

تفسیر صدرالمتألهین از آموزه امر بین امرین بر مبنای مسئله وحدت و کثرت

مرتضی طباطبائی‌ان نیم‌آورد^۱، نفسیه اهل سرمدی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۲/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

صدرالمتألهین مطابق با مبانی خود در بحث وحدت و کثرت، و طرح وحدت تشکیکی وجود، به ارائه تفسیری عمیق از حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» می‌پردازد. در این نظر که تقریر آن با عنایت به معنای «مرتبه» در حکمت صدرایی شکل می‌گیرد فعل انسان در انتسابی حقیقی هم به خود او و هم به خدا منسوب است. شاهکار صدرا در این بحث این است که او اختیار عین جبر و جبر عین اختیار را برای انسان به تصویر می‌کشد. در دیدگاه صدرا انسان در افعال اختیاری خویش نیز مجبور است؛ ولی این جبر، موگد اختیار است و نه منافی آن. در نظر او بر خلاف نظر حکما اولاً خداوند علت بی‌واسطه افعال است نه علت بعید. ثانیاً جبر و اختیار و به عبارتی تشبیه و تنزیه در مرتبه درجه خود با یکدیگر قابل جمع‌اند. تشبیه صدرا از قول حکما به آب ولرم و از قول خودش به جسم فلک، روشنگر این طرح است.

کلید واژه‌ها: صدرالمتألهین، جبر، اختیار، وجود رابط معلول، امر بین امرین

Email: mortazatabatabaian@gmail.com

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان؛

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته مسئله جبر و اختیار است. شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسئله برایش طرح نشده باشد. همچنان که جامعه‌ای یافت نمی‌شود که بدون پرداختن به این مسئله وارد مرحله‌ای از مراحل تفکر شده باشد [۴، صص ۱۷-۱۸]. مسئله جبر و اختیار را می‌توان از ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار داد. اگرچه این بحث در بین اندیشمندان اسلامی به صورتی کاملاً جدی و پی‌گیر، دنبال شده است و برداشت‌های گوناگون آن‌ها از آیات قرآن و احادیث به مشرب‌های فکری متعددی از جمله جهیمیه، اشاعره، معتزله، امامیه و... منجر شده است ولی با قاطعیت می‌توان گفت که مسئله جبر و اختیار هنوز هم راه حل مبین و بی‌مناقشه‌ای پیدا نکرده است. نیازی به توضیح نیست که اصل وجود اختیار در انسان امری بدیهی است. چراکه اختیار حالتی در فاعل است که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد [۲۱، ص ۱۵۷؛ ۵، ص ۱۷۰]. اختیار یک کیف نفسانی است که ما آن را با علم حضوری در وجود خود می‌یابیم. بدین ترتیب وجود اختیار، در هر انسانی، یکی از وجدانیات، و از امور بدیهی می‌باشد [۳۳، ج ۶، صص ۶۲۹-۶۲۹؛ ۱۱، ج ۱، صص ۱۵۷-۱۵۸]. بنابراین، مسئله اصلی دربارهٔ اختیار، به هیچ عنوان اثبات یا نفی آن نیست؛ بلکه مسئله اصلی این است که اموری وجود دارند که پذیرش هر یک از آن‌ها با اختیار، ناسازگار و غیرقابل جمع به نظر می‌رسد.^۱ مسئله اصلی در بحث جبر و اختیار، حل این تعارضات و ناسازگاری‌ها و جمع بین اختیار با امور مذکور است. اراده مطلق الهی یکی از این امور است. بر طبق اعتقاد به اراده مطلق الهی، هر فعلی که در جهان هستی واقع می‌شود ضرورتاً به اراده خداوند است. از طرف دیگر برخی از افعال انسان افعالی ارادی هستند و، در عین حال، یک فعل نمی‌تواند متعلق دو اراده واقع شود. بنابراین، فرض اراده مطلق الهی و فرض دارای اراده

۱. ضرورت علی - معلولی از اموری است که منافای اختیار تلقی شده است، چراکه طبق این قاعده، شرط تحقق هر موجود ممکن، آن است که به سر حد وجوب و ضرورت برسد. با تحقق علت تامه، ضرورت وجود یابد و با عدم تحقق آن، ضرورت عدم و بدین ترتیب این شبهه مطرح می‌شود که هیچ مجالی برای اختیار و اراده آزاد انسان، باقی نمی‌ماند. [۲۴، صص ۲۶۰-۲۶۲]. امر دیگری که در تعارض با اختیار انسان پنداشته شده است، علم مطلق الهی است در جهان هستی هر فعلی و از جمله افعال انسان در هر زمان و در هر مکان و در هر مرتبه‌ای که واقع می‌شود، ضرورتاً مطابق با علم الهی است. و لذا بنظر می‌رسد جمع این علم مطلق با اختیار انسان ممکن نباشد. [۳۲، ص ۱۳۶]

بودن انسان، دو فرض ناسازگار خواهند بود. بنابراین، بر طبق اعتقاد به حاکمیت مطلق اراده الهی، باید از نفی اراده و اختیار انسان سخن گفت [۳۲، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ همان، صص ۳۹۱-۳۹۲؛ ۳۴، صص ۱۱۷-۱۱۸].

نگارنده در این نوشتار در نظر دارد مسئله جبر و اختیار را پیرامون اراده مطلق الهی، بررسی نماید. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد صدرا در آثار خویش دو تقریر متفاوت از وجود رابط معلول ارائه نموده است که یکی از این دو تقریر، با وحدت تشکیکی و دیگری با وحدت شخصی سازگار است. جبر و اختیار را هم می‌توان از منظر هر یک از این دو تقریر بررسی کرد. ما در این نوشتار مسئله مذکور را فقط از منظر تقریر اول از وجود رابط، که سازگار با کثرت تشکیکی وجود است، بررسی خواهیم کرد.

صدرالمتألهین حل مسئله مذکور را مطابق با مبانی حکمت متعالیه میسر می‌داند لکن کلمات وی در این باب بسیار مجمل و پیچیده است. این مقاله در صدد آن است که به تفصیل راه حلی بپردازد که صدرالمتألهین به صورت مجمل و اشاره‌وار برای حل این عویصه ارائه داده است. نگارنده برای تفسیر و توضیح این کلمات، با در کنار هم قرار دادن عبارات متعدد صدرا، و نیز با پیگیری تبعات و لوازم منطقی این عبارات، استنباط‌هایی جدید از سخنان وی در این موضوع ارائه داده است.

البته لازم به ذکر است که مبتنی بر راه حل صدرالمتألهین برای مسئله مذکور، منطقی، مشکل دیگری قابل طرح است، که عبارت است از مسئله استناد شرور به خداوند، که خود وی نیز این مسئله را طرح کرده و مورد فحص و بررسی قرار داده است. لذا در جهت تکمیل بحث، ما این مسئله را نیز مطرح خواهیم کرد و براساس مبانی حکمت متعالیه و بیاناتی که خود او در این باره ارائه داده است، به حل آن، خواهیم پرداخت.

پیشینه و ضرورت تحقیق

نظر به اهمیت موضوع، پرواضح است که کتب و مقالات بسیاری در این موضوع به رشته تحریر در آمده است ولی در هیچ یک از آنها تفسیری کامل از این عبارت صدرا که می‌گوید: «أنه مختار من حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أن اختیاره بعینه اضطراره» [۲۰، ج ۶، صص ۳۷۵-۳۷۶] ارائه نشده است. در مقاله‌های موجود یا تنها به نقل این عبارت بسنده شده و نویسنده به حوزه شرح و تفسیر آن وارد نشده است [۷، ص ۱۶] و یا حتی در صورت ورود، تنها به اشاره و بیانی اجمالی کفایت می‌شود [۲۵، ص ۱۰۳؛ همان، ص ۳۸].

مؤلف کتاب نگاه سوم به جبر و اختیار نیز اگرچه گزارشی از دیدگاه صدرا در مسئله جبر و اختیار بیان می‌کند ولی او نیز در مقام تحلیل و تدقیق این عبارت صدرالمتهین نیست. این در حالی است که صدرالمتهین این عبارت را صحیح‌ترین و عمیق‌ترین تفسیر، برای آموزه امر بین امرین می‌داند و در آثار مختلفش به آن اشاره می‌کند. در نوشتار حاضر نگارنده به تبیین مراد صدرا از این عبارت و بیان تنایج و لوازم آن می‌پردازد.

۱- گذری بر نظرات موجود در این باب

۱-۱- نظر معتزله

معتزله با قول به تفویض بر این عقیده‌اند که خداوند متعال انسان را آفرید و او را در افعالش قادر و توانا ساخت و به صورت تام اختیار و اراده افعال انسان را به خود او واگذار کرد؛ به گونه‌ای که اراده الهی هیچ دخالت و تأثیری در وجود یا عدم افعال انسان ندارد [برای نمونه نک: ۱۲، ج ۲، ص ۳۲۱؛ ۳۳، ج ۶، ص ۶۲۸؛ ۲۰، ج ۶، ص ۳۶۹-۳۷۰]. معتزله برای این رأی خود دلایل متعددی دارند [برای نمونه نک: ۲۶، ص ۲۲۳-۲۴۴؛ ۱۴، ج ۴، ص ۲۵۲-۲۶۲].

۲-۱- نظریه اشاعره

اشاعره با اندیشه جبر، اراده و اختیار انسان را مطلقاً مورد انکار قرار می‌دهند و همه چیز را تحت اراده مستقیم خداوند سبحان می‌دانند. در نظر آنها هیچ گونه رابطه علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به اراده خداوند سبحان. افعال انسان هم که جزء حوادث این جهان است، نیز از این قاعده مستثنا نیست، یعنی افعال انسان به هیچ عنوان متعلق اراده او نیست و انسان فاعل و موجب افعالش نیست بلکه فقط محل خلق این افعال از جانب خدای متعال می‌باشد [برای نمونه نک: ۱۰، ج ۸، صص ۱۴۵-۱۴۶؛ ۳۳، ج ۶، صص ۶۲۷-۶۲۸؛ ۶، ج ۲، صص ۲۹۰-۲۹۱].

۳-۱- نظریه حکما

حکمای پیش از صدرا، که خود وی از آنها تحت عنوان «خواص اصحابنا الامامیه» یاد می‌کند [۲۰، ج ۶، ص ۳۷۱] برای جمع بین اراده مطلق الهی و اراده انسان از مبانی حکمت رایج استفاده می‌کنند. یعنی طبق یک نظام علی و معلولی که کاملاً سازگار با نظریه اصالت ماهیت است و مناط احتیاج به علت در آن، امکان ماهوی است، به تبیین این مسئله می‌پردازند. حکما برای حل مسئله مذکور نه اراده مطلق الهی را انکار می‌کنند که مستلزم

تفویض شود و نه اراده انسان را از او سلب می‌کنند که در دام جبر بیفتند. آنها معتقدند که اراده خدا و اراده انسان وقتی با هم در تعارض اند که این دو اراده در عرض هم باشند. در حالی که اراده انسان در طول اراده خدای سبحان است. در این صورت این دو اراده هیچ تعارضی با یکدیگر ندارند و به نحوی سازگار می‌توان فعلی از افعال صادره از انسان را، هم به اراده خداوند متعال و هم به اراده انسان اسناد داد. به تعبیر دیگر استناد فعل واحد به دو اراده، وقتی محال است که این دو اراده در عرض یکدیگر فرض شوند، ولی اگر این دو اراده در طول هم مؤثر باشند، استناد فعلی واحد به هر دوی آنها بلا اشکال خواهد بود. اکنون از مقدماتی که ذکر شد خواهیم دانست که اراده خدای سبحان به همه اشیاء تعلق می‌گیرد، ولی نه بی‌واسطه، (چنانکه اشاعره معتقدند) بلکه به نحوی که مبادی قریبه و بعیده هر شیئی نیز محفوظ است. به بیان دیگر اراده خدای سبحان به هر شیئی از راه مبادی خودش تعلق گرفته است. اگر مبادی عقلانی داشته باشد از طریق مبادی عقلانی؛ اگر مبادی طبیعی داشته باشد از طریق مبادی طبیعی و اگر مبادی نفسانی داشته باشد از راه مبادی نفسانی‌اش مراد خدا خواهد بود و هکذا. اکنون با توجه به این مطالب درمی‌یابیم که اراده خدای سبحان به افعال انسان نیز تعلق گرفته است ولی از راه علل و مبادیش و چون یکی از مبادی طولی افعال انسان اراده و اختیار خود انسان است؛ پس خدای سبحان افعال انسان را، از راه اراده و اختیار خود انسان، اراده می‌کند نه گزاف و بی‌واسطه.

این تحلیل فلسفی که حکما برای حل مسئله مذکور ارائه می‌دهند در حقیقت تفسیری است از حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین». چرا که این تحلیل هم از جبر منزّه و هم از تفویض مصون است. پس این تحلیل نه جبر است و نه تفویض، بلکه امر بین امرین است. به این معنا که افعال انسان هم به خود انسان مستند است، از باب اسناد فعل به فاعل قریب و هم به خدای سبحان مستند است، از باب اسناد فعل به فاعل بعید و به خاطر این که این دو فاعل در طول یکدیگر، مؤثر در فعل هستند، تعارضی هم بین آنها نخواهد بود [۲۷، صص ۱۴۳-۱۴۶]. لازم به ذکر است که در تفسیر امر بین امرین، اندیشمندان مختلف از متکلمین و اهل حدیث و... سخنهای بسیاری گفته‌اند که برخی از آنها را در کتاب حق الیقین نوشته علامه شبر می‌توان یافت. تفکیک بین افعال تکلیفی و غیر آن، تفکیک بین اسباب قریب به فعل و اسباب بعید از فعل و... از جمله مواردی است که علما در تبیین امر بین امرین به آن استناد

می‌کنند [۱۵، صص ۱۰۳-۱۰۵]. نگارنده معتقد است هر یک از این معانی و تحلیلها هرچند در جای خود قابل استفاده است ولی هیچ یک نمی‌تواند همچون قول صدرالمتألهین امر بین امرین را در هر فعلی از افعال انسان ترسیم کند بطوریکه هر فعلی هم فعل حق باشد و هم فعل عبد.

۱-۳-۱- نقد نظریه حکما

اگرچه در این نظر، فعل انسان هم به خود انسان منسوب است و هم به خدای سبحان و این یکی از نقاط قوت این رأی است ولی این فعل، در مرتبه و موطن انسان فقط به خود او منسوب است و به خدا منسوب نیست. سلسله علل وجودی انسان باید به نحو صعودی طی شود تا به سر سلسله که خداوند است برسد و فقط در رأس سلسله است که این فعل به خدای سبحان منسوب خواهد بود. به تعبیر دیگر در این رأی، خداوند متعال فقط به عنوان علت بعیده در افعال انسان نقش دارد چرا که او در تمام مراتب سلسله علل و معالیل حضور ندارد، بلکه فقط در رأس سلسله حاضر است و این با روح حاکم بر بسیاری از آیات قرآن مطابق نیست. آیاتی نظیر: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» [انفال: ۲۴] و «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [ق: ۱۶] که حکایت از این دارد که خداوند به افعال ما از خود ما نزدیکتر است. واضح است که علت بعید بودن خداوند، نمی‌تواند روح حاکم بر این فضا را تشریح کند. آیاتی از قبیل «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» [بقره: ۱۱۵] و «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» [حدید: ۴] حکایت از این دارند که خدای سبحان نه تنها در مرتبه انسان، بلکه در تمام مراتب هستی حضور دارد. تبیین فلسفی حکما از توضیح بسیاری از مفاد روایات نیز ناتوان است روایاتی نظیر «وَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الدَّائِنِ فِي عُلُوِّهِ، وَ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» [۲، ص ۲۱۰] چراکه طبق نظر حکما، خداوند عالی و بلندمرتبه است، ولی نزدیک نیست!! بلکه دور است و به تعبیر آنها علت بعید است! و به تعبیر دیگر طبق تبیین حکما خداوند، تنها العالی فی علوه است.

۲- مبانی لازم برای بحث

۲-۱- امکان فقری و مبنای صدرا در وحدت و کثرت

یکی از مسائل مهم وجود شناسی مسئله وحدت و کثرت است. چرا که تبیین نحوه ارتباط خداوند متعال با ممکنات و چگونگی حضور و ظهور خداوند واحد در این عالم کثرت و معیت قیومی وی با کثرات این عالم و کیفیت استناد افعال و آثار عالم امکان به

خداوند متعال، فرع بر تبیین مسئله وحدت و کثرت است. در این مسئله آراء متفاوت و متعددی از ناحیه صاحبان نظر ابراز شده است از جمله وحدت شخصی عرفا، تباین به تمام ذات حقایق وجود که منسوب به مشائین است، نظریه ذوق تأله دوانی. صدرالمتألهین نیز در این باب دارای دو نظر می‌باشد: وحدت تشکیکی وجود و دیگری وحدت شخصی وجود. «امکان فقری» و یا «امکان وجودی» از واژه‌های بنیادین و ضروری در این بحث هستند. بنا بر نظریه تشکیک در وجود، معلول وجود فی نفسه دارد، به این معنا که معلول، وجودی دارد مغایر با هر وجود دیگری، از جمله وجودش مغایر علت فاعلی خویش است، ولی در عین حال بنا بر نظریه وجود رابط معلول، وجود فی نفسه معلول، عین وجود للعله آن می‌باشد و به عبارت دیگر، معلول وجودش عین تعلق و ربط به علت است، حیثیتی جز ارتباط به علت ندارد، لذا باید گفت که «المعلول ذات هو الربط الی العله، لا ذات ثبت له الربط الی العله» و این به معنای آن است که معلول از هیچ جهتی، نه در ذات، نه در صفات و نه در افعال، هیچ‌گونه استقلالی از علت خویش ندارد، بلکه از هر جهت، عین تعلق و وابستگی به علت خویش است [برای نمونه نک: ۱۶، ج ۲، ص ۳۹؛ ۲۰، ج ۶، ص ۳۲۹؛ ۲۳، ج ۳، ص ۲۲۲].

باید دانست که صدرالمتألهین تقریر دومی نیز از نظریه وجود رابط معلول دارد، که طبق آن، منکر جنبه فی نفسه برای معلول می‌شود بنابراین تقریر، معلول، فقط ظهور و تجلی وجود خداوند سبحان خواهد بود و لا غیر و خود، هیچ بهره‌ای از وجود نخواهد داشت. بدین ترتیب بساط علیت بر چیده شده و جای خود را به تجلی خواهد داد. این تقریر از وجود رابط، تنها با نظریه وحدت شخصی وجود سازگار است و قول عالی در حکمت متعالیه است؛ کما این که تقریر اول، فقط با کثرت تشکیکی وجود، همخوان است و قول متوسط در حکمت متعالیه را به خود اختصاص می‌دهد [برای نمونه نک: ۲۳، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۱۴] و البته تذکر این نکته نیز در اینجا لازم است که صدرالمتألهین در سطح قول عالی و رأی نهائی خود در حکمت متعالیه، فقط تقریر دوم را معادل حقیقی وجود رابط معلول دانسته است و تقریر اول را معادل صحیحی برای نظریه وجود رابط نداسته بلکه این تقریر را معادل اصطلاح وجود رابطی می‌داند و خود، صراحتاً بین وجود رابط و وجود رابطی قائل به تفکیک می‌شود. «و أما نحن فبفضل الله تعالی و برحمته أقمنا البرهان الموعود بینه فی مترقب القول و مستقبل الکلام أن الممكن لا يمكن تحلیل وجوده إلی وجود و نسبة إلی الباری بل هو منتسب بنفسه لا

بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى - و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر - بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض» [۲۰، ج ۱، ص ۳۳۰] همان گونه که گفته شد ما مسئله ارتباط خداوند با افعال انسان را مبتنی بر دیدگاه اول وی در مسئله وحدت و کثرت دنبال خواهیم کرد.

۲-۲- معنای «مرتبه» در حکمت صدرائی

«در حکمت متعالیه، مراد از «مرتبه» یا «شأن» و امثال این تعبیرات چیزی نیست جز امر مغایر غیر مابین. به بیان دقیق تر اگر رابطه دو امر، مانند A و B، که وجودی مغایر یکدیگر دارند، آن چنان باشد که فعل B یا انفعال B یا وصف B از همان جهت که به B منسوب است بعینه به A هم منسوب باشد و نه به عکس، می گویند وجود B مرتبه‌ای از وجود A یا شأنی از شئون آن است.» [همان، ج ۳، ص ۲۲۱] حال با توجه به این تعریف، این که وجود معلول مرتبه‌ای از وجود علت فاعلی خویش است، به این معنا است که با حفظ نظام علی و معلولی، هر کمالی را - اعم از صفت یا فعل - که به هر ممکنی از ممکنات این سلسله بتوان نسبت داد، نسبت دادن این کمال به ممکن مذکور، خودش بعینه نسبت دادن این کمال است به خداوند سبحان؛ البته نه به حسب ذات خداوند، بلکه به حسب فعل او و در مرتبه و موطن آن ممکن. به بیان دیگر حمل یک وصف کمالی بر یکی از ممکنات، بعینه حمل آن کمال است بر خدای سبحان در مرتبه فعل و در مرتبه ممکن مذکور؛ یعنی نه به حسب ذات خداوند و به عنوان اوصاف ذاتی او، بلکه به عنوان اوصاف فعلی خداوند سبحان^۱ [همان، ج ۲، صص ۲۲۵-۲۲۶].

۳- تبیین نظریه صدرالمتألهین

همان گونه که گذشت نظریه وجود رابط معلول بنا بر تقریر اول، مستلزم آن است که وجود معلول، مرتبه‌ای از وجود علت فاعلی خویش باشد. [همان] بدین ترتیب اراده انسان بعینه از همان جهت که اراده انسان است، اراده خدا در موطن انسان هم هست و به تعبیر دیگر اراده کردن انسان بعینه، همان اراده کردن خدا است در مرتبه انسان و

۱. «أن حیثیة نسبة الفعل إلى العبد هی بعینها حیثیة نسبتة إلى الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذی هو صادر من الرب» [۲۰، ج ۶، ص ۳۸۷]

این اراده در همان موطن و مقامی که به انسان منسوب است، به خدا هم منسوب است. یعنی یک اراده است که هم حقیقتاً اراده انسان است و هم حقیقتاً اراده فعلی خدا که تجلی اراده ذاتی خدا می‌باشد. این اراده حقیقتاً اراده انسان است چراکه او وجود فی نفسه دارد و اراده نیز از اوصاف اوست و چون وجودش حقیقی است - نه مجازی - اراده‌اش نیز حقیقی است. از طرفی این اراده حقیقتاً اراده خداوند نیز هست در مرتبه انسان؛ البته اراده فعلی او چرا که بنابر تقریر نخست از نظریه وجود رابط معلول که بر پایه تشکیک وجود شکل می‌گیرد وجود معلول، مرتبه‌ای از وجود علت فاعلی است و بنابراین همه اوصاف و افعال وجودی معلول را می‌توان حقیقتاً به علت فاعلی آن نسبت داد. و در مورد بحث حاضر اراده انسان را می‌توان اراده خدا در مرتبه انسان دانست و چون انسان خودش فعلی از افعال خداوند است لذا اراده او را می‌توان اراده خدا در مرتبه فعلش - یعنی در مرتبه فعل خدا- دانست.

عبارت صدرا آنجا که به صراحت فعل زید را هم فعل حقیقی او می‌داند و هم فعل خداوند، مؤید خوبی برای این بخش است [۲۰، ج ۶، ص ۳۷۴].

در حقیقت، ملاصدرا برای حل تعارض بین اراده مطلقه خدا و اراده انسان، می‌گوید چنین نیست که دو اراده وجود داشته باشد یکی اراده خدا و دیگری اراده انسان؛ بلکه یک اراده است که این اراده هم اراده خدا است حقیقتاً و هم اراده انسان است حقیقتاً. لذا دیگر دو اراده نیست که سخن از تعارض آن دو باشد. بدین ترتیب مشکل تعارض مذکور، حل می‌شود؛ یعنی از آنجا که این اراده، حقیقتاً منسوب به انسان است؛ از انسان سلب اراده نشده و مستلزم جبر نیست. همچنین از آن جهت که این اراده حقیقتاً منسوب به خدا نیز هست؛ از خدا هم سلب اراده نشده و مستلزم تفویض هم نخواهد بود. بدین ترتیب، هم جبر و تفویض مرتفع می‌شود و هم تعارض مذکور از اساس، برطرف می‌شود.

بدین ترتیب، هم انسان مرید است؛ پس جبر نیست. هم خدا مرید است؛ پس تفویض نیست. پس باید گفت: «لا جبر و لا تفویض». همچنین تعارضی هم بین اراده خدا و اراده انسان نیست. چرا که اصلاً سخن از دو اراده نیست؛ بلکه یک اراده است که از یک جهت هم به رب منسوب است و هم به عبد. لذا تعارض مذکور، در این راه حل، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. صدرا در عبارتی نه چندان مختصر؛ ولی بسیار صریح و شیوا به بیان این مطلب می‌پردازد:

«أن فعل زید مع أنه فعله بالحقیقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقیقة... فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحیح كنسبة الوجود و السمع و البصر و

سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب- فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطة بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا» [همان، ص ۳۷۴]

۳-۱- جمع جبر و اختیار از جهتی واحد

صدرالمتألهین در تفسیر «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» شقوق مختلفی را بیان می‌کند و نهایتاً خود یکی از آنها را بر می‌گزیند. در نگاه او لاجبر و لا تفویض برداشت‌های مختلفی را در فعل عبد بر می‌تابد که از آن جمله است: الف) جمع جبر و اختیار؛ ب) خلو جبر و اختیار؛ ج) اختیار از جهتی و جبر از جهتی دیگر؛ د) جبری ناقص و اختیاری ناقص. او پس از بیان این صور مختلف، همه را نفی نموده و تفسیر حقیقی این حدیث شریف را این گونه بیان می‌کند که انسان در فعل خود از همان جهت که مختار است مجبور است و از همان جهت که مجبور است مختار است. بدین ترتیب اختیار او بعینه اضطرار و جبر اوست.^۱ اما چگونه؟ با چه تحلیل و تبیینی می‌توان فعل انسان را از همان حیثیت و جهتی که اختیاری است جبری و از همان جهت و حیثیتی که جبری است اختیاری دانست؟! نگارنده پاسخ این پرسش را با عنایت به مقدماتی که گذشت ممکن می‌داند.

فعل انسان، از آن جهت که فعل خدا است و به قدرت و اراده خدا، جبر است. چون اراده خدا لایتخلف است. همچنین از آن جهت که فعل انسان است و به قدرت و اراده انسان، تفویض [برای نمونه نک: ۱۸، ج ۴، ص ۲۹۰؛ همان، صص ۲۹۷-۲۹۸؛ ۲۲، ص ۴۷۷]. از طرفی همان گونه که گذشت این فعل، از همان جهت که فعل انسان است؛

۱. «و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين على ع: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین إذ ليس المراد منه - أن فى فعل العبد تركيباً من الجبر و التفویض و لا أيضاً معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختیار من جهة و اضطرار من جهة أخرى و لا أنه مضطر فى صورة الاختيار كما وقع فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة و لا أن العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختیاره بعينه اضطراره» [۲۰، ج ۶، صص ۳۷۴-۳۷۶].

از همان جهت، فعل خدا در مرتبه انسان نیز هست. چراکه در نظر صدرا، معلول مرتبه وجود علت بوده و فعل او نیز فعل علت در مرتبه معلول است. و لذا فعل واحد انسان هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود. بدین ترتیب فعل واحد از همان جهت که اختیاری است، جبری هم هست. و لذا باید گفت انسان از همان جهت که مجبور است مختار و از همان جهت که مختار است مجبور خواهد بود [۲۰، ج ۶، صص ۳۷۵-۳۷۶؛ ۱۹، ج ۲، صص ۲۹۳؛ ۱۸، ج ۴، صص ۲۹۲-۲۹۳]. البته باید گفت این جبر، جبری نیست که منافی اختیار باشد بلکه مؤکد اختیار نیز هست. دلیل صدرا بر این تأکید این است که با توجه به قاعده «الشیء ما لم یجب له یوجد»، شیء تا به سر حد ضرورت و وجوب نرسد موجود نمی‌شود و اختیار نیز خود شیئی از اشیاء است و وقتی متحقق می‌شود که وجود آن ضرورت یابد و این یعنی این که بر وجود اختیار، ضرورت و وجوبی مقدم شده است. صدرا این تحقق ضروری اختیار را تحقق جبر گونه اختیار دانسته و آن را نشان از تأکید اختیار - و نه نفی آن - می‌داند [۱۶، ج ۱، ص ۴۰۱].

بدین ترتیب باید گفت انسان مجبور است به اختیار. یعنی انسان در انتخاب این که فعلش را به جبر انجام دهد یا به تفویض انجام دهد یا به نحو امر بین امرین انجام دهد مختار نیست بلکه مطابق اراده الهی مجبور است که فعلش را اختیاریاً - آن هم اختیاری از سنخ امر بین امرین - انجام دهد. از باب تشبیه معقول به معقول می‌توان گفت همان گونه که طبق اصالت وجود، هر آنچه هست موجود است بالضرورة، به طوری که یک ضرورت مطلقه‌ای بر عالم هستی حاکم است، ولی در عین حال، این ضرورت مطلقه منافی ممکن بودن و محتاج بودن ما سوی الله به خدای سبحان نیز نیست، همان‌طور هم طبق اراده مطلق الهی، یک جبر مطلق بر عالم امکان حکمفرماست؛ ولی این جبر در عین حال، منافی اراده و اختیار انسان هم نیست. صدرا، هم در سازگار کردن ضرورت مطلقه با ممکن بودن ما سوی الله و هم در سازگار کردن جبر مطلق، با مرید و مختار بودن بشر، از نظریه وجود رابط معلول بهره جسته است.

نکته دیگری که از لطائف نظریه صدرالمتألهین در این باب است، این که اگرچه فعل انسان، بعینه فعل خدا هم هست؛ ولی باید توجه داشت که این فعل، فعل خدا در مرتبه انسان است و افعال خدا در مراتب بالاتر هستی، افعالی متعالی‌تر است. فعلی از او که فعل او است و در مرتبه هیچ معلولی نیست، در نهایت تعالی است و این فعل، همان ایجاد عقل اول است. - بدین معنا که ایجاد عقل اول، فعل بی‌واسطه خداوند است و این

ایجاد، تنها فعل خداوند است و فعل هیچ معلولی نیست - لذا این نظریه نه تنزیه محض است آن گونه که معتزله قائل اند؛ چرا که در نظر آن ها خدا مطلقاً منزه از ایجاد افعال خلاق است و نه تشبیه صرف است آن گونه که اشاعره قائل اند؛ چرا که در نظر آن ها تمامی افعال، اعم از شریف ترین افعال، تا سخیف ترین آنها، در عرض هم و بدون هیچ واسطه ای فعل خداست و نه این نظریه، مانند نظریه حکما است، چرا که طبق مذهب ایشان، افعال عباد، در مرتبه عباد، فقط به خود آن ها منسوب است و به خدا منسوب نیست، بلکه این افعال، فقط در رأس سلسله به خدا منسوب است، لذا جنبه تنزیه در آن بر جنبه تشبیه غلبه دارد و جهت تنزیه در آن غیر از جهت تشبیه است. بلکه این نظریه، تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است و اثبات جبری عین اختیار و اختیاری عین جبر برای عباد است.

۲-۳- تمثیل نظریه صدرایه به نفس و قوای آن

صدرالمتألهین برای فهم و وجدان این حقیقت که چگونه افعال انسان، از همان جهت که افعال انسان هستند، افعال خدا هم هستند، مثالی ذکر می کند. او معتقد است که خداوند نفس انسان را از جهت ذات و صفت و فعل، بر مثال خود آفریده است. مثالی که وی بیان می کند در مورد ارتباط نفس با قوای نفس است. مثلاً دیدن قوه باصره عیناً همان دیدن نفس است با قوه باصره و به طور کلی اسناد فعل به هر قوه ای، بعینه اسناد فعل است به نفس در مرتبه همان قوه. چرا که نفس، وجود برتر جمعی همه قوا و اعضاء بدنی است و همه قوا عین تعلق و ارتباط به نفس اند و به خاطر همین ویژگی است که نفس در تمام قوا و اعضاء بدنی حضور دارد و فعل هر قوه در موطن همان قوه، فعل نفس نیز هست. به همین دلیل است که صدرالمتألهین، مطالعه نفس را در فهم نظریه مذکور و به طور کلی در فهم کیفیت رابطه خدا با جهان، بسیار راه گشا می داند [همان، صص ۲۹۶-۲۹۸؛ ۲۰، ج ۶، صص ۳۷۷-۳۷۹].

۴- مقایسه نظر صدرایه و نظر مشهور حکما

همان گونه که گذشت در نظر حکما خداوند علت بعید است و با واسطه؛ در حالی که در نظر صدرایه خداوند علت قریب و بی واسطه است. به عبارت بهتر در نظر صدرایی اصلاً سخن از قریب و بعید بودن علل نیست بلکه فعل انسان در مرتبه واحد هم حقیقتاً به

خدا منسوب است و هم به انسان. و این مبنایی را فراهم می‌کند که با کمک آن بهتر می‌توان با فضای معارف قرآنی و روایی انس گرفت. بدین ترتیب که پس از فهم دقیق رأی صدرالمآلهین بسیاری از آیات قرآن و روایات تبیین عقلی روشن‌تری می‌یابد: مثلاً در آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [انفال: ۱۷]، دقیقاً در همان ظرفی که «رمی» برای نبی اکرم صل الله علیه و آله اثبات شده، دقیقاً در همان ظرف، «رمی» از ایشان سلب شده است. هنگامی که تو تیر انداختی، مستقل از خدا تیر نینداختی؛ بلکه این تیر انداختن خدا بود در مرتبه تو و یا اینکه رمی تو بعینه همان رمی خدا بود در مرتبه تو. [برای نمونه نک: ۸، ص ۵۸۶؛ ۶، ج ۲، صص ۲۹۴-۲۹۶؛ ۱۶، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ۱۷، صص ۱۷۸-۱۷۹]. همچنین در آیه «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأُيُودِكُمْ» [توبه: ۱۴]، «قتل» به رزمندگان نسبت داده شده و «تعذیب» به خدای سبحان. در حالی که تعذیب، در اینجا عین قتل است. بنابراین، آیه شریفه به این معنا است که، قتال رزمندگان بعینه همان قتال خداوند است در موطن رزمندگان [۲۰، ج ۶، ص ۳۳۷]. در این نظریه هم دنو خدای سبحان محفوظ است و هم علو خداوند که «العالی فی دنوه و الدانی فی علوه»؛ چرا که بر طبق مبنای مذکور، خدای سبحان از باب ظهور وحدت در کثرت، در عین علو و تعالی‌اش، در تمام مراتب وجود، حاضر و ظاهر است و به تعبیر دیگر، با همه اشیاء معیت قیومی دارد و افعال و کمالات هر مرتبه‌ای در همان مرتبه به خدای سبحان نیز منسوب است [۲۰، ج ۶، ص ۳۷۴].

صدرالمآلهین این نظر خود را تبیینی عالی برای حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» و تبیین حکما را تبیینی متوسط بر آن می‌داند. به عبارت دیگر به اعتقاد او تفاوت بین قول حکما و قول او، تفاوت تبیینی نیست؛ بلکه تفاوت تشکیکی است. یعنی این دو قول در طول یکدیگرند نه در عرض هم؛ به این معنا که این گونه نیست که یکی از آن‌ها باطل باشد و دیگری حق؛ بلکه یکی از آن‌ها حق است و دیگری احق؛ یکی صحیح است و دیگری اصح. لذا است که خود وی تصریح دارد به این که اگر کسی توان فهم مذهب او را ندارد، می‌تواند معتقد به مذهب حکما باشد. [۱۸، ج ۴، ص ۲۹۰]

صدرالمآلهین برای بیان برتری قول خود بر قول حکما - در تفسیر امر بین الامرین - به عنوان تشبیه معقول به محسوس از یکی از مسائل علم طبیعیات استفاده کرده و مثالی از آن می‌آورد. لذا قبل از پرداختن به این مثال، لازم است اندکی پیرامون مبنای این مسئله علم طبیعی توضیح دهیم. توضیح اینکه طبق طبیعیات قدیم، اجسام تقسیم

می‌شوند به اجسام فلکی و اجسام عنصری، ویژگی اجسام عنصری آن است که دارای مزاج و کیفیت خاصی از قبیل حرارت و برودت، رطوبت و بیوست هستند. این اجسام عنصری که عالم کون و فساد را تشکیل می‌دهند این قابلیت را دارند که با یکدیگر مخلوط و ممزوج می‌شوند و به سبب این اختلاط و امتزاج، کیفیت و مزاج هر یک شکسته شده و در نهایت، کیفیتی متوسط بین کیفیات مذکور، در آن‌ها حاصل می‌شود. و بر اثر این کیفیت و مزاج جدید، صورت‌های نوعیه جدیدی در آن‌ها حادث می‌شود. ولی در مقابل، اجسام فلکی دارای هیچ یک از ویژگی‌های اجسام عنصری نیستند لذا سنگینی و سبکی، تخلخل و تکائف، رشد و نمو و خرق و التیام، کون فساد و کیفیات اربعه مذکور، هیچ یک در آن‌ها را ندارد [۲۹، ص ۷۸] و رابطه اجسام فلکی و اجسام عنصری بدین نحو است که فلکیات مؤثر در عنصریات هستند بدین نحو که جمیع تغییرات و تجدّاتی که در عالم عناصر حادث می‌شود همه تحت تأثیر عالم افلاک است. [همان، ۱۴۱] حال صدرالمتألهین معتقد است که با توجه به اینکه عالم عناصر متأثر از عالم افلاک است لذا جسم فلک وجود برتر اجسام عنصری است و لذا بنابر تحقیق، حرارت و برودتی که در عناصر ضدّ یکدیگر هستند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند مگر به این صورت که باعث شکسته شدن یکدیگر می‌شوند و از شدت هم می‌کاهند، با یک وجود برتر جمعی بسیط، در جسم فلک جمع می‌شوند و بنابراین، کیفیت متوسط بین حرارت و برودت در عالم عناصر به معنای کاسته شدن از هر دو طرف و به وجود آمدن کیفیتی جدید به نام ولرمی است ولی کیفیت متوسط بین حرارت و برودت در جسم فلک به این معنا است که وجود برتر جمعی بسیط حرارت و برودت در جسم فلک موجود است. لذا توسط بین ضدّین در جسم فلک حالتی برتر و اقوا از توسط بین ضدّین در عالم عناصر است [۲۰، ص ۳۷۶] حال با توجه به این مبنا صدرا در این تمثیل می‌گوید امر بین الامرین و توسط بین دو ضدّ در کلام حکما، مانند آب ولرم است که دمای آن متوسط بین حرارت و برودت است. به این معنا که حرارت و برودت هر دو به نحو شکسته شده در آب موجودند و امکان ندارد که این دو ضد هر دو به نحو شدید در آب جمع شوند. لذا در مورد آب ولرم می‌گوییم «لا حارّ و لا بارد بل امر بین الامرین». ولی امر بین الامرین و توسط بین دو ضدّ در قول خودش را به جسم فلک تشبیه می‌کند که وجود برتر اجسام طبیعی است (بر مبنای طبیعیات قدیم). لذا تمام اضداد به نحو برتر و در نهایت درجه شدت به یک وجود جمعی بسیط در جسم فلک جمعند؛ بدون

اینکه هر یک از این اضداد مزاحم و منافی دیگری باشد. مقصود او از حرارت و برودت در اینجا همان جبر و تفویض و به عبارت دیگر تشبیه و تنزیه است. او در قالب این مثال متذکر این مطلب می‌شود که در قول حکما، تشبیه و تنزیه و جبر و اختیار هر دو با هم قابل جمع نیست ولی در قول وی تشبیه و تنزیه به بهترین نحو با هم جمع می‌شود. در این نظر، فعل عبد در موطن عبد از جهت واحد هم جبر است و هم اختیار؛ هم منتسب به عبد است و هم منتسب به رب. لذا در قول او تمام این اضداد با هم جمع می‌شوند. وی تصریح می‌کند که «لا جبر و لا قدر» یعنی «لا جبر مجردا عن القدر و لا قدر مجردا عن الجبر» [همان، ص ۲۹۳] او تفسیر اصح و ادقّ این حدیث شریف را در جمع این اضداد می‌داند. پس گویا قول او وجود برتر قول حکما است. چون اضداد در قول حکما قابل جمع نیست ولی اضداد در قول او به یک وجود جمعی برتر جمع شده‌اند لذا قائلین به این قول را «اهل الوحدة الجمعیه الالهیه» می‌نامد. [همان، ص ۲۹۳؛ ۲۰، ج ۶، ص ۳۷۶؛ ۱۹، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۵] بدین ترتیب می‌توان گفت بیان صدرالمتهلین در این مسئله بهترین تبیین در جمع بین تشبیه و تنزیه است چرا که در دیدگاه اشاعره فقط جانب تشبیه حفظ شده و جانب تنزیه مراعات نشده است و در دیدگاه معتزله دقیقاً به عکس، تنزیه محض است. در دیدگاه حکمای قبل از صدرا نیز علیرغم اینکه هم جانب تنزیه مراعات شده است و هم جانب تشبیه ولی در دیدگاه این حکما بیشتر بعد تنزیه غلبه دارد. ولی در بیان صدرا هر دو بعد تشبیه و تنزیه به درستی تبیین شده و هیچ یک از این دو بعد بر دیگری غلبه ندارد علاوه بر اینکه در جمع بین تشبیه و تنزیه، هیچ یک از این دو بعد تضعیف نشده بلکه در عین اینکه خدا در بالاترین درجه منزه دانسته شده است مع الوصف، همه افعال و آثار، افعال و آثار او دانسته شده است که بالاترین درجه تشبیه است.

مسئله استناد شرور و قبائح به خداوند سبحان

پس از اتمام مباحث فوق و اثبات این حقیقت که هر فعلی در جهان هستی، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، در همان مرتبه حقیقتاً فعل خدای سبحان است، مشکل دیگری بر سر راه ما قرار می‌گیرد و آن استناد شرور و قبائح به خداوند سبحان می‌باشد، چرا که اگر هر فعلی از جمله همه افعال انسان‌ها مستند به خدا باشد، مستلزم آن است که شرور و قبائحی که برخی انسان‌ها مرتکب می‌شوند نیز مستند به خداوند سبحان باشد. صدرالمتهلین، اجمالاً به این اشکال، این‌گونه پاسخ می‌دهد که آنچه از خداوند

متعال صادر می‌شود، وجود است و وجود فی نفسه خیر محض است و شرور همگی بازگشتشان به عدم است. لذا همه شرور لازمه نقص و محدودیت‌های خود ممکنات است. پس شرور نه حقیقتاً مجعولند و نه مستند به خداوند سبحان.

«فکذلک کل وجود و کل اثر وجود من حیث کونه وجودا له، و من حیث کونه اثر وجود خیر محض و حسن لیس بشرّ و لا قبیح، و لکن من حیث نقصه عن التمام شرّ، و فی حیث منافاته لخير آخر قبیح. و کلّ من ذلک راجع الی نحو عدم؛ و العدم غیر مجعول لاحد. فالحمد لله العلیّ الکبیر» [۱۹، ج ۲، صص ۲۹۲-۲۹۳]

نتیجه

حکما با کوشش در جهت سازگار کردن اراده خدا و اراده انسان براین عقیده‌اند که اراده خداوند از مجرای مبادی ارادی و اختیاری خود انسان به افعال او تعلق می‌گیرد. ولی بر طبق این نظریه، افعال انسان در مرتبه انسان، فقط به خود او مستند است و به خداوند مستند نمی‌گردد. صدرالمتألهین بر طبق مبنای خود در بحث وحدت و کثرت و با اتکا به وحدت تشکیکی وجود، بر این عقیده است که یک اراده بیشتر وجود ندارد که این اراده هم اراده انسان است و هم بعینه اراده فعلی خداوند است در مرتبه انسان. بنابراین، فعل واحد در مرتبه انسان هم به انسان و هم به خدا منتسب می‌گردد. او در تبیین دقیق «لا جبر و لا تفویض» چهار گزینه مطرح نموده و با رد همه این گزینه‌ها خود، شق پنجمی طرح می‌کند و در آن جبری از جهت اختیار و اختیاری از جهت جبر را به نمایش می‌گذارد بدون اینکه مستلزم تناقض باشد. اگرچه قول مشهور حکما و صدرا هر دو شرحی بر امر بین الامرین تلقی می‌شود؛ ولی امر بین الامرین در کلام حکما به آب ولرم و در کلام صدرا به جسم فلک قابل تشبیه است. چرا که برودت و حرارت با همه شدت خود در آب ولرم حاضر نیست در حالی که درجسم فلک، اجسام طبیعی با وجود برتر خود حاضرند. او براین نظر است که در فعل اختیاری انسان جبر و اختیار هر یک در منتها درجه شدت خود حضور دارند. بدین ترتیب وی قول خود را در این باب، عالی‌تر از قول حکما دانسته و در مقام تمثیل، قول خود را وجود برتر قول حکما می‌داند. او با اشاره به اینکه فهم این دقیقه در گرو معرفت النفس است؛ رابطه بین اراده خدا و اراده انسان را نظیر رابطه نفس و قوای آن تلقی می‌کند. و در پایان صدرالمتألهین، خود به این مسئله نیز توجه دارد راه حلی که وی در حل مسئله مذکور ارائه می‌دهد مستلزم آن است که افعال شرّ انسان مستند به خداوند سبحان باشد. وی در پاسخ به این اشکال

می‌گوید: آنچه از خداوند متعال صادر می‌شود وجود است و وجود خیر محض است، لذا بازگشت شرور به مرتبه نقص خود ممکنات است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. الصحيفة السجادية (۱۳۷۶). قم، دفتر نشر الیهادی.
- [۳]. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، محقق و مصحح، مهدی لاجوردی، ۲ جلد، تهران، نشر جهان.
- [۴]. _____ (۱۳۹۸ق). *التوحید الصدوق*، محقق و مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- [۵]. ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الهیات شفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- [۶]. اردبیلی، عبد الغنی (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ۳ جلد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۷]. اسماعیلی، محمدعلی و فولادی، محمد (۱۳۹۱) «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین» معرفت کلامی، بهار و تابستان، صص ۲۶-۵.
- [۸]. امام خمینی (۱۳۷۸). *شرح چهل حدیث*، بی‌جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۹]. _____ (۱۳۹۱). *طلب و اراده*، ترجمه و شرح: سید احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۰]. ایچی - میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، ۸ جلد، تصحیح، بدر الدین نعلانی، افست قم، الشریف الرضی.
- [۱۱]. خرازی، سیدمحسن (۱۴۱۷ق). *بداية المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية*، ۲ جلد، نوبت چارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۱۲]. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، ۴ جلد، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة
- [۱۳]. سبحانی، علیرضا (۱۳۹۱). *راه سوم میان جبر و تفویض*، مقدمه: آیه الله سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- [۱۴]. سعدالدین تفتازانی (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، ۵ جلد، مقدمه و تحقیق و تعلیق، عبدالرحمن عمیره، افست قم، الشریف الرضی.
- [۱۵]. شبر، عبد الله (۱۴۲۴). *حق الیقین فی معرفة أصول الدین*، قم، أنوار الیهدی.
- [۱۶]. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، نوبت چاپ، دوم، تحقیق: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
- [۱۷]. _____ ، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مقدمه و تصحیح و تعلیق، سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۱۸]. _____ ، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، ۴ جلد، محقق و مصحح، محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- [۱۹]. _____، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). *مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا*، با اشراف، محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۰]. _____، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۲۱]. _____، (۱۴۲۴ق). *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۲۲]. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، ملاحظات: به همراه ۳ رساله از خواجه نصیر الدین، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- [۲۳]. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ۳ جلد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ تهران، سمت.
- [۲۴]. _____ (۱۳۹۲). *فلسفه مقدماتی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ تهران، سمت.
- [۲۵]. فرقانی، محمد کاظم و ابراهیم راستیان (۱۳۹۳). «سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی در پرتو مبانی عرفانی ملاصدرا». *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۲، ۱۰۵-۹۱.
- [۲۶]. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسة*، تعلیقه: احمد ابن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۷]. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۴). *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- [۲۸]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- [۲۹]. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
- [۳۰]. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش عقائد*، دوره کامل سه جلدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- [۳۱]. _____ (۱۳۸۸). *آموزش فلسفه*، ۲ جلد، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- [۳۲]. _____ (۱۳۹۱). *فلسفه اخلاق*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- [۳۳]. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*، ۲۷ جلد، تهران، قم، صدرا.
- [۳۴]. _____ (۱۳۷۱). *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- [۳۵]. _____ (۱۳۸۹). *انسان و سرنوشت*، قم، آل طه.
- [۳۶]. موسوی زنجانی، سیدابراهیم (۱۴۱۳ق). *عقائد الامامیة الاثنی عشریة*، ۳ جلد، بیروت، مؤسسه الاعمی.
- [۳۷]. هاشمی، سیدعلی (۱۳۹۱). «توحید افعالی از دیدگاه ملاصدرا». *معرفت*، سال ۲۱، شماره ۱۷۵، تیر ۱۳۹۱، صص ۸۷-۱۰۲.