



Basiratnews.com

Photo:mohammadhasanqaffari

مقدمه

جبر و اختیاری از مباحث بسیار مهم و کهن در تاریخ تفکر بشری است. محدوده بحث، افعال اختیاری انسان - اعم از افعال جوارحی و جوانحی - است، مثل راستگویی، دروغگویی، عدالت، ظلم، و... بنابراین مسائل تکنیکی مربوط به انسان مثل ولادت، فوت، خصوصیات جسمانی و... خارج از موضوع بحث است. همچنین در حوزه مسائل تکنیکی، بحث‌هایی از قبیل قضاء و قدر، شرور و نظام احسن و غیر آن مطرح می‌شود که از قلمرو این مقاله بیرون است. در این گفتار به بررسی و نقد دیدگاه‌هایی مرتبط با جبر خواهیم پرداخت و سپس به تبیین دیدگاه مکتب وحی در این خصوص می‌پردازیم. اما بهتر است قبل از ورود در مباحث تفصیلی‌تر، به سه دیدگاه مهم در بحث جبر و اختیاری، یعنی نظریه جبر، نظریه تفویض و نظریه امر بین المابین اشاره‌ای داشته باشیم.

1. 1. نظر ه جبر

1/1 . جبر اشعری

جبر ه قائلند که انسان‌ها در افعال خود هیچ نقشی ندارند و همه افعال، فعل الملّه است. (1) چون ا بن سخن خلاف وجدان است، اشاعره برای فرار از ا بن مشکل و مشکلات د نگر، مسأله «کسب» را مطرح کرده‌اند. بد ن بن که خداوند مقارن با انجام فعل، به عبد قدرت و اراده می‌دهد اما قدرت و اراده‌ای که اثری در فعل ندارد و صرفاً تقارنی است ب ن انجام فعل از سوی خدا و واجد شدن ا بن حالت برای عبد. از ا بن تقارن به «کسب» تعبیر شده است. در کتب کلامی، ا بن سخن به صورت مبسوط بحث شده است. (2)

علت ا بن اعتقاد و ر شه‌های آن ممکن است امور ز ر باشد:

1- برخی مدارک نقلی؛

2- قدرت و سلطه مطلقه خدا، به دل ل تنافی قدرت انسان با قدرت تامّه خداوند متعال؛

3- علم مطلق حضرت حق به افعال بشر، به دل ل تنافی اخته ار انسان با علم ازلی خداوند متعال؛

2/1 جبر فلسفی

فلاسفه برای حل مشکل جبر گفته‌اند: فعل بندگان به اراده آنها مستند است، پس اخته اری است. اما از آنجا که اراده ک پد ده است، به علت ن از دارد. اگر علت ا بن پد ده مانند خود آن حادث باشد، به علت د نگر ن از خواهد داشت و اگر هم ن طور ادامه پد ده کند، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل باطل است. بنابراین فعل با د به علتی که حادث ن است، منتهی شود. در نته جبه، فعل به علت المعلل (ذات مقدس حضرت حق و اراده ذاتی او) منتهی می‌شود. به عبارت د نگر، فعل ک علت قر ب دارد که همان اراده عبد است و ک علت بع د دارد که اراده خداست. هرچه در ه ان آن دو فرض شود، ناچار با د به اراده خدا منتهی شود.

برخی از فلاسفه متأخر (3) در توجیه 14 بن سخن و تنافی آن با اخته ار انسان گفته‌اند: «ا بن علت قر ب اگر تنها خودش لحاظ شود، فاعل آن مختار است ز را توانا بی بر فعل دارد و انجام آن را ن ز اراده کرده است.» اما در نهایت خود ا شان اذعان کرده‌اند که ا بن قول نمی‌تواند اخته ار به معنای حق قی را ثابت کند بلکه در حق قی «جبری است در صورت اخته ار». (4)؛ چون فعل سرانجام به اراده خدا منتهی می‌شود و معلول که فعل انسان است، از علت تأمه خود تخلّف‌ناپذیر است و در سلسله علل، در نهایت به ذات الهی باز می‌گردد که علت تأمه و نهایتی همه افعال انسانی است. پس از آن جهت که فعل مستند به اراده عبد است، اخته اری است اما از آن جهت که به ناچار به اراده خدا منتهی می‌شود، جبر است.

3/1. جبر عرفانی]

در عرفان گفته می‌شود که آنچه هست، وجود حضرت حق و تطورات و تشانات اوست که ع بن اوست، و در نتیجه «غ ری» وجود ندارد تا اراده و اقتضای هم داشته باشد. با ا بن وصف، چون انسانی که دارای اراده باشد، مفروض نیست تا نفی جبر و تقو ض در مورد او موضوعیت داشته باشد. پس تعبیر «لا جبر و لا تقو ض» که مکرراً در احادیث معصومان علیهم السلام به آن اشاره شده است، از ا بن نگاه، از باب سالمه به انتفاء موضوع است.

ا بن دیدگاه، در ب ان «بل امر ب بن المامر بن» که در روایت اهل بیت علیهم السلام آمده، معتقد است که ا بن عبارت اسناد مجازی است (از باب «جری الم زاب»). (5) ا بن بحث را در ادامه سخن، بیشتر مورد بررسی قرار خواهد داد.

2. تقو ض معتزلی]

در مقابل اعتقاد به جبر، معتزله معتقدند که بندگان مستقلاً بر افعال خود توانا بی دارند و قدرت بر انجام کارها و اعمال آن از سوی خدای تعالی به آنها تقو ض شده است. (6) ر شه ا بن سخن هم، نفی انتساب افعال قبیح به خدا، حفاظت بر صحت تکلیف و مسئله ثواب و عقاب و امثال آن می‌باشد.

از آنجا که مقاله حاضر مستقلاً به موضوع تقو ض مربوط نیست، از بحث تفصیلی در ا بن خصوص پرهیز می‌کنیم.

3. امر بِن المامر بن

بر اساس تعالیم اهل بیت لعنهم الله، افعال انسان نه جبر است و نه تفویض، بلکه «امر بِن المامر بن» است که از آن به «اختیار» تعبیر می‌شود. به انسان اختیار داده شده است و فعل و ترک تحت قدرت اوست. در گام نخست، ضروری است بدانیم که اختیار آن تک‌امر محال ذاتی نیست و استحاله عقلی ندارد، یعنی کاملاً ممکن است موجودی هم توانایی بر فعل و هم توانایی بر ترک داشته باشد. ذات مقدس حضرت حق به بندگان خود قدرت و اختیار عطا کرده است و به آنچه به بنده‌ای عطا فرموده، در عالم ملکوت بنده‌اش، خودش هم مالک آن است بلکه مالکیتش از بنده‌اش قوی‌تر و کامل‌تر است. آن عطا و عنایت، آن به آن صورت می‌آید که هر آن خداوند عنایت نکند، بنده در همان آن، فاقد قدرت خواهد بود. با این‌ها، تمام اشکالاتی که منجر به قول به جبر و تفویض شده است پاسخ داده می‌شود و آنچه را که وجدان، عقل فطری و آموزه‌های وحیانی اجاب می‌کنند اثبات می‌شود و مسأله ثواب و عقاب، تکلیف، امر و نهی و... معنا می‌آید.

دلایل عقلی اشاعره بر نظر کسب

استدلال از طریق قدرت الماهی

عمومیت قدرت و سلطه حضرت حق بر همه اشخاص مسلم و مورد قبول همه است. افعال عباد هم از تحت قدرت حق خارج نیستند در نتیجه عامل دیگری در افعال عباد نقش ندارد. به عبارت دیگر، با توجه به قدرت شامله پروردگار و حفاظت بر سلطه الماهی، افعال عباد مستقماً به اراده حضرت حق پدید می‌آید و بندگان در افعال خود هیچ نقشی ندارند. (7)

استدلال از طریق علم الماهی

افعال بندگان معلوم خداوند است و حضرت حق قبل از فعل عباد به آن فعل آگاه است. چنانچه فعل به اراده و اختیار از

عبد وابسته باشد، ممکن است از آنچه حضرت حق می‌دانسته، تحقق ابد و این به معنای امکان تغیر در علم حضرت حق می‌باشد؛ و تغیر در علم حق، بطلانش بدیهی است. در نتیجه، بنده در فعل نقشی ندارد و فعل صرفاً به اراده حضرت حق وابسته است و خود او پذیرش به اراده‌اش علم دارد. (8)

نقد دلائل عقلی

مقدور بودن افعال عباد و سلطه حضرت حق بر همه چیز، با نفی اختیاریت از عبد تلازمی ندارد. زیرا قدرت اختیاری به عنوان یک کمال وجودی، از جانب خداوند به عبد اعطاء شده است و در این حالتی که سلطه حضرت حق بر این قدرت، محفوظ است چون حق اقتدار آزادی بر طرفین فعل و ترک است، انسان بر فعل و ترک افعال اختیاری، سلطه کامل دارد. البته خود عبد و اختیاریت تحت مالکیت خداوند است و چنانچه بخواهد یک آن عنایت خود را از بنده سلب کند، بنده و تمام شئون و دارائی‌های وی نابود خواهد شد. بنابراین با وجود سلطه عبد بر فعل و ترک افعال اختیاری، سلطه خداوند محفوظ و در این حالت فعل به عبد مستند است.

همچنین علم الهی نیز موجب جبر نیست. خداوند به آنچه که فرد «به اختیاریت خود» انجام می‌دهد آگاه است. آگاهی خداوند نیز از آنجا که تأثیر علی در افعال بندگانش ندارد، هرگز منافی با اختیاریت آنها نیست.

دلائل نقلی

از جمله دلائل نقلی اشاعره این آیه شریفه است: «قُلِ الْمَلَأُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَدِيرُ» (9)

در این آیه شریفه، خداوند متعال به طور عمومی خالق همه اشیا شمرده شده است و افعال بندگانش هم از جمله اشیا است. پس خداوند متعال خالق افعال بندگانش هم هست. بنابراین افعال بندگانش فعل خداوند است نه فعل بندگانش، چون بندگانش ایجادکننده آنها نیستند. (10)

نقد دلائل نقلی

آیه مذکور هرگز به این جهت نظر ندارد بلکه در صدد بیان وابستگی کلی هستی به حضرت حق است. البته اعمال بندگانش نیز به خداوند سبحان وابسته است اما این وابستگی با جبر تلازمی ندارد. از آنجا که بطلان قول جبر به ضرورت وجدان و عقل روشن و بدیهی است و انسان به هدایت می‌آید که دارای اختیاریت است. بنابراین در نتیجه این آیه شریفه می‌توان گفت، چون فعل اختیاری انسان بر زمین نقد رتبی انجام می‌شود که خالق آن خداوند است، از این

جهت خداوند خالق فعل انسان است بدون آنکه با استناد آن به حریت عبد منافاتی داشته باشد.

جبر فلسفی و دلایل آن

گروه کثیری از حکما قائلند که انتساب فعل انسان به او و اراده‌اش، روشن و غیر قابل انکار است. ولی اراده انسان ممکن الوجود و معلول است و به علت نیز از دارد. اگر علت اراده انسان اراده‌ای دیگر و اراده دوم معلول اراده سوم و به همین ترتیب اراده‌هایی بعدی در کار باشد و همه این اراده‌ها معلول و ممکن باشند، و به واجب منتهی نشود، تسلسل لازم می‌آید و بطلان تسلسل هم مسلم است. اما اگر اراده انسان به واجب منتهی شود، در نتیجه اراده که فعل به آن مستند است، واجب می‌شود و اراده و به پیروی آن فعل، بالمایجبار محقق شده، انسان در افعال خود مجبور خواهد شد. به عبارت دیگر: علت قرینه، اراده انسان، و علت بعدی، اراده خداوند است. مرحوم ملاصدرا در جلد ششم اسفار به تفصیل وارد این بحث شده است. اما پیش از نقل عبارات اسفار مناسب است عبارتی از «توضیح الممراد» مطرح شود. در آن کتاب در ضمن این اقوال مختلف آمده است:

«مذهب چهارم، نظر فلاسفه است:... و آن این که فعل بنده تابع قدرت و اراده اوست و آن دو، تابع اسبابی هستند که در نهایت به خدای تعالی می‌رسد، پس قدرت خدا و اراده او به واسطه اسباب به فعل بنده تعلق پیدا می‌کند.» (11)

مرحوم صدرالدین شافعی اشکال جبر را به صورت زیر مطرح نموده و پاسخ می‌دهد:

«از آن جمله آنکه: اگر اراده انسانی از خارج، با اسباب و علت‌ها می‌که منتهی به اراده قدرتی می‌شوند بر او وارد شود، تحقق و ثبوتش واجب و لازم است، خواه آن را بنده اراده کرده باشد و یا نکرده باشد، پس بنده در اراده‌اش ناگزیر است و مشیت واجب الهی او را ناگزیر و ناچار ساخته است، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (12) معنی: نمی‌خواهند مگر آنکه خدا بخواهد. پس چگونه انسان فعلش به اراده خودش است؟ چون اراده‌اش به اراده خودش نیست، و گرنه اراده‌ها ترتیب پیدا کرده و تالیفی آنها تسلسل پیدا می‌کرد.

پاسخ آنکه: دانستی مختار کسی است که فعلش به اراده خودش باشد، نه کسی که اراده‌اش به اراده خودش باشد، و گرنه لازم می‌آید که اراده‌اش به ذاتش نباشد؛ و قادر کسی است که چون اراده فعل کرد، فعل از او صادر شود، و گرنه قادر نیست نه آنکه اگر اراده، اراده فعل کرد، فعل انجام دهد، و گرنه انجام ندهد.» (13)

خلاصه بحث ملاصدرا (ره) چنین است که چون اراده عبد، خودش یک شیء ممکن است، پس نه از به علت دارد. علت آن اراده را خود با د واجب باشد و ا به واجب منتهی شود، در نتیجه اراده واجب می‌شود و به جبر می‌انجامد و چنانچه اراده به یک واجب ختم نشود، تسلسل لازم می‌آید که آن هم باطل است.

۱. شان در جواب از اشکال جبر می‌گویند: برای اثبات اخته ار، به ش از آن اخته اج نیست که فعل به اراده مستند باشد. فعل عبد هم به اراده او مستند است، پس اخته اری است.

اراده انسان بالآخره با د به یک علت واجب منتهی شود که در آن صورت جبر خواهد بود و اگر به علت واجب منتهی نشود تسلسل لازم می‌آید. ملاصدرا به اشکال پاسخ نداده و صرفاً از ادامه بحث خودداری کرده است اما در بحث حقه قی نمی‌توان از تعقّب و پی‌آگری بحث سر باز زد. با د پاسخ آن سؤال روشن شود که آیا مبدأ اراده انسان، اخته ار اوست یا به اراده ازلی حضرت حق منتهی می‌شود؟! (14)

سؤالی در اینجا مطرح می‌شود که: آیا نمی‌توان از سخن ملاصدرا چنین برداشت کرد که اراده خدا بر آن تعلق گرفته که فعل عبد از اراده‌اش صادر شود؟ و آن همان اخته ار است.

پاسخ آن است که: خ؛ با توجّه به تعبیر ملاصدرا نمی‌توان چنین برداشتی کرد. ۱. شان فعل اخته اری را فعلی می‌دانند که «مسبق به اراده عبد باشد» و فرموده است که «منشأ اراده عبد، اخته ار اوست».

تعبیر آن «فاعل مختار» است اما اخته ار را به معنای استناد فعل به اراده انسان می‌دانند، اگرچه اراده او به طور قهری و بدون اخته ار او پدید آید.

تعبیر دیگر آن شان نیز در این زمینه مفید است. ۱. شان در فرق بین انسان و فواعل طبی می‌فرماید: «فواعل طبی شعور ندارند ولی انسان از فعل خود آگاه است» و سپس می‌نویسد:

«وكذلك حال سائر المختار من غير الملّه في أفعالهم، فإنّ كلّاً منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل المدواعي والمبرجّحات مضطرّ في الإرادات المنبعثه عن الماغراض، مستكمل بها. (15)

و حال دیگر صاحب اخته اران در افعالشان - غر از خداوند - آن گونه است، زیرا هر کدام از آنان در اراده او مقهور و مجبوراند و از جهت داشتن دواعی و انتخاب بهتر، در اراده‌ها بی‌گناهی که از اهداف و اغراض برانگیزخته می‌شود و بدان‌ها استكمال حاصل می‌نماید، مضطر و ناچاراند. (16)

از نظر ملاصدرا، خداوند متعال در اراده‌اش مقهور نیست و فاعلی از خارج او را مجبور نمی‌کند. اما غر خدا در اراده خود مقهورند و به هم بن اراده‌ای که به عوامل و دواعی خارج از ذات مستند است، مستکمل می‌شوند. از این بن در این فهم ده می‌شود که از نظر ملاصدرا، اراده به معنای آزادی در طرف بن فعل و ترک نیست بلکه اراده عبارت است از اضطراب به یک طرف، تحت تأثیر دواعی و مرجحات.

وی در جای دیگر می‌گوید:

«بدان که نفس، در ما و در دیگران، در افعال و حرکاتش مضطر و ناگزیر است، چون افعال و حرکاتش - مانند فعل طبع و حرکاتش - تسخیری است، زیرا آن جز به حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی، نه تحقق می‌پذیرد و نه پذیرد؛ پس نفس ما مانند طبع، در افعال و حرکات تسخیر است، ولی فرق بن آن دوا بن است که نفس به اهداف و داعیه و سبب‌های آگاهی و شعور دارد و طبع، به داعیه و سبب‌های آگاهی و شعور ندارد و فعل اختیاری در واقع جز در واجب‌الموجود نه تحقق می‌آید و نه جائز است؛ و غر او از صاحبان اختیاری جز مضطر و مجبور در صورت اختیاریان نیست.» (17)

حاصل آن که، انسان و سایر حوانات مانند فاعل‌های طبعی در افعال خود مجبور و مضطر هستند، چون اغراض و دواعی خارجی آنها را به فعل وادار می‌کند لکن با این فرق که انسان به اغراض، دواعی و افعال خود آگاه است و شعور دارد اما طبع به دواعی آگاه نیست.

مرحوم صدرالدین شیرازی در جای دیگر می‌نویسد:

«در جعل قصد و اراده از افعال اختیاری جای بحث است زیرا اگر قصد فعل، اختیاری باشد، نه از به قصد دیگر خواهد داشت و تسلسل لازم خواهد آمد. و قول به این که بعضی از قصدها اختیاری باشد و بعضی دیگر غر اختیاری، حرف زور است و وجدان با آن موافقت نمی‌کند، بلکه ظاهر آن است که وقتی شوق غالب شود، قصد به ضرورت تحقق پذیرد اما می‌کند، و مبادی افعال اختیاری به امور اضطراری منتهی می‌شود که از حوان بالما جابب سر می‌زنند، زیرا اعتقاد لذت‌انفع بدون اختیاری حاصل می‌شود و به دنبال آن شوق پذیرد و پس از آن قوه محرکه به اضطرار پذیرد و پس از آن می‌کند، پس این امور به ضرورت و اجابب به دنبال هم می‌آیند. و اختیاری در حوان عبارت است از علم و شوق او که به دنبال سبب فعل را می‌آورد و قدرت او عبارت است از هم بن سبب فعل، مانند قوه محرکه‌ای که برای اعضا هست.» (18)

از این عبارات به روشنی استفاده می‌شود که پاسخ ملاصدرا از اشکال جبر مخدوش است. برخی از بزرگان معاصر و شارحان حکمت متعالیه هم به این جهت تذکر داده‌اند. (19)

۱. شان به نقل از بوعلی سنا می‌نویسد:

«این سنا در فن سوم از طب عات شفا گوید: تمام حالات زنده نی منوط به حرکات آسمانی است - حتی اخته ارها و اراده‌ها - ز را آنها اموری هستند که پس از نبودن حادث شده‌اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می‌گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اخته ارهایی مانده از تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکون‌هایی زنده نی است که سازگار با نظم پی در پی بوده و داعه‌های قصد و برانگه زانندگان آنها می‌باشد، و این همان قدری است که قضا را لازم می‌آورد، و قضا عبارت از عقل اول الهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدرات از آن منشعب می‌گردند.» (20)

از این عبارت بوعلی سنا به خوبی معلوم می‌گردد که رفتار انسان همگی به علل و عواملی در بدن انسان باز می‌گردد و اخته انسان تنها صورت ظاهری دارد. جالب آنجاست که او قضا و قدر را به حرکات آسمانی و امثال آن باز می‌گرداند و از قضا و قدر، نفس جبری و تکوینی ارائه می‌کند.

جبر فلسفی با تفریق قدرت قائل

چنان که مکرر بیان شد، فلاسفه برای گریز از ابتلاء به اشکال جبر و توجه به مسئله ثواب و عقاب، امر و نهی، تکلیف و... به اخته ارایی بودن فعل انسان قائل شده‌اند و برای اثبات اخته ار، انتساب فعل به اراده را کافی دانسته‌اند، اما با توجه به ضرورت علی - که از مسائل قطعی فلسفه است - تصریح می‌کنند، اراده انسان با اراده‌الله منتهی شود؛ در نتیجه برای فعل انسان دو علت ترسیم می‌کنند: یک علت قرآنی که اراده‌المعبد است و یک علت بعده که اراده‌الله است.

ملاصدرا هم بنام مطلب را به نحوه‌ای دیگر تفسیر و آن را به عنوان قول راسخان در علم مطرح می‌کند و می‌گوید: «در حققت علت قرآنی و بعده در کار نیست، بلکه علت قرآنی هم ذات مقدس حضرت حق است.»

ملاصدرا رحمه‌الله ذیل عنوان «فی شمول ارادته لجمیع الافعال» گذشته از نقل قول را جعفر مسوفان که نقل شد، نظر به این را مطرح می‌کند که آن را به راسخان در علم نسبت می‌دهد. او می‌گوید:

«گروه دیگری که راسخان و استواران در علم، معنی اهل‌الله خاص می‌باشند، معتقدند که: موجودات با تبارشان در ذات

و صفات و افعال، و تربت بشان در نزد کبی و دوری به حق اول تعالی و ذات احدیت، همگی شان یک حققت الماهی آند که جامع تمام حقایق و طبقات آن (حققت) می باشند، نه به این معنی که مرکب از مجموع، یک چیز است که حق سبحان می باشد، هرگز! که ساحت قدس الماهی از تهمت و نسبت کثرت و ترکیب مبراست، بلکه به این معنی که آن حققت الماهی با آنکه در غایت بساطت و احدیت است، نورش از کران تا کران آسمان -ها و زمینها نفوذ کرده است و هم سنگ ذره آبی از ذرات موجودات و اکوان وجودی نیست جز آنکه نور المانوار محیط بدان و غالب و چه بر آن است «او مراقب اعمال همه کسان است» و او با هر چیزی هست - نه با جفت بودن - و اگر هر چیزی هست - نه با دور بودن» (21)

بر اساس این قول، حققت هستی، همان نور ساری حضرت حق در قوایل و ماهات است. بنابراین با توجه به سران نور وجود حضرت حق در هر اکل ماهات و قوایل، تمامی هستی تحت سلطه حضرت حق است. تحقق عبد، صفات و افعال او هم به جرآن فضیلت حضرت حق و سران نور ذات مقدس الماهی است، در نتیجه حضرت حق، علت قرب فعل عبد هم هست.

در قول منسوب به جمهور فلاسفه، به سلسله علل توجه شده و علت قرب و بعد مطرح می شود. در این قول - که از نظر ملاصدرا اذق است - علت قرب و بعد مطرح نیست. ملاصدرا این مطلب را به صورت روشن تری بیان می کند و می نویسد:

«و این مطلب دقیق و عالی، ولی دشوار، چیزی است که آنان با کشف و شهود - پس از راضیات و خلوتها که داشته اند - حاصل کرده اند، و این همان چیزی است که ما بر آن - مطابق کشف و وجدان - اقامه برهان کرده ایم. بنابراین این همان گونه که در وجود، شأنی نیست جز آنکه آن، شأن اوست، هم به طور در وجود، فعلی نیست جز آنکه آن فعل اوست، نه به این معنی که مثلاً فعل «زد» صادر از «زد» نیست، بلکه به این معنی که: فعل «زد» با آنکه به حققت - نه مجاز - فعل اوست، همو به حققت، فعل خداست پس هیچ حکمی جز برای خدا و هیچ قوه و نیرویی جز به خدای و الماهی بزرگ نیست؛ معنی هر قوه و نیرویی، قوه و نیروی اوست، پس او با غایت عظمت و بلندیش، به منازل اشاء فرود آمده و فعل آنها را انجام می دهد، همچنان که با نهایت تجرد و تقدسش، هیچ زمینی و آسمانی از او خالی نیست، چنانکه فرموده: «هر کجا باشی او با شماست»» (22)

علامه طباطبائی (ره) نیز در نهانة المحکمة، قول فلاسفه و راسخان در علم را نقل کرده است. (23)

بر اساس این تقریر، وجود حضرت حق، وجود مستقل است و هر آنچه غیر حضرت حق است - از جمله عبد، صفات و افعال او - وجود ربطی و رابطی و فقر است. در نتیجه قوا هم به آن وجود مستقل است و همه در آن واحد در ارتباط با او هستند. بنابراین حتی در فعل عبد هم به جهت ارتباط با این وجود مستقل، مسأله قرب و بعد مطرح نیست.

به اعتقاد مرحوم علامه طباطبائی، وقتی به اسباب و علل نظر کنیم، اراده خدا به نظر بدوی علت بعد است اما در تقریر دوم اراده الملله، به نظر دقیق علت قرب هم هست. به عبارت دیگر، تقریر نخست با توجه به قانون علیت و نظر

به معنای مطرح می‌شود و تقریر دوم با توجه به وجود مستقل و وجود ربطی ارائه می‌شود؛ اما در هر دو تقریر، نتیجه یکی است.

نقد و بررسی

اشکال اولی که مطرح می‌شود آن است که در هر دو تقریر، بالآخره اراده عبد واجب و مستند به ذات مقدس حضرت حق است و در نتیجه فعل عبد، به خدا منتسب می‌شود و تالی فاسدهایی مربوط به اولی (مانند لغویت ارسال رسل، انزال کتب، امر و نهی، وعده و وعاب، ثواب و عقاب، تکلیف و...) همچنان باقی است. مرحوم علامه طباطبائی در بحثی با عباراتی مطرح می‌کند که پاسخی برای اشکال مذکور باشد، ایشان می‌فرماید: «چنانچه بگویم اراده‌ی الله به اراده عبد تعلق پیدا کرده، اشکال وارد است اما می‌گویم اراده‌ی الله در سلسله علل به اختیاری عبد تعلق پیدا کرده و اراده عبد هم مستند به اختیاری اوست، پس اشکال منتفی است.» اما آیا منظور مرحوم علامه از تعلق اراده‌ی الله به اختیاری عبد، اعطای اختیاری به معنای واقعی - معنی واجدیت طرفین فعل و ترک - است؟ در عبارات ایشان شواهد محکمی برخلاف اولی که معنا وجود دارد. از نظر علامه رحمه الله، اختیاری به اراده فعل خاص تعلق می‌آورد بنابراین هرگز واجدیت طرفین فعل و ترک در معنای اختیاری مورد نظر ایشان لحاظ نشده است. بلکه اختیاری تنها وسیله واسطه‌ای بین اراده‌ی الله و اراده‌ی المعبود است. معنی اراده خدا به اراده «فعل خاصی» از عبد تعلق گرفته لکن به وسیله اختیاری که در سلسله علل واقع شده است. مرحوم طباطبائی می‌نویسد:

«وَأَمَّا تَعَلُّقُ الْإِرَادَةِ الْمَوْجِبَةِ بِالْمَفْعُولِ مَعَ كَوْنِ الْإِنْسَانِ مَخْتَارًا فَهِيَ فِيهِ فَيُنْمَا تَعَلُّقُ الْإِرَادَةِ الْمَوْجِبَةِ بِأَنْ فَعَلَ الْإِنْسَانُ بِإِخْتِيَارِهِ فَعَلًا كَذَا وَكَذَا.» (24)

«وایم پاسخ اولی که: «چگونه فعل اختیاری انسان می‌تواند متعلق اراده واجب تعالی باشد» آن است که اراده واجب تعالی به اولی که تعلق می‌آورد که «انسان با اختیاری او خواست خودش افعال خاصی را انجام دهد.» (25)

ایشان رحمه الله با استعمال لفظ اختیاری در عبارت فوق، هم قصد حفاظت بر اختیاری او را دارند و هم توجه می‌دهند که اعطای اختیاری به معنای آن نیست که خود عبد با اختیاری خودش، فعلی را اراده کرده است بلکه اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که عبد با اختیاری خود، فعل خاص را اراده کند. بنابراین لفظ «اختیاری» هرگز اشکال را حل نمی‌کند. اشکال هنگامی رفع می‌شود که از واژه «اختیاری»، معنای واقعی آن در نظر گرفته شود. نفس اختیاری در حقیقت به معنای سلطه بر فعل و ترک است، نه اختیاری فعلی خاص. ایشان در ادامه می‌فرماید:

«علي أن خروج الأفعال الماخطة إرادة عن سعة المقدرة الموجبة حتى رد فلا يكون و كره في كون، تقع في المقدرة»

المطلقة الَّتِي هِيَ عَنِ ذَاتِ الْمَوَاجِبِ، وَالْمُبْرَهَانَ دَفَعَهُ» (26)

افزون بر آنکه؛ رون بودن افعال اخته اری از گستره قدرت واجب تعالی - به گونه‌ای که آنچه اراده او بر انجامش تعلق گرفته، تحقق نابد، و آنچه اراده او بر ترکش تعلق گرفته، تحقق ابد - به معنای مطلق بودن قدرت مطلق واجب تعالی، که عَنِ ذَاتِ اَوْسْتِ، مِی‌بَاشد؛ و برهان آن را رد می‌کند. (27)

ایشان با این عبارت تذکر می‌دهند که اگر بگویم، عبد اراده‌ای کرده که خدا چنان اراده‌ای نکرده است، موجب محدود شدن اراده خدا خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر اخته او به معنای واقعی به عبد اعطا شده باشد، ممکن است انسان اراده‌ای کند که از آنچه خداوند اراده کرده است و در این صورت اراده‌ی الله مقهور خواهد شد. بنابراین آنچه را خدا اراده کرده است، عبد نیز به اخته او اعطا می‌خداوند، همان را اراده می‌کند. البته این صحیح است که اراده و مشیت عبد بر اراده و مشیت خداوند سبقت نمی‌گیرد؛ این سخن گرچه صحیح است اما منافی اخته او انسان به معنای سلطه بر طرفین فعل و ترک نیست. زیرا مشیت و اراده خداوند در فعل اخته اری عبد، همان اذن اوست در طاعت یا معاصی. اما حاصل فرمایش مرحوم علامه در واقع همان سخن حکماست. تفاوت این دو قول آن است که مرحوم علامه لفظ اخته او را در عبارات خویش به کار برده است. اما چون ایشان معنای واقعی اخته او را لحاظ نکرده است، حاصل نتیجه بحث کمی است. بر اساس قول علامه رحمه الله، نسبت فعل به انسان از آن جهت است که فعل، عرضی قائم به عبد است نه اینکه چون فعل از صمیم اخته او عبد نشأت گرفته، پس به وی منتسب است.

حاصل آن که با توجه به قانون علت و مسئله وجود مستقل و وجود رابط، فعل عبد باید به گونه خاصی تحت سلطه حضرت حق قرار گیرد. لکن برای رهایی از اشکالات مربوط به این بحث، اخته او هم در سلسله علل قرار داده می‌شود، اما مختار بودن عبد به معنای حقیقی با علت و مسئله وجود مستقل و وجود ربطی، ناسازگار است؛ در نتیجه، با این هم اشکالات و تالی فاسدهای بحث برطرف نمی‌شود.

بر اساس تعالیم وحی و افت فطری، خداوند با اعطای اخته او به انسان به وی سلطنت بر فعل و ترک را تمسک کرده است و در این حال اراده‌ی الله بر اراده عبد حاکم است و هر آن خداوند بخواهد، می‌تواند مانع فعل عبد شود اما خواست خداوند بر تکلیف و امتحان بندگان تعلق گرفته است لذا به طور معمول مانع افعال بندگان نمی‌شود و آنچه را بنده اراده کند، خداوند اذن انجام آن را می‌دهد به این معنی که بن او و فعلش، اگر بخواهد مانعی ایجاد نمی‌کند.

حل مشکل جبر فلسفی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم»

علامه طباطبائی (ره) در ذیل عنوان «ضرورت و امکان» می‌نویسد: «اساساً سخن و کنجکاوایی فلاسفه در دو جا و در دو

مسئله است:

1.1 نکته آ ۱۱۱۱ بی که در عالم موجود می‌شود، با وجوب وجود (ضرورت به اصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند، موجود می‌شوند. آنها؟ پاسخ فلاسفه در این مسئله مثبت است. به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تا کنون از آنان در دست است و هرگز حل مسئله را موقوف به پذیرش این افکار المتقاطعی مادی نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل به «اتفاق» منفی است و آنان عده‌ای از مادی‌گرایان هستند که برای مجموع عالم، علت قائل نیستند.

2. آ ۱۱۱۱ در مورد افعال انسان، «جبر» با د قائل شد «تفو ض» «امر بن الامر بن» و به عبارت دیگر، آ ۱۱۱۱ افعال انسان صد در صد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچ گونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است و افعال انسان صد در صد تحت تأثیر اراده بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قاعده خارج از خود آزاد می‌باشد (۱). این است معنی «تفو ض» نه اینکه اختیاری به معنی نفی ضرورت بوده باشد (28) و ۱۱۱۱ نکته افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همه گیر و نه در عرض همه گیر. معنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیاری و انتخاب کرده و با موافقت بقا اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده، تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (و این است معنی «امر بن الامر بن» که همان دو قول «جبر» و «تفو ض» واقع است.) (29)

حاصل این سخن آن است که فعل خاصی را که انسان انجام داده، خداوند متعال همان فعل را اراده کرده است. لکن حضرت حق آن فعل را از راه اراده عبد، اراده می‌کند. بنابراین بازگشت کلام به همان جبر فلسفی معنی قول جمهور فلاسفه است.

جبر عرفانی

دیدیم که در کلام ملاصدرا و علامه طباطبائی (ره) وجه دیگری نیز در این شده که این به نظر عرفا منتهی می‌شود. در عرفان مصطلح و کتب معمول عرفانی گفته می‌شود که چون در حقیقت پیش از تک وجود نیست و هر آنچه هست تطورات اوست؛ لذا در افعال هم، عبد مظهری برای فعل ذات حضرت حق است و به نظر دقیق، چیزی نیست تا مجبور باشد یا به او تفویض شده باشد. و حدیث «لا جبر و لا تفویض» از باب «سالمه بانتفاء موضوع» است. عبارت «بل امر بن الامر بن» هم از باب «جبري الم زاب» و اسناد مجازی است.

در موارد متعددی به این مطلب تصریح و برای تشریح آن، مثال‌هایی متعددی مطرح شده است، در این میان، مثال موم از جهتی روشن‌تر از مثال‌هایی دیگر است. مثال چنان است:

«صورت‌هایی مختلفی از موم ساخته می‌شود مثل شکل شتر، درخت، انسان، بقر و... هر یک از این شکل‌ها هم از اجزای ساخته شده و چندین اسم پیدا می‌کند مثل دم شتر، سر شتر، بدن شتر، تنه درخت، شاخه درخت، برگ درخت، دست انسان، پای انسان و... با این حال روشن است که جز موم چیزی در کار نیست و اسم‌ها به اعتباراتی بر این شکل‌ها اطلاق می‌شود، اما در حقیقت موم است که به شکل‌هایی مختلف درآمده است. به همین ترتیب در عالم هم یک وجود هست که به صورت مختلف درآمده و اسم مجموع آن «الملّه» است.» (30)

در «توضیح المراد» ضمن طرح و بررسی آراء مذاهب مختلف در جبر و تفویض آمده است:

«مذهب پنجم، مذهب عارفان و پدران طریقی عرفانی آنهاست مانند حکیم شریانی و حکیم سبزواری و غیر آن دو که خدای تعالی رحمت‌شان کند. و این است که فعلی که از بنده سر می‌زند، فعل عبد و فعل خدای تعالی است نه اینکه در آنجا دو فعل یک فعل برای دو فاعل بوده باشد بلکه فاعل مانند فعل یکی است و او خدای تعالی است در مظهر انسانی مثلاً. و فرقی با قول اشعری این است که اشعری می‌گوید: خدای تعالی فعل را در عبد خلق می‌کند پس خدا خالق فعل است و عبد محل آن است بدون اینکه عبد سلطه‌آیی بر فعل داشته باشد. و عارف می‌گوید: خدای تعالی به نور خود تجلی کرده و فرود آمده و به وجودش در مظهر انسانی ظاهر شده است و فعل خودش را انجام داده است و فعل به خدای عزوجل مستند است به خاطر آن که او در انسان تجلی کرده است. بنابر آنچه مولی صدرا در رساله خلق اعمال و آنچه از مفتاح المغیب نقل شده است. و نیز نصوص قوی در مسئله سزدهم در فصل دوم، و غیر اینها از کلمات آنان در کتاب‌هاشان. در اینجا وجهی برای طول دادن کلام به نقل سخنان آنان دیده نمی‌شود.

پس می‌گوییم: مبانی این قول، اعتقاد به وحدت وجود و حلول و اتحاد است و این که در عالم وجود جز موجود واحدی وجود ندارد که آن موجود به تعین خلقی متعین می‌شود و در صورت و مظاهر امکانی تجلی می‌کند بعد از تعین ذاتی‌اش. و این تجلی به نزول او از مرتبه احدیت به منازل اشیا مختلف با تحدید به حدود آنها حاصل می‌شود. این مطلب در کتب آنها به تفصیل آمده است. اگر خدای تعالی تعین خلقی داشته باشد، پس خلقی در کار نیست بلکه اوست که به صورت خلق ظاهر شده است و صفات خلق و افعال آنها صفات و افعال خدای تعالی است.» (31)

جبر عرفانی در نگاه علامه طباطبائی (ره)

علامه طباطبائی (ره) در کتاب «المسائل المتوجهة» در توضیح جبر عرفانی می‌نویسد:

«در رساله «الاسماء المحسنی» برهان اقامه کردیم که هر فعلی که در عالم وجود تحقق پیدا می‌کند، با اسقاط جهات نقص از آن و پاک کردن آن از کثافات ماده و قوه و امکان معنی از تمام جهات عدمی، فعل خدای تعالی است؛ بلکه چون عدم و همه آنچه به عدم اضافه می‌شوند حقیقتاً در خارج و عالم عین تحقیق ندارند - زیرا در خارج جز وجود و اطوار و رشحات آن چیزی نیست - پس در خارج، فعلی جز فعل خدای سبحانه و تعالی وجود ندارد. و این امری است که برهان و ذوق هم بر آن دلالت دارد.» (32)

علامه (ره) در موضع دیگری از کتاب مذکور می‌نویسد:

«بدان در این مسئله نظر دیگری است که با توجه به آن، موضوع این بحث -ها و مشاجره‌ها به طور کلی از این می‌رود، و آن نظر توحیدی است که در این رساله‌ها گذشت. پس همه افعال از برای خداست همانطور که اسما و ذوات همه از برای خداست. پس فعلی نیست که فاعلی غیر خدا یا سبحانه مالک آن باشد تا موضوع برای جبر یا تفویض وجود داشته باشد. دقت کن.» (33)

ایشان می‌فرماید: «با مبنای عرفا، مشاجرات بین اشاعره، معتزله، فلاسفه و... مرتفع می‌شود.»

جبر عرفانی در کتاب «فلسفه الماهی از منظر امام رضا علیه السلام»

در کتاب «فلسفه الماهی از منظر امام رضا علیه السلام» به صورت روشن‌تری به مبنای عرفان پرداخته شده است. در آن کتاب در نفی جبر و تفویض و امتناع آن در مبنای عرفان آمده است:

«بر اساس توحید افعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و در عرفان عملی مشهود می‌گردد، تنها وجودی که برای انسان می‌توان لحاظ کرد، تک وجود مجازی است، به گونه‌ای که (طبق معنای مجاز)، اسناد وجود به انسان، در حقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مثل نسبت دادن جر این آب به ناودان که گفته می‌شود: «ناودان جاری شد» با آنکه جر این حقیقتی از آب است.

بنابراین موجود ممکن، تصویری از حقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقتی در خارج ندارد و تنها نقش وجودی

انسان، حکایت صادقانه از صاحب حق قی تصور، معنی وجود مطلق خداوند سبحان است. حال اگر درباره موجودی که بهره‌ای از حق وجود ندارد، گفته شود: این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حق قمت سالبه به انتفای موضوع است. زیرا حق قمتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهد جبر یا تفویض را از وی سلب کند و اگر ثابت کند که انسان موجودی است که بهره‌ای از حق وجود ندارد و در جایگاهی که آن دو حالت جبر و تفویض (افراط و تفریط) واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ام، چون جایگاه آن را به موجودی نسبت داده‌ام که حق قمتاً مالک آن مقام نیست». (34)

جبر عرفانی در نگاه محیی المدنی عربی

در فصوص المحکم می‌خواندیم: «کلّ مرضیّ محبوب و کلّ ما فعل المحبوب محبوب فکله مرضیّ لأنّه لا فعل لله بل الفعل لربّه» (35)

در ممد المهمم در شرح این عبارت می‌نویسد: «هر مرضی محبوب است. (معنی به نسبت آن کسی که اراده و رضا او به او تعلق گرفت) و هر چه را که محبوب می‌کند، محبوب محب او نیز هست. پس آنچه در دار وجود انجام می‌شود و جبر آن می‌آید مرضی است، (زیرا مرضی ریب اوست). زیرا برای آن ممکنه فعلی نیست، بلکه فعل برای ریب آن است در آن است. (معنی فعل، فعل ریب است که در آن ظاهر می‌شود). پس آن موجوده قبول کرده است که فعلی به او اضافه و نسبت داده شود؛ پس آن راضی شد به آنچه که در او ظاهر می‌شود و از او ظهور می‌کند.» (36)

استاد جهانگیر معتقد است، جبر این عربی از سنخ جبر مکانیکی و جبر اشعری و جبر فلسفی نیست بلکه نوع خاصی از جبر است که با مبانی عرفانی او هماهنگ است. وی می‌نویسد:

«این عربی قائل به وحدت است، و چنان که بارها در این رساله اشاره شده است، او حق را خلق و خلق را حق می‌خواند و نه تنها او را خالق افعال عباد، از قبیل خوردن، نوشیدن، شنیدن و گفتن و امثال آنها می‌داند، بلکه او را به صورت هر خورنده و نوشنده و شنونده و گوینده‌ای ظاهر و متجلی می‌انگارد، و حتی بالاتر از اینها، او در دار هستی جز المله سامع و قائلی نمی‌شناسد و آنجا هم که این آنها فرق می‌گذارد، آن فرق را اعتباری بداند نمی‌انگارد. گذشته از اینها، اصل جبر او، معنی جبری که مقتضای اصول عرفان اوست، جبری ذاتی، معنی مقتضای ذات هر موجودی و نیز اصلی است شامل، معنی اختصاص به خلق ندارد، بلکه فراگیرنده سرتاسر هستی است اعم از حق و خلق که در پیش گفته شد که به عده وی، علم خداوند به ذاتش در مقام واحدت باعث ظهور علمی اعم از آن و به اصطلاح ثبوت آنها می‌گردد و از آنجا که هر آن را استعدادی است ذاتی که لا تغیر است، هر یک از آن به سبب استعدادش از خداوند احکامی تقاضا و طلب می‌نماید و او با تدابیر احکام مورد تقاضای آنها را اجرا نماید و مسئول و مطلوبشان را برآورده سازد، که خداوند محکوم استعدادات اعم از آن است و با توجه به این که استعدادات ذاتی اعم از آن در مجعولند و به هیچ نحوی تغیر و تبدیل نمی‌آیند و خداوند آنها را دگرگون نمی‌سازد، که تغیر ذاتی مستحیل می‌نماید و امر خداوند به امر مستحیل تعلق

نمی‌آید، پس هیچ موجودی را از این احکام و به اصطلاح قضا و قدر الماهی مَفَرّی و مَخْلُصی نمی‌باشد و در نتیجه اخته‌ار به معنای انتخاب آزاد نه تنها در مورد خلق، بلکه در خصوص حق نیز منتفی می‌گردد و جبری فراگرفته و حاکم و متحکم سرتاسر هستی را فرا می‌گیرد و به هر موجودی اعم از حق و خلق حکومت می‌کند. چنان‌که در کتاب «انشاء المدوایرش» با کمال صراحت و جسارت، اخته‌ار را از خداوند سلب کرده، امکان را انکار کرده و وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته است. (37)

جبر عرفانی در نگاه عبدالرزاق کاشانی

عبدالرزاق کاشانی می‌گوید: «محو عبودیت و محو المعبد، اسقاط اضافه شدن وجود به اعم این است، زیرا اعم این شئون ذاتی اند که در حضرت واحدیت به حکم عالمیت ظاهر شده‌اند. پس اعم این معلومات هستند که تا ابد در عالم این معدومند جز آنکه وجود حق در آن اعم این ظاهر شده است. پس اعم این با وجود آنکه ممکن معدوم اند، برای آنها آثاری در وجود است که آن وجود به واسطه آن اعم این و صورت‌هایی معلوم آنها ظاهر می‌شود، و وجود جزء این حق متعال نیست. و اضافه وجود به اعم این، نسبتی است که در خارج وجودی برای آن نیست و افعال و تأثیرات تابع وجود است زیرا معدوم تأثیر ندارد پس فاعلی و موجودی نیست جز حق تعالی به تنها می.» (38)

جبر عرفانی و مرحوم محمد تقی جعفری

مرحوم علامه محمد تقی جعفری نظر امت منقول درباره جبر و اخته‌ار را برشمرده، در مورد نظر عرفا با عنوان مکتب وحدت‌الها می‌نویسد: «این مکتب که مبنای خداوند و موجودات هیچ‌گونه تغایری نمی‌بیند بلکه خداوند را صورت اجمالی موجودات و موجودات را صورت تفصیلی خداوند می‌داند، بنابراین مسئله را مورد بررسی قرار دهد زیرا نه خالق هست و نه مخلوق، تا بینیم دخالت صورت اجمالی (خدا) در کارهایی صورت تفصیلی (موجودات) از چه قرار است. برای نمونه می‌توانیم رباعی عبدالرحمن جامی را در نظر بگیریم:

چون حق بتفاصيل و شئون گشته‌اند

مشهود شد این عالم پر سود و زاین

چون باز روند عالم و عالم ان

در رتبه اجمال حق آدم به ان

اگر حق قنأ چن مکتبی در جهان بشریت وجود داشته باشد، مسأله جبر و اختار برای آن مکتب قابل طرح نیست. و اگر هم مانند سایر مکاتب این مسأله را عنوان کند، در حق قنأ خالی از تشریفات بی اساس نخواهد بود، زیرا روشن است که پس از آنکه فرض کردیم: خدا و موجودات که انسان هم یکی از آنها است همگی متحداند، هر کاری را که انسان انجام می‌دهد، در حق قنأ خدا انجام داده است، اصلاً مسأله جبر و اختار موضوع ندارد تا بدانیم انسان مجبور است یا فاعل مختار.» (39)

با توجه به عبارات فوق روشن شد که این نظر از نظر فلسفه به جبر منتهی می‌شود و برای انسان اختار به معنای توانایی بر فعل و ترک باقی نمی‌گذارد و همه مشکلات نظر از جبر در جبر عرفانی نیز وجود دارد.

در این مقاله به اهمیت، دشواری و محدوده بحث جبر و اختار اشاره شد و بدین‌گونه گردید که در این بحث، سه دیدگاه مهم و اساسی وجود دارد که عبارتند از: نظر از جبر، نظر از تفویض و نظر از امر بین الامرین.

گفته‌ایم، سه مکتب اشعری، فلسفه و عرفان قائل به جبر هستند. نظر از تفویض مربوط به معتزله است و در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام امر بین الامرین مطرح شده است. جبر اشعری در قالب مسأله کسب، جبر فلسفی به صورت ضرورت علی و جبر عرفانی با نفی وجود از غر خدا و از باب سالبه به انتفاء موضوع مطرح می‌شود.

توضیح نظریه لاجبر و لتفویض بل امر بین الامرین بر اساس مبانی کلامی شیعه نیاز به مقال دیگری دارد.

فهرست منابع

1. قرآن کریم.

2. ابن عربی، محیی الدین، فصوص المحکم، تحفه قی ابوالعلاء عفی فی، انتشارات المزهراء، 1370 ه.ش.

3. اشعری، ابوالحسن، الملعمع فی الرد علی اهل المزغ والمبدع، مطبعة مضر شركة مساهمة مضرىة، 1955 م.

4. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحفه قی عبدالرحمن عم رة، انتشارات شرف المرضی، 1370.

5. جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، شرکت سهامی انتشار، 1344 ه.ش.

6. جوادی آملی، عبدالملک، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الملهیة.

7. جوادی آملی، عبدالملک، فلسفه الملهی از منظر امام رضا علیه السلام، ترجمه زینب کربلائی، مرکز نشر اسراء، 1384 ه.ش.

8. جهانگیر، محسن، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1383 ه.ش.

9. حسن زاده آملی، حسن، ممد المهمم در شرح فصوص المحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1384 ه.ش.

10. حسینی طهرانی، سید دهاشم، توضیح المراد، انتشارات مفید، 1365 ه.ش.

11. سبحانی، جعفر، الملهات علی هدی المکتاب والمسنة والمعقل، موسسه الامام المصدق علیه السلام، 1426 ه.ق. 1384 ه.ش.

12. ش رازی، صدرالدین محمد، المحکمة المتعلماة فی المسفار العقلية الاربعية، دار احاء التراث العربی، بروت، 1981م.

13. ش رازی، صدرالدین، ترجمه اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، 1425 ه.ق. 1383 ه.ش.

14. ش روانی، علی، ترجمه و شرح نهضة المحکمة، انتشارات المزهراء، 1374 ه.ش.

15. طباطبائی، سید محمد حسن، الرسائل المتوجهة، تحفة قیومیه النشر الاسلامی، مؤسسة النشر الاسلامی، 1417 ه.ق.

16. طباطبائی، سید محمد حسن، نهضة المحکمة، انتشارات المزهراء، 1363 ه.ش.

17. فخر رازی، محمد بن عمر، کتاب المحصل، تحفة قیومیه نشر المشرقی، انتشارات المشرقی، 1420 ه.ق. 1999م.

18. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوجهة والمعدل، تحفة قیومیه المطول و سعید زاهد، القاهرة، المؤسسة المصریة المعامة.

19. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات المصوفیة، تحفة دکتر محمد کمال ابراهیم جعفر، انتشارات بدار، قم، 1370 ه.ش.

20. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، 1425 ه.ق. 1383 ه.ش

بی نوشتها:

- 1) بنگر د به: فخر رازی کتاب المحصل / 455.
- 2) برای نمونه بنگر د به: اشعری، الملمع، ص 42.
- 3) ملاصدرا، اسفار / 6 / 388.
- 4) والفعل الماخة اری لا تحقق ولا صح بالحققة إلیاً فی واجب الوجود وحده. و غیره من المختار ن لا کونون إلیاً مضطراً ن فی صورة المختار ن. «همان، ص 312».
- 5) ر.ک: علی بن موسی الرضا علی السلام والفلسفة الملهیة / 88-89.
- 6) برای نمونه بنگر د به: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب المتوح د والمعدل، ج 8، ص 109.
- 7) بنگر د: فخر رازی، کتاب المحصل / 458، تفتازانی، شرح المقاصد / 4 / 227.
- 8) بنگر د: فخر رازی، کتاب المحصل / 459 و تفتازانی، شرح المقاصد / 4 / 231-232.
- 9) رعد / 16.
- 10) بنگر د: فخر رازی، کتاب المحصل / 468-469 و تفتازانی، شرح المقاصد / 4 / 238.
- 11) توضیح المراد / 556.
- 12) انسان / 30.

13) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) 1/3، ص 336. وریک: اسفار 6 / 388.

14) در هم بن خصوص، برخی از صاحب نظران فلسفه ن ز به ا بن اشکال تفتن افته و نظر ه ملاصدرا را در توج ه اخته ار انسان نیذ رفته‌اند. برای مثال، به عبارت ز ر توجه فرما د.

إنّ المبحث ل س فی التسمه حتي قال: إنّ المتعرف المذكور للفعل الإيخة اري و جب كون الإرادة والمفعل من الأمور الإيخة اريّة، بل المبحث في واقع الإرادة وحقه قتها، فإذا كانت ظاهرة في المضمه ر الإنسان في ظل عوامل نفسانية أو أرضية وسموية، فلا تكون أمراً ائخة اريّة. وبالمئة جة، لا كون المفعل أ ضاً فعلاً ائخة اريّة. (المالهيّة / 307).

15) اسفار 6 / 310.

16) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) 1/3، ص 262-263.

17) ترجمه اسفار اربعه (سفر سوم از حق به خلق) 1/3، ص 264-265. وریک: اسفار 6 / 312.

18) اسفار 4 / 114.

19) علامه طباطبا ي، حاش ه اسفار 6 / 388.

20) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج 1/3، ص 339. وریک: اسفار 6 / 390.

21) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج 1/3، ص 320-321. وریک: اسفار 6 / 372.

22) ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج 1/3، ص 321-322. وریک: اسفار 6 / 373.

(23) نهانة المحكمه 2 / 346-348.

(24) نهانة المحكمه 2 / 350.

(25) ترجمه و شرح نهانة المحكمه 3 / 312.

(26) نهانة المحكمه 2 / 350.

(27) ترجمه و شرح نهانة المحكمه 3 / 312.

(28) در مبانی فلسفه بر مسأله ضرورت و قاعده «المشئء الملم جب لم وجد» حفاظت می شود. لذا اختیاری که در فلسفه مطرح می شود نباید با این قاعده معارض باشد.

(29) مجموعه آثار شهید مطهری 6 / 623-633.

(30) ر.ک به: ممد المهمم / 38-39.

(31) توضیح المراد / 557.

(32) الرسائل المتوجه دیة / 66.

(33) الرسائل المتوجه دیة / 107.

34) فلسفه الماهی از منظر امام رضا علیه السلام / 127-128. و.ک به: علی بن موسی الرضا علیه السلام والمفلسفة الماهیة / 88-89.

35) فصوص المحکم، با تحقّق و تعلّق ابوالعلاء عفی، انتشارات المزهراء، ص 91.

36) ممد المهمم در شرح فصوص المحکم / 197.

37) محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی / 422-423.

38) اصطلاحات المصوفیة / 80.

39) جبر و اختیار، محمد تقی جعفری، ص 190-191.