

فصلنامه آیین حکمت
سال سوم، بهار 1391، شماره
مسلسل 11

سیر تکاملی فهم عالمان مسلمان از مسئله اختیار

تاریخ تأیید: 91/6/17

تاریخ دریافت: 91/4/23

اصغر نوروزی*

دریافت اندیشمندان اسلامی از نحوه فاعلیت حق تعالی و اختیار انسان، روندی تکاملی را طی کرده است. این فهم رو به رشد با اندیشه‌های کلامی آغاز شد؛ فهم ناتمام از مسئله و افتادن در ورطه جبر یا تفویض در اندیشه‌های اهل حدیث، اشاعره و مفوضه نمودار شد. همزمان، یا اندکی پس از آن، متکلمین امامیه در واکنشی نقادانه به این تحلیل‌ها و به مدد روش‌های کلامی و با تمسک به ادله و مثال‌های متعارف به اثبات اختیار انسان و نفی جبر و تفویض پرداختند. فلاسفه اسلامی با تعمقی بیشتر در نحوه اسناد افعال اختیاری انسان به خودش و به خداوند، به تبیین فاعلیت انسان در طول فاعلیت حق تعالی و حل مسئله اختیار براساس علیت پرداختند. پس از آن، در حکمت متعالیه، با تحلیل دیگری از توحید افعالی حق و نحوه انتساب افعال انسان به خود آدمی و به خداوند و ارائه طرحی نو در نحوه تحقق وجود ممکنات و رابطه وجود ممکن

* پژوهشگر پژوهشگاه ادیان و مذاهب.

با حق تعالی، تبیین کاملتری از مسئله اختیار و فاعلیت حق ارائه نمود. صدرالمتألهین فاعلیت حق را فاعلیت بالتجلی می‌داند که فعل او همان علم تفصیلی به فعل در ذات حق و به عین علم اجمالی او به ذات می‌باشد. نحوه فاعلیت حق در مورد افعال اختیاری انسان با تمسک به فاعلیت بالتسخیر نیز تبیین گردیده است. بر این اساس، هنگام توارد دو فاعل (فاعل قریب و بعید) طولی بر یک فعل، مانند فاعلیت حق و انسان در افعال انسان، انسان فاعل بالتسخیر برای افعال خود می‌باشد، به این معنا که انسان و فعلش مسخر حق تعالی می‌باشد. تحلیل ژرف و دقیق مسئله اختیار را می‌توان در مباحث عرفانی جستجو کرد که در این نوشتار به آن نیز اشاره کوتاهی رفته است. جان‌مایه این تحلیل طرح مسئله سرالقدر و سر سزالقدر و بحث اقتضا و استعداد اعیان ثابت می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: اختیار، اشاعره، مفوضه، متکلمین امامیه، حکمت

متعالیه.

درآمد

مسئله جبر و اختیار از دامنه‌دارترین مباحث الهیاتی است.

گذشته از دغدغه همه انسان‌ها، به ویژه اندیشمندان، در مورد میزان تأثیر اراده و اختیار انسان در سرنوشت خود و نحوه استناد افعال انسان به خداوند و تأثیر قضا و قدر سابق در سرنوشت او و مسائلی از این دست که پیشینه‌ای به قدمت حیات انسان در کره خاکی دارد، به گواهی صفحات مدون تاریخ بشری، پیشینه

تدوین یافته این بحث به فلاسفه یونانی می‌رسد.¹ ارسطو در «اخلاق نیکو ماخس» با تقسیم افعال انسان به ارادی و غیرارادی به تعریف جبر و اختیار می‌پردازد. (60/1:6356) پس از فلاسفه یونان و در میان اندیشمندان اسلامی، عرفا، حکما و متکلمین با ژرف‌اندیشی در این مسئله زوایای عمیقی از آن را کشف کرده، نظریات و تحلیل‌های متفاوتی از آن ارائه نمودند که به برخی از این تحلیل‌ها خواهیم پرداخت.

تحلیل‌های کلامی مطرح شده از این مسئله، از سوی اهل حدیث، اشاعره و معتزله، ناقص و یک‌جانبه است و به نوعی فروافتادن در ورطه جبر یا تفویض و، در خوش‌بینانه‌ترین داوری، برداشتی سطحی و اقتاعی از مسئله اختیار می‌باشد. تحلیل متکلمین امامیه در رد جبر و تفویض و اثبات «امر بین الامرین» غالباً شرح و تفسیر کلمات و روایات ائمه: با مبانی کلامی است و اکثر متکلمان امامیه در اثبات امر بین الامرین راه خطابه، اقناع و تمسک به مثال‌های متعارف و مقبول البته پذیرفتنی در انظار و اذهان عامه مردم را پیش گرفتند.

تحلیل کامل‌تر از مسئله اختیار و نحوه استناد افعال انسان به حق تعالی را در فلسفه می‌یابیم؛ فلاسفه بر مبنای محکم فلسفی تحلیل‌هایی ارائه کرده‌اند. این تحلیل‌ها بر اصل علیت و استناد فعل انسان به خداوند بر اساس فاعلیت طولی مبتنی است و فاعل بعید دانستن خداوند و پذیرش کثرت حقیقی وجود موارد، نقص این تحلیل‌ها از منظر عرفانی می‌باشد چراکه اصل علیت و کثرت وجود، که از مبانی نظریه فلاسفه هستند، هر دو، در منظر عرفان مخدوش می‌باشند.

1. البته به اعتقاد برخی پیشینه این بحث و بسیاری از مباحث الهیاتی در یونان، به نوبه خود، به حکما و اندیشمندان مصری و هندی می‌رسد.

تحلیل کامل و نهایی از مسئله اختیار و نوع فاعلیت حق تعالی و چگونگی ارتباط حق و عالم، و نحوه استناد افعال انسان به حق تعالی را می‌توان در مباحث عرفانی جستجو کرد. عرفا، با تأکید بر وحدت شخصی وجود و تبیین نظام هستی براساس تجلی و ظهور و اثبات تشکیک در ظهور [به جای تشکیک در وجود] و نفی اصل علیت معهود فلسفی و ارجاع آن به تجلی و تشأن، تبیین متعالی‌تری از نحوه استناد افعال انسان به خداوند ارائه کرده‌اند که در مجالی دیگر به آن پرداخته شد.

1. معناشناسی واژگان قضا، قدر، اختیار، جبر و تفویض

برای قضا معانی گوناگونی نقل کرده‌اند اما برای این معانی به ظاهر گوناگون بیش از یک ریشه وجود ندارد؛ به هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام و پایداری انجام گردد قضا گویند. خداوند خلقت آسمان‌های هفتگانه را اینگونه بیان می‌کند: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (فصلت: 22)؛ حکم قاضی را نیز از آن جهت که دارای استحکام است و موجب قطع و فیصله دادن تخاصم است قضا گویند. قدر نیز به معنی اندازه و ارزش هر چیزی می‌باشد. (ر.ک: مقایس الغة، ج 5، ص 99 و مفردات راغب، ص 395) به عبارت دیگر، قدر به معنای اندازه و ویژگی‌های خاص شیء، و قضا به معنای ضرورت و قطعیت آن است.

این معنای لغوی در اصطلاح کلامی، فلسفی و عرفانی اشراب شده است. بدین ترتیب، مفهوم قضا و قدر الهی در مورد پدیده‌های هستی چنین خواهد بود: ضرورت، قطعیت، استحکام و استواری پدیده‌های امکانی طبق قدرت و مشیت ازلی الهی همان «فضای الهی»، و اندازه‌گیری و تعیین مقدار، حدود و خصوصیات پدیده‌ها در علم ازلی حق «تقدیر الهی» می‌باشد.

«اختیار» واژه‌ای عربی از ماده‌ی خیر به معنای برگزیدن و انتخاب امر خیر بدون اضطرار و اجبار می‌باشد.

صاحب فروق اللغه می‌نویسد:

اصل الاختیار الخیر فالمختار هو المرید لخبیر الشیئین فی الحقیقه او خیر

الشیئین عند نفسه من غیر الجاء و اضطرار». (فروق اللغه، ص 110)

عدم اجبار از ناحیه‌ی عامل بیرونی و استقلال فاعل در انجام فعل را همان اختیار و آزادی انسان دانسته‌اند. اما آیا عدم اجبار از ناحیه‌ی عامل درونی هم مدخلیتی در اختیاری بودن فعل دارد؟ به عبارتی دیگر، آیا جبر از ناحیه‌ی خود فاعل یا خود مجبورسازی منافات با اختیار دارد؟ ظاهراً این نوع خود اجباری مخالف آزادی و اختیار نیست و قطعیت و موجوبیت فعل از سوی خود انسان منافی اختیار نیست بلکه عین اختیار است.

علاوه بر عدم اجبار از ناحیه‌ی عامل بیرونی، علم و آگاهی فاعل در انجام فعل نیز در اختیاری بودن فعل مدخلیت دارد، از این رو، افعال نائم یا غافل را اختیاری نمی‌دانیم. علاوه بر این اراده از طرف فاعل هم ملاک اختیاری بودن فعل شمرده شده است؛ فعل اختیاری حتماً باید مسبوق به اراده باشد، پس اراده از لوازم افعال ارادی است. اما باید توجه داشت که اراده خود فعل در اختیاری بودن آن کافی است، هر چند مقدمات فعل و خود اراده مسبوق به اراده‌ی دیگری نباشد. به قول شهید مطهری: «وجداناً حس می‌کنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم، نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات مقدمات تا بی‌نهایت». (مطهری، 223/6) بنابراین، لازم نیست خود اراده هم مورد اراده‌ی ما واقع شود که تسلسل لازم می‌آید.

جبر در لغت به معنای بی‌نیازی از فقر و بستن استخوان شکسته است، و اگر

با «علی» متعدی شود یا باب افعال باشد (اجبر)، به معنای مکره و مجبور ساختن می‌باشد. (ابن منظور، 777/2)

جبر در اصطلاح به معنای الزام و اکراه انسان برای انجام عملی از ناحیه عاملی غیر از نفس و اراده او می‌باشد، به گونه‌ای که قدرت بر دفع آن عامل و امتناع از فعل را نداشته باشد.

شیخ مفید در تعریف جبر می‌نویسد: «الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطرار الیه بالقهر و الغلبة و حقیقه ذلك ایجاد الفعل فی الحی من غیر ان یکون له قدرة علی دفعه و الامتناع من وجوده فیه». (مفید، 454/1)

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم امر به دیگری و حاکم کردن او در آن امر می‌باشد. (فیومی، 483) در بحث ما، مراد از تفویض تفویض تکوینی افعال از سوی خداوند به انسان و اعطای قدرت انجام کارها به انسان به طور استقلال به گونه‌ای که در ترک یا فعل آن اذن و اراده تکوینی حق دخیل نباشد. (عبدالجبّار، بی‌تا، 3/8)

همه آنچه که از طرف اندیشمندان گوناگون مطرح گردیده است ارائه تحلیل‌هایی از مسئله اختیار انسان براساس قرائت‌های متفاوت از نصوص دینی می‌باشد. آنچه مسلم است این است که همه این اندیشمندان خود را از جبرگرایی مبرا می‌دانند، از طرفی هیچ‌کدام اتهام تفویض به معنی وانهادگی و رهایی و استقلال انسان در مقابل حق را بر خود روا نمی‌دانند، بلکه همگی بر این گمانند که درصدد ارائه تحلیل‌های مناسب و بر اساس نصوص دینی برای حل مسئله اختیار انسان هستند.

اهل سنت و حدیث، که تفکر آنها تفکر غالب بر جامعه اسلامی تا قرن چهارم هجری را تشکیل می‌داد، با تأکید بر توحید افعالی و انکار اصل علیت و طرح نظریه معروف به «عاده الله»، معتقدند فاعل و خالق همه پدیده‌های هستی، از جمله افعال انسان، خداوند است. فاعل حقیقی همه پدیده‌ها خداوند است و افعال او هم مخلوق حق می‌باشد و انتساب افعال به انسان نسبتی مجازی است. خداوند اراده به فعل را در انسان ایجاد می‌کند و در هنگام اراده فعل قدرت بر انجام فعل را نیز در او ایجاد می‌کند و انسان با اراده و اختیاری که هنگام فعل در او ایجاد می‌شود قادر بر انجام فعل می‌شود.

نشر روایات تقدیر در میان اهل سنت و تأویل آیات و روایات معارض از سوی اهل حدیث موجب گسترش عقیده به جبر در قرون اولیه در میان مسلمانان شد.

ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین قول جهمیه (طرفداران جهم بن-صفوان) را این گونه نقل می‌کند:

انه لافعل لاحد فی الحقیقة الا الله وحده و انه هو الفاعل و ان الناس انما تنسب اليهم افعالهم علی المجاز... الا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل و خلق له ارادة للفعل و اختياراً له منفرداً له بذلك». (اشعری، 7777: 444)

جهم بن صفوان،¹ حسین بن نجار، ضرار بن عمرو، و حفص بن قرد از پیشگامان اهل حدیث در همان سده نخستین می‌باشند، که پیروان آنها به نجاریه، ضراریه، جهمیه معروف می‌باشند.

i. شهرستانی گوید: «و هو (جهم بن صفوان) من الجبرية

الخالصة». (شهرستانی، 66/1).

اتباع جهنم بن صفوان الذی قال بالاجبار و الاضطرار الی الاعمال و انکر الاستطاعات کلها... و قال لافعل و لا عمل لاحد غیر الله و انما تنسب الاعمال الی المخلوقین علی المجاز. (بغدادی، 595)

البته هر چند این افراد به جبرگرایی مشهور هستند و از بنیان‌گذاران نظریه کسب می‌باشند اما هیچگاه اتهام جبرگرایی را بر خود نپذیرفتند بلکه قول خود را تحلیلی از حقیقت مسئله اختیار می‌دانستند. پس آنان سخن از اراده و اختیار می‌زنند ولی معتقدند این اراده و اختیار نباید لطمه‌ای به توحید افعالی حق تعالی وارد کند.

2-2. اشاعره

اشاعره، که به پیروان ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (060 - 326ق) اطلاق می‌شود، از همان آغاز پیدایش نماینده اکثریت مسلمانان بودند، همان‌گونه که اهل حدیث در قرن دوم و سوم چنین بودند. اشعری در ابتدا از پیروان معتزله و طرفدار مکتب اعتزال بود، اما در اوائل سده چهارم از این مکتب کناره گرفت و پیروی خود را از مکتب اهل حدیث اعلام نمود.

اشاعره در تأکید بر توحید افعالی و حصر خالقیت به خداوند و مخلوق دانستن افعال آدمی از طرف خداوند و انکار اصل علیت و اعتقاد به نظریه عادت همان راه پیشوایان سلف خویش (اهل حدیث و حنابله) را پیش گرفتند.

«افعال العباد الاختیاریه واقعه بقدره الله سبحانه و تعالی وحدها و لیس

لقدرتهم تأثیر فیها بل الله سبحانه اجری عاده بان یوجد فی العبد قدرة و اختیاراً

فاذا لم یکن هناك مانع اوجد فیہ فعله المقذور مقارناً لها» (جرجانی، 1395،

445/8)

البته ابوالحسن اشعری مدت‌ها در مکتب اعتزال رشد کرده بود و قریب سی

سال با معتزله و کلام معتزلی حشر و نشر داشت. به همین سبب تحلیل او در مسائل کلامی تا اندازه‌ای از نظرات اهل حدیث متمایز بود. وی به نوعی به تعدیل عقاید اهل حدیث پرداخت. در مسئله مورد بحث ما، یعنی اختیار انسان، ارائه نظریه کسب و عرضه ادله عقلی و نقلی بر آن از طرف اشعری نشان از تعدیل دیدگاه اهل حدیث در مسئله اختیار و فاصله گرفتن از اعتقاد به جبر بود. وی حتی با انتقاد از جبرگرایانی مثل جهم بن صفوان به تبرئه خود از جبرگرایی پرداخت. پیش از بحث در مورد نظریه کسب، برخی انگیزه‌های اشاعره در بیان این نظریه را برمی‌شمیریم.

توحید در خالقیت حق تعالی، علم ازلی و پیشین حق به همه پدیده‌ها از جمله افعال انسان، اراده ازلی و مطلق حق به همه هستی، مکتوب بودن سرنوشت انسان در لوح محفوظ، و انتساب ضلالت و هدایت به مشیت مطلقه حق تعالی، که همگی معتضد به آیات قرآن و نصوص دینی می‌باشد، را می‌توان از مهم‌ترین انگیزه‌های اشاعره در تمایل به جبرگرایی و طرح نظریه کسب دانست. از نظریه دو گروه اشاعره و اهل حدیث در مسئله اختیار انسان که بگذریم، انگیزه‌های پیش‌گفته از دلایل گرایش برخی از دانشمندان اسلامی به جبرگرایی است.

تأکید بر خالقیت حق تعالی نسبت به همه پدیده‌های هستی، از جمله افعال انسان، با استدلال به عمومیت قدرت الهی و شمول این قدرت بر افعال انسان و استدلال به آیاتی نظیر «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: 96)، مهم‌ترین دلیل گرایش این دو گروه به جبر می‌باشد. (ر.ک: فخر رازی، 289؛ جرجانی، 1395).

60/8: اشعری، 44

علم پیشین و ازلی حق به ممکنات و حتمیت و تطابق این علم با واقع، تعلق

اراده ازی حق به حوادث هستی و از جمله افعال انسان و تخلف ناپذیر بودن این اراده و ظهور اولیه برخی از آیات و روایات به عدم دخالت و تأثیر افعال انسان در سرنوشت مکتوب او در لوح محفوظ اشاعره را همچون اهل حدیث به برداشت افراطی و جبرگونه از قضا و قدر و اصل تقدیر سوق داد؛ برای نمونه:

- انه لا خالق الا الله و ان اعمال العباد مخلوقه لله بقدرته كما قال سبحانه و

الله خلقكم و ماتعملون و ان العباد لا يقدرن ان يخلقوا شيئاً. (اشعری، 4444: 37)

- اجمعوا على انه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه و قد

زجر الله عزوجل من قال ذلك يقوله: هل من خالق غير الله. (همو، 7777: 78)

نظریه کسب

از دل جریان اهل حدیث و در آغاز قرن چهارم هجری، عقیده جبر به نحو جدیدی و در لفافه نظریه کسب به دست ابوالحسن اشعری (م 324 ه) قد برافراشت. گرچه غالباً طراح و مبتکر این نظریه را ابوالحسن اشعری دانسته‌اند، اما نمی‌توان نقش اسلاف جبرگرای او نظیر ضراب بن عمرو، حسین نجار و حفص بن قرد را نادیده گرفت. این اصطلاح در آثار متقدمین او نیز به کار رفته است. خود او در مقالات الاسلامیین این اصطلاح را از ضراب نقل می‌کند:

كان ضراب بن عمرو يزعم ان الانسان يفعل في غير حيزه وان ما توكد عن فعله

في غيره من حركة او سكون فهو كسب له خلق الله عزوجل. (1477: 165،

444 و 281)

البته سهم عمده او در احیا و ارائه آن در قالب یک نظریه شهرت انتساب این نظریه به او را موجه می‌کند. اهل حدیث افعال ارادی انسان را مخلوق خداوند می‌دانستند و در مقابل معتزله انسان را خالق کردارهای ارادی خود می‌دانستند. اشعری درصدد یافتن راه حلی میان این دو بود تا هم از پیامدهای نادرست سخن

اهل حدیث، که همان جبرگرایی بود، مبرا باشد و هم به انکار توحید افعالی حق و علم و ارادهٔ ازلی او نینجامد.

وی در موارد متعددی به ضراریه و جهمیه انتقاد می‌کند و آنها را متهم به جبرگرایی می‌کند و نظریهٔ کسب را راهی میانه می‌انگارد. وی اعلام کرد که خداوند خالق افعال ارادی انسان و انسان کاسب این کردارها است. پس از اشعری افرادی نظیر غزالی و تفتازانی به تبیین و توصیف دقیق‌تر این نظریه و ابهام‌زدایی از آن پرداختند و افرادی مثل قاضی ابوبکر باقلانی و لسان‌الدین خطیب، به تکامل آن افزودند. (سبحانی، 1381: 669)

اشعری، در کتاب *اللمع*، کسب را چنین تعریف می‌کند: «حقیقة الکسب وقوع الشیء من المكتسب له بقوة محدثة»^۱ واقعیت کسب صدور فعل است از انسان با قدرتی که هنگام فعل در او ایجاد می‌شود؛ خدا خالق افعال ارادی انسان و انسان کاسب این افعال می‌باشد. اشعری کسب را اقتران و همزمانی قدرت خداوند و انسان می‌دانست.

این بیان از کسب در سخنان اشعری بسیار مبهم بود؛ تلاش شارحان این نظریه مثل غزالی و تفتازانی و باقلانی چندان از ابهام آن نکاست، به هر حال، اشعری با پذیرفتن اندیشهٔ خلق افعال انسان به ارادهٔ خداوند و تأکید بر توحید افعالی حق سعی در تبیین نقش انسان در افعال ارادی خود دارد و در عین عدم انکار نقش آدمی در افعال خود از پذیرفتن اختیار به معنای صحیح آن طفره رفته، نقش او را در افعال خود به اقتران قدرت حادثه در او هنگام ایجاد فعل از طرف خداوند

۱. اشعری حرکات انسان را به دو دسته اضطراری و اکتسابی تقسیم می‌کند (77)

تقلیل می‌دهد. به تعبیر تفتازانی، حقیقت کسب ایجاد فعل ارادی انسان از طرف خداوند به هنگام اراده انسان بر فعل و متوجه ساختن قدرت خود بر انجام آن می‌باشد. کسب یعنی تعلق سنت الهی بر تحقق فعل بعد از ایجاد قدرت حادث در انسان می‌باشد. پس خداوند خالق است و بنده کاسب، چون تحت قدرت او حاصل شده است. (شهرستانی، 37/1)

به تعبیر دیگر، کسب همان آهنگ فعل کردن است نه انجام فعل: «ان صرف العبد قدرته و ارادته الی الفعل کسب و ایجاد الله الفعل عقیب ذلک خلق و المقذور الواحد تحت قدرتین بجهتین مختلفتین». (777) پس انسان خالق افعال خود نیست و خالق علی الاطلاق حتی نسبت به افعال ارادی انسان خداوند می‌باشد، نکته‌ای که مورد تأکید اهل حدیث نیز بود.

مسئله دیگر ابهام نظریه کسب می‌باشد؛ علامه شعرانی در شرح تجرید گوید: «ضراربن عمرو و حفص القرط و نجار گفتند از بنده کسب است و از خدا فعل. و قدرت بنده اثری در فعل او ندارد و تا امروز کسی ندانسته کسب چیست و هنوز نامفهوم است و اشاعره بر این قول‌اند» (حسن زاده آملی: 7375: 44)

هر آنچه اشعری در آثار خود به ضراریه و جهمیّه در این مسئله ایراد گرفت، از جمله آنکه آنان را جبری می‌دانست، بر نظریه خود او هم وارد است. اشعری کسب را همان جریان عادت الهی بر ایجاد فعل و قدرت بر آن به هنگام اختیار و برگزیدن طاعت یا معصیت از طرف عبد دانست. باقلانی ذات فعل را از خداوند و طاعت یا معصیت بودن آن را از عبد دانست. (فاضل مقداد، ص 222)

فخر رازی کسب را اسم بدون مسمی می‌نامد: «ان الکسب اسم بلا مسمی».

(150: 1992)

تفتازانی بر ابهام نظریه کسب اعتراف می‌کند: «نعلم بالضرورة ان القدرة الحادته تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادته كسباً و ان لم يعرف حقيقته» (225:7370)

2-3. مفوضه

ظاهراً مفوضه تنها گروهی هستند که متهم به جبرگرایی نشده‌اند، اما به سبب تقابل آنها با اندیشه اهل سنت و حدیث که مورد حمایت حاکمان اموی بود، غالباً در محدودیت و محنت به سر می‌بردند. اندیشه تفویض که در آغاز سده دوم هجری در میان اندیشمندان اسلامی مطرح شد، معتقد است خداوند، پس از خلق انسان، آدمی را در اعمال به خود و انهاده است و در انجام یا ترک افعال استقلال دارد. مهم‌ترین انگیزه گرایش به تفویض و انکار اصل تقدیر و قضا و قدر دفاع از حکمت و عدل الهی و نفی انتساب افعال قبیح و ظالمانه به خداوند است. گزارشات تاریخی و برخی روایات در جوامع روایی حاکی از پذیرش این اندیشه از طرف برخی اندیشمندان اسلامی در عصر ائمه: می‌باشد. ائمه: نسبت به این دیدگاه واکنش شدید نشان داده و به ابطال آن پرداخته‌اند. قدریه یعنی منکرین اصل تقدیر، که همان مفوضه می‌باشند، در روایات شدیداً مذمت شده‌اند.

اندیشه تفویض در مقابل جبرگرایی اهل حدیث ظهور کرد و ظاهراً مفوضه بعدها در معتزله هضم شدند و معتزله، به عنوان طرفداران تفویض، مورد حمله اشاعره قرار گرفتند. اشاعره که خود را از جبرگرایی تبرئه می‌کردند اهل حدیث را متهم به جبرگرایی و معتزله را، که دارای دستگاه کلامی با یک سلسله ادله عقلانی بودند و حریف نیرومندی بر آنها به حساب می‌آمدند، به تفویض متهم ساختند. البته اینکه معتزله قائل به تفویض باشند، برای ما مسلم نیست و در کتب

کلامی اشاعره نیز مدرکی برای این اتهام ارائه نشده است. آنچه مسلم است این است که معتزله اندیشه جبری را باطل می‌دانستند و برداشت افراطی اهل حدیث از اصل تقدیر و قضا و قدر را انکار می‌کردند و همین دستاویزی بود برای اشاعره که آنها را قدریه و منکران تقدیر الهی و مفوضه بدانند. البته ناگفته نماند که در کلام بزرگان معتزله لفظ تفویض و اندیشه تفویض به چشم می‌خورد. قاضی عبدالجبار معتزلی پس از ذکر آیه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: 29) گوید: «فقد فوّض الامر في ذلك الى اختيارنا». (2222: 322)

برجسته کردن نقش انسان در افعال خود، تأکید بر اصل عدل و حکمت الهی، و نفی انتساب و ایجاد افعال شر به حق تعالی و انتساب آنها به خود انسان از اصول مسلم معتزله بود و چه بسا موضع‌گیری در مقابل اهل حدیث و اشاعره و تأکید بر نقش مستقل انسان در افعال خود موجب گرفتاری آنها در دام تفویض شده است. امام کاظم \square فرمود:

مساكين القدرية ارادوا ان يصفوا الله عزوجل بعدله فاخرجوه عن سلطانه
بيچاره قدریه خواستند خداوند را به عدالت توصیف کنند او را از قلمرو
مطلقه اش بیرون ساختند. (مجلسی، 5/51)

یکی از استدلال‌های معتزله این بود که خداوند حکیم و عادل است و انتساب هر نوع شر و بدی به او نارواست. پس روا نیست که بندگان را به کاری مجبور کند و آنگاه کیفر کند. پس بندگان خود فاعل و خالق خوبی و بدی، ایمان و کفر، و طاعت و معصیت هستند. (عبدالجبار، 2222: 385)

معتزله برخلاف فلاسفه ملاک نیازمندی فعل به فاعل را حدوث آن دانستند نه امکان آن و بر این اساس وجود انسان را در حدوث نیازمند حق تعالی می‌دانند ولی در بقای وجود و انجام افعال مستقل است و این موارد به او تفویض و

واگذار گردیده است. (همان: 300)

به طور خلاصه می‌توان گفت: استناد و تحقیق افعال انسان با اراده خود او، مسئولیت او در مقابل افعال خود و تکالیف شرعی، استحقاق ثواب و عقاب، صحت ستایش یا نکوهش او بر افعال خود، پرهیز از استناد افعال قبیح انسان‌ها به خداوند و تأکید آیاتی از قرآن بر نقش افعال انسان در سرنوشت او از ادله معتزله برای گرایش به تفویض دانست. (صدرالدین شیرازی، 1981: 370/6)

دیدگاه تفویض با توحید در خالقیت حق ناسازگار می‌باشد، و به انکار عمومیت قدرت الهی می‌انجامد. ملاک نیازمندی فعل به فاعل نیز امکان اوست نه حدوث، و این نیاز همواره و دائمی است و هر نوع استقلال برای انسان در اصل وجود یا افعال مردود می‌باشد و به شرک می‌انجامد.

همه عدلیه معتقدند که افعال بندگان، مثل تصرفات و قیام و قعود آنها، از خود بندگان ایجاد می‌شود و خداوند آنها را بر انجام آن توانا ساخته است، ولی خود فاعل آنها نیست و کسی که بگوید خداوند خالق آن افعال است خطای بزرگی کرده و یک فعل را به دو فاعل نسبت داده است.

2-1. امامیه (آموزه امر بین الامرین)

تحلیل دیگر از مسئله اختیار که از طرف امامان شیعه مطرح گردید و مورد پذیرش همه عالمان امامیه اعم از فقیه، محدث، مفسر، متکلم، فیلسوف و عارف قرار گرفت، نظریه امر بین الامرین می‌باشد. با وجود تفاسیر، قرائت‌ها و تحلیل‌های متفاوت اندیشمندان شیعی از این نظریه اصل و بنیان این نظریه بر انکار جبر و تفویض و اثبات امری میان این دو می‌باشد.

امر بین الامرین در روایات

امام صادق □ با انکار جبر و تفویض، بر وجود امری بین این دو تأکید می‌کند: «لا جبر و لا تفویض ولکن امر بین الامرین». (صدوق: باب 59، ح 8) از امام صادق □ سؤال شد: آیا بین جبر و قدر فاصله‌ای وجود دارد؟ امام فرمود: آری فاصله‌ای گسترده‌تر از آنچه میان آسمان و زمین است. (همان: 58)

مفضل از امام صادق □ نقل می‌کند که فرمود: لا جبر و لا تفویض ولکن امر بین الامرین. پس می‌گوید از امام سؤال کردم معنای امر بین الامرین چیست؟ فرمود: مانند آنکه تو شخصی را که در حال معصیت است از گناه نهی کنی و او قبول نکند، پس تو او را ترک کنی پس او معصیت را انجام دهد پس این ترک کردن او به معنای امر او به معصیت نیست. (مجلسی: 77/5)

در محضر امام رضا □ سخن از جبر و تفویض مطرح شد، امام فرمود: آیا چیزی به شما عطا نکنم، اصل و مبنایی را که در آن اختلاف نکنید و با آن با احدی مباحثه نکنید مگر آنکه بر او غلبه کنید؟ اصحاب درخواست کردند که به آنها بگویید. امام فرمود:

ان الله عزوجل لم يطع باكراه و لم يهمل العباد في ملكه هو المالك لما ملكهم
و القادر على ما قدرهم عليه فان ائتمروا بطاعته لم يكن الله عنها صادراً و
لا منها مانعاً و ان ائتمروا بمعصية فشاء ان يحول بينهم و بين ذلك فعل و ان لم
يحل و فعلوه فليس هو الذي ادخلهم فيه... ان الله اكرم من ان يكلف الناس
مالا يطيقون و الله اعز من ان يكون في سلطانه مالا يريد. (مجلسی: 66/5-77)

در روایتی که در جوامع روایی اهل سنت آمده، نقل شده که پیامبر اکرم فرمود: هیچ‌کس از شما نیست مگر اینکه خدا جایگاه او در بهشت یا دوزخ را معین کرده است. شخصی از اصحاب گفت: پس ما عمل را رها کنیم و منتظر سرنوشت خود باشیم. پیامبر فرمود:

اعملوا فكل ميسر [لما خلق له] فاما اهل السعادة فيسيرون لعمل اهل السعادة و
 اما اهل الشقاوة فيسيرون لعمل اهل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطى و اتقى و صدق
 بالحسنى فسيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسيسره
 للعسرى. (جزرى، 1119: ج 10، ح 7557)

سزى بودن حقيقت قدر و امر بين الامرين
 راوى از امام صادق □ پرسيد: آيا خداوند بندگان را به انجام گناهان مجبور
 نموده است؟ فرمود: خدا قاهرتر از آن است كه با بندگان چنين كند. باز پرسيد:
 انجام كارها به آنها واگذار شده؟ فرمود: خدا تواناتر از آن است كه كار را به آنها
 وانهد. پس در مورد حقيقت امر سؤال كرد. امام دو يا سه بار دست خود را
 برگرداند، فرمود: «لو أجبك لكفرت به». (كلينى: باب الجبر و القدر، ح 10)
 امام صادق □: «لا جبر و لا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما
 لا يعلمها إلا العالم او من علمها اياه العالم». (همان: ص 159، ج 10)
 بر اين اساس، فهم سر قدر تنها براى امام معصوم يا كسى كه متعلم به علم او
 باشد امكان پذير است.

در يك جمع بندي، بايد گفت كه به طور كلى، روايات اهل بيت: در مورد
 مسئله اختيار انسان و مسائل مرتبط با آن را مى توان در اين ابواب دسته بندي كرد:
 لزوم ايمان به قضا و قدر، ابتناى همه پديده هاى عالم بر قضا و قدر، تقدير و
 اندازه گيرى قبلى تمام پديده ها، علم و مشيت سابق حق به همه پديده ها قبل از
 وقوع، ابطال جبر و تفويض و اثبات امر بين الامرين و اختيار انسان و سرى بودن
 حقيقت قدر و امر بين الامرين.

الف. تحليل متكلمان شيعه

تحليل متكلمين اماميه در رد جبر و تفويض، غالباً، شرح و تفسير كلمات و

روایات ائمه: با مبانی کلامی است و البته این اقتضای علم کلام می‌باشد و قدحی بر آن نیست. هدف علم کلام اثبات عقاید حقه و اقناع مخاطبان با تمسک به انواع ادله و روش‌های مفید می‌باشد. متکلمین شیعه حقیقت امر در مسئله جبر و اختیار را، که در روایات ائمه: مطرح شد، به مدد روش‌های کلامی بیان نموده‌اند، چنان‌که در روایات صادر از اهل بیت عصمت نیز ردّ جبر و تفویض به وجوه گوناگون و مطابق افکار و فهم مخاطبان مختلف القا شده است.

برای نمونه در کتاب هدایة الطالبین در ردّ قدریان و جبریان و اثبات امر بین الامرین بر مبانی کلامی و در حدّ براهین کلامی سخن گفته شده است و البته با مبنای محکم فلسفی و عرفانی سخن گفته نشده است. (به نقل از: همان: ص 66)

البته ناگفته نماند که با قرابت کلام و فلسفه، به ویژه پس از خواجه نصیر، در میان متکلمین امامیه، بالاخص کسانی که آگاهی و تسلط بر مباحث عقلی داشته‌اند، علاوه بر تحلیل‌های کلامی پیش گفته، تحلیل‌هایی نزدیک به فلاسفه نیز ارائه شده است، به گونه‌ای که گاهی در کتب کلامی متأخرین تمایز مبانی کلامی و فلسفی در مباحث مشکل است.

حسن بن عبدالرزاق لاهیجی تا حدی دقیق‌تر و محکم‌تر از دیگر متکلمان به تبیین مسئله پرداخته است؛ وی پس از ردّ جبر و تفویض گوید: چون جبر و تفویض هر دو باطل شد، پس حق مذهب حکما و امامیه و امر بین الامرین است و بیانش این است که «فاعل فعل بنده ذات بنده است حقیقتاً، و فعل حقیقتاً از او صادر می‌شود، خواه خیر و خواه شرّ و خواه اطاعت و خواه معصیت. امّا ذات مستقل نیست در صدور فعل، به حیثیتی که اراده و اختیار خدای تعالی را در آن هیچ اثر نباشد بلکه هر کلی و جزئی و حرکت و سکونی که از او صادر می‌شود

با اینکه حقیقتاً از او صادر شده است نه از خدا اما به اراده و اذن خدا می‌شود و بی‌مشیت و اذن او هیچ کار نمی‌تواند کرد. (همان: 77)

عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد پس از ردّ جبر و تفویض گوید: «مذهب سوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند عقل بنده مخلوق بنده است بی‌واسطه و مخلوق خداست به واسطه... و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اول (جبر و تفویض) است». سپس مؤلف روایاتی را در شرح امر بین الامرین نقل می‌کند و در ادامه به دفع شبهات در این مسئله می‌پردازد، از جمله به بیان حقیقت توفیق و خذلان از طرف حق می‌پردازد و به ردّ کسانی که توفیق و خذلان را مستلزم جبر می‌دانند، می‌پردازد. (لاهیجی، 2322: 366)

مبنای اکثر متکلمین امامیه در جبر و اختیار، ابتدا ردّ جبر و تفویض و سپس بیان ادله در اثبات امر بین الامرین از طریق شرح روایات و احادیث صادره از اهل بیت و تمسک به مثال‌های متعارف و مقبول عامه (رک فاضل مقداد، 222) و ردّ شبهاتی که در مسئله است.

از جمله شبهات و مسائل مطرح شده در کتب کلامی رابطه علم ازلی حق و اختیار است، و جواب داده‌اند که علم تابع وقوع یا عدم وقوع فعل است و تأثیری در وجوب یا امتناع فعل ندارد. دیگر رابطه اراده ازلی حق و اراده حادث عبد است که به اثبات عدم تنافی و تعارض این دو اراده می‌پردازند.¹

در مورد نحوه انتساب افعال به عبد و اختیار بر مبنای کلامی خواجه نصیر

1. برای ملاحظه دیدگاه متکلمان و علماء امامیه در مسئله امر بین الامرین و شرح آن بر اساس احادیث ر.ک. شیخ مفید: 155؛ قاضی سعید، 2372: 282/2؛ همو: 1/5 °
135.

طوسی در تجرید الاعتقاد و شارحان تجرید به تفصیل سخن گفته‌اند. (رک.
المقصد الثالث، المسألة السادسة، فی انا فاعلون؛ فاضل مقداد، 4405: 663)



ب. تحلیل فلاسفه

تحلیل فلاسفه از نحوه اسناد افعال انسان به خودش و به خداوند و حل مسئله اختیار بر اساس علیت می‌باشد. در این تحلیل، انسان فاعل قریب فعل و خداوند فاعل بعید به شمار می‌آید، و اسناد فعل به این دو فاعل اسنادی حقیقی است نه مجازی، و نحوه استناد به این دو به نحو طولی است. فاعلیت انسان در طول فاعلیت حق تعالی قرار دارد. توضیح اینکه پدیده‌های هستی از نظر قابلیت دریافت فیض وجودی حق متفاوت‌اند: برخی بی‌واسطه از مبدأ آفرینش دریافت فیض می‌کنند و برخی از طریق وسایط. به هر حال، هر پدیده‌ای در دریافت فیض و ایجاد محتاج حق تعالی است و همه این پدیده‌ها به حق تعالی استناد و انتساب دارند. افعال انسان از طرفی به فاعل قریب (انسان) منتسب است و از طرفی به فاعل بعید (حق تعالی). افعال انسان از طریق وسایطی نظیر اراده و قدرت انسان ایجاد می‌شود. پس خداوند اراده و قدرت در انسان ایجاد می‌کند و این قدرت و اراده مبدأ تحقق افعال او می‌گردد. از این مطلب جبری لازم نمی‌آید، زیرا اراده و قدرت انسان از مجاری جریان فیض ایجاد حق و علت قریب انجام فعل بودند و این اراده و قدرت در انجام فعل مؤثر می‌باشند. از طرفی، این سخن تفویض هم نیست چون بدون اراده و قدرت حق تعالی فیض وجودی به این وسایط سریان نمی‌یافت. (صدرالدین شیرازی، 1981: 311/6)

پس در نگاه فلاسفه فعل بنده بی‌واسطه مخلوق خود اوست و با واسطه مخلوق خداست. خداوند *علة العلل* و مسبب الاسباب است و فاعلیت حق نیز به معنای اعطای وجود می‌باشد و هر آنچه از عبد صادر می‌شود به واسطه *علل* و اسباب می‌باشد، و از جمله اسباب و علل قریبه اراده انسان مستقل نیست که بگوید اگر بخواهم، صاحب اراده خواهم بود و اگر نخواهم، حقیقت اراده را از

خود سلب می‌کنم، بلکه اراده او تحت اراده حق است، چراکه اگر اراده او تحت اراده او باشد تسلسل الی غیر النهایة لازم می‌آید. (ر.ک: طباطبائی، 484/3)

فلاسفه بر استناد حقیقی فعل به خدا و انسان تأکید دارند و بر این اساس، به نفی جبر و تفویض و اثبات اختیار می‌پردازند.

ج. تحلیل حکمت متعالیه

حکمت متعالیه با تحلیل دیگری از توحید افعالی حق و نحوه انتساب افعال انسان به او و خداوند، و بیان طرحی نو در نحوه تحقق وجود ممکنات و رابطه وجود ممکن با حق تعالی تحلیل بهتری از مسئله اختیار و امر بین الامرین ارائه نموده است. البته از حکمت متعالیه قرائت‌های متفاوتی شده است. وحدت تشکیکی یا شخصی وجود، علیت یا تشأن و افاضه وجود به ممکنات یا ظهور آن مجالی برای امکان قرائت‌های متفاوت و مبنایی از حکمت صدرایی است، اما مشهور همان وحدت تشکیکی وجود و پذیرش اصل علیت می‌باشد. به بیان بهتر، ملاصدرا در ابتدا با پذیرش وحدت تشکیکی وجود و اصل علیت تا حدودی از فلسفه رایج (فلسفه مشاء) فاصله گرفت، اما در نهایت با تثبیت و پذیرش وحدت شخصیه وجود، تحلیلی مترقی از علیت ارائه کرد که همان تشأن بود، و این نظریه را می‌توان برداشت نهایی او دانست. در این نوشتار، ابتدا برداشت مشهور از حکمت متعالیه که همان وحدت تشکیکی وجود است را بررسی کرده سپس به دیدگاه عرفانی ملاصدرا نیز به اجمال خواهیم پرداخت.

استناد افعال اختیاری انسان به دو فاعل (انسان و حق) به صورت طولی است و این استناد به دو فاعل طولی با توجه به استناد انسان در وجود و در تمام شئون هستی از جمله اراده به فیض دمامد حق به این معنا خواهد بود که انسان در انجام

کارهای اختیاری نیز محتاج به فیض دائم الهی می‌باشد. پس هر نوع اراده و تأثیری مستقل از اراده و تأثیر حق نفی می‌شود.

در تحلیل حکمت متعالیه، اصل و مبنا احاطه و معیت قیومی حق با ممکنات می‌باشد. ذات احدیت، در عین بساطت و احدیت، جامع جمیع حقایق عالم است و همه هستی شئون او هستند و همه افعال فعل اومی‌باشد. بر این اساس، افعال انسان، در عین اینکه حقیقتاً فعل انسان است، حقیقتاً و بر وجهی اعلی و اشرف که لایق احدیت ذات باشد فعل حق نیز است. پس در مقام احدیت و تنزیه مطلق، همه هستی هستی حق و همه افعال فعل حق و در مقام تشبیه و کثرات افعال به غیر حق هم منسوب است. ملاصدرا برای تفهیم این مطلب مثال نفس انسانی و قوای آن را مطرح می‌کند. افعال قوای نفس همگی فعل نفس است حقیقتاً، و به خود قوا نیز به طور حقیقت استناد دارد. (صدرالدین محمد شیرازی،

1981: 344/6)

علامه طباطبایی تفاوت تحلیل فلاسفه و حکما (علیت) را با تحلیل حکمت متعالیه به نحوه نگاه و سلوک از وحدت به کثرت و از کثرت به وحدت می‌داند. حکما با سلوک از کثرت به وحدت فعل را با فاعل قریب و از طریق فاعل قریب به فواعل طولی او نسبت داده‌اند و چون انتساب طولی است انتساب به هر دو صحیح بوده و مستلزم جبر باطل نمی‌باشد. اما در حکمت متعالیه، با سلوک از وحدت به کثرت، فعل عبد بدون واسطه به حق تعالی نسبت داده می‌شود، زیرا حق تعالی احاطه بر فعل و فاعل آن دارد و این احاطه حق موجب جبر باطل نمی‌شود؛ چراکه خداوند به فعل اختیاری عبد بما هو اختیار احاطه دارد و فعل عبد به حق تعالی و به عبد منسوب است حقیقتاً. (صدرالدین شیرازی، **1981:**

[322/6] تعلیقه علامه طباطبائی

حاجی سبزواری نیز دیدگاه حکمت متعالیه را همان امر بین الامرین می‌داند: «لکن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا اذا علمت ان الایجاد متفرع علی الوجود و خلاصه الامر بین الامرین ان الایجاد یدور مع الوجود حیثما دار». (سبزواری: 666/2)

از دیدگاه ملاصدرا، معلول هویتی و ذاتی غیر از وابستگی به علت ندارد؛ معلول نسبت به علت ایجاد «شیء له الربط» نیست بلکه «عین الربط» است. معلول به جعل بسیط از طرف علت ایجاد شده است. از این رو قبل از ایجاد هیچ هویت و موجودیتی ندارد. در جعل بسیط علت و معلول و رابط سه چیز نیستند بلکه فقط یک وجود علت است، و آن وجود علت و معلول گرچه پس از جعل از طرف علت موجود شود اما موجودیت او عین ربط و وابستگی به علت است و شأنی از شئون وجود اوست. به عبارت دیگر، اضافه در اینجا اضافه اشراقیه است نه اضافه مقولیه. (همان: 82/1-87، 330)

فلاسفه ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان آن دانسته‌اند، (برخلاف متکلمین که حدود را مناط می‌دانند) اما باید دانست که امکان وصف ماهیت است و ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قرار دادن با اصالت ماهیت سازگار است، در حکمت متعالیه، که اصالت وجود حاکم است، ملاک احتیاج به علت را باید در نحوه وجود معلول پی‌گیری کرد. پس در حکمت متعالیه اولاً رابطه علیت میان وجود علت و وجود معلول حاکم است و ثانیاً نحوه وجود معلول همان وجود ربطی، فقری و تعلقی آن است. نیز در حکمت متعالیه، با طرح تشکیک مراتب وجود، گفته می‌شود وجود معلول به خاطر ضعف مرتبه وجودی به علت

نیاز دارد. (مصباح یزدی، 31/2)

د. تحلیل عرفا

گروهی از منتقدان عرفان، در بررسی مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عرفا، غالباً عرفا را متهم به جبرگرایی کرده‌اند. هرچند این منتقدان در بیشتر موارد هیچ‌گونه تحلیلی از این مسئله ارائه نکرده‌اند، اما با استناد به برخی از سخنان عرفا و برخی آموزه‌های عرفانی، مثل وحدت شخصیه و اعیان ثابته، سخن از جبر عرفانی به میان آورده‌اند. البته محققان عرفان، با تحلیل دقیق از آموزه‌های عرفانی، عرفان را مبرای از جبرگرایی دانسته‌اند و معتقدند عرفا در این مسئله دیدگاهی کاملاً هماهنگ با شیعه دارند و با رد جبر و تفویض قائل به امر بین الامرین هستند. بر این اساس، قاطعانه باید گفت تحلیل نهایی از مسئله اختیار و نوع فاعلیت حق تعالی و نحوه ارتباط حق و عالم و نحوه استناد افعال انسان به حق تعالی را در مباحث عرفانی باید جستجو کرد.

تحلیل سلوکی از مبحث جبر و اختیار را در کتب صوفیه به صورت پراکنده و در مباحثی نظیر توحید افعالی، فنای افعالی، توکل، رضا، تفویض و ترک تدبیر می‌توان یافت؛ در اینجا به اختصار به آن می‌پردازیم.

توحید در لسان عرفا به محو آثار بشری و عبودیت محض و ترک هر نوع ادعای ربوبیت می‌باشد و ترک هر نوع منیت آغاز عرفان است. همه چیز مستند به خداست و عبد باید به فنای محض از افعال و صفات و ذات برسد. توحید حقیقی فنای عبد از ذکر خود و اشیاء و هر نوع اسم و رسمی برای خود می‌باشد. توحید نزد اهل معرفت این‌گونه تعریف می‌شود: «أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ شَبْحاً بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَجْرِي عَلَيْهِ تَصَارِيفُ تَدْبِيرِهِ فِي مَجَارِي أَحْكَامِ قُدْرَتِهِ فِي لَجْجِ بَحَارِ

توحیده بالفناء عن نفسه». (ابونصر سراج، 49)

نکته مهم این است که هرچند تأکید بر توحید افعالی، تمسک به روایات قدر، استفاده از فرهنگ لغات اشاعره در طرح نظریه و استدلال‌ها و عدم ارائه تحلیلی خاص از جبر و اختیار در کتب عرفای قبل از ابن عربی به چشم می‌خورد، اما تفاوت ماهوی میان تحلیل‌های عرفا و صوفیه با متکلمان مشاهده می‌شود و این تفاوت همان ورود اهل عرفان به ساحت‌های عمیق‌تر مسئله و تحلیل ناب از توحید حقیقی می‌باشد.

تحلیل نظری اختیار در مباحث عرفانی را در مسئله سرالقدر باید پی‌گیری کرد. عرفا - همچون فلاسفه و متکلمان - با پذیرش علم ازلی حق به هستی، و از جمله افعال بندگان، به تبیین مسئله اختیار پرداختند. شاهکار عرفا در این مسئله تبیین دقیق علم پیشین حق تعالی و بسنده نکردن به بیانات اقصای و تأویل‌های سطحی از متون دینی بود. در بحث‌های قبلی دیدیم که برخی اندیشمندان در حل تعارض میان علم پیشین حق و اختیار انسان به مثال‌ها و بیانات اقصای اکتفا کردند یا دست به تأویل سطحی از متون دینی زدند.

قضا در اصطلاح عرفانی به معنای حکم خداوند بر اشیاء و براساس علم او به حقائق اشیاء و احوال و استعداد و اقتضائات آنها می‌باشد. از طرفی، علم حق به موجودات بر اساس استعداد و عین ثابت آنهاست. پس حکم و قضای الهی بر موجودات تابع علم او و، به عبارتی، تابع عین ثابت آنهاست. از این‌رو، خداوند حکمی نمی‌کند مگر براساس اقتضائات عین ثابت اشیاء. «إن القضاء حکم الله فی الاشیاء و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات بما هی علیه فی نفسها» (قیصری، 7375: 844)

حق تعالی اراده می‌کند چیزی را که واقع خواهد شد و چیزی که واقع نخواهد شد مورد اراده و مشیت او نخواهد بود. آنچه را عبد بر اساس اقتضا و عین ثابت خود اراده می‌کند حق نیز در ازل همان را اراده کرده است، و آنچه را عبد در موطن عین ثابت و عالم خارج اراده نخواهد کرد حق نیز از ازل اراده نکرده است. اراده حق به نفس الامر و واقع تعلق می‌گیرد و نفس الامر همان موطن تعیین ثانی و عالم اعیان ثابت است. بنابراین، همان‌گونه که علم ازلی حق تخلف‌بردار نیست، مشیت ازلی حق نیز تخلف‌بردار نیست. پس اراده حق به چیزی تعلق دارد که عبد اراده خواهد کرد و این از ازل معلوم حق می‌باشد.

جمع‌بندی

آنچه در پی آن این نوشتار فراهم آمد این فرضیه بود که دریافت اندیشمندان اسلامی از نحوه فاعلیت حق تعالی و اختیار انسان با گذر از اندیشه کلامی به فلسفی و سپس حکمت متعالیه و در نهایت عرفان روندی تکاملی را طی کرده است. بر این اساس، فهم عالمان مسلمان از نحوه فاعلیت حق تعالی و مسئله اختیار انسان به مرور تکامل یافت؛ در ابتدا خداوند را فاعل بالقصد دانستند یعنی فاعلیت بالطبع و بالقسر و بالجبر را از ساحت ربوبی نفی کردند. فلاسفه اسلامی با تعمقی بیشتر فاعل ارادی را دو قسم فاعل بالقصد و بالعناية تقسیم کردند. انسان فاعل بالقصد است که در افعال ارادی نیاز به انگیزه زائد به ذات دارد و خداوند فاعل بالعناية است که در افعال ارادی حق نیازی به پدید آمدن انگیزه‌ای ندارد. سپس فلاسفه اشراقی با تعمق و ژرف‌اندیشی بیشتر فاعلیت حق را فاعلیت بالرضا دانستند که علم تفصیلی او به فعلش عین فعل است. سرانجام صدرالمتألهین فاعلیت حق را فاعلیت بالتجلی دانست که فعل او همان علم

تفصیلی به فعل در ذات حق و به عین علم اجمالی او به ذات می‌باشد. نحوه فاعلیت حق در مورد افعال اختیاری انسان با تمسک به فاعلیت بالتسخیر نیز تبیین گردیده است. براین اساس، هنگام توارد دو فاعل (فاعل قریب و بعید) طولی بر یک فعل مانند فاعلیت حق و انسان که انسان در افعال خویش فاعل بالتسخیر برای افعال خود می‌باشد. (مصباح یزدی: 92/1) به این معنا که انسان و فعلش مسخر حق تعالی می‌باشد. فاعلیت بالتسخیر در مورد خداوند به این معنا است که خداوند به گونه‌ای حاکم و مسلط بر انسان است که انسان را با اراده خود به هر کجا می‌برد، البته به گونه‌ای که موافق اراده و میل و شوق خود اوست، به گونه‌ای که اگر به اراده خود هم تفویض شود باز به همین طریق حرکت کند. (رک: الاهی قمشاهی، 454/2)

تحلیل کامل از مسئله اختیار را می‌توان در مباحث عرفانی جستجو کرد. عرفا با تأکید بر وحدت شخصی وجود و تبیین نظام هستی براساس تجلی و ظهور و اثبات تشکیک در ظهور (به جای تشکیک در وجود) تبیین متعالی تری از نحوه استناد افعال انسان به خداوند ارائه کردند. جان مایه این تحلیل طرح مسئله سرالقدر و سر سرالقدر و بحث اقتضا و استعداد اعیان ثابت می‌باشد

منابع

- ابونصر سراج، *اللمع فی التصوف*، لیدن، مطبعة بریل، 1914 م.
- اشعری، ابوالحسن، *اصول اهل السنة و الجماعة*، بیروت، مكتبة الازهریة، 1477ق.
- _____، *الابانة عن اصول الديانة*، بیروت، دار النفائس، 1414ق،
- _____، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، دار الصادر، چاپ اول، 1477ق.
- خمینی، روح الله، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، 1379ش.
- تفتازانی، شرح مقاصد، قم، منشورات شریف رضی، 1300 ش.
- جرجانی، میرسیدشریف، *شرح المواقف*، بیروت، دارالمعرفة، 1395ق.
- جرزی، ابن اثیر، *جامع الاصول*، بیروت، دار الصادر، 1419ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *خیر الاثر در رد جبر و اختیار*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1375 ش.
- سبحانی، جعفر، *جبر و اختیار*، قم، مؤسسه امام صادق □، 1381 ش.
- شمس، سیدحسین، *الامر بین الامرین*، قم، بوستان کتاب، 1385 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1981 م.
- شیخ صدوق، *التوحید*، بی جا، دارالحججه، 1416 ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *الرسائل التوحیدیة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، 1417 ق.
- علامه حلّی، *کشف المراد*، قم: مؤسسه امام صادق □، 1375 ش.
- فاضل مقداد، *ارشاد الطالبین*، قم، مكتبة مرعشی نجفی، 1505 ق.
- فخر رازی، محمدبن عمر، *محصل افکار المتقدمین*، بیروت، دارالفکر، 1992 م.
- _____، *المباحث المشرقیة*، بیروت، دار الکتب العربی، 1410 ق.
- قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ابراهیم مدکور، بی جا، بی نا، بی تا.

- شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمد بن حسین بن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳ ش.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق، جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375 ش.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲ ش.

