

اعیان ثابته خاستگاه حل مسئله جبر و اختیار

محمد لطفی*

احمد ولیی**

چکیده

مسئله اختیار یکی از پیچیده‌ترین مسائل علوم انسانی است که در طول تاریخ، طیف‌های بسیاری از دانشمندان و نخبگان را معطوف تبیین آن ساخته است. از جمله این افراد، عارفان اسلامی هستند. ایشان براساس مبانی کشفی خود، در صدد پاسخ به این مسئله برآمده‌اند. از اصلی‌ترین مبانی عرفان اسلامی که در اتخاذ موضع در مسئله اختیار نقش مهمی بر عهده دارد، نظریه اعیان ثابته است. اهمیت این نظریه به نحوی است که برخی برای حل مسئله اختیار به آن تمسک کرده و برخی دیگر نیز، اعتقاد به اعیان ثابته را ملازم جبر توأمان، برای خدا و انسان پنداشته‌اند. از این رو شایسته است که پژوهشی مستقل در چبستی اختیار براساس نظریه اعیان ثابته صورت پذیرد تا نحوه ترابط مسئله اختیار با این نظریه تبیین گردد. این تأمل اولاً مستلزم تبیین جایگاه اعیان ثابته در عرفان اسلامی و ثانیاً تبیین حقیقت اختیار مبتنی بر آن است. این مقاله با روش تحلیلی اسنادی، سعی دارد مشخص کند که تفسیر دقیق جایگاه اعیان ثابته نه تنها منافاتی با اختیار ندارد، بلکه اختیار از منظر عرفانی به حسب مختصات هر عین، طلب ظهور خاص خود را کرده و در نتیجه به لسان استعدادی که دارد، اراده بروز خود را در خارج هویدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اعیان ثابته، عرفان اسلامی، انسان، جبر و اختیار.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، sadra135315@gmail.com

** دکتری مدرسی معارف اسلامی، استادیار، Ahmad.valiee1@gmail.com

۱. بیان مسئله

برای حل مسائل مختلف، براساس مبانی عرفانی، می‌بایست سیطره‌ای تامّ به منظومه فکری عرفا به دست آورد؛ چه اینکه عدم دریافت صحیح از اندیشه ایشان، باعث ایجاد سوء تفاهم‌ها و نسبت‌های ناروایی به اهل عرفان شده است. از جمله این نسبت‌ها، جبرگرا دانستن اهل عرفان است. این خوانش برگرفته شده از بعضی آثار عرفایی همچون جامی، اسیری لاهیجی، ابن عربی و ابوالعلاء عفیفی است. در مقابل، عده‌ای معتقدند که عمیق‌ترین تحلیل هستی‌شناختی از اختیار در عرفان اسلامی، خاصه در عرفان نظری محیی‌الدین مطرح شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳).

وجود این اختلافات، نشان از صعوبت مسئله دارد؛ در نتیجه، پژوهشی ژرف‌نگر و تحلیل عمیق‌تری از چیستی اختیار از منظر عرفا را مطالبه می‌کند. با بررسی نظریات مختلف در تبیین نظر عرفا در رابطه با اختیار، به نظر می‌رسد آنچه باعث بروز این صعوب گردیده، عدم شکل‌گیری تلقی دقیق از چیستی اختیار از منظر ایشان است. مؤید این مطلب آن است که در اکثر قریب به اتفاق موارد، نقطه ثقل تلاش‌ها در ردّ و یا اثبات قول به جبر و یا اختیار در عرفان اسلامی، براساس پیش‌فرض قرار دادن فهم تحلیلگر از مقوله جبر و اختیار شکل گرفته است؛ بی‌آنکه در ابتدا، مراد از حقیقت اختیار براساس تحلیل مبانی نظری عرفا به دست آید؛ چه اینکه سنجش سازگاری مبانی عرفانی درباره اختیار، متفرع بر به دست آوردن تلقی عرفا از اختیار است.

در این رابطه آثار پژوهشی ارزنده‌ای همچون مقالات «بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار» (جعفری، ۱۳۸۸)، «بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی» (حسینی فر و خداداد، ۱۳۹۷)، «نگاه دیگرگونه مولانا به مسئله جبر و اختیار» (دادبه، ۱۳۸۸) و... ارائه شده است. لکن با وجود آنکه نظریه اعیان ثابته در بررسی دیدگاه عرفا در مسئله اختیار، بسیار اهمیت دارد، پژوهشی مستقل در این رابطه مشاهده نمی‌شود. شاهد این برداشت آن است که عده‌ای پنداشته‌اند که با قبول نظریه اعیان ثابته، تمام حقایق ذاتی و فعلی در علم خدا وجود داشته (علم به اعیان ثابته)، و در نتیجه هیچ

موجودی، دارای اختیار نخواهد بود. این خوانش، نشان‌دهنده آن است که غفلت از ویژگی‌های اعیان ثابت و عدم درک صحیح این مسئله، به‌عنوان نقطه کانونی در تحلیل مسئله اختیار، این گمانه ناصحیح را ایجاد کرده است. بنابراین چگونگی صورت‌بندی دقیق مسئله جبر و اختیار در دستگاه عرفان نظری، براساس تحلیل دقیق نظریه اعیان ثابت، مسئله اصلی این نوشتار قرار گرفته است.

۲. جایگاه اعیان ثابت در نظام تجلی عرفانی

وحدت وجود، مبنای بنیادینی در شکل‌گیری عرفان اسلامی است. بنا بر این مبنای، هستی تنها یک شخص تحقق دارد؛ به دیگر بیان، تنها یک وجود حقیقی در عالم، موجود است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ج ۲: ۲۰۹ و ۵۵۵). عدم دریافت صحیح از تلقی عرفا در این مبنای، عده‌ای را بر آن داشته که گمان کنند عرفا نفی واقعیات می‌کنند؛ و عده‌ای دیگر نیز به این رأی روی آورده‌اند که لازمه این سخن، اعتقاد به این است که همه مخلوقات، خدا هستند (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۴۰)؛ در صورتی که عرفان منکر واقعیت‌ها نیستند، بلکه در مقام انکار وجوداتی در عداد وجود واحد حقیقی هستند. به دیگر بیان، هستی غیر از حق تعالی مصداقی ندارد و کثرات در هستی، به‌عنوان وجودات متکثره تلقی نمی‌شوند؛ بلکه کثرات، مظاهر همان وجود واحد هستند، نه آنکه باعث تعدد در وجود حقیقی شوند. از این رو تعبیر مشهوری از عرفا تحت عناوینی همچون سرابی بودن دنیا، در معنای نفی وجود است؛ نه به معنای نفی کثرات در مظاهر الهی؛ در نتیجه، براساس قبول این نظریه که به وحدت شخصیه مشهور است، عالم که به تمام کثرات اطلاق می‌شود، تجلی حق تعالی است.

این تجلی در عرفان اسلامی، دارای دو نحو از ظهور خواهد بود که به فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می‌شود. فیض اقدس همان تجلی ذات برای ذات است که حق تعالی به موجب علم به ذات خود، علم به جمیع اعیان پیدا می‌کند؛ از این رو فیض اقدس از مقام احدیت سرچشمه می‌گیرد. این نوع از تجلی، موجب ایجاد اعیان ثابت‌های می‌شود که صورت‌های علمی اسما و تجلیات الهی در نزد علم حضرت حق هستند. تجلی دوم نیز

فیض مقدس است که موجب تحقق موجودات در عالم خلق می‌گردد؛ فیضی که از مقام واحدیت حضرت حق سرچشمه می‌گیرد و موجب تحقق اعیان در عالم خارج می‌گردد. به حقایق علمی اشیا در حضرت علمی یا همان فیض اقدس الهی، اعیان ثابتۀ اطلاق می‌گردد (خمینی، ۱۳۹۵: ۶۸ و ۶۹).

۱-۲. ویژگی‌های اعیان ثابتۀ

به حقایق علمی اشیا در حضرت علمی به این جهت اطلاق ثابتۀ می‌شود که ثبوت علمی در علم ذاتی الهی دارند. به تعبیر تسامحی، اعیان ثابتۀ در واقع همان برنامه‌ریزی حضرت حق برای تحقق تعینات عینی است. به تعبیر دیگر، اعیان ثابتۀ امور معقول و معلومات حقایق اشیا در علم الهی و فیض اقدس هستند؛ لذا وجود خارجی ندارند، اما با وجود خارجی خود در ارتباط‌اند. از این رو نمی‌توان آن‌ها را معدوم دانست بلکه صرفاً داشتن وجود خارجی و عینی از آن‌ها نفی می‌شود.

«المراد من قولهم الاعیان الثابتة فی العدم او الموجودة من العدم لیس ان العدم ظرف لها اذ العدم لا شیء محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة فی الحضره العلمیه متلبسة بالعدم الخارجی موصوفه به فکانها ثابتة فی عدمها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲).

این نحوه ارتباط به دلیل آن است که اعیان خارجی، در واقع همان مظاهر خلقی اعیان ثابتۀ‌اند که توسط فیض مقدس حق تعالی، به همان قابلیت ذاتی‌ای که در حقیقت عین ثابتش وجود دارد، ایجاد می‌گردند. در عرفان اسلامی، با توجه به تصویری که از اعیان ثابتۀ و تفاوت آن با اعیان خارجی صورت گرفته، ویژگی‌هایی برای اعیان ثابتۀ به قرار زیر در نظر گرفته شده است:

۱-۱-۲. عین ذات بودن اعیان

از آنجاکه هر اسمی عین مُسمّای خود است، اسما و اعیان الهی نیز عین حضرت حق هستند. به بیان دقیق عرفانی نیز باید این گونه گفت که چون رابطۀ بین اعیان و اسمای الهی در عرفان اسلامی این گونه است که اعیان، مظاهر اسما و صفات الهی هستند، اعیان

ثابتة، عین اسماء الهی بوده و به تبع آن، عین ذات حضرت حق نیز هستند؛ در نتیجه اعیان، تجلی علمی و عینی حضرت حق خواهند بود. بنابراین علت ظهور تکثری اعیان ثابتة که به ادبیات فلسفی همان علم به ماهیات اشیا هستند، در حضرت علمیه است. به تبع اعیان نیز، ظهوری تکثری تحقق عینی اعیان در خارج، تکثری است که در اسمای الهی وجود دارد. از این رو ظهور و تکثر در اعیان، به علت تجلی اسمائی حضرت حق می باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۵).

۲-۱-۲. غیرمجموعیت اعیان ثابتة

اعیان ثابتة مجعول نیستند بلکه از لوازم ذات الهی اند. به عبارت دیگر، اعیان ثابتة به لاجعلیتی که برای وجود احدی حق تعالی وجود دارد، ثابت بوده و نیازی به جعل ندارند. همچنان که در فلسفه اسلامی گفته می شود که ماهیت های ممکنه به جعل وجودشان، تحقق و ثبوت می یابند؛ از این رو جعل مستقلی برای تحققشان لازم نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۲).

«ان الاعیان الثابتة لیست مجعولة بجعل الجاعل مع انها فائضة من الحق بالفیض الاقدس لان الجعل انما یتعلق بالوجود الخارجی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۰).

۲-۱-۳. وجود اقتضائات و استعدادات ذاتی در اعیان ثابتة

مشخص شد که اعیان ثابتة، همان صور علمی هستند که در واقع ظهور اسمای الهی بوده و بر اثر تناکح اسما و صفات در حضرت علمیه حق تعالی (تعین اول) متجلی می گردند. این تجلی و تحقق براساس استعداد و قابلیت ذاتی آنها خواهد بود که هر کدام از اعیان، همان طور که مجعول واقع نمی شوند، به حسب ذات خود نیز دارای اقتضائاتی هستند که به جعل جاعل نیست. برای نمونه، عین ثابت انسان اقتضای خاص خود را دارد که به طور مثال به همراه اراده و عقل است. بنابراین اقتضائات نیز براساس هویت ذاتی هر عین، متفاوت است؛ از این رو تقاضا برای تحقق و وجود عینی پیدا کردن هر کدام در فیض مقدس، بر حسب اقتضائات و استعدادات ذاتی هر عین در فیض اقدس صورت می پذیرد (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۶۷-۴۶۹).

۴-۱-۲. ممکنه و ممتنع بودن اعیان

اسمای الهی به دو طیف تقسیم می‌شوند: اسمائی که ذیل اسم باطن بوده و در خفا و بطون هستند و اسمائی که ذیل اسم ظاهر قرار گرفته و در نتیجه دارای ظهورند. به همین نحو اعیان ثابته نیز که تبلور اسما و صفات الهی‌اند، این دو طیف را دارا خواهند بود. بنابراین از آنجاکه هر عینی براساس استعداد ذاتی خود طلب ظهور می‌کند، اعیان به حسب ممکن‌التحقق بودن وجودشان در خارج و در مقابل، امتناعشان در تحقق، منقسم به دو قسم اعیان ممکنه و اعیان ممتنع می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۳).

۵-۱-۲. طلب در اعیان ثابته

اعیان ثابته به اعتبار ثبوتشان در حضرت علمیه و به حسب کیفیت مظهریتشان، هر کدام لسان استعدادی خاص خود را پیدا کرده و در نتیجه به حسب مختصات خود، از حق تعالی تقاضا و طلب ظهور می‌کنند. حضرت حق نیز که خیر مطلق است، بر پایه استعداد ذاتی هر عین که منظور همان مختصات ذاتی آنهاست، آنها را در خارج محقق می‌سازد. پس اعطا به حسب قابلیت است و قابلیت نیز در اعیان ثابته بر حسب استعداد ذاتی‌شان برای تحقق خواهد بود. از این رو عرفا قائل به این هستند که طلب، هم در اعیان ممکنه و هم در اعیان ممتنع وجود دارد. بدین شکل که در اعیان ممکنه با توجه به اینکه مظهر اسمای ظاهری حضرت حق تعالی هستند، براساس این قابلیت ذاتی خود، طلب ظهور می‌کنند؛ لکن در اعیان ممتنع، براساس مظهریت برای اسم باطن بودنشان، طلب بطون خواهند داشت.

«... چه آنچه از حضرت حق صادر می‌شود، فیض وجود است و آن خیر محض است و شر از نقصات قابلیت عین ثابت که قبول تمام فیض نمی‌نمود، پس وامی‌گذاریم ایشان را در ارض طبیعت و هدایت نمی‌کنیم به سوی عالم وحدت و به سبب عدم قابلیت تا مقهور شود نور نقطه حقیقت که در انسان بر سبیل ودیعت گذاشته شده بود» (لاهیجی، ۱۲۵۳، ج ۱: ۱۹۵).

۲-۲. کیفیت تحقق عینی اعیان ثابته

با توضیحی که در بحث معنای طلب داده شد، روشن می‌شود که اعیان ثابته بعد از تحقق

علمی خود و با توجه به استعداد خود، از حق تعالی به لسان استعداد، طلب ظهور کرده و در نتیجه بروز این کمالات و استعداد خود را درخواست می کنند. منظور از لسان استعداد نیز روشن که براساس نفس الامری که هر عین دارد، جایگاه خویش را در هستی و ظهور و تجلی حضرت حق تعالی، مطالبه کرده و به اقتضای این جایگاه، نحوه جلوه گری خویش را در نظام تجلی الهی مطالبه می کند. قهراً عدم علم به جایگاه آن عین در نظام تجلی الهی نیز منجر به نقص در تجلیات اسمائی و به تبع آن، قبول نقص در تجلی الهی خواهد بود. از این رو خدای متعال نیز بر مبنای همان قابلیت ذاتی هر عین در جلوه گری هر عین از مقام ذاتش، آن ها را بروز می دهد؛ در نتیجه حضرت حق نیز بر حسب علمش به معلوم (اعیان ثابتة) عمل می کند؛ چه اینکه اعیان، معلوم او هستند و علم به معلوم، بر همان وجهی است که آن معلوم خواهد بود.

«و سرّ القدر أنه لا يمكن لعین من الاعیان الخلقیه أن يظهر فی الوجود ذاتا و صفتا و فعلا إلا بقدر خصوصیه قابلیته و استعدادہ الذاتی. قیصری نیز می نویسد: و يتولد أيضا من اجتماع الاسماء بعضها من بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، اسماء غیر متناهی و لکلّ منهما مظهر فی الوجود العلمی و العینی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۶).

بنابراین سرّ القدر، همان اقتضائات اعیان ثابتة است. چون آنچه در این عالم رخ می دهد، بنا بر اقتضائاتی است که در اعیان ثابتة به طور ازلی ثابت است. بنابراین، مقدراتی که بر اشیای خارجی می گذرد، بنابر اقتضای عین ثابتشان است. به همین دلیل، اعیان ثابتة را سرّ القدر نیز می گویند. از این رو اگر عارف سالکی توانایی رسیدن به مقام تعین ثانی را در قوس صعود داشته باشد و به حسب استعداد خود با عین ثابت خود مرتبط شود، از همه حقایق مندمج در آن و از تمام استعدادات نهفته و اقتضائات آن اطلاع خواهد یافت و اگر از عین ثابت فردی از افراد انسان ارتباط برقرار نماید، می تواند از همه امور او گزارش دهد. ابن عربی در این زمینه گوید: «القدر توقیت ما هی علیه الاشیاء فی عینها» (همان: ۱۳۱).

با توجه به مطالب گفته شده، این سؤال از اساس منتفی است که بگوئیم چرا حق تعالی چیزی را به صورت خاصی خلق کرده و چرا آن را به گونه ای دیگر متحقق نکرده است؟

چه اینکه این ویژگی‌ها در عین ثابت و حاق ذات آن عین ثابت وجود داشته است و چنین نیست که حق تعالی شیئیت شیئی را خود معین کرده باشد. به دیگر بیان، اگر به گونه‌ای دیگر آن شیء خلق می‌گردید، دیگر همان شیء نخواهد بود.

ابن سینا در همین رابطه می‌گوید: «ما جعل الله المسمشة مسمشة بل أوجدها»؛ یعنی چنین نیست که حق تعالی نخست زردآلو را جعل کند و سپس خواص زردآلو را به آن بدهد؛ خواص او لازمه اوست. بنابراین طرح و اراده حق تعالی در خلق، همان اعیان ثابت و اقتضائات آن‌هاست و چیزی خارج از اعیان بر آن‌ها تحمیل نگردیده است؛ به بیان دیگر، از آنجاکه علم تابع معلوم است، علم پیشین الهی به موجودات قبل از ایجاد آن‌ها، به معنی علم به اعیان ثابت موجودات (مظاهر) و کلیه اقتضائات آن‌هاست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۲۳۲). همچنان که تعبیر گردید، اعیان ثابت برنامه‌ریزی حق تعالی برای تحقق موجودات است و این برنامه‌ریزی براساس قابلیت ذاتی آن‌هاست که در هر عین، ثابت است.

۲-۳. اعیان ثابت و اختیار

با توجه به مباحثی که در رابطه با اعیان ثابت گفته شد، مشخص شد نکته کلیدی در حل مسئله اختیار، فهم دقیق معنای اختیار از منظر عرفاست که با توجه به مبانی ذکر شده در سطور قبل، می‌توان به این مهم دست پیدا کرد؛ چه اینکه روشن شد حقیقت لاتعینی ذات اقدس در بروز تجلیات خود در تعینات عینی، براساس اعیان ثابت عمل کرده و با توجه به استعداد ذاتی هر عینی، جعل خارجی از طرف حضرت حق صورت می‌گیرد؛ به دیگر بیان، ذات الهی با توجه به استعداد ذاتی آن عین، علم به او پیدا کرده و به تبع آن علم، او را ایجاد می‌کند. بنابراین گمان عده‌ای که علم پیشین خداوند به تمام حقایق ذاتی و فعلی را دلیلی بر نفی اختیار می‌دانند، باطل خواهد بود؛ چه اینکه غفلت از ویژگی‌های اعیان ثابت و عدم درک صحیح این مسئله، این گمان ناصحیح را ایجاد کرده است. بنابراین، اراده خداوند در حق بنده تابع علم حق به چیزی است که در عین ثابت هر کسی مقرر است؛ از این رو امکان ندارد عین ثابتی همچون ماهیت انسانی محقق شود، ولی ویژگی‌هایش همچون اراده و اختیار و نطق را همراه نداشته باشد. لذا آنچه در عالم

رخ می‌دهد، از ازل متعین بوده، اما نه از ناحیۀ جبر حق بر عباد و اعیان، بلکه از ناحیۀ مختصات خاص هر عین ثابت و احوال خاصۀ عالمیان که قابلیت ذاتی خود آن‌هاست. «بدان که می‌گویند که ما را به یقین معلوم شد که آدمی در استعداد خود مجبور است و در افعال و اقوال خود مختار است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

بنابراین علم حضرت حق به کنش‌های اعیان ثابتۀ دارای اختیار نیز منجر به مجبور بودن آنان نمی‌شود؛ چه اینکه علم به صورت مطلق تابع معلوم خواهد بود و حضرت حق به حقیقت اشیا همان‌گونه که هستند علم دارد نه آنکه بخواهد قابلیت به اشیا اعطا کند که این قابلیت نیز بر مبنای جبر حضرت حق باشد. به دیگر بیان، علم الهی به اعیان ثابتۀ همان‌گونه که هستند تعلق گرفته است، نه آنکه حضرت حق بگوید و یا بخواهد این‌گونه باشند و آن‌ها به همان نحو تحقق یابند. همچنین علاوه بر عدم مجعولیت اعیان، اقتضائات و استعداد آن‌ها نیز مجعول نخواهند بود تا لازمه آن، جبر باشد. بنابراین علم پیشین الهی به موجودات قبل از ایجاد آن‌ها، به معنای علم به اعیان ثابتۀ موجودات و کلیۀ اقتضائات آن‌هاست؛ از این رو آنچه برخی مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه که چرا حق تعالی چیزی را به صورت و ویژگی خاص خلق کرده است، اساساً مورد قبول نیست؛ چه اینکه در اعیان خارجی دارای اختیار، خود آن عین، اقتضای داشتن اراده را دارد. از این رو دیگر نمی‌توان گفت که قابلیت ارادی بودن را کسی به او داده است؛ همچنان که طلب نیز در خود آن عین تحقق داشته است.

«... و إما بحسب تعین ذلک المعلوم المراد فی نفسه سبحانه ازلا و ابدا لا

یمکن غیر ذلک و لیس هذا من قبیل الجبر کما یتوهمه أهل العقول الضعیفه و

کیف و لیس ثمه سواه، فمن الجابر؟» (قونوی، ۱۳۹۳: ۸۱).

بنابراین حق تعالی به وسیلۀ فیض اقدس یا تجلی ذات به صورت اسما و صفات و به تبع به صورت اعیان ثابتۀ که همان استعدادها و قابلیت‌ها هستند، متجلی می‌شود. این امر در مرتبۀ علم حق تعالی صورت می‌گیرد، سپس به وسیلۀ فیض مقدس به احکام و آثار اعیان ثابتۀ، برابر با استعداد و قابلیت آن‌ها، هستی بخشیده می‌شود. بنابراین فیض اقدس، تجلی

ذاتی حق است که باعث ظهور اسما و صفات باعث ظهور اعیان ثابت می‌شود. ظهور اسما و صفات در مرتبه واحدیت، موجب فیض مقدس می‌گردد که باعث وجود احکام و آثار اعیان در خارج است. بنابراین خلقت به‌طور کلی و خلق موجود مرید به‌طور خاص با علم پیشینی به معلومات و اعیان منافاتی نخواهد داشت. این معنا، همان نظر ابن عربی است که می‌گوید: «والقابل لایکون الا من فیضه الاقدس» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۶).

بنابراین حق تعالی فاعل مختاری است که هیچ غیری مجبورکننده او نبوده و در نتیجه همه چیز به اقتضای حکمت و کمال اسمائی آن منشعب می‌گردد؛ چه اینکه در آن مقام، غیری نیست تا بخواهد ذات حق را به چیزی مجبور کند. پس حق تعالی از حیث ذات، غنی مطلق و مختار علی‌الاطلاق است. همین معنا و مبنا، در صقع ربوبی هم جاری است. از آنجاکه صقع ربوبی در مکتب این عربی نقشی کلیدی در تنظیم و شکل‌دهی ساختار هستی‌شناسی عرفانی دارد، در بندگانی که تغییر و تحول می‌یابند و از حیث نسبت اسمائی مسانخت با اسم مختار و غنی حضرت حق تعالی دارند، آن بندگان نیز بر حسب تجلی همین اسمای الهی حضرت حق، مختار خواهند بود (فضلی، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۵).

از منظری دیگر می‌توان این بحث را این‌گونه توضیح داد که اساساً جبر در جایی مطرح می‌شود که فرض اختیار ممکن بوده و نسبت به تحقق اختیار، مانعی تکوینی وجود نداشته باشد. چنین معنایی اساساً شامل حضرت حق نمی‌شود؛ چراکه افعال او براساس ترجیح یکی از طرفین پس از ترک طرف دیگر رخ نمی‌دهد. همچنین شامل افعال اعیان ثابتۀ دارای مختار، همچون انسان نیز نمی‌شود؛ چه اینکه اساساً از منظر عرفانی، ملاک اختیاری بودن، صدور فعل از ذات فاعل و اراده و رضایت اوست و تردید بین‌الطرفین در معنای اختیار شرط نیست. بر این اساس تفاوت فاعل مختار و مجبور به این است که در اولی برخلاف دومی، علم، قدرت و اراده وجود دارد. از این‌رو فاعل می‌تواند مختار باشد، هرچند هیچ‌گاه سابقۀ تردید میان طرفین را نداشته باشد. از این‌رو آنچه از کلام عارفان فهم می‌شود، صحت استناد عدم مشیت به حق تعالی است، نه صحت امکان انجام و بروز مانع برای ایشان (فضلی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

همچنین این نکته منحصر در اختیار و اراده الهی و انسانی نخواهد بود؛ بلکه همه موجودات به اندازه مظهریتی که از اسم مختار حق دارند، به نحو تشکیکی دارای عینی هستند که همراه اراده و اختیار است. از این رو می توان گفت که حتی فواعل طبیعی نیز به میزانی که جلوه گر اسم مختار حضرت حق تعالی هستند، می توان برای آن ها این فرض را محتمل دانست که با اراده و اختیار عمل می کنند (خمینی، ۱۳۹۵: ۲۷۵). حال اگر در عین ثابت موجودی، این معنا از اختیار وجود داشته باشد، بر حسب آنکه حضرت حق، اشیا را براساس عین ثابتشان محقق می کند، اعیان ثابتۀ مختار را نیز به لحاظ عین مختارشان متحقق می گرداند. از این رو تلقی ای که از جبر عرفانی وجود دارد نیز باید بر این اساس معنا گردد؛ یعنی آن عین، از نظر استعداد و قابلیت های عین ثابت خود، مجبور بوده و ضرورت دارد به همان گونه که عین آن اختیار دارد، محقق گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰ و ۱۰۱).

«و السؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الاسماء الالهيه ظهور کمالاتها و سؤال الاعیان الثابتة وجوداتها الخارجيه، و لو لا ذلك السؤال، ما كان يوجد موجود قط، لأن ذاته تعالی غنيه عن العالمين» (همان).

بنابراین در بررسی جبر در عرفان می توان بیان کرد که جبر عرفانی با جبر فلسفه متفاوت است. جبر در نگاه عرفانی یعنی فرد از نظر استعداد و قابلیت های عین ثابت خود مجبور است اما در بروز استعداد بالقوه مختار است. به عبارت دیگر، فرد از سوی استعداد خود مجبور و از جهت بروز استعداد مختار است.

با تصدیق این نحوه ارتباط بین اعیان ثابتۀ و خارجیه دارای اختیار، چیستی مسئلۀ تکلیف، دین، ثواب و عقاب نیز بر همین مبنا روشن می شود؛ به این نحو که براساس استعداد و قابلیت ذاتی آن عین، ظهور خارجی آن نیز تحقق پیدا می کند. حال اعیانی که در عین خود، دارای هویت اراده و اختیار هستند، باید براساس اراده خود به کمال عین ثابت خود نائل شوند. تحقق این کمال براساس التزام به دین که حقایق وجودی و کمالی هر فردی را بالفعل می کند، به دست می آید. بدین ترتیب آنچه از خیر و شر متوجه عبد می شود، اثر و مقتضای عین ثابت اوست. بنابراین اراده حق که به تبع علم حق به چنین

امری تعلق گرفته، تابع معلوم (عین ثابت) است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۹۵-۹۶). با توجه به این بیان، تغییر در مقدرات و افعال نیز روشن می‌شود که همین تغییرات به نحو استعداد در اعیان ثابتۀ آن مظهر خارجی، به صورت حتم باید وجود داشته است؛ از این رو تغییر در علم رخ نداده است، بلکه علم به تغییر خواهد بود.

۳. حل مسئله تراحم جبر و اختیار در متون عرفا

در آثار عرفا به خصوص ابن عربی، متونی دال بر وجود جبر مطلق وجود دارد (همان: ۱۴۶). همین نکته باعث شده است تا عده‌ای گمان کنند که عرفا به سمت جبرگرایی محض رهنمود می‌کنند و در نتیجه اثری از اختیار در عرفان وجود ندارد. همچنان که برخی بر این باورند که براساس دیدگاه عرفا، اساساً پرداختن به مسئله علیّت و به تبع آن سامان دادن بحث اختیار، سالبه به انتفای موضوع است (شبستری، ۱۳۸۲: ۵۰)؛ چه اینکه اختیار و اراده‌ای غیر از اختیار وجود حق تعالی وجود ندارد تا براساس آن بیان شود که موجودی همچون انسان مجبور است یا مختار. مؤید نظر خویش را نیز مسئله وحدت شخصیه می‌دانند به این قرار که با پذیرش نظریه وحدت شخصیه، دیگر نمی‌توان بحث اختیار را براساس این مبنا پیش برد.

«و اعلم أنّ هناک نظراً آخر یرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات، و هو نظر التوحید الذی مرّ فی هذه الرسائل، فالأفعال کلّها له کما أنّ الاسماء الذوات له سبحانه فلا فعل یملکه فاعل غیره سبحانه حتّی یتحقّق موضوع لجبر أو تفویض، فافهم» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۲۵).

اگر مراد قائلین به وجود جبرگرایی در عرفان این باشد که سالبه به انتفای موضوع شدن بحث، منجر به جبر به معنای مطلق آن گردد، یعنی با قول به وحدت شخصیه، وجودی جز فعل حضرت حق نداریم تا درباره آن سخن بگوییم، این امر براساس سایر نظرات عرفا مردود خواهد بود. شاهد عدم صحت این فرض، وجود بحث اختیار و نیز اراده انسانی در آثار عرفاست (جامی، ۱۳۸۶: ۲۸).

وجود خوانش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که براساس وحدت شخصیه، نفی اتصاف استقلال‌ی انسان یا هر موجود دیگری به حکم یا محمولی، نمی‌تواند اختیار را

سلب کند. همچنان که اطلاق همه احکام و محمولات حقیقتاً برای وجود واحد اطلاقی نمی تواند امکان بحث از اختیار را نفی نماید؛ چه اینکه قبول وحدت شخصیۀ وجود، جبر عرفانی را در عین جبریت، به اختیار منجر می کند؛ به این صورت که وجود خارجی هر چیزی بر مبنای عین ثابت اوست. از این رو خارج، همان مظهر اعیان ثابتۀ است. بنابراین تمام اعیان ثابتۀ ای که در عینشان دارای اختیارند، به صورت جبری و ضروری، باید به صورت مختار عمل کنند. بنابراین همچنان می توان بحث اختیار را در مظاهر حضرت حق مطرح نمود (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۴۹).

«... و یکشف بذلک أصل عظیم و ذلک أن مسئلة العلة و المعلول قد أشکلت علی الناس لغموضها ... العلماء خیاری فیها فمنهم من یثبت الأسباب و منهم من ینفیها و لذلك قال من له اطلاع علی کیفیة الحال إن الناس فی هذه المسئلة بین خیاری و جهال فمن استشفی من هذا الداء الذی لا یخلص منه إلا المخلصون أصبح موحداً لا ینافی توحیده رؤیة الأسباب و متوکلاً لا یضر توکلہ إثبات المسببات» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۹).

۴. جمع بندی

با بررسی صورت گرفته شده در این مقاله مشخص شد که مقصود از اختیار در عرفان اسلامی، صدور فعل از ذات فاعل دارای اراده است. این معنا شامل اعیان ثابتۀ دارای اختیار نیز می باشد؛ از این رو در صقع ربوبی که تجلیگاه ظهور اعیان ثابتۀ است، حضرت حق بر مبنای قابلیتشان، آن عین را در قالب مظاهر خلقی، جلوه گر می سازد؛ در نتیجه آن دست از اعیان خارجه که اعیان ثابتۀ آنها، تجلی اسمائی همچون اسم مختار حضرت حق هستند، دارای اختیارند. بر این اساس، نه تنها عرفا در زمرۀ جبرگرایان قرار نمی گیرند، بلکه مسئلۀ اختیار را در صقع ربوبی تثبیت می کنند؛ در نتیجه از منظر ایشان، مقولۀ اختیار از صقع ربوبی تا عوالم خلقی قابل تصویر بوده و در نتیجه مصداق پذیر است. بنابراین ارادۀ حضرت حق نیز تابع عین ثابت هریک از ذوات دارای اختیار است. با تصدیق این نحوه ارتباط، بین اعیان ثابتۀ و خارجیۀ دارای اختیار، با حضرت حق،

مسئله تکلیف نیز روشن می‌شود؛ به این صورت که اعیان دارای اختیار، می‌بایست براساس اراده خود به کمال عین ثابت خود نائل شوند. بدین ترتیب آنچه از خیر و شر متوجه عبد می‌شود، اثر و مقتضای عین ثابت اوست.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. ج ۳. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۳). فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶). الفتوحات المکیه. بیروت: احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). الدرۃ الفاخره. نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی. تهران: بی‌نا.
- جعفری، محمدعسی. (۱۳۸۸). بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار. فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، شماره ۴۱، ۱۳۸۸.
- حسینی‌فر، رضا و خداداد، زینب. (۱۳۹۷). بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی. آینه معرفت، ۱۸ (۵۷)، ۴۷-۷۰.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۵). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. ترجمه حسین مستوفی. ج ۳. بی‌جا: انتشارات پاچ و نشر عروج.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه سید احمد فهری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۸). نگاه دیگرگونه مولانا به مسئله جبر و اختیار. پژوهشنامه فرهنگ و ادب، شماره ۹، ۸۷-۱۱۸.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۸۲). گلشن راز. قم: یلدا قم.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه. ج ۳. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۶). ایقاظ النائمین. تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیه. بیروت: مؤسسة النعمان.
- فضلی، علی. (۱۳۹۰). هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکور. قم: انتشارات ادیان.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۹۳). نجات الالهیه. ترجمه محمد خواجوی. ج ۵. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- لاهیجی، محمد. (۱۲۵۳). تفسیر شریف لاهیجی. به کوشش جعفر پژوم. ج ۱. تهران: انتشارات علمی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). کتاب انسان کامل. تهران: انتشارات طهورا.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).