

(مقاله پژوهشی)

تحلیل و بررسی قرائت‌های فلسفی «امر بین الامرین»

علی عزیزخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷

چکیده

نظریه «امر بین الامرین» که نخستین بار از سوی ائمه معصومین (علیهم السلام) مطرح شد، هر دو نظریه جبر و تفویض را باطل و حقیقتی میان آن دو را اثبات می‌کند، باید دید بالاخره نقش انسان در افعال خودش چیست؟ حقیقت «امر بین الامرین» چیست؟ فیلسوفان ما قبل صدرایی در طول تاریخ هر کدام به نحوی متفاوت از یکدیگر، مانند رابطه مجازگونه و بالتسبیب فعل انسان (ابن رشد)؛ فاعل مباشر بودن انسان و فاعل بعید بودن خداوند (خواجه طوسی)؛ نقش انتخاب کردن برای انسان (ابن سینا) موضوع را تفسیر نموده اند، اما این تفاسیر از سوی فیلسوفان مکتب صدرایی و خود صدر مورد نقد واقع شد. صدرا و پیروان مکتب ایشان تفسیر متفاوتی از فلاسفه قبل ارائه کرده‌اند که اشکالات تفاسیر قبل را ندارد و با توحید افعالی سازگار می‌باشد. صدر المتألهین، با تبیین صحیحی از رابطه علیت و ارجاع آن به تشان وجود تعلقی و ربطی داشتن وجود ممکن، ثابت کرد که علل متوسط، چون خودشان معلول خدای متعال هستند، هیچگونه استقلالی ندارند، پس خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شئون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شئون هستیش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری را انجام دهد.

واژگان کلیدی: امر بین الامرین، اختیار، قرائت‌های فلسفی، صدرایی

مقدمه

چگونگی نسبت فاعلیت انسان با فاعلیت الهی همواره یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل اعتقادی در میان متکلمین و فلاسفه اسلامی بوده و موجب به وجود آمدن فرقه‌ها و نظریه‌های گوناگون گردیده است. مهمترین نظریه‌ها در این زمینه، در سه نظریه جبر، تفویض و امر بین الامرین خلاصه می‌شود، نظریه جبر به بداهت عقل و وجدان هر فردی باطل است و نظریه تفویض با توحید افعالی ناسازگار است.

نظریه امر بین الامرین که نخستین بار از سوی ائمه معصومین (علیهم السلام) مطرح شده هر دو نظریه را باطل و حقیقتی میان آن دو را اثبات می‌کند، فهم حقیقت امر بین الامرین به اعتراف ملاصدرا خالی از دشواری نیست. اندیشمندان مسلمان با رویکردهای مختلف کلامی و حکمی و عرفانی به تفسیر این حقیقت روی آورده‌اند. فلاسفه قبل از صدرا تبیین‌های مختلفی از حقیقت نظریه امر بین الامرین ارائه داده‌اند و در مقابل صدرا و پیروان وی قرائت‌های متفاوتی از فلاسفه گذشته ارائه کرده‌اند.

نگارنده در این نوشتار درصدد استخراج قرائت‌های فلاسفه و بررسی آنها است تا از بین قرائت‌ها به نظریه صحیح دست یابد.

ابتدا به تعاریف مهم واژگان تحقیق پرداخته می‌شود.

الف- جبر

تعاریف لغوی واژه ی جبر عبارتند از:

اجبرت علی کذا بالانف حملته علیه قهرا، تحمیل کردن، با زور فشار و ادار نمودن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۸۹)؛ اصلاح چیزی به نحو قهری و با زور یا اصلاح امری بدون قهر و فشار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۳ و ۱۸۵)

اما جبر در اصطلاح به معنای نفی فعل اختیاری از انسان و انتساب همه افعال به خداست. شهرستانی ضمن بیان این مطلب جبریه را دارای اصنافی می‌داند که از آن جمله جبریه خالصه و جبریه متوسطه هستند. گروه نخست برای انسان هیچگونه قدرت و عملی قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می‌دهند. گروه دوم برای انسان قدرتی را اثبات می‌کنند، اما قدرت را در فعل او موثر نمی‌دانند (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۵).

ب- تفویض

تفویض در لغت مصدر فوض يفوض، به معنای رد کردن و واگذاری کاری به دیگری و حاکم قرار دادن او در امور است (ابن اثیر، ۱۳۶۴ق، ج ۳: ۴۷۹؛ زبیدی، بیتا، ج ۵: ۷۱).

- تفویض به لحاظ اصطلاح در متون دینی و علم کلام معانی متعددی دارد که در اینجا به آنها اشاره و سپس محل نزاع را روشن می‌کنیم:

- انسان، امور و تدابیر خویش را به خداوند وامی‌نهد و به او توکل می‌کند، «وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ» (غافر/۴۴)، و کارم را به خدا می‌سپارم.

- خداوند، انسان‌ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا همان تفویض تشریحی یا اباحیگری است که با اساس ادیان الهی تعارض دارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲۷).

- خداوند برخی امور دین و شریعت- مانند افزودن تعداد رکعات نماز- را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) واگذار کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵: ۳۴۸).

- خداوند اموری چون خلقت جهان و روزی دادن و میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) سپرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۲۴؛ مجلسی، ج ۲۵: ۳۴۷-۳۴۸؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۰۹). این معنا و معنای قبلی از تفویض معارض با روایات دیگر است و بیشتر در کتب غالیان در حق پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه مصومین (علیهم السلام) یافت می‌شود. در برخی روایات تفویض به معنی شکر شمرده شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۲۴).

اما محل نزاع این است که افعال بندگان از ناحیه خودشان می‌باشد، و فاعل و محدثی غیر از خودشان نسبت به این افعال وجود ندارد.

ج- امر بین الامرین

امر در کتابهای لغت نقیض نهی و یکی از امور مردم است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۲۹۷). دانشمندان برای واژه «امر» موارد استعمال فراوان ذکر کرده‌اند و مدعی شده‌اند که لفظ امر در این معانی استعمال شده است و حداکثر تا پانزده معنا ذکر کرده‌اند. مرحوم

آخوند به هفت مورد از موارد معنای امر اشاره کرده است: ۱- طلب؛ ۲- شأن؛ ۳- فعل؛ ۴- فعل عجیب؛ ۵- شیء؛ ۶- حادثه؛ ۷- غرض ... اما صاحب کفایه می‌گوید: که بعید نیست که ماده امر میان دو معنا مشترک لفظی باشد: ۱- به معنای شیء و ۲- به معنای طلب فی الجملة (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۶۱-۶۲).

نتیجه اینکه در لغت «أمر بین الامرین»، أمر به معنای شیء و الامرین دو شیء و چیز است، و مراد از أمر بین الامرین، یعنی چیزی میان دو شیء (جبر و اختیار) است. اما آموزه أمر بین الامرین «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۳: ۱۶۰؛ ابن بایوبه، ۱۳۹۸ق: ۲۰۶) که از سوی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در افعال اختیاری انسان بیان شده است، در حقیقت آموزه‌ای مستقل و دقیقی است که افعال اختیاری انسان‌ها را به درستی تبیین می‌کند. ائمه (علیهم السلام) ضمن رد نظریه جبر و نظریه تفویض، نظریه صحیح را جایگاهی میان جبر و تفویض دانسته‌اند.

د- اختیار

واژه اختیار در لغت به معنای خواستن و اختیار کردن چیز بهتر است وقتی که انسان مخیر شود میان دو کاری و یکی را برگزیند (طریحی، ۱۴۰۸ق، ماده اختیار). اما در اصطلاح اختیار عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد «کون الفاعل بحیث إن یشاء یفعل و إن لم یشأ لم یفعل»؛ (صدر، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۰۸).

و نیز می‌گوید: «أن مدار القادرية علی کون المشیة سبب الصدور الفعل أو الترك و أن القادر هو الذی إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و إن وجبت المشیة وجوبا ذاتیا أو غیریا و امتنعت المشیة امتناعا ذاتیا أو غیریا» (صدر، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۱۸-۳۱۹).

مدار و ملاک قادر بودن «مختار بودن» بر این است که اراده و مشیت سبب صدور فعل با ترک باشد، قادر کسی است که اگر اراده کند انجام دهد و اگر اراده نکند انجام ندهد، اگرچه اراده کردن او، خود واجب باشد، به وجوب ذاتی یا غیر، یا اراده نکردن او به امتناع ذاتی یا غیر، ممتنع باشد. فلاسفه اسلامی برای اینکه یک فعل از روی اختیار انسان انجام گیرد، مراحل چند بیان کرده‌اند. ملاصدرا در این زمینه شش مرحله بیان می‌کند: ۱- ادراک فعل؛ ۲-

تصدیق به ملایمت یا منافرت فعل با نفس؛ ۳- شوق؛ ۴- اراده؛ ۵- قوه محرکه؛ ۶- تحقق فعل در خارج (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۵۴).

۱) اثبات نظریه امر بین الامرین

قبل از آنکه به قرائت‌های فلسفی نظریه امر بین الامرین بپردازیم، شایسته این است که دلایل اثبات این نظریه بیان شود. از نظر روش شناختی اثبات نظریه فوق با دو روش صورت می‌گیرد:

- روش خلف: برخی از صاحب نظران، مانند محقق لاهیجی در گوهر مراد (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۳۲۷)، حاجی سبزواری در شرح الاسماء (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۴-۳۲۹) و ملا صدرا در اسفار اربعه (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۷۶-۳۷۷) به این روش تصریح کرده اند.

در این روش نظریه فوق از طریق ابطال جبر و تفویض ثابت می‌شود. محقق لاهیجی می‌گوید: دلیل بر این مذهب، بطلان دو مذهب اول است؛ چه احتمالات منحصر در سه نظریه، بیش نیست؛ نظریه جبر به بداهت عقل باطل است؛ زیرا ما به بداهت می‌یابیم که فعل ما از نظر وجودی و عدمی مترتب بر اراده ما است، یعنی قبل از فعل اراده به آن تعلق می‌گیرد. و اراده ما علت فعل ما می‌باشد و علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترک می‌باشند، پس فعل ما به اراده ما خلق و ایجاد می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۳۲۶).

چون نظریه تفویض منتهی می‌شود به این که ممکن در مرتبه امکان، بی‌آنکه واجب شود به غیر، موجود شود در جای خود ثابت شده است که ممکن تا به حدّ وجوب نرسد، موجود نمی‌شود، پس وجوب فعل به اراده باشد و اراده چون حادث است و حدوثش موقوف باشد بر علتی که حادث باشد و همچنین تا به واجب الوجود منتهی شود؛ پس فعل انسان، مفوض به خودش نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۳۲۷).

- روش مستقیم: خداوند متعال بر هر چیزی توانا است، اما اشیاء در قبول وجود متفاوتند خداوند بعضی را بدون واسطه می‌آفریند و برخی را با واسطه، واسطه گاهی واحد است و گاهی متعدد، اما معنای لزوم واسطه نیازمندی خدا به آن در افعالش نیست، بلکه لزوم واسطه به سبب نقص قابل (مخلوق) است؛ زیرا خداوند سبب همه اسباب است و در ایجاد اشیاء محتاج چیزی نیست افعال اختیاری انسان نیز به دلیل کاستی، بدون واسطه از

خداوند صادر نمی‌شود و اراده انسان از جمله واسطه‌هاست، پس جبر باطل است و از آنجا که تمام واسطه‌ها مخلوق خداوند و از اراده او ناشی می‌شوند تفویض باطل است (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۷۱-۳۷۲).

تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، برای این است که اگر غیر این را بگوییم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوییم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدئیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنابراین بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن می‌باشد (خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۳۲۲).

۲) قرائت‌های فیلسوفان ما قبل صدرایی و نقد آنها

فلاسفه مسلمان قبل از صدرالمتألهین در بحث جبر و اختیار به نقد و بررسی هر دو دیدگاه پرداخته‌اند و درباره نحوه اختیار انسان تبیین‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. برخی از آنها به سخن اهل بیت (علیهم السلام) در این زمینه اشاره کرده‌اند و در مقابل برخی هم سخنی از آن به میان نیاورده‌اند.

۱-۲) تفسیر و قرائت ابوالحسن عامری (وفات ۳۸۱ق)

مذهب متوسطی در جبر و تفویض که عامری بدان معتقد است، مذهبی است که مقدمه آن را از قول امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرموده است: «لا جبر ولا تفویض» و سخن ابوحنیفه که گفت: «اکره الجبر و لا اقول بالقدر، و اقول قولاً بین قولین». عامری گمان دارد که سخن ابوحنیفه برگرفته از کلام امام صادق (علیه السلام) است، و با این عبارت بیان می‌کند: «یشبه أن یكون ابوحنیفه أخذ عن جعفر (علیه السلام)».

وی بعد از رد جبر و تفویض در توضیح مذهب متوسط چنین می‌گوید: انسان مکلف به انجام افعال معینی است، و معنی ندارد که خداوند انسان را مکلف به کاری کند و او را از توان و قدرت انجام دادن آن محروم دارد. چنانکه گوید: بخشاینده حکیم نسبت به بنده خویش در آنچه نیازمند به آن است به ویژه در انجام دادن اوامر او، بخل نمی‌ورزد. اگر از بخشش آن خوداری کند یا از ناتوانی است یا از بخل و ساحت کبریایش از ائصاف به این صفات منزّه است و تا هنگامی که انسان مأمور و مکلف است، از مولای خویش بی‌نیاز نیست ... و اگر به کمال برسد و از مولای خود بی‌نیاز شود دیگر مملوک او نخواهد بود.

عامری درباره خلق افعال می‌گوید: «فعل در حصول نیازمند دو قوه است: یکی قوه احداث کننده آن، و دیگری، قوه پذیرنده آن. قوه پدیدآورنده یا قریب است یا بعید، چنانکه عقل یا آن را مستقیم و فی ذاته درک می‌کند یا در اضافه به غیر؛ می‌گوییم جهان مخلوق است، یعنی اینکه بر حسب اندازه‌های معین و محدود و مناسب با غرضی است که برای آن آفریده شده است. خلق در لغت به معنی تقدیر است و حکیم کار باطل نمی‌کند، بلکه ایجاد او برای غرضی مطابق با حکمت است ... که برای آن غرض ایجاد و مهیا کرده است. بنابراین هیچ چیز جز برای رسیدن به کمالی که او تعیین کرده، خلق و تقدیر نشده است و آماده پذیرش فعل خاصی است که او را برای آن آماده ساخته‌اند. پس انسان همانند اشیاء دیگر، با توانایی‌های معینی که مخصوص افعال ویژه‌ای است آفریده شده است. فعل انسان از یک سو متوقف بر این توانایی‌هاست و از سوی دیگر متوقف بر قابلیت‌ها و استعداد‌های اشیاء است. بنابراین، در هر حال وابسته به تقدیر کسی است که خلق و امر به دست اوست. خلاصه اینکه، انسان آفریننده افعال خویش است به سبب تعلقی که فعل به نیرو و قدرت و تدبیر او دارد، و ایجاد فعل او متوقف بر طبائع اشیاء است که آفریده خدا است (عامری، ۱۴۱۷ق: ۲۱۳).

۱-۱-۲) نقد و بررسی تفسیر ابوالحسن عامری

حاصل تفسیر ایشان این است که افعال انسان از سویی به خودش منتسب است، زیرا افعالش به نیرو، تدبیر و قدرت خودش وابسته است و از سوی دیگر چون ایجاد فعل متوقف بر طبائع اشیاء است و خالق آن طبائع خداوند متعال است در نتیجه افعال انسان هم

به خداوند متعال و هم به انسان استناد دارد. در این تفسیر جبر و تفویض مورد خدشه واقع شده است و هر دوی آن اعلام شده است، لکن عامری در تبیین و چگونگی تاثیر انسان و میزان نقش خداوند تفسیر واضح و شفافی را ارائه نکرده است.

۲-۲) تقریر شیخ رئیس ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶)

ابن سینا بعد از بررسی مذاهب مختلف در زمینه اختیار و عدم اختیار، لا جبر و لا تفویض را به این گونه تبیین می‌کند: «الحق أنه لا جبر و لا تفویض، و ان لنا اختیارا يحدث فينا بعد ما لم يكن بقدر الله. و بذلك الاختيار و بما اعطانا الله من القدرة، نفعل فعلنا...» (ابن سینا، ۱۳۸۳ ش: ۱۰۵ و ۱۰۶) اختیار انسان به واسطه‌ی قدرتی است که خداوند متعال به او داده است. طبق قاعده علت شیئی علت برای آن شیء نیز است، هم انسان را می‌توان فاعل فعل ارادی خود نامید و هم خداوند را می‌توان فاعل آن دانست.

ابن سینا در فرق میان اختیار خداوند و انسان می‌گوید: اختیار خداوند بالفعل و ازلی و ابدی است و اختیار آدمی بالقوه است و به انگیزه‌های نیاز دارد تا به فعلیت برسد. و اختیار انسان را مختار در حکم مضطر یا مضطر در حکم مختار می‌داند؛ زیرا اراده کردن انسان به اراده خودش نیست. یعنی اگر برای اراده کردن انسان اراده‌ای لازم باشد برای اراده کردن آن اراده باز اراده‌ای دیگری لازم است و به همین ترتیب بی نهایت اراده لازم است تا یک اراده تحقق یابد.

اراده انسان ناشی از داعیه و انگیزه‌های است که به اراده انسان نیست. در واقع باید شرایط گوناگون دیگری که از حیطه اختیار انسان خارج است، ایجاد شود تا برای انسان انگیزه انجام فعل مهیا شود، وقتی این انگیزه ایجاد شد انسان بنا بر اضطرار فعل را انجام می‌دهد.

نتیجه آن که از نگاه ابن سینا اختیار آدمی به این معنا است که از میان افعالی که انگیزه کافی برای انجام آنها موجود شده، یکی را انتخاب نماید. اختیار انسان به این معنا است که انسان از میان افعال بیشماری که خداوند تحقق آنها منوط به انتخاب او کرده است یکی را برگزیند و آن را انجام دهد. پس چون انسان و اختیار او آفریده خداوند است، فعل او که به

اختیارش محقق شده مخلوق خداست، محاسبه اخروی افعال انسان به خاطر انتخاب‌هایش می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۰ و ۵۱).

بنابراین از نگاه ابن سینا اختیار آدمی امری است میان جبر و تفویض، یعنی نه جبر است و نه تفویض. تفویض نیست؛ زیرا افعالی که انسان انجام می‌دهد از گستره قدرت و اراده الهی خارج نیست، چرا که اختیار از سوی خداوند به او عطا شده است. افعالی را که او انتخاب می‌کند در اختیار انسان نیست، جبر نیست؛ زیرا انسان بر اساس انگیزه‌های که برای او ایجاد شد - آن انگیزه‌ها از سوی اراده انسان نبوده است - یک فعل را یا انتخاب می‌کند یا انتخاب نمی‌کند.

۱-۲-۲) نقد و بررسی تفسیر ابن سینا

حاصل سخن ابن سینا در دو مطلب خلاصه می‌شود: یکی اینکه اختیار واجب متعال با اختیار انسان متفاوت است، اختیار واجب بالفعل و اختیار انسان بالقوه است و دوم اینکه انسان مضطر است در صورت مختار، یعنی انسان مختار در انجام کارهای اختیاریش نیاز به انگیزه و داعی دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۱).

در این صورت هر فعل اختیاری انسان داعی زائد بر ذات انسان می‌خواهد، یعنی مسبوق به اراده‌اش است. حال این سوال ایجاد می‌شود که این اراده از کجا ناشی می‌شود؟ آیا مسبوق به اراده‌ای دیگر است یا نه؟

بوعلی در پاسخ به این سوال می‌گوید: اراده آدمی مسبوق به عدم است، یعنی زمانی بوده که نبوده است (حادث) و هر حادثی نیاز به علتی موجد در و علت اراده‌ی انسان پی در پی نیست، بلکه علتش مجموع عوامل زمینی و آسمانی است، از سوی دیگر چون عوامل زمینی تابع امور آسمانی‌اند، اراده انسان نیز تابع امور آسمانی خواهد بود (ابن سینا، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۵ش: ۴۸۵).

با این وجود نتیجه سخنان بوعلی این خواهد که اراده انسان غیر ارادی است، پس غیر اختیاری بودن متعلق آن هم اثبات می‌شود.

بر اساس مبانی مکتب ابن سینا واجب متعال به غیر از صادر اول با بقیه موجودات صرفاً از راه سلسله مراتب ارتباط دارد. اشکال جبر در نظر وی از راه فاعلیت طولی قابل

حل خواهد بود، یعنی اراده خداوند در طول اراده انسان و بلکه بالاتر از آن خواهد بود. انسان از این جهت که هم در حدوث و هم در بقاء خود به واجب متعال وابسته است، موجود مستقل نیست. و از سوی دیگر از این جهت که با اراده خود کارها را انجام می‌دهد موجود مستقل است، پس نه مجبور و نه موجود مستقل است.

۲-۳) تقریر و تفسیر ابن رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ ق)

ابن رشد بر اساس مبانی فکری و فلسفی خود در تلاش است تا این مسأله را مورد مذاقه خود قرار دهد. وی بین عقل و نقل در مسأله جبر و اختیار سازگاری می‌بیند. خداوند برای انسان نیروهایی آفریده است تا به مدد آنها بتواند امور متضاد را کسب کند، این اکتساب حاصل اسبابی است که خداوند بیرون از وجود انسان ایجاد کرده است و علاوه بر آن موانعی را که در مسیر انجام فعل وجود است، را رفع کرده است. در نتیجه افعال انسان حاصل دو امر است: اول، اراده انسان، عبارت است از شوقی که در انسان نسبت به چیزی ایجاد می‌شود. و این شوق (تصور یا تصدیق) در اختیار انسان نیست و نتیجه تأثیر امور خارجی بر انسان است. چنانچه کاری برای نفس انسان نامطلوب باشد، از آن روی برمی‌گرداند و اگر کاری برای نفس انسان مطلوب باشد، به سوی آن می‌رود. دوم، همراهی امور خارجی برآمده از قدرت خداوند و شوق و اراده انسان (ابن رشد، ۱۳۵۳ق: ۱۳۷-۱۳۸).

ابن رشد با این بیان می‌کوشد تا توجیه کند که در انجام گرفتن افعال ارادی انسان هم انسان و هم خداوند متعال نقش ایفا می‌کنند؛ دخالت انسان با اراده انسانی و دخالت خدا با عوامل بیرونی یا قدرت خداوند است. ابن رشد در ادامه بحث خود، به این شبهه می‌پردازد که آیا این توجیه، با اصل مورد اجماع مسلمانان (لا فاعلَ الا الله) می‌تواند سازگار باشد؟ وی برای این اصل دو معنی و تفسیر بیان می‌کند:

اول: خدا فاعل حقیقی است و اسباب و عواملی که خدا آنها را مسخر گردانیده است، همه مخلوق و آفریده خداوند محسوب می‌شوند و فاعلیت آنها از سوی خداوند است و فاعلیت آنها مجازی است (ابن رشد، ۱۳۵۳ق: ۱۳۹-۱۴۱).

دوم: خداوند تنها موثر حقیقی و یگانه خالق جواهر و اعیان است. اسباب موثر مجازی

هستند، تأثیر آنها فقط در اعراضی است که به اعیان و جواهر تعلق دارند. مانند تأثیر زن و مرد در پدید آمدن جنین در کنار آفرینش آن از سوی خداوند متعال، این گونه تأثیرها مجازی است.

در این که اسباب به اذن خداوند متعال تأثیرگذار هستند و انسان در افعال خود موثر می‌باشد غیر قابل انکار است؛ چرا که انکار آن به معنای انکار حکمت و علم است و اگر کسی فاعلیت اسباب انکار کند، راه اثبات فاعلیت غیبی و راه معرفت به خداوند را می‌بندد (ابن رشد، ۱۳۵۳ق: ۱۴۱-۱۴۳).

۱-۳-۲) نقد و بررسی تفسیر ابن رشد

تفسیر و قرائت ابن رشد شبیه قرائت برخی از متکلمین، مانند ملا محمد تقی کاشانی (کاشانی، بی‌تا: ۱۷-۱۸) می‌باشد به این بیان که فعل انسان با دو چیز محقق می‌شود: اراده انسان و عوامل بیرونی و قدرت حق تعالی؛ ابن رشد در توضیح مطلب می‌گوید فعل با دخالت انسان انجام می‌گیرد، ولی در ادامه می‌گوید: فاعلیت غیر ما سوی الله، مانند انسان مجازی است که فقط می‌تواند در اعراض نقش ایفا کند. این قول بیشتر شبیه به کسب اشعری است و اینکه انسان فاعلیت مجازی دارد، یعنی در واقع اختیاری برای او نیست.

۲-۴) تقریر و تفسیر خواجه طوسی (۵۷۹-۶۵۳)

وی در این زمینه می‌گوید: قول حق در مسأله جبر و اختیار همان نظریه اهل تحقیق است، یعنی نه جبر و نه اختیار، کسی که حقیقت این نظریه را درنیابد، حق را درنیافته است (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۴).

وی در تعریف اختیار می‌گوید: انسان اختیار دارد، یعنی قادر است بر اینکه بعضی از افعال از او به حسب اراده او و جهت او صادر شود، پس اگر کسی بگوید وقتی که صدور فعل از انسان، از قدرت و اراده او نشأت می‌گیرد، فعل واجب می‌شود و در این صورت او را مجبور بخواند یا چون افعال انسان در نهایت مستند به علت اولی (خداوند) می‌شود، فعل خداوند محسوب می‌شود، اشکالی بر سخن وی نیست. اما اگر بگوید افعال انسان از اراده و قدرت نشأت نمی‌گیرد و بی‌واسطه فعل خداست، این سخن اعتقاد صحیح و مطابق واقع نیست.

خواجه طوسی در توضیح مسأله مذکور افعال انسان را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱- افعالی که تابع قدرت و اراده انسان است، مانند خوردن و راه رفتن انسان سالم که کسی او را بر این کارها مجبور نکند؛ ۲- افعالی که چنین نیست، مانند سقوط انسان از بلندی به سوی پایین هنگامی که از موضع بلندی باشد.

سپس به معنای اراده می‌پردازد: اراده یا علم به مصلحت؛ یا به معنای شهوت و خواستن؛ و یا به معنای غضب است. هرکدام از این معانی فقط در هنگام احساس و درک آنها وجود دارد و احساس و درک آنها مقدور برای انسان نیست و چه بسا اسباب آنها برای او مقدور می‌باشد.

هنگام حاصل شدن قدرت و انگیزه، فعل واجب می‌شود و در صورت عدم وجوب فعل لازم می‌آید یکی از دو طرف فعل و ترک فعل بدون مرجح محقق شود و این محال است. و این وجوب مذکور، فعل را از حد اختیار خارج نمی‌کند؛ زیرا اختیار به این معنا است که فعل و ترک به اراده فاعل مستند است، هر کدام را که خواست انتخاب می‌کند. در نتیجه فعل از قدرت و اراده حاصل شده است.

فاذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، و عند وجودهما الفعل واجب، و عند عدمهما ممتنع... هرگاه به علل قدرت و اراده انسان نگاه کنیم، در اصل از جانب خداست و هنگام وجود قدرت و اراده فعل واجب می‌شود و در صورت عدم آن دو، فعل ممتنع می‌شود. و هرگاه به فعل نگاه کنیم از جانب بنده است و بر حسب قدرت و اراده او می‌باشد، به همین خاطر گفته‌اند، نه جبر و نه تفویض است، بلکه امری میان آن دو می‌باشد، پس اختیار داشتن انسان حق است و نسبت دادن فعل به خداوند هم حق است و فعل به وسیله یکی از آن دو بدون دیگری حاصل نمی‌شود (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۷۷).

خلاصه آنکه خداوند فاعل بعید افعال انسان است، از سویی دیگر انسان فاعل قریب و مباشر افعال خود می‌باشد و فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداوند است نه در عرض یکدیگر، افعال انسانی از آن جهت که از قدرت و اراده ناشی می‌شود به انسان منسوب است، آن به طور حقیقی؛ از طرف دیگر چون خداوند فاعل همه موجودات، از جمله قدرت

و اراده انسان است و هیچ موثر مستقلی در عالم هستی غیر خداوند وجود ندارد، خداوند فاعل اختیاری انسان نیز می‌باشد.

۱-۴-۲) نقد قرائت خواجه طوسی

الف) صدرالمتألهین به قرائت خواجه دو اشکال مطرح کرده است: الف- لازمه علیت طولی، اعطای وجود استقلالی به عالم امکان از جمله انسان است (صدر، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۷۷)؛ ب- این نظریه در واقع ترکیبی از جبر و تفویض، مانند آب ولرم است (همو، ج ۶: ۳۷۶).

استاد مصباح یزدی نیز این اشکال را تأیید می‌کند و می‌گوید: فلاسفه هر چند استناد با واسطه همه پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می‌دانستند، اما این استناد را تنها بر اساس علت العلل بودن واجب الوجود توجیه می‌کردند تا این که صدر المتألهین، تبیین صحیحی از رابطه علیت به دست داد و ثابت کرد که علل متوسط چون خودشان معلول خدای متعال هستند، هیچگونه استقلالی ندارند، پس خالقیست حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شئون خودشان و در همه احوال و زمان‌ها نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شئون هستیش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری را انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵ش، ج ۲: ۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۵ق: ۴۵۷).

ب) قاضی سعید قمی و فیض کاشانی می‌گویند: لازمه این قرائت جبر می‌باشد؛ زیرا در این قرائت سلسله علت‌ها به واجب الوجود متعال منتهی می‌شود (قمی، ۱۳۸۶ش، ج ۲: ۱۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۵۳۷). و در واقع علت العلل فاعل حقیقی است.

ج) در این دیدگاه خداوند فاعل بعید معرفی شده است و توانایی اثبات فاعل قریب بودن خداوند را ندارد، در حالی که در تفسیر ملاصدرا خداوند فاعل قریب افعال انسان تلقی شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۷۲).

د) بنا بر تفسیر یاد شده نسبت فعل انسانی به خداوند بالتسبیب و مجازگونه است، نه حقیقی، آن گونه که به خود انسان نسبت داده می‌شود، مانند اینکه کسی مصالح ساختمانی لازم را باری ساختن یک ساختمان را در اختیار سازندگان قرار دهد که اگر یک لحظه آن را

تأمین نکند، ادامه کار برای آنها ممکن نیست، بدیهی است انتساب فعل به او حقیقی نیست (ربانی گلپایگانی، بی تا: ۵۳۷).

۲-۵) میر برهان الدین محمد باقر استر آبادی معروف به میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۰)

وی با فرق قرار دادن بین فعلیت خداوند و فاعلیت خداوند به توضیح و چگونگی نقش انسان در افعال خودش می‌پردازد. میان فاعلی که فعلی را با اراده و اختیار انجام می‌هد، و جاعل تام (خالقی) که فعل را به وسیله اراده و اختیارش به سرحدّ وجوب می‌رساند و به فعل و علل و اسباب و شرایط و مقدماتش وجود را افزه می‌کند، تفاوت آشکاری وجود دارد. شخص مباشر فعل که اختیارش آخرین جزء علت تامّه فعل است، در لغت و عرف و اصطلاح فاعل مختار فعل نامیده می‌شود. او جاعل تامّی که با اراده و اختیارش به فعل وجود می‌بخشد نیست، مگر آنکه هستی فعل و هستی همه چیزهایی که فعل به آنها نیازمند است، یعنی همه علل و اسباب، از سوی او افزه شده باشد (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش: ۲۰۸).

آدمی از آن رو که مباشر فعل خویش بوده و اختیارش واپسین مقدمه و جزء اخیر علت تامّه فعل می‌باشد، فاعل مختار اعمالش است؛ اما از آنجا که او هستی فعل و علل و اسباب آن را افزه نمی‌کند؛ زیرا از جمله علل و اسباب فعل، وجود فاعل و تحقق در تو اختیار او و چیزهای دیگری که فعل بر آنها تعلق دارد و انسان به آنها آگاه نیست، می‌باشد (در حالی که هیچیک از اینها آفریده انسان نیست)، پس او جاعل تام، ایجادکننده، و ایجاب‌کننده کردارش نیست، بلکه جاعل تام و موجد و موجب مرید و مختار همه پدیده‌ها، مالک بی‌نیاز و حقیقی و افزه‌کننده جهان‌های موجود و همه جزئیات آن است.

اسباب و شرایط و رابطه‌هایی که از سوی خدا افزه می‌شود، منافات ندارد، از جمله علل رابط و اسباب واسطه‌ای، قدرت، نیت، آرزو، و شوق انسان است نسبت به اعمالی که در آنها مؤثر می‌باشد، همان گونه که خدای سبحان ذات آدمی را پدید می‌آورد و در عین حال پدر و مادر نیز از زمره علت‌های او به شمار می‌روند و همه این علتها در سلسله طولی و عرضی به خالقیت خدای متعال مستندند.

در این صورت این معضل هو اشکال برطرف می‌شود که: اگر فعل انسان از او پدید آمده، لازمه‌اش تعدد مؤثر است، یعنی هم خدا مؤثر است و هم انسان و اگر فعل انسان تنها

از خدا صادر شده، جبر لازم آید (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش: ۲۰۸).

حل یک شبهه و سوال: اشکال پاداش و کیفر الهی که در آیات قرآن و احادیث، مورد وعده و وعید قرار گرفته است، همچنان باقی است؛ چرا که کردار آدمی گرچه بر اراده او مترتب است، اما اینکه انسان فعل را اراده می‌کند، یعنی حصول ضروری اراده فعل، و همچنین اراده اراده فعل، و اراده اراده اراده فعل، و تا هر قدر که ادامه دهیم، همه این اراده‌ها از خدا سرچشمه می‌گیرند نه از انسان؛ پس چرا انسان مستحق کیفر و پاداش باشد؟ (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش: ۲۰۸)

وجوب کیفر و پاداش از لوازم ماهیات افعال نیکو و زشت است، و از آن رو که فاعل مباشر محلی است که فعل را از سوی خدا می‌پذیرد، به فاعل مباشر باز می‌گردد، نه به خالق و افاضه‌کننده و ایجادکننده فعل، یعنی کیفر و پاداش از آن پدیدآورنده فعل نیست، بلکه از آن ماهیت فعل است. محل فعل و ماهیت آن، انسان است و خدا فعل را در ظرف آدمی ایجاد می‌کند، پس ثواب و عقاب نیز به ایشان که ظرف ماهیت فعل است باز می‌گردد (گروهی از محققین، ۱۳۴۱ش: ۵۰۲).

۱-۵-۲) نقد و بررسی تفسیر میرداماد

الف) به نظر میرداماد از سویی انسان فاعل مباشر فعل خودش می‌باشد و اراده انسان جزء اخیر اجزاء علت تامه فعلش است و بقیه علل فعل ارتباطی به او ندارد. و از سویی دیگر خداوند، فعل و همه مقدمات و اسباب و علل آن را ایجاد می‌کند. در این صورت وقتی اراده انسان نیز یکی از اجزاء علل تحقق فعل باشد، سبب اراده انسان نیز خداوند است، در نتیجه انسان در انجام فعل هیچ نقش ندارد.

ب) در بحث استحقاق کیفر و پاداش، اشکال این بود که اگر همه علت‌های فعل انسان و از جمله اراده او توسط خدا ایجاد می‌شود، پس چرا انسان مورد مؤاخذه و مجازات قرار می‌گیرد؟ میرداماد در جواب گفت: این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان، می‌باشد از آن رو که محل فعل بوده و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می‌کند، متسحق کیفر و پاداش است، پس اگر انسان محل و ظرف فعل است چه فرقی بین او و دیگر جمادات است آیا این همان جبر نیست؟!

۳) قرائت‌های فیلسوفان مابعد صدراپی و نقد آنها

هر کدام از شاگردان مکتب صدراپی، نظریه «أمر بین الامرین» را به نحوی گوناگون تفسیر و توضیح داده‌اند، که به این قرائت‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۳) قرائت و تفسیر ملا هادی سبزواری

وی نظریه حق و مختار را «أمر بین الامرین» قرار می‌دهد و این نظریه را در کتاب‌های خود نظیر شرح منظومه، شرح الاسماء و اسرار الحکم به بیان و تعبیر متفاوت از هم تفسیر می‌کند.

وی در کتاب اسرار الحکم دو تفسیر عرفانی از امر بین الامرین ارائه کرده است به خاطر جلوگیری از اطاله کلام از پرداختن به آن اجتناب می‌کنیم (سبزواری، ۱۳۸۳ش: ۱۸۸ و ۱۸۹). محقق سبزواری در شرح منظومه خود با انشاد یک بیت به تفسیر «لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الامرین» پرداخته است. «لکن کما الوجود منسوب لنا، فالفعل فعل الله و هو فعلنا» (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۳: ۶۱۷)

افعال انسان از یک جهت به خدا و از جهتی دیگر به انسان نسبت داده می‌شود، خلاصه قرائت ایشان از این قرار است: اولاً: ایجاد فرع وجود است و شناخت نسبت به آن به شناخت نسبت وجود بستگی دارد؛ ثانیاً: همچنانکه وجودات امکانی از سویی به خدا نسبت داده می‌شود، و از سویی دیگر به انسان نسبت داده می‌شود، ایجاد وجود نیز از سویی به حق تعالی و از سویی به انسان نسبت داده می‌شود، یعنی مراد از بیان این است که افعال انسان از جهتی به انسان و از جهتی به خدا منسوب است؛ ثالثاً: و از آنجا که وجود منسوب به خداوند سبحان وجود حقیقی و مستقل و وجود منسوب به انسان عاریتی است، فعل (ایجاد) نیز چنین است، یعنی فعل حق تعالی حقیقی و فعل انسانها غیر حقیقی عاریتی است (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۳: ۶۲۶).

۲-۳) تفسیر و قرائت ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)

وی با ذکر مقدماتی به توضیح نظریه خود می‌پردازد:

الف- هر آنچه در عالم از حیث هیئت و زمان است در عالم دیگری فوق این عالم و قبل از وجود این عالم مقدر و مشخص شده است.

ب- خداوند متعال بر همه ممکنات قدرت دارد.

ج- هیچ شیئی از اشیاء عالم از مصلحت و علم و قدرت و ایجاد او با واسطه یا بی- واسطه خارج نمی‌باشد.

از این سه مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که هدایت و ضلالت ایمان و کفر خیر و شر نفع و ضرر و ... منتهی به قدرت و تاثیر و اراده و علم و مشیت است، حال یا با واسطه یا بی واسطه. اعمال و افعال انسان نیز مانند سایر موجودات به قضاء و قدر الهی تحقق می‌یابد و صدور افعال از انسان به واسطه قضاء و قدر الهی می‌باشد.

د- صدور افعال و اعمال از انسان به واسطه اسباب و عواملی از قبیل ادراکات و اراده و حرکات و سکنتات انسان است و همچنین توسط اسباب و علل عالی که از علم و تدبیر انسان غایب است.

ه- با وجود همه اسباب و شرایط و ارتفاع موانع، علت تامه پیدایش یک شیء یا کار تحقق می‌یابد و آن شیء واجب الحصول می‌شود. اگر یکی از علل و اسباب نباشد یا مانعی بین راه باشد در عالم امتناع باقی می‌ماند و نسبت به هر کدام از اسباب و علل ممکن وقوعی خواهد بود.

و- از آنجا که عامل قریب انجام یک کار اراده و تفکر و تخیل ما است و بالجمله آنچه که به واسطه آن، یکی از دو طرف فعل و ترک را انجام می‌دهیم (اراده و انتخاب). بنابراین فعل برای ما اختیاری است، پس از یک جهت فعل وجوب دارد؛ زیرا عوامل و اسباب آن فراهم شده است و از طرفی دیگر ممکن الوجود است؛ زیرا امری اختیاری است «فوجوبه لا ینافی إمكانه و اضطرار یته لا تدفع کونه اختیاریا»؛ آن افعال واجب نشدند، مگر به اختیار ما و شکی نیست که قدرت و اختیار، مانند سایر اسباب از قبیل ادراک، علم، اراده، تفکر، تخیل و قوا و آلات آن همگی فعل پروردگار است، و گر نه منجر به تسلسل در اراده و قدرت تا بی- نهایت می‌شد.

مرحوم فیض در ادامه می‌گوید: ما در مشیت خودمان مضطر و ناچاریم، مشیت به دنبال داعی می‌آید و داعی عبارت است از این که ما به تصور ذهنی یا خیالی یا علمی شیء ملایم و سازگار را تصور می‌کنیم که هرگاه آن را ادراک کردیم و پی به ملایمت یا منافرت آن

بردیم، در ما شوق به جذب یا دفع آن شیء حاصل می‌شود و این شوق هرگاه به مرحله موکد برسد، عزم جازم و قطعی (اراده) خواهد بود که هرگاه به آن قدرت ضمیمه شود، اعضاء از قبیل عضلات و غیر آنها را به حرکت درمی‌آورد و فعل تحقق می‌یابد.

بنابراین هرگاه داعی به وسیله فعل تحقق یابد، مشیت از آن حاصل می‌شود و هرگاه مشیت تحقق یابد، قدرت به طرف مقدر میل و سوق پیدا می‌کند و راهی برای مخالفت با این انصراف و توجه به مقدر نیست و حرکت لازمه ضروری قدرت است و هنگام قطعیت مشیت، قدرت بالضروره تحریک می‌کند و هنگام وجود داعی نیز مشیت بالضروره در قلب حاصل می‌شود، پس این ضروریات و لوازم یکی بر دیگری مترتب است و ما نمی‌توانیم این لازم و ملزومها را از یکدیگر جدا کنیم، مثلاً بگویم در هنگام وجود داعی، مشیت نباشد یا در هنگام وجود قدرت میل به مقدر نباشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۵۳۷-۵۳۹).

تفسیر فیض کاشانی شبیه تفسیر ابن سینا است، اشکالاتی که در آنجا مطرح شد بر این نظریه وارد است.

۳-۳) تفسیر و قرائت علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثار خود امر بین الامرین و چگونگی اختیار انسان را به دو بیان و دو مثال ارائه داده است. بسیاری از فلاسفه اراده انسان را جزء اخیر علت تامه افعال وی می‌دانند، قانون علیت بر اعمال انسان نیز حاکم است و نمی‌توان آن را از حیطة رفتاری انسان خارج دانست.

اینکه گفته می‌شود حوادث جهان متسلسل و متصل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌های از علل و معلولات است، پاسخش این است که اراده و اختیار و سنجش ما نیز یکی از حلقات این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل موثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به نوبه خود در دیگران تأثیر می‌گذاریم و ما را و اختیار و اراده ما را خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی اثر باشیم (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۳: ۱۶۶). خلاصه سخن علامه طباطبایی این است اراده انسان جزء اخیر علت تامه است یعنی افعال انسان هم به منتسب به خود ما است و هم به خداوند که بقیه اجزای غیر

ارادی علت تامه را فراهم نموده است و اراده ما در آخر این سلسله علت‌ها واقع شده است.

علامه طباطبایی (ره) این مهم را چنین تقریر کرده است: «تعلقت الارادة الالهية بالفعل الصادرة من زيد مثلاً لكن لا مطلقاً و...» اراده الهی به طور مثال به فعل صادره از زید تعلق گرفته است نه به فعل مطلق (بدون قید) یعنی اینکه آن فعل از فاعل خاص با خصوصیات و اجزاء ویژه و در زمان خاص صادر شده است... در این صورت تأثیر اراده الهی در فعل خاص سبب اختیاری بودن آن خواهد بود و گرنه متعلق اراده از خود اراده تخلف خواهد کرد. بنابراین خطای جبرگرایان در این است که آنان کیفیت تعلق اراده الهی به فعل خاص را فهم نکرده و میان اراده طولی پروردگار و اراده عرضی او فرق نگذاشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱: ۹۹).

علامه طباطبایی در جایی دیگر در شرح حدیث عبایه بن ربیع الاسدی، مساله اختیار انسان را بر مبنای توحید افعالی میداند، و نتیجه پایبند بودن به توحید افعالی این است که در عالم خلقت جز خدا را موثر واقعی ندانیم.

هر سبب و علتی در سببیت و علیتش منتهی به خداست و اصلاً ذات اسباب و خصوصیت و وصف سببیت و علیتشان همگی ملک و مال خداست، و اگر چه به ظاهر وصف علیت و سببیت به خود اسباب و علل نسبت داده میشود، لکن آن در حقیقت به تملیک خدا است و این خصوصیت و این صفت علیت را خدا به آنها اعطا فرموده است و آن از قبیل تملک ضمن تملک است (طباطبایی، بی تا: ۱۳۳-۱۳۵).

۳-۴) تفسیر و قرائت حضرت امام خمینی

امام خمینی (ره) قرائتی متفاوت از دیگر فیلسوفان و اندیشمندان ارائه کرده است. تفسیر امام نه تنها برهانی، بلکه عرفانی است که آن را با آیات و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) تقویت کرده است. بهترین نمونه توضیح ایشان در تفسیر آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷) دیده می‌شود.

فالحق فاعل بفعل العبد و قوة العبد ظهور قوة الحق... پس حق تعالی، به فعل بنده فاعل است و نیروی بنده ظهور نیروی اوست: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷)،

ای رسول هنگامی که تو تیر افکندی نه تو، بلکه خدا افکند. پس، تمامی ذات موجودات و خواست‌ها و اراده‌ها و آثار و حرکات از شئون ذات حق و صفت او و سایه مشیت و اراده او و همگی بروز نور و تجلی او و لشکریان او و درجات قدرتش هستند. در عین حال، حق است و خلق خلق و حق تعالی در آن‌ها ظاهر و آنان مرتبه ظهور اویند (خمینی، ۱۳۸۵ش: ۱۰۴).

همان گونه که انسان در وجود خود همانند سایر ممکنات، مظهر و آینه وجود حق تعالی است، در افعال و حرکاتش نیز مجلی و مرآت فعل خداوند است. فعلی که از انسان صادر می شود جلوه‌ای از فعل خداوند است، نه اینکه فعل انسان حقیقتی جدا از فعل الهی داشته باشد و متعلق اراده خداوند قرار گیرد. پس یک فعل، هم مستند به انسان است از آن رو که از انسان صادر شده است، و هم فعل خداوند است از آن جهت که جلوه‌گاه فعل خداوند است.

بنابراین می‌توان گفت از نظر امام (ره) خداوند خالق افعال انسان است؛ به این معنا که خداوند به افعال انسان وجود می‌دهد؛ اما مجرای افاضه وجود به فعل ارادی انسان، وجود خود انسان است که اختیار عین آن است. لذا فعل ارادی او در عین اینکه مخلوق خداست، به اختیار خود او نیز هست.

امام در کتاب طلب و اراده از طریق وجود ربی ما سوی الله از جمله افعال انسان به توضیح امر بین الامرین پرداخته است، عالم آفرینش و ما سوی الله جملگی (افعال انسان) به سبب اینکه ربط و تعلق و وابسته محض به قدرت و اراده و علم و فعل الهی است. و این عین امر بین الامرین می‌باشد» (خمینی، ۱۳۸۷ش: ۳۶).

امام خمینی در جای دیگر به این بیان اشاره کرده است: همه هستی مخلوق، فقیر و وابسته به خداست و انسان به منزله جزئی از هستی مخلوق، وجودی فقیر و وابسته دارد. تنها تفاوت انسان با سایر موجودات در این است که انسان میتواند بر فقر و وابسته بودن خود آگاهی یابد (خمینی، ۱۳۷۱ش: ۲۲۲).

۵-۳) تفسیر شهید مرتضی مطهری

الف- نظام هستی نظام ضرورت است و استثناءپذیر نیست. در عین حال، انسان در

افعال خویش مختار است و از حدّ اعلای آزادی برخوردار است و این اختیار با ضرورت نظام هستی منافات ندارد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۱۱).

ب- هیچ ملازمه ای میان قانون ضرورت علی، مجبور بودن انسان و عدم ضرورت علی و اختیار انسان وجود ندارد، بلکه ضرورت علی در باب انسان، با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال انسان، مؤید اختیار او، و انکار ضرورت علی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار وی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۱۲).

استاد مطهری این نظریه را مورد بحث قرار می‌دهد:

۱) نفی ضرورت علی ملازم با آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی آن است. اگر افعال انسان یا مبادی او مانند اراده را ضرورت علی ندانیم؛ یعنی برای این امور علت تامه ای که نسبت آن با این امور ضرورت باشد، قائل نباشیم، ناچار به توجیه پیدایش و عدم پیدایش آنها با صدفه خواهیم بود. در این صورت، انسان در هر شرایطی انتظار هر گونه عملی از خود می‌تواند داشته باشد یا در هر شرایطی نمی‌تواند از وقوع هیچگونه عملی از خود مطمئن باشد؛ زیرا در این صورت، زمام افعال انسان صرفاً به دست تصادف سپرده شده است و خود او به هیچ وجه نمی‌تواند دخالتی در افعال خود داشته باشد. بدون تردید این فرض ملازم محدودیت و سلب قدرت و اختیار انسان است و با وجود آن، اساساً آزادی معنا ندارد، بلکه نمی‌توان این فعل را فعل انسان خاص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۱۲-۶۱۳).

۲) ضرورت افعال انسان در نظام هستی منافی اختیار نیست؛ زیرا هر معلولی که ضرورت می‌یابد، به واسطه علت تامه آن است. افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آن ضرورت پیدا می‌کند. علت تامه فعل انسان مرکب از مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل، سنجش، قدرت، عزم و اراده است. سپس قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حدّ امکان در نظر می‌گیرد. اگر احیاناً آن فعل در عین موافقت با برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگر نیز با غرایز عالی تر مخالف بود، در این صورت، اراده تمایل را به عقب می‌راند و اگر از این لحاظ به مانعی برخورد نکند و یا آنکه موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود، کوچک تر باشد، حالت اراده پیدا می‌شود و فعل محقق می‌شود.

در هر دو صورت، آنچه به فعل وجود و ضرورت می‌بخشد، ترجیح، انتخاب و اراده خود انسان است. معنای ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت با اختیار منافاتی ندارد، بلکه مؤید آن است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۱۴).

به این ترتیب، تبیین فلسفی نظریه «أمر بین الامرین» این است که افعال صادره از انسان در عین اینکه از سوی ممکن الوقوع هستند، از سوی دیگر، ضروری می‌باشند.

۶-۳) تفسیر سید محمد کاظم عصار

عصار در آثار خود به بیان‌های مختلف درباره امر بین الامرین سخن گفته است که به طور خلاصه آنها اشاره می‌کنیم. وی در کتاب شذرات فی الجبر و الاختیار، با تکیه بر نظریه عرفانی وحدت وجود، به حل مساله جبر و تفویض می‌پردازد از دو انتساب بالذات و بالعرض سخن می‌گوید. (عصار، بی‌تا: ۳۱؛ همو، ۱۳۴۸ش: ۵-۱۰؛ اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱ش: ۳۵۸-۳۶۱، ۳۷۴)، در اینجا از بیان آن صرف نظر می‌کنیم.

محمد کاظم عصار، در کتاب پاسخنامه جواب به سوالی درباره حقیقت امر بین الامرین، ابتدا اختیار را معنی می‌کند و سپس به تبیین امر بین الامرین می‌پردازد.

معنای سلبی امر بین الامرین: الف- معنای امر بین الامرین این نیست که دو علت مستقل باشند؛ یعنی خداوند و انسان را علت مستقل صدور فعل فرض نمی‌کنیم، تا توارد علتین در معلول واحد بشود؛ ب- علت مرکبه هم نیست تا اینکه تشریک و فقر لازم نسبت به انسان آید؛ ج- أحدهمای مفهومی هم نیست به جهت اینکه أحدهمای مفهومی چیزی جز مفهوم نیست که بتواند مصدر فعل بشود.

معنای ایجابی آن: معنای امر بین الامرین این است که صدور فعل از عبد بر حسب نسبت اولیه و از خداوند نسبت به قیومیت حقه است. و قیومیت حق تعالی فاعل را از اختیار داشتن خارج نمی‌کند.

حصول یک فعل که متناسب به یک چیزی و قیومیت آن به چیز دیگر باشد در نظام آفرینش بسیار یافت می‌شود، مانند درخت که مترتب بر دانه به شرط داشتن پوست است، پس دانه بی‌پوست ثمر نمی‌دهد و پوست بی‌مغز هم ثمری ندارد. نتیجه آنکه ثمر از دانه به

محافظت پوست است. و یا سایه شاخص به شاخص منسب است در موقعی که آفتاب وجود داشته باشد؛ یعنی این سایه موجود را سایه شاخص می‌گویند در موقعی که آفتاب بر او بتابد، که اگر آفتاب نباشد، شاخص سایه ندارد، ولی شاخص نباشد، سایه نخواهد بود. صدور فعل عبد به قیومیت حق و انتساب انسان به اختیار است بر وجهی که نه سلب اختیار از انسان شود و نه حق در صدور این فعل محتاج به انسان باشد. و نه سلب قدرت از حق باشد که نتواند انسان را از صدور فعل منع نماید (عصار، ۱۳۸۶: ۲۰۰-۲۰۳).

۴) قرائت صدرالمتألهین شیرازی

صدر المتألهین با طرح اصولی که خود مبدع آنها بود، مانند اصالت وجود، ارجاع رابطه علیت و معلولیت به تشآن، وجود رابطی معلول، تفاوت در مراتب وجود، بسیاری از قفل‌های ناگشوده فلسفه را گشود و در پرتو آن در زمینه‌های بسیاری توفیق یافت. ملاصدرا برای تبیین متعدد بودن فاعل یک فعل به قوای نفس انسانی مثال می‌زند، مانند شنیدن صداها، نخست به آلت گوش و سپس به نفس انسان مستند می‌شود. یعنی شنیدن هم فعل حقیقی گوش و هم فعل حقیقی نفس است؛ هر چند خود گوش هم از شئون نفس است. «کما أنه ليس في الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقیقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقیقه... (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۷۴-۳۷۳).

ممکن بالذات به منزله شأنی از شئون وجود مستقل فاعل است و افعال او جز افعال شأنی از شئون وجود مستقل نمی‌تواند باشد. با این بیان، فاعلیت ممکنات و معلولات منتفی نیست، اما فاعلیت آنها نسبت به فعلی عینا همان فاعلیت وجود مستقل است در مرتبه آنها نسبت به آن فعل. بنابراین، هر فعلی فعل وجود مستقل و هر فاعلیتی فاعلیت اوست؛ یعنی، فعلی یافت نمی‌شود که فعل او نباشد، همچنین فاعلیتی قابل فرض نیست که فاعلیت او نباشد حال یا در مرتبه ذات یا در مرتبه شأن است. وجودی نیست جز وجود مستقل، علمی نیست جز علم او، قدرتی نیست جز قدرت او، حیاتی نیست جز حیات او، بینائی ای نیست جز بینائی او، شنوائی ای نیست جز شنوایی او، فاعلیتی نیست جز فاعلیت او، اراده‌ای نیست جز اراده او، فعلی نیست جز فعل او، حال یا در مرتبه ذات یا در مرتبه تجلی و شأن که

همان مرتبه ممکنات و معلولات است.

سخن آخر اینکه، بر اساس توحید افعالی باید چنین گفت که: ممکن بالذات از آنجا که شأنی از شئون واجب است به منزله شأنی از شئون وجود مستقل، فاعل است، و افعال او جز افعال شأنی از شئون وجود مستقل نمی‌تواند باشد. بنابراین از طرفی فاعلیت ممکنات و معلولات منتفی نخواهد بود تا مستلزم جبر گردد، اما فاعلیت آنها نسبت به فعلی دقیقاً همان فاعلیت واجب متعال خواهد بود، البته در مرتبه آنها و نسبت به آن فعل، لذا تفویض نیز پذیرفته نیست؛ لذا ملاصدرا چنین می‌گوید که: «هر فعلی فعل وجود مستقل و هر فاعلیتی فاعلیت اوست، یعنی فعلی یافت نمی‌شود که فعل او نباشد، همچنین فاعلیتی فرض نیست که فاعلیت او نباشد، چه در مرتبه ذات، یا در مرتب هشان(صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۷۳ و ۲۷۴ و ۳۸۷).

نتیجه گیری

۱. قرائت‌های ارائه شده از سوی فلاسفه ما قبل صدرایی، مانند ابوالحسن عامری، ابن رشد، ابن سینا، خواجه طوسی، میرداماد، به خوبی نتوانسته است مدخلیت خدا و انسان را در افعال انسانی به تصویر بکشاند؛ مانند تفسیر ابن رشد که فاعلیت غیر ما سوی الله، مانند انسان را مجازی می‌داند که فقط می‌تواند در اعراض نقش ایفا کند، به نوعی تفویض برای او در اعراض جایز شمرده است. یا تفسیر خواجه طوسی به بیان صدرالمتألهین لازمه علیت طولی، اعطای وجود استقلالی به عالم امکان از جمله انسان است؛ و همچنین این نظریه در واقع ترکیبی از جبر و تفویض، مانند آب ولرم است.

۲. صدرا و برخی از پیروان مکتب صدرایی تبیین صحیحی از «امر بین الامرین» ارائه کرده‌اند؛ چرا که صدرالمتألهین، تبیین صحیحی از رابطه علیت به دست داد و ثابت کرد که علل متوسط، چون خودشان معلول خدای متعال هستند، هیچگونه استقلالی ندارند، پس خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شئون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شئون هستیش بیناز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری را انجام دهد.

۳. در برخی تفاسیر، مانند تفسیر خواجه طوسی خداوند فاعل بعید معرفی شده است و توانایی اثبات فاعل قریب بودن خداوند را ندارد، در حالی که در تفسیر صدرا شیرازی خداوند فاعل قریب افعال انسان تلقی شده است.
۴. در برخی تفاسیر نیز مانند تفسیر ابن رشد، نسبت فعل انسانی به خداوند بالتسبیب و مجازگونه است، نه حقیقی، آن گونه که به خود انسان نسبت داده می‌شود، مانند اینکه کسی مصالح ساختمانی لازم را باری ساختن یک ساختمان را در اختیار سازندگان قرار دهد که اگر یک لحظه آن را تأمین نکند، ادامه کار برای آنها ممکن نیست، بدیهی است انتساب فعل به او حقیقی نیست.
۵. صدرا با طرح نظریه ابتکاری خود در حکمت متعالیه، مانند وجود تعلق و ربطی داشتن وجود ممکن و رابطه تشآن بین ممکن و ذات باری تعالی تفسیری از امر بین الامرین ارائه کرده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر. (۱۳۶۴ق)، *النهایه فی غریب الحدیث*، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۸۳ش)، *پنج رساله*، همدان: ناشر دانشگاه بو علی، چاپ دوم.
- (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۸۵)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن رشد اندلسی، محمد. (۱۳۵۳ق)، *الکشف عن مناهج الادله*، دمشق.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۷۱)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵)، *شرح دعاء السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه* (مقرر آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ دوم.
- (۱۳۸۷)، *الطلب و الإرادة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- (۱۳۷۱)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خواجه طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل (حاشیه محصل)*، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.
- ربانی گلپایگانی. (بی تا)، علی، *جبر و اختیار*، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
- زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیجا: الحیاه.
- طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرين*، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی شهید مطهری)*، تهران: دارالعلم.

_____ (۱۳۶۳ش)، *نهایه الحکمه، تعلیقه مصباح یزدی*، تهران: الزهراء.

_____ (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، جلد پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

_____ (بی تا)، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۸ق)، *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).

سبزواری، ملا هادی. (۱۳۸۳ش)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.

_____ (۱۳۷۲ش)، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۹ش)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، چاپ اول.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۴۱۵ق)، *الملل و النحل*، بیروت: دار المعرفه، چاپ چهارم.

عصار، سید محمد کاظم. (بی تا)، *شذرات فی الجبر و الاختیار ثلاث رسائل*، قم: المکتبه المرتضویه.

_____ *شذراتی در جبر و اختیار*. (۱۳۴۸ش)، تهران: نشریه سازمان اوقاف.

_____ (۱۳۸۶ش)، *پاسخ نامه*، تحقیق و تصحیح احمد عابدی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیر المومنین (ع)، چاپ اول.

قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۶ش)، *شرح توحید صدوق*، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

کاشانی، محمد تقی. (بی تا)، *هدایه الطالبین*، چاپ سنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

گروهی از محققین مانند میرداماد، خواجه طوسی (۱۳۴۱ق)، *کلمات المحققین*، قم: چاپ دوم.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵ش)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

_____ (۱۴۰۵ق)، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم: موسسه در راه حق، چاپ اول.

میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱-۱۳۸۵ش)، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.

Analysis and survey of philosophical readings of "Amar Bin al-Amrin"**Ali Azizkhani¹****Abstract**

The theory of '*Amar bin al-Amrin*', which was first proposed by the divinely preserved Imams (peace be upon them), invalidates both theories of absolute determination and delegation and proves the truth between them, should we finally see what is the role of man in his own works? What is the truth of "Amr al-Amrin"? pre-sadra'i philosophers throughout history each differed from each other, such as the permissible relationship between the human act (*Ibn Rushd*), to be stewardship agent of human and the distant agent of God (*Khawaja Tusi*), the role of choosing for man (*Ibn Sina*), which these interpretations were criticized by the philosophers of Sadr's school and Sadra himself. Sadra and her followers have provided a different interpretation of previous philosophers that do not have the drawbacks of previous interpretations and are compatible with unity pertaining to divine acts. Sadra says: The requirement of extension causality (which was in the interpretations before Sadra and some of sadra's later interpretations) is to grant independence to the possible world, including human beings, and also this theory is actually a combination of absolute determination and delegation, such as lukewarm water. Sadr al-Mut'allehin, by correctly explaining the relationship between causality and referring it to the formation of a belonging existence and having something to do with the possible existence, proved that the middle causes, because they themselves are disabled by God the Almighty, have no independence, Therefore, true creatorship and independence are exclusive to God the Almighty and all beings need him in all their own dignity and in all circumstances and in all circumstances, and it is impossible for a being in one of his aspects of existence to be needless of him and be able to do something independently.

Keywords: Amar bin al-Amrin, on one's will, Philosophical readings, Sadra'i

¹.assistant professor of Islamic education, Karaj branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.