

## اختیار انسان در قلمرو مسئولیت اخلاقی (مقایسه آرای ابن سینا و ابن عربی)

سمیه حیران<sup>۱</sup>، دکتر عباس احمدی سعدی<sup>۲\*</sup>، دکتر محمد علی اخگر<sup>۳</sup>  
۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.  
۲. گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.  
۳. گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.  
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۷)

### چکیده

**زمینه:** اولین شرط مسئولیت اخلاقی اختیار است. ابن سینا برای تبیین اختیار در اخلاق به مبانی عقلی حسن و قبیح برای چگونگی متخلق شدن به فضایل در انسان می پردازد. نزد ابن عربی این موضوع چنین است که فضایل اخلاقی همان اتحاد با اعیان ثابتة انسان است که مظهر یکی از اسماء می شود. در پژوهش حاضر سعی شده دیدگاه این دو فیلسوف اسلامی در زمینه اختیار انسان در قلمرو مسئولیت اخلاقی مورد مقایسه قرار گیرد.

**نتیجه گیری:** ابن سینا تاکید دارد حسن و قبح از این لحاظ که وجوه هستی شناختی دارند می توانند از طریق شریعت و بواسطه عقل فعال و توسط وحی به پیامبر الهام شوند و بنیان قوانین عملی و اخلاقی باشند. پاسخ به مسئله جبرانگاری در اراده انسان که بواسطه الزام به شریعت الهی برای انسان پدید می آید چنین است که کمالات حدود اخلاقیات از شریعت یافته می شود اما سپس قوای نظری انسان در آن تصرف می کند که از طریق شناختن قوانین و بکار بستن آنها در جزئیات میسر می شود. در دیدگاه ابن عربی، جبر وجهی هستی شناختی دارد، اما معرفت انسان درباره عین ثابت خود و اراده برای اتحاد با آن نوعی از اختیار را برای متخلق شدن به فضایل اخلاقی به انسان می دهد. تفاوت نظریه ابن سینا و ابن عربی در رویکرد فلسفی، "علم و اراده عنایی" ابن سینا و رویکرد کلامی-عرفانی، "وحدت شخصیه وجود" ابن عربی است.

**کلیدواژگان:** مسئولیت اخلاقی، اختیار، جبرانگاری، ابن سینا، ابن عربی

### سر آغاز

پاسخ دادن به مسئله جبر و اختیار بستری را برای مسائل مرتبط با اخلاق در انسان که دارای اراده آزاد برای گزینش های اخلاقی<sup>۱</sup> است یا مجبور فراهم می آورد. این مسئله، از جمله مباحث فلسفی-کلامی است که ذیل مسئله جبر و اختیار بوده و راه حل آن در اندیشمندانی نظیر ابن سینا ریشه در مبانی فلسفی و در ابن عربی ریشه در مبانی عرفانی دارد.

مسئله ی جبر و اختیار در بحث اراده، درجه ی اول یک مسأله ی مابعدالطبیعی یا طبیعی است که مهمترین تأثیرات آن در حوزه مسئولیت اخلاقی است. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا در گزینش های خود مختار است یا مجبور؟ مسأله ای انسانی است؛ و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است

اولین شرط مسئولیت اخلاقی<sup>۱</sup> اختیار است. ارسطو بر این عقیده بود که فرد، تنها در صورتی مسئول عمل خویش است که: اولاً؛ علت آن نسبت به وی درونی باشد؛ یعنی شخص یا چیز خارجی او را مجبور به عمل نکرده باشد و ثانیاً؛ انجام کار غیر اختیاری او معلول انتخاب قبلیش نباشد. عبارت ارسطو به این امر اشاره دارد که اختیار چه با واسطه و چه بی واسطه نیاز است تا فرد را از نظر اخلاقی مسئول بدانیم (۱ و ۲).  
اختیار<sup>۲</sup> در اینجا در مقابل جبر قرار دارد، به این معنا که انسان، در انجام عمل خود تحت فشار عامل بیرونی نیست. این معنا از اختیار غیر از اختیار در مقابل اضطرار و اختیار در مقابل اکراه است، بلکه معنایی عام است که می تواند شامل این دو معنا نیز باشد (۳).

این شبهه مطابق فلسفه سنیوی آن است که فعل بدون اختیار و اراده از علم عنایی صادر نمی شود، بلکه مبدایت آن برای فعل اختیاری انسان است. اگرچه اراده و اختیار از منشایی خارجی بر انسان افزوده می شوند، لیکن بعد از دریافت آن، آدمی در انجام افعال خویش مختار و دارای اراده است.

اشکال مذکور به نحوی دیگر در خصوص مختار بودن خداوند نیز مطرح می شود. علم عنایی به عنوان منشا پیدایش موجودات، علمی ازلی است. از این رو موجودات نیز از ازل با وجود علمی موجود شده اند. در نتیجه وجود عینی بخشیدن به آنها موجب سلب اختیار از خداوند است. پاسخ به این اشکال نکته ای است که ابن سینا در کتاب "التعلیقات" در تعریف عنایت ارایه می دهد. چنان که بیان آن گذشت بخشی از تعریف عنایت آن است که موجودات از خداوند و احاطه علمی او صادر می شوند. در نتیجه او به کل موجودات و بر نظام حاکم بر آنها علم و احاطه دارد و می داند که موجودات و نظام احسن که حاکم بر آنهاست وجود صدور دارند. بنابراین مخلوقات با علم فعلی از او صادر می شوند (۸).

### اختیار و قوای نفس انسان

نفس انسانی<sup>۴</sup> در نظر ابن سینا دارای قوای متعددی است که هر یک بخشی از کارهای آن را انجام داده و تدبیر می کند. به بیان ابن سینا قوای نفسانی به تقسیم اولی سه قسم هستند:

الف) قوای نفس نباتی که افعالی همچون تغذیه، رشد و نمو و تولیدمثل را انجام می دهند.

ب) قوای نفس حیوانی: در تقسیم نخست به دو قوه محرکه و مدرکه تقسیم می شوند. قوه محرکه خود بر دو قسم است: یا محرکه است به این که انگیزه بر حرکت ایجاد میکند و یا محرکه است به این که انجام دهنده و فاعل حرکت می باشد. قوه محرکه ای که انگیزه حرکت را تأمین می کند همان قوه میل و شوق (شوقیه نزوعیه) است که خود دو شعبه دارد: شهوت و غضب. اما قوه محرکه ای که فاعل حرکت می باشد قوه ای است که در اعصاب و عضلات قرار دارد و عضلات و رباطات را حرکت میدهد تا حرکات گوناگون به وقوع بپیوندد.

قوه مدرکه به دو قسم تقسیم می شود: قوه ای که امور خارج را توسط حواس پنجگانه ادراک میکند و قوایی که از داخل (مغز) عمل ادراک را انجام می دهند که ابن سینا آنها را قوای مدرکه باطنی خوانده است (۹). ج) قوای نفس ناطقه: قوای نفس نباتی و نفس حیوانی برای نفس ناطقه نیز موجود هستند و به این نفوس به منزله جنس برای نفس ناطقه می باشند ابن سینا درباره نفس ناطقه و خواص و قوای آن به صورتی اولی میگوید که قوای نفس ناطقه در تقسیم اولی به دو دسته قوه نظری<sup>۷</sup> و قوه عملی<sup>۸</sup> تقسیم می شوند (۸). عقل نظری نیرویی است که امور کلی را ادراک می کند. احکام کلی اعم از این

که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله ای الهی و یا طبیعی است (۴).

با توجه به اهمیت بحث و نقش آن در پذیرش یا عدم پذیرش مسئولیت اخلاقی، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه ی تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد (۴ و ۵). مهمترین مسئله این است که اگر افعال ارادی در انسان از پیش متعلق به قضا و قدر الهی باشند، جایگاه اختیار و مسئولیت اخلاقی در انسان چیست و چگونه با قضا و قدر الهی قابل جمع است؟ و اینکه اگر ملاک اختیار در انسان مسبوق بودن فعل به اراده آزاد است، آیا خود اراده، غیر ارادی و جبری نیست؟ و آیا این اراده به خود انسان باز می گردد یا به خداوند یا شرایط و محرکات بیرونی؟ و همچنین در صورت وجود رابطه میان اختیار انسان و قضا و قدر الهی، شرور بوجود آمده از انسان چگونه توجیه می شوند؟ برای پاسخ به این پرسشها، در این مقاله سعی شده است دیدگاه ها دو متفکر بزرگ اسلامی یعنی ابن سینا و ابن عربی با هم مقایسه شود.

### بحث

#### دیدگاه ابن سینا

#### اختیار و مسئولیت اخلاقی نزد ابن سینا

در نظر ابن سینا اختیار انسان برای انجام افعال تابع حرکات سماوی است که موجب و باعث قصد انسان هستند و معنی قدر همین است که قضا آن را ایجاب می کند و قضا عبارت است از فعل اول حق که مقدرات از آن منشعب می شوند و همین اختیار منجر به ایجاد مسئولیت اخلاقی می شود (۶). به طور کلی ابن سینا به دو معنا از اختیار اشاره کرده است: نخست معنایی است که عامه مردم استعمال می کنند و آن به شخصی اطلاق می شود که مجبور نباشد، و دیگری معنایی است که قابلیت انتساب به خداوند را دارد که "اختیار حقیقی" خوانده می شود. اختیار در معنای نخست ابتدا به حالت بالقوه در شخص وجود دارد و سپس با آمدن داعی خواه از جانب ذات و خواه از خارج ذات به صورت بالفعل ظهور می یابد. بنابراین هنگامی که گفته می شود «الانسان مضطر فی صورة مختار» بدین معناست که شخص مختار در مختار بودنش نیازمند داعی است. از این رو نمی توان اختیار در این معنا را همان اختیار واجب تعالی دانست. و اما صفت اختیار در واجب تعالی همچون دیگر اوصاف الهی به دلیل وجوب ذاتی باری تعالی همواره به نحو بالفعل است و جز آن چه انجام می دهد اختیار نمی کند (۷). با توجه به آن چه نظر ابن سینا در مورد علم عنایی به عنوان منشا پیدایش تمامی موجودات است، مسأله افعال انسان به عنوان یکی از موجودات عالم مطرح می شود. انسان در افعال خویش مختار است که باعث ایجاد مسئولیت اخلاقی نسبت به اعمال می شود اما از سویی دیگر با پذیرش علم عنایی به عنوان خاستگاه پیدایش او، گویی اختیار فعل از انسان سلب می شود. پاسخ

که مربوط به امور نظری باشند یا امور عملی، یعنی کلیات مربوط به اعمال اختیاری انسان، همگی با عقل نظری درک میشوند؛ اما عقل عملی، مدرک جزئیات اعمال اختیاری انسان است و با به کارگیری قوه شوقی و محرک، صورت های جزئی ای را که ادراک کرده است، در خارج تحقق می بخشد. البته عقل عملی در ادراکات جزئی خود نیاز به عقل نظری دارد و از ادراکات کلی او کمک میگیرد: «عقل نظری قوه ای است که نفس از طریق آن، ماهیات کلی امور را از آن جهت که کلی اند، به خود می پذیرد و عقل عملی، آن قوه نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه به سوی امور جزئی است؛ آن امور جزئی که آنها را به جهت غایتی علمی یا ظنی برگزیده است» (۹). هر دو وجه عالم بودن و عامل بودن جزء خصوصیات عقل عملی است. عقل نظری دریابنده آراء کلی است خواه آن آراء مربوط به اعمال اختیاری انسان باشند و خواه نباشند. اما همانطور که ابن سینا میگوید به صرف این که بدانیم ظلم بد است و شکر منعم و اجب است سبب نمی شود که در موارد خاص که در زندگی روزمره با آن ها مواجه هستیم بتوانیم تصمیم درست اتخاذ کرده و فعل شایسته و صحیح را انجام دهیم چرا که از کلی بما هو کلی عمل خاص نتیجه نمی شود. از طرف دیگر انسان پیوسته در زندگی اجتماعی خود در تماس با دیگران است و با اموری مواجه میشود که واجب است در آن امور جزئی و خاص بتواند منافع و مضار خودش را تشخیص بدهد و بفهمد که کدام کار نیکو و بجا و مناسب و مطابق سود و خیر اوست و کدام یک چنین نیست و باید بتواند بر مبنای یک سری تصمیمهای درست و به موقع زندگی موفق داشته باشد. و این ها هیچ یک بدون تفکر در امور جزئی و خاص که بر حسب موضوع و در شرایط زمانی و مکانی خاص رخ می دهند، محقق نمیشود. اما این و تفکر در امور جزئی فردی به تنهایی برای حصول خیر و سعادت فرد کافی نیست بلکه پس از حصول یک رأی جزئی نیاز است تا قوای عامله و تحریکی انسان نیز به کار افتند و عضلات و رباطات منقبض شوند و به طرف آن خیر جزئی حرکت کرده یا از حرکت بدان سمت به سبب ضرری که قبلاً با تفکر تشخیص داده شده باز داشته شوند و این ها ناشی از قوه عامله نفس است که به عقیده ابن سینا جزء عقل عملی محسوب می شود. بنابراین نتیجه می شود که عقل عملی قوه ای است که نفس به توسط آن اعمال جزئی فردی را تدبیر می کند و لذا ابن سینا می گوید عقل عملی در تمامی اعمالش محتاج بدن و قوای بدنی است (۱۰).

### قضا و قدر و اختیار انسان؛ عذاب و کیفر نتیجه مسئولیت اخلاقی

ابن سینا در زمینه ارتباط بحث قضا و قدر الهی و اختیار با مسئولیت اخلاقی و اموری مانند شرور اخلاقی و عذاب و کیفر در عالم می نویسد که کیفر نفس بر خطاها و گناهانی است که نفس انجام داده است و مانند بیماری بدن به سبب پر خوری است و بنابراین کیفر از لوازم

کارهای گذشته ای است که از وقوع آنها و توابع آنها چاره ای نیست. بنابراین کیفر افراد از لوازم افعال آنهاست نه خود عمل (۱۱). بنابراین عذاب هم از ناحیه عمل بد و هم از ناحیه عامل خارجی است. ولی قبول کیفر از ناحیه عامل خارجی مستلزم اشکال شرور است که در این صورت افعال انسانی هم محکوم قضا و قدر خواهد شد و هم این که خدایی که خیر محض است باعث ایجاد شر و عذاب برای انسان گناهکار خواهد بود و ابن سینا در این جا بیان می دارد که هر گاه وجود کیفر دهنده خارجی پذیرفته شود همان هم خیر است و این با توجه به حفظ ظواهر آیاتی است که در مورد عامل خارجی کیفر دهنده بوده است. ابن سینا بیان می دارد که به این علت کیفر و عذاب گناهکاران خیر است که تخویف باید در مبادی افعال انسان موجود باشد تا در مورد بیشتر مردم سودمند باشد و تصدیق عمل تأکیدی برای تخویف است چون ترس از عذاب بیشتر مردم را از گناه باز می دارد (۱۲).

### دیدگاه ابن عربی

#### اختیار و مسئولیت اخلاقی نزد ابن عربی

به نظر ابن عربی انسان در انجام افعال خود دارای اختیار است پس دارای مسئولیت اخلاقی است و ادله او به سبب ناسازگاری جبر با تکلیف<sup>۹</sup> است (۱۳). به نظر ابن عربی در اختیار داشتن انسان نوعی جبر وجود دارد یعنی انسان مجبور به داشتن اختیار است. برای تبیین این مسئله و چگونگی آن ابن عربی بیان می کند که خداوند نیز در اختیار داشتن مانند انسان مجبور است یعنی حق تابع علم خود است و این تبعیت نوعی جبر و حتمیت دارد هر چند این جبر سبب نمی شود که خداوند فاعل موجب باشد زیرا خدا خود آن را پذیرفته است. انسان نیز اختیار خود را به شکل حتمی و جبری داراست (۱۳). این اجبار سبب نمی شود که انسان مختار نباشد. تعبیر ابن عربی برای تعبیر اجبار در خداوند چنین است: «آنجا در ناحیه حق جبر و جابر یکی است جابر جز علم حق چیزی نیست و علم او صفت اوست و صفت او ذات او» (۱۳) باید اشاره داشت که نوع جبر در اختیار خداوند و انسان دارای تفاوت با یکدیگر است. اما انسان و خداوند از نظر اضطرار داشتن در اختیار شباهت دارند. از این رو ابن عربی نتیجه می گیرد که همانگونه که خداوند در افعالش مختار است انسان نیز چنین است. خداوند در فعلش مختار است و مجبور بودن او به اختیار نه تنها در مقابل اختیار و نافی آن نیست بلکه موجد آن است و اختیار را برای انسان به امر حتمی و ناگزیر بدل می کند. بنابراین انسان مجبور به اختیار است اما در این جبر مکره و مضطر نیست. ابن عربی اضطراری بودن اختیار را چنین بیان می کند: «فعل در ناحیه انسان با آنکه فعل خداوند محسوب می شود اما با اراده حادث عید که اختیاری است تحقق می یابد. فعل عبد مثل حرکت شیء مرتعش نیست که هیچ اراده و اختیاری در آن وجود ندارد. یعنی حرکات ما به سوی انجام فعل اختیاری است اما ایجاد آن از ناحیه حق است و ایجاد اراده عبد هم از سوی حق صورت می گیرد. بدین ترتیب وقتی حق تعالی فعلی را در ناحیه عبد اراده می کند که در آن



تعیینات در اختلاف و گوناگونی آن نقش دارد. تعینات مختلف دارای آثار متفاوتی است. از این رو هر اثری مانند فعل انسانی به لحاظ وجودی هر چند به خداوند نسبت دارد اما به لحاظ تعینی به انسان نسبت دارد و این همان علت ایجاد مسئولیت اخلاقی نسبت به افعال در انسان است (۱۴).

### قضا و قدر و اختیار انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ابن عربی

به نظر ابن عربی اسم الله منشأ حقیقت انسانی است. اسم الله مشتمل بر تمام اسماء است و اسم الله به لحاظ مراتب الهی و مظاهر مراتب الهی در اسماء متجلی است. از جهت ذات و مرتبه بر بقیه اسماء مقدم است پس مظهر الله هم بر تمام مظاهر تمام اسماء مقدم است و به حسب مراتبش بر مظاهر متجلی است. پس برای این اسم الهی نسبت به غیر خودش از اسماء دو اعتبار و لحاظ است اعتبار و لحاظ ظهور ذات الله در هر یک از اسماء و اعتبار و لحاظ اشتمال الله از جهت مرتبه الهی بر تمام اسماء. پس به لحاظ اول تمام مظاهر اسماء مظاهر مظهر این اسم اعظم یعنی اسم الله هستند. برای این که ظاهر و مظهر در وجود واحد هستند کثرت و تعددی در وجود نیست و در عقل هر یک از ظاهر و مظهر از دیگری جدا می شود همان طور که اهل نظر می گویند وجود در خارج عین ماهیت است و در عقل غیر از آن است. پس اشتمال الله بر اسماء، مانند اشتمال حقیقت واحد بر افراد آن حقیقت است و به اعتبار و لحاظ دوم، از جهت مرتبه الهی، الله بر اسماء شامل است مانند شمول کل مجموعی بر اجزایی که اسماء جزئی به اعتبار و لحاظ اول، عین الله است اگر این حقیقت بر شخصی آشکار گردد، خواهد فهمید که تمام حقایق عالم یعنی تمام موجودات عالم در علم و عین، مظاهر حقیقت انسانی هستند زیرا او مظهر اسم الله است بنابراین تمام ارواح حقایق عالم، چه روح قلکی باشد، چه روح عنصری یا روح حیوانی، همه اجزای روح اعظم انسانی هستند و صورت های موجودات عالم، صورت های حقیقت انسانی و لوازم موجودات عالم، لوازم حقیقت انسانی هستند. به این جهت، نزد اهل الله، عالم مفصل به لحاظ ظهور حقیقت انسانی و لوازم حقیقت انسانی در آن، انسان کبیر نامیده شده است و به خاطر این اشتمال و به خاطر ظهور تمام اسرار الهی در حقیقت انسانی، حقیقت انسان در بین تمام موجودات مستحق خلافت از خداوند شده است (۱۵). پس از بیان مرتبه انسان از نظر ابن عربی به موضوع ارتباط قضا و قدر الهی<sup>۱۰</sup> و اختیار در انسان پرداخته می شود.

بحث ابن عربی درباره قضا و قدر الهی و اختیار انسان ضمن موضوعاتی نظیر ایمان و کفر در انسان و اینکه سعادت و شقاوت و اطاعت و عصیان در انسان چگونه است، مطرح می شود. اینکه اگر این موضوعات در علم الهی معین است و بواسطه قضا و قدر به انسان تعلق گرفته، بنابراین انسان ها از مسئولیت اخلاقی برخوردار نیستند و خداوند نباید بدکاران را جزا دهد. به نظر ابن عربی باید قضا و قدر را بر اساس حکم خداوند<sup>۱۱</sup> یا احکام و احوال او درباره اعیان مدنظر قرار داد. با این نگرش حکم خداوند درباره اعیان بر حسب استعداد و برابر خواست و تقاضای

باید جسم از این جا به جای دیگری انتقال یابد اراده و طلب انتقال را در ما قرار می دهد و ما هم با حرکت اختیاری که در نفس خودمان می یابیم حرکت می کنیم و منتقل می شویم. این انتقال در اصل از ناحیه خدا خلق می شود اما با اراده حادثی که در اختیار ماست محقق می شود. بنابراین انسان مختار نزد سلیم العقل در اختیار خود مجبور است و از همین رو نسبت به افعال خود مسئول است» (۱۳)

### سهم و نقش انسان در افعال خود

ابن عربی برای نشان دادن سهم و نقش انسان در افعال خود و مسئولیت اخلاقی نسبت به آنها با توجه آن اموری که درباره قضا و قدر مدنظر دارد، بیان می کند که افعال انسان مانند کلمه «لا» در زبان عربی است زیرا ترکیب این دو حرف بگونه ای است که نمی توان تشخیص داد الف کدام و لام کدام است. فعل انسان نیز چنین است یعنی درباره فعلی که به دست انسان انجام می شود نمی توان گفت که فعل بطور خالص از آن چه کسی است؟ اگر بیان شود که فعل از آن خداوند است صحیح است و اگر گفته شود که از آن مخلوق است باز صحیح است. اگر چنین نباشد تکلیف انسان درست نیست. (۱۳) در این باره ابن عربی به آیه ۹۶ سوره صافات استناد می کند: «والله خلقکم و ما تعلمون» و آنرا مصداق جمع بین دو نسبت فعل می داند زیرا اگر خداوند نقشی در فعل بنده نداشته باشد برای بنده به هیچ وجه فعلی ظهور نمی یابد و این آیه میزانی است که بین نسبت صورت فعل که به عبد بر می گردد و نسبت ایجاد که به خداوند باز می گردد، جمع می کند. یعنی آیه می گوید که خداوند عمل شما را خلق می کند و با این بیان عمل را به بندگان و ایجاد آن را به خداوند نسبت می دهد. (۱۳) با تاکید بر آیات قرآن ابن عربی نشان می دهد که وحدت میان فعل خلق و حق وجود دارد. یعنی خلق هم فاعل هست و هم نیست.

باید توجه داشت که به نظر ابن عربی فعل انسان اگر از لحاظ ایجاد آن توجه شود نسبتی با بنده ندارد زیرا فعل می تواند صرفاً یک ایجاد کننده داشته باشد و آن هم به حق باز می گردد. اما فعل اگر به لحاظ غیر ایجاد آن توجه شود می توان اشتراک انسان را در فعل پذیرفت (۱۴). به نظر ابن عربی خداوند بنا به وحدت شخصی وجود، قدرت خداوند و هستی او تمامی اشیاء از جمله انسان و قوای فعاله او را در بر گرفته است. بر اساس همین اصل هر وجود و آثاری که در خارج محقق می شود به اعتبار هستی آنها از خداوند و به اعتبار تعین شان از انسان هستند. بنابراین تعینی که انسان به آن آثار می دهد با وجودی که خداوند به او می دهد، همراه نباشد، اثر و فعلی از انسان صادر نمی شود زیرا تا هستی انسان متعین نشود، انسانی نخواهد بود که اثری را تعین بخشد. فعل و اثری که انسان از خود به جای می گذارد نیز دارای دو جنبه است یکی وجود آن و دیگری تعین آن. وجود این اثر نیز از جانب خداوند است و تعین آن از جانب خداوند است و انسان این تعین را از طریق هستی ای که خداوند به او می دهد، به فعل می دهد. بنابراین وجود و هستی یکی است و همه آثار از آن وجود خداوند است اما آثار ظاهر شده از تعینات مختلف و متکثر هستند و این بدان معنا است که

دکتر عباس احمدی سعدی و همکاران: اختیار انسان در قلمرو مسئولیت اخلاقی (مقایسه آرای ابن سینا و ابن عربی)

لدی» و می گوید که خداوند آنچه از بندگان در ازل می داند همان چیزی است که معلومات یعنی اعیان ثابته موجودات به او می دهد. بنابراین آنچه اشیاء چنان موجود می شوند که خود معلوم یعنی عین ثابت آن دارد. به همین دلیل خداوند بر انسان حجت بالغه دارد «فله الحجة البالغة» (انعام/۱۴۹) آنچه از انسان صادر می شود جز با علم خداوند صادر نمی شود و علم او هم به همان چیزی تعلق می گیرد که آن معلوم از آن برخوردار است. به همین دلیل خداوند می فرماید که «لا یرضی لعباده الکفر» (زمر/۷) به نظر ابن عربی رضا همان اراده است (۱۷). به همین دلیل است که اگر بر اساس اختیار انسان، عینی توسط او خواسته شود، خداوند کفر را به او می دهد و برعکس اگر ایمان را اقتضا کند، ایمان به او افزوده می شود. باید توجه داشت که خداوند برخلاف اراده و اختیار فرد که اقتضای عین ثابت انسان است به او چیزی نمی دهد. به این معنا که علم از معلوم تبعیت می کند. پس علم خداوند به اعمال و آثار موجودات بر اساس و تابع خواسته و اقتضائات اعیان آنهاست. موجودات پیش از پیدایش بر اساس احکام و احوال اعیان ثابت این علم را به خداوند می دهند و خداوند نیز این خواسته ها را در خارج محقق می سازد. بر اساس احکام و احوال انسان، او دارای اراده، اختیار و قدرت است و این خصیصه ها و اسماء است که او را انسان می کند (۱۸).

### نتیجه گیری

این که شرط لازم و کافی برای مسئولیت اخلاقی چیست مسأله ای است که از دیر باز فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. آن چه که به عنوان شروط مسئولیت اخلاقی آمده است را می توان در سه مورد بیان کرد: اختیار و آزادی، قدرت و توانایی و علم و آگاهی. در این مقاله با تبیین جایگاه اختیار و اراده افعال اختیاری در انسان و قضا و قدر الهی از منظر ابن سینا و ابن عربی به مقایسه آراء این دو متفکر پرداخته شد (جدول ۱).

موجودات ممکن است. بنابراین خداوند به موجودات ستمی روا نداشته است و آنچه که خواست احکام و احوال آنهاست به آنها افزوده شده است. پس در این زمینه نه شکایت و نه ستایشی به خداوند رواست زیرا ستایش و سرزنش از این حیث یعنی از حیث کفر و ایمان<sup>۱۲</sup> و اطاعت<sup>۱۳</sup> و عصیان<sup>۱۴</sup> به خودشان راجع است و ستایش خداوند تنها از حیث افزوده وجود است که اعیان را برابر استعداد آنها به آنها موجودیت داده است. بنابراین خداوند عادل است و به بندگان ظلمی روا نداشته و ظلم آنها بواسطه خودشان است یعنی اقتضای ذات آنهاست که کفر<sup>۱۵</sup> و عصیان و ظلمت و شقاوتشان را سبب گشته است (۱۶). به نظر ابن عربی این عین ثابت انسان یا طبیعت وجود اوست که امکان کفر یا ایمان را برای او مهیا کرده است، نه اینکه سرشت انسان با کفر و ایمان آمیخته باشد. بنابراین انسان اختیار دارد که بر خود با اختیار کفر یا ایمان، ظلم یا عدل ورزد. خداوند معطی وجود است آنها بر اساس استعداد و تقاضای عین ثابت انسان. بنابراین خداوند تنها حاکم نیست بلکه در عین حال محکوم نیز هست زیرا حکم خداوند درباره اعیان به مقتضای ذات و قابلیت آنهاست و او باید فقط طبق خواست ذاتی و استعداد آنها در خصوص آنها حکم کند. پس اعیان که به اعتباری محکوم علیه اند به اعتبار استعداد و اقتضا و خواست ذاتشان بر خداوند حاکم اند و او به این اعتبار محکوم علیه است. البته حکم انسان که به استعداد و اقتضای ذات اوست بر حکم خداوند که به حسب استعداد و اقتضای مذکور است سابق است. پس باید پذیرفت که خداوند حاکم علی الاطلاق نیست که هر چه بخواهد حکم نماید بلکه محکوم تقاضا و حکم انسان است و حجت بالغه از خداوند است بر انسان نه از انسان بر خداوند، یعنی انسان نمی تواند و دلیلی ندارد تا از خداوند شکایت کند که چرا مثلاً مرا عاصی و بدکار آفریده ای زیرا بدکاری و عصیان اقتضای ذات اوست و خداوند تنها بر آورنده ی تقاضا و مجری حکم اوست یعنی معطی و مفیض وجود اوست (۱۶).

به نظر ابن عربی علم خداوند به اشیاء همان اقتضائات خود اشیاء است و در این مرتبه تابع معلوم یعنی اعیان ثابته موجودات و احکام و احوال آنهاست. ابن عربی به آیه ۲۹ سوره ق استناد می کند «ما یبدل القول

### جدول ۱: مقایسه آرای ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا	ابن عربی
علم خداوند به اشیاء و پدیده ها بر اساس مبدأ آنها است و خداوند از این لحاظ که مبدأ تام تمام اشیاء است پس ذاتاً آن شیء و همه موجودات را تعقل می کند. علم خداوند به اشیاء عالم کون و فساد اولاً از طریق انواع آنها و ثانیاً به توسط انواع آنها به اشخاص آنها تعلق می گیرد	ابن عربی این موضوع را بر اساس اصطلاحات اعیان ثابته، سر القدر، سر سر القدر، وجه خاص، تناح اسماء و تجدد امثال تبیین می کند. در این نگرش ابن عربی برای این علم، نوعی ثبوت برای معلوم در نظر می گیرد زیرا علم بدون ثبوت معلوم محال عقلانی است
ابن سینا نظریه مثل را نمی پذیرد.	تفکر ابن عربی نظیر تفکر افلاطون درباره مثل هاست.
کلیات طبیعی مدنظر ابن سینا متفاوت با نگرش ابن عربی است. در نگرش ابن سینا لازم نمی آید که علم خداوند به نظام احسن با اموری ثابت نظیری عیون ثابته شرح داده شوند و عیون ثابته الگویی برای تعلق یافتن وجود به موجودات و اشیاء باشد.	ابن عربی معدومات پیش از آنکه شیء شوند دارای ثبوت هستند. این عربی برای حل موضوع علم پیشین با اختیار در انسان از مفاهیم سر القدر و سر سر القدر سود می برد. به این معنا که هر انسانی که از عین ثابت خود علم داشته باشد، بسوی آن عین ثابت خود با اختیار حرکت می کند. پس به حسب سر القدر خاستگاه افعال ارادی انسان خود وی بر اساس عین ثابتش است عین ثابت وی که دارای خصوصیات اراده است. افعال چه خوب و چه بد از عین ثابت با وصف ارادی آن بر می خیزند. ابن عربی مخالف این بحث است که خداوند برای کافران کفر را خواسته است
ابن سینا موضوع قضا و قدر را به واسطه علم پیشینی خداوند بر امور جزئی تحلیل می کند.	نگرش ابن عربی مبتنی بر نظریه کلامی درباره ارتباط قضا و قدر خداوند و اختیار در انسان





<p>و بحث تقدیر ایمان و کفر است.</p>	<p>به نظر ابن سینا علم خداوند نسبت به جزئیات به طریق علم زمانی نیست که در آن «آن» و «زمان گذشته» و «زمان آینده» داخل باشد و اگر چنین باشد لازم می آید که صفت ذات او تغییر پذیرد زیرا که آگاهی و دریافت او از جزئیات زمانی، طریقی مافوق زمان و دهر است و واجب است که او به همه چیز دانا باشد چه چیزی که به واسطه باشد و چه چیزی که بدون واسطه باشد «قدر» واجب تعالی همان «قضا» نخستین اوست که خواه ناخواه به واجب باز می گردد چنان که دانستن چیزی که واجب نیست هستی یابد</p>
<p>ابن عربی این موضوع را بر اساس مفهوم سرالقدر تبیین می کند که بر اساس آن خداوند بر جزئیات نیز علم دارد زیرا سرالقدر درباره امری که فوق سرالقدر است و به این معنا اشاره دارد که در خارج تنها یک وجود وحدانی بسیط هست که تمام عالم هستی را پر کرده است و تمام موجودات ممکن کثیر، تطورات و حالات همان وجود هستند بنابراین هیچ تعیینی از تعینات خلقی و حالات آنها فارغ از حق نیست. این موضوع تحت عنوان و مبنای وحدت شخصی وجود مطرح است.</p>	<p>از دیدگاه ابن سینا امکان علم خداوند به جزئیات از طریق امور کلی در صورتی محقق می شود که اشیاء و پدیده ها بواسطه اسباب و علت آنها تخصص و تعین یافته باشند. یعنی اگر نزد خداوند تمام اشیاء برای پدید آمدن واجب باشد، خداوند بر این اساس که به لوازم آنچه لازم برای پدید آمدن اشیاء بصورت کلی است معرفت دارد، بنابراین آنها را پدید می آورد.</p>

مطابق جدول می توان گفت:

است و از علم محضی پدید می آید که ذاتی خداوند است. ابن عربی نیز همین تقریر را دارد این موضوع را در بحث تناکح اسمائی توضیح داده است.

۵) آراء ابن سینا و ابن عربی درباره نسبت میان اراده در انسان و تهذیب نفس نیز همانند است. بحث مهم در رابطه با اراده انسان، رابطه میان ادراک و فعل است. بنابراین صور معقوله که موضوع ادراک هستند و در نفس جای می گیرند، اگر اثر آن صور در نفس کافی باشد به شکل قدرتی برای اراده می شوند که به نیرویی اشتیاقی نیازمند است. همین موضوع در ابن عربی بر اساس اعیان ثابته و اسماء الهی مدنظر قرار می گردد و تبیین آن بر اساس اصل کلامی کفر و ایمان در انسان است. اما ابن سینا این موضوع را بر اساس تحلیل طبیعیاتی و نفس شناسی در انسان صورت می گیرد.

۶) ابن سینا و ابن عربی در بحث وحدت وجود و ارتباط آن با موضوع اختیار در انسان و قضا و قدر اختلاف آراء دارند. وحدت وجودی که ابن عربی به آن معتقد است این است که هیچ گونه کثرتی، نه در وجود و نه در موجود نیست. کثرت موجود، فرق مبدا و مشتق است، مثل علم و عالم یا علم و معلوم. از لحاظ فلسفی این نوع وحدت ابن عربی لااقل از این جهت مورد پذیرش نیست که حداقل نوعی کثرت بین علم و عالم و معلوم در می یابیم.

۷) در رابطه با اراده و اختیار در انسان ابن سینا هرچند وجود قضا و قدر را باعث محدودیت در اختیار و اراده انسان می داند اما این محدودیت باعث سلب اراده انسان نمی شود و شخص نیز با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود یعنی کمال قوه عاقله را دارد. به نظر ابن سینا خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد، بر همین اساس قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. اختیار در انسان معلل به اغراض و اراده الهی غیر معلل به اغراض است. حصول شرور نیز بالذات نیست و بالعرض است بنابراین در قضای الهی نیست و مرتبط با عالم قدر است.

۱) روش تقریب ابن سینا به مسئله اختیار و اراده افعال در انسان و ارتباط آن با قضاء و قدر الهی، روشی فلسفی است که طبق آن، مسئله از طریق علم عنائی خداوند تحلیل می شود که بواسطه آن مشخص می شود که مرتبه علم و فیضان وجود برای موجودات ممکن در خداوند یکی است. در انسان نیز این موضوع از طریق نوع اراده بواسطه قصد داشتن و ایجاد شوق برای عمل تحلیل شده است. ارتباط اراده غیر ذاتی در انسان با اراده ذاتی در خداوند با بحث تدبیر نفوس اجرام فلکی در اراده انسان تبیین شده که طبق آن تقدیر نفس، تجرد از ماده و پیوستن به عقل فعال است. از منظر ابن عربی این مسئله از طریق نظریه اعیان ثابته و حکم خداوند برای ایجاد آنها تبیین و توجیه می شود. اما پاسخ به مسئله بر اساس نظریه کلامی چگونگی کفر و ایمان در انسان توجیه می شود

۲) به نظر ابن سینا قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافات ندارد زیرا قضای الهی به کارهای ارادی انسان یا وصف ارادی بودن آن تعلق می گیرد. در انسان قضای الهی با قید اختیار در او صورت می گیرد. همین موضوع در ابن عربی نیز آمده است به نظر ابن عربی در اختیار داشتن انسان نوعی جبر وجود دارد یعنی انسان مجبور به داشتن اختیار است.

۳) ابن سینا و ابن عربی ضمن بحث درباره اراده و علم بر اساس مشیت خداوند، نظرات مشابهی را بیان کرده اند. ابن سینا صفات الهی نظیر علم و اراده را مرتبط با آفرینش عالم می داند، آفرینشی که بر اساس علم عنایی قابل تبیین است و اراده ای که مؤخر از علم عنایی بوده و به امری ذاتاً خیر و حسن تعلق می گیرد. ابن عربی این موضوع را در قالب اصطلاحاتی نظیر اینکه مشیت خداوند برای افاضه اعیان بر حسب اقتضاء حکمت و اقتضاء اسماء و صفات بیان می دارد، اینکه مشیت از علم خداوند تبعیت می کند.

۴) نظر ابن سینا با ابن عربی درباره غیر ذاتی بودن اراده در انسان نیز مشابه است. آنچه ابن سینا و ابن عربی درباره افعال ارادی در انسان تأکید می کنند، غیر ذاتی بودن اراده در انسان است. هر چند ابن سینا این موضوعات را بر اساس اصطلاحات فلسفی و ابن عربی بر اساس اصطلاحات عرفانی تبیین می کند. به نظر ابن سینا آنچه مبادی افعال ارادی در انسان است، قصد است برخلاف خداوند که اراده او به عنایت

## ملاحظه‌های اخلاقی

7. Theoretical reason	عقل نظری
8. Practical wisdom	عقل عملی
9. Task	تکلیف
10. Predestination	قضا و قدر
11. God's decree	حکم خداوند
12. Faith	ایمان
13. Obedience	اطاعت
14. Rebellion	عصیان
15. Disbelief	کفر

در این پژوهش مروری با معرفی منابع مورد استفاده، اصل اخلاق امانت داری علمی رعایت و حق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است.

## واژه نامه

1. Moral responsibility	مسئولیت اخلاقی
2. Authority	اختیار
3. Moral choice	گزینش اخلاقی
4. human soul	نفس انسانی
5. Animal soul	نفس حیوانی
6. On the soul	نفس ناطقه

## References

1. Frankena WK. (2004). Philosophy of ethics. Translated by Sadeghi H. 4<sup>th</sup> ed. Iran/Qom: Taha Publication. (In Persian).
2. Hoseinzadeh Yazdi M, Tahari M. (2019). Social and ethical responsibility against social determinism. Ethics in Science and Technology; 14 (1): 5-11. (In Persian).
3. Aristotle (2006). Nicomachean ethics. Translated by Lotfi MH. 2<sup>nd</sup> ed. Iran/Tehran: Tarhe Noo Publication. (In Persian).
4. Motahari M. (2015). Set of evidences. 3<sup>rd</sup> ed. Iran/Tehran: Sadra Publication. (In Persian).
5. Ardalan M. (2019). Relationship between moral philosophy and readiness for change: mediating role of moral responsibility. Ethics in Science and Technology; 14 (1): 43-49. (In Persian).
6. Ibn-Sina HA. (1404). Mabda And Maad. Gathered by Noorani A. (1984). 1<sup>st</sup> ed. Tehran: Islamic Studies Institute. (In Persian).
7. Ibn-Sina HA. (1404). Shafa. Gathered by Zayed S. (2003). Iran/Qom: Marashi Publication. (In Persian).
8. Zabihi M. (2006). Divine providence from the point of view of Ibn Sina and Mulla Sadra. Philosophical-Theological Researches; 27: 85-114. (In Persian).
9. Ibn-Sina HA. (1404). Warnings and punishment. Edited by Malekshahi H. (2008). Iran/Tehran: Soroush Publication. (In Persian).
10. Ibn-Sina HA. (1404). The soul in the book of healing. Gathered by Hasanzadeh Amoli H (2006). Iran/Qom: Bustan Ketab. (In Persian).
11. Ibn-Sina HA. (1404). Set of letters. Edited by Taheri M. (2012). 1<sup>st</sup> ed. Iran/Tehran: Ayat Eshragh Publication. (In Persian).
12. Beheshti A. (2006). Existence and its causes, the description of the fourth pattern from the book of warnings and punishments. 1<sup>st</sup> ed. Iran/Tehran: Bustan Ketab. (In Persian).
13. Ibn-Arabi M. (1991). Fosos al-Hekam and comments on it. Edited by Afifi A. 2<sup>nd</sup> ed. Iran/Tehran: Alzahra Publication. (In Persian).
14. Ibn-Arabi M. (2020). Ibn Arabi's treatises. Edited by Heravi N. 5<sup>th</sup> ed. Tehran: Mola Publication. (In Persian).
15. Gheisari Roomi D. (1996). Explanation of the rulings. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Scientific and cultural Publication. (In Persian).
16. Jahangiri M. (1972). Muhyiddin Ibn Arabi is a prominent figure of Islamic mysticism. 3<sup>rd</sup> ed. Tehran: Tehran University. (In Persian).
17. Ibn-Arabi M. (2001). Fosos Al-Hekam. 2<sup>nd</sup> ed. Iran/Tehran: Alzahra Publication. (In Persian).
- Amini H. (2010). The matter between things in Ibn Arabi's thought. Ayin Hikmat Journal; 2(4): 37-68. (In Persian).