

مقایسه فاعلیت خداوند با اختیار انسان در دیدگاه سهروردی با ملاصدرا

شیرین گل ارجمند^۱

نویسنده مسئول:

شیرین گل ارجمند

چکیده

از جمله مباحثی که در طول تاریخ، ذهن بشر را به خود مشغول کرده است، بحث اختیار می‌باشد؛ به همین سبب از دیر باز تاکنون، بیشتر دانشمندان از هر دین و مذهب و جایگاهی که برخوردار بودند، درباره‌ی این بحث با روش‌های متفاوتی دیدگاه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند؛ عقیده و دیدگاه‌های آن‌ها باعث شده که یا طرف جبر را گرفته‌اند و اختیار را برای انسان نادیده گرفته‌اند و یا مباحث آن‌ها به تفویض ختم شده است که در این صورت حق تعالی حکیم و محتاج بودن همیشگی موجودات به او را نادیده می‌گرفتند و عده‌ای دیگر هم، حد وسط این دو را انتخاب و معیار مبانی خود قرار داده‌اند؛ از جمله این فلاسفه، سهروردی و ملاصدرا می‌باشد که راه سوم را در پیش گرفتند و در سایه‌ی فاعلیت حق تعالی، اختیار انسان را نادیده نگرفته‌اند و شأن و عظمت او را در جایگاه انسان بودن و در چگونگی انتخاب مسیر زندگی‌اش نگه داشته‌اند، سهروردی در سایه‌ی مبانی دینی و مطالب ژرف فلسفه‌ی خود، فاعل حقیقی را تنها نورالانوار دانسته است و معتقد است که دیگر موجودات فاعل هستند؛ ولی ذات نوری مستقلی ندارند که فاعل حقیقی در افعال خود باشند و در سایه‌ی افاضه‌ی فیض حق تعالی است که افعال خود را انتخاب و به انجام آن می‌پردازند؛ زیرا نور را منشأ هر فعل و اثری می‌داند و نورالانوار را فاعل قریب هر فعلی می‌داند و معتقد به اختیار اندکی برای انسان شده است. ملاصدرا هرچند سخن سهروردی را تکرار می‌کند؛ ولی با مبانی و روش متفاوتی که فلسفه‌ی متعالیه‌ی او ایجاب کرده است، اختیار را برای انسان به اثبات می‌رساند. این پژوهش در صدد تبیین چگونگی رابطه‌ی فاعلیت مطلق حق تعالی با اختیار انسان، در دیدگاه سهروردی با توجه به تشکیک اشیاء و رابطه‌ی نورالانوار با انوار پایین‌تر و در دیدگاه ملاصدرا، با توجه به تشکیک وجود و وجود رابط و مستقل، در یک بررسی مقایسه‌ای می‌باشد.

واژگان کلیدی: فاعلیت مطلق، اختیار انسان، وجود رابط، اشراق، اضافه‌ی اشراق.

مقدمه

سهروردی با توجه به نظام نوری و اشراقی خود، بر این باور است که نورالانوار به خاطر شدت نوریت و نامتناهی بودن در کمال، فاعل مطلق و مفیض است و بر هر موجودی بدون حجاب و واسطه اشراق دارد و اسناد افعال به غیر حق تسامحی می‌داند (یزدان‌پناه، شرح حکمه‌الاشراق، ۱۲۵/۲). در حکمت اشراق عالم بر اساس نظام نوری مرتب شده و در صدر این نظام، نورالانوار و پس از آن انوار قاهره و انوار متکافئه عرضیه و عالم مثال و در نهایت عالم برازخ قرار دارند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲ و ۴۱/۳) و درباره‌ی فاعلیت حق تعالی اظهار می‌کند که در سلسله‌ی وسائط شرط تأثیر اشراق انوار مافوق حضور و شهود انوار مادون است؛ اما آنها بدون عنایت نورالانوار هیچ تأثیری نخواهند داشت؛ یعنی انوار هیچ استقلالی در تأثیر ندارند، نورالانوار مؤثر در همه‌ی انوار است، چه واسطه‌ای در کار باشد و چه نباشد (شهرزوری، شرح بر حکمت‌الاشراق، ۴۱۳). آنچه او ادعا می‌کند غلبه‌ی تام و سلطنت قاهره‌ی نورالانوار است و انسان تحت تسلط و احاطه‌ی آن نور اعظم و محیط است و چنین به نظر می‌رسد که انسان در این نگرش اختیارش خیلی کم رنگ می‌شود؛ چون طبق نظام نوری سهروردی، تمام انوار پایین تحت قهر و تسلط نورالانوار هستند (یزدان‌پناه، شرح حکمه‌الاشراق، ۱۲۵/۲). در دیدگاه ملاصدرا وجود اصیل است و این واقعیت اصیل، حقیقت واحدی است که تمام کثرات عالم به آن باز می‌گردد و اختلاف این کثرات به شدت و ضعف وجودی خواهد بود و این بیان‌کننده مشکک بودن وجود است و از سوی دیگر وجود به وجود فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌شود و وجود فی‌نفسه در تحلیل نهایی همان وجود مستقل و وجود فی‌غیره وجود رابط است که هیچ حکمی را به نحو استقلالی نمی‌پذیرد و فقط حکم مرآتیت را دارد (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه...، ۲۲۶/۲). براساس نظام تشکیکی ملاصدرا، عالم ترتیب خاصی دارد که در صدر این تشکیک وجود حق تعالی است که هر وجودی از طریق علل و وسائط خود به او مرتبط می‌شود و این ارتباط به نحو عین‌الربط و عین‌التعلق است که هم فاعلیت حق تعالی و هم فاعل قریب بودن او بر همه‌ی موجودات اثبات می‌شود (همان، ۳۳۰/۲) و از آنجا که وجود فقری هیچ حکمی را نمی‌پذیرد و هر حکمی که به آنها نسبت داده می‌شود در حقیقت از آن وجود مستقل است، ذات و صفات و فعل هر شیء از آن علت اوست. با این بیان فاعلیت انسان از آن خود نبوده و به فاعل حقیقی و حق تعالی بر می‌گردد، یعنی حق تعالی فاعل قریب هر فاعلی است (صدرالمتألهین، الشواهد...، ۱۷۸). در این پژوهش با توجه به مطالب فوق پاسخ به این پرسش داده می‌شود که با وجود فیاضیت مطلق نورالانوار و احاطه‌ی بی‌بدیل او به انسان و با توجه به رابط بودن انسان، اختیار انسان چه حکمی پیدا می‌کند. سهروردی و صدرالمتألهین با وجود قربت‌های زیادی که در مورد مساله‌ی فاعلیت مطلق خداوند دارند و نیز، نظر به اینکه در دیدگاه‌های سهروردی و ملاصدرا، نامتناهی بودن نورالانوار و وجود مقوم و مستقل حق تعالی نسبت به دیگر موجودات مطرح شده است؛ بنابراین یکی از مهمترین سؤال‌ها در مساله‌ی فاعلیت مطلق خداوند چگونگی ارتباط آن با اختیار انسان به عنوان موجودی رابط که مختار در افعالش می‌باشد، است. از آنجا که پژوهشی با عنوان منتخب پایان‌نامه به رشته‌ی تحریر در نیامده است؛ بنابراین این پژوهش بر آن است تا دیدگاه‌های شیخ‌الاشراق و صدرالمتألهین را درباره‌ی موضوع مذکور مورد بررسی و مقایسه قرار دهد.

مبانی نظری

فاعلیت مطلق خداوند

موضوع فاعلیت حق تعالی یکی از مباحث مهمی است که در اندیشه‌ی اسلام، جایگاه خاص و وسیعی را به خود اختصاص داده است؛ چرا که متفکران جهان اسلامی، محور اصلی مباحثشان حق تعالی می‌باشد و به نظر می‌رسد که اگر براهین اثبات حق تعالی در هر مکتب و فرقه‌ای معلوم بشود، سیر فکری آن مکتب و فرقه مشخص می‌شود و این خود زمینه‌ای را برای راه حل‌های بیشتری که حل مسائلی که شناخت نظام ممکن را به دنبال دارد هموار می‌کند؛ به گونه‌ای که هر متکلم و فیلسوفی در هر مکتب و فرقه‌ی که باشد، این موضوع را به طور گسترده مورد بررسی قرار داده است؛ زیرا ریشه‌ی بسیاری از مباحث خداشناسی، با توجه به دیدگاهی که در این حوزه می‌دادند، نشأت می‌گرفت؛ زیرا تعریفی که از فاعلیت خداوند ارائه می‌دادند، باعث می‌شد که هم نظام هستی شناخته شود و هم نحوه‌ی چگونگی ایجاد موجودات ممکن از ذات حق تعالی اثبات گردد. در این میان سهروردی و ملاصدرا از جمله فلاسفه‌ای هستند که راه معرفت به چگونگی

فاعلیت حق تعالی را با روشی که مطابق با مکتب آن‌ها است، اثبات کرده‌اند و نحوه‌ی ایجاد و ارتباط موجودات با حق تعالی را تبیین کرده‌اند؛ به همین خاطر لازم است که در ابتدا بررسی اجمالی از دیدگاه پیشینیان آن‌ها ارائه شود تا تفاوت دیدگاه آن‌ها آشکار شود.

فاعلیت خداوند از منظر متکلمین

در حوزه و تاریخ طولانی فلسفه و کلام اسلامی، متفکران جهان اسلام، ذات و صفات حق تعالی را مورد توجه و تفکر خود قرار داده‌اند و اندیشه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند، به گونه‌ای که گاهی این اندیشه و تفکرات، مقابل هم قرار می‌گرفتند و شبهاتی را ایجاد می‌کردند و ذهن مردم، مخصوصاً کسانی که در این حیطه، تلاش بیشتری داشتند را درگیر می‌کرد و این باعث می‌شد که این اندیشمندان برای اینکه نظریه‌ی جامع‌تری را بیان کنند با ذهنی کنجکاوانه، در سایه‌ی مبانی دین اسلام و در مکاتب خود، که هر کدام روشی خاص داشتند معرفت خود را نسبت به حق تعالی و نحوه‌ی فاعلیت او توسعه دهند؛ بنابراین از جمله اوصافی که برای خداوند، بیان کرده‌اند، علم حق تعالی و نحوه‌ی فاعلیت او می‌باشد؛ در این میان دیدگاه‌های ضد و نقیض و گاهی هم مثل هم، ولی با بیانات مختلف ارائه شده است. از جمله این دیدگاه‌ها، نظریه‌ی برخی از متکلمان معتزلی است که قائل به فاعلیت بالقصد خداوند می‌باشند و تفصیل آن که فاعل بالقصد، فاعلی است که مدرک ذات خود است و فعلی را که ایجاد می‌کند، مسبوق به اراده و علم می‌باشد و از انجام دادن آن فعل، غرض و هدفی عاید آن می‌شود و در ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک احتیاج به داعی زائد بر ذاتش دارد و فاعل و شاعر به فعل خود می‌باشد و توسط این فعل به استكمال می‌رسد (لاهیجی، گوهر المراد، ۳۰۸). در دیدگاه متکلمین، خداوند به این نوع فاعلیت متصف می‌شود و داعی و انگیزه‌ای در افعالش دارد، در این نظریه، گروه‌های مختلف متکلمان نظریه‌های متفاوتی دادند، از جمله معتزله که کار خدا را دارای داعی و هدف و غرض می‌دانند و وجود انگیزه و داعی در افعال الهی را لازم و ضروری می‌دانند و در مقابل این دیدگاه، نظریه اشاعره است که هر گونه غرض و انگیزه‌ای را در افعال باری تعالی انکار می‌کنند (همان، ۳۰۹).

مبانی فلسفی سهروردی درباره‌ی فاعلیت خداوند

برای اینکه دیدگاه سهروردی، درباره‌ی فاعلیت خداوند به درستی روشن شود و به ژرفای وجود نظریه‌ی آن پی برده شود و رابطه‌ی او با نظام ممکن و اختیار انسان تبیین شود، لازم است که مبانی نظریه‌ی او مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و نحوه‌ی اشراق و شهود حق تعالی بر نظام ممکن اثبات شود.

۱- اقسام شیء و موقعیت ممتاز نورالانوار

سهروردی همانند پیشینیان خود برای اینکه فاعلیت خداوند را با توجه به مکتب نوری - اشراقی خود بیان کند در چهارچوب این مکتب، لا توجه به مبانی مکتب او فاعلیت حق تعالی را تعریف کرده است؛ به همین جهت، برای بیان دیدگاه سهروردی درباره‌ی قهاریت و تسلط خداوند بر اشیاء و کاملیت نور محض و محیط بودن او بر نظام هستی لازم است، تقسیم‌بندی او از اشیاء ارائه گردد. در این تقسیم‌بندی نورالانوار در صدر قرار می‌گیرد؛ زیرا محیط بر هر چیزی است و با توجه به نورانیت و قهاریت نامحدودش، اشیاء را روشنایی می‌بخشد. سهروردی بعضی از اشیاء را نورانی و بعضی دیگر را ظلمانی می‌داند و هر کدام از این اشیاء نورانی و ظلمانی را به جوهری و عرضی تقسیم می‌کند و همین‌طور اشیائی را که، نورانی هستند به انوار مجرد محض و عرضی تقسیم می‌کند (سهروردی، حکمه الاشراق، ۱۰۷)؛ چون پایه‌ی فلسفه‌ی سهروردی بر نور مبتنی است؛ به همین دلیل نور ملاک و معیار برای تقسیم‌بندی و تشکیک او از اشیاء قرار گرفته است؛ بنابراین در این نظام، چون نور مجردی که فی‌نفسه لنفسه نور است، همان نور محض است و در خارج بدون هیچ نیازی برای خود حضور و ظهور دارد و دائماً ظاهر بالذات می‌باشد؛ یعنی دائماً ذات خود را ادراک و شهود می‌کند و هیچ گاه از خود غایب نیست، در سلسله‌ی انوار، نورالانوار نسبت به تمام انوار مجرد، هم کامل‌ترین درک و حضور و شهود را از خود دارد و هم این نوری که باعث ظهوریت ذاتش برای او شده است، از ناحیه‌ی ذات خود او بوده‌است؛ زیرا نورالانوار است و بر همه‌ی نظام نوری تسلط کامل دارد و محیط به همه‌ی آن‌ها می‌باشد و همه‌ی آن‌ها در موجودیت و هستی‌شان در نظام هستی، به او نیازمند می‌باشند. انوار مجرد، انوار طولیه (قاهره) و اسپهبدیه را شامل می‌شود و خود انوار

قاهره به دو قسم تقسیم پذیر هستند: گروهی که انوار طولیه را در قوس نزول تشکیل می دهند، این گروه از طریق مشاهده ای که نور پایین تر نسبت به بالاتر دارد و اشراقی که نور بالاتر بر مادون خود دارد، روشی است که این مشاهده و اشراق ها باعث می شوند که هر کدام علتی برای انوار پایین تر از خود قرار می گیرند و این انوار قاهره ی طولیه، سرچشمه ی اصلی همه ی موجودات، در نظام هستی می باشند؛ زیرا هم از نور شدیدتری در نظام هستی برخوردار می باشند و هم اینکه بدون حجاب و یا موانعی نورالانوار را مشاهده می کنند و نورالانوار هم به طور مداوم، بر این ها اشراق و پرتوافکنی می کند و این باعث می شود که غنی شوند و با توجه به ذات نوریشان بتوانند نورالانوار را مشاهده کنند و در این هنگام است که دلیل این نور عاریتی که از طرف منبع نور به آن ها افاضه شده است بهره مند می شوند و این انوار می توانند فاعل محسوب شوند و در نظام هستی اشراق و پرتوافکنی کنند و انوار پایین تر از خود را اشراق کنند و در عرض آنها انوار متکافئه را بوجود آورند؛ در واقع می توان گفت آن نوری که به آن ها اعطا می شود، باعث شده است که این ها بتوانند در نظام هستی آن هم نه به طور مستقل، افاضه و اشراقی داشته باشند؛ البته این اشراق های که از طرف انوار می شود به دو چیز بستگی دارد؛ یکی به اندازه ی که بتوانند نورالانوار را بدون واسطه مشاهده کنند و دیگری با توجه به ظرفیت نوری آن ها می باشد؛ زیرا هر چه انوار در مرتبه ی پایین تر از نورالانوار قرار بگیرند واسطه ها بیشتر و ظرفیت آن ها کمتر می شود و در نتیجه اشراق کردن آن ها کمتر و ضعیف تر می شود؛ به عبارت دیگر فاعلیت ضعیف تری را در پی دارد. دسته ی دوم از انوار مجرده، انوار عرضی هستند که ترتب طولی ندارند و این انوار منبع و مبدأ موجودات جسمانی و طلسمات بسایط و فلکی و عنصری هستند و همان طور که ذکر شد گفته می شود که این نوع از انوار، هر چند، ضعف نوری بیشتری دارند؛ ولی فاعل فعل هایی هستند که متناسب با ذات نوری آن هاست؛ به این معنا که نوریت این نوع فاعل ها اقتضا می کند که این گونه افعال را ایجاد کنند؛ زیرا اگر جایگاه بهتری در این نظام نوری داشتند، مثلاً در سلسله ی انوار طولیه ی قرار می گرفتند، توان ایجاد فعل قوی تری را داشتند؛ پس هر چه فاعل از لحاظ نوری قوی تر باشد، توان انجام افعال قوی تر و متناسب با ذاتش را دارد و انوار مذکور که معلول انوار طولیه هستند دو قسم متفاوت هستند که برخی از آن ها از جهت مشاهده ی انوار طولی و اشراق آن ها ایجاد شده اند که علت عالم مثال هستند؛ یعنی در واقع عالم مثال نتیجه ی اشراق انوار طولیه هستند و گروه دیگر از طریق اشراق انوار متکافئه به وجود آمده اند که عالم حس نتیجه اشراق آن ها می باشد) شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، ۲۸۷-۲۸۶ و ۳۶۰. همین طور، انواری دیگری که در این تقسیم بندی جای گرفته اند، انوار عرضی هستند که فی نفسه لغیره می باشند و قائم به ذات و مدرک ذات خود نمی باشند (سهروردی، حکمه الاشراق، ۱۱۷) و این انوار عرضی خود بر دو قسم می باشد که برخی از آن ها بر اجسام عارض می شوند و بعضی دیگر از آن ها بر انوار مجرده عارض می شوند و این گروه، نور سانس نامیده می شوند. این انوار عرضی جسمانی، قابل اشاره حسی می باشند بر خلاف انوار طولیه که نه قابل اشاره ی حسیه هستند و نه بر جسمی عارض می شوند و هیچ جهتی در آن ها وجود ندارد و از هر جهتی مجرد هستند (همان، ۱۳۸). پس با توجه به این تقسیم بندی، در نظام نورانی و ظلمانی سهروردی، نورالانوار نور مجرد محضی است که فیاض بالذات و ظاهر بالذات و قائم بالذات می باشد و ذاتاً دراک فعال است و قاهر بر هر نوری و شیئی می باشد و نور اعلائی است که منبع و اصل هر نوری است و تنها اختلافی که بین انوار مذکور وجود دارد، اختلاف به کمال و نقص است و این تمایزهایی که باعث اختلاف آنها می شود از ناحیه خود نور می باشد و از جانب غیر بر آن ها وارد نمی شود و این اثبات می کند که هیچ حجاب و فاصله ای بین نورالانوار و انوار پایین تر وجود ندارد؛ زیرا وجود عالم و خودآگاه نورالانوار، جدای از اشراق و فعل او نمی باشد. پس همان گونه که ذکر شد، نورالانوار به خاطر شدت نوریتش، بر تمام نظام نوری تسلط کامل دارد و همین طور بر همه ی گستره ی نظام هستی، دائماً اشراق و اعطای فیض می کند و حتی یک آن، این نظام نوری، از این فیض خالی نمی باشد و مداوم محتاج و نیازمند او می باشند و نورالانوار به هر شیء، در نظام هستی به گونه ای فیض عطا کرده که آن ها هم بتوانند با توجه به ظرفیت و مرتبه ای که در نظام نوری دارند، ایجاد فعل کنند و از آنجا که نور آن ها از ناحیه ذات آن ها نمی باشد، فاعل بودن آن ها هم از ناحیه ذات آن ها بر نمی خیزد؛ زیرا ذات آن ها فقر محض است؛ بلکه بخاطر نوری است که بر آن ها اشراق شده است؛ به همین خاطر نورالانوار فاعل حقیقی است؛ زیرا نوری که او اشراق کرده، باعث اشراق و پرتوافکنی و انجام فعل می شود؛ نه این نظام که دارای فقر نوری است و دائماً محتاج و نیازمند می باشد؛ چرا که فاعل و ایجاد کننده ی هر فعلی به طور حقیقی و ذاتی به فاعلیت نورالانوار برمی گردد.

۲- رابطه‌ی نورالانوار با انوار پایین‌تر

علاوه بر دیدگاه مذکور، سهروردی مبانی دیگری را ذکر کرده که رابطه‌ی نورالانوار را با دیگر انوار و موجودات به طور صریح بیان می‌کند و ظهور و حضور حق تعالی در هر مرتبه‌ی نوری را با توجه به نور بدون واسطه و مستقیمی که بر هر نوری دارد تبیین می‌کند. حق تعالی در هر مرتبه‌ای، بدون هیچ واسطه و مانعی حضور دارد؛ گویی خود حق تعالی در هر مرتبه‌ای انجام فعل می‌کند نه واسطه‌ها و دیگر انواری که در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن حضور دارند؛ چرا که نورالانوار همه‌ی کمالات نوری را ذاتاً دارد و همه‌ی انوار و اشیاء نزد او حاضرند و بدون هیچ واسطه‌ی آن‌ها را شهود می‌کند؛ زیرا سهروردی با توجه به مبانی نوری و ظلمانی فلسفه‌ی خود، چپش آفرینش جهان هستی را تبیین می‌کند و نور اول و موجودات بعد از او را انوار محضی می‌داند که هم باواسطه و هم بدون واسطه، خداوند بر آن‌ها اشراق دارد و آن‌ها هم بدون هیچ‌گونه حجابی، نورالانوار را مشاهده می‌کنند و این موجودات، نور محض هستند؛ ولی در مراتب پایین‌تر از او قرار گرفته‌اند و این هم به خاطر موقعیتی است که آن‌ها در نظام نوری خود دارند. طبق اشراقات و مشاهداتی که نظام نوری سهروردی را تشکیل داده‌اند، می‌توان این‌گونه بیان کرد که از آن‌جا که تكثر وجود انوار مجردی مدرکه و عارضه در نظام هستی و عالم واقع، ظاهر و آشکار می‌باشد، اگر از نورالانوار ظلمتی صادر شود، تنها همان ظلمت صادر شده است؛ زیرا اگر هم ظلمت و هم نور از نورالانوار صادر شود، در این صورت باعث تكثر جهات در نورالانوار می‌شود که تكثر در ذات او محال و ممتنع است و اگر صادر از نورالانوار تنها ظلمت باشد، باعث توقف نظام هستی و تنها محدود به همین یک مرتبه یعنی ظلمت می‌شود که محال است و همچنین ممتنع است که ظلمت، اولین صادر از نورالانوار باشد که انوار دیگر را صادر کند؛ چرا که موجود اخس نمی‌تواند موجود اشرف از خود را موجد شود؛ در غیر این صورت، خلاف واقع، محقق می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت از نورالانوار بخاطر وحدانی‌الذات بودنش، تنها یک چیز صادر می‌شود و آن همان نور اقرب می‌باشد که در ایران باستان آن را بهمن نامیده‌اند؛ چون امکان صدور دو نور از نورالانوار محال است؛ به دلیل اینکه باعث تكثر در ذات نورالانوار می‌شود؛ پس نخستین موجودی که از او صادر می‌شود نوری مجرد و واحد است و امتیازش نسبت به نورالانوار و انوار پایین‌تر به کمال و نقص در ذات نوری می‌باشد. کمال و نقص انوار دیگر نیز، به سبب قرار گرفتن در مرتبه‌ی نوریشان و همچنین به سبب جایگاه فاعل آن‌ها می‌باشد؛ زیرا آنکه فاعلش شدت نوریش بیشتر و در کمال و نور بودنش سهم بیشتری دارد، در مرتبه‌ی بالاتر و از لحاظ نوری کامل‌تر است و از کمال بیشتری برخوردار است با آنکه فاعل ضعیف‌تری در نوریت دارد؛ پس نورالانوار، کامل‌تر از همه‌ی انوار می‌باشد و نهایت کمال را دارد و نور محض است و هیچ وقت ممکن نیست فقر و نقص در او باشد؛ پس نور اولی که از او صادر می‌شود، فی‌نفسه و در حقیقت ذاتش فقیر می‌باشد و به دلیل نوری که از طرف فاعلش بر او افاضه و اشراق می‌شود، کامل و غنی می‌گردد؛ آنگاه برای نور اقرب دو جهت وجود دارد؛ یکی جهت فقری که ذاتی اوست و جهت دیگر جهت غنایی اوست که از طرف مشاهده‌ی او نسبت به نورالانوار می‌باشد و این باعث ایجاد نور پایین‌تر از آن می‌شود که از طرف نورالانوار به او افاضه شده است؛ پس فاعلیت انوار مادون به جهت افاضه‌ی نوری‌ای است که از طرف نورالانوار به آنها اشراق می‌شود و فاعل بودن نور مادون، باعث موجود شدن یک فعل نوری و یک فعل دیگری که در عرض خودش است می‌شود؛ ولی این اشراق و پرتوافکنی در سایه‌ی نور نورالانوار است که آن نور را دائماً مورد فیض نوری خود قرار می‌دهد، می‌باشد؛ پس افاضه‌ی اشراقی‌ای که نورالانوار بر او داشته، به اندازه‌ی جایگاه و ظرفیتی بوده که نور مادون او داشته است و نور مادون هم به اندازه‌ی پذیرش نور می‌تواند اثری از خود بروز دهد و فاعل باشد (همان، ۱۲۹-۱۲۶). اکنون گفته می‌شود که جواهر مجرد قدسی اگر چه هر کدام فعلی را انجام می‌دهند؛ اما این انوار تنها وسایط جود و افاضه‌ی تجلی حق تعالی بر دیگر موجوداتی که در عالم هستی وجود دارند، می‌باشند. در نتیجه فاعل و خالق مطلق تنها اوست و اینها جمله وسایط‌اند؛ همانطور که نور قوی، نور ضعیف را به گونه‌ای تمکین می‌کند تا در روشن کردن اشیاء دیگر و اثر گذاری مستقل نباشد؛ یعنی قوه‌ی قاهره به وسایط به اندازه‌ی نور می‌بخشد که در نور بودنشان کامل و مستقل نشوند و به تنهایی فاعل چیزی نشوند و اشراق داشته باشند؛ چرا که فیض او به موجودات به گونه‌ای است که دائماً محتاج به فاعل و افاضه کننده‌ی خود باشند و هر کاری که توان انجام دادن آن را دارند از ناحیه‌ی فاعل خود، فیضی به آن‌ها عطا شود تا بتواند انجام فعل خود کنند؛ پس در واقع فاعل باواسطه، فاعل خود او می‌باشد و خود او تنها وسیله‌ای است که آن فعل را با توجه به عنایت فاعل خود، انجام دهد و علت این است که فیض و کمال قوه‌ی قدرت حق تعالی، بیشتر از نامتناهی به نامتناهی است؛ پس هیچ چیز از فیض و خلق و عنایت او خالی نیست و نخواهد بود؛ بلکه همه شأنی از شئون او می‌باشند و چون حق تعالی خالق و مرجع همه‌ی موجودات است و مخلوقات و جهان هستی، بر چیز دیگری، غیر از قدرت و

اراده‌ی او موقوف نیستند و همچنین چون او دایمی و همیشگی است، پس باید که خلق کردن وی نیز، دایمی باشد و این سنخیت بین نورالانوار و دیگر انوار وجود داشته باشد که اگر چنین نبود لازم می‌آید که جمله‌ی ممکنات، بر غیر خدای موقوف باشد (همو، هیاکل نور، ۱۴۷-۱۴۲). پس می‌توان گفت که نورالانوار، از طریق نوری که به اقرب اعطاء می‌کند و اشراقی که نسبت به او دارد فاعل نور ثانی می‌شود و این فاعلیتش تا اینجا بلاواسطه می‌باشد؛ یعنی نور اقرب فاعل مستقیم و بدون واسطه نور مجرد و ثانی، است؛ اما فاعل غیر مستقیم و بلاواسطه‌اش نورالانوار می‌باشد و چون نورالانوار از سر فیض و بخشش علاوه بر اشراقاتی که، بلاواسطه بر تمام انوار و مادون خود دارد، بر آن‌ها هم بدون هیچ واسطه‌ای، اشراق دارد (همو، حکمه‌الاشراق، ۱۴۰-۱۳۹) و این اثبات کننده‌ی این می‌باشد که فاعل حقیقی تنها حق تعالی است و در هر مرتبه‌ای حضور دارد و فاعل بدون واسطه می‌باشد؛ چرا که نورالانوار به سبب شدت نوریتش قاهر بر همه‌ی اشیاء می‌باشد؛ پس همان‌طور که علم او همان نوریتش می‌باشد؛ قدرتش هم سبب همان ذات نوریش است و قهر او نسبت به اشیاء و فاعلیت او به سبب نوری است که ذاتی او می‌باشد.

دیدگاه سهروردی درباره‌ی فاعلیت حق تعالی

سهروردی با توجه به مبانی شهودی و اشراقی نظام فلسفی خود، فاعلیت حق تعالی را با شیوه‌ای جدید و متفاوت از فلاسفه پیشین بیان می‌کند. ایشان همان‌طور که ذات و حقیقت خداوند را نور محض و حاضر و ناظر بر هر چیزی می‌داند؛ همچنین این ذات نورانی را دارای علم می‌داند که عالم به حقیقت و ذات خود می‌باشد و این علم همانند دیگر صفات خداوند، زائد بر ذات او نیست؛ بلکه از حقیقت او بر می‌خیزد؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، نورالانوار نور قاهری است که بر هر نور و موجودی که در جهان هستی است و در مادون او قرار دارد، قهر نوری دارد؛ به گونه‌ای که اگر به طور کلی نظر شود مثل این است که خود نورالانوار، در هر مرتبه قرار گرفته است و انجام فعل می‌کند؛ چرا که نور او در هر مرتبه، تکمیل کننده فعل هر فاعلی می‌باشد؛ زیرا بقیه‌ی موجودات نظام هستی، واسطه‌هایی بیش نیستند و تنها مجاری فیض حق هستند؛ چون تنها فیض بخش و عطا کننده و هستی بخش هر موجود، ذات او می‌باشد؛ پس تنها فاعل، اوست و لذا او فاعل قریب و محیط و غالب و تنها ذات اقدس است؛ بنابراین سهروردی با توجه به عقیده‌ای که نسبت به فاعلیت حق تعالی دارد و همین‌طور با توجه به تعریف و دیدگاهی که از علم دارد، فاعلیت حق تعالی را هم با توجه به این اصل متفاوت خود، تشریح کرده است و معتقد است که فاعلیت حق تعالی به نحو بالرضا می‌باشد؛ "فاذن الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق، و هو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته و ظاهرا لذاته، و علمه بالاشياء كونهها ظاهرة له اما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية. و ذلك اضافة، و عدم الحجاب سلبی. و الذی يدل علی ان هذا القدر كاف هو ان الابصار اما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الى كل ظاهر له ابصار و ادراك له، و تعدد الاضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته." (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۵۳/۲-۱۵۲). به این منظور که فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود است و صاحب اراده و اختیار است و نیازمند به غرض زائد بر ذاتش نیست؛ بلکه داعی او بر فعل، عین ذات او می‌باشد و علم او به فعلش، سابق بر فعل است و لکن این علم به فعلش، زائد بر ذاتش نیست؛ چنان که در فاعل بالعیانیه بود؛ بلکه علم فاعل به ذاتش، همان علم به فعلش است. پس در فاعل بالرضا، علم، سابق بر فعل است از این جهت که علم، عین ذات است و ذات مقدم بر فعل، چون ذات علت‌نامه است و فعل معلول او می‌باشد و علم به علت، مستلزم علم به معلول است و اینکه در فاعل بالرضا خود فعل، علم تفصیلی می‌باشد و علم به ذات فاعل، علم اجمالی سابق بر فعل باشد؛ به عبارت دیگر و به گفته شارحان او، فاعل بالرضا فاعلی است که علم به ذاتش که عین ذات اوست، علمی حضوری می‌باشد که سبب وجود و صدور معلول‌ها می‌باشد و علم به ذاتش، علم اجمالی به فعل او است و علم تفصیلی او به فعلش، نفس فعل اوست؛ یعنی نفس معلوم، که عین و شخص خارجی فعل است، عین علم تفصیلی اوست و علم سابق در این نوع فاعلیت، مختار بودن را برای حق تعالی، به بار می‌آورد و موجب بودن آن را رد می‌کند و اجمالی بودن علم سابق، بساطت ذات حق تعالی را اثبات می‌کند که از جمیع جهات، فاعل می‌باشد؛ چرا که عالم به ذات خود است (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه... ۱۲/۳). عالم بودن او نسبت به دیگر فاعل‌ها، همان نفس افاضه‌ی فاعل برای آن‌ها است؛ بدون اینکه هیچ گونه تعدد و تفاوتی ذاتا و اعتباراً در ذات او ایجاد شود؛ پس فاعل بالرضا آن است که فاعل، عالم به ذات و فعل خود است و در فعلش مختار و مرید است و عین ذات علت غائی است و علم به فعل، عین ذات است چنان که به نحو اجمالی در مقام ذاتش، سابق بر فعل می‌باشد و نفس فعل خارجی علم تفصیلی به فعل می‌باشد. سهروردی علم خداوند نسبت به اشیاء و هر امر دیگری که غیر از او هستند را به دو صورت بیان می‌کند؛ که یک صورت آن، ذات عالم نسبت

به شیء خارجی، اشراقی از خود بروز می‌دهد که همین اشراق و فرآیند به وجود آمدنش، علم به اشیاء نیز می‌شود و علم خداوند هم نسبت به اشیاء از این طریق است؛ یعنی اشراق از طرف خداوند، نسبت به اشیاء خارجی، در همان جایگاه و موطن آن‌ها به وجود می‌آید و این علم به نحو اشراقی و اضافی اشراقی، صورت می‌گیرد و نه اینکه صورتی از اشیاء را بگیرد و آنگاه علم پیدا کند و یا اینکه در خود صورت مثالی از اشیاء ایجاد کند، آنگاه نسبت به آنها علم پیدا کند. در این دیدگاه علمی که نسبت به شیء خارجی پیدا می‌شود، صرف توجهی است که نسبت به شیء خارجی دارد و آن علم هم به نحو اضافی اشراقی است؛ یعنی توجه همان و پدید آمدن علم همان؛ به عبارتی، همان شیء خارجی، معلوم بالذات است و نه اینکه معلوم بالعرض باشد که نیازی به صورت ذهنی داشته باشد و چون نظام معرفتی شیخ اشراق بیشتر، بر پایه‌ی علم حضوری و ظهوری بنا شده است و هر کسی که بخواهد، به هر چیزی علم پیدا کند از طریق حضور و نمود است که نسبت به آن علم پیدا می‌کند، پس خداوند نسبت به همه‌ی اشیاء، در هر جا و مکانی که هستند به نحو اضافی اشراقی، به همه‌ی آنها علم پیدا می‌کند و این فرآیند علم اشراقی، هنگام ایجاد شدن فعل خداوند است نه اینکه در مقام ذات آن باشد که باعث تغییر در ذات خداوند شود. صورت دوم علم نورالانوار نسبت به اشیاء دیگر: سهروردی علاوه بر جایگاهی که در عالم برای موجودات مادی که در عالم طبیعت قائل شده است، جایگاه دیگری نیز در مقام و موطن بالاتر، برای آنها قائل است؛ زیرا اگر عوالم بالاتر نبودند چیزی در عالم ماده موجود نمی‌شد؛ لذا ایشان با توجه به جایگاه موجودات عالم ماده، صورت دیگر علم نورالانوار به اشیاء را بیان می‌کند؛ که همان علم به مبادی و صورت اصلی عالم ماده است؛ به این معنا که خداوند نسبت به موجودات مادی در عالم طبیعت علم دارد. دلیل طرح صورت دوم از علم این است که اگر تنها اضافه‌ی اشراقی را هنگامی بدانیم که در مواجهه با اشیاء و موجودات پیدا می‌شود، پس خداوند، به همه‌ی امور علم نخواهد داشت؛ زیرا یک سری اموری هستند که در لحظه و یک آن بوده‌اند؛ به این معنا که هستی‌شان دوام نداشته و زمان زیادی موجودیت نداشته‌اند؛ بلکه در گذشته رخ داده‌اند و از بین رفته‌اند و مواجهه‌ی مستقیم با آنها پیش نمی‌آید و یا در آینده موجود خواهند شد؛ پس به نظر شیخ اشراق، باید چنین صورتی از علم باشد؛ یعنی علم به مبادی و حقیقت عالم ماده باشد. پس علاوه بر اینکه، باید علم حضوری به خود اشیاء وجود داشته باشد، به مبادی و متعلقات این موجودات نیز باید علم حضوری داشت؛ زیرا سهروردی معتقد است که صور امور مادی، در نفوس عالم افلاک وجود دارند؛ چرا که امور مادی، ابتدا در عالم نفوس ناطقه فلکی قرار دارند و بعد در عالم ماده ایجاد می‌شوند؛ لذا خداوند به نفوس فلکی که جایگاه امور مادی هستند، علم دارد؛ بنابراین به موجودات مادی هم عالم است. شیخ اشراق حقیقت و هویت علم ذاتی هر امری به خودش و علم ذاتی به اشیاء را به صورت اشراقی، بیان می‌کند و آن را به بصیر بودن و شهود و ذوق ارجاع می‌دهد؛ پس عالمیت حق تعالی، همان بصیر بودن آن است. زیرا بصیر بودن، دارای حقیقتی شهودی است و اساساً علم به همین رؤیت و بصیرت بر می‌گردد. علیم بودن خداوند، با توجه به شهود او نسبت به خود و اشیاء دیگر است و شهود نیز از بصیر بودن، سرچشمه می‌گیرد و علم خداوند، جزء صفات حق است؛ لذا خداوند به سبب نوریت خود، هم ظاهرالذاته است و هم مظهرلغیره می‌باشد. عقول و مفارقات هم به خاطر این که مجرد هستند هیچ گونه حجاب و مانعی برایشان وجود ندارد و این‌ها با اضافی اشراقی، به مادون خود علم دارند بدون اینکه حجاب یا فاصله‌ای بین آنها باشد، علم اشراقی دارند و این مسأله هم در مورد حق تعالی صادق است و بین خداوند و مخلوقاتش هیچ حجاب و مانعی وجود ندارد همین نبود حجاب، حقیقت ابزاری را تحقق می‌بخشد؛ لذا خداوند همان گونه که به نفوس فلکی، علم حضوری دارد، به تبع، به صورت‌های موجود در آنها که مبادی موجودات عالم طبیعت هستند، علم دارد (سهروردی، حکمه‌الاشراق، ۱۵۰-۱۵۳)؛ حال سهروردی، با توجه به تبیینش از علم خداوند و با توجه به قاعده‌ی اضافی اشراقی، فاعلیت خداوند را بیان می‌کند. مبنا و اساس این قاعده بر این است که علم او به ذات خویش، عبارت از نور بودن آن، برای ذاتش می‌باشد و علم او به اشیایی که از او صادر و اشراق می‌شوند عبارت است از، ظاهر بودن آنها برای او، که آن به جهت اشراق و تابش بر آنها می‌باشد که این نیز یا به واسطه‌ی ذاتشان، مانند جواهر و اعراض خارجی است و یا به سبب متعلقات آنها است که آثار و محل‌های آگاهی به اشیاء هستند.

پس نورالانوار در علمش به اشیایی که ایجاد شده‌اند و وجود دارند، بی‌نیاز است و او به همه‌ی موجودات اشراق و تسلط مطلق دارد و برای او هیچ چیزی پوشیده و پنهان نیست؛ در غیر این صورت، برخلاف قاعده‌ی اضافی اشراقی می‌باشد که بیانگر تسلط مطلق نورالانوار است؛ نوریتی که نفس ایجاد کردن و موجودیت بخشیدن به اشیاء می‌باشد؛ همچنان که وجود اشیاء از او صادر می‌شوند و نفس و ذات آنها نیز نزد او می‌باشند؛ پس او افاضه‌ی فاعلیت و مؤثریت به تمام اشیاء می‌باشد که در این صورت، تمام اضافاتی که شایسته و سزاوار او است مانند عالمیت و مریدیت و ... در شأن و مقام او تصحیح و تأیید می‌شود؛ چرا که به طور یقین، تمام صفات او یکی می‌باشند. سهروردی در

بحث خود از نورالانوار، او را نور محضی می‌داند که ظاهر بالذات است و در ذات خود، نیاز به امری خارج از ذات ندارد که موجب ظهور او شود؛ زیرا امری اظهر و روشن‌تر از او وجود ندارد که چنین امتیازی را به او بدهد. لذا نوری که ذاتاً بی‌نیاز است، هم در ذاتش و هم در کمالاتش نیاز به امری خارج از ذات خود، نداشته و نخواهد داشت؛ چرا که اگر ذاتاً اینگونه نباشد، فقیر بالذات خواهد بود که از جهت فقیر بودنش، هم در صفات و هم در ذات و کمالاتش نیاز به امری خارج از ذات خود خواهد داشت تا بتواند به صفات و کمالات خود دست یابد؛ حال آنکه، نورالانوار نور محض لنفسه‌ای می‌باشد که نه قابل اشاره حسیه است همچون نور عارضی لغیره و نه در اجسام حلول می‌کند؛ بنابراین نورالانوار نور محضی است که ذات و حقیقتش ظاهر است و ظاهر کننده دیگر موجودات می‌باشد و فی‌نفسه از هر چیزی آشکارتر و ظاهرتر است و ظهورش زائد بر ذات و حقیقتش نمی‌باشد (همو، حکمه‌الاشراق، ۱۲۳-۱۲۱) لذا این پیدایش انوار و موجودات دیگر به صورت جدا شدن نوری یا چیز دیگری از نورالانوار نیست؛ زیرا این جدا شدن چیزی از چیز دیگر از خواص اجسام و ماده است و این سخن خود را با برهانی به اثبات می‌رساند، که طبق این برهان، از نورالانوار تنها یک نور مجرد، صادر می‌شود که ظلمت نسیت و به واسطه‌ی اشراق این نور جهان هستی صادر می‌شود و نورالانوار مداوم آن را حمایت و در سایه‌ی نور خود مورد عنایت قرار می‌دهد؛ زیرا در غیر این صورت جهان متوقف می‌شود؛ چرا که نور اقرب نمی‌تواند هیچ کاری را به طور مستقل انجام دهد (همان، ۱۲۹-۱۲۶). پس با توجه به تعاریفی که برای فاعل‌های سه‌گانه ارائه شد، فاعل بالرضا با توجه به ویژگی‌هایی که برایش ذکر شد، نوع کامل‌تری از فاعلیت را بیان می‌کند و سهروردی در این میان، نظریه‌ی دقیق‌تری را ذکر کرده است (حسن‌زاده آملی، خیر الأثر در ...، ۱۶۷-۱۶۵). البته باید گفته شود که این نوع تقسیم‌بندی فاعل‌های مذکور را هیچ کدام از صاحب نظران بیان نکردند و چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا برای اولین بار، چنین تقسیم‌بندی را ارائه داده است که البته با توجه دیدگاه‌های آن‌ها، این اسامی را برای هر تعریفی که برای فاعلیت خداوند ارائه شده، انتخاب کرده است و به صورت مستقیم، در کتب آن‌ها ذکر نشده است. اکنون با توجه به نظریه‌ای که سهروردی درباره‌ی نوع فاعلیت خداوند، ارائه داده است و او را نورالانواری خوانده که قاهر و غالب بر تمام عالم هستی می‌باشد و در جای جای عالم ممکن، بدون هیچ واسطه‌ای حضور دارد و فاعل حقیقی هر فعلی می‌باشد، پس جا دارد اثبات شود که با توجه به این فاعل مطلق و محیط و نظامی که کاملاً محاط به او می‌باشد، اختیار انسان چگونه اثبات می‌شود؟ همچنین در دیدگاه سهروردی بحث فاعلیت مطلق خدا و رابطه‌ی آن با اختیار انسان چگونه توجیه می‌شود؟

اختیار انسان

سهروردی یکی از فلاسفه‌ی جهان اسلام است که همانند دیگر فلاسفه و اندیشمندان پیش از خود، هنگامی که در مباحث خداشناسی وارد شده است، به اثبات فاعلیت خداوند و تبیین سیطره‌ی او بر نظام ممکن پرداخته است. همچنین در کنار فاعلیت خداوند به اثبات فاعلیت دیگر موجودات پرداخته؛ هر چند در کنار اظهریت نورالانوار نتوانست جز به فاعلیت او، به فاعلیت حقیقی دیگری اعتراف کند؛ بلکه تنها به تسامحی خواندن فاعلیت دیگر موجودات بسنده کرد؛ به همین جهت ضرورت دارد رابطه‌ی اختیار موجوداتی که فاعلیت تسامحی دارند با خداوند مقتدر و قهار بر هر چیزی، سنجیده و مورد بررسی قرار گیرد و همین‌طور برای اینکه ژرفای نظریه‌ی سهروردی و ملاصدرا متفاوت بودن نظریه‌ی آن‌ها با پیشیان خود مشخص شود، لازم است که به دیدگاه‌های قبل از این دو پرداخته شود.

فاعلیت خداوند در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا از جمله فلاسفه‌ای است که همانند پیشینیان خود، فاعلیت خداوند را اثبات کرده است و براهین خداشناسی او با روش خاصی است که متناسب با مکتب متعالیه می‌باشد؛ زیرا در این مکتب با روشی کامل‌تر و و مبانی متفاوت و منسجم‌تر این بحث را مورد بررسی قرار داده است؛ به همین خاطر، از پیشینیان خود متفاوت می‌باشد؛ هرچند کاملاً نظریات آن‌ها را مخالف دیدگاه خود نمی‌داند و در جاهای بسیار نادری از آن‌ها برای ارائه نظریه‌ی خود، کمک گرفته است و در مورد فاعلیت حق تعالی هم، از آن‌ها تأثیر پذیرفته است؛ که در ذیل با توجه به مبانی عمیق فلسفه‌ی وجودی وی، این بحث مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

ایضاح مفهومی فاعلیت خداوند در دیدگاه ملاصدرا

اکنون بعد از دیدگاه‌های مختلفی که متکلمان و فیلسوفان مذکور، درباره‌ی فاعلیت حق تعالی بیان کردند، دیدگاه صدرالمتألهین با مبانی متفاوت و در مکتبی متعالی که پایه و خمیر مایه‌ی آن وجود می‌باشد، مورد بحث قرار می‌گیرد و در چهارچوب فلسفه‌ی او و با توجه به مبانی مکتب او، فاعلیت حق تعالی تبیین و تحلیل می‌شود که این فیلسوف تا چه حد سخنان پیشینیان را قبول کرده و در فلسفه‌ی خود گنجانده و تا چه اندازه رد کرده است و یا نظریه‌های آن‌ها را در مکتب خود تکرار کرده است. ملاصدرا در آثار مختلف خود، خداوند را فاعل بالرضا، فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی نامیده است؛ ولی برخی شارحین او بیان کرده‌اند که بین این سه نوع فاعلیت، اختلاف‌های جزئی وجود دارد؛ اما هر سه را در یک نوع فاعلیت جامع، که همان فاعلیت بالتجلی است، جمع کرده‌اند و این بخاطر سیر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود، در کتاب‌های پایانی ملاصدرا می‌باشد که باعث سیر از فاعلیت بالعنایه به فاعلیت بالتجلی شده است. البته معنای فاعل بالعنایه در حکمت صدرایی، غیر از معنای آن در حکمت مشائی است. بدین توضیح که آن فاعلی می‌باشد که علم تام حضوری به اشیاء دارد و نه همانند مشائیان، که علم او صور مرتسمه باشد و علت لذاته برای موجودات واقع شود و رضایت او از آن‌ها، هم لذاته می‌باشد؛ چرا که این معنا، تنها با نظریه‌ی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به اثبات می‌رسد. هر چند که فاعل بالتجلی، منسوب به عرفا می‌باشد؛ ولی چون ملاصدرا در کتب خود، بیشتر از عرفا تاثیر پذیرفته، باعث شده که نظریه‌ی عنایی خود را به تجلی، ظهور و تطور خداوند تغییر دهد. همین‌طور ملاصدرا، در حوزه‌ی فاعلیت خداوند، همانند پیشینیان خود، فاعل بودن او را با توجه به مبانی وجودی و علم فعلی حق تعالی، بیان می‌کند و فاعلیت خداوند را بالتجلی می‌داند؛ زیرا فاعل کل و محیط، پیش از این که دیگر موجودات، وجود پیدا کنند، به علمی که عین ذات آن‌ها می‌باشد، به آن‌ها علم دارد و به آن‌ها شناخت و معرفت کامل دارد؛ پس علم او به اشیاء عین ذات آن‌ها و منشأ وجود آن‌ها می‌باشد؛ لذا داشتن علم به معنی ایجاد کردن آن‌ها و فاعل بودن برای آن‌ها است. بنابراین صدرالمتألهین با توجه به این گفته‌هایش، فاعلیت خداوند و افعال او را تجلی ذاتش می‌داند. (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه... ۲۲۰/۲).

مبانی نظریه‌ی ملاصدرا در مورد فاعلیت خداوند

همان‌طور که بیان شد اساس و پایه‌ی فلسفه‌ی ملاصدرا، باعث شده که اندیشه‌ی او سیر فکری او نسبت به اندیشمندان پیش از خود متفاوت باشد. به همین خاطر، لازم است که مبانی او مورد تحلیل قرار گیرد تا هم تمایز نظریه‌ی او با دیگر متفکرین که در این حوزه اظهار نظر کرده‌اند، مشخص شود و هم دیدگاه او درباره‌ی فاعلیت، به خوبی تبیین شود.

۱- علم ذاتی حق تعالی

ملاصدرا با توجه به اصول و مبانی خاص خود، فاعلیت حق تعالی را اثبات می‌کند؛ به این صورت که، براساس علم ذاتی حق تعالی، فاعلیت او را با توجه به ذات خودش، بیان می‌کند؛ بدون اینکه بخواهد از علم خارج و ممکن مددی گرفته باشد؛ چرا که تنها ذات و صفت علمی او را در نظر می‌گیرد و فاعلیت مطلق و ذات نوری او را بیان می‌کند و معتقد است که حقیقت هر چیزی، از وجود آن بر می‌خیزد. لذا حقیقت علم هر چیزی هم، به وجود آن بازمی‌گردد؛ اما با توجه به شروطی، همچون نبودن نقایص عدمی و نبودن موانع ظلمانی که در آن علم، نباید وجود داشته باشد و هر شیئی از آن حیث که دارای وجود است، ذاتش بدون هیچ حجابی، برای او حاصل می‌شود و نسبت به ذاتش، علم تام دارد؛ پس با داشتن چنین علمی، ذاتش برایش آشکار و معلوم است و بدون هیچ حجابی خود را تعقل می‌کند؛ زیرا تعقل کردن ذات چنین موجودی، همان تعقل کردن وجودش می‌باشد؛ پس دائما برای خود، حاضر است؛ چرا که، هر چیزی که از حیث وجود قوی‌تر و از حیث تحصیل شدیدتر باشد به عبارتی از حیث ذاتی، بدون نقص و ضعفی باشد، حیث تعقل کردن ذاتش به تبع، کامل‌تر می‌باشد و در نهایت، تمام و کمال خود را بدون هیچ واسطه و مانعی، درک می‌کند و از آنجایی که، واجب‌الوجود، مبدأ و سرچشمه‌ی سلسله مراتب هستی، در برترین بالاترین مراتب وجود، قرار دارد و مجرد از ماده می‌باشد و در کمالات، نامتناهی است و هر چه که غیر او هست را بدون هیچ واسطه‌ای ادراک می‌کند و علم حضوری نسبت به همه‌ی آن موجودات دارد؛ چرا که واجب‌الوجود در نهایت کمالات به سر می‌برد و در علم هم به تبع در نهایت کمالات می‌باشد (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه ، ۱۴۹/۶).

۲- بساطت وجود حق تعالی

از دیگر مبانی که ملاصدرا فاعلیت حق تعالی را با توجه به آن، اثبات می‌کند بسیط بودن حق تعالی می‌باشد؛ چرا که واجب‌الوجود را وجود صرفی می‌داند که تمام‌تر و کامل‌تر از او در نظام هستی موجود دیگری وجود ندارد و او در نهایت کمال می‌باشد؛ چرا که حقیقت عینی بسیطی است و عین واحد بساطت است که جزئیتی برای آن نمی‌باشد و تام‌ترین وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی‌باشد و در ذات و حقیقت خود، نیازمند به غیر نیست؛ زیرا او غنی مطلق است که مبری از هر جهت فقری می‌باشد و تمام‌تر و کامل‌تر از او در ذات و وجود تصور نمی‌شود (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۶/۶-۱۷) و هر بسیط حقیقی، تمام کمالات اشیاء وجودی می‌باشد؛ مگر وجودی که تعلق به نقایص و نارسایی‌ها و اعدام داشته باشد. پس واجب تعالی، بسیط حقیقی است که هیچ جهت نقصی و عدمی، در او وجود ندارد؛ بلکه از تمام جهات، واحد و یکتا می‌باشد؛ پس همه تمام حقیقت وجود است (همان، ۱۱۴/۶-۱۱۰)؛ زیرا اگر هویت بسیط الهی، تمام حقیقت اشیاء نباشد قوام ذات او، به حسب اعتبار عقل و تحلیلش، دو حیث مختلف پیدا می‌کند که این باعث ترکیب در ذات خداوند می‌شود و این خلاف فرض است؛ چرا که بساطت حقیقی حق تعالی مبرهن شد. پس او بسیط حقیقی به تمام ذات و حقیقت اشیاء می‌باشد (همان، ۱۶/۶).

۳- علیت و لوازم آن

از جمله مبانی که در حکمت متعالیه، اثبات فاعلیت بی‌چون و چرای حق تعالی را تبیین می‌کند، علیت می‌باشد. در این میان دو دیدگاه در این زمینه بیان شده که تفاوتی اندکی با هم دارند؛ زیرا یکی از آن دو، بر مبنای مشایی و دیگری بر مبنای صدرایی و در چار چوب آن آمده است؛ دیدگاهی که ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی علت و معلول، با توجه به اصالت وجودی دارد، این است که وجود در همه‌ی مراتب هستی، سریان دارد و موجودات در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که متناسب با ذات و ظرفیت آن‌ها می‌باشد قرار گرفته‌اند و همین‌طور مبتنی بر تشکیک خاص و وجود فقری، فاعلیت قریب حق تعالی را به صورت فاعلیت بی‌واسطه و علل و اسباب را علل معدّ و مقرب برای ایجاد معلول می‌داند؛ به همین جهت، وجود را به رابط و مستقل تقسیم کرده و موجودات نظام ممکن را به عنوان موجوداتی که چیزی بیش از اینکه عین ربط به وجود مستقل حق تعالی هستند، نمی‌داند و تفاوت این دیدگاه‌ها این است که یکی از این دو، فاعلیت حق تعالی را فاعلی قریب به هر فعلی و اثری می‌داند و دیگری فاعلیت او را فاعلی بعید و علتِ علتِ موجودات، در سلسله‌ی مراتب هستی می‌داند؛ همان‌طور که گفته شد، اولی از نوآوری‌های مکتب حکمت متعالیه، با توجه به تشکیک وجود می‌باشد و دومین دیدگاه به پیروی از فلسفه‌ی مشائی، در حکمت متعالیه آورده شده است که همه‌ی موجودات فی‌نفسه دارای وجود هستند و می‌توانند موجودات پایین‌تر از خود را در سلسله‌ی مراتب هستی ایجاد کنند و حضرت حق، در این زنجیره، سلسله جنبان و مفیض بخش همه‌ی آن‌ها، یا با واسطه و یا بدون واسطه می‌باشد.

مفهوم اختیار در دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین به عنوان فیلسوفی که با مکاتب مختلف، آشنایی کامل دارد، با توجه به همین وسعت دانشش، نظریات قبل از خود را یا رد کرده و یا با توجه به مبادی خودش آن‌ها را کامل‌تر کرده است. در مساله‌ی جبر و اختیار همانند دیگر دیدگاه‌هایش نظری تقریباً کامل را بیان کرده که در این باره، هم فاعل بودن واجب‌الوجود، با توجه به علم فعلی‌اش و هم قدرت او را در بحث اختیار، تبیین کرده است و هم فاعل بودن انسان و نحوه‌ی اختیار او را و اینکه در چه مسائلی اختیار دارد و تا چه اندازه اختیار دارد و می‌تواند کارهایش را با اراده‌ی خودش انجام دهد و تقریباً نظریه‌ی سهروردی را در این مورد قبول کرده و اختیار را برای انسان اثبات کرده است؛ که نه به اختیار محض ختم شده و نه به جبر محض منتهی شود؛ به همین خاطر، با توجه به مفهوم و معنی اختیار و اراده و قدرت، نحوه‌ی فاعلیت را در انسان به خوبی تبیین می‌کند. آنگاه اختیار انسان را بیان می‌کند؛ اما معتقد است که اراده یا اختیار، در رسیدن انسان به هدفش هدایت و راهنما می‌باشند. ایشان از راه‌های مختلف و با براهین قاطعی، اختیار انسان را اثبات می‌کند و همین‌طور در سایه‌ی تشریح قدرت و اراده و اختیار، اختیار حق تعالی و حدود اختیار انسان را نشان داده است؛ هر چند، عمده‌ی این مباحث و مبانی فلسفه‌ی او، اختیار را در انسان به حداقل می‌رساند و بسیار ناچیز جلوه می‌دهد تا جایی که اگر عمیقاً به این مباحث نظر نشود، مشخص می‌شود که اختیار انسان بسیار ناچیز و کم‌رنگ جلوه داده می‌شود.

نقش و حیطة اختیار انسان با توجه به فاعلیت مطلق خداوند

ملاصدرا علاوه بر براهینی و مباحث که ذکر شد، براهینی را برای اینکه فاعلیت حق تعالی را بهتر نشان دهد و اختیار انسان را اثبات کند ذکر کرده و این براهین این مباحث را دقیق تر تبیین می کنند و بحث را روشن تر جلوه می دهند. اکنون همان طور که ذکر شد، اصل و حقیقت هر شئی در جهان هستی، تنها وجود است و این وجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود است که چون دارای ماهیت است، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، پس باید یک امری باشد که آن را از این حالت تساوی بیرون بیاورد و آن امر باید وجود از ذاتش برخواسته باشد و در وجود محتاج به هیچ امری نباشد و او تنها واجب الوجود است که همه ی هستی و موجودات به آن ختم می شوند، پس واجب الوجود تنها تعیین دهنده و ضرورت و هستی بخش جهان ممکن است و نظام ممکن تنها امکان و استعداد دریافت وجود را دارند و این مرجح و ضرورت بخش تنها علت تامه می باشد. بنابراین، انسان و کارهای که عامل ایجادشان و اراده ی انجام دادنشان را کرده است، همواره نیازمند حضرت حق می باشند و خارج از نظام ممکن نمی باشند و همه ی صفات و ویژگی ها خاص او حدود و مشخصات آنها نیز، وابسته به تقدیر و قضای الهی می باشد؛ پس افعال انسان را نه انسان به تنهایی فاعل آنها می باشد و نه فقط حضرت حق؛ بلکه اراده انسان، مانند اصل وجودیش، وابسته به اراده الهی است و اراده واجب تعالی، برای تحقق آن ضرورت دارد و ایجاد کننده ی آن می باشد. پس با توجه به این برهان، نتیجه گرفته می شود که اصل علی و معلولی، بر همه ی موجودات صدق می کند؛ به این معنا که، همه ی موجودات نظام هستی، علت و معلول واقع می شوند؛ زیرا تحقق هر فعلی، همان طور که در تعریف اختیار و مراحل ایجاد آن، ذکر شد، به عواملی نیاز دارد که، همه ی این عوامل و تغیر و تحولات، در خود فاعل است نه این که، خارج از او باشند؛ ولی فعل به فاعل نسبت داده می شود؛ هر چند بعضی عوامل جزئی خارجی در ایجاد فعلی که از طرف فاعل ایجاد می شود، تاثیر دارند؛ ولی عوامل اصلی و انجام دهنده ی اصلی، خود فاعل است. به همین خاطر، ایجاد شدن هر فعلی، به گذشته و زمان قبل از آن مرتبط است و آنها در آن، تاثیرگذار هستند؛ چرا که آن عوامل، علل وجودی متقدم بر آنها می باشند؛ پس فعل و عمل انسان، دارای علل و عواملی با واسطه و بی واسطه می باشد که علت قریب فعل انسان، همان اراده و اختیار و شوق و علم او می باشد و علت بعید و با واسطه، واجب الوجود می باشد؛ در نتیجه افعال انسان، هم به انسان و هم به خداوند، نسبت داده می شوند، که نظریه ی لاجبر و لاتفویض را تایید و متذکر می شود؛ هر چند فاعل اول و آخر هر کاری، حق تعالی می باشد.

مقایسه ی دیدگاه سهروردی و ملاصدر در اثبات رابطه ی فاعلیت حق تعالی با اختیار انسان

همان طور که بیان شد، فاعلیت حق تعالی در دیدگاه سهروردی نور است، زیرا نور ذاتا روشنایی بخش است به همین خاطر، می تواند باعث ایجاد و اثر شود؛ چرا که سهروردی، اصل و حقیقت هر چیزی را، تنها نور می داند و هر چیزی که در نظام هستی نور دارد می تواند هستی بخش و اشراق کننده باشد و تنها یک نور است که تمام عالم هستی را، فرا گرفته که هم مظهر لذاته و هم مظهر لغیره می باشد و آن را نورالانور که، تنها خالق و هستی بخش می باشد می داند؛ پس فاعل در سهروردی نورالانوری بوده که، بر همه ی نظام هستی سیطره دارد و قاهر و قادر بر آن می باشد و سیطره ی آن به نحو حضوری و مستقیم می باشد و توان نور بخشیدن به دیگر موجودات را دارد و واسطه ای میان او و دیگر اشیاء حایل نمی شود و او به طور مستقیم بر تمام مراحل هستی و تمام عوالم موجود اشراق و پرتو افکنی می کند و فاعل مباشر هر فعل و فاعلی می باشد؛ زیرا این نظریه ی در تقسیم بندی او از اشیاء و نظریه ی صدور صریحاً بیان شده است که او بدون هیچ حجابی و یا مانعی در هر جایی که امکان بودن نور هست وجود دارد و پرتو افکنی می کند. هر چند ملاصدرا، همانند سهروردی قائل به فاعلیت مباشر حق تعالی، نسبت به همه ی موجودات شده است؛ اما با مبانی کاملاً متفاوت به اثبات وجود فاعلیت او پرداخته است؛ چرا که ملاصدرا اصل و حقیقت هر چیزی را وجود می داند و این وجود، نوری را که، سهروردی پایه ی فلسفه ی خود و منشاء نظام هستی، دانسته است را در بر می گیرد و این منشاء هستی را در دو مبنای تشکیکی و وجود رابط و مستقل، به گونه ای آورده است که همه ی هستی را مانند زنجیره ای به هم متصل قرار داده است که، کاملاً و به طور همیشگی نیازمند به علتی هستند که، دائماً به آنها هستی ببخشد پس ملاصدرا طرح وجودی خود را، در قالب علیت آورده است که، منشاء و علت هر چیزی حق تعالی می باشد و دیگر موجودات هر چند دارای وجود هستند؛ ولی معلول او می باشند؛ زیرا وجود آنها ذاتی نمی باشد؛ به این معنا که همه ی نظام ممکن معلول های او هستند و عین ربط به واجب الوجود می باشند؛ چرا که اولین وجود می باشد و همه ی کمالات و وجود معلول ها را، به نحو کامل در خود دارد؛ پس در صدر تشکیک وجودی واجب الوجود و

در دیگر مراتب، وجود او حضور دارد نه به این معنا که از او جدا شده باشد و در مرتبه‌ی دیگر قرار گرفته باشد؛ بلکه به این معنا که هر وجودی را با توجه به شأن و ظرفیتی که دارد در مرتبه‌ی دیگر ایجاد می‌کند و بر او افاضه‌ی فیض می‌کند و یا آن مرتبه، تجلی‌ای از ذات و صفات او می‌باشد و در نظریه‌ی وجود رابط و مستقل حق تعالی را، وجود مستقلی می‌داند که محیط بر هر موجودی می‌باشد و جهان هستی را به طور مستقل و بدون هیچ کمک و نیازی از موجود دیگری ایجاد و چرخه‌ی آن را به حرکت در می‌آورد و فاعل مباشر و تجلی‌بخش هر فعل و حرکتی در نظام هستی می‌باشد. ولی همان‌طور که تشریح شد جز در مبانی این دو فیلسوف، نمی‌توان به تفاوت و اختلاف جدی و آشکاری که باعث تمایز این دو در نظریه‌ی فاعلیت باشد رسید؛ به عبارت دیگر از دو راه متفاوت به نظریه‌ی واحد رسیدند؛ چرا که هر دو فیلسوف، به قاعده‌ی واحد لا مؤثر فی الوجود الا الله رسیده‌اند که اثبات کننده‌ی این است که فاعل بدون واسطه‌ی هر فعلی حق تعالی می‌باشد و همان‌طور که ذکر شد نه اینکه دیگر موجودات که فاعل تسامحی و رابط خوانده شده‌اند فاعل نباشند و یا قاعده‌ی مذکور فاعلیت دیگر موجودات را به کلی رد کند و یا اینکه گفتن فاعلیت مباشر حق تعالی می‌باشد فاعلیتی برای دیگر موجودات در هیچ شرایطی قائل نباشد؛ بلکه بیان کننده‌ی این است که هیچ فاعل مستقل و حقیقی به جزء حق تعالی نیست؛ یعنی دیگر موجودات می‌توانند فاعل باشند؛ ولی استقلالی در ایجاد کردن و انجام افعال خود ندارند و این بر می‌گردد به اینکه نور و وجودی که باعث بودن و هستی آن‌ها می‌باشد ذاتی خود آن‌ها نمی‌باشد؛ بلکه از نور و وجودی که ذاتاً مستقل است به آن‌ها افاضه شده است که اولاً آن‌ها هستی پیدا کرده‌اند و ثانیاً توان انجام فعل را پیدا کرده‌اند؛ پس نور و وجود باعث ایجاد فعل می‌باشد که منبع اصلی این دو حق تعالی می‌باشد، بنابراین همان‌طور که ذکر شد فاعل حقیقی و هستی بخش جهان هستی تنها او می‌باشد؛ در نتیجه هر دو فیلسوف دیدگاه تقریباً نزدیکی درباره‌ی فاعلیت حق تعالی بیان کرده‌اند؛ هر چند مبانی آن‌ها متفاوت می‌باشد و همان‌طور که بیان شده است مساله‌ی اختیار در دیدگاه این دو فیلسوف، از مبانی آن‌ها بر می‌خیزد. سهروردی با توجه به تقسیم‌بندی که در مبانی خود از اشیائی که در نظام هستی هستند ارائه کرده است نورالانوار را، شیئی می‌داند که نورش ذاتی او می‌باشد و از ذات او برخاسته است و تجلی بخش و افاضه کننده‌ی دیگر اشیاء می‌باشد و طبق مبانی دیگر او که نحوه‌ی صدور انوار را در نظام هستی بیان می‌کند نورالانوار اولین نور نظام هستی می‌باشد که با واسطه و بدون واسطه با تمام سلسله مراتب انوار اشراق دارد و در تمام انوار، بدون هیچ مانع و حجابی، حضور دارد که این دیدگاه‌ها بیان کننده‌ی این است که انسان می‌تواند فعلی را انجام دهد و توان اختیار کردن آن را دارد؛ ولی این اختیار را، بخاطر نوری که بدون واسطه به آن اعطا شده است دارد؛ هر چند اختیار خیلی کم-رنگی می‌باشد و در دیدگاه ملاصدرا چون تنها واجب‌الوجود را وجود مستقل در پهنای نظام هستی می‌داند و دیگر موجودات عین ربط و فقر به او می‌باشند همین عین ربط دانستن دیگر موجودات باعث می‌شود که دیگر موجودات و همین‌طور انسان اختیار کم‌رنگ و ناچیزی داشته باشند و وجود مستقل است که کامل کننده‌ی هر فعلی می‌باشد. پس هر دو فیلسوف با وجود اختلاف در مبانی به نظریه‌ی واحدی رسیدند که تنها هستی بخش حق تعالی و نظام هستی تحت سیطره‌ی او می‌باشد و انسان چون حق تعالی فاعل قریب هر فعلی شد و در همه جا حضوراً ظهور دارد به همین خاطر اختیاری کم‌رنگ برای او اثبات شد.

نتیجه گیری

با توجه به مباحثی که در دیدگاه این دو فیلسوف درباره‌ی رابطه‌ی فاعلیت مطلق خداوند و اختیار انسان گفته شد؛ نتیجه گرفته می‌شود که سهروردی با توجه به مبانی فلسفه‌ی اشراقی و در سایه‌ی مبانی دینی خود اثبات کرده که فاعل حقیقی در نظام هستی حق تعالی می‌باشد؛ چرا که سهروردی نور را پایه و اثر بخش واقعی هر فعلی و ظاهر کننده‌ی هر شیئی و فاعلیتی در نظام هستی می‌داند؛ به همین دلیل تقسیم‌بندی او از اشیاء بیان کننده‌ی این اصل است که کامل‌ترین نور از آن نورالانوار می‌باشد و همین سببی می‌باشد که نورالانوار فاعل حقیقی و غالب بر هر شیئی باشد و در مبانی دیگرش بیان کرد که نورالانوار در هر مرتبه‌ای بدون هیچ حجاب و واسطه‌ای حضور دارد و نور هر مرتبه‌ای افاضه‌ی فیض او به آن موجود در آن مرتبه می‌باشد و به طوری که نور او را در پایین‌ترین مرتبه‌ی جهان هستی دانسته است؛ چرا که حتی جنبش هر جنبه‌ای را در کوچک‌ترین نقطه از عالم ممکن، نشانی از حضور و ظهور او می‌داند. به همین خاطر اختیار انسان در مقابل نورالانوار کم رنگ می‌شود و ملاصدرا همان‌طور که بیان شد نظریه‌ی سهروردی را با روشی متفاوت تکرار می‌کند؛ زیرا ملاصدرا برخلاف سهروردی که نور را پایه‌ی فلسفه‌ی خود در نظر گرفته است، فلسفه‌ی خود را بر پایه‌ی وجود استوار می‌کند که سیطره‌ی آن وسیع‌تر از نور می‌باشد و منشاء هر فعل و اثری را وجود دانسته است و همین سبب اختلاف در مبانی آن‌ها شده است؛ چرا که وجود تشکیکی و وجود رابط و مستقل را جایگزین نور و ظلمت کرده است که در هر دو فیض وجودی حق تعالی است که جریان دارد؛ ولی وجود رابط و مستقل را به عنوان مبانی نهایی پذیرفته است و همه‌ی موجودات را چیزی جزء وجود رابط محض به وجود مستقل حق تعالی ندانسته است و این وجود مستقل حق تعالی است که سیطره‌ی او همه‌ی جهان هستی را فراگرفته و محیط بر همه‌ی آن‌ها می‌باشد و همین دیدگاه ملاصدرا باعث شده است که اختیار انسان در سایه‌ی چنین فاعلی کم رنگ و اندک دیده شود و همان‌طور که بیان شد ماحصل دیدگاه هر دو، یک دیدگاه کاملاً شبیه به هم می‌باشد و خداوند را فاعل مباشر و قریب هر فعل و فاعلی دانسته‌اند و اختیار را برای انسان اندک بیان کرده‌اند و این دیدگاه همان‌طور که ذکر شد به اختیار کردن نظریه‌ی لاجبر و لاتفویض آن‌ها بر می‌گردد؛ زیرا در صورت پذیرفتن هر کدام از دو طرف این نظریه‌ی (یعنی یا پذیرفتن جبر به تنهایی و یا اختیار محض) پیامدهای سوئی را به دنبال دارد که این دو فیلسوف برای اینکه گرفتار نقدها و حرف‌های متناقضی (در صورت اختیار کردن هر کدام) نشوند، اختیار انسان را در سایه‌ی فاعلیت مطلق خداوند برگزیده‌اند؛ زیرا آن‌ها واقف بودند که اگر اختیاری برای انسان قائل نشوند به نتایجی چون پوچی و بی‌معنایی زندگی انسان می‌رسند و اینکه خداوند مسئول اعمالی است که انسان انجام می‌دهد و این با مبانی دینی آن‌ها ناسازگار می‌باشد؛ زیرا آزمایش‌ها و امتحانات الهی و کیفر و پاداش که نتیجه اعمال انسان است رد و یا زیر سؤال می‌رفت؛ به همین خاطر آن‌ها این بحث را به گونه‌ای طرح کردند که هم جایگاه فاعلیت بی‌بدیل حق تعالی و هم جایگاه اختیار انسان به خوبی حفظ شود؛ زیرا اختیار از عوامل مهمی است که حد و حدود و نحوه‌ی فاعلیت انسان را در قبال افعالش تبیین می‌کند. بنابراین دیدگاه آنها تداعی آیه‌ی قران می‌باشد که می‌گوید حق تعالی از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است و دلیل درک نشدن مفهوم کامل این آیه نامتناهی بودن حق تعالی در کمالات و ضعف قوه‌ی ادراکی انسان می‌باشد و اینکه حق تعالی کامل‌کننده‌ی هر فعلی است که از انسان سر می‌زند در هر جا و هر مکانی که باشد پشتبان او می‌باشد؛ پس دیدگاه این دو فیلسوف از مبانی فلسفی-دینی آن‌ها برخاسته است و تداعی کننده‌ی آیات قرانی می‌باشد که انسان را مسئول اعمال و افعال خودش می‌داند و هم اینکه انسان در هر موقعیتی که قرار گرفته باشد حق تعالی، به افعالش واقف است و آنجا حضور دارد و افعال انسانی را شهود می‌کند و نزدیک‌ترین و عالم‌ترین فاعل به فعل او می‌باشد.

منابع

صدرالمتالهین(ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم شیرازی، **مجموعه رسائل فلسفی**، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.

الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

سهروردی، شهاب‌الدین، **مجموعه مصنفات**، مصحح: سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.

شهرزوری، شمس‌الدین، **شرح حکمه الشراق**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

یزدان‌پناه، یدالله، **شرح حکمه الاشراق**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

المشاعر، به اهتمام: هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری تهران، ۱۳۶۲ ش.

حکمه الاشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

هیاکل النور، تصحیح: محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: نقطه، ۱۳۷۹ ش.

لاهیجی، فیاض، **گوهرالمراد**، تهران: سایه، ۱۳۸۳ ش.