

تبیینی از جباریت خداوند و اختیار انسان*

محمد مهدی گرجیان** و حسام‌الدین شریفی***

چکیده

مسئله جبر و اختیار انسان، از مسائل بحث برانگیز در ادیان و مکاتب فکری بوده است. در میان مسلمانان، این مسئله توجه متکلمان، فلاسفه، عرفا را به خود مشغول ساخت. متفکران اسلامی با توجه به آیات قرآن به بررسی این مسئله پرداختند. برخی به جبر، برخی به اختیار و برخی راه میانه را برگزیدند. در این مقاله درصدد آنیم که با توجه به آیات قرآن و جمع میان آنها راه حل میانه را با یاری جستن از عقل و عرفان تبیین نماییم و نشان دهیم علم و قدرت نامتناهی خداوند که حاکی از جباریت ذات الهی است، منافاتی با اختیار انسان ندارد. علم و قدرت نامتناهی خداوند با اراده انسان آنکه براساس همین سیطره و قدرت الهی دارای اختیار شده است، قابل جمع بوده، هر یک در جایگاه خود قرار دارد و تعارضی میان آنها نیست.

واژگان کلیدی: جبر، توحید افعالی، علم پیشین الهی، اختیار، عین ثابت.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۲/۳/۲
** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorjian@yahoo.com).
*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (hesharifi@yahoo.com).

مقدمه

از زمان ظهور اسلام به عنوان یک مکتب الهی و عقلانی، این دین پیروان و مخاطبان خود را به تفکر و تعمق در دین و آموزه‌های آن فرا می‌خواند. با توجه به گسترش اسلام و طرح مسائل جدید از سوی متفکران و اندیشمندان مختلف در همان قرون اولیه اسلام، بحث درباره جبر و اختیار رواج یافت. این بحث را می‌توان یکی از ریشه‌دارترین مسائلی دانست که دین‌پژوهان پیرامون آن به اظهارنظر و ابراز عقیده پرداختند. ریشه و نقطه آغاز بسیاری از نظرها در این زمینه را می‌توان در قرآن و روایات جست. متفکران اسلامی به واسطه انس با قرآن، به حق یا به ناحق، آموزه‌هایی را از این کتاب الهی استخراج می‌کردند و به دین نسبت می‌دادند و از قرآن برای تأیید یا مقابله با دیدگاه‌های مخالف خود بهره می‌جستند. این مسئله در قرآن به روشنی دیده می‌شود که برخی آیات به ظاهر با برخی دیگر هم‌خوانی ندارند، مثلاً برخی از آیات، انسان را موجودی مسئول می‌دانند که باید براساس تکالیف الهی عمل کند و این عمل، ثواب و پاداش اخروی را به دنبال دارد. در مقابل در برخی دیگر از آیات، انسان و تمام افعال او، در سیطره خواست و اراده الهی قرار دارد، انسان ایمان نمی‌آورد مگر آنکه خدا بخواهد و تیری از کمان نمی‌جهد، جز آنکه می‌توان آن را به خدا نسبت داد.

این مقاله در صدد آن است که با بیان راه‌حل بیان شده به وسیله فلاسفه و عرفا، جمع بین این آیات و رفع تعارض ظاهری آنها را آشکار سازد؛ زیرا علم و قدرت نامتناهی خداوند که حاکی از سیطره و جباریت او بر مخلوقات است، با اراده انسان که براساس همین سیطره و قدرت الهی دارای اختیار شده است قابل جمع است و هریک در جایگاه خود قرار دارد و تعارضی میان آنها نیست. اراده انسان، موجب محدودیت علم و اراده خداوند نیست؛ زیرا همان علم و اراده الهی است و نمی‌توان آن را مستقل از خداوند تصور کرد؛ ولی در عین حال، به انسان نسبت دارد چون انسان مرتبه‌ای از مراتب ظهور وجود نامتناهی است.

۱. جبر در قرآن

به نظر ما، در اینکه براساس آموزه‌های اسلامی، انسان در کارهای خود مختار است، شکی نیست؛ زیرا اساس وحی و ارسال رسل و ثواب و عقابی که برای اعمال انسان در نظر گرفته

شده است و به طور کلی، فلسفه آفرینش انسان، تنها بر پایه اختیار، استوار است و بدون آن، تمامی این مسائل، توجیه‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ ولی با این وجود، از برخی آیات قرآن، چنین توهم می‌شود که انسان در کارهای خود، مختار نیست و قدرت و اراده الهی به تنهایی در جهان جاری است و هیچ اراده‌ای را در کنار خود بر نمی‌تابد. براساس این آیات، هر فعلی که از مخلوق سر می‌زند به خدا نسبت دارد و هیچ فعلی را نمی‌توان به حقیقت به مخلوق نسبت داد. اکنون به چند نمونه از این آیات اشاره می‌کنیم: در سوره صافات آیه ۹۶ می‌خوانیم: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ؛ خداوند شما و آنچه انجام می‌دهید را خلق کرده است.» این آیه نوعی قیاس اولویت را بیان می‌کند؛ زیرا اگر انسان و هر مخلوق دیگری، ساخته خداوند است، پس به طریق اولی، افعالی که از آنها صادر می‌شود نیز، فعل خداوند است و نباید آن را به مخلوق نسبت داد. هر فعلی چه نیک باشد و چه بد، چه از روی اراده باشد، یا بدون آن، در حقیقت به خداوند نسبت دارد و مخلوقی از مخلوقات خداوند است.

در آیه ۱۷ سوره انفال می‌خوانیم: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ این شما نبودید که آنها را کشتید، بلکه خداوند آنها را کشت؛ ای پیامبر که به آنها چیز پرتاب کردی، این تو نبودی، بلکه خدا انداخت.» کشتن دشمن و انداختن سنگ و تیر به آنها، به خداوند نسبت دارد، در حالی که انسان این کارها را به خود نسبت می‌دهد، آیا این چیزی جز جبر و بی‌اراده‌بودن انسان است. همچنین خداوند در آیات ۷۸ و ۷۹ سوره نساء:

إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا؛ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ؛

اگر به آنها حسنه و پیروزی برسد، می‌گویند این از خداست و اگر سیئه و شکستی برسد، می‌گویند این از توست، بگو همه اینها از خداست. پس چرا این گروه حاضر نیستند سخنی را درک کنند. آری آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست (نساء: ۷۸ و ۷۹).

در این آیه ابتدا کارهای نیک و بد به خدا نسبت داده می‌شود و در آیه بعد، نیکی را از جانب خداوند می‌داند و بدی‌ها را به انسان منتسب می‌کند. اگر واقعاً کارهای نیک منسوب به خداوند است پس چرا انسان به واسطه انجام آنها لیاقت بهشت را پیدا می‌کند؟ زیرا او کاری انجام نداده

که شایسته این پاداش باشد. نمونه دیگر بر این مطلب آن است که در چند آیه از قرآن هدایت مؤمنان به خداوند نسبت داده شده است: سوره بقره آیه ۲۱۳: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» در همان سوره، هدایت مردم به خداوند نسبت داده شده و نقش پیامبر به ظاهر، نادیده انگاشته شده است: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» در سوره انعام، پس از یادکردی از انبیاء الهی و از آنها نام می‌برد و هدایت آنها را به خود نسبت می‌دهد، سپس می‌فرماید: «ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (انعام: ۸۸).

در آیه ۳۰ سوره یونس، خواست و اراده انسان، منوط به اراده خداوند شده است: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ در این باره آمده است: «ان الله يقول يا بن آدم، بمشيئتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بارادتي، كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۴) نتیجه آنکه براساس این آیات، شبهه‌ای قابل طرح است که اگر انسان در افعال خود نقشی ندارد و توحید افعالی خداوند، تمام حرکات و افعال مخلوقات را منتسب به خداوند می‌گرداند و «لامؤثر فی الوجود الا الله» پس مسئله وحی و تکلیف و نظام کیفر و پاداش، چگونه توجیه‌پذیر است؟

غیر از آیات بیانگر توحید افعالی خداوند، برخی آیات نیز موهم این هستند که علم خداوند و قدرت مطلق الهی، جایی برای اختیار و اراده آزاد انسان باقی نمی‌گذارند. خداوند در آیه ۵۹ سوره انعام می‌فرماید: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ رِزْقٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» علم خداوند به جزئیات که حتی شامل دانه‌ای در دل خاک است، آیا جایی برای اراده انسان می‌گذارد؟ اگر براساس علم خداوند، تمام امور معلوم خداوند هستند، پس متعلق اراده انسان نیز باید از قبل معلوم باشد و این با اراده آزاد قابل جمع نیست. نیز در سوره حدید آیه ۲۲ آمده است: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا؛ هِيَ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» در وجود شما روی نمی‌دهد مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است. این علم گسترده خداوند به جزئیات است که در آیه ۳ سوره سبأ چنین به آن اشاره شده است: «عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ خداوندی که از غیب آگاه است، به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمانها و زمین از علم او دور نخواهد ماند و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است.» همچنین خداوند در آیه ۶ سوره هود می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى

اللَّهُ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او با خداست، او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند، همه اینها در کتاب آشکاری ثبت است.» در انتها به عنوان آخرین نمونه آیه ۲۱ سوره حجر نیز قابل توجه است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ؛ و خزائن همه چیز تنها نزد ماست ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم.» جمعی از مفسران، خزائن خداوند را مقدرات الهی تفسیر کرده‌اند که براساس آن امور عالم اداره می‌شود.

۲. راه‌حل‌های ذکرشده در کلام و فلسفه مشاء

برای جمع میان آیاتی که موهم جبر هستند و آیاتی که انسان را دارای اختیار و مکلف می‌دانند از سوی متفکران اسلامی راه‌حل‌های گوناگونی ذکر شده است. متکلمان شیعه به تبعیت از ائمه قائل به امر بین‌الامرین شدند. در احادیث آمده است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین» (همان، ص ۱۱، ح ۱۸). البته در اینکه مراد از امر بین‌الامرین چیست، اقوال گوناگونی وجود دارد که ذکر همه آنها به درازا می‌انجامد و ما تنها به ذکر نظریه مختار که برگرفته از عرفان و فلسفه اسلامی است بسنده خواهیم کرد. از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان شیعه، انسان در کارهایی که در شرع، نسبت به آنها مسئولیت و تکلیف دارد، مختار است و مجبور بودن در این امور با فلسفه تشریح و خلقت انسان سازگار نیست. در نظر ایشان، انسان نه به تمام معنا مجبور است و نه کاملاً مختار. **عبدالرزاق لاهیجی** این دیدگاه را چنین نقل کرده است: «مذهب محققان علماء امامیه و جمهور حکماست که گویند: فعل بنده مخلوق بنده است بی‌واسطه و مخلوق خداست با واسطه» (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۷) وی در ادامه می‌گوید: **خواجه نصیرالدین طوسی**، در شرح رساله علم، امر بین‌الامرین را به همین معنا تفسیر کرده است.

بر این اساس اراده و قدرت انسان در انجام افعال وی مؤثر است و چون در طول اراده خداوند است، این فعل را می‌توان هم به انسان نسبت داد و هم به خداوند. در اینجا جای این پرسش است که آیا این اراده و اختیاری که در طول اراده خداست، مستقل از اراده خداست و به صورت جزئی از علت تامه برای تحقق فعل ارادی است یا آنکه مستقل از اراده خداوند نیست؟ به عبارت دیگر انسان که به اراده خدا، می‌تواند اراده کند، آیا در متعلق اراده خود آزاد است و خداوند اجازه اراده کردن را به او داده است که هرچه می‌خواهد اراده کند یا آنکه انسان در متعلق اراده خویش

نیز مستقل از خداوند نیست؟ منشأ این پرسش، توحید افعالی خداوند و این واقعیت است که «لامؤثر فی الوجود الا الله». با توجه به آنکه براساس آموزه‌های دینی، انسان و تمام افعال او تحت قدرت و سیطره الهی هستند، باید پذیرفت که نمی‌توان برای انسان، اراده‌ای مستقل، در طول اراده خداوند در نظر گرفت. بلکه انسان و اراده او، همچون علتی اعدادی است تا خداوند خود، مستقیماً اراده کند و خود فعل را به فعلیت برساند. پس قدرت مطلق الهی جایی برای انسان و اراده او باقی نمی‌گذارد و همه را مقهور خویش می‌سازد. بر این اساس نمی‌توان برای انسان اراده‌ای حتی در طول اراده الهی در نظر گرفت و پاسخی که حکما و متکلمان شیعی داده‌اند نیازمند تکمله و متمم است.

نظیر این اشکال در رابطه وجود ممکنات و واجب‌الوجود طرح شده است؛ زیرا با توجه به آنکه وجود، حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی باشد، جای این پرسش است که آیا وجود ممکنات که مرتبه ضعیفی از وجود واجب هستند، برای خود وجودی مستقل می‌توانند داشته باشند؟ وجود ممکنات در نظام تشکیکی، وجودی است از آن خود آنها که از جانب وجود قوی‌تر به آنها اعطا شده است؛ ولی در هر صورت، این وجود مستقل از واجب و در مراتب مادون آن است. باید توجه داشت که این پاسخ، با توجه به وجود بی‌نهایت خداوند و اینکه در کنار وجود لاینباهی، وجودهای دیگر قابل تصور نیست، قابل قبول نیست و بر این اساس نظام تشکیکی وجود زیر سؤال می‌رود و باید جای خود را به وحدت شخصی وجود بدهد (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۵۰). حال با توجه به وحدت وجود، جایگاه وجود ممکنات را چگونه باید توجیه کرد؟ این پرسش نظیر همان پرسش مطرح در مسئله ماست که با قدرت نامتناهی خداوند و اینکه هیچ موجودی، علتی مستقل نیست، اراده انسان را چگونه می‌توان به انسان منتسب دانست؟ از آنجا که اصل ادعای وحدت شخصی وجود از طرف عرفا طرح شد، می‌توان انتظار داشت که پاسخ مسئله اراده انسان را نیز بتوان در کلام آنها جست، زیرا سنخ پاسخ‌ها باید یکسان باشد.

۳. راه حل عرفا

براساس دیدگاه عرفا که قائل به وحدت شخصی وجود هستند، وجود بی‌نهایت حق، عرصه‌ای برای وجودی دیگر باقی نمی‌گذارد. بر این اساس، توجیه و تبیین عرفا از وجود ممکنات و افعال آنها و نقش ایشان در افعال اختیاریشان چگونه است؟ البته چون بحث ما مربوط به اختیار انسان است به وجود ممکنات در کنار وجود مطلق حق نخواهیم پرداخت؛ ولی از راه حل ایشان در آن

مسئله در این مسئله نیز می‌توان بهره برد. در دیدگاه عرفا، همان‌گونه که تکثر مخلوقات انکار نمی‌شود، قدرت و اراده اختیاری آنها نیز جای انکار ندارد، منتهی این اراده و قدرت مظهر و جلوه‌ای از قدرت مطلق حق تعالی است نه قدرت و اراده‌ای مستقل در کنار اراده و قدرت الهی. قدرت و اراده الهی به گونه‌های گوناگونی ظهور و بروز دارد که یکی از آنها اراده و قدرتی است که در انسان تجلی کرده است که در حقیقت همان قدرت و اراده مطلق است که به صورت مقید بروز کرده است. فعلی که به انسان نسبت داده می‌شود در حقیقت همان فعل خداست در مرتبه انسان، همان‌گونه که وجود انسان همان وجود خداست منتهی به نحو مقید و در مرتبه ظهورات حق. ابن عربی معتقد است افعال انسان هم به انسان منتسب است و هم به خداوند. وی این سخن را به گونه‌ای بیان می‌کند که هم توحید افعالی خداوند محفوظ بماند و هم اختیار انسان. وی می‌گوید: عبد مجبور به اختیار است و اختیار برای انسان ضرورت دارد؛ زیرا از لوازم و ذاتیات وجود انسان است. هم‌چنین در دیدگاه وی، علم حق تعالی به اشیا، پیش از ایجاد نافی اراده انسان نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲۷ / همان، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۳۰).

براساس وحدت وجود، هر اثری که در هستی دیده شود، اثر وجود واحد است و چون وجود واحد است، از کثرات غیر وجودی، نمی‌توان انتظار اثر و تأثیر داشت. در این میان، کثرات معدوم و ناموجود نیستند بلکه تعینات و ظهورات همان وجود واحدند. وجود مطلق حق، هیچ قیدی ندارد؛ ولی وجود ممکنات مقیدند. آنها در حقیقت، همان وجود مطلقند که قید خورده‌اند و به ظهور کرده‌اند. این موجودات متکثر که حق مقیدند، اگر دارای آثاری باشند، در حقیقت اثر حق است که در قالب تعینی خاص ظهور یافته است. بر این اساس، در انسان که دارای قوایی است که با آنها کار انجام می‌دهد و دارای تأثیر و افعال است، چون تمام قوای معقوله، مخیله، محرکه و... تحت سیطره و قدرت حق هستند، افعال او نیز به حق نسبت دارد. ابن عربی معتقد است، حق، عین قوای عبد است و اوست که در انسان تصرف می‌کند، قوای عبد کار می‌کنند؛ ولی به کارگیرنده آن حق است. وی دلیل این مدعا را سخن پیامبر می‌داند که در آن از قول خداوند می‌گوید: «من گوش و چشم و دست عبد هستم» (همان، ج ۱، ص ۲۰).

با اینکه تمام افعال صادر از انسان از آن حق است؛ ولی سهم انسان نیز در این میان محفوظ است. انسان چون جلوه و ظهور حق است، همان حق مقید است و می‌توان گفت همان حق است؛ زیرا در دل هر مطلق مقید موجود است. انسان مظهر و تعین حق است پس به خودی خود،

وجودی مستقل ندارد و به وجود حق موجود است. می‌توان گفت حق است که به صورت انسان جلوه‌گر شده است، پس از یک سو می‌توان برای او آثار و افعالی در نظر گرفت، چون مظهر حق است و این آثار را به خود او نسبت داد و از سوی دیگر چون وجودش، مظهري از وجود حق است باید تمام آثار و افعالش را به حق منتسب دانست. **ابن عربی** معتقد است که به‌طور خالص نمی‌توان گفت فعل انسان از آنچه کسی است. اگر بگویی فعل خداست، درست است و اگر بگویی از آن مخلوق است، نیز درست است؛ زیرا اگر چنین نباشد، امر عبد به تکلیف درست نمی‌شود (همان، ص ۷۷).

ابن عربی عبد را در افعالش مختار می‌داند نه مجبور؛ زیرا به نظر وی، جبر با تکلیف سازگار نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۲). وی نه تنها عبد را مختار می‌داند بلکه او را مضطر به این اختیار می‌داند. او معتقد است انسان همچون حق است که در اختیار خود مجبور است. چون حق تعالی، تابع علم خود است پس گویا مجبور است که براساس علم خود عمل کند و هیچ‌گاه از آن علم تخطی نمی‌کند. این اجباری که از ذات حق برمی‌خیزد؛ موجب مجبور شدن او نیست. به همین صورت، انسان نیز مختار است، منتهی اختیاری که برخاسته از ذات و براساس عین ثابت اوست، پس انسان با اینکه مجبور است براساس عین ثابت خود عمل کند؛ ولی چون عین ثابت هر شخص ذاتیات او را تشکیل می‌دهد، عمل کردن براساس آن، موجب جبر نیست بلکه مقتضای ذات و از لوازم ذات است و ذات عمل اختیاری براساس عین ثابت را طلب می‌کند. به گفته **ابن عربی**، کسی که به اصل خود توجه داشته باشد، کارهایش را به نحو حتمیت می‌بیند؛ زیرا او در اختیار خود مجبور است، از باب آنکه اصل او که آفریننده اوست، چنین است و او گفته است که قضای من تغییر نمی‌کند و من به کسی ستم نمی‌کنم (همان).

ابن عربی آیه ۹۶ سوره صافات: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» را مصداق جمع میان انتساب افعال به حق و خلق می‌داند و می‌گوید: «اگر خدا در فعل بنده نقشی نداشته باشد، هرگز برای بنده فعلی ظهور نمی‌یابد پس خداوند فعل بنده را خلق می‌کند؛ ولی از طرفی دیگر، خداوند می‌فرماید: «مَا تَعْمَلُونَ» یعنی عمل را به عبد نسبت می‌دهد. به عقیده وی، صورت و تعیین خاص فعل، از عبد است و ایجاد و وجود آن به خدا باز می‌گردد (همان، ص ۱۷۱) بر این اساس، فعلی که از عبد صادر می‌شود، گرچه با افاضه حق ظهور می‌یابد؛ ولی تعیین خاص آن منتسب به عبد است و تا عبدی در کار نباشد، این فعلی که مقید به عبد است نیز نخواهد بود. این تعیینات منتسب به عبد، اگر مطابق امر الهی باشند، به صفت طاعت و اگر مخالف آن باشند، به صفت

معصیت متصف می‌شوند. پس چون تمایز بخش و متعین سازنده افعال عبد، خود اوست، با اینکه این افعال از حق صادر شده‌اند؛ ولی به عبدی که تعین بخش آنهاست نسبت دارند.

عبد در افعال خود، تنها زمینه‌ساز قابلیت وجود است و موجب تعین فعل است، فاعلیت ایجاد از آن حق است. به گفته *ابن عربی*، هر فعلی دو لحاظ دارد: فاعلی و قابل. لحاظ فاعلی از آن حق است و لحاظ قابلی از آن عبد است. مردم غالباً میان این دو لحاظ تفکیک قائل نمی‌شوند و اثر ایجاد فعل را با قابلیت آن یکی می‌گیرند و فعل را به عبد نسبت می‌دهند در حالی که سهم عبد قابلیت است و فعلیت از آن حق است (همان، ج ۳، ص ۸۵). پس هم می‌توان فعل را به عبد نسبت داد و هم به حق، منتها از دو لحاظ، فعلیت و ایجاد فعل از آن حق است و تعین و خصوصیت فعل از آن عبد است. به گفته *ابن عربی*، خداوند عملی را که انسان در آن نقشی ندارد از او طلب نمی‌کند و براساس آن پاداش و ثواب نمی‌دهد. در هر عملی که انسان انجام می‌دهد از یک سو، عمل به انسان منسب است و از سوی دیگر، در آن فعل حقیقتی است که باعث می‌شود به حق نسبت یابد، بر این اساس خداوند می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶).

وی در جای دیگر می‌گوید: عملی که به شما نسبت دارد، خداوند خلق کرده است، جهت ایجاد فعل از آن خداست و آن جهتی که از آن انسان است و موجب می‌شود خداوند می‌فرماید: «ما تعملون» همان جهت تعین و خصوصیت فعل است. اینکه خدا عین همان چیزی را که به خود نسبت دارد را به عبد نسبت داد از آن جهت است که یک فعل دارای دو جهت و دو لحاظ است. فعل از آن جهت که از یک عبد صادر شده و به او نسبت دارد و اگر این عبد نبود، این فعل نیز نبود، به عبد نسبت دارد و براساس همین نسبت، لیاقت ثواب و عقاب می‌یابد؛ ولی از آن جهت که به وجود حق موجود است و ایجادکننده آن حق است، به خداوند نسبت داده می‌شود (*ابن عربی*، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۲۷).

ابن عربی، در توضیح اختیار، معمولاً به اشاعره نظر دارد و با اشاره و کنایه، از آنها یاد می‌کند و دیدگاه آنان را نادرست می‌داند (همان، ج ۴، ص ۶۷ / همو، ۱۳۸۲، ص ۸۱۵). او می‌گوید: خداوند بنده‌اش را بر آنچه توان انجام‌دادن آن را ندارد و از قدرت او خارج است تکلیف نمی‌کند؛ زیرا تکلیف بما لایطاق از عالم حکیم، محال است (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۳۶) هم‌چنین می‌گوید: خداوند فعلی را که انسان توان انجام‌دادن آن را ندارد از او طلب نمی‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۲۷). اینکه *ابن عربی* انسان را قابل و خداوند را فاعل می‌داند به معنای نفی مطلق فاعلیت از انسان نیست بلکه به این معناست که جهت وجودی فعل از آن خداست؛ چون خداوند وجود مطلق است

و از ممکنات که ظهور می‌کنند نباید انتظار اثر داشت. انسانها در حد شرایط و معد برای افعالی هستند که از آنها صادر می‌شود. پس او جریان امور را آن‌گونه که اشاعره گفته‌اند: از باب عادت الهی نمی‌پذیرد بلکه برای انسان در کارهایش، به فاعلیت معد قائل است. بر این اساس می‌توان گفت: *ابن عربی* فاعل‌ها را دو قسم می‌داند، فاعل مفیض و هستی‌بخش و فاعل معدّ و قابل. انسان قابل صرف نیست بلکه قابلی است که محدوده و نوع فعل فاعل را مشخص می‌سازد و اگر نبود، چنین فعلی هم از فاعل صادر نمی‌شد. بر این اساس گفته‌اند: «ان الوسائط معدات لتمام الاستعدادات المجعولة، و لا مؤثر الا الله» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۹۳).

عبد در اینکه تعینات را اقتضا کند، تابع عین ثابت خود است. عین ثابت همان ذاتیات و خصوصیات شخص است که باعث شده است این شخص، شخصی خاص شود و از سایرین متمایز گردد. پس اگر هر شخص، براساس اقتضائات ذاتی خود چیزی را اراده کند، در حقیقت به او منتسب است؛ گرچه خود او و اقتضائاتش را حق، متکون ساخته‌اند. آنچه ملاک پاداش و ثواب است، آثار حق در مرتبه ظهورات است، پس ظهورات به حقیقت می‌توانند اراده کنند و به تبع آن ثواب و عقاب ببینند البته از سوی دیگر چون حق است که چنین جلوه کرده است، خود اوست که افعال را انجام داده و در حقیقت خودش بوده که شایسته ثواب و عقاب است منتهی نه در مرتبه حق، بلکه در مرتبه ظهورات و تجلیات خود. با توجه به آنکه تمام افعال انسان، در عین ثابت او ثبت است و عین ثابت نیز علم پیشین الهی است، باید به بررسی عین ثابت و نقش آن در اختیار انسان پردازیم.

۴. علم پیشین الهی و اختیار انسان

عرفا براساس مبانی هستی‌شناختی که بنیان نهادند، رابطه میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را به خوبی بیان کرده‌اند. در عرفان، علم پیشین الهی، به نحو تفصیلی، در مرتبه واحدیت یا تعین ثانی تبیین می‌شود. این تعین بعد از مقام ذات و تعین اول است. تعین اول، مقام اطلاق صرف و عاری از هرگونه قید و ظهور است. در این مقام، تمام اعتبارات و قیود به چگونگی اندماجی موجود است؛ ولی در عین حال این تعین را نمی‌توان به هیچ‌یک از تعینات متصف کرد. حق تعالی در مقام ذات، به نحو اطلاقی واجد تمام حقایق است. تعین ثانی، بعد از تعین اول، اولین مرتبه‌ای است که در آن اسما و صفات به صورت تفصیلی بروز می‌یابند. این تعین در حقیقت،

شامل نسب و اضافاتی است که برای ذات الهی تحقق دارند. این نسب و اضافات همان اسما و صفات الهی هستند که از حالت اندماج و اطلاق خارج شده و بسط یافته‌اند. به این اسما و صفات در تعیین ثانی، اعیان ثابت گفته می‌شود. این اعیان در حقیقت، صور علمی حق تعالی هستند که به نحو تفصیلی وجود دارند. تعیین ثانی در صدور و ظهور مراتب امکانی و موجودات خلقی از ذات حق، نقش اساسی دارند و باید آن را واسطه میان حق و مخلوقات دانست.

براساس نظر عرفا، علم حق تعالی به اشیاء، چیزی بیش از اقتضات خود اشیاء نیست، به این معنا که علم او در مرتبه تعیین ثانی، تابع معلومات خود است. این بدان معناست که خداوند، ذات اشیاء را به شکل خاصی ایجاد نمی‌کند بلکه هر ذاتی براساس ذاتیاتی که دارد معلوم خداوند واقع می‌شود و به همان صورت که معلوم است موجود می‌شود. به گفته مشهور میان فیلسوفان، خداوند مضمشه را مضمشه نمی‌کند بلکه آن را ایجاد می‌کند. ذاتیات یک شیء، معلول چیزی واقع نمی‌شوند بلکه به صورت ضروری، موجب تحقق ذات هستند. به گفته ابن عربی، آنچه خداوند از بندگان به صورت ازلی می‌داند، همان است که اعیان ثابت به او می‌دهند. آنچه وجود پیدا می‌کند، همان است که عین ثابت اقتضا دارد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۰-۱۳۱).

انسان براساس ذات انسانی خود اختیار دارد و هر شخص براساس ذات شخصی خود و اینکه یک انسانی خاص است، اراده مخصوص خود را دارد و براساس آن عمل می‌کند. عرفا معتقدند اگر کسی به عین ثابت خود دسترسی داشته باشد، تمام تصمیمات و ارادات خود را براساس آن خواهد یافت. به نظر ابن عربی، کسی که به اعیان ثابت علم بیابد، معنای سبق کتاب را می‌فهمد و از سبق کتاب نمی‌ترسد بلکه از نفس خود می‌ترسد. علم خدا جز به آنچه اقتضات ذات انسان داشته است، تعلق نگرفته است و خداوند، از جانب خود برای انسان چیزی نمی‌خواهد. اگر کسی با خدا احتجاج کند که علم تو موجب شد که من چنین شوم و شایسته نیست مرا مؤاخذه کنی، خداوند در پاسخ می‌فرماید: علم من جز همان چیزی که تو بر آن بودی نیست (همو، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۶). عرفا از این حکم الهی که براساس عین ثابت شخص صورت می‌گیرد به سر قدر تعبیر می‌کنند و براساس آن هرگونه شائبه جبر را از ساحت قدس الهی می‌زدایند.

بر این اساس تخلف انسان از عین ثابتش جایز نیست و باید همان را که ذاتش اقتضا دارد انجام دهد. نکته مهم آن است که ذات انسان، عمل اختیاری را اقتضا می‌کند. اگر آنچه انسان اراده می‌کند، با امر الهی توافق داشته باشد، ثواب می‌بیند و اگر نه عقاب می‌بیند. باید توجه داشت که میان امر خداوند و ایجاد او براساس عین ثابت شخص، تناقضی رخ نمی‌دهد. امر خداوند به

ایمان و عمل صالح تعلق گرفته است و ایجاد او براساس اقتضائات عین ثابت انسانهاست (همان، ص ۱۸۲). اگر عین ثابت شخص، کفر را اقتضا کند، خداوند کفر را به او می‌دهد و اگر ایمان را اقتضا کند، دارای ایمان می‌شود. خداوند از خود و برخلاف اقتضائات عین ثابت عبد، چیزی به او نمی‌دهد و این است معنای تبعیت علم از معلوم. از جمله خواسته‌ها و اقتضائات انسان، اراده و اختیار است؛ زیرا انسان بدون آنها انسان نیست. خداوند نیز در خارج انسانی با اراده خلق می‌کند. اراده هر شخص هم براساس ذاتیات آن شخص و اقتضائات آن ذات شکل می‌گیرد. درست همان گونه که مثلاً ذات آب، خیس بودن و سیال بودن و... را می‌طلبد و خداوند هم آب را با این خصوصیات در خارج ایجاد می‌کند.

با توجه به مطالب پیش گفته این اشکال پیش می‌آید که اگر خداوند براساس اعیان ثابته خلق می‌کند و اراده انسان نیز براساس آن چیزی است که در عین ثابت او وجود دارد، پس دیگر اراده آزاد، معنایی نخواهد داشت. براساس اعیان ثابته، خیر و شر، ایمان و کفر، سعادت و شقاوت انسانها از ازل مشخص است و شقی در بطن مادر، شقی است و سعید در بطن مادر سعید است. به خاطر همین، گفته‌اند کسی که به عین ثابت خود دسترسی داشته باشد و سر قدر خویش را بداند، راضی به رضای خدا خواهد. همچنین، هیچ‌کس نمی‌تواند، شخص دیگری را به خاطر کارهایی که انجام می‌دهد سرزنش کند؛ زیرا او براساس، عین ثابت خود که علم خداست عمل کرده است، همان گونه که هیچ‌کس نمی‌گوید چرا سگ نجس قرار داده شده است، نمی‌گوید چرا انسانی کافر یا مومن شده است؟ (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۸۸).

در توضیح باید گفت، از نظر ابن عربی؛ در عین ثابت انسان، همه شرایط افعال انسان اعم از علل ناقصه و تامه و از جمله اراده نیز مأخوذ است. پس همان گونه که اراده در قوس صعود و برای انسان خاکی وجود دارد، برای انسان در مرتبه علم الهی و پیش از وجود او نیز اراده وجود دارد. پس اراده انسان در این دنیا ناشی از اراده‌ای است که نفس الامر آن نزد علم الهی موجود است. برای اینکه انسان در نشئه مادی دارای اراده باشد، باید در عوالم بالاتر و در نشئه علمی خود نیز دارای این اراده باشد؛ زیرا هرچه در عالم مادی است در عوالم بالاتر، به نحو اعلی و اشرف موجود است. منتهی نحوه وجود آن متناسب با همان وجود و نشئه است. مثلاً وجودات مادی در این دنیا به نحو مادی هستند؛ ولی این باعث نمی‌شود که وجود برتر آنها نیز به نحو مادی باشد بلکه وجود برتر، منشأ این وجود مادی است و همه قوه‌های این ماده در نشئه بالاتر به نحو فعلیت موجود است و همین باعث می‌شود که موجود مادی، فعلیت‌های گوناگون را بتواند

بپذیرد. در انسان نیز اراده‌ای که زمانی است و با تغییر و تحول همراه است، در نشئه بالاتر و در علم خدا موجود است منتهی به نحوی که متناسب با آن نشئه باشد. همان اراده است که در این دنیا به صورت تصمیمات و انتخاب‌ها بروز می‌کند.

به این ترتیب، اراده در عین ثابت انسان موجود است و عین ثابت انسان را باید دارای هویتی ارادی دانست. منتهی اراده انسان در عین ثابتش مانند اراده خداوند، به نحو وجوبی است. همین اراده در عالم ماده به نحو امکانی بروز می‌کند به گونه‌ای که انسان گمان می‌برد، از میان دو فعل متضاد، توان برگزیدن هریک را دارد و به راستی در عالم ماده چنین است؛ ولی در نشئه بالاتر، این اراده از میان دو فعل متضاد، بالوجوب به یک طرف تعلق گرفته است و تخلف از آن ممکن نیست و این نافی اراده در آن مرتبه نیست بلکه اقتضای آن مرتبه است که اراداتش وجوبی است. همان گونه که اراده حق تعالی به نحو تخلف‌ناپذیر و وجوبی براساس علم الهی به افعال الهی تعلق می‌گیرد. عین ثابت انسان با همین هویت ارادی که دارد، از خداوند، در نشئه مادی، انسانی با هویتی ارادی را طلب می‌کند و هنگام وجود انسان، موجودی دارای اراده، ایجاد می‌شود. اینکه انسان با این اراده‌ای که برای او قرار داده شده است چه تصمیماتی می‌گیرد، تابع همان هویت الهی وجوبی است که در عین ثابت قرار دارد. اگر در عین ثابت، انسانی است که با اراده خود شقی شده است، در این دنیا نیز او با اراده خود تصمیماتی می‌گیرد که موجب شقاوت می‌شود. پس خدا به مردم ظلم نمی‌کند بلکه خود آنها هستند که به خود ظلم می‌کنند و به خاطر این ظلم، جزا می‌بینند. به عنوان مثال، اقتضای عین ثابت عمر سعد با وصف ارادی بودن افعال او، این بود که در این دنیا، راه ضلالت را انتخاب کند و حجت خداوند را شهید کند. او نیز براساس اراده‌ای که به او اعطا شده بود چنین کرد. واضح است که اگر چنین اراده‌ای را نمی‌کرد، دیگر عمر سعد نبود و مثلاً حرّین یزید بود که توبه کرد و به لشکر امام حسین علیه السلام پیوست.

ابن عربی در این باره می‌گوید: «فلا يعود علی الممکنات من الحق، الا ما تعطیه ذواتهم فی احوالها، فان لهم فی کل حال صوره، فتختلف صورهم لاختلاف احوالهم» (همو، ۱۳۶۶، ص ۹۶). آنچه ذات شخص اقتضا کند، خداوند همان را موجود می‌کند، اگر اقتضای خیر باشد، موجب خیر و اگر شر را بطلبد، خداوند نیز، شر را خلق می‌کند. در روایتی مردی از امیر مؤمنان علیه السلام پیرامون مشیت الهی سؤال می‌کند. حضرت از او سؤال می‌کند، آیا خداوند مخلوقات را آن گونه که خود می‌خواست آفرید یا آن گونه که خود آنان می‌خواستند؟ آن شخص در پاسخ گفت: آن گونه که خود می‌خواست. باز حضرت پرسید: آیا خداوند مخلوقات را برای چیزی که خود می‌خواست آفرید یا

برای آنچه خودشان می‌خواستند؟ آن شخص گفت: برای چیزی که خود می‌خواست. در پایان حضرت سؤال می‌کند: آیا خداوند مخلوقات را آن‌گونه که خود می‌خواهد در قیامت می‌آورد یا آن‌گونه که خودشان می‌خواهند؟ آن مرد در پاسخ می‌گوید: آن‌گونه که خدا می‌خواهد. حضرت در انتها به آن مرد گفت، برخیز که از مشیت هیچ بهره‌ای نداری! (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۶۵-۳۶۶)؛ بنابراین باید گفت، اعطاکننده خیر و ضد آن جز خود انسان نیست، حتی می‌توان گفت او خود منعم و معذب خویش است.

ممکن گفته شود چرا خداوند عین ثابت همه را به نحوی قرار نداد که اراده خیر را بطلبند و به گفته خداوند که فرمود: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹) عمل نشد. در پاسخ گفته‌اند این تعلیقی امتناعی است که می‌گوید چنین چیزی هیچ‌وقت رخ نخواهد داد؛ زیرا در این صورت، دیگر کثرات وجود نمی‌یافتند. در حالی که اقتضای ذات بی‌نهایت آن است که هم تجلیات رحمانی داشته باشد و هم تجلیات ظلمانی. خداوند، همان‌گونه که هادی است، مصل نیز هست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۱۵). ذات بی‌نهایت تمام امور متضاد را در خود دارد و همه این امور، از چنین ذاتی بروز و جلوه می‌کنند در غیر این صورت اکملیت ذات زیر سوال می‌رود. در این میان، اعیان ثابت، صور اسماء الهی و مظاهر علم خدا هستند که قائم به ذات قدیمند و به جهتی عین ذاتند که بسط یافته است. اینها اقتضات ذات خدایند و قابل جعل نیستند و چنین نیست که خداوند برخی را جعل کند و برخی دیگر را خیر بلکه به وجود خداوند از ازل موجودند (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۶).

به باور ابن عربی، براساس چیزی که بالاتر از سرّ قدر است و آن را سرّ، سرّ قدر گویند، احوال خلق و اعیان ثابت ایشان، بریده از خداوند نیستند بلکه همه از تجلیات ذات حق در مرتبه ذاتند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۹۶). اعیان ثابته نسبت به حق، تأخر ذاتی دارند درست همان‌گونه که لازم از ملزوم خود متأخر است؛ ولی این اعیان، به وسیله خداوند جعل نمی‌شوند. اینها اقتضات و لوازم ذات و صور اسماء حقدند که از ازل بوده‌اند و تا ابد نیز خواهند بود. حق در کمون واجد آنهاست و در تعین ثانی با تفصیل آنها، آنها را به مرحله ظهور می‌رساند، منتهی ظهوری که در مرتبه ذات است نه خارج از آنکه مرتبه ممکنات و مخلوقات است. پس خداوند چیزی از اعیان ثابت را جعل نمی‌کند بلکه اینها به‌طور ضروری برای ذات حق موجودند (همان، ص ۸۱۶).

نکته دیگر آنکه با اینکه ارادات انسان براساس، عین ثابت او شکل می‌گیرد؛ ولی این علم الهی، نافی اراده نیست؛ همانند معلمی که می‌داند شاگردان خود در امتحان آنچه نمراتی خواهند

گرفت؛ ولی این علم او، شاگرد را مجبور به گرفتن نمره‌ای که در نظر معلم است نمی‌کند. معلم با توجه به علم خود و شناختی که از هر شاگرد دارد، این مطلب را حدس می‌زند؛ ولی خداوند تعالی که علمی نامتناهی دارد به وضوح و روشنی می‌یابد هر شخصی در دنیا چگونه اراده خواهد کرد و چه تصمیماتی می‌گیرد و براساس آن انسان را خلق می‌کند. در این میان انسان از این علم خداوند آگاه نیست و براساس اراده آزاد خود در این دنیا کار می‌کند. در این دنیا چون انسان بر عین ثابت خود دسترسی ندارد نمی‌داند چه چیزی را اراده می‌کند؛ ولی پیشاپیش می‌داند که در علم خداوند، هر اراده‌ای که بکند از پیش معلوم است؛ ولی این علم خداوند ضرری به اختیار او در این دنیا نمی‌زند. چون از سوی دیگر این را هم می‌داند که هیچ عملی از او سر نخواهد زد مگر آنکه آن را اراده کرده باشد، همانند آنکه او می‌داند براساس، علم خدا، اموری برای او تقدیر شده است؛ ولی برخی از این امور به او اعطا نمی‌شود مگر آنکه آنها را از طریق دعا از خداوند خواسته باشد، بر این اساس به وظیفه خود عمل می‌کند و دعا می‌کند. *ابن عربی* در این باره می‌گوید: انسان نمی‌داند که در علم خدا چه وجود دارد و استعداد او از خداوند چه چیزی را طلب می‌کند. وی علم به استعداد و طلب عین ثابت هر شخص در هر زمان مشخص را از غامض‌ترین علوم دانسته است. انسان پس از رخ دادن عمل و ایجاد آن به وسیله خداوند، تازه می‌فهمد آنچه برای او رخ داد، مقدر او بوده است. قبل از آن برای او مشخص نیست که چه چیز را اراده خواهد کرد و چه فعلی از او سر خواهد زد. البته کسانی هم که اطلاع داشته باشند با کمال میل و اختیار، براساس اراده تکوینی خویش در علم‌الله عمل می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۷)؛ زیرا آنچه برای انسان لذت‌بخش است عمل بر طبق ذات و ذاتیاتش است. در این صورت، این افراد، هم‌چون خداوند هستند که بالضروره براساس علم خود اراده می‌کند و ارادات او تخلف‌ناپذیر و وجوبی است.

نتیجه

عین ثابت انسان، ناشی از اسماء و صفاتی است که از ذات خداوند ناشی شده‌اند و این اعیان ثابت اقتضائات و اراداتی را در خود دارند. تمام اینها در صقع ربوبی و در مرتبه علم الهی تجلی کرده‌اند. علم خداوند، موجب بروز کثرات در خارج است و عدم تناهی خداوند اقتضا دارد همان‌گونه که اسماء خیر و انسانهای مؤمن هستند، انسانهای کافر و مشرک نیز تحقق داشته باشند. اینها در خارج، براساس اراده خود عمل می‌کنند و این اراده ناشی از اراده‌ای است که برای آنها در عین

ثابتشان محفوظ است، اراده عین ثابت نیز، براساس آن است که این شخص، این شخص است. این اراده در عین ثابت به نحو وجوبی موجود است و نمی‌تواند غیر آن باشد؛ ولی در عالم مادی، این اراده به نحو امکانی جلوه و بروز می‌کند و انسان می‌پندارد می‌تواند از میان دو گزینه یکی را انتخاب کند؛ درحالی که در عین ثابت خود، تنها یک گزینه مشخص را برگزیده است. این نیز نافی اراده نیست، چون اراده حق تعالی نیز به نحو وجوبی به یک طرف تعلق می‌گیرد چون ناشی از علم حق است در علم حق ابهام و شک و تردید نیست. اراده انسان در عین ثابت نیز که علم خداوند است، اراده‌ای وجوبی است و تخلف‌ناپذیر است؛ ولی در نشئه دنیا به صورت اراده‌ای که یکی از دو طرف را برمی‌گزیند جلوه می‌کند؛ چون انسان در دنیا براساس علم ناقص خود تصمیم می‌گیرد. در هر صورت اراده انسان در دنیا، مطابق اراده او در علم الهی است؛ زیرا هرچه در این دنیا هست، رقیقه آن است که در علم الهی است و ناشی از آن است. البته علم خداوند به امور، باعث جبر نیست بلکه علم خداوند در مرتبه الهی است که انسان در مرتبه دنیا از آن بی‌خبر است و براساس علم امکانی خود عمل می‌کند. بر این اساس انسان، مکلف به انجام کارهای خیر و ترک اعمال زشت است بدون آنکه بدانند چه چیز را اراده خواهد کرد یا آنکه بدانند خداوند چه سرنوشتی را از ازل برای وی مقدر گردانیده است.

برای این تبیین پیرامون اراده انسان و قدرت و علم الهی می‌توان به شواهدی از بیانات معصومین علیهم‌السلام تمسک کرد. از جمله امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

و لاتقولوا، و کلهم الله الی انفسهم، فتوهنوه و لاتقولوا اجبرهم
 علی المعاصی، فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله، والشر بخذلان الله
 و کل سابق فی علم الله؛

مگویید خدای تعالی، بندگان را به خودشان گذاشت و فعل را به ایشان
 تفویض کرد که اگر چنین گویند، هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز
 گردانیده‌اید. نیز مگویید خدای تعالی بندگان را بر معاصی جبر کرد که در
 این صورت، او را ظالم گردانیده‌اید بلکه بگویید فعل خیر به توفیق خداست
 و فعل شر، به خذلان خدا و هریک از این دو نیز در ازل معلوم خدا
 بوده‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۵).

همان‌گونه که دیده می‌شود، خداوند به واسطه قدرت مطلقه و لایتناهی خود بر همه احاطه دارد و بندگان را نشاید که مستقل از خداوند باشند. هم‌چنین اگر آنها را مجبور بر معاصی بکند و بعد بخواهد به خاطر آن، ایشان را عقاب کند، ظلم کرده است. بلکه بنده است که خیر و شر

انجام می‌دهد منتهی در انجام این امور، مستقل نیست بلکه براساس اقتضائات ذاتی خود چیزی را می‌طلبد و خداوند آن را ایجاد می‌کند. هم‌چنین، باید دانست که هیچ علمی از خداوند مخفی نیست و هر اراده و فعلی که بنده انجام می‌دهد در علم سابق الهی مخزون و معلوم است.

در حدیثی دیگر از امام کاظم علیه السلام می‌خوانیم: «ان الله خلق الخلق، فعلم ما هم الیه صائرون، فامرهم و نهاهم، فما امرهم به من شیء فقد جعل لهم السبیل الی الاخذ به و ما نهاهم عنه من شیء، فقد جعل لهم السبیل الی ترکه، و لایکونون آخذین و لاتارکین الا باذنه، و جبرالله احداً من خلقه علی معصیته بل اخترهم بالبلوی کما قال الله تعالی: لیلوکم ایکم احسن عملاً» (همان، ص ۲۶). براساس این حدیث، علم خداوند به اعمال انسان، ازلی است؛ ولی از سوی دیگر انسان در عالم مادی، مکلف به انجام کارهای نیک و ترک کارهای ناشایست است، برای انجام و ترک این کارها نیازمند اراده و شرایط دیگری است که برای او قرار داده شده است. انسان در این دنیا براساس این شرایط تصمیم می‌گیرد و کار انجام می‌دهد؛ ولی تمام این کارها را با قدرت و اذن خداوند انجام می‌دهد؛ بنابراین با وجود علم سابق و قدرت مسلط خداوند بر بندگان، انسان مختار است. این اختیار در این دنیا موجب به فعلیت رسیدن علم ازلی خداوند است و ذات انسان را که فقط نزد خداوند معلوم است، در این دنیا آشکار می‌سازد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ تصحیح و تعلیق عثمان یحیی؛ ج ۲، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۵ق
 ۲. ابن عربی، محی‌الدین بن محمد؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
 ۳. شیرازی، صدرالدین؛ الشواهد الربوبية؛ ج ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
 ۴. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح محمد خواجه‌سوی؛ ج ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
 ۵. قیصری، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
 ۶. قیصری، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ۷. قیصری، داود بن محمود؛ فصوص الحکم؛ تحقیق حسن‌زاده‌املی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
 ۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ ج ۲، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۸.
 ۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
 ۱۰. یزدان‌پناه، یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.