

مقایسه جبر و اختیار از دیدگاه کلام و عرفان

زهرا ابراهیمی^۱

چکیده

گستره اجبار یا اختیار آدمیان در برابر قدرت و اراده خداوند، یکی از مباحث مناقشه‌آمیز میان اندیشمندان مسلمان بوده است. فرقه‌های چون: معتزله، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه، ماتریدیه، اشاعره و جبریه خالص، به ترتیب از بیشترین تا کمترین حوزه اختیار را برای انسان قائل بوده‌اند. مشرب‌های کلامی اسلامی با استناد به استدلال‌های عقلی و نقلی، در پی اثبات جبر مطلق، اختیار محض، آمیزه‌ای از هر دو، و یا قاعده «امر بین الامرین» بوده‌اند. مشرب‌های عرفانی نیز با اتکا بر موازین نقلی و شهودی به مسئله جبر و اختیار پرداخته‌اند. عارفان غالباً جبرگرا هستند و دیدگاه معدودی از آنها متمایل به اختیار و یا امر بین الامرین است. البته عارفان جبرگرا تصریح می‌کنند که انسان، مطلقاً مجبور نیست، بلکه بعضی افعال او برآمده از نوعی اختیار است. عرفای اخیر، اختیار انسان را به اضطرار، و او را مختار مجبور یا مجبور به اختیار می‌دانند. این پژوهش برآن است با بررسی دیدگاه عارفان و متکلمین، علت تفاوت دیدگاه‌های آنان را در خصوص جبر و اختیار تبیین نماید.

کلیدواژه‌ها: جبر، اختیار، امر بین الامرین، کلام، عرفان، کسب

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

بحث جبر و اختیار از جمله مباحث انسان‌شناسی و جهان‌بینی است و ناظر به نقش آدمی در انجام کارها و مناسبات و حوادثی است که برای او رخ می‌دهد. انسان همیشه این دغدغه را داشته است که آیا در عالم نقشی ایفا می‌کند یا اینکه همه چیز بدون اراده و خواست او انجام می‌شود. از آنجا که این بحث یکی از مسائل مهم و معضلات فلسفی است، در طول تاریخ، فیلسوفان شرق و غرب نیز در باب آن به تأملات بسیار پرداختند.^۱ به لحاظ تاریخی، بحث درباره‌ی قَدَر و جبر دینی به ادیان پیش از اسلام و مشرکان عرب می‌رسد. چنان که در قرآن آیاتی هست که از عقیده‌ی مشرکان به جبر حکایت می‌کند.^۲ بحث درباره‌ی جبر به بعد از اسلام نیز کشیده شد. به نظر برخی، عقیده‌ی به جبر و تسلیم محض در برابر اراده و قدر الهی، ابتدا میان مسلمانان بصره پدید آمد^۳ و به عقیده‌ی برخی دیگر، در ارباض شام پیدا شد.^۴ درباره‌ی منشأ نظری پیدایش آن، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را با عقاید بعضی از فرقه‌های یهودی مرتبط می‌انگارند. برخی از خاورشناسان و پیروانشان آن را نشأت گرفته از مسیحیت و فلسفه‌ی یونانی می‌دانند و تأکید دارند که قائلان به اختیار یا قدر، به معنای مزبور، رأی خود را از متون فلسفه‌ی یونانی و نوشته‌های یوحنا دمشقی، به ویژه از کتاب ینبوع الحکمة وی، گرفته‌اند. گروهی دیگر از خاورشناسان، همچون اشمولدرس^۵ و مابیلو^۶، این تأثیر و تأثر را انکار کرده‌اند. گلدزیهر^۷، تریتون^۸ و وات^۹ عقیده به اراده‌ی آزاد و اختیار را برگرفته از برخی آیات قرآن دانسته‌اند.^{۱۰} در آیات قرآن مجید و روایاتی در سنت پیامبر (ص) بر اختیار و آزادی و مسئولیت انسان در قبال اعمالش اشاره دارد. به علاوه، این نظر با عدل الهی و اسلامی نیز سازگار است. گذشته از اینها، عقیده‌ی به اختیار در زمان پیامبر (ص) و صحابه، یعنی پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونانی و آثار یوحنا دمشقی، قائلانی داشته است.

مفاهیم

^۱. جعفری، محمد تقی، شرح و تفسیر مثنوی مولوی موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۹

^۲. اعراف/۲۸؛ انعام/۱۴۸

^۳. جهانگیری، محسن، «قدریان نخستین»، معارف، دوره‌ی ۵، ش ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۷، ص ۴

^۴. نشار، علی سامی، نشئه‌الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۳، قاهره [۱۹۹۵-۱۹۹۶ م]، ص ۲۸۶

^۵. Schmo leders

^۶. Mabileau

^۷. Goldziher

^۸. Triton

^۹. Watt

^{۱۰}. جهانگیری، «قدریان نخستین»، صص ۵-۴، ۱۶-۱۳

لغت جبر از اضداد، یعنی دارای معانی مقابل، است و به معانی مختلف به کار می رود: به ستم به کاری واداشتن، شکسته بستن، التیام یافتن استخوان شکسته، علو و بلندی.^۱ جبر در اصطلاح آن است که رفتار و کارهای انسان بر اساس اختیار نیست و هر چه از او سر می زند بدون قدرت و اراده است، به گونه ای که نمی تواند به ترک آن اقدام کند.^۲ همچنین، جبر یعنی استناد فعل بنده به خدا. جبر وادار کردن کسی بر عملی و ناگزیر ساختن او به آن کار با استفاده از قهر و غلبه است یا به عبارتی قوه قهاریت یک نیروی برتر که اجازه هیچ نوع تحرکی را به انسان نمی دهد. واژه ی جبر در قرآن مجید به کار نرفته، اما جبار به عنوان اسمی از اسماء الله به کار رفته است^۳ و به احتمال بسیار، به معنای بلند مرتبه و با عظمت است، چنان که طبرسی در مجمع البیان نوشته که جبار، عظیم الشأن در ملک و سلطان است و سزاوار نیست جز خدای تعالی کسی با این اطلاق بدان موصوف شود.^۴ جبار همچنین به عنوان وصفی از اوصاف انسانها، در قرآن^۵ به کار رفته که با معانی سرکش، ستمکار و زورگو مناسب است. معمولا انگیزه های مختلفی در تمایل به جبرگرایی وجود داشته است، نظیر انگیزه های سیاسی ناظر به توجیه وضع موجود، مظلوم پروری و یا سوفسطایی گری و نیز اباحه گری و تن پروری. از دلایل مخالفت با جبرگرایی می توان به نسبت دادن ظلم به خداوند و خالق افعال شر بودن و.. اشاره کرد.

اختیار، مشتق است از «خیر»، به معنای نیکو و برگزیده و صاحب خیر؛ «خار الشیء» یعنی آن چیز را برگزید. اختیار به معنای برگزیدن، به خواست خود، دل به چیزی نهادن و برتری دادن چیزی به امور دیگر است.^۶ بنابر نوشته ی راغب اصفهانی،^۷ اختیار، طلب خیر و انجام دادن کار خیر است. فرد مختار، صاحب اختیار، گزیننده و گزیده است. لفظ اختیار در قرآن به کار نرفته ولی «إختار»^۸، «إخترتک»^۹، «بختار»^۱، «إخترناهم»^۲، «یتخیرون»^۳ و «تخیرون»^۴ به کار

^۱ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، دارالقلم - دارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق. ص ۱۸۳؛ صفی پور، عبدالرحیم، منتهی العرب فی لغه العرب، کتابخانه سنایی، تهران، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن قیم، جوزیه، شمس الدین، شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمۀ و التعلیل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۷ق. ص ۲۰۷.

^۲ شرح المصطلحات الکلامیه، قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص

۹۳-۹۴

^۳ حشر/۲۳

^۴ ذیل سوره ی حشر/۲۳

^۵ مائده/۲۲؛ مریم/۱۴؛ شعراء/۱۳۰؛ قصص/۱۹

^۶ صفی پوری، منتهی الأرب، ذیل «خیر»

^۷ همان، ذیل «خیر»

^۸ اعراف/۱۵۵

^۹ طه/۱۳

رفته است. اختیار همچنین، در لغت به معنی انتخاب و گزینش است^۵ و در اصطلاح نیز اختیار در برابر جبر قرار دارد. از این نظر، اختیار به معنی انتخاب یک چیز از میان دو یا چند چیز با اراده آزاد انسانی است، بدان شرط که انتخاب به اجبار و اکراه صورت نگیرد.^۶ به عبارت دیگر، فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. انگیزه های مختلفی در تمایل به اختیار گرایی نیز وجود دارد که می توان به هدف داشتن ارسال رسل برای هدایت انسانها، عدالت الهی و... اشاره کرد. علت مخالفت با اختیار در بین بعضی از متکلمین این است که میان اختیار انسان و انحصار خالقیت در خداوند تعارض می بینند. از این منظر، ایشان معتقدند نسبت دادن رفتارها و کنشها به انسان با توحید در خالقیت منافات خواهد داشت.

جبر و اختیار در کلام

جبر و اختیار از مهمترین، قدیمی ترین و حساس ترین مباحث کلام است. اهمیت و حساسیت این مساله از بعد دینی و کلامی به این دلیل است که با مسائل اراده، استطاعت، قدرت، علم خداوند به افعال بندگان، مخصوصاً خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده، پیوندی تنگاتنگ دارد. جبر از دیدگاه اهل کلام، تثبیت قضا و قدر است؛ اسناد فعل بنده به خداست؛ افراط در تفویض امور به خدای تعالی است به گونه ای که انسان همچون جماد تصور می شود که از خود اراده و اختیار ندارد.^۷ به نظر خواجه نصیرالدین طوسی مجبور به کسی گفته می شود که فعل و عدم فعل او به خواست او نباشد، بلکه به خواست غیر باشد یا بر وجهی دیگر باشد، چنان که اگر بخواهد یا نخواهد فعل از او محقق و موجود شود.^۸ بنا به نظر خواجه نصیرالدین طوسی^۹، در اصطلاح متکلمان به کسی مختار می گویند که اگر بخواهد، فعلی را انجام می دهد و اگر نخواهد، انجام نمی دهد. در نتیجه، کسانی که علم و اراده و قدرت خداوند را در افعال بندگان مؤثر می دانند و نسبت خلق را به انسان به هیچ وجهی روا نمی دارند، به جبر قائل می شوند. در مقابل اینان، کسانی که در

۱. قصص / ۶۸

۲. دخان / ۳۲

۳. واقعه / ۲۰

۴. قلم / ۳۸

۵. مسکویه، ابوعلی، الهوامل و الشوامل، ناشر/احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق. ج ۱، ص ۲۲۳

۶. قطب الدین نیشابوری، محمد، الحدود، مؤسسه الامام صادق (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۴ق. ج ۱، ص ۹۷

۷. تهانوی، محمداعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بیروت، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۹۹

۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، رساله ی جبر و اختیار، دو رساله ی فلسفی در بیان اراده ی انسان، نشر علوم اسلامی، تهران،

۱۳۶۳ش، ص ۲۶

۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، رساله ی جبر و اختیار، ص ۲۶

انسان به اراده و قدرت مؤثر در ایجاد و انجام فعل عقیده دارند و او را خالق و فاعل افعالش می‌شناسند، به اختیار قائل‌اند.

اقسام جبر

(۱) جبر خالص یا جبر محض و صریح، که بنابر آن انسان بر چیزی قادر نیست؛ او نه فعلی دارد، نه قدرت و استطاعتی و نه اراده و اختیاری، بلکه در تمامی افعالش مجبور است. خداوند، فعل را در او خلق می‌کند، همچنان که در جمادات خلق می‌کند. انتساب افعال به انسان مجازی است و از جمله کسانی که این قول را داشتند، گروهی از ازارقه هستند.

(۲) «کسب» که عقیده‌ی ابوالحسن اشعری و عده‌ی کثیری از پیروان او (یعنی اشاعره) است. به نظر ایشان، فعل انسان منحصراً متعلق قدرت قدیم حق تعالی است و قدرت حادث انسان در ایجاد فعل هیچ گونه اثری ندارد. ایشان خداوند را خالق همه‌ی اشیاء از جمله اعمال و افعال بندگان می‌شناسند. فعل بنده، مخلوق خداوند است و در عین حال، به توسط بنده کسب می‌شود. بنده خالق و موجد فعل خود نیست، بلکه کاسب آن است. اشعری مدعی است که خداوند در انسان قدرتی برای انجام آن فعل قرار می‌دهد و این انسان است که به استناد اراده خود و به کمک قدرت، فعلی را کسب می‌کند.^۱ غزالی که میانه روی را در اعتقاد واجب دانسته، حرکت بنده را نسبت به قدرتش کسب و نسبت به قدرت خدا، خلق نامیده و چنین نتیجه گرفته است که حرکت بنده، خلق ربّ است و وصف و کسب بنده، و قدرت بنده خلق ربّ است و وصف بنده، ولی کسب بنده نیست.^۲

(۳) نظر ابومنصور ماتریدی سمرقندی که می‌توان مسامحتاً آن را جبر معتدل نامید. این قسم جبر یا کسب از نظریه‌ی اشعری معتدل‌تر و در واقع حدّ وسط کسب اشعری و اختیار معتزلی است؛ زیرا ماتریدی نه مانند معتزله، به استقلال قدرت بنده و تأثیر آن در ایجاد و احداث فعل قائل است و نه همچون اشعری و پیروانش فاعل همه‌ی افعال را خدا می‌داند و هر گونه فاعلیتی را در بنده منکر می‌شود، بلکه او برخلاف اشعری، برای بنده فعلی قائل است که از وی به قدرت و اختیار صادر می‌شود و او را حقیقتاً فاعل می‌داند. ماتریدی، برخلاف اشاعره، میان فعل و مفعول فرق می‌گذارند و می‌گویند فعل عبد عین فعل خدا نیست بلکه غیر فعل خداست. فعل خدا ایجاد و احداث است، اما فعل عبد ایجاد و احداث نیست.^۳ ماتریدی نخست در پی اثبات فاعلیت حقیقی انسان بر آمد، به طوری که به نظر او از دیدگاه عقل و

^۱ صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۷

^۲ تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمن عمیره، قاهره ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹ م، ج ۴، ص ۲۲۶

^۳ بزددوی، محمدبن محمد، اصول الدین، چاپ هانس پیترلینس، قاهره ۱۳۸۳ هـ / ۱۹۶۳ م، صص ۱۰۶-۱۰۵؛ شافعی، حسن،

المدخل إلى دراسته علم الکلام، قاهره، ۱۴۱۱ هـ / ۱۹۹۱ م، ص ۹۰

وحی، انسان فاعل و کاسب است. دلیل نقلی هم این است که خداوند درباره برخی افعال به انسان‌ها، امر و نهی کرده و به آنها وعده و وعید داده است، زیرا اولاً در این موارد افعال به آدمیان نسبت داده شده و از انسان به عنوان فاعل نام برده شده است، ثانیاً محال است امر و نهی و وعده و وعید به کسی تعلق گیرد که فعلی از او صادر نمی‌شود. از نظر عقل نیز قبیح است که طاعت و معصیت و فواحش و منکرات به خداوند نسبت داده شود و بدیهی است که نمی‌توان خدا را مأمور و منهی و مثاب و معاقب خواند، پس باید فعل را به انسان نسبت داد. مهمترین دلیل او بر اختیار انسان دلیل وجدان است که هرکس خود می‌یابد که مختار و فاعل و کاسب است.^۱

۴) جبر فلسفی یا موجبیّت. مسئله‌ی جبر و اختیار در فلسفه و حکمت اسلامی بیشتر با وجوب و امکان، اصل علیت و عدم تخلّف معلول از علت تامّه پیوند دارد که در معنا همان بحث ضرورت در نظام هستی است. حکیمان مسلمان بر این باورند که نظام هستی، قانونمند و وجوبی و ضروری است که از واجب بالذات و واجب بالغیر تألیف یافته است، به گونه‌ای که تمام واجب‌های بالغیر سرانجام، بالضروره، به واجب بالذات منتهی می‌شوند و در این امر استثنا و اتفاقی نیست.^۲ استدلال حکما به این صورت است که هر آنچه به ذات خود موجود نیست، بلکه از نیست به هست آمده، باید علت و سببی داشته باشد. به این ترتیب، نظام علی معلولی جهان در جای خود ثابت است و نمی‌توانیم دست آن را از مناسبات انسانی کوتاه نماییم. منتها انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی برخوردار از عقل و اراده، دارای موقعیتی خاص در جهان هستند و تا اراده آنها به وقوع فعلی از جانب خودشان تعلق نگیرد، آن فعل محقق نخواهد شد؛ ولو اینکه تمامی شرایط لازم مربوط به حوزه طبیعت مهیا باشد. به این امر در اصطلاح فلسفی می‌گویند: «اراده انسان جزء اخیر علت تامه است.»^۳ بنابراین، اختیار انسان در واقع نوعی ضرورت و اضطرار (جبر) است و انسان مضطرب در صورت مختار است یا در اختیارش مضطرب است، یعنی به اختیار خود مختار نشده، بلکه مختار خلق شده است. به بیان دیگر، او موجب به اختیار است و وجوب به اختیار نه تنها منافی اختیار نیست بلکه محقق آن است. در عین حال، انسان مختار بالقوه است و نیازمند مرجح و داعی است تا او را به فعل بکشانند و اختیارش را بالفعل سازد، اما نه مختار بالفعل و حقیقی همچون

۱. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، چاپ هفدهم، ناشر کتاب طه، قم، ۱۳۹۱، صص ۹-۱۳۸.

۲ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تهران ۱۳۳۷ ش، افست قم [بی تا]، ج ۱، ص ۳۷۲؛ سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده‌ی آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲، ج ۳، صص ۲۱-۶۱۹.

۳. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دارالعلم، تهران، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۱۶۶.

خدا که اختیارش بالفعل و او مختار بالذات است و افعالش اقتضای ذات و خیریت اوست و جز ذات و خیریت، انگیزه و داعی دیگری او را به فعل وادار نمی‌سازد.^۱

۵) جبر ذاتی یا اضطرار حاکم بر اختیار، که اصطلاح و عقیده‌ی ابن عربی است. گفتنی است که عرفا اغلب جبری‌اند و انسان را در افعالش مجبور می‌دانند و در عین حال تأکید می‌کنند که مقصود این نیست که انسان مطلقاً مجبور است و او به هیچ وجه اختیار ندارد، بلکه افعال او بیشتر به اختیار است و لکن اختیار او به اضطرار، و انسان مجبور به اختیار است؛^۲ به نظر ابن عربی انسان مختار است اما در اختیارش مجبور است.^۳ نتیجه اینکه در دار هستی هیچ فعلی از روی اختیار واقع نمی‌شود و اختیارات معلوم در عالم از «عین» جبر است و اصلاً و حقیقتاً جز خدا برای کسی فعلی نیست.^۴ وی توضیح می‌دهد که جبر در هستی، مظهر جبریت یعنی اسم «جبار» حق تعالی است که در همه‌ی هستی فراگیر است.^۵

اقسام اختیار

شاید ضرورت حضور عنصر اختیار در زندگی آدمی بوده که بسیاری از آموزه‌های دینی ما را معنی می‌بخشد. تکلیف به‌عنوان یک اصل مهم در آیین اسلام، وقتی پذیرفته می‌شود که شما قادر باشید آنها را انجام دهید. متفکران مسلمان در حوزه فلسفه و کلام کاملاً به این نکته توجه داشته‌اند که اگر عنصر اختیار درباره انسان پذیرفته نشود، بسیاری از آموزه‌های دینی امکان توجیه نخواهند داشت. از همین رو است که نحله‌های مختلفی به لحاظ کلامی در دنیای اسلامی شکل گرفته است. این نحله‌ها بعضاً رودرروی هم قرار گرفته‌اند. نحله معتزله یکی از اینهاست که استقلال محض انسان را مطرح می‌کند. ایشان معتقدند انسان کاملاً مختار است و می‌تواند در انجام اعمال خود از استقلال تام و تمامی

^۱. فارابی، محمدبن محمد، فصوص الحکم، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۹۶ هـ افست قم. ۱۴۰۵، صص ۹۱-۹۰؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم ۱۴۰۴ هـ، صص ۵۴-۵۰؛ همان، شفاء، الهیات، چاپ ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنوتی و سعید زاید، قاهره ۱۳۸۰ هـ / ۱۹۶۰ م، چاپ افست قم ۱۴۰۴ هـ ج ۱، صص ۷-۳۶۶؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، سفر ۳، ج ۱، صص ۱۳-۳۱۲.

^۲. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع ۱، ص ۴۱۰؛ عزالدین کاشانی، محمودبن علی، مصباح

الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۲۸. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۸۷

^۳. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت/ دارصادر، [بی تا]، ج ۱، صص ۴۰۵، ۶۸۷

^۴. همان، ج ۲، ص ۷۰

^۵. همان، ج ۱، ص ۶۸۷

برخوردار شود. آنها این استقلال محض را با مفهوم تفویض شرح می‌دهند. اختلاف نظر در مورد اختیار سبب شده است که دیدگاهها در مورد اختیار در چند قسم ارائه شود:

۱) اختیار خالص یا محض (تفویض) که نظریه‌ی اکثر معتزله است. معتزله، معتقدند که افعال بندگان مخلوق خدا نیست، بلکه خود بندگان فاعل و احیاناً خالق افعال اختیاری خود هستند؛ بدین ترتیب که خداوند قبل از فعل، در بنده استطاعت و قدرتی آفریده که صلاحیت ضدین (مثلاً طاعت یا معصیت، فعل یا ترک فعل) را دارد و این قدرت مستقلاً در ایجاد فعل مؤثر است و بنده‌ی قادر، به اختیار خود کاری را انجام می‌دهد یا از انجام دانش سرباز می‌زند.

۲) قسم دیگر اختیار، عقیده‌ای است که متکلمان امامیه بدان قائل‌اند. آنها به تأثیر قدرت حادث معتقدند و بر آن اتفاق نظر دارند و بلکه فاعلیت انسان را نسبت به افعالش ضروری می‌دانند.^۱ نظر به حدیثی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است، این قول را در باب اختیار «امر بین الامرین» می‌نامند.^۲ در این باور نه جبر محض درست است که فعل را آفریده خدا بدانیم و برای انسان در آفرینش آن نقشی قائل نشویم، و نه اختیار تام صحیح است که خدا را در آفرینش افعال انسان معزول بدانیم، بلکه هم خدا نقش دارد و هم انسان. به عبارت دیگر افعال منسوب به انسان است زیرا بر اساس قدرت و اراده او و تحت تأثیر عزم و تصمیم و گزینش او انجام می‌پذیرد و منسوب به خداست؛ چرا که هستی انسان و تمام آثار وجودی او از جمله افعالش معلول خداوند و وابسته به اوست. حقیقت این دو انتساب بسیار عمیق است و درک آن، کار چندان ساده‌ای نیست.^۳ از این دیدگاه، قدرت اختیار انسان در طول اختیار خداست و همانطور که هستی انسان دائماً از سوی پروردگار افاضه می‌شود، قدرت اختیار و انجام کار را نیز به همان صورت از خداوند دریافت می‌کند، چون مالکیت انسان نسبت به توانایی انجام کار، در طول مالکیت خداست، خداوند نیز نسبت به این قدرت مالک‌تر و قادرتر از انسان است. بنابراین باید گفت که قدرت اختیار انسان متوقف بر اجازه و مشیت الهی است و خدا هر لحظه که بخواهد می‌تواند اصل قدرت را از انسان باز ستاند و یا از تأثیر آن در رخداد فعال جلوگیری کند.^۴

جبر و اختیار در عرفان

۱. کراچکی، محمدبن علی، کنزالفوائد، چاپ عبدالله نعمه، بیروت ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، ج ۱، صص ۱۳-۱۱۲؛ علامه حلی، حسین بن یوسف، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، ۱۹۸۲ م، ص ۱۰۱؛ همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، ۱۴۰۷ م، ص

۳۰۸؛ همو، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ محمد نجمی زنجانی، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۱۰

۲. ابن بابویه، (شیخ صدوق)، محمدبن علی، التوحید، نجف ۱۳۸۶ هـ / ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۲۹۴

۳. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، ص ۳۴۴

۴. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، صص ۶۹-۷۰

عرفان نوعی بینش شهودی است که موضوع و مسائل آن در برخی مواقع و مسائل با دانش کلام مشترک، و ابزار و روش آن با کلام متفاوت است. عرفا نیز به نوبه خود در بحث جنجالی جبر و اختیار ورود کرده‌اند و دیدگاه‌هایی را ابراز نموده‌اند:

جبر در عرفان

شماری از عارفان با تصریح بدین معنا که «أَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ»، و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...»^۱، خداوند را به عنوان یگانه آفریدگار، خالق افعال انسان نیز به شمار می‌آورند، زیرا که «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۲. در تبیین این موضوع باید گفت: همه‌ی ما باور داریم که خداوند به هر آنچه که بوده، هست و خواهد بود علم دارد. یعنی عالم مطلق است. «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۳ خدای عالم مطلق به همه‌ی امور عالم از جمله کنش‌های ما علم دارد. اگر خداوند به همه‌ی رفتارهای ما علم داشته باشد، آیا ما می‌توانیم بر خلاف علم خداوند عمل کنیم؟ اگر چنین کاری ممکن باشد مستلزم آن است که تغییری در علم خداوند ایجاد شود که با مبانی الهیات اسلامی ناسازگار است. خداوند از هر گونه تغییر و انفعالی مبرا است.

اقسام جبر

مسئله‌ی جبر و اختیار با مسئله‌ی رابطه‌ی بین حق و خلق رابطه‌ی تنگاتنگ دارد. بسته به این که شما در رابطه‌ی بین خدا و مخلوقاتش چه نسبتی را در نظر می‌گیرید، پاسخ به مسئله‌ی جبر و اختیار تغییر می‌کند. به تعبیر جامی، ترتیب کار چنان است که خداوند از مرتبه‌ی اطلاق و وحدت، به مراتب تکثر و تقیید تنزل می‌کند و به حسب استعداد بندگان در آنان ظهور می‌یابد و این ظهور هم در ذات است، هم در صفات، و هم در افعال؛ و چون چنین است، بندگان را قدرت، اراده و فعلی جز قدرت، اراده و فعل حق نیست.^۴ با این بیان، جبر عرفانی مطرح می‌شود. جبر عرفانی نیز همانند جبر کلامی قابل دسته بندی است که به دو نوع مطلق و نسبی تقسیم می‌شود:

(۱) جبر مطلق عرفانی: بنابر این نظریه، انسان در کردارهای ارادی خود، هیچ توانایی ندارد و از آنجا که در پهنه هستی موجود مستقل حقیقی جز خدا نیست، و مؤثر حقیقی جز او نمی‌توان یافت، که «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»، و نیز از آنجا که آفریدگار خلق، و خالق کردارهای آنان نیز اوست، دیگر قدرت و اراده و اختیار انسان هیچ معنایی نخواهد

۱. حدید/۵۷ و ۳

۲. صافات/ آیه ۳۷ و ۹۶

۳. یونس/ ۶۱

۴. جامی، عبدالرحمان، الدرر الفاخره، به کوشش نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، ۱۳۵۸ش ج ۱، صص ۴۰-۳۹

داشت.^۱ طرفداران نظریه جبر مطلق عرفانی چنین نتیجه می‌گیرند: نخست آن‌که اختیار، پنداری بیش نیست، زیرا انسان پرتو اسماء و صفات حق، و جلوه قدرت و اراده اوست و نسبت دادنِ کردارهای ارادیِ انسان به انسان همانند نسبت دادنِ وجودِ انسان به وی، نسبتی مجازی است؛ دوم آن‌که وقتی نسبت افعال به انسان همانند نسبت وجود به او مجازی است، مذهب واقعی مذهب جبر است و قدریان اختیارگرا به ثنویان، یعنی قائلان به دو آفریدگار (آفریدگار نیکی‌ها و آفریدگار بدی‌ها) می‌مانند و به تعبیر شبستری، از سر نادانی «او و من» می‌گویند و با اثبات «من» — که چیزی جز اثبات هستی دیگر در جنب هستی حق نیست — دانسته یا نادانسته شرک می‌ورزند.^۲ از دیدگاه ابن عربی و طرفداران وی، انسان وجودی مستقل، و قدرت و اختیاری مستقل — اعم از قدرت موجد مؤثر، یا قدرت کاسب — ندارد و در کردارهای خویش به سنگی می‌ماند که در دست سنگ‌اندازی است. به بیان دیگر، هنگامی که انسان بالذات باطل، و بود او یکسره نابود، و وجودش یکباره عدم است، به طریق اولی اختیاری نیز نمی‌تواند داشت؛ زیرا هست از نیست پدید نمی‌آید.^۳ اساساً انسان بدان سبب آفریده شده است که آیینۀ تمام نمای ذات حق باشد، نه آن‌که به اختیار خود فاعل افعال خویش گردد، امری که ناممکن می‌نماید. افعال و اعمال او نیز در علم حق — یعنی در مرتبه عین ثابت وی — معین بوده است و در نتیجه، ممکن نیست که اکنون و در این مرحله، افعال آفریده او باشد.^۴ مثلاً اگر کسی رابطه میان موج و دریا را پذیرفت، در این تمثیل، امواج دریا تجلیات خود دریا هستند و جز دریا حقیقت دیگری در کار نیست. موج از این جهت که یک تعین و نمود دریا است، نحوی از استقلال برای آن در نظر گرفته می‌شود اما از آن جهت که در حقیقت، هویتی مستقل از دریا ندارد، عین دریا است. بنابراین، کنش‌های موج، به اعتباری به خود او نسبت داده می‌شود و به اعتباری دیگر به دریا نسبت داده می‌شود که اعتبار دوم واقعی است و اعتبار اول مجازی است.

(۲) جبرنسبی عرفانی: برخی عارفان در تلاش برای حل معمای «خلق گناه» از سوی خدا، نیز در تلاش برای حل معمای «مسئولیت اخلاقی انسان»، گاه جبر را از اطلاق به نسبت کشانده، و به نوعی راه میانه و امر بین الامرین اشاره کرده، و آن را درآمدی بر گونه‌ای اختیاری‌گرایی عرفانی قرار داده‌اند. گرایش عارفان به راه میانه، آن‌سان که از سخنان آنان پیداست، به دو صورت نهفته و آشکار، یا غیر مستقیم و مستقیم است:

الف) جبر عرفانی نهفته یا غیر مستقیم

^۱ اسیری لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و غفت کرباسی، تهران،

۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۶۲

^۲ همان، صص ۶-۳۶۴

^۳ ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، به کوشش ابو العلاء عقیفی، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۵۸

^۴ همان، ص ۳۶۶؛ ابوالعلاء عقیفی، تعلیقات بر فصوص الحکم، ج ۱، صص ۹-۱۵۸

آن چنان است که در سخن به امر بین‌الامرین تصریح نکرده‌اند، اما از فحوای بیان‌شان راه میانه یا امر بین‌الامرین دریافت می‌شود. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید: نه جبر، نه اختیار و نه اضطرار، هیچ یک به‌طور مطلق معنا ندارد،^۱ و عزالدین کاشانی پس از طرح نظریه جبرگرایی و تأکید ورزیدن بر این معنا که قیاسِ کردارهای الهی با افعال بشری خطاست، چنین استدلال می‌کند که انسان به‌طور مطلق مجبور نیست، بلکه افعال او بیش‌تر تابع اختیار اوست و فاعل مختار کسی است که افعال او تابع علم، قدرت و اراده اوست. بدین معنا که چون نسبت به چیزی علم پیدا کند و اراده وی بدان تعلق گیرد و قدرتش با اراده‌اش جمع شود، فعل او — که از آن به فعل اختیار تعبیر می‌گردد — ناگزیر صورت خواهد پذیرفت و پیدا است که مختار در آن اختیار مجبور است؛ چه، وجود علم، قدرت و اراده در انسان، و توفیق اجتماع آن‌ها در یک حال، به اختیار انسان نیست. با طرح این مقدمات است که عزالدین کاشانی نتیجه می‌گیرد که انسان هم مجبور است و هم مختار.^۲ به این ترتیب، او جبر را از جبر مطلق به جبر نسبی می‌کشد و در واقع، بی‌آنکه به تعبیر امر بین‌الامرین اشاره کند، به راه میانه می‌آورد تا به روش طرفداران نظریه امر بین‌الامرین، بخشی از امر انجام گرفتن کردارهای ارادی را بر عهده انسان گذارد. ابن‌عربی نیز در ادامه نفی اطلاق جبر و اختیار به طرح دیدگاهی می‌پردازد که در توجیه کسب است. بر اساس این دیدگاه، خداوند سرنوشت انسان را در ازل رقم زده، و حکم کرده است تا کردارهای آدمی انجام گیرد؛ کردارهایی که ذاتاً نه معصیت است و نه طاعت، و به همین سبب نمی‌توان گفت که خدا گناه کردن انسان را مقدر فرموده یا به خلق گناه پرداخته است.^۳ ابن‌عربی با توجیهی عرفانی، در «طریق ادب» گام می‌نهد تا چونان حافظ گناهی را که اختیار انسان نیست، گناه او بشمارند:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

ب) جبر عرفانی آشکار یا مستقیم

در این دیدگاه، علاء‌الدوله سمنانی ابتدا نظریه جبرگرایی و قدرگرایی را گزارش می‌کند و سپس با اشاره به این معنا که «نه جبر است و نه قدر»، به دیدگاه میانه می‌گراید که همان «بین‌الامرین» است. وی توضیح می‌دهد که طرفداران جبر محض برای احتراز از شرک و اجتناب از وابستگی به مجوسیت، به این دیدگاه گراییدند، و طرفداران نظریه قدر برای آنکه «در طریق ادب» باشند، به قدر روی آوردند تا خیر را از حق، و شر را از خلق بدانند. وی آن‌گاه چنین استدلال

^۱ ابن‌عربی، محی‌الدین، المسائل، به کوشش محمد دامادی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۱، صص ۲۰-۲۱

^۲ کاشانی، عزالدین محمودبن علی، مصباح‌الهدایه، ج ۱، صص ۲۸-۲۹

^۳ ابن‌عربی، محی‌الدین، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۹۸؛ ابوالعلاء عفیفی، تعلیقات بر فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۱۰۳

می‌کند: نخست آن‌که خیر و شر نسبی است. دوم آن‌که خداوند برای به بار آمدن خیر کثیر، شر قلیل را ترک نمی‌کند.^۱ وی سپس در ادامه این مقدمات، آشکارا به نظریه بین الامرین، یا به تعبیر خود او «نه جبر، نه قدر» می‌گراید و آن را صراط مستقیم، و نظریه‌ای به دور از افراط و تفریط، و نزدیک به حق و صدق می‌شمارد. نیز با استناد به آیه «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ...»^۲ چنین استدلال می‌کند که خداوند فیضی از اختیار خود را به انسان کرامت فرموده، و از این روی، انسان به قدر دارای اختیار است و ثواب و عقاب نیز به همین سبب معین شده است. به این ترتیب، از دیدگاه علاءالدوله، قدر باطل است، چرا که سرانجام قدرت‌ها به قدرت حق می‌انجامد، جبر نیز باطل است، زیرا انسان به سبب احساس اختیاری که در خود دارد آشکارا درمی‌یابد که دارای اختیاری نیز هست.^۳ سید حیدر آملی نیز برای طرح و اثبات امر بین‌الامرین چنین تصریح می‌کند فعل فعل خداست، اما از محل مربوط بدان، یعنی از مظهر خاص صادر می‌شود تا مسئولیت و ثواب و عقاب، و ارسال رسل و انزال کتب معنی یابد. به نظر وی، این سخن امام صادق (ع) «لا جبر و لا تفویض، ولکن امر بین الامرین» بیانگر این معناست که نخست، فعل از خداست، و دوم، انسان محل و مظهر صدور فعل است و به همین سبب، فعل بدو نسبت داده می‌شود.^۴

اختیار در عرفان

بعضی از عارفان با توجه به مبانی اندیشه عرفانی، دم از اختیار می‌زنند و از اجبار انسان در اختیار، و از مسئولیت آدمی به سبب مختار بودنش سخن می‌گویند. نسبی‌گرایی برخی از عارفان در نظریه جبر تلاشی در جهت نفی جبر مطلق، و کوششی در جهت گشودن راهی به سوی اختیار است؛ راهی که از نوعی امر بین الامرین می‌گذرد و به اختیار نسبی می‌رسد.

اقسام اختیار

اختیارگرایی‌های عرفانی، ذیل دو عنوان اختیارگرایی مشابه فلاسفه و جبر اختیارنما مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱) اختیارگرایی مشابه فلاسفه

برخی از عارفان در بحث از اختیار، از اصطلاحات فلسفی بهره برده اند. عین‌القضاء همدانی انسان را مجبور به اختیار، یا به تعبیر خود «مسخر مختار» می‌داند و می‌گوید: «ای عزیز، هرچه در ملک و ملکوت است هر یکی مسخر کاری معین

^۱. سمنانی، علاءالدوله، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوه، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۱۹-۱۱۶، ۱۵-۴۱۳

^۲. قصص ۲۸/ و ۶۸

^۳. سمنانی، همان، ج ۱، صص ۲۰-۱۱۹؛ ۱۶-۴۱۵

^۴. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۹۶۶م، ج ۱، صص ۱۴۸-۱۵۱

است، اما آدمی مسخر یک کار معین نیست، بلکه مسخر مختاری است، چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. آدمی را جز مختاری صفتی نیست. پس چون (آدمی) محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید...^۱ عزالدین کاشانی هم از اختیار به شیوه فیلسوفان سخن می گوید و فاعل مختار را فاعلی می داند که افعال او تابع علم، قدرت و اراده اوست و چون به امری علم حاصل کرد و اراده و قدرتش بدان تعلق گرفت، آن امر تحقق می یابد و از آنجا که این معانی در اختیار انسان نیست، ناگزیر انسان مختاری مجبور است که در اختیار خود اجبار دارد.^۲ به تعبیر خواجه عبدالله انصاری انسان «ناقل اختیار» است و به همین سبب می تواند آزادانه طاعت یا معصیت کند و مزد و کیفر (جنان و نیران) یابد.^۳ مولوی نیز در جای جای مثنوی از اختیار می گوید، اختیاری که وی از آن دفاع می کند گونه ای اختیار نسبی است که اگر نگوییم راهی هم به جبر می برد، دست کم بدون تردید قدرت خدا نیز در آن لحاظ شده است. او از اختیاری سخن می گوید که حدود و ثغور آن معلوم است و راه به امر بین الامرین می برد. در این زمینه، مصراع «اختیاری هست ما را بی گمان» خود مثبت این مدعاست. با تأمل در مثنوی، به ویژه در دفتر پنجم آن، نمونه هایی در تأیید اختیار یافت می شود:

اینکه فردا این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار است ای صنم
اختیاری هست ما را بی گمان	حس را منکر نتانی شد عیان
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست

(۲) جبر اختیارنما

تعریفی که هجویری از اختیار ارائه می نماید، نمونه ای از این نظریه است. وی اختیار را «اختیار حق بر اختیار خود»^۴ می خواند و در تبیین و تفسیر آن می گوید که این اختیار، یعنی ترجیح اختیار حق بر اختیار خود نیز از سوی حق و در عین بی اختیاری بنده صورت می گیرد و اگر بنده اختیاری می داشت، اختیار خود را از دست نمی داد.^۵ این موضوع بیانگر آن است که این اختیار جز بی اختیاری چیزی نیست. چنانکه سخن بایزید مبنی بر این که امیر واقعی، بی اختیاری است که

^۱ همدانی، عین القضاة، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۰

^۲ کاشانی، عزالدین محمودبن علی، مصباح الهدایه، ج ۱، ص ۲۹

^۳ انصاری، خواجه عبدالله رسائل، به کوشش سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۵

^۴ هجویری، علی، کشف المحجوب، ص ۵۶۴

^۵ همان

اختیار حق اختیار اوست^۱ مؤید همین معناست. دیدگاه ملاحسین واعظ کاشفی آن است که سالک در بدایت کار، یعنی سالک مبتدی، به اختیار باور دارد، چرا که باید بداند که او را، در کارها اختیاری هست که امر و نهی بی اختیار معنی ندارد. گرچه به حقیقت مجبور و بی خبر از جبر خویش است. همین سالک چون به راه افتد و به سیر و سلوک پردازد، در مرتبه توحید افعالی به «جبر یقینی» می رسد و در میانه راه، آن گاه که به مقام سالک متوسط می رسد، جبر را مشاهده می کند و به جبری بودن امور باور می دارد و به پایگاه «جبر تخلقی» می رسد. سرانجام، سالک در نهایت کار که به پایگاه سالک منتهی ارتقا می یابد، و جبر و جابر و مجبور در نظر او یکی می شوند، فانی در حق، و باقی به حق می شود و خود در میان نمی بیند و همه او می بیند و در مقام «جبر تحقیقی» احساس اختیار می کند. هرچند سخن کاشفی به ظاهر سیر از اختیار به اختیار است، اما جمله از منظر جبرگرایی بیان می شود و هر ۴ مرتبه نام جبر می گیرد: جبر جزئی، جبر تیقن (یقینی)، جبر تخلق، و جبر تحقیق.^۲ سبب احساس اختیار سالک در مرتبه نهایی آن است که خدا فاعل مختار است و سالک به حق پیوسته از خود رسته و در حق فانی شده، از آن رو که همه او می بیند، خود را در میان نمی بیند و خداوند را صاحب اختیار می داند، پس در این مقام، خود سالک نیز صاحب اختیار است؛ آن هم اختیاری الوهی.

نتیجه گیری

نحله های مختلفی به لحاظ کلامی در دنیای تمدن اسلامی شکل گرفته است. این نحله ها بعضاً رودرروی هم قرار گرفته اند. نحله معتزله یکی از اینهاست که استقلال محض انسان را مطرح می کند. معتقدند انسان کاملاً مختار است و می تواند در انجام اعمال خود از استقلال تامه و تمامی برخوردار شود. آنها این استقلال محض را با مفهوم تفویض شرح می دهند. از طرف دیگر اشاعره به عنوان یکی از نحله های رقیب دیدگاه اعتزالی، بحث وابستگی محض و مطلق انسان به خداوند را مطرح می کنند. طبیعتاً اینها معتقدند در هستی هیچ موثری به جز ذات مقدس حق تعالی وجود ندارد. این ذات هیچ شریکی در خلق و ایجاد ندارد. انسان هر عملی که انجام می دهد و دست به هر عملی که می زند، به خاطر وابستگی محضش به قدرت خداوند است. طبیعتاً از این منظر، فارغ از این وابستگی امکان عمل برای انسان متصور نیست. نگاه سومی هم وجود دارد که به استقلال (یا اختیار) انسان با واسطه خداوند توجه دارد. این دیدگاه موضعی مقابل هر دو نگاه اعتزالی و اشعری دارد و جبر و تفویض محض انسان را رد می کند. در این دیدگاه انسان برحسب توانایی های خودش می تواند از امکان انجام و عدم انجام برخی اعمال برخوردار باشد. در رویکرد علم کلام، خدا آدمی را این گونه خلق کرده که اراده و اختیار از متن هستی او می جوشد، و البته این اختیار نه اختیار مطلق، بلکه اختیاری درخور یک وجود رابط، یعنی عین الربط به اختیار و اراده مطلق الهی است. بر حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت

^۱. همان، ص ۵۶۴

^۲. کاشفی، ملاحسین، لب لباب مثنوی، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۱۹ ش، ج ۱، ص ۴۵

دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری و نسبت به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است. اندیشه درست در این حوزه باید از یک طرف با لحاظ کردن قدرت و تسلط خداوند بر امور انسان و از طرف دیگر توجه به اراده ما بر انجام کارها باشد.

اما تأمل در سخنان عارفان در تبیین جبر و اختیار، انسان را به تناقضی ظاهری می‌رساند، زیرا گاه سخن از جبر می‌شود و گاه از اختیار، و گاه شاهد تلاشی برای دست یافتن به راه میانه است. در واقع، آنچه تناقض به نظر می‌رسد دیدگاه‌هایی است که با نگرستن از دو منظر (منظر کثرت، و منظر وحدت) حاصل می‌شود. هنگامی که سالک از منظر کثرت به هستی می‌نگرد و «او و من» می‌بیند، به جبر می‌گراید، زیرا در قدرت برتر خداوند، تردیدی نیست. اما هنگامی که از منظر وحدت به هستی می‌نگرد، در می‌یابد که دیگر «او و من» در کار نیست، همه اوست و اختیار او هم اختیار خداست. به عبارت دیگر، در این دیدگاه انسان مانند آینه‌ای بی‌زنگار، مظهر ذات و صفات و اسماء الهی است و چگونه می‌توان آینه را به سبب منعکس کردن اشیاء، مختار یا مجبور نامید و اگر گاهی عارفان از جبر سخن می‌گویند منظور جبری اختیاری است که سالک در مقام قرب حق، خواستی جز خواست حق ندارد، نه اینکه قائل به اجبار در اعمال و افعال باشد. از این رو، جبر مستند به عرفا با جبر متکلمین متفاوت است؛ به معنای جباریت حق تعالی است در این حالت خداوند به عنوان تنها موجود و فاعل نظام هستی معرفی شده که این امر به معنای غلبه حق و جباریت اوست. جباریت و غلبه حق تعالی بر مظاهر به معنای نفی اختیار انسان نیست زیرا انسان که اسم جامع حق است مظهر اسم مرید حق تعالی نیز هست. بنابراین صاحب اختیار بوده و اختیار او ظل اختیار حق است. این همان کثرت است یا کثرت تشکیکی یا کثرت در مظاهر است. از این طریق عرفا میان فاعلیت حق؛ نفی و اثبات اختیار در انسان جمع می‌کنند. در کثرت من و تو دارد و اختیار دارد. ولی در وحدت من و تو نیست همه اوست. پس مجالی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند.

جلال الدین همایی راز تغییر ظاهری نظرات عرفا را اینگونه شرح می‌دهد: از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی بینند و حقیقت «کل شیء هالک الا وجهه» را به عیان مشاهده کنند و همچنین با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه عین الیقین و حق الیقین دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست؛ بلکه هر چه هست اثر حق و فعل حق است... شاید بر اساس همین نظر، بعضی عرفا می‌گویند که جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد «قدری» است که همه ی افعال

را اختیاری صرف می بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی کند؛ چون از این وادی بگذشت به مقام «امر بین الامرین» می رسد... در آخر کار جبری می شود یعنی چیزی جز جلوه ی حق و فعل حق نمی بیند.^۱ این مطالب حاکی از آن است که بعضی از عارفان قاعده «امر بین الامرین» که میانه جبر و اختیار است را با زبانی دیگر بیان می دارند که آن، زبان اهل عرفان است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آملی، سیدحیدر، ۱۹۶۶م، جامع الاسرار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی، ۱۹۶۶م، التوحید، نجف
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم
۵.، ۱۴۰۴ق، شفاء، الهیات، چاپ ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنوتی و سعید زاید، قم
۶. ابن قیّم جوزیه، شمس الدین، ۱۴۰۷ق، شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، دارالکتب العلمیه، بیروت
۷. ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، دارصادر، بیروت
۸.، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، به کوشش ابو العلاء عقیفی، تهران
۹.، ۱۳۷۰، المسائل، به کوشش محمد دامادی، تهران
۱۰. اسیری لاهیجی، محمد، ۱۳۷۱، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران
۱۱. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۶۸، رسائل، به کوشش سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران
۱۲. برنجکار، رضا، ۱۳۹۱، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، چاپ هفدهم، ناشر کتاب طه، قم
۱۳. بزدودی، محمدبن محمد، ۱۹۶۳، اصول الدین، چاپ هانس پیترلینس، قاهره
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۱، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمن عمیره، قم
۱۵. تهانوی، محمد علی بن علی، بی تا، کشف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بیروت
۱۶. جامی، عبدالرحمان، ۱۳۵۸، الدرّة الفاخره، به کوشش نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران
۱۷. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۷، شرح و تفسیر مثنوی مولوی؛ موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران

^۱همایی، جلال الدین، دو رساله در فلسفه اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۷۵، صص ۸۴-۸۵

۱۸.، ۱۳۸۶، جبر و اختیار؛ موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ چهارم؛ تهران
۱۹. جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، «قدریان نخستین»، معارف، دوره ۵، ش ۱
۲۰. حلی، حسین بن یوسف، ۱۳۳۸، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ محمد نجمی زنجانی، تهران
۲۱.، ۱۴۰۷، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ حسن حسن زاده‌ی آملی، قم
۲۲.، ۱۹۸۲، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، دارالقلم - دارالشامیه، بیروت
۲۴. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۴۲۲، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده‌ی آملی، تهران
۲۵. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۲، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، ناشر کتاب طه، چاپ ۱۱، قم
۲۶. شافعی، حسن، ۱۹۹۱، المدخل الی دراسة علم الکلام، قاهره
۲۷. شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۴۱۵، قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد
۲۸. صابری، حسین، ۱۳۹۰، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، چاپ هفتم، تهران
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۳۷، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران
۳۰. صفی پور، عبدالرحیم، بی تا، منتهی العرب فی لغه العرب، کتابخانه سنایی، تهران
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، دارالعلم، تهران
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۹۸۸، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به اهتمام هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت
۳۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۳، رساله‌ی جبر و اختیار، دو رساله‌ی فلسفی در بیان اراده‌ی انسان، نشر علوم اسلامی، تهران
۳۴. سمنانی، علاءالدوله، ۱۳۶۲، العروه لاهل الخلوه و الجلوه، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران
۳۵. فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۵، فصوص الحکم، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم
۳۶. قطب‌الدین نیشابوری، محمد، ۱۴۱۴، الحدود، مؤسسه الامام صادق (علیه السلام)، قم
۳۷. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۶۷، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تحقیق جلال الدین همایی، تهران
۳۸. کاشفی، ملاحسین، ۱۳۱۹، لب لباب مثنوی، ج ۱، به کوشش نصرالله تقوی، تهران
۳۹. کراجکی، محمد بن علی، ۱۹۸۵، کنزالفوائد، چاپ عبدالله نعمه، بیروت
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹، الکافی، چاپ اول، دار الحدیث، قم
۴۱. مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران

۴۲. مسکویه، ابوعلی، ۱۳۷۰، ضمن الهوامل و الشوامل، ناشر: احمد امین و احمد صقر، قاهره
۴۳. مصباح، محمد تقی، ۱۳۹۴، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم
۴۴. نشار، علی سامی، ۱۹۹۶، نشئه الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره
۴۵. همایی، جلال الدین، ۱۳۷۵، دو رساله در فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران
۴۶. هجویری، علی، ۱۳۸۳، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران
۴۷. همدانی، عین القضاة، ۱۳۴۱، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران