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 Abasi[1]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زستان ۱۴۰۲، صفحات۲۴۵- ۲۲۷

منزلت اعیان ثابته 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 عرفانیِ مورد پذیرش ملاصدرا، تقریری جدید از پاسخ ملاصدرا به عویصه مذکور ارائه گردد. براساس این رویکرد، اراده ذاتی انسان از لوازم و اقتضائاتِ انسانیِ انسان به‌حساب می‌آید. به‌تعبیر عرفانی، اراده یکی از استعدادهای عین ثابت انسانی است و ازآنجایی‌که استعدادات اعیان ثابته، تابع اعیان ثابته غیرمجعول هستند، بنابراین اراده نیز به عنوان یکی از استعدادات عین ثابت انسان، امری غیرمجعول 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 مکوّن و از ذاتیات انسان به‌شمار می‌رود، لذا پرسش از منشأ این اراده، ازاساس پرسشی رهزن است، چرا که لوازم ذات غیرمجعول و تابع تحققِ خود ذات هستند و مرکب بودن مجعول نباید ما را از بسیط بودن جعل غافل کند.

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

* دکتری فلسفه اسلامی (دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام) رایانامه: abasi.1371.1@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۵ ؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

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 به‌صورت 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 گنجاند: برخی مطالب، به اصل اختیار در انسان مربوط می‌شود؛ به این معنا که اگر اختیار 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 ارادهٔ خداوند در فعل واحد می‌شود. آنچه در این نوشتار بیشتر محل نظر است، مبحث اول است. جواب‌های متعددی برای پاسخ به عویصهٔ مذکور—از انکار تا محدود کردن دایرهٔ اختیار- بیان شده است (عباسی و کردفیروزجایی، ۱۳۹۸: ۱۱۴-۱۲۵). در این میان، حکیم ملاصدرا ازجمله متفکرانی است که کلماتِ بسیار راهگشایی در این باب دارد. او با بهره‌گیری از آموزهٔ اعیان ثابته که در عرفان نظری از جایگاه رفیعی برخوردار است، نتیجه می‌گیرد: «برای ارادی بودنِ اراده، نیازی نیست آن را مسبوق به ارادهٔ 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 تفکرِ صدرایی بسته شود.

۱. اعیان ثابته

در این بخش، ضمن ارائه تبیینی از چیستی اعیان ثابته، برخی از احکام آن، مانند غیرمجعول بودن و تبعیت از استعداد را بیان می‌کنیم. مطالب مربوط با اعیان ثابته، به‌منزله مقدمات و مبادیِ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

که با تجلی حضرت حق در این موطن، موجوداتی علمی به نام تعین اول و تعین ثانی، محقق می‌شوند. تعین اول را مقامِ «احدیت» می‌نامند (جندی، ۱۴۲۳: ۵۵). این مرتبه، درواقع «علم ذات به ذات از حیث احدیث جمعی» است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۲۹). در این مقام، تمام تکثرات و تعیناتِ مادون به صورت اندماجی و به‌تعبیر دقیق‌تر به‌صورت استهدلاکی و اندکاکی وجود دارد، اما هنوز به‌صورت بالفعل،کثرتی محقق نشده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۷۴؛ جندی،۱۴۲۳: ۵۵). ازآنجاکه علم به ذات به‌معنای 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 به‌صورت تفصیلی وجود دارند لذا درست است که آن را به «علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفاصیل» تعریف کنیم (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۲۹) در این تعیّن، کمالات به‌صورت متکثر و متمایز، وجودی علمی دارند (قونوی، ۱۳۷۱: ۷)، بنابراین، اسامی متکثر عرفانی پدید خواهند آمد؛ امام خمینی در این باره می‌فرماید:

أوّل تکثّر وقع فی دار الوجود، هی هذه الکثرة الأسمائیّة و الصفاتیّة فی الحضرة العلمیّة و مقام الواحدیّة الجمعیّة بظهور الخلیفة الإلهیّة فی صور التعّینات الأسمائیّة و تلبّسه بلباس الکثرات و اکتسائه بکسوة الصفات. و هذه الکثرة هی مبدأ مبادئ کلّ کثرة وقعت فی العین، و أصل أصول الاختلاف لمراتب الوجود فی الدارین (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۹).

هر اسم عرفانی عبارت است از ذات با ملاحظهٔ صفتی خاص. ازآنجاکه 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 الإلهیة صوراً معقولة فی علمه تعالی لأنه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلک الصور العلمیة من حیث انها عین الذات المتجلیة بتعین خاص و نسبة معینة هی المسماة بالأعیان الثابتة، سواء کانت کلیة و جزئیة (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

و کل حقیقة ممکن وجودها، و ان کانت باعتبار ثبوتها فی الحضرة العلمیة ازلًا و ابداً ما شمت رائحة الوجود، لکن باعتبار مظاهرها الخارجیة کلها موجودة فیه و لیس شیء منها باق فی العلم بحیث لم توجد بعد لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العینی، فلو لم یعط الواهب الجواد وجودها لم یکن الجواد جواداً (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳).

اینکه تعینات خلقی، قبل از وجود در نشئه دنیا، از وجود سابقی برخوردار باشند، چیزی است که در فلسفه صدرایی نیز به‌نوعی پذیرفته شده است؛ ملاصدرا با استناد به برخی آیات، تصریح می‌کند که موجوداتِ جزئیِ جسمانی، در نزد خداوند متعال از حقیقتی کلی برخوردارند به‌گونه‌ای‌که این وجودات جزئی در تحقق خود، تابع آن وجودات کلیِ نزد خداوند هستند.

و اعلم أن الصور الجزئیة الجسمانیة حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله و قضائه کما قال الله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هی الحقائق الکلیة العقلیة - و لکل منها رقائق جزئیة موجودة بأسباب جزئیة قدریة من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أین کذلک فالحقائق الکلیة موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسیة موجودة بحکم التبعیة و الاندراج (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸: ۱۲۶).

هرچند این سخن او می‌تواند اشاره‌ای به نظریه «مثل» باشد، اما بی‌شک او در این رابطه متأثر از کلمات عرفاست، همچنان که در جای دیگر نظریه اعیان ثابته را از قول ابن‌عربی نقل می‌کند و ضمن تجلیل از این کلام، سخن او را صحیح می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۵: 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، دربارهٔ نفوس انسانی نیز چنین رابطه‌ای را ترسیم می‌کند و برای آن‌ها، مرتبه‌ای 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، ج۸: ۳۳۲). از مجموع این عبارات می‌توان، نوعی همخوانی بین ملاصدرا و عرفا در مسئلهٔ اعیان ثابته مشاهده نمود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

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 لوازمِ ذات حق تعالی به‌شمار می‌روند و اگر ذاتی مجعول نبود، لوازم آن نیز مجعول نخواهند بود. بنابراین اعیان ثابته متعلق جعلِ عینی قرار نمی‌گیرند و جعلِ 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 علمیهٔ لا توصف بأنها مجعولهٔ لأنها حینئذ معدومهٔ فی الخارج و المجعول لا یکون الّا موجوداً، کما لا یوصف الصور العلمیهٔ و الخیالیهٔ التی فی أذهاننا بأنها مجعولهٔ ما لم توجد فی الخارج ... فالجعل انما یتعلق بها بالنسبهٔ إلی الخارج و لیس جعلها الا إیجادها فی الخارج لا ان الماهیهٔ جعلت ماهیهٔ فیه (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

افزون‌بر عرفا، در کلماتِ فلاسفهٔ عارف‌مسلکی مانند ملاصدرا نیز، تصریحاتی دربارهٔ 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، همان‌طورکه ماهیات نیز غیرمجعول هستند: «**کل وجود جوهری أو عرضی یصحبه ماهیة کلیة یقال لها عند أهل الله العین الثابت و هی عندنا لا موجودة و لا معدومة فی ذاتها**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۱: ۲۹۰). در جایی دیگر می‌فرماید:

بل هی [الاعیان الثابته] ثابتهٔ فی الأزل باللاّجعل الواقع للوجود الأحدیّ. کما أنّ الماهیّهٔ ثابتهٔ فی الممکن بالجعل المتعلّق بوجوده لا بماهیّته، لأنها غیر مجعولهٔ بالذات و لا أیضا لا مجعولهٔ - أی قدیمهٔ بالذات -؛ و لیست أیضا تابعهٔ للوجود بالحقیقهٔ، لأنّ معنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

التابعیهٔ أن یکون للتابع وجود آخر و لیست لها فی ذاتها وجود، بل إنّما هی فی نفسها هی لا غیر (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۲۸۲).

۲.۲.۱. تبعیت از استعداد

اعیان ثابته، 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 می‌کند 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 می‌کند 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 می‌نویسد:

و السؤال بلسان الاستعداد، کسؤال الأسماء الإلهیهٔ ظهور کمالاتها و سؤال الأعیان الثابتهٔ وجوداتها الخارجیهٔ. و لو لا ذلک السؤال، ما کان یوجد موجود قطّ، لأن ذاته تعالی غنیهٔ عن العالمین (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

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

«فلا تظهر [الاعیان] فی الوجود إلا بصورهٔ ما هی علیه فی الثبوت إذ لا تبدیل لکلمات اللّه. و لیست کلمات اللّه سوی أعیان الموجودات فینسب إلیها القدم من حیث ثبوتها، و ینسب إلیها الحدوث من حیث وجودها و ظهورها (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۲۱۱).

باید دقت داشت، همان‌طورکه اعیان ثابته، متعلق جعل قرار نمی‌گیرند، استعداد آن‌ها نیز غیرمجعول‌اند. وقتی استعداد اعیان ثابته غیر مجعول دانسته شد، سوال پیش می‌آید که چگونه ممکن است اعیان ثابته، اقتضای استعدادهای مختلفی را داشته باشند؟ بحث استعداد کلی و جزئی، پاسخی برای این پرسش فراهم می‌کند.

۲.۱ . ۲ . ۱. استعداد کلی

استعدادات کلی، مربوط می‌شوند به خودِ اعیان ثابته و ازآنجایی‌که اعیان ثابته غیرمجعول‌اند، این استعداد نیز غیرمجعول خواهد بود. مثلاً بنابر استعداد کلیِ عین ثابت انسان، خداوند متعال، برای این عین ثابت، اراده را قرار داده است. پس استعداد کلی، موجب می‌شود تا عین ثابت انسان در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

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

أنّ الحق سبحانه أعطی الأشیاء الثبوتیهٔ فی مرتبهٔ العلم الاستعدادات الکلیهٔ الغیر المجعولهٔ التی بها تقبل الوجود .... ـ«الاستعداد الکلی» ما به قبلت مثلا الوجود من الحق سبحانه حال تعیین الإرادهٔ لک من بین الممکنات و توجّه الحق نحوک للایجاد. .... و الکلی الذی به قبلت وجودک لیس وجودیا، بل هو عبارهٔ عن حالهٔ غیبیهٔ لعینک الثابتهٔ (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

همان‌طورکه فناری تصریح کرده است، قبول فیض، متوقف بر استعدادِ قابل است؛ «**و لم یتوقف قبول الفیض الا علی استعداد القابل**» (فناری، ۲۰۱۰: ۱۶۹). ازطرفی، استعداد متوقف بر عین ثابت است و همان‌طورکه بیان شد، خودِ عین ثابت هم تعین و حدّی از اسم عرفانی است. پس ریشهٔ 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 یتولد ایضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض، سواء کانت متقابلة أو غیر متقابلة، أسماء غیر متناهیة و لکل منها مظهر فی الوجود العلمی و العینی**» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۶). بنابراین در اسماء متولَّد، معجونی از دیگر اسمای الهی نیز وجود خواهد داشت و از این طریق، علت تفاوت اعیان ثابته و استعدادت مختص به هرکدام از آن‌ها توجیه می‌گردد (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۳۰).

تا اینجا بیان شد، استعدادهای کلی، به‌تبعِ غیرمجعول بودن اعیان ثابته، غیرمجعول هستند. ملاصدرا، همان‌طورکه اعیان ثابته را به ماهیات تشبیه کرد، لوازم ماهیات را نیز مانند استعدادهای کلی غیرمجعول می‌داند. او در موارد متعددی از آثار خود، با استفاده از تعبیرهای متنوعی، بیان کرده است که: «**أن لوازم الماهیة غیر مجعولة**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷: ۳۰۰؛ نیز ج۱: ۱۰۱؛ و ج۴: ۲۲۸).

۱. ۲.۲.۲. استعداد جزئی

استعداد جزئی، برخلاف استعداد کلی، مربوط به تعینات خلقی می‌شود و ازآنجایی‌که تعینات خلقی مجعول هستند، درنتیجه، استعدادات جزئی آن‌ها نیز مجعول خواهد بود، چنان‌که در توضیح آن آمده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

الاستعداد الجزئی ما تلبّست به بعد الوجود من الأحوال الوجودیة، ...و الکلی 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 غیرمجعولی که در عین ثابت وجود دارد، ناشی می‌شود. پس هر تجلی‌ای که در وجود عینی مشاهده می‌شود، برمبنای 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 وگاهی هم به یک یا چند واسطه نیاز است. هرچه از مبدأ فیض دورتر شویم، نیاز به واسطه‌ها بیشتر و شدیدتر می‌شود. «فبمقدار قربه و بعده من درجة الاعتدال تفاوتت النفوس فی النوریة و الشرف و غیر ذلک من صفات الکمال» (فناری، ۲۰۱۰: ۱۷۰و رک: امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۹). بنابراین، تفاوت موجودات خلقی و به اصطلاح قوابلِ فیض مقدس، در ابتدا، تابع استعداد جزئی آن‌هاست و استعداد جزئی آن‌ها هم، تابع استعداد کلی اعیان ثابته؛ 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. ۳.۲. نقش اراده انسان، در تحقق استعداد

پس از آنکه دانستیم، قبول فیض در عین خلقی و عین ثابت، تابع استعدادات آن‌هاست، و ازطرفی هم بیان شد که استعداد کلی غیرمجعول است و استعداد جزئی، به‌رغم مجعول بودن، تابعِ استعداد کلیِ غیرمجعول است، این پرسش پیش می‌آید که آیا اراده و خواست انسان، در اقتضائات 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، اقتضائات و اموری مانند هدایت و ضلالت که انسان با ارادهٔ آزاد خود آن‌ها را طلب می‌کند، برای خداوند معلوم است و این اقتضائات 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 ثابته می‌گذرد، با ارادهٔ انسان ناسازگاری ندارد. ابن‌عربی در موارد متعدد به این مطلب تصریح کرده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

أن العلم تابع للمعلوم و ما وجد الممکن إلا علی الحال الذی کان علیه فی حال عدمه من ثبوت و تغییر کان ما کان و الحق ما علم إلا ما هو المعلوم علیه فی حال عدمه الذی إذا ظهر فی الوجود کان بتلک الحال فما طرأ علی المعلوم شیء لم یتصف به فی حال عدمه فما للعلم فیه أثر (ابن‌عربی، ۶۳۸ق، ج۴: ۱۸).

در جای دیگر می‌نویسد:

إنما فعل بک فی وجودک ما کنت علیه فی ثبوتک و لهذا قال وَ هُمْ یُسْئَلُونَ و قد أطلعهم اللّه عند ذلک علی ما کانوا علیه و إن علمه ما تعلق بهم إلا بحسب ما هم علیه فیعرفون إذا سألوا أنه تعالی ما حکم فیهم إلا بما کانوا علیه و إذا سألوا و هم یشهدون اعترفوا فیصدق قوله فَلِلَّه الْحُجَّةُ الْبالِغَة (ابن‌عربی، ۶۳۸ق، ج۴: ۲۴۰).

شبیه همین بحث با تعبیر دیگری؛ «حکومت محکوم‌علیه بر حاکم» در عرفان نظری مطرح شده است که مطابق با آن، حاکم (حق تعالی) همانی را به عبد می‌دهد که او در ازل از خداوند متعال مسئلت نموده است، لذا تعبیر می‌شود، «حاکم تابع محکوم‌علیه خود است». بنابراین درست است گفته شود، اعیان ثابته که محکوم‌علیه حق هستند، با استعداد و اقتضای خود، فیض حق را جهت‌دهی می‌کنند (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۴۹). قیصری در این باره می‌گوید: «**فالحاکم فی التحقیق تابع لعین المسألة التی یحکُمُ فیها بما تقتضیه ذاتها. فالمحکوم علیه بما هو فیه حاکم علی الحاکم أن یحکم علیه بذلک. فکل حاکم محکوم علیه بما حَکَمَ به و فیه کان الحاکم من کان**» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

در اینجا شاید اشکال شود که انسان هنوز خلق نشده است، پس چطور ادعا می‌شود، انسانِ غیر مخلوق، با ارادهٔ آزاد خود، اموری مانند هدایت یا ضلالت را برگزیده است و افعال ارادی هر فردی در عین ثابتِ او نقش بسته است؟ علت طرح این پرسش، درک ناصحیح از ذات خداوند است، موجود فرازمانی به‌گونه‌ای است که قبل و بعد برای او معنا ندارد، لذا اینکه علم الهی به پیشین و پسین تقسیم می‌شود، به اعتبار موجودات زمانی است و الا قبل و بعد برای حق تعالی معنا ندارد و همه‌چیز نزد او حاضر است. مضافاً آنکه مطابق با سخن حکما باید گفت: «**بسیط الحقیقه کل الاشیاء**» و با توجه به بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، واجب تعالی با تعقل ذات خود، تمام حقایق را نیز تعقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

به نظر می‌رسد، حکما و شارحانِ 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 الدنیا و الحجاب الکلی المختوم علی قلوبهم فطرة**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۳۲). این ضلالتِ محتوم را به اقتضائاتِ عین ثابت آن‌ها بازمی‌گرداند و می‌گوید:

فی موضعین أحدهما نشأة العلم فإن کل عین ثابت استدعی فی العلم ما یلیق بحاله فاستدعی السکر الحلاوة و الحنظل المرارة و الألف الاستقامة و الدال الانحناء و هکذا و ثانیهما المادة فمادة الشعیر تطلب صورة الشعیر و لا تطلب صورة الحنطة – و مادة العصفور تطلب صورة العصفور و لا تطلب صورة الطاوس و هذا الطلب أیضا فی الأزل لأن الأزل لیس وقتا موقوتا و حدا محدودا بل روح الدهر و الزمان و أیضا کلا الطلبین من ذات الشیء لأن ماهیته هی هو و مادته جزؤه لا تباینه فما عامل الله شیئا إلا بما علم منه (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۳۲) (تعلیقه سبزواری بر: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۳۲).

۱. ۳. توهم جبر از اعیان ثابته

برخی مانند ابوالعلاء عفیفی در مقدمه *فصوص الحکم*، چنین گمان کرده‌اند که اعیان ثابته، به‌معنای قبول جبر است. زیرا در عرفان نظری، چنین تبیین می‌شود که اعمال انسان، مطابق با اقتضا و استعدادی است که در عین ثابت اوست. ازآنجاکه اعیان ثابته غیرمجعول‌اند و علم الهی هم مطابق با آن‌هاست، لذا انسان همان خواهد شد که در عین ثابت او رقم خورده است، درنتیجه 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 (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۴۰-۳۹). برخی عبارت‌های عرفا نیز به‌گونه‌ای است که با این برداشت سطحی همخوانی دارد (رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۰). شاید یکی از غلط‌اندازترین این عبارت‌ها، سخن قیصری باشد که می‌نویسد:

فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ؛ أی فللّه الحجة التامة القویة علی خلقه فیما یُعطیهم من الإیمان و الکفر و الانقیاد و العصیان، لا للخلق علیه، إذ لا یعطیهم إلا ما طلبوا منه باستعدادهم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

فما قدَّر علیهم الکفر و العصیان مِن نفسه، بل باقتضاء أعیانهم ذلک و طلبهم بلسان استعداداتهم أن یجعلهم کافراً أو عاصیاً، کما طلب عین الحمار صورته و عین الکلب صورته، و الحکم علیه بالنجاسة العینیة أیضاً مقتضی ذاته (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۶).

در پاسخ باید گفت، اگر مسئله اعیان ثابته به‌درستی معنا شود، نه‌تنها دلالتی بر جبر ندارد، بلکه می‌تواند رویکردی جدید برای حلّ شبهاتِ مربوط به آن باشد. تحقیقات عرفانی موجود گواهی می‌دهد که تلاش برای سازگاری بین اراده عبد با علم پیشین الهی، همواره مورد توجه محققان بوده است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵۱۴- ۴۸۵؛ امینی، ۱۳۹۰: ۲۰۲- ۱۷۷). ولی آنچه مورد غفلت قرار گرفته، این نکته است که آیا با استفاده از مسئله اعیان ثابته می‌توان 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 ثابته» برای پاسخ به برخی اشکالاتِ ربوط به«اراده آزاد» در انسان استفاده کرد، لازم است در ابتدا، شبهه و محل نزاع به‌درستی معلوم شود، و سپس با تحلیلی صحیح از چیستی و اقسام اختیار، پاسخی که می‌توان از سخنان ملاصدرا به‌دست آورد، تقریر نمود.

۲. ۱. شبهه غیر ارادی بودن اراده

حکما فعلی را اختیاری می‌دانند که از ارادهٔ آزاد انسان نشئت گرفته باشد. ازطرفی خود اراده کردن هم فعلی از افعال است. حال تمام سخن مربوط به اراده و گزینشی است که از طریق نفس دنبال می‌شود؛ آیا اراده به عنوان یکی از افعال نفس، فعلی ارادی است یا غیرارادی؟ اگر اراده، برخاسته از امری غیرارادی باشد، لازم می‌آید که انسان در افعال خود مجبور باشد، زیرا در این فرض مبدأ اراده، خارج از اراده انسان است و اگر مبدأ اراده، چیزی غیرارادی بود، آن فعل دیگر ارادی نخواهد بود، پس اراده به عنوان فعل نفس، امری غیرارادی است. اگر اراده را مبتنی‌بر ارادهٔ دیگری بدانیم، همین پرسش دربارهٔ آن اراده مطرح می‌شود که آیا این اراده دوم، ارادی است یا نه؟ اگر نباشد که اشکال قبل پیش می‌آید، و اگر ارادی باشد، دوباره پرسش تکرار می‌شود و به تسلسل منتهی خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۸۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

۲.۲. پاسخ از اشکال

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

۲.۲ ۱. معنای اراده و اختیار

در بسیاری از استعمالات، اراده و اختیار به یک معنا به‌کار 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، ج۱: ۴۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج۴: ۴۶۶)، اما اختیار، مصدر باب افتعال و از ماده «خیر»، تنها بر گونه‌ای خاص از مشیت و طلب، دلالت می‌کند (عسکری،۱۴۰۰: ۱۱۸)؛ خواستنِ آنچه، خیر دانسته شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۹۴). راغب در این رابطه می‌نویسد: « اخْتِیار- 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 د واقع خیر نباشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج۱: ۶۴۴).

بنابرآنچه گفته شد، می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که ممکن است فعلی اختیاری نباشد، اما درعین‌حال ارادی باشد، مثلاً در حالت اضطرار و اکراه، فاعل با ارادهٔ خودش فعل اضطراری و اکراهی را انجام می‌دهد، لذا فعل او ارادی است، اما درعین‌حال تعریف اختیار بر آن صدق نمی‌کند. علامه طباطبایی در حاشیه بر *اسفار*، ضمن تفکیک فعل اختیاری و فعل ارادی از یکدیگر، فعلِ فاعل مجبر را علی‌رغم غیر اختیاری بودن، خالی از اراده نمی‌داند: «**أن الفاعل المجبر أیضا لا یخلو فعله عن إرادة**» (تعلیقه طباطبایی بر: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۸۸). پس هرجایی‌که 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 تصوریه، 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).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

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. ازطرفی انسان نسبت به افعال ارادی خود، فاعل بالتجلی است؛ یعنی فاعلی که در آن، صرفِ تصور برای ایجاد و ابداع کفایت می‌کند و ازطرف‌دیگر، نفس ازجمله فاعل‌های الهی است و کمالات فعل خود را در مرتبهٔ 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 ارادهٔ دیگری نیست، ولی برای آنکه فعل اختیاری باشد، لازم نیست که لزوماً مسبوق به اختیار باشد، بلکه همین که از فاعلِ مختار و مریدِ 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 ماخوذ است، تشکیل‌دهنده هویت و نحوهٔ وجود ذاتی انسان است و خارج از اختیار اوست، ولی منافاتی با اختیار ندارد، بلکه موجب تأکید و شدت اختیار در انسان است. همان‌گونه‌که وجوب وجود، مفادی جز تاکّد و شدت وجود ندارد (امینی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

۲.۲.۲. ۳ . تقریر پاسخِ ملاصدرا

صدرا بین ارادهٔ انسان و ارادهٔ خداوند فرق می‌گذارد؛ چرا که از نظر او، اراده، تابعِ نحوهٔ وجود است و توجه نکردن به این نکته مایهٔ انحراف و کج‌فهمی می‌شود. لذا می‌فرماید: «**أنهم زعموا أن الإرادة فی کل ذی إرادة بمعنی واحد متواط کما فهموا الوجود أیضا هکذا و لیس الأمر کما زعموه بل الإرادة فی الأشیاء تابعة لوجودها**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: 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 ارادهٔ خود، مجبور است: «**أن ما سوی الله من المختارین مضطر فی اختیاره مجبور فی إرادته**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: 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 حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أن اختیاره**

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

بعینه اضطراره» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۷۵)، یا آنکه می‌گوید: «**«فکل مختار غیر الواجب الأول مضطر فی اختیاره-مجبور فی أفعاله»** (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۱۲).

روشن است که ملاصدرا، از ارادهٔ آزاد انسان دفاع می‌کند. اما می‌دانیم با توجه به اشکالی که در بحث «ارادی بودنِ اراده» گذشت، مسئله از دو حال خارج نیست؛ یا اراده، ارادی است و به تسلسل می‌انجامد و یا آنکه اراده، ارادی نیست و درنتیجه، فعلِ برخاسته از چنین اراده‌ای نیز، غیرارادی خواهد بود. صدرا، اراده را مسبوق به ارادهٔ دیگری نمی‌داند تا سر از تسلسل درآورد، بلکه شق دوم را می‌پذیرد؛ یعنی معتقد است، اراده بدون تکیه بر ارادهٔ 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 إلی غیر نهایة و الجواب کما علمت من کون المختار ما یکون فعله بإرادته لا ما یکون إرادته بإرادته**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۸۸). بنابراین، اراده مبتنی‌بر اراده دیگری نیست ولی درعین‌حال، از حقیقت خود خارج نمی‌شود و همچنان اراده است. مطابق با برخی دیگر از عبارات آخوند، انسان درعین‌حال 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 به‌شمار می‌رود. به‌تعبیردیگر، 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 همان‌طورکه 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 اقتضائاتِ انسانی را تشکیل می‌دهد. به تعبیر عرفانی، استعداد و اقتضایِ عین ثابتِ انسان در تعین ثانی، این بوده که انسان با یک سری لوازم و اقتضائات باشد، ازجمله آن‌ها، همین اراده در مقام ذات است.

اگر چیزی جزء استعدادهایِ عین ثابت انسان باشد، قطعاً تعلق جعل به آن بی‌معناست. زیرا همان‌طورکه بیان شد، اعیان ثابته غیرمجعول‌اند، بنابراین استعدادهای آن‌ها نیز، بالتبع نامجعول 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

بود، و ثابت شده است که «**الذاتی للشیء لایکون معلّلاً لشیء**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: 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 یافتنِ جعلی مستقل برای هرکدام از اجزایِ مجعول بگردیم. در محل بحث ما، درست است که انسان با قوا و استعدادهای گوناگونی ازجمله توانایی بر اراده خلق شده است، اما نباید هر کدام از این قوا را مجعولِ جعلی علی‌حده دانست، بلکه انسانیتی که با جعل بسیط تحقق می‌یابد، 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 مکوّن و از اقتضائاتِ انسان دانسته و از این مطلب به «اضطرارِ در اختیار» تعبیر نموده است. برخی با تفسیر نادرست عبارت‌های ملاصدرا، گفته‌اند 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 می‌رسد چنین برداشت‌هایی از این سخنان، همان چیزی باشد که ملاصدرا آن‌ها را برداشت‌های سطحی دانسته است، آنجا که می‌گوید: «**فهو [انسان] مضطر فی الجمیع فان قلت فهذا جبر محض ذهب إلیه الاشاعرة و انت تنکره و تثبت الاختیار و کیف یکون مختارا مجبورا 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 *اسفار* بیان کرده است و در آن مقصود از «اضطرار در اختیار» را خلقتِ همراه با توانایی بر اختیار می‌داند و «مجبور بودن در افعال» را دخلِ غیر در تمام بودنِ فاعلیت انسان قلمداد می‌کند و ضمن ارائه معنای جدیدی از جبر در عبارتِ ملاصدرا، آن را در مقابل تفویض و امر بین الامرین نمی‌داند: «**المراد بکونه مضطرا فی اختیاره أنه جعل مختارا لا باختیار منه بل خلق کذلک – و المراد بکونه مجبورا فی أفعاله أن لغیره دخلا 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 أمرین کما سیأتی**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶: ۳۱۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

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 دربارۀ اعیان ثابته داشته باشد. اعیان ثابته 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 به‌گونه‌ای است که لازمه و اقتضای انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد. انسان به‌گونه‌ای خلق شده که توانایی بر اراده را دارا باشد، همچنان که خلقت انسان به‌گونه‌ای است که توانایی بر دیدن و شنیدن را دارد. طبق این بیان اراده ذاتی، امری مکوّن 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 ارادۀ دیگری نشئت می‌گیرد یا ناشی از یک امری غیرارادی است، به‌خاطر غفلت از چگونگی تحقق اراده ذاتی در انسان است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. أَرَادَ: الرَّجُلُ كَذَا (إِرَادَةً) وَ هُوَ الطَّلَبُ وَ الاخْتِيَار.

۲. و الإِرادةُ: المَشيئةُ، و أَرادَ الشَّيْءَ: شاءَه

۳. أصل الاختيار الخير فالمختار هو المريد لخير الشيئين فی الحقيقة است خير الشيئين عند نفسه من كذا إلجاء و اضطرار و لو اضطر الانسان الی ارادة الصحاح فی يسمی مختارا كه لأن الاختيار خلاف الاضطرار.

٤. الاخْتِيَارُ: إرادة ما هو خير

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
- ـــــــــــــــ. (۶۳۸ق)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

- امینی، حسن. (۱۳۹۰)، *خیر و شر در مکتب ابن‌عربی*، 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. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- [امام] خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*، 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. (۱۴۱۸ق)، *لب الأثر فی الجبر و القدر-الأمر بین الأمرین*؛ *تقریر محاضرات امام* خمینی، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
- سیدان، سید جعفر. (۱۳۹۲)، *روش 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 کردفیروزجایی، یارعلی. (بهار و تابستان ۱۳۹۸)، «بررسی راهکارهای ارائه شده درخصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان»، *نسیم خرد*، سال پنجم، شماره اول.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق)، *الفروق فی اللغه*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه. (۲۰۱۰)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق) *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیرللرافعی*، چاپ دوم، قم: دار الهجره.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد. (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- مصباح یزدی محمدتقی. (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران: تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]

- ملاصدرا صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبة المصطفوی.
- ـــــــــــــــــــ. (۱۰۵۰ق)، *رسالة فی القضاء و القدر (الرسائل)*، قم: مکتبة المصطفوی.
- نوروزی، اصغر. (۱۳۹۰)، *اعیان ثابته*، 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.227]