



Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.4, No. 7, Spring & Summer  
2023, pp61-96

## **An Examination of the Issue of Free Will in Sadra's Mystical Theories<sup>1</sup>**

Ali Asghar Ahmadi,<sup>2</sup> Bahram Alizadeh<sup>3</sup>

### **Abstract**

Mystical theories such as the unity of existence and annihilation seem to conflict with the issue of free will. The main aspect of the conflict is that it is thought that there is no trace of humans left in the mystical stages and positions so that free will can be proved for him. When the human is not present as the doer of the optional activities in the mystical stages, it is natural that choosing and selecting humans in these positions will not be meaningful. This study indicates that there is no conflict and confrontation with human selection in these theories. To prove this claim, firstly, the principle of conflicting theories along with the direction of conflict of each one is mentioned, and then a comprehensive philosophical redefinition of free will is presented by using the two elements of dignity and human nature to be under a coherent and integrated system and to have the power to support this superior human characteristic in all dimensions and levels. Philosophical semantics of free will be threatened by some rules when they are answered to fully support the redefinition and to resolve some mystical ambiguities in this direction, two key principles and rules " Subordination of knowledge from the known" and "Sir al-Qadr" are used. According to these two

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 7/5/2022; Confirmed: 24/8/2022.

<sup>2</sup> .PhD Student of Philosophy (Transcendental Wisdom), Kharazmi University, Tehran, Iran. (aliahadimohtaj@gmail.com)

<sup>3</sup> .Assistant Professor, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. (bahramalizadeh58@gmail.com).



principles, no will create an obstacle to the freedom of human action and humans are responsible for their free choices at every stage.

**Keywords:** Free will, Sadra, Unity of Being, Annihilation, Nafs al-Amr (human nature), Asma' Allah (Names of Allah), Ayan Thabite (The fixed ideas).

### **Introduction**

This paper's whole concern and effort is to prove that Sadra's mystical theories are compatible with human free will. To realize this claim, first, the principles of opposing theories with human selections, along with the direction of each conflict, are briefly mentioned, which are "the unity of existence, annihilation, manifestation, the possibility of poverty, the names of Allah, and Ayan Thabite." The main aspect of the conflict in these theories is that it is thought that there is no trace of a human left as the doer of the optional activities in these stages so that free will can be proved for him. Therefore, a comprehensive redefinition of human free will is presented using the two elements of human identity and human nature, so that it has the power to support the characteristic of human choice in all these theories and can answer the conflicts raised. Based on the new definition, free will is the superior characteristic of a human being that a human, by possessing factors such as human nature (Nafs al-Amr), the existence of a human person, knowledge, desire, will (emphatic desire and consensus), has the ability to choose and perform an action or abandon it, from an eternal fixed object to an external object.

Despite the support of the redefinition of free will and human choice in all the mentioned mystical theories, in the philosophical semantics of free will, some threats and doubts must be answered due to some philosophical rules. For example, in the issue of the compulsion of the principles of the voluntary action of humans, by distinguishing between the principles of volitional and voluntary action and the volitional and voluntary act itself, the doubt that arose is solved in such a way that if this principle is also the act of human choice, then its requirement will be a sequence or a vicious cycle. According to Sadra, for human actions to be optional, it is enough that the doer has already done the action of his free will.

Through the elimination of the threats posed by some philosophical rules in the semantics of free will and free actions, it comes to two doubts and threats that have been formed in mysticism and are related to the prior knowledge of God, the names of Allah, and the fixed ideas. The first threat is that, despite God's prior knowledge of Hazrat Ilmia, there will be no context for

human will and free will. The second threat and doubt are that divine names and fixed ideas are omnipotent. However, what will be the meaning of human will and choice, where everything is predetermined? By referring to the two principles and rules of "Sir al-Qadr" and "Subordination of knowledge to know" it is shown that it is not obligatory. Because the knowledge of the right to the objects, like our knowledge about the truths of the world, is subject to the clear facts of the objects. It means that he has the right to them as they are, and his knowledge does not interfere with those facts. What all creatures, especially humans, have is their fixed ideas, innate capacity, and talent. God, as the omniscient, is only aware of fixed ideas as known and does not interfere in determining their identity and capacity, except that He gives existence to these identities and capacities so that forms of determinism do not arise. Human free will is protected from two serious mystical threats by supporting the two mentioned principles and rules of human choice.

### **Conclusions**

In this regard, the redefinition of free will has the great capacity to display human choice in Sadra's mystical theories with the two effective elements of the existence of the human person and the Nafs al-Amr, as well as bypassing the barrier of several serious philosophical and mystical threats. This redefinition also can prevent the attribution of the incompatibility of these theories with human choices and free will.

### **Resources**

- Javadi Amoli, Abdollah (2009), *Philosophy of Sadra*. Vol. 1, researched and edited by Mohammad Kazem Badpa, Qom, Esra Publications Center, (In Persian).
- Sobhi, Mahmoud (1992), *Philosophical Philosophy of Islam*, Beirut, Dar al-Nahdah Al-Arabiya, third edition.
- Sadr al-Din, Shirazi (1989), *al-Hikma al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Qom, Maktabah al-Mustafavi.
- Sadr al-Din, Shirazi (n.d.), *Al-Rasa'il*, Qom: Maktabah al-Mustafavi.
- Sadr al-Din, Shirazi (1996), *al-Shawahid al-Rububiya*, edited by Seyed Jalal al-Din Ashtiani, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
- Sadr al-Din, Shirazi (1987), *Sharh Usul al-Kafi*, Vol. 4, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research.
- Yazdan Panah, Yadullah (2015), *Mystical wisdom*, written by Ali Amininejad, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, (In Persian).





## بررسی مسأله اختیار در نظریه‌های عرفانی صدرا<sup>۱</sup>

علی اصغر احمدی؛<sup>۲</sup> بهرام علیزاده<sup>۳</sup>

### چکیده

به نظر می‌رسد نظریه‌های عرفانی مانند وحدت وجود و فنا در تعارض با مسأله اختیار قرار دارند. وجه عمده تعارض این است که تصور می‌شود در مراحل و مقامات عرفانی، ردپایی از انسان باقی نمی‌ماند تا بتوان اختیار را برایش اثبات کرد. وقتی خود انسان به عنوان فاعل فعل اختیاری در مراحل عرفانی حضور نداشته باشد، طبیعی است که سخن گفتن از انتخاب و برگزینی او در این جایگاه‌ها معنی نخواهد داشت. این پژوهش نشان می‌دهد در این نظریه‌ها تعارض و تقابلی با گزینش انسانی وجود ندارد. برای اثبات این ادعا ابتدا اصل نظریه‌های متعارض به همراه جهت تعارض هر یک، ذکر و سپس بازتعریف جامع فلسفی از اختیار با بهره‌گیری از دو مقوم تشخیص و نفس الامر انسانی ارائه می‌گردد تا تحت یک نظام منسجم و یکپارچه درآید و قدرت پشتیبانی از این ویژگی برتر انسانی را در همه ابعاد و سطوح داشته باشد. معناشناسی فلسفی اختیار، با برخی قواعد مورد تهدید واقع می‌شود که جهت حمایت کامل از بازتعریف، پاسخ‌های درخوری به آنها داده می‌شود و برای رفع برخی ابهام‌های عرفانی در همین مسیر، دو اصل و قاعده کلیدی «تبعیت علم از معلوم» و «سرّ القدر» مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. بر طبق این دو اصل هیچ اراده‌ای، مانعی برای آزادی عمل انسانی ایجاد نمی‌کند و انسان در هر مرحله‌ای، وام‌دار گزینش‌های آزادانه خویش است.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۷؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۶/۲.

۲. دکتری فلسفه (حکمت متعالیه)، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول).  
(aliamadimohtaj@gmail.com)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران.



**کلیدواژه‌ها:** اختیار، صدرا، وحدت وجود، فنا، نفس الامر انسانی، اسماء الله، اعیان ثابتة.

#### ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های متافیزیکی اخلاق، مسأله اختیار است. انسان‌ها صرفاً مسؤل اخلاقی اعمالی هستند که مختارانه انجام می‌دهند. ابتدا به نظر می‌رسد که برخی از نظریه‌های عرفانی، به‌طور خاص در این‌جا نظریه‌های عرفانی صدرا مد نظر است، با این پیش‌فرض اخلاق سازگار نیست. در مقاله حاضر شش نظریه عرفانی صدرا از این حیث مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که عبارتند از: «وحدت وجود، فنا، تجلی، امکان فقری، اسماء الله، و اعیان ثابتة».

از مراتب عرفان که در ظاهر با اختیار سازگاری ندارد، مسأله «فنا» است؛ چراکه عارف در حال فنا، محو در محبوب است و تعین و تشخصی ندارد تا بتواند با انتخاب خود تصمیم بگیرد، حرف بزند و اقدامی انجام بدهد. به‌خاطر همین نکته است که عرفا شطحیات را، که در حالت فنا از آنها صادر می‌شود، اصولاً انکار می‌کنند یا جزء عقاید و گفتار اصلی خود به‌شمار نمی‌آورند. در نتیجه عارف در یکی از مبنایی‌ترین نظریه‌های عرفانی‌اش، که فنا باشد، در مظان پذیرش جبرگرایی است و پذیرش جبرگرایی چیزی جز نفی اراده و گزینش‌گری نیست. یکی دیگر از نظریه‌های عرفانی که با اختیار ناسازگار پنداشته می‌شود، نظریه وجودشناختی وحدت شخصی است. در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از اصول بنیادین اخلاقی مثل حسن و قبح، انتخاب، مسئولیت، تکلیف، ثواب و عقاب در نظام وحدت شخصیه مضمحل می‌شود (صبحی، ۱۹۹۲، صص ۲۱۲-۲۱۱). همچنین بر مبنای وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود از آن حق است و دیگر کثرات به‌مثابه جلوه‌ها و ظهورات حق‌اند؛ وقتی خدا، دریا باشد و خلق، موج آن دریا، یا خدا، خورشید باشد و خلق خدا، سایه آن خورشید و... آیا آدمی در این مبنا و این تصویر، می‌تواند انتخابی داشته باشد؟ در دیگر نظریه‌های عرفانی یاد شده نیز همین‌گونه است. آیا در این نظریه‌های عرفانی اصولاً می‌توان

انتظار داشت که شخص عارف به اختیار و لوازم آن وفادار باشد یا این که به‌طور طبیعی از الزامات این‌گزینه‌ش خارج می‌شود؟

تمام دغدغه و تلاش مقاله حاضر این است که اثبات کند نظریه‌های عرفانی صدرای با اختیار و فعل اختیاری سازگار است. ملاصدرا برخلاف بسیاری از عرفا، در درجه نخست یک فیلسوف است که ابزار اصلی و حقیقی‌اش عقل است و حتی در محدوده عمیق و حیانی با چراغ عقل حرکت می‌کند. از این رو با وجود پذیرش اصل عرفان و سلوک عارفانه، به‌صراحت روش ذوقی صرف عارفان را ناتمام می‌داند<sup>۱</sup> و در نظریه‌های عرفانی‌اش، انتخاب‌گری انسان را که زیرساخت عقلانی و برهانی دارد، نادیده نمی‌انگارد. از جمله نوآوری‌های این پژوهش، علاوه بر اصل طرح موضوع مقاله، استفاده از ظرفیت بسیار بالای دو مفهوم تشخیص و نفس‌الامر انسانی در بازتعریف فلسفی از اختیار به شمار می‌آید. با این ظرفیت‌سازی جدید صدرایی، می‌توان از آزادی عمل انسان، تحت هر شرایط و در اوج عالی‌ترین پیشرفت‌های عرفانی دفاع کرد. در این مقاله برای اثبات وفاداری صدرای نسبت به مسأله انتخاب در نظریه‌های عرفانی‌اش، ابتدا موارد معارض این‌گزینه‌ش ذکر و سپس با سنجش بازتعریف فلسفی اختیار و بهره‌گیری از برخی قواعد فلسفی و عرفانی، به تحلیل و بررسی تعارض‌های مورد اشاره، پرداخته خواهد شد.

## ۲. تعارض‌های مسأله اختیار در نظریه‌های عرفانی صدرای

**الف. متنی بودن انتخاب‌گری انسان در برداشت‌ها و قرائت‌های سه‌گانه از وحدت وجود**  
در مجموع از وحدت وجود عرفا سه برداشت صورت گرفته است؛ در برداشت نخست، وجود گرچه منحصر در حق نیست؛ اما از بس وجودهای غیرحق ناچیز و حقیرند، در نزد عارف تنها وجود حق نمایان است و گویا غیرحق اصلاً وجود ندارند. برداشت دوم این

---

۱. صدرای می‌گوید: «نحن فلا نعلم کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعاً و لا نذکره فی کتبنا الحکمیة».

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۴).

است که یک حقیقت وجود دارد که دارای مراتب است؛ یک مرتبه آن واجب و مرتبه دیگر آن ممکن. برداشت سوم به نظر ویژه عرفا اختصاص دارد که حقیقت وجود منحصرأً واحد است و آن هم خداست و غیرخدا نمود و ظهور خدا هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، صص ۳۹۶-۳۹۳). صدرا هم سه قرائت از وحدت وجود داشت: یکی وحدت تشکیکی وجود که معادل برداشت دوم اشاره شده در بالاست؛ دوم وحدت شخصی سریانی که از نظر رتبه بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی غلیظ عرفانی است؛ یعنی از نظر شخصی بودن، بالاتر از تشکیکی است و از نظر سریانی بودن چیزی شبیه مراتب و تشکیک است؛ سوم وحدت شخصی اطلاق که همان وحدت شخصی غلیظ عرفاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۸، ۳۸۹، ۴۹۹؛ ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۹۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، صص ۱۴۵-۱۴۲؛ احسائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۰).

وجه تعارض وحدت وجود با گزینش‌گری انسان در این است که برای تحقق این گزینش به مقوماتی از جمله اراده فاعل نیاز است و اراده فاعل، فرع بر حضور انسان است؛ در حالی که این وحدت حتی در برداشت اول عرفا، جایی برای حضور انسان باقی نمی‌گذارد. تا فاعلی به نام انسان نباشد، اراده‌ای نخواهد بود و با نبود اراده، اختیاری شکل نمی‌گیرد. در وحدت وجود با هر سه برداشت، آنچه حضور دارد، وجود حق و اراده اوست و این امر، مانع حضور انسان و برگزینی اوست. بنابراین با پذیرش این اصل عرفانی باید از هر گونه حق انتخاب و گزینش انسانی، صرف نظر کرد و آدمی را موجودی مجبور دانست.

#### **ب. بی‌معنا بودن اختیار انسانی در فنا**

صدرا در شواهد الربوبیه، فنا را مستهلک دیدن هر قدرتی در قدرت خدا، هر علمی در علم خدا، هر صفتی بلکه هر وجودی در وجود خدا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۶۷۳). در شرح اصول کافی به صراحت اعلام می‌کند که فنا فی الله با موت ارادی و بقای به بقاء الله و استغراق در شهود ذات الهی، آخرین درجات سالکان به‌شمار می‌آید.



(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۵۸). در اسرارالآیات با استناد به سخن یکی از عرفا، اراده و انتخاب را در مرحله فنا به طور کلی منتفی می‌داند و معتقد است که اخلاق انسان در درجه اول به وجود متصف است و بعد از آن به علم و سپس به قدرت و اراده و فعل. از آنجا که طبق اصل عرفانی «رجوع نهاییات به بدایات» همه امور به فطرت اصلی‌اش برمی‌گردد، این صفات هم به تدریج و به نحو عکس از بین می‌روند؛ به گونه‌ای که هیچ اراده و انتخابی برای سالک باقی نمی‌ماند و در اراده و اختیار خداوند مستهلک می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴).

وجه اصلی تعارض فنا با برگزینی این است که وقتی در مرحله فنا طبق گزارش صدر شخص انسان و صفات او به طور کلی نابود می‌شود، در این صورت چگونه باید دارای اراده‌ای باشد و دست به انتخاب بزند؟ وقتی همه زمینه‌های حضور انسان به عنوان فاعل و کنش‌گر در این مرحله عرفانی، منتفی باشد، طبیعی است که نمی‌توان انتظار انتخاب‌گری از او داشت و این معنی‌اش چیزی جز حاکمیت جبر و مجبور بودن بشر نیست.

### ج. ناسازگاری اختیار با تجلی عرفانی

صدر بر اساس تعریف عرفا از تجلی «انکشاف حقایق انوار غیب برای قلوب صفا یافته» را تجلی می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۳۵۸-۳۵۶). تجلی حق بر اساس مبانی ابن عربی و پیروانش دو گونه است: اول تجلی علمی غیبی است که از آن به تجلی ذاتی حبی و فیض اقدس نیز یاد می‌شود. این تجلی یعنی ظهور حق در صورت اعیان ثابت در حضرت علم. دوم تجلی شهودی وجودی است که از آن به فیض مقدس یاد می‌شود. فیض اقدس، تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور اعیان است؛ و فیض مقدس، تجلی وجودی اوست که باعث وجود احکام و آثار اعیان است (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۷۴-۳۷۳ و ص ۳۸۰). از نظر صدر تجلی سراغ هر کسی نمی‌آید؛ یعنی کسی که جذبه الهی فکر و حسش را درگیر نکند، نمی‌تواند بر رهایی از صفات نفسش توانمند باشد و شناخت به خدا و آگاهی از ملکوت

برایش حاصل نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸). از نظر او «وقتی بنده به اوج تجلی (تجلی ذاتی) رسید، در حق به بقا می‌رسد... در این صورت حق به زبان عبد، هم ذاکر است و هم مذکور» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۳۲). وجه تعارض تجلی با حق‌گزینش بشری این است که وقتی از یک طرف اصل ایجاد عالم با دو فیض اقدس و مقدس، رقم خورده، و از طرف دیگر در حوزه انسانی، تا جذبه‌ای از ناحیه حق نیاید، هیچ‌کس مشمول دریافت تجلی نخواهد شد و وقتی هم بنده متنعم به دریافت تجلی الهی شد، خود حق زمام‌آمورش را به دست می‌گیرد، انسان در کجای این منظومه حضور خواهد داشت تا با داشتن اراده و اختیار نقش‌آفرینی کند؟ هرگونه کنش‌گری آدمی منوط به حضور جدی او در صحنه عمل است و اگر این فرصت از او گرفته شود، زمینه‌ای برای گزینش‌گری فعال نخواهد داشت. در تجلی عملاً فرصتی برای فاعلیت بشر وجود ندارد تا دست به انتخاب بزند.

#### ح. بی‌اختیاری انسان با طرح امکان فقری

حقایق و واقعیات وجودی خارجی، دو گونه هستند: یکی آن که ذاتاً و خود به خود از واقعیتی غیرخودش بی‌نیاز است؛ و دیگری آن که ذاتاً و خود به خود به واقعیتی غیرخودش، که علت فاعلی‌اش باشد، نیازمند است؛ یعنی این واقعیات و حقیقت‌عین وابستگی به غیر است، نه این که وابسته به غیر بودن، به آن عارض شده باشد: «المعلول ذات هی الربط الی العله» نه «ذات لها الربط الی العله». به این ویژگی معلول در حکمت متعالیه، که عین وابستگی و ربط به غیر و عین ایجاد علت فاعلی است، نه چیزی که بر اثر ایجاد فاعل حاصل شود، «امکان وجودی» یا «امکان فقری» می‌گویند (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۴۰-۳۹). بر طبق معنای دقیق امکان فقری، وجود مختص واجب تعالی است و برای ماسوا چیزی جز ظهور وجود باقی نمی‌ماند؛ یعنی اشیای امکانی، نه تنها موجود بالأصله نیستند، بلکه موجود بالتبع نیز به‌شمار نمی‌آیند؛ این اشیاء تنها نمود و ظهور وجود هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۱۰۵-۱۰۴).

مهم‌ترین جهت تعارض امکان فقری با حق انتخاب انسان این است که شخص آدمی به‌عنوان شرط اساسی اراده و گزینش، در این فضا وجود ندارد تا بتوان فاعلیت فعل اختیاری را به او نسبت داد؛ چرا که نمود و ظهور گرچه مساوی با عدم نیست، اما مساوی با وجود هم نیست تا تاب تحمل فاعل مختاری غیر حق را داشته باشد. موجودی که تنها سهمی از نمود دارد، نه وجود، چگونه می‌تواند اختیاردار امور خویش باشد؟

### خ. موج سنگین جبرانگاری در اسماء الله و اعیان ثابت

از اعتقادات عرفا در خصوص اسماء الله که ملاصدرا هم به آن اعتقاد دارد، این است که آن‌ها عالم را صور اسماء الله می‌دانند؛ یعنی این صورت‌های متنوع و مختلفی که در عالم وجود دارند، صورت‌ها، سایه‌ها، مثال‌های اسماء الهی و محل‌های ظهور و جلوه‌نمایی برای عالم الهی و صقع ربوبی هستند. این امر به‌خاطر آن است که هرآنچه در عالمی از عوالم وجود دارد، در عالم‌های اسماء الهی به‌نحوی برتر، شریف‌تر، بسیط‌تر و پاک‌تر یافت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۲). اعیان ثابت هم همان حقایق معلوم در تعین ثانی هستند که به آن تعین حضرت علم می‌گویند. این معلومات را از این جهت اعیان ثابت گویند که همواره در مرتبه تعین ثانی، ثبوت و حضور دارند و با وجود عینی خودشان ظاهر نمی‌شوند، بلکه تنها لوازم، احکام و عوارض آن‌ها، که به مراتب هستی وابسته‌اند، ظاهر می‌شوند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، صص ۵۳۶-۵۳۵). میرسیدشریف عین ثابت را حقیقتی در حضرت علمیه می‌داند که در خارج موجود نیست، بلکه معدوم است و در علم خداوند ثابت است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۹). از نظر صدر اعیان ثابت از لوازم اسماء الهی هستند: «تلك الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی» و قبل از وجودشان در خارج، در علم خدا تحقق دارند؛ یعنی آن‌ها عین اسماء و صفات خداوندند که این اسماء و صفات از نظر وجودی عین ذات حق هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۷). آنچه اسماء الله و اعیان ثابت را بحث‌برانگیز و حساس می‌کند و به‌نوعی این دو را در تقابل با اختیار انسانی قرار می‌دهد،

نگاه جبرانگاران‌ای است که ریشه در برخی اظهارنظرها و نگاه‌های خود عرفا دارد. عرفای اهل تحقیق بر این باورند که اسمای جلالی و جمالی حق به‌ترتیب در به‌وجود آمدن بدان و بدی‌ها، و خوبان و خوبی‌ها نقش دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۸۴).<sup>۱</sup> وقتی اختیاردار و همه‌کاره عالم اسمای جمالی و جلالی حق باشند و بین مظاهر این اسماء هم فرقی وجود نداشته باشد، معنی‌اش این است که اولاً انسان مختاری در عالم نخواهد بود، و ثانیاً فرقی بین خوب و بد وجود نخواهد داشت. با ویژگی‌هایی که از اعیان ثابت به‌شمرده شد، شائبه جبرگرایی در اندیشه صدرای عرفا جدی‌تر می‌شود. نقطه اصلی نگاه جبرانگاران به این مسأله آن است که همه امورات انسانی از باورهای درست و نادرست تا رفتارهای درست و نادرست در آنجا از ازل کاملاً ثبت و ضبط شده است و این یعنی این که انسان باید بر اساس هر آنچه در عین ثابتش ثبت شده، انتخاب و عمل کند و هیچ‌گونه اختیار و انتخابی ندارد.

#### د. رفع تعارض‌های مسأله اختیار در نظریه‌های عرفانی صدرای

برای برطرف شدن تعارض‌های مطرح شده، باید سه گام را پیمود که عبارتند از: گام نخست، بازتعریف اختیار و فعل اختیاری؛ گام دوم، رفع تهدید از جانب چند قاعده فلسفی مرتبط، و گام سوم، بهره‌گیری از دو اصل عرفانی. در گام نخست با اضافه کردن دو مقوم کلیدی به مقوم‌های مشهور در تعریف اختیار و فعل اختیاری، گستره انتخاب آدمی تا آنجا پیش می‌رود که می‌تواند از این انتخابگری‌اش در عالی‌ترین فضاهاى عرفانی پشتیبانی به‌عمل آورد. در گام دوم با آوردن دلایل متقن، جلوی سه تهدید عمده معنائشناسی اختیار و بازتعریف آن گرفته می‌شود. در گام سوم با کمک دو اصل اساسی، امکان برطرف شدن دو تعارض و شبهه مهم عرفانی در باب گزینش انسانی، فراهم و ظرفیت برگزینی انسان در عین ثابت او نشان داده خواهد شد.

---

۱. در مفاتیح الغیب آمده که عالم اسماء الهی، همه اشیاء عالم را در خود جای می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۰).

### ۳. بازتعریف اختیار و فعل اختیاری

در مجموع می‌توان چند تعریف گونه از اختیار انسان در نگاه صدرای یافت که عبارتند از: «داشتن مبادی چندگانه علم، شوق، اراده و تحریک عضلات»، «داشتن مبادی دوگانه علم و اراده»، «داشتن مبدأ علم»، «صححه الفعل و الترك»، «مشیه الفعل و الترك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۲، ۳۲۰، ۳۵۵-۳۵۴).<sup>۱</sup> از بین این تعاریف گونه‌ها، دو تعریف مشهورتر است؛ یعنی «صححه فعل و ترک» و «مشیه الفعل و الترك». با توجه به صورت‌های سه‌گانه مقومات و بر اساس رابطه فاعل مختار با فعل و ترک، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که از دیدگاه صدرای فعل اختیاری یا اختیار آن است که با علم تنها یا اراده و علم یا علم، شوق، اراده (شوق مؤکد و اجماع) همراه باشد و فاعل بتواند با وجود این مقدمات به خواسته‌اش، که انجام فعل یا ترک آن است، دست یابد. این تعریف گونه هنوز آن ظرفیت لازم را ندارد که حامل اختیار در برخی نظریه‌های عرفانی صدرای گردد. به عنوان مثال طبق این تعریف در فنای استهلاک، که صفات انسانی زایل می‌شود و خبری از علم، اراده، شوق و... باقی نمی‌ماند، نباید از گزینش آدمی سخنی به میان آورد. بنابراین نیاز به تعریفی جامع‌تر ضروری می‌نماید. این تعریف با اضافه شدن دو مقوم اساسی دیگر به مقومات یاد شده به دست می‌آید که عبارتند از: تشخیص (وجود شخص انسانی) و نفس الامر انسانی.

#### الف. تشخیص (وجود شخص انسانی)

وقتی از انتخاب و گزینش سخن به میان می‌آید، طبیعی است که قبل از آن باید وجود انسانی انسان به اثبات رسیده باشد؛ یعنی اختیار انسان فرع بر وجود انسانی اوست؛ تا وجود و تشخیص

---

۱. این تعریف گونه‌ها به ویژه «صححه الفعل و الترك و مشیه الفعل و الترك» در ذیل بحث قدرت در اسفار ذکر شده‌اند که بر طبق تعلیقه حکیم سبزواری به یک چیز برمی‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۶۶).

انسان ثابت نشده باشد، نمی‌توان از آزادی عمل او سخن گفت. انسان زمانی که تشخص انسانی پیدا کرد؛ همان تشخصی که به تعبیر صدرا عبارت از وجود خاص مجرد یا مادی شیء به‌شمار می‌آید<sup>۱</sup> و وجود همیشه با آن است و از او جدا نمی‌شود، قدرت برگزینی برایش فراهم می‌شود، و تا زمانی که تشخص انسانی دارد، می‌تواند از آزادی گزینش بهره‌مند باشد.<sup>۲</sup> با عنایت به این نکته، معلوم می‌شود که صدرا «وجود شخص انسانی» را در کنار دیگر مبادی و مقومات اختیار، بلکه مقدم بر همه آن‌ها قرار داده و آن را در این بحث جدی گرفته است. در ضمن همان گونه که علم به‌عنوان تنها مقوم فعل اختیاری، از مقومات بعدی تا مرحله تحقق فعل، حکایت می‌کند، وجود شخص انسانی به تنهایی از دیگر مقومات فعل اختیاری حکایت خواهد کرد. با این همه در بحث‌های مربوط به آزادی عمل در صدرا، این مقوم حیاتی مغفول مانده و کمتر کسی از آن سخن به میان آورده است.

#### ب. نفس الامر انسانی<sup>۳</sup>

هم‌چنان که وجود شخص انسانی، مقوم و شرط پیشین انتخاب است و گزینشی بدون آن شکل نمی‌گیرد؛ نفس الامر انسانی نیز به‌عنوان مقوم و پیش شرط برای هراتخابی تلقی

---

۱. تشخص از نظر صدرا این است: «أن تشخص کل شیء عبارة عن وجوده الخاص به مجردا کان أو مادیا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶).

۲. جناب صدرا در الرسائل از این تشخص یا وجود شخص انسانی به‌عنوان یکی از اسباب و مقومات اختیار این چنین یاد می‌کند: «فاذا کان من جمله الاسباب و خصوصاً القریبه منها وجود هذا الشخص الانسانی... کان ذلك الفعل اختیاریا». (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۹).

۳. برای نفس الامر عمدتاً سه معنا ذکر کرده‌اند: الف) عالم امر به‌عنوان یک عقل کلی است که صور همه معقولات در آن‌جا حضور دارد؛ ب) به معنای خود شیء و «هذا کذا فی نفسه» است؛ ج) ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق به کار می‌برد (شیروانی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۷). برخی هم چون استاد حائری یزدی معتقدند که نفس الامر همان ماهیت من حیث هی است که موضوع ضرورت ذاتی منطقی است (حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱). منظور ما از نفس الامر انسانی عمدتاً اشاره به معنای ب و ج است.

می‌شود؛ یعنی تا وضعیت نفس الامر انسان مشخص نشود، نوبت به طرح مسأله گزینش نمی‌رسد. در این جا فرقی نمی‌کند که مقصود از نفس الامر انسانی، صورت انسانی در عالم علم الهی باشد که، بر طبق نظر تحقیقی صدرای نفس الامر همین است،<sup>۱</sup> یا عالم امر و عقل کلی باشد که صور همه معقولات در آن وجود دارند یا نفس، خویشتن و ذات انسانی انسان باشد یا ثبوت و تحقق عام انسانی که دامنه‌اش از ثبوت وجود و ماهیت تا ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی را دربرمی‌گیرد. مهم این است که انسان در ظرفی از مراتب عالم، ثبوت و تحقق داشته باشد تا بتوان بر پایه آن ثبوت و تحقق، درباره ویژگی برتری چون برگزیدن و انتخاب او سخن گفت و به بیان نقش و جایگاه آن پرداخت. از نگاه هستی‌شناختی به اعتقاد فلاسفه، آخرین مرتبه‌ای که نفس الامر می‌تواند در آن راه یابد، عقل اول است؛ اما از نظر عرفا نفس الامر اشیا می‌تواند تا تعیین ثانی نیز حضور پیدا کند. به اعتقاد عرفا واقعیت و نفس الامر هر تعینی از تعیین‌های خلقی، صورت‌های علمیه‌ای است که در موطن صقع ربوبی قرار دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۴۹۱).

از دستاوردهای حضور نفس الامر به عنوان مبادی ضروری اختیار یکی این است که چون نفس الامر با نگاه فلسفی و عرفانی به ذات و حقیقت شیء در عقل اول و تعیین ثانی می‌پردازد، می‌تواند به انتخاب انسان در عالی‌ترین سطوحی که قرار است انسان در مراحل عرفانی به آن‌ها دست یابد، نیز نظر داشته باشد. دیگر این که ذات و جنس نفس الامر انسانی در عقل

---

۱. صدرای معتقد است: «نفس الأمر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۶۱). این نظر صدرای با نظر عرفا هماهنگ است. آنان حتی خاستگاه اسماء الله را به نوعی از نفس الامر می‌دانند؛ یعنی نفس الامر اشیا یا همان قوایل و ظرفیت‌های آنان؛ تعیین کننده نوع و چگونگی اسماء هستند. در مصباح الانس چنین آمده است: «أن المؤثر في الكل التجلي الأحدي الجمعي... باعتبار اسم معين من أسماء الله...» (فنازی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۴). جناب فنازی تعیین هر اسمی را به حقیقت منسوب به اسم که همان نفس الامر است، می‌داند.

اول و تعیین ثانی (اعیان ثابت) علمی است و از آن جا که علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد از طریق صور علمی آن‌ها در عالم عقل (طبق نظر مشاء) و اعیان ثابت (طبق نظر عرفا و صدرا) صورت می‌گیرد،<sup>۱</sup> به ناچار آن چه به عنوان نفس الامر انسانی در عالم عقل و اعیان ثابت در حضرت علمیه حق حاضر است، باید ذات و حقیقت انسانی انسان باشد و این ذات به تنهایی می‌تواند حکایت گر وجود مقوماتی باشد که فعل اختیاری را در مرحله عمل، رقم می‌زنند. ثمره نهایی بحث اخیر این است که اگر نفس الامر، حقیقت و ذات انسانی است و اگر این ذات به تنهایی از مقومات آزادی عمل انسان حکایت می‌کند، پس با حذف همه این مقومات، حتی وجود شخص انسانی در برخی مراحل عرفانی، نفس الامر انسانی در هیچ مرحله‌ای حذف نخواهد شد و همین مقدار می‌تواند مصحح و مجوزی برای حضور اصل برگزینی در عالی‌ترین درجات و نظریه‌های عرفانی قلمداد گردد.

با توجه به ضرورت حضور دو عنصر و مقوم اساسی یاد شده در تعریف جدید اختیار از نظر صدرا در کنار دیگر مقومات مشهور، اختیار یا فعل اختیاری را می‌توان این گونه تعریف کرد: «آن ویژگی برتر انسانی است که انسان با داشتن مقوماتی چون نفس الامر، وجود شخص انسانی، علم، شوق، اراده (شوق مؤکد و اجماع) بر استعداد انتخاب و انجام فعل یا ترک آن، از عین ثابت ازلی تا عین خارجی توانا می‌گردد».

---

۱. استاد رضائی با توجه به کلام عرفا معتقدند: «اگر ما اعیان ثابت را - که وجود علمی اشیاء پیش از ایجاد هستند - حتی از وجود علمی تجرید کنیم و خود اشیاء را من حیث هی هی - که نه به وجود علمی و نه به وجود عینی موجودند بلکه فقط و فقط خودشان هستند و خودشان و نه چیز دیگری - در نظر بگیریم، از نفس الامر اشیاء سردرمی‌آوریم و به ذواتی غیبی و ازلی می‌رسیم که در غیب ذات حق مستجنانند و از نظر رتبه چه بسا قبل از اسماء فهرست شوند. همین ذوات و نفس الامر اشیاء هستند که متعلق علم ازلی حقانند و بر اساس آموزه عرفانی «علم الاشیاء علی ما هی علیها» (او به همه اشیاء همان گونه که هستند، داناست) متبوع علم‌اند و علم تابع آن‌هاست» (رضائی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۷).



پ. رفع تعارض اختیار در نظریه‌های عرفانی صدرای به کمک بازتعریف اختیار  
با توجه به این که در هر یک از برداشت‌های سه‌گانه وحدت وجود، روی وجود غیرحق از جمله انسان، حسابی باز نمی‌شود تا نوبت به صفات یا لوازم آن‌ها (مثل علم، اراده و...) برسد، در جواب تعارض مطرح شده باید به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که آیا انسان در کنار دیگر وجودهای غیرحق، به‌طور کلی از صفحه وجود حذف می‌شود؟ طبق غلیظ‌ترین برداشت از وحدت وجود - که همان وحدت شخصی عرفا باشد و صدرای هم نهایتاً به این برداشت می‌رسد، غیرحق نمود و ظهور حق خواهد بود. اگر چنین است که انسان نمود و ظهور حق خواهد بود، وضعیت‌گزینش و انتخاب انسان در این جایگاه با توجه به بازتعریف ما از اختیار، دو صورت خواهد داشت؛ یا ظهور و نمود نحوه‌ای از وجود به‌شمار می‌آید که در این صورت خود این وجود انسانی می‌تواند به‌تنهایی به‌عنوان یکی از مقومات اصلی فعل اختیاری، نمایندگی دیگر مقومات را بر عهده بگیرد و در نتیجه حکایت‌گر ظرفیت انتخاب انسان باشد. اگر چنانچه ظهور و نمود، نحوه‌ای از وجود به‌شمار نیاید، در این صورت باید به سراغ نفس‌الامر انسانی رفت و از این طریق ظرفیت وجود اختیار را در این مرحله اثبات کرد؛ به این بیان که اگر همه ویژگی‌های انسانی در ظهور و نمود او از بین برود، نفس‌الامر انسانی، که ذاتی اوست، از بین نخواهد رفت. با باقی بودن نفس‌الامر انسانی، از حیث حکایت‌گری، می‌توان از دیگر مقومات نیز سراغ گرفت. این رفع تعارض از طریق وجود شخص انسانی و نفس‌الامر در مورد فنا، تجلی و امکان فقری هم به همین صورت صادق است.<sup>۱</sup>

---

۱. بین نمایندگی نفس‌الامر و وجود شخص انسانی از اختیار تفاوت ظریفی وجود دارد و آن این است که در نمایندگی وجود شخص انسانی از اختیار، اختیار انسانی در صحنه فعل، عمل و وجود عینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد؛ اما در نمایندگی نفس‌الامر انسانی از اختیار، مراد اختیار انسانی در ذات و حقیقت اوست و بیان‌گر آن است که هر کجا حقیقت و ذات انسانی حضور دارد، با اراده و اختیار همراه است؛ خواه این حضور ذات، در فضای وجود عینی باشد یا در فضای وجود علمی.

در فنای استهلاک که درجه نهایی فنای سالک به شمار می‌آید، دو حالت خواهیم داشت؛ به این معنی که اگر در این درجه از فنا، چیزی از وجود انسانی باقی باشد، خود همین وجود شخص انسانی می‌تواند مجوزی برای گزینش‌گری در آن مرحله باشد و اگر در این درجه چیزی از وجود شخص انسانی باقی نماند (که براساس نقل صدرا در شواهدالربوبیه و اسرارالآیات، این گونه است)، از نفس الامر انسانی به عنوان تنها مقوم اختیار و فعل اختیاری که تحت هیچ شرایطی از گردونه همراهی انسان خارج نمی‌شود، کمک می‌گیریم و انتخابش را در این مرحله ثابت می‌کنیم. این دوگانه را در مقام فنا و حال فنا هم می‌توان تجربه کرد؛ در مقام فنا چون هنوز تشخص انسانی انسان باقی است، صفات انسانی‌اش چون اراده و انتخاب حضور دارد، اما در حال فنا چون این تشخص انسانی وجود ندارد، گویا خبری از اختیار هم در این مرتبه نیست. با این وجود حتی در حال فنا هم می‌توان شاهد انتخاب‌گری انسان بود؛ زیرا گرچه در این نوع از فنا خبری از تشخص انسانی نیست، اما نفس الامر انسانی سر جای خودش هست و همین امر برای گزینش و انتخاب آدمی کفایت می‌کند.<sup>۱</sup>

در بحث تجلی با جانشین شدن تشنّون به جای علیت، اصل جایگاه معلولی انسان، جایگاه شأنی خواهد شد که سرتاسر آن وابستگی به واجب تعالی است، آن هم نه وابستگی از نوع وجود رابطی، بلکه از نوع وجود رابط. در این صورت چگونه می‌توان از این وجود کاملاً وابسته، اختیار را انتظار داشت؟ طبق این برداشت لازمۀ حداقلی انتخاب، استقلال حداقلی و نسبی است که این اندک در جایگاه شأنی انسان دیده نمی‌شود. با این همه در اوج تجلی، که تجلی ذاتی است و حق به زبان عبد، هم ذاکر است و هم مذکور، باز هم می‌شود بر اساس سنجه دو مقوم حیاتی آزادی عمل، جایی برای گزینش آدمی باز کرد و این گونه به نتیجه رسید که اگر شخص انسانی در این مقام وجود دارد، همین وجود می‌تواند حکایت‌گر ظرفیت

---

۱. از یک جهت فنای عطایی همان فنای حالی و فنای کسبی همان فنای مقامی است. به خاطر همین هر چه در فنای حالی و فنای مقامی گفته شد، برای فنای عطایی و فنای کسبی هم صادق است.

اختیار انسانی باشد و اگر شخص انسانی نیست، نفس الامر انسانی در این مرحله هست و همین حضور نفس الامری انسان، می‌تواند از گزینشگری‌اش حکایت کند.

در امکان فقری، انتخاب انسان دو سویه دارد؛ یکی سویه ظهور و نمود و دیگری سویه فنای حقیقی و استهلاک. حضور اختیار در سویه نمود بیشتر و جدی‌تر از سویه استهلاک است؛ زیرا گرچه در فضای ظهور و نمود، خبری از معلولی مستقل یا حتی غیرمستقل و به اصطلاح رابطی هم نیست، اما به هر حال نشانه و مدرکی از او تحت عنوان وجود رابط باقی است که با همین نشانه باقی مانده می‌توان ردپای حضورش را پیدا کرد؛ در حالی که در سویه استهلاک، ظاهراً نشانه‌ای از معلول باقی نمی‌ماند تا بتوان از حضورش ولو به مقدار اندک دم زد. از این رو باید به سراغ نفس الامر به عنوان مهم‌ترین مقوم فعل اختیاری رفت و آزادی عمل انسان را با توجه به این مقوم طلایی توجیه کرد؛ چرا که این مقوم همان عین اوست که در هیچ مرحله و مرتبه‌ای از او جدا نمی‌شود.

در بحث اسماء الله و اعیان ثابته آنچه گفتنی است، آن است که چون از یک طرف جایگاه علمی این دو در مرتبه تعین ثانی و واحدیت است، نه مرتبه تعین عینی خارجی و از طرف دیگر محل حضور تشخیص انسانی، در تعین عینی خارجی است؛ پس در مقام تعین ثانی، که محل حضور اسما و اعیان ثابته است، نباید دنبال وجود شخص انسانی گشت تا از این طریق، مجوزی برای وجود برگزینی انسان پیدا شود، بلکه در این جایگاه تنها نفس الامر انسانی طبق بیان پیش گفته صدرای شأنیت حضور دارد و می‌تواند گزارش‌گر ظرفیت اختیار انسان در همان مرتبه باشد. پس این که گفته شده تمامی مقدرات انسان، تحت تاثیر اسمای الهی و اعیان ثابته است، درست نیست؛ زیرا اولاً نفس الامر و ذات انسان در آن جا حضور دارد و ثانیاً مقدرات انسان بر حسب نفس الامر او رقم می‌خورد، نه چیز دیگری.

#### ۴. شناسایی و تحلیل تهدیدهای معناشناسی فلسفی اختیار

با وجود پشتیبانی کردن بازتعریف اختیار از اراده و آزادی انسان در همه نظریه‌های عرفانی یاد شده، برخی از قواعد فلسفی این مفهوم از انتخاب را بر نمی‌تابند. در ادامه ضمن شناسایی و بررسی تهدیدکننده‌های معناشناسی فلسفی اختیار، راه حل‌های مناسب جهت بی‌اثر نمودن این تهدیدها در نظر گرفته می‌شود تا به تعریف پیشنهادی آسیبی وارد نشود و بتواند از آزادی عمل انسانی تحت هر شرایطی پشتیبانی لازم را به عمل آورد.

##### الف. قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» و مسأله اختیار

به نظر می‌رسد از جمله موانعی که در برابر گزینش انسان قرار گرفته و معنای اختیار را مخدوش نموده، قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» است. بر اساس مفاد این قاعده، علت تامه تا زمانی که وجود ممکن را از حالت تساوی میان وجود و عدم خارج نکند و او را واجب نگرداند، موجود نمی‌شود. ممکن برای خروج از حالت تساوی، به علتی خارج از ذاتش نیازمند است تا وجود یا عدم برایش به نحو ضروری ترجیح پیدا کند و این وجوب و ضرورت در صورتی محقق می‌شود که علت تامه، وجود یا عدم را برایش ایجاب نماید؛ و گرنه ممکن یاد شده برای همیشه به حالت تساوی باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱).<sup>۱</sup> بر اساس این قاعده اشکال می‌شود که اگر پیش از تحقق فعل، ضرورتی در کار باشد (ضرورت سابق)، با وجود این ضرورت فاعل مختاری نخواهیم داشت و امکان تساوی بین فعل و ترک (صححه الفعل و الترتک) برای فاعل پیش نخواهد آمد و در نتیجه فاعل مجبور خواهد بود.

---

۱. استاد فیاضی قاعده ضرورت سابق را به سه دلیل نمی‌پذیرد؛ یکی لزوم اجتماع امتناع بالغیر و وجوب بالغیر، دوم لزوم تحقق وصف پیش از موصوف و سوم عدم اثبات اختیار در فواعل مختار (میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۶).

در جواب به این اشکال باید گفت از نظر صدر فاعلی مجبور است که فعلش بدون انتخاب از جانب او صادر شود، بعد از این که شأنیت اختیار آن فعل و عدمش را داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۲). صدر فاعل بالقصد را فاعلی می‌داند که از او با اراده‌ای که مسبوق به علم سابق و متعلق به غرضش از آن فعل است، صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۳). نکته مهم این است که طبق بیان صدر در جریان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» فاعل، اراده مسبوق به علم و غرضش را از فعل از دست نمی‌دهد تا در نتیجه فاعل بالقصد نباشد و فعل بدون اختیار از او صادر شود و فاعل بالجبر و موجب به حساب آید. در شرح اصول کافی به صراحت می‌نویسد: «در این قاعده ضرورت و وجوب کاملاً مشهود است؛ اما این وجوب منافاتی با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می‌کند؛ «فوجوبه لاینافی کونه بالاختیار بل یؤکده» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۳).<sup>۱</sup>

درباره قاعده ضرورت سابق ممکن است گفته شود که با وجود قدرت و اراده بر انجام کار، اگر ترک فعل ممکن باشد، دیگر فعل واجب نخواهد شد و تا زمانی که فعل واجب نشود، ایجاد نمی‌شود و اگر ترک فعل ممکن نباشد، فاعل مختار نخواهد بود. جواب این است که (با وجود قدرت و اراده) ترک فعل غیرممکن است و از این امر (غیرممکن بودن ترک فعل) نفی اختیار لازم نمی‌آید؛ زیرا فعل اختیاری چیزی است که اختیار یکی از اسبابش به شمار می‌آید و صدور آن وابسته به اختیار است.

---

۱. صدر در مقدمه‌ای این گونه احتجاج کرده که وقتی همه امور، اسباب و شرایط فراهم باشد و موانع هم نباشد، علت تامه، وجود شیء را ضروری می‌کند... بعد اشاره می‌کند که از جمله این اسباب و شرایط و به ویژه نزدیک‌ترین این‌ها، وجود همین شخص انسانی یا حیوانی و ادراک، علم، قدرت، اراده، تفکر و تخلیش هست که این دو، یکی از دو طرف فعل و ترک را به اختیار برمی‌گزینند... صدر در ادامه به عنوان حرف نهایی ضرورت افعال اختیاری را از ناحیه حصول اراده و حتمیت عزم معرفی می‌کند... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۳).

### ب. اجباری بودن مبادی فعل اختیاری انسان

از مباحثی که ممکن است در تعارض با گزینش بشر قرار گیرد و معناشناسی فلسفی اختیار را دچار خدشه نماید، اجباری بودن مبادی فعل اختیاری انسان است؛ با این توضیح که وقتی این مبادی ضروری و اجباری باشند، به‌ناچار باید حکم کرد که خود فعل اختیاری هم ضروری و اجباری است. صدرا برای پاسخ به این اشکال، میان مبادی فعل اختیاری و خود فعل اختیاری، فرق می‌گذارد. برای اثبات غیراختیاری بودن مقومات فعل اختیاری، این‌گونه استدلال می‌کند که همه مبادی فعل اختیاری انسان از قبیل قدرت، اختیار، ادراک، علم، اراده، تفکر، تخیل و قوا و ابزارشان کار خداوند است، نه کار و اختیار انسان؛ زیرا اگر این مبادی هم به فعل و اختیار انسان باشد، لازمه‌اش تسلسل یا دور خواهد بود (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۹۹).<sup>۱</sup>

شبهه‌ای در این جا طرح می‌شود که وجوب تحقق اسباب و وسایل سابق که همه آن‌ها تحت فرمان الهی هستند، در همه جا درست است؛ اما در کارها و حرکات انسان درست نیست؛ زیرا انسان اگر بخواهد، حرکت می‌کند و اگر بخواهد می‌ایستد. صدرا در جواب به این شبهه یکی از مقدمات فعل اختیاری یعنی اراده و مشیت را در نظر می‌گیرد و روی آن تمرکز می‌کند تا نشان دهد، اگر بخواهیم مقدمات فعل اختیاری را غیراختیاری و از جانب خداوند ندانیم، به چه توالی فاسدی باید گردن نهیم. او در پاسخ به ابهام ایجاد شده می‌گوید که انسان گرچه به گونه‌ای است که هرگاه بخواهد انجام می‌دهد و هرگاه نخواهد انجام نمی‌دهد، اما این‌طور نیست که هرگاه بخواهد بخواهد و هرگاه نخواهد نخواهد؛ بلکه خواست او به خواستش تعلق پیدا نمی‌کند، زیرا در این صورت خود این خواست هم نیاز به خواست دیگری خواهد داشت و همین‌طور این سلسله خواست‌ها تا بی‌نهایت پیش می‌رود.

---

۱. عبارت الرسائل چنین است: «لا شك ان القدره والاختیار... بفعل الله تعالی... والا لتسلسل القدره والارادات الی غیر النهایه او دارت» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۹۹).

(صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۹۹). از نظر صدر برای اختیاری بودن افعال انسانی، کافی است که آن‌ها مسبوق به اراده فاعل مختار باشند؛ یعنی همین که قبل از اختیار فعلی، اراده فاعل مختار حضور داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که آن فعل اختیاری است و نیازی نیست که خود آن اراده هم مسبوق به اراده دیگری باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که اراده، عین ذاتش نباشد. قادر کسی است که اگر اراده انجام کاری را کند، انجام می‌دهد و اگر اراده کاری را نکند، آن را انجام نمی‌دهد؛ نه این که اگر اراده کاری را بکند، انجام می‌دهد و اگر چنین اراده‌ای نکند، انجام نمی‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۸۸).<sup>۱</sup>

#### پ. اختیار انسان در عین اضطرار<sup>۲</sup>

از جمله سخنان ابهام‌برانگیز در خصوص اختیار، کلامی منسوب به ابن سینا است که صدر آن را تقریر و تلقی به قبول کرده و نوشته است: «نفوس انسان‌ها و همه حیوانات در کارها و حرکاتشان مضطر و مجبورند. از این جهت فعل اختیاری تنها در واجب‌الوجود تحقق می‌یابد و صحیح است و اما مختارهایی که واجب‌الوجود نیستند، مجبورهایی هستند که به صورت مختار ظاهر می‌شوند. بنابراین هر مختاری غیر واجب‌الوجود در اختیارش مضطر و در کارهایش مجبور است؛ پس قدرت در نفوس ما عین قوه نسبت به فعل و استعداد و آمادگی نسبت به آن است، از این رو هیچ فعلی جز از جانب حق تعالی با اختیار همراه نیست».

---

۱. صدر می‌گوید: اراده داشتن اراده مثل علم داشتن علم، وجود داشتن وجود و لازم بودن لزوم است... به عنوان مثال می‌شود گفت: اراده اراده اراده... اما این سلسله‌ای که با فرض فرض کننده اعتبار می‌شود، با قطع شدن اعتبار از ناحیه اعتبار کننده، قطع می‌گردد؛ چرا که توقف علی و معلولی بین این اراده‌ها در خارج از ذهن وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۸۸).

۲. گرچه اجبار و اضطرار در اصل ضرورت با یکدیگر یکی هستند؛ اما باید بین این دو در بحث اختیار تفاوت قائل شد؛ چرا که اجبار برای ضرورت بیرونی و اضطرار برای ضرورت درونی به کار می‌رود و پرواضح است که ضرورت بیرونی با اختیار سازگار نیست، اما ضرورت درونی با اختیار سازگار است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۱۲). همان‌طور که ملاحظه می‌شود در ظاهر این عبارات، چیرگی جبرگرایی قابل برداشت است. بهترین جوابی که به این شبهه می‌توان داد، مطلبی است که پیش از این به آن اشاره شد مبنی بر این که برای توجیه اختیاری بودن افعال انسانی، به اراده فاعل مختار قبل از فعل نیازمندیم؛ یعنی همین که قبل از اختیار فعلی، اراده فاعل مختار حضور داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که آن فعل اختیاری است. منتها بر اساس ضرورت سابق، این فعل باید از ناحیه فاعل مختار به حد وجوب برسد تا در خارج محقق شود. تمام نکته در این است که این ضرورت و وجوب فعل با اختیار فاعل سازگاری دارد و این معنی «اختیار در عین اضطرار» است.<sup>۱</sup> جواب دیگر ناظر به ذاتی بودن اختیار انسان است و از علامه طباطبائی در حاشیه اسفار ذیل کلامی از صدر آمده است. به اعتقاد ایشان مراد از این که (هر مختاری غیر خدا) در اختیارش مضطراست، این است که خدا او را مختار قرارداده، نه این که اختیار از خودش باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۱۲). بیان تمثیلی صدر از اختیار در عین اضطرار در این جا مناسب می‌نماید. او معتقد است همان‌طور که کار هر یک از حواس و قوا به عینه همان نفس به حساب می‌آید، فعل اختیاری هر انسانی به عینه فعل خداوند به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸).

##### ۵. رفع تهیدهای معناشناسی فلسفی اختیار با استفاده از بازتعریف اختیار

در قاعده ضرورت سابق، آن چه جلوی انتخاب انسان را به عنوان فاعل فعل می‌گیرد، ضروری شدن فعل قبل از انجام آن است. از منظر معناشناسی با تمرکز بر بازتعریف ارائه شده، برای نشان دادن فاعلیت فعلی عینی خارجی انسان، حضور شخص انسانی او لازم است و برای قوه و ظرفیت فاعلیت علمی، نفس الامر انسان کفایت می‌کند. هنگامی که انسان می‌خواهد فعلی

---

۱. اگر اختیار با دیدگاه هم‌سازگرایانه فیلسوفان اسلامی در متن ضرورت صورت گیرد که همان معنای «مشیه‌الفعل و الترك» است، اشکال مطرح شده پیش نمی‌آید؛ اما اگر با قرائت ناهم‌سازگرایانه متکلمان همراه شود، اشکال پیش خواهد آمد (علیزاده، ۱۳۹۹، ص ۳۴۶).



را انجام بدهد، اصل حضور شخص انسانی‌اش، مانع از آن ضرورت منافی با انتخاب و گزینش او می‌شود؛ زیرا ضرورت یاد شده در فضای فاعلیت او شکل می‌گیرد و جدا از او به‌شمار نمی‌آید. بنابراین اگر انسان به‌صورت فیزیکی در محدوده فعلش حاضر باشد و تمامی مقومات انجام آن فعل برایش فراهم گردد، او مختار است و وجوب قبل از تحقق فعل، حاکی از شدت اثرگذاری آن حضور شخص انسانی اوست و بیانگر این است که اصل این ضرورت به خاطر تشخص انسانی حاضر در صحنه فعل است. مؤید روشن برداشت مذکور، فرض نبود شخص انسان به‌عنوان فاعل است؛ در این فرض هرگز ضرورت سابقی رقم نمی‌خورد. پس معلوم می‌شود که بین این ضرورت و وجود شخص انسانی یک رابطه ضروری وجود دارد. اگر به هر دلیلی امکانی برای حضور شخصی انسان جهت انجام فعل فراهم نشد یا وجود خارجی او برای انجام یا ترک فعل تحت فشار بود، به‌نوعی که گویا اصلاً وجود ندارد، این جاست که با کمک مقوم نفس الامر می‌توان به توجیه اختیار انسان پرداخت؛ به این صورت که تا ذات این انسان خاص متعین به تعیین فعل یا ترکی به نحو ضروری شد، اختیار و انتخاب محقق می‌شود، حتی اگر در خارج این گونه نباشد. مهم آن تعیین ضروری است که به نفس الامر و ذات انسان بستگی دارد.

در بحث «اختیار در عین اضطرار» آنچه باید از منظر باز تعریف اختیار مورد توجه قرار بگیرد، این است که با نگاه به مقوم شخص انسانی در خارج، اختیار جایی برای اضطرار، و اضطرار جایی برای اختیار باقی نمی‌گذارد؛ زیرا این دو ضد یکدیگرند و با هم جمع نمی‌شوند. اما با نگاه به مقوم نفس الامر انسان می‌توان قائل به تفصیل شد و در یک شق جمع شدن اختیار با اضطرار را پذیرفت و در شق دیگر جمع شدن این دو با یکدیگر را رد کرد. در آن جا که نفس الامر انسان، ناظر به خارج باشد، اختیار با اضطرار جمع نمی‌شود؛ به همان دلیلی که بیان شد؛ اما در آن جا که نفس الامر ناظر به خارج نباشد، بلکه اشاره به مقام علم

داشته باشد، چون در آن‌جا ضدیتی بین اختیار و اضطرار وجود ندارد، جمع بین این دو امکان‌پذیر است و شاید منظور فلاسفه از «اختیار در عین اضطرار» همین باشد.

### الف. بهره‌گیری از دو قاعده عرفانی در تقویت باز تعریف اختیار

تا این‌جا با برطرف شدن برخی تهدیدها و شبهه‌های فلسفی معناشناسی اختیار و فعل اختیاری، معلوم شد که بازتعریف اختیار، هم‌چنان قدرت پشتیبانی از انتخاب انسانی را دارد؛ اما در ادامه مشخص خواهد شد که حمایت کامل این بازتعریف از همه نظریات عرفانی، به قدرت پاسخ‌گویی آن در برابر دو تهدید جدی دیگر به کمک برخی قواعد عرفانی بستگی تام دارد.

### ب. دو شبهه و تهدید عرفانی در معناشناسی اختیار

بر طبق قواعد عرفانی علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد،<sup>۱</sup> از طریق اسماء الله و اعیان ثابت صورت می‌پذیرد. دو تهدید مورد اشاره، یکی به علم خداوند برمی‌گردد و دیگری به اسماء و اعیان ثابت. تهدید و شبهه نخست این است که با وجود علم پیشین خداوند، هیچ زمینه‌ای برای اراده و انتخاب آدمی وجود نخواهد داشت؛ زیرا از یک طرف محال است انسان کاری را که خدا می‌داند بنده انجام نمی‌دهد، انجام بدهد، و از طرفی محال است انسان کاری را که خدا می‌داند بنده انجام می‌دهد، ترک کند؛ چرا که با انجام کار یا ترک آن، علم خداوند به جهل تبدیل می‌شود و این از خداوند دانای مطلق محال است. نتیجه این خواهد شد که کارهای انسان به هیچ وجه ارادی و اختیاری نباشد؛ زیرا یا سر از وجوب درمی‌آورد یا امتناع و این دو با آزادی عمل او هرگز سرسازگاری ندارند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۴).<sup>۲</sup> تهدید و شبهه دوم این است که از طرفی اسمای جلالی و

۱. در کتاب شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا در این زمینه مطالب مفیدی آمده است (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۲۱۰-۲۰۵).

۲. در شرح تجرید این شبهه به صراحت آمده است: «کلما علم الله تعالی وقوعه، وجب و ما علم عدمه...» (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۲). صدرا شبهه علم پیشین خداوند را در شرح اصول کافی این‌گونه طرح می‌کند:

جمالی خداوند، همه کاره عالم هستند؛ به گونه‌ای که نیک و بد عقاید، اخلاق و رفتار آدمی را رقم می‌زنند و از طرف دیگر در اعیان ثابت، تمامی ویژگی‌های خوب و بد انسانی، ثبت است. با این وجود اراده و گزینش آدمی، در کجای این فضایی که همه چیزش از قبل تعیین شده، قرار دارد؟ شایسته است برای رفع دو شبهه و تهدید یاد شده به دو اصل و قاعده «تبعیت علم از معلوم» و «سرالقدر» روی آورد. این دو قاعده به گونه‌ای خاص، انتخاب‌گری بشر در نظریه‌های عرفانی علم پایه صدرای را به نمایش می‌گذارند و از بازتعریف اختیار به خوبی پشتیبانی می‌کنند.

### پ. اصل «تبعیت علم از معلوم» و اختیار

از اصل «تبعیت علم از معلوم»<sup>۱</sup> درباره چگونگی علم حق به اشیاء قبل از ایجاد، استفاده می‌شود. مقصود این اصل، آن است که علم حق در معلوم تأثیری ندارد؛ یعنی خداوند به معلوم آن گونه که هست علم دارد، نه آن گونه که چگونگی معلول را خود تعیین کند. از این رو خداوند در تعیین ثانی به اعیان ثابت نامجمول، بدون این که تغییری در آن‌ها ایجاد نماید، علم پیدا می‌کند. پس نحوه علم حق به اشیاء مانند علم ما به حقایق جهان، تابع معلومات است؛ یعنی به همان صورت که ما به اشیاء، آن گونه که هستند، علم پیدا می‌کنیم و علم ما هیچ دخل و تصرفی در آن حقایق، ایجاد نمی‌کند، علم خدا به اشیاء و معلومات هم در ازل موجب هیچ گونه دخل و تصرف در آن‌ها نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، صص ۴۸۲-۴۷۷). غیر از عرفا، متکلمین و فلاسفه نیز به این اصل در متون خود استناد کرده‌اند.<sup>۲</sup> با استناد به اصل

---

«خداوند قبل از افعال بندگان به آن‌ها عالم است، پس ممکن نیست که از بندگان خلاف آن (علم خدا از اعمال بندگان) صادر شود و این مستلزم جبر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۴).

۱. علم می‌تواند به چند اعتبار در نظر گرفته شود و توجه به این اعتبارات به غنای بحث کمک می‌کند (قیصری، ۱۳۸۶، صص ۵۱-۵۰).

۲. در متن تجرید از خواجه نصیر عبارت «العلم تابع» و در شرح آن از علامه حلی، عبارت «ان العلم تابع لایوثر فی امکان الفعل» آمده است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۲). مقصود از تابع بودن علم در کلام این دو اندیشمند

تبعیت علم از معلوم، باید گفت که خداوند در حضرت علمیه از طریق اسماء الله به اعیان ثابته انسان‌ها علم دارد و این علم هم گرچه علم فعلی است و نه انفعالی، تابع اقتضائات معلوم است؛ در نتیجه مانع اختیار انسان نیست. به بیان دیگر خداوند تنها به گزارش احوال و رفتار انسان‌ها از طریق اعیان ثابته آن‌ها که حکایتگر استعدادها و ظرفیت‌های آن‌هاست، آگاه است و این علم جبرآفرین نخواهد بود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۹۶). ابن عربی در جای دیگری از فصوص باز به قاعده «تبعیت علم از معلوم» در ذیل آیه شریفه «و هو اعلم بالمهتدین» (قصص/۵) اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «کسی که در عین ثابت و حال عدمش مؤمن باشد، با همین صورت در حال وجودش (وجود خارجی) ظاهر می‌شود و خداوند به حال او با توجه به عین ثابتش آگاه است» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۳۰). صدرا هم با استناد به مطالب ابن عربی، به همان نتیجه‌ای می‌رسد که او رسیده بود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۱). او علاوه بر توجه به اصل تبعیت علم از معلوم و تأیید کلام ابن عربی در جواب به شبهه یاد شده، دو نوع جواب دیگر نیز به آن شبهه می‌دهد؛ یکی جواب نقضی و دیگری جواب حلّی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۴).

با توجه به اصل «تبعیت علم از معلوم» تهدید نخست عرفانی، که می‌گفت با وجود علم پیشین خداوند، جایی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند، به چند دلیل محلی از اعراب نخواهد داشت؛ یکی این که علم حق در چگونگی حقیقت و ذات انسان نقشی ندارد تا سر از جبر در بیاورد. دوم این که علم خدا به انسان آن‌گونه که هست، تعلق می‌گیرد، نه آن‌گونه که باید باشد یا خدا می‌خواهد؛ پس حضرت حق به حقیقت بروز یافته آدمی در عین ثابتش علم دارد و این علم مانعی برای اراده و انتخاب او نخواهد بود. سوم این که تا انسانی در قامت معلوم نباشد،

---

این است که علم خدا از قبیل علم فعلی و قضا و قدری نیست که سبب ایجاد اشیاء در خارج شود، بلکه از قبیل علم تابعی است؛ یعنی خداوند اختیار، انگیزه و خلق و خوی بندگان را می‌داند و می‌داند که آن‌ها با این ویژگی‌ها در آینده چه خواهند کرد... (شعرانی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۸).

تبعیت علم از معلوم معنی ندارد و چون شخص مادی بشر در تعیین ثانی نمی‌تواند حضور یابد، پس باید نفس الامر انسانی آن‌جا حاضر باشد تا خدا به آن علم داشته باشد و نفس الامر آدمی هم همان حقیقت و ذات اوست که اختیار از ارکان آن است. با این وجود خداوند از ازل به ذات مختار بشر آگاهی دارد و این آگاهی انسان را مجبور نمی‌کند. اصل تبعیت علم از معلوم در عرفان نظری بر محور اعیان ثابته و قاعده سرالقدر استوار است؛ از این رو باید به سراغ آن قاعده رفت.

### ج. قاعده «سرالقدر» و اختیار

عرفا معتقدند اگر کسی به عین ثابت خود دسترسی داشته باشد، تمام تصمیم‌ها و اراده‌های خود را براساس آن خواهد یافت. به نظر ابن عربی کسی که به اعیان ثابته علم پیدا کند، معنای سبق کتاب را می‌فهمد و از سبق کتاب نمی‌ترسد، بلکه از نفس خود می‌ترسد. علم خدا جز به آن‌چه اقتضائات ذات انسان داشته، تعلق نگرفته است و خداوند از جانب خود برای انسان چیزی نمی‌خواهد. اگر کسی با خدا احتجاج کند و بگوید: «علم تو موجب شد که من چنین شوم و شایسته نیست، مرا مؤاخذه کنی»، خداوند در پاسخ می‌فرماید: «علم من جز همان چیزی که تو بر آن بودی، نیست» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۶). عرفا از این حکم الهی که، براساس عین ثابت شخص صورت می‌گیرد به «سر قدر» تعبیر می‌کنند و براساس آن هرگونه شائبه جبر را از ساحت قدس الهی می‌زدایند. نکته مهم این است که بر اساس «سر قدر» تخلف انسان از عین ثابتش جایز نیست و باید همان را که ذاتش اقتضا دارد، انجام دهد و ذات انسان، عمل اختیاری را اقتضا می‌کند. اگر آن‌چه انسان اراده می‌کند، با امر الهی توافق داشته باشد، ثواب و گرنه عقاب می‌بیند. باید توجه داشت که میان امر خداوند و ایجاد او براساس عین ثابت شخص، تناقضی رخ نمی‌دهد؛ زیرا امر خداوند به ایمان و عمل صالح تعلق گرفته و ایجاد او براساس اقتضائات عین ثابت انسان‌ها رقم خورده است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۸۲). ابن عربی سر قدر را چیزی جز «حاکمیت اعیان ثابته» بر جریان

آفرینش نمی‌داند. البته معنای حاکمیت اعیان ثابت‌ه از نظر او آن است که رحمت مطلقه الهی همه را فرا گرفته، اما هر چیزی بیش از آن‌چه ظرفیت و استعدادش اقتضا داشته از این عطای الهی بهره ندارد (رحیمیان، ۱۳۹۳، صص ۱۹۶-۱۹۵). عارفان مسلمان معتقدند همه تقدیرهای جهان در اعیان ثابت‌ه ریشه دارند. بنابراین استعدادها و اقتضائات ذاتی اعیان ثابت‌ه، سرالقدر همه قدرهای عالم‌اند.<sup>۱</sup> نظرصدرا درباره سرالقدر همین نظر عرفا با محوریت دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۷؛ بی‌تا، ص ۱۹۲-۱۹۱). او به پیروی از عرفا در قاعده سرالقدر، توانسته به خوبی از مسأله اختیار و فعل اختیاری دفاع کند؛ چراکه بر اساس این قاعده آن‌چه در جهان آفرینش نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد، استعدادها و ظرفیت‌های ممکنات است که جعل‌جاعل (خداوند) به این‌ها تعلق نگرفته است. صدرا همانند عرفا معتقد است که خداوند به ممکنات، وجود می‌دهد نه استعداد، ظرفیت و ماهیت؛ زیرا ماهیت و ظرفیت جعل‌پذیر نیست، بلکه ذاتی شیء است. لامجوعولیت اعیان ثابت‌ه از این جهت است که آن‌ها از حیث حقیقت یا عین ذات حق‌اند یا از لوازم ذات حق تعالی؛ و چون وجود حق که ملزوم است، لامجوعول است، اعیان ثابت‌ه هم به لامجوعولیت ملزوم، لامجوعول خواهند بود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۲).

با توجه به قاعده «سرالقدر» معلوم می‌شود که تهدید دوم عرفانی مبنی بر همه‌کاره بودن اسماء و اعیان ثابت‌ه و هیچ‌کاره بودن انسان، از اساس بی‌پایه است؛ زیرا آفرینش آدمی بر

---

۱. به عنوان نمونه ابن فناری دقیقاً همه اقتضائات اشیاء را از نفس الامر آنان می‌داند و از آن به عنوان «سرالقدر دون رمز» یاد می‌کند (فناری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱). ابن عربی در «کتاب المعرفه» سرالقدر را همان علم خداوند تعالی معرفی می‌کند که از هر چیزی از ازل بنا بر آن‌چه از احوالش به هنگام وجود یافتن ظاهر می‌شود، در اختیار اوست. پس خداوند به چیزی جز آن‌چه از عین آن در حال ثبوتش آگاهی پیدا می‌کند، حکم نمی‌کند (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۰). در معجم المصطلحات الصوفیه کلید «سرالقدر» همان اختلاف استعدادها می‌مکن در ازل دانسته شده است: «مفتاح سر القدر هو اختلاف استعدادات الأعیان الممكنه فی الأزل» (ابی خزام، ۱۹۹۳، ص ۱۶۶).

اساس عین ثابتی رقم می‌خورد که برگرفته از اقتضات نفس‌الامری اوست و اسماء مربوط به انسان هم بر پایه همین استنادات، شکل می‌گیرد. به بیان بهتر ظرفیت و استعداد بشر، همان نفس‌الامر و عین ثابت اوست و اسمای الهی براساس این نفس‌الامر و عین ثابت انسانی در قالب مظاهری خاص ظهور و بروز می‌یابند. در این چرخه برعکس اشکال مطرح شده، آنچه برجسته است، همه‌کاره بودن انسان است، نه همه‌کاره بودن اسماء و اعیان ثابته؛ چرا که توجه اسماء به اعیان ثابته است و توجه اعیان ثابته به سرالقدر و ظرفیت انسانی.

ملاحظه شد که صدر با همراه عرفا با طرح دو اصل و قاعده «سرالقدر» و «تبعیت علم از معلوم» به ترتیب نشان داد که همه موجودات به‌ویژه انسان‌ها در گرو عین ثابت، ظرفیت و استعداد ذاتی خودشان هستند و خداوند به‌عنوان عالم، از این اعیان ثابته به‌عنوان معلوم آگاهی دارد و هیچ دخالتی در تعیین هویت و ظرفیت آن‌ها جز وجود بخشی‌شان نمی‌کند. از این رو انسان بسته به حالی که از ذاتش ناشی می‌شود، صورتی دارد و به حسب آن چه هست، اثری در او ظاهر می‌شود. بنابراین هر چه هست، به خودش مربوط است و نباید جز خودش را سرزنش یا ستایش کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۶؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۱). به این ترتیب شعاع بازتعریف اختیار با پشیبانی دو اصل و قاعده یاد شده، می‌تواند وجود اختیار انسانی را در نظریه‌های عرفانی صدر در بر بگیرد و غبار جبر را از چهره اختیار در این فضاها تیره نیز بزدايد.

## ۶. نتیجه‌گیری

با تحقیق و بررسی به عمل آمده در طول مقاله به این نتیجه رسیدیم که نظریه‌های عرفانی صدر با آزادی عمل و اختیار انسان سازگار است. برای دست‌یابی به این نتیجه ابتدا اصل نظریه‌های معارض با انتخابگری آدمی (شامل وحدت وجود، فنا، تجلی، امکان فقری، اسماء الله، اعیان ثابته) به همراه جهت تعارض هر یک، به صورت خلاصه ذکر شد. وجه مشترک تعارض این نظریه‌ها این بود که تصور می‌شد در این مراحل، ردپایی از انسان به‌عنوان فاعل

فعل اختیاری باقی نمی‌ماند تا بتوان انتخاب و گزینش را برایش اثبات کرد. از این رو طی فرآیند سه مرحله‌ای تلاش شد این ذهنیت و تصور به وجود آمده، تصحیح گردد. در مرحله نخست بازتعریفی جامع از اختیار انسان با بهره‌گیری از دو مقوم تشخیص و نفس - الامر انسانی ارائه گردید تا قدرت پشتیبانی از ویژگی برگزینی انسان را در همه این نظریه‌ها داشته باشد و بتواند تعارض‌های مطرح شده را پاسخ دهد. طبق تعریف جدید، اختیار عبارت شد از آن ویژگی برتر انسانی که انسان با داشتن مقوماتی چون نفس الامر، وجود شخص انسانی، علم، شوق، اراده (شوق مؤکد و اجماع) بر استعداد انتخاب و انجام فعل یا ترک آن، از عین ثابت ازلی تا عین خارجی توانا می‌گردد. براساس بازتعریف اختیار، در عالی‌ترین سطوح هریک از نظریه‌های عرفانی یاد شده، بر فرض از دست رفتن مقومات مشهور فعل اختیاری (علم، شوق و اراده)، دو حالت پیش می‌آید: یا وجود شخص انسانی باقی است؛ یا این وجود باقی نیست. در حالت نخست، خود بقای مقوم وجود شخص انسانی، می‌تواند از اختیار او حکایت کند و در حالت دوم (نبود شخص انسانی) بدون شک مقوم حیاتی نفس الامر انسانی، که تحت هر شرایطی با انسان هست، با حضورش می‌تواند رسماً از اختیار انسان دفاع نماید و لکه جبر را از دامانش بشوید. در مرحله دوم از آنجا که تهدیدها و شبهه‌هایی در معناشناسی فلسفی اختیار، از ناحیه برخی قواعد فلسفی (ضرورت سابق، اجباری بودن مبادی فعل اختیاری و اختیار در عین اضطرار) به وجود آمده بود، به آن‌ها پاسخ داده شد. به عنوان مثال در بحث قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» به اشکال ضرورت پیش از تحقق فعل و عدم امکان تساوی بین فعل و ترک، این گونه پاسخ داده شد که طبق بیان صدرا در جریان این قاعده فاعل، اراده مسبوق به علم و غرضش را از فعل از دست نمی‌دهد تا در نتیجه فاعل بالقصد نباشد و فعل بدون گزینش از او صادر شود و فاعل بالجبر و موجب به حساب آید. این قاعده به جبر فعلی اشاره دارد که از ناحیه فاعل به فعلش اعطا می‌شود و جبر فعلی هم مستلزم جبر فاعلی نیست، بلکه مؤکد و مؤید آزادی عمل فاعل است. از طرف



دیگر اصل حضور شخص انسانی به‌هنگام انجام فعل، مانع از آن ضرورتِ منافی با انتخاب و گزینش او می‌شود؛ زیرا این ضرورت در بستر فاعلیت او شکل می‌گیرد. در مرحله سوم، نوبت به دو شبهه و تهدیدی رسید که در فضای عرفان شکل گرفته و مربوط به علم پیشین خداوند و اسماء الله و اعیان ثابت‌ه بود. تهدید نخست این بود که با وجود علم پیشین خدا در حضرت علمیه، هیچ زمینه‌ای برای اراده و اختیار آدمی وجود نخواهد داشت. تهدید و شبهه دوم هم این بود که اسمای الهی و اعیان ثابت‌ه، همه‌کاره عالم هستند. با این وجود اراده و گزینش بشر، در جایی که همه چیزش از قبل تعیین شده، چه معنا خواهد داشت؟

با استمداد از دو اصل و قاعده «سرالقدر» و «تبعیت علم از معلوم» نشان داده شد که اجباری در کار نیست؛ زیرا علم حق به اشیاء مانند علم ما به حقایق جهان، تابع معلومات اشیاء است؛ یعنی حق به آن‌ها آن‌گونه که هستند، علم دارد و علم او هیچ دخل و تصرفی در آن حقایق، به عمل نمی‌آورد. همه موجودات به‌ویژه انسان‌ها آن‌چه دارند، از عین ثابت، ظرفیت و استعداد ذاتی آن‌هاست و خداوند به‌عنوان عالم تنها از اعیان ثابت‌ه به‌عنوان معلوم آگاهی دارد و هیچ دخالتی در تعیین هویت و ظرفیت آن‌ها نمی‌کند، جز این که به این هویت‌ها و ظرفیت‌ها وجود می‌بخشد. با پیشیانی دو اصل و قاعده یاد شده از انتخاب انسانی، اختیار انسان از دو تهدید جدی عرفانی نیز در امان مانده است. به این ترتیب بازتعریف اختیار، با سرمایه دو مقوم کارساز وجود شخص و نفس الامر انسانی و نیز گذر از سدّ چند تهدید جدی فلسفی و عرفانی توانسته است، انتخابگری آدمی را در نظریه‌های عرفانی صدرای اثبات و از انتساب ناسازگاری این نظریه‌ها با گزینش و انتخاب انسان جلوگیری نماید.

## منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۹۴)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ ششم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، تصحیح و تعلیق عثمان یحیی، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، چاپ دوم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره، دار إحياء الكتب العربیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۲۰۰۳)، کتاب المعرفه، دمشق، دار التکوین للطباعه و النشر.
- ابی‌خزام، انور فؤاد (۱۹۹۳)، معجم المصطلحات الصوفیه، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین.
- احسائی، احمد بن زین‌الدین (۱۳۸۵)، شرح المشاعر، ج ۱، بیروت، مؤسسه البلاغ.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، فلسفه صدرا، ج ۱، تحقیق و تنظیم محمد کاظم بادپا، قم، مرکز نشر اسراء.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵)، هرم هستی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ سوم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۳)، مبانی عرفان نظری، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- رمضان، حسن (۱۴۰۰)، عرفان در آئینه قرآن و روایات؛ عرفان نظری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بررسی مساله اختیار در نظریه‌های عرفانی صدر/ا/ علی اصغر احمدی؛ بهرام علیزاده / ۹۵

- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم.
- شیروانی، علی (۱۳۷۳)، شرح مصطلحات فلسفی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- صبحی، محمود (۱۹۹۲)، الفلسفه الاخلاقیه فی الفكر الاسلامی، بیروت، دارالنهضة العربیه، الطبعة الثالثه.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۲۵ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، طبعه النور.
- صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا)، الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۵)، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین، شیرازی (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، ج ۴، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت و مؤسسه امام خمینی.
- علیزاده، بهرام (۱۳۹۹)، اراده آزاد و ناعین گرای، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علامه حلی (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، شکوری، چاپ دوم.

- الفناری، محمد بن حمزه (۱۳۹۷)، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب قونوی)، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی، چاپ چهارم.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۲، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۲۳، نهران، صدر، چاپ هشتم.
- میرجعفری میاندهی، محمدجواد (۱۳۹۵)، جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، تقریر علی امینی‌نژاد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.