



# جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی

دکتر منیره پلنگی - عضو هیات علمی

## چکیده:

مسأله جبر و اختیار از دیرباز در میان فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده است. نظریه جبر و اختیار ابن عربی را در تفکر عرفانی وی می‌توان یافت. او حقیقت هستی را واحد و احکام آن را مختلف می‌داند؛ لذا بینونیت میان حق و خلق از میان می‌رود و موجودات ظلی و امکانی، در پرتو ذات حق، مظهر اسماء و صفات الهی می‌گردند. در این مقاله به تفصیل نظریه ابن عربی را در این زمینه با توجه به آثار وی بیان می‌کنیم.

## کلید واژه‌ها:

فیض اقدس، فیض مقدس، اعیان ثابتة، سرالقدر، اسماء و صفات الهی، اراده تشریعی، اراده تکوینی

مسأله جبر و اختیار از کهن‌ترین مسائلی است که در میان صاحبان تفکر فلسفی از یک سو، و به عنوان مسأله جبر و تفویض در میان اهل کلام از سوی دیگر، مورد بحث قرار گرفته است. مشخص نیست که این مسأله دقیقاً از چه

زمانی مطرح شده، اما بدیهی است که در بینش اسلامی که با هدایتهای پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام شکل می‌گیرد. اعتقاد به جبر قویاً مورد نفی قرار گرفته است و در عین حال اعتقادی راسخ بر مشیت و قضا و قدر الهی وجود دارد. بنابراین روشن است که در دین مقدس اسلام هیچگونه ملازمه‌ای میان اعتقاد به قضا و قدر الهی و اعتقاد به جبر وجود ندارد. با اینهمه، با گذشت کمتر از یک قرن از ظهور اسلام، تفکر جبری در میان مسلمانان پیدا می‌شود و از این طریق راه برای حفظ منافع خلفای جور، هموار می‌گردد. بسیاری از مسلمانان در این خصوص در جرگه دو دسته «جبری»ها و «قدری»ها، که بعدها بشکل دو دسته اشاعره و معتزله خود را نشان می‌دهند، در می‌آیند. بعدها که مسائل کلامی رواج بیشتری در میان مسلمانان پیدا می‌کند، بینش سوم که بینش امامیه است، خود را نشان داده، راه سومی را که همان امر بین الامرین و نفی جبر و تفویض بطور مطلق است، پیشنهاد می‌کند.

در میان اهل فلسفه بندرت بحثی مستقل تحت عنوان جبر و اختیار مطرح می‌شود. اما به مناسبت بحثهای دیگر نظیر

«مسأله ضرورت در مبحث علیت»، «توحید افعالی حق تعالی» و «علم ازلی حق تعالی» این بحث نیز به میان می‌آید. بطور اجمال ارتباط مسأله جبر و اختیار با سه مسأله مذکور چنین است:

۱- ضرورت در علیت: نظر به اینکه عقل به یک ارتباط ضروری میان وجود علت و معلول حکم می‌کند، که از این حکم عقل با قواعدی فلسفی چون «الشیء ما لم یجب له یوجد»، «کل ممکن محفوظ بالوجودین» و «استحالة تخلف معلول از علت» یاد می‌شود، اختیار آدمی، آنجا که فاعل و موجد فعلی از افعال خویش است، مورد شبهه قرار می‌گیرد. زیرا بر این اساس که او علت موجد فعل خویش است، ایجاد فعل، امری ضروری می‌نماید و از آن رو که موجودی مختار است، باید ایجاد فعل امری فی نفسه ممکن باشد، بگونه‌ای که او هم قادر به فعل و هم قادر به ترک آن باشد.

از سوی دیگر چون فعل آدمی در سلسله علل و معلول موجود در این عالم واقع شده است و در این سلسله رابطه‌ای جز ضرورت و حتم یافت نمی‌شود، چه جایی برای اختیار آدمی باقی خواهد ماند؟

۲- علم ازلی حق تعالی به عالم: معلوم بودن ازلی همه چیز برای حق تعالی، حکم می‌کند که افعال انسان نیز از ازل معلوم و در نتیجه محتوم و معین باشد؛ به نحوی که بدو به نظر می‌رسد دیگر کاری از اختیار انسان ساخته نیست و شبهه معروفی که به خیام نسبت داده شده، بر همین اساس است:

می خوردن من حق ز ازل می دانست  
گر می نخورم علم خدا جهل بود  
مسأله قضای الهی نیز در همین باب مطرح می‌گردد و نیز در همین بحث است که باید به مسأله مطرح شده در روایات یعنی «جف القلم بما هو کائن إلی یوم القيامة» به گونه‌ای پاسخ داده شود که از آن جبر استنتاج نشود.

۳- توحید افعالی حق تعالی: بینش حکمی و فلسفی به مقتضای عقل چنین حکم می‌کند که واجب الوجود موجودی باشد که قدرت او نیز مانند علم او بر تمام اشیاء ساری باشد؛ به تعبیر دیگر فاعل و موجد حقیقی همه چیز تنها او باشد. این مسأله در فلسفه به صورتی مبرهن تحت عنوان «لا مؤثر حقیقی فی الوجود إلا الله» بطور مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد. بعلاوه در بحث صفت قدرت واجب الوجود نیز از آن سخن به میان می‌آید.

در لسان شرع مقدس نیز عباراتی یافت می‌شود که در مقام بیان توحید افعالی حق، همه اشیاء و افعال به حق تعالی نسبت داده می‌شود. «والله خلقکم و ما تعملون»؛ یا «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ یا «قل کل من عندالله»؛ و مانند آن. اگر چه در کنار این آیات، آیاتی

نیز افعال را به خود آدمی نسبت می‌دهند؛ چنانکه در آیه شریفه اول و دوم نیز مشاهده می‌شود.

با تفحص در آراء متفکران فلسفه و عرفان معلوم می‌شود بینشی که «عقل» بوضوح بر آن حکم می‌کند همان است که در کلام معصوم علیه السلام تحت عبارت «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» خود را نشان می‌دهد. به همین دلیل است که نظر و سخن فلاسفه و اهل عرفان در این باره به نحوی حکایت از پذیرفتن امر بین الامرین دارد اگرچه هر یک در تبیین آن راه و بیان خاص خود را برگزیده‌اند. ما اینک به بررسی دیدگاه ابن عربی که صاحب مکتب عرفان در میان اهل اسلام است، می‌پردازیم تا با تبیین او از «امر بین الامرین» بودن جبر و اختیار به گونه‌ای که بر مبنای عرفان خاص او استوار است، آشنا گردیم.

### جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی

نظریه جبر و اختیار ابن عربی را بی‌شک در مبنای تفکر عرفانی او می‌توان یافت. بارزترین و مهمترین ویژگی تفکر او نظریه وحدت وجود است. او قائل است که حقیقت هستی، حقیقتی واحد است که تنها احکام آن مختلف می‌گردد. به تعبیر دیگر، عین واحده وجود به صور مختلفی که از یکدیگر ممتاز می‌باشند، ظهور می‌کند. براساس این بینش، بینونت میان حق و خلق رخت از میان برمی‌بندد و تمامی موجودات ظلی و امکانی، پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی می‌گردند. یعنی همانگونه که واحد با

اعداد بینوتی نداشته، بلکه موجد اعداد و با آنهاست، با آنکه خود عدد نیست، حق نیز موجد اعیان اشیاء و با آنهاست، اما خود آنها نیست:

«و ما خلق تراه العین إلا عینه حق»<sup>۱</sup>  
و یا در جای دیگری از همان فص:  
«فالقرب الإلهی من العبد لاخفاء به فی الإخبار الإلهی (و نحن أقرب إلیه من حبل الوريد) فلا قرب أقرب من أن تكون هویته عین أعضاء العبد و قواء، و لیس العبد سوی هذه الأعضاء و القوى، فهو حق مشهود فی خلق متوهم. فالخلق معقول و الحق محسوس مشهود عند المؤمنین و أهل الكشف و الوجود»<sup>۲</sup>

و باز در همان فص آمده است: «و اذا كان الحق وقایة للعبد بوجه و العبد وقایة للحق بوجه فقل فی الكون ماشئت: إن شئت قلت هو الخلق و إن شئت قلت هو الحق، و إن شئت هو الحق الخلق و إن شئت قلت لا حق من کل وجه و لا خلق من کل وجه، و إن شئت قلت بالحیرة فی ذلك، فقد بانıt المسطالب بتعینک المراتب»<sup>۳</sup>

همین نکته را با تعبیری دیگر می‌توان چنین بیان کرد که فیض مقدس که همان وجود است به شرط اطلاق، فعل حق بوده و جامع کلیه آثار در نزول و صعود وجود است و هیچ امری از حیطة آن خارج نیست (و رحمتی وسعت کل شیء)، این

(۱) فصوص الحکم، ابن العربی، «فص هودی»:

ص ۱۰۷

(۲) همان مأخذ، ص ۱۰۸

(۳) همان مأخذ، ص ۱۱۲

فیض عام و رحمت واسع بوجه وحدت و اتصال به حق دارای حکمی است، و از حیث سریان در موجودات دارای حکمی دیگر؛ از حیث اول است که حق تعالی فرمود: «ما أصابك من حسنة فمن الله» و از حیث دوم است که فرمود: «و ما أصابك من سيئة فمن نفسك» و از آن حیث که نهایتاً کلیه وجوه و عناوین و احکام به تجلی حق بر می‌گردد، فرمود: «قل كل من عند الله، و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله».

این خلاصه بینش عرفانی ابن عربی در این زمینه است. اما تفصیل این طرز تفکر را در مسأله جبر و اختیار، چنانچه بخواهیم از آثار ابن عربی جستجو کنیم، بی تردید به جهت ارتباط مستقیم آن با علم و اراده حق تعالی، بحث درباره اعیان ثابتة - که علم پیشینی حق به اشیاء را تبیین می‌کند - ضروری می‌نماید.

**اعیان ثابتة:** اعیان ثابتة که علم حق به اشیاء در مرتبه ذات است، هیچ علتی ندارند، بلکه اشیاء تنها در «وجود» خود محتاج به حق می‌باشند، نه در اعیان و امکان و فقر خود. در این باره ابن عربی چنین گفته است:

«و ذلك أن في مقابلة وجوده، أعياناً ثابتاً لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق، فتكون مظهرة في ذلك الإتصاف بالوجود و هي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب و لا لعلة كما أن وجود الحق لذاته لا لعلة، كما هو الغنى لله تعالى على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته... و هذه نسبة لا عن أثر، إذ لا أثر لها في كون الأعيان الممكنات أعياناً و

لا في إمكانها... و لهذا لا نجعله تعالى علة لشيء لأن العلة تطلب معلولها كما يطلب المعلول علته، و الغنى لا يتصف بالطلب»<sup>۱</sup>

همچنین در فص آدمی، «وجود» اعیان موجودات به حق، و «ظهور احکام» آنها به حقایق معقوله کلیه، نسبت داده شده است: «ولو لا سريان الحق فسي الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية، و من هذه الحقيقة كان الإفتقار من العالم إلى الحق في وجوده»<sup>۲</sup>

و نیز در فص ابراهیمی آمده است که عالم صرفاً تجلی حق است در صور اعیان ثابتة‌ای که وجودشان بدون وجود حق محال است و تجلی حق بر اساس تنوع این اعیان و احوال آنها تنوع می‌یابد:

«و إن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الشابتة التي يستحيل وجودها بدونه و إنه يتنوع و يتصور بحسب حقائق هذه الأیان و أحوالها»<sup>۳</sup>

آنچه از عبارات فوق مستفاد است بطور خلاصه این است که اعیان ثابتة معلول حق نیستند، اما وجودشان هم چیزی جز وجود حق، که در آن صورت خاص متجلی شده است، نیست. اینک با توجه به این نکته و به ضمیمه این مطلب که ابن عربی، در مواضع متعددی، علم حق را تابع معلوم دانسته و علم حق به عباد را تابع استعدادات و احوال و اعیان ثابتة آنها می‌داند، و نیز اینکه اراده حق هم تابع علم اوست یعنی اراده حق به «معلوم» تعلق می‌گیرد، این نتیجه ضروری خواهد

بود که ما لا اقل از حیث اعیان ثابتة خود، مکلف و مسؤول خواهیم بود؛ زیرا افعالی که از ما سر می‌زند از آن حیث است که مقتضای عین ثابت ازلی ماست و عین ثابت ما مجعول حق نیست، بلکه تنها وجودش منسوب به حق است، پس بدین لحاظ، فعل فعل ماست. اما از سوی دیگر «وجود» این عین ثابت به وجود حق است؛ پس بدان لحاظ (لحاظ وجود) فعل ما و همه موجودات، منسوب به حق است.

همین مطلب را در عباراتی از فص یعقوبی آنجا که درباره معانی «دین» سخن می‌گوید، می‌یابیم. ابن عربی می‌گوید از جمله معانی دین، معنای انقیاد و جزاست و در توضیح آن چنین گوید که مکلف یا منقاد است بالموافقه و یا مخالف است و در هر صورت، حق منقاد عبد است لإفعاله و ما هو عليه من الحال، پس این حال عبد است که تأثیر می‌کند، و از همین جاست که دین معنای جزا و معاوضه می‌دهد. اما باطن امر آن است که همه اینها در مرآت وجود حق، اما به مقتضای ذات عباد، تجلی یافته است:

«لكن الأمر يقتضى الإنقياد و بيانه أن المكلف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف... فعلى كل حال قد صح إنقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر فمن هنا كان الدين جزء، أي معاوضة بما يسر و بما لا

(۱) الفتوحات المکیه، ابن عربی، ج ۲، ص ۵۷

(۲) فصوص الحکم، ص ۵۵

(۳) همان منبع، «فص ابراهیمی»، ص ۸۱

یسر فیما یسر، هذا جزاء بما یسر، «و من یظلم منکم نذقه عذاباً کبیراً» هذا جزاء بما لا یسر... و هذا لسان الظاهر فی هذا الباب و أما سرّه و باطنه فیانه تجلی فی مرآة وجود الحق، فلا یعود علی امکانات من الحق إلا ما تعطیه دواتهم فی أحوالها، فإن لهم فی کل حال صورة، فیختلف صورهم لإختلاف أحوالهم. فیختلف التجلی لإختلاف الحال، فیقع الأثر فی العبد بحسب ما یشاء. فما أعطاه الخیر سواه و لا أعطاه ضد الخیر غیره، بل هو منعم ذاته و معذبا، فلا یذمّن إلا نفسه. و لا یحمدن إلا نفسه، «فله الحجة البالغة» فی علمه بهم، إذا العلم یتبع المعلوم.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب آنچه از خیر و شر متوجه عبد می شود، اثر و مقتضای عین ثابت اوست و اراده حق که به تبع علم حق به چنین امری تعلق گرفته است، تابع معلوم (یعنی همان عین ثابت عبد) است.

در فص ابراهیمی نیز با ذکر این نکته می گوید در برابر عالم دو کشف رخ می دهد، یکی آنکه حق، خود، دلیل بر خویش و الوهیت خویش است و عالم چیزی جز تجلی حق در صور اعیان ثابت نیست، و دوم آنکه بعضی از ما برای بعضی دیگر ظهور پیدا می کنیم البسته در حق و بدین ترتیب به خود معرفت پیدا می کنیم، سپس می افزاید که به هر دو کشف، آنچه بر ما حکم می شود، سببش خود ما هستیم.

«... بل نحن نحکم علینا بنا ولكن فیہ، و لذلك قال «فله الحجة البالغة» یعنی علی المحجوبین، إذ قالوا لم فعلت بنا کذا و کذا مما لا یوافق أغراضهم، فیکشف

لهم عن ساق» و هو الأمر الذی کشفه العارفون هنا، فیرون أن الحق ما فعل بهم ما إدعوه أنه فعله، و إن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا علی ما هم علیه، فتدخّض حجتهم و تبقى الحجة لله تعالی البالغة.

در ادامه عبارت فوق، ابن عربی اشکال مقدری را مطرح می سازد که اگر آنچه بر ما حکم می شود به موجب خود ما و به مقتضای عین ثابت ما باشد، پس معنی این آیه شریفه چه می شود که حق تعالی فرمود، فلو شاء لهدیکم أجمعین؟ پاسخ ابن عربی به این اشکال چنین است: «لو» حرف امتناع است، پس معلوم می شود که حق این مشیت را فرموده است و آنچه مورد مشیت واقع شده است، همان است که هست. یعنی حق تعالی آن چیزی را مشیت و اراده فرموده که معلوم او بوده است؛ زیرا اراده تابع علم و علم نیز تابع معلوم است و معلوم همان اعیان ثابتة اشیاء و احوال آنهاست که ازلاً ثابت است؛ اگر چه به حکم عقل همیشه طرف نقیض آنچه وقوع می یابد نیز ممکن است. بدین ترتیب آنچه در عالم رخ می دهد، از ازل متعین بوده و این تعین از ناحیه عین ثابت و احوال آن است، نه آنکه جبری از جانب حق بر عباد تحمیل شده باشد. لذا ابن عربی در فتوحات می گوید: حکم نهایتاً از آن علم حق است که بر حق و خلق هردو حکومت می کند و لذا کسی مستحکم نیست، بلکه این ذات هر موجودی است که در عین ثابت او کتاب و قضای سابق را تعیین نموده و بر حق و خلق حکم می راند:

«قال رسول الله فی الصحيح عنه: إن

الرجل لیعمل بعمل أهل الجنة فما یشاء للناس حتی ما یشاء بینه و بین الجنة إلا یشیر، فیسبق علیه الكتاب فیعمل بعمل أهل النار فیدخل النار، و كذلك قال فی أهل الجنة ثم قال صَلَّى و إنما الأعمال بالخواتیم و هی علی حکم السوابق فلا یقضی الله قضاء إلا بما سبق الكتاب به أن یقضی. فعلمه فی الأشیاء عین قوله فی تکوینة فما یبدل القول لیدی، «فلا حکم لخالق و لا مخلوق إلا بما سبق به فهذا موقف السواء الذی یوقف فیہ العبد:

إذا کان علم الحق فی الحق یحکم فیخلقه أجرى فمن یتحکم و لیس بمختار إذا کان هکذا فکل إلى سبق الكتاب مسلم فما الخوف إلا من کتاب تقدمت له سور فیناوی آی و أنجم فلو کان مختار أمناه إنه رؤوف رحیم بالعباد و أرحم بل الانسان علی نفسه بصیرة، فانظر أیها الولی الحمیم إلى ما یحوک فی صدرك و لا تنتظر إلى العوارض... و ذلك الذی یحوک فی صدرك هو عین تجلی الأمر الذی لك و قسمك من الوجود الحق.»

سپس در ادامه بحث چنین می گوید: «و أعلم أن الله تعالی ما کتب إلا ما علم و لا علم إلا ما شهد من صور المعلومات علی ما هی علیه فی أنفسها ما یتغیر منها و ما لا یتغیر، فیشهدا کلها فی حال عدمها علی تنوعات تغیراتها إلى ما لا یتناهی فلا یوجدھا إلا کما هی علیه فی

نفسها.»

بنابراین سبق کتاب نسبت به هر موجودی بر اساس مشاهده حق از آن موجود در حال عدم و تقرر ثبوتی آن می‌باشد و بدین ترتیب وجه «فله الحجة البالغة» روشن می‌گردد.

«فما تمّ علی ما قرناه کتاب یسبق إلا بإضافة الكتاب إلى ما يظهر به ذلك الشيء في الوجود علی ما شهده الحق فی حال عدمه، فهو سبق الكتاب علی الحقيقة و الكتاب سبق وجود ذلك الشيء... فمن كان له ذلك علم معنی سبق الكتاب لا يخف سبق الكتاب علیه و إنما يخاف نفسه، فإنه ما سبق الكتاب علیه و لا العلم إلا بحسب ما كان هو علیه من الصورة التي ظهر فی وجوده علیها... و من هنا (إن عقلت) وصف الحق نفسه بأن له الحجة البالغة... فإنه من المحال إن يتعلق العلم إلا

بما هو المعلوم علیه فی نفسه فلو احتج احد علی الله بأن يقول له علمك سبق فی بأن أكون علی كذا فلم تؤاخذنی، يقول له الحق هل علمتك إلا بما أنت علیه، فلو كنت علی غیر ذلك لعلمتك علی ما تكون علیه و لذلك قال «حتى نعلم»<sup>۱</sup> فارجع إلى نفسك و أنصف فی كلامك، فإذا رجع العبد علی نفسه و نظر فی الأمر كما ذكرناه علم أنه محجوج و أن الحجة لله تعالی علیه. اما سمعته تعالی قال «و ما ظلمهم الله» و «ما ظلمناهم» و قال «ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» كما قال «ولكن كانوا هم الظالمين» یعنی أنفسهم. فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم و هم معدومون إلا بما ظهروا به فی الوجود من الأحوال، و العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم

فافهمه»<sup>۲</sup>

آنگاه شیخ معنای تبعیت علم حق از معلوم را توضیح می‌دهد و فرق آن را با آنچه در فلسفه بعنوان علم انفعالی مصطلح است، بیان می‌کند:

«و فرق یا أخی بین كون الشيء موجوداً فی تقدم العلم وجوده، و بین كونه علی هذه الصور فی حال عدمه الأزلی له. فهو مساوق «للعلم الالهی» به و متقدم علیه بالرتبة لأنه لذاته أعطاه العلم به.»

ابن عربی در ادامه می‌افزاید که دانستن این نکته در باب تسلیم به قضا و قدر که مقتضای عین ثابت ماست، امری بسیار نافع است: «فاعلم ما ذكرناه فإنه ينفعك و يقويك فی باب التسليم و التفويض للقضاء و القدر الذي قضاه حالك.»

### مسأله تکلیف و خطاب چه معنایی خواهد داشت؟

با آنچه تا کنون مطرح شد، یعنی این که هر موجودی از ازل به حکم عین ثابت خویش تعیین خاصی دارد و اراده و علم حق نیز به همان تعلق گرفته است و خصوصاً با استفاده از عباراتی از ابن عربی از جمله اینکه علم حق هم بر حق و هم بر خلق حکم می‌راند و علم تابع معلوم است، دیگر تکلیف عباد چه توجیهی خواهد داشت؟ زیرا از ازل تعیین یافته است که فلان عبد، مؤمن و متقی و دیگری کافر و فاجر باشد.

توجیه ابن عربی چنین است: تکلیف و خطاب الهی به لحاظ خود مخاطبان است و الا با تکلیف، هیچ امری بر حق مکشوف نمی‌گردد؛ زیرا چنانکه در

عبارتی از فتوحات<sup>۳</sup> آمده است ما نیز مانند ملائکه از ازل مقامی معلوم داشته‌ایم که تنها برای خودمان در انتهای حیات و عندالموت روشن می‌گردد؛ و همین است وجه تکلیف ما:

«و إنما ورد الخطاب إلهی بحسب ما تواطأ علیه المخاطبون و ما أعطاه النظر العقلی، ما ورد الخطاب علی ما يعطيه الكشف. و لذلك كثر المؤمنون و قل العارفون أصحاب الكشوف.» و ما منا إلا له مقام معلوم: و هو ما كنت به فی ثبوتك ظهرت به فی وجودك... فلا تحمد إلا فقد و لا تذم إلا نفسك ما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فتعين علیه ما تعين عليك. فالأمر منه إليك و منك إليه، غیر أنك تسمى مكلفاً و لا یسمى مكلفاً»<sup>۴</sup>

همچنین در فض یعقوبی با توجه به آنکه حق تعالی از ازل می‌داند که چه کسی منقاد و چه کسی مخالف و عاصی است، حکمت تکلیف عباد چنین توضیح داده شده است که در واقع خود تکلیف عبد به مأمور به از جانب خداوند نیز به مقتضای سؤال عین ثابت عبد است. مثلاً عین ثابت عبد، گاه اقتضا می‌کند که خداوند از او امری را طلب کند که آن را اطاعت نمی‌کند. بدین ترتیب طاعت یا معصیت

(۱) اشاره است به آیه کریمه: و لنبیونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرين و نبیو اخبارکم.

(۲) الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۶-۱۵

(۳) همان منبع، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹

(۴) فصوص الحکم، «فص ابراهیمی»، ص ۸۳



اراده تشریحی حق - که از آن در این فص به «امر» تعبیر شده است - به حسب اقتضای اراده تکوینی حق است و اراده تکوینی حق هم تابع علم او و علم او نیز تابع معلوم است. پس معصیت عبد هم مراد حق به اراده تکوینی است. و از همین روی پیامبر ﷺ فرمود: سوره هود مرا پیر کرد؛ زیرا در آن سوره خداوند فرمود: «فاستقم كما أمرت» و پیامبر نمی داند آیا مأمور به امری است که موافق اراده حق است و لذا واقع می گردد، یا امری است که مخالف اراده حق است و واقع نمی گردد.<sup>۱</sup> در خصوص این عبارت، جامی در نقد النصوص چنین آورده است:

«چنانکه وجود عبد، مأمور به ایجاد حق است سبحانه و تعالی، همچنین وجود فعل مأمور به نیز به ایجاد اوست. پس مادام که امر تکوینی به وجود فعل مأمور به تعلق نگیرد، انقیاد امر تکلیفی از عبد مأمور ممتنع است. آری چیزی را که به خود موجود نباشد، چون تواند به خود بر معدومی دیگر افاضه وجود کردن و او را از کتم عدم به صحرای وجود آوردن؟ عزیز من «والله خلقکم و ما تعملون» می خوان و هستی ذات و فعل خود از حضرت بی چون دان!...

اگر سائلی پرسد که چه فایده باشد در آن که حق تعالی بنده را به چیزی امر فرماید که «یکن» و نخواسته باشد که آن فعل از وی صادر گردد، جواب گوئیم که تکلیف، حالی است از احوال عین ثابتة عبد، و عبد را استعدادی خاص است مرتکلیف را که آن استعداد خاص مغایر استعداد فعل مأمور به است. پس عین عبد

به آن استعداد خاص خویش از حق سبحانه طلب می کند که: «مرا به چیزی تکلیف کن که در استعداد من مطلقاً قبول آن ننهاده باشی.» پس حق سبحانه به آن طلب استعداد خاص، او را به آن تکلیف می فرماید و نمی خواهد که آن مأمور به از آن عبد مأمور واقع گردد. چرا که حق تعالی عالم است به آنکه او را در اصل استعداد قبول آن نیست. پس هر آینه وقوع ضد مأمور به از وی متوقع باشد و فایده و حکمت در این تمییز مستعد قبول مأمور به باشد از غیر مستعد. والله اعلم.<sup>۲</sup>

بدین طریق، خود امر تشریحی نیز به لحاظ تقریرش مشمول مشیت و اراده تکوینی حق قرار می گیرد و جهت آن، این است که خود امر کردن حق مبرنده را به تکلیف نیز به مقتضای عین ثابت عبد است، اگر چه امثال آن امر مقتضای عین ثابت عبد، و در نتیجه متعلق علم و اراده حق تعالی نباشد. همین مطالب را در فص داوودی چنین می یابیم.

«... و من هنا نعلم ان كل حکم ینفذ الیوم فی العالم انه حکم الله عزوجل. و ان خالف حکم المقرر فی الظاهر المسمى شرعاً، اولاً ینفذ حکم، الا لله فی نفس الامر، لان الامر الواقع فی العالم انما هو علی حکم المشیة الالهية لا علی حکم الشرع المقرر و ان کان تقریره من المشیة و لذلك نفذ تقریره خاصة، فان المشیة لیست لها فیة الا التقریر لا العمل بما جاء به. فالمشیة سلطانتها عظیم... فلا یقع فی الوجود شیء و لا یرتفع خارجاً عن المشیة، فان الامر الالهی اذا خولف هنا بسالمسمى معصیة، فلیس الا الامر

بالواسطة لا الامر التکوینی، فما خالف الله احد قط فی جمیع ما یفعله من حیث امر المشیة، فوَقعت المخالفة من حیث امر الواسطة فافهم.<sup>۳</sup>

بر این اساس، آنچه که وقوع آن حتمی و ناگزیر است، همان اراده تکوینی است و آنچه که بعنوان اراده، تابع علم حق دانسته می شود، نیز همین اراده است. و این اراده حق که همان مشیت اوست<sup>۴</sup>، چیزی جز این نیست که حق تعالی به سبب آن عین ثابت شیء را از تقرر ثبوتی به ظهورش در شئییت وجودی منتقل می کند. و آنچه که اراده حق موجب آن است تنها «وجود» شیء است و الاحکام آن تابع عین ثابتة خود آن است و حتی افعال عبد قادر مرید نیز که به وجهی به نیابت از حق انجام می پذیرد در باطن موجب آن، همان عین ثابت عبد و مقتضای آن است.<sup>۵</sup>

### قضا و قدر

گفته شد که ابن عربی تابعیت علم مر معلوم را، و اینکه معلوم همان عین ثابت ازلی اشیاء است - که وقوع هر چیزی در عالم هستی را متعین از ازل می سازد - امری نافع در باب تسلیم و تفویض به قضا و قدر می داند. اینک برای روشنتر شدن جایگاه قضا و قدر در بحث جبر و اختیار عباراتی از ابن عربی را مطرح می کنیم.

(۱) همان منبع، «فص یعقوبی»، ص ۹۸-۹۹

(۲) نقد النصوص، ص ۱۷۶

(۳) فصوص الحکم، «فص داوودی»، ص ۱۶۵

(۴) همان منبع، «فص لثمائی»، ص ۱۸۷

(۵) ر.ک: الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۸۱

در آغاز فص «عزیری» قضا و قدر چنین تعریف شده است:

«إعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها. و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. و القدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. و هذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد» فله الحجة البالغة.<sup>۱</sup>

از این عبارت چنین برداشت می شود که قضای الهی نیز تابع معلوم است؛ زیرا که حق به همان چیزی حکم می کند که به آن علم دارد و علم نیز تابع معلوم است. قدر نیز توقيت همان قضا است؛ یعنی تفصیل و تدریج یافتن قضا. بدین ترتیب قضای الهی به اشیا چنانکه در عین ثابتشان هستند، تعلق می گیرد و این همان چیزی است که از آن به «سر القدر» تعبیر می گردد، زیرا قضا باطن قدر است و بر همین اساس است که لله الحجة البالغة. در فتوحات مکیه، قضا و قدر، ضمن ذکر مثالی از قاضی متعارف، چنین تعریف شده است:

«فالقضاء أمر معقول لا وجود له إلا بالمقضى به [که همان قدر است]، و المقضى به يعينه حال المقضى عليه، و بهذه الجملة يثبت اسم القاضى... فالقضاء مجمل، و المقضى به تفصیل ذلك المجمل، و هو القدر لأن القدر توقيت.»<sup>۱</sup> از مجموع دو عبارت اخیر چنین بر می آید که قدر همان توقيت للمعلوم است و معلوم هم همان عین ثابت است، و بدین لحاظ است که قضا و علم و اراده

همگی تابع قدر یعنی تابع معلوم، تلقی شده اند. و بر این پایه وجه رضا به قضا و ایمان به قدر نیز معلوم می گردد. این مطلب در فص عزیری چنین آمده است:

«و قال تعالى في حق الخلق «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، و الرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، و حسی كالأغذية، و ما ينزله الحق إلا بقدر معلوم، و هو الإستحقاق الذي يطلبه الخلق، فإن الله» أعطى كل شيء خلقه «فینزل بقدر ما يشاء و ما يشاء إلا ما علم فحكم به. و ما علم كما قلناه - إلا بما عطاها المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم و القضاء و العلم و الإرادة و المشیة تبع للقدر.»<sup>۲</sup>

و اما وجه تکلیف به رضایت به قضا و ایمان به قدر است که قضای الهی که همان حکم الله فی الاشیاء است، مرتبه اجمال و منسوب به حق است و چنانکه دانستیم تابع قدر و تابع معلوم است؛ در حالی که قدر منسوب به عبد و عین ثابت او و مرحله تفصیل و متبوع می باشد. به همین جهت رضایت به خیر و شرّ و ایمان و کفر که در قدر تحقق می یابد، مکلف به و مطلوب نیست بلکه صرفاً باید به آنها ایمان داشت بدین معنا که ایمان داشته باشیم که خیر خیر و شر شرّ است:

ثم لتعلم أن الله تعالى قد أمرنا بالرضا قبل القضاء مطلقاً، فعلمنا أنه يريد الإجمال فإنه إذا فصله حال المقضى عليه بالمقضى به، إنقسم الى ما يجوز الرضا به و إلى ما لا يجوز، فلما أطلق الرضا به علمنا أنه أراد الإجمال، و القدر توقيت الحكم، فكل شيء بقضاء و قدر، أي بحكم موقت؛ فمن حيث التوقيت المطلق يجب الإيمان بالقدر خيره و شرّه،

حلوه و مرّه، و من حيث التبعين يجب الأيمان به، لا الرضا ببعضه. و إنما قلنا يجب الإيمان به أنه شر، كما يجب الإيمان بالخير أنه خير. فنقول أنه يجب الإيمان بالشرّ إنه شرّ و إنه ليس إلى الله من كونه شرّاً لا من كونه عين وجود (إن كان الشرّ أمراً وجودياً) فمن حيث وجوده أى وجود عینه هو إلى الله و كونه شرّاً ليس إلى الله قال ﷺ في دعائه ربه، و الشرّ ليس إليك. فالمؤمن ينفي عن الحق ما نفاه عنه... قد تقرر قبل هذا أن القابل له الأثر في التبعين، ما هو للمعطى. فهو تعالى معطى الخير، و القابل يفصله إلى ما يحكم به عليه من خير و شر... و لهذا قال و الخير كله بيدك، و ما حكم به الشرّ فمن القابل و هو قوله ﷺ و الشرّ ليس إليك. فان قلت: فهذا المخلوق على قبول الشرّ هو ممكن فلا شيء لم يخلقه على قبول الخير فالكامل منه، قلنا: قد قدمنا و بينا أن العلم تابع للمعلوم و ما وجد الممكن إلا على الحال الذي كان عليه في حال عدمه من ثبوت و تغيير كان ما كان، و الحق ما علم إلا ما هو المعلوم عليه في حال عدمه الذي إذا ظهر في الوجود كان بتلك الحال...<sup>۳</sup>

حاصل آنکه قدر بحسب تعریفی که ابن عربی در آغاز فص عزیری می آورد، توقيت آن چیزی است که اشیا در عین ثابت خود بر آن هستند (توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد) و

(۱) همان منبع، ج ۴، ص ۱۷

(۲) همان منبع، ج ۴، ص ۱۸

(۳) فصوص الحکم: ص ۱۳۲؛ نیز بنگرید به:

قضاء حکم الله فی الاشياء است که چنین و چنان باشند به همان نحوی که مقدر شده است. و چون قدر چیزی جز توقیت معلوم یا معلوم توقیت شده نیست؛ لذا قدر سابق بر قضا و قضا تابع قدر می‌گردد و دانستیم که حق تعالی حکمش درباره اشیا به حسب علم به اشیاست و علمش نیز تابع مقتضیات ذاتی اشیاست که از آن تعبیر به اعیان ثابت می‌گردد. پس قضا و علم و مشیت و اراده همگی تابع معلوم بوده و از این رو روشن می‌شود که طاعت و معصیت عبد و حوزه اختیار و خطاب و تکلیف قدر است؛ زیرا تمام اینها به مقتضای عین ثابت عبد است. و چون ما موظف به رضای به قدر نیستیم، گرچه باید به آن ایمان آوریم، پس در واقع مکلف به رضا در مورد عصیان و کفر عباد نمی‌باشیم اگر چه به حکم حق درباره اشیا می‌بایست رضایت داشته باشیم. و این رضای به قضا به معنای رضا به مقضی به (کفر و عصیان که همان قدر است) نیست.

بدین سان روشن می‌شود که آنچه از آن به «سز القدر» تعبیر می‌شود، همان قضای الهی و قانون حتمی و مستحکمی است که بر تمام هستی سیطره و حکومت دارد و کسانی که واقف به آن باشند، در مورد آن طلب و الحاح نمی‌کنند.<sup>۱</sup>

بر این اساس، ابن عربی قائل است که شکوی، قاذح رضا به قضای الهی نیست بلکه مخلّ به رضای به مقضی (قدر) است و این هم مورد تکلیف نیست و اساساً آنچه ضرر و زیان است، مقضی است نه قضا.<sup>۲</sup>

### نفی توحید افعالی از نظر ابن عربی

از مجموعه آنچه که تاکنون مورد بحث قرار گرفت، روشن می‌گردد که در فعل و ایجاد، ابن عربی توحید را به یک معنا نمی‌پذیرد، زیرا احکام و تعینات وجود به اعیان ثابت باز می‌گردد؛ در حالی که تنها وجود آنها به حق تعالی باز می‌گردد. ابن عربی درباره نفی توحید افعالی چنین می‌گوید:

«فمن سأل فحاله أوجب عليه السؤال، والسؤال طلب وقوع الإجابة. فإنه قال أوجب دعوة الداع إذا دعان و» الإجابة أثر في المجيب اقتضاء السؤال. فمن سأل (خلق) أثر و من أجاب (حق) تأثر فالحق أمر اقتضى له ذلك حال المأمور، و الخلق داع اقتضاه حال المدعو حق... فحال المأمور جعل للأمر أن يكون منه الأمر، و حال المدعو جعل للداعي أن يكون منه الدعاء و كل واحد فحاله اقتضى أن يكون أمراً و داعياً، فالدعاء و الأمر نتيجة بين مقدمتين هما حال الداعي و المدعو و الأمر و المأمور، فزالت الوحدة بأن الإشتراك.» حتی در اینجا ابن عربی توحید در فعل را حقیقتاً منسوب به عین ممکن می‌داند: فالتوحید الحق إنما هو لمن أعطى العلم للعالم و الحكم للحاكم و القضاء للقاضي. و ليس الأعين الممكن و هو الخلق في حال عدمه و وجوده... فلا يجيب المرجح إلا عن سؤال و لا سؤال إلا عن حال و لا حال إلا عن ترجيح و لا عن حال إلا عن ترجيح و لا عن ترجيح إلا عن ترجيح و لا عن ترجيح إلا عن ترجيح و لا عن الممكن و الممكن، و الممكن أصل ظهور هذه الأحكام كلها، فهو المعطى جميع الأسماء و الأحكام و قبول المحكوم عليه بذلك و المسمى، فما ظهر

أمر إلا نتيجة عن مقدمتين، فللحق التوحید في وجود العين، و له الإيجاد بالإشتراك منه و من القابل، فله من عينه و جوب الوجود لنفسه فهو واحد و له الإيجاد من حيث نفسه و قبول الممكن فليس بواحد في الإيجاد.<sup>۳</sup> همچنین ضمن بیان دیدگاه خویش درباره مسأله جبر و اختیار، دیدگاههای دیگران را نیز متذکر شده می‌افزاید که همگی اصل اشتراک حق و خلق را در افعال عبد بنحوی پذیرفته‌اند.<sup>۴</sup> این اشتراک می‌تواند بعنوان نگرش ابن عربی در مسأله امر بین الامرین تلقی گردد:

... كما نلحق نحن من الأفعال ما قبح منا مما لا يوافق الأغراض و لا يلائم الطبع إلينا مع علمنا إن الكل من عند الله، ولكن لما تعلق به لسان الذم قدینا ما ينسب إلى الحق من ذلك بنفوسنا أدياً مع الله، و ما كان من خیر و حسن رفعتنا نفوسنا من الطريق و أضفنا ذلك إلى الله حتى يكون هو المحمود أدياً مع الله و حقيقة. فإنه لله بلا شك مع ما فيه من راحة الإشتراك بالخبر الإلهی فی قوله و الله خلقكم و ما تعملون و قوله ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك، و قال قل كل من عند الله فأضاف العمل وقتاً إلينا و وقتاً إليه، فلهذا قلنا فيه راحة إشتراك. قال تعالی: لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت فأضاف الكل إلینا، و قال: فألهمها فجورها و تقویها، فله الإلهام فینا

(۱) ر.ک: فصوص الحکم، «فص ابوی»، ص ۱۷۴

(۲) الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۷

(۳) همان منبع

(۴) همان منبع، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲



و لنا العمل بما ألهم، و قال: كلاً تمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك، فقد يكون عطاؤه الإلهام و قد يكون خلق العمل. فهذه مسألة لا يتخلص فيها توحيد أصلاً لا من جهة الكشف و لا من جهة الخير. فالأمر الصحيح في ذلك أنه مربوط بين حق و خلق غير مخلص لأحد الجانبين، فإنه أعلى ما يكون من النسب الإلهية أن يكون الحق تعالى هو عين الوجود الذي إستفادته الممكنات فما ثم إلا وجود عين الحق لا غيره، و التغييرات الظاهرة في هذه العی احكام أعيان الممكنات. فلو لا العين ما ظهر الحكم و لو لا الممكن ما ظهر التغيير فلا بد في الأفعال من حق و خلق. و في مذهب بعض العامة إن العبد محل ظهور أفعال الله و موضع جريانها فلا يشهدا الحس إلا من الأكوان و لا تشهدا بصيرتهم إلا من الله من وراء حجاب هذا الذي ظهرت على يديه المرید لها المختار فيها، فهو لها مكتسب بإختياره و هذا مذهب الأشاعرة. و مذهب بعض العامة أيضاً أن الفعل للعبد حقيقة و مع هذا فربط الفعل عندهم بين الحق و الخلق لا يزول. فإن هؤلاء أيضاً يقولون إن القدرة الحادثة في العبد التي يكون بها هذا الفعل من الفاعل إن الله خلق له القدرة عليها فما يخلص الفعل للعبد إلا بما خلق الله فيه من القدرة عليه فما زال الإشتراك و هذا مذهب أهل الاعتزال. فهؤلاء ثلاثة أصناف أصحابنا و الأشاعرة و المعتزلة، ما زال منهم وقوع الإشتراك. و هكذا أيضاً حكم مستثنى العلة<sup>۱</sup> لا يتخلص لهم إثبات المعلول لعلته التي هي معلولة لعلّة أخرى فوقها إلى أن ينتهوا إلى الحق في ذلك، الواجب الوجود لذاته الذي هو عند هم

علة العلة. فلو لا علة العلة ما كان معلول عن علة، إذ كل علة دون علة العلة معلولة. فالإشتراك ما ارتفع على مذهب هؤلاء و أما ما عدا هؤلاء الأصناف من الطبيعيين و الدهريين فغاية ما يؤول إليه أمرهم إن الذي يقول فيه أنه إله لا تقول الدهرية فيه أنه الدهر و الطبيعيون أنه الطبيعة. و هم لا يخلصون الفعل الظاهر ممّا دون أن يضيفوا ذلك إلى الطبيعة من أصاب الدهر فما زال وجود الإشتراك في كل نحلة و ملة.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب دیدگاه محی الدین بن عربی در مسأله جبر و اختیار بخوبی واضح می‌گردد.

او اختیار عابد را بعنوان یکی از ویژگیها و احکام عین ثابت عابد حفظ کرده و در عین حال وجود عابد و فعل او هر دو را منسوب به حق می‌داند. اما نکته‌ای که باید روشن گردد، چگونگی رابطه اعیان ثابتة با اسماء و صفات الهی است.

#### رابطه اعیان ثابتة با اسماء و صفات الهی

آنچه در تعلیمات عرفان نظری متداول است، این است که حق تعالی دارای دو فیض است: فیض اول که فیض اقدس است و همان تجلی ذات به ذات است که از آن تعبیر به حضرت علمی نیز می‌شود. در این فیض، حق به موجب علم به ذات خود علم به جمیع اعیان پیدا می‌کند، و اعیان چیزی جز لوازم اسماء و صفات الهی، و اسماء و صفات الهی چیزی جز لوازم ذات حق تعالی نیستند. بنابراین همانگونه که جامی در نقد النصوص به این مطلب تصریح می‌کند، اعیان و استعدادات اصلیة اشیاء در همان

علم حق و با همان تجلی اول ثبوت می‌یابند:

«فالأعیان الثابتة هی الصور الاسمائية المتعینة فی الحضرة العلمية و تلك الصور فائضة من الذات الالهية بالفيض الأقدس و التجی الأول بواسطة الحب الذاتی و طلب مفاتیح الغیب - التي لا یعلمها إلا هو - ظهورها و کمالها، فإن الفيض الإلهی یسقط إلى الفيض الأقدس و الفيض المقدس و بالأول تحصل تلك الاعیان و استعداداتها الأصلية فی العلم، و بالثانی تحصل تلك الأعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها.<sup>۳</sup>

عبارت دیگری از نقد النصوص این نکته را روشنتر بیان می‌کند.<sup>۴</sup>

حضرت ذوالجلال و الإکرام جواد علی الإطلاق و فیاض علی الدوام است. نخست به حسب فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیتات تجلی فرمود، و خود را در مرتبه علم، به رنگ همه اعیان بنمود. پس از آن به فیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعت و وجود بخشید و لباس هستی پوشانید؛ «فالقابل لا یكون إلا من فیضه الأقدس و المقبول إلا من فیضه المقدس».

آن یکی جودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید بر این اساس، باید بررسی کرد که

(۱) منظور حکما هستند.

(۲) نقد النصوص، ص ۴۲؛ ر.ک: ص ۴۵، ۴۴.

(۳) همان منبع، ص ۱۱۸.

(۴) اما از دو مقدمه دیگر واضح است که مقدمه الف از مباحث قبل دانسته شد، و مقدمه ج نیز در علم ذات امری مسلم و متفق علیه است.

چون در نگرش عرفانی ابن عربی، اختیار و افعال عبد نیز بمانند سایر خصایص او به عین ثابت او منسوب می‌گردد، با توجه به آن که عین ثابت او و استعدادات ذاتیه آن همگی از تجلی اول که تجلی حبیبی ذاتی حق (فیض اقدس) می‌باشد، نشأت می‌گیرد، چگونه از برای عبد اختیاری باقی خواهد ماند؟ زیرا از یک سو اعیان ثابتة مجعول تلقی نمی‌گردند و از سوی دیگر لوازم اسماء و صفات الهی به حساب می‌آیند. حال اگر به این نکته که علم حق به خود، عین علمش به عالم (اشیاء) است، توجه نماییم، این اشکال بسی واضحهتر می‌شود. به عبارت دیگر با کنار هم گذاردن این مقدمات که:

(الف) علم تابع معلوم است.

(ب) علم حق به خود عین علمش به اشیاء است.

(ج) علم و عالم و معلوم یکی است. نتیجه این خواهد شد که: علم حق تابع ذات اوست (ای ذات‌المعلومه له) پس مقتضیات و استعدادات اعیان ثابتة نیز بالمال به ذات حق برمی‌گردد. اما اینکه علم حق به خود، عین علمش به عالم است، چنانچه محل شبهه قرار گیرد<sup>۱</sup>، می‌توان از عبارت ذیل نظر او را در این باره بدست آورد:

مسألة: سألتني وارد الوقت عن إطلاق الإختراع على الحق تعالى، فقلت له: علم الحق بنفسه عين علمه بالعالم أو

لم يزل العالم مشهوداً له تعالى وإن اتصف بالعدم و لم يكن العالم مشهوداً لنفسه إذ لم يكن موجوداً، وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف، و بنسبة لم تزل موجودة، فعلمه لم يزل موجوداً و علمه بنفسه علمه بالعالم، في حال عدمه، و اوجده على صورته في علمه، و سيأتي بيان هذا في آخر الكتاب<sup>۲</sup> و هو سر القدرالذی خفی علی اکثر المحققین.<sup>۳</sup> و یا در همان جلد از فتوحات آمده است: و مما يدلك على أن علمه سبحانه بالأشياء ليس زائداً على ذاته، بل ذاته هي المتعلقة من كونها علماً بالمعلومات على ما هي المعلومات عليه، خلافاً لبعض النظار فإن ذلك يؤدي إلى نقص الذات عن درجة الكمال و يؤدي إلى أن تكون الذات قد حكمت عليها أمر زائد أو جب لها ذلك الزائد حكماً يقتضيه، و يبطل كون الذات تفعل ما تشاء و تختار لا إله إلا هو العزيز الحكيم.<sup>۴</sup>

حاصل آنکه در پیشش عرفانی اختیار در قلمرو قدرت، و به عنوان یکی از ویژگیهای عین ثابت عبد و از استعدادات آن تلقی می‌گردد، اما از آنجا که خود اعیان ثابتة لوازم اسماء و صفات حق می‌باشند، در نهایت همه چیز به حق منسوب است، و وجه قل کل من عندالله نیز همین می‌باشد. و این یک نحوه جبر است، اما نه به معنای اشعری آن. لذا مرحوم جلال

الدین همایی در رساله‌ای که در جبر و اختیار از دیدگاه مولوی نوشته است، می‌گوید: «اما از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی ببینند، و حقیقت «کل شیء هالك إلا وجه» را به عیان مشاهده کنند، و همچنین، با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست؛ بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است... شاید بر اساس همین نظر بعضی عرفا می‌گویند که جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد، «قدری» است که همه افعال را اختیاری صرف می‌بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی‌کند، چون از این وادی گذشت، به مقام «امر بین الامرین» می‌رسد... در آخر کار جبری می‌شود، یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی‌بیند.»<sup>۵</sup>

(۱) الفتوحات المکیة، ص ۲۱۱-۲۱۲

(۲) دو رساله در فلسفه اسلامی، جلال الدین همایی، ص ۸۴-۸۶

(۳) منظور همان مطلبی است که در جلد ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹ آورده است.

(۴) الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۹۱-۹۰

(۵) همان منبع، ص ۲۵۷-۲۵۹

## منابع

- دو رساله در فلسفه اسلامی: جلال الدین همایی

- الفتوحات المکیة: ابن العربی

- فصوص الحکم: ابن العربی