

بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار

محمد عیسیٰ جعفری*

اشاره

جبر و اختیار همواره از مسائل مهم و بحث‌انگیز عقیدتی مسلمانان است که به لحاظ تاریخی، ریشه‌های آن را در قرآن و سنت می‌توان یافت. این مسئله در همان نیمه اول قرن اول هجری به عنوان یک دغدغه فکری مهم خود را نشان داد. بعدها با گسترش علم کلام، رویکردهای متفاوتی در این مسئله پیدا شد. این مسئله در عرفان نیز مورد توجه بوده است؛ اما با وجود گذشت چند قرن از ظهور بحث‌های نظری در حوزه‌ی عرفان هنوز دیدگاه عرفان جهت تمایز و تشابه خود را نسبت به دیدگاه دیگر متفکران اسلامی نشان نداده است. از این رو کسانی بوده و هستند که دیدگاه عرفا و به خصوص ابن عربی را در بحث جبر و اختیار، به جبر (از نوع اشاعره آن) پیوند می‌دهند. نوشتار حاضر (در حد توان خود) تلاش دارد این مسئله را روشن سازد که دیدگاه ابن عربی در جبر و اختیار به کجا منتهی می‌شود؟ با توجه به مبانی خاص عرفانی و شواهد نوشتاری ابن عربی، می‌توان دیدگاه وی را دست‌کم متفاوت با دیدگاه‌های رایج دو دسته متکلمان اسلامی (معتزله و اشاعره) تلقی کرد. بدیهی است به سبب جایگاهی که ابن عربی در عرفان نظری دارد، دیدگاه وی در این موضوع را می‌توان دیدگاه همه عرفا تلقی کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، جبر، اختیار، قدرت حادث، خلق افعال، علم حق، اسباب.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب.

دیدگاه ابن عربی

بحث توحید در عرفان از هر نحله فکری دیگری پر رنگ‌تر است. از این رو آشتی برقرار کردن بین توحید افعالی (که در آن همه افعال و آثار، فعل و اثر خدا محسوب می‌شود) و اختیار انسان مؤونه زیادی می‌طلبد. ابن عربی خود به این مشکل واقف بوده و در موارد مختلف از آن یاد نموده است (ابن عربی، بی‌نا: ۶۰۷/۲ و ۷۲۷/۱ و ۶۳۰/۲). او این موضوع را مسئله‌ای نظری می‌داند که اختلاف در آن، اجتناب‌ناپذیر است و تنها با شهود است که اختلاف از میان برمی‌خیزد (همان: ۳۴۱/۱). ابن عربی در نوشته‌هایش از عبارات‌های متنوع و گاه به ظاهر متناقضی استفاده می‌کند که جمع بین آنها دقت و حوصله زیادی می‌طلبد. آشنایی با مبانی عرفانی وی، شرطی لازم و ضروری در جمع و التئام این عبارات است؛ چرا که بدون آن، فهم صحیح سخنان او تقریباً غیرممکن و نامقدور خواهد بود. سبک نوشتاری وی موجب شده است که محتوای عبارات به شدت لغزنده و فرآر باشد؛ از این رو می‌طلبد خواننده مشتاق فهم و جویای حقیقت تنها با در دست داشتن چنین ابزاری، گوهر مقصود خود را از این عبارات اصطیاد نماید. به حکم این ضرورت، لازم است ابتدا مسئله جبر و اختیار را با مبانی ابن عربی توضیح داده، سپس عبارات وی را در این ساختار قرار دهیم و مطالعه کنیم.

۱. وحدت شخصی وجود

مهم‌ترین و اصلی‌ترین شاخصه عرفان که آن را از سایر علوم اسلامی متمایز می‌کند، وحدت شخصیه وجود است. بر اساس این مبنا، همه هستی در یک حقیقت متعالی، که همان وجود حق تعالی باشد، منحصر است و بقیه موجودات تعینات و نسب آن حقیقت هستند که وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود، همه آنها عدم محض هستند و از حقیقتی برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آنها نگاه شود، وجود دارند. صرفاً بدون لحاظ عدد، ارزش عددی ندارد، ولی وقتی عدد در کنار آن قرار می‌گیرد ارزش عدد پیدا می‌کند؛ به همین صورت، تعینات مزبور نیز بدون در نظر گرفتن حق تعالی ارزش وجودی ندارند، اما وقتی نسبتی به آن ذات یگانه پیدا می‌کنند، از ارزش وجودی برخوردار می‌شوند. در این بیان و تفسیر از هستی، کثرت نه تنها نفی نشده، بلکه تفسیری از آن ارائه می‌شود که با

وحدت شخصی وجود سازگار است؛ به همین لحاظ بحث از کثرت و احکام آن شکل می‌گیرد. اگر با بیان فلسفی از این کثرات (تعینات و نسب) تعبیر بیاوریم، باید بگوییم که این کثرات همان حیثیات وجودند و روشن است که حیثیات یک چیز با خود آن چیز به لحاظی متفاوت و به لحاظی متحد است. تفصیل این بحث را به بیان بدیع یکی از محققان وادی عرفان و فلسفه ارجاع می‌دهیم (رک: یزدان‌پناه، بی‌تا: درس ۲۴ تا ۲۶)، اما به اجمال باید بگوییم کثرات اسمائی (تعین ثانی) و اعیانی (عالم خلق) از نوع حیثیت تقییدیه شأنی هستند؛ اگر واقعیت خارجی خود را در موطن‌های مختلفی نشان دهد و در واقع بسط پیدا کند، بدون آنکه از مقام اصلی خود تجافی کند، آن را حیثیت تقییدیه شأنی می‌توان نام نهاد. نفس انسانی (در تفسیر صدرایی آن) به لحاظ شئون عقلی، خیالی و حسی آن مثال خوبی برای این حیثیت است؛ نفس خود را در این سه موطن نشان می‌دهد (نفس در مرتبه عقل، عقل است، در مرتبه خیال، خیال است و در مرتبه حس، حس است) بدون آنکه از دیگر مراتب تجافی کند. بنابراین همان وجود حق است که بسط ظهوری پیدا می‌کند و خود را در موطن‌های متعدد و مختلف مثل قدرت، علم، اراده و... نشان می‌دهد که این موطن‌ها نیز خارج از وجود او نیستند، بلکه تعینات و حیثیات اویند. این حیثیات اگر به تنهایی و بدون لحاظ وجود حق در نظر گرفته شوند، نیستی محض‌اند؛ ولی اگر به لحاظ وجود حق در نظر گرفته شوند، از صفت وجود برخوردار می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۹۴-۲۹۵).

نکته مهم در این نظرگاه این است که همه این حیثیات از نفس‌الامر برخوردارند و به عبارتی جنبه هستی‌شناسانه دارند و متکی به فاعل شناسا نیستند. بنابراین کثرت در عرفان تفسیر خاصی دارد و این کثرات (=تعینات = نسب = شئون = حیثیات) دارای احکامی‌اند که بحث از این احکام، بخش عمده بحث‌های عرفانی را تشکیل می‌دهد. بحث از فعل انسانی و مسئله جبر و اختیار نیز از همین احکام است.

بر اساس مبنای وحدت شخصی وجود هر اثری که در هستی دیده می‌شود اثر همان یک وجود است. این اثر از هر تعینی صادر شود در اصل از آن همان حقیقتی است که در قالب این تعین ظهور یافته است و آن حقیقت هم جز حق تعالی نیست. اما از آن جهت که هر تعینی حکمی دارد که او را از تعینات دیگر متمایز می‌کند و همین‌طور هر تعین احوالات و شئونی دارد که از هم متفاوت و متمایزند، اثر صادر از هر تعین نیز

متفاوت است و رنگ آن تعیین و حالات مختلف آن را دارد. از این رو آن اثر با آنکه در اصل از وجودی است که در آن تعیین، ظهور یافته، اما آن تعیین است که به آن اثر رنگ می‌بخشد و آن اثر را از اثرات دیگر متمایز می‌کند و نیز به اعتبار حالات خود، در هر حالی و شأنی، رنگ خاصی به آن اثر می‌دهد (همانند صفرهای متعدد که هر کدام ارزش عددی خاص خود را دارند، در عین آنکه این ارزش عددی در اصل از همان عددی است که در کنار این صفرها قرار گرفته است؛ اما ارزش عددی صفری که در مرتبه دهگان قرار گرفته غیر از ارزش عددی صفری است که در مرتبه صدگان قرار گرفته است و هر کدام از این صفرها ارزش عددی متفاوتی را به دست می‌دهند). به همین لحاظ است که فعل صادر از زید مثلاً متمایز از فعل صادر از عمرو است و نیز فعلی که در حالت خاصی (مثلاً اطاعت) از زید واقع می‌شود غیر از آن فعلی است که در حالت دیگر (مثلاً عصیان) از او صادر می‌شود. این فعل هرچند در اصل فعل حق است و او آن را وجود می‌بخشد. اما تعیین آن وجود فعلی از ناحیه زید است. از این رو فعل او عنوان اطاعت و عصیان پیدا می‌کند.

همه آثار از آن وجود حق تعالی است؛ اما این آثار، مختلف و متکثر هستند و این بدان معنی است که تعینات در اختلاف و گونه‌گونی این آثار نقش دارند. تعینات مختلف آثار مختلفی از خود ظاهر می‌سازند. از این رو فعل انسانی هرچند به لحاظ وجودی به حق نسبت دارد اما به لحاظ تعینی به انسان نسبت داده می‌شود. با آنکه نسبت حق با همه اشیا مساوی است، هیچ‌گاه فعل انسان به اسب یا چیز دیگری نسبت داده نمی‌شود. اگر فعل به طور خالص از آن حق بود نمی‌بایستی نسبت آن فعل به یک چیز روا و نسبت به چیز دیگر ناروا می‌بود. به همین لحاظ است که فعل عاصی را نمی‌توان به مطیع و یا بالعکس نسبت داد. پس می‌توان نتیجه گرفت که عاصی و مطیع در تعیین بخشیدن به فعل (اینکه فعل طاعت باشد یا عصیان) نقش دارند. بر اساس وحدت شخصیه، حق همواره با عبد است «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴) هرچند ضرورت ندارد عبد با حق همراه باشد (مطلق در مقید حضور دارد، اما مقید الزاماً با مطلق همراه نیست). حق تعالی ارکان همه اشیا را دربر گرفته و هستی همه اشیا را پر کرده است؛ از جمله این ارکان، قوای فعاله هر شیء است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۰/۴).

بر این اساس، خدا در قوای فعالهٔ عبد حضور دارد. پس اگر عبد می‌بیند، با حق می‌بیند و اگر می‌شنود، با حق می‌شنود و سایر افعال او نیز همین‌طور است. بنابراین اگر حق (وجود) و یا عبد (تعین حق) از این معادله حذف شوند، فعلی با این وصف خاص تحقق پیدا نمی‌کند. وجود حق به اضافهٔ تعین او، یعنی عبد، به شکل فعل عبد خود را نشان می‌دهد. باید توجه داشت، عبد در پرتو وجود، این تعین را به فعل اعطا می‌کند؛ به این معنی که تا تعین عبدی با وجود همراه نشود، اثری از او صادر نخواهد شد. از تعین که یک امر عدمی است چیزی حاصل نمی‌شود. بنابراین حتی در تعین بخشیدن به فعل هم پای وجود (حق) در میان است.

اینجا شاید اشکالی به ذهن برسد و آن اینکه این فعل می‌تواند در تعین عبدی بدون اختیار او صورت گرفته باشد (چنان‌که فرض مخالفان وحدت شخصیه بر این است). حق فعل را در تعین عبدی ایجاد می‌کند، بدون آنکه عبد در آن نقش فعالی داشته باشد بلکه می‌تواند نقش انفعالی (قابلی) داشته باشد. در این صورت با آنکه مبنای بالا پا برجا می‌ماند اما مجبور بودن عبد حل نمی‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، در پاسخ می‌توان گفت در این فعل، نقش حق ایجاد و نقش عبد تعین‌بخشی است. تعین فعل همان وصفی است که با وجود همراه می‌شود و وجود بدون آن در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. تعین را حق به فعل نمی‌دهد، بلکه این تعین همان وصف طاعت و عصیان و مانند آن است که از ناحیهٔ عبد می‌آید. عبد که نحوهٔ خاصی از وجود است، آثار خاصی را از خود بروز می‌دهد و این آثار به لحاظ وجودی به وجود عبد (که طبق وحدت شخصیه، همان وجود تعین‌یافتهٔ حق است) نسبت داده می‌شوند و به لحاظ تعینی (فعل چه وصفی دارد) به تعین او نسبت داده می‌شوند. همان‌گونه که تعین عبد از آن خود اوست نه حق (زیرا تعین به خودی خود وجودی نیست)، تعین فعل او (مثل طاعت و عصیان) نیز در اصل (یعنی بدون لحاظ وجودی آن) از آن خود اوست. البته وجود فعل عبد از آن حق است؛ زیرا عبد وجودی از خود ندارد و وجود منحصرأ از آن حق است. بدین ترتیب عبد در تعین بخشیدن به فعل نقش فعالی دارد نه انفعالی، و همین تعینات فعل (اوصاف طاعت و عصیانی) هستند که ملاک تکلیف و نیز معیار سنجش خوب از بد و در نتیجه مناط کیفر و پاداش قرار می‌گیرند.

ممکن است اشکال دیگری نیز بدین صورت مطرح شود که بر اساس مبنای وحدت شخصی وجود که وجودات دیگر نفی می‌شوند، جبر و اختیار موضوعاً متنافی است چون فرض جبر و اختیار مبتنی بر پذیرش وجود غیر (یعنی دست‌کم وجود انسان) است و وقتی وجود دیگری در کار نباشد این بحث نیز از اصل متنافی می‌شود (رک: شمس، ۱۳۸۵: ۴۰۶-۴۰۴).

در پاسخ باید گفت که این اشکال ناشی از عدم درک صحیح فضای وحدت شخصی وجود است. اشکال بر این فرض استوار شده است که وحدت وجود یعنی نفی کثرات با همه اشکال آن و روشن است که با این فرض حتی تکلیف هم تصویر درستی نمی‌تواند داشته باشد. اما این فرض صحیح نیست؛ زیرا عرفان همه اشکال کثرت را نفی نمی‌کند، بلکه تفسیر خاصی از آن ارائه می‌دهد که در عین سازگاری با وحدت وجود، جایگاه کثرات نیز حفظ می‌شود. کثرات هرچند خود وجود مستقل ندارند، اما به اعتبار وجود حق، وجود دارند. آنها شئون حق‌اند و همان‌گونه که در توضیح مبنای وحدت شخصی وجود گفته شد، وجود کثرات به‌عنوان مظاهر و جلوه‌های وجود حق مطرح است. این مظاهر هر کدام حکم خاص خود را دارند. از این رو بحث از احکام کثرت (که از مهم‌ترین آنها بحث از انسان و افعال اوست) در عرفان یک امر ضروری است. و حتی برخی، بحث از کثرت و احکام آن را در تعریف مسائل عرفان نیز گنجانده‌اند (قیصری، ۱۳۸۱: رساله اول / ۶).

۲. تناکح اسمانی

مبنای دیگری که می‌تواند در عرفان، جایگاه فعل انسانی را به لحاظ اختیار توضیح دهد، تناکح اسمانی و آفرینش انسان بر صورت حق است. بر اساس تناکح اسمانی انسان، در خلقت خود سهمی از اسماء دارد و از اوصاف اسمی چون حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و تکلم برخوردار است؛ بر این اساس، انسان، به حسب غلبه اسم قدیر و مرید، در فعل خود قدرت دارد و از اراده و، به تبع، اختیار برخوردار است. به همین لحاظ شایبه جبر و مجبور بودن او در انجام فعل متنافی است. اراده عبد و قدرت او، در اصل، همان اراده و قدرت حق تعالی است و اسم مرید و قادر و سایر اسمایی که در تناکح اسمایی عبد را تحقق داده‌اند، در عبد در حال کار کردن هستند، بنابراین فعل عبد

در عین آنکه از آن عبد است به حق نیز منتسب است و مصداق «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال: ۱۷) می‌باشد. اراده او شأنی از اراده حق و قدرت او شأنی از قدرت حق تعالی است؛ پس هرچه عبد اراده کند، در واقع حق اراده کرده است.

به عبارت دیگر، اسماء از کلیت درآمده، حالت جزئیت به خود می‌گیرند و در موطن عبدی کار می‌کنند؛ در نتیجه، این جزئیت از فردی به فرد دیگر متفاوت می‌شود. این تفاوت ناشی از وجود اسماء نیست بلکه ناشی از خصوصیات فرد (یا همان تعیین جزئی اسماء) است. بنابراین فعلی وجود ندارد که برای عبد، خالص و بریده از حق باشد و همین‌طور فعلی از عبد یافت نمی‌شود که عبد با آن نسبتی نداشته باشد. بر اساس این بیان از تناحس اسماء، هم توحید افعالی محفوظ می‌ماند و هم تکلیف و اختیار عبد صدمه‌ای نمی‌بیند.

در مبنای آفرینش انسان بر صورت حق نیز امر به همین منوال است. ابن عربی خود در این مورد توضیح خوبی ارائه داده است (همان: ۶۸۱/۲). برای توضیح بیشتر خوانندگان را به منابع مربوطه ارجاع می‌دهیم (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۹۳، ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۴۶ و ۲۲۴؛ قیصری، ۱۳۸۴: ۳۹۹ و ۱۱۱۶؛ بالی‌زاده ۱۳۴۲: ۱۴۲).

۳. تجدد امثال

در مبنای دیگر عرفانی، وجودات خاصه (ممکنات) با افاضه حق موجودند و این افاضه، آن به آن، از ناحیه حق به این وجودات می‌رسد. در عرفان از این افاضه به تجدد امثال تعبیر می‌شود (رک: ابن عربی، بی‌تا: ۱۸۸/۱ و ۶۳۹/۲ و ۶۷۷ و ۳۹۸/۳ همسر، ۱۳۷۰: ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۵۵). در تجدد امثال، صور عالم به منزله اعراض‌اند که بر جوهر واحد نفس رحمانی، که عین حق تعالی است، عارض شده‌اند. این جوهر حکم همان هیولای کلی در فلسفه را دارد که در تعریف همه موجودات امکانی اخذ می‌شود. در عرفان نیز از نفس رحمانی به جوهر تعبیر می‌شود که در همه موجودات حضور دارد و مقوم آنها است و در عین حال، خود قائم به نفس خود است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۵-۱۲۶). افاضه حق از راه همین نفس صورت می‌پذیرد و این افاضه همه امور وجودی از جمله افعال ممکنات را دربرمی‌گیرد. بنابراین، افعال موجودات همانند خود آنها با افاضات حق وجود پیدا می‌کنند. این افاضات طوری‌اند که اگر یک آن قطع شوند فعل متوقف می‌شود. بر این

اساس فعلی که از عبد صادر می‌شود و، به ظاهر، او فاعل آن محسوب می‌شود، در اصل با افاضه حق وجود پیدا می‌کند. نه تنها فعل عبد بلکه خود او و نیز توان و قدرت او، آن به آن، با افاضه حق موجود می‌شود. بنابراین، فعل عبد همان‌گونه که به خود او نسبت دارد، به نحو شدیدتر به حق نسبت دارد و این همان بیان عرفان است که فعل را هم به حق و هم به عبد نسبت می‌دهد. البته این مبنا به همان میزان که وجود را به انسان نسبت می‌دهد فعل را نیز به انسان نسبت می‌دهد. به میزانی که ما برای وجود انسان استقلال قائل می‌شویم در فعل او نیز به همان میزان استقلال را می‌پذیریم. بدیهی است که بر اساس این مبنا انسان در وجود، استقلال تام و تمام ندارد بلکه وجود او همواره به حق متکی است، بنابراین فعل او نیز استقلال کامل نداشته به حق تکیه دارد. همان‌طور که وجود او وجود مظهري (و نه ایجادي و قائم به نفس) است، فعل او نیز فعل مظهري است. به هر صورت در یک طرف این وجودِ عبدی و فعل او، حق و در طرف دیگر آن خود عبد است. بدون حق، وجود و فعل عبد، لباس تحقق و وجود نمی‌پوشد و بدون عبد این وجود و فعل ظهور نمی‌یابد. بدین معنی که وجود و قدرت عبد از ناحیه حق افاضه می‌شود اما این افاضات در موطن‌های مختلف، آثار مختلف را از خود به نمایش می‌گذارند و همان‌طور که اشاره شد این اختلاف و تفاوت ناشی از خصوصیات موطن (یعنی خصوصیات افراد) است نه از خصوصیت نفس افاضه؛ زیرا افاضه (باران وجودی حق) نسبت به همهٔ مواطن یکسان و مساوی است و این مواطن (زمین‌های پذیرندهٔ خلقی این باران) اند که هر کدام به میزان استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند و محصولاتی را به بار می‌آورند.

مطالب این قسمت را با بیان روایتی از امام علی بن موسی الرضا(ع) به پایان می‌بریم. امام هشتم(ع) فرمود خداوند خطاب به عبد می‌فرماید: «ای فرزند آدم! تو با مشیتی که من به تو داده‌ام اراده می‌کنی و با قدرتی که من به تو داده‌ام اوامر مرا انجام می‌دهی و بسا نعمتی که من به تو داده‌ام نافرمانی‌ام را می‌کنی» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۶۱).

بررسی سخنان ابن عربی

پس از آنکه دریافتیم به لحاظ مبانی عرفانی، جبر در ناحیهٔ افعال عباد راه ندارد و عبدهٔ فاعل موجب نیست و در فعل خود نقش دارد، نوبت به بررسی سخنان ابن عربی

می‌رسد. در این بررسی به عباراتی خواهیم پرداخت که نقش و تأثیر انسان را در فعلش و نیز فاعلیت حق را در آن فعل نشان می‌دهند و در نهایت عباراتی را که به نحوی ابهام دارند یا شائبه‌ای از جبر در آنها دیده می‌شود، بررسی خواهیم کرد.

اختیار عبد

ابن عربی عبد را در افعالش مختار می‌داند؛ زیرا به نظر وی جبر با تکلیف سازگار نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۴۲/۱). وی نه تنها عبد را مختار می‌داند، بلکه او را در این اختیار مضطر می‌بیند؛ یعنی عبد ناگزیر از اختیار است. وی با تشبیهی که بین فعل و اختیار حق و اختیار عبد می‌کند مسئله را از ابهام خارج می‌کند. او معتقد است که حق نیز همانند انسان، مجبور به اختیار است؛ بدین معنی که حق تابع علم خود است و این تبعیت از نوعی جبر و حتمیت برخوردار است - هرچند این جبر، حق را فاعل موجب نمی‌کند؛ زیرا خدا خود بر خویش آن را پذیرفته است. بنده نیز اختیار خود را به شکل حتمی و جبری دارا است (همان: ۵۹۱/۱). همان‌گونه که این اضطرار و مجبور بودن به اختیار، حق را از اختیار بیرون نمی‌برد، عبد را نیز از اختیار خارج نمی‌کند. ابن عربی برای اینکه کسی از تعبیر جبر درباره حق دچار سوء برداشت نشود، آن را در جای دیگر این‌گونه توضیح می‌دهد: «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» (همان: ۱۶۷/۳).

هرچند نوع اضطراری بودن اختیار حق و اختیار عبد از هم متمایزند؛ اما تشبیه عبد به حق از جهت نفس اضطراری بودن است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که حق در افعالش مختار است، عبد نیز چنین است. عبد در فعلش مختار است و مجبور بودن او به اختیار نه تنها در مقابل اختیار و نالی آن نیست؛ بلکه مؤید و مؤکد آن است و اختیار را برای انسان به امر حتمی و ناگزیر مبدل می‌سازد. در جای دیگر با تأکید بر حتمیت و اختیار و اینکه هستی و حضرت حق با حتمیت و جبر و وجوب همراهاند و اینکه هر مخلوقی حتی در اختیار نیز با اصل و خالق خود از نظر حتمیت و ضرورت شبیه است، این تشبیه را به گونه دیگر تأکید می‌کند: «تو با حق و اوصاف او باش [یعنی] بین جبر و اختیار دایم» (همان: ۶۸۷/۱). ابن عربی برای رفع اشتباه تصریح می‌کند که جبر تشبیهی در هر دو وجود (حق و عبد) برخاسته از اکراه نیست؛ انسان

مجبور (به اختیار) است اما (در این جبر) مکره و مضطر نیست، «فهو مجبور غیر مکره» (همان: ۳۵/۲)؛ بلکه این جبر همان سرشته شدن با اختیار است، یعنی انسان به حکم خلقت خود ناگزیر از انتخاب و اختیار است.

ابن عربی اضطراری بودن اختیار را در جای دیگر با بیان متفاوتی توضیح می‌دهد: فعل در ناحیه عبد با آنکه فعل حق محسوب می‌شود اما با «اراده حادثه عبد» که اختیاری است، تحقق می‌یابد. 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 می‌گیرد. بدین ترتیب وقتی حق فعلی را در ناحیه عبد اراده می‌کند که در آن باید جسم از جایی به جای دیگری انتقال یابد، اراده و طلب انتقال را در ما قرار می‌دهد و ما هم با حرکت اختیاری که در نفس خودمان می‌یابیم حرکت می‌کنیم و منتقل می‌شویم. این انتقال در اصل از ناحیه خدا خلق می‌شود اما با «اراده حادثه» ای که در اختیار ما است محقق می‌شود. بنابراین، انسان مختار نزد سلیم‌العقل در اختیار خود مجبور است (رک: همان: ۳۰۰/۳ و ۶۸۷/۱ و ۱۷۵/۴ و ۳۵۵).

نقش انسان و حق در فعل عبد

ابن عربی افعال انسان را به «لا» از حروف الفبای عربی تشبیه می‌کند؛ چون ترکیب این حرف طوری است که نمی‌توان تشخیص داد الف کدام و لام کدام است. فعل عبد نیز چنین است؛ یعنی «در باره فعلی که به دست انسان انجام می‌شود نمی‌توان گفت که فعل به طور خالص از آن چه کسی است؟ اگر بگوییم آن فعل از آن خدا است، درست گفته‌ای و اگر بگوییم از آن مخلوق است، باز درست گفته‌ای. اگر چنین نباشد، تکلیف عبد درست نمی‌شود» (همان: ۱۷۷/۱).

ابن عربی آیه «والله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶) را مصداق جمع بین دو نسبت فعل می‌داند و می‌گوید: «اگر خدا نقشی در فعل بنده نداشته باشد، برای بنده به هیچ وجه، فعلی ظهور نمی‌یابد. از این رو آیه «والله خلقکم و ما تعملون» می‌رانی است که بین نسبت صورت فعل که به عبد برمی‌گردد و نسبت ایجاد که به خدا برمی‌گردد، جمع می‌کند؛ یعنی آیه می‌گوید که خدا عمل شما را خلق می‌کند و با این بیان، عمل را به

بندگان و ایجاد آن را به خدا نسبت می‌دهد» (همان: ۱۷۱).

وی در جای دیگری آیه مزبور را در کنار آیه «ما رمیت اذ رمیت» (انفال: ۱۷) قرار می‌دهد و آن را از باب حیرت می‌داند؛ زیرا افعال در عین آنکه به عباد نسبت داده می‌شوند از آنان نفی می‌شوند و علم بدیهی ناشی از حس، انکار می‌شود و این حیرت است. این حیرت بیشتر ناشی از عدم استقرار نسبت فعل است که بین حق و خلق در تزلزل و ناپایداری است؛ گاهی جانب حق و گاهی جانب خلق رجحان می‌یابد. دید کثرت‌گرایانه و ظاهرگرایانه جانب خلق را برجسته می‌کند و دید وحدت‌گرایانه و باطن‌گرایانه جانب حق را غلیظ می‌کند و این نوسان همواره خودنمایی می‌کند (رک: ابن عربی، بی‌تا: ۴۳/۴ و ۲۸۰ و ۶۰۷/۲).

می‌دانیم آیه «ما رمیت اذ رمیت» (انفال: ۱۷) یکی از آیات کلیدی در باب توحید افعالی است که عرفا بر اساس وحدت شخصی وجود از آن زیاد بهره می‌گیرند. از طرفی آیه «والله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶) دلیل اصلی گروهی از متکلمین (اشاعره) در باب نفی فعل از انسان است. اینکه ابن عربی این دو آیه را در کنار هم قرار داده است، نشان می‌دهد که او برداشت متعارف این گروه از آیه مزبور را نمی‌پسندد. او مضمون این آیه را شبیه به آیه «ما رمیت» — که دلالت واضح‌تری بر نسبت فعل به حق و خلق دارد — می‌داند. از این رو، در جای دیگری با استناد به آیه «والله خلقکم»، خالقیت را به حق نسبت می‌دهد و دربارهٔ عبد می‌گوید: «تو فاعل هستی و نیستی» (همان: ۲۱۳). آنگاه این نفی و اثبات را به «ما رمیت اذ رمیت» استناد می‌دهد و می‌گوید: «خداوند همان چیزی (رمی) را که به تو نسبت داد از تو نفی و برای خود اثبات کرد و فرمود: و لکن الله رمی، در حالی که این عبد بود که رمی کرد» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۳/۴). این بدان معنی است که وی معنی این دو آیه را نزدیک به هم می‌داند. این استدلال نشان می‌دهد که وی دو حیثیتی بودن فعل عبد را مسلم می‌داند و فعل را به حق و عبد، هر دو نسبت می‌دهد. قابل یادآوری است که گروه مزبور فعل را فقط به حق نسبت می‌دهند و جهت خلقی آن را (که ما با مبانی (عرفانی) پیش گفته و از جمله مبنای وحدت شخصی وجود توضیح دادیم) ملحوظ نمی‌دارند. بنابراین، اصلی‌ترین آیه‌ای که از سوی این متکلمان برای نفی فعل از عبد استفاده می‌شود، نزد ابن عربی برای اثبات اختیار عبد بر مبنای وحدت شخصی وجود به کار می‌رود.

ابن عربی بر این باور است که اگر فعل هیچ گونه نسبتی با عبد نداشته باشد، تکلیف او به چنین فعلی از ناحیه خداوند حکیم و دانا درست نخواهد بود. از این رو وی نسبت فعل به عبد را برای صحت تکلیف، ناگزیر می‌داند (همان: ۴/۱۰۷). این بیان، در عین آنکه تأثیر حق را بر فعل نشان می‌دهد بر نقش عبد در فعل نیز تأکید می‌کند. ابن عربی به توانایی و تمکنی اشاره می‌کند که انسان، به وجدان، آن را در درون خود می‌یابد و این تمکن همان است که در آیه «لا یكلف الله نفساً إلا ما أتاها» (طلاق: ۷) به آن اشاره شده است. به نظر وی، تمکن مورد اشاره در آیه، امر وجودی است نه عدمی و همین تمکن است که مصحح تکلیف می‌شود (ابن عربی، بی‌نا: ۱/۳۴۱). وی در جای دیگری به صراحت از تأثیر قدرت حادث (عبد) سخن می‌گوید؛ چیزی که، به تصریح خودش، وی را به معتزله نزدیک و از اشاعره دور می‌کند (همان: ۲/۶۷۰). باید توجه داشت که وی در عین حال به هیچ یک از دو دیدگاه رایج معتزله و اشاعره گردن نمی‌دهد و راهی غیر از آن دو را می‌پیماید (همان: ۳/۲۱۱). البته از برخی زوایا بر دیدگاه هر دو گروه صحه می‌گذارد (همان: ۲/۶۳۰) که این صحه گذاشتن به معنی تأیید کلی آنها نیست. آنچه وی تأیید می‌کند جهت اثباتی این دو دیدگاه است نه جهت سلبی آن. از نظر وی هر دو گروه به لحاظ اثباتی درست می‌گویند؛ زیرا اثبات فعل برای عبد که معتزله قائل‌اند و اثبات آن برای حق از جهت ایجاد و خلق که اشاعره می‌گویند، چیزی است که می‌توان از شرع برای آن دلیل آورد (همان). اما به لحاظ سلبی هر دو دیدگاه نادرست‌اند و هر دو به بیراهه رفته‌اند؛ زیرا انحصار فعل در عبد (که دیدگاه رایج معتزله است) موجب محدودیت قدرت خداوند می‌شود و خداوند را از تصرف در ملکش باز می‌دارد درحالی که او مالک همه و در ملک خود فاعل ما یشاء است و از طرفی نسبت فعل به حق من جمیع الجهات (آن‌گونه که اشاعره قائل‌اند) موجب خرق شریعت و از بین رفتن حکم خدا می‌شود. توحید این‌چنینی نه تنها قابل حمایت و دفاع نیست بلکه تبری از آن واجب است (همان: ۱/۳۴۸). برای همین وی هر دو گروه را تخطئه می‌کند؛ اشاعره را مصداق «و منهم من حقت علیه الضلالة» دانسته و آنها را به گمراهی، حیرت و جهل نسبت می‌دهد و معتزله را مصداق «و منهم من حق علیه كلمة العذاب» و مستحق عذاب می‌خواند.

شرکت در فعل

به لحاظ ایجاد فعل شرکت نمی‌پذیرد؛ زیرا فعل تنها یک ایجاد دارد و آن هم انحصاراً به حق باز می‌گردد. اما به لحاظ غیرایجاد، ابن عربی اشتراک عبد را در فعل می‌پذیرد. با آنکه همه افعال را از باب «قل کل من عند الله» از آن خدا می‌داند، می‌گوید: «در بیانات الاهی رایحه اشتراک وجود دارد؛ مثل آیه «و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶) و آیه «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سبئة فمن نفسک» (نساء: ۷۹) و «قل کل من عند الله» (همان: ۷۸). خداوند گاهی افعال را به ما و گاهی به خود نسبت داده است. از این رو می‌گوییم در افعال بوی اشتراک وجود دارد. در آیه «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» (بقره: ۲۸۶) همه افعال را به ما نسبت داد و بر اساس این آیه که فرمود: «فالمهما فجورها و تقویها» (شمس: ۸) الهام از او و عمل به الهام از ما است. اینکه فرمود: «کلأ نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک» (اسراء: ۲۰) عطای او گاهی الهام و گاهی خلق عمل است. توحید در این مسئله [فعل عبد] به صورت خالص محقق نمی‌شود؛ نه از جهت شهود و کشف و نه از جهت خبر و نقل. درست این است که گفته شود این امر [فعل عبد] به حق و خلق هر دو مربوط می‌شود و برای هیچ یک از دو طرف، خالص نیست. بالاترین چیزی که در مورد نسب الاهی می‌توان گفت این است که حق تعالی عین آن وجودی است که ممکنات از آن برخوردارند. پس اینجا غیر از وجود عین حق چیز دیگری نیست. تغییرات ظاهری که در این عین ظاهر می‌شود، از احکام ممکنات است. اگر عین [حق] نباشد، حکمی هم نخواهد بود و اگر «ممکن» نباشد، تغییر محقق نخواهد شد. بنابراین در افعال، هم حق و هم خلق باید باشند» (ابن عربی، بی تا: ۲۱۱/۳).

همان‌طور که قبل از این گذشت حق تعالی بنا بر وحدت شخصی وجود، هستی تمامی اشیا از جمله هستی عبد و قوای فعالة او را فراگرفته و پر کرده است؛ بنابراین تمام آثار وجودی که در خارج تحقق پیدا می‌کنند به اعتبار وجودشان از آن حق و به اعتبار تعیینشان از آن عبد هستند. تا تعیین عبدی با وجود (حق) همراه نشود، اثری از او صادر نخواهد شد و تا وجود تعیین پیدا نکند، در خارج (به صورت عبدی) محقق نخواهد شد. بنابراین اگر فعلی از عبد در خارج دیده می‌شود، نتیجه همراهی وجود با تعیین آن است. فعل عبد همانند خود او یک وجود و یک تعیین دارد. وجودش از ناحیه

حق و تعین آن از ناحیه عبد می‌آید و عبد این تعین را نیز در پرتو وجود، به فعل می‌دهد. بدین ترتیب فعل بین حق و عبد قرار می‌گیرد. با بیان دیگر، بر اساس وحدت شخصیه وجود، وجود یکی بیش نیست و همه آثار از آن وجود (حق تعالی) است؛ اما آثار ظاهر شده از تعینات، مختلف و متکثر هستند و این بدان معنی است که تعینات، در اختلاف و گونه‌گونی این آثار نقش دارند. تعینات مختلفه آثار مختلفی از خود ظاهر می‌سازند. از این رو هر اثری (مثلاً فعل انسانی) به لحاظ وجودی هرچند به حق نسبت دارد، اما به لحاظ تعینی به همان تعین خاصی (مثلاً انسان) که این اثر از او ظاهر شده است، نسبت داده می‌شود و هیچ‌گاه به تعین دیگری (مثلاً اسب) نسبت داده نمی‌شود با آنکه نسبت حق با همه اشیا مساوی است. اگر فعل به طور خالص از آن حق بود نمی‌بایستی نسبت آن فعل به یک چیز روا و نسبت به چیز دیگر ناروا می‌بود. به همین لحاظ است که فعل عاصی را نمی‌توان به مطیع و یا بالعکس نسبت داد. از این رو عاصی و مطیع در تعین بخشیدن به فعل (اینکه طاعت باشد یا عصیان) نقش دارند.

جالب است که بدانیم ابن عربی دیدگاه عرفا را در عرض دو دیدگاه اشاعره و معتزله قرار می‌دهد و در مسئله فعل عبد همین سه دیدگاه را مهم می‌داند: «فهؤلاء ثلاثة اصناف: اصحابنا و الاشاعرة و المعتزلة» (همان: ۲۱۱/۳). این نحوه بیان، نشان‌دهنده آن است که وی به هیچ یک از دو دیدگاه کلامی مزبور گرایش و پای‌بندی ندارد و دیدگاه خاص خود را، دارد. عبارت مزبور راهگشای خوبی برای همه آن کسانی است که ابن عربی را به پیروی از اشاعره متهم می‌کنند (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۳ و ۱۳۸ و ۱۵۸-۱۶۱ و ۱۶۸-۱۶۷ و ۲۲۳). ابن عربی در ادامه عبارت مزبور، این ادعا را مطرح می‌کند که نه کشف و نه عقل و نه شرع هیچ کدام، فعل را به طور کامل و خالص به حق یا عبد منتسب نمی‌کنند که این دلیل دیگری بر طرد دو دیدگاه اشعری و معتزلی است (ابن عربی، بی تا: ۲۱۱/۳).

نقش اسباب

از مسائل مهمی که باید در اینجا به آن اشاره شود نقش اسباب است. ابن عربی درباره نقش اسباب می‌گوید: «حق چیزی را بدون وساطت اشیا انجام نمی‌دهد. [انجام چیزی] بدون این [وساطت] امکان ندارد» (همان: ۲۲۶/۴). اما این نقش به معنی اثر ایجابی

نیست؛ زیرا اثر ایجابی مخصوص حق تعالی است: «لا مؤثر الا الله» و وقتی امر حادثی در امر حادث دیگری اثر می‌گذارد، در واقع این خلق است که به صورت حق ظاهر شده است و آن منفعل و متأثر، در اصل، از صورت حق متأثر شده است نه از صورت خلق. در فعل ایجابی این خلق است که به لباس حق درآمده و کار می‌کند» (رک: همان: ۱۳۴/۳).

وی در ادامه همین مطلب می‌گوید: «اگر حکم نسب و تحقیق نسبت نباشد اسباب هم وجودی نخواهند داشت و اثری هم از آنها ظاهر نخواهد شد درحالی که اکثر جهان هستی به اسباب استناد دارد. اگر خدا در این اسباب حاضر نباشد، هیچ مخلوقی به آنها نسبت داده نمی‌شود» (همان).

علم حق به اشیا قبل از ایجاب

از مواردی که قائلان به جبر را به این قول کشانده است علم حق درباره اشیا و حالات آنها قبل از ایجاب است. جبرگرایان بر این باورند که اگر اختیار انسان را بپذیریم، علم حق از جهل سر در می‌آورد. آنها برای رهایی از چنین محدودی، به ناچار به جبر در حوزه عمل انسان کردن نهاده‌اند.

عرفا بر اساس مبانی هستی‌شناختی خود، این مشکل را به نحو مطلوبی حل کرده‌اند. آنها می‌گویند که علم حق تعالی به اشیا چیزی بیش از اقتضانات خود اشیا نیست؛ بدین معنی که علم او در این مرتبه، تابع معلوم خود یعنی اعیان ثابته موجودات و اقتضانات آنها است. ابن عربی در این مسئله و در تفسیر آیه «ما یبدلُ القَوْلُ کُدی» (ق: ۲۹)، دیدگاه عرفا را چنین بیان می‌کند: «خداوند آنچه از بندگان در ازل می‌داند همان چیزی است که معلومات [اعیان ثابته موجودات] به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند همان چیزی است که خود معلوم [عین ثابت] آن را دارد. از همینجا است که خدا بر بندگان حجت بالغه دارد «فلله الحجة البالغة» (انعام: ۱۴۹)... آنچه از انسان صادر می‌شود جز با علم خدا صادر نمی‌شود و علم او هم به همان چیزی تعلق می‌گیرد که آن معلوم از آن برخوردار است. از این رو این سخن خداوند متعال که «لا یرضی لعباده الکفر» (زمر: ۷) درست می‌شود. رضا همان اراده است...» (همان: ۱۸۲/۴) و نیز ۱۳۷۰: ۱۳۱-۱۳۰).

به نظر ابن عربی آنچه خدا به عبد می‌دهد بر اساس عین ثابت او است. هر عینی که کفر را اقتضا کند، خدا کفر را به او می‌دهد و اگر ایمان را اقتضا کند، ایمان را به او می‌دهد. خدا از خود و بر خلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد. معنی تبعیت علم از معلوم همین است؛ یعنی علم خداوند به اعمال و آثار موجودات، تابع خواسته و اقتضانات اعیان آنها است. این علم را آنها در عین ثابت و قبل از وجود خارجی خود، به حق می‌دهند و او هم این خواسته‌ها را اجابت می‌کند و در خارج محقق می‌سازد و وجود خارجی به آنها می‌دهد. از جمله خواسته‌ها و اقتضانات انسان اراده، اختیار و قدرت است و انسان بدون آنها دیگر انسان نیست. به عبارتی، اراده ذاتی انسان است و حتی عین ثابت انسان نیز با اراده و اختیار رقم خورده است. اینها در عین ثابت انسان وجود دارد و خداوند نیز به آنها وجود خارجی می‌دهد. از این رو اگر کسی از عین ثابت خود خبر داشته باشد، هیچ‌گونه اعتراضی به خداوند نمی‌کند. همان‌گونه که ابن عربی در اینجا یاد آور می‌شود، اعتراض به خدا برخاسته از جهل است. مراد از تعبیری مانند سبق قلم یا کتاب یادشده نیز همین اقتضانات اعیان ثابتۀ اشیا است که همه در علم خداوند محفوظ و مضبوط است. «کتاب همان سبق وجود شیء در علم خداوند است... کسی که به اعیان ثابتۀ علم پیدا کند معنی سبق کتاب را می‌فهمد و از سبق کتاب نمی‌ترسد بلکه از نفس خود می‌ترسد؛ چون کتاب و علم ازلی حق جز به آنچه وی بر آن بوده و سپس در خارج ظاهر شده، تعلق نمی‌گیرد... پس اگر کسی با خدا احتجاج کند و بگوید که علم تو موجب شده راست من چنین باشم، پس چگونه مرا مؤاخذه می‌کنی؟ خداوند در جواب می‌فرماید: علم من جز همان چیزی که تو بر آن بودی، نیست. اگر تو بر غیر آن حال بودی، علم من نیز بر همان منوال بوده» (همان: ۱۶۷/۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷ و ۱۳۰-۱۳۱).

عرفا از این حکم الهی (که درباره اشیا بر اساس عین ثابت آنها صورت می‌گیرد) به سرّ قدر تعبیر می‌کنند و بر اساس این سرّ قدر هر گونه شائبۀ جبر را از ساحت قدس الهی می‌زدایند. ابن عربی در توضیح این بحث نوعاً به اشاعره نظر دارد که معتقدند خدا برای کافران کفر را خواسته است (اشعری، ۱۴۲۱: ۵۰ و ۵۱؛ نیز، بی‌تا: ۶۷-۷۹ و ۸۴) و با کنایه و اشاره از آنها یاد می‌کند و دیدگاه آنها را تخطئه می‌کند (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۵).

بررسی عبارات چند پهلوی ابن عربی

همان‌گونه که ذکر شد ابن عربی در بحث جبر و اختیار به نظر هیچ یک از دو گروه کلامی مشهور (معتزله و اشاعره) گردن نمی‌نهد (چه آنکه مبانی وی نیز چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد) و راه مستقلی را می‌پیماید. با وجود این، عباراتی از ابن عربی وجود دارند که دیدگاه دیگری را غیر از آنچه در بالا ترسیم شد، القا می‌کنند؛ نظیر عباراتی که در فتوحات: ۵۹۴/۱ و ۹۶۳؛ ۵۲۶/۲ و ۶۰۷ و ۶۳۵؛ ۸۵/۳ و ۲۵۴ و ۵۴۹؛ ۳۳/۴ و ۳۴، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۲۷ و ۴۱۰ آمده است. برخی از این عبارات خود شواهدی در متن دارند که مقصود نویسنده را بیان می‌کنند و به مؤونه بیشتری نیاز ندارند؛ آن دسته را نیز که شاهدی در خود متن ندارند می‌توان با توجه به دیگر عبارات و نیز مبانی وی، به راحتی معنی کرد. برای تأیید این مدعا به بررسی برخی از این عبارات می‌پردازیم:

۱. ابن عربی در یکی از منازل سلوکی‌اش به کشفی می‌رسد که در آن کشف، استهلاک نسبت افعال به عباد را مشاهده می‌کند و از این شهود این گونه گزارش می‌دهد: «این منزل به سبب علم ساری که این افعال را همراهی می‌کند، حکم به هلاک اعیان [افعال عباد] می‌کند و این هلاک، هلاک اضافه و نسبت است و نه هلاک عین افعال. آنچه هلاک می‌شود نسبت این افعال به عباد است. این منزل می‌گوید که نسبت این افعال به عباد صحیح نیست و این عین هلاک این افعال است و این علم ساری می‌گوید که این افعال، افعال خدایند. بنابراین، اعیان این افعال از هلاک بدورند» (هی: ۵۸۴/۲).

ظاهر این عبارت می‌گوید، افعال به عباد حتی نسبت هم پیدا نمی‌کند. آنچه ابن عربی مشاهده کرده است فنای افعالی است. این همان چیزی است که از آن به «لا مؤثر إلا الله» یاد می‌شود که سالک در مرتبه‌ای از سلوک به تحقق آن در خود نایل می‌آید؛ البته این به معنی نفی اختیار از عباد نیست و ابن عربی هم در بیان این مقام نیست بلکه وی می‌خواهد وحدت ساریه حق را که در این منزل، خود را به صورت علم در دل اشیا نشان داده است، به ما اعلام کند و بر مؤثریت علی الاطلاق او که در زبان شرع هم با بیان «لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظيم» وارد شده است تأکید کند. این گونه عبارات ناظر بر حیث تأثیر و ایجاد فاعل است که وجود را به فعل اعطا می‌کند. این حیث منحصر در حق است. همان‌گونه که از خود عبارت بالا برمی‌آید، از دو حیث فعل

(یعنی حیث وجود و حیث تعین و نسبت) در نهایت آنچه باقی می‌ماند، حیث وجود آن است؛ نه تعین و نسبت که به خودی خود امر عدمی است. بنابراین آنچه در این کشف سلوکی رخ داده، فنای فعلی است که در آن سالک همه افعال را فعل حق می‌بیند و نسبت آن را از عبد منقطع می‌یابد و این یافتن تحقق واقعی «لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم» است که در متن دینی به ما رسیده و گفته شده است آن را در همه حال (عبادت و غیرعبادت) تکرار نماییم تا بدین ترتیب به خود یادآور شویم که عبد فاقد قدرت ایجاد آثار است.

۲. «هر مخلوقی در هر شکل در حال جبر و اضطرار قرار دارد» (همان: ۶۸۷/۱). این عبارت به تنهایی موهم آن است که ابن عربی جبرگراست؛ اما اگر به چند سطر قبل‌تر برگردیم کاملاً روشن می‌شود که مراد او از این جبر همان لابدیت و ضرورت و حتمیت در انتخاب و اختیار است که خود مؤکد اختیار است. «[شخص] مختار در اختیار خود مجبور است؛ بلکه حقایق این معنی را به ما می‌دهند که مختاری وجود ندارد، زیرا اختیار را در مختار اضطراری می‌بینیم؛ یعنی او ناگزیر است که اختیارکننده باشد. بنابراین اضطرار یک اصل ثابت است که همواره با اختیار همراه است. اختیار بر اضطرار سیطره ندارد. از این رو وجود همواره در جبر ذاتی است؛ نه آنکه از ناحیه غیر مجبور باشد». جالب این است که ابن عربی خود پس از همان عبارت بالا برای عبد راه بین جبر و اختیار را توصیه می‌کند: «پس تو با حق و صفات او باش [یعنی] بین جبر و اختیار دایم».

۳. از جمله عباراتی که جبرگرایی از آن برداشت شده، این عبارت است: «فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا إلی عین القرب؛ مجرمان خودشان [به سوی حق] نمی‌روند بلکه به حکم جبر برده می‌شوند تا به عین قرب برسند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸).

شارحانی چون جندی (۱۳۸۱: ۴۴۶)، قیصری (۱۳۸۴: ۷۲۴/۲) و فاضل تونی این مشی را بر اساس اعیان ثابته و اقتضانات آنها گرفته‌اند اما مفهوم دیگری نیز برای این عبارت متصور است. ابتدا برای فهم بهتر این عبارت نیاز است از آیاتی چند کمک بگیریم.

آیاتی مانند «و الی الله مرجعکم جمیعاً» (مانده: ۱۰۵)، «و الی الله ترجع الامور» (بقره: ۲۱۰ و نیز جاثیه: ۱۵؛ قصص: ۳۹) و و نیز آیاتی که در آنها از بازگشت (و مرگ) به لقا تعبیر

شده است؛ (مانند انشاق: ۱۶، سجده: ۱۱۰، روم: ۸ و بقره: ۲۲۳)، نشان می‌دهند که انسان و همه اشیا به سوی حق برمی‌گردند. این بازگشت اختیاری نیست بلکه همه موجودات در یک مسیر وجودی به سوی حق در حرکت‌اند؛ یعنی به لحاظ وجود همه موجودات به سوی حق باز می‌گردند. در این حرکت کافر و غیرکافر فرقی ندارند و همه با مرگ — که در قرآن از آن به لقاء تعبیر شده است «إن كثيراً من الناس بقاء ربهم کافرون» (روم: ۸) — به قرب حق نایل می‌گردند و البته قرب به حق قبل از مرگ نیز حاصل است «و نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (ق: ۱۶) اما با مرگ، پرده از چشم کافران برداشته می‌شود و آنها این قرب را می‌بینند؛ چون چشم تیزبین می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸). بنابراین آنچه در این عبارت از آن به‌عنوان جبر یاد شده، جبر وجودی است و نه جبر سلوکی که مبنای تکلیف و کيفر و پاداش است. این جبر و ضرورت وجودی برای همه موجودات است و همگان، به حکم «و إلى الله تصیر الامور»، به سوی حق مشی می‌کنند. در همین متن، می‌توان به قدر کافی شواهد درونی برای این ادعا یافت که البته رعایت اختصار این رساله مجال پرداختن به آنها را نمی‌دهد. اینکه برخی منتقدان آن را جبر اصطلاحی کلامی فهمیده‌اند نوعی بدفهمی در تفسیر متن است.

۴. در فصل لوطی عبارتی آمده که ممکن است برای برخی جبر را تداهی کند: «فمتی تصرف العارف بالهمة فی العالم فمن أمر الاهی و جبر لا باختيار» (همان: ۱۲۹).

ظاهر عبارت، جبر را می‌رساند؛ اما با اندکی تأمل در عبارت قبل از این سطر، این توهم رفع می‌شود: «قال أبوالسعود لأصحابه المؤمنین به إن الله أعطانی التصرف منذ خمس عشرة سنة و ترکناه نظرفاً. هذا لسان إدلال. و أما نحن فما ترکناه نظرفاً — و هو ترکه إيتاراً — و إنما ترکناه لکمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضیه بحکم الاختیار». این عبارت نشان می‌دهد مقصود ابن‌عربی از «جبر» در اینجا مقابل اختیار یعنی سلب اراده نیست تا با آن قابل جمع نباشد. در این عبارت ابوسعود می‌گوید: «ما نظرفاً و إيتاراً تصرف در عالم را ترک کردیم» و ابن‌عربی می‌گوید: «ما از باب کمال معرفت، تصرف را ترک گفتیم». این گفته‌ها ما را و می‌دارد که جبر مزبور را به معنی کلامی آن نگیریم؛ زیرا در این دو عبارت از ترک تصرف سخن گفته شده و روشن است که ترک یک فعل وقتی معنی دارد که شخص در انجام آن فعل مختار باشد و او از روی اختیار آن را ترک کند. از طرف دیگر این معرفت به آداب عبودیت و معرفت به جایگاه ربوبیت حق است که

مانع می‌شود عبد در عالم تصرف کند؛ اما اگر حق به او دستور تصرف دهد، آنگاه بر خلاف میل خود که عبودیت است و تنها به جهت امثال امر الاهی از مقام عبودیت خود خارج می‌شود و در عالم تصرف می‌کند. تصرف مناسب شأن ربوبیت الاهی بوده و با نوعی اظهار ربوبیت همراه است؛ از این رو، عبد از این اظهار ربوبیت دوری می‌جوید و با خواست خود هرگز راضی به تصرف نمی‌شود. بنابراین، جبر در اینجا به معنی تکلیف الاهی و فرمان او است. بدین معنی که اگر خداوند به ولی خود فرمان اظهار معجزه دهد، ولی انجام می‌دهد؛ اما اگر به اختیار و انتخاب خود او واگذاشته شود، هرگز ربوبیت (تصرف در عالم) را بر عبودیت (تسلیم محض بودن) بر نمی‌گزیند. این گونه تصرفات از سوی انبیا به عنوان معجزات و از سوی اولیا به عنوان کرامات شناخته می‌شود. سخن در اینجا نیز همان‌گونه که از خود متن برمی‌آید، از نوع معجزات و کرامات است و مربوط به جبر به معنی اصطلاحی آن نیست.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار ذکر شد می‌توان این نتیجه را به دست آورد که ابن عربی در مسئله جبر و اختیار بنا بر مبانی عرفانی، قدرت حق را در متن قدرت عبد قرار می‌دهد و این دو قدرت را جدا از هم نمی‌داند. همان‌طور که وجود عبد وجود مظهري (مظهر وجود حق) است، قدرت او نیز قدرت مظهري (مظهر قدرت حق) است. اگر از این قدرت مظهري عبور کنیم قدرت حقیقی را که از فاعل حقیقی است، مشاهده می‌کنیم؛ اما در موطن مظهري و کثرت، قدرت رنگ موطنی را به خود می‌گیرد که در آن ظهور کرده است و از آنجا که هر موطنی رنگ خاص خود را دارد، طاعت و معصیت (مطابق همان موطن) شکل می‌گیرد و نیز کیفر و پاداش و همین‌طور تکلیف معنی‌دار می‌شود. در این دیدگاه هرچند عبد محل ظهور فعل است، اما او این محل را با همان قدرتی که حق با آن در او ظهور کرده است، برای ظهور فعل آماده می‌کند. در واقع همان قدرت کلی حق با تنزلش در وجود عبد، به صورت جزئی درآمده و کار می‌کند. از این رو قدرت عبد همان قدرت مقید حق است. فعلی که به قدرت عبد نسبت داده می‌شود، در همان حال به قدرت حق منسوب است و چون اصل این قدرت از آن حق است، فعل نیز اصالتاً به او نسبت داده می‌شود. نقشی که ابن عربی برای انسان و حق در فعل عبد

قائل است، با حفظ توحید افعالی جایگاه اختیار انسان را نیز محفوظ می‌دارد. او توحید افعالی برخی از متکلمین (اشاعره) را موجب از بین رفتن شریعت و نفسی حکم الله می‌داند و تنزیه از چنین توحیدی را واجب می‌شمارد. وی دربارهٔ اختیار در عبارات متعددی تصریح می‌کند که عباد مجبور به اختیار است؛ بدین معنی که اختیار برای وی لابدیت دارد. ابن‌عربی نقش اسباب را می‌پذیرد. بر اساس دیدگاه وی علم حق به اشیا قبل از ایجاد نیز معنای معقولی می‌یابد.



کتابنامه

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، چاپ دوم، [تهران]: انتشارات توس.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم (اول ناشر)، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة* (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۷۰)، *نصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء العفیسی، چاپ دوم، [تهران]: انتشارات الزهراء (س).
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی‌تا)، *الإبانه عن اصول الدیانة*، تعلیقه عبدالله محمود محمد عمر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۲۱)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصحح محمد امین ضناوی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بالی‌زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۴۲۴)، *شرح فصوص الحکم*، تعلیقه فادی اسعد نصیف، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین محمد (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *محی‌الدین، چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۹۵۹)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، ج ۱، مصر: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده بمصر.
- شمس، حسین (۱۳۸۵)، *الامر بین الامرین*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.

قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، شرح لصوص الحکم، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۸۴)، شرح لصوص الحکم، ج ۲، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

_____ (۱۳۸۱)، رسائل قیصری (رسالة التوحید و النبوة و الولاية)، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

قوشچی، علاء‌الدین (بی‌تا)، شرح تجرید العقائد، قم: منشورات رضی، بیدار، عزیزی.

_____ (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الاصول الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، ج ۹۴، بیروت: مؤسسه الوفاء.

یزدان پناه، سید یدالله (بی‌تا)، جزوه آموزشی عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (بخش دایرة المعارف علوم عقلی).



پڙهه ڪاھ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی