

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

کد مقاله: ۱۸۰۰۳

بررسی و تطبیق توحید افعالی در آیات و روایات با نظام وجود شناختی عرفانی

عبدالرضا سلامی زواره *

حسن سعیدی **

چکیده

توحید افعالی هم از نظر فهم علمی و هم به لحاظ عملی و هم به جهت تعارض ظاهری آن با اراده انسان مسئله‌ای چالشی است. اشاعره، آن را بر اراده انسان مقدم دانسته و قائل به جبر او در افعالش شدند و معتزله جانب اراده انسان را گرفته و قائل به تفویض شدند و تنها، امامیه، پیرو تفسیر بزرگان خود، اراده انسان را در کنار توحید افعالی و اراده الهی، به صورت دیدگاه «امر بین امرین» پذیرفتند. دیدگاه فلاسفه و عارفان به دیدگاه امامیه نزدیک است اما عارفان در مبحث وحدت وجود عنایت خاصی به این مسئله، داشته و به تفسیری دقیق‌تر از آنچه دیگران بیان کرده‌اند اعتقاد دارند؛ یعنی اثبات اراده در انسان به عنوان تجلی صفت (یا اسم) الهی در او. هدف ما در این نوشتار که با روش تحلیلی با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد آن است که این توحید از منظر عرفانی که تابعی از مسئله وحدت وجود است با تکیه بر آیات و روایات تبیین شود.

کلیدواژه‌ها: توحید، توحید افعالی، اراده انسان، اراده الهی، جبر.

پیشینه مسئله

مسئله توحید افعالی از مهم‌ترین اصول اعتقادی در میان مذاهب و مکاتب‌های مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و ... است به گونه‌ای که هر کدام از آنها بر اساس تفسیر خاص خود از آن، به نتایج متفاوتی در این خصوص دست یافته‌اند. توحید افعالی که به معنای انتساب «حقیقی» همه

salamialabd@yahoo.com

h-saeidi@sbu.ac.ir

* دانشجوی دکتری رشته معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۶

افعال عوالم خلقی به اراده حق تعالی است، اراده الهی در ظاهر با اراده انسان در افعال خود نوعی تضاد را به ذهن متبادر می‌کند که در این زمینه دیدگاه‌های اشاعره، معتزله و امامیه را می‌توان عنوان کرد که به ترتیب به «جبر»، «تفویض» و «امر بین امرین» در اراده انسان اعتقاد دارند. فلاسفه نیز دیدگاهی شبیه به امامیه دارند و حل مشکل تعارض دو اراده (خدا و انسان) را «طولی بودن» آن‌ها دانستند. عرفان نظری (که عالم را تجلی حق تعالی می‌داند) در این خصوص نیز انسان و اراده او را تجلی الهی می‌داند.

مقدمه

مهم‌ترین شاخصه در ادیان توحیدی به‌ویژه اسلام، مسئله توحید است و راه‌یابی به کمال مطلق با رسیدن به حقیقت این مهم کسب خواهد شد و هر کس بتواند به باطن توحید و انواع آن راه یابد، حقیقت دین را کشف کرده است، لذا هر فرقه و نحله‌ای بر اساس برداشت‌هایی که از کتاب مقدس و نیز سخنان بزرگان دینی خود و یا حتی بر اساس بعضی پیش‌فرض‌ها داشته‌اند، تفسیری خاص از توحید و انواع آن ارائه کرده‌اند. ما در این مقاله به تفسیر، تبیین و نقد سه گروه مهم (متکلمان، فلاسفه و عارفان)، نسبت به توحید می‌پردازیم و از میان آن‌ها به برخی از پاسخ‌ها اعتماد می‌کنیم و برخی دیگر را مورد نقد قرار می‌دهیم. هدف از پرداختن به مسئله توحید افعالی و رسیدن به پاسخی درخور در خصوص تضاد اراده الهی با اراده انسان، آن است که برخی از شبهات (مانند رابطه مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار و بداء، با توحید افعالی) تنها با تبیین صحیح از توحید افعالی امکان‌پذیر است چون در بدو امر و به‌ویژه در مرتبه اعمال و افعال بندگان، این‌گونه به نظر می‌رسد که این دو مسئله در تقابل و تعارض با یکدیگرند درحالی که واقعیت غیراز آن است و هر دو اراده الهی و اراده انسان، در دین، مورد اهتمام و توجه است بنابراین باید با تبیین صحیح به سراغ آن رفته و در حل شبهات مطرح‌شده بکوشیم.

مفهوم توحید و زوایای نگرش به آن

توحید واژه‌ای است که بیشتر در ادیان الهی و به‌خصوص ادیان ابراهیمی به کار می‌رود. در ادیان توحیدی، کلمه توحید به معنای: اعتقاد به وحدانیت است (آمدی، ص ۹۲) و در معنایی کلی گفته شده که «حقیقت توحید اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع است به عدم شریک واجب در الوهیت و خواص آن از اسما و صفات؛ و اظهر خواص الوهیت وجوب وجود است» (خواجگی شیرازی،

ص ۷۷) و در اصطلاح عرفانی گفته شده است: توحید در لغت تفرید است و در اصطلاح اهل ذوق تفرید وجود محض است (فناری، ص ۲۲۱).

«وحدت» نیز از واژگانی است که تبیین معنایی آن ارتباطی وثیق با مسئله دارد. علامه طباطبایی در این خصوص می‌فرماید که برخی از فلاسفه قدیم مانند فلاسفه مصر قدیم و یونان و اسکندریه و حتی ابن‌سینا، وحدتی را که در خصوص حضرت حق تعالی بیان می‌شود «وحدت عددی» می‌دانند و تا هزار سال بعد از او، کسی چیزی بیشتر از وحدت عددی، مطلبی بیان نکرده است (طباطبایی، ج ۶، ص ۱۰۸-۹۶)؛ و این وحدت همان است که در مقابل کثرت قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۲۷ و ۱۳۳) در حالی که وحدتی که از قرآن استفاده می‌شود «وحدت حقه ظلیه» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶ و ۱۱۷) وحدتی که عارفان بدان معتقدند یعنی «وحدت حقه حقیقیه» و به تعبیر روشن‌تر «وحدت شخصی وجود» (همان، ۱۳۷۳، ص ۵۲) و واحد در وحدت شخصی، وجود منبسطی است که با نفس رحمانی در تمامی مراتب تجلیات حقی و خلقی حضور دارد یعنی در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه ماده، ماده و... (سبزواری، ملاحادی، ص ۳۳۰-۳۲۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۳۶).

همان‌گونه که اشاره کردیم اراده الهی از یک سو منشأ اراده انسان است و از سوی منشأ همه افعال از جمله افعال ارادی انسان، یعنی فعل انسان به دو اراده منتسب است و این، زمانی مشکل‌ساز است که اراده الهی با اراده انسان در فعلی واحد، دو مسیر متضاد یا متناقض را طی کند که در این صورت یا اراده الهی قاهر است و اراده انسان، تکویناً مقهور و در نتیجه در انجام فعل مجبور می‌شود یا در عرض هم فعال باشند که در این صورت از دو علت، دو معلول جداگانه صادر می‌شود در حالی که بحث بر سر یک فعل است؛ بنابراین یا باید طولی بودن دو اراده و علیت یکی بر دیگری (بر اساس دیدگاه فلسفی (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۲۰۷-۲۰۶)) را بپذیریم یا برای راه حل (بر اساس عرفان نظری) به ظاهر بودن یکی و مظهر بودن دیگری تمسک کنیم.

بررسی مفهومی برخی اصطلاحات

قبل از ورود به بحث لازم است به مباحثی (مانند مشیت، قضا و قدر الهی و بدها) که به نوعی با بحث اراده مرتبط است بپردازیم زیرا مباحثی مانند قضا و قدر و بدها، از سوی (بر اساس توحید

افعالی) تحت اراده الهی است و از سویی دیگر، اراده انسان در این امور دخالت مستقیم داشته و حتی بر اساس این اراده، ثواب و عقاب تعلق می‌گیرد:

الف. اراده، مشیت

دو واژه «اراده» و «مشیت» گاهی به یک معنا به کار می‌رود و زمانی کاربرد آن دو متفاوت است. امام رضا علیه‌السلام فرمود: «اراده» یعنی «العزيمة علی ما یشاء» و المشیة به معنای «الذکر الأول» است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۵۸). می‌توان گفت آنچه در مرتبه‌ای بالاتر از اراده یعنی در تعیین ثانی و فیض اقدس است، «مشیت» و تعیین و تنزل از این مشیت، اراده نام دارد (و از سویی دیگر هر دو آن‌ها در ظل تعیین اول هستند (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸)). نکته دیگر اینکه اراده صفت است و اسم (عرفانی) آن «مرید» است و مرید قبل از اراده و مراد هم بعد از آن محقق می‌شود (همان‌گونه که علم هم قبل از معلوم (در عالم) محقق است) (حر عاملی، ص ۱۵۴ و ۱۵۹).

می‌توان گفت که اراده و مشیت تقریباً معنایی مترادف دارند به تعبیر دیگر وقتی انسان در مورد چیزی یا فعلی علم دارد یا ندارد (تا در مرحله علم است) آن را اراده می‌نامند و زمانی که این فاعلیت کمال یافته و انفکاک فعل از او غیرممکن و علیت آن تامه شود، آن را مشیت نامند یعنی یک عمل اختیاری تا در ذهن فاعل است، علم است و این معنا تا زمانی که فقط ارتباط آن با فاعل در نظر گرفته شود، مشیت و وقتی ارتباط آن با فعل در نظر گرفته شود، اراده نام دارد (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۳۲۴ و ج ۱۳، ص ۳۷۹ و ج ۱۴، ص ۵۱۳-۵۱۲ و ج ۱۹، ص ۱۴۱ و حاشیه علامه بر اصول کافی؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۵۰).

ب. اراده صفت فعل یا صفت ذات؟

اینکه حقیقت اراده الهی چیست؟ میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد برخی از آن‌ها اراده را همان علم ذاتی الهی می‌دانند و برخی دیگر آن را صفتی جداگانه معرفی می‌کنند که در این صورت نیز، این صفت یا صفتی ذاتی است یا فعلی، همان‌گونه که میان برخی آیات الهی و روایات نیز این اختلاف، مشاهده می‌شود. اثبات این مطلب که آیا اراده، همان علم است یا صفتی ذاتی یا فعلی؟ می‌تواند در پاسخ‌گویی به برخی از مسائل مربوط به اراده الهی و حل شبهات وارده در این زمینه (مانند بقاء یا قضا و قدر و ...) مؤثر باشد.

معنای اراده در انسان با خدای تعالی متفاوت است، زیرا اراده در انسان حالتی نفسانی است که با حواس باطنی صورت می‌گیرد اما در مورد حق تعالی، به معنای فراهم آوردن اسباب ایجاد شیء است یعنی اصل «سببیت»، مستقیماً مورد اراده الهی است اما مابقی اشیا به واسطه این اصل ظاهر می‌شوند لذا اگر اراده به معنای «علم به اصلح» باشد آنگاه می‌توان آن را همان علم ازلی دانست (همان‌جا).

بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام، صفات الهی، یا ذاتی‌اند (مانند علم و قدرت و ...) یا فعلی (مانند اراده و مشیت ...) و این دو دسته غیر از یکدیگرند (علم غیر از مشیت است) لذا برای کاری که می‌خواهیم انجام دهیم می‌گوییم انجام می‌دهم «ان شاء الله» و نمی‌گوییم «ان علم الله» زیرا علم الهی، ذاتی و قدیم و ازلی است (برخلاف مشیت که مخلوق و حادث است و مستقیماً با فعل الهی در ارتباط است به تعبیر دیگر، اراده الهی همان احداث اوست و مسبوق به فکر و اندیشه و ... نیست مانند آنچه در اراده کردن انسان اتفاق می‌افتد و مسبوق به تصور و تصدیق و ... است) در برخی روایات نیز اسمای الهی، غیر او معرفی شده (و هر گیری نیز مخلوق اوست)، اسم (مانند اله) نیز غیر از معنای آن است (حقیقت او که مألوه یا الله است) لذا اگر کسی اسم را عبادت کند کافر است و عابد اسم و معنا نیز مشرک است و تنها باید معنا عبادت شود (یعنی توحید) (رک. طباطبایی، ج ۱۰، ص ۳۲۴ و ج ۱۳، ص ۳۷۹ و ج ۱۴، ص ۵۱۳-۵۱۲ و ج ۱۹، ص ۱۴۱؛ رک سبحانی، ص ۱۱۹-۱۱۵).

در برخی از روایات به صراحت، اراده (مشیت)، مخلوق حق تعالی دانسته شده است: «خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشیئة» (مازندرانی، ص ۳۵۳)؛ و در مناظره‌ای مفصل میان امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی از متکلمان که در حضور مأمون صورت گرفته است آن حضرت تأکید دارند که اراده محدث و صفتی غیر ذاتی است و امری است غیر از علم و قدرت (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق. ص ۴۴۵-۴۵۷).

توضیح بیشتر در ذاتی یا فعلی بودن اراده اینکه: هر فاعل مختاری مستند به داعی است زیرا ترجیح بدون مرجح محال است و این مرجح نمی‌تواند «اراده» باشد زیرا اراده بر اساس مصلحت، محقق می‌شود و مصلحت باید قبل از آن باشد. این داعی، در موجودات ممکن، زائد بر ذات بوده و به امری خارج از او بازگشت می‌کند و این به جهت نقص و فقر ذاتی اوست اما حق تعالی نقص و فقر ندارد و بسیط الحقیقه من جمیع الجهات است لذا منشأ صدور افعال در او همان ذات مقدس و علم عنایی اوست («إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶)) بنابراین اراده او نمی‌تواند خارج از

ذات او و مستند به شرط یا اسبابی باشد بلکه در او ثابت است؛ یعنی اگر اراده خارج از ذات باشد یا حادث است که در این صورت، ذات او محل حوادث می شود یا قدیم است که موجب قول به تعدد قدما می گردد و از سویی (چون علم و قدرت او بر جمیع ماسوا یکسان است) اراده امری، غیر از امری دیگر، نشان می دهد که اراده صفتی جدای از علم است؛ اما در مورد روایاتی که اراده را صفت فعل و حادث دانسته و مشیت را مخلوق حق تعالی معرفی می کنند باید گفت: اولاً روایات مذکور، در حد تواتر نیستند و استناد به آنها با وجود دلایل عقلی (مذکور) و آیاتی که اراده را بر فعل مقدم می داند («اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس / ۸۲)) در واقع استناد به اموری غیرقطعی (و اخبار آحاد) است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴ - ۲۸۸) ثانیاً بر فرض قبول این گونه روایات می توان گفت که اراده نیز مانند علم، دو لحاظ دارد هم در ذات الهی حضور دارد و عین آن بوده و تابع معلوم نیست و هم در مقام واحدیت به صورت جدای از دیگر صفات بوده و محل صدور (اسماء و نیز اعیان ثابت و) افعال (در مقام تعینات خلقی) هستند لذا صفت فعل خوانده می شوند و اسماء صادره از آنها معلوم و مرید هستند که مخلوقات خلقی از آنها ظاهر می شوند (و این علم تابع معلوم است) و آنچه در روایات آمده است مقصود همین مرتبه است (موسوی الخمینی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۱۰ - ۱۰۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰) به تعبیر دیگر، اسم در این مقام، مظهر همه صفات الهی است که تنها یکی از آنها را ظاهر کرده و مابقی را در باطن خود دارد مثلاً همه صفات (که در مقام ذات با آن عینیت دارند) در اسم مرید حضور دارد اما تنها صفت اراده را ظاهر می کند لذا دو لحاظ مذکور را به حسب ظاهر و باطن آن می توان مشاهده نمود ثالثاً می توان گفت حدوثی که در این روایات و نیز در ادیان (توسط متکلمان) بیان شده است، حدوث ذاتی است نه زمانی (تا ذات حق تعالی و اراده او متأثر از حوادث و متغیر شود) (همان، ص ۲۹۸).

ج. قضا و قدر

قضای الهی حکم کلی، قطعی و نهایی است که از ازل تا ابد بر احوال اعیان موجودات وارد می شود لذا فاصله ای با فعل ندارد و تقدیر عبارت است از تفصیل آن حکم کلی به حسب استعداد جزئی آن اعیان. تقدیر (که یا حدود کلی امکانی ماسوی الله است یا حدود خاص هر شیء) همان علل ناقصه تشکیل دهنده علت تامه، برای تحقق یک شیء است لذا تا علت تامه محقق نشده است، آن علل ناقصه می توانند تغییر کرده یا با علل دیگری جایگزین شوند و این همان قضای

غیر ابرام است که در روایات آمده و با اموری مانند دعا می‌تواند تغییر کند. از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که تقدیر (که اراده و مشیت نیز از اجزای آن است) در افعال صورت می‌گیرد. قضاء نیز نتیجه این افعال و سلسله علل و در حقیقت نتیجه علت تامه است لذا در مرتبه فعل است نه ذات و از آنجایی که اراده جزئی از آن است پس نمی‌تواند امری جبری باشد. البته در علیت تامه، معلول از جهت انتسابش به علت، دارای ضرورت است اما معلول به خودی خود، همیشه دارای امکان (ذاتی) است بنابراین قضا و قدر و اراده و مشیت، از صفات فعل محسوب می‌شوند نه ذات (رک. حاشیه علامه بر اصول کافی، کلینی، ص ۱۵۰؛ طباطبایی، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ۲۶، ج ۱۳، ص ۵۰ و ۱۰۰ و ۱۰۲ و ج ۱۵، ص ۲۶۶-۲۶۳ و ج ۱۹، ص ۱۵۲-۱۴۶؛ جامی، ص ۲۱۱؛ رک. ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۶۸-۳۶۷).

۵. بداء

بداء به معنای تغییر امری است که قبلاً خبری از سوی حق تعالی یا نبی یا ولی الهی علیه‌السلام در خصوص آن وارد شده است و اکنون خبری جدید مبنی بر تغییر آن بیان می‌شود (عسکری، ص ۵۰۳). بر اساس برخی روایات آنچه به صورت بداء و ظهور امری جدید (در ظاهر) مشاهده می‌شود مربوط به لوح محو و اثبات است یعنی اموری که قبلاً ثابت بود، محو می‌شود (و بالعکس) (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۶). در بعضی دیگر از روایات، دو نوع علم معرفی شده است، علمی که تنها نزد حق تعالی بوده و هیچ کس بدان راه ندارد (اسماء مستأثره) و اسمایی که دیگران (انبیا و رسل و ملائکه و ... علیهم‌السلام) بدان راه دارند و آنچه بداء در آن صورت می‌گیرد (و مقدم یا مؤخر یا تثبیت می‌شود) مربوط به این نوع از علم و اسماء است بنابراین بداء حاصل علم الهی است و نه جهل (از چیزی و آشکار شدن چیزی دیگر) (همان، ص ۱۴۸-۱۴۶).

در خصوص ترتیب موارد یادشده (در روایتی از امام رضا علیه‌السلام) ابتدا علم است و سپس مشیت و اراده و قدر و قضاء و امضا (آنچه مقدر شده) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۳۵-۳۳۴)؛ یعنی قضاء و علم و اراده و مشیت، تابع تحدید و توقیت (تقدیر) معلوم است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵). اضافه اینکه همه اشیا ابتدا در مرتبه علمی و عقلی (الهی) هستند و سپس با مشیت و اراده الهی به مرتبه عین می‌آید البته در مرتبه علمی نه از هم منفک‌اند و نه تقدم و تأخری دارند همان‌گونه که علم نفسی و ذاتی الهی با علم به ماسوای خود عینیت دارد (حسینی تهرانی، ۴۱۷ ق، ص ۱۱۱-۱۱۰؛ رک. کاشانی، ص ۵۸۳-۴۲۸). در خصوص جایگاه بداء در ترتیب فوق، می‌توان

گفت که بداء، حرکت از یک قضا و قدر به قضا و قدری دیگر است لذا ترتیب آن همان ترتیب قضا و قدر است.

بیان دیدگاه‌ها در ارتباط میان اراده الهی با اراده انسان

پیش از جمع‌بندی مطالب مربوط به اراده الهی و چگونگی رابطه آن با اراده انسان لازم است به منظور بیان اثبات یا نفی اراده انسان در برابر اراده حق تعالی در قالب جبر، تفویض یا دیدگاهی سوم، به سه دسته از آیات و روایات که بر این سه نظریه دلالت می‌کند اشاره کرده و سپس به شبهات مربوطه و پاسخ آن‌ها و پذیرش دیدگاهی صحیح بپردازیم.

الف. جبر

در برخی آیات، عمل انسان در واقع نتیجه همان شاکله‌ای دانسته شده که حق تعالی در او قرار داده و یا در کتاب الهی (در ازل) ثبت شده است. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱)؛ «ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید / ۲۲) و گاهی نیز هر عملی از اعمال انسان را، اعم از حسنه یا سیئه یا آنچه در طبیعت اتفاق می‌افتد، از ناحیه او و مخلوق او می‌داند: «قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸)؛ «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي ... وَ أَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَ أَقْنَى» (نجم / ۴۸-۴۲) برخی از این آیات مطلقاً دلالت دارد بر اینکه خلقت و نیز تدبیر هر چیزی اعم از اشیاء و افعال و ... به دست اوست (صافات / ۹۶) و اینکه هر فعلی در عوالم خلقی، قضای الهی دانسته شده که با امر «کن» ظاهر می‌شود (بقره / ۱۱۷) و او بر همه چیز محاط است (فصلت / ۵۴) و غلبه در امور تنها با اوست (یوسف / ۲۱) اطاعت‌ها و هدایت‌ها و اغواها را تنها به او نسبت می‌دهد (انعام / ۱۴۹) (فاطر / ۸).

اکنون به روایاتی در زمینه‌های یادشده اشاره می‌کنیم. در این روایات نیز به اراده قاهره حق تعالی در افعال خود و عدم دخالت هر اراده‌ای مانند اراده انسان در آن اشاره می‌کند که از جمله این افعال، اصل اراده انسان و فعل مرید اوست؛ افعالی مانند صحت و بیماری و خیر و شر و ... (در مورد انسان) یا امور تکوینی (در طبیعت) و نیز بهشت و جهنم و ... حتی در برخی ادعیه به اراده و مشیت مطلق او در همه افعال و نفی هرگونه اراده و تنازعی در مُلک او تأکید می‌کند (این دسته از آیات و روایات مورد استناد اشاعره است اما برداشت عارفان که بعضاً متهم به جبرگرایی هستند در این زمینه تفاوتی ماهوی با دیدگاه اشاعره دارد که به آن خواهیم پرداخت).

«عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْهَمَمِ» (نهج البلاغه، ص ۵۱۱).

«اللَّهُمَّ بِيَدِكَ مَقَادِيرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَبِيَدِكَ مَقَادِيرُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَبِيَدِكَ مَقَادِيرُ الْغِنَى وَالْفَقْرِ وَبِيَدِكَ مَقَادِيرُ الْخِذْلَانِ وَالنَّصْرِ» (طوسی، ج ۱، ص ۹۹؛ رک. ابن طاووس، ص ۲۷۹).

«أَنْتَ الْفَاعِلُ لِمَا تَشَاءُ تُعَذِّبُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ كَيْفَ تَشَاءُ...» (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ۵۸۶).

قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما ههنا (هاشمی خویی، ص ۲۴۲).

در برخی روایات که می‌تواند مفسر آیه سوم از سوره حدید («هو الاول والآخر والظاهر والباطن») باشد، آمده است که حق تعالی اول هر شیء و آخر آن است «أول كل شيءٍ و آخره» (طوسی، ج ۲، ۴۵۴) و از آن جایی که انسان و اراده و افعال او جملگی (همانند هر آنچه ماسوای حق تعالی است) شیء‌اند و باری تعالی همه آن را فرا گرفته است پس همه چیز حقیقتاً به او منتسب است هر چند در ظاهر از انسان صادر شده باشد.

در برخی از روایات، افعال دنیوی انسان متأثر از انتخاب خیر یا شر او قبل از ورودش به این دنیا و یا بر اساس نوع حضور او در علم الهی است و این نوعی جبر (در قالب اراده) است. در عرفان نظری نیز گفته شده که انسان و همه افعال او در علم الهی و در عین ثابت او به صورت استعداد و قابلیت وجود دارد لذا هر آن چه انجام می‌دهد نمی‌تواند از علم الهی تخلف نماید و تغییر در علم ازلی او خواهد بود یعنی اختلاف افعال عباد به دلیل اختلاف قابلیت آنهاست و افاضه این قابلیت از ناحیه حق تعالی بوده و ذاتی آنهاست و از آنجایی که ذاتی شیء تغییرناپذیر است بنابراین افعال انسان، جبری خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۴-۸۲؛ موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۶-۶۵) لذا در روایتی آمده است که «اعْمَلُوا فَكُلُّ مُيسِرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲؛ حلی، ص ۱۲۰).

در برخی از روایات سعادت و شقاوت و نیز نوع خلقت انسان‌ها به گونه‌ای معرفی شده است که جبری بودن افعال انسان را به ذهن متبادر می‌کند؛ یعنی کسی را که بخواهد سعید خلق می‌کند: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (قمی، ۱۴۱۴ ق، ۲۲۷-۲۲۶)؛ و خیر را به سوی او جاری کرده و هیچ‌گاه او را مبعوض خود نمی‌کند و او و عمل صالح او را دوست دارد و به او نیروی معرفتش را داده و سنگینی عمل به حقیقت را از او برمی‌دارد و زندگی او نیز در نهایت به سعادت ختم می‌شود حتی اگر مدتی به سمت شقاوت برود (برخلاف شقی) (رک. موسوی الخمینی، ص ۱۵۷؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۲ و ج ۲، ص ۱۰ و ج ۸، ص ۸۱-۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ج ۴، ص ۲۵۱ و ۴۲۴) در بعضی دیگر از روایات، خلقت قلوب انسان‌ها (و

قلوب آنها) اعم از انبیا علیهم السلام و مؤمنان، از طینت «علیین» و یا بهشت (آبی گوارا) است و بدن آنها از مرتبه‌ای پایین‌تر خلق شده است و هیچ‌گاه آلوده نمی‌شود همان‌گونه که طینت قلوب و ابدان کفار از سجین و دوزخ و یا آبی شور و تلخ است و گاهی میان طینت ابدان مؤمن و کافر خلط می‌شود لذا مشاهده می‌شود که گاهی اوقات مؤمنین گناه می‌کنند و کفار اعمال حسنه انجام می‌دهند و یا از صلب مؤمن، کافر متولد می‌شود و بالعکس (کلینی، ج ۲، ص ۷-۲ و ۱۳) اما در روایاتی دیگر که معرکه آراء میان عالمان دینی به خصوص مفسران است بحث عالم «ذر» بر اساس آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف / ۱۷۲) است که حق تعالی در قیامت اصحاب یمین و شمال و نیز انبیا علیهم السلام را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آنها از میثاقی که در عالم «ذر» گرفته شده و جملگی به ربوبیت او اقرار کرده اند سؤال می‌کند (کلینی، ج ۲، ص ۷، ۸ و ۱۲).

و در ادامه همین بحث می‌فرمایند که فطرت همه انسان‌ها بر توحید خلق شده است و این معرفت توحیدی همان چیزی است که در عالم ذر به آنها تلقین شده و از آن اقرار گرفته شد و اگر این میثاق نبود کسی به معرفت حق تعالی نمی‌رسید (همان، ص ۱۳-۱۲). در ابتدای زیارت حضرت زهرا سلام الله علیها مشاهده می‌شود که امتحان از آن حضرت، در مرتبه‌ای قبل از خلقت ایشان، صورت گرفته و آن حضرت نسبت به این امتحان صبور و شکیبا معرفی شده‌اند «يَا مُتَحَنَّنَةً اِمْتَحَنَكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا اِمْتَحَنَكَ صَابِرَةً» (طوسی، ج ۲، ص ۷۱۱).

ب. تفویض

دسته دوم از آیات مورد استناد مفوضه بوده و در ظاهر، افعال انسان را به اراده او تفویض کرده است. در این آیات افعال انسان مستقیماً به خود او (و اراده او) نسبت داده شده و در قبال آن، هدایت و ضلالت، ایمان و کفر و جزا و پاداش قرار داده شده است: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء / ۷۹) «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف / ۲۹) در این دیدگاه اشکالات وارد بر جبرگرایی وجود ندارد هرچند تفویض افعال انسان به اراده او با توحید افعالی منافات دارد و در جمع‌بندی بحث بدان خواهیم پرداخت.

ج. امر بین امرین

دسته سوم از آیات و روایات، اراده انسان را همراه با اراده الهی در یک فعل مشخص بیان می‌کند و معتقدان به این دیدگاه آیات و روایات دو دسته قبل را توسط آیات و روایات این دسته

تفسیر می‌کنند به این معنا که دو دسته اول و دوم، در واقع به یک بخش از اراده انسان و حق تعالی اشاره می‌کند. این دسته مورد استناد متکلمان امامیه، فلاسفه و عرفان است هر چند که نگاه عارفان در تفسیر دیدگاه «امر بین امرین» متفاوت است و ما در اینجا درصدد بیان آن در قالب توحید افعالی هستیم:

در دو آیه ذیل به ترتیب «رمی» و تیراندازی و نیز «مجازات» دشمن را هم به انسان و هم به خدای تعالی نسبت داده می‌شود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷)؛ «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه / ۱۴) نیز در آیات دیگری مشاهده می‌کنیم که هر چند ضلالت و هدایت به حق تعالی نسبت داده شده است اما در همان آیه اراده انسان به عنوان امری که در این ضلالت و هدایت نقش داشته، معرفی شده است (بقره / ۲۶) و اینکه سؤال از اعمال انسان از سوی حکیمی عادل، نشان از تحقق آن اعمال از سوی انسان «مرید» است نه «مجبور» (نحل / ۹۳). در فرازی از دعای عرفه منسوب به امام حسین علیه السلام، علاوه بر اینکه عزم و اراده و تدبیر در امور، به انسان نسبت داده شده اما مقهور اراده حق تعالی است: «إِلَهِي كَيْفَ أَعَزِمُ وَأَنْتَ الْقَاهِرُ وَ كَيْفَ لَا أَعَزِمُ وَأَنْتَ الْآمِرُ» (مجلسی، ج ۹۵، ص ۲۲۵).

گفتیم که دیدگاه سوم مورد قبول امامیه و متکلمان و نیز فلاسفه (به دلیل عقلی نبودن جبر و تفویض) و عارفان (به علت مظهر بودن انسان، اراده، اراده کردن و فعل او) می‌باشد. این دیدگاه هم مثبت توحید افعالی و اراده الهی است و هم مثبت اراده برای انسان. لذا لازم است که توضیحات خود را ابتدا در خصوص عبارت «امر بین امرین» بیان کرده و سپس به تطبیق آن با دیدگاه عارفان بپردازیم؛ یعنی هر فعلی از افعال اختیاری انسان به عنوان نتیجه یک علت تامه که خود مجموعه‌ای از علل ناقصه بوده و اراده انسان، جزء اخیر آن است باشد و بدیهی است که بسیاری از علل ناقصه و مقدمات و شرایط یک فعل در اختیار انسان نبوده و امری جبری است و تنها «اراده» در اختیار اوست و این همان چیزی است که می‌تواند به عنوان جمع میان اراده انسان و اراده الهی در توحید افعالی باشد که این معنا را می‌توان در دو روایت مذکور مشاهده نمود.

در برخی از روایات، فحشا از خداوند نفی می‌شود و قائل به آن کاذب خوانده می‌شود و در بخش دیگری همه امور خیر و شر به او نسبت داده شده و باز قائل آن را کاذب معرفی کرده است (کلینی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۶). نسبت دادن خیر و شر به خداوند در آن واحد نیز، جز با این تفسیر سازگار نیست که او در همه مظاهر (چه شر و فحشا و چه خیر) سریانی تکوینی دارد (هر چند در امور تشریحی او به امور شر و فحشاء دستور نمی‌دهد) (یزدان پناه، ص ۲۹۴).

وجود «دعا» و تشویق به آن در آیات و روایات و ادعیه را نیز می‌توان دلیلی بر وجود اراده در انسان دانست: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره / ۱۸۶) «اللَّهُمَّ ... إِنْ كُنْتُ عِنْدَكَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ شَقِيئاً فَاجْعَلْنِي سَعِيداً فَإِنَّكَ تَمَحُّو مَا تَشَاءُ وَ تُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (طوسی، ج ۱، ص ۸۳). به تعبیر دیگر ترغیب و تشویق شارع مقدس به دعا و نیز انشا و بیان ادعیه از سوی معصوم علیه السلام، به منظور کمک الهی در فعالیت انسان در تغییر احوالات معنوی و مادی او، دلیل بر قدرت اراده انسان در تغییر سرنوشت خود با کمک حق تعالی است علاوه بر آنکه دعا به درگاه الهی به جهت کسب توفیق نیز با اراده انسان صورت می‌گیرد؛ بنابراین در هر دعایی، اراده انسان، حداقل دوبار خودنمایی می‌کند.

توضیح عرفانی (تبیین وجود منبسط الهی)

تبیین و تفسیر دقیق از دیدگاه «امر بین امرین» منوط به آن است که توحید علاوه بر بُعد افعالی در ابعاد دیگر مثل ذات و صفات نیز بررسی می‌شود. وجود در نگاه عرفان نظری برابر با وحدت موجود یا وجود شخصی است و اساساً یک وجود شخصی داریم که هر آنچه غیر او نامیده می‌شود تجلیات اوست و او ذات مظاهر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۷-۲۰۶) آن تجلیات، واحدند به وحدت حقه ظلیه و این وجود، واحد است به وحدت حقه حقیقیه و نه عددی بلکه صمدی و حقیقی و به تعبیر دیگر وجود او وجودی منبسط یا ظلی احاطی یا احاطی وجودی است و این مصداق همان عبارت «بسیط الحقیقه کل الاشياء الوجودیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۱۰) است اما «بضرب اعلی و لیس بشیء منها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۷) یعنی موجودی که دارای حقیقتی بسیط است همه اشیا را به صورت احاطی دربر می‌گیرد هرچند عین هر کدام از آن‌ها نمی‌شود. به تعبیر دیگر «وجود مساق با حق است، و توحید صمدی، ظهور و شهود سلطان وحدت حق (تعالی شأنه) در سیر انفسی سالک إلى الله است که به علم یقین، بلکه فوق آن به عین یقین، بلکه بالاتر به حق یقین، بلکه فراتر به برد یقین دریابد که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۴۸) و «توحید حقیقی، توحید صمدی است که توحید قرآنی است» (همان، ج ۶، ص ۱۲۲) یعنی همان وجودی که در همه هیاکل و مراتب تجلیات، به نفس رحمانی، سریان دارد و در هر شیئی به حسب آن شیء است (در عقل، عقل است و در روح، روح و ...) و این همان توحید وجودی است نه وجوبی یعنی بهترین تفسیر از توحید ذاتی، به تعبیر دیگر کثرت ثبوتی بعد از

وحدت وجودی. دقت در برخی از روایات نیز اتفاقاً با این تفسیر از چینش نظام هستی سازگارتر است تا تعابیر و تفاسیر دیگر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ق، ص ۱۴۳؛ مجلسی، ج ۹۵، ص ۲۲۶).

افعال انسان و آنچه در مورد انسان اتفاق می افتد متشکل از مجموعه‌ای از علل ناقصه است که تشکیل دهنده علت تامه وقوع آن فعل است به گونه‌ای که در افعال ارادی انسان اراده او می تواند یکی از آن علل ناقصه باشد و آنچه در عین ثابت انسان برای او به لحاظ علمی مقدر شده است محصول فعل ارادی است بنابراین هیچ عملی از اعمال ارادی انسان جبری نیست. البته مقصود از تبعیت، انفعال حق از خلق نیست بلکه به معنای آن است که علم الهی بر «فعل انسان همراه با اراده اوست» تعلق گرفته است و این تعبیر می تواند مشکل جبری بودن فعل انسان را مرتفع کند و اما در مورد انسان و آنچه در خصوص او (به صورت جبری) اتفاق می افتد مربوط به تقدیری است که حق تعالی بر اساس حکمت و عدالت خود و بر اساس علم ازلی (و لایتنجیر) برای او رقم زده است و پرسش اصلی آن است که کفر و ایمان و جنسیت و زمان و مکان و ... بر چه اساسی برای هر انسانی مقدر می شود؟ پاسخ عمومی و کلامی این اشکال همان ارجاع به حکمت و عدالت حق تعالی است اما در پاسخی دیگر می توان گفت که عین ثابت هرکسی اقتضاء و استعدادی خاص دارد و بر اساس آن استعداد، درخواست می کند و این زبان از زبان «مقال» که مربوط به درخواست های دنیوی و خلقی است افصح است؛ از سویی این دو زبان و دو درخواست می توانند کاملاً متضاد باشند اما مهم آن است که زمانی می توان افاضه چیزی را برای انسان، «خیر» دانست که ملائم ماهیت او (در عین ثابتش) باشد هرچند زبان «قال» او در عالم خلق، چیزی دیگر را طلب کند و یا آن را برای خود «شر» بداند (رک. سبزواری، ص ۲۸۹-۲۸۵؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۸-۸۴).

بنابراین اعیان ثابته را «حضرت قضاء الهی» یا «قدر ربوبی» یا «سر القدر» می خوانند چنانچه مقام فوق اعیان را «سر سر القدر» گویند؛ هر آن چه در مظاهر خلقی است، حقیقتی در اعیان و اسمای الهی دارد و این مظاهر تنها سایه‌ای از آن است و از آنجایی که ظاهر نمی تواند از باطن تخلف داشته باشد پس همه اشیا و افعال و ... نتیجه آن چیزی است که در علم الهی مقدر شده است و کسی جز کمالان از اولیاء بدان راه ندارند. البته این تبیین از قضا و قدر الهی می تواند جبری بودن افعال انسان را به ذهن متبادر کند اما در تأیید وجود اراده در این خصوص روایاتی نیز وارد شده است (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

گاهی این شبهه مطرح می‌شود که اگر اختلافات از ناحیه قابلیت است و قابلیت از ناحیه حق تعالی است و ذاتی آن و ذاتی شیء تغییرناپذیر است بنابراین افعال انسان، جبری است زیرا ذاتی اوست که در پاسخ باید گفت: امور و مقتضیات ذاتیه دو قسم است یکی اموری که لازم ذات اسم مانند زوجیت برای اربعه که تغییر آن محال است و دیگر اموری مناسب ذات است به‌حسب قابلیت و ماهیت و تغییر این امور امکان‌پذیر است مانند بروود برای آب و تکلیف و عقوبت برای افعال انسان به‌عنوان مثال اگر ذات انسانی خیر باشد صدور شر هم از او ممکن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۴-۸۲).

و اما در مورد روایت مشهور نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله (الشَّقِي مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ) هرچند در ظاهر نافی اراده انسان در افعال خود است اما این روایت در ادامه توضیح می‌دهد که این شقاوت و سعادت در علم الهی بود اما علم الهی بر مبنای اراده انسان است به تعبیر دیگر این‌گونه نیست که «خدای تعالی می‌داند که انسان چه فعلی را انجام می‌دهد» بلکه عبارت دقیق این است که «خدای تعالی می‌داند که انسان چه فعلی را بر اساس اراده خود انجام می‌دهد» (البته سعادت و عمل صالح مورد محبت الهی و شقاوت مورد بغض اوست و معاصی و فحشا و ... نیز از او دور می‌شود) (مجلسی، ج ۵، ص ۱۵۷؛ رک. طباطبایی، ج ۸، ص ۸۱-۸۲ و ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۲ و ص ۱۵۸-۱۵۶ همراه با حاشیه علامه طباطبایی؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۱ و ۴۲۴؛ موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

ظاهر امر نشان می‌دهد که مسئله بدها نیز با علم الهی و اراده و مشیت او در امور منافات دارد، زیرا تغییر در علم و اراده الهی به تغییر در ذات منجر می‌شود و این با اطلاق و عدم تناهی او منافات دارد. در پاسخ به این مشکل باید اولاً اراده را به ذات الهی برگرداند و ثانیاً منشأ بدها را باید اسم متکلم و مرید و مربوط به واحدیت دانست و نه مقام ذات یا احدیت و لذا در آن مقام بدها صورت نمی‌گیرد همان‌طور که در کلیاتی مانند نبوت و ولایت و ... بدها محقق نمی‌شود ثالثاً اینکه می‌توان بدها را از اسماء مستأثره ای دانست که تا در مقام خلقی و شهود ظاهر نشوند علم بدان حاصل نمی‌شود لذا قبل از آن امری دیگر متصور بوده و اکنون حقیقت آشکار می‌شود (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۸-۵۴). نیز بر اساس برخی روایات آنچه به‌صورت بدها و ظهور امری جدید (در ظاهر) مشاهده می‌شود مربوط به لوح محو و اثبات است یعنی اموری که قبلاً ثابت بود، محو می‌شود (و بالعکس) (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۶).

بررسی و نقد دلایل معتقدان به وجود اراده در انسان

تاکنون دلایلی از سوی معتقدان به وجود اراده برای انسان و اثبات دیدگاه «امر بین امرین» بیان شد که اکنون آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. این استدلال‌ها به دو دسته نقلی و عقلی تقسیم می‌شوند و دلایل عقلی نیز شامل دلایل انی و لمی است. با توجه به این که دلایل عقلی در توجیه و تبیین دلایل نقلی بیان شده است، لذا در این قسمت تنها به نقد و بررسی دلایل عقلی می‌پردازیم.

الف. دلایل لمی

دلیل اول. هرکسی در وجود خود و در هنگام تصمیم بر سر دوراهی‌ها می‌یابد که ابزاری به نام اراده دارد و می‌تواند یکی از آن‌ها را (به هر دلیلی) انتخاب نماید و این در همه انسان‌ها در هر زمان و مکان به صورت یکسان وجود دارد (که این از ویژگی‌های امور فطری است) (نصری، ص ۷۲).

نقد و بررسی دلیل اول: ویژگی‌های امور فطری با امور غریزی یکسان است و هم در انسان وجود دارد و هم در حیوان و این‌گونه امور، هم در اصل وجود، غیرارادی است و هم در کاربرد لذا صدور افعالی را که ریشه در فطرت و غریزه انسان دارد نمی‌توان عملی ارادی دانست.

دلیل دوم. طولی بودن اراده انسان و اراده الهی در افعال انسان: این برهان که از سوی فلاسفه مطرح شد و قبلاً نیز بدان اشاره کردیم به‌منظور حل مشکل جمع میان دو اراده مذکور در فعلی واحد بدون نقض اراده انسان یا توحید افعالی بود.

نقد و بررسی دلیل دوم: به نظر می‌رسد همان‌گونه که عرضی بودن دو اراده در فعلی واحد مشکل‌ساز است طولی بودن آن‌هم نمی‌تواند مشکل را مرتفع کند. توضیح اینکه: اولاً فرق است میان اصل قوه «اراده» در انسان به‌عنوان لازمه عقل و یک ابزار و «اراده کردن» در مرحله کاربرد یعنی اصل اراده، امری است که جبراً به انسان اعطا شده است اما «اراده کردن» نمی‌تواند جبری باشد و برای اثبات ارادی بودن فعل انسان، لازم است که «اراده کردن» را به او واگذار کنیم. ثانیاً هم اصل اراده و هم همه قوایی که در اراده کردن انسان دخالت دارد تحت قدرت و اراده الهی است. حال پرسش این است که هرچند با این توضیح، آزاد بودن «اراده کردن» انسان (به‌منظور اتصاف او به ثواب و عقاب) یک مرحله از جبری بودن دور می‌شود اما در این مرحله آیا او اراده کرده است یا بازهم اراده الهی (نه در اصل اراده یا در مقدمات و شرایط آن بلکه) در «اراده

کردن» او به عنوان فعلی از افعال که در عالم صورت می‌گیرد دخالت دارد؟ پاسخ‌هایی که تاکنون به اشکال فوق داده شده مربوط به اصل «اراده» انسان است اما باید گفت که «اراده کردن» انسان نیز فعلی از افعال است و در توحید افعالی، هر فعلی در عالم، توسط حق تعالی انجام می‌شود البته در پاسخ گفته شده که خداوند در محلی که انسان اراده می‌کند آن فعل را ایجاد می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۴) در حالی که سخن بر سر آن است که «اراده کردن» نیز خود، فعلی از افعال است که ایجاد اراده در آن محل، توسط حق تعالی، موجب جبر و عدم ایجاد اراده، موجب تفویض و تکرار در «اراده کردن» برای اراده بعدی، موجب تسلسل است.

دلیل سوم. گفته شده که «اراده کردن» انسان متوقف بر مقدمات یا شرایطی است که گاهی در عرف، آن مقدمات، جزئی از مراحل «اراده کردن» است درحالی که «اراده کردن» از کیفیات نفسانی بوده و مقدمات اموری جداگانه هستند؛ این مقدمات عبارت‌اند از تصور، تصدیق و شوق که زمانی که این شوق، مؤکد شد آن «شوق مؤکد» را اراده می‌نامند و اگر این اراده با قدرت همراه شد، فعل ایجاد می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۴-۷۳).

نقد و بررسی دلیل سوم: اگر مراحل را که منجر به تحقق اراده در انسان می‌شود بررسی کنیم، خواهیم دید که جز به امر یا اموری جبری منتهی نمی‌شود. توضیح اینکه شوق مؤکد متوقف است بر شوق و شوق انسان به یک امر، متوقف بر تصدیق آن امر است و تصدیق یک گزاره نیز حداقل متشکل از سه تصور است و تصورات نیز در علوم حصولی توسط حواس پنج‌گانه انسان (و یا تخیلات و توهمات و یا از ترکیب تصورات قبلی) حاصل می‌شود؛ در علوم حضوری نیز یا متوقف بر علوم حصولی است و یا از امور فطری و... است؛ آن‌گونه که مشاهده می‌شود هیچ کدام از تصورات انسان به صورت ارادی حاصل نمی‌شود. پس اولین مرحله از مراحل رسیدن به «اراده کردن» امری غیرارادی است اما اگر مراحل قبل از آن را نیز در نظر بگیریم، تصور یک شیء در حقیقت نتیجه سلسله‌ای دیگر از مراحل تصور و تصدیق و شوق و شوق مؤکد (اراده) است باز نقل سخن می‌کنیم در این سلسله دوم که تصور اولیه آن از کجا آمده و آیا ارادی است یا نه؟ و ... اگر گفته شود که آن تصور، امری غیرارادی است، آنگاه خواهیم گفت که چون همه امور ارادی با این سلسله قابل توضیح است پس همه آن‌ها غیرارادی است.

دلیل چهارم. در پاسخ و توضیح عرفانی در خصوص اشکال جمع میان اراده الهی و اراده انسان، انتساب افعال انسان به اعیان ثابت و بالاتر از آن یعنی اسما و نیز صفات و بالاخره ذات الهی است.

توضیح بیشتر اینکه افعال انسان بر اساس قابلیت‌های است که در اعیان ثابت او محقق است و همان‌گونه که گفته شد اعیان ثابت هم تجلی اسما و صفات است پس همه افعال انسان نتیجه آن چیزی است که در ذات الهی وجود دارد. در پاسخ این سخن جبر نما گفته‌اند: این‌گونه نیست که «خدا می‌داند که انسان این عمل را انجام می‌دهد» بلکه صحیح آن است که گفته شود «خدا به علم ازلی می‌داند انسان با اراده خود افعال خود را انجام می‌دهد» (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

نقد و بررسی دلیل چهارم: پاسخ اخیر (که روایتی نیز در تأیید آن وجود دارد (مجلسی، ج ۵، ص ۱۵۷)) هرچند مشکل جبری بودن عمل از حیث انتساب به علم پیشین الهی را مرتفع می‌کند، اما اشکالاتی که در نقد و بررسی‌های فوق گفتیم به جای خود باقی است یعنی انسان در «اراده کردن» خود به نوعی جبر دچار است (توضیح این مطلب به تفصیل بیان شد) لذا نمی‌توان با این توجیه، اراده را به صورتی که ثواب و عقاب به آن تعلق گیرد ثابت کرد. ب. دلیل انی (بررسی این دلیل در قسمت بعد خواهد آمد)

اثبات وجود «اراده» در انسان و اختیاری بودن «اراده کردن»

تاکنون مشخص شد دلایلی که به‌عنوان دلیل لمی برای اثبات اراده مطرح شده است به‌تنهایی نمی‌توانند قانع‌کننده ظاهر شوند. در تأیید این مطلب می‌توان به دقت برخی از بزرگان فلسفه و عرفان (مانند ملاصدرا و امام خمینی) در این خصوص اشاره کرد که هرچند در جاهایی از آثار خود به دلایلی در اثبات اراده و تعریف آن و تبیین «امر بین امرین» پرداخته‌اند اما در نهایت در برخی مکتوبات خود به غیرقابل فهم بودن آن از راه حصولی اعتراف کرده و تنها به ادراک آن به صورت حضوری و در قالب کشف و شهود اکتفا کرده‌اند (موسوی الخمینی، ۱۳۹۰، ص ۶۴۶-۶۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۲۲) نیز می‌توان به روایاتی از اهل بیت علیهم السلام در این زمینه و یا در مورد لوازم اراده مانند «قدر» اشاره کرد: امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤالی در مورد جبر فرمودند که پاسخ آن را نمی‌دهند «لَا أُجِيبُكَ فِي الْمَشِيَةِ» (صفار، ص ۲۴۰)؛ و نیز امیرمؤمنان «قدر» را بحری عمیق، طریقی مظلم و سر الهی معرفی کردند (ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۴).

پس از نقد برخی از دلایل اثبات وجود «اراده» در انسان که از سوی فلاسفه، متکلمان و عارفان بیان شده بود اکنون به ذکر دلایلی می‌پردازیم که به نظر می‌رسد از نقدهای وارده یا احتمالی در خصوص «اراده» در انسان و حقیقتی به‌عنوان «امر بین امرین» به دور باشد:

۱. **دلیل نقلی:** آیات و روایات به‌عنوان نقل از صادق مصدق و قطعیت درستی آن می‌تواند مثبت اراده و مشخصاً به‌صورت «امر بین امرین» یا «لطف» باشد (کلینی، ج ۱، ص ۱۵۹؛ یزدان پناه، ص ۲۹۳-۲۸۱). به تعبیر دیگر چون در مباحث خداشناسی و نیز نبوت و امامت، وجود خدای تعالی و معصومان علیهم السلام و صحت گفتار آن‌ها با دلیل عقلی اثبات شده است این فرموده آن‌ها نیز صحیح و قطعی تلقی می‌شود.

۲. **دلیل انی:** قبلاً اشاره کردیم که با توجه به اینکه فهم «اراده کردن» از راه حصولی مشکل به نظر می‌رسید لذا با استفاده از وجود دستورات الهی و قرار دادن عقاب برای آن‌ها و با استفاده از ارجاع این امور به صفاتی مانند عدالت و حکمت و اینکه تکلیف بندگان و قرار دادن عقاب در امور جبری با عدالت و حکمت الهی منافات دارد، می‌توان فهمید که ابزاری در انسان وجود دارد که با آن می‌تواند خوب و بد را تشخیص دهد و انتخاب نماید هرچند حقیقت این ابزار و رابطه آن با توحید افعالی از راه علم حصولی بر ما پوشیده باشد.

۳. **دلیل لمی:** یکی از مهم‌ترین دلایلی که تنها در عرفان نظری بدان اشاره شده و شاید بتوان آن را دلیلی لمی نیز به حساب آورد بحث تجلی ذات و صفات و اسمای الهی در مظاهر مختلف به‌خصوص مظاهر خلقی است. توضیح این که حق تعالی با تمام ذات و صفات و اسمای خود در اشیا تجلی می‌کند و به تعبیر دقیق‌تر، خود اشیا، تجلیات و مظاهر او هستند و هر شیئی به‌حسب قابلیت خود، برخی از اسما را ظاهر و مابقی را در باطن حفظ می‌کند، لذا می‌توان گفت که صفت «اراده» و اسم «مرید» همچون دیگر صفات و اسمای الهی، در انسان تجلی کرده است هرچند که این صفت در موطن انسان (برخلاف حق تعالی) کیفی نفسانی است و با توجه به تبیینی که از توحید افعالی داشتیم، تفویض باطل بوده و بر اساس صفات عدالت و حکمت، مجبور بودن انسان صحیح نیست و باید به امری بین این دو و نه ترکیبی از آن‌ها معترف بود زیرا ترکیب از جبر و اختیار نه تنها مشکل را حل نمی‌کند بلکه مشکلات هر دو دیدگاه جبر و تفویض را در خود جمع می‌کند.

نتیجه

نتیجه‌ای که در این مقاله درصدد دستیابی به آن بودیم تبیینی صحیح از توحید افعالی و رابطه اراده انسان با اراده الهی و حل مشکل جبر در خصوص افعال ارادی انسان بود. نتیجه اصلی را می‌توان در وارد دانستن نقدهایی بر دلایلی دانست که تاکنون توسط فلاسفه و متکلمان در توضیح عبارت «امر بین امرین» ارائه شده است که ضمن مردود دانستن برخی از آن‌ها به دلایلی پرداختیم که حداقل بتوانند اصل وجود «اراده» و «اراده کردن» در انسان را ثابت کنند.

پس از بیان دیدگاه‌های مختلف در این زمینه و نقد آن‌ها به این نکته مهم دست یافتیم که اراده انسان و به تعبیر دقیق‌تر «اراده کردن» او امری است که با علم حصولی قابل اثبات نیست و تنها با دو دلیل می‌توان آن را اثبات کرده و به او نسبت داد. دلیل اول، نقلی و بر اساس پیش‌فرض «پذیرش سخن اهل بیت علیهم السلام به عنوان سخن وحی» است و دلیل دوم که هدف اصلی نگارش این مقاله نیز بود، پذیرش ارادی بودن عمل انسان بر اساس تجلی اسم مرید در او همانند دیگر صفات و اسمای الهی است؛ بنابراین عمل انسان را می‌توان به او نسبت داد و برای او ثواب و عقاب در نظر گرفت.

منابع

قرآن

- نهج البلاغه (الصبحی صالح)، قم، ۱۴۱۴ ق. *انسان و مطالعات فقهی*
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- _____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۳، ۱۳۷۶.
- آمدی، سیف‌الدین، انکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، محقق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید، چ ۲، ۱۴۱۴ ق.
- _____، التوحید، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة)؛ ج ۱، قم، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

- ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، ج ۲، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمه فی أصول الأئمة (تکمة الوسائل)*، ج ۱، مصحح: محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، مؤسسه اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، چ ۵، تهران، رجا، ۱۳۶۵.
- _____، *انه الحق*، قم، قیام، ۱۳۷۳.
- _____، *خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر*، چ ۴، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
- _____، *هزار و یک کلمه*، ج ۵ و ۶، چ ۳، قم، بوستان، ۱۳۸۱.
- _____، *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، فجر، بی تا.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین، *توحید علمی و عینی*، چ ۲، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *معاد شناسی*، ج ۱، مشهد، نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ ق.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲.
- خواجهگی شیرازی، محمد بن احمد، *النظامیه فی مذهب الإمامیه*، مصحح: علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
- سبحانی، *محاضرات فی الالهیات (تلخیص علی ربانی گلیپگانی)*، چ ۱۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الکافی*، ج ۱، ۳ و ۴، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربه*، ج ۲، ۶ و ۸، بیروت، دار الحیاء التراث، ۱۹۸۱.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، ج ۱، چ ۲، قم، مصحح: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۶، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۹، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

- طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۱ و ۲، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
- عسکری، سید مرتضی عقاید اسلام در قرآن کریم، ج ۲، ترجمه: محمد جواد کرمی، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰.
- قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۷، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۱، ج ۳، قم، تحقیق: طیب موسوی جزایری، ۱۳۶۳.
- قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، مصحح: نجف قلی حبیبی، ج ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- قیصری، داود، رسائل قیصری، نهاییه البیان فی درایة الزمان (رسائل قیصری)، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۲، مصحح: احمد عبدالرحیم السیاح؛ توفیق علی وهبة؛ عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ۲ و ۸، چ ۴، تهران، الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، ج ۳، تهران، مكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (ط - بیروت)، مصحح: جمعی از محققان، ج ۵ و ۹۵، چ ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- موسوی خمینی، روح الله، مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولاية، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- _____، ترجمه و شرح دعای سحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۶ق.
- _____، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۵۲، ۱۳۹۰.
- نصری، عبدالله، "جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبائی"، آینه معرفت، سال نهم، شماره چهارم، زمستان ۷۱، ۱۳۹۲-۸۲.

هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، مترجم: حسن حسن‌زاده
آملی، محمدباقر کمره‌ای، مصحح: ابراهیم میانجی، ج ۱۹، چ ۴، تهران، مکتبه الاسلامیه،
۱۴۰۰ق.

یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

