

تحریری نو بر مفهوم جبر و اختیار

از نظر شیعه

دکتر پروین نبیان

استادیار دانشگاه اصفهان

چکیده

در این مقاله، در مورد معنای حقیقی اختیار و اهمیت آن در اخلاق و عرفان و «معرفة النفس» و شناخت محدودۀ اختیار انسان با توجه به آیات و روایات معصومین علیهم السلام از دیدگاه شیعه امامیه سخن گفته شده است.

اصل این مقاله، طرح موضوع تفاوت اراده و اختیار، معیار فضیلت بودن اختیار و معیار مسئولیت بودن اراده می‌باشد. در این زمینه، ضمن ردّ فصل «متحرک بالاراده» بودن برای حیوان و قرار دادن «متحرک بالمیل و الشوق» بودن به جای آن، اثبات شده است که عقل و اراده همدوش هم بوده، هر دو فصل ممیز انسان است، لکن برخورداری تکوینی از قدرت اراده و عقل، ملاک ارزش آدمی نیست؛ زیرا اراده و عقل ظاهری می‌تواند در خدمت نفسانیات وی قرار گیرد و او را از حیوان پست‌تر و خطرناک‌تر سازد. آنچه در حقیقت از نظر تشیع معیار فضیلت است، اختیار و عقل الهی و نه اراده و عقل ظاهری و استدلالی است.

کلیدواژه‌ها: جبر، اختیار، اراده، عقل ظاهری، تقدیر، تدبیر.

مقدمه

آنچه عموم متفکران بر آن اتفاق نظر دارند، این است که هرگونه سیر اخلاقی و عرفانی انسان، منوط به پذیرش اختیار در وجود اوست. اگر فعلی اختیاری نباشد، متعلق حسن و قبح اخلاقی و یا رضا و عدم رضای الهی، خواست و عدم خواست انسان واقع نمی‌گردد؛ این است که در علم اخلاق و در عرفان، اصل مختار بودن انسان، به منزله یک اصل موضوع، از فلسفه گرفته شده است.

تفکر الهی که مهم‌ترین وجه امتیاز انسان از سایر حیوانات است، با اختیار معنا پیدا می‌کند. ستایش و نیایش که از اصیل‌ترین ابعاد انسانی است، بدون تفکر و در نتیجه اختیار، معنا ندارد. کسانی که ظاهراً عبادت می‌کنند، لکن از تفکر و از اختیار، چنان که شایسته یک انسان است، بهره‌ای ندارند، عبادت و ستایش آنان ظاهری است نه واقعی.

در قرآن و به‌طور کلی معارف دینی ما سفارش فراوانی به معرفه‌الذات شده است. از مهم‌ترین وجوه معرفت به نفس، می‌توان شناخت اختیار انسان و ادراک مرزهای نامحدود آن را دانست. انسان الهی که راه حق را اختیار نموده است و مراحل آن را طی می‌کند، نه تنها به نعم الهی که به مقام اعلیٰ علین و قرب خدا می‌رسد؛ زیرا او می‌داند حصول هر کمالی در دایره وجود برای انسان امکان‌پذیر است. فقط باید خود بخواهد؛ بذر همه کمالات در درون اوست و عالمیت و فاعلیت او را حد و حصری نیست. کسی که برای علم و عمل مراتب انسان حد و حصری قائل است، سخن به خطا گفته و مرتکب معصیت کبیره‌ای گشته است؛ زیرا خود و دیگران را از حرکت و ترقی به سوی حق بازداشته است. انسان عالم اکبر است؛ همان که حضرت مولای متقیان علی علیه السلام در شأن و مقام او می‌فرمایند: «اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم اکبر» (طباطبایی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۹۲). او می‌تواند با اختیار خود، کسب کمالات و افنای تعینات طبیعی کند و وجود خود را ارتقا داده به هستی بی‌زوال برساند و «جامع جمیع کمالات» (همان، ص ۴۹۸) گردد.

در بین همه موجودات تنها انسان است که قانون الهی قلم ترسیم چهره خویشتن را به دست خود او داده تا به دلخواه چهره خویش را ترسیم نماید؛ اما چه کم‌اند آنان که در این ترسیم چهره خویشتن، حقیقتاً از اختیار خود استفاده کرده، خود را چون پر گاهی در مصاف تندبادهای غیرالهی نفس و شیطان قرار نداده، مالک خویشتن‌اند و شایسته مقام خلیفة‌الهی.

نظریات مختلف در خصوص جبر و اختیار

قول اشاعره

نظریه متکلمان اشعری این است که خداوند قادر متعال، در ابداع مبدعات، خلق مخلوقات و احداث محدثات متفرد است؛ جز او مبدع، خالق و محدثی نیست؛ بنابراین افعال اختیاری انسان، از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز انحصاراً به قدرت او و مخلوق اوست و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد. مقصود از کسب، تعلق قدرت و اراده عبد است به فعل مقدر؛ اما این قدرت را اثری در وقوع فعل نیست، بلکه قدرت و مقدر هر دو به قدرت خداوند واقع است و عبد فقط محل وقوع فعل است؛ به بیان دیگر عادة‌الله جاری شده است که در عبد قدرت و اراده‌ای به فعل مقدر پیدا شود و در صورتی که مانعی در بین نباشد، خداوند فعل مقدر را مقارن با قدرت و اراده وی ایجاد نماید؛ بنابراین می‌توان کسب را اقتران قدرت و اراده عبد به وقوع فعل مقدر دانست (ر.ک به: حلی، [بی‌تا]، ص ۲۳۹-۲۴۰ / بدوی، ۱۹۷۱ م، ج ۱، ص ۵۵۱ / تهنوی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۴۳).

پس بنابر قول اشاعره، مردمان فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آنها در ابداع و احداث افعالشان اثری ندارد؛ فاعل حقیقی خداوند است که قادر متعال و فعّال مایشاء است؛ به این سبب معتزله و امامیه، اشاعره را جبریه خوانده‌اند (ر.ک به: شهرستانی، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۸۵ / لاهیجی، ۱۳۷۷ ق، ص ۲۳۴)؛ اما اشاعره خود را جبری نمی‌دانند.

قول جهیمیه

متکلمان جهیمی افعال انسان را مخلوق خداوند می‌دانند و برای انسان نه قدرت خالقه و فاعله قائل‌اند و نه قدرت کاسبیه؛ یعنی بر خلاف اشاعره، در خصوص انسان به کسب نیز عقیده ندارند و هرگونه قدرت و اثری را از انسان سلب می‌نمایند و او را به منزلهٔ جمادات می‌پندارند و انتساب افعال را به وی، مانند انتساب افعال به جمادات، مجازی می‌شمارند؛ پس همان‌گونه که جمادات را هیچ‌گونه اختیار و قدرتی نیست، انسان نیز نسبت به اعمال و افعال خویش اختیار و قدرتی ندارد (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۸۷ / شبستری، ص ۴۳). این جماعت، جبری محض‌اند.

قول معتزله

متکلمان معتزله عقیده دارند: انسان خالق افعال خود است و افعالش تنها به قدرت او واقع می‌شود؛ به این جهت ایشان را «تفویضی» می‌خوانند. حتی کسانی مانند محمد بن عبدالوهاب جبّائی (۲۳۵-۳۰۳ ق) معتزلی و اتباعش، اطلاق لفظ خالق را بر بنده روا دانستند (ر.ک به: اسفراینی، [بی‌تا]، ص ۱۱۴-۱۱۶ / تفتازانی، ۱۳۰۵ ق، ج ۲، ص ۱۲۶ / بدوی، ۱۹۷۱ م، ج ۱، ص ۳۲۳).

قول امامیه و حکما

متکلمان امامیه و جمهور حکما عقیده دارند: فعل انسان بی‌واسطه مخلوق انسان است و باواسطه مخلوق خداوند است. خواجه نصیرالدین طوسی، حکیم و متکلم امامی، حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را به معنای مذکور تفسیر کرده است و در استناد افعال به خود ما، به ضرورت قائل است (لاهیجی، ۱۳۷۷ ق، ص ۲۳۵ / حلی، [بی‌تا]، ص ۲۳۹ / شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۴، ص ۵-۴).

قول عرفا

در بیان قول عرفا، در این مقاله به قول ابن عربی بسنده می‌کنیم. ابن عربی با اینکه در خصوص اثبات قدرت برای ممکن، بر اشاعره خرده می‌گیرد و آن را دعوی بدون دلیل و برهان می‌شناسد، اما در مسئله مورد بحث، متمایل به قول اشاعره است. او در آثارش تصریح دارد که فاعل حقیقی حق است نه عبد و عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل حقیقی آن؛ و اگرچه او را برای انجام فعل قدرتی است که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجهش نمی‌شد، ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است.

او در کتاب فتوحات خود عبارتی دارد که حاصلش چنین است: «حق تعالی به ما تکلیف نفرموده، مگر بعد از اینکه برای ما قدرتی آفرید که اثرش را در نفوس خود در می‌یابیم و اگرچه در بیانش در می‌مانیم و اگر احياناً این قدرت نابود گردد، دیگر تکلیفی متوجه ما نگردد و گفتن «ایاک نستعین» درست نیاید؛ زیرا استعانت حکایت از سهم بنده در فعل می‌کند» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، باب ۸۴، ص ۱۵۸). پس سخن معتزله از این جهت درست است که افعال بندگان را به دلیل شرعی به عبد اسناد داده‌اند، ولی در اینکه این افعال را مستقلاً از عبد دانسته‌اند، راه خطا رفته‌اند؛ اما اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت داده‌اند، از هر دو جهت راه صواب پیموده‌اند (شعرانی، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۱۴۵).

جبری که ابن عربی در خصوص انسان به آن قائل است، عبارت است از استعداد و اقتضای ذاتی و لایتغیر اعیان (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، فص هودی، ص ۱۰۸). این نوع جبر، اصلی از اصول بنیادی تصوف اوست که به حکم آن، جریان امور عالم و از جمله اعمال و افعال انسان را به مقتضای استعداد آنها و حکم جبری ازلی می‌داند که لایتغیر است.

البته جبر او با جبر دینی اشاعره متفاوت است؛ زیرا اشاعره با وجود استناد

افعال انسان به خدا، برای انسان قدرت و برای قدرت او اثری ولو در اکتساب قائل‌اند، ولی ابن عربی علی‌رغم اینکه گاهی از قدرت و تمکین انسان سخن گفته است، گویی برای آن اثری قائل نشده و در بعضی آثارش انسان را چون جماد، آلتی بیش ندانسته است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۰۷). جبر ابن عربی جبری است ذاتی؛ یعنی مقتضای ذات هر موجودی است و اختصاصی به انسان ندارد، بلکه فراگیرنده سرتاسر هستی اعم از حق و خلق است. به عقیده وی، علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت، باعث ظهور علمی اعیان و به اصطلاح ثبوت آنها می‌گردد و از آنجا که هر عینی را استعدادی ذاتی است که لایتغیر است، هر یک از اعیان به سبب استعدادش از خداوند احکامی تقاضا و طلب می‌نماید و او باید احکام مورد تقاضای آنها را اجرا نماید و خداوند محکوم استعدادات اعیان است (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، فص عزیری، ص ۱۳۲ / کاشانی، ۱۳۲۱ ق، فص عزیری، ص ۱۶۳).

در مورد انسان‌ها هم، افعال و اعمالشان مقتضای اعیان و ذوات آنهاست که هرگز تغییر و تبدل نمی‌یابد و بدین ترتیب کفر و ایمان، اطاعت و عصیان، اقتضای ذات انسان است (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، فصل لوطی، ص ۱۳۰).

البته جبر ابن عربی همان‌طور که با جبر علمی و جبر دینی اشعری تفاوت دارد، با جبر به معنای سرنوشت و تقدیر نیز متفاوت است؛ زیرا سرنوشت و تقدیر معمولاً به این معنی است که خداوند و یا یک قدرت فائق و مرموز دیگری، آغاز و انجام و اعمال و افعال مردمان را پیش از خلقت‌شان معین و مقدر کرده است؛ به طوری که ایشان با هیچ چاره و وسیله‌ای نمی‌توانند از آن رهایی یابند. در این نوع جبر بر خلاف جبر ابن عربی اولاً خدا و یا هر موجود دیگری که سرنوشت‌بندگان را تعیین می‌کند، حاکمی مطلق‌العنان شناخته شده است که بدون توجه به استعداد و اقتضای ذاتی انسان‌ها و تقاضا و تمنای آنان، هرگونه که بخواهد حکم می‌کند؛ ثانیاً دیگر خود او محکوم به این حکم و مجبور به این جبر نیست که او فعال‌مایشاء است.

تفاوت معنای اختیار و اراده

انسان در منطق به حیوان ناطق تعریف می‌شود و در تعریف حیوان گفته می‌شود: «جسم نامی متحرک بالاراده».

متحرک بالاراده بودن حیوان، به این معنا است که چنین نیست که حیوان همچون نبات به مقتضای ذات و طبیعت خود حرکت کند، بلکه به جز اعمالی چون رشد و تنفس و ضربان قلب و نظایر این امور - که در واقع ظهور جسم نامی بودن آن است - یکسری حرکات ارادی دارد؛ مانند دویدن از پی شکار، جست‌وجوی مکان مناسب برای لانه‌سازی، انجام حرکاتی برای جلب توجه جنس مخالف، جفت‌گیری و ...؛ اما حقیقت این است که حیوان در اینگونه امور نه متحرک بالاراده که متحرک بالمیل و الشوق است. آنچه حیوان را به دنبال این امور می‌کشد، چیزی جز غریزه و جلب نفع و دفع ضرر نیست.

اراده همدوش با درک و فهم و سنجش است. موجودی که توان درک جنبه‌های مختلف نفع و ضرر را دارد و صاحب قدرت تصمیم‌گیری نیز هست، پس از سنجش آنها، یکی را برمی‌گزیند و یا به عبارت دیگر یکی را اراده می‌کند؛ البته گاهی رفتارهایی از برخی حیوانات دیده می‌شود که چنین می‌نمایند که او با سنجش و حسابگری عمل می‌کند و دارای قدرت تصمیم‌گیری است؛ نظیر دانه ذخیره کردن در مورچه، یا غسل جمع‌آوری کردن زنبور یا برخی حیل‌گری‌های روباه؛ اما از آنجا که اینگونه رفتارها در این حیوانات همواره ثابت و لایتخلف است، می‌توان نتیجه گرفت که همه طبق غریزه و به‌طور غیرارادی صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر حیوان نمی‌تواند از کشش غریزی شدیدی که او را به این اعمال وا می‌دارد، تخلف نماید که اگر می‌توانست و قدرت سنجش و تخلف داشت، می‌بایست شاهد انتخاب‌های مختلف در افراد این انواع می‌بودیم.

به این ترتیب، هم اراده و هم نطق، فصل‌میز انسان است و این دو از یکدیگر جدا نیستند.

نطق به معنی قدرت فکر کردن و تمیز دادن، لازمه اراده کردن است و حیوان از هر دوی این ویژگی‌ها محروم است و لذا باید گفت: «حیوان متحرک بالمیل و الشوق است» نه متحرک بالاراده. آدمی به خاطر برخورداری از نیروی عقل (قوه ناطقه) دایم در حال حسابگری و سنجش و انتخاب است؛ اما عقل ابتدا به منزله چراغ کوچکی است که تنها سود و زیان ظاهری و کوتاه‌مدت او را می‌نمایاند و چه بسا سود و زیان او را در همان محدوده غرایز معرفی می‌کند؛ اما رفته‌رفته با رشد عقل، سود و زیان‌ها نیز حساب‌شده‌تر می‌شوند تا آنجا که آدمی حاضر می‌شود برای رسیدن به منافع بزرگ‌تر ولو در آینده دور، سختی‌های زیادی را امروز به جان خود بخرد و حتی از ارضای امیال غریزی خود نیز صرف‌نظر نماید؛ همان‌گونه که افرادی برای رسیدن به مال و ثروت یا جاه و مقام یا قبولی در دانشگاه و ... زندگی ظاهری و معمولی خود را مختل می‌کنند.

آنچه اهمیت دارد اینکه: بدانیم این عقل و اراده - گرچه در منطق، فصل ممیز انسان از حیوان است - معیار فضیلت و ارزش بر حیوان و حتی جمادات نیست؛ یعنی همچنان که از نظر تکوینی نبات بر جماد و حیوان بر نبات برتری دارد و این برتری هرگز برتری ارزشی نیست، از این جهت برتری انسان بر حیوان نیز هرگز برتری ارزشی و در نتیجه فضیلت نیست. آیا به راستی می‌توان جنایتکارانی که با برخورداری از عقل قوی و حسابگری و سنجش دقیق خود، به طرح مودیانه‌ترین و وحشیانه‌ترین نقشه‌ها علیه هم‌نوع خود می‌پردازند، به خاطر داشتن چنان عقل و اراده‌ای برتر از حیوان دانست؟ آیا هیچ حیوانی اینگونه عمل می‌کند؟! «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). در واقع معیار فضیلت آدمی نسبت به حیوان، اختیار اوست و اختیار همدوش با عقل الهی است، نه عقل ظاهری.

اینک به تبیین این مطلب می‌پردازیم:

آنچه در بیشتر کتب اخلاقی و در مباحث نظری علمای اخلاق موجودات است، عدم لحاظ تفاوت میان معنای اختیار و اراده است؛ در حالی که اراده اعم از

اختیار و جبر است. در هر اختیاری اراده موجود است؛ همچنان که در انجام هر فعل جبری، اراده موجود است؛ اما در هر اراده‌ای اختیار موجود نیست. برای مثال هنگامی که «من»، بدون دخالت هیچ عامل غیر خود، از جا برمی‌خیزم و حرکت می‌کنم، فعلی اختیاری انجام داده‌ام؛ اما اگر به تهدید کسی حرکت کردم، گرچه به هر صورت با اراده خود حرکت کرده‌ام، اما در این فعل، عاملی دیگر غیر از «من» مؤثر بوده است؛ چنین فعلی فعل جبری است. زمانی هم ممکن است فرد دیگری مرا کشان کشان ببرد، به طوری که نتوانم بر او غالب شوم، چنین فعلی نه اختیاری و نه جبری، نه ارادی و نه غیرارادی است؛ زیرا این فعل اصلاً فعل «من» نیست، بلکه فعل «غیرمن» است؛ پس فعل «من» انسان - و نه «غیرمن» - به دو قسم فعل ارادی و فعل غیرارادی - مانند ضربان قلب انسان - تقسیم می‌شود و فعل ارادی نیز به فعل جبری و اختیاری تقسیم می‌گردد.

البته بین فعل جبری محض و فعل اختیاری محض، طیفی وجود دارد که در این طیف به میزانی اختیار و به میزانی جبر در افعال انسان حاکم است؛ هرچه دخالت عامل بیگانه در فعلی بیشتر باشد، از میزان اختیاری بودن آن کاسته می‌شود و بر جبر آن اضافه می‌گردد و برعکس هرچه تأثیر عوامل بیگانه در فعل «من» کمتر باشد، اختیاری بودن آن بیشتر و جبری بودن آن کمتر می‌شود.

حال با توجه به این واقعیت که مراتب وجودی انسان حد و حصری ندارد و این مراتب از «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» آغاز گشته است و تا «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)، یعنی مقام خلافت و مظهریت تام صفات الهی - که حد توقفی نیز برای آن متصور نیست - ادامه پیدا می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت: انسان‌ها در هر مرتبه از فعلیت وجودی که باشند، صاحب اراده هستند؛ خواه فعلیت آنها صرفاً در مرتبه حیوانی آنان باشد، خواه در مرتبه خلافة‌اللهی؛ اما همه آنها صاحب اختیار نیستند، بلکه تنها انسان‌هایی که از مرتبه حیوانی خود فراتر رفته، و در مرتبه انسانی خود بالا می‌روند، صاحب اختیارند که به مراتب بالاتر

در پلکان وجودی انسانیت، از میزان اختیار بالاتری برخوردار می‌گردند. در قرآن مجید به آیاتی بر می‌خوریم که این معنا را تأیید نموده، به افرادی اشاره می‌نماید که اراده خود را تابع امیال و شهوات خود نموده‌اند؛ از آن جمله: «وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء: ۲۷)؛ «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (انفال: ۶۷)؛ «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامة: ۵). البته اختیار همچون صفات کمالی دیگر، تنها در انسان معیار فضیلت محسوب می‌گردد و در موجوداتی که اختیار آنان همراه با انتخاب از میان دو راه خیر و شر نیست، اختیار نمی‌تواند معنای ارزشی داشته باشد. موجودی که تنها دارای یک نوع گرایش باشد، اختیارش از ذاتش سرچشمه می‌گیرد و ملاک ارزش نیست؛ مانند فرشتگان که لذت آنها در عبادت خداست و اصولاً دارای لذت نفسانی و شیطانی نیستند؛ برای همین هم انتخابی برای آنان مطرح نیست؛ اگرچه دارای اختیارند؛ زیرا افعال خود را تنها به داعیه خود و نه بیگانه انجام می‌دهند؛ اما چون جز این فعل، امکان فعل دیگری ندارند، اختیار آنان معنای ارزشی ندارد؛ به دیگر سخن «آنان مختارند، ولی انتخابگر نیستند و تنها یک راه پیش رو دارند، اما انسان دارای خواسته‌های متفاوت است ... و این منشأ ارزش است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۳۷۹).

تشکیکی بودن معنای اختیار

برخلاف آنچه در منطق ارسطویی مشهور است، کلی انسان کلی متواطی نیست، بلکه از آن جهت که انسان ماهیتی خاص ندارد و ماهیتش به مرتبه وجودی‌ای که خود آن را ساخته است، مربوط است، کلی انسان را کلی مشکک باید دانست. آری تشکیک از ویژگی‌های وجود است و انسان هم چیزی جز فعلیت وجودی تا بی‌نهایت نیست؛ یعنی انسان بودن حقیقتی است که به درجات مختلف بر مصادیق خود صدق می‌کند و کلی انسان مفهومی نیست که به یک معنا بر مصادیق خود صدق کند.

کسانی که معتقدند کلی انسان متواپی است، ناچارند مفاهیمی مانند نطق، اختیار و عشق را به یک اندازه برای همه انسان‌ها قابل صدق بدانند و این به معنای تنزل و خروج این الفاظ از معانی حقیقی‌شان و اصل قرار گرفته شدن معنای مجازی آن‌هاست؛ برای همین هم مراد منطقیون و آنان که کلی انسان را متواپی می‌دانند از قوه نطق در انسان، معنای مجازی آن، یعنی همین قوه عقل ظاهری است؛ همان عقلی که صرفاً به حساب سود و زیان می‌پردازد و تنها یک آلت و ابزار برای انسان است؛ در حالی که «عقل تنها آلت و ابزار نیست، بلکه قبل از هر چیز دیگر، صورت وجود انسان است که انسان می‌تواند در آن خود را کشف کند و دریابد و در عین حال برای هستی نیز باز و منفتح بماند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۷۱). عقل در مرتبه شهودی چهره‌ای از وجود و صورتی از هستی است که خود هستی را به ما می‌نمایاند نه صرفاً صورت‌های هستی را.

«عقل ظاهری به دلیل وابستگی به دریافت‌های حسی، از درک بسیاری از واقعیات و صدور احکام آن عاجز است، چه رسد به اینکه توان ارائه حقایق را داشته باشد؛ در حالی که عقل الهی همان قوه فعال و برق سیال معرفت و عشق است که بدون حواس بدنی و قوای ادراکی دماغی، حقیقت را با تمامیت آن و بدون احتیاج به استدلال و استنتاج منطقی در می‌یابد (الله وردیخانی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۴).

«عقل الهی انسان، هنگامی به فعلیت می‌رسد که نفس انسانی، آن جوهر باعظمت درونی، از تن و مقتضیات بدنی مستقل گردد و متعلق آن، امور فانی قرار نگیرد. قوه عقل با رهایی از فرمان قوای طبیعی، به اظهار معانی و بسط خواص بالقوه‌اش مشغول می‌گردد؛ این است که فعلیت عقل الهی تنها و تنها در سایه تصفیه و تهذیب نفس میسر است و برای همین هر انسانی در هر سطح از فعلیت وجودی نمی‌تواند صاحب آن گردد. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «خدای تبارک و تعالی در روی زمین چیزی کمیاب‌تر از عقول سلیمه و باطنیه خلق نکرده است؛ به طوری که چنین عقولی از کبریت احمر نیز کمتر است» (همان، ص ۱۷۸).

بنابراین برای اینکه انسان دارای عقل الهی (قوه ناطقه باطنی) گردد، باید در مراتب وجود بالاتر رود؛ فعلیت اختیار هم که از ویژگی‌های انسان است، به سیر وجودی انسان و بالا رفتن او در مراتب وجود بستگی دارد. اگر معنای اختیار را در حد معنای اراده تنزل دهیم، هر انسانی در هر سطح فعلیتی ولو صرفاً در حدارضای غرایز حیوانی باشد، انسان حقیقی می‌شود؛ آن گاه مباحثی از قبیل انسان کامل، قرب الهی، خلافت الهی و مظهریت صفات، همه سالبه به انتفای موضوع می‌گردند؛ در حالی که این مقامات همه مراتب وجودی هستند که در اثر بالا رفتن انسان در مراتب وجود حاصل می‌شوند و این معنای تشکیکی بودن وجود انسان است. پس می‌توان گفت: به صورت بالفعل، تنها بعضی از انسان‌ها صاحب اختیارند و نه همه آنان؛ اگرچه همه انسان‌ها دم از داشتن اختیار می‌زنند، اما آنچه آنان به راستی اختیار تصور می‌کنند، چیزی جز اراده کردن امر مطلوب آنان نیست. اما حقیقت اختیار چیست؟

حقیقت اختیار

در نگاه اول، اختیار به این معناست که خود انسان آنچه را که می‌خواهد، انجام دهد و آنچه را که نمی‌خواهد، انجام ندهد؛ یعنی داعی انجام کار برای او فقط و فقط خود او باشد و به عبارت دیگر هیچ بیگانه‌ای در فعل او دخالت نداشته باشد؛ اما نکته مهم در اینجا این است که عامل جبر در افعال انسان، همواره بیگانه خارجی نیست. بیشترین جبری که به انسان وارد می‌شود، جبری است که خود انسان به خود با انتخاب خود تحمیل می‌کند. نفس اماره، بیگانه درونی و به عبارت دیگر بیگانه‌ترین بیگانه ماست که انجام هر کاری به داعیه آن، انجام فعلی جبری است. منظور از نفس اماره یا به عبارت دیگر نفس حیوانی، همان نفسی است که انسان را وادار به انجام کار با هدف قرار دادن امور فانی و دنیوی می‌کند؛ این است که افعال غریزی همچون خوردن و خوابیدن، اگر صرفاً با انگیزه حفظ حیات دنیوی صورت

گیرد، بدون آنکه هدف والای خلافت الهی پشتوانه آن باشد، فعلی غیر اختیاری محسوب می‌گردد؛ در حالی که همین افعال اگر با انگیزه حفظ سلامتی و حیات دنیوی برای رسیدن به هدف والای خلقت انجام پذیرد، فعلی اختیاری محسوب می‌شود. در افعالی که با انگیزه نفس حیوانی صورت می‌پذیرد، چیزی به نام خود که در حقیقت ناخود است فاعل انجام کار است؛ بنابراین در این صورت فعل نمی‌تواند اختیاری باشد. به ظاهر، این خود انسان است که دروغ می‌گوید، حسادت می‌ورزد، کینه‌توزی و غیبت می‌کند، در حالی که در همه اینها خود حیوانی، آن ناخود، انسان را مجبور کرده است دست به انجام چنین اعمال ناشایستی بزند؛ به عبارت دیگر شاید بتوان گفت همه واقعیت‌های این عالم ظاهر و باطنی دارد؛ اگر ظاهر به باطن نرسد و مرتبه‌ای از آن نشود، فاقد ارزش بوده، ممکن است حتی حجاب چهره باطن گردد؛ به همین ترتیب انسان ظاهری و انسان حقیقی (باطنی) داریم. فصل ممیز انسان ظاهری اراده است و برتری‌اش بر حیوان، برتری تکوینی است؛ و بنابراین معیار فضیلت نیست؛ اما فصل ممیز انسان حقیقی - و الهی - نه اراده او که اختیار اوست؛ بدین معنی که آدمی آن گاه به حقیقت، انسان است که هیچ بیگانه‌ای نه از بیرون و نه از درون خود او، در انتخاب او دخالتی نداشته باشد و تنها خود حقیقی وی بخواهد و تصمیم بگیرد؛ و این جز با برخورداری از عقل الهی میسر نیست. عقل الهی نیز همچنان که گفته شد، در سایه تصفیه و تهذیب نفس حاصل می‌گردد. مشهور این است که انسان در مورد افعال اختیاری‌اش مسئول است؛ در حالی که با توضیحاتی که داده شد، روشن می‌گردد انسان در مورد افعال ارادی‌اش مسئول است؛ خواه اختیاری باشد و خواه جبری؛ مگر آن افعال جبری که شارع مقدس خود به انسان‌ها تخفیف داده است و مسئولیت انجام آن را از دوش او برداشته است؛ همچون وقتی که کسی برای حفظ جان خود بعضی کارهایی که فاسقی از او می‌خواهد، انجام می‌دهد. حکم تقیه نیز در شرع مقدس مربوط به همین مورد می‌باشد و یا مثلاً هنگامی که انسانی برای حفظ

جان خود مجبور به استفاده از گوشت حیوان مرده یا حرام است که اگر بدون مقام اضطرار، صرفاً به دلیل جبر و میل نفس اماره از آن گوشت بخورد، مسئول است؛ اما در مقام اضطرار برای حفظ جان اگرچه به حکم اولی مسئولیت بر عهده انسان است، اما با اجازه شارع مقدس به حکم ثانوی، مسئولیت از گردن او ساقط می‌شود همچنان‌که در آیه شریفه «... فَمِنْ اضْطُرٍّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۴۵)، عدم مسئولیت انسان در مقام اضطرار، به حکم ثانوی با عبارت «فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» بیان گشته است؛ به عبارت دیگر گویی پروردگار عالم به چنین انسانی می‌فرماید در واقع تو مسئول هستی، زیرا بنا بر اراده خود می‌توانی از این گوشت استفاده نکنی؛ اما چون اراده من بر حفظ جان تو در این موارد تعلق گرفته است، تو را می‌بخشم و مسئولیت را از دوش تو بر می‌دارم.

پس فعل اختیاری انسان فعلی است که ناخود در آن دخالت ندارد، بلکه خود حقیقی او عامل انجام کار است؛ اما در چه انسانی خود حقیقی فعال است؟ آیا همواره انسان می‌تواند با اراده خود، خود حقیقی را در هر موردی درون خود فعال کند؟ مسلم است که اینگونه نیست. در انسانی که خود را به دنیا، نفس، عادات و آداب و رسوم اجتماعی و انسان‌های راه گم کرده و ... سپرده است، در بسیاری از موارد امکان فعالیت خود حقیقی وجود ندارد؛ تنها انسانی که با خواست خود در مسیر هدایت و تعلیم و تربیت اسلام قدم گذاشته است و با تزکیه و تصفیة نفس خود، حاکمیت خود حیوانی را در خود هرچه ضعیف‌تر کرده است، می‌تواند صاحب نفس خویش بوده، خود حقیقی را بر وجود خویشتن حاکم نماید. هدایت تمامی انبیاء و ائمه اطهار علیهم‌السلام و بزرگان دین هم، همه برای هرچه مختارتر کردن انسان است.

مسلم است عالی‌ترین نوع عبادت و اطاعت خدا، عبادتی است که در آن بنده خود را نه تنها برای دین خدا، بلکه برای صاحب دین خالص کرده است، به جز خشنودی او طلب نمی‌کند و جز او دل به چیزی نمی‌سپارد؛ و اخلاص در عبادت

جز از راه محبت، تمام و کامل نمی‌گردد. تا عبادت از روی حب و عشق نباشد، از شوائب خالص نمی‌گردد؛ در عشق خداست که دل از هر تعلقی جز تعلق خدا پاک می‌شود و تمامی آثار خودپرستی و لذات دنیوی و بت‌های پنهان و آشکاری که درون نفس، علایق او را به سوی خود جلب می‌نماید، پاک و پیراسته شده، دل از گرو نفس و آرزوهای نفسانی آزاد می‌گردد.

در عبادت از روی خوف یا طمع، چون هنوز آثار تعلق به نفس باقی است، عبادت خالص و کامل نیست. در روایات اسلامی ما هم تنها عبادتی که به سبب شکرگزاری یا شایسته‌پرستی بودن خداوند صورت می‌گیرد، عبادت احرار و عبادت خالص شناخته شده است؛ زیرا تنها این نوع عبادت از سر اختیار کامل صورت پذیرفته است؛ البته «عبادت خدا» به سبب شکرگزاری یا از این جهت که او شایسته‌پرستش است یا عبادت از روی حب، هر سه به یک معنی باز می‌گردند؛ زیرا حقیقت شکر جز این نیست که نعمت در جای خود مصرف شود؛ لذا شکر عبادت به این است که آن را تنها برای خداوندی که شایسته آن است به جای آورند. «یعنی خدا را به خاطر اینکه خداست و ذاتاً دارای جمیع صفات جمال و جلال است، عبادت کنند و چون او جمیل بالذات می‌باشد، محبوب است؛ زیرا حب چیزی جز میل به جمال و مجذوب شدن در برابر آن نیست» (طباطبایی، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص ۴۵).

با توجه به مقدمات فوق، می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که خود حقیقی انسان، تنها در سایه عشق به خدا که تجلی آن، عشق به مظاهر صفات خدا و انسان کامل است، به فعلیت می‌رسد؛ زیرا این تنها خاصیت عشق است که انسان را از خود بی‌خود می‌گرداند، او را مجذوب معشوق می‌نماید و خواست او را خواست خود می‌کند و از آنجا که خود حقیقی ما، همان انسان بودن ما به دلیل ویژگی روح الهی است که در ما دمیده شده است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، پس خود حقیقی ما تجلی خدا در ماست و این تنها عشق است که معشوق حقیقی، یعنی خود حقیقی ما را،

در ما تجلی می‌دهد؛ این است که هر فعلی که با انگیزه رضا و عشق حق و اولیای حق انجام می‌گیرد، فعل خود حقیقی ماست و در نتیجه فعل اختیاری؛ و فعل انسان به هر نیت دیگری که انجام پذیرد، در حقیقت فعل خود او نیست؛ در نتیجه به درجات مختلف در آن جبر حاکم است. در مکتب دین اختیار تنها در سایه اطاعت عاشقانه انسان به حق به ظهور می‌رسد.

تبعیت از خدا و مظاهر حق، تبعیت از بیگانه نیست؛ تبعیت از اصل خود ماست. نفس ناطقه همان بعد متعالی متصل به خداست؛ در حالی که در بسیاری از مکاتب غربی هرگونه اطاعتی مخالف آزادی و اختیار انسان شناخته می‌شود و انسان متدین، انسانی است که به دست خود دست و پای خود را بسته است.

در این مکاتب، اختیار و آزادی، تنها به معنای انجام خواست خود و گوش به فرمان دل خود بودن است؛ در حالی که آنچه دل ما به عنوان یک انسان ناقص می‌گوید، در بسیاری از موارد، همان است که نفس حیوانی ما می‌گوید؛ و این اطاعت از فرمان بیگانه است. تنها راه برای فعلیت اختیار، بی‌خودی انسان است و این بی‌خودی انسان در خدا به معنای نفی هویت او نیست، بلکه به معنای تحقق خود کامل‌تر اوست.

به راستی انسان‌ها بسیار کم از اختیار خود استفاده می‌کنند و به عبارت دیگر افراد مختار بسیار معدود هستند. آیا می‌توان آدمیانی که برای راحتی خیال، خود را به دست حوادث سپرده‌اند و محیط بیرون و یا بعد حیوانی‌شان برای آنان معین می‌کند که چه باشند و چه نکنند مختار نامید؟ انسان‌ها به علت مسئولیت و سختی اختیار، جبر را برگزیده‌اند و خود را فروخته‌اند و در عین حال، باز هم تمنای اختیار دارند و از سلب آزادی دم می‌زنند و انتقاد می‌کنند. آری اختیار داشتن به این راحتی‌ها نیست و برعکس بدون آن، انسان‌ها می‌توانند عمری را به آسایش - منتها از نوع حیوانی آن - سپری کنند؛ اما دیگر چرا همین انسان‌ها دم از آزادی می‌زنند؟ آخر مگر آنجا که موانع و از بین بردن آنها در دست خودمان - و فقط

خودمان - است، تلاشی می‌کنیم که از دیگری طلبکاریم که چرا برای ما موانعی ایجاد کرده است؟ البته هرگز منظور این نیست که نباید برای آزادی و استقلال و به عبارت دیگر راندن بیگانه‌های بیرونی مبارزه کرد. بسیار است که بندهای بیرونی، خود علت معده برای فعالیت بیگانه‌های درونی است، اما اگر حقیقتاً می‌خواهیم مختار مختار باشیم، باید پا به پای از بین بردن موانع آزادی در خارج، به فکر از بین بردن موانع درونی باشیم که این مهم جز با تبعیت مطلق عاشقانه از دین و مظهر حقیقی آن در هر زمان که کامل‌ترین مصداق آن، امام هر زمانی و در عصر غیبت، اولیای واصل به امام عصر می‌باشند، حاصل نمی‌گردد.

خدا و مظاهر او آشناترین آشنای ما هستند؛ نه بیگانه‌ای ایستاده در مقابل ما که ما را مجبور به فرمان بردن از امر و نهی خود می‌کند. ما پاره وجود اویم و معنای «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» همین است. اطاعت از حق و مظاهر حق، اطاعت از اصل خود ماست و این معنای آزادی حقیقی است.

جبر عارفان

نیاز به توضیح ندارد که واجب الوجود بودن، منافاتی با مختار بودن ندارد، بلکه برای واجب الوجود، هم خود اختیار و هم قلمرو آن نامحدود است و این هر دو، به سبب نامحدود بودن وجود اوست. انسان‌ها هم هرچه به خداوند نزدیک‌تر شوند - که ظهور این نزدیکی در نزدیک شدن انسان به مظاهر کامل حق است - مختارتر می‌شوند؛ یعنی رفته‌رفته چنان می‌شوند که فقط خود آنها به فعلشان وجوب می‌بخشند و نه غیر؛ و این خود علامت قرب به حق است. آنها تا به آنجا می‌رسند که به بیان پاره‌ای روایات، خداوند گوش و چشم و زبان و دست آنها می‌شود: «كنت له سمعاً و بصراً و لساناً و یدی فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش».

مراد از جبر عارفانه نیز همین است: عارف حقیقی عاشق خدا و عاشق مظاهر

تام او (انسان کامل) است؛ و برای عاشق خودی جز معشوق نیست. همه عاشق در معشوق فانی است؛ پس معشوق، خود عاشق است؛ از این رو عاشق هر چه کند، فعل معشوق، یعنی فعل خود اوست؛ از این رو فعل مختارانه اوست. در ظاهر جبر است چون فعل دیگری است، اما در معنی اختیار است؛ زیرا حائل میان عاشق و معشوق از بین رفته است. «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹). آری این جبری است فوق‌الاختیار که در آن هرچه عاشق مجبورتر باشد، مختارتر می‌گردد، این جبری است که با حل «من» در «من‌تر» حاصل می‌شود:

در دو چشم من نشین ای آن که از من، من‌تری

تا قمر را وا نمایم کز قمر روشن‌تری

جلوه کن در باغ تا صد باغ و گلشن بشکفد

ز آن که از صد باغ و گلشن خوش‌تر و گلشن‌تری

رابطه قضا و قدر و اختیار انسان

بسیاری از اندیشمندان شیعه و به‌خصوص متفکران معاصر، در تبیین رابطه قضا و قدر و اختیار انسان، بر این اعتقادند که خواست و اختیار انسان قضا و قدر خداوند را می‌سازد.

کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شئون تقدیر آن است؛ پس اگر به صورت جبری تحقق یابد، قضای الهی تخلف یافته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱۲).

اما چگونه می‌توان این تبیین را با حدیث مشهور «الامور بالتقدیر لا بالتدبیر»

(خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۸) جمع نمود؟

آنچه ظاهراً از این فرمایش به دست می‌آید، اینکه سرنوشت انسان بر اساس تقدیر الهی رقم می‌خورد نه بر اساس تدبیر و اختیار انسان و با این تبیین، دیگر نمی‌توان به راحتی بین قضا و قدر و اختیار جمع نمود. آیا این به معنای پذیرش

جبر نیست؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید مفهوم تدبیر را ارزیابی کرد. آنچه از آیات قرآن ادراک می‌شود، این است که واژه تدبیر هرگز در مورد انسان به کار نرفته است و این واژه تنها در مورد خداوند به کار رفته است: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد: ۲ / نیز رک: به: یونس: ۳، ۵ و ۳۱). آنچه انسان، از آن یاد می‌کند، تدبیر است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴ / نیز رک: به: نساء: ۸۲ / ص: ۲۹ / مؤمنون: ۶۸).

به عبارت دیگر تدبیر شأن انسان نیست، بلکه شأن انسان تدبیر است. کسانی که اندک آشنایی با زبان عربی دارند، می‌دانند از مهم‌ترین معانی باب تفعیل، پذیرش اثر و اثرپذیری است؛ در حالی که باب تفعیل از این جهت مقابل معنای باب مذکور بوده و نه انفعال و اثرپذیری که معنای اصلی آن اثر گذاردن و فعال بودن است. پس موجودی که تدبیر می‌کند، یعنی خود، مستقل از هرگونه اثرپذیری از موجود دیگر، کار خود را اداره می‌کند و چنین امری تنها در شأن خداوند متعال است.

شأن انسان قبول تدبیر الهی است. در تدبیر تکیه کردن بر علم و قدرت خود نهفته است؛ در حالی که در تدبیر تکیه کردن بر علم و قدرت آن عالم و قادر حقیقی و اثر پذیرفتن از او.

پس تدبیر به معنای اتصال عقل خود به عقل کل و استمداد از او برای برطرف کردن جهل خود و تبدیل آن به علم و معرفت است؛ در حالی که تدبیر در مورد انسان در حقیقت به معنای تکیه کردن بر عقل جزئی خود و تام و کامل دانستن نتایج عاید از این عقل با وجود محدودیت دید و علم محدود منتج از آن را علم حقیقی پنداشتن است؛ برای همین است که در قرآن کریم تدبیر برای انسان جایگاهی ندارد.

جالب اینجاست که تمامی واژه‌هایی که تقریباً هم‌معنای تدبیر است، همچون تفکر و تفقه، در اغلب موارد در باب تفعیل بوده، معنای اثرپذیری که منافای با تکیه

بر فکر و عقل خود - خود مستقل از خدا - است، در همه آنها نهفته است. پس تدبیر در مورد انسان، یعنی تکیه کردن بر عقل ظاهری و تدبیر یعنی عقل باطنی و عقل الهی را در خود شکوفا کردن و ندای آن را پذیرفتن. این است که درک حقیقت و شکوفاشدن استعداد تدبیر و تعقل و تفکر، تنها با تهذیب نفس میسر است و این معنای حقیقی تفکر و تدبیر است؛ در حالی که همه عقل را همان عقل ظاهری و جزئی متأثر از بدن و حواس جسمانی دانستن و حکم آن را ثابت و لایتغیر پنداشتن و بر تشخیص او تکیه کردن، همان تدبیر است و به خود وا گذاشته شدن: «الهی لا تکنی الی نفسی طرفه عین ابداً» (کلینی، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۹۴).

با این توضیحات از حدیث مشهور «الامور بالتقدیر لا بالتدبیر» چنین استخراج می‌شود که امور عالم خلقت بر اساس تدبیر عقل جزئی انسان شکل نمی‌پذیرد، بلکه بر اساس تقدیر و اندازه‌های الهی تعیین می‌گردد. اما این تقدیرها و اندازه‌های الهی، در تعیین امور عالم خلقت و از جمله زندگی انسان چیست؟ و اختیار انسان در تعیین آن چه نقشی دارد؟ معنای اینکه اختیار و اراده انسان در طول اختیار و اراده خداوند قرار دارد، چیست؟ آنچه اعتقاد نگارنده این سطور است، این است: معنای اراده در انسان خواست واقعی اوست که اگر این خواست منطبق بر خواست الهی بود، اختیار و اگر مطابق با خواست و رضای او قرار نگرفت، در واقع جبری است که به صورت اختیار خود را نشان داده است؛ این جبر یا حاصل اجبار بیگانه‌های خارجی است یا بیگانه درونی. نقش طولی خداوند در این اراده‌ها در واقع تحقق خواست و اراده خیر یا اراده شر انسان است.

به عبارت دیگر انسان نمی‌تواند برای تحقق افعال خود علت حقیقی باشد؛ زیرا مسلم است که تحقق افعال خارجی انسان به تحقق عوامل مختلفی نیازمند است که بسیاری از آنها در دست انسان نیست؛ اما انسان علت حقیقی اراده و خواست

خود است؛ به عبارت دیگر پروردگار عالم به انسان اجازه داده است خود بخواند آنچه انسان می‌خواهد، او تحقق می‌دهد؛ فقط باید انسان حقیقتاً بخواند: «همم الرجال تعلق الجبال». در اینجا گفتنی است هر خواستنی خواست حقیقی انسان نبوده و تنها به معنای مجازی به آن خواست گفته می‌شود. هنگامی که خواست او صرفاً زبانی بوده و از مرحله لفظ تجاوز نکرده است، هرگز حقیقی نبوده، در نتیجه آثار خواست حقیقی بر آن مترتب نمی‌گردد؛ اما زمانی که خواست انسان جایگاهش نه زبان و حتی ذهن، بلکه قلب بوده و این خواست از درون او نشأت می‌گیرد، خواست حقیقی محسوب شده، آثار خواست حقیقی نیز بر آن مترتب می‌گردد؛ یعنی خداوند چنین خواستی را محقق می‌سازد. علامت خواست حقیقی، تلاش و کوششی است که انسان برای تحقق آن انجام می‌دهد. انسان بیماری که حقیقتاً سلامتی خود را می‌خواهد، هرگز از پای نمی‌نشیند و تا به طبیب مطمئن و حاذق مراجعه نکند، آرام نخواهد بود. حفظ صحت و به نتیجه رسیدن تلاش‌های فرد بیمار و طبیب، از خداست؛ اما تا این سعی و تلاش فرد بیمار و آن طبیب با تمام وجود صورت نگیرد، تحقق چنین خواستی نیز از طرف خداوند صورت نمی‌پذیرد. جریان سعی هاجر بین دو کوه صفا و مروه و پدیدار شدن آب گوارا جلوی پای اسماعیل، گویای همین حقیقت است. سعی هاجر هرگز دخالتی در پدیدار شدن آب نداشت؛ زیرا آب در جای دیگر پدیدار شد، اما تا این سعی صورت نمی‌پذیرفت از آب هم خبری نبود.

با این تبیین، رابطه اختیار با توحید افعالی نیز روشن می‌گردد: بنا بر توحید افعالی، هیچ موجودی در فعل خود مستقل نیست و همچنان که ذات هر موجودی عین ربط و تعلق به خداوند است، فعل او نیز عین ربط و تعلق به خداوند است: «لا مؤثر فی الوجود الا الله». هر اثر وجودی که از هر موجودی پدید می‌آید، در واقع منوط به اذن و اراده تکوینی الهی و مستند به خدای متعال خواهد بود. توحید افعالی در مورد افعال اختیاری انسان نیز جاری و ساری است. تنها موجد و فاعل

حقیقی خداست؛ منتها در افعال ارادی انسان اذن و اراده تکوینی خداوند به شرط خواست انسان تحقق می‌یابد؛ پس انسان موجودی در کنار خداوند نیست که او هم موجد و فاعل باشد که تنها فرقی با خداوند در این است که فعل او به اذن خداوند است و فعل خداوند به اذن هیچ موجودی به غیر خود نیست، بلکه اصلاً انسان، فاعل وجوددهنده فعل خود نیست؛ نقش انسان به اذن خداوند تنها این است که در افعال اختیاری، او باید بخواهد تا خداوند تکویناً ایجاد نماید.

آن که حقیقتاً راه هدایت را می‌طلبد و در این میان از هیچ کوششی برای یافتن یک عالم ربانی و تلمذ در محضرش دریغ نمی‌کند و برای رسیدن به حق همه سختی‌ها و مشکلات را به جان می‌خرد، قطعاً خداوند رحمان و رحیم، اراده خیر (اختیار) او را به مقام تحقق می‌رساند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)؛ «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳).

اغلب مفسران فاعل یشاء را در آیه مذکور خداوند می‌دانند و آیه شریفه را اینگونه معنا می‌کنند: و خداوند هر که را که خود (خداوند) بخواهد، هدایت می‌کند. اما می‌توان فاعل یشاء را انسان دانست و این آیه را اینگونه معنا کرد: و خداوند هر که را که خود (انسان) بخواهد، هدایت می‌کند. گرچه اگر ترجمه اول را هم بپذیریم، از آن جهت که خواست خداوند مبتنی بر خواست انسان است، اشکال اساسی به فهم آیه وارد نمی‌شود، اما اگر آیه به صورت دوم ترجمه شود، مسلم است تأکید بیشتری بر اصالت خواست انسان در مسیر هدایت و اختیاری بودن انتخاب راه حق می‌شود که به نظر می‌رسد غرض خداوند هم همین می‌باشد. در تأیید این معنا می‌توان به آیات دیگری از قرآن مراجعه نمود که در آنها به‌طور واضح‌تری ضمیر مستتر در فعل یشاء به انسان برمی‌گردد: «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شورا: ۱۳)؛ «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ» (رعد: ۲۷). این است که قضا و قدر الهی برای انسانی که خود حقیقتاً راه سعادت و هدایت را خواسته است، به فضل خدا تحقق خواست اوست. در این‌جا تدبیر

انسان به کار نمی‌آید، بلکه خالق انسان می‌داند که او را در چه تقدیری قرار دهد تا هدایت برای او تحقق یابد.

درباره خواست‌های جزئی که به تصور هم‌جهت بودن آنها با آن خواست اصلی و حقیقی، چنین انسان طالب حقیقت دارد نیز تدبیر او نقش چندانی ندارد؛ زیرا آن خدایی که خواست اصلی این انسان را می‌داند، عالم است بر اینکه آیا این خواست جزئی، در جهت آن خواست اصلی است یا خیر؟ این است که به احتمال بسیار، تقدیر چنین انسانی، تحقق بسیاری از خواست‌های جزئی او نباشد و برعکس بسیاری از اموری که خود به دلیل جهلش نسبت به نقش آن در خواست اصلی او، التفاتی بدان ندارد، خداوند محقق می‌سازد: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ» (بقره: ۲۱۶).

نقش سختی‌ها و مشکلات نیز برای این انسان، بنابر این آیه شریفه روشن می‌گردد: رشد استعدادهای باطنی و صیقل یافتن وجود او، شناساندن خود انسان به خود، ناامیدی از غیر حق و در نتیجه شعله‌ور گشتن آتش عشق الهی، که همه و همه سیر او را به سوی حق ثابت و محقق می‌سازند.

اما کسی که حقیقتاً دنیا را می‌خواهد، اگر هم به سراغ احکام دینی می‌رود، اولاً تنها در پی عمل به ظاهر و قشر آن است نه در پی معرفت و درک باطن و حقیقت آن؛ ثانیاً دین را نه به عنوان حقیقتی که تمام اجزای شخصیت خود را باید منطبق بر آن کند، بلکه به عنوان امری فرعی در کنار اصل زندگی‌اش که توجه به دنیا و اهل دنیاست، پذیرفته است؛ چنین کسی خواست حقیقی و جهت اراده کردن‌هایش دنیاست.

عدل خداوند ایجاب می‌کند آن که دنیا را برگزید، بلافاصله خداوند اراده شر او را محقق سازد و شقاوت را بر او رقم زند؛ اما رحمت بی‌کران الهی چنان است که در اینجا نیز نه با عدلش که با فضلش رفتار می‌کند: زمانی با ابتلائات و سختی‌ها او را متنبه می‌سازد و زمانی با ریزش نعم و زمانی با تعلیم و انذار انبیا و اوصیا و

اولیا و علمای ربانی؛ شاید این بنده ناسپاس و نایبنا در ابتلائات به خود آید و بی‌وفایی دنیا را ببیند و در نعمت‌ها، منعم را مشاهده کند. تقدیر الهی برای چنین بنده‌ای باز هم به تدبیر او نیست، بلکه تقدیر او، این است که شاید این بنده به خود آید و راه خود را در صراط مستقیم بیابد. حال اگر این بنده، این فرصت‌ها را هم از دست داد و همچنان بر اراده شر خود تکیه کرد و شقاوت را بر خود خواست، تقدیر الهی بر اساس سنت املاء و استدراج رقم می‌خورد تا این خواست نیز به‌طور کامل و تمام به ظهور رسد و بدین‌گونه شقاوت بر این بنده مقدر خواهد شد.

رابطه علم و اختیار

مطلب مهم دیگر در مبحث اختیار این است که اختیار فقط با علم معنا پیدا می‌کند؛ تنها کسی که نسبت به حق و باطل علم کافی دارد، می‌تواند اختیار داشته باشد؛ بنابراین کسی که به هر دلیل، حقیقت راه حق بر او نمایان نگشته است، هرگز نمی‌تواند به اختیار حقیقی دستی برساند. رمز تأکید اسلام بر تعلیم و تربیت همین است. انسان طالب از طرفی باید تعلیم ببیند تا حق بر او آشکار گردد و از طرف دیگر به وسیله الگوی دین تربیت و تزکیه گردد تا صرفاً اراده خیر بر او حاکم گردد و برای همین است که قرآن مجید فلسفه بعثت حبیب خدا را تعلیم و تربیت معرفی می‌کند: «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره: ۱۲۹ / نیز ر.ک به: آل عمران: ۱۶۴ / جمعه: ۲).

حال اگر عدم علم و معرفت کسی به راه حق، نتیجه قصور خود فرد و دنیاطلبی او باشد، او به دست خود جبر را بر اعمالش حاکم ساخته است؛ اما اگر چنین امری نتیجه قصور فرد نبوده باشد، بلکه فرد از همان ابتدا در جامعه یا محیطی زندگی کرده است که اثری از حقیقت دین وجود نداشته و از عالم ربانی نیز خبری نبوده است و در نتیجه عالم به حقیقت دین نگشته است، چنین فردی اگرچه جبر بر

اعمالش حاکم است اما در این امر مقصر نبوده است و ای بسا مستضعف شناخته می‌شود که حکم استضعاف در دین ما عرضه حقایق به چنین فردی در عالم برزخ است؛ البته همین انسان به اندازه رشد فکری و در نتیجه میزان اراده آگاهانه خود در بسیاری از اعمالش به خصوص در آنجا که به ظلم منتهی می‌شود، قطعاً مسئول است؛ به عبارت دیگر شاید چنین انسانی در نرسیدن به هدف از خلقت خود مسئول نباشد، اما در صورت عمل نکردن به اقتضای فطرت و عقل سلیم اولیه به خصوص هنگامی که به ظلم و درنده‌خویی منتهی شود، مسئول خواهد بود.

و این است رمز اصرار دین مبین اسلام بر اینکه بر هر مسلمان صاحب‌درد واجب است ابتدا خود به فهم حقیقی دین در محضر یک عالم ربانی واصل، نایل آید و سپس جامعه را از این علم برخوردار نماید تا همگان بتوانند استعداد احساس اختیار را در خود بیابند و آن را به فعلیت برسانند: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲).

پس به طور کلی می‌توان گفت: حقیقت اختیار تنها در ارتباط با علم و عمل به حق معنا پیدا می‌کند. انسان مختار انسانی است که در سایه اتصال به حق به نسبت مرتبه وجودی خود، اختیار خداوند را در خود متجلی کرده است و از اختیار خود در هرچه بالاتر رفتن در مسیر حق استفاده می‌کند. مسلم است کارها و تصمیمات جزئی فردی که مسیر حق برای او اصل قرار گرفته است، همه در جهت آن اصل تنظیم می‌شود و برای همین در تمام افعال خود، ولو افعال جزئی، مختارانه حرکت می‌کند و برعکس انسانی که از حق بریده است و راه دین و هدایت نه اصل زندگی او، امری کاملاً فرعی و ظاهری و یا زاید محسوب می‌شود، بی‌آنکه خود بداند، در جبر غوطه‌ور است؛ ولو ادعای آزادی‌اش گوش فلک را پر کرده باشد.

انسان مختار انسانی است که اگر مهر می‌ورزد و انفاق می‌کند و یا هرگونه رفتار

پسندیده‌ای از او به ظهور می‌رسد، حکیمانه و سنجیده و بر اساس انتخاب الهی خود اوست.

در حالی که می‌بینیم برخی انسان‌ها به دلیل صفا و پاکی روحی‌ای که بالفطره دارند، اصولاً نسبت به همه مهربان و دلسوزند، می‌خواهند به همه خوبی کنند و از آزار رساندن به هر کسی ناراحت می‌شوند، حتی از مجازات و کشته شدن یک جنایتکار سنگدل نیز ناراحت و ناراضی هستند و بر او دل می‌سوزانند؛ و با هر فردی صرف نظر از صفات شخصیتی خوب یا بدش دوستی می‌کنند. مسلم است که این روش، مورد پسند دین نیست و کمال محسوب نمی‌شود. گویی اینان در ابراز محبت درونی خود و نثار آن به افراد، از خود اختیاری ندارند و به طور طبیعی و ذاتی به هر کس عشق می‌ورزند. انسان مختار، هم جاذبه دارد هم دافعه؛ هم عشق دارد، هم کینه (تولی و تبری)؛ اما معیار آن را حق مشخص می‌کند. رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که به فرموده قرآن کریم «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» بود و در عشق و محبت به انسان‌ها گوی سبقت از انبیای دیگر ربوده بود، با این همه در جنگ‌ها یا در اجرای حدود الهی بسیار جدی و استوار بود. قرآن مجید نیز در وصف یاران حقیقی رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) و باز در جایی دیگر پس از تعیین حکم تازیانه برای زن و مرد زانی، می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نور: ۲).

از این آیات و نظایر آن می‌توان نتیجه گرفت: انسانی مظهر صفت اختیار خداوند است که همچون حق و مظاهر اسماء و صفات حق که در رأس آنها حضرات معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام هستند هم مهر و محبتش حکیمانه و سنجیده باشد و هم خشم و کینه‌اش؛ یعنی با دوستان خدا، دوست باشد و با دشمنان خدا و مردان خدایی دشمن باشد؛ و این همان تولی و تبری است که به ظاهر جزو فروع دین است، اما در حقیقت از اصول دین جدا نیست و خود ظهور عملی توحید و امامت

است. چگونه می‌توان به خداوند و فرستادگان او معتقد بود و دین را حق دانست، اما با معاندان و دشمنان خدا و دین خدا، طرح دوستی ریخت؟ چنین افرادی یا نسبت به دین خود اعتقادی بسیار سطحی و عامیانه دارند و یا مغرض و در حقیقت منافق‌اند. در قرآن آیات بسیاری در نکوهش دوستی و محبت نسنجیده با غیر اهل حق وجود دارد (ر.ک به: آل عمران: ۲۸، ۱۱۸ و ۱۱۹).

رسول خدا ﷺ فرمود: «مهم‌ترین دستگیره ایمان الحب لله و البغض فی الله است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۶، ص ۲۵۳ / صدوق، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۶۲۹).
در مناجات محبین از مناجات‌های خمس عشر آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ يَحِبُّكَ».

در زیارت عاشورا نیز همچنان که بر حضرت سیدالشهدا و یارانش سلام و درود می‌فرستیم، دشمنان و قاتلان او را لعنت می‌کنیم.

خلاصه اینکه محبت و عشق مهارنشده و عمومی نسبت به هر فردی با هر شخصیتی کمال نبوده، خود ایراد بزرگی است. چنین فردی بازچیه دست حيله گران می‌شود. اگر اختیار - با همان معنا که گفتیم - فضیلت است که قطعاً چنین است، از لوازم آن این است که اولاً انسان هم محبت داشته باشد و هم بغض و کینه و دشمنی و ثانیاً این محبت و دشمنی نه بر اساس نفسانیات و خودخواهی‌های فردی و نه بر اساس اقتضای فطرت اولیه، که بر اساس حق و حقیقت است: کسی را دوست می‌دارد که خدا دوست دارد و کسی را دشمن می‌دارد که خدا دشمن می‌دارد؛ این است که می‌بینیم حضرت علی ع در میدان مبارزه چگونه دشمنان خدا را تار و مار می‌کند و ذره‌ای دلش به رحم نمی‌آید، اما وقتی یتیمی را می‌بیند، بی‌تاب و منقلب می‌شود.

نتیجه

۱. فعل ارادی به فعل اختیاری و فعل جبری تقسیم می‌شود.
۲. فعل اختیاری فعلی است که در آن فقط «من» بدون ورود هیچ بیگانه‌ای دخالت دارد.
۳. خداوند اختیار مطلق دارد؛ زیرا در مرتبه او هیچ بیگانه‌ای در فعلش دخالت ندارد و نیز وجود و قدرت و علم او نامتناهی است.
۴. انسان نیز می‌تواند مظهر اختیار خداوند قرار گیرد؛ هرچه انسان مختارتر شود، در مراتب قرب الهی بالاتر رفته است.
۵. فصل حیوان «متحرک بالمیل و الشوق» است. و فصل آدمی «نطق و متحرک بالاراده» بودن.
۶. اراده معیار فضیلت انسان نیست، بلکه ملاک فضیلت در مورد انسان، اختیار اوست.
۷. اختیار انسان از آن جهت ملاک فضیلت شناخته می‌شود که با انتخاب بین شر و خیر همراه است و الا اختیار فرشتگان معیار برتری آنان نیست.
۸. بیگانه‌ای که در فعل انسان اثر می‌گذارد و آن را در مراتبی جبری می‌نماید، زمانی عوامل خارجی و زمانی عامل درونی است.
۹. تنها تربیت دینی توسط برگزیدگان خدا می‌تواند انسان را به اختیار و حریت برساند؛ و این از امتیازات تشیع است.
۱۰. انسان‌ها علی‌رغم اینکه از آزادی بسیار دم می‌زنند، اما در واقع خود با انتخاب‌شان جبر را در اعمال خود حاکم می‌کنند.
۱۱. کلی انسان در واقع مفهومی ماهوی نبوده، برای همین تشکیک در آن راه می‌یابد. تمام صفات کمالی انسان نیز از جمله اختیار مفهومی تشکیکی دارند.
۱۲. جبر عارفانه بالاترین مرحله اختیار است که از حل من در من تر وجود انسان، حاصل می‌شود.

۱۳. در سرنوشت انسان، تدبیر عقل جزئی نقشی ندارد، بلکه مدبر تنها خدای متعال است و قضا و قدر او بر سرنوشت انسان حاکم است.

۱۴. قضا و قدر خداوند در مورد انسان را خواست حقیقی انسان تعیین می‌کند و قضا و قدر هرگز با اختیار انسان ناسازگار نیست. همه چیز به دست خود انسان است و در سرنوشت نهایی او هیچ کسی و هیچ چیز غیر خود او (اعم از خود حقیقی یا ناخود) نقش اصلی ندارد و در عین حال همهٔ امور به تقدیر الهی است و تدبیر جزئی انسان در این میان نقشی ندارد.

۱۵. قلمرو اختیار و اراده همان خواست انسان است نه ایجاد فعل. انسان می‌خواهد و خدا خواست خیر یا شر او را محقق و ایجاد می‌کند و انسان در تحقق فعل و به غایت رساندن آن نقشی ندارد.

۱۶. با این تبیین رابطه اختیار با توحید افعالی نیز روشن می‌گردد. تنها مؤثر در عالم وجود، خداست. هیچ موجودی از خود فعلی مستقل جز آنچه خداوند اراده کرده است، ندارد؛ اما در مورد انسان اراده خدا در تحقق و ایجاد فعل در بسیاری از اوقات بر اساس خواست انسان است.

۱۷. سعی و تلاش انسان به ایجاد فعل منتهی نمی‌شود، بلکه تنها نشانهٔ خواست حقیقی انسان است.

۱۸. اختیار حقیقی تنها در سایهٔ علم و معرفت تحقق می‌یابد.

۱۹. انسان از آن زمان صاحب اختیار می‌شود که خود بخواهد و راه خدا و راه دین حقیقی را انتخاب نماید. انسان بیرون از مرزهای دین حقیقی، با انتخاب خود، جبر را بر اعمالش حاکم می‌کند.

منابع

※ قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ تهران: ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲. ابن عربی، محمد بن علی؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۳. _____؛ فصوص الحکم؛ تصحیح ابوالعلا عقیفی؛ بیروت: [بی‌تا]، ۱۳۶۵ ق.
۴. اسفراینی، عبدالقاهر بن طاهر؛ الفرق بین الفرق؛ قاهره: [بی‌تا]، [بی‌تا].
۵. الهوردیخانی، علی؛ سفر به کعبه جانان؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
۶. ایلچی، قاضی عضدالدین؛ شرح المواقف؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۷. بدوی، عبدالرحمن؛ مذهب الاسلامیین؛ بیروت: [بی‌تا]، ۱۹۷۱ م.
۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود؛ شرح مقاصد؛ مصر: [بی‌تا]، ۱۳۰۵ ق.
۹. تهانوی، محمد اعلی بن علی؛ کشف اصطلاحات الفنون؛ تهران: [بی‌تا]، [بی‌تا].
۱۰. حلی، علامه حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: [بی‌تا]، [بی‌تا].
۱۱. خوانساری، جمال‌الدین؛ تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۲. شعرانی، عبدالوهاب؛ الیواقیت و الجواهر؛ مصر: [بی‌تا]، ۱۳۷۸ ق.
۱۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد؛ الملل و النحل؛ قاهره: [بی‌تا]، ۱۳۸۷ ق.
۱۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین؛ رساله فی تحقیق خلق الاعمال؛ تهران: علوم اسلامی، ۱۳۶۴ ق.
۱۵. صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۹ ق.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق؛ شرح فصوص الحکم؛ مصر: [بی‌تا]، ۱۳۲۱ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ترجمه سیدجواد مصطفوی؛ تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، [بی‌تا].
۱۹. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ شرح گلشن راز؛ ج ۲، تهران: زوار، ۱۳۷۴.
۲۰. لاهیجی، ملاعبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: [بی‌تا]، ۱۳۷۷ ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۳. _____؛ معارف قرآن؛ ج ۲، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸.