

فصلنامه آیین حکمت
سال سوم، بهار 1391، شماره
مسلسل 11

بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی

تاریخ تأیید: 91/4/55

تاریخ دریافت: 91/2/17

حسن امینی*

این نوشتار با روش مطالعات تطبیقی، از منظر ابن سینا و ابن عربی، به مسئله جبر و اختیار پرداخته است که قضای پیشین الهی و اراده واجب در مقام فعل و غیرارادی بودن اراده چگونه با اختیار آدمی جمع‌شدنی است. این دو متفکر مسلمان قضای الهی و تقدم آن را بر قدر پذیرفته‌اند؛ اما در تفسیر قضا و مرتبه آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ بوعلی قضا را عین علم فعلی واجب به موجودات و لازمه ذات دانسته است و ابن عربی قضا را «حکم» و متفرع بر علم و مسبوق به سرالقدر. در حکمت مشاء، همواره اراده مسبوق به قضا است و در نظام عرفانی اراده در مرتبه پیش از قضا نیز مطرح است. با توجه به این، نظام فلسفی در حل مسئله جبر به نوعی تناقض دچار است برخلاف نظام عرفانی که اراده را در مرتبه پیش از قضا نیز می‌پذیرد. در اندیشه بوعلی، واجب با اشیا از راه واسطه‌ها ارتباط دارد، جز با صادر اول. در اندیشه محی‌الدین واجب هم با

* پژوهشگر حوزوی.

واسطه و هم بی‌واسطه با اشیا ارتباط دارد. بنابراین، می‌توان در نظام فلسفی بوعلی به ناسازگاری اراده واجب با اختیار آدمی از راه فاعلیت طولی و فاعلیت قریب و بعید پاسخ داد و بر اساس سخنان ابن‌عربی بر پایه تجزیه علت فاعلی به ایجابی و قابلی. غیرارادی بودن اراده در اندیشه بوعلی راه حل روشنی ندارد ولی در اندیشه محی‌الدین از راه ذاتی بودن اراده آدمی می‌توان آن را حل و فصل کرد و اراده را در مرتبه فعل ظهور آن دانست، بی‌آنکه تسلسل در اراده یا جبر را در پی داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: اختیار و جبر، قضا و قدر الهی، بوعلی و ابن‌عربی،

غیر ارادی بودن اراده، موطن فعل.

طرح مسئله

افعال ارادی انسان، در عین ارتباط آن با انسان، با خدا هم ارتباط دارد. از جهت ارتباط آن با انسان، مسئله جبر، تفویض یا امر بین امرین مطرح است، و از جهت ارتباط آن با خدا، مسئله قضا و قدر، از این‌رو، غالب دین‌پژوهان هر دو مسئله را با هم مطرح کرده‌اند. در این مسئله سه معضل اساسی وجود دارد که فیلسوفان آنها را به خوبی از یکدیگر جدا نکرده‌اند، اگر چه به اجمال آورده‌اند: ناسازگاری اختیار با قدر و قضای پیش از ایجاد، ناسازگاری آن با غیرارادی بودن اراده و تنافی اختیار با اراده واجب در مقام فعل.

بنابراین، یکی از پرسش‌های اساسی این است که اگر کارهای ارادی از اول متعلق قدر و قضای الهی واقع می‌شوند، چگونه آدمی اختیار دارد و اختیار انسان با قدر و قضای پیشین الهی چگونه قابل جمع است؟ (اخوان الصفا، بی‌تا: 3/409)

پرسش دوم اینکه ملاک اختیاری بودن یک فعل مسبوق بودن آن به اراده است. (الطوسی، 1405: 477)؛ اما خود اراده غیر ارادی می‌باشد. اگر اراده فعل مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد، یا باید منتهی به اراده واجب شود که لازمه آن جبر است، چون لازم می‌آید که اراده آن فعل غیراختیاری باشد؛ در نتیجه آن عمل هم غیراختیاری و غیرارادی خواهد بود، یا منتهی به اراده واجب نشود که لازم می‌آید بی‌نهایت اراده داشته باشیم. اما تسلسل در اراده محال است، چرا که تسلسل در علل محال است. پرسش سوم در موطن انجام دادن کار مطرح است که اراده الهی با اراده آدمی در فعل واحد چگونه سازگار است؟ به تعبیری، اگر کارها به اراده آدمی انجام پذیرد، با اطلاق اراده الهی ناسازگار است و اگر به اراده الهی انجام گیرد با اختیار انسان در تعارض؟ پس پرسش اصلی این نوشتار این است: اندیشه‌های فلسفی و عرفانی معضلات جبر را چگونه حل و فصل کرده‌اند؟ و کدام‌یک به آنها پاسخ دقیق داده‌اند؟ دیدگاه ابن‌سینا، رئیس مشائیان، و ابن‌عربی، پایه‌گذار عرفان نظری، در این زمینه چیست؟ چه تشابهات و تفاوت‌هایی میان هر دو دیدگاه وجود دارد؟ آنان چگونه قضا و قدر را با اختیار آدمی جمع کرده‌اند؟ و به غیر ارادی بودن اراده که مستلزم جبر است، چگونه پاسخ داده‌اند؟ میان اراده الهی و اراده آدمی در موطن فعل چگونه سازگاری ایجاد کرده‌اند؟

نکته در خور توجه این است که در مسئله جبر و اختیار به نحو سلب یا ایجاب کلی نزاع نیست. هیچکس مدعی نیست که آمدنش در این عالم از پدر و مادر مشخص و در شرایط زمانی و مکانی خاص به اختیار وی بوده است یا انتقالش به عالم دیگر یا کارکرد دستگاه‌های طبیعی بدن یا رخداد حوادث طبیعی به اختیار وی خواهد بود. بلکه نزاع در خصوص کارهای ارادی آدمیان است که

اگر به اراده آنان محقق شوند با قضا و شمول اراده الهی در تعارض است و اگر با قضا و اراده الهی محقق شود با مختار بودن آدمی و فرستادن انبیا و تکالیف شرعی و ثواب و عقاب اخروی.



پیشینه مسئله

قبل از همه، ریشه‌های این مسئله را می‌توانیم در قرآن کریم و روایات ائمه اطهار □ بباییم. (برای نمونه ر.ک. انسان: 3 و 30، مزمل: 19، انفال: 17، نحل: 35، و ر.ک. کلینی، 1665: 155/1 و 159 و 160) پیش از شکل‌گیری نحله‌های کلامی، اندیشه جبر و قدر (تفویض) دست‌کم به شکل غیرمدون در عصر نزول وجود داشته است. پس از شکل‌گیری آنها، جبر و اختیار شاید اولین مسئله‌ای بود که - بعد از کفر و فسق - وارد حوزه‌های کلامی گردید. (ر.ک. مطهری، 1880: 58/3) برخی از اشاعره، در لفظ، جبر و تفویض را نفی کرده و دیدگاه سومی را به نام کسب برگزیده و کسب را به حدوث قدرت در زمان انجام دادن کار تفسیر کرده‌اند. معتزله نیز بر لفظ اختیار تأکید نموده‌اند. (ر.ک. مستملی بخاری، 1333: 460/1) البته بعضی چون فخر رازی [از اشاعره] به صراحت به دفاع از اندیشه جبر برخاسته‌اند. (ر.ک. فخرالدین رازی، 1411: 517/2 - 519) اما دیگران بر اساس برخی مبانی کلامی آن دو، مطلقاً جبر را به اشاعره و تفویض را به معتزله نسبت داده‌اند. (مطهری، 1880: 59/3) ظاهراً در فلسفه اسلامی سابقه تاریخی این مسئله به فارابی (م. 999 ق) و اخوان الصفا (قرن 4) برمی‌گردد که هر کدام به اجمال در این زمینه بحث کرده‌اند. فارابی اختیار را به بالذات و بالغیر تقسیم کرده و اختیار بالغیر را به بالذات برگردانده است. او واجب را مختار بالذات و دیگر موجودات را مختار بالغیر دانسته است. (1405: 91 - 92) اخوان الصفا، نخست دلیل‌های اهل جبر و تفویض را بیان کرده و در عین اعتقاد به قضای قطعی و قدر حتمی، اختیار را پذیرفته‌اند. (بی‌تا: 409/3 - 411) اما اینکه این دو چگونه جمع‌شدنی‌اند، تصویر واضحی ارائه نداده‌اند. ظاهراً ابن‌سینا (428 ق) هم به اختصار در ضمن مباحث دیگر به این موضوع پرداخته است ولی بر اساس

عبارات و مبانی فلسفی او می‌توان تفسیری از دیدگاه وی در این باره ارائه داد و میان دیدگاه او و ابن عربی مقایسه کرد. بعد از او، میرک بخاری (675 ق) به حل این معضل پرداخته است. (ر.ک. 1353: 664 - 665) میرداماد (1041 ق) نیز این معضل را بدین مضمون مطرح کرده است: اگر اراده آدمی مسبوق به اراده‌ای دیگر نباشد سخنی است ناصواب و اگر منتهی به اراده واجب نشود، تسلسل در اراده لازم می‌آید و اگر به اراده واجب منتهی شود، لازمه‌اش این است که آدمی در انجام دادن فعل مختار باشد و در اراده آن مجبور، در نتیجه، جبر لازم می‌آید. به من نرسیده است که کسی تا کنون به این معضل پاسخ در خور داده باشد. (1374: 473 - 474) او سپس اینگونه پاسخ می‌دهد که هرگاه زمینه تصور فعلی فراهم شود، نخست آدمی فعل را تصور و بعد فایده آن را تصدیق می‌کند. با تصور و تصدیق به خیر بودن آن شوق و میل به انجام دادن آن در آدمی پدید می‌آید و کم‌کم این شوق شدید می‌شود که آن را اراده می‌نامند. سپس می‌نویسد: با فرض اراده‌های نامتناهی، همه آنها در شوق مؤکد (اراده فعل) به نحو اندراجی جمع هستند که عقل آنها را به تفصیل می‌تواند تصور کند. او در پایان می‌پذیرد که تمام اراده‌ها به اراده واجب منتهی می‌شود. از نظر او هیچ تفاوتی میان اراده و فعل وجود ندارد که هر دو به اراده و اختیار از آدمی صادر و به اراده حق منتهی می‌شوند. همانگونه که یک فعل را هم به واجب و هم به انسان نسبت می‌دهیم، اراده نیز چنین است؛ هر دو به اراده‌ی واجب بالذات منتهی می‌گردند و این همان امر بین امرین و سخن صواب است. (همان: 474 - 475)

سخنان ایشان، به جای حل معضل جبر، آن را استوارتر می‌کند، چون اولاً در اینکه اراده همان شوق مؤکد باشد محل تردید است؛ ممکن است کسی میل

شدید به انجام عملی داشته باشد ولی آن را انجام ندهد و با آن مخالفت ورزد یا بالعکس (صدرالدین الشیرازی، 1410: 337/6 - 888). ثانیاً ایشان برای حل معضل از سویی اراده‌های نامتناهی را قبول می‌کند و آنها را مندمج در شوق مؤکد می‌داند و از دیگر سو آنها را منتهی به اراده واجب بالذات. این نشان‌دهنده عدم موضع ثابت وی در این مسئله است؛ اگر اراده‌های نامتناهی به اراده حق منتهی می‌شود دیگر برای انجام دادن عمل قبلی یا خارجی، نیازی به پذیرش اراده‌های نامتناهی نیست. این سخن در بحث از حقیقت اراده روشن خواهد شد. ثالثاً بر فرض که اراده‌های نامتناهی داشته باشیم، آنها در شوق مؤکد نباید مندرج باشند بلکه در مرتبه عالی‌تر باید مندمک باشند، یعنی در اراده مأخوذ در ذات آدمی. این سخن سید، که همه اراده‌ها و فعل‌ها به اراده واجب منتهی می‌شود، سخنی است درست، اما اشکال را استوار می‌کند نه حل؛ زیرا این پرسش از این مطلب برمی‌خیزد که اگر فعل و اراده آدمی، متعلق اراده الهی قرار می‌گیرد، پس چگونه برای آدمی اختیار می‌ماند؟ بعد از سید داماد، صدرا (1050 ق) دیدگاه عرفا را در مقابل دیدگاه کلامی و فلسفی مطرح کرد و حل مسئله را در آن دانست. (ر.ک:

همو، 1333: 26)

نگارنده در این جا تلاش کرده است تا با استناد به مبانی و عبارات ابن سینا، تصویر روشنی از دیدگاه ایشان ارائه دهد و بعد به مقایسه آن با دیدگاه ابن عربی پردازد.

1. معنای اختیار و جبر

واژه اختیار گاه در مقابل اکراه، گاه در مقابل اضطرار، گاه در برابر جبر فلسفی،

یعنی ضرورت علی و معلولیⁱ و گاه در مقابل جبر و تفویض - هر دو - به کار می‌رود. اختیار به معنای اول و دوم را در حوزه فقه و حقوق، و اختیار به معنای سوم و چهارم را در حوزه کلام و فلسفه به شکل مشترک لفظی اطلاق کرده‌اند. معنای اول و دوم آن روشن است. اما مقصود از اختیار در مقابل جبر فلسفی این است که تا علت تامه شیء محقق نشود، معلول آن تحقق پیدا نمی‌کند و هرگاه علت تامه آن به وجود بیاید، معلول آن نیز لزوماً موجود می‌شود. اختیار در مقابل جبر فلسفی، یعنی نسبت شیء به علت ناقصه امکان است نه ضرورت. در این مبحث اختیار به این معانی مراد نیست و مقصود از جبر نیز جبر به معانی یاد شده نیست، بلکه مراد از جبر جبر در برابر تفویض است.ⁱⁱ تفویض یعنی اینکه آدمی در انجام دادن کارها استقلال داشته باشد. به دیگر سخن، کارها را با اراده و قدرت خود انجام دهد بدون دخالت اراده و قدرت الهی.

اختیار، در مقابل تفویض، محل تردید است که آیا در انسان و خدا یا مطلق مجردات به یک معنا است و مشترک معنوی یا به دو معنا و از سنخ مشترک لفظی. از ظاهر سخنان برخی معاصران، مشترک لفظی بودن آن استفاده می‌شود. ایشان می‌گویند اختیار در خداوند یعنی انجام دادن کارها از روی رضا و رغبت

i. قاعدة «الشي ما لم يجب لم يوجد» ناظر به آن و در مقابل قاعدة اولویت متکلمان است. (ر.ک: مطهری، 1380: 181 -

182).

ii. و المراد من الجبر هنا: ما هو المقابل للتفويض، لا الجبر العلي المقابل للألوية، إذ الجبر العلي - الناطق به قاعدة: «الشي ما لم يجب لم يوجد» (جوادی آملی،

1422: 71)

بی آنکه مقهور عامل قوی‌تری قرار گیرد. اختیار به این معنا شامل فاعل بالعنایه، بالرضا و بالتجلی نیز می‌شود و در آدیان یعنی قصد، گزینش و ترجیح یکی از دو طرف. (ر.ک. مصباح یزدی، 1667: 375-377) اما از ظاهر سخنان برخی عرفا مشترک معنوی بودن آنها به دست می‌آید. مضمون سخنان ایشان بدین قرار است که نحوه اختیار حق با نحوه اختیار خلق فرق دارد؛ نه ماهیت و حقیقت آنها. خلق به سبب تردید و فایده بیشتر یا مصلحتی که در پی آن هستند، یکی از دو طرف را بر می‌گزیند، اما گزینش یکی از دو امر یا امکان دو حکم مختلف درباره حق راه ندارد. (فنازی، 1374: 288-239)

به هر حال، روح معنا در هر دو اطلاق یکی است. آدمی به سبب جهل به مصالح و مفاسد و گرایش‌های متضاد دچار تردید می‌شود و مجردات تام چون منزله از آنها هستند به هیچ‌رو دچار آن نمی‌شوند؛ بلکه عالی‌ترین مرتبه اختیار را دارند.¹ به عقیده صدرالمتألهین، عنصر اراده و قدرت هر دو در ماهیت اختیار نقش دارد: «فإن الاختیار هو الإیجاد بتوسط القدرة و الإرادة سواء كانت تلک القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شیء آخر». (صدرالدین الشیرازی، 1410: 887/6؛ ر.ک. همان: 1889؛ همو، 1878: 66) اما به سخن ابن عربی، صرف اراده در ماهیت اختیار نقش دارد. او کسب را ویژه موجود امکانی می‌داند و آن را به تعلق اراده به فعل تفسیر می‌کند و قدرت را هم از اوصاف مختص به

1. نعم، ههنا فرق بین الفاعل بالقصد و الفاعل بالعنایة و الفاعل بالرضا، و الكل فاعل مختار؛ و کذا الفرق ثابت بین الفاعل بالطبع و الفاعل بالقسر و الفاعل بالتسخیر، و الكل فاعل بالإيجاب و الجبر. (صدرالدین

واجب می‌داند؛ چون اثر و ایجاد عینی که ویژه حق است از ویژگی قدرت می‌باشد. پس به باور او مختار یعنی فاعلی که اراده بر انجام دادن کار داشته باشد و جبر یعنی واداشتن موجود امکانی به کاری که ابای از آن داشته باشد. (بی‌تا):

(42/1)



2. قضا و قدر الهی و اختیار آدمی

یکی از پرسش‌های این پژوهش این بود که قضا و قدر الهی چگونه با اختیار آدمی جمع می‌شود؟ به سخنی، دیگر از ازل قدر و قضای الهی به کارها تعلق می‌گیرند، انسان چگونه دارای اختیار است؟

از منظر فیلسوفان مشاء، از جمله ابن‌سینا، قضا علم فعلی واجب است به اشیاء از راه صور مرتسمه. صور مرتسمه عالم، علم فعلی واجب است. واجب الوجود از ازل دارای این صور است و موجودات بر طبق آن از وی صدور می‌یابند. صدور و تفصیل برخی موجودات مشروط به شرایط خاص نیست و برخی مشروط به شرایط خاص است. اولی مانند عقول و مفارقات، دومی مثل موجودات عالم مادی. موجودات مجرد و مادی به ترتیب تقرر آنها در صور مرتسمه از واجب صادر می‌شوند. اگر صورتی صادر اول باشد، صاحب صورت در میان اعیان خارجی نیز صادر اول خواهد بود؛ مانند صورت عقل اول و خود عقل اول.

بوعلی واجب را فاعل بالعیایه و علم واجب به موجودات را در مرتبه‌ی ذات، موجب پیدایش آنها می‌داند. (1375: 150/3)

ظاهراً به علم واجب به موجودات به این اعتبار که سبب ایجاد آنها می‌شود، قضای الهی می‌گویند. از آنجا که علم واجب به موجودات در مرتبه ذات به نحو کلی است، قضای الهی را نیز حکم کلی دانسته‌اند. هر شیء برای تحقق در خارج به تقدر و اندازه خاص، از جمله زمان و مکان خاص، نیاز دارد. به این مرتبه از علم الهی قدر گفته‌اند و آن را تفصیل قضای الهی دانسته‌اند؛ زیرا قضا علم کلی و اندماجی است و قدر علم تفصیلی و جزئی.

بوعلی معتقد است که واجب الوجود باید همه چیز را بداند؛ چون همه اشیاء یا

بی‌واسطه یا با واسطه باید به او برسد و گرنه تحقق پیدا نمی‌کند و این قدر اشیا است و همین قدر تفصیل قضای الهی می‌باشد: «و یجب أن یکون عالما بكل شیء لأن کل شی لازم له بوسط أو بغير وسط یتأدی إلیه بعینه قدره الذی هو تفصیل قضائه الأول تأدیا واجبا إذ کان ما لا یجب لا یکون کما علمت» (همان: 616/3) مفاد این عبارت و عبارات دیگر بوعلی، مقدم بودن قضا بر قدر الهی است. به باور او قضای الهی حکمی است بسیط، و قدر تعین و تشخیصی است که قضای الهی به تدریج به آن منتهی می‌شود. به تعبیری قدر تدریج قضای الهی است. تقدیر موجب فراهم آمدن امور بسیطی می‌شود که از جهت بسیط بودن به قضای الهی نسبت دارند و از جهت تعین و تقدیر به تقدیر الهی. (1885: 485)

در اندیشه محی‌الدین، قضا حکم الهی به ایجاد اعیان موجودات است بر اساس اقتضا و تقدیر کلی آنها در اعیان ثابت. قدر توقیت و تقدیر اشیا است در اعیان ثابت آنها، و آن را سرالقدر می‌نامد:

اعلم أن القضاء حکم الله فی الأشياء، و حکم الله فی الأشياء علی حد علمه بها و فیها. و علم الله فی الأشياء علی ما أعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها. و القدر توقیت ما هی علیه الأشياء فی عینها من غیر مزید. فما حکم القضاء علی الأشياء إلا بها. و هذا هو عین سرالقدر. (ابن عربی، 1880: 131)

پس قضا حکم بر اشیا است بر اساس اعیان ثابت و اقتضائات آنها که آن را سرالقدر می‌نامد. (همان، فناوری، 1374: 121؛ قونوی، 1375: 58؛ جامی، 1370: 211) بر اساس عبارات صریح محی‌الدین، سرالقدر تقدم بر قضا و قضا تقدم بر قدر دارد: «فالتوقیت فی الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشیئة تبع القدر. (ابن عربی، 1880: 132) در این سخن، او به صراحت بیان کرده است که قضا، علم، اراده و مشیت الهی تابع قدر الهی است. به تعبیری، حق تعالی به آنچه

در اعیان ثابتة تقدر می‌یابد، علم دارد و قضا و اراده و مشیت او نیز متفرع بر علم اوست و همه متفرع بر تقدر اشیاء در تعیین ثانی هستند. البته ایشان در جای دیگر قضا را به ایجاد تشبیه کرده است. همانگونه که ایجاد امری است معقول نه محسوس و آنچه در خارج تحقق دارد وجود است نه ایجاد، قضا نیز چنین است و به تحقق «مقضى به» یعنی وجود تحقق دارد. به باور وی، قضا امری است مجمل و «مقضى به» امری است مفصل. مقضى به همان قدر و تفصیل قضای الهی و از احوالات «مقضى علیه» است. به نظر می‌آید مقصود وی از «مقضى علیه» اعیان ثابتة است که حق بر آنها حکم به ایجاد می‌کند. مؤید این برداشت ادامه این عبارت است که در آن می‌پرسد: چرا خداوند برخی موجودات را بر قبول شرّ خلق کرده است نه خیر. وی پاسخ می‌دهد که قضای الهی تابع علم اوست. حق به اشیا به همانگونه که در اعیان ثابتة هستند علم دارد. اشیا به هر شکلی که در اعیان ثابتة باشند در خارج تحقق می‌یابند. (ابن عربی، بی‌تا: 18/4)

بررسی دیدگاه بوعلی و ابن عربی

هر دو دیدگاه علم به موجودات عینی را در صُقع ربوبی پذیرفته و قدر را تفصیل قضای الهی و مؤخر از آن دانسته‌اند؛ اما از دو جهت با یکدیگر مخالفند: یکی اینکه قضا، از منظر ابن سینا، علم عنایی ازلی الهی در مقام ذات واجب است و، از منظر ابن عربی، «حکم» الهی است در مرتبه تعین ثانی. دیگر اینکه تقدیر اصلی و کلی همه اشیا در تعیین ثانی رقم می‌خورد که ابن عربی از آن به «سرالقدر» یاد می‌کند. از منظر او قضای الهی مسبوق به سرالقدر است که فیلسوفان مشاء از آن سخنی به میان نیاورده‌اند؛ اگر چه ابن سینا این تعبیر را از عارفان پیشین و یا هم زمانان خود اخذ کرده و رساله‌ای به این نام نگاشته است؛

اما تصویر روشنی از آن ارائه نداده است. تفاوت سوم هر دو دیدگاه در این است که ابن سینا قضا را بر علم واجب به موجودات اطلاق کرده است؛ به این اعتبار که موجب پیدایش آنها می‌شود. اما ابن عربی قضا را در برابر علم بر حکم الهی یعنی حتمی و یکسره کردن کار اطلاق نموده است که در آن معنای لغوی لحاظ شده است؛ از این رو، می‌گوید که علم، اراده، مشیت و قضا تابع قدر است.

اکنون سخن در مقایسه دیدگاه ابن عربی با ابن سینا از این منظر نیست. این مسئله به پژوهش مستقلی نیاز دارد. چه قضا به معنای علم باشد یا حکم، مقدم بر قدر باشد یا عکس آن، اینک باید به این پرسش پاسخ بدهیم که قضای سابق الهی چگونه با اختیار آدمی جمع‌شدنی است. بر اساس دیدگاه ابن سینا، این گونه می‌توان پاسخ داد: همان‌گونه که علم سابق الهی با اختیار انسان منافات ندارد قضای الهی نیز با آن تعارضی ندارد. همان‌گونه که خداوند به کارهای ارادی آدمی با وصف ارادی بودن آنها علم دارد، قضای الهی نیز به کارهای اختیاری آدمی با وصف اختیاری بودن آنها تعلق می‌گیرد. او از ازل می‌داند که فلان آدم در زمان خاص با اختیار خود چنین و چنان می‌کند و همان‌گونه که در آینده واقع می‌شود با قید اختیار، متعلق قضای او قرار می‌گیرد. افزون بر این، قضای الهی نزد او همان علم الهی به موجودات از راه صور ارتسامی است. گفتیم علم الهی را از این جهت که موجب صدور موجودات می‌شوند، قضا نامیده‌اند.

اما محی‌الدین قضای الهی را در برابر اراده و علم قرار داد و آن را حکم به باور او اعیان‌ثابته یکی از خزاین الهی است که هر چه در این عالم تحقق می‌یابد پیش از این، در خزاین الهی به گونه متناسب با آن موطن تحقق دارد. یکی از پدیده‌های این عالم کارهای اختیاری آدمی است که در تعیین ثانی با وصف

اختیاری بودن، وجود علمی دارد.

در نظام فلسفی نیز، واجب در مقام ذات علم به اشیا دارد که وجود علمی آنها به شمار می‌آید. همچنین علت کمال معلول را دارد؛ فاقد شی نمی‌تواند معطی آن باشد. اصل این مطلب مورد وفاق هر دو دیدگاه است. تفاوت در این است که فلسفه مشاء اراده را عین علم، بلکه همه صفات واجب را حتی از نظر مفهوم عین یکدیگر می‌داند و همه را عین ذات. (ابن‌سینا، 1626: 135) اما عرفان اراده را غیر از علم می‌داند و به تمایز نسبی آن با ذات قائل است. مشاء اسم مرید و دیگر اسمای الهی را مطرح نکرده است؛ اما عرفان اسماء و اعیان ثابته را مطرح کرده است و آنها را حقایقی می‌داند که در مرتبه ذات سهمی از هستی دارند؛ بالعرض نه بالذات و از آن مرتبه تنزل کرده‌اند.¹ عین ثابت انسان نیز چنین است؛ یعنی حقیقتی است که با وصف ارادی بودن در قله‌ای از هستی سهمی از آن دارد و اقتضای وجودی اراده و کارهای اراده را دارد. (ابن عربی، رباعیات، به نقل از محمد خواجوی، 1371، ص 13 ی)

با توجه به مسبوق بودن قضا نسبت به اراده، از نظر محیی‌الدین، کارها با ویژگی اختیاری بودن، متعلق قضا و حکم حق واقع می‌شوند. او بر اساس «سراقدر» به پرسش فوق پاسخ می‌دهد و از راه نامجعل بودن اعیان ثابته و استعداد کلی آن؛ جبر را نفی می‌کند؛ زیرا حقیقت موجودات این عالم، از جمله انسان، در عوالم بالاتر هست. انسان در این عالم ویژگی‌هایی دارد، و با تمام این ویژگی‌ها، از جمله اراده، در موطن بالاتر نفس الامر دارد؛ به گونه‌ای که انسان نشئه عالم مادی رقیقه آن است. اگر حقیقت انسان فاقد اراده باشد، حقیقت او

1. و القابل لایکون إلا من فیضه الأقدس. (ابن عربی، 1380: 49)

نخواهد بود. عین ثابت او با این هویت، یعنی با وصف ارادی از خداوند، وجود ارادی و کارهای ارادی را می‌طلبد و خدا نیز بر مبنای وجودِ اطلاقی خود برای هر موجود آنچه را بخواهد حکم می‌کند. با توجه به این امر، ابن عربی می‌گوید: از سبق کتاب نترس. از خودت بترس چون سبق کتاب و علم حق به موجودات نیست مگر به همان‌گونه که بعداً در خارج تحقق می‌یابد. (بی‌تا: 16/4) او بر این اساس می‌گوید: برای خداوند حجت بالغه است نه برای انسان. خدا ستم نمی‌کند خود آنان ستم می‌کنند؛ زیرا «علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم» (همان) یا به تعبیر او: «حاکم، محکوم محکوم علیه خود است». (1880: 131) خداوند در افاضه وجود و اعطای کمالات تابع اعیان ثابت است.

نتیجه: به نظر می‌آید دستگاه هستی‌شناسی بوعلی در حل این معضل با نوعی از تناقض درونی روبرو است؛ زیرا در نظام فلسفی او اراده انسان همواره مسبوق به قضا اوست و اراده این چنینی، متعلق قضای الهی واقع می‌شود. اراده‌ای که متعلق قضای الهی باشد، ارادی نیست. اختیار نیز این‌گونه است؛ اختیاری که متعلق قضای الهی باشد، به جبر می‌انجامد؛ زیرا خودکار ارادی و اختیاری است، نه اراده و اختیار آن. این کار در حقیقت کاری است جبری. علم خداوند را نباید با علم انسان مقایسه کرد و بعد چنین گفت که قضا همان علم است و همان‌گونه که علم دیروز آدمی بر کار فردای وی اثر نمی‌گذارد، علم الهی نیز این‌گونه است. این پاسخ از این جهت خطا است که در اندیشه بوعلی انسان فاعل بالقصد و واجب فاعل بالعنایه است. واجب به نفس علمی که به نظام احسن و لزوم صدور آن از خودش دارد آن را ایجاد می‌کند، بی‌قصد زاید بر ذات. با وجود این، این پاسخ ناتمام است.

اما محی‌الدین اراده الهی را غیر از علم و علم را غیر آن و هر دو را در ایجاد عالم همانند دیگر صفات هفتگانه مؤثر می‌داند. (ابن عربی، انشاء الدوائر: 33 - 34) گفتیم که او مشیت و قضای الهی را متفرع بر علم و علم را متفرع بر حقیقت آدمی در اعیان ثابته می‌داند که اراده جزء آن حقیقت است. اگر قضای الهی مسبوق به اراده باشد، دیگر اشکال مطرح نمی‌شود؛ سالبه منتفی به انتفای موضوع خواهد بود.

3. غیرارادی بودن اراده در آدمی

دیدگاه ابن‌سینا: پرسش دوم این نوشتار این بود که کارهای اختیاری مسبوق به اراده است و اگر اراده انسان به اراده واجب منتهی شود، نتیجه آن جبر است و گرنه تسلسل محال لازم می‌آید. پاسخ ابن‌سینا و ابن‌عربی به این پرسش متفاوت به نظر می‌آید. بوعلی دربارهٔ اختیار واجب و انسان، می‌گوید: اختیار در واجب‌الوجود با اختیار در انسان متفاوت است. واجب‌الوجود بالفعل و به تعبیری بالذات دارای اختیار است؛ اما انسان بالقوه. به این دلیل، خدا به داعی و انگیزه زاید در کارهایش نیاز ندارد. داعی او همان ذاتش و خیر بودن ذاتش است. وی بالذات مفیض خیرات است. (برای نمونه: ر.ک. ابن‌سینا، 1404: 50 - 52) او سخن دیگران را که «انسان مضطر است در صورت مختار»¹ به همین معنا تفسیر می‌کند؛ یعنی انسان مختار برای کارهایش، انگیزه می‌خواهد. آدمی انگیزه‌های متضاد دارد و با ترجیح یکی از آنها اختیارش را از قوه به فعلیت می‌رساند به

1. «قیل: «الانسان مضطر في صورة مختار». و معناه أن المختار منا لا يخلو في اختياريه من داع يدعو الي فعل ذلك». (ابن‌سینا، 1404: 52).

رغم واجب که انگیزه متضاد ندارد تا اختیار در او با ترجیح یکی از دو طرف از مرحله قوه به مرحله فعلیت برسد. (ابن سینا، 1404: 50 - 52) به باور او هر فعلی انگیزه زاید بر ذات می‌خواهد. این سخن به این معنا است که هر فعل اختیاری مسبوق به اراده است. آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که این اراده از کجا ناشی شده است؟ آیا مسبوق به اراده‌ای دیگر است؟ اگر مسبوق به اراده‌ی دیگر نباشد، جبر لازم می‌آید.

ابن سینا در طبیعیات شفا تمام احوال زمینیان حتی اختیار و اراده را به حرکات افلاک منوط کرده است. (ابن سینا، 1404: 196/2؛ همو، 1885: 485) عین همین سخن را در الهیات دارد که اراده‌های آدمی امری است مسبوق به عدم، یعنی زمانی نبوده و بعد پیدا شده است. هر امری که چنین باشد حادث است و هر حادثی احتیاج به علتی دارد؛ نتیجه اینکه هر اراده‌ای معلول علتی می‌باشد. علت آن اراده‌های پی‌در پی نیست؛ بلکه عوامل زمینی و آسمانی است که اجتماع آنها موجب حدوث اراده می‌شود. او در ضمن سخنانش تصریح می‌کند که امور زمینی هم به آسمانی برمی‌گردد؛ در نتیجه، از نظر او اراده، تابع علل آسمانی است. (همو، 1885: 485)

حاصل این سخن غیرارادی بودن اراده است که نتیجه آن، غیر اختیاری بودن متعلق آنست.

اما می‌توان تفسیر دیگری از کلام بوعلی ارائه داد که با سخنان دیگر وی نیز سازگار باشد؛ بی‌آنکه لازمه آن جبر باشد و آن اینکه او در تعبیرات فوق ناظر به متون دینی است که امور مطلقاً از سوی آسمان‌ها تدبیر می‌شود.^۱ به نظر می‌رسد

۱. اشاره به آیه: يَدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ أَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَخْرِجُ إِلَيْهِ... (سجده (32)، آیه 5).

او در این متن، آسمان‌ها را بر افلاک تطبیق کرده است. تدبیر امور انسان از سوی آسمان‌ها با مختار بودن وی منافاتی ندارد؛ چون ممکن است با قید اختیار تدبیر شود، چنان‌که قضا و قدر الهی نیز از این راه با مختار بودن انسان جمع‌شدنی بود. باید بگوییم که در نظام فکری او این پرسش مطرح نشده است تا ایشان در پی حل آن برآید؛ دست‌کم نگارنده در آثار او ندیده است. شاید سخنان سید داماد هم که در پیشینه بحث گذشت، مؤید همین مدعا باشد. اما تفسیر فوق از سخنان بوعلی، کمکی به حل معضل غیر ارادی بودن اراده نمی‌کند؛ چون اشکال گذشته برمی‌گردد.

دیدگاه ابن عربی: محی‌الدین نیز اشکال غیرارادی بودن اراده را مطرح نکرده است تا به آن پاسخ دهد؛ اما از لابلای سخنان او این مطلب را می‌یابیم که انسان در اختیارش مجبور است. (ابن عربی، بی‌تا: 300/3؛ نیز ر.ک. همان: 350/1 و 887 و 405 و 434 و 458 و 444/2) مقصود وی از مجبور بودن انسان همان لابدیت آدمی از اختیار است. این سخن به این معنا است که اراده در ذات انسان با جعل بسیط اخذ شده است، نه تألیفی؛ زیرا نحوه‌ی وجود نفس، نحوه‌ی ارادی است.

ابن عربی تعبیر جبر ذاتی را نیز به کار برده است؛ ولی مقصود او از این تعبیر جبر وجودی است که شامل همه موجودات می‌شود نه صرفاً افعال ارادی انسان: «فالوجود كله في الجبر الذاتي لا أنه مجبور بإجبار من غير». (همان: 878/1) اما مفاد سخن او در مورد انسان، ارادی بودن وجود وی است. مؤید این برداشت سخن دیگر وی است که جبر را در کارهای ارادی انسان با نسبت فعل به فاعل آن منافی می‌داند؛ از این‌رو آن را نفی می‌کند. و کسب را هم به گونه‌ای معنا می‌کند که اراده را برنمی‌دارد بلکه آن را به عین تعلق اراده به فعل تعریف می‌کند

و ایجاد را هم ناشی از قدرت الهی می‌داند. (همان: 42/1) جمع این دو سخن به این است که در مورد اول ناظر به جبر وجودی است و در مورد دوم ناظر به جبر سلوکی؛ از این‌رو، اولی را می‌پذیرد و دومی را رد می‌کند. بنابراین، عفیفی، جهانگیری و برخی دیگر به سبب عدم دقت کافی در عبارات محیی‌الدین و به علت عدم جستجوی کافی در آثار وی جبر را به او نسبت داده‌اند.

شاهد برتفسیر فوق از دیدگاه ابن عربی این است که ایشان در یک عبارت، به نفی جبر و تفویض هر دو تصریح کرده است. با توجه به نفی آن دو، وی باید به امر سومی معتقد باشد که آن را «امرین‌امرین» می‌نامیم و بعداً باید دید که امرین‌امرین در اندیشه وی چگونه قابل تصویر است و غیر ارادی بودن اراده چگونه قابل حل؟ مضمون سخن او از این قرار است که اراده خدا در افعال ارادی به این معنا است که خود عبد بعضی امور را اراده کند و با اراده خود آن را انجام دهد. او می‌داند آنچه را عبد اراده خواهد کرد؛ از این‌رو، از وقوع آن در خارج منع نمی‌کند و آن شیء عیناً مراد خداوند است لکن به قید اراده عبد و نیز امر به او وانهاده نشده است. (ابن عربی، 1426: 74) این سخن او تا اندازه‌ای به سخنان فیلسوفان شباهت دارد اما در جای دیگر با فیلسوفان تفاوت آشکار دارد. ابن عربی در جای دیگر دیدگاه عرفا را مقابل دیدگاه معتزله و اشاعره قرار داده است. او می‌گوید در زمینه جبر و اختیار سه دیدگاه وجود دارد: یکی دیدگاه عرفا؛ دیگری دیدگاه اشاعره و سومی دیدگاه معتزله. (بی‌تا: 211/3) باید به این نکته توجه کرد که اگر محی‌الدین قائل به جبر می‌بود، نباید کار را به خلق نسبت می‌داد؛ در صورتی که او کار را هم به حق نسبت داده است و هم به خلق. این سخن جز با عقیده امرین‌امرین نمی‌سازد: «فالکل منا و منهم و الاخذ عنا و

عنهم...» (1880: 131)

ابن عربی بر مجبور بودن انسان در اختیار و هم بر حدوث اراده وی تأکید کرده و می‌گوید: «انسان در اختیارش مجبور است».¹ مقصود وی از مجبور بودن انسان همان لابدیت آدمی از اختیار است. این سخن به این معنا است که اراده در ذات انسان با جعل بسیط نه تألیفی اخذ شده است؛ زیرا نحوه وجود نفس، نحوه ارادی است. اراده در موطن فعل ظهور همان اراده در مقام ذات وی است. بدین جهت اراده در مقام فعل غیرارادی نخواهد بود، بلکه از اراده در مقام ذات وی ناشی می‌شود. ارادی بودن نحوه وجود آدمی، جبر وجودی است. این جبر وجودی با اختیار سلوکی سازگار است. این مسئله را در پایان این نوشته در بیان مواضع خلاف و وفاق هر دو دیدگاه بیشتر توضیح خواهیم داد.

4. اراده حق و خلق در موطن فعل و اختیار

پرسش سوم این پژوهش این بود که اراده الهی با اختیار آدمی در موطن فعل چگونه جمع‌شدنی است؟ پاسخ این پرسش بر اساس مبانی و سخنان ابن سینا و ابن عربی، متفاوت به نظر می‌آید. ابن سینا به مبانی‌ای معتقد است که نتیجه منطقی آن قبول فاعلیت طولی است. او وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند (ابن سینا، 1400: 242؛ همو، 1375: 3/18 - 19؛ همو، 1333: 88) و واجب را واحد، بسیط، خیر محض (همو، 1626: 135) و مبدأ پیدایش همه موجودات می‌داند. (همان: 327) وی بر این است که از واحد بسیط محض جز واحد صادر نمی‌شود (همو، 1404: 133) عقل اول واحد است و کثرت جهات در او سبب

1. حركة المرتعش فإنها اضطرابية فالإنسان المختار مجبور في اختيار عنده السليم العقل. (بی‌تا: 300/3).

پیدایش کثرات می‌شود، نه واجب. (همو، 1885: 406 - 407 و 409؛ همو، 1626: 137 - 135) خداوند عقل اول را بدون واسطه آفریده است؛ اما به واسطه عقل اول عقل دوم و فلک اقصی (همو، 1885: 488؛ همو، 1626: 137 - 135) را ایجاد کرده است تا برسد به عقل فعال و فلک قمر، و با عقل فعال، عالم ماده و انسان را آفریده است و امور آن را نیز از آن راه تدبیر می‌کند. (همو، 1885: 442)

با توجه به مطالب فوق از منظر شیخ‌الرئیس، کثرات، استناد به واجب‌الوجود ندارد؛ بلکه ناشی از امور حادث‌اند. عقول حدوث ذاتی دارند و این حدوث لازمه وجود آنها است. بدین سبب، عقول دارای جهات متعددند. (همان: 406) تعدد جهات در عقول، سبب پیدایش عقول طولی و نفوس و اجرام فلکی می‌شوند تا به عقل فعال برسند. در نتیجه، واجب با همه موجودات با واسطه ارتباط دارد؛ جز با عقل اول.

در نظام علی و معلولی شیخ‌الرئیس، علت به معلول وجود را افاضه می‌کند. معلول پس از دریافت وجود مصداق بالذات وجود و موجود واقع می‌شود و معلول به صورت منفصل و مستقل از علت وجود دارد و هر کدام موطن وجودی خاص خود را دارد. بر این اساس، می‌توان کثرت وجود و موجود را به وی نسبت داد.

این امر در دستگاه فلسفی او روشن است؛ چون ایشان در موارد متعدد تصریح می‌کند که وجود واجب، مباین با وجود موجودات دیگر است.¹ پرسش سوم این نوشتار این بود که اراده واجب و اراده آدمی در موطن و

1. أن وجود الأول مباین لوجود الموجودات بأسرها. (ابن سینا، 1404: 121، ر.ک: همو، 1363: 76).

مرتبه فعل چگونه جمع‌شدنی هستند. به این پرسش بر اساس سخنان و مبانی بوعلی از راه فاعل قریب و بعید می‌توان جواب داد. بر اساس مبانی بوعلی، واجب الوجود جز با صادر اول با دیگر موجودات صرفاً از راه سلسله مراتب ارتباط دارد. اقتضای منطقی اصول یادشده این است که اشکال جبر تنها از راه فاعلیت طولی قابل حل باشد؛ بدین‌گونه که اراده الهی در طول اراده انسان و فوق آن خواهد بود نه در عرض آن. خداوند انسان را با ویژگی قدرت و اراده آفرید تا او کارها را با خواست خود انجام دهد. بر این اساس، خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب اعمال و رفتار انسانی خواهد بود. کارها را هم می‌توان هم به فاعل قریب نسبت داد و هم به فاعل بعید؛ چنان که برخی معاصران نیز از همین راه (فاعلیت طولی) به اشکال جبر پاسخ داده‌اند (برای نمونه ر.ک. مطهری، 1880: 330/6 و 334: مصباح یزدی، 1665: 2/662؛ همو، 1667: 881) و برخی متون دینی را نیز بر این اساس حل و فصل کرده‌اند (مصباح یزدی، 1667: 112 - 114)؛ متونی که در عین نسبت دادن امور به واسطه‌ها به خدا نیز نسبت داده‌اند. از نظر این دسته از محققان، «امر بین‌امرین» نیز به همین معنا است (مصباح یزدی، 1665: 662/2) که اراده عبد در طول اراده واجب و فاعل قریب است و خداوند فاعل بعید. فعل واحد را می‌توان به فاعل قریب و بعید هر دو نسبت داد؛ زیرا برخی موجودات از این جهت که با اراده خود کارها را انجام می‌دهند، در انجام دادن آنها مستقل‌اند؛ ولی از این جهت که در حدوث و بقا نیاز به واجب الوجود دارند غیر مستقل‌اند. پس انسان همان‌گونه که در حدوث و بقا به واجب وابسته است، در انجام دادن کارها نیز به وجود او نیازمند است؛ زیرا با نفی مسبب‌الاسباب، دیگر هیچ پدیده‌ای در نظام هستی نمی‌ماند. پس بعضی از موجودات در انجام

دادن کارها در عین وابستگی، اختیار دارند. در نتیجه، فاعلیت طولی مصحح استناد کارها به اراده واجب و انسان است.

دیدگاه محی‌الدین: مبنای محی‌الدین در این مسئله وحدت شخصی وجود، تجددامثال، وجه خاص و فوق سرالقدر و سرالقدر است که اینها را در اینجا مفروض در نظر می‌گیریم. اقتضای سرالقدر، نفی جبر و اقتضای منطقی دیگر مبانی، نفی تفویض است. به نظر می‌رسد که ابن عربی کار را از حیث ایجاد و ظهور یا فاعلیت ایجادیه به حق و اسمای او و از حیث قابلیت و اتصاف یا قبول و اعداد به عبد نسبت می‌دهد و این معضل را از این راه حل می‌کند.

عبارات قیصری مؤید این برداشت است که چه ابن عربی از زبان «رب» سخن گفته باشد و چه از زبان «عبد» به باور وی کارها از حیث فاعلیت و ایجاد به خدا و اسمای او و از حیث قابلیت اتصاف و قبول به انسان نسبت دارد:

فكلما يحصل من التجليات و الاحوال العارضة على الموجودات منا بحسب
الفاعلية، و منهم بحسب القابلية، فالأخذ عنا بالإيجاد و الإظهار، و الأخذ عنهم
بالاتصاف و القبول أو فالكل منا بحسب القابلية و إعطاء أعياننا للحق ما يفرض
علينا من التجليات و الاحوال، و منهم، أي و من الاسماء الالهية، بحسب الفاعلية.
(1375: 809 - 810)

در اینجا این نکته درخور توجه است که از منظر ابن عربی کارها از حیث ایجاد و اظهار به حق و از حیث قابلیت و قبول به خلق استناد دارند. معنای «امرین امرین» نیز این است که فعل واحد در زمان و مرتبه واحد به حق و خلق مستند باشد.

به عقیده ابن عربی، حق از راه اسمای خود تأثیر می‌گذارد؛ ولی تأثیر اسمای الهی بر دو امر موقوف است: یکی اقتضائات وجودی اسمای الهی و دیگری

استعداد موطن‌ها، مثلاً اسم مفضل با اسم هادی به لحاظ اقتضا و حضرت خاتم⁶ با ابوجهل به لحاظ قابلیت و استعداد متفاوت‌اند. تأثیر اسمای الهی به هر دو امر بستگی دارد: «فإن الكون فی قبضة الاسماء الالهية تصرفه بطریقین بحسب حقائقها و بحسب استعدادات الاکوان لها». (ابن عربی، بی‌تا: 615/1) فناری در این باب می‌گوید: «... إنَّ الطلب من الحضرة الإلهية للفعل و التأثير و من الكونية القبول و التأثر». (1374: 888؛ همان: 245؛ فرغانی، 1885: 161/1) سخنان فوق به معنای صرف قابلیت خلق و نفی فاعلیت از آن به طور مطلق نیست، زیرا ابن عربی نقش فاعلیت خلق یا به تعبیری اسباب را در حد شرایط و معادلات پذیرفته است. او می‌گوید: «لا يمكننا رفع الأسباب من العالم فإن الله قد وضعها و لا سبيل إلى رفع ما وضعه الله». (ابن عربی، بی‌تا: 882/1 و 559 و 59/2 و 275 - 299 و 471 و 423 و 116/4 و 222؛ فناری، 1374: 85-66) این تعبیر مؤید این برداشت است که وی اسباب و شرایط را چون اشاعره از باب جریان عادت الهی نمی‌پذیرد؛ بلکه آنها را فاعل معدّ می‌داند. با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد مقصود عرفا جداسازی جهات ایجاد از جهات اعدادی بر پایه جهات فاعلی است نه بر اساس تفکیک جهات فاعلی از جهات قابلی محض، یعنی فاعل‌ها دو دسته‌اند: یکی فاعل مفیض و دیگر فاعل معدّ که نقش فاعل معدّ همان قابلیت است؛ به این معنا که تأثیر اسمای الهی وابسته به دو امر است: اقتضای اسما و قابلیت اکوان؛ از این‌رو، به نظر می‌آید که مقصود عرفا قابلیت محض نیست. با توجه به این امر، ابن عربی در یکجا کارها را به حق و خلق هر دو نسبت داده بود: «فالكل منا و منهم و الاخذ عنا و عنهم...» (1880: 131) و در جای دیگر خیر و شرّ اضافی را به قابلیت موطن برگردانده است. (ر.ک. بی‌تا: 18/4) جمع هر دو

سخن به این است که نقش حق، ایجاد است و نقش وسایط اعدادی‌اند. سخن فنّاری در این زمینه مؤید این برداشت است: «إن الوسائط معدّات لتمام الاستعدادات المجعولة، و لا مؤثر ألالله». (1374: 93) بنابراین، هر کار ارادی از حیث ایجاد به خدا و از حیث قابلیت به تعیین خاص و انسان منسوب است. انسان با وصف قابلیت خود، فاعل معد آن می‌باشد. لوازم و تبعات یک کار نیز به انسان بر می‌گردند؛ چون مربوط به قابلیت تعیین خاص هستند.

5. مواضع خلاف و وفاق هر دو دیدگاه

با توجه به آنچه در پیشینه پژوهش و اصل مقاله بیان کردیم، در این مسئله دو دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه ابن سینا و پیروان او و دیدگاه ابن عربی و تابعان وی. در پایان، از نو به مقایسه هر دو دیدگاه و نکات ناگفته می‌پردازیم تا شاید نقاط ضعف و قوت هر دو دیدگاه بیشتر آشکار شوند و ما به پاسخ دقیق دست یابیم.

امرین امرین در اندیشه ابن سینا به معنای فاعلیت طولی و استناد کار به فاعل قریب و بعید قابل تفسیر بود. او تعبیر امرین امرین را به کار نبرده بود؛ ولی اقتضای منطقی مبانی وی چنین بود. برای نمونه، مقتضای قاعده «الواحد» در دستگاه فلسفی رایج غیر از این نمی‌تواند باشد. محی‌الدین هم تعبیر امرین امرین را به کار نبرده است؛ ولی محتوای آن در سخنان او وجود داشت. امرین امرین در اندیشه او بر اساس تجزیه جهات فاعلی به ایجاد و قابلی تبیین‌پذیر بود. البته می‌توان فی‌الجمله جهات اشتراک میان هر دو دیدگاه را بدین‌گونه تصویر کرد که هر دو دیدگاه به لحاظ محتوا امر بین امرین را می‌پذیرد؛ ولی در تفسیر آن اختلاف دارند و از حیث مبانی و روش نیز بسیار متفاوت‌اند. مبنای ابن سینا

کثرت وجود و موجودات و ارتباط خالق با خلق صرفاً از راه سلسله‌مراتب است؛ در صورتی که ابن عربی معتقد به وحدت شخصی وجود، وجه‌خاص و تجدد امثال است. به لحاظ روش نیز، روش ابن‌سینا عقلی و روش ابن‌عربی شهودی است. (ابن‌عربی، بی‌تا: 570/2) البته ابن‌سینا نیز روش شهودی را نه تنها می‌پذیرد بلکه آن را برتر از روش بحثی می‌داند؛^۱ اما در عمل آن را به کار نبرده است؛ در صورتی که شهود مبنای نظام فکری محی‌الدین بوده است. ناگفته نماند که تبیین تفصیلی هر کدام از مبانی و روش‌های یاد شده به نوشته‌های مستقلی نیازمند است.

ابن‌سینا و ابن‌عربی هر دو از اضطرار آدمی در اختیار سخن به میان آوردند. اما ابن‌سینا اضطرار در اختیار را به داعی زاید بر ذات تفسیر کرد؛ یعنی انسان در کارهایش داعی زاید می‌طلبد. اما مقصود ابن‌عربی از مجبور و مضطر بودن انسان در اختیار، این بود که اختیار ذاتی انسان و نحوه وجودی وی است و آدمی در داشتن آن اختیار ندارد. پیش از این گفتیم که این معنا منافی با اختیار نیست؛ بلکه شدت اختیار را می‌رساند؛ همان‌گونه که به گفته صدرای جوب وجود شدت وجود را می‌رساند.ⁱⁱ فهم این مطلب موقوف بر دانستن اراده است. با دانستن آن پاره‌ای از اشکالات نیز خود به خود پاسخ داده می‌شود؛ مانند اینکه اگر اراده

i. و من احب این يتعرفها فالتدرج الي این يصير من اهل المشاهدة دون المشافهه، و من الواصلين الي العين [متن واقع] دون السامعين للآثر. (الطوسي، 1375: 390/3).

ii. اذا ليس المراد... لا انه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ ابي علي؛ بل المراد انه مختار من حيث هو مجبور، و مجبور، من حيث هو مختار؛ بمعني ان اختياره بعينه اضطراره. (صدرالدین شیرازی، 1375: 777).

مسبق به اراده‌ای غیر «واجب الوجود» باشد مستلزم تسلسل و گرنه مستلزم جبر است؛ زیرا اراده مبدأ قریب فعل است. غیراختیاری بودن آن مجبور بودن آدمی را در پی دارد. با توجه به آنچه اکنون گفتیم ناگزیر از توضیحی مختصر درباره اراده هستیم.

ابن سینا اراده الهی را در مقام ذات مطرح کرده و معتقد است که عین علم و عین ذات واجب می‌باشد. او در عبارتی، صریحاً صفات واجب - از جمله اراده - را حتی از حیث مفهوم عین همدیگر و عین ذات واجب دانسته است. (1885: 394) برخی دیگر به تمایز نسبی صفات از یکدیگر قائل‌اند و اراده را در مقام فعل به عین فعل (میرداماد، 1374: 327) و در مقام ذات به رضا (همان: 325) حب و عشق (صدرالدین شیرازی، 1410: 340/6 - 341) تفسیر کرده‌اند. البته بعضی اراده الهی را در مقام ذات انکار کرده و صرفاً در مقام فعل پذیرفته و آن را حادث دانسته‌اند. (میرداماد، 1374: 828) برخی اراده را در انسان صرفاً در مقام فعل مطرح کرده و آن را مسبوق به تصور و تصدیق دانسته و به شوق مؤکد معنا کرده‌اند.

به نظر می‌رسد اراده در خداوند و انسان، هم در مرتبه فعل و هم در مرتبه ذات مطرح است؛ در مرتبه ذات الهی قدیم و در مرتبه فعل الهی حادث است. اراده در مرتبه فعل انسان به معنای گزینش یکی از دو طرف تردید و مستلزم قصد زاید بر ذات است، نه به معنای شوق مؤکد؛ زیرا ممکن است انسان در برابر تمایلاتش مقاومت کند و با وجود شوق مؤکد به کاری آن را انجام ندهد یا، به عکس، با وجود کراهت از کاری آن را انجام دهد. در مرتبه مجردات غیرتام، یعنی در مرتبه ذات انسان، به نحو شوق هست؛ بی‌آنکه مسبوق به تأمل و تصدیق

باشد. اما در مرتبه فعل خداوند عین فعل وی و در مرتبه ذات وی به نحو حب به ذات و کمالات آن وجود دارد. به تعبیری، اراده، حب، شوق و میل حقیقتاً یکی هستند؛ اما به تناسب هر موطن ظهور متفاوت دارد؛ مانند علم که حقیقتاً یکی است ولی در خداوند عین ذاتش و در برخی موجودات زاید بر ذاتش می‌باشد. این مطلب را از برخی سخنان صدرا می‌توان استفاده کرد. (همو، 1422: 392 - 393) با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد حقیقت اراده با حقیقت میل، عشق و حب واحد است؛ اعم از قدسی و غیر قدسی. (همو، 1410: 340/6 - 341) همان حقیقت در عالم نفس به نحو شوق و در موطن فعل به نحو میل و قصد زاید بر ذات و در عالم عقل به نحو قضا و حکم (همان: 342/6 - 343) و در خداوند به نحو حب به ذات و کمالات آن بروز می‌کند و گاه به صورت فعل و ظهور آثار ذات و کمالات آن.

اراده در مرتبه نفس آدمی از دید بسیاری پنهان مانده و موجب پاره‌ای از اشکالات در این زمینه شده است؛ از جمله اینکه غیر ارادی بودن اراده با اختیار چگونه سازگار است؟ باید بگوییم که اراده در مرتبه فعل، امر حادث و فعل نفس است. نفس نسبت به افعال خارجی که آنها را از طریق اعضا و جوارح انجام می‌دهد فاعل بالقصد است؛ ولی نسبت به خود اراده، فاعل بالتجلی است و فاعل بالتجلی عالی‌ترین مرتبه اختیار را دارد. اراده در مقام ذات تشکیل‌دهنده هویت آدمی و ذاتی وی و خارج از محدوده اختیار او است؛ بدون اینکه با اختیار وی منافعی باشد بلکه موجب شدت اختیار در وی می‌باشد. از این‌رو، مسبوق بودن اراده به اراده دیگر نه ضرورت دارد و نه عدم آن به اختیار آدمی لطمه می‌زند؛ چون اراده در مرتبه ذات، مجعول به جعل بسیط است نه مرکب؛ یعنی به نفس

ایجاد انسان اراده هم محقق می‌شود؛ نه اینکه جعل و ایجاد جداگانه بخواهد. به سخنی دیگر، اراده در این مرتبه از جهت حادث و مجعول بودن، تابع وجود انسان است؛ به نفس مجعول و حادث بودن انسان مجعول و حادث است، نه به جعل و ایجاد دیگر؛ چنان که در خداوند به نفس نامجعولیت وی نامجعول است. اراده آدمی در مقام فعل تراوش اراده‌ای است که در مقام ذات وی مجعول به جعل بسیط و ذاتی وی است. مقصود ابن عربی نیز همین است که هم بر مجبور بودن انسان در اختیار و هم بر حدوث اراده وی تأکید کرده و می‌گوید انسان در اختیارش مجبور است. (ابن عربی، بی‌تا: 300/3) مقصود وی از مجبور بودن انسان همان لابدیت آدمی از اختیار است. این سخن به این معنا است که اراده در ذات انسان با جعل بسیط نه تألیفی اخذ شده است؛ زیرا نحوه وجود نفس نحوه ارادی است.

گفتنی است که دیدگاه فاعلیت طولی در این زمینه با چالش‌های جدی روبه‌رو است: اولاً، مستلزم تحدید اراده الهی است؛ در صورتی که مشیت و اراده الهی حد برنمی‌تابد. هیچ‌یک از مشیت‌ها و اراده‌های جزئی، خارج از حوزه مشیت و اراده کلی او نیست؛ سعه وجودی آن در متن هستی به گونه‌ای است که محیط بر تمام آنها است؛ به نفس احاطه عین اراده‌های جزئی و به نفس احاطه غیر از آنها است (عینیت در عین غیریت). ثانیاً، اراده نامتناهی الهی در متن هستی مطرح است نه در عالم ذهن یا اعتبار؛ از اینرو، فوق، تحت، طول و عرض برنمی‌تابد؛ نمی‌توان گفت که اراده او در یک سطح از هستی هست؛ نه در سطحی دیگر. این تعبیّرات را درباره اراده حق نمی‌توان به کار برد؛ همچنین تعبیر فاعل بعید در مقابل قریب را هرگز. البته تعبیر «فوق» را به یک معنا می‌توان به کار برد که با

احاطه قیومی اراده الهی سازگار باشد؛ بی هیچ مقابلی. قرآن کریم در عین اینکه فعل واحد را متعلق هر دو مشیت دانسته، مشیت خداوند را محیط بر مشیت مخلوقات می‌داند: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»¹ (تکویر: 29). از آیاتی مانند «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: 17) فاعلیت یا اراده طولی قابل استفاده نیست؛ بلکه آنها ناظر به یک فعل در زمان و مرتبه واحد است.

نتیجه

در اندیشه ابن سبنا واجب الوجود، قاعده الواحد، مراتب موجودات، کثرت وجود و موجود و ارتباط اشیاء با واجب صرفاً از راه سلسله مراتب، مبنای مسئله جبر و اختیار است و در اندیشه محی الدین، وحدت شخصی وجود، وجه خاص، تجدد امثال، سرالقدر و فوق سرالقدر مبنای آن است. به لحاظ روش نیز متفاوت‌اند؛ روش بوعلی بحثی و روش ابن عربی شهودی است. ابن سینا و ابن عربی، هر دو، جبر را نفی کرده‌اند. از منظر بوعلی، اراده همواره مسبوق به قضای الهی است و قضای الهی با قید اختیار به فعل تعلق می‌گیرد. در نظام فکری او از این راه، قضای پیشین الهی با اختیار آدمی جمع‌پذیر است. در نظام عرفانی ابن عربی اراده پیشین بر قضا نیز تصویرپذیر است و قضا تابع اراده مأخوذ در عین ثابت است. جمع اراده حق و عبد در موطن فعل و سازگاری آن با اختیار، در اندیشه ابن سینا، بر مبنای فاعلیت طولی و تقسیم آن به فاعل قریب و بعید پاسخ داده شده است؛ اما در اندیشه محی الدین بر پایه تجزیه علت فاعلی به ایجاد و اعدادی. غیرارادی بودن اراده هم یکی از مشکلات اساسی بحث جبر و اختیار بوده است. این مشکل در اندیشه بوعلی تا حدودی بر همان مبنای فاعلیت

1. و شما [کافران، راه حق را] نمی‌خواهید مگر خدای آفریننده عالم بخواهد.

طولی و در اندیشه محی‌الدین، بر اساس ذاتی بودن اراده آدمی، حل و فصل شده است. این نوشتار در دو مقام به مقایسه هر دو دیدگاه پرداخته است: بیان دیدگاه‌ها و بیان مواضع خلاف و وفاق.



منابع

- کلینی، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج 4، 1365 هـ ش.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، تهران، الزهرا (س)، 1080 ش.
- _____، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی نا، بی تا.
- _____، *رسائل ابن عربی* (کتاب الجلاله)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1361 ق.
- _____، *نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1070 ش.
- _____، *شجون المسجون و فنون المفتون*، تحقیق الدكتور علی ابراهیم کردی، بی جا، دارالطباعه و النشر و توزیع، 1426 ق.
- _____، *کتاب الجلاله* (در رسائل ابن عربی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1361 ق.
- اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، تحقیق الدكتور عارف تامر، بیروت، باریس، منشورات عویدات، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، 1385 ش.
- _____، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، ج 1، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، 1404 ق.
- _____، *التعلیقات*، تحقیق، عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
- _____، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1979 ش.
- _____، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار، 1400 ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات، 1363 ش.
- _____، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعیات*، قاهره، دارالعرب، 1326 هـ ق.
- _____، *الهیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان،

- دانشگاه بوعلی سینا، 1383 ه.ش.
- امینی، حسن، امر بین امرین در اندیشه ابن عربی، آیین حکمت، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ش 4، 1989 ش.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1375 ش.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص (فی شرح نقش الفصوص)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1070 ش.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین الآشتیانی، قم، بوستان کتاب، 1381 ش.
- جوادی، آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا □ و الفلسفة الالهیه، قم، دارالاسراء، 1422 ق.
- جعفری، محمد عیسی، بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، هفت آسمان، فصل‌نامه تخصصی ادیان و مذاهب، ش 41، 1388 ش.
- حسینی تهرانی، محمد حسین، توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی، مشهد مقدس، انتشارات علامه طباطبایی، 1417 ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1979 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سفار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1410 ق.
- _____، خلق الاعمال جبر و اختیار، ترجمه دکتر طوبی کرمانی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1383 ش.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، 1375 ش.
- _____، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378 ش.

- _____ شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، 1422 ش.
- شیخ صدوق، التوحید، قم، جامعه مدرسین، 1998 ش.
- الطوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل، بیروت، 1405 ق.
- _____ الاشارات و التنبیہات، (فی شرح الاشارات) قم، نشر البلاغ، 1375 ش.
- عابدی شاهرودی، علی، نظریة عدل جمعی الهی، کیهان اندیشه، ش 22، 1372 ش.
- فرغانی، سعیدالدین، منتهی المدارک، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم، کتابسرای اشراق، 1385 ش.
- _____ منتهی المدارک، تحقیق محمد شکری اوفی، بی جا، بی نا، 1249 ق.
- فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، 1374 ش.
- فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، تحقیق الشیخ محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، 1405 ق.
- فخررازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، تهران، مکتبة الاسدی، 1411 هـ ق.
- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، 1375 ش.
- _____ ترجمه فکوک، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، 1371 ش.
- _____ الرسالة الهادیة (المراسلات بین صدرالدین قونوی و نصیرالدین طوسی)، کودرون شوبرت، بیروت، وزارة الابحاث العلمیة، 1416 ق.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375 ش.
- کلاباذی، ابوبکر، محمد، التعرف، تحقیق الدكتور عبدالحلیم محمود - طه عبدالباقی سرور، القاهرة، 1080 ق.

- میرداماد، محمد، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1374 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق، 1367 ش.
- _____، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات، 1365 ش.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، 1080 ش.
- الهمدانی، الحاج الآغراضا، *مصباح الفقاهة* (کتاب الطهارة)، طهران، 1353 ق.
- مستملی بخاری، ابوالراهیم اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف*، تصحیح محمدروشن، بی‌جا، اساطیر، 1363 ش.
- میرک بخاری، نجم‌الدین علی‌الکاتبی، *حکمة العین*، تصحیح جعفر زاهد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، 1353 ش.

