

تحلیل عرفا از آموزه «امر بین الامرین»

اصغر نوروزی*

چکیده

تبيين و تحليل مسئله اختيار انسان و نحوه فاعليت حق تعالى در حوزه افعال اختياري انسان در حوزه كلام، فلسفه و عرفان را مي توان سه برداشت طولی و متكامل دانست؛ به اين معنا كه در كلام و به اقتضای اين علم، برداشتی كاملاً واقعي از اختيار و البته متعارف و مقبول برای عامه مردم با تمسك به مثال‌های متعارف و به شیوه خطابی و جدال احسن ارائه می‌گردد. در فلسفه، تحلیلی عقلانی از مسئله به همراه تبیین لوازم آن همچون بحث علیت و نحوه استناد فعل به فواعل طولی گوناگون ارائه می‌شود. در عرفان نیز تحلیلی مبتنی بر شهود از نحوه ارتباط حق و عالم و تبیین رابطه اراده و مشیت حق تعالى با اراده و اختيار انسان مطرح می‌گردد. اين نوشتار پس از بيان اجمالی دیدگاه کلامی و فلسفی از مسئله، به تبیین تحلیل عرفا از مسئله اختيار انسان و اثبات توافق و هماهنگی اين دیدگاه با دیدگاه شیعه، یعنی «امر بین الامرین» و نفی هر نوع اتهام عرفا به جبرگرایی و اثبات برتری تحلیل عرفا بر سایر تحلیل‌ها از مسئله اختيار انسان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اختيار، امر بین الامرین، سرالقدر، مشیت حق تعالى.

* عضو هیئت علمی مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
asgharnorouzi@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۷

مقدمه

یکی از مسائل مهم هستی‌شناسی در تمام حوزه‌های الهیاتی، اعم از کلام و فلسفه و عرفان، مسئله «اختیار» انسان است. جبر و اختیار و اینکه آیا انسان دست‌کم در بخشی از افعال خود مختار است یا نه، هنوز از دشوارترین، برجسته‌ترین و دامنه‌دارترین مباحث الهیاتی و محل بحث و اختلاف میان اندیشمندان است و با وجود دیرینه طولانی آن، هنوز از مباحث زنده در عرصه بحث‌های نظری است. گسترش دامنه آن به مباحثی همچون مسئولیت انسان در برابر اوامر و نواهی الهی، نحوه استناد افعال انسان به خدا، هدف از بعثت انبیا و ضرورت پاسخ‌گویی به ابهاماتی همانند محدودیت قدرت الهی در صورت پذیرش اختیار انسان، عدم مسئولیت دینی و اخلاقی انسان در صورت پذیرش توحید افعالی و تعارض اراده انسان با مشیت ازلی حق و انتساب افعال ناروا به حق تعالی با پذیرش فاعلیت مطلق الهی، همگی بر ضرورت و اهمیت این بحث می‌افزاید. تحلیل‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان در حوزه‌های مطالعات دینی درباره این مسئله ارائه شده است. اندیشمندان شیعه بر اساس تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام بر آموزه «امر بین الامرین» اتفاق کرده‌اند و بر اساس مشرب کلامی، فلسفی یا عرفانی خود، به تبیین آن پرداخته‌اند.

تحلیل متکلمان امامیه در ردّ جبر و تفویض و اثبات «امر بین الامرین» غالباً شرح و تفسیر کلمات و روایات ائمه علیهم‌السلام با مبانی کلامی و از راه خطابه، اقناع و تمسک به مثال‌های متعارف و مقبول در انظار و اذهان عامه مردم است. فلاسفه نیز هرچند بر مبنای محکم فلسفی تحلیل‌هایی ارائه کرده‌اند، اما ابتدای این تحلیل‌ها بر اصل علیت و استناد مجازی فعل انسان به خداوند بر اساس فاعلیت طولی و فاعل بعید دانستن خداوند و پذیرش کثرت حقیقی وجود، از موارد نقص این تحلیل‌ها از منظر عرفانی است؛ چرا که اصل «علیت» و «کثرت وجود»، که از مبانی نظریه فلاسفه است، از منظر عرفان مخدوش است. تحلیل کامل و نهایی از مسئله اختیار و نوع فاعلیت حق تعالی و نحوه ارتباط حق و عالم و نحوه استناد افعال انسان به حق تعالی را می‌توان در مباحث عرفانی جست‌وجو کرد. عرفا با تأکید بر وحدت شخصی وجود و تبیین نظام هستی بر اساس تجلی و ظهور و اثبات تشکیک در ظهور (به جای تشکیک در وجود) و نفی اصل «علیت» معهود فلسفی و ارجاع آن به تجلی و تشان، تبیین متعالی‌تری از نحوه استناد افعال انسان به خداوند ارائه کرده‌اند که به آن خواهیم پرداخت.

این نوشتار پس از تبیین تحلیل عرفا از مسئله اختیار انسان، به اثبات توافق و هماهنگی این دیدگاه با دیدگاه شیعه، یعنی «امر بین الامرین» و نفی هر نوع اتهام عرفا به جبرگرایی و اثبات برتری تحلیل عرفا بر سایر تحلیل‌ها از مسئله اختیار انسان می‌پردازد.

تحلیل‌های متفاوت از آموزه «امر بین الامرین»

آموزه «امر بین الامرین» به عنوان عمیق‌ترین تحلیل از مسئله اختیار، از سوی امامان شیعه علیهم‌السلام مطرح گردید و همه عالمان امامیه، اعم از فقیه، محدث، مفسر، متکلم، فیلسوف و عارف آن را پذیرفته‌اند و با وجود تفاسیر، قرائت‌ها و تحلیل‌های متفاوت اندیشمندان شیعی از این نظریه، اصل و بنیان آن بر انکار جبر و تفویض و اثبات امری میان این دو قرار دارد. پیش از بررسی تحلیل عرفا از این آموزه، به روایتی در این زمینه، اشاره می‌شود:

مفضل از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمودند: «لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین الامرین». می‌گوید: از امام سؤال کردم: معنای «امر بین الامرین» چیست؟ فرمودند: مانند آنکه تو شخصی را که در حال معصیت است، از گناه نهی کنی و او قبول نکند. تو او را ترک می‌کنی و او معصیت را انجام می‌دهد؛ اما این ترک کردن تو به معنای امر او به معصیت نیست.^۱

۱. تحلیل کلامی

تحلیل متکلمان امامیه در ردّ جبر و تفویض، غالباً شرح و تفسیر کلمات و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام با مبانی کلامی است و البته این اقتضای علم کلام است و قدحی بر آن نیست. هدف علم کلام اثبات عقاید بر حق و اقناع مخاطبان با تمسک به انواع ادله و روش‌های مفید است و متکلمان شیعه نیز حقیقت امر در مسئله جبر و اختیار را، که در روایات ائمه اطهار مطرح شده، به مدد روش‌های کلامی بیان نموده‌اند؛ چنان‌که در روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام نیز ردّ جبر و تفویض به وجوه گوناگون و مطابق افکار و فهم مخاطبان گوناگون القا شده است.^۲

البته ناگفته نماند که با قرابت کلام و فلسفه، بخصوص پس از خواجه نصیر، در میان متکلمان امامیه، بالاخص کسانی که آگاهی و تسلطی بر مباحث عقلی داشته‌اند، علاوه بر تحلیل‌های کلامی پیش‌گفته، تحلیل‌هایی نزدیک به فلاسفه ارائه شده است، به گونه‌ای که گاهی در کتب کلامی متأخران تمایز مبانی کلامی و فلسفی در مباحث مشکل می‌نماید.

عبدالرزاق لاهیجی تا حدی دقیق تر و محکم تر از دیگر متکلمان، در کتاب گوهر مراد به تبیین موضوع پرداخته است. ایشان پس از ردّ جبر و تفویض می‌گوید: «مذهب سوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند: عقل بنده مخلوق بنده است بی‌واسطه و مخلوق خداست به واسطه... و دلیل بر این مذهب، بطلان دو مذهب اول (جبر و تفویض) است.» ایشان سپس روایاتی را در شرح «امر بین الامرین» نقل می‌کند و در ادامه، به دفع شبهات در این باب می‌پردازد؛ از جمله به بیان حقیقت توفیق و خذلان از طرف حق می‌پردازد و به ردّ کسانی می‌پردازد که توفیق و خذلان را مستلزم جبر می‌دانند.^۳

۲. تحلیل فلسفی

تحلیل فلاسفه از نحوه اسناد افعال انسان به خودش و به خداوند و حل مسئله اختیار بر اساس علیت است. در این تحلیل، انسان فاعل قریب فعل و خداوند فاعل بعید به شمار می‌آید، و اسناد فعل به این دو فاعل، اسنادی حقیقی است، نه مجازی، و نحوه اسناد به این دو به نحو طولی است. فاعلیت انسان در طول فاعلیت حق تعالی قرار دارد. فلاسفه بر اسناد حقیقی فعل به خدا و انسان تأکید دارند و بر این اساس، به نفی جبر و تفویض و اثبات اختیار می‌پردازند.

إذا نظرنا إلى أسباب القدرة و الإرادة كان في الأصل من الله و عند وجودهما الفعل واجب و عند عدمهما ممتنع، و إذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته و ارادته فلماذا قيل: «لا جبر و لا تفویض»، فاذن الاختیار حق و الاسناد إلى الله حق و لا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر.^۴

دیدگاه فلاسفه مبنی بر تحلیل مسئله اختیار بر اساس علیت و سلسله طولی علل، انتقاد برخی از اندیشمندان را برانگیخته و به جبرگرایی محکوم کرده است.^۵ بر مبنای اصل «علیت»، با تحقق و حصول اراده انسان، که جزء اخیر علت تامه است، تحقق فعل ضرورت و قطعیت می‌یابد.^۶ در این تحلیل، فعل و اراده حق در مبادی فعل انسان حضور دارد، اما در خداوند خود فعل، حاضر نیست و انتساب افعال انسان به خدا، با قطع نظر از مبادی آن مجازی است.

نقد دیگر بر فلاسفه این است که در این تحلیل، خداوند فاعل مبادی فعل انسان است، نه خود فعل. او قدرت و شعور و اراده را در انسان ایجاد می‌کند و انسان فعل را، و فعل انسان مجازاً به خداوند نسبت داده می‌شود و به نظر می‌رسد به نوعی، قایل به تفویض

شده‌اند؛ چراکه فاعلیت طولی و فاعل بعید دانستن خداوند و استقلال انسان در فاعلیت، قریب به تفویض است.^۷

البته حکمت متعالیه با تحلیل دیگری از توحید افعالی حق و نحوه انتساب افعال انسان به او و خداوند و ارائه طرحی نو در نحوه تحقیق وجود ممکنات و رابطه وجود ممکن با حق تعالی، تحلیل بهتری از مسئله اختیار و «امر بین الامرین» ارائه نموده است. در حکمت متعالیه، با انحصار خالقیت حقیقی و علت هستی‌بخش به خداوند، هر نوع استقلال از همه علت‌ها در مقابل خداوند نفی شده است. سلسله علل و معالیل همگی عین فقر و وابستگی و ربط هستند. انسان نیز در اصل هستی و در همه شئون هستی‌اش عین ربط و تعلق به حق تعالی می‌باشد.

با این حال، نقدی که از دیدگاه عرفانی بر تحلیل حکمت متعالیه مطرح می‌شود، این است که با پذیرش وحدت شخصیه وجود امکان تبیین اصل «علیت» معهود فلسفی وجود ندارد و اصل «علیت» و «کثرت وجود»، که از مبانی نظریه فلاسفه است، هر دو مخدوش است. همچنین فاعلیت قریب و بعید و فاعلیت طولی نیز توجیه صحیحی از واقع نخواهد بود.

۳. تحلیل عرفانی

پیش از پرداختن به دیدگاه عرفا در مسئله، ذکر این نکته ضروری است که گروهی از منتقدان عرفان در بررسی مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عرفا، غالباً عرفا را به جبرگرایی متهم کرده‌اند و هرچند در بیشتر موارد، هیچ‌گونه تحلیلی از این مسئله ارائه نکرده‌اند، اما با استناد به برخی از سخنان عرفا و برخی آموزه‌های عرفانی، مثل وحدت شخصی و اعیان ثابت، سخن از جبر عرفانی به میان آورده‌اند.^۸ علاوه بر این گروه، برخی از عرفان‌پژوهان، که علاقه‌ای هم به عرفان داشته‌اند، نیز در بررسی مسئله اختیار و پژوهش درباره عرفا و آرای عرفانی آنها، عرفان را جبری و عرفا را جبرگرا معرفی کرده‌اند.^۹ البته گروه سومی از محققان عرفان نیز هستند که با تحلیل دقیقی از آموزه‌های عرفانی، عرفان را مبرای از جبرگرایی دانسته و معتقدند: عرفا در این موضوع، دیدگاهی کاملاً هماهنگ با شیعه دارند و با رد جبر و تفویض قایل به «امر بین الامرین» هستند. بسیاری از شارحان عرفان نظری در جرگه این گروه هستند. در میان تحلیل‌اندیشمندان اسلامی از مسئله اختیار، تحلیل عرفا کمتر به چشم می‌خورد و غالباً مورد بی‌مهری قرار گرفته است. «جبر عرفانی» به امری

مسلم در مباحث الهیاتی تبدیل شده است و اتهام عرفا به جبرگرایی به وفور به چشم می‌خورد. البته نقد دیگری که بر عرفا وارد شده، این است که عرفا قایل به وحدت شخصی وجود هستند و برای انسان و افعال او وجودی قایل نیستند و با انکار وجود انسان و افعال او و انتفای موضوع، محمول هم منتفی می‌شود و اختیار انسان موضوع ندارد و در حقیقت، به جبر عملی منجر می‌شود.^{۱۰}

گاهی عرفا به تفویض هم متهم می‌شوند و البته از تفویض عرفانی کمتر در ردیه‌ها سخن به میان آمده است، در حالی که همان قدر که از سخنان عرفا می‌توان به اشتباه جبرگرایی را برداشت کرد، به همان اندازه و بلکه بیشتر می‌توان آنها را متهم به تفویض نمود. نفی تأثیر و تأثر میان اشیا و همچنین مسئله «سرالقدر» بدون توجه به مباحث «سرالقدر» در سخنان عرفا می‌تواند موهوم تفویض باشد.

تحلیل نهایی از مسئله اختیار و نوع فاعلیت حق تعالی و نحوه ارتباط حق و عالم و نحوه استناد افعال انسان به حق تعالی را می‌توان در مباحث عرفانی جست‌وجو کرد. عرفا با تأکید بر وحدت شخصی وجود و تبیین نظام هستی بر اساس تجلی و ظهور و اثبات تشکیک در ظهور (به جای تشکیک در وجود) و نفی اصل «علیّت» معهود فلسفی و ارجاع آن به تجلی و تشآن، تبیین متعالی‌تری از نحوه استناد افعال انسان به خداوند و رابطه اراده و مشیت حق با اراده انسان ارائه کرده‌اند. تبیین دقیق و صحیح آموزه «امر بین الامرین» تنها با تبیین دقیق نحوه فاعلیت حق تعالی و توحید افعالی و صفاتی و ذاتی صورت می‌پذیرد.

عمده بحث عرفا در تبیین مسئله اختیار، تحلیلی عمیق و دقیق از مسئله مشیت حق تعالی و ارتباط آن با اراده عبد و تحلیل ناب و دقیق از مسئله علم حق تعالی، بخصوص علم ازلی و پیشین حق به افعال اختیاری بندگان و تفسیر دقیق از مسئله قضا و قدر و تبیین آن تحت عنوان دو بحث مهم «سرالقدر» و «سرّ السرّ القدر» است. در این نوشتار مهمترین مباحثی که در فهم مسئله «سرّ القدر» و دیدگاه عرفا از اختیار جایگاه محوری دارد، ذکر می‌شود. این مسائل عبارت است از: علم پیشین حق تعالی، تابعیت علم از معلوم، قضا و قدر، تابعیت حاکم از محکوم علیه، و استعداد و اقتضا.

الف. علم پیشین حق تعالی: بحث مهمی که به فهم تحلیل عرفا از اختیار کمک می‌کند تحلیل عرفا از اختیار بر مبنای علم حق تعالی قبل از ایجاد است. این مبحث از مطالب

مشکل و بحث‌انگیز در مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی است. بدیهی است که علم به معدوم مطلق، محال است و این واقعیت را همه طوایف (عارف، فیلسوف و احتمالاً متکلم) می‌پذیرند. اشیا قبل از آنکه موجود شوند معلوم حق هستند. علم هم به معدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد. نتیجه منطقی این سخن آن است که اشیا قبل از ایجاد، معدوم مطلق نیستند. پس باید در موطنی دارای نوعی ثبوت و شیئیت باشند.

نوآوری عرفا در بحث علم حق تعالی این بود که گفتند: همه اشیا دارای صورت و اصلی ازلی در تعین ثانی هستند که همان علم تفصیلی حق تعالی است. همه موجودات دارای دو نوع شیئیت هستند: شیئیت وجود و شیئیت ثبوت.

شیئیت ثبوت همان تحقق ازلی اشیا در تعین ثانی قبل از ایجاد است. اشیا در حال عدم، دارای ثبوت در علم حق تعالی هستند که همان عین ثابت موجودات است. عین ثابت حقیقت هر موجود در علم حق تعالی است و هر موجودی مطابق این عین ثابت ازلی و مطابق علم حق در خارج، تحقق می‌یابد. در دیدگاه عرفا، اشیا قبل از ایجاد، معدوم مطلق نیستند؛ البته موجود هم نیستند، بلکه معدوم خارجی‌اند، اما دارای شیئیت ثبوتی هستند. به بیان قونوی، اشیا دارای صور مرتسمه‌ای در حضرت علمیه هستند که این صور همان اعیان ثابته است و با صور مرتسمه‌ای که مشاء قابل شد، متفاوت است. ارتسام - در اینجا - به حسب علم است، نه به حسب ذات.^{۱۱} علاوه بر ارتسام حقیقت و صور اشیا در علم تفصیلی حق تعالی (تعین ثانی)، عرفا سخن از حضور و وجود اشیا در تعین اول و مقام ذات دارند. هر شیء دارای حصه‌ای وجودی در وجود اطلاق حق است و به صورت مستهلک و مندرج در تعین اول، حضور دارد.

ب. تابعیت علم از معلوم: عرفا در مسئله علم حق تعالی، مسئله دقیقی با عنوان «تابعیت علم از معلوم» مطرح کرده‌اند. علم حق تعالی به موجودات تابع معلوم است؛ به این معنا که علم حق، احوال و افعال عبد را تعیین نمی‌کند، بلکه معلوم حق، که همان عین ثابت عبد و احوال و اقتضای اوست، علم حق را تشکیل می‌دهد. علم حق به موجودات بر اساس اقتضائات و احوال عین ثابت آنهاست و به تعبیر دیگر، حق به موجودات آن‌گونه که هستند، علم دارد و این علم در ازل، به عین ثابت تعلق می‌گیرد و این عین ثابت با تمام اقتضائاتش بدون هیچ کم و کاست، در عالم عین و خارج تفصیل خواهد یافت. آنچه علم

حق در ازل به آن تعلق گرفته، همان است که در عالم عین و خارج واقع خواهد شد و علم حق همواره عین واقع است و جهلی در آن راه ندارد. بر این اساس، علم حق تابع معلوم است و همواره معلوم حق واقع خواهد شد؛ چراکه عالم خارج تفصیل همان اعیان ثابته و اقتضائات آنهاست. عرفا - همچون فلاسفه و متکلمان - با پذیرش علم ازلی حق به هستی و از جمله افعال بندگان، به تبیین مسئله اختیار پرداخته‌اند. شاه‌کار عرفا در این زمینه، تبیین دقیق علم پیشین حق تعالی و بسنده نکردن به بیانات اقناعی و تأویل‌های سطحی از متون دینی بود.

ج. قضا و قدر: به دنبال بحث از تابعیت علم، بحث قضا و قدر الهی مطرح می‌شود. «قضا» در اصطلاح عرفانی، به معنای حکم خداوند بر اشیا و بر اساس علم او به حقایق اشیا و احوال و استعداد و اقتضائات آنهاست.

«انَّ الْقَضَاءَ حُكْمَ اللَّهِ فِي الْأَشْيَاءِ وَ حُكْمَ اللَّهِ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى حَدِّ عِلْمِهِ بِهَا وَ فِيهَا وَ عِلْمَ اللَّهِ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا أَعْطَتْهُ الْمَعْلُومَاتُ بِمَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهَا»^{۱۲}

از یک‌سو، علم حق تابع معلوم است و علم حق به موجودات بر اساس استعداد و عین ثابت آنهاست. پس حکم و قضای الهی بر موجودات تابع علم او و به عبارت دیگر، تابع عین ثابت آنهاست و از این‌رو، خداوند حکمی نمی‌کند، مگر بر اساس اقتضائات عین ثابت اشیا. «قضا» در اصطلاح عرفانی، به معنای حکم خداوند بر اشیا و بر اساس علم او به حقایق اشیا و احوال و استعداد و اقتضائات آنهاست. از سوی دیگر، علم حق تابع معلوم است و علم حق به موجودات بر اساس استعداد و عین ثابت آنهاست. پس حکم و قضای الهی بر موجودات تابع علم او و به عبارت دیگر، تابع عین ثابت آنهاست و از این‌رو، خداوند حکمی نمی‌کند، مگر بر اساس اقتضائات و طلب ذاتی اعیان ثابته موجودات؛ چراکه قضای حق بر اشیا بر اساس علم او به حقایق اشیاست. بدین‌رو، حکم و قضای حق همواره متناسب با قابلیت، خواست و استعداد اعیان است و حکمی بر خلاف استعداد و اقتضای اعیان بر آنها بار نمی‌شود. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و از این‌رو، جبری از ناحیه حق بر اعیان موجودات نخواهد بود، (و اگر جبری و امری خلاف میل افراد باشد از ناحیه عین ثابت خود آنهاست) و حق تعالی بر کسی ظلم نمی‌کند «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». پس علم حق تابع معلوم حکم او، تابع محکوم علیه و قضا و

قدر او، تابع مقدر خواهد بود و این معلوم و محکوم^۳ علیه و مقدر حق همان عین ثابت موجودات است. حکم حق همان پاسخ به طلب و خواست ذاتی اعیان از حق و مطابق اقتضائات آنهاست.

حق تعالی چیزی را اراده می‌کند که واقع خواهد شد و چیزی که واقع نخواهد شد مورد اراده و مشیت او نخواهد بود. آنچه را عبد بر اساس اقتضا و عین ثابت خود اراده می‌کند حق نیز در ازل همان را اراده کرده است، و آنچه را عبد در موطن عین ثابت و عالم خارج اراده نخواهد کرد حق نیز از ازل اراده نکرده است. به این بیان، اراده حق تابع اراده عبد است و حتی اراده ازلی حق نیز مطابق با اراده عبد خواهد بود.

حق در ازل آن چیزی را اراده می‌کند که عبد اراده خواهد کرد، و چیزی که واقع خواهد شد متعلق مشیت ازلی حق است، و چیزی که واقع نخواهد شد از ازل نیز متعلق اراده حق نبوده است. اراده حق به نفس الامر و واقع تعلق می‌گیرد و نفس الامر همان موطن تعیین ثانی و عالم اعیان ثابت است. از این رو، همان‌گونه که علم ازلی حق تخلف‌بردار نیست، مشیت ازلی حق نیز تخلف‌بردار نیست. پس اراده حق به چیزی تعلق دارد که عبد اراده خواهد کرد و این از ازل معلوم حق است. بدین‌روی قضا و قدر الهی به معنای جبر نیست؛ چراکه هرچه بر عبد تقدیر شد و هر حکمی بر او رانده شد همگی بر اساس طلب و استعداد اعیان بود و خداوند کفر و عصیان و ایمان و طاعت را طبق استعدادها تقدیر فرموده است. پس برای خداوند حجت بالغه است «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) و «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیا: ۲۳).

البته برخی از ارباب عرفان مرتبه قضای الهی و قدر ربوبی - هر دو - را بر تعیین ثانی و حضرات اعیان اطلاق کرده‌اند. اولین مظهر قضا و قدر علمی در مرتبه اعیان خارجی قلم اعلا و لوح محفوظ است.^۳ بیان عرفا این است که قضا و قدر الهی تابع مقدر است. آنچه حق تعالی در مرتبه علمی (احدیت و واحدیت) قضا و تقدیر می‌کند و سپس در مرتبه عین ظهور می‌کند، همگی بر اساس استعداد اعیان ثابت است و تابع آن است پس اعیان ثابت به مقتضای قابلیت خود، قضا و قدر خاصی را طلب می‌کند. قضا و قدر و اراده و مشیت و عنایت حق همگی تابع این قابلیت است. «فالتوتیت فی الاصل للمعلوم... للمقدور»^۴

د: تابعیت حاکم از محکوم علیه

مسئله دیگر تابعیت حکم حق تعالی از محکوم علیه است که در تبیین جبر و اختیار از

دیدگاه عرفا بسیار راهگشاست. حکم الهی بر اشیا تابع حکم کامن در عین ثابت آنهاست؛ چراکه حاکم علیم و حکیم است و چیزی خلاف مقتضای اعیان، که معلوم اوست، بر آنها حکم نمی‌کند؛ چراکه به استعداد و قابلیت آنها علم دارد و چیزی فوق وسع آنها برایشان حکم نمی‌کند.

انسان بر اساس اقتضائات عین ثابتش، خلق شده است. هرچه در وجود انسان ظاهر می‌شود در جدول عین ثابت او از ازل ترسیم شده است و چیزی بیرون از استعداد و طلب ذاتی او ظهور نمی‌یابد. همه افعال و اوصاف او از ذات او برخاسته است. «لیس کتابی غیر ذاتی فافهموا»^{۱۵} هرچه بر او می‌گذرد بر اساس لسان استعداد و درخواست اوست و خود او این‌ها را خواسته است. حق تعالی نیز چیزی بیش از استعداد و طلب وی به او عطا نمی‌کند. عرفا می‌گویند عطای حق بر اساس طلب و استعداد عبد است. تجلی حق نیز بر اساس استعداد اوست. نه چیزی بیشتر و نه کمتر از اقتضا و طلب، به کسی داده نمی‌شود. پس کسی نمی‌تواند بگوید چرا هدایت یا ضلالت نصیب من شد؟ هدایت یا ضلالت خواست خود اوست؛ همان‌گونه که - برای مثال - در یک ساختمان سقف نمی‌تواند بگوید چرا مرا در بالا قرار داده‌اند و دیوار را در زیر. اقتضای سقف این است که در بالا باشد و اگر غیر از این باشد دیگر سقف نیست؛ همین‌گونه هم اقتضای زید این است که این‌گونه باشد و اگر غیر از این باشد دیگر زید نیست. تمام آنچه بر انسان می‌گذرد اقتضا و طلب عین ثابت اوست و عین ثابت او این‌گونه خواسته است و نمی‌تواند کسی را بازخواست کند. «فَلَيْلَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» این همان سرالقدر است که جبر را رد می‌کند.

پس حکم حق بر اساس اقتضای محکوم علیه است که در استعداد ازلی غیرمجموعی او مکتوب است. بحث تابعیت حاکم از محکوم برای همه حکام است، چه حق تعالی و چه مدبران و مجرداتی که عوالم را اراده می‌کنند و چه حکام ظاهری نظیر انبیا و رسل و پادشاهان؛ همه در حکم خود، تابع اقتضای محکوم علیه هستند.^{۱۶}

مثلاً، معلمی که مسئول آموزش تعدادی از افراد است، هرچند حاکم بر آنهاست، اما در تدوین برنامه آموزشی خود، کاملاً تابع شاگردان است؛ چراکه برنامه او باید موافق و مطابق استعداد، شرایط و ویژگی‌های آنها باشد، و اگر خلاف این استعداد حکمی کند موفق نخواهد بود. پس هرچند در ظاهر حاکم است، اما - فی الواقع - محکوم استعداد و اقتضای

آنهاست. همین‌گونه پادشاه هم در حکم، تابع رعیت است و اگر در حکم خود به ویژگی‌های رعیت توجه نکند حکم او خلاف واقع و ابتر خواهد ماند.

معماری که می‌خواهد ساختمانی بنا کند، در چینش مصالح آن، به‌کلی تابع اقتضای آنهاست و هر کدام را باید طبق این اقتضا در قسمت مناسب قرار دهد. پس او نیز محکوم محکوم علیه خود است.

پس قضا و قدر الهی تابع مقدور است. اراده حق تابع خواست اعیان ثابت است. مشیت او تابع مشیت اعیان در مرتبه ثبوت علمی است. علم او تابع معلوم است و حکم او تابع محکوم علیه.

ه: استعداد و اقتضا

علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت و تعین ثانی موجب ظهور اعیان ثابت و ثبوت علمی آنها می‌شود و هر عینی به تبع اسمای حاکم بر استعداد و ذاتی که دارد، لا‌تغییر و لا‌مجموعول به عدم مجعولیت ذات است و به سبب این استعداد و اقتضای طلب و درخواست‌هایی که دارد، خداوند طبق این استعدادها، حکم کرده و به حسب اقتضای ذاتش، در عالم خارج ظهور می‌یابد. پس انسان به لحاظ ذات و عین ثابت خود، عمل می‌کند و آنچه عین ثابت او اقتضا کند همان حاکم بر اوست، و از ناحیه حق، جبری بر او نیست؛ «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ».

منظور از «استعداد و اقتضای اعیان» این است که هر عین ثابتی احکام و احوال و اقتضائات خاصی دارد؛ مثلاً، عین ثابت انسان اقتضای نطق، اراده و عقل دارد. عرفا معتقدند: جمیع احوال و آثار و احکام، از مقامات روحی گرفته تا زمان و مکان خاص و جزئیات حوادث و احوال یک موجود، همه برطبق اقتضائات و استعداد عین ثابت آن است. اعیان خارجی طبق همان استعداد و اقتضائات عین ثابت، در خارج ظهور می‌یابند. تمام آنچه در عالم عین ظهور می‌کند همگی اقتضا و احکام و لوازم عین ثابت است. حق تعالی با اسم «سمیع» خود، تمام اقتضائات و مطالبات اعیان ثابت را می‌شنود و با اسم «جواد» و «وهاب» خود، همه آنها را اجابت کرده، مطابق آنچه اقتضا دارند در عالم عین ظهور می‌دهد.

(فلا تظهر) الأعیان (فی الوجود إلا بصورة ما هی علیه فی الثبوت، إذ «لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ

الله». و لیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات، فینسب إليها القدم من حیث ثبوتها، و

ینسب إليها الحدوث من حیث وجودها و ظهورها.^{۱۷}

مطلب دیگر آنکه احکام و احوال همگی تابع استعداد است، اما خود استعداد تابع چیزی نیست. استعداد و قابلیت اعیان ثابت با فیض حضرت حق تعالی حاصل می‌شود. حق تعالی بر اساس اراده حقیقه ذاتی و با تجلی اسمائی خود، شئون و اسمایی ذاتی خود را در حضرت علمیه ظهور می‌دهد و بر این اساس، تعینات اسمایی حق تعالی و به تبع آن، اعیان ثابت و استعدادات آنها ایجاد می‌گردد. هر اسمی دارای عین ثابت و مظهری است که استعداد و قابلیت هر موجودی را رقم می‌زند. سپس حق تعالی با فیض دیگری که آن را «فیض مقدس» می‌نامند، موجودات و اعیان خارجی را طبق استعداد و اقتضائات آنها در خارج ظهور می‌دهد. استعداد و قابلیت اشیا بر اساس مشیت الهی، که به آن «عنایت اولی» گویند، تعیین می‌یابد: «السمیعیه [الحق] لدعائها [الاعیان الثابته] بطلب الایجاد علی الوجه الذی عینته المشیئته المسماه بالعنایه الاولی».^{۱۸}

تجلی حق تعالی بر عبد بر اساس استعداد و عین ثابت است. عبد خداوند را در آینه عین ثابت خود می‌بیند. در حقیقت، حق تعالی به صورت استعداد عبد بر او تجلی می‌کند و از این رو، عبد آنچه را می‌بیند صورت استعداد و عین ثابت خود را در آن حق می‌بیند. «و التجلی من الذات لا یكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلی له، غیر ذلک لا یكون».^{۱۹}

و. سر القدر و سر السر القدر

بحث «سر القدر» در روایات معصوم، قابل پی‌گیری است. اندیشمندان اسلامی نیز در مباحث کلامی و عرفانی و فلسفی، با الهام از این روایات، بحث‌هایی مطرح کرده‌اند. برای نمونه، ابوطالب مکی در قوت القلوب و غزالی در احیاء العلوم و فیض کاشانی در محجة البیضاء، مباحثی درباره «سر القدر» مطرح کرده‌اند و به این روایات استناد جسته‌اند: اصیغ بن نباته نقل می‌کند:

ألا انّ القدر سرّ من سرّ الله، و ستر من ستر الله، و حرز من حرز الله، موضوع فی حجاب الله، مطوی عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق فی علم الله، وضع الله العباد عن علمه، و رفعه فوق شهاداتهم و مبلغ عقولهم؛ لأنهم لا ینالونه بحقیقة الربانیة، و لا بقدره الصمدانیة، و لا بعظمة الربانیة، و لا بعزّة الوحدانیة؛ لأنّه بحر زاخر خالص لله، عمقه مابین الماء و الارض، عرضه مابین المشرق و المغرب، اسود كاللیل الدامس، كثير الحیات.^{۲۰}

یکی از دستاوردهای مبحث اعیان ثابت حل مسئله اختیار و اراده انسان است. به طور کلی، در همه نظام‌های الهیاتی که علم پیشین حق تعالی را پذیرفته‌اند بحث جبر و اختیار به طور

جدی مطرح می‌شود و به نوعی، به تلاش برای حل مسئله اختیار انسان و علم حق تعالی می‌پردازند. فلاسفه، متکلمان و عرفا همگی «علم قبل از ایجاد» را پذیرفته‌اند. در شریعت اسلام نیز بر این نکته تأکید شده است. از سوی دیگر، هیچ‌کدام نیز انسان را مجبور نمی‌دانند و راه‌کاری برای جمع این دو ارائه می‌دهند.

راهکار عرفا در تبیین مسئله اختیار انسان با مبحث اعیان ثابتة گره خورده است. عرفا اختیار و اراده انسان را با طرح مسئله اعیان ثابتة حل کرده‌اند.^{۲۱} شاه‌کار عرفان در این مسئله طرح شده که «سرّ القدر» و «سرّ القدر» است:

و سرّ القدر أنه لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن يظهر في الوجود ذاتا و صفة و فعلا إلا بقدر خصوصية قابليته و استعداده الذاتي. و سرّ سرّ القدر أن هذه الأعيان الثابتة ليست أمورا خارجة عن الحق - قد علمها أزلا، و تعينت في علمه على ما هي عليه - بل هي نسب أو شؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها؛ فأنها حقائق ذاتيات، و ذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النقصان. ... فما قدر الله سبحانه على الخلق الكفر و العصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم و طلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافرا أو عاصيا، كما يطلب عين الكلب صورته الكلبية و الحكم عليه بالنجاسة العينية. و هذا هو عين سرّ القدر.^{۲۲}

واژه «سرّ القدر» در عرفان نظری ابن عربی و پیروان مکتب او، معنای اصطلاحی دقیقی پیدا کرد. این اصطلاح، که مرتبط با بحث جبر و تفویض و اعیان ثابتة است، به فهم تحلیل عرفا از جبر و اختیار کمک می‌کند. اصطلاح دیگر نیز «سرّ سرّ القدر» است که در اینجا، به بیان معنای اصطلاحی و توضیح دیدگاه عرفا درباره آن می‌پردازیم:

«سرّ القدر» در اصطلاح عرفانی آن، به این معناست که هر عینی از اعیان موجودات در موطن هستی، تنها بر اساس خصوصیات عین ثابت و استعداد و قابلیت مکنون در عین ثابت خود ظهور می‌یابد، و از انسان و سایر موجودات، چیزی و رای آنچه در عین ثابت اوست، ظهور و تحقق نمی‌یابد.

ابن عربی پس از بیان «سرّ القدر» و تابعیت علم از معلوم می‌گوید: «أن القدر ما جهل ألما لشدة ظهوره فلم يعرف»^{۲۳} قدر به خاطر شدت ظهور، مجهول است. هر صاحب بصیرتی می‌داند که از نطفه انسان انسان، و از دانه سیب درخت سیب ظهور می‌کند و اشیا بر اساس قابلیت و استعداد خود، از حق تعالی طلب فیض کرده، به ظهور می‌رسند و به کسی چیزی خلاف اقتضا و استعدادش چیزی عطا نمی‌شود و با وجود این، ظهور باز در خفاست.

نکته دیگر اینکه اطلاع بر سر القدر به صاحب آن از یکسو، آرامش و سکون مطلق عطا می‌کند؛ زیرا او علم پیدا می‌کند به اینکه حق حکمی بر عبد نمی‌کند مگر بر اساس اقتضا و قابلیت خود عبد، و قضای ازلی حق نیز بر اساس استعداد اوست و اقتضائات ذاتی تخلّف بردار نیست و حتماً وقوع می‌یابد. پس به این اطمینان و سکون می‌رسد که هرچه حقیقت و ذات او اقتضا دارد به آن خواهد رسید و روزی او - چه مادی و چه معنوی - به او می‌رسد و چیزی از او فوت نمی‌شود. پس عارف به سر القدر از هر تعب و رنجی راحت خواهد شد. اما از سوی دیگر، علم به سر القدر صاحب آن را در عذاب و رنج دردناکی قرار می‌دهد؛ چراکه هم قَلت استعداد و نقایص وجودی خود را درک می‌کند و هم همه این‌ها را از اقتضائات ذاتی خود می‌داند و استعدادهای تام و افراد کَمَل و عدم امکان خلاصی از نقایص و وصول به کمالات بالاتر را مشاهده می‌کند و این رنجی عظیم در او ایجاد می‌کند، اگرچه این امور نامالیم را با لذت و ابتهاجی همراه با رضا و تسلیم می‌پذیرد. *خواجه عبدالله انصاری* می‌گوید: «همه از پایان کار می‌ترسند و من از آغاز آن.» منظور او تقدیر ازلی حق است.

البته آگاهی به سر القدر که در کَمَل با شهود حاصل می‌شود، موجب تمکین و خضوع رضا می‌شود. در صاحبان فطرت سلیم نیز اثری ملازم با ابتهاج و تسلیم و توکل خواهد داشت. اما اگر از راه علم نظری و در افراد و نفوس جاهل و محجوبان حاصل شود، چه بسا موجب طغیان و الحاد گردد و از این‌رو، در روایات از افشای سر القدر نهی شده است.^{۲۴}

به هر حال، با مسئله اعیان ثابت و سر القدر نحوه رابطه حق و خلق و اراده حق و اراده عبد و نحوه فاعلیت حق نسبت به افعال انسان تا حدی روشن شد. اقتضائات عین ثابت خبر از این می‌دهد که حق - سبحانه و تعالی - در مقام قضا و قدر خود، هرچه بر اعیان مقدر می‌کند بر اساس علم به آنهاست. خود اعیان ثابت - فی حدّ ذاته - اقتضائاتی دارد و از این‌رو، در مقام قضا نیز جبری در کار نیست و قضای ازلی حق هم طبق خواست خود عبد است؛ چراکه حقیقت اعیان خارجی همان اعیان ثابت است و آنچه در عالم واقع و خارج ظهور می‌یابد همان حقیقت اعیان ثابت است. عبد در موطن دنیا نیز چیزی را اراده می‌کند که در موطن عین ثابت اراده کرده بود. «و ما آمن منهم الا من سبق.» احادیث «طینت» و عالم «ذر» و حقایق بطونی آنها با این معارف قابل تفسیر و تحلیل است.

تا اینجا بحث در این بود که جبری در کار نیست و سرّ القدر به نفی جبر رهنمون می‌گردد، اما عرفا تفویض را هم مردود می‌دانند و با «سرّ سرّ القدر» به نفی تفویض پرداخته‌اند که در بحث خود خواهد آمد. اما به اجمال، باید گفت: اعیان ثابت به چیزی جز علم حق تعالی و مظهر صفات و اسمای حق نیستند و با نظر به ذاتشان، عدم محض هستند و وجود خارجی و عینی ندارند، بلکه به وجود علمی حقّانی موجودند و از این رو، اقتضائات آنها همان اقتضائات اسمای حق و کمالات حق است و حقیقت و وجودی و رای حق و اسمای حق ندارند و اقتضائات اعیان ثابت به اقتضائات اسما و در نهایت، به کمالات ذاتی حق تعالی برمی‌گردد و اراده‌ای جز اراده حق در کار نیست. «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». (دهر: ۲۹)

سرّ سرّ القدر به این معناست که اعیان ثابت و حقایق اشیا اموری خارج از حق تعالی نیستند، بلکه همه نسب ذاتی علمی حق هستند و به تعبیر دیگر، شئون و اسمای ذاتی حق هستند و فی نفسه معدومند. وجود آنها همان وجود در حضرت علمی است و صور اسمای حق هستند و از این رو، آنچه از اعیان ظهور می‌یابد ظهور اسمای حق و اقتضائات اسمای حق است، و طلب و اقتضا و خواست اعیان به اقتضائات و طلب اسمای حق برمی‌گردد و در حقیقت، اقتضائات اسمای حق در اعیان ظهور می‌کند و آنچه هست ظهور مشیت و اراده حق است در آینه اعیان ثابت و خارجی.

پس هر آنچه به عبد می‌رسد بر اساس احوال ذاتی خود اوست و تجلیات حق بر عبد و عطایای حق به عبد بنابر طلب ذاتی و استعداد و قابلیت اوست و اگر چیزی ناپسند به او رسید از خود اوست. پس نباید کسی را مذمت کند، مگر خود را؛ «و الله الحجة البالغة...» (انعام: ۱۴۹)

از سوی دیگر، با توجه به اینکه عبد وجودی از خود ندارد و فی نفسه عدم و نیستی محض است و وجودی غیر از وجود حق ندارد و هستی او چیزی جز ظهور اسما و کمالات و شئون حق نیست، آنچه به او می‌رسد همه از ناحیه حق است؛ «کل من عند الله...» از این رو، تفویضی در کار نیست و عبد در برابر مشیت حق مشیت و اراده‌ای از خود ندارد.

آیه رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ۵۰) نیز ناظر به سرّ القدر و قابلیت و استعداد اعیان است. خداوند به هر شیء بر اساس اقتضائات و خلق او عطا می‌کند. این

عطا را او از ازل در خزاین آسمان‌ها و زمین، بلکه در نفس خود او، به ودیعه می‌گذارد. پس به اندازه‌ای که می‌خواهد نازل می‌کند؛ (و ما ننزله الا بقدر معلوم) و مشیت او هم بر اساس علم او به اقتضائات عبد است و علم او نیز بر اساس معلوم و تابع اوست.^{۲۵} من وقف علی حقیقتها [حضرة القضاء] شهوداً علم سرّ القدر و هو انه ما حکم علی الاشياء الا بالاشياء فما جاءها شيء من خارج.^{۲۶}

ابن عربی سرّ القدر را همان تابعیت علم از معلوم می‌داند: «لیس سرّ القدر الذی یخفی علی العالم عینه الا اتباع العلم المعلوم.»^{۲۷} و در جایی پس از بیان معنای تنزیهی سوره «اخلاص» می‌گوید: «ان سرّ الاخلاص هو سرّ القدر الذی اخفی الله علمه عن العالم...»^{۲۸} در بحث از نحوه انتساب افعال انسان به خداوند و انسان و بلکه در نحوه ارتباط حق و خلق در سخنان عرفا، بخصوص ابن عربی، سخن از نوعی حیرت مطرح است. این حیرت یک حیرت متافیزیکی و وجودشناختی است، نه معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی. (حیرت معرفت‌شناسانه نوعی تحیر در شناخت واقع است، به گونه‌ای که نمی‌دانیم کدام واقع است. حیرت روان‌شناختی هم نوعی تحیر از امری به خاطر عظمت همراه با ابهام و یا اوصاف دیگر است. حیرت متافیزیکی در جایی است که متن خارج دوگانه است و دو نوع تجلی دارد. درهم‌تنیدگی خاصی که باعث می‌شود در هر زمانی به نحوی بر انسان ظهور و نمود داشته باشد.)

به طور کلی، رابطه حق و خلق همواره برای عارف نوعی حیرت و دوگانگی دارد. ابن عربی در موارد متفاوتی، از این دوگانگی سخن گفته است. در مسئله رابطه عین ثابت انسان با حق می‌گوید: «فهو مراتک... فاختلط الامر و انبهم.»^{۲۹} در کتاب *الجلالة* نیز در نحوه انتساب افعال انسان به حق و انسان، بحث «حیرت» را مطرح می‌کند و می‌گوید:

و من هذا الباب الحيرة الالهية (و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی) افعل یا عبد و لست بفاعل، بل انا فاعله ولا افعله الا بك لانه لا یتمكن ان افعله بی فانت لا بد منی و انا بدك اللزام و لا بد منی فصارت الامور موقوفاً علی و علیه فحرت و حارت الحيرة و حار كل شيء و ما ثم الا حيرة فی الحيرة.^{۳۰}

به هم تنیدگی حق و خلق در ذات و صفات و افعال نوعی حیرت به دنبال دارد. تمایز وجود حق از خلق، اراده حق از خلق و فعل حق از خلق امری مشکل است.

توضیح بیشتر مطلب آنکه عارف در مقام «جمع»، عالم را چیزی جز تجلیات حق در صور اعیان ثابتة نمی‌بیند، به گونه‌ای که این اعیان بدون حق و مستقل از حق هیچ موجودیتی ندارند. اعیان از حیث وجود، همان حق ظاهر در مرآت اعیان هستند. این کشف در مقام جمع، موجب غلبه وحدت بر عارف می‌گردد و غیر برای حق نمی‌بیند و اراده‌ای غیر از اراده حق، و ذات و فعل و صفتی غیر از ذات و فعل و صفت حق نمی‌بیند. «لیس فی الدار غیره دیار».

اما در کشف دیگر، که در مقام «فرق بعد از جمع» است، برای او تجلی دیگری حاصل می‌شود، به گونه‌ای که اعیان را در مرآت حق مشاهده می‌کند و از این‌رو، اعیان ظاهر و شهود و حق غایب و غیب هویت در تحت قهر احدیت است. هرچه هست اعیان و اقتضائات آنهاست. اراده حق نیز بر اساس این اقتضائات است.

اما با جمع میان این دو کشف، عارف کامل حق خلق و حق را ادا می‌کند و نه به حق از خلق محجوب می‌ماند و نه به خلق از حق در حجاب می‌رود. افعال را تنها به حق یا خلق نسبت نمی‌دهد، بلکه با جمع میان دو کشف، به حقیقت «لا جبر و لا تفویض» می‌رسد. حقیقت این دو کشف همان «سرّ القدر» و «سرّ سرّ القدر» است که به نفی جبر و تفویض و اثبات «امر بین الامرین» می‌انجامد.

«سرّ القدر» همان مقام شهود کثرت در وحدت است؛ یعنی ادای حق کثرات و عدم احتجاب به حق از خلق. در این مقام، عارف درمی‌یابد که عالم تجلی حق تعالی در مرآت و مجلای اعیان ثابتة است. آنچه در عالم ظهور می‌یابد همه مطالبات و اقتضائات اعیان ثابتة موجودات است. حق تعالی چیزی غیر آنچه اعیان ثابتة اقتضا دارند و طالب آن هستند افاضه نمی‌کند. اراده او نیز تابع اراده اعیان است، و چیزی از روی جبر و تحکم بر آنها و فوق طاقت آنها بر آنها محل نمی‌کند و اصلاً جبری در کار نیست.

از سوی دیگر، سرّ سرّ القدر مقام شهود وحدت در کثرات است؛ یعنی ادای حق حق و عدم احتجاب از حق به خلق. اعیان ثابتة، که حقیقت اعیان خارجیه است، چیزی جز مظاهر اسمای حق و بلکه عین اسمای حق است (اتحاد ظاهر و مظهر) و اسمای حق نیز ظهور کمالات و صفات و شئون ذاتی حق هستند و چیزی ورای حق تعالی و وجود حق نیستند و عالم جز حق و ظهور کمالات او نیست. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا

بِالْحَقِّ» (حجر: ۸۵)، پس تفویضی هم در کار نیست و آن گونه نیست که اعیان هر چه بخواهند اراده کنند. اراده آنها نیز ظهور اراده حق در مرتبه تعین اول و ذات است و چیزی خلاف اراده ازلی حق اراده نمی کنند.

همه احکامی که بر موجودات و از جمله انسان حاکم است، همه بر اساس عین ثابت آنهاست و هر امری بر آنها تقدیر شده بر اساس اقتضائات آنهاست و اصلاً جبری در کار نیست. اگرچه در بحث «قضا و قدر» و آیات و روایات مربوط به آن و اثبات شده که همه امور قبل از وجود ما در دنیا تقدیر شده و همه مقدرات در لوح محفوظ و کتب الهی مکتوب شده است؛ (... من قبل آن نبرأها)، باز این تقدیر همه بر اساس عین ثابت و اقتضائات آن بوده است، نه اینکه حق از روی جبر و تحکم و بدون توجه به استعداد و اقتضائات عین ثابت ما، چنین مقدر کرده باشد. این پندار محجوبان از حق است؛ همان گونه که مشرکان می گفتند: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.» (انعام، ۱۴۸ و ۱۴۹)

این پندار جبرگونه کذب و دروغ مشرکان است که شرک و فسق و افعال باطل خود را به مشیت حق و جبر از ناحیه حق نسبت می دهند. حق تعالی حجت بالغه دارد و به هیچ عنوان، جبر و تحکم و تکلیفی بر آنها نکرده است. اراده حق و مشیت او نیز تابع اراده و خواست و استعداد و اقتضای خود بندگان است. خدا خواست و تقدیر کرد آنچه را عبد در ازل خواست و بعداً در عالم خارج، آن اراده را به ظهور می رساند. پس حتی در ازل و قبل از ایجاد هم بر اساس خواست و اراده و اقتضای خود ما اراده کرده است.

مسئله مشیت حق و رابطه آن با اراده انسان امر دقیقی است. خداوند در ازل اراده کرده و مشیت او ازلی و قضای او سابق است، اما در همان مرتبه قضای سابق و مشیت ازلی نیز اراده و خواست انسان و اقتضائات عین ثابت او ملاک بوده است و در همان اراده ازلی و مشیت سابق هم حق تعالی حجت بالغه دارد و در مرتبه قضا و قدر علمی و قبل از ایجاد و در لوح محفوظ نیز حجت بالغه دارد.

آنچه در لوح محفوظ و در کتاب سابق تقدیر و قضا شده همه بر اساس خواست و اراده و استعداد عبد است و منافی اراده عبد نیست. از این رو، اراده حق عین اراده حق

است. اراده ازلی او نیز به اراده ازلی عین ثابت عبد است؛ چراکه عین ثابت ظهور اسمای حق بوده و به ازلیت اسمای حق، ازلی است.

هر چه خداوند اراده کرد بر اساس طلب خود ماست؛ «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (آل عمران: ۱۱۷) در قضا و تقدیر ازلی حق نیز (ما ظلمهم الله...) خدا در هیچ مرتبه‌ای ظلم نکرده و در هیچ مرتبه‌ای به جبر امری بر عبد تحکم نکرده است. خداوند به عبد نگفت این گونه باش، بلکه عبد این گونه بود و خدا بر اساس علم خود به احوال عبد، اراده کرد و تقدیر و مشیت حق هم بر اساس همین علم است. در عالم خارج نیز این اقتضا و اراده عبد است که ظهور می‌یابد و با ممد از فیض حق ظهور می‌یابد. «كُلُّا نُمِدُّ هُوَ لَاءَ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ». (اسرا: ۲۰)

پس مسئله «اعیان» ثابت را عرفا برای حل جبر مطرح کرده‌اند، به خلاف گمان برخی که این آموزه را دلیل بر جبرگرایی عرفا دانسته‌اند و مهم‌ترین دستاویز در جبری دانستن عرفا را همین آموزه شمرده‌اند. تحلیل عرفا از جبر و اختیار، متعالی‌تر از همه تحلیل‌هاست. اینان معتقدند: اراده حق تابع علم اوست و علم او تابع معلوم او. و معلوم حق همان احوال و اقتضائات و استعداد و طلب استعداد خود عبد است. پس اراده حق تابع لسان استعداد و خواست خود عبد است. (رقیقه‌ای از این بحث را متکلمان مطرح کرده‌اند که علم حق به صدور افعال از عبد موجب مجبور بودن عبد نمی‌شود و دانستن می‌خوردن عبد از ازل، موجب جبر او در می‌خوردن نمی‌شود.) این نکته را عارف در این دنیا می‌فهمد و اهل حجاب در آخرت که «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ».

البته عرفا تبیین دیگری برای اثبات اراده و اختیار در انسان دارند، که این تبیین بر اساس «نکاح اسمایی» است. اعیان ثابت با نکاح اسما حاصل می‌شوند و هر عین ثابتی حاصل نکاح و اجتماع اسمای الهی است. از این رو، هر عین ثابتی حظ و بهره‌ای از اسمای کلی الهی و بلکه از تمامی اسما دارد و از جمله این اسما اسم «مرید» و صفت «اراده» است. البته اراده او در محدوده حصه وجودی او و بر اساس اقتضا عین ثابت اوست.

ز. مشیت واحد حق و اختیار

بیان دیگری در مسئله اختیار و تحلیل آن در کلام عرفا مسئله «مشیت» حق است. عرفا معتقدند: مشیت حق تعالی «أحدى التعلق» است. حق تعالی احدى الذات و احدى الصفات

است و حکم و امر او واحد است. علم او به خود و اشیا، علم واحد است و اختلاف و تغییری در آن نیست، و تردید و امکانی در حکم مختلف در یک امر واحد، برای او متصور نیست، بلکه امور نزد او، ازلاً و ابداً متعین هستند. از این رو، مشیت او احدی التعلق است و اختیار حق به معنای تردّد میان دو امر ممکن الوقوع و ترجیح یکی بر دیگری نیست.^{۳۱}

اینکه فرمود «لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹)، «لو» حرف امتناع است؛ یعنی اگر خداوند هدایت جمیع را مشیت کرده بود همه را هدایت می‌کرد، اما چون همه اعیان قابلیت و اقتضای هدایت ندارند و برخی اعیان اقتضای ضلالت دارند، پس خداوند نمی‌خواهد، مگر چیزی را که اعیان اقتضا و طلب دارند، و مشیت حق به امور آن‌گونه که هستند، تعلق می‌گیرد. پس مشیت حق مقید به قابلیت و استعداد اعیان است. پس حق می‌خواهد آنچه اعیان می‌خواهند و مشیت همانند اراده، تابع علم حق است. پس هر آنچه در عالم واقع می‌شود در عین آنکه اراده و مشیت حق است، طلب و اقتضای خود اعیان نیز هست. حق اراده می‌کند آنچه را اعیان می‌خواهند و این به معنای سلب اختیار از خداوند یا تفویض انسان نیست؛ چراکه اعیان ثابتة صور اسمای الهی و مظاهر آنها در حضرت علمی هستند و بلکه از وجهی، عین اسما هستند (از حیث اتحاد ظاهر و مظهر) و صفات هم قائم به ذات و عین ذاتند. پس عین همان ظهور کمالات ذاتی حق در حضرت علم حق است و مجعول به جعل جاعل هم نیست.^{۳۲}

در روایات آمده است که خداوند می‌فرماید: «ای بنده من، تو اراده می‌کنی و من هم اراده می‌کنم، و واقع نمی‌شود مگر اراده من.» و این مطلب موجب تسکین عارفان و توکل و تفویض امور به خداوند می‌شود.

ابن عربی درباره آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» می‌گوید: «فهو تلقین حجة و رحمة من الله و فضل.»^{۳۳} این آیه در حقیقت، به عبد علمی افاده می‌کند که در قیامت، به عنوان حجت و عذری به درگاه خداوند باشد و این در حقیقت، تلقین حجتی از سوی خداوند است.

پس مشیت حق تعالی، که بر اساس علم ازلی او به حقایق اعیان است، احدی التعلق است و به دو طرف یک امر علی تردید تعلق نمی‌گیرد و اختیار حق نیز به معنای تردّد او در امور و اختیار احد الطرفین نیست.

نکته مهمی در سخنان عرفا مطرح می‌شود به این بیان که مشیت حق احدی التعلق است؛ یعنی این‌گونه نیست که مشیت و اراده حق از میان متعلّقاتها و احتمالات گوناگون به

یکی تعلق بگیرد، بلکه مشیت او یک متعلق بیشتر ندارد. مشیت او یک طرف بیشتر ندارد. این گونه نیست که در برابر خداوند و مشیت و اراده او، چند راه و احتمال باشد و حق از میان این راه‌ها، یکی را اراده کند. اصلاً اختیار حق به این معنا نیست. در مقابل حق، یک راه است و حق همان را اراده می‌کند، نه اینکه بر سر چندراهی یا دوراهی، یکی را برگزیند؛ چراکه مشیت حق تابع علم حق است و علم او مطلق است و جهلی در آن راه ندارد؛ مثلاً، برای ما محجوبان و جاهلان به واقع، بوجهل می‌تواند کفر یا ایمان را قبول کند، ضلالت یا هدایت را برگزیند، اما برای حق و علم مطلق حق، یک چیز بیشتر نیست. تنها کفر و ضلالت بوجهل. و از این رو، حق همین را مشیت کرده است؛ چراکه می‌داند بوجهل کفر و ضلالت را اراده می‌کند. از ازل هم همین را اراده نموده، در عالم «ذر» هم این را اراده کرده است و حق نیز همین را مقدر می‌کند. برای حق، ضلالت و هدایت دو طرف تردیدی وجود ندارد. این نکته دقیقی است: خداوند یک مشیت بیشتر ندارد؛ «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً». یک مشیت ازلی حق به همه اعیان خورده و اعیان همه با همین مشیت واحد حق، بهره و نصیب خود را برده‌اند و هر آنچه اقتضا و استعداد آنهاست بی‌کم و کاست به آنها عطا شده و هر عین ثابتی هرچه خواسته از حق دریافت کرده و این عطا و فیض حق در عالم خارج به تدریج، به ظهور می‌رسد. در همان مشیت ازلی و واحد حق، بوجهل ضلالت را و نبی اکرم ﷺ هدایت را اراده کرده و بهره برده‌اند. خداوند به ضلالت بوجهل علم دارد، از ازل هم علم داشته و مشیت ازلی او هم بر اساس علم او به معلوم است.

به بیان دیگر، مشیت حق تنها به واقع تعلق می‌گیرد. هرچه در عالم واقع می‌شود حق همان را اراده می‌کند و چیزی که واقع نمی‌شود مورد اراده حق واقع نمی‌شود. حق از ازل هم آن را اراده نکرده است. هنگام وقوع در عالم خارج هم آنچه واقع می‌شود مورد اراده حق است و آنچه واقع نمی‌شود مورد اراده حق نیست. در ازل هم حق آن را اراده نکرده است؛ چراکه علم حق ازلی است. از ازل، فعل کفر و قبیح را از کافر می‌داند و از ازل هم آن را اراده می‌کند، هنگام وقوع فعل هم اراده حق است، اما در هیچ موطنی جبر نیست؛ چراکه عبد از ازل همین اقتضا را داشته در موطن واقع هم همان را انجام داده است.

پس مشیت حق احدی التعلق و ازلی است و تنها به آنچه واقع می‌شود تعلق می‌گیرد. هرچه در عالم واقع شود همان را حق اراده کرده، از ازل هم اراده کرده، در هنگام وقوع هم اراده کرده است.

بحث دقیقی در جوامع روایی ما مطرح است که حق اراده می‌کند چیزی را که نهی کرده است، و امر می‌کند به چیزی که اراده نکرده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أمر الله و لم يشأ و لم يأمر». سپس مثال می‌زنند که خداوند به ابلیس امر کرد که بر آدم سجده کند و خواست که سجده نکند، و اگر خواسته بود که ابلیس سجده کند سجده می‌کرد. در مقابل، آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد و خواست که از آن بخورد، و اگر نمی‌خواست که آدم بخورد هرگز از آن درخت نمی‌خورد.^{۳۴}

امام کاظم علیه السلام اراده خداوند را بر دو گونه بیان می‌کنند: اراده و مشیت «حتم» و مشیت و اراده «عزم». چه بسا چیزی را نهی می‌کند، در حالی که آن را می‌خواهد؛ و چه بسا به چیزی امر می‌کند، در حالی که مشیت او واقع نشده است. از این رو، گاهی اراده و مشیت حق به چیزی تعلق می‌گیرد که آن را دوست ندارد. «شاء و أراد و لم يحب و لم يرض».^{۳۵}

بحث دیگری هم در کتب کلامی فلسفی تحت عنوان «اراده تکوینی و تشریحی حق» مطرح است که سر این مباحث همین مشیت احدی التعلق حق است.

پس مشیت حق به امور محال تعلق نمی‌گیرد و آنچه واقع می‌شود به مشیت حق واقع می‌شود. خداوند حکیم و علیم چیزی را که واقع نمی‌شود، اراده نمی‌کند.^{۳۶}

این حقایق ساحت‌های بطونی شریعت است. ساحت‌های ابتدایی را دیگران هم بحث می‌کنند، اما مسائل مربوط به صقع ربوبی و مشیت و اراده ازلی حق و نظایر آن را عرفا بحث کرده‌اند و به خوبی بطون روایات و آیات را معنا کرده‌اند. آیاتی همانند «وَكُلُوا شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» و امثال آن.

متن واقع و آنچه در عالم خارج تحقق می‌یابد یک چیز است و متن واقع تردیدبردار نیست و فرض احتمالات و راه‌های مختلف برای یک امر، یک فرض ذهنی و عقلی است که ناشی از جهل ما به واقع است، وگرنه آنچه واقع می‌شود احتمال و تردیدبردار نیست. برای بوجهل تنها یک راه است و آن ضلالت است با اراده خود. او حتماً به راهی می‌رود که به ضلالت می‌رسد، و قطعاً چنین می‌شود و با اراده خود او هم چنین می‌شود و حق به این اراده از ازل علم دارد و مشیت ازلی حق هم بر اساس علم ازلی او به همین ضلالت تعلق گرفته است. برای ما، که علم نداریم و واقع را نمی‌دانیم، احتمالات و راه‌های گوناگون متصور است، اما نزد حق تعالی و کسی که عالم به سر القدر است، واقع معلوم است.

در فلسفه نیز می‌گویند: «الممکنات عند الاوائل واجبات.» ممکنات نزد مبادی عالی خود واجب هستند. درست است که فی حدّ ذاته عقل می‌گوید: ممکن است و متساوی النسبة به وجود و عدم، اما فی الواقع، یا موجود است یا معدوم. اگر شرایط وجود جمع باشد حتماً موجود است، وگرنه حتماً معدوم است. به حسب عقل و با خلوص شیء از لوازم و ذاتیات آن، متساوی النسبة به وجود و عدم است، اما در نفس الامر، یا وجود است یا عدم. اعیان ثابتة نیز موطن نفس الامر است. همه لوازم و ذاتیات شیء در آنجا جمع است و از این رو، امکان در آنجا معنا ندارد. تساوی به ضلالت و هدایت در آنجا نیست؛ یا اقتضای هدایت دارد یا ضلالت. در فضای ذهنی، دو راه وجود دارد، اما در واقع یک راه بیشتر نیست و همان نیز اراده حق است. عبد هم همان را اراده می‌کند و اراده حق تنها به واقع تعلق می‌گیرد. «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.» اگر حق هدایت همه را اراده می‌کرد همه هدایت می‌شدند، اما اراده حق به هدایت جمیع تعلق نمی‌گیرد؛ چراکه همه اعیان طلب و اقتضای هدایت ندارند و همه آنها هدایت را اراده نکرده‌اند و بعضی طالب ضلالت هستند و در موطن واقع هم ضلالت را اراده می‌کنند و حق به این اراده علم دارد و از این رو، برای کسی که اراده ضلالت می‌کند هدایت را اراده نمی‌کند، و اراده حق تخلف‌بردار نیست. این همان بحث عمیقی است در روایات آمده که حق گاهی امر می‌کند به چیزی که آن را اراده نکرده است، و نهی می‌کند از چیزی که آن را اراده کرده است. تفضیل این مطلب مجال بیشتری می‌طلبد.

در برخی اقوال آمده است که ضمیر «یشاء» در آیه «اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» همان «مَنْ» است که با توجه به مباحث قبلی، تفسیر خوبی است.

معانی متفاوت از جبر عرفانی

برخی از متون نوع خاصی از جبر را به عرفا نسبت می‌دهند که با جبر مصطلح، یعنی «نفسی اختیار انسان»، متفاوت است و آن را «جبر ممدوح» می‌دانند.^{۳۷}

«جبر عارفانه» به این معناست که سالک و عارف با اختیار خویش و با شهود توحید افعالی حق و فعال ما یشاء بودن حق، خود را به کلی مسلوب اختیار می‌کند و با نظر به سبب‌سوزی حق و نادیده گرفتن علل و اسباب، حق را تنها مؤثر در هستی می‌بیند و می‌گوید: «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ همان‌گونه که «لیس فی الدار غیره دّیار.» به قول مولانا:

اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است
این معیت با حق است و جبر نیست این تجلّی مه است، این ابر نیست
و بود این جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست
اختیار و جبر در تو به خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال^{۳۸}

این نوع سلب اختیار از خود و خود را مغلوب و مقهور قضا و قدر حق دیدن، نه تنها مذموم نیست، بلکه حاکی از شهود جباریت و برگزیدن هوا و خواست حق بر هوای خود و فنای در حق است؛ تسلیم محض حق و ترک تدبیر و اختیار در مقابل تدبیر و خواست حق و ایمان به سرّ قدر و سرّ سرّ القدر است.

متهای اختیار آن است خود کاخ تیارش گردد اینجا مفتقد.^{۳۹}

ممکن است گفته شود: این جبر یک نوع حالت قلبی و احساسی است که حاصل شهود توحید افعالی و فنای عبد است و عبد خود را تسلیم قضا و قدر حق می‌بیند و بیشتر بعد روان‌شناختی است، نه هستی‌شناسی؛ همان‌گونه که در حال فنا، هم عبد احساس فنا و نیستی می‌کند، اما واقعاً فانی و معدوم نمی‌شود. اما در جای خود بحث شده است که هم فنای فعلی و ذاتی عبد و هم توحید افعالی و سایر مقامات و احوال، همگی از واقعیتی هستی‌شناختی حکایت دارد و صرف احساس و تصور نیست.

به هر حال، عرفا «جبر» به معنای منفی آن، یعنی «وادار ساختن موجود ممکن به فعل در عین امتناع او»، را انکار کرده‌اند، اما نوعی از جبر را پذیرفته‌اند و آن جبر از ناحیه اعیان ثابت است. به عبارت دیگر، جبر تحت استعداد و اقتضائات ذاتی را، که در عین ثابت مکنون است و مبتنی بر اقتضا و استعداد اعیان و ذوات اشیاست، می‌توان «جبر ذاتی» نامید.^{۴۰} «فما مشوا بنفوسهم و أنما مشوا بحکم الجبر الی أن وصلوا الی عین القرب.»^{۴۱}
جبر - در واقع - به اعیان برمی‌گردد، نه به حق. حق موجودات را مجبور نمی‌کند، بلکه عین ثابت و اقتضای او، او را مجبور می‌کند، و این جبر از ناحیه خودشان است و این جبر نیست، بلکه عین اختیار است؛ همان‌گونه که در مورد خداوند هم می‌گوییم: «کتب علی نفسه الرحمة.»

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

محور بحث این نوشتار تبیین تحلیل عرفان از مسئله اختیار انسان و آموزه «امر بین الامرین» بود. عمده مباحث عرفا در مسئله «اختیار» در بحث «سرّ القدر» و «سرّ سرّ القدر» قابل پی‌گیری است و مباحث نظام‌مند و دقیقی در این زمینه مطرح شده است.

اساس بحث عرفا در تبیین مسئله اختیار، تحلیل عمیق و دقیق مسئله مشیت حق تعالی و ارتباط آن با اراده عبد و تحلیل ناب و دقیقی از مسئله علم حق تعالی، بخصوص علم ازلی و پیشین حق به افعال اختیاری بندگان و تفسیر دقیق مسئله قضا و قدر و بیان آن تحت عنوان دو بحث مهم «سرّ القدر» و «سرّ سرّ القدر» است. البته در مباحث دیگری همچون سعادت و شقاوت ذاتی، مسئله تکلیف و امر و نهی انبیا و استعداد اعیان ثابته نیز دامنه بحث به مسئله اختیار کشیده شده است و در این موارد نیز بحث‌های دقیق و پربهایی در متون عرفانی یافت می‌شود.

عرفا - همچون فلاسفه و متکلمان - با پذیرش علم ازلی حق به هستی و از جمله افعال بندگان، به تبیین مسئله «اختیار» پرداخته‌اند. شاه‌کار عرفا در این مسئله تبیین دقیق علم پیشین حق تعالی و بسنده نکردن به بیانات اقتناعی و تأویل‌های سطحی از متون دینی بوده است. برخی از اندیشمندان در حل تعارض میان علم پیشین حق و اختیار انسان، به مثال‌ها و بیانات اقتناعی اکتفا کرده‌اند و یا دست به تأویل سطحی از متون دینی زده‌اند. عرفا در مسئله علم حق تعالی، نکته دقیقی با عنوان «تابعیت علم از معلوم» مطرح کرده‌اند. علم حق تعالی به موجودات تابع معلوم است؛ به این معنا که علم حق، احوال و افعال عبد را تعیین نمی‌کند، بلکه معلوم حق، که همان عین ثابت عبد و احوال و اقتضای اوست، علم حق را تشکیل می‌دهد. علم حق به موجودات بر اساس اقتضائات و احوال عین ثابت آنهاست و به تعبیر دیگر، حق به موجودات آن‌گونه که هستند، علم دارد و این علم در ازل به عین ثابت تعلق می‌گیرد و این عین ثابت با تمام اقتضائاتش بدون هیچ کم و کاست، در عالم عین و خارج تفصیل خواهد یافت. آنچه علم حق در ازل به آن تعلق گرفته، همان است که در عالم عین و خارج واقع خواهد شد و علم حق همواره عین واقع است و جهلی در آن راه ندارد. بر این اساس، علم حق تابع معلوم است و همواره معلوم حق واقع خواهد شد؛ چراکه عالم خارج تفصیل همان اعیان ثابته و اقتضائات آنهاست.

به دنبال بحث از «تابعیت علم»، بحث دیگری با عنوان «تابعیت حکم از محکوم علیه» مطرح می‌شود. قضا و قدر الهی و به دنبال آن، حکم حق تعالی بر موجودات بر اساس علم او به حقایق و احوال و اقتضائات اعیان موجودات است، و حکم حق تابع این اقتضائات خواهد بود و خداوند حکمی نمی‌کند، مگر بر اساس اقتضائات و طلب ذاتی اعیان ثابته

موجودات؛ چراکه قضای حق بر اشیا بر اساس علم او به حقایق اشیاست. از این رو، حکم و قضای حق همواره متناسب با قابلیت، خواست و استعداد اعیان خواهد بود و حکمی بر خلاف استعداد و اقتضای اعیان بر آنها بار نمی‌شود؛ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و از این رو، جبری از ناحیه حق بر اعیان موجودات نخواهد بود و اگر جبری و امری خلاف میل افراد باشد از ناحیه عین ثابت خود آنهاست، و حق تعالی بر کسی ظلم نمی‌کند «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». پس علم حق تابع معلوم حکم او، تابع محکوم علیه و قضا و قدر او و تابع مقدر خواهد بود و این معلوم و محکوم علیه و مقدر حق همان عین ثابت موجودات است. حکم حق همان پاسخ به طلب و خواست ذاتی اعیان از حق و مطابق اقتضائات آنهاست.

در بحث از مشیت حق تعالی و رابطه آن با اراده عبد نیز مباحث دقیقی در متون عرفانی آمده است. مشیت حق در بحث از مشیت حق تعالی به موجودات بر اساس علم احدی ذاتی اوست و از این رو، مشیت او احدی التعلق است؛ یعنی همان گونه که حق به حقایق اعیان ازلاً و ابداً علم دارد و این علم او جهل نخواهد بود، مشیت او نیز ازلی و واحد است و تردیدی برای حق در مشیت و اراده نخواهد بود. مشیت حق تعالی یک طرف بیشتر ندارد و این گونه نیست که در برابر مشیت حق، چند متعلق و چند راه باشد و حق یکی را از میان آنها اختیار کند، بلکه در مقابل مشیت حق، یک متعلق بیشتر وجود ندارد و آن همان واقع است. علم ازلی حق به واقع، مشیت ازلی حق به واقع را به دنبال خواهد داشت. حق تعالی اراده می‌کند چیزی را که واقع خواهد شد، و چیزی که واقع نخواهد شد مورد اراده و مشیت او نخواهد بود. آنچه را عبد بر اساس اقتضا و عین ثابت خود اراده می‌کند حق نیز در ازل همان را اراده کرده است، و آنچه را عبد در موطن عین ثابت و عالم خارج اراده نخواهد کرد حق نیز از ازل اراده نکرده است. به این بیان، اراده حق تابع اراده عبد است و حتی اراده ازلی حق نیز مطابق اراده عبد خواهد بود. حق در ازل اراده می‌کند آنچه را عبد اراده خواهد کرد، و چیزی که واقع خواهد شد متعلق مشیت ازلی حق است؛ و چیزی که واقع نخواهد شد از ازل نیز متعلق اراده حق نبوده است. اراده حق به نفس الامر و واقع تعلق می‌گیرد و نفس الامر همان موطن تعیین ثانی و عالم اعیان ثابت است. از این رو، همان گونه که علم ازلی حق تخلف‌بردار نیست، مشیت ازلی حق نیز تخلف‌بردار نیست. پس اراده حق به چیزی تعلق دارد که عبد اراده خواهد کرد و این از ازل معلوم حق است.

بیان دیگر عرفا در مسئله اختیار، بر اساس آموزه اعیان ثابتیه بحث «سرّ القدر» و «سرّ سرّ القدر» است. هرچه در عالم عین واقع می‌شود و تمامی افعالی که از عبد صادر می‌شود همه بر اساس طلب و استعداد و اقتضائات عین ثابت اوست. عطا و تجلّی حق بر عبد نیز بر اساس طلب و خواست خود اوست و چیزی خلاف خواست و طلب و استعداد ذاتی عین ثابت به او عطا نمی‌شود. هرچه به عبد می‌رسد از خیر و شر و هدایت و ضلالت و کفر و ایمان، همه اقتضائات خود او و خواست عین ثابت اوست. پس جبری در کار نیست و این حقیقت «سرّ القدر» است و بر این اساس، جبری در کار نخواهد بود.

ممکن است توهم شود که «سرّ القدر» به تفویض می‌انجامد؛ اما از یکسو، عرفا تفویض را هم باطل می‌دانند و ابطال تفویض به «سرّ سرّ القدر» است. «سرّ سرّ القدر» یعنی اینکه عبد و عین ثابت او چیزی جز حصّه وجودی عبد از اسما و صفات الهی و وجود مطلق نیست. عین ثابت عبد صورت اسما و صفات الهی در موطن تعین ثانی و بهره او از وجود مطلق است و از این رو، آنچه از عبد صادر می‌شود همه اقتضائات اسما و صفات و کمالات حق بوده و علم حق است و اسما و صفات او و اقتضائات آن‌ها.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۷
۲. رک: حسن حسن زاده آملی، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ص ۷۴
۳. عبد الرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۶
۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۷۱ و رساله خلق الاعمال ص ۷۶
۵. سیدحسین شمس، امر بین الامرین، ص ۲۹۳
۶. رک: فارابی، فصوص الحکم، ص ۶۱
۷. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، بخش ۵، ص ۴۲۶
۸. برای نمونه رک: سیدحسین شمس، همان و رضوی، در آیین فصوص.
۹. برای نمونه رک: ابوالعلا عقیفی، تعلیقہ بر فصوص الحکم و محسن جهانگیری، ابن عربی چهره درخشان عرفان اسلامی.
۱۰. سیدحسین شمس، همان، ص ۲۳۷
۱۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳ ص ۴۶ و ۳۹۶ و الفکوک ص ۱۸۹
۱۲. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۸۱۴
۱۳. فناری، مصباح الانس، ص ۳۶۰
۱۴. داوود قیصری، همان، ص ۸۲۲
۱۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۶.
۱۶. همان، ص ۸۱۸
۱۷. همان، ص ۱۱۴۳
۱۸. ابن عربی، الرسالة الوجودیه، ص ۱۹۲
۱۹. داوود قیصری، همان، ص ۴۲۷ و ۴۳۳
۲۰. شیخ صدوق، التوحید، باب قضاء و قدر، رک: آشتیانی، تعلیقہ بر شرح فصوص، ص ۶۰
۲۱. دقیقاً برخلاف پندار برخی که لازمه‌ی پذیرفتن آموزه‌ی اعیان ثابته را انکار اراده و اختیار انسان می‌دانند.
۲۲. عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۱۱
۲۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۳۲.
۲۴. رک: آشتیانی، تعلیقہ بر شرح فصوص، ص ۸۱۹ و جنیدی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، ص ۵۱۱ و فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ص ۶۰ و ۶۱.
۲۵. داوود قیصری، همان، ص ۸۲۲
۲۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۳۵ و ج ۱، ص ۲۵۹؛ اصطلاحات کاشانی، ص ۱۳۲.
۲۷. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۸۲
۲۸. همان، ج ۳، ص ۱۸۲
۲۹. داوود قیصری، همان، ص ۳۴۸

۳۰. مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، ص ۱۲.
۳۱. صدرالدین قونوی، الفتوحات الإلهية، ص ۸۱
۳۲. داوود قيصري، همان، ص ۵۸۸
۳۳. ابن عربی، الفتوحات المكية، ج ۳، ص ۴۶۴
۳۴. کافی، الاصول، ج اول، باب المشية و الارادة حديث ۳ و ۲
۳۵. همان، حديث ۵
۳۶. داوود قيصري، همان، ص ۵۳۷.
۳۷. ر.ک به: کریم زمانی، میناگر عشق، ص ۳۸۳
۳۸. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۷۳.
۳۹. همان، دفتر چهارم، بیت ۴۰۴.
۴۰. ر.ک: ابن عربی، الفتوحات المكية، ج ۴، ص ۲۰۸
۴۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۱.



منابع

- آشتیانی، جلال الدین، *تعلیقہ بر شرح فصوص*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة* (چهار جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ____، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- ____، *الرسالة الوجودية*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
- جامی، عبدالرحمن، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
- ____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تحقیق ویلیام چیتیک، چ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- زمانی، کریم، *میناگر عشق*، چ دوم، تهران، نی، ۱۳۸۳.
- سبزواری، ملا هادی، *غررالفرانگ*، چ پنجم، تهران، ناب، ۱۳۸۴.
- شمس، سیدحسین، *الامر بین الامرین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- شیخ صدوق، *التوحید*، بی جا، دارالحججه، ۱۴۱۶ ق.
- عفیفی، ابو العلاء، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- فارابی، محمد بن محمد، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قاضی سعید قمی، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحق، *النفحات الالهیه*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- ____، *رساله النصوص*، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ____، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ____، *رساله خلق الاعمال*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.