

اختیار: نتیجه منطقی مبانی عرفانی ابن عربی

ابراهیم مهربانی*

چکیده

ابن عربی نظریه‌های جبر و تفویض را مردود دانسته، به امر بین‌الامرین می‌گراید. وی جبر را موجب تعطیلی شریعت و تفویض را عامل تحدید قدرت حق تعالی می‌داند. ظاهر بخشی از کلام وی متضمن جبر است؛ اما با مبانی چهارگانه وحدت شخصی وجود، تناکح اسمایی، صورت حق بودن انسان و تجدد امثال و نیز شواهد نقلی قرآنی، به اختیار انسان پایبند می‌ماند. اختیار انسان نسبت به اراده حق، همچون وجود انسان نسبت به خدا، جنبه ظاهری، تبعی، تشائی و صوری دارد. وی با اقتراح این مسئله، بین اراده انسان با توحید افعالی و اراده مطلق الهی سازگاری برقرار می‌کند. همچنین با طرح نظریه «وجود افعال از خدا و تعیین آنها از ناحیه عبد» از نظریه کسب اشاعره فاصله می‌گیرد و دلایل بسیاری بر رد آنها ارائه می‌نماید.

واژگان کلیدی

جبر، اختیار، وحدت شخصی وجود، تناکح اسمایی، تجدد امثال، صورت حق تعالی.

طرح مسئله

در اوج شکوهمندی اندیشه جبرگرایانه اشعری، شخصی ظهور می‌کند که استادانه از سیاه‌چاله جبر، نقبی به ساحت اختیار می‌زند. این انطلاق آن قدر آرام و فنی رخ می‌دهد که اشاعره تا مدت‌ها، متوجه زاویه گرفتن ابن عربی از باور خود نشدند و چه بسا هنوز هم کسانی بر این توهم ماندگار باشند. ضربه ابن عربی بر اشاعره را می‌توان به حرکت تکتونیک‌کی زمین تشبیه کرد؛ حرکتی که آرام، براندازنده و بسیار سهمگین است و طی چند قرن، آثار خود را نمایان می‌کند.

gerash5124@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج.

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۲۱

جبر و اختیار از جمله مسائل چالش برانگیز عقیدتی می‌باشد که ریشه این گفتمان در قرآن و سنت ردیابی می‌شود. این مسئله در نیمه اول سده یکم هجری به‌عنوان یکی از دغدغه‌های فکری عقیدتی مهم جلوه کرد. در ارجمندی این مسئله همان بس که نحله‌های نخستین به‌سبب تأیید یا رد جبر و اختیار، نامور و متمایز شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که منکران اختیار به جبریّه و منکران جبر به مَفُوضَه یا قَدْرِيَه شهرت یافتند. گروه سوم در لوی ارشاد معصومین علیهم‌السلام نظریه «امر بین الامرین» را برگزیدند.

عرفا و صوفیه ظاهراً تا قرن هفتم، کمتر به بحث‌های نظری ورود پیدا می‌کردند و رویکرد آنان مشخص و واضح نبود؛ هرچند بر موضع خویش پای می‌فشردند. به یمن تمایل حداکثری افراد این گروه، آنان را بیشتر ملحق به اشاعره می‌پنداشتند؛ تا اینکه در قرن هفتم، ابن عربی براساس سنت مباحث دینی، چاره‌ای جز عطف توجه به مسئله جبر و اختیار نداشت. او با طرح نظریه وحدت شخصی وجود، جای را برای طرح مسئله اختیار باقی نگذاشت و گویا بر مسلک اشاعره وفادار ماند؛ اما این نظر، فروریختنی بوده، با تحلیل دقیق مبانی وی، خلاف آن آشکار می‌گردد.

جبر و کسب، میراث اشاعره

نظریه جبر، با سیاست حاکمان زمانه بدون مناسبت نبوده است. اهل حدیث نیز به‌مثابه یک عقیده درست دینی، بر آن پای می‌فشردند. اشاعره نیز در این میان، سنگ تمام گذاشتند و همان آیاتی که اهل حدیث، به آن استناد می‌کردند، پشتوانه اشاعره نیز قرار گرفت. در نهایت، عقیده آنها بر آن شد که: آفریننده‌ای جز خدا نیست و همه افعال آدمی، مخلوق خداوند است؛ چنان که خود فرمود: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶) بنابراین از آنجاکه بندگان مخلوق هستند، قدرت و اراده آفریدن را ندارند. این مدعا با آیات دیگری نیز تأیید می‌شود. (اشعری، ۱۴۰۵: ۱۶)

علت گرایش به این نظریه، علاقه افراطی در حفظ اقتدار الهی بود که در قالب اعتقاد به «توحید افعالی» و زیرشاخه آن یعنی «توحید در خالقیت» نمود می‌یافت؛ هرچند پذیرش این اصل به بهای نفی اختیار تمام می‌شد. از طرف دیگر، نظام کیفر و پاداش و تکلیف نیز چنان یقینی می‌نمود که رد آنها در توان و خوشایند اشاعره نبود.

ناهمگونی بین مدعا و بخشی از آیات الهی، اشاعره را به تکاپویی سخت واداشت تا سرانجام به نظریه «کسب، خلق افعال از خدا و کسب آنها از عبد» رسیدند. آنها این نظر را در میان گذاشتند تا ظاهراً دفع اتهام کرده، به معترضان پاسخ دهند. مفاد این نظریه نیز گشایشی ایجاد نکرد. (ابن اسحاق، ۱۴۲۴: ۴۵) اشاعره این نظر را - به‌ظاهر - از ابوحنیفه (۱۵۰ - ۸۰ق) به عاریت ستانده بودند؛ (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۲ و ۸۸) هرچند او خود به اختیار عبد در ایمان و کفر رأی داه بود. شاگرد شاگرد وی، شافعی (م. ۲۰۴ق) نیز بر آن رأی، مهر تأیید

می‌زد. (همان: ۱۸) «خلق افعال»، «کسب»، «حرکت ارتعاشی و اختیاری دست در بیان اختیاری بودن برخی از افعال عبد» و «ایجاد قدرت هم‌زمان با فعل در عبد» همان است که اشعری از شافعی به عاریت می‌گیرد. (همان: ۱۹) اشعری تلاش وافری می‌کند تا چهره‌پردازی (موجه‌نمایی) جدیدش، مُقنِع و مفید باشد. او می‌گوید: «حقیقت کسب آن است که فعلی از انسان در پرتو قدرتِ حادثِ پدید آید.» (ابن اسحاق، ۱۴۲۴: ۴۷) او روشن نمی‌کند که آیا قدرتِ حادث در اصل وقوع فعل هم اثری دارد یا خیر؟ شهرستانی هم عدم تأثیر را از او نقل نمی‌کند. (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۷۷)

پیروان اشعری نیز در تبیین کلام وی، بیش از خود او توفیق نیافته‌اند؛ چراکه نیک دریافته بودند که از یک سو، اگر تأثیر قدرت حادث را بپذیرند، مشارکت در فعل از ناحیه عبد لازم می‌آید و از سوی دیگر، نفی آن مستلزم بی‌معنایی قدرت حادث خواهد بود. همین ابهام و تردید، بر تفسیر کسب و قدرتِ حادث نیز سایه انداخت که در نتیجه آرای ناموجه در نحله اشعریان به وجود آمد. قوشچی (م. ۸۷۹ق) به نفی تأثیر قدرت و اراده تن می‌دهد. (حلی، ۱۴۰۷: ۴۴۵) جوینی (م. ۴۷۸ق) در پایان عمر و باقلانی نیز به گونه‌ای دیگر به تأثیر آن معترف هستند؛ اما هیچ‌یک موفق به ارائه یک تصویر موجه، معقول و صادق که مستلزم جبر نباشد، نمی‌شوند. (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲ / ۹۴ و ۱۱۴) برای نمونه، جوینی می‌گوید: «انکار قدرت را عقل و حس نمی‌پذیرد.» (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۸) ظاهراً این سخن، برداشت مضمونی از عقیده جوینی در آخرین کتاب اوست؛ و گرنه او در این باب سخنی به این سیاق ندارد؛ البته عدول او همچون غزالی در پایان عمر از برخی دیدگاه‌های اشاعره مسجّل است. تشتت آرای جوینی، دیگران را نیز سرگردان کرده است؛ از جمله، شعرانی به نقل از *مدارک العقول* می‌گوید جوینی گفته است: «عبد حقیقتاً فاعل است و قدرت او در وقوع فعل تأثیر دارد و مقدم بر آن است.» (شعرانی، ۱۳۲۱: ۱۴۰) اما همو از شیخ ابوطاهر نقل می‌کند که گفته است: «ابوالمعالی [جوینی]، گاهی اثر قدرت حادث را اثبات و گاهی آن را نفی می‌کند.» (همان) چهره‌پردازی باقلانی (م. ۴۰۳ق) نیز جالب است. او می‌گوید:

دلایل عقلی گواهی می‌دهند که قدرت حادث، صلاحیت آفرینش را ندارد؛ اما افعال انسانی در حدوث و تحقق، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه فعل انسان، گذشته از تحقق، عناوین و جهاتی دارد که فقط می‌تواند به انسان مستند باشد، نه به خدا ... مثلاً نماز گزاردن، دو صفت دارد که می‌توان یکی را متعلق خلقت و دیگری را متعلق قدرت حادث دانست. (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۸؛ سبحانی، ۱۳۷۶: ۲ / ۸۹ و ۹۹)

همچنین باقلانی نظریه «خلق از خدا - تعین از عبد» را که بعدها ابن عربی نیز به آن متمایل می‌شود، ارائه می‌کند. او معتقد است اصل فعل از خدا و تعین و هیئت فعل از عبد است. این هیئت به آن تعلق می‌گیرد و فعل را به گونه‌ای خاص، محقق می‌کند. (جلال، ۱۹۸۲: ۳۳۸ و ۳۴۰) این نظریه باقلانی که تا حدودی

ترمیم‌گر نظر اشاعره بود - به جز در بین افراد معاصر مانند عبده و شلتوت - مقبول نیفتاد. (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۰۹ و ۱۱۵؛ ربانی، ۱۳۷۷: ۱۹۷ و ۲۰۰)

پیامدهای جبر و نقد ابن عربی

حسن نیت اشاعره در دفاع غیربرهانی از خداوند، پیامدهای فاسد بسیاری را به دنبال داشته است که هریک از آنها کافی بود تا شکوه یک نظریه را فرو بریزد. از جمله:

۱. توارد دو قدرت بر مقدور واحد؛ (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۷) اشکالی که برخی از فلاسفه بعدها با طرح نظریه نسبت طولی و عرفا با نظریه «حقیقت و رقیقت» (ابن عربی، بی تا الف: ۴ / ۲۱) مجالی برای طرح آن باقی نگذاشتند.

۲. خروج از عدالت تشریحی و لزوم تکلیف مالایطاق؛ اشاعره تکلیف مالایطاق را می‌پذیرند. (ابن اسحاق، ۱۴۲۴: ۶۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۸۷؛ مفید، بی تا: ۲۰۳؛ اشعری، ۱۴۰۵: ۷۱) اما ابن عربی آن را جایز ندانسته، می‌گوید: «خداوند بنده‌اش را به آنچه توان انجامش را ندارد، تکلیف نمی‌کند؛ زیرا بر حکیم محال است.» (ابن عربی، بی تا ب: ۲ / ۳۳۶؛ ۴ / ۲۲۷) او می‌گوید در مثال ابولهب به تکلیف مالایطاق امر نشده است؛ زیرا ایمان، امری قلبی و زبانی است و ابولهب بر هر دوی آنها توانا بوده است. جواب سوم وی این است که در نهایت، انسان‌ها مؤمن خواهند شد؛ چراکه خداوند در عالم «ذر» از همه انسان‌ها بر ربوبیت خود اعتراف گرفته است و این اعتراف در آخرت به‌طور مؤمنانه محقق می‌شود. پس امر به ایمان - برای همه حتی ابولهب - به قدر طاقت فرد می‌باشد. (همان: ۲ / ۳۳۶)

۳. انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی؛ اشاعره آن دو را به امر الهی دانسته، می‌گویند: اشیا و افعال، ذاتاً حسن و قبیح نیستند و عقل هم توان تشخیص آنها را ندارد؛ چراکه موجب تحکم بر خدا و تحدید قدرت او می‌گردد. (مفید، بی تا: ۲۲۸؛ مجلسی، ۱۳۵۸: ۳۴۶؛ شهرستانی، ۱۹۶۳: ۲۰۸) از طرف دیگر، انکار حسن و قبیح عقلی از پیامدها یا دست کم ملازم با نفی قدرت عبد بر انجام فعل است. ابن عربی با نظر معتزله در عقلی و ذاتی بودن آن دو موافق است و می‌گوید: «از اموری که معتزله را تقویت می‌کند، آن است که قبیح فی‌ذاته قبیح و حسن فی‌ذاته حسن است.» (ابن عربی، بی تا ب: ۴ / ۳۸۸) او در جای دیگر تصریح می‌کند:

حُسن و قُبُحِ اشیا ذاتی است؛ اما عقل در برخی مواضع آن را درمی‌یابد و برخی دیگر ازسوی حق و ارشاد او، در قالب شرع، فهمیده می‌شود. درواقع این سخن [این حسن و آن قبیح است] که از جانب شرع گفته می‌شود، إخبار است و نه انشا. (همان: ۱ / ۴۵)

از آنجاکه «إخبار» از واقع است، پس مؤیدِ حُسن و قُبُحِ ذاتی اشیا نیز خواهد بود. اگر حکم دین انشا باشد و انشا هم مطابق ذات اشیا نباشد، آنگاه احکام دین، عبث خواهد بود؛ نتیجه‌ای که مؤمنان آن را بر نمی‌تابند. (همان: ۱ / ۲۹۹؛ ۲ / ۲۰۶)

۴. جواز تعذیب نیکوکار و بی‌گناه؛ یکی از پیامدهای جواز انکار حسن و قبح عقلی، جواز انفاذ وعید و عذاب بی‌گناهان و نیکوکاران است که اشاعره بر این رأی پای می‌فشارند. (ابن اسحاق، ۱۴۲۴: ۷۴) ابن عربی این دیدگاه را مردود پنداشته، معتقدان به آن را صاحب عقول ضعیف می‌داند. (ابن عربی، بی تا الف: ۲ / ۶۹۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۷)

۵. محدودیت قدرت حق و خرق شریعت؛ ابن عربی به جبر و تفویض گردن نهاده، راهی بین آن دو را پذیرفته و دیدگاهش را در عرض آن دو قرار داده است. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۱۱) وی نظر آن دو را به وجه اثباتی و نسبی تأیید کرده، آن دو را صحیح، ولی ناقص می‌داند. (همان: ۲ / ۶۳) او می‌گوید در شرع برای آنها دلیل وجود دارد؛ (همان) اما آن را در جهت سلبی (اینکه هریک خود را صادق و کامل دانسته، دیگری را نفی کند) درست نمی‌داند؛ زیرا انحصار فعل در عبد (نظر معتزله) موجب محدودیت قدرت خدا و نسبت دادن فعل به حق از جمیع جهات (نظر اشاعره) موجب خرق شریعت و زوال حکم خدا می‌گردد. این توحید خام، نادرست و تبری از آن واجب است. (ابن عربی، بی تا الف: ۱ / ۳۴۸) پس در حالت تفکیک، هر دو قابل تخطئه هستند. (همان)

۶. شرکت در فعل؛ اعتقاد مشهور اشاعره آن است که فعل، به لحاظ ایجاد شریعت نمی‌پذیرد و تنها یک اثر مستقیم ایجاد را برمی‌تابد که آن هم خداست؛ اما ابن عربی، اشتراک عبد در فعل را می‌پذیرد. او آیه‌ای را که اشاعره دلیل بر نفی شرکت عبد در فعل و انحصار صدور فعل از خدا می‌دانستند، دلیل بر جواز اشتراک می‌گیرد. وی با آنکه افعال را از باب «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸) از آن خدا می‌داند، می‌گوید: در سخنان الهی رایحه اشتراک وجود دارد؛ مانند آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶) و «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء / ۷۹) و «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ.» (نساء / ۷۸) بدین ترتیب خداوند گاهی افعال را به ما و گاهی به خود نسبت داده است. از این رو می‌گوییم در افعال، رایحه اشتراک وجود دارد. بالاتر اینکه در «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره / ۲۸۶) همه افعال را به ما نسبت داده است. طبق «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۸) الهام از او و عمل به الهام از ماست. طبق «كُلًّا نُمِدُّ هُوَاءَ وَهَوَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ» (اسراء / ۲۰) عطای او گاهی الهام و گاهی خلق عمل است. توحید در مسئله (فعل عبد) به صورت خالص [از شرکت] محقق نمی‌شود؛ نه از جهت شهود و کشف و نه از جهت خبر و نقل! درست این است که - برخلاف اشاعره و معتزله - گفته شود این امر (فعل عبد) به حق و خلق، هر دو مربوط می‌شود. در مورد نسبت الهی هم می‌توان گفت حق تعالی عین آن وجودی است که ممکنات از آن بهره‌مندند. پس اینجا غیر از وجود عین حق، چیز دیگری نیست و تغییرات ظاهری که در این عین ظاهر می‌شود، از احکام ممکنات است. اگر عین (حق) نباشد، حکمی هم نخواهد بود و اگر «ممکن» نباشد، تغییر محقق نخواهد شد. پس در افعال، حق (بالاصاله) و خلق (بالتبعیه) مؤثر هستند. (ابن عربی، بی تا الف: ۳ / ۲۱۱) فعل عبد همانند خود او، یک وجود و یک تعیین را دارد؛ وجودش از ناحیه حق و تعیین آن از ناحیه عبد است. عبد نیز این تعیین را در پرتو

وجود به فعل می‌دهد. بدین ترتیب فعل بین حق و عبد قرار گرفته، از هر دو متأثر است. با آنکه براساس وحدت شخصی وجود، یک وجود بیش نیست و همه آثار از آن وجود (حق تعالی) است، آثار ظاهرشده از تعینات، مختلف و متکثر هستند و این یعنی نقش‌آفرینی تعینات در اختلاف و گونه‌گونی این آثار.

نسبت حق با همه اشیا مساوی است. حال اگر فعل را به‌طور خالص از آن حق بدانیم، نباید نسبت آن فعل به یک چیز روا و به چیز دیگر ناروا باشد. ما فعل عاصی را به مطیع یا بالعکس نسبت نمی‌دهیم؛ چراکه عاصی و مطیع در تعیین بخشیدن به فعل نقش دارند. عبارت فوق به‌وضوح نظریه «امر بین الامرین» را باز می‌تابد. وی پس از عبارت مزبور، دیدگاه عرفا را در عرض دو دیدگاه دیگر قرار داده، می‌گوید: «فهولاء ثلاثة اصناف: أصحابنا والأشاعر والمعتزلة» (همان) عبارت بعدی وی نیز راهگشای خوبی برای کسانی است که وی را به پیروی از اشاعره متهم می‌کنند. (همو، ۱۳۸۰: ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۷ - ۱۶۸ و ۲۲۳) ایشان در ادامه، این ادعا را مطرح می‌کند که نه کشف و نه شرع، هیچ کدام فعل را برای حق یا عبد به وجه خالص قرار نمی‌دهند که این خود دلیل دیگری بر طرد دو دیدگاه اشعری و معتزلی است. (همو، بی تا الف: ۳ / ۱۲۱)

۷. نقش اسباب؛ ابن عربی برخلاف اشاعره، برای اسباب نقش قائل است. تنها جوینی، نقش قدرت حادث در فعل را پذیرفته و مورد هجمه شهرستانی قرار گرفته است. (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۸) ابن عربی می‌گوید: «[انجام چیزی] بدون وساطت امکان ندارد» (ابن عربی، بی تا ب: ۴ / ۲۲۶) اما این نقش به‌معنای اثر ایجادی نیست؛ زیرا اثر ایجادی مخصوص حق تعالی است: «لا مؤثر الا الله». وقتی حادثی در امر حادث دیگری اثر می‌گذارد، این خلق است که به‌صورت حق ظاهر می‌شود و آن منفعل نیز در اصل، از صورت حق - نه خلق - متأثر شده است. پس در ایجاد، این خلق است که به لباس حق درآمده، اثر می‌گذارد. (همان: ۳ / ۱۳۴) او در ادامه می‌گوید: «ارتفاع نسب، موجب ارتفاع اسباب و اثر آنها خواهد شد.» (همان) وی نقش اسباب را با تکلیف عبد پیوند زده، می‌گوید:

خداوند عملی را که تو نقشی در آن نداری از تو طلب نمی‌کند: «وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.» (هود / ۱۲۳) پس باید حقیقتی باشد تا جواز انتساب عمل به تو باشد؛ هرچند آن عمل به دست خدا خلق شده باشد؛ چنان‌که فرمود: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.» (صافات / ۹۶) پس عمل از آن تو و ایجاد از آن خداست. این انتساب دوگانه مبین آن است که امر واحد دارای وجوه مختلف است. از آن جهت که عمل است، به عبد نسبت داشته، مستلزم پاداش است؛ ولی از آن رو که خلق است، به خدا نسبت داده می‌شود. خلق و عمل نیز در لفظ و معنا مختلف‌اند. (همان: ۲۲۷)

تصریح مکرر به نقش اسباب و تأکید بر صحت تکلیف عبد، دیدگاه وی را کاملاً از اشاعره متمایز می‌کند. او اشاعره را در انتساب مطلق افعال بندگان به حق، کاذب و مُفتتری خوانده، می‌گوید اشعری به‌دلیل همین افترا و تأویل «لا فاعل الا الله» جبری شده است و فکر می‌کند چنین عقیده‌ای را خدا به او الهام کرده است؛

اما در مراجعه به خود می‌فهمد این عقیده - که شیطان در نظرش نیکو جلوه داده است - افترا به خدا بوده است. بدین ترتیب ابن عربی تبری خود را از اشاعره اعلام می‌دارد.

۸. علم مطلق حق؛ از مواردی که جبری‌ها را به پذیرش جبر کشانده، علم مطلق خداوند است. جبرگرایان برآنند که با پذیرش اختیار، علم حق عین جهل می‌گردد. لذا برای رهایی از چنین محذوری، به جبر گردن نهاده‌اند. اشاعره براساس لوازم این قول پذیرفته‌اند که خداوند کفر و معصیت را برای کافر و عاصی مقدر کرده است (ابن اسحاق، ۱۴۲۴: ۵۱ - ۵۰؛ اشعری، ۱۴۰۵: ۶۷، ۷۹ و ۸۴) عرفا از جمله ابن عربی براساس مبانی هستی‌شناختی خود، این مشکل را به‌نحو دیگری حل کرده‌اند. آنها می‌گویند علم حق به اشیا چیزی بیش از اقتضائات خود اشیا نیست؛ به این معنا که علم او در این مرتبه، تابع (غیر انفعالی) معلوم خود، یعنی اعیان ثابتة موجودات و اقتضائات آنهاست. وی در این مسئله، از اشاعره با عنوان اصحاب عقول ضعیفه انتقاد کرده، نظر آنها را خلاف واقع و متناقض با حکمت می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۷) او در تفسیر آیه ۲۹ سوره ق، دیدگاه عرفا را چنین بیان می‌کند: «آنچه خداوند از بندگان در ازل می‌داند، همان است که معلومات [اعیان ثابتة موجودات بر سبیل طلب از او] به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند، همان است که خود معلوم [عین ثابت، اقتضای] آن را دارد. از این منظر است که خدا بر بندگان حجت بالغه دارد «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ». (انعام / ۱۴۹) کسی که چنین شناختی نداشته باشد، از امر آگاهی نمی‌یابد. در نتیجه انسان نسبت به آنچه قبل از وجود [در اعیان ثابتة اش] داشته، آگاه نیست. آنچه از انسان صادر می‌شود جز با علم خدا صادر نمی‌شود، و علم او هم به همان چیزی تعلق می‌گیرد که آن معلوم از آن بهره‌مند است. از این رو سخن خداوند که: «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر / ۷) صادق جلوه می‌کند. این عبارت - برخلاف اشاعره - آشکارا بیان می‌کند که خدا کفر را برای کسی نمی‌پسندد و به هر عین ثابت مقتضی کفر، کفر و مقتضی ایمان، ایمان را می‌دهد و از خود و برخلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد. معنای تبعیت علم از معلوم نیز همین است؛ یعنی علم خداوند به اعمال و آثار موجودات، تابع و مطابق خواسته و اقتضائات اعیان آنهاست. این علم را آنها در عین ثابت و قبل از وجود خود به حق عرضه می‌کنند و او هم این خواسته‌ها را اجابت کرده، در خارج محقق می‌سازد. از جمله اقتضائات انسان، اراده، اختیار و قدرت اوست؛ به نحوی که انسان بدون آنها از هویت انسانی تهی می‌گردد. از این رو فرد عالم به عین ثابت خود، هیچ‌گونه اعتراضی به خداوند نمی‌کند. اعتراض آدمی به خدا برخاسته از جهل نسبت به عین ثابت خود است. اینکه در برخی تعابیر از سبق قلم یا کتاب یاد شده، مراد همین اقتضائات اعیان ثابتة‌ای است که همه در علم خداوند محفوظ و مضبوط‌اند. کتاب همان سبق وجود شیء در علم خداوند است ... کسی که به اعیان ثابتة علم پیدا کند، معنای سبق کتاب را می‌فهمد و از آن نمی‌ترسد؛ بلکه از نفس خود می‌ترسد؛ چون کتاب و علم ازلی حق - جز به آنچه وی بر آن بوده و سپس در خارج ظاهر شده است - تعلق نمی‌گیرد ... لذا اگر کسی با خدا احتجاج کند و در ردّ

مؤاخذة بگوید علم تو موجب شده من چنین باشم، خداوند در جواب می‌فرماید: علم من جز همان چیزی که تو بر آن بودی، نیست. اگر تو بر غیر آن حال بودی، علم من نیز بر همان منوال بود.» (ابن عربی، بی‌تا ب: ۴ / ۱۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۷ و ۱۳۱ - ۱۳۰)

به نظر می‌رسد احتجاج فرد با خدا به سبب یکسان‌انگاری تقریر (مقرر کردن) و علم باشد. شاید بتوان گفت در ساحت قضا، همه دارایی انسان از سوی حق و در ساحت قدر، برآمده از مشارکت است. عرفا از این حکم الهی به «سرّ قدر» تعبیر می‌کنند و براساس آن، هرگونه شائبه جبر کلامی را از ساحت قدس الهی می‌زدایند. پرواضح است که ابن عربی در این بحث به اشاعره نظر دارد و با کنایه و اشاره از آنها یاد کرده، دیدگاه آنها را تخطئه می‌کند. (همو، ۱۳۸۵: ۶۷؛ صدوقی، ۱۳۶۳: ۸۱۵)

تا اینجا به بیان نبایدهای اشاعره از نگاه ابن عربی پرداختیم و اکنون زمان بیان بایدهای جذاب اوست.

اقتراح و دیدگاه ابن عربی

توحید، محور مباحث عرفانی است و برقرار کردن آشتی بین توحید افعالی و اختیار انسان، حوصله زیادی می‌طلبد. ابن عربی خود به این مشکل واقف بوده و بسیار از آن یاد نموده است. (ابن عربی، بی‌تا الف: ۲ / ۶۳۰ و ۶۰۷؛ ۱ / ۶۳۰) او این موضوع را یک مسئله نظری و اختلافی دانسته که اختلاف آن با شهود از میان می‌رود. (همان: ۱ / ۳۴۱) شاید بتوان روش وی در تبیین این مسئله را ترکیبی از روش کلامی و عرفانی دانست. او در نوشته‌های خود از عبارتهای متنوع و گاه به‌ظاهر متناقضی استفاده می‌کند که جمع بین آنها دقت زیادی می‌طلبد. آشنایی با مبانی عرفانی و کلامی وی در جمع‌بندی عبارات او شرط لازم و ضروری است و بدون آن، فهم صحیح دشوار می‌گردد. سبک نوشتاری وی موجب شده تا محتوای عبارات وی به شدت لغزنده و چندپهلوی به نظر آید؛ از این رو لازم است خواننده مشتاق فهم و جوای حقیقت با تکیه بر چنین ابزاری به سراغ دریای عبارات رفته، گوهر مقصود خویش را اصطیاد نماید. به حکم این ضرورت، ما هم برآنیم تا اختیار را از مبانی او استخراج نماییم. وی چهار مبنا پیشنهاد می‌کند تا اختیار را توجیه کند. زیرشاخه‌های دیگری نیز هست که همه را ذکر می‌کنیم تا در استقصای موارد، چیزی را فروگذار نکرده باشیم.

وحدت شخصی وجود

خلاصه سخن آنکه حق مختار است، عبد صورت و ظاهر حق است و حق در عبد به فعل، وجود و تعیین می‌بخشد. پس عبد همچون اصل خویش مختار است. یکی از مهم‌ترین شاخه‌های عرفان ابن عربی تأکید بر نظریه وحدت شخصی وجود (انحصار حقیقت وجود در یک موجود متعالی) است که بقیه موجودات، تعینات، صورت‌ها و شئون تبعی او هستند و وجودی مستقل از حق ندارند. لحاظ استقلالی آنها، عدمیت را رقم خواهد زد؛ همانند صفرهای متعددی که بدون لحاظ عدد، هیچ ارزش عددی ندارند؛ ولی به دنبال عددِ سرسلسله،

ارزش می‌یابند. تعینات مزبور نیز بدون در نظر گرفتن حق، ارزش وجودی ندارد؛ اما وقتی نسبتی با آن ذات یگانه پیدا می‌کنند، هریک ارزشی خاص می‌یابند. به همین لحاظ، فعل صادر از فردی متمایز از فعل صادر از دیگری است و نیز فعلی که در حالت خاصی (مثلاً اطاعت) از فردی واقع می‌شود، غیر از آن فعلی است که در حالت دیگر (مثلاً عصیان) از او صادر می‌شود. این فعل هرچند در اصل، فعل حق است و او آن را وجود بخشیده، تعیین آن از ناحیه انسان است؛ از این رو فعل او به اطاعت یا عصیان متصف می‌گردد.

از آنجاکه نسبت حق با همه اشیا مساوی است، نمی‌توانیم افعال متضاد را به طور خالص از آن حق بدانیم؛ چراکه بین صالح (مأمور به) و طالح (منهی عنه) فرق است. از طرف دیگر، نسبت آن افعال با انسان متفاوت است؛ فعل عاصی را نمی‌توان به مطیع یا بالعکس نسبت داد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عاصی و مطیع در تعیین بخشیدن به فعل خود نقش دارند. وی از اینکه نسبت فعل‌ها به هر چیزی یکسان نیست و از طرف دیگر نسبت خدا به همه موجودات یکسان است، نتیجه گرفته است که فعل به انسان نیز ربط (تعیینی) دارد. به دیگر سخن می‌توان گفت براساس وحدت شخصی، حق همواره با عبد است: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید / ۴) هرچند ضرورت ندارد که عبد با حق همراه باشد (به ضرورت همراهی مطلق با مقید و لایعکس)؛ زیرا خدا ارکان اشیا را دربر گرفته و به قیومیت خویش، همه هستی از جمله قوای فعال انسان را پر کرده است:

... و مما يؤيد أن الحق عين قوي العبد فالتصريف له لأن العبد لا تصرفه إلا قواه و لا تصرفه إلا الحق فقواه عين الحق. دليلنا ما قاله الرسل ﷺ في ذلك، فأخبر محمد ﷺ عن الله أنه قال: كنتُ سمعَه وبصرَه ویدَه. (ابن عربی، بی تا ب: ۴ / ۲۰)

پس اگر عبد می‌بیند، با حق می‌بیند - نه به حق - و هرگاه می‌شنود، با حق می‌شنود. پس هریک از حق (وجود) یا عبد (تعیین حق) از این معادله حذف شوند، فعل با وصف خاصش تحقق پیدا نمی‌کند. وجود حق به اضافه تعیین او (عبد) خود را در قالب فعل عبد نشان می‌دهد. باید توجه داشت که عبد در پرتو وجود، این تعیین را به فعل اعطا می‌کند؛ به این معنا که تا عبدی موجود نشود، اثری از او صادر نخواهد شد. از تعیین صرف - که عدمی است - چیزی حاصل نمی‌گردد. بنابراین حتی در تعیین یافتن فعل نیز وجود (حق) عامل اصلی در تأثیرگذاری است. حال آیا فعل می‌تواند در تعیین عبدی بدون اختیار (فرض مخالفان وحدت شخصی) صورت گرفته باشد؟ آیا می‌توان گفت حق فعل را در تعیین عبدی ایجاد کرده است، و عبد در آن صرفاً نقش انفعالی دارد؛ در این صورت با آنکه مبنای اصلی پابرجا می‌ماند، جواز اختیار عبد همچنان بدون حل باقی می‌ماند.

در جواب می‌توان گفت نقش حق، ایجاد و نقش عبد تعیین بخشی است. تعیین فعل وصفی است که با وجود همراه می‌شود؛ به طوری که وجود بدون آن در خارج تحقق نمی‌یابد. این تعیین همان وصف طاعت یا عصیان است که از ناحیه عبد ظهور می‌یابد. از آنجاکه عبد نیز نحوه خاصی از وجود را دارد، آثار خاصی را از خود بروز می‌دهد و این آثار به لحاظ وجودی به وجود عبد - که همان وجود تعیین یافته حق است - و به لحاظ

تعینی - که این فعل چه وصفی را دارد - به تعین او نسبت داده می‌شود. همان‌گونه که تعین عبد از آن خود عبد است - چراکه تعین به خودی خود، امری عدمی است - وجود فعلش نیز از آن حق است؛ زیرا عبد وجودی از خود ندارد و منحصرأً از آن حق است. بدین ترتیب عبد در تعین بخشیدن به فعل، نقش کنش‌گری - نه کنش‌پذیری - دارد و همین تعینات فعلی (اوصاف طاعتی یا عصبانی) هستند که ملاک روایی تکلیف و نیز معیار سنجش و تمایز خوب از بد و در نتیجه مناط کیفر و پاداش به حساب می‌آیند.

در بیان رساتر، حق عین این وسایط و اسباب است و وقتی اسباب تأثیر می‌گذارند، یعنی اینکه حق به نفس همین اسباب کار می‌کند و در موطن عبد، فعل را انجام می‌دهد؛ چون موطن عبد، تعینی از تعینات حق است. بر این مبنا، فاعل حق، عین موطن (عبد) است که فعل از آن صادر می‌شود، نه آنکه به واسطه عبد باشد تا عبد، فاعل قریب و حق نیز فاعل بعید (نظریه اراده طولی) محسوب شود. (ابن عربی، بی‌تا الف: ۴ / ۲۲۶؛ نیز همان: ۳ / ۱۳۴) حق منشأً فعل در عبد بدون تجافی از مقام خود است و عبد نیز همان حق در سطوح نازل می‌باشد. در اینجا رابطه طولی مورد اعتنای برخی از فلاسفه، انکار شده و به جای آن، رابطه تشائی پیشنهاد شده است.

اشکالی دیگر بر مبنای وحدت شخصی وجود این است که ظاهراً جبر و اختیار موضوعاً و تخصصاً منتفی است؛ چون فرض جبر و اختیار مبتنی بر پذیرش وجود غیر (دست کم انسان) است. بنابراین بحث در نبود غیر، منتفی خواهد بود. (شمس، ۱۳۸۵: ۴۰۴ و ۴۰۶) در پاسخ باید گفت این اشکال ناشی از عدم درک صحیح مفهوم وحدت شخصی وجود است. اشکال بر این فرض استوار است که وحدت وجود، یعنی نفی اشکال گوناگون کثرات؛ ولی روشن است که با این فرض، حتی تکلیف هم نمی‌تواند تصویر درستی داشته باشد؛ اما عرفان، کثرات را در همه اشکال آن نفی نمی‌کند؛ بلکه تفسیر خاصی از آن ارائه می‌دهد تا در عین سازگاری با وحدت وجود، جایگاه آنها نیز حفظ شود. کثرات هرچند غیر مستقل اند، به اعتبار وجود حق موجودند. آنها شئون حق اند و همان‌گونه که در توضیح مبنای وحدت شخصی وجود گفته می‌شود، کثرات به منزله مظاهر و جلوه‌های وجود حق مطرح و موجود هستند که هر کدام حکم خاص خود را دارند. از این رو بحث از احکام کثرت در عرفان مرسوم است. شاهد این مدعا، وجود کتاب‌های زیاد و پر حجم عرفانی است که بخش فراوانی از آنها (اگر نگوییم همه) به احکام کثرات اختصاص دارد. از جمله احکام کثرت و بلکه از مهم‌ترین آنها، بحث انسان و افعال اوست. بی‌جهت نیست که برخی در مسائل عرفانی، چنین بر جایگاه کثرت و احکام آن تأکید کرده‌اند که: «ومسائله کیفیت صدور الکثرة عنها و رجوعها إليها و...» (قیصری، ۱۳۶۷: ۱ / ۶)

تناکح اسمایی

صفات خداوند (غالباً یا مغلوباً) در عبد وجود دارد او مرید و مختار است، پس انسان نیز، مرید و مختار است. در نگاه عرفا، همه اسم‌ها از اسمای کلی‌تر (طبق یک بیان از حی، علیم، مرید، قدیر، سمیع، بصیر و متکلم)

ناشی می‌شوند (صدوقی، ۱۳۶۳: ۴۴) و طبق برخی دیگر از نظرها، از اسمای کلی دیگر ناشی شده‌اند. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۶۶ و ۷۲۵؛ آملی، ۱۳۷۵: ۴۱ - ۴۰) این اختلاف در منشأ، خللی به اصل بحث وارد نمی‌کند. همه اسمای جزئی به اسمای کلی و آنها نیز در نهایت، به اسم جامع «الله» ختم می‌شوند. اسمای جزئی از تناکح چند اسم کلی تر به وجود می‌آیند. بدین ترتیب، اسمای کلی، در این اسمای جزئی و لایتناهی حضور دارند. (صدوقی، ۱۳۶۳: ۴۷۳) در بین اسمای کلی هفت‌گانه نیز ترتیب رعایت می‌شود. هرچه اسم جزئی‌تر باشد، ترکیب در آن بیشتر خواهد بود. هر اسمی، همه اسما را در خود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که همه این اسما در آن اسم فعلیت و بروز دارند؛ بلکه بخشی از اسما به صورت غالب و بسیاری از آنها به صورت مغلوب حضور دارند. (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۴۶ و ۷۵؛ فناری، ۱۳۷۵: ۳۸۶ و ۳۷۸) انسان نیز سهمی از هریک از اسما دارد و بنابراین از اوصاف اسم‌هایی مانند حیات، قدرت و اراده بهره‌مند است و این اوصاف در او به صورت غالب ظهور دارند. لذا انسان به حسب غلبه اسم قدیر و مرید در فعل خود، قدرت، اراده و اختیار دارد. به همین لحاظ، شائبه جبر در انجام فعل منتفی است. از طرفی، چون اراده و قدرت عبد در اصل همان (عین) اراده و قدرت حق است، فعل عبد به حق نیز منتسب است و مصداق «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷) می‌باشد. اراده و قدرت او شأنی از اراده و قدرت حق است. پس اراده عبد در واقع اراده حق است و فعلی برای عبد وجود ندارد که خالص و بریده از حق باشد و نیز فعلی از عبد یافت نمی‌شود که او با آن هیچ نسبتی نداشته باشد. این‌گونه است که بین توحید افعالی و اختیار انسان سازگاری برقرار می‌ماند.

آفریده شدن انسان بر صورت حق

آدمی صورت حق است و صورت از باطن تبعیت می‌کند. حق، مرید و قادر است؛ پس انسان نیز مرید و قادر است. مبنای سوم، هرچند به لحاظ محتوا با مبنای تناکح اسمایی تفاوت چندانی ندارد، گویا بر حدیثی از پیامبر ﷺ بنا شده است که فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۱۱، ۱۴ - ۱۳ و ۳۲۰؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۳۴) صورت حق در بیان عرفانی، همان اسما و صفات و به طور دقیق‌تر همان اسم جامع «الله» در تعین ثانی است که همه اسما در آن مندرک هستند. پس معنای حدیث این می‌شود که حق، انسان را بر اسما و صفات خود (اسم جامع الله) خلق کرده است؛ لذا اسما و صفات، همگی در انسان حضور دارند. (آملی، ۱۳۷۵: ۹۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۲۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۵: ۱۱ و ۳۹۹؛ بالی‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۴۲؛ آملی، ۱۳۵۲: ۴۶) برخی از آنها مانند اراده و قدرت به سهولت ظهور یافته‌اند؛ اما ظهور برخی دیگر نیاز به تلاش دارد. البته این بدان معناست که انسان در حوزه تکلیف و هنگام عمل، متصف به علم، قدرت و اراده می‌شود. اگر انسان در فعل خود فاقد اراده و قدرت باشد، بر صورت (اسما) حق سرشته نشده و این خلاف حدیث نبوی است. البته اراده و قدرت در انسان، گسسته از اراده و قدرت حق نیست. این مطلب با روایتی از امام رضا علیه السلام به نقل از

امام سجاده علیه السلام نیز تأیید می‌شود که خداوند خطاب به عبد فرموده است: «یا بن آدم بمشیقتی كنتَ الذي تشاء و بقوتی أدیتَ إلی فرائضی و ...» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۶۱، ح ۱۲)

تجدد امثال

وجودات خاص مانند انسان و افعال او با افاضه مستمر حق موجود می‌شوند و این افاضه، آن‌به‌آن، از ناحیه حق به آنها می‌رسد. در عرفان از این افاضه به «تجدد امثال» تعبیر می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا ب: ۱ / ۱۸۸ / ۲ / ۶۳۹ و ۶۷۷؛ ۳ / ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۲۵، ۱۵۵ و ۲۶۶) این افاضه، کل امور وجودی، از جمله افعال ممکنات را دربر می‌گیرد. بنابراین افعال موجودات همچون خود آنها با افاضات مستمر حق وجود می‌یابد؛ به طوری که فعل عبد به صورت رقیق به عبد و در قالب حقیقی به حق نسبت داده می‌شود. تجلی برای هر یک از این ممکنات، اختصاصی و جداگانه خواهد بود.

ابن عربی در مسئله تجدد امثال، گاهی از اشاعره نام می‌برد و دیدگاه آنها را تا حدودی موافق عرفا می‌داند؛ (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۶ - ۱۲۵؛ همو، بی‌تا ب: ۱ / ۱۸۹؛ ۴ / ۲۱) اما اشاعره، تجدد امثال را به صورت بخشی و فقط در اعراض (نه جوهر) پذیرفته‌اند؛ در حالی که عرفا همه عالم را اعراض و در نتیجه کل عالم را در حال نو شدن و تجدد می‌دانند.

نتیجه بحث با مبانی پیش‌گفته این می‌شود که عبد در فعل خود نقش دارد و فاعل موجب و مضطر نیست. او می‌تواند تصمیم بگیرد که به فعل مقدورش، چه تعینی (طاعت یا معصیت) بدهد. از این رو بخش اعظم افعالش، به اراده او بستگی دارد. اینکه این اراده، عین ذات است یا زائد بر ذات و از ناحیه غیر بر او تحمیل شده است، نیازمند توجه و توجیه دیگری است. ابن عربی و پیروانش معتقدند عبد همان‌گونه که به لحاظ وجود، استقلال ندارد و از ناحیه غیر است، در صفات وجودی خود مثل اراده نیز از ناحیه غیر، قوام داشته، دارای اراده استخلافی است. بنابر مبنای اول، هم وجود و هم اراده در اصل از آن حق است و او، آن دو را به عبد می‌دهد. بنابر تقریر مبنای دوم و سوم، این اسمای حق از جمله اراده و قدرت‌اند که در موطن عبد تحقق پیدا کرده، در حال اثربخشی‌اند.

بررسی سخن ابن عربی (اختیار عبد و حق)

ابن عربی در کسوت یک متشرع، عبد را در افعال خود مختار می‌داند؛ چراکه جبر با تکلیف شرعی سازگار نیست. (ابن عربی، بی‌تا ب: ۱ / ۴۲) وی عبد را در این اختیار، مضطر (ناگزیر از داشتن اختیار) می‌بیند. او با تشبیهی که بین فعل و اختیار عبد ارائه می‌نماید، مسئله را تا حدودی از ابهام خارج می‌کند. در نگاه او حق نیز مانند انسان - که در اختیارش مجبور می‌باشد - به نوعی مجبور است؛ بدین معنا که حق تابع علم خود است و علم او به اعیان و عمل کردن بر طبق آن، از نوعی جبر و حتمیت (به معنای نظام‌مندی قطعی) بهره‌مند است؛

هرچند این جبر، حق را در سطح فاعل موجب فرو نمی‌کاهد؛ زیرا خود خدا آن را بر خویش پذیرفته است. بنده نیز اختیار خود را به صورت حتمی و جبری داراست: «فمن لزم الأصل دائماً فلا یری إلا الوجوب لانه مجبور فی اختیاره تشبیهها بالأصل [ای الحق] الذی أوجده فإنه قال «مَا یَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق / ۲۹)». (ابن عربی، بی تا ب: ۱ / ۵۹۱)

بنابراین همان‌گونه که این اضطرار و اجبار (عرفانی و نه کلامی) در اختیار، حق را فاقد اختیار نمی‌سازد، عبد را نیز از اختیار خارج نمی‌کند. ابن عربی برای اینکه کسی از تعبیر جبر درباره حق دچار سوءبرداشت نشود، آن را در جای دیگری این‌گونه توضیح می‌دهد: «آنجا [در ناحیه حق]، جبر و جابر یکی است. جابر جز علم حق چیزی نیست و علم او صفت اوست و صفت او ذات اوست.» (همان: ۳ / ۱۶۷) این نکته شریف، مهم‌ترین وجه تمایز جبر عرفانی با کلامی است؛ چراکه در جبر کلامی بین جبر و جابر، دوئیت وجود دارد. شاید بتوان گفت ابن عربی تمایل دارد بگوید خداوند براساس یک ضابطه - که عین ذات اوست - عمل می‌کند؛ این نظر نیز یک نوع زاویه گرفتن از اندیشه غیر برهانی اشاعره است. هرچند در تفسیر او از جبر (عرفانی)، جنس و گونه اختیار حق و اختیار عبد از هم متمایز می‌گردند، تشبیه عبد به حق - که وی در عبارات پیشین انجام داد - به جهت نفس اضطرار و قطعیت تحقق فعل براساس اختیار بود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که حق در افعالش مختار است، عبد نیز چنین است. اجبار در داشتن اختیار، نه تنها در مقابل اختیار و نافی آن نیست، مؤید آن نیز می‌باشد؛ حتی اختیار را برای انسان (همچون حق) به امری حتمی و اجتناب‌ناپذیر مبدل می‌سازد. وی تأکید می‌کند: «تو با حق و اوصاف او باش؛ یعنی بین جبر و اختیار دائم.» (همان: ۱ / ۶۸۷)

او با صراحت می‌گوید:

اگر عبد این جبر را بشناسد، مقصود از اختیار را هم شناخته و درمی‌یابد که در هر دو (حق و عبد) جبر یافت می‌شود؛ جبری که برخاسته از اکراه [کلامی] نیست. بدین ترتیب انسان مجبور است [به جبر عرفانی] اما مکره [به اکراه کلامی] نیست: «فهو مجبورٌ غیرٌ مکره.» (همان: ۲ / ۳۵)

یکی کردن جبر و اختیار و نفی دوئیت بین آن دو از لوازم توحید و وحدت شخصی وجود است. اگر ابن عربی به غیر از این معتقد می‌شد، توجیه آن بسی سخت‌تر می‌نمود. او در بیانی متفاوت، اضطراری بودن اختیار را توضیح داده، می‌گوید: هرچند فعل در ناحیه عبد، فعل حق محسوب می‌شود، با اراده حادث عبد - که اختیاری است - تحقق می‌یابد. این وقوع مانند حرکت مرتعش نیست که فرد، هیچ اراده و اختیاری در وقوع آن نداشته باشد. بنابراین حتی حرکات ما به سوی انجام فعل، ضمن اینکه به اختیار ماست، ایجاد آن از ناحیه حق است.

از طرف دیگر، ایجاد اراده عبد نیز از سوی حق صورت می‌گیرد. به این ترتیب وقتی حق، فعلی را در ناحیه عبد اراده کند، اراده و طلب وقوع آن را در او ایجاد می‌کند، آنگاه او با حرکت اختیاری که در نفس خود

می‌یابد، حرکت کرده، به سمت تحقق آن منتقل می‌شود. این انتقال در اصل از ناحیه خدا، اما با اراده حادثی که در اختیار ماست، خلق می‌شود. پس نزد سلیم‌العقل، انسان مختار، در اختیار خود مجبور است؛ (همان: ۳ / ۳۰۰؛ ۱ / ۱۷۵ و ۳۵۵) اما اختیار به معنای مخیر بودن در انتخاب یکی از دو طرف یا دو حالت فعل، برای خدا معنایی ندارد. هر چند این نوع اختیار در ناحیه ممکنات معنادار است، از آنجاکه اختیار با این معنا نوعی کمال برای انسان محسوب می‌شود، آن را به حق نیز نسبت می‌دهیم. اگر اختیار به معنای عام - که انتخاب بدون تردید بین دو جهت فعل را نیز دربر بگیرد - لحاظ شود، به حق هم می‌توان نسبت داده شود. وی با توجه به معانی اختیار می‌گوید:

اینکه بگوییم حق مختار است، این اختیار با احدیت مشیت حق در تعارض است؛ زیرا اختیاری که به حق نسبت داده می‌شود، به معنای اختیاری است که ممکن از آن بهره‌مند بوده است [معنای اول] نه به معنای اختیاری که حق بر آن قرار دارد [معنای دوم]. از این رو فرمود: «وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي» (سجده / ۱۳) و «أَقَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (زمر / ۱۹) و «مَا يبدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق / ۲۹) و سپس به وجه بسیار زیبایی، مطلوب آیه را کامل کرده، فرمود: «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ». اینجا اشاره‌ای به سر قدر فرمود و براساس همین بیان، خدا حجت بالغه را بر بندگان دارد. (ابن عربی، بی تا الف: ۱ / ۱۶۳)

می‌توان پرسید با توجه به تحقق افعال و حتمیت آن نزد خداوند و واحدیت مشیت حق، بندگان چرا و چگونه مأمور به تکلیف می‌شوند؟ این عربی آیه «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (ق / ۲۹) را پاسخی به این پرسش می‌داند و آن را از سرالقدر برمی‌شمارد؛ زیرا به عقیده او «ممکن» به لحاظ حقیقت ذاتش، قابلیت هدایت و ضلالت دارد. از این رو این «ممکن» است که انقسام می‌پذیرد و نه بر - و - در امر الهی، تا اشکال بالا وارد باشد. در نفس الامر برای خدا فقط یک امر وجود دارد و آن اینکه، امر به لحاظ حال ممکن، برای حق روشن است او می‌داند ممکن کدام جهت فعل را برمی‌گزیند و به همین لحاظ آن جهت فعل برای او حتمیت می‌یابد؛ (همان) اما رابطه حق با غیر، یک‌سویه است و در نتیجه طرف غیر حق برای حق، دو نسبت نیست تا حق از بین آنها یکی را برگزیند.

حرف التباس «لا»

او افعال آدمی را به «لا» تشبیه کرده و آن دو را - به دلیل ترکیب ویژه‌شان در موقعیت حرف لام و الف، به طوری که نمی‌توان تشخیص داد، الف کدام و لام کدام است - حرف التباس خوانده است. وی یادآور می‌شود که افعال عباد نیز این چنین است؛ یعنی «در باره فعلی که انسان انجام می‌دهد، نمی‌توان گفت، فعل به طور خالص از آن چه کسی است. اگر بگویی از آن خداست، درست گفته‌ای و اگر بگویی از آن مخلوق است، باز هم درست گفته‌ای. اگر چنین نباشد، تکلیف عبد توجیه‌پذیر نخواهد بود.» (ابن عربی، بی تا الف: ۱ / ۱۷۷)

وی می‌گوید: «تو فاعل هستی و نیستی» (همان: ۲۱۳) آنگاه این نفی و اثبات را به «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» استناد می‌دهد و این بدان معناست که وی برخلاف نظر مشهور اشاعره، معنای این آیات را به هم نزدیک می‌داند و درباره آنها می‌گوید: «خداوند همان چیزی (رمی) را که به تو نسبت داد، از تو نفی کرد و برای خود اثبات کرد و فرمود: «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ درحالی که این عبد بود که رمی کرد.» (ابن عربی، بی تا الف: ۴ / ۲۱۳) این استدلال نشان می‌دهد وی دوحیثی بودن فعل عبد (در موطن عبد، نه در طرف حق) را مسلم دانسته، آن را به حق و عبد نسبت می‌دهد. اصلی‌ترین آیه‌ای که اشاعره برای نفی صدور فعل از عبد، استفاده می‌کنند، ابن عربی برای اثبات اختیار عبد به کار می‌گیرد. وی بر این باور است که اگر فعل به وجهی به عبد نسبت نداشته باشد، تکلیف او به چنین فعلی از ناحیه خداوند حکیم درست نخواهد بود. از این رو وی نسبت فعل به عبد را برای صحت تکلیف (آنچه متکلمان بر آن مصرند) ضروری دانسته، می‌گوید:

خداوند فاعل همان فعلی است که عبد فاعل آن است. اگر چنین نباشد، تکلیفی هم نخواهد بود. بنابراین فعل باید نسبتی با عبد داشته باشد؛ به وجهی که تعیین فعل برای خلق و وجود فعل برای حق باشد. (ابن عربی، بی تا الف: ۴ / ۴۱۰)

توجیه دیگر نقش عبد در فعل

ابن عربی بین حکم و اثر تمایز قائل شده، می‌گوید: سهم عبد از فعل، حکم است، نه اثر. وی اثر را به حق نسبت داده و معتقد است ایجاد از اثر برمی‌خیزد. از طرفی، این ایجاد بدون محل تحقق نمی‌یابد و حکم از آن محل است. به نظر می‌رسد این حکم، همان تعینی باشد که امر وجودی یا اثر در آن ظهور و بروز یافته و از بی‌رنگی پیشین درآمده است. این تلوین وجود، همان حکمی است که محل به آن می‌دهد؛ اما ظهور این وجود در آن محل، همان «اثر» است که عبد در آن سهمی ندارد. از این بیان برمی‌آید که عبد در افعال خود، تنها زمینه‌ساز (نقش ارهاصی) قابلی وجود است؛ ولی فاعلیت ایجاد از آن حق است.

به عبارت دیگر، هر فعلی دو حیثیت دارد: حیث فاعلی و حیث قابلی. حیث فاعلی به حق و حیث قابلی آن به عبد برمی‌گردد. البته قابلیت، نوعی از فاعلیت را نیز در خود دارد. گویا حق درصدد است تا وجود بدون تلون را در ظرفی بریزد و این ظرف، همان قابلیت است که عبد دارای آن است. هر ظرفی نیز صبغه خاص خود را دارد که می‌توان از آن به «حکم» تعبیر کرد. عده‌ای تصور می‌کنند حکم همان اثر است و اثر (ایجاد) فعل را با حکم (وصف و تعین) فعل یکسان می‌پندارند و در یک مغالطه در تطبیق، آن را به عبد نسبت می‌دهند. بنابراین «اثر»، افاده وجود در فرایند ایجاد، ولی «حکم»، اتصاف به آن وجود است. این مطلب را با زبان تمثیل و با استعانت از کلام خدا: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد / ۱۷) می‌توان چنین بیان کرد که باران دائماً می‌بارد و هر کس به میزان ظرفیت خود از آن برخوردار می‌شود. تقاضا در اینجا همان تعینات افعال هستند که بندگان، آنها را فراهم می‌سازند. هر چند تعینات افعال همانند تعینات خود عباد، وقتی

جدا از حق و وجود مظلوم در نظر گرفته شوند، عدم محض هستند، هستی آنها تنها در نسبت‌شان با حق توجیه‌پذیر است. از این رو لحاظ تناسب فعل با فاعل بسیار مهم است؛ بدین معنا که چون عبد خود امر تعینی - و به اعتباری، عدمی - است، نمی‌تواند چیزی بیش از دارایی خود (تعین) را فراهم آورد؛ اما حق که اصل وجود از آن اوست، در فاعلیت خود به فعل وجود می‌بخشد. بنابراین فعل، برآمده از اجتماع مؤونه عبد و حق می‌باشد. پس وجود عبد، به‌طور مستقیم و اثر وجودی آن به‌طور غیر مستقیم از آن حق و تعین عبد - که امر عدمی است - و اثر تعینی فعل عبد هم، از آن عبد است. پس تعین فعل، وجود فعل را به‌گونه خاصی - مانند طاعت یا معصیت - جلوه می‌دهد. پس عبد به‌اندازه سعه وجودی خود به‌اندازه‌ای که تکلیف را متوجه او کرده، نظام پاداش و کیفر را توجیه کند، در فعل خود سهیم است. (ابن عربی، بی تا ب: ۲ / ۶۳۵)

نتیجه

دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار با اشاعره تفاوت آشکاری دارد. اشاعره قدرت را برای عبد اثبات کرده، اثر آن را نفی می‌کنند و به کسب - که معنای محصلی ندارد - پناه می‌برند. اما ابن عربی، قدرت عبد را در متن قدرت حق قرار می‌دهد؛ قدرتی که همچون وجود، مظهر حق است. اگر از قدرت مظهري (ظاهر) عبور نماییم، قدرت حقیقی (باطنی) را، مشاهده می‌کنیم؛ اما قدرت حقیقی در این موطن (مظهري و کثرت)، رنگ آن را به خود می‌گیرد. از آنجاکه هر موطنی، رنگ خاص خود را دارد، طاعت و معصیت نیز معنا پیدا کرده، پاداش و تکلیف توجیه‌پذیر می‌گردند. در این دیدگاه هرچند عبد، محل ظهور فعل است، او این محل را با همان قدرت و اراده - که حق با آن ظهور کرده - برای وقوع فعل آماده می‌کند. درحقیقت همان اراده کلی حق بدون تجافی از مقام خود، با تنزل در وجود عبد به‌صورت جزئی نمود یافته، اثر می‌گذارد. از این رو قدرت عبد همان قدرت مقید حق است و چون اصل این قدرت از آن حق است، فعل نیز بالاصاله به او نسبت داده می‌شود. همین تفاوت موجب شده تا ابن عربی، دیدگاه اشاعره را به‌صراحت یا با کنایه تخطئه کند و آنها را مُتَمَرِّی، اصحاب خُردهای ضعیف و جبری بخواند. اشاعره اما برای حفظ توحید افعالی به تنگنای جبر گرفتار آمدند و ابن عربی برای انسان بالتبعیه و برای حق بالاصاله در فعل عبد نقش قائل است. این رأی نه‌تنها به توحید افعالی آسیبی نمی‌رساند، آن را غلیظتر از اشاعره جلوه داده، جایگاه اختیار انسان را نیز محفوظ می‌دارد. او توحید اشاعره را موجب از بین رفتن شریعت و نفی حکم‌الله دانسته، تبری از چنین توحیدی را واجب می‌داند. وی در عبارات بسیاری تصریح می‌کند که عبد مجبور به داشتن اختیار است. در دیدگاه اشاعره، نقش اسباب نفی می‌شود؛ ولی ابن عربی آن را می‌پذیرد. همین‌طور در دیدگاه وی، علم حق به اشیا قبل از ایجاد معنای معقولی می‌یابد. او در انفاذ وعید و نیز عذاب نیکوکاران، دیدگاه اشاعره را تخطئه کرده، نظر معتزله را مناسب‌تر می‌داند. او همچنین تصریح می‌کند که حسن و قبح، ذاتی اشیاست و این حُسن و قبح گاهی با عقل و گاهی از سوی شرع فهمیده و پیشنهاد می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۵، شرح فصوص قیصری، با مقدمه هانری کرین، مشهد، باستان.
۳. آملی، سیدحیدر، ۱۳۵۲، المقدمات من نص النصوص، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، انیستیتو ایران و فرانسه.
۴. _____، ۱۳۷۵، نقد النصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه.
۵. ابن اسحاق، ابراهیم فیروز آبادی، ۱۴۲۴ق، اللمع، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، حواشی محمدرضا قمشه‌ای، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۷. ابن عربی، ۱۳۸۰، التعليقة على الفصوص، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
۸. _____، بی تا الف، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر.
۹. _____، بی تا ب، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، نشر الهيئة المصرية العامة.
۱۰. _____، ۱۳۸۵، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، کارنامه.
۱۱. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۲، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
۱۲. _____، ۱۴۰۵ق، الابانه عن اصول الديانة، بیروت، دارالکتب العربیة.
۱۳. جلال، موسی، ۱۹۸۲، نشأة الأشعرية و تطورها، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷، كشف المراد، تصحیح، حسن حسن‌زاده، قم، النشر الاسلامی.
۱۵. ربانی، علی، ۱۳۷۷، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۶، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحید.
۱۷. شعرانی، عبدالوهاب، ۱۳۲۱ق، البواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر، قاهره، المطبعة الازهریة.
۱۸. شمس، سیدحسین، الامر بین الامرین، ۱۳۸۵، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۸، الملل و النحل، تصحیح محمد بدران، قم، شریف رضی.
۲۰. _____، ۱۹۶۳م، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح گیوم آلفرد، بغداد، مکتبة المثنی.
۲۱. صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۶۳، ترجمه شرح فصوص قیصری، تهران، مؤسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۳. فناری، حمزه، ۱۳۷۵، *مصباح الانس*، تهران، مولی.
۲۴. قیصری، داوود بن محمود، ۱۳۸۵، *شرح فصوص الحکم*، با مقدمه فرانسوی هانری کوربن و مقدمه انگلیسی سیدحسین نصر، مشهد، باستان.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸، *الکافی*، ترجمه هاشم رسولی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۵۸، *الاربعین*، قم، دارالکتب العلمیه.
۲۷. _____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۸. مفید، محمد بن نعمان، بی تا، *الارشاد*، قم، مکتبه بصیرتی.

