

معناشناسی «اختیار» و استناد آن به خداوند در عرفان اسلامی

aminierfan2@gmail.com

حسن امینی / سطح چهار حوزه علمیه قم پژوهشگر جامعه‌المصطفی العالمية
دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۳۰

چکیده

این نوشتار با روش «توصیفی-تحلیلی» به معناشناسی «اختیار» و استناد آن به خداوند در عرفان اسلامی پرداخته است. عارفان مسلمان برای «اختیار» کاربردهای گوناگونی بیان داشته‌اند. از بعضی از عبارات آنان چنین برمی‌آید که آنان این اصطلاح را در خدا و انسان به نحو مشترک لفظی به کار برده‌اند. نگارنده با توجه به شواهد داخلی و برخی از عبارات دیگر عرفا، تلاش کرده است معانی متفاوت را به معنای واحد برگرداند و قدر جامع مفهومی ارائه دهد. همچنین از برخی عبارات آنان استفاده می‌شود که اختیار همراه با تحیر و تردید، بر حق تعالی قابل اطلاق نیست. این نوشتار با توجه به برخی دیگر از عبارات آنان، سعی داشته است که استناد اختیار همراه با تردید را به خداوند متعال را با توجه به برخی از اعتبارات دیگر، مستدل سازد و تعارضات بدوی را از میان عبارات آنان برطرف کند.

کلیدواژه‌ها: معنای اختیار، اشتراک معنوی، اختیار الهی، احدیث جمع، تجلی، استناد اختیار.

پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در عرفان اسلامی، معانی متفاوتی برای «اختیار» در خداوند بیان داشته‌اند. غزالی مطلق اختیار را به اراده خاص، انجام اراده، و (با نقل از دیگران) قدرت؛ ابن عربی، اختیار حق تعالی را به توجه ذات واجب به ممکنات (از آن نظر که بر صفات امکانی هستند)؛ فناری آن را به مشیت و اقتضای ذات الهی؛ و قونوی آن را به معنای مؤثر بودن حق تعالی بدون اینکه مقهور عامل دیگری قرار گیرد، تفسیر کرده‌اند. ایشان «اختیار» را در انسان، به معنای «گزینش» دانسته‌اند که همراه با تردید باشد. کاشانی آن را به معنای «نضمام اراده به قدرت» می‌داند. او بر این اساس، می‌گوید: همه اعمال از قدرت و اراده الهی صادر می‌شود. (نک. بخش معنای «اختیار»). این نوشتار با روش «توصیفی-تحلیلی» این موضوع را بررسی کرده که با وجود تفسیرهای متفاوت از معنای این واژه، «اختیار» در خداوند به چه معناست؟ آیا اختیار در خدا و انسان، مشترک لفظی است یا معنوی؟ آیا اختیار همراه با تردید به خداوند قابل استناد است؟

معنای «اختیار»

«اختیار» از ماده «خیر»، از باب افتعال، به معنای طلب «خیر» است. «خیر» چیزی است که مشمول رغبت و خواست همه باشد؛ مانند عقل و عدالت (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲). «اختیار» در اصطلاح عرفا، ظاهراً در معانی متفاوتی به کار رفته است، گرچه می‌توان برخی از آنها را به معنای واحد برگرداند. کاربردها و معانی «اختیار» را به ترتیب منطقی، به اختصار بیان خواهیم کرد:

در مرتبه احدیت: فناری «اختیار» را همان «مشیت ذاتی» گرفته است: «و اما المشیئة الذاتية فهی الاختیار الثابت للحق سبحانه» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸). در مرتبه واحدیت، اراده متفرع بر مشیت، و مشیت متفرع بر علم، و علم متفرع بر حیات است. در این مرتبه، اراده به جزئیات و مشیت به کلیات تعلق می‌گیرد؛ زیرا مشیت همان عنایت الهی به کلیات است، نه جزئیات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۳-۱۰۸۴). اما مشیت در مرتبه احدیت، همان اراده ذاتی است، و در مرتبه واحدیت، با اراده فی‌الجمله تغایر دارد: «أن المشیئة [الذاتية] بعینها هی الإرادة الذاتية من حیث الأحدیة، ... فهما حقیقتان متغایرتان یجتمعان و یفترقان من حیث الإلهیة» [در مرتبه واحدیت] (همان). اراده همان میل ذاتی است:

اما المحبة الإلهیة، فما سیجیء فی مفتاح الغیب، انها الطلب الاولی الالی من حیث الاجتماع الاسمانی بالتوجه الذاتی. و هذا الطلب حال ذاتی للأسماء (لا لموجب خارجی، إذ لا خارج ثمة)، و هو الميل الإلهی المعنوی بحركة غیبیة من احدی الحقائق الاسمانیة الاصلیة بقوة النسبة الجامعة لظهور حکم الاتصال بین ساترها لیظهر صورة جملتها، و یظهر الحق من حیث تعینة فی المرتبة الجامعة لها من غیبه، و ذلك الميل هو الإرادة، ... و هذا الميل هو المنبه علیه فی سرّ الاولیة ب «أحببت ان اعرف» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳).

با توجه به آنچه گفته شد، حب و میل ذاتی، جز همان مشیت و اقتضای ذاتی الهی به اظهار در مرایای غیر مجعول و مجعول نیست، گرچه به لحاظ بعضی اعتبارات تفاوت هم دارند (نک. همان، ص ۲۳۸؛ همان، ج ۲، ص ۷۵۰). توجه ذات به خود لازمه ذات الهی و موجب ظهور ذات بی‌تعیین در تعین است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰-۳۸۱). توجه ذات به کمالات ذاتی و نسب

اندامی در تعین اول از اقتضائات ذات الهی در این مرتبه است که موجب ظهور وی در تعینات مادی می‌شود (نک. قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱؛ همان، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۳؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸، ۳۴۸).

۲. در مقام الوهیت: «اختیار» به معنای «تعلق ذات واجب به ممکنات» از آن حیث که بر صفات امکانی هستند: «تعلقها [ذات الواجب] بالممكنات من حیث ما هی الممكنات علیه یسمی اختیاراً» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴؛ نک. ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳).

۳. اختیار به معنای اراده خاص:

«فإذا اتبعته [الارادة] لعل ما ظهر للعقل أنه خير؛ سمیت هذه الإرادة اختیاراً ... و هو عين تلك الإرادة ... فالاختیار

عبارة عن إرادة خاصة، و هي التي انبعث بإشارة العقل...» (غزالی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۴).

اراده خاص طبق بیان غزالی بر انگیزختن فاعل به سوی فعلی است که عقل آن را خیر بداند و اراده به سبب تشخیص خیریت فعل برای انجام دادن آن، برانگیخته شود. «اختیار» به این معنا، ویژه انسان است و در مقابل اختیار حیوانات قرار دارد که به اقتضا و تبعیت از غرایزشان برانگیخته می‌شود. اختیار به این معنا، باید مسبوق به تصور و تصدیق و محاسبه و تعقل و مقایسه میان راه‌های متعدد و مختلف باشد که در نهایت، یکی از آنها را گزینش کند. «اراده خاص» همان اراده جزئی برآمده از اراده کلی و اضافه به چیزی (متعلق) است. اراده کلی در خداوند از ویژگی ذات الهی، و در انسان نحوه وجود نفس است و با جعل بسیط محقق می‌شود.

۴. «اختیار» به معنای انجام اراده:

«فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة، و بعد وقوع الشهوة للطعام یسمى اختیاراً، و لا بد من حصوله عند

تمام أسبابه ... إذ بعد تمام الإرادة و القدرة، یكون حصول الفعل ضرورياً...» (همان، ج ۴، ص ۱۵۰).

انجزام اراده بعد از میل و بعد از علم، به نبود موانع حاصل می‌شود: «و انجزام الإرادة یحصل بعد صدق الشهوة، و العلم بعدم الموانع» (همان، ج ۱۱، ص ۱۵۰). به نظر می‌رسد «انجزام اراده» همان شوق مؤکد یا عزم است که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده است. در صورتی انجزام اراده حاصل می‌شود که شخص، هم علم به عدم موانع و هم قدرت بر فعل داشته باشد.

۵. کاشانی معتقد است: «اختیار» همان انضمام اراده به قدرت است. (فلسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸). ظاهراً انضمام

اراده به قدرت، تعبیر دیگری از انجزام اراده است.

۶ «اختیار» به معنای «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»: «المختار هو الذي یفعل أمراً ما إن شاء، و یترکه إن

شاء» (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲۸). غزالی نیز به نقل از دیگران، «اختیار» را به «قدرت» تعریف کرده است:

«الاختیاری فهو مظنة الاتباس، كالكتابة و النطق، و هو الذي یقال فیه: إن شاء فعل و إن شاء لم یفعل، و تارة یشاء

و تارة لا یشاء» (غزالی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۴).

این همان تعریف «قدرت» است. «قدرت» یعنی: توانستن. توانستن دو بخش دارد: انجام فعل و ترک آن. بدین‌روی، «قدرت» را به «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» تفسیر می‌کنند. «ان شاء فعل»، که بخش اول آن باشد، به حرکت عضلات منتهی می‌شود؛ زیرا لازماً انجام فعل حرکت آنهاست. برخی «قدرت» را نیروی موجود در عضلات دانسته‌اند:

«فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلية هي القدرة، و تصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور و معرفة المصلحة هي العلم بالغاية» (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵). جامی در عبارت مذکور «اختیار» را نیز به همین معنا گرفته است.

۷. «اختیار» به معنای مؤثر بودن حق تعالی بدون اینکه مقهور عامل دیگر قرار بگیرد» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸؛ قانونی، ۱۳۷۵، ص ۸۲). مقصود از «اختیار» در این مقام، آن است که عامل مختار کار را با رضایت و خواست خود، بدون اجبار و فشار عامل بیرونی انجام دهد. «اختیار» به این معنا، می‌تواند یک طرف داشته باشد. در اختیار، لازم نیست همواره دو طرف وجود داشته و همراه با تردید و تحیر باشد:

اختیار الحق المشهود فی الكشف، لیس علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین. کل منهما ممکن الوقوع عنده، فیترجع عنده احدهما لمزید فائدة او مصلحة تتوخاها فمثل هذا یستنکر فی حقه تعالی؛ لانه احدی الذات و احدی الصفات، و امره واحد و علمه بنفسه و بالاشیاء علم واحد، فلا یصح لده تردد و لامکان حکمین مختلفین، بل لایمکن غیر ما هو المعلوم المراد فی نفسه و لیس هذا من قبیل الجبر کما یتوهمه أهل العقول الضعیفة إذا لیس ثمة سوی. فمن الجابر؟ (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸).

«اختیار» به معنای هفتم، به این لحاظ که جبرکننده‌ای در کار نیست، با معنای اول و دوم اشتراک دارد؛ همان‌گونه که هیچ عاملی، مشیت ذاتی را بر ذات تحمیل نمی‌کند، هیچ عاملی بیرونی، انجام دادن فعلی را بر ذات الهی تحمیل نمی‌نماید. به نظر می‌رسد حقیقت اختیار به یک اعتبار، همان میل ذاتی است که در مرتبه ذات و تعیین اول به صورت مشیت ذاتی و اقتضای ذاتی؛ در مرتبه الوهیت به صورت توجه ذات به ممکنات، از آن حیث که بر صفات امکانی هستند (این با معنای غنای ذاتی یکی است؛ زیرا ممکنات از حیث امکانی، فقر محض و در مقابل غنی محض هستند)؛ و در مرتبه فعل الهی به این صورت ظهور دارد که ذات الهی افعال را اختیار می‌کند و به خواست و رضای خود انجام می‌دهد، بدون آنکه عامل دیگری آن را بر وی تحمیل کند. بنابراین، «اختیار» به معنای اول و دوم و هفتم، در خصوص حق تعالی، به این اعتبار به کار می‌رود که غیر و عامل جبری در کار نیست. اما «اختیار» به معنای سوم، چهارم، پنجم و ششم، اصطلاحات خاصی است که یا بر شوق مؤکد یا اراده و عزم و یا قدرت انطباق دارد؛ زیرا انجرام اراده (شوق مؤکد) یا گزینش یکی از دو طرف تردید یا تدبیر عقلانی در مقابل تدبیر غریزی، مسبوق به تصور و تعقل و تصدیق به فایده و همراه با تردید است که تنها در انسان کاربرد دارد، نه در خداوند.

در اینجا، قونوی اشکالی را با توجه به علم الهی مطرح کرده که فعل حق تعالی مسبوق به علم اوست. بدین‌روی، از ناحیه علم الهی جبر پیش می‌آید، به این صورت که خداوند مجبور است به مقتضای علم خود عمل کند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۲). سپس ایشان این‌گونه پاسخ داده است که علم خداوند هویت کشفی دارد، نه اثر عینی و خارجی. علم خداوند به معلوم تعلق گرفته، به همان نحوی که معلوم هست و به همان نحوی که در آینده محقق خواهد شد. اگر جبری در کار باشد از ناحیه معلوم برخوردش یا بر عالم خواهد بود، نه از ناحیه علم الهی (همان، ص ۸۲). بر فرض اینکه اشکال جبر از جهت علم الهی لازم بیاید، لازمه این فرض آن است که حق تعالی، هم از خودش اثر بپذیرد، هم مؤثر و هم متأثر، و هم قابل باشد و هم فاعل؛ زیرا علم عین ذات حق تعالی است. بنابراین فرض، لازم‌هاش تعدد جهات در ذات حق تعالی و عدم وحدت وی از همه جهات است، و این خلف است:

فلو قيل: بجبر العلم لزم أن يكون الحق مؤثراً في نفسه و متأثراً فاعلاً و قابلاً، فان علم الحق في مشرب التوحيد عند المحققين من اهل الكشف و اهل النظر ايضاً عين ذاته، فلو كان كما قيل، لزم ان يكون في الحق جهات مختلفة فيكون جابراً و مجبوراً فيختلف الجهات فيه، فلم يكن إذاً واحداً من جميع الوجوه، و هو واحد من جميع الوجوه بلا شك؛ هذا خلف (همان، ص ۸۲).

البته بعداً خواهد آمد که اختیار همراه با تردید نیز به لحاظ برخی اعتبارات (منتهی شدن همه اختیارات به اختیار حق تعالی، احدیت جمع و تجلی در مراتب)، قابل استناد به حق تعالی است (نک. بخش استناد اختیار همراه با تردید به حق تعالی).

رابطه اختیار الهی با مشیت، اراده و قدرت الهی

اسما و صفات الهی در مرتبه ذات و تعین اول، نه تمایزی از ذات دارند و نه از یکدیگر: «تعین اول مرتبه جمع و اجمال است. و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی نیست که او را تعین ثانی خوانند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۳).

در این مرتبه از مشیت ذاتی (به لحاظ نبود جبر کننده‌ای)، به «اختیار» (نک. فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸)، و از توجه جلی و تأثیری، به «باطن قدرت» یاد کرده‌اند:

ثم إن هذا التجلی الأول ... و الوجدان يتضمّن توجّهاً خاصاً بصورة التأثير إلى تحقيق الكمال الأسماني وإزالة موانعه و تحصيل شرائطه بلا مغایرة، فالحكم التأثیری في ذلك التوجه الخاص هو باطن القدرة و حكم تحقيق تفصيل الكمال (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۸).

در این مرتبه، اختیار با مشیت ذاتی و اراده، تمایز ندارند. اما در مرتبه اسما و صفات الهی، اختیار با مشیت، اراده و قدرت، گرچه تفاوت حقیقی ندارند، به لحاظ اعتبار تفاوت دارند:

افتقار الممكن للواجب بالذات و الاستغناء الذاتي للواجب دون الممكن، یسمى «إلهاً». و تعلقها بنفسها و بحقائق كل محقق وجوداً كان أو عدماً، یسمى «علماً». تعلقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، یسمى «اختیاراً». تعلقها بالممكن من حيث تقدم العلم قبل كون الممكن، یسمى مشیته. تعلقها بتخصيص أحد الجانزين للممكن على التعین، یسمى «إرادة». تعلقها بإيجاد الكون یسمى قدرة (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۴؛ نک. ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳).

از عبارات یادشده، استفاده می‌شود که عرفا همه آنها را در این مرتبه به علم الهی برمی‌گردانند؛ بدین‌روی، تفاوت حقیقی میان آنها منتفی است. علم الهی به لحاظات گوناگون به شکل یکی از صفات یادشده درمی‌آید. توجه ذات به ذات و همه حقایق، اعم از معدوم و موجود، «علم» نامیده می‌شود. توجه ذات به ممکنات از آن نظر که ممکن هستند، «اختیار» گفته می‌شود؛ زیرا ممکنات از جهات امکانی فقر محض و عین ربط هستند، نه ذاتی دارای ربط، و در مقابل، خداوند غنی بالذات است بدین‌روی، وجود مقابل قابل طرح نیست تا جابری وجود داشته باشد. (البته طبق این عبارت، باید گفت: عرفا اختیار الهی را در مرتبه الوهیت، بعد از علم و قبل از مشیت و اراده و قدرت در نظر می‌گیرند. با توجه به این مطلب، هم مشیت کلی، هم اراده کلی و هم قدرت کلی، رنگ اختیار به خود می‌گیرند؛ به این معنا که نحوه وجود این صفات در خداوند نحوه اختیاری است). به توجه ذات به موجودات بعد از مرتبه علم و قبل از تحقق آنها در خارج، «مشیت» گفته‌اند. به توجه ذات به یکی از دو طرف ممکن، «اراده»؛ و به توجه ذات به ایجاد، «قدرت» گفته‌اند (نک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴؛ نک. همو، ۱۳۷۰، ص ۲۴).

طبق عبارات یادشده، اختیار در مرتبه صفات الهی، مسوق به علم و سابق بر مشیت و اراده و قدرت است.

اطلاق «اختیار» بر خدا و انسان: اشتراک معنوی یا لفظی؟

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، از ظاهر برخی عبارات عرفا به دست می‌آید که اختیار دربارهٔ خداوند و انسان به دو معنا به کار می‌رود و مشترک لفظی است:

الاختیار الثابت للحق ... ليس هو على النحو المتصور من الاختيار للخلق، فان اختيار الخلق عبارة عن تردد واقع بين فعيلين او امرين، كل منهما ممكن الوقوع عند المختار، لكن يترجح عنده احد الأمرين لمزيد فائدة يستجلبها في الامر المختار او مصلحة يتوخى حصولها به و الحق سبحانه يستكر في حقه مثل هذا، ... فلا يصح لديه ترديد ... و كيف! و ليس ثمة سواه، فمن الجابر؟ (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۱؛ نک، فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸).

به نظر می‌رسد، در همهٔ اطالقات «اختیار»، ملاک اصلی صدور عمل به خواست و رضایت خود فاعل است (بدون اینکه مقهور عامل بیرونی قرار بگیرد). صدور عمل مسبوق به مشیت و خواست فاعل است؛ اما هیچ دلیلی منطقی ایجاب نمی‌کند که فعل حتماً دو طرف داشته باشد. بر این اساس، اختیار در تمام کاربردهای آن، مشترک معنوی خواهد بود، نه لفظی. این مطلب به دو نحو قابل تبیین است: یکی در مراتب نزولی وجود، و دیگری در مراتب صعودی آن. در مراتب نزولی وجود، به این صورت می‌توان بیان کرد که حقیقت اختیار میل وجودی و ذاتی است که در هر مرتبه، متناسب به آن مرتبه ظهور می‌کند: در مرتبه ذات به صورت مشیت و اقتضای ذاتی؛ در مرتبه الوهیت به صورت توجه ذات به ممکنات، از این حیث که ممکنات بر صفات امکانی هستند؛ در مرتبهٔ فعل به این صورت که فاعل به خواست خود، فعل را انجام دهد، نه در اثر فشار و اجبار عامل قوی‌تری؛ در مراتب صعودی وجود (در قوس صعود) به این صورت می‌توان گفت که «فاعل مختار» آن است که عملی را با رضایت و خواست خود انجام بدهد، بدون اینکه مقهور عاملی دیگر واقع شود. عمل را می‌توان اعم از اقتضای ذاتی، توجه ذات به ممکنات و اثر عینی در خارج در نظر بگیریم. گفتیم که اختیار و صدور عمل مسبوق به خواست فاعل است؛ اما لزوماً این‌گونه نیست که دو طرف داشته باشد، و همراه با تحیر و تردید باشد، بلکه این امر از لازمهٔ محدودیت مومن است. بر این اساس، اختیار (همانند اراده)، در خداوند قابل تصور است، با این قید که احدی الطرف است. بنابراین، «اختیار» به این معنا هم شامل فاعل بالعنايه، بالرضا، و بالتجلی می‌شود و هم شامل فاعل بالقصد. بر این اساس، روح معنای اختیار در حق تعالی و انسان یکی است، با این تفاوت که انسان چون از یک سوی، دارای گرایش‌های متضاد است، و از دیگر سو، جهل به مصالح و مفاسد و خیر بودن نتیجهٔ کار دارد و در انجام دادن و ترک برخی کارها دچار تردید و حیرت می‌شود، و در مقام تردید یکی از دو امر را گزینش و انتخاب می‌کند؛ اما خداوند و مجردات، چون منزله از جهل و گرایش‌های متضادند، احدی العلم و احدی الاراده و احدی الاختيار هستند. بدین‌روی، در اختیار دچار تردید و حیرت نمی‌شوند، بلکه عالی‌ترین مرتبهٔ اختیار را دارند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸-۲۳۹). گفتیم که اختیار وجود دارد، اما هر اختیاری، لزوماً دو طرف ندارد، می‌تواند یک طرف داشته باشد. فقط درجایی دو طرف لازم است که فاعل جاهل به آثار و نتایج باشد. به سخن صدر، فاعل مختار کسی است که کار را با علم و اراده انتخاب کند و با رضایت و خواست خود انجام دهد. اما اینکه «علم» و «اراده»، یک حقیقت است و یا حقایق متعدد، عین ذات فاعل است (مانند ذات باری تعالی) یا غیر ذات فاعل (مانند غیر ذات باری تعالی)، هیچ اثری در این مسئله ندارد:

فإذن قد تلخص و تمحض بما ذكره، أنه إذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل و إرادته (سواء كان العلم و الإرادة أمراً واحداً أو أموراً متعددة، و سواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري أو غيرها كما في غيره)، كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل عنه بإرادته و علمه و رضاه. و لا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمي و لا الخاصي: أنه فاعل غير مختار، و إن فعله صدر عنه بالجبور، مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة و العلم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۳۳).

از عبارت ملاصدرا، اصل معنای «اختیار» و اشتراک معنوی بودن آن تا حدی به دست آمد.

استناد «اختیار» همراه با تردید به حق تعالی

اختیار به این لحاظ که همراه با تردید و تعقل باشد، به حسب ظاهر، اختصاص به انسان دارد و قابل استناد به حق تعالی نیست. از برخی عبارات عرفا اینچنین استفاده می‌شود؛ ولی از برخی دیگر از عبارات ایشان به دست می‌آید که چنین معنایی به اعتبار برخی جهات، به حق تعالی نیز قابل استناد است. اکنون صورت‌های گوناگون آن را بیان خواهیم کرد:

الف. به لحاظ مسبب‌الاسباب بودن حق تعالی؛ به این اعتبار، همه اختیارات به اختیار حق تعالی منتهی می‌شود:

فإن الدواعي الباعثة عليها [الاعمال] و اختياراتها على الوجه الذي ينبغي، إما من عند الله، أو من عنده ... و إن كان الثاني فحصول الداعية، و الاختيار إما باختياره أو باختيار الحق؛ فأما أن يتسلسل أو ينتهي إلى اختيار الحق؛ و التسلسل باطل فثبت أن يكون باختيار الحق (قاسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷)

اما به نظر می‌رسد قاسانی در این مسئله متأثر از اندیشه‌های فلسفی بوده است تا اندیشه‌های عرفانی و وحدت شخصی وجود، البته این مطلب (استناد اختیار خلق به حق به لحاظ مسبب‌الاسباب بودن وی)، سخنی است مقبول؛ زیرا این گزاره با گزاره‌های دیگر مانعة‌الجمع نیست؛ فقط محدود ساختن ارتباط حق تعالی و احکام آن، در آن صورت، ناصواب است؛ زیرا حق تعالی بدون واسطه نیز با اشیا ارتباط دارد، و افزون بر اینکه از راه وسایط و اسباب، موجودات را تدبیر می‌کند، بدون واسطه نیز با آنها ارتباط دارد و آنها را تدبیر می‌نماید:

فإن الوجه الذي يرتبط كل موجود بالحق تعالى منه ارتباطاً ذاتياً لا بتوسط واسطة. فإن حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الرب ارتباطاً لا يقبل الانفكاك (جندی، ۱۴۲۳، ص ۹۷-۹۸).

این‌عربی در یک جا می‌گوید اشیا، هم جهتی حقی دارند و هم جهتی خلقی. اما عرفا از وجه‌خاص، یعنی جهت حقی به آنها نگاه می‌کنند:

«و أما العارفون فإنهم عرفوا إن لله وجهاً خاصاً في كل موجود، فهم لا ينظرون أبداً إلى كل شيء من حيث أسبابه، و إنما ينظرون فيه من الوجه الذي لهم من الحق (این‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۳۰-۳۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۷).

ب. به لحاظ احدیت جمع: استناد اختیار به حق تعالی به لحاظ احدیت جمع، به این صورت قابل تبیین است: هر حکمی (حکم ایجابی) که برای فردی از افراد مطلق یا عام یا مصداقی از مصادیق کلی ثابت باشد، برای خود مطلق، کلی و عام نیز ثابت است؛ اما عکس آن ثابت نیست که هر حکمی که برای مطلق یا کلی یا عام ثابت باشد برای مقید یا خاص یا مصداق کلی هم ثابت باشد. بر این اساس، هر فعلی که به انسان نسبت داده شود، به لحاظ احدیت جمع بودن حق تعالی، به حق تعالی قابل نسبت است؛ چون حق تعالی جامع همه حقایق است و تمام حقایق را در خود دارد. او مطلق است که هیچ مقیدی از محدودهٔ اطلاق او بیرونی نیست. بر این پایه، هر حکمی که مختص پدیدهٔ خاصی باشد از آن حق تعالی نیز هست:

يمكن إضافة هذا النوع من الاختيار [هو وصف إكثاني منقسم] إلى الحق من وجهين آخرين؛ احدهما من حيث مرتبة أحدية جمعه؛ القاضي بان له سبحانه كما لا يستوعب كل وصف و يقبل من كل حاكم عليه بكل لسان في كل مرتبة و حال كل حكم، لانه المعنى المحيط بكل كلمة و حرف و مظروف، و ظرف و كل ظاهر محقق الظهور و باطن نسبي او صرف (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۳؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰).

البته/بن عربی در عین اسناد صفات و احکام محدثات به حق تعالی، وی را تنزیه هم می‌کند و مقام ذات را فوق تشبیه و تنزیه می‌داند (که این مطلب خواهد آمد).

ج. استناد اختیار به حق تعالی به لحاظ تجلی و مراتب: اختیار حق تعالی به لحاظ تجلی در مراتب هستی به این صورت قابل تبیین است که حق تعالی به لحاظ مرتبه، تمام احکام تعینات را در مرتبه و موطن آنها می‌پذیرد؛ زیرا او از هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود غایب نیست. بر مبنای وحدت شخصی وجود، همه موجودات امکانی از شؤون حق تعالی هستند و هیچ موجودی بینونت عزلی با وی ندارد. بدین‌رو، در متون مقدس، در عین اسناد قتل و افکندن ریگ‌ها به خلق، آن را به خالق هم نسبت داده‌اند: «فَلَمْ يَفْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) پس اختیار به این لحاظ نیز به حق تعالی قابل استناد است:

و الوجه الآخر الذي من جهته يمكن إضافة هذا النوع [اختيار همراه با تردید] من الاختيار إليه [حق تعالی]، هو من جهة ما ذكرنا من ان الماهيات الممكنة الغير المجعولة نسبتها الى نوره الوجودي نسبة المراتي الى ما ينطبق فيها (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

محقق فناری نیز اختیار همراه با تردید را برای حق تعالی از این راه که آدمی شأن و مظهر وی است، تثبیت نموده: «و التحقيق ان اختياره يستند إلى اختيار الحق الحاصل از لکل شأن مع آیه، و الاستناد اليه لا يمنع اختيار العبد، لأنه صورته و مظهره» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۷ و ۲۴۰). مظهر در مرتبه خود، عین ظاهر است؛ وجودی جدای از ظاهر ندارد؛ نه در ذات نه در صفات و نه در افعال. بدین‌رو، فناری در جای دیگر، اختیار انسان را شعبه و شعاعی از اختیار کلی حق تعالی و رقیقه‌ای از آن دانسته است: «بأن اختياره ذلك شعاع أو اثر لازم للاختيار الكلي الاحدى الذى للحق، بل رقیقه من رفاقته و هو معنى ضروريته» (همان، ص ۵۴۵). بر این اساس، اختیار تردیدی انسان، همان اختیار حق تعالی در این مرتبه خاص است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، بن عربی در عین اینکه صفات و احکام محدثات را گاهی به حق تعالی نسبت می‌دهد، وی را از همه آنها منزّه نیز می‌داند؛ یعنی او در عین تشبیه، به تنزیه نیز باور دارد. او نه به تنزیه صرف باور دارد، نه به تشبیه محض. او تنزیه صرف را موجب تقیید، تشبیه صرف را موجب تحدید، و توحید حقیقی را در جمع آن دو می‌داند: «فإن قلت بالتنزیه كنت مقيداً، و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً، و إن قلت بالامرین كنت مسدداً و كنت إماماً فى المعارف سيداً (همان، ص ۷۰؛ جندی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۸). وی معرفت عقلی را، که جانب تنزیه را ترجیح می‌دهد، «معرفت ناقص» و معرفت کشفی را که مشتمل بر تشبیه و تنزیه است، «معرفت تام» و شریعت را گواه بر مدعیات خود می‌داند. او می‌گوید: بزرگ‌ترین آیه درباره تنزیه «لیس کمثله شیء و هو السميع العليم» است (شورای: ۱۱). اگر کاف زاید باشد، معنای قسمت اول آن نفی مماثل از حق است. در این صورت، مفاد آیه تنزیه است. اما مفاد قسمت دوم – که سمیع و بصیر بودن را برای خداوند اثبات کرده – تشبیه است. اگر کاف زاید نباشد معنای آن اثبات مماثل برای حق تعالی است. در این صورت، مفاد بخش اول آیه تشبیه است، و مفاد بخش

دوم آیه نیز از این منظر که به حسب قواعد ادبی، حصر سمیع و بصیر در خداوند است؛ تنزیه است، و آیهٔ تَحْمَل هر دو معنا را دارد. از این رو، ابن عربی می‌گوید: این آیه، که بزرگ‌ترین آیه در زمینهٔ تنزیه است، بر تشبیه نیز دلالت دارد، بلکه هر قسمت از آیه بر هر دو امر دلالت دارد (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۷۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۲).

صائن‌الدین روایتی را از امام صادق علیه السلام که ناظر به این مطلب است، نقل می‌کند: «الجمع بلا تفرقة زندقة، و التفرقة بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵)؛ تشبیه صرف بدون تنزیه، کفر؛ تنزیه محض بدون تشبیه، تعطیل؛ و جمع میان آن دو توحید است.

البته این نکته درخور توجه است که ابن عربی، مقام ذات را فوق تنزیه و تشبیه می‌داند؛ زیرا مقام ذات، مقام «لا اسم و لا رسم له» و مقام «لا حکم له» است. در مقام ذات، هیچ یک از نسب علمی و عینی ظهور ندارد. از منظر او، تشبیه و تنزیه در مقام تجلیات مطرح است: «و تراه [حق] فی عین الأمور مسرّحاً و مقیداً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۰؛ نک. قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۲). در این مرتبه، رابطهٔ حق با اکوان و مظاهر، به صورت غیریت در عین عینیت مطرح است.

جمع بندی و نتیجه

بعضی از عرفا «اختیار» را به ارادهٔ خاص یا انجزام اراده یا انضمام اراده به قدرت، یا قدرت، تعریف کرده‌اند که در این صورت، یا منطبق بر شوق مؤکد یا اراده یا قدرت می‌شود. اما ابن عربی «اختیار» حق تعالی را (در مرتبه الوهیت) در توجه ذات واجب به ممکنات، از آن نظر که بر صفات امکانی هستند (غناي ذاتی) به کار برده است. فناری آن را (در مقام ذات) بر مشیت و اقتضای ذات یا نسب الهی اطلاق کرده است. قونوی آن را (در مقام فعل)، به معنای مؤثر بودن حق تعالی بدون اینکه مقهور عامل دیگری قرار بگیرد، تفسیر کرده است. از برخی عبارات عرفا این مطلب استفاده می‌شود که اختیار در خداوند و انسان به دو معنا (به نحو اشتراک لفظی) است. «اختیار» در انسان به معنای گزینش یکی از راه‌های متعدد، و در خداوند به معنای مشیت و اقتضای ذات یا اقتضای نسب یا به معنای غنای ذاتی و توجه ذات به ممکنات است از آن نظر که بر صفات امکانی هستند، یا به معنای صدور فعل به خواست و رضایت فاعل، بدون اینکه مقهور عامل بیرونی قرار داشته باشد. «اختیار» به معنای «گزینش یکی از دو طرف»، مسبوق به تعقل و تصور و تصدیق و همراه با جهل و تحجیر است و حق تعالی احدی العلم و منزّه از جهل است. بدین‌روی، «اختیار» به این معنا، قابل اسناد به وی نیست، اما از برخی عبارات آنان این مطلب قابل استفاده است که اطلاق اختیار بر مشیت ذاتی حق تعالی (در مقام ذات) یا بر غنای ذاتی وی (در مرتبه الوهیت) به لحاظ عدم غیر و عدم جابر است؛ چنان که اطلاق آن بر صدور فعل به خواست و رضایت فاعل (در مرتبه فعل) نیز به همین لحاظ است. بر این اساس، تمام این معانی را می‌توان به معنای واحد برگرداند و قدر جامع مفهومی میان همهٔ اطلاقات اختیار ارائه داد و اختیار را در خدا و انسان نیز مشترک معنوی شمرد؛ زیرا در تمام این اطلاقات، یک امر مفروض و مسلم انگاشته شده است که اختیار یک عمل و صدور آن، بدون تحمیل غیر و جابر باشد. افزون بر این، در جایی که اختیار یک طرف داشته باشد، مستلزم تحجیر و تعقل و تردید نیست؛ پس استناد آن به حق تعالی نیز منطقی، مستلزم محال نخواهد بود. نکتهٔ مهم این است که از برخی عبارات عرفا استفاده می‌شود که اختیار همراه با تردید هم از جهات ذیل قابل اسناد به حق تعالی است: (۱) مسبب الاسباب؛ (۲) احدیت جمع؛ (۳) تجلی در مراتب و عدم بینونت عزلی خالق از خلق.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۷۰، *الفتوحات المکیه*، دار صادر، بیروت، بی تا.
- _____، بی تا، *المسائل*، تصحیح سید محمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۸، *الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه*، تصحیح نیکولاهر/ علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۱۱۰ ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، ۱۱۱ ج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۴۰۳ ق.
- غزالی ابوحامد، محمد، ۱۴۱۶، *احیاء علوم الدین*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- _____، ۱۴۱۶، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، ۲ ج، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- شیرازی صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، *اسفار*، ج ششم، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- سبزواری، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، ۱۳۶۲، *المفردات فی غریب القراء*، چ دوم، بی جا، کتابفروشی مرتضوی.
- قونوی، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قاسانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، تصحیح محسن بیدارفر، چ سوم، قم، بیدا.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ ق، *منتهی المدارک*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸، *اصول و مبانی عرفان نظری*، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞