنبه‌های مختلف مورد توجه واقع شده است. این مسأله در آثار متفکرین و فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی و ابن‌سینا قابل پیگیری می‌باشد؛ اما آنچه در این میان مورد توجه و تحقیق است چگونگی ارتباط علت و معلول است. اگرچه ابن‌سینا در آثار خود چون اشارات و التنبیهاات یا الهیات شفا به آن پرداخته است اما در حکمت متعالیه به این مسأله به احسن وجه پرداخته شده است و صدرا در آثار خود چون اسفار اربعه، شواهد الربوبیه و... با یک سیر منطقی، معلول را عین ربط به علت می‌شمارد. در مقابل دیدگاه مشاء که وجود معلول را منحاز و مستقل از علت اما نیازمند به آن می‌داند.

استفاده از نظریات صدرا به دلیل نقاط قوت در روش و محتوا و کنار زدن نقاط ضعف مکاتب قبل و اضافه کردن اصول و مبانی محکم و ارزشمند فلسفه اصالت وجودی به آن‌ها می‌تواند در اثبات و تبیین مباحث کلامی متکلمان بسیار راهگشا باشد در همین راستا در سایه آشنایی عمیق با نوآوری‌های صدرا از جمله نظریه فقر وجودی که فلسفه را به وادی عرفان نیز سوق داده است اثبات عقلی مباحث کلامی از جمله خداشناسی به سبک و سیاق ساده‌تر و در عین حال متناسب‌تر با تعالیم وحی و سنت معصومین صورت می‌گیرد. اثبات توحید افعالی و یا تفسیر ابتکاری صدرا از دیدگاه مختار امامیه در بحث از جبر و اختیار انسان - امر بین الامرین - نمونه بارزی از این دست می‌باشد. بدیهی است در صورت نپرداختن به این موضوعات زوایای پنهان این حکمت متعالی آشکار نگردیده و مهم‌ترین ره‌آورد های کلامی آن مشخص نمی‌شود. قطعاً با نقد، کاوش و مقایسه این نظریات با دیدگاه‌های گذشته و کاربردهای آن‌ها در مباحث الهیاتی زمینه رشد و بالندگی مباحث فلسفی و هستی‌شناختی کلام و صعود آن به درجات عالی‌تر و عمیق‌تر فراهم می‌گردد، کما این‌که چنین نقادی‌ها و نوآوری‌هایی در فلسفه نو

صدرایی و دیدگاه‌های متکلمین معاصر ما نیز مشهود است. از جمله پژوهش‌های صورت گرفته با کلیدواژه اساسی نظریه فقر وجودی و یا مقالات مرتبط با عنوان پژوهش می‌توان به «جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در تبیین خداشناسی فطری ملاصدرا در آیه فطرت» از علی ارشد ریاحی یا «بررسی مسأله فقر وجودی در حکمت متعالیه» اثر سید حمید طالب‌زاده و یا با موضوعات مرتبط، به مقاله «تفسیر علیت به تشان در فلسفه صدرایی و فقر وجودی انسان در قرآن با رویکردی فلسفی - عرفانی» از محمدجواد رودگر اشاره نمود؛ اما در خصوص عنوان این پژوهش و کاربرست نظریه فقر وجودی ملاصدرا در مهم‌ترین مباحث الهیاتی مقاله‌ای یافت نشد. این پژوهش درصدد است تا با تبیین اجمالی این نظریه، دستاوردهای الهیاتی آن را در مهم‌ترین مباحث خداشناسی از جمله اثبات وجود خدا، توحید ذاتی، توحید افعالی و متفرعات آن را مورد بررسی قرار دهد.

متکلمین بومبنای تفکر حادث بودن هستی، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث می‌دانند. ولکن فلاسفه در نقطه مقابل ایشان ملاک نیازمندی را یا در ذات و یا در وجود ماهیت جست‌وجو می‌کنند. صدرالمتألهین بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه (اصالت و وحدت وجود) فقر وجودی یا امکان وجودی را ملاک نیازمندی معلول به علت می‌داند. این نظر در مقابل دیدگاه ابن‌سینا می‌باشد که امکان ماهوی را به عنوان مناط نیازمندی معلول به علت مطرح کرد.

مطابق دیدگاه ملاصدرا و طبق اصل اساسی اصالت وجود، خارجیت و منشائیت آثار، صرفاً متعلق به وجود است و بنابراین جعل بالذات به وجود تعلق می‌گیرد، نه به ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۱۵/۱-۴۱۴، همو، ۱۳۷۵: ۱۸۲)؛ چراکه بنا بر اصالت وجود، وجود عین خارجیت است و به عبارت دیگر در خارج چیزی جز وجود نیست و از طرف دیگر رابطه جعل و علیت نیز رابطه‌ای است میان واقعیات خارجی بنابراین آنچه بالذات متعلق جعل قرار می‌گیرد چیزی جز وجود نیست و از آنجاکه ماهیات اموری اعتباری اند که از حدود وجودات محدود انتزاع می‌شوند و نسبت‌شان با وجودی که از آن

انتزاع می‌شوند، در نسبت میان سایه با صاحب سایه نمی‌توان رابطه جاعلیت یا مجعولیت در نظر بگیریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶-۸؛ ۷۰-۷۶)؛ «انّ الماهیات امور لا یتعلق بها فی ذاتها الجعل و التاثر و لا الوجود و العدم و لا الحدوث و لا القدم» (همان: ۱۰۷). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا آنچه جعل می‌کند و جعل می‌شود، وجود علت و وجود معلول است و ماهیات، مجعول بالفرض اند: «اثر جاعل... گونه‌ای از گونه‌های وجود و مرتبه‌ای از مراتب ظهور است، نه ماهیتی از ماهیات؛ بلکه ماهیت به نور وجود- بدون تعلق جعل و افاضه به آن- ظاهر می‌شود پس صادر از مبدع حق و صانع مطلق، در واقع وجود است، نه ماهیت بنابراین نسبت معلولیت به ماهیت مجاز صرف است، مانند نسبت موجودیت بدان» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۹).

ملاصدرا لازمه مجعول بالذات بودن وجود را نفی امکان ذاتی به عنوان ملاک نیاز به علت برمی‌شمرد. بر این اساس او در فقرات بسیاری در نفی امکان به عنوان مناط نیاز به علت سخن می‌گوید. بنابراین اولاً- از نظر ملاصدرا امکان یک صفت نفس الامری نیست؛ ثانیاً- حتی اگر امکان را صفت ممکن در واقع، بدانیم، با توجه به آنچه گذشت که جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت بنابراین امکان که امری ماهوی است مدخلیتی در جعل نخواهد داشت (مانند آن که رنگ واقعاً صفت حیوان است ولی مدخلیتی در احساس و تحریک او ندارد)؛ بنابراین امکان نمی‌تواند منشأ و مناط نیاز به علت برشمرده شود (همان: ۲۱۶-۲۱۸).

از این رو ملاصدرا بیان می‌کند که مخلوقات بالذات وجودات اند و سپس عقل ماهیت این وجودات را انتزاع می‌کند، در نتیجه ماهیت و امکان ماهوی اموری اعتباریاند، چراکه در نفس الامر چیزی غیر از وجود نیست.

طبق این نگرش، جعل ذات معلول به عینه همان ارتباط او با علت است، به عبارت دیگر ارتباط معلول با علت عین حقیقت آن است؛ از این رو معلول عین ربط به علت است.

هنگامی که در رابطه‌ای، یک طرف به طرف دیگر، امری را می‌بخشد، پنج مقوله در این رابطه قابل تحلیل است: دهنده، گیرنده، امر داده‌شده، دادن، گرفتن؛ اما در رابطه علیت که در آن علت به معلول وجود می‌بخشد این پنج مقوله تنها به یک مقوله کاهش می‌یابد که عبارت است از «علت وجود دهنده»؛ چراکه در چنین رابطه‌ای وجود معلول افاضه می‌شود و این وجود همان امر داده‌شده است و افاضه این وجود عین دادن و گرفتن و گیرنده است. بنابراین در رابطه علیت وجودی، ما تنها با یک «علت مفیض وجود» مواجه‌ایم که معلول همان افاضه اوست.

این سخن بدان معناست که واقعیت معلول عین وابستگی به علت است، نه این که وابستگی به علت امری عرضی برای معلول باشد؛ همان‌طور که استغنا از غیر، عین واقعیتی است که بی‌نیاز از علت است، نه این که عارض بر آن باشد، به عبارت دیگر معلول فعل علت و شأنی از شئون علت است، نه این که در اثر ایجاد و فعالیت علت حاصل شود (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱۰۷). نتیجه این سخن که خود لازمه می‌جول بالذات دانستن وجود است؛ این است که مناط نیاز به علت در حکمت متعالیه نه امکان ذاتی بلکه فقر وجودی معلول یعنی وابستگی وجود معلول به علت است: «و الحق ان منشأ الحاجه الی السبب... کون وجود الشیء تعلیقاً متقوماً بغیره مرتبطاً الیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۳/۳). از نظر ملاصدرا فقر وجودی یا امکان وجودی (در مقابل امکان ماهوی) به این معناست که معلول عین تعلق به علت است، به گونه‌ای که اگر از جاعل آن صرف نظر کنیم، چیزی باقی نمی‌ماند، نه وجود و نه ماهیت (همان: ۴۱۳/۱).

نتیجه اینکه طبق نظریه فقر وجودی ملاصدرا معلول تنها اثر علت است؛ از این رو نمی‌توان معلول را چیزی مرتبط با علت دانست بلکه معلول عین ارتباط با علت است و ذات آن عین فقر و وابستگی است.

دیدگاه ملاصدرا و پیروان ایشان و فیلسوفان نو صدرایی معاصر نیز در این خصوص مانند هم است. جوادی‌آملی معتقد است در نظریه فقر وجودی، معلول از وجود رابط به

نمود تنزل می‌یابد، چراکه حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی تعالی می‌یابد. این امر باعث می‌شود که تقریب فلسفه به عرفان ممکن شده و فلسفه از این طریق تکمیل گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸۱/۳). از این عبارت ملاصدرا که برای معلول هیچ شأنی قائل نمی‌شود و به تعبیر دیگر آن را فی غیره، بغیره لغیره می‌داند می‌توان دریافت وجود معلول از سنخ وجود رابط است. وجود رابط دانستن معلول به این معناست که معلول هم چون معانی حرفیه حیثیتی جز ربط و وابستگی ندارد (دینانی، ۱۳۸۰: ۵۵۶/۲). به تعبیر دینانی از فلاسفه‌ی معاصر، حرف در کلام همانند آینه‌ای است که همواره صورت غیر خویش را نشان می‌دهد و جز خود را نمایان می‌سازد (همو: ۱۷۳). معلول نیز در جهان هستی شأنی از شئون علت است و حکایتگر آن و نشانه آن است. به عبارت دیگر همان‌طور که معنای حرفی بدون معنای اسمی قابل تعقل نیست، وجودات امکانی نیز تنها در پرتو وجود مستقل قابل تعقل‌اند زیرا حقیقتشان عین ربط و وابستگی به اوست. ملاصدرا این حقیقت را به آینه بودن ممکنات برای وجود حقیقی تعبیر می‌کند و بر آن است که حقایق ممکنات از ازل تا ابد بر عدمیت خود باقی‌اند و بهره‌گیری آن‌ها از وجود بدین شکل نیست که وجود صفت حقیقی آن‌ها شود بلکه آن‌ها مظاهر وجود حقیقی می‌شوند. ملاصدرا این عدمیت را که همواره همراه ممکنات است به فقر تعبیر می‌کند و آن را تفسیر حقیقی «کلشی ء هالک الا وجهه» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۱/۲-۳۴۲).

علیت به‌طور ضروری باعث کثرت اشیا و موجودات می‌شود و قوام آن به کثرت وجودی وابسته است، چراکه صرف کثرت شأنی کافی نیست. بنابراین باید گفت نظریه «وجود رابط معلول» تجلی و تشان را به جای علیت و جعل قرار می‌دهد. در این نظریه اگرچه بحث با علیت آغاز می‌شود اما درنهایت به تجلی و بیان وجودی می‌رسد و علیت کنار گذاشته می‌شود. به همین دلیل، فیلسوفان معمولاً نظریه تشان را در مقابل علیت مطرح می‌کنند. به‌عنوان مثال، ملاصدرا قوای نفس را شئون نفس می‌داند، درحالی‌که

برخی دیگر از فیلسوفان آن‌ها را معالیل نفس تلقی می‌کنند (همان: ۵۱/۸-۵۲). البته این به این معنا نیست که این قوا معلول نیستند بلکه منظور این است که این قوا نسبت به نفس وجود رابط دارند، به گونه‌ای که فی‌نفسه وجود ندارند و صرفاً شئون نفس هستند و فعالات آن‌ها در مرتبه‌ای از نفس انجام می‌پذیرد (رک: همان: ۳۷۷/۶).

در حقیقت آنچه صدر را در بحث علت و معلول پایه‌گذاری کرد، امکان فقری معلول نبود بلکه ابتکار او در این بحث ارجاع علیت به تشان است. از طرفی سادگی و کوتاهی مقدمات مبتنی بر نظریه فقر وجودی در اثبات مباحث خداشناسی می‌تواند متکلمان اسلامی را در راستای مهم‌ترین کار ویژه خود که تبیین و اثبات گزاره‌های دینی و دفاع از آن است یاری رساند از این رو در این نوشتار به مهم‌ترین دستاوردهای این نظریه در تبیین مهم‌ترین مباحث الهیاتی از جمله اثبات وجود خدا، توحید ذاتی، توحید افعالی و متفرعات مرتبط با آن اشاره می‌کنیم.

### ۱- نظریه فقر وجودی و اثبات وحدت شخصیه وجود

صدر المتألهین در جلد دوم اسفار با تفسیر دقیقی از حقیقت معلول در نظام علت و معلولی، هویت معلول را تماماً هویت ربطی متعلقی به علت معرفی نمود و با ارتقاء نظام علیت متعارف فلسفی به نظام تشان و تطور سرانجام موفق به اثبات وحدت شخصیه وجود و وحدت اطلاقی گردید. وی درباره این ارتقاء می‌گوید:

.... قد انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ولو بنحو من الانحاء فليس الاثنا من شوون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته فما و صفناه اولاً ان في الوجود عله و معلولا بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العله منهما امرا حقيقيا والمعلول جهه من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعله و تاثيره للمعلول الى تطوره بطور و تحيثة بحيثيه لانفصال الشئ ع مابين عنه (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲).

هر چیزی که به غیر از حق تعالی به نحوی از انحاء، اسم وجود بر آن اطلاق می‌شود، جز شانی از شئون آن ذات یگانه خدا و وصفی از اوصاف او و پرتوی از آنجا مرکز نور درخشان نیست. بنابراین مطلبی که در ابتدا و بر اساس واقع بیان شد که در نظام هستی، علت و معلول وجود دارند، در سلوک عرفانی به این نتیجه می‌رسد که علت، امری حقیقی و معلول، جهتی از جهات اوست. بدین معنا، علتی که تأثیر آن بر معلول است، به تحولی و گونه‌گون شدن خود آن امر حقیقی و تحیت به حیثیتی از حیثیات برمی‌گردد و نه به جدا شدن چیزی که متضاد با او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷/۱).

در تبیین برهان وجود ربطی و فقری و اثبات وحدت شخصیه وجود از این طریق، تأمل در دو مقدمه ضروری است:

مقدمه اول: معلول از آن جهت که معلول است و به سبب آن که معلول است هیچ ذات مستقلی ندارد و همه بنیاد آن صرف فقر و فاقه به علت است. البته کاملاً باید توجه شود که گرچه ذهن، ناخودآگاه معلول را ذات فقیر یعنی چیزی که به علت محتاج است، در نظر می‌آورد؛ زیرا این فقر، همه معلول را فراگرفته است و معلول چیزی جدای از همین فقر به علت نیست و اگر جز این فرض و تصور شود، معروض فقر معلول عله و محتاج و فقیر نخواهد بود و این خلاف فرض اولی و واقعیت نفس الامری است که آن را معلول انگاشته‌ایم.

از سوی دیگر، چنین حقیقتی که تماماً فقر و فاقه و نیاز است، با جانب دیگر یعنی علت مرتبط است. از همین رو و با در نظر گرفتن این دو نکته مهم (فقر به تمامه و ارتباط با علت) روشن می‌شود که معلول صرفاً، نسبت به علت و تعلق و ربط به آن است و باید آن را وجود ربطی و فقری تلقی کرد و از نظر تقسیمات مشهوری که برای وجود ارائه می‌شود، «وجود فی غیره» یا «وجود رابط» به شمار می‌آید «ان المعلول بالقیاس الی علتیه وجود رابط و ان الوجود النفسی الذی یقوم به و هو علتیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۶/۲).

طباطبایی در فصل اول از مرحله هشتم نهاییه الحکمه، این معنا را در قالب برهانی مطرح کرده است:

فقر و حاجت اولاً وبالذات از آن وجود معلول است و وجود معلول در ذات و بنیاد خود محتاج و فقیر است؛ چراکه در غیر این صورت حاجت عارض بر او و او در مرحله ذات خود بی نیاز خواهد بود و این در حالی است که بی نیازی با معلولیت سازگاری ندارد بنابراین ذات وجود معلول عین حاجت و فقر خواهد بود یعنی در مرتبه ذات خود هیچ استقلالی ندارد و قائم به علت خود که مفیض اوست، می باشد. از این امر به دست می آید که وجود معلول در مقایسه با علت خود «وجود رابط» و «موجود فی غیره است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۵۷).

مقدمه دوم: وجود ربطی یا فی غیره در مقابل وجود فی نفسه قرار می گیرد و هیچ نفسیت و واقعیتی ندارد و هیچ حکمی ندارد چراکه اساساً وجود رابط شیئیتی ندارد تا قابل حکم باشد. وجود رابط به حیثیت تقییدیه وجود موجود است. و در اصل وجود بودن و فهم معنای وجود از آن محتاج غیر است و از این رو، حیث تقییدی در میان خواهد بود. ملاصدرا در این مورد می نویسد: «ان الروابط و الادوات، حین کونها کذلک، لیست شیئا من الاشياء المحصله التامه، بل نسب الی الاشياء... ان اللزوم انما یکون لزوماً اذا اعتبر رابطه... فاذن هو بما هو لزوم، لیس بشیء من الاشياء حتی یحکم علیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۳/۱-۱۴۴).

نتیجه این دو مقدمه آن خواهد بود که تمام معالیل وجود فی غیره و رابط هستند و نفی وجود از رابط به این معنی است و معالیل هیچ یک در مقابل وجود فی نفسه خداوند مصداق مفهوم وجود و از اقسام وجود محسوب نمی شوند و همه اضافه و ربط به علت هستند و شأن آن وجود مستقل و فی نفسه و مربوط الیه و مقوم آن هستند بنابراین وجود رابط مصداق مفهوم اسمی وجود نیست تا قسمی از وجود باشد تا تکثر معالیل و ممکنات مستلزم تکثر موجودات شود. بر این اساس نظام هستی متشکل از موجودات متعدد و متکثر نیست بلکه فقط خداوند دارای وجود فی نفسه است و ماسوی الله یعنی همه ممکنات و معالیل صرفاً شأنی از شئون و مظاهر و تعلقات او محسوب می شوند و

بالتبع تکثر ممکنات به معنی تکثر مظاهر و شئون آن وجود فی نفسه و مستقل است و بهره ذاتی از وجود ندارند و اساساً از سنخ وجود نیستند بر این اساس با نفی کثرت اشیاء و موجودات و اثبات کثرت شئون وجود مستقل و یکتا، وحدت شخصی وجود ثابت می‌شود. با این بیان رابط بودن مساوی تشان و مستلزم کثرت شأنی و وحدت شخصی وجود است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۳۲/۱-۲۳۳).

## ۲- نظریه فقر وجودی و اثبات واجب‌الوجود

برای اثبات وجود خدا براهین مختلفی وجود دارد و هر یک از فلاسفه، متکلمین و عرفا هر یک به شکلی بر اثبات وجود خدا برهان اقامه نموده‌اند. در این میان ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی چون اصالت وجود، وجود ربطی معلول و طرح نظریه ابتکاری خود یعنی امکان فقری درصدد ارائه برهان جدیدی بر اثبات وجود خدا برآمد. این برهان برهان «فقر وجودی» یا «امکان فقری» است. در این برهان می‌بایست برخلاف نظر فلاسفه اشراقی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۶/۱-۳۸۷) و همچنین پیروان مشاء (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰/۳-۲۷) دلیل نیازمندی معلول به علت را در متن وجود جست‌وجو نموده و ملاک نیازمندی را نه امکان ماهوی بلکه امکان فقری یا فقر وجودی دانست. فیلسوفان پیش از صدرا در نظام و چارچوب فلسفی اصالت ماهیت، ملاک نیازمندی معلول به علت را تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم یا امکان ذاتی آن می‌دانستند اما ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود ملاک نیازمندی را وجود فقیر معلول می‌داند و بر این اساس برهان فقری را بر اثبات وجود خدا در مقابل برهان امکان و وجوب اقامه می‌کند.

ملاصدرا این برهان را در بحث از ابطال تسلسل و در حوزه مباحث هستی‌شناسی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۱، ۱۸۱ و ۱۹۲) اقامه نموده‌است. اگرچه هدف اصلی او در این برهان ابطال تسلسل است ولی از همین مسیر می‌توان وجود خدا را اثبات کرد. حکمای قبل از صدرا که مبتنی بر دستگاه اصالت ماهیت مشی نمودند، اثبات وجود خداوند را از مسیر دیگری پیموده‌اند که با مبانی اصالت ماهیت تناسب دارد و در

مقدمه اول برهان بحث را از ماهیت ممکنات و تساوی نسبت او به وجود و عدم آغاز نموده‌اند. از آنجاکه نسبت ماهیت ممکنات به وجود و عدم علی السویه است برای خروج از تساوی و تعیین وجود برای آن نیازمند علت و مرجح بیرونی است. این مرجح اگر واجب بالذات باشد مطلوب ثابت است و اگر امر ممکنی دیگر است به دلیل استحاله دور و تسلسل باید به واجب بالذات منتهی گردد. بر این اساس مطابق با مبانی اصالت ماهوی ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ذاتی و تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم است. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد پس از تقسیم موجود به واجب و ممکن و اثبات امکان به عنوان دلیل نیازمندی به علت با توضیح محالیت تسلسل و دور به اثبات وجود خداوند می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲-۲۴)؛ اما در دستگاه اصالت وجودی صدرایی نیازمندی معلول به علت از متن وجود او برمی‌خیزد از این رو ملاک نیازمندی معلول به علت امکان فقری یا فقر وجودی معلول است. برهان فقر وجودی مبتنی بر برخی مبانی فلسفی حکمت متعالیه است: ۱- اصالت وجود ۲- وجود معالیل ملاک نیازمندی به علت ۳- تقسیم موجودات به فقیر و غنی ۴- وجود رابط بودن معالیل که بدون پذیرش آن‌ها برهان مذکور نیز ناتمام خواهد ماند. در ادامه به دو تبیین از این برهان در اثبات واجب اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۲ تبیین برهان از راه تقسیم موجود به فقیر و غنی

از آنجاکه معلول در نظریه فقر وجودی عین نیاز به علت است و هیچ هویت مستقل و منحاز از وجود علت ندارد به جای تقسیم موجود به واجب و ممکن که متناسب با رویکرد اصالت ماهوی است می‌بایست بر مبنای نیاز و فقر وجودی معلول به علت از تقسیم موجود به فقیر و غنی و یا تقسیم موجود به وابسته و مستقل سخن گفت. بر این اساس موجود یا مستقل و بی‌نیاز از علت است که همان واجب بالذات است و یا وابسته و نیازمند و هر فقیر و وابسته‌ای به دلیل استحاله دور و تسلسل باید به یک وجود مستقل و بی‌نیاز ختم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۶).

این تبیین صدرا برگرفته از جهان بینی و حیانی او است چنانچه خداوند در قرآن کریم همه انسان‌ها را مخاطب قرار داده و به فقر آن‌ها در برابر حق تعالی تصریح می‌نماید: ﴿یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید﴾ (فاطر/۱۵) فقیر در لغت به معنای حاجتمند و نیازمند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۶۴۲؛ ابن منظور ۱۳۳۵: ۶۱/۵) و در مقابل، واژه غنی غالباً به معنای توانگر و بی‌نیاز می‌باشد (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۴۵۰/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۷۴/۷).

برخی از مفسران در تفسیر این آیه تنها به محتاج بودن همه مخلوقات به خداوند که هیچ نیازی ندارد بسنده کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۴۲۱/۸؛ بی‌تا، ۱۳۸۱: ۸/۶۳۲؛ ابن کثیر، بی‌تا، فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۴۷۹/۶؛ ۲۳۵/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۱۹۹/۲۲) برخی از مفسرین هم به وجه لزوم عبادت انسان‌ها به دلیل فقر در مقابل خداوند اشاره کرده‌اند (رازی، ۱۳۷۱: ۲۳۰/۲۶).

اما بعضی از مفسرین با تکیه بر فقر وجودی انسان به تفسیر این آیه پرداخته‌اند. علامه محمد جواد مغنیه در تفسیر آیه می‌گوید: نیاز مخلوق به خالق هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود مثل احتیاج معلول به علت خود (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/۲۸۴). علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌گوید: «ملاک در غنای خدا از خلق و فقر آن‌ها به خداوند متعال این است که خدا خالق و مدبر امور مخلوقین است. به بیانی دیگر، معنای آیه این است که ای انسان‌ها، شما به دلیل آن‌که مخلوق خدا هستید، فقیر و نیازمند به او هستید. در وجود شما انواع مختلفی از فقر و نیازمندی وجود دارد، درحالی‌که خدا به عنوان خالق و مدبر، غنی و بی‌نیاز است و هیچ موجود دیگری در مقایسه با او غنی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۴/۱۷-۳۵) جوادی آملی نیز به برداشتی مشابه علامه از آیه اشاره می‌کند «همه انسان‌ها فقیر و نیازمند به خدا هستند. از این آیه استفاده می‌شود که فقر به خدا مقوم انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۵۸). وی در جای دیگر در این باره می‌گوید: انسان ذاتاً فقیر است و این نیاز حدوثاً و بقاء همه شئون او را فراگرفته است (همان: ۵۶۶).

## ۲-۲ تبیین برهان از طریق وجود رابط

مطابق با مبانی ملاصدرا از جمله اصالت وجود و ملاک نیازمندی معلول به علت که فقر وجودی است، معلول ذاتی نیست که با علت مرتبط باشد بلکه معلول عین ربط به علت و عین نیاز و وابستگی به علت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۶/۱-۷۷). با این تفسیر می‌توان بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل با تقریر ساده‌تری از برهان فقر وجودی، وجود خداوند را اثبات نمود در این تفسیر فقر ذاتی موجود ممکن تنهایی نشانه‌ای روشن است بر وجود موجود بی‌نیاز. چراکه هیچ موجود فقیری بدون تکیه بر موجود مستقل و بی‌نیاز امکان وجود ندارد و ناپایداری این موجود نیازمند، از وجود یک موجود تکیه‌گاه و خود پایدار پرده برمی‌دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۹)؛ بنابراین در این تقریر بدون نیاز بر محالیت دور و تسلسل و تنها با تکیه بر وجود ربطی معلول و فقر وجودی و ناپایداری ذاتی آن وجود خداوند اثبات شد.

## ۲-۳ اثبات مستقیم ذات الهی از طریق برهان فقر وجودی

از مهم‌ترین وجوه برتری و امتیاز برهان فقر وجودی بر سایر براهین اثبات خداوند، اثبات مستقیم ذات الهی بر مبنای اصالت وجود است. سایر براهین اثبات وجود خدا با تکیه بر یکی از اوصاف موجودات عالم مادی وجود خداوند را با وصفی از اوصاف او اثبات می‌کنند، مانند برهان حرکت و یا حدوث که از حرکت و حدوث موجودات عالم مادی بر وجود خداوند محدث و محرک دلالت می‌کنند و طبیعتاً با توجه به این دست از براهین راهی برای اثبات خداوند در موجودات غیرمادی وجود ندارد. اما برهان فقر وجودی بر مبنای اصالت وجود و با تکیه بر وجود ربطی موجودات عالم هستی و فقر وجودی آنان به اثبات مستقیم خداوند می‌پردازد. همچنین این برهان در مقابل برهان امکان و وجوب که بر مبنای اصالت ماهیت سامان یافته است از آفات و آسیب‌های اصالت ماهیت به دور است و هم برخلاف بسیاری از براهین اثبات وجود خدا و از جمله براهین پیش‌گفته نیازمند مقدمه ابطال دور و یا تسلسل نمی‌باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

### ۳- نظریه فقر وجودی و اثبات توحید ذاتی

توحید ذاتی در اصطلاح رایج، به معنای یکتایی و یگانگی خداوند است. گرچه در معنای گسترده‌تر آن شامل بساطت ذات الهی و سلب ترکیب از خداوند نیز می‌باشد که بازگشت اولی به واحدیت و دومی به احدیت خداوند است. یکی دیگر از آثار نظریه فقر وجودی اثبات توحید ذاتی است. صدرالمتألهین در آثار خود به رابطه فقر وجودی و وحدت واجب‌الوجود اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۰-۵۱) وی در تبیین این برهان می‌گوید: در صورتی که دو وجود مستقل داشته باشیم، به ناچار یک دسته از وجودهای رابط به یکی از آن دو و دسته‌ای دیگر به آن وجود مستقل دیگر وابسته خواهند بود. زیرا اگر همه این وجودها به یکی از آن دو وابسته باشند، استقلال واجب دیگر معنا نخواهد داشت. همچنین این فرض که وجودات رابط به هر دو واجب تعلق داشته باشند نیز درست نیست زیرا با وابستگی به یکی، نیاز به دیگری برطرف شده و وابستگی به او لغو می‌شود. بنابراین هر دسته از وجودهای رابط به یکی از این دو موجود مستقل وابستگی مطلق خواهند داشت.

از این مبنا، لازم است که در قبال هریک از این دو وجود مستقل، موجوداتی قرار گیرند که به آن‌ها نیاز نداشته باشند. در این صورت، هیچ‌یک از این دو مستقل، مستقل حقیقی و غنی مطلق نخواهد بود. زیرا غنای تام که همان وجود مستقل است، باید محتاج به همه موجودات رابط باشد؛ حال آنکه با این فرض، این امر تحقق نمی‌یابد که خود باطل است.

علاوه بر این، وجودات رابط که تنها به یک وجود مستقل تعلق دارند، نسبت به وجود مستقل دیگر استقلال پیدا می‌کنند. این نیز خلاف فرض است؛ چراکه وجود رابط در ذات خود وابستگی است و هیچ نوع استقلالی ندارد. بنابراین مفهوم وجود مستقل و غنی محض تنها با یگانگی و یکتایی او معنا می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲/۳۰۰).

بعد از اثبات نیازمندی ذاتی معلول به علت، صدرالمتألهین قدمی فراتر از این نهاد و معتقد است که معلول وجودی معلول نه وجودی مستقل بلکه به عنوان شأنی از شئون

علت است. این بدان معناست که وجود از معلول نفی می‌شود و تنها چیزی که برای آن اثبات می‌گردد، شأنی از شئون علت است. بنابراین آنچه در عالم تحقق می‌یابد، کثرت موجودات نیست بلکه تنها یک موجود (خدا) است که شئون و جلوه‌های متعدد دارد. به جای صحبت از کثرت موجودات، باید از وحدت وجود و کثرت شئونات و تجلیات آن وجود سخن گفت. این تبیین از نحوه تحقق معلول در خارج، پلی ارتباطی میان فلسفه و عرفان است.

فهم وجود رابط بسیار دشوار و مبتنی بر درک عمیق مبانی حکمت صدرایی است، از این رو باید از دقت شود. نظریه وجود رابط یا عین الربط بودن معلول به معنای انکار مخلوقات و ممکنات نیست. همچنین این برداشت که ممکنات تنها اموری انتزاعی از وجود خدا یا اجزای آن هستند یا اموری که خدا در آن‌ها حلول کرده، نادرست است. نباید تصور شود که واجب به منزله روح عالم و ممکنات به منزله جسم واجب هستند یا این که واجب الوجود مجموع تمام اشیاء جهان است. تمامی این تفاسیر، تفسیری نادرست از وجود رابط تلقی می‌شوند. (همان: ۲۰۰) با این توضیح و با اثبات وحدت شخصیه وجود (در ادامه این نوشتار به آن خواهیم پرداخت) و انحصار وجود حقیقی در ذات الاهی و تفسیر عالم ممکن به جلوه و مظهر الاهی، وجود حقیقی و مستقلی برای غیر متصور نمی‌گردد تا بحث از توحید ذاتی و سخن از شراکت تعدد و ترکیب در خداوند طرح گردد و بحث از آن، از قبیل سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

#### ۴- نظریه فقر وجودی و توحید افعالی

توحید افعالی به عنوان یکی از اقسام توحید در کنار توحید ذاتی و صفاتی مطرح است. توحید افعالی به این معنی است که هیچ مؤثر مستقلی غیر از خداوند سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هر یک بر دیگری مترتب است منحصرأً از آن خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۷۸). این در

صورتی است که بر مبنای نظام اسباب و مسببات و سلسله علل و معلولات به توضیح توحید افعالی پردازیم اما در چارچوب نظام فلسفی صدرایی و مبانی آن چون اصالت وجود، امکان فقری و عین الربط بودن موجودات عالم هستی که نظام اسباب و مسببات برچیده می‌شوند، عالم هستی و موجودات و افعال آن‌ها همه از جلوات و شئون خداوند و فعل او محسوب می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۳/۶). در این نگاه موجودات معلول مستقیم خداوند هستند و خداوند فاعل قریب و بی‌واسطه همه موجودات است هیچ چیز در عالم هستی وجود پیدا نمی‌کند جز آن‌که فعل خداوند است و دیگران اصلاً هیچ نقشی در خلق و آفرینش ندارند. از این رو در مراتب عالیه از تفسیر دقیق توحید افعالی از منظر فلاسفه و عرفا اسناد آفرینش و فعل به غیر خدا باید دارای یکی از سه توجیه مجاز در کلمه، مجاز در اسناد یا مظهریت باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۰۲).

در نتیجه خداوند همان طور که در مقام ذات پیراسته از فرض هرگونه شریک و همراه است در فاعلیت، سببیت و تأثیر نیز یگانه و بی‌همتا است و از این رو توحید افعالی در فلسفه باقاعده «لا مؤثر فی الوجود الی الله» به بهترین شکل تفسیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶: ۳۷۳).

#### ۴-۱ اثبات توحید افعالی

در مقابل تبیین‌های متعددی که از سوی فلاسفه و متکلمان اسلامی از توحید افعالی بیان شده‌اند، ملاصدرا نیز از دو طریق به اثبات توحید افعالی می‌پردازد: ۱- از راه قاعده بسیط الحقیقه ۲- ارجاع علیت به تشان.

در راه اول، صدرا چنین استدلال می‌کند که واجب الوجود در اعلی مرتبه بساطت بلکه ابسط البسائط است. چنین موجود بسیط، لایتناهی و نامحدودی تعدد پذیر نیست و مجالی برای غیر نمی‌گذارد پس او کل الاشیاء است و هرچه غیر اوست تشان و ظل او محسوب می‌شود (همان: ۲/ ۳۶۸).

مسیر دوم، مبتنی بر نظریه ابتکاری «فقر وجودی» می‌باشد، در این راه علاوه بر بیان رابطه تشانی مخلوقات و خداوند به رابطه فعل اختیاری انسان با فعل خداوند نیز می‌پردازد. این توضیحات به جمع نظام علیت و توحید افعالی منجر می‌شود و نتیجه‌گیری می‌شود که هر آنچه در جهان تحقق می‌یابد، فعل خداوند است.

#### ۴-۲ رابطه تشانی خدا با مخلوقات و توحید افعالی

با اثبات وحدت شخصیه وجود از طریق فقر وجودی و با ارجاع علیت به تشان و نفی هرگونه کثرت، از نظر صدر المتألهین، 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 هم ظهور فعل حق اند (همان: ۶/۳۷۳).

نتیجه این که بر اساس توحید افعالی همه افعال منحصر در فعل خداست و جز او هیچ چیز اعم از مجرد و مادی هیچ‌گونه نقشی را در فاعلیت و علیت جهان هستی ندارد هر اراده‌ای مستغرق در اراده او و هر فعل و کمال وجودی به افاضه اوست. این نظر از دیدگاه عرفانی ملاصدرا در باب رابطه اسباب و مسببات با خداوند نشئت گرفته است که با مجموع نظریات و دیدگاه نهایی او بیشتر سازگاری دارد (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۷۸).

از سوی دیگر نقش وسایط و به‌ویژه تأثیر انسان در نظام هستی قابل انکار نیست و در این میان مهم‌ترین مسأله نقش اختیار و اراده انسان در افعال خویش است آیا انسان حقیقتاً در تحقق پدیده‌ها و افعال خویش نقش دارد؟ جمع میان نظام علیت و توحید افعالی چگونه است؟ نگارنده معتقد است پاسخ صحیح به این مطلب نه تنها در راه حل جمع قانون علیت و توحید افعالی و دفع شبهات پیرامون آن مؤثر است بلکه مسأله جبر و تفویض را نیز حل خواهد کرد. در این زمینه نیز ملاصدرا ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف پیرامون مسأله دیدگاه مختار مکتب امامیه را تبیین و آن را بر مبنای تشانی که نتیجه نظریه فقر وجودی و دیدگاه نهایی وی است تشریح می‌کند.

### ۳-۴ توحید افعالی و نظام علیت

دیدگاه‌های مختلفی در جمع میان توحید افعالی و نظام علیت و در مورد رابطه اختیار انسان و افعال او با خداوند متعال مطرح شده است:

۱- نفی نظام علیت و قبول جبر از سوی اشاعره؛ اشاعره رابطه علیت را در سنجش موجودات با یکدیگر قبول ندارند. این نظریه که اسناد آفرینش همه چیز به خدا را به معنای انحصار علت فاعلی در خدا می‌داند و رابطه علت و معلول بین اشیا را به عادت الهی ارجاع می‌دهد مساوق با ابطال قانون عام و فراگیر علیت است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۹۸/۷) اینان معتقدند اگر علت و فاعلی غیر خداوند وجود داشته باشد لازمه آن توارد است و توارد دو یا چند علت بر معلول واحد ممتنع است پس یگانه علت و فاعل در کل نظام هستی خداست (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۲۲۷).

۲- تفکیک قائل شدن میان نظام علیت و توحید افعالی و قبول دیدگاه تفویض؛ تبیین توحید افعالی به گونه‌ای که نظام توحید افعالی شامل افعال انسانی نگردد تا انسان در اعمال خود مختار باقی بماند (رک: همان: ۲۵۲-۲۵۶).

معتزله بر این باورند که خداوند متعال پس از خلقت انسان، توانایی ایجاد افعال را به او سپرده است؛ از این رو اراده و قدرت خداوند در افعال بندگان مدخلیتی ندارد؛ از این رو، بندگان در انجام افعال خود مستقل هستند. یکی از مهم‌ترین دلایل این دیدگاه، تحفظ اختیار انسان و در امان ماندن از پیامدهای منفی نظریه جبرگرایی می‌باشد. به نظر آنان، تنها در این صورت است که مکلف کردن بندگان به دستورات الهی، وعد و وعید، استحقاق ثواب و عقاب و تنزیه خداوند از ارتکاب افعال قبیح و شرور و اراده و ایجاد کفر و معصیت توجیه پذیر می‌شود (رک: عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۳۲۶-۳۳۲).

۳- نظریه امر بین الامرین امامیه و هم‌نشینی نظام علیت و توحید افعالی؛ دسته سوم که دیدگاه حکما و اصحاب خاص امامیه است، جمع بین نظام علیت، توحید افعالی و «امر بین الامرین» را مدنظر قرار می‌دهد. امامیه با بهره‌مندی از قرآن کریم و روایات

معصومین علیهم‌السلام، و با استمداد از عقل برهانی، ضمن ابطال تفکیک و رد جبر و تفویض، با پذیرش توحید افعالی و اثبات نظام علیت، راه میانه‌ای را که به «امر بین الامرین» مشهور است اتخاذ نموده‌اند. امام رضا علیه‌السلام در توضیح این راه می‌فرماید که بسیار وسیع و از فاصله زمین تا آسمان بیشتر است (صدوق، ۱۴۱۵: ۳۶۰). به جهت همین وسعت است که علمای امامیه بیان‌های متفاوتی از «امر بین الامرین» ارائه کرده‌اند. بیان‌هایی که گرچه هیچ‌کدام آن‌ها جبر یا تفویض نیست ولی برخی از آن‌ها به مرز جبر نزدیک است و بعضی به مرز تفویض. برخی بر اساس رابطه طولی علل (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۸۴/۳؛ مطهری، ۱۳۹۵: ۶۲۸/۶) و برخی دیگر از مسیر فاعلیت حقیقی و اعدادی (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۹۸/۷)، برخی با فاعلیت حقیقی انسان و خدا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۳/۶ - ۳۷۴) به توجیه این دیدگاه پرداخته‌اند. در این میان، بیان ظریف و دقیق «مظهریت» - که دیدگاه نهایی صدرا است - از جبر و تفویض به یک اندازه دور است و می‌تواند معنای حقیقی «امر بین الامرین» را روشن گرداند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۷۸) گرچه جوهره اصلی هر سه بیان فیلسوفان - فاعل قریب و بعید؛ فاعلیت حقیقی و اعدادی؛ فاعلیت حقیقی انسان و خدا - در واقع قبول اطلاق توحید افعالی و پذیرش نظام علیت است اما نظریه نهایی صدرا تبیین امر بین الامرین بر اساس نظریه فقر وجودی، ارجاع نظام علیت به نشان و راه حل مظهریت و نشان است. مطابق با این دیدگاه فاعل حقیقی همه اشیاء تنها خداست و انسان و علل طبیعی مؤثر در جهان همه مظاهر و آینه‌های فعل خدا هستند.

#### ۴-۴ تبیین امر بین الامرین

صدرالمتالهین با ارائه نظریه وجود فقری و ربطی و پذیرش نظام علیت در قالب نشان، دیدگاهی تازه در خصوص توحید افعالی و مسأله جبر و اختیار ارائه داده است که به تفسیر نوینی از «امر بین الامرین» منجر شده است. در این تفسیر، نسبت دادن فعل حقیقی به خدا و انسان هر دو معتبر است. او برای توضیح چگونگی وجود چند فاعل در یک فعل، به مثال قوای پنج‌گانه نفسانی اشاره می‌کند.

به عبارت دیگر، هر یک از حواس پنج‌گانه به صورت ویژه‌ای عمل می‌کنند. حس بینایی، تصویر آنچه را که دیده شده، احضار می‌کند و چشم از آن متأثر می‌شود. همچنین قوه شنوایی به احضار آنچه شنیده شده می‌پردازد و گوش از آن متأثر می‌شود. باینکه این افعال به حواس باصره و سامعه نسبت داده می‌شوند اما در حقیقت، این افعال به نفس انسان نیز مربوط می‌شوند. به واقع، نفس، سمیع و بصیر است و فعالیت‌های آن فراتر از صرف به‌کارگیری این قوای پنج‌گانه است زیرا آنچه حواس انجام می‌دهند، به نوعی به نفس انسانی نسبت داده می‌شود. لذا نفوس انسان به واقع باصره و سامعه‌اند.

صدرا در اثبات اختیار انسان، این مفهوم را با اشاره به توحید افعالی تشریح می‌کند و می‌گوید: «کمانه لیس فی الوجود شأن الا و هو شانه، لیس کذلک فی الوجود فعل الا و هو فعله». این بدان معناست که فعل زید هرچند به درستی از او ناشی می‌شود ولی در عین حال، این فعل به خدا نیز نسبت داده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۳-۳۷۴).

پس از بیان این نکته، صدر المتألهین به موقعیت فعل انسان و وجود او اشاره می‌کند؛ وجود انسان مانند فعل خداست و واقعاً از او صادر می‌شود و در این نسبت هیچ‌گونه مجاز و دروغی وجود ندارد. بنابراین فعل انسان نیز به خدا نسبت داده می‌شود و تحقق آن از طریق انسان به اراده و مشیت الهی وابسته است. در این راستا، اصل فعل به نفس مربوط می‌شود، باین حال، فعل به قوای انسانی نیز به طور حقیقی نسبت داده می‌شود. او تأکید می‌کند که نقش قوای پنج‌گانه در فعل انسان، به معنای مشارکت آن‌ها و انسان در فعل نفس و خداوند نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۶). نظریه حکمت متعالیه ملاصدرا، با استقبال و توجه برخی از معاصران مواجه شده است (ملاً هادی سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۷۶؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱۷۰/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۲۸۶). ملاصدرا در بحث تأثیر اراده الهی بر فعل اختیاری انسان، رویکردی عرفانی اتخاذ کرده است که در توافق با مبانی عرفانی قرار دارد. از این منظر، افعال انسان به همان اندازه که به او نسبت داده می‌شود، به خداوند نیز مستند است. به عبارت دیگر، انسان به عنوان

یکی از شئون فاعلی خداوند شناخته می‌شود و هر فعلی که از اوسر می‌زند، در واقع در بستر اراده و وجود الهی قرار دارد. (صدرالمتالهین، ۱۳۵۲: ۱۳۹) این دیدگاه متأثر از نگاه عرفانی او و در واقع با ارجاع نظام علیت به تشان متناسب است.

این مطالب پرسشی را در ذهن ایجاد می‌کند: آیا موضع ملاصدرا در اینجا مشابه دیدگاه عرفا است؟ آیا این نوع نگاه که برمبنای وحدت شخصی وجود شکل گرفته، می‌تواند بپذیرد که فعل هم به خداوند و هم به انسان به طور واقعی نسبت داده شود؟ اگر ما تمام جهان را به عنوان شئونی از الوهیت در نظر بگیریم، دیگر اینجا دو اسناد حقیقی وجود نخواهد داشت؛ بلکه تمام جهان یک حقیقت واحد است که با دو چهره مختلف ابراز می‌شود.

غیر از خدا، هر آنچه وجود دارد همچون تصویری در آینه است، هر چند تصاویر مرآتیه به معنای سراب و فریب نیستند. وقتی به سراب نزدیک می‌شویم، درمی‌یابیم که چیزی جز توهم نیست. اما در مورد تصاویر مرآتیه ایده‌ای دیگر وجود دارد: با اینکه در درون آینه چیزی وجود ندارد، در عین حال کنارش حقیقتی وجود دارد. می‌توان گفت که تصاویر مرآتیه متعلق به غیر خدا هستند و صاحب این تصاویر کسی جز خداوند نیست.

بنابراین اگر ما به اصالت اطلاق قائل باشیم و فرع بودن و مجاز بودن را مجاز و فرع بپنداریم، آنگاه نمی‌توانیم وجود دو حقیقت مستقل را قبول کنیم (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۳؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶۵-۶۷).

حاصل آن که مطابق با دیدگاه نهایی صدرا که بر سلوک عرفان مشی نموده است با اثبات وحدت شخصیه وجود بر اساس امکان فقری و ارجاع علیت به تشان، انسان و افعالش ظل و پرتو وجود الهی اند و فاعل و فعلی مستقل از شأن و ظهور الهی در عالم یافت نمی‌شود تا درباره جبری بودن یا اختیاری بودن آن افعال بحث شود (رک: جوادی آملی، ۱۴۱۵: ۲۱۴ و ۷۲۰)؛ چراکه هرچه هست وجود الهی یا مظهر و جلوه آن است و وجود غیر و علیتی در بین نیست تا اصل بحث جبر و اختیار پیش آید و به اصلاح منطقی، عدم جبر یا اختیار از قبیل سالبه به انتفای موضوع است.

## نتیجه‌گیری

صدر المتألهین با ارائه نظریه ابتکاری اش در فلسفه، بر این اصل تأکید می‌کند که وجود ممکن، وجودی حیث تعلقی و عین الربط به علت است. این رویکرد جدید با ارجاع علیت به تشان، در عین سادگی به دلیل هماهنگی بیشتر با آیات و روایات ممتاز از تفکرات عقلی ماقبل می‌باشد و مسیر ساده و محکم‌تری را در اثبات و تبیین مباحث کلامی به شرح ذیل فراروی متکلمان قرار می‌دهد: ۱- اثبات وجود خداوند ۲- توحید ذاتی ۳- توحید افعالی ۴- تقریر متقنی از مسأله جبر و اختیار ۵- تفسیری نوین از نظریه «امر بین الأمرین» ۶- برداشت دقیق از حقیقت نظام علی و معلولی (ملهم از آموزه‌های وحیانی و مبتنی بر مبانی محکمی مانند اصالت وجود، امکان فقری و وجودات ربطی است) ۷- اثبات عقلی و ساده مباحث خداشناسی (بسیاری از این مباحث کلامی بر اساس نظریه حکمای پیش از صدرا دچار غموض و پیچیدگی بوده است). در راستای پژوهش پیش رو، تبیین نظریه فقر وجودی انسان با رویکرد قرآنی، عرفانی و یا روایی و کاربردهای آن در مباحث تربیتی و اخلاقی و یا روان‌شناختی به عنوان گام‌های بعدی تحقیق به علاقه‌مندان پژوهش پیشنهاد می‌گردد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیهات، قم: نشر البلاغه.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۳۵)، لسان العرب، بیروت: داربیروت.
۶. بی نا (۱۳۸۱)، اهتمام علی کرمی، تهران: وزارت ارشاد.
۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، نقد النصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چتینگ، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توحید در قرآن، قم: اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ق)، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، قم: دار الاسراء.
۱۳. حسین زاده، محمد (۱۳۸۸)، فلسفه دین، قم: بوستان کتاب.
۱۴. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۳۷۱)، تفسیر کبیر مفاتیح الغیب، تهران: اساطیر.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۵)، مفردات راغب، ترجمه و تصحیح خسروی حسینی، تهران: مکتب المرتضویه.

۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح منظومه ملاهادی، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه اطلاعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدوق، محمد سعید بن محمد (۱۴۱۵ ق)، شرح توحید، تهران: وزارت ارشاد.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۳)، نه‌ایه الحکمه، ترجمه شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، بدایه الحکمه، مترجم و شارح، علی شیروانی، قم: دارالفکر.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی التفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: انتشارات سمت.
۲۵. عبدالجبار، احمد (۱۴۰۸ ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، مکتبه و هبه.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۳)، العین، تصحیح الطیب، قم: اسوه.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۲۸. قدردان ملکی، محمد حسین (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. قربانی، زین‌العابدین (۱۳۷۵)، جبر و اختیار به انضمام رساله خلق الاعمال، قم: سایه.
۳۰. کمپانی اصفهانی، محمد حسین (بی‌تا)، نه‌ایه الدرایه فی شرح الکفایه، قم: مطبوعه الطباطبایی.
۳۱. مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، تفسیر مراغی، قم: دارالکتب.

۳۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۳۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتب الاسلامی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الح کمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران: ظهور.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ وال معاد، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲)، رساله خلق الاعمال، بی جا.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۲)، رساله طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فخری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴۳. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه امام خمینی.