

فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۶، زمستان ۱۴۰۲

صص ۳۰-۵۸

تبیین رابطه قضا و قدر الهی با اختیار انسان در نگاه مکاتب اسلامی با تکیه بر نگاه عرفای اسلامی

مرتضی عزیزی^۱

چکیده

این تحقیق با موضوع تبیین رابطه قضا و قدر با اختیار انسان در نگاه عرفای اسلامی، رابطه قضا و قدر الهی را با اختیار انسان با روش توصیفی تحلیلی، تبیین نموده است. از آنجاکه عدم تبیین دقیق این رابطه منجر به جبرگرایی جامعه می‌گردد متفکرین اسلامی در هر دو مسئله تعارض اراده الهی با اراده انسان و مسئله تعارض علم الهی با اختیار انسان به سه شکل نفع، دفع و رفع به تبیین رابطه و حل مشکل تعارض علم و اراده الهی در قضا و قدر با اختیار انسان مبادرت نموده‌اند. یافته‌های تحقیق گویای این مطلب است که در نگاه عارف اختیار انسان نوعی توجه خالق به انسان و توانایی‌ها او و استعدادها او و عین ثابت اوست که در علم الهی موجود بوده است و از آنجاکه در جهان بینی عارف انسان جلوه الهی است در نگاه عارف تعارضی بین اراده الهی یا قضا الهی و اراده انسان و همچنین علم الهی و اراده انسان رخ نخواهد داد. **واژه‌های کلیدی:** قضا و قدر، اختیار، جبر، تفویض، اعیان ثابت

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی حوزوی قاسم بن الحسن علیه السلام، دانشجوی دکتری تاریخ و

مقدمه

تبیین رابطه بین اختیار انسان و علم الهی از مسائلی بوده است که همیشه ذهن متکلمین و فلاسفه را درگیر خویش نموده است. از یک طرف انسان بالوجدان اختیار خویش را درمی‌یابد و از طرفی این سؤال پیش می‌آید آیا با وجود علم خدا که به همه کارهای انسان تعلق می‌گیرد باز هم کار بنده اختیاری خواهد بود یا جبر در آن راه خواهد یافت. تبیین صحیح این مسئله کمک به اثبات نظریه امر بین الامرین خواهد نمود که به نوعی باعث پیروزی نظریه کلامی شیعه در مقابل نظریه کلامی اشاعره و معتزله خواهد بود و در میدان عمل انسان را از سقوط در پرتگاه جبرگرایی محافظت خواهد بود. در اثر بی‌توجهی به حل مسئله ایجاد تلقی ناسازگاری علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسانی یکی از سه گزینه پیش رو مقابل فکر و اندیشه انسانی است که یا باید به نفی وجود خداوند، پردازد و یا به نفی علم مطلق خداوند روی بیاورد و یا به نفی اراده آزاد انسانی رأی دهد.

خردورزان در حوزه فلسفه دین در تبیین مسئله مذکور به نتایج متفاوتی می‌رسند. عده‌ای تعلق علم پیشین الهی را به افعال اختیاری انسان انکار می‌کنند، عده‌ای دیگر با قبول تعلق علم پیشین الهی به افعال آینده انسان، اراده آزاد انسان را انکار می‌کنند و برخی سعی دارند جمع بین تعلق علم پیشین الهی به افعال آینده انسان و اختیار بشر در افعال خود کنند. اما این که تا چه حد می‌توانند از عهده این وظیفه برآیند، خود مسئله‌ای قابل تأمل می‌باشد (فیاض صابری، ۱۳۸۳: ۵). چهارچوب نظری تحقیق پیش رو نظریه کلامی برآمده از روایات شیعه است که به نظریه امر بین الامرین معروف است و حاصل این نظریه اثبات اختیار برای انسان در حیطه افعال ارادی خویش است. با این چهارچوب نظری ما باید علم الهی را در اعیان ثابت و قدر را به نحوی تبیین کنیم که به جبر منتهی نگردد.

طبق آیات قرآن و روایات و نصوص دینی قضا و قدر الهی دو مفهومی است که ناظر به نحوه خلقت عالم است که یکی به جنبه اراده الهی ناظر است و دیگری به علم الهی

اشاره دارد. یک حقیقت که فعل الهی است در تحلیل عقلی به علم و اراده الهی تقسیم می‌گردد. همان طور که در آیه سوره غافر، قرآن کریم می‌فرماید ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ قضای الهی همان اراده الهی است و همان طور که در آیه ۲۱ سوره حجر قرآن می‌فرماید ﴿وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ خزائن الهی با قدری که معلوم است و اندازه‌گیری که با علم الهی به اشیا و ظرفیت آن‌ها همراه است نازل می‌گردد که بیانگر این است که قدر همان علم الهی است.

سؤال این تحقیق این است از آنجا که انسان مختار است و طبق توحید افعالی خدا در خلقش خالق اعمال انسان هم هست آیا این اراده و علم الهی که در قضا و قدر جاری است آیا نافی اراده انسان مختار خواهد بود؟ از آنجا که انسان در خویش اراده‌ای را در هنگام انجام کارها می‌یابد سؤال این است که با وجود این اراده، اراده الهی چیست؟ این تحقیق درصدد رفع تعارض تعلق علم الهی به افعال انسان و اختیار انسان در انجام اعمال اختیاری خویش است و همچنین قصد دارد عدم تعارض اراده الهی، با اراده انسان را از دیدگاه عرفای اسلامی تبیین نماید. از آنجا که چهارچوب نظری تحقیق نظریه امر بین الامرین است باید این قضا و قدر را به نحوی تبیین نمود که ملازمه با جبر نگردد و به تفویض هم ما را نرساند. این مقاله قصد دارد راه حل عرفا را به گونه‌ای تبیین خواهیم نماید که اولاً تفسیر ایشان از نظریه امر بین الامرین می‌باشد و ثانیاً راه حل رفع تعارض علم الهی و اختیار انسان هم مبتنی بر همین چهارچوب نظری است.

محققین زیادی پیش از این تحقیق در این میدان علمی به تحقیق مبادرت نموده‌اند که برخی از این تحقیقات عبارتند از: مقاله علی تورانی با عنوان بررسی رابطه قضا و قدر در نگاه ملاصدرا و امام خمینی که در این مقاله مسئله از دیدگاه این دو محقق مورد بررسی قرار گرفته است و همچنین در مقاله آقایان امجدیان و دیرباز به واکاوی رابطه قضا و قدر با اختیار انسان پرداخته شده است. در مقاله خانم خیدانی مسئله از منظر ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفته است. مجتبی سیاهی در مقاله رابطه قضا و قدر با اعیان

ثابت از نگاه ابن عربی مسئله را مورد بررسی قرار داده است که به نحوی رابطه علم الهی با اختیار انسان مورد پاسخگویی واقع شده است. در کتاب حکمت عرفانی علی امینی نژاد هم این دو مبحث به شکل مجزا مورد بررسی مؤلف قرار گرفته است.

مقاله حاضر هم به بررسی این مسئله همت گماشته و رابطه اراده و علم الهی در قضا و قدر را با اختیار انسان بررسی نموده است و قصد دارد اثبات نماید اولاً اراده الهی در قضا باعث جبر نخواهد شد و ثانیاً علم الهی در عین ثابت یا همان قدر الهی باعث سلب اختیار بنده نخواهد شد و از همین رو که رابطه قضا و قدر را با اختیار انسان از نگاه عرفا مورد بررسی قرار می‌دهد و سعی شده است انتقادهایی که به این دیدگاه وجود دارد هم مورد بررسی قرار گرفته شود. همچنین تقسیم‌بندی و دسته‌بندی جدید راه‌های حل‌های حل مشکل تعارض که در این مقاله مطرح گردیده است که تقسیم دیدگاه‌ها در سه دسته رفع و نفع و دفع می‌باشد به این شکل در آثار متقدم دیده نشده است و به نوعی نوآوری این مقاله است.

۱. شرح اصطلاحات

واژه قضا به معنای یکسره ساختن و به انجام رساندن و داوری کردن استعمال می‌شود و گاهی هم معنای واژه قدر هم به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۵۱). قضا عبارت از حکم کلی الهی است که آن را قضای الهی نیز می‌نامند. ملاصدرا مفهوم قضا را در ذیل بحثی که در مراتب علم حق تعالی به اشیاء دارد می‌آورد که این علم هم به صورت اجمالی و هم به صورت تفصیلی است و قضا علم اجمالی خداوند است. همچنین وی می‌گوید: قضا عبارت است از وجود تمام موجودات، از جهت حقیقت کلی و صورت‌های عقلی که در آنجا جمع شده و به صورت اجمالی و خلاصه که از طریق ابداع موجودند و آن (صورت‌های عقلی) با حق تعالی ارتباط دارند و در صقع (اطراف بیکران) علم الهی موجودند و آن‌ها را از جمله عالم به معنی آنچه غیر از خداست شمردن جایز

نیست بلکه آن‌ها را باید از لوازم ذات حق که غیرمجموعولند شمرد. چون آن صورت‌های عقلی موجودات، صورت‌های علم تفصیلی حق به موجودات‌اند و منابع الهی از جمله مصنوعات و مخلوقات و افاعیل او نیستند، بلکه سراسر پرده‌ای نورانی و انواری جلالی و جمالی‌اند (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۸۴).

قدر در لغت به معنای اندازه، تدبیر، حکم، قسمت، اقتدار، مقدار، مماثلت، طاقت، قوت، حرمت و وقار و بی‌نیازی آمده است. قضا به معنای اندازه و تقدیر به معنای سنجش چیزی و اینکه چیزی را با اندازه معینی ساختن است (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۵۱)؛ و در اصطلاح فلسفی عبارت از تعلق اراده ذاتی احدیت به اشیای خاص است و به عبارت دیگر هر حالی از احوال اعیان و موجودات به زمان و سبب معین عبارت از قدر آن‌هاست. منظور از تقدیر الهی این است که خدای متعال برای هر پدیده‌ای اندازه‌ای و حدود کیفی و کمی قرار داده است که تحت تاثیر علل و عوامل تدریجی تحقق می‌یابد. قضاء در لغت به معنای فیصله دادن است و فیصله دادن می‌تواند در هر امری اعم از فعل و قول صادق باشد و قدر به معنای اندازه و حد هر چیزی است؛ اما قضاء، در اصطلاح به معنای وجوب و حتمیتی است که از جانب علت تامه به معلول داده می‌شود و در پی ایجاب معلول وجود و تحقق معلول واجب می‌گردد و قدر به معنای اندازه و حدی است که برای معلول از جانب علت آن حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۷۸/۳؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۹-۲۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۶-۱۱۴).

جبر در لغت به معنی شکسته بستن و نیکو کردن است «جَبَرُ وَإِبْجَبَرُ وَتَجَبَرُ وَاجْتَبَرُ» یعنی از درهم ریختن و شکسته شدن اصلاح و ترمیم گردید. مفهوم فلسفی آن به معنی مُلجأ و مجبور بودن انسان در افعال خود است (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۷۵). جبر همچنین در لغت به بستن و جبران کردن شکستگی اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۵/۶) ولی در اصطلاح به معنای این است که انسان بر کاری مجبور باشد و مکروه بر آن کار گردد. معنای تفویض را هم خلیل در العین این‌گونه بیان می‌کند التفویض ای فوضته الیه ای

جعلته الیه، تفویض در لغت به این معناست که کاری را در اختیار کسی قرار بدهند ولی در اصطلاح تفویض یعنی اینکه خداوند امور انسان را به خود او سپرده و دیگر در انجام امور عالم تصرفی انجام نمی‌دهد.

اختیار در حقیقت حد وسط بین جبر و تفویض است و عبارت از اراده خاصه انسان است که بیانگر این است که افعال انسان به خود او منسوب است و خود او فاعل امور خویش است آن گونه که خواجه طوسی می‌فرماید: الضروره قاضیه باستناد افعالنا الینا. این مطلب ضروری است که افعال ما به ما منسوب است. (طوسی، ۱۳۹۲: ۶۸) در مقابل شیعه مکتب کلامی اهل حدیث و اشاعره قائل است که افعال انسان منسوب به خداست و همچنین مکتب کلامی معتزله افعال انسان را مانند شیعه، به خود انسان منسوب می‌داند. شیعه در مقابل با نظریه جبر و تفویض نظریه امر بین الامرین را انتخاب می‌کند و بانام نظریه اختیار از آن تعبیر می‌نماید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۵۷).

پس از تبیین لغوی قضا و قدر و جبر اختیار محقق باید در راه تبیین مسئله و حل تعارض علم و اراده الهی با اختیار انسان دو مرحله را پشت سر بگذارد. در مرحله اول تعارض توحید افعالی را که تبلور اراده الهی در افعال انسان است را با اختیار انسان تبیین کند تا جبرگرا نشود و تعارض قضای الهی با اراده انسان را تبیین نماید و در مرحله دوم هم باید رابطه اختیار و علم الهی در مرحله قدر را از دیدگاه عارف تبیین کند تا در عین اختیار و حفظ توحید افعالی عدم تفویض، علم الهی در قدر را حتمی بدانند. در این مقاله این تعارض در دو بخش مجزای حل تعارض اراده الهی با اراده انسان و حل تعارض علم الهی در قدر الهی با اراده انسان مورد بررسی قرار گرفته است. در هر قسمت ابتدا نظر متکلمین و فلاسفه آمده است و در قسمتی مجزا نظر عرفا در مسئله آمده است.

در مسئله دوم که عمده بحث ما در حل تعارض علم الهی با اراده انسان است متفکرینی مانند اشاعره و معتزله یکی از دو متعارضین علم الهی یا اختیار را نفع دیگری

کنار گذاشته اند و متکلمین شیعه به رفع تعارض با قبول هر دو طرف تعارض مبادرت نموده اند و بین علم الهی و اختیار به نحوی سازگاری ایجاد نموده اند و در راه حل سوم عرفا یا ازلی گراها به دفع تعارض پرداخته اند. در این میان امامیه با تمسک به کلام رهگشای امام صادق که فرمودند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین (کلینی، ۱۳۷۵: ۱۳۵/۱) از بیابان بلا به سلامت گذشته و به فهم دقیقی از توحید افعالی با حفظ اختیار انسان رسیده است که در این فهم علم و اراده الهی و قضا و قدر باهم تعارضی ندارد. می توان این نظریه را به مثابه یک چراغ راه، پیش چشم گمراهان و گمشدگان این وادی نهاد تا با نور این سراج به سرمنزل حقیقت رسیده و جان خویش از زلال حقیقت سیراب نمایند.

۲. راه حل دفع تعارض قضای الهی با اراده انسان از نگاه متکلمین و فلاسفه

این بحث همان بحث معروف جبر و اختیار است که متفکران در ذیل مباحث توحید افعالی آن را تبیین می نمایند. در حقیقت قضای الهی جایگاه بروز اراده الهی است که رابطه این اراده با اراده انسان باید تبیین گردد. همان طور که قرآن در آیه ۶۸ سوره غافر می فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. این آیه این معنا را به ذهن متبادر می نماید که در قضای الهی اراده خداوند است که نقش اساسی را در ایجاد اشیاء بازی می نماید.

قرآن کریم دودسته از آیات وجود دارد که دسته اول جبر را اثبات می کنند و برخی از این آیات عبارتند از: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (زمر: ۶۲) و آیه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۶۹) در این آیات خدا خالق همه اشیاء می باشد که از آن جمله افعال ارادی انسان است و خدا انجام آن را به خود نسبت می دهد و همچنین دسته دیگر اراده را فقط منسوب به خدا می دانند مانند ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (انسان: ۳۰) و در مقابل این آیات آیتی هستند که اختیار را برای انسان اثبات می کنند؛

مانند آیه ﴿كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (طور: ۲۱) ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ﴾ (روم: ۴۱). متفکرین اسلامی در جمع این دو دسته آیات که هم اراده خدا و هم اراده انسان را در انجام افعال اختیاری انسان مؤثر می‌دانند به چند شکل راه حل حل تعارض ارائه کرده‌اند. این سه راه حل به اختصار راه حل نفع و دفع و رفع است در اینجا برخی یکی از اراده الهی و اراده انسان را به نفع دیگری کنار گذاشته‌اند مانند اشاعره اختیار انسان را منکر شدند و آن را به نفع اراده الهی کنار گذاشته‌اند و همچنین مانند معتزله اراده الهی را به نفع اختیار انسان کنار گذاشته‌اند و برخی مانند متکلمین شیعه با پذیرش هر دو اراده و تبیین این دو اراده در طول هم به رفع تعارض اقدام کرده‌اند و برخی مانند عرفا با تبیین عرفانی خود از مسئله به رفع مشکل اقدام کرده‌اند. نظریات در این معرکه آرا به تفصیل به این قرار است:

۲-۱. نظریه اشاعره

با توجه به اینکه اشاعره توحید افعالی را به معنای صدور همه افعال از خدا به صورت مستقیم و بدون دخالت دیگر موجودات می‌دانستند برای رفع این تعارض ظاهری از جمع بین آیات که بین تعارض این آیات و تساقط آنان به حکم عقل مراجعه می‌کنیم و آن‌ها تأثیر را منحصر در خداوند می‌دانند از این رو اسناد فعل به اسباب و علل را در دسته دوم از این آیات به قرینه عقلی مجازی می‌دانند و بر این باوراند که اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات حقیقی است. (ایجی عضد الدین: ۱۵۹/۸)

۲-۲. نظریه معتزله

مشهور است که معتزله توحید افعالی را قبول ندارند، یا آن را به معنای یکتایی و بی‌نیازی خدا در افعال خود و دخالت نداشتن او در کارهای موجودات به دلیل تفویض از استقلال و اختیار به آن‌ها می‌دانند. از این رو ایشان دسته اول آیات که به توحید افعالی و نفی علیت دلالت دارند به قرینه عقلی، وجوب تنزه خدا از شر، ظلم و قبح حمل بر

مجاز می‌کنند و دسته دوم از آیات را که افعال را به اسباب و علل اسناد می‌داد، حقیقت می‌دانند.

۳-۲. نظریه متکلمان امامیه

امامیه اصل علیت را پذیرفته‌اند و بر این باورند که تمام موجودات عوالم امکانی با حفظ مراتب قوه و قدرت دارای تأثیرند و مسبب از مرتبه مافوق و سبب مادون خودند. درعین حال همه موجودات با حفظ سلسله مراتب مستند به ذات خداوند و قائم به اویند. از دیدگاه ایشان بین آیاتی که علیت خدا را ثابت می‌کنند و آیاتی که علیت انسان را اثبات می‌کند تعارضی نیست از یک سو اراده الهی وجود دارد و از سوی اراده انسان وجود دارد. (مجلسی، ۱۳۸۳: ۱۶/۵) مرحوم مجلسی می‌گوید بل الافعال فی عین کونها مستنده الی الانسان بالحقیقه، لصدورها عنه بالاختیار، مستنده الیه تعالی لانه معطى الوجود و القدره، فالاستناد الیه تعالی طولیه و ملکیتیه ملکیه طولیه پس ملکیت انسان در طول ملکیت الهی است و مرحوم مجلسی این معنا را ظاهر برخی از روایات می‌داند. مرحوم مجلسی در تفسیر دیگر از امر بین امرین می‌فرماید این روایت به این معنی است که در برخی از امور ما اختیار داریم و در برخی امور مجبور هستیم. به طور مثال در مریضی و صحت و مرگ و تولد و... مجبور هستیم ولی در سایر امور مانند امور تکلیفیه مختار و دارای اراده هستیم. این معنا از امر بین امرین هم جبر را اثبات می‌نماید و هم اختیار را البته در دو متعلق و ظرف مکانی و زمانی متفاوت (خرازی، ۱۴۲۹: ۱۷۸/۱).

۴-۲. نظریه حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه با سردمداری ملاصدرای شیرازی بر اساس اصالت وجود در تشکیک مراتب آن، فاعلیت قریب و بی‌واسطه خداوند برای تک تک معالیل و موجودات ثابت می‌شود و هم بر اساس دیدگاه وحدت شخصیه وجود که تنها واجب‌الوجود از وجود حقیقی برخوردار است و ماسوی الله از شئونات، تجلیات و مظاهر او به شما

می آیند فاعلیت حقیقی تنها از آن، خداوند است و افعال صادره از انسان و سایر موجودات جلوه افعال او محسوب می شود و یک فعل با یک استناد، هم به خدا و هم به علل ثانیه اسناد داده می شود. وهابیون برای جمع بین توحید افعالی و تاثیر الهی در جهان هستی و علیت خدا برای امور انسان و علیت خود انسان برای اعمالش وجه جمع و نظریه معقولی بیان نکرده اند (ترکاشوند، ۱۳۹۲: ۷۰).

۵-۲. دیدگاه مقبول

به نظر می رسد با تأمل در این آیات و دیگر آیات قرآن که به تفسیر یکدیگر می پردازند دیدگاه قرآن به دست می آید با این توضیح که این آیات، بیان گر این موضوع اند که خداوند خالق و فاعل همه پدیده ها است، هر چیزی را با حفظ مبادی طبیعی آن خلق نموده است از این رو اذن تکوینی و فاعلیت او در همه پدیده ها و حوادث افعال اختیاری انسان مطرح است؛ یعنی خداوند فاعل بعید و مسبب الاسباب است و علل طبیعی و اختیار، فاعل قریب و سبب مباشر و در طول اذن تکوینی او می باشند. البته فاعلیت خداوند با حفظ علل و اسباب طبیعی در همه مراتب حقیقتاً مطرح است؛ زیرا او موجد همه چیز است؛ بنابراین طبق این بیان ضمن حفظ عمومیت توحید افعالی، هر یک از اسباب و علل طبیعی پدیده ها نقش و تأثیر اعطایی خود را تحت قیومیت و ربوبیت خدای سبحان و در طول فاعلیت او به خوبی ایفاء می کنند.

اشکال عمده به این نحوه تفاسیر از امر بین الامرین غیر از اینکه در بسیاری از موارد هم جبر هم تفویض در دو وعاء می باشد، این است که در این تفاسیر سایر مفاهیم توحیدی و مهم ترین آن ها که وحدت شخصیه وجود است دیده نشده است. اگر طبق صمدیت الهی که بر پایه آیه: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ است (توحید: ۲) و بی نهایت بودن خداوند ثابت شود جا برای حضور غیر باقی نمی ماند تا برای غیر اراده ای در طول اراده خدا تصور شود. پس باید در تفسیر امر بین الامرین توحید اطلاقی وحدت شخصیه وجود و

بی‌نهایتی خدا را لحاظ نماییم. در تفسیر عرفا سعی شده است ضمن توحید اطلاق قاعده امر بین الامرین تبیین شود.

در مرحله دوم باید به تبیین قضا و قدر الهی پرداخت. بیان گردید که قضا الهی همان اراده الهی است که با توجه به علم الهی که همان اعیان ثابته یا قدر الهی است محقق می‌گردد. در این مرحله اراده قضا نامیده می‌شود و چون حتمی گردد در عالم امر یک دفعه و کالمع البصر است ولی در عالم خلق به شکل تدریجی و با به وجود آمدن شرایط و مقدمات حاصل خواهد شد. با حصول مقدمات بحث اکنون زمان آن رسیده است که به حل شبهه تعارض علم الهی و اختیار انسان در نگاه عرفا پرداخته شود.

۳. راه حل دفع تعارض قدر الهی با اختیار انسان از نگاه متکلمین و فلاسفه

از جمله معضلات معارف الهی، اعم از کلام، فلسفه و عرفان، حل و فصل مسئله جبر و اختیار است. از یک سو اراده و اختیار انسان امری وجدانی است و لحظه به لحظه شبانه روز آن را تجربه می‌کنیم و قابل هیچ‌گونه رد و انکاری نیست؛ مضاف بر آنکه آمدن انبیا، شرایع، امر، نهی، ارشاد، ثواب و عقاب همگی حاکی از وجود اراده و اختیار در انسان می‌باشند، اما از سویی دیگر در نهایت همه چیز باید به خداوند استناد یابد و او همه کاره عالم است. توجه به مطلب اول ما را به عقیده عده‌ای از اهل کلام که «تفویضی» و یا «قدری» نام دارند، سوق می‌دهد و توجه به مطلب دوم ما را به باور عده‌ای دیگر از متکلمان که جبری هستند، متمایل می‌سازد ولی در متون دینی نیز شواهدی بر هر دو طرف وجود دارد.

آیاتی مانند ﴿ان لیس للإنسان إلا ما سعی﴾ (نجم: ۳۹) آیه ﴿إن الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بأنفسهم﴾ (رعد: ۱۱) تداعی‌کننده دیدگاه تفویضیان است، اما آیاتی مانند ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللَّهُ﴾ (تکویر: ۲۹) و ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ حکایت‌گر دیدگاه جبریان می‌باشد.

از جمله مشکلات فراگیری که در بحث جبر و اختیار مطرح می‌شود، «جبر علمی» است که به دیدگاه خیام شهرت یافته است. در بیان این مشکل می‌گویند؛ آیا خداوند قبل از ایجاد عالم به موجودات علم داشته است یا نه؟ اگر علم نداشته باشد، حاکی از نقص واجب تعالی است درحالی که او کمال مطلق بوده و از هر نوع نقصی مبرا و منزه است؛ و اگر علم داشته است، این علم الهی قبل از ایجاد، با اراده و اختیار انسان هماهنگی ندارد؛ زیرا اگر خداوند فعلی را از ازل می‌دانست، به طور طبیعی و به نحو ضروری بایست تحقق یابد و عدم تحقق آن در خارج منجر به استناد جهل به خداوند متعال می‌گردد. در شعر منسوب به خیام، وی می‌گوید:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خورم من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

(قمری آملی، ۱۳۶۸: ۵۹۸)

برخی از محققین مانند علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال در تألیفات خود دو گونه جوابگویی به این مسئله را به مخاطب دانش پژوه ارائه نموده‌اند که تعدد جواب‌ها به خاطر سطوح متفاوت در فهم مخاطبین بوده است. جواب اول این است که علم الهی باعث ایجاد اراده در او نمی‌شود؛ زیرا علم الهی به کار ما با علم به اینکه ما باید این کار را با اختیار انجام بدهیم تعلق می‌گیرد. می‌خوردن او کاری است اختیاری، علم خداوند به کار بنده به همان صورتی که باید واقع شود، تعلق می‌گیرد و در عین حال بنده در انجام آن مختار است و کارش اختیاری است. ایشان می‌فرماید: اما خیام می‌خواهد بگوید: علم خدا به فعل، فعل را غیر اختیاری می‌کند؛ و این درست نیست، بلکه فعل اختیاری است و نحوه تعلق علم خدا به فعل، به همان نحو اختیاری بودن فعل است؛ یعنی خداوند متعال عالم است که بنده فعل را از روی اختیار انجام خواهد داد و علم خداوند متعال علت فعل نخواهد بود تا اختیار از بنده سلب گردد (رخشاد، ۱۴۰۲: ۴۸).

ایشان در میزان به نحوه دیگری هم پاسخگویی این شبهه بوده و می‌فرماید اصولاً این‌گونه نیست که هر علمی موجب جبر شود مانند منجمی که در رصد خود وقتی کسوف را رصد می‌کند علم به لحظه رصد دارد ولی کسوف به این علت که او علم دارد اتفاق نمی‌افتد زیرا علم تابع معلوم است نه بالعکس. علامه طباطبایی با نگرش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌اش، معتقد است که از یک منظر، آدمی در ظرف دنیا و عالم خلق، از روی اختیار مرتکب اعمال خیر یا شر شده و با حرکت جوهری نفس، هویت و شاکله خویش را رقم می‌زند و از منظر دیگر، خداوند در عالم امر که عالم ثبات و فعلیت محض است، به علم ازلی (علم فرازمانی و سرمدی) از قضا و حکم زندگی سعادت‌آمیز یا شقاوت‌آمیز انسان‌ها آگاه بوده، اما در تقدیر عالم، انسان را مختار مقدر کرده است پس اصولاً تعارض در دو ظرف متفاوت اتفاق می‌افتد که باهم تفاوت دارند و از آنجاکه در تناقض هشت وحدت شرط است که یکی مکان واحد است بین این دو تعارض شکل نمی‌گیرد (مروی، ۱۳۹۸: ۲).

۴. راه حل رفع تعارض قضا و قدر با اختیار انسان از نگاه عرفا

عرفا همگام با دیگر نحله‌های فکری فرهنگی، علم قبل از ایجاد را نه تنها پذیرفته‌اند، بلکه دستگاه منسجمی برای آن ارائه داده و این علم را تا جزئی‌ترین امور جاری ساخته‌اند، زیرا بر اساس آموزه‌های عرفانی همه آنچه در تعینات خلقی روی می‌دهد در اعیان ثابت آن‌ها مندرج و مندرج است و خداوند متعال پیش از تحقق آن‌ها در خارج، بدان‌ها آگاه است. برخی همچون ابوالعلاء عفیفی، لازمه این نظریه را جبر می‌دانند. در کنار این همه نباید سادگی کرد و پنداشت که این همه مشکل به خاطر تن دادن به معارف کلامی یا فلسفی و یا عرفانی است زیرا پیش‌تر از همه، شریعت بر علم الهی قبل از ایجاد، صحه کامل گذاشته است که در قالب آموزه‌هایی مثل قضا و قدر، خزائن و کتب الهیه و مشیت ازلی ارائه شده است. به عنوان یک نمونه، سخن خدای متعال در آیه

۲۲ سوره حدید را مورد دقت قرار می‌دهیم که از «سبق کتاب» خبر می‌دهد و می‌فرماید: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا) هیچ آسیبی در زمین و در جان‌هایتان نمی‌رسد جز آنکه در کتاب (لوح محفوظ) پیش از آنکه آن را پدید آوریم، ثبت و ضبط است.

در فرهنگ روایی نیز احادیث بسیاری بر علم الهی قبل از ایجاد دلالت می‌کند، از جمله آن‌ها روایاتی است که ذیل عنوان «جفاف القلم» مطرح می‌شوند. پیامبر اکرم ﷺ در این ارتباط می‌فرماید: فقد جفَّ القلم بما هو كائنُ الی یوم القیامة؛ (طبرانی ۱۱: ۱۴۲۷/۱۷۸) قلم (تقدیر و نوشته‌های آن) به آنچه تا روز قیامت خواهد آمد، (بر لوح محفوظ و کتاب مبین ثبت شده و) خشک شده است. در روایتی دیگر از این دست، امام صادق ﷺ از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «سبق العلم وجفَّ القلم ومضى القضاء وتم القدر»؛ علم الهی (بر همه موجودات) سبقت گرفته و قلم تقدیر خشک شده و قضا پایان پذیرفته و قدر کامل شده است.

امام صادق ﷺ در بحبوحه کشمکش‌های کلامی در موضوع مورد بحث، کلامی نورانی از معدن ولایت که در نهایت دقت و عمق قرار دارد، ارائه کرده و فرمودند: لا جبر ولا تفویض ولكن امرٌ بین امرین این سخن راه کلام و اعتقاد شیعی را از دیگران جدا کرد و جامعه شیعه را صاحب نظریه ویژه‌ای ساخت که گرچه بسیاری از کسانی که این سخن را در حل مسئله بر زبان می‌آورند، دقیقاً نمی‌دانند مراد از الامر بین الامرین چیست؟ و عملاً یا در ورطه جبر می‌افتند و یا در دایره تفویض قرار می‌گیرند، لکن تلاش‌هایی در تفسیر دقیق‌تر این کلام عرشی صورت پذیرفته است.

تلاش‌هایی زیادی در طول تاریخ فکر اسلامی برای حل مشکل ناسازگاری علم الهی و اختیار انسان شکل گرفته است. برخی‌ها با بودن مشکل به رفع آن پرداخته‌اند و برخی‌ها مشکل را دفع کرده‌اند. این سخن به این معنی است که برخی اصل اراده انسان و اراده خالق و علم الهی و زمان را ثابت گرفته‌اند و با توجه به قاعده لا جبر ولا تفویض بل امر

بین الامرین مسئله را توجیه نموده‌اند. دیدگاه اشاعره معتزله و متکلمین شیعه و فلاسفه مشایی از این نوع تلاش هاست که به نوعی دفع مشکل تعارض علم الهی و تقدیر با اختیار انسان است. ولی برخی تلاش‌ها رفع مشکل است که این به این معناست که مسئله تعارض تقدیر الهی و اختیار از ریشه حل شده است. به طور مثال نظریه ازلی‌گرایی و نظریه عرفا از این نوع دوم است. در ازلی‌گرایی تصویری که از زمان و رابطه خداوند که شی فرا زمان است با مخلوق خود اگر به این شکل تصویر شود که خلق و خالق هیچ زمان از هم جدا نبوده‌اند و خالق به شکل فرازمانی تصور شود اصلاً مسئله تعارض پیش نخواهد آمد زیرا دیگر بین خالق و مخلوق زمان فاصله خللی ایجاد ننموده است تا بگوییم علم الهی در ازل با اختیار سازگار نیست چون دیگر فاصله‌ای زمانی بین ازل و همین لحظه وجود ندارد (سعیدی مهر، ۱۳۹۱: ۷۰).

در تاریخ فکر اسلامی متفکرین دینی به سه شکل نفع و دفع و رفع به حل مشکل تعارض علم الهی در قدر الهی با اختیار انسان مبادرت نموده‌اند. در راه حل اول متفکرینی مانند اشاعره یکی از دو معارضین علم الهی یا اختیار را نفع دیگری کنار گذاشته‌اند و در راه حل دوم متکلمین شیعه به رفع تعارض با قبول هر دو طرف تعارض مبادرت نموده‌اند و بین علم الهی و اختیار به نحوی سازگاری ایجاد نموده‌اند و در راه حل سوم عرفا یا ازلی‌گراها به دفع تعارض پرداخته‌اند. در نگاه عارف که به علم الهی در اعیان ثابت اعتقاد دارد و از سویی دیگر به وحدت شخصیه وجود اعتقاد دارد؛ اختیاری که برای انسان ثابت است، نوعی توجه خداوند در تدبیر عالم و انسان به توانایی‌ها و استعدادهای انسان و اعیان ثابت آنان در علم الهی است. بعد از آشنایی با نفع تعارض و دفع تعارض به روش عرفا که به نحوی رفع مشکل تعارض قضا و قدر با اختیار انسان و از بین بردن اصل تعارض است پرداخته می‌شود.

برای فهم نگاه عرفا باید با جهان بینی و نحوه خلق الهی و کیفیت علم الهی به اشیا در منظر عرفا آشنا شد. در جهان بینی عرفانی عارف خداوند به نحوی عرصه عالم را پر

نموده است که وسعت وجودی او جایی برای غیر نگذاشته است که لیس فی الدار غیره الدیار و سایر موجودات تجلیات او و جلوات او هستند. از این حقیقت توحید اطلاق و وحدت شخصیه وجود تعبیر می‌شود. عارف سعی دارد با حفظ توحید اختیار را برای انسان اثبات کند تا ناهماهنگی در هستی‌شناسی او رخ ننماید. برای اینکه بتوانیم عدم تعارض علم الهی در ناحیه قدر و اختیار انسان را بفهمیم باید کمی پیرامون اعیان ثابتة در جهان‌شناسی عرفانی صحبت نمود.

در نگاه عرفانی تمام خلقت یک دفعه و یک جریان متصل است که در کریمه ﴿ وَ مَا أَمْزَنَّا إِلَّا الْأَوَّحِدَةَ كَلَّمِحٍ بِالْبَصْرِ ﴾ (قمر: ۵۰) به آن اشاره شده است و این جریان نفس رحمانی است. عرفانی این حرکت را تشبیه به جریان تنفس انسان نموده‌اند که در اثر برخورد نفس به حنجره و دندان‌ها اصوات به وجود می‌آیند. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۱۹/۱) خلقت هم به همین صورت حاصل گشته است. (و نفخت فیه من روحی) این نفس رحمانی دارای مراحل است که به تعیینات حقی و خلقی تقسیم می‌گردد. این تعیینات به ترتیب اول و ثانی در تعیین حقی و عوالم عقل و مثال و ماده تقسیم می‌گردند (قیصری، ۱۳۹۳: ۲۵۷).

عارف مسلمان عالم و نظام هستی را در شش مرحله و ساحت به نظاره می‌نشیند

۱- مقام غیب الغیوبی حق

۲- تعیین اول

۳- تعیین ثانی

۴- عالم عقل

۵- عالم مثال

۶- عالم ماده (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۳۲۹)

در حقیقت عالم یک حقیقتی است به نام نفس رحمانی که اجمال دارد و تفصیل آن در حضرات خمس که تعیینات و تفصیلات ذکر شده است که این تعیینات پنج‌گانه حضرات خمس نام دارد. قبل از تعیین اول ذات حق به شکل اطلاق حضور دارد و ذات

در آن مقام هیچ تعیینی و قیدی ندارد (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۱۹) و به شکل غیب و بدون هیچ اسم عرفانی وجود دارد که به این مقام عرفا هویه احدیه و حق غیب مکنون و مقام حق بدون اسم و رسم نام داده‌اند. از این مقام به عنقا تعبیر می‌شود
 عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کاجا همیشه باد بدست است دام را

(حافظ)

روایاتی که از سخت درباره ذات الهی نهی شده است اشاره به این مقام دارد مانند این روایت که در اصول کافی از ساحت اهل بیت نقل شده است که فرموده‌اند تکلموا فی کل شیء ولا تکلموا فی ذات الله به همین حقیقت نظر دارد. (کلینی، ۱۳۸۵: ۹۲/۱) زیرا که مصداق ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه، ۲۱) می‌باشد.

بعد از این مقام تعیین اول است که کمالات الهی بدون هیچ حدی وجود دارند و تعیین اول علم حضوری حق تعالی به ذات خودش است که طی آن قد و قامت بی نهایت خود را به نظاره می‌نشینند؛ اما الاول فهو صوره علمه بنفسه لِنَفْسِهِ (فناری، ۱۴۰۱: ۵۵) بنابراین تعیین اول علمی است و از این روی آن نسبت علمیه می‌خوانند.

تعیین ثانی دومین تجلی نفس رحمانی است که این تعیین هم مانند تعیین اول تجلی علمی خداوند است لکن در تعیین اول خداوند به نحو وحدت اطلاق به ذات خود می‌نگرد و باینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، هیچ یک متعلق اختصاصی علم خدا نبوده است و هیچ گونه امتیازی از سایر اشیا ندارند ولی در تعیین ثانی حق تعالی در نگاه دوم به ذات بی نهایت خود، همه تفصیل و کمالات در خود را به تماشا می‌نشینند؛ بنابراین در تبیین حقیقت تعیین ثانی باید گفت علم ذات حق به ذات خود به نحوی که به همه حقایق مندمج در خود آگاهی یابد (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۶).

عرفا تعیین ثانی را به مثابه ذهن حضرت حق در نظر گرفته‌اند که این تعبیر دقیقاً می‌تواند دیدگاه آنان را درباره اعیان ثابته و تعیین ثانی مشخص نماید. به باور ایشان، اعیان ثابته موقعیتی است همچون صور ذهنیه دارند که تنها برای نفس ناطقه انسانی

ظاهرنند و هنوز خودیت خاص خود را نیافته و برای خود و امثال خود ظهور ندارند و اعیان ثابتۀ در مقایسه با اشیای خارجی به مثابه صور ذهنی با حقایق و واقعیات خارج از نفس اند و علم الهی از طریق اعیان ثابتۀ به اشیا، باید در قالب علم حصولی معنا شود و باید گفت بحث اعیان ثابتۀ عرفا همان علم ارتسامی مشائی است.

این حقایق در مثال مانند علم مجتهد است که گاهی به شکل ملکه اجتهاد در ذهن و عقل اوست و وجود ذهنی است ولی وقتی این علم به شکل رساله عملیه مکتوب شد و به شکل وجود کتبی حاصل می شود. اعیان ثابتۀ هر موجود مانند همان وجود ذهنی مجتهد است و اشیای خارجی همان رساله عملیه است که مجتهد بر اساس ملکه اجتهاد آن را مکتوب کرده با همان حد و قیودی که در ذهن مجتهد موجود است. از نظر نگارنده به تبع عرفای اسلامی قدر الهی، همان اعیان ثابتۀ است. عین ثابت سنگ، مجموعه خصوصیات را اقتضا می کند که در سنگ ها وجود دارد نه چیزی بیشتر طلب می کند و نه چیزی را کمتر. این خواهش ذاتی اشیا عین ثابت است. خداوند هم بر اساس همین خواهش به زبان استعداد اشیا آن ها را خلق و به آنان وجود می دهد. با این مقدمه به تشریح راه حل تعارض از نگاه عرفا پرداخته خواهد شد.

نگاه عرفا هم از نوع تلاش هایی است که مسئله را از ریشه حل می نماید و به نوعی رفع مشکل است نه دفع مشکل. عرفا بر اساس مبانی کشفی خود نظریه ای را ارائه کرده اند که ادعا دارند تفسیر عمیقی از نظریه «الامر بین الامرین» رسیده است و می توان آن را تبیینی دقیق از سخن امام صادق علیه السلام دانست. این تحلیل و تفسیر عرفانی را می توان در طی پنج مقدمه تبیین نمود:

مقدمه اول: ذات حق تعالی بی نهایت است.

مقدمه دوم: حق تعالی، حقیقه الحقائق بوده و همه حقایق را به صورت اندماجی در خود دارد و تمام تعین های حقی و خلقی و همه اعیان ثابتۀ و خارجه در مقام ذات حضور اندکاکی دارند زیرا در غیر این صورت حتی اگر یک حقیقت را دارا نباشد،

بی نهایت نبوده و متناهی خواهد شد. ابن عربی از حقایق مندمج در ذات، به حروف عالیات یا حروف اصلیات تعبیر می کند.

مقدمه سوم: اراده حتمی الهی بر تجلی و ظهور ذات و بروز همه حقایق نهفته در آن قرارگرفته است. لذا در تعیین اول و تعیین ثانی، واحدیت اندراجی ذات - که به خاطر بی نهایتی آن مشتمل بر همه حقایق و ذوات و اعیان هست - به تدریج باز و شکوفا و منشرح می شود. در این فرایند و پس از رسیدن به این مرحله اشیا و ذوات آن چنان که بودند، سر برمی آورند؛ زیرا بر اساس اقتضائات اعیان و ذوات، هر یک از آن ها مجموعه ای از اقتضاهای ذاتی و عرضی را به دنبال خود دارد.

مقدمه چهارم: ذوات و اعیان اشیا، غیر مجعول هستند و به تبع آن ها اقتضاهای ایشان هم مستند به ذات آن ها بوده و مجعول نخواهند بود.

مقدمه پنجم: علم خداوند متعال - چنانچه گذشت - تابع معلوم است و خداوند در حکمی که بر اساس این علم صادر می شود محکوم محکوم علیه خود می باشد.

نتیجه همه این مقدمات آن است که حکم ایجادی حق تعالی که در تمام مراحل هستی جاری است و موجب پدید آمدن اشیا در تعیین های خلقی می شود، تابع علم اوست و علم او تابع معلوم و اقتضائات اوست، پس هرچه هست از یک سو زیر سرخود حقایق و اعیان اشیا عالم است و از جهت دیگر حکم ایجادی که منشأ پدیدار شدن آن ها می شود از سوی خداوند قادر متعال می باشد، بنابراین امر هستی بین اعیان اشیا و اقتضائات آن ها از یک سو و بین حکم ایجادی حق تعالی از سوی دیگر، دور می زند و متوقف بر این دو محور اساسی می باشد (بل الامر بین الامرین)، «چگونه بودن» از سوی خلق و «بودن» از سوی حق تعالی است و به دیگر سخن خداوند متعال اشیا را آن چنان که هستند ایجاد می کند.

ریشه حل مشکل تعارض قضا و قدر با جبر و اختیار در بحث اعیان ثابت است. در کنار عرفا ملاصدرا هم از اعیان ثابت برای حل مشکلات فلسفی مانند جبر و اختیار

استفاده نموده است. اعیان ثابتة در مباحث هستی‌شناسی عرفانی، کلید فهم بسیاری از مباحث قضا و قدر، جبر و اختیار، علم پیشین خدا و امثال آن است. صدرالمتألهین در حلّ برخی مسائل فلسفی خود اعیان ثابتة را به کار گرفته است. پذیرش نظریه اعیان ثابتة به عنوان الگوهای از پیش تعیین شده تغییرناپذیر موجودات در عالم علم الهی، ناسازگاری عمیقی با نظریه مختار بودن و فاعل حقیقی دانستن انسان در نظام صدرایی را متبادر به ذهن می‌سازد.

در نگرش عرفانی ملاصدرا، اگرچه تمامی اعمال و افعال هر فرد در هر شرایطی تحت هدایت و ربوبیت اسمی و تابع مقتضیات عین ثابت اوست اما با توجه به حاکمیت فرمول «اندیشه تا عمل» بر افعال انسانی هرگز نافی مختارانه عمل کردن و فاعل حقیقی بودن انسان نیست بلکه ویژگی‌های نهادینه شده در عین ثابتة افراد عبارت خواهد بود از بروز آثار و احکام حرکت‌های موج‌گوناگون و مختلفی که هر فرد با انتخاب خودش بالاجبار، تحت ربوبیت و هدایت تکوینی و ذاتی اسمی از اسماء الله قرار می‌گیرد و مقتضیات لوازم آن اسم را برحسب استعداد و قابلیت که در سیر استکمالی و حرکت صعودی، در خود، فراهم نموده است به منصفه ظهور می‌رساند (اخلاقی، ۱۴۰۱، ۲).

در این سامانه هستی‌شناسانه، جایی برای چرایی وجود ندارد (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)، (انبیاء، ۲۳) نمی‌توان گفت چرا وجود، همه حقایق را در خود احصا کرده است، زیرا خاصیت وجود، عدم تناهی است و لازمه این خاصیت احصا و اشتغال بر همه حقایق امکانی است، یعنی هرچه ممکن‌التصور بوده با در نظر گرفتن همه مصالح و شرایط و مجموعه نظام احسن، در آن وجود لایتناهی تحقق دارد. همچنین نمی‌توان گفت: چرا بروز و ظهور کرده است؟ زیرا خاصیت چنان وجودی بروز و ظهور است و نمی‌توان گفت: چرا چنین اموری ظهور کرده‌اند؟ زیرا تنها همین امور بوده‌اند که می‌بایست ظهور کنند و غیر این‌ها ممکن نبوده است و نمی‌توان گفت: چرا این‌گونه هستند؟ زیرا اقتضائات ذاتی آن‌ها این‌گونه بوده است.

در این میان حساس‌ترین قسمت بحث، پیرامون انسان است؛ زیرا انسان موجودی مختار و بااراده است و کارهای خود را از سر اختیار و انتخاب انجام می‌دهد؛ اما با این حال عرفا بر این باورند که همهٔ امور انسان نیز همانند موجودات دیگر بر اساس اعیان ثابت و اقتضاهای آن‌ها صورت می‌پذیرد. سلامتی یا بیماری، موفقیت یا عدم موفقیت، سعادت یا شقاوت، کفر یا ایمان و عصیان یا طاعت، همگی بر همین اساس تحلیل می‌شود.

اما این معنا هرگز با اراده، اختیار و انتخاب انسان منافاتی ندارد چراکه همهٔ ذاتیات و احوال انسان از جمله اراده و اختیار و انتخاب او در عین ثابت اخذ شده است و اقتضای اراده و اختیار نیز با همهٔ شرایط و مقدمات و مؤخرات آن همگی در عین ثابت هر انسانی نهفته است. از این رو اهل معرفت می‌گویند از علم قبل از ایجاد و از سبق کتاب و قضا و قدر نترسید بلکه از خودتان بترسید، زیرا هرچه هست از خودتان برمی‌خیزد و سبق کتاب بدان معناست که حق تعالی متن هستی هر فردی را احصا کرده است و به تمام احوال و افعال و اختیارات و انتخاب‌های او علم دارد. این معنا جبر نیست بلکه هیمنه و جباریت خداوند متعال است که به تمام حقیقت تو در متن هستی اطلاع دارد (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ۳۷۰).

برای تقریب به ذهن و سهولت در فهم، می‌توان از مثال نوری که در تاریکی تابیده است و اطراف خود را روشن ساخته است، استفاده کرد. در فضای تاریک، اشیای فراوانی هستند اما هیچ‌یک ظهور و بروز ندارند، اما وقتی نور تابیده می‌شود، همهٔ آنچه بودند، آشکار می‌شوند، این نور و روشنایی چیزی بر آن‌ها اضافه نکرد بلکه تنها آن‌ها را از ناپیدایی به پیدایی آورد (نصیری، ۱۳۸۹، ۴۵). حق تعالی نیز نور نظام هستی است (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور، ۳۵) اشیای و اعیان و ذوات را به نور وجود روشنایی می‌بخشد و آن‌ها را از ناپیدایی عدم به پیدایی وجود می‌رساند. عارف از طرفی به این اعتقاد دارد که در تجلی تکرار رخ نمی‌دهد پس تجلیات الهی باهم تفاوت خواهند داشت و تفاوت در

خلق به علت تفاوت در اعیان ثابتۀ افراد در عالم تعیین ثانی راه خواهد یافت. خدا وقتی خلق می‌نماید هر لحظه خلق او تکرار می‌شود زیرا کل یوم هو فی شان (الرحمن، ۲۹) پس هر لحظه که خلق می‌نماید و لیبسی بر لیبس قرار می‌دهد لحاظ می‌نماید اقتضائات آن عین ثابت را که یکی از آن اقتضائات اختیار انسان خواهد بود و این اختیار خم به این شکل است که بر اساس طرح کلی در عین ثابت افراد به آن‌ها طبق اقتضای خلقتشان در علم و قدرت افزای علم و قدرت می‌نماید. از آنجاکه انسان در هر لحظه اقتضائات جدیدی در اثر ارتباط با عالم متغیر دارد هر لحظه‌شان جدیدی از شئون الهی در او جلوه می‌نماید.

این همان رابطه بین قدر الهی و اختیار انسان است. از آنجایی که خداوند باری تعالی فراتر از زمان است و زمان ویژگی انسان است و اساساً خدا از زمان خارج است مسئله دانستن او و علم الهی در ازل و اثر این علم در جبر و اختیار انسان به کلی منتفی خواهد بود زیرا اصلاً دو زمان وجود ندارد نهایت امر این است که دو لحظه و آن وجود دارد که یکی لحظه قبل از اعطای فیض الهی و لحظه بعد از اعطای فیض الهی است. به همین جهت اختیاری برای انسان ثابت می‌شود که اختیار اضطراری نامیده می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۱).

عرفا بر این باورند که علم هر عالمی گرچه حق تعالی باشد، تابع معلوم است و حاکم هر که باشد در حکم خود، محکوم محکوم علیه خویش است. در تعیین اول علم و عالم و معلوم متحدند اما در تعیین ثانی امتیازی نسبی پدید می‌آید و این بحث مطرح می‌شود که علم حق تعالی تابع معلومات و اعیان ثابتۀ است؛ بنابراین علم تأثیری در معلوم ندارد و حق تعالی به معلوم، آن‌گونه که هست، علم می‌یابد، نه آنکه حق تعالی بدان معلوم بگوید چگونه باشد. ابن عربی حقیقت علم را به متأخر از معلوم می‌داند و می‌گوید وقتی به محالی علم پیدا می‌شود، این‌گونه نیست که عالم به او بگوید محال و ممتنع باش، بلکه آن چیز در واقع و نفس الامر، محال است و عالم همان‌گونه که هست، آن را

درمی یابد. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۲۲۲/۴) به طور مثال وقتی مهندسی نقشه خانه‌ای را طراحی می‌کند آیا می‌تواند سقف را در دیوار و پنجره را در سقف طراحی کند و بسازد و یا باید اقتضای سقف و پنجره را در نظر بگیرد؟ پس گرچه علم این مهندس فعلی است؛ از جهتی دیگر تابع اقتضائات بوده، باید آن را تابع دانست.

برای مثال فردی که مدیر یک مجموعه آموزشی است گرچه حاکم بر آن مجموعه و افراد محصل است اما باید اقتضائات آنان را در نظر بگیرد و طبق اقتضائات آنان برنامه آموزشی را تنظیم نماید. پس خداوند باید موجودات را بر اساس حقیقت و اقتضائات ذاتی آن‌ها خلق کند پس در اینجا محکوم معلوم خود است. معلومی که در خارج وجود دارد و اقتضائات آن در اعیان ثابت‌ه موجود است. همان‌طور که طراح نمی‌تواند خانه را بدون توجه به اقتضای آن یعنی بالا بودن سقف و در دیوار بودن پنجره طراحی و بسازد. پس علم تابع معلوم خواهد بود (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۳۷۵).

بنابراین علم الهی در اعیان ثابت‌ه موجب تعارض با اراده الهی در خلقت موجودات نخواهد شد زیرا در خلقت موجودات او به اقتضائات آن‌ها توجه خواهد نمود. اگر فردی به تصور ذهنی خود بخواهد احاطه پیدا کند باید به آن توجه کند وگرنه تصور ذهنی او نابود خواهد شد؛ زیرا اقتضای تصور ذهنی این است که با توجه به آن به وجود بیاید و با انصراف نابود شود؛ و از آنجاکه رابطه خدا و مخلوقاتش را عرفاً به ذهن و تصور ذهنی تشبیه کردند همان‌طور که انسان برای حضور وجود ذهنی باید به صورت ذهنی خود توجه نماید و اقتضای وجود صورت ذهنی این است و این باعث نمی‌شود گفته شود چرا باید به صورت ذهنی تصور کنیم تا باشد؟ چون اقتضای وجود او این‌گونه است؛ در مورد خداوند هم امر به همین شکل است به نحوی که اگر قرار باشد خداوند ما را که به مثابه صور ذهنی او هستیم خلق کند باید اقتضائات و استعدادهای مخلوق خود را تصور نماید همان‌گونه که ما در خلق صورت ذهنی اقتضائات او که مثلاً توجه به او هست را باید لحاظ کنیم وگرنه وجود نخواهد یافت.

ابن عربی در فص عزیریه می‌گوید: اعلم ان القضا حکم الله فی الاشياء علی حد علمه بها و فیها و علم الله فی الاشياء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها. او می‌گوید قضا حکم الله در اشیا است و حکم الله در اشیا مطابق با حد علم خدا به آن اشیا و در آن اشیا است. علم خدا در مورد اشیا مطابق آن چیزی است که ذوات آن معلومات اقتضاء می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۳۴). این عبارت بیانگر این است که حکم الله تابع علم خدا است و علم خدا تابع معلوم است. پس حکم تابع خود معلوم است که هنوز تحقق خارجی ندارد. به تعبیر دیگر، توقف معلوم بر علم و توقف همان علم بر معلوم را چگونه باید توجیه کرد که این در بادی امر دور مصرح است (سپاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۰). قیصری در توجیه و تفسیر این دور می‌گوید علم الهی در مرتبه احدیت به طور مطلق، عین ذات حق متعال است و عالم، معلوم و علم در آن مرتبه یک چیزند و مغایرتی بین آن‌ها نیست ولی در مرتبه واحدیت که مرتبه الهیت خداوند است، علم ذاتاً معلوم را طلب می‌کند تا به آن تعلق بگیرد و معلوم در اینجا ذات الهی متصف به اسما و صفات و اعیان است. پس علم الهی از وجهی، مغایر با ذات و تابع آن است و صفتی است که ذات از خود متجلی کرده است و از وجهی تابع احوال و استعدادها و قابلیت‌های اعیان ثابته است که ذات الهی به آن‌ها داده است (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۱۴).

استاد علامه حسن‌زاده آملی حفظه‌الله در کتاب خیر الاثر در رد جبر و قدر که اختصاصاً در ارتباط با موضوع جبر و اختیار بحث کرده است، از حسن بن ملا عبدالرزاق لاهیجانی مؤلف کتاب شمع الیقین، شبهه جبر علمی و پاسخ آن را این چنین نقل می‌کند: اگر گویند اشکال دیگر از راه علم لازم آید، چه علم الهی شامل همه اشیا است که از آن جمله افعال عباد است، پس هرگاه او در ازل از کافر، کفر و از عاصی، عصیان دانسته باشد، ایشان خلاف آن نتوانند کرد و این، معنای جبر است. گوییم علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم، به این معنا که چون ذات کافر و عاصی به خودی خود چنین است که هرگاه موجود شوند، اختیار کفر و عصیان کنند او در ازل از

ایشان کفر و عصیان دانست و اگر ایمان و طاعت می کردند، طاعت و ایمان می دانست (حسن زاده، ۱۳۹۵).

ملاهادی سبزواری نیز در پاسخ شبهه جبر علمی منسوب به خیام می گوید: پس فعل هر کس که در علم و قضا و قدر گذشته به طرز اینجا گذشته یعنی فعل از تو واقع شد مسبوق به وجود تو و ایجاد تو و شعور تو به فعل تو و اراده و اختیار تو و به همین طور در مراتب سابقه هم ثبت بوده اند. پس آن که گفته:

می خوردن من حق زائل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

(قمری آملی، ۱۳۶۸: ۵۹۸)

باید به او گفت: چنان که می خوردن را که فعل تو است می دانست، تویی تو را و وجود تو را که ذات تو است می دانست و شعور تو را به آن و اراده و اختیار مضاف به تو را که صفات تو است می دانست. از همین رو در نگاه عرفانی جبرگرایی اشعری دیده نمی شود اگرچه عارف متهم به جبرگرایی اشعری است علی رغم اینکه ابن عربی بارها اشعری را به خاطر این اعتقاد به باد انتقاد می گیرد (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۴، ۳۸۸) و (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۱، ۱۹۹).

در مرحله قضا الهی هم بین اراده الهی و اراده انسان تعارضی رخ نخواهد داد؛ زیرا عارف انسان را جلوه خدا می داند و آیتی از آیات او و اراده او را ذیل اراده الهی می بیند به همین خاطر تعارضی در نگاه عارف بین اراده الهی و اراده انسان رخ نخواهد داد. در نگاه عارف اگرچه مسئله قدر و اختیار حل شدنی است و این راه حل با نظر اشاعره تفاوت دارد ولی نقدی که بر این نگاه وجود دارد این است که این نگاه، خروج عرفا از محل بحث است. در مسئله قضا و قدر که مورد بحث فرق مختلف اسلامی است انسان وجود دارد و خدا هم وجود دارند اراده انسان و اراده الهی هر دو باهم در لحظه متمشی می شود و طبق نگاه فرق مختلف باهم تحلیل می شوند. شیعه به رابطه طولی معتقد است و معتزله به تعطیلی اراده الهی به نفع اراده انسان اعتقاد دارند طرفدار تفویض اند و اشاعره

به تعطیلی اراده انسان به نفع اراده خدا فتوا می دهند ولی در نگاه عرفا و هستی شناسی عارف یک اراده بیشتر اینجا وجود ندارد و آن اراده الهی است چون طبق وحدت شخصیه در عالم جز خدا وجودی نیست و انسان تجلی خداوند منان است پس چیزی که باقی می ماند این است که در اجرای این اراده توانایی انسان لحاظ می شود؛ بنابراین مبنا دیگر جایی برای طرح بحث از نگاه عارف پیش نخواهد آمد که البته این راه حل از نگاه عارف حل مسئله به شکل ریشه ای خواهد بود.

در نهایت سؤالی به ذهن متبادر می گردد که اگر چیزی در عین ثابت به وجود بیاید اراده الهی حتماً مطابق آن خواهد بود و امکان تخلف اراده الهی در خلقت از نقشه قبلی وجود ندارد؟ در جواب باید گفت هر چند خداوند قادر مطلق است و دستان او بسته نیست ولی در خلقت خود از حکمت خود تبعیت می نماید و بر خود تکلیف کرده است حکیمانه خلقت نماید. پس به همین خاطر در خلقت حتماً از اقتضائات مخلوقات مثل سنگ و چوب و... تخطی نخواهد کرد؛ زیرا این تفاوت در ما که در عالم انسانی خدا را درک می کنیم دو مرحله است در حالی که در مورد او قول او فعل اوست و قول و فعل و فکر او یک مرحله بیشتر نیست زیرا در عالم امر الهی همه چیز به یک چشم بر هم زدن است همان طور که در آیه ۵۲ سوره قمر می فرماید: ما امرنا الا واحده کالمح البصر که فرمان تکوینی ما جز یک بار نیست.

نتیجه‌گیری

مسئله جبر و اختیار و علم الهی از مسائل بسیار پیچیده در الهیات و کلام اسلامی است. پیچیدگی از این روست که اگر خداوند علم دارد به انسان و سرنوشت او پس انسان نمی‌تواند مختار باشد زیرا علم او باعث سلب اختیار از انسان می‌گردد. برخی از فرق کلامی این جبر را پذیرفته‌اند و برخی به نحوی آن را توجیه نموده‌اند. در نگاه عرفا علم الهی در ناحیه قدر تعارضی با اختیار انسان ندارد. خداوند در نگاه عارف در هنگام خلق عالم چون بر اساس عین ثابت افراد آن‌ها را خلق می‌نماید اقتضائات روحی و جسمی آن‌ها را در خلقتشان لحاظ می‌نماید و بر اساس وحدت شخصیه وجود که عارف به آن اعتقاد دارد انسان جلوه ای از جلوات الهی است پس باید اختیار او را به نحوه تبیین نمود که جلوه بودن انسان برای خداوند لحاظ شده و از سویی دیگر به جبر اشعری هم نرسید؛ از این رو با این تفسیر هم علم الهی به انسان وجود دارد و هم علم او سبب جبر اشعری نمی‌شود و از سویی وحدت شخصیه وجود که رکن رکن عرفان است حفظ خواهد شد اگرچه رابطه جلوه و صاحب جلوه تداعی‌کننده نحوه‌ای از جبر خواهد بود ولی این جبر در نگاه عارف با جبر اشعری تفاوت جدی داشته و لازمه نگاه عرفانی او در هستی‌شناسی عرفانی است.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیمی، زهرا، (۱۳۹۷)، پاییز، مقایسه جبر و اختیار از دیدگاه کلام و عرفان، مجله نامه الهیات، سال یازدهم، شماره چهل و چهارم، صص ۱-۱۸.
۴. ابن ترکه، علی ابن محمد، (۱۳۹۳)، تمهید القواعد، قم: بوستان کتاب.
۵. ابن عربی، محمد ابن علی (۱۳۸۸)، الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه، تهران: نشر مولا.
۶. اخلاقی، مرضیه، (۱۴۰۱)، بهار و تابستان، مقاله نقش اعیان ثابته بر اختیار انسان از نظر صدرا، مجله تأملات فلسفی، سال دوازدهم، شماره بسیت و هشت، صص ۱۳۷-۱۶۰.
۷. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی تحریر درس استاد یزدان پناه، قم: امام خمینی.
۸. ایجی، عضد الدین، (۱۳۲۵)، شرح موافق، قم: شریف رضی.
۹. ترکاشوند حسن، (۱۳۹۲)، توحید افعالی بین ادیان، تهران: انتشارات حج و زیارت.
۱۰. حسن زاده، حسن، (۱۳۹۵)، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: بوستان کتاب.
۱۱. خرازی محسن، (۱۴۲۹) بدایه المعارف الالهیه، قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۲)، ترجمه المحاضرات فی الالهیات، قم: امام صادق علیه السلام.
۱۳. رخشاد، محمد حسین، (۱۴۰۲)، در محضر علامه طباطبایی، قم: سما قلم.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳)، محاضرات فی الالهیات، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. سبحانی جعفر (۱۳۹۲)، شرح و تعلیقه بر کشف المراد، موسسه امام صادق، قم.
۱۶. سبزواری هادی (۱۳۷۹)، شرح منظومه، شرح: حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۷. سپاهی، مجتبی (۱۳۹۴)، تابستان، قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابته از منظر ابن عربی، مجله اندیشه نوین دینی، سال یازدهم، شماره چهل و یک، صص ۹۹-۱۱۲.
۱۸. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۱)، پاییز و زمستان، تفسیر فرازمانی از ازلیت خدا، مجله جستارهای فلسفه دین، سال اول، شماره دو، صص ۶۹-۸۸.

۱۹. طباطبایی محمدحسین (۱۳۵۳)، *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
۲۰. طبرانی، سلیمان ابن احمد (۱۴۲۷)، بیروت، مکتبه ابن تیمیه
۲۱. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۸ ق)، *العین*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. فناری، ابن حمزه (۱۴۰۱)، *مصباح الانس*، تهران: مولی.
۲۳. فیاض صابری، عزیز الله؛ رضایی، محمد (۱۳۸۳)، پاییز، *علم پیشین الهی و اختیار*، مجله کلام اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۱۰۴-۱۲۶.
۲۴. قمری آملی، سراج الدین (۱۳۶۸)، *دیوان اشعار سراج الدین قمری آملی*، مصحح: یدالله شکری، تهران: نشر معین.
۲۵. قیصری، داوود (۱۳۹۳)، *شرح قیصری بر فصوص*، تهران: مولی.
۲۶. کاکایی، قاسم (۱۳۷۴)، پاییز، *توحید افعالی از دیدگاه اشاعره و عرفا*، مجله نامه مفید، شماره سه، صص ۱۳۳-۱۵۰.
۲۷. کلینی محمد ابن یعقوب، (۱۳۸۵)، *الکافی*، مترجم: محمدباقر کوه کمره ای، قم: اسوه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، قم: اسلامیة.
۲۹. مروی محمدحسین (۱۳۹۸)، *بررسی رابطه اختیار و تقدیر از نگاه علامه طباطبایی*، مجله فلسفه دین، سال شانزدهم، شماره ۳، صص ۵۲۱-۵۴۲.
۳۰. مصباح محمدتقی، (۱۳۷۴)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۲)، *آموزش عقاید*، تهران: سازمان چاپ بین الملل.
۳۲. مطهری مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۳. ملاصدرا (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه*، تهران: انتشارات مولی.
۳۴. مولوی (۱۳۳۶)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.