

Pazhuheshnameh Irfan

N.29, autumn & winter (2023 - 2024)

Pages: 227- 245

**The position of Ayan THabeteh in transcendent wisdom
To answer the problem of will**

Mohamad Abasi¹

Abstract: Humans discover their will and authority within themselves through the knowledge of presence (intuition). However, when attempting a philosophical analysis of the will and addressing doubts surrounding it, significant challenges arise. One such challenge is "the involuntary nature of the will." This article endeavors to present a revised version of Mulla Sadra's response to this issue by delving into the mystical foundations acknowledged by Mulla Sadra. According to this perspective, a human's innate will is deemed a fundamental human requirement. In mystical terms, the will is among the inherent talents of human beings. As fixed talents are subordinate to non-mandatory fixed talents, the will is consequently a non-mandible aspect, forming part of the fixed human talents. This aligns with Mulla Sadra's concept of being "forced by choice, forced by will," signifying that the will is an inherent essence of humans, rendering the question of its origin fundamentally erroneous.

Keywords: free will, Ayan Thabeteh, Mulla Sadra, transcendental wisdom

1. PhD in Islamic Philosophy (Baqir Al-Olum University)
e-mail: Abasi.1371.1@gmail.com

منزلت اعیان ثابتۀ در حکمت متعالیه، برای پاسخ به عویصه جبر

محمد عباسی*

چکیده: انسان به علم حضوری، اراده و اختیار را در خود می‌یابد. اما اگر بخواهد تحلیل فلسفی از اراده ارائه دهد و شبهات پیرامون آن را پاسخ‌گو باشد، با چالش‌های مهمی مواجه می‌شود. یکی از این چالش‌ها «غیر ارادی بودن اراده است». در این مقاله تلاش شده است تا با اشاره به مبانی عرفانی مورد پذیرش ملاصدرا، تقریری جدید از پاسخ ملاصدرا به عویصه مذکور ارائه گردد. براساس این رویکرد، اراده ذاتی انسان از لوازم و اقتضائات انسانی انسان به حساب می‌آید. به تعبیر عرفانی، اراده یکی از استعدادهای عین ثابت انسانی است و از آنجایی که استعدادات اعیان ثابتۀ، تابع اعیان ثابتۀ غیرمجموع هستند، بنابراین اراده نیز به عنوان یکی از استعدادات عین ثابت انسان، امری غیرمجموع است. این همان مطلبی است که ملاصدرا با تعبیر «مضطر فی اختیاره مجبور فی إرادته» از آن یاد کرده است. مقصود آن است که اراده امری مکون و از ذاتیات انسان به‌شمار می‌رود، لذا پرسش از منشأ این اراده، ازاساس پرسشی رهزن است، چرا که لوازم ذات غیرمجموع و تابع تحقق خود ذات هستند و مرکب بودن مجموع نباید ما را از بسط بودن جعل غافل کند.

کلیدواژه: جبر و اختیار، اعیان ثابتۀ، ملاصدرا، حکمت متعالیه

مقدمه:

اختیار و اراده آزاد، چیزی است که انسان آن را به بداهت و به علم حضوری در خود می‌یابد. اما وقتی بخواهد آن را به صورت برهانی بیان کند و شبهات پیرامون آن را رفع نماید، با چالش‌های مهمی مواجه خواهد شد. در یک دسته‌بندی، می‌توان مباحث مربوط به اختیار انسان را در دو دسته گنجانند: برخی مطالب، به اصل اختیار در انسان مربوط می‌شود؛ به این معنا که اگر اختیاری فی حد نفسه مورد توجه قرار گیرد، آیا می‌توان انسان را در افعال اختیاری خود آزاد دانست یا چنین چیزی در انسان منتفی است؟ دسته دوم، مباحثی است که بیشتر مربوط به کیفیت جمع بین اراده انسان و اراده خداوند در فعل واحد می‌شود. آنچه در این نوشتار بیشتر محل نظر است، مبحث اول است. جواب‌های متعددی برای پاسخ به عویصه مذکور - از انکار تا محدود کردن دایره اختیار - بیان شده است (عباسی و کردفیروزجایی، ۱۳۹۸: ۱۱۴-۱۲۵). در این میان، حکیم ملاصدرا از جمله متفکرانی است که کلمات بسیار راهگشایی در این باب دارد. او با بهره‌گیری از آموزه اعیان ثابته که در عرفان نظری از جایگاه رفیعی برخوردار است، نتیجه می‌گیرد: «برای ارادی بودن اراده، نیازی نیست آن را مسبوق به اراده دیگری بدانیم؛ بدون آنکه چنین تفسیری، اراده را از حقیقت خود خارج سازد». در این تحقیق برآنیم با در نظر گرفتن تأثیر عرفان نظری بر اندیشه ملاصدرا، مدعای ملاصدرا را هماهنگ با اندیشه محققان عرفان نظری توضیح دهیم و بدین طریق، باب تفسیرهای نادرست از تفکر صدرایی بسته شود.

۱. اعیان ثابته

در این بخش، ضمن ارائه تبیینی از چیستی اعیان ثابته، برخی از احکام آن، مانند غیرمجموع بودن و تبعیت از استعداد را بیان می‌کنیم. مطالب مربوط با اعیان ثابته، به منزله مقدمات و مبادی لازم برای دست‌یابی به پاسخ ملاصدرا به عویصه جبر، به‌شمار می‌رود.

۱.۱. چیستی

در هستی‌شناسی عرفانی، پیش از اینکه به عالم خلق برسیم، واسطه‌ای بین ذات حضرت حق که غیب مغیب است، با عالم خلق وجود دارد که باطن نفس رحمانی و صقع ربوبی را تشکیل می‌دهد.

که با تجلی حضرت حق در این موطن، موجوداتی علمی به نام تعین اول و تعین ثانی، محقق می‌شوند. تعین اول را مقام «احدیت» می‌نامند (جندی، ۱۴۲۳: ۵۵). این مرتبه، در واقع «علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی» است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۲۹). در این مقام، تمام تکثرات و تعیناتِ مادون به صورت اندماجی و به تعبیر دقیق‌تر به صورت استهدلاکی و اندکاکی وجود دارد، اما هنوز به صورت بالفعل، کثرتی محقق نشده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۷۴؛ جندی، ۱۴۲۳: ۵۵). از آنجا که علم به ذات به معنای علم اندماجی به کمالات و صفات نیز هست، همین امر سبب می‌شود تا بنابر حرکت حبی، تعین ثانی محقق شود (فناری، ۲۰۱۰: ۲۴۳). در تعین ثانی، کمالات به صورت تفصیلی وجود دارند لذا درست است که آن را به «علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفصیل» تعریف کنیم (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۲۹) در این تعین، کمالات به صورت متکثر و متمایز، وجودی علمی دارند (قنوی، ۱۳۷۱: ۷)، بنابراین، اسامی متکثر عرفانی پدید خواهند آمد؛ امام خمینی در این باره می‌فرماید:

أَوَّلُ تَكْثُرٍ وَقَعَ فِي دَارِ الْوُجُودِ، هِيَ هَذِهِ الْكَثْرَةُ الْأَسْمَائِيَّةُ وَالصِّفَاتِيَّةُ فِي الْحُضْرَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَمَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ بِظُهُورِ الْخَلِيفَةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي صُورِ التَّعْيِنَاتِ الْأَسْمَائِيَّةِ وَتَلَبُّسِهِ بِلِبَاسِ الْكَثَرَاتِ وَاکْتِسَائِهِ بِكِسْوَةِ الصِّفَاتِ. وَهَذِهِ الْكَثْرَةُ هِيَ مَبْدَأُ مِبَادِي كُلِّ كَثْرَةٍ وَقَعَتْ فِي الْعَيْنِ، وَأَصْلُ أَصُولِ الْاِخْتِلَافِ لِمَرَاتِبِ الْوُجُودِ فِي الدَّارَيْنِ (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۹).

هر اسم عرفانی عبارت است از ذات با ملاحظه صفتی خاص. از آنجا که اسما در تعین ثانی همواره با محدودیت و تعین خاصی هستند، لذا دارای صورت و مظهری خواهند بود. این حدودِ اسما را عین ثابت می‌نامند. قیصری در این رابطه می‌گوید:

اعلم، ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية و جزئية (قيصري، ۱۳۷۵: ۶۱).

اعیان ثابتة وجوداتی علمی هستند و نسبت به عالم خلق، در رتبه علیت قرار دارند. در یک تقسیم‌بندی اعیان ثابتة تقسیم می‌شود به اعیان ممکن و اعیان ممتنع. اعیان ممکنه، با زبان استعداد خود، طلب وجود عینی می‌کنند و از آنجایی که خداوند، جواد علی الاطلاق است، پس همه اعیان ممکن، براساس استعدادات و اقتضائات خویش، در عالم طبیعت یا آخرت ظهور خواهند کرد.

و کل حقیقه ممکن وجودها، و ان کانت باعتبار ثبوتها فی الحضرة العلمیه ازگا و ابدآ ما شمت رائحه الوجود، لکن باعتبار مظاهرها الخارجیه کلها موجوده فیه و لیس شیء منها باق فی العلم بحیث لم توجد بعد لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العینی، فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها لم یکن الجواد جواداً (قصری، ۱۳۷۵: ۶۳).

اینکه تعینات خلقی، قبل از وجود در نشئه دنیا، از وجود سابقی برخوردار باشند، چیزی است که در فلسفه صدرایی نیز به نوعی پذیرفته شده است؛ ملاصدرا با استناد به برخی آیات، تصریح می کند که موجودات جزئی جسمانی، در نزد خداوند متعال از حقیقتی کلی برخوردارند به گونه ای که این وجودات جزئی در تحقق خود، تابع آن وجودات کلی نزد خداوند هستند.

و اعلم أن الصور الجزئیة الجسمانیة حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالى و إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم فالخزائن می الحقائق الکلیة العقلیة - و لكل منها رقائق جزئیة موجودة بأسباب جزئیة قدریة من مادة مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و این كذلك فالحقائق الکلیة موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسیة موجودة بحکم التبعية و الاندراج (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۲۶).

هرچند این سخن او می تواند اشاره ای به نظریه «مثل» باشد، اما بی شک او در این رابطه متأثر از کلمات عرفاست، همچنان که در جای دیگر نظریه اعیان ثابتة را از قول ابن عربی نقل می کند و ضمن تجلیل از این کلام، سخن او را صحیح می شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۴۸-۲۴۷) و خود نیز بدان معتقد است: «و کون الانسان مضطرا فی عین الاختیار لما تحقق من قبل ان کلما یوجد فی هذا العالم من الافعال و الآثار فقد قدر بهیئته و زمانه فی عالم اخر فوق هذا العالم قبل وجوده» (ملاصدرا، ۱۰۵۰: ۱۹۶). ملاصدرا، درباره نفوس انسانی نیز چنین رابطه ای را ترسیم می کند و برای آن ها، مرتبه ای پیش از تحقق در عالم طبیعت قائل است: «فللنفوس الکامله من نوع الانسان انحاء من الکون بعضها عند الطبیعه، و بعضها قبل الطبیعه و» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۲). از مجموع این عبارات می توان، نوعی همخوانی بین ملاصدرا و عرفا در مسئله اعیان ثابتة مشاهده نمود.

۲.۱. احکام

اعیان ثابته دارای احکام گوناگونی هستند. مسلماً بیان همه آن‌ها ما را از مقصود این نوشتار دور می‌کند، لذا تنها احکامی را بیان می‌کنیم که در حلّ عویصه جبر، نقش برجسته‌ای داشته باشند.

۲.۱. ۱. غیر مجعول بودن

اعیان ثابته، مفاض از جانب ذات هستند و به وجود علمی در تعین ثانی، موجود می‌شوند. این جعل، یک جعل بسیط است؛ به این معنا که حق تعالی در مرتبه احدیت ظهور کرده و از این رهگذر، در مرتبه واحدیت نیز ظهور نموده و اعیان ثابته، تحقق علمی می‌یابند. اما اعیان ثابته به هیچ عنوان، متعلق جعل خارجی قرار نمی‌گیرند؛ چرا که در صقع ربوبی هستند و از لوازم ذات حق تعالی به‌شمار می‌روند و اگر ذاتی مجعول نبود، لوازم آن نیز مجعول نخواهند بود. بنابراین اعیان ثابته متعلق جعل عینی قرار نمی‌گیرند و جعل علمی آن‌ها نیز، بسیط است یعنی چنین نیست که متأخر از ذات حق تعالی باشند. این مطلب، در میان عرفا امری مسلم و مورد تصریح است:

الأعیان من حیث انها صور علمیه لا توصف بأنها مجعولة لأنها حیثه معدومه فی الخارج و المجعول لا یکون الا موجوداً، كما لا یوصف الصور العلمیه و الخیالیة التی فی أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد فی الخارج ... فالجعل انما یتعلق بها بالنسبة إلی الخارج و لیس جعلها الا ایجادها فی الخارج لا ان الماهیه جعلت ماهیه فیہ (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

افزون بر عرفا، در کلمات فلاسفه عارف مسلکی مانند ملاصدرا نیز، تصریحاتی درباره غیر مجعول بودن اعیان ثابته وجود دارد. او در برخی موارد، اعیان ثابته را به ماهیات که در دستگاه فلسفی او اصالت ندارند، تشبیه می‌کند و می‌گوید، اعیان ثابته مجعول نیستند، همان‌طور که ماهیات نیز غیر مجعول هستند: «کل وجود جوهری أو عرضی یصحبه ماهیه کلیة یقال لها عند أهل الله العین الثابت و هی عندنا لا موجودة و لا معدومة فی ذاتها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۹۰). در جایی دیگر می‌فرماید:

بل هی [الاعیان الثابته] ثابتة فی الأزل بالأجل الواقع للوجود الأحدث. كما أن الماهیه ثابتة فی الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بماهیه، لأنها غیر مجعولة بالذات و لا أيضا لا مجعولة - أي قديمة بالذات -؛ و لیس أيضا تابعة للوجود بالحقیقة، لأن معنی

التابعیة أن یکون للتابع وجود آخر ولیست لها فی ذاتها وجود، بل إنما هی فی نفسها
هی لا غیر (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۸۲).

۲.۲.۱. تبعیت از استعداد

اعیان ثابتة، به زبان «استعداد» خویش، تقاضای تحقق عینی در صقع خلقی را دارند. مقصود از زبان استعداد در مورد اعیان ثابت آن است که هر عین ثابتی اقتضائاتی دارد، مثلاً عین ثابت انسان، چنین اقتضا می کند که در وجود خارجی خود، دارای اراده، قوه نطق و احکامی از این قبیل باشد. بنابراین عین ثابت با زبان استعداد، از حضرت حق درخواست می کند که با همین اقتضائاتی که بنابر فیض اقدس در عین ثابت او وجود دارد، بنابر فیض مقدس به وجود خارجی هم برسد، مثلاً اگر اقتضای انسان در عین ثابت این بوده که «اراده» داشته باشد، این تقاضا وجود دارد که انسان در عین خارجی نیز همراه با «اراده» خلق شود. قیصری در این رابطه می نویسد:

و السؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الأسماء الإلهیة ظهور کمالاتها و سؤال الأعیان الثابتة وجوداتها الخارجیة. و لو لا ذلك السؤال، ما كان یوجد موجود قط، لأن ذاته تعالی غنیة عن العالمین (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

ابن عربی نیز در فصّ موسوی به مطابقت عین خلقی با عین ثابت، تصریح کرده است:

«فلا تظهر [الاعیان] فی الوجود إلا بصورة ما هی علیه فی الثبوت إذ لا تبدل لکلمات الله. ولیست کلمات الله سوی أعیان الموجودات فینسب إليها القدم من حیث ثبوتها، و ینسب إليها الحدوث من حیث وجودها و ظهورها (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۱۱).

باید دقت داشت، همان طور که اعیان ثابتة، متعلق جعل قرار نمی گیرند، استعداد آنها نیز غیر مجعول اند. وقتی استعداد اعیان ثابتة غیر مجعول دانسته شد، سوال پیش می آید که چگونه ممکن است اعیان ثابتة، اقتضای استعدادهای مختلفی را داشته باشند؟ بحث استعداد کلی و جزئی، پاسخی برای این پرسش فراهم می کند.

۲.۲.۱. استعداد کلی

استعدادات کلی، مربوط می شوند به خود اعیان ثابتة و از آنجایی که اعیان ثابتة غیر مجعول اند، این استعداد نیز غیر مجعول خواهد بود. مثلاً بنابر استعداد کلی عین ثابت انسان، خداوند متعال، برای این عین ثابت، اراده را قرار داده است. پس استعداد کلی، موجب می شود تا عین ثابت انسان در

حضرت علمیه، متصف به «اراده» و سایر ویژگی‌ها شود. عبارت جامی دربارهٔ استعداد کلی، چنین است:

أَنَّ الحق سبحانه أعطى الأشياء الثبوتية في مرتبة العلم الاستعدادات الكلية الغير
المجعولة التي بها تقبل الوجود - «الاستعداد الكلي» ما به قبلت مثلاً الوجود من الحق
سبحانه حال تعيين الإرادة لك من بين الممكنات و توجه الحق نحوك للإيجاد. و
الكلي الذي به قبلت وجودك ليس وجوداً، بل هو عبارة عن حالة غيبية لعينك الثابتة
(جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

همان‌طور که فناری تصریح کرده است، قبول فیض، متوقف بر استعداد قابل است؛ «و لم يتوقف
قبول الفيض الا على استعداد القابل» (فناری، ۲۰۱۰: ۱۶۹). از طرفی، استعداد متوقف بر عین ثابت است
و همان‌طور که بیان شد، خود عین ثابت هم تعین و حدی از اسم عرفانی است. پس ریشه تفاوت
استعدادهای کلی در اعیان ثابته را باید در اسمای الهی جست‌وجو کرد. عرفا معتقدند با نکاح
اسمائی، بی‌نهایت اسم عرفانی در تعین ثانی متولد خواهد شد؛ «و يتولد ايضاً من اجتماع الأسماء
بعضها مع بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، أسماء غير متناهية و لكل منها مظهر في الوجود
العلمي و العيني» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۶). بنابراین در اسماء متولد، معجونی از دیگر اسمای الهی نیز
وجود خواهد داشت و از این طریق، علت تفاوت اعیان ثابته و استعدادات مختص به هر کدام از
آنها توجیه می‌گردد (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۳۰).

تا اینجا بیان شد، استعدادهای کلی، به تبع غیرمجموع بودن اعیان ثابته، غیرمجموع هستند.
ملاصدرا، همان‌طور که اعیان ثابته را به ماهیات تشبیه کرد، لوازم ماهیات را نیز مانند استعدادهای
کلی غیرمجموع می‌داند. او در موارد متعددی از آثار خود، با استفاده از تعبیرهای متنوعی، بیان
کرده است که: «أن لوازم الماهية غير مجعولة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۳۰۰؛ نیز ج ۱: ۱۰۱؛ و ج ۴: ۲۲۸).

۲.۲.۲.۱. استعداد جزئی

استعداد جزئی، برخلاف استعداد کلی، مربوط به تعینات خلقی می‌شود و از آنجایی که تعینات خلقی
مجموع هستند، در نتیجه، استعدادات جزئی آنها نیز مجموع خواهد بود، چنان که در توضیح آن
آمده است:

الاستعداد الجزئی ما تلّیست به بعد الوجود من الأحوال الوجودیة،... والکلی الذی به قبلت وجودک لیس وجودیا، بل هو عبارة عن حالة غیبیة لعینک الثابتة. و ما سواه من الاستعدادات الجزئیة المشار إلیها، فوجودیة (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

استعدادهایی که در موجودات عینی وجود دارد، همگی از استعدادهای کلی و غیرمجموعی که در عین ثابت وجود دارد، ناشی می‌شود. پس هر تجلی‌ای که در وجود عینی مشاهده می‌شود، بر مبنای صورت استعداد عین ثابت او رخ می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۸۵). قابلیت‌ها و استعدادهای اعیان خلقی، برای دریافت فیض مقدس و تحقق عینی، متفاوت هستند. گاهی اوقات نیاز به واسطه نیست، مانند عقل اول و گاهی هم به یک یا چند واسطه نیاز است. هرچه از مبدأ فیض دورتر شویم، نیاز به واسطه‌ها بیشتر و شدیدتر می‌شود. «بمقدار قریه و بعده من درجۃ الاعتدال تفاوتت النفوس فی النوریة و الشرف و غیر ذلک من صفات الکمال» (فناری، ۲۰۱۰: ۱۷۰ و رک: امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۹). بنابراین، تفاوت موجودات خلقی و به اصطلاح قوایل فیض مقدس، در ابتدا، تابع استعداد جزئی آن‌هاست و استعداد جزئی آن‌ها هم، تابع استعداد کلی اعیان ثابت؛ زیرا هر یک از موجودات، دارای عین ثابتی هستند که اقتضای خاص و معینی دارند و نمی‌توانند از آن تعددی کنند (امینی، ۱۳۹۰: ۱۷۴-۱۷۳).

۱.۲.۳. نقش اراده انسان، در تحقق استعداد

پس از آنکه دانستیم، قبول فیض در عین خلقی و عین ثابت، تابع استعدادات آن‌هاست، و از طرفی هم بیان شد که استعداد کلی غیرمجموع است و استعداد جزئی، به‌رغم مجعول بودن، تابع استعداد کلی غیرمجموع است، این پرسش پیش می‌آید که آیا اراده و خواست انسان، در اقتضانات و استعدادات عین ثابت و عین خلقی، نقشی ایفا می‌کند یا نه؟

پاسخ عرفا به این پرسش مثبت است؛ یعنی پیش از اینکه انسان ایجاد شود، اقتضانات و اموری مانند هدایت و ضلالت که انسان با اراده آزاد خود آن‌ها را طلب می‌کند، برای خداوند معلوم است و این اقتضانات در عین ثابت انسان منعکس شده است. عرفا بحثی را مطرح می‌کنند تحت عنوان «ان العلم تابع للمعلوم»؛ مقصود آن است که علم فعلی خداوند به موجودات، باعث تغییر آن‌ها نمی‌شود، بلکه علم، تابع و مطابق با معلوم است. پس علم خداوند به آنچه در اعیان ثابت می‌گذرد، با اراده انسان ناسازگاری ندارد. ابن عربی در موارد متعدد به این مطلب تصریح کرده است:

أَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ وَ مَا وَجَدَ الْمُمْكِنَ إِلَّا عَلَى الْحَالِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ فِي حَالِ عَدَمِهِ
 مِنْ ثُبُوتٍ وَ تَغْيِيرٍ كَانَ مَا كَانَ وَ الْحَقُّ مَا عِلْمٌ إِلَّا مَا هُوَ الْمَعْلُومُ عَلَيْهِ فِي حَالِ عَدَمِهِ
 الَّذِي إِذَا ظَهَرَ فِي الْوُجُودِ كَانَ بِتِلْكَ الْحَالِ فَمَا طَرَأَ عَلَى الْمَعْلُومِ شَيْءٌ لَمْ يَتَصَفَّ بِهِ فِي
 حَالِ عَدَمِهِ فَمَا لِلْعِلْمِ فِيهِ أَثَرٌ (ابن عربی، ۶۳۸ق، ج ۴: ۱۸).

در جای دیگر می نویسد:

إِنَّمَا فَعَلَ بَكْ فِي وَجُودِكَ مَا كُنْتَ عَلَيْهِ فِي ثُبُوتِكَ وَ لِهَذَا قَالَ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ وَ قَدْ
 أَطْلَعَهُمُ اللَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ وَ إِنْ عِلْمُهُ مَا تَعَلَّقَ بِهِمْ إِلَّا بِحَسَبِ مَا هُمْ
 عَلَيْهِ فَيَعْرِفُونَ إِذَا سَأَلُوا أَنَّهُ تَعَالَى مَا حَكَمَ فِيهِمْ إِلَّا بِمَا كَانُوا عَلَيْهِ وَ إِذَا سَأَلُوا وَ هُمْ
 يَشْهَدُونَ اعْتَرَفُوا فَيَصْدُقُ قَوْلُهُ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (ابن عربی، ۶۳۸ق، ج ۴: ۲۴۰).

شبهه همین بحث با تعبیر دیگری؛ «حکومت محکوم علیه بر حاکم» در عرفان نظری مطرح شده است که مطابق با آن، حاکم (حق تعالی) همانی را به عبد می دهد که او در ازل از خداوند متعال مسئلت نموده است، لذا تعبیر می شود، «حاکم تابع محکوم علیه خود است». بنابراین درست است گفته شود، اعیان ثابتۀ که محکوم علیه حق هستند، با استعداد و اقتضای خود، فیض حق را جهت دهی می کنند (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۴۹). قیصری در این باره می گوید: «فالحاکم فی التحقيق تابع لعین المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. فالمحكوم علیه بما هو فيه حاکم علی الحاکم أن يحكم علیه بذلك. فکل حاکم محکوم علیه بما حکم به و فيه کان الحاکم من کان» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

در اینجا شاید اشکال شود که انسان هنوز خلق نشده است، پس چگونه ادعا می شود، انسان غیر مخلوق، با اراده آزاد خود، اموری مانند هدایت یا ضلالت را برگزیده است و افعال ارادی هر فردی در عین ثابت او نقش بسته است؟ علت طرح این پرسش، درک ناصحیح از ذات خداوند است، موجود فرازمانی به گونه ای است که قبل و بعد برای او معنا ندارد، لذا اینکه علم الهی به پیشین و پسین تقسیم می شود، به اعتبار موجودات زمانی است و الا قبل و بعد برای حق تعالی معنا ندارد و همه چیز نزد او حاضر است. مضافاً آنکه مطابق با سخن حکما باید گفت: «بسيط الحقيقة کل الاشياء» و با توجه به بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، واجب تعالی با تعقل ذات خود، تمام حقایق را نیز تعقل می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۳).

به نظر می‌رسد، حکما و شارحان حکمت متعالیه، تحت تأثیر عرفان نظری پذیرفته‌اند که سرنوشت نهایی انسان، ریشه در ازل و عین ثابتی دارد که از قبل برای خود رقم زده است. سبزواری در شرح این کلام ملاصدرا که می‌گوید: «فریق حق علیهم الضلالة و حق علیهم القول فی الأزل لأنهم أهل الظلمة و أهل الدنيا و الحجاب الکلی المختوم علی قلوبهم فطرة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۹؛ ۱۳۲). این ضلالت محتوم را به اقتضائات عین ثابت آن‌ها بازمی‌گرداند و می‌گوید:

فی موضعین أحدهما نشأة العلم فإن کل عین ثابت استدعی فی العلم ما یلیق بحاله فاستدعی السكر الحلاوة و الحنظل المرارة و الألف الاستقامة و الدال الانحناء و هكذا و ثانيهما المادة فمادة الشعير تطلب صورة الشعير و لا تطلب صورة الحنطة - و مادة العصفور تطلب صورة العصفور و لا تطلب صورة الطاوس و هذا الطلب أيضا فی الأزل لأن الأزل لیس وقتا موقوتا و حدا محدودا بل روح الدهر و الزمان و أيضا کلا الطالبین من ذات الشئ لأن ماهيته هی هو و مادته جزؤه لا تباينه فما عامل الله شيئا إلا بما علم منه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۹؛ ۱۳۲) (تعلیق سبزواری بر: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۹؛ ۱۳۲).

۳.۱. توهم جبر از اعیان ثابتة

برخی مانند ابوالعلاء عقیفی در مقدمه فصوص الحکم، چنین گمان کرده‌اند که اعیان ثابتة، به معنای قبول جبر است. زیرا در عرفان نظری، چنین تبیین می‌شود که اعمال انسان، مطابق با اقتضا و استعدادی است که در عین ثابت اوست. از آنجا که اعیان ثابتة غیرمجموعول‌اند و علم الهی هم مطابق با آن‌هاست، لذا انسان همان خواهد شد که در عین ثابت او رقم خورده است، در نتیجه جایی برای اراده و اختیار نمی‌ماند. زیرا مطابق با این نظریه، هر موجودی، بهره‌ای از وجود دارد که از آن تجاوز نخواهد کرد؛ صرفاً همانی خواهد شد که عین ثابت او اقتضا کرده است. بنابراین کفر و ایمان، بستگی به کیفیت عین ثابتی دارد که علم الهی تابع آن است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۰-۳۹). برخی عبارت‌های عرفا نیز به گونه‌ای است که با این برداشت سطحی همخوانی دارد (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۰). شاید یکی از غلط‌اندازترین این عبارت‌ها، سخن قیصری باشد که می‌نویسد:

فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ؛ أَيْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ التَّامَةُ الْقَوِيَّةُ عَلَى خَلْقِهِ فِيمَا يُعْطِيهِمْ مِنَ الْإِيمَانِ وَ الْكُفْرِ وَ الْإِنْقِيَادِ وَ الْعَصْيَانِ، لَا لِلْخَلْقِ عَلَيْهِ، إِذْ لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا مَا طَلَبُوا مِنْهُ بِاسْتِعْدَادِهِمْ.

فَمَا قَدَّرَ عَلَيْهِمُ الْكُفْرَ وَالْعَصْيَانَ مِنْ نَفْسِهِ، بَلْ بِاِقْتِضَاءِ أَعْيَانِهِمْ ذَلِكَ وَ طَلِبِهِمْ بِلِسَانِ
اِسْتِعْدَادَاتِهِمْ أَنْ يَجْعَلَهُمْ كَافِرًا أَوْ عَاصِيًا، كَمَا طَلَبَ عَيْنَ الْحِمَارِ صَوْرَتَهُ وَ عَيْنَ الْكَلْبِ
صَوْرَتَهُ، وَ الْحَكْمَ عَلَيْهِ بِالنَّجَاسَةِ الْعَيْنِيَّةِ أَيْضًا مَقْتَضِي ذَاتِهِ (قيصري، ۱۳۷۵: ۸۱۶).

در پاسخ باید گفت، اگر مسئله اعیان ثابت به درستی معنا شود، نه تنها دلالتی بر جبر ندارد، بلکه می تواند رویکردی جدید برای حلّ شبهات مربوط به آن باشد. تحقیقات عرفانی موجود گواهی می دهد که تلاش برای سازگاری بین اراده عبد با علم پیشین الهی، همواره مورد توجه محققان بوده است (رک: یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۵۱۴-۴۸۵؛ امینی، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۱۷۷). ولی آنچه مورد غفلت قرار گرفته، این نکته است که آیا با استفاده از مسئله اعیان ثابت می توان شبهه «غیر ارادی بودن اراده انسان» و در پی آن، نفی اختیار از انسان را پاسخ گفت یا نه؟

۲. اراده

برای آنکه بتوان از ظرفیت بحث «اعیان ثابت» برای پاسخ به برخی اشکالات مربوط به «اراده آزاد» در انسان استفاده کرد، لازم است در ابتدا، شبهه و محل نزاع به درستی معلوم شود، و سپس با تحلیلی صحیح از چیستی و اقسام اختیار، پاسخی که می توان از سخنان ملاصدرا به دست آورد، تقریر نمود.

۱.۲. شبهه غیر ارادی بودن اراده

حکما فعلی را اختیاری می دانند که از اراده آزاد انسان نشئت گرفته باشد. از طرفی خود اراده کردن هم فعلی از افعال است. حال تمام سخن مربوط به اراده و گزینشی است که از طریق نفس دنبال می شود؛ آیا اراده به عنوان یکی از افعال نفس، فعلی ارادی است یا غیر ارادی؟ اگر اراده، برخاسته از امری غیر ارادی باشد، لازم می آید که انسان در افعال خود مجبور باشد، زیرا در این فرض مبدأ اراده، خارج از اراده انسان است و اگر مبدأ اراده، چیزی غیر ارادی بود، آن فعل دیگر ارادی نخواهد بود، پس اراده به عنوان فعل نفس، امری غیر ارادی است. اگر اراده را مبتنی بر اراده دیگری بدانیم، همین پرسش درباره آن اراده مطرح می شود که آیا این اراده دوم، ارادی است یا نه؟ اگر نباشد که اشکال قبل پیش می آید، و اگر ارادی باشد، دوباره پرسش تکرار می شود و به تسلسل منتهی خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۸۸).

۲.۲. پاسخ از اشکال

منشأ طرح اشکال مذکور، غفلت از دو معنای اراده است. در واقع، اراده، مشترکی لفظی است. با توجه به دو معنای اراده و دخیل کردن بحث «اعیان ثابتة» می‌توان پاسخ مقننی از این عویصه، فراهم آورد. لذا لازم است ابتدا اراده را بررسی کنیم و سپس به تقریر پاسخ بپردازیم.

۱.۲.۲. معنای اراده و اختیار

در بسیاری از استعمالات، اراده و اختیار به یک معنا به کار می‌روند، اما باید دقت داشت که این دو واژه، هم معنا و مترادف نیستند. «اراده» در لغت، مصدر باب افعال و از ماده «رود» به معنای طلب، اختیار و مشیت است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۶۶)، اما اختیار، مصدر باب افتعال و از ماده «خیر»، تنها بر گونه‌ای خاص از مشیت و طلب، دلالت می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۱۸)؛ خواستن آنچه، خیر دانسته شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۴). راغب در این رابطه می‌نویسد: «اختیار- یعنی خیر خواستن و طلب کردن آنچه را که خیر است و نیز انجام خیر و درباره چیزی هم که انسان خیر می‌بیند و خیر می‌داند گفته می‌شود هر چند واقع خیر نباشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۴۴).

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که ممکن است فعلی اختیاری نباشد، اما درعین حال ارادی باشد، مثلاً در حالت اضطرار و اکراه، فاعل با اراده خودش فعل اضطراری و اکراهی را انجام می‌دهد، لذا فعل او ارادی است، اما درعین حال تعریف اختیار بر آن صدق نمی‌کند. علامه طباطبایی در حاشیه بر/سفار، ضمن تفکیک فعل اختیاری و فعل ارادی از یکدیگر، فعل فاعل مجبر را علی‌رغم غیر اختیاری بودن، خالی از اراده نمی‌داند: «أن الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن إرادة» (تعلیقه طباطبایی بر: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۸۸). پس هر جایی که انسان در انتخاب و تصمیم بر انجام یا ترک کاری توانایی داشت، آن فعل ارادی خواهد بود. در این نوشتار، ما اراده را بررسی می‌کنیم، یعنی می‌خواهیم بدانیم، این قوه که به ما امکان می‌دهد تا با مبادیه تصویری، تصدیقیه و شوقیه، کاری را انجام دهیم، چگونه عمل می‌کند؛ آیا به‌صورت ارادی عمل می‌کند یا غیر ارادی؟ (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۹۵ و ۴۲۳-۴۲۲).

۲.۲.۲. اراده در مقام ذات و فعل

اراده در دو مقام مطرح است. یکی در مقام ذات و دیگر در مقام فعل و ترک. از طرفی انسان نسبت به افعال ارادی خود، فاعل بالتجلی است؛ یعنی فاعلی که در آن، صرف تصور برای ایجاد و ابداع کفایت می‌کند و از طرف دیگر، نفس از جمله فاعل‌های الهی است و کمالات فعل خود را در مرتبه ذات، واجد است. حال که انتخاب و اختیار در مقام فعل موجود است، پس در مرتبه ذات نیز به نحو اجمال و بساطت موجود است. لذا نفس در مقام ذات واجد کمالاتی مانند علم، اختیار و اراده است. بدین‌سان، دانسته می‌شود که نفس در مقام ذات مختار است و در سایه همین اختیار ذاتی، از نفس اراده صادر می‌شود. درست است که آنچه از نفس صادر شده، مسبوق به اراده دیگری نیست، ولی برای آنکه فعل اختیاری باشد، لازم نیست که لزوماً مسبوق به اختیار باشد، بلکه همین که از فاعل مختار و مرید بالذات صادر شود، کفایت می‌کند؛ چرا که نفس در این موقع، فاعل بالتجلی است نه فاعل بالقصد (سبحانی، ۱۴۱۸: ۸۵-۸۲). اراده‌ای که در مقام ذات انسان مآخوذ است، تشکیل‌دهنده هویت و نحوه وجود ذاتی انسان است و خارج از اختیار اوست، ولی منافاتی با اختیار ندارد، بلکه موجب تأکید و شدت اختیار در انسان است. همان‌گونه که وجوب وجود، مفادی جز تاكّد و شدت وجود ندارد (امینی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

۲.۲.۳. تقریر پاسخ ملاصدرا

صدرا بین اراده انسان و اراده خداوند فرق می‌گذارد؛ چرا که از نظر او، اراده، تابع نحوه وجود است و توجه نکردن به این نکته مایه انحراف و کج‌فهمی می‌شود. لذا می‌فرماید: «أنهم زعموا أن الإرادة في كل ذي إرادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإرادة في الأشياء تابعة لوجودها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۳۹).

بنابراین، آنچه از اراده در اینجا بیان می‌شود، آن اراده‌ای است که در انسان وجود دارد. او تصریح می‌فرماید که هر مختاری غیر از خداوند متعال، در اختیار خود، مضطر و در اراده خود، مجبور است: «أن ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في إرادته» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۲۰). و این مفاد را با عبارت‌پردازی‌های مختلف بیان کرده است، مثلاً ذیل فرمایش امیرالمومنین علی علیه السلام که جبر و تفیض را نفی فرموده و امر بین الامرین را مطرح نموده‌اند، می‌نویسد: «معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذي هو مختار و أن اختياره

بعینه اضطراره» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۷۵)، یا آنکه می‌گوید: «فکل مختار غیر الواجب الأول مضطر فی اختیاره مجبور فی أفعاله» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۱۲).

روشن است که ملاصدرا، از اراده آزاد انسان دفاع می‌کند. اما می‌دانیم با توجه به اشکالی که در بحث «ارادی بودن اراده» گذشت، مسئله از دو حال خارج نیست؛ یا اراده، ارادی است و به تسلسل می‌انجامد و یا آنکه اراده، ارادی نیست و در نتیجه، فعل برخاسته از چنین اراده‌ای نیز، غیرارادی خواهد بود. صدرا، اراده را مسبوق به اراده دیگری نمی‌داند تا سر از تسلسل درآورد، بلکه شق دوم را می‌پذیرد؛ یعنی معتقد است، اراده بدون تکیه بر اراده دیگری محقق می‌شود، بدون آنکه از حقیقت خود خارج شود و تبدیل به امری غیرارادی گردد. عبارت آخوند در این رابطه چنین است: «فالإنسان کیف یکون فعله بإرادته حیث لا یکون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسلة إلى غیر نهاییة و الجواب کما علمت من کون المختار ما یکون فعله بإرادته لا ما یکون إرادته بإرادته» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۸۸). بنابراین، اراده مبتنی بر اراده دیگری نیست ولی در عین حال، از حقیقت خود خارج نمی‌شود و همچنان اراده است. مطابق با برخی دیگر از عبارات آخوند، انسان در عین حال که مختار و مرید است، مضطر و مجبور هم هست.

توضیح آنکه، ملاصدرا معتقد است اراده در مقام ذات، یکی از لوازم و اقتضائات انسان به شمار می‌رود. به تعبیر دیگر، وقتی انسان انسان است که با مقتضیات ذات خود همراه باشد. یکی از این لوازم و مقتضیات، آن است که توانایی بر اراده داشته باشد؛ یعنی همان‌طور که انسانیت انسان این اقتضا را دارد که دارای قوه عاقله باشد یا توانایی بر دیدن و شنیدن داشته باشد، همین‌طور توانایی بر اراده نیز، یکی از اقتضائات انسانی را تشکیل می‌دهد. به تعبیر عرفانی، استعداد و اقتضای عین ثابت انسان در تعین ثانی، این بوده که انسان با یک سری لوازم و اقتضائات باشد، از جمله آن‌ها، همین اراده در مقام ذات است.

اگر چیزی جزء استعدادهای عین ثابت انسان باشد، قطعاً تعلق جعل به آن بی‌معناست. زیرا همان‌طور که بیان شد، اعیان ثابته غیرمجموعول‌اند، بنابراین استعدادهای آن‌ها نیز، بالتبع نامجموعول خواهند بود. پس بنابر ادبیات عرفانی، این پرسش که آیا اراده خود امری ارادی است یا نه؟ از اساس پرسشی غلط است. مضافاً آنکه استعدادات هر عین ثابتی، جزو ذاتیات آن عین ثابت خواهد

بود، و ثابت شده است که «الذاتی للشیء لا یکون معللاً لشیء» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۲۷). یا این تعبیر معروف «ما فعل الله المشمه بل انما اوجدها».

بنابراین، مجعول مرکب است، اما جعل بسیط است و مرکب بودن مجعول نباید عاملی شود که از روی غفلت، به دنبال یافتن جعلی مستقل برای هر کدام از اجزای مجعول بگردیم. در محل بحث ما، درست است که انسان با قوا و استعداد های گوناگونی از جمله توانایی بر اراده خلق شده است، اما نباید هر کدام از این قوا را مجعول جعلی علی حده دانست، بلکه انسانیستی که با جعل بسیط تحقق می یابد، همه این مجعولات متکثر را در خود به همراه دارد.

ملاصدرا در کلمات خود، چنین معنایی را اراده نموده است؛ او توانایی بر اراده یا همان اراده در مقام ذات را امری مکون و از اقتضائات انسان دانسته و از این مطلب به «اضطرار در اختیار» تعبیر نموده است. برخی با تفسیر نادرست عبارت های ملاصدرا، گفته اند انسان مجبور است که مختار و صاحب اراده باشد، یا آنکه در فلسفه اختیار و اراده آزاد نداریم؛ چرا که به تصریح ملاصدرا انسان موجودی مجبور و به صورت مختار است (سیدان، ۱۳۹۲: ۲۱). به نظر می رسد چنین برداشت هایی از این سخنان، همان چیزی باشد که ملاصدرا آن ها را برداشت های سطحی دانسته است، آنجا که می گوید: «فهو [انسان] مضطر فی الجمیع فان قلت فهذا جبر محض ذهب إلیه الاشاعرة و انت تنکره و تثبت الاختیار و کیف یکون مختاراً مجبوراً قلت لو انکشف لک الغطاء لعرفت انه فی عین الاختیار مجبور فاذن مجبور علی الاختیار» (ملاصدرا، ۱۰۵۰: ۲۰۰).

شاید بهترین تفسیری که از فرمایش ملاصدرا ارائه شده، توضیحی باشد که علامه طباطبایی در حاشیه خود بر *سفار بیان* کرده است و در آن مقصود از «اضطرار در اختیار» را خلقت همراه با توانایی بر اختیار می داند و «مجبور بودن در افعال» را دخل غیر در تمام بودن فاعلیت انسان قلمداد می کند و ضمن ارائه معنای جدیدی از جبر در عبارت ملاصدرا، آن را در مقابل تفویض و امر بین الامرین نمی داند: «المراد بکونه مضطراً فی اختیاره أنه جعل مختاراً لا باختیار منه بل خلق کذلک - و المراد بکونه مجبوراً فی أفعاله أن لغيره دخلاً فی تمام فاعلیته فلیس یختار الفعل عن استقلال من نفسه من غیر دخل من مسخر أو داع زائد سواء فی ذلک أفعاله الاضطراریة و الاختیاریة و لیس المراد بالجبر ما یقابل التفویض و الأمر بین الأمرین کما سیأتی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۱۲).

نتیجه:

برای پاسخ به شبهه «غیر ارادی بودن اراده» پاسخ‌های فراوانی داده شده است. به نظر می‌رسد با تأثیری که عرفان اسلامی بر فلسفه ملاصدرا داشته است، بتوان نظریه ملاصدرا را طوری تقریر کرد که همخوانی کاملی با نظریه عرفا دربارهٔ اعیان ثابتة داشته باشد. اعیان ثابتة که مظاهر اسمای الهی و موجوداتی علمی هستند، از احکام و ویژگی‌های مختلفی برخوردارند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از غیرمجعول بودن، تبعیت از استعداد، غیرمجعول بودن استعدادات، تأثیر اراده در عین ثابت. ملاصدرا ضمن پذیرش این مسئله عرفانی، آن را مبنایی برای پاسخ به عویصه جبر قرار می‌دهد. از نظر او، انسان در اراده و اختیار خود مجبور و مضطر است، اراده ذاتی انسان به گونه‌ای است که لازمه و اقتضای انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد. انسان به گونه‌ای خلق شده که توانایی بر اراده را دارا باشد، همچنان که خلقت انسان به گونه‌ای است که توانایی بر دیدن و شنیدن را دارد. طبق این بیان اراده ذاتی، امری مکون و برخاسته از ذات انسان می‌شود و در جای خود ثابت شده است که اگر چیزی، لازمه ذاتی شد، به آن جعل مستقلی تعلق نمی‌گیرد. لذا پرسش از اینکه آیا اراده از ارادهٔ دیگری نشئت می‌گیرد یا ناشی از یک امری غیرارادی است، به‌خاطر غفلت از چگونگی تحقق اراده ذاتی در انسان است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. أَرَادَ الرَّجُلُ كَذًا (إِرَادَةً) وَهُوَ الطَّلَبُ وَالْإِخْتِيَارُ.
۲. وَالْإِرَادَةُ: الْمَشِيئَةُ، وَأَرَادَ الشَّيْءُ: شَاءَهُ.
۳. أصل الاختيار الخير فالمختار هو المرید لخیر الشیئین فی الحقیقة است خیر الشیئین عند نفسه من کذا إلیاء و اضطرار و لو اضطر الانسان الی ارادة الصحاح فی یسمى مختارا که لأن الاختیار خلاف الاضطرار.
۴. الْإِخْتِيَارُ: إِرَادَةُ مَا هُوَ خَيْرٌ.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
- _____، (۶۳۸ق)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.

- امینی، حسن. (۱۳۹۰)، *خیر و شر در مکتب ابن عربی*، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- [امام] خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن کریم*، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸)، *لب الأثر فی الجبر و القدر-الأمر بین الأمرین؛ تقرير محاضرات امام خمینی*، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
- سیدان، سید جعفر. (۱۳۹۲)، *روشن ما در گفت‌وگوهای علمی*، چاپ سوم، مشهد: پارسیران.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- عباسی، محمد و کرد فیروزجایی، یار علی. (بهار و تابستان ۱۳۹۸)، «بررسی راهکارهای ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علّیت و اختیار» در انسان»، *نسیم خرد*، سال پنجم، شماره اول.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه. (۲۰۱۰)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، چاپ دوم، قم: دار الهجره.
- قنوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- مصباح یزدی محمد تقی. (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران: تبلیغات اسلامی.

- ملاصدرا صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبة المصطفوی.
- _____ (۱۰۵۰ق)، *رسالة فی القضاء و القدر (الرسائل)*، قم: مکتبة المصطفوی.
- نوروزی، اصغر. (۱۳۹۰)، *اعیان ثابتة*، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش: سید عطاء انزلی، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.