

بازخوانی مبانی ابن عربی در آموزه امر بین الامرین

نقیسه اهل سرمدی*

چکیده

بحث جبر و اختیار از بحث‌های غامض و جنجال‌برانگیز در طول تاریخ تفکر است. نظریه وحدت وجود، اعیان ثابت و سرالقدر از اهم مباحثی است که موجب شده است برخی ابن‌عربی را جبری و بلکه افراطی‌تر از جبرگرایان بدانند. سرّ سرالقدر و عنایت به مبانی انسان‌شناسی ابن‌عربی در رسیدن به رأی مختار وی راه‌گشا است. او از تعبیر «هو لا هو» برای اشاره به موقعیت وجودی انسان استفاده می‌کند و افعال اختیاری انسان را نیز طبق همین الگو ترسیم می‌کند. عبارات او در تبیین انتساب فعل اختیاری انسان متفاوت است. او گاهی حق را فاعل و موجد و عبد را قابل و مظهر آن می‌داند و گاهی نیز در تعبیری دیگر، ایجاد فعل را از خدا می‌داند و نقش عبد را به صورت اعدادی ترسیم می‌کند. انجام دادن فعل با اسباب و نزد اسباب از تعابیر دیگر ابن‌عربی در این خصوص است. سازهایی در بنای عرفانی ابن‌عربی به چشم می‌خورد که به هیچ روی با قول به جبر سازگار نیست. سخن از نیرویی در عارف به نام «همت» و تأکید فراوان او بر خلاقیت انسان، به عنوان مظهر اتم خداوند و خلافت الهی انسان از آن جمله است.

کلیدواژه‌ها: جبر، تفویض، تجلی، اعیان ثابت، امر بین الامرین، همت.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (sarmadi.na58@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۸

مقدمه

مسئله جبر و اختیار و قضا و قدر از مباحث کهنی است که از جهات مختلف به آن توجه شده است. فیلسوفان و متکلمان ادیان مختلف خود را از بحث در این مسئله و بیان ادله بر نظر مقبول نزد خود بی‌نیاز ندیده‌اند. این ادله و شواهد تا آنجا متفاوت و متعارض است که کانت را بر آن داشته تا جبر و اختیار را از دسته مسائل «جدلی‌الطرفین» بداند که عقل نظری از قضاوت درباره آن ناتوان است (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۸۳). ریشه این بحث را در میان مسلمانان می‌توان در همان عصر نزول وحی و حتی سابق بر شکل‌گیری نحله‌های کلامی دانست.^۱ پس از ظهور و پیدایش اندیشه‌های کلامی به صورت منظم و نهایتاً تشکیل فرقه‌های کلامی می‌توان بحث «جبر و اختیار» را از اولین‌های مباحث کلامی دانست که بازار گرم و پررونقی را به خود اختصاص می‌دهد.

این بحث در فلسفه نیز از مدخل‌های مختلف ورود پیدا می‌کند که می‌توان «ضرورت علی‌معلولی»، «توحید افعالی» و «علم پیشین واجب به اشیا» را نمونه‌ای از این مدخل‌ها دانست.^۲ عرفان نیز که موضوع آن خدا و اسما و صفات او است به طور جدی با این مسئله مواجه می‌شود. در نظر دقیق می‌توان موضوع عرفان را توحید و موحد دانست.^۳ بنابراین، بحث از توحید، لب و اساس مباحث عرفانی است. توحید افعالی به عنوان یکی از شاخه‌های توحید با بحث اراده و اختیار انسان ارتباط تنگاتنگ می‌یابد؛ چراکه به مقتضای توحید افعالی یک فاعل حقیقی و بالتبع یک اراده حقیقی نیز خواهیم داشت. اینجا است که مشکل جمع بین توحید افعالی و اراده و اختیار انسان رخ می‌نماید. گذشته از همه اینها، در علوم حقوق، روان‌شناسی، فقه و تعلیم و تربیت نیز به بحث جبر و اختیار از جهات دیگر توجه شده است. در این نوشتار در نظر نداریم به اقوال و دیدگاه‌های موجود در این باب، ادله و اشکالات و احیاناً جواب این اشکالات در سنت فکر اسلامی بپردازیم و حتی در نظر نداریم از تفصیل و شرح نظر ابن عربی در این خصوص سخن بگوییم؛ هرچند به‌اجمال به هر دوی این مباحث

۱. چراکه ظاهر آیات چنان است که گاه جبر، گاه تفویض و گاه امری بینابین را ترسیم می‌کند. برای نمونه بنگرید به آیات: انسان: ۳۰؛ مزل: ۱۹؛ انفال: ۱۷؛ نحل: ۳۵، که خود توجه و اعجاب مسلمانان را برمی‌انگیخت.
۲. برای آگاهی از این بحث‌ها و ارتباط آن با حوزه جبر و اختیار نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۳۱ و ۱۳۶ و ۱۳۴-۱۳۵.

۳. چراکه از لحاظ مبانی موجود در عرفان نظری، به‌ویژه بحث وحدت وجود، عنوان «توحید» همه مباحث خدانشناسی و جهان‌شناسی را پوشش می‌دهد و به مباحث انسان‌شناسی نیز به طور خاص ذیل بحث از موحد توجه می‌شود.

اشاره می‌کنیم. هدف اصلی مد نظر این مقاله این است که نشان دهیم مبانی ابن عربی در عرفان به گونه‌ای طراحی و سامان‌دهی شده است که نه تنها جبر را نتیجه نمی‌دهد بلکه اختیار را در بالاترین معنایش برای آدمی به تصویر می‌کشد. به عبارتی در این نوشتار در پی آنیم که نشان دهیم چگونه مبانی عرفانی ابن عربی حکایتگر اختیار است و جبر را مطرود می‌داند؟ و پس از آن به دنبال آنیم که نظر خود ابن عربی را به عنوان تفسیری از نظریه «امر بین الامرین» تحلیل کنیم. بدین منظور پس از اشاره به دیدگاه‌های موجود سراغ ابن عربی می‌رویم و نظر او را ابتدا از جهت سلبی راجع به این دیدگاه‌ها بیان می‌کنیم و سپس در جهت ایجابی به تبیین نظرش می‌پردازیم. البته چون این هدف، فقط پس از عنایت به اصول و مبانی ابن عربی میسر است اشاره به مبانی عرفانی لازم نیز گریزناپذیر است. چون فرض این است که خواننده این سطور خود با این مبانی آشنایی دارد.

۱. اقوال موجود در مسئله و نظر ابن عربی

در پاسخ به این پرسش که «افعال اختیاری انسان، مقدر خود او است یا خداوند؟» می‌توان به چهار نظر مشهور در سنت فکر اسلامی اشاره کرد:

الف. اشاعره

در نظر آنها، افعال اختیاری انسان، فقط مقدر خداوند بوده، مخلوق او است و آنچه به انسان تعلق دارد فقط کسب و اکتساب است. در حقیقت، این گروه در ترجیح بین قدرت انسان و خدا، خدا را برگزیده‌اند و قدرت مؤثر در فعل را از انسان سلب کرده و لذا جبری نامیده شده‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۴۵-۱۴۶).

ب. جهمیه

این گروه افراطی‌تر از گروه قبل برای انسان نه قدرت فاعلی قائل‌اند و نه قدرت کاسبه؛ بلکه هر گونه قدرت و اثری را از انسان سلب می‌کنند و او را به منزله جماد در نظر می‌گیرند که از خود هیچ اختیاری ندارد (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۶-۸۸).

ج. معتزله

اینها در ترجیح قدرت خدا و انسان، قدرت انسان را برگزیده‌اند و فقط او را خالق افعال خود می‌دانند و از همین لحاظ آنها را قدری یا تفویضی می‌خوانند. معتزله را بدین جهت تفویضی

می‌خوانند که معتقدند افعال ما به ما تفویض شده و خدا در آن مداخلیتی ندارد^۱ (برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲۳-۲۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۵۲-۲۶۲).

د. امامیه و حکمای اسلامی

این گروه، خود را ملزم نمی‌دیدند که بین قدرت خدا و انسان دست به انتخاب بزنند. موضع آنها را می‌توان به‌اختصار «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» دانست.^۲ قائلان به این دیدگاه‌ها هر یک شواهد و مستندات در تأیید گفتار خویش بیان می‌کنند که برای آگاهی می‌توان به منابع مفصل‌تر رجوع کرد. آنچه به منزله بانی برای ورود به بحث این مقاله تلقی می‌شود نظر ابن‌عربی در این باب است. عبارات ابن‌عربی در این خصوص مثل بسیاری مسائل دیگر اگرچه گاه صریح و روشن است، اما اغلب متشابه و ذووجه است. ابن‌عربی خود از دشواری بحث حاضر سخن می‌گوید و حل آن را در گرو فتح و مکاشفه‌ای می‌داند که برایش حاصل شده است (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۲: ۲۰۴). نگارنده اگرچه ادعای بررسی همه آثار وی را ندارد اما معتقد است آنچه در این مقاله به وی استناد داده مطالبی است که با نظر به مبانی و اصول خود او قابل اصطیاد است.

در بحث حاضر، دیدگاه‌های متفاوتی به ابن‌عربی نسبت داده شده است. برخی از شارحان و مفسران آثارش او را جبرگرا می‌دانند. برای مثال، می‌توان به کلام عقیفی در مقدمه‌اش بر شرح *فصوص‌الحکم* ارجاع داد^۳ (عقیفی، ۱۳۸۰: ۴۵-۴۶؛ جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۵-۴۲۴). حتی گاهی کلام بدانجا می‌رسد که اشاعره و جهمیه را در عقیده به جبر متعادل‌تر از ابن‌عربی می‌دانند و ابن‌عربی را افراطی‌تر از این دو گروه. جهانگیری در این باره می‌گوید ابن‌عربی هیچ‌گونه اثری برای عبد قائل نیست، در حالی که اشاعره با توجه به نظریه کسب لا اقل عبد را کاسب می‌دانند. او معتقد است

۱. هرچند مشهور، معتزله را قدری می‌دانند ولی آنها خود از پذیرش این عنوان ابا داشتند و اشاعره را قدری می‌دانستند؛ چراکه به انحصار قدرت در خداوند قائل بودند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۳).

۲. روایاتی در این باب مشهور است مثل: «عن ابی عبدالله علیه السلام: لا جبر و لا تفویض لکن امر بین الامرین» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰).

۳. علاوه بر اینها، کم نیستند مقالاتی که به مناسبات گوناگون اندیشه‌های ابن‌عربی را مستلزم جبر دانسته‌اند. از جمله نک: معارف، مجید؛ آذرخشی، مصطفی (۱۳۸۹). «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن»، در: *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۷، ص ۷-۴۵؛ دشتی، محمد (۱۳۸۴). «مقایسه نظرات ابن‌عربی و مولوی در باب جبر و اختیار»، در: *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۹۵، ص ۸۰-۸۵.

جبر ابن عربی تا خدا سرایت می‌یابد. حال آنکه جهمیۀ دامنه جبر را فقط در مخلوق گسترش می‌دهند نه در خالق (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۲۲). این در حالی است که صدرا ابن عربی را از راسخان در علم دانسته و نظر او را در بحث حاضر، نظری در عرض سایر فلاسفه و متکلمان می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۷).

۲. مبانی ابن عربی در مسئله جبر و اختیار

نگارنده در این نوشته اگرچه به تبیین و تحلیل رأی ابن عربی درباره اختیار انسان نیز می‌پردازد، اما آنچه مهم‌تر است اینکه حرف ابن عربی را مولود منطقی مبانی او می‌داند. مبانی ابن عربی در اینجا ناظر به هر سه حوزه جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی است:

الف. وحدت شخصی وجود

این مسئله که از شاخصه‌های عرفان ابن عربی است، از مبانی ناظر به خداشناسی است که البته می‌توان آن را از لحاظی دیگر مبنایی جهان‌شناسی هم دانست؛ و معنای آن این است که حقیقت وجود، منحصر در واحد بوده که آن حضرت حق است و ماسوای او مظاهر و شئون این وجودند. به عبارت دیگر، یک حقیقت واحد بسیط داریم که حقیقتاً موجود است و کثرات فقط مظاهر او هستند و وجود حقیقی ندارند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۷۱). عفیفی درباره اهمیت این اصل در عرفان ابن عربی چنین می‌گوید:

آن قضیه فراگیر که دیدگاه ابن عربی را بیان می‌کند و کل فلسفه صوفیانه‌اش بر مدار آن می‌چرخد و هر قضیه دیگری فرع بر آن است؛ قضیه‌ای که زمام تفکر او را به دست دارد و اندیشه‌اش از درون آن برآمده است و هر چه می‌گوید و احساس می‌کند رجوعش به آن است؛ این قضیه است که: حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش، واحد است و در صفات و اسمائش متکثر ... این عقیده همان اعتقاد معروف به وحدت وجود است. ابن عربی این اندیشه را با جرئت و صراحت در مواضع متعددی از فصوص و فتوحات تقریر کرده است (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۴).

ب. مجعول نبودن اعیان ثابتۀ

تعابیر «اعیان ثابتۀ»، «سرّ‌القدر» و «سرّ‌القدر» در اینجا از تعابیر مهم و مسئله‌ساز است. ابن عربی داستان خلقت را چنین ترسیم می‌کند که خداوند پیش از ایجاد اشیا و حقایق خارجی به آنها علم دارد و اعیان ثابتۀ، صور علمی حق تعالی هستند. او می‌گوید اعیان وجود متعین زمانی و مکانی در خارج ندارند؛ بلکه حقایق ثابتی هستند که در علم الهی استقرار دارند. آنان به همان

معنایی وجود دارند که مفاهیم در ذهن انسان. در نظر ابن عربی، همه اجناس، انواع و اشخاص عالم، همگی در اعیان ثابت‌ه موجودند و همه از عماء خلق شده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۵۶۷).

اعیان ثابت‌ه صور و مظاهر اسماء الهی هستند. بدین معنا که هر اسمی مظهري خاص دارد که این مظهر همان عین ثابت مربوط به آن اسم است. بدین ترتیب صور علمی حق در تعیین ثانی از نوعی ثبوت برخوردارند و به همین دلیل نیز آنها را اعیان ثابت‌ه می‌خوانند. این اعیان، وجودی خارج از صقع ربوبی ندارند. یعنی هرگز به صورت وجود خارجی در نمی‌آیند؛ بلکه فقط در تعیین ثانی و فقط به صورت صور علمی موجودند و در حقیقت، الگویی هستند برای تحقق خارجی اعیان خارجی^۱ (نک: همو، ۱۳۳۶: ۱۶؛ همو، ۱۴۲۷، ج ۵: ۸۷؛ قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۲۵). اکنون باید چنین گفت که اشیا و حالات آنها بر مبنای قضا و قدر الهی تحقق می‌یابد و اعیان ثابت‌ه، سرّ این مقدرات یا همان الگوی آنها و به تعبیری همان سرّ‌القدر هستند. جامی می‌گوید برای هیچ‌یک از اعیان خلقی ممکن نیست در عرصه وجود ظاهر شوند، مگر مطابق با استعداد ذاتی خود در تعیین ثانی^۲ (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

بدین ترتیب اعیان ثابت‌ه یا سرّ‌القدر، حاکم بر خلق اعیان خارجی هستند. ولی کلام بدین‌جا خاتمه نمی‌یابد بلکه فوق این سرّ‌القدر، سرّ‌القدر را داریم که خود، حاکم بر این کثرت است و آن همان مرتبه وحدت حق تعالی است که در مراتب ظهور، تجلی یافته است (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۷۴).

به عبارت خلاصه می‌توان گفت، بر مبنای وحدت وجود در دار هستی جز وجودی واحد نداریم که این وجود واحد، تجلیات مختلفی دارد. این وجود واحد همان سرّ‌القدر است که در ظهور خود به صورت اعیان ثابت‌ه یا سرّ‌القدر هویدا می‌شوند. خود این اعیان ثابت‌ه یا صور علم الهی در تجلی دیگری اعیان خارجی را ظاهر می‌سازند. بدین ترتیب نه اعیان ثابت‌ه (سرّ‌القدر) و نه سرّ

۱. برای مثال می‌توان گفت همان‌گونه که وجود ذهنی خانه که در ذهن مهندس است هرگز از موطن ذهن به خارج در نمی‌آید بلکه فقط اثر آن در خارج خود را به شکل خانه نشان می‌دهد اعیان ثابت‌ه نیز هیچ‌گاه خارجی نمی‌شوند. لذا ابن عربی می‌گوید: «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۷۶).

۲. «و سرّ‌القدر أنه لا يمكن لعين من الاعیان الخلقية ان يظهر في الوجود ذاتا و صفة و فعلاً. الا بقدر خصوصية قابليته و استعدادة الذاتی» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

سرالقدر هیچ‌یک اموری خارج از حضرت حق و ورای او نیستند.^۱ یکی از احکامی که به اعیان ثابت‌ه نسبت می‌دهند، مجعول‌نبودن آنها است که در این باب سخن بسیار است ولی آنچه می‌توان در معنای این عبارت به طور خلاصه گفت اینکه اعیان ثابت‌ه از لوازم ذاتی حق تعالی هستند؛ چون لازم همواره پیرو ملزوم است. وقتی ملزوم جعل‌ناپذیر بود، لوازم او هم جعل نمی‌پذیرند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۷۹).^۲

در تعیین ثانی که موطن اعیان ثابت‌ه است هر ماهیتی با تمام ویژگی‌ها، اقتضائات و استعداد‌های خود حاضر است و همه آنچه در عالم خارج ظاهر می‌شود، چیزی جز اقتضائات و استعداد‌های اعیان ثابت‌ه اشیا نیست که آن هم غیرمجموع و از لوازم ذاتی حضرت حق است. به تعبیری بهتر، هر آنچه موجودات از ذات و صفت و فعل در هر زمینه و جهتی در همه مراحل نزولی خلقت و سپس در قوس صعودی تا وصول به حضرت حق از خود نشان می‌دهند همه و همه مطابق با الگویی رقم می‌خورد که عین ثابت آنها بر آن نگاشته شده است.^۳ از طرف دیگر، قضا و قدر حق نیز که خود بر اشیا حکومت دارد بر اساس اعیان ثابت‌ه است. نکته مهم دیگر در این باب اینکه در نظر ابن‌عربی علم تابع معلوم است و این حکم، علم حق تعالی را نیز شامل می‌شود. به این معنا که علم حق تعالی تابع معلومات یا همان اعیان ثابت‌ه است. این یعنی اینکه حق تعالی به اعیان ثابت‌ه چنان که هستند علم پیدا می‌کند و علم او تأثیری در استعداد و اقتضائات اعیان ثابت‌ه ندارد. ابن‌عربی بر این مطلب مثالی می‌زند و می‌گوید وقتی فاعل شناسا به محال بودن چیزی علم پیدا می‌کند، خود فاعل در این محال بودن تأثیری نداشته است بلکه فقط کاشف این محال بودن است (ابن‌عربی، بی‌تالف، ج ۴: ۲۲۲-۲۲۳)، همان‌گونه هم علم خدا بر اشیا مطابق با نفس‌الامر

۱. عبارت جامی در این خصوص چنین است: «سر سر القدر ان هذه الاعیان الثابتة لیست امورا خارجة عن الحق ... بل هی نسب و شئون ذاتیه» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

۲. و البته این منافاتی با مفاض بودن این اعیان ندارد. یعنی گرچه اعیان ثابت‌ه مجعول به جعل جاعل نیستند، اما فائض به فیض حضرت حق هستند. قیصری می‌گوید: «ان الاعیان لیست مجعولة ل جعل الجاعل مع أنها فائضة من الحق بالفیض الاقدس لانّ الجعل انما یتعلّق بالوجود الخارجی» (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۰۴).

۳. «كذلك استعداداتهم فی عرصة الوجود العینی انما تكون بموجب استعداداتهما الغیبیة الغير المجعولة فی حضرة العلم الذاتی» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۲).

اشیا و تابع آن است و خود علم تأثیری در این معلوم ندارد، بلکه تابع آن است: «علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها» (همو، ۱۴۲۴: ۱۱۸).^۱

ج. آفرینش انسان بر صورت حق

این مبنا که در جای‌جای آثار ابن‌عربی بدان اشاره می‌شود ظاهراً بر مبنای حدیثی است که به پیامبر نسبت می‌دهند و آن اینک: «ان الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۲). نزد اهل معرفت، انسان صورت خداوند و مثال و مظهر او است و مظهر در صفات و خصوصیات، تابع ظاهر است. بنابراین، انسان مظهر اسما و صفات خداوند است که از جمله می‌توان از صفت قدرت و اراده نام برد. ابن‌عربی همه آنچه را در صورت الهی موجود است به صورت جامع در نشئه انسانی موجود می‌داند. او برای معرفی انسان از عبارت «کلمه فاصله جامعه» کمک می‌گیرد (ابن‌عربی، ۱۴۲۴: ۳۶). وی انسان را از جهتی فاصل و از جهتی جامع می‌داند. فاصل از آن جهت که برزخ حق و خلق است و جامعیت او وجوه مختلفی دارد که از آن جمله است؛ جامعیت انسان در مظهریت او برای همه اسما و صفات خداوند. همه موجودات مظهر یک یا چند اسم از اسماء خداوند هستند ولی انسان خودش به‌تنهایی مظهري برای همه اسما و صفات است و لذا در عرفان او را مظهر تام می‌دانند (قونوی، ۱۳۶۲: ۴۲). عبارت چنین است: «انه مجلی تام للحق یظهر الحق به من حیث ذاته و جمیع اسمائه و صفاته احکامه و اعتباراته» (همان).

اکنون، با توجه به این مبانی، ابتدا به نقدهای وی بر دیدگاه دیگران و سپس نظر مختار او در این باب می‌پردازیم.

۳. ابن‌عربی و نفی جبر

اشاعره یا معتقدان به جبر هرچند خواستند در نظریه کسب خویش، جانب توحید افعالی خداوند را مراعات کنند ولی نظرشان قرین اشکالات اساسی بود. پاره‌ای از مبانی ابن‌عربی نیز اگر یک‌جانبه تفسیر شود می‌تواند چهره‌ای جبری از او به نمایش بگذارد. اعتقاد به وحدت وجود و اینکه وجودی

۱. در فتوحات چنین می‌گوید: «فالعالم متأخر عن المعلوم لانه تابع له ... و لیس للعالم عند المحقق اثر فی المعلومات اصلاً لانه متأخر عنه» (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۴: ۲۲۲-۲۲۳).

واحد و لذا اراده‌ای واحد در همه هستی حکومت می‌کند خود می‌تواند قوی‌ترین شاهد برای قائلان به جبر تلقی شود. اینان تبعیت ذاتی همه‌جانبه و تخلف‌ناپذیر انسان از استعداد و اقتضائات اعیان ثابته و نیز سرایت این حکم تا ساحت ربوبی را نیز نشانی از حکومت جبر در ساحت حق و خلق می‌دانند. مسئله اعیان ثابته و احکام آن از سه جهت موهم جبر است: دو جهت مربوط به جبر انسان و یک جهت مربوط به جبر خدا. از ناحیه مربوط به انسان، یکی اینکه اگر همه چیز طبق الگوی از پیش تعیین‌شده اعیان است، پس اختیار و اراده انسان چه تأثیری در سرنوشت او دارد؟ و دیگر اینکه این اعیان، صور علم حضرت حق هستند و چون علم حق، تخلف‌ناپذیر است، اقتضائات اعیان حتماً محقق می‌شوند و این نیز خود مستلزم جبر انسان است. از ناحیه حضرت حق به این نحو که چون علم او تابع معلوم (اعیان و اقتضائات آن) است، گویا حق تعالی خودش محکوم اعیان است و لذا مجبور. در عرفان این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهند که حق تعالی محکوم محکوم علیه خود است (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۱۷-۸۱۸).

در خصوص اولین مطلب، ابن عربی چنین توضیح می‌دهد که در موطن اعیان ثابته، شیء با همه آثار، لوازم و خصوصیاتش ثبوت علمی دارد و لذا در عین ثابت انسان نیز اراده و اختیار او ملحوظ است. بدین ترتیب اگرچه انسان نمی‌تواند از عین ثابت خویش عدول کند ولی در متن این عین ثابت، اراده و اختیار او حضور دارد و به عبارتی مقتضای عین ثابت انسان این است که بتواند با اراده خود، زیستن خویش را رقم بزند. بدین ترتیب مشکل جهت دوم نیز برطرف می‌شود. بدین نحو که علم حضرت حق نیز به همین عین ثابتی تعلق می‌گیرد که اراده انسان در آن لحاظ شده است. ابن عربی اینجا از قاعده تبعیت علم از معلوم استفاده می‌کند. یعنی علم خداوند تأثیری در معلوم ندارد بلکه تابع آن است (ابن عربی، بی‌تالف، ج ۴: ۲۲۲). بدین ترتیب «اراده آزاد انسان یکی از احوال وجودی او است که تحت استعداد کلی نامجموعول در عین ثابت است و علم حضرت حق به عین ثابت انسان، علم به تمام احوال وجودی او از جمله اراده آزاد وی خواهد بود» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۸۵).

اما جبر از ناحیه حق بدین ترتیب مرتفع می‌شود که توجه کنیم این ضرورت و حاکمیتی که درباره حق به اقتضای اعیان ثابته وجود دارد ضرورتی برخاسته از خود حق است نه ضرورتی از جانب غیر. به زبان فلسفی می‌توان گفت این ضرورت و وجوب، وجوبی من‌الله است نه وجوبی علی‌الله. یعنی ضرورتی است برخاسته از اراده و مشیت خود خداوند؛ نه ضرورتی که از خارج بر او

تحمیل شود. این همان است که در فرهنگ دینی از آن با تعبیر «سنت الهی» یاد می‌شود.^۱ ابن‌عربی برای احتراز از چنین سوء برداشتی این نکته را تذکر می‌دهد که در اینجا جابر و مجبور یکی است و لذا چنین اشکالی مطرح نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۳: ۱۶۷).

بدین ترتیب ابن‌عربی معتقد است در عین ثابت زید که در تعیین ثانی موجود است، مکتوب و مسجل شده است که «زید با اراده و اختیار خویش در تمامی موقعیت‌های مختلف زمانی و مکانی حیات خود چگونه عمل می‌کند» و اگر عبارت داخل گیومه را الف نام‌گذاری کنیم، باید بگوییم زید از الف تخلف نمی‌کند و خداوند نیز به الف آگاهی دارد و اینها هیچ‌یک موجب جبر انسان یا خدا نمی‌شود. بدین ترتیب ابن‌عربی ضمن عقیده به اعیان ثابته به هیچ عنوان اعتقاد به جبر را بر نمی‌تابد. بدین ترتیب با اینکه بر نظر خود در باب وحدت وجود و بحث تجلی و نیز اعتقاد به اعیان ثابته پای‌بند است، با جرئت تمام جبر را مردود می‌داند: «الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینافی صحۃ الفعل للعبد» (همان، ج ۱: ۴۲) و از همین‌رو است که می‌نویسد: «از سبق کتاب نترس. از خودت بترس. چون سبق کتاب و علم حق به موجودات نیست مگر به همان نحو که بعداً در خارج تحقق خواهد یافت».^۲

از طرف دیگر، با عنایت به مبانی دیگر ابن‌عربی نیز می‌توان نفی جبر را نتیجه گرفت که از آن جمله است آفرینش انسان بر صورت حق. همان‌گونه که گذشت، انسان در عرفان ابن‌عربی جایگاه خاص و ویژه‌ای دارد. آفرینش او بر صورت و مثال خداوند و خلافت او از حضرت حق، مرید و مختار بودن او را یادآوری می‌کند. به‌علاوه، انسان، کون جامع است. به این معنا که مظهر اسم «الله» بوده و به عبارتی، مظهري برای جمیع اسماء و صفات الهی است و دلیلی نداریم تا دو وصف «مرید» و «مختار» را از این اسماء و صفات مستثنا کنیم.

۱. در فرهنگ قرآنی تعبیر می‌شود به «کتب علی نفسه»؛ یعنی خداوند باید این‌گونه عمل کند. چون خودش بر خود چنین واجب کرده است. این باید فقط برابر سنت و روش او است. بار ارزشی ندارد، بلکه بیانی ناظر به هستی‌شناسی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۸۹).

۲. «فلا یخف سبق الكتاب علیه فانما یخاف نفسه فانه ما سبق الكتاب علیه لا العلم الا بحسب ما کان هو علیه من الصورة التي ظهر فی وجوده علیها» (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج ۴: ۱۶).

از دلایل دیگر ابن عربی برای نفی جبر، این است که قول به جبر، مستلزم محال است. با این توضیح که، اگر انسان از خود اختیار و اراده‌ای در انجام دادن اوامر و ترک نواهی نداشته باشد، کل شریعت لغو خواهد بود؛ چراکه محال است خداوند حکیم، کسی را امر به فعل یا نهی از عملی کند، در حالی که بداند او بر انجام دادن یا ندادن هیچ فعلی قدرت ندارد. به عبارتی «اگر کسی که مخاطب شرع است هیچ ارتباطی با فعل خود نداشته باشد، به او گفته نمی‌شود که فعل را انجام دهد. در این صورت کل شریعت بازیچه خواهد شد» (همان، ج ۲: ۶۵۹). او در این باره (نفی جبر) از ادراک حسی نیز غافل نمی‌شود و معتقد است حس و وجدان آدمی گواهی می‌دهد که خودش فاعل امور اختیاری است:

حقیقت این است که انسان به صورتی آفریده شده که مقتضی تعلق وجود فعل به او است و تکلیف مؤید آن است. ادراک حسی به آن گواهی می‌دهد و همین نشانه قوی‌تری است (همان، ج ۲: ۶۰۴).

۴. ابن عربی و نفی تفویض

معتزله یا قائلان به تفویض در نظر خود جانب عدل الهی را گرفتند و چون تعذیب کسی را که از خود اراده و اختیاری نداشته باشد قبیح می‌دانستند، انسان را خالق و فاعل اصلی افعال خویش دانستند و به تفویض اراده از جانب خدا به انسان حکم کردند. ابن عربی همچون جبر، تفویض را نیز انکار می‌کند و خود اذعان می‌دارد که انتخاب یکی از این شقوق (جبر و تفویض) برایش دشوار است. او می‌گوید نمی‌تواند خود را در تبیین خلق اعمال در یکی از این دو طرف آزاد بگذارد (همان: ۲۰۴). وی به صراحت مذهب خود را در این مسئله غیر از اشاعره و معتزله و در عرض آنها می‌داند: «هؤلاء ثلاثة اصنافا صحابنا والاشاعرة والمعتزلة» (همان، ج ۳: ۲۱۱).

او با عنایت به مسئله وحدت وجود و تجلی و نیز بحث تجدد امثال، تفویض را نفی می‌کند؛ چراکه در نظر او همه هستی و از آن جمله انسان، مظهر و شئون وجود واحد ربوبی هستند و از خود استقلالی ندارند. در نظر او، هر چند کثرات، موهوم نیست، اما او به هیچ عنوان وجود استقلالی برای آنها در نظر نمی‌گیرد و چون وجود انسان وجودی وابسته و غیرمستقل است، به طریق اولی اراده‌اش نیز نمی‌تواند مستقل و حقیقی باشد. نزد ابن عربی انسان و همه ممکنات دیگر فقط با لحاظ وجود وحدانی حق است که موجودند و برای استمرار همین وجود وابسته نیز نیازمند افزاه

دائم و مستمر حضرت حق هستند. او دیدگاه کسانی را که افعال بندگان را فقط به خودشان نسبت می‌دهند ناپیما می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۵۱۳).

بدین ترتیب ابن عربی جبر و تفویض را انکار می‌کند؛ هر چند معتقد است قائلان هر یک دلایلی عقلی و نقلی برای نظر خویش دارند. او معتقد است هم اسناد فعل به خدا و هم اسناد آن به انسان، مستنداتاتی در کتاب خدا دارد، و حقیقت امر در این مسئله با کشف فهمیده می‌شود (همو، بی تا الف، ج ۲: ۶۰۴). اما این حقیقتی که به قول ابن عربی فقط برای اهل کشف روشن می‌شود چیست؟ اکنون به بخش ایجابی نظر ابن عربی می‌رسیم تا بر ما روشن شود که وی پس از نفی جبر و تفویض چه نظری را برمی‌گزیند و چگونه آن را تحلیل می‌کند.

۵. ابن عربی و آموزه امر بین الامرین

همان‌گونه که گفتیم، موضع متکلمان امامیه و حکمای اسلامی در این مسئله برگرفته از کلام معصوم بوده که نه جبر و نه تفویض بلکه امر بین الامرین است. بدین معنا که افعال اختیاری انسان هم منتسب به خدا و هم خود انسان است. بدین ترتیب که هم اختیار انسان و انتساب افعال به او صحیح است و تکلیف، موجه و تعذیب و تنعیم انسان معنادار است و هم اختیار و اراده حق تعالی محفوظ است و توحید افعالی در عالی‌ترین صورتش استوار می‌ماند. آنچه مهم است نحوه تبیین و تحلیل این مسئله است. اکثر متفکران اسلامی در تحلیل این مسئله، طرح فاعلیت طولی و مدل‌سازی فاعل قریب و بعید را پیشنهاد می‌کنند. بدین معنا که همان‌گونه که هستی و وجود آدمی در طول هستی و وجود خداوند است، اراده و اختیار او نیز چنین است؛ و همان‌گونه که هستی او دائماً از سوی پروردگار افاضه می‌شود، قدرت و اختیار او نیز از همان جانب تأمین می‌شود. بدین ترتیب افعال انسان هم به خود انسان مستند است؛ از باب اسناد فعل به فاعل قریب؛ و هم به خدای سبحان مستند است؛ از باب اسناد فعل به فاعل بعید^۱ (برای نمونه نک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۴۳-۱۴۶).

این نحوه بیان هر چند مشکل را از جهات بسیاری حل می‌کند ولی توحید افعالی را بسیار کم‌رنگ می‌انگارد؛ چراکه در این طرح، خداوند فقط فاعل بعید است و با وسائط بسیار با اشیا در

۱. برای آگاهی بیشتر در این باب نک: امینی، ۱۳۹۱.

ارتباط است. اگرچه خدا در افعال اختیاری انسان مؤثر است ولی نحوه تأثیر او از دور و با وسائط بسیار است. این نگرش با رویکرد ابن عربی فاصله بسیار دارد.

نکته‌ای که ما را به الگوی مد نظر ابن عربی پیوند می‌دهد عبارت خود او است، آنجا که می‌گوید: «تبیین مسئله خلق اعمال برایم دشوار بود تا آنجا که خداوند مرا با کشف به خلق نخستین مخلوق، آشنا ساخت و فهمیدم که خلقت همه محدثات چنین است» (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۲۰۴).

ویژگی منحصر به فرد خلقت مخلوق اول این است که خداوند بدون واسطه به خلق آن می‌پردازد و به عبارتی خداوند فاعل قریب آن است. نکته‌ای که ابن عربی از کشف آن به خود می‌بالد این است که خداوند در هر موجودی و هر فعلی مستقیماً و بی‌واسطه دست‌اندرکار است. از طرفی او از استناد افعال به انسان نیز ابایی نمی‌ورزد و در نتیجه هر فعل اختیاری انسان را مستقیماً هم به حق و هم به خلق نسبت می‌دهد. اما چگونه؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است نقبی به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ابن عربی بزنیم و مبنای لازم برای بحث را استخراج کنیم. در حقیقت، برای توضیح اینکه چگونه ابن عربی فعل واحد را هم به حق و هم به انسان نسبت می‌دهد ناگزیر از توجه به دو مبنای فکری او هستیم. یکی وحدت وجود و دیگری نظری از او در باب انسان‌شناسی؛ که دومی متفرع بر اولی است.

۵. ۱. ابن عربی و ساحت وجودی انسان

ابن عربی ریشه اختلاف معتزله و اشاعره را در نگاه آنها به هستی می‌داند. یعنی تا وقتی نسبت انسان و خدا در وجود، مشخص نباشد، نسبت آنها در فعل نیز نامشخص است و به قول چیتیک، «مشکل کلامی انتساب افعال به خداوند یا عبد هرگز نمی‌تواند راهکار ساده‌ای داشته باشد. چون آن مسئله سطح عمیق‌تری از این پرسش است که شیء در نسبت به خداوند چیست؟» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

بنابراین، برای روشن‌شدن نظر ابن عربی درباره افعال انسان باید نظر او را درباره وجود انسان بدانیم و از قضا ابن عربی این وادی را که همان وادی وحدت وجود و تجلی است، وادی «هو لا هو» می‌داند. به این معنا که گفتیم بر مبنای وحدت وجود، فقط یک وجود واحد داریم و کثرات، شئون و مظاهر آن وجود واحدند. در نظر ابن عربی، همه کثرات و به عبارتی همه عالم، موقعیتی برزخی دارند. به این معنا که برزخ میان وجود و عدم هستند. منظور این نیست که کثرات، نه موجودند و

نه معدوم؛ و بنابراین، ابن عربی هم مثل معتزله به واسطه میان وجود و عدم، که همان ثبوت است، قائل باشد؛ بلکه منظور این است که این کثرات اگرچه به سبب آثارشان موجودند ولی در نگاه وحدت وجودی، فقط یک وجود حقیقی داریم و ماسوای وجودشان مجازی و غیرحقیقی است. این وجود مجازی و غیرحقیقی را ابن عربی به «نه موجود و نه معدوم» تفسیر می‌کند و آن را «هو لا هو» می‌نامد. یعنی به جانب کثرات که توجه کنیم این کثرات را «هست» می‌یابیم و «هو»؛ و به جانب آن وحدت حقیقی که نظر می‌افکنیم این کثرات، «نیست» هستند و «لا هو». این است که ابن عربی همه کثرات را «هو لا هو» می‌داند و آنها را برزخ می‌نامد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۵۰۹).

انسان علاوه بر اینکه در این ویژگی با همه کثرات، مشترک است، ویژگی خاصی هم دارد و آن اینکه برزخ حق و خلق است و از این جهت نیز «هو لا هو» خواهد بود. یعنی از جهتی حق است به این معنا که تجلی او است و از خود هیچ ندارد و از جهتی حق نیست چون فقر محض است. بنابراین، انسان را می‌توان از دو جهت «هو لا هو» دانست و مابقی موجودات را فقط از یک جهت. بقیه موجودات فقط برزخ میان وجود و عدم هستند (البته به معنایی که گفتیم) و انسان، هم برزخ میان وجود و عدم است و هم برزخ میان حق و خلق. ابن عربی به صراحت به این حیث برزخی اشاره می‌کند (همان، ج ۴: ۳۷).

نظیر این حالت برزخ‌گونه در افعال انسان نیز هویدا است، بدین ترتیب که همان‌گونه که وجود انسان، حالت بینابینی و برزخ‌گونه دارد، فعل او نیز که مترتب بر وجودش است و متأخر از آن (تأخر رتبی منظور است نه تأخر زمانی)، حالت بینابینی و برزخ‌گونه دارد. یعنی از جهتی مستند به خودش است و از جهتی دیگر مستند به خودش نیست. یعنی فعل اختیاری انسان نیز همچون وجودش حیثیتی «هو لا هو» دارد. از جهتی منتسب به خودش است (هو) و از جهتی غیرمنتسب به خود (لا هو). «کسانی که بصیرت نافذ دارند معمولاً می‌پذیرند که شیء هو لا هو است اما کسانی که نمی‌توانند معرفت کاملی از این موقعیت به دست آورند یکی از «هو» یا «لا هو» را تأیید خواهند کرد» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

انحراف اشاعره و معتزله نیز از همین جا است. اشاعره فقط به جهت «لا هو» توجه کرده‌اند و افعال را به خدا منتسب می‌کنند و معتزله نیز فقط به جهت «هو» توجه کرده‌اند و افعال را به انسان نسبت می‌دهند. اولیای الهی که به قول ابن عربی صاحب کشف و اهل بصیرت‌اند تمام حقیقت را

شهود کرده‌اند (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۶۰۴). اشاعره و معتزله، هر کدام فقط بخشی از حقیقت را دیده‌اند و ندیدن تمام حقیقت خطایی بزرگ را برای آنها رقم زده است. دیدن بخشی از حقیقت، رؤیت فیل را در حکایت مولوی یادآور می‌شود که دیدن پاره‌ای از حقیقت و غفلت از همه آن، در مجموع، قضاوت و حکمی خطا را عاید فاعل شناسا می‌کند. ابن عربی منطلق «هو لا هو» را در نگاه قرآنی نیز تجربه می‌کند. آنجا که آمده است: «و ما رمیت اذ رمیت...». او می‌گوید مطابق با این بخش از آیه، انسان هم فاعل هست و هم نیست و بنابراین انتساب فعل به عبد دوجنبه‌ای است (همان، ج ۴: ۲۱۳). این منطلق «هو لا هو» را در تحلیل افعال انسان می‌توان به معنای تحت‌اللفظی، امر بین الامرین دانست. یعنی موضعی بین جبر و اختیار.^۱ اکنون به قدر فرصتی که تا پایان نوشتار باقی است به تحلیل ابن عربی از چگونگی انتساب هم‌زمان فعل به حق و عبد می‌پردازیم.

۵. ۲. ابن عربی و نسبت فعل به خدا و انسان

در بیان چگونگی این انتساب، کلام ابن عربی مختلف است. او گاهی ایجاد فعل را به حق، و ظهور و نسبت آن را به عبد می‌داند (همو، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۰۱). گاهی نقش حق را فاعلیت و نقش عبد را قابلیت می‌داند: «فکلما یحصل من التجلیات والاحوال العارضة علی الموجودات منّا بحسب الفاعلیة و منهم بحسب القابلیة» (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۰۹). گاهی هم فاعل را حق و عبد را ابزار وقوع فعل می‌داند. بدین ترتیب که خداوند فاعلی است که فعل خود را با اسباب و آلات انجام می‌دهد. او در نظام این عالم، تمسک به اسباب را گریزناپذیر دانسته و نقش خلق را فقط از جنس سبب و واسطه می‌داند (ابن عربی، بی تا الف، ج ۱: ۳۸۲) و حتی گاهی در تعبیری دقیق‌تر می‌گوید خدا فعل را نزد اسباب انجام می‌دهد و نه با اسباب: «ان الله یفعل عندها لا بها» (همان، ج ۲: ۴۷۱). انحصار فاعلیت در خدا تعبیر دیگری است که به فراوانی در فتوحات به چشم می‌خورد. ابن عربی به بهانه‌های مختلف، کلام را به فعل خدا و انسان می‌رساند و ندای «لا فاعل الا الله» سر می‌دهد (همان، ج ۱: ۳۵۰ و ۴۹۹ و ۷۳۰ و

۱. از آنجا که این اصطلاح بر مبنای احادیث معصومان (ع) به منابع فکری حکمای اسلامی راه یافته، جای این بحث هست که موضع ابن عربی در این خصوص تا چه حد به مضامین روایی بحث حاضر نزدیک است، که البته نوشتار مذکور داعیه پرداختن به این بحث را ندارد.

ج ۲: ۲۰۹، ۲۸۵، ۶۴۴). او در این زمینه تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر شرور هم وجودی بود باید خدا را موجد آن می‌دانستیم. زیرا فاعلی جز خدا نداریم (همان، ج ۳: ۵۲۸).

ابن عربی بر مبنای وحدت وجود، هر عین و هر حکمی را که در وجود وارد شود، فعل و حکم خدا می‌داند. لذا معتقد است فعلی جز فعل او و حکمی جز حکم او نداریم و در نتیجه فاعل و حاکمی جز خداوند در عرصه هستی وجود ندارد: «کلّ ما دخل فی الوجود من عین و حکم لله تعالی لا لغيره ... اذ لا فعل الا لله و لا فاعل الا الله و لا حکم الا لله و لا حاکم الا الله» (همو، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۱۸). او بر این اساس، در همه افعال، حتی افعال اختیاری انسان، خدا را فاعل و موجد می‌داند. لیک در نظر او برخی اعیان و وجودات به گونه‌ای هستند که قائم به ذات نمی‌توانند ایجاد شوند؛ بلکه لازم است به غیري قیام داشته باشند. او از این امور به نماز، روزه و جهاد مثال می‌زند و می‌گوید نماز، جز در نمازگزار، صوم جز در صائم و جهاد جز در مجاهد تحقق نمی‌یابد. بدین ترتیب نقش مصّلی، صائم و مجاهد را ظهور و تجلّی نماز، روزه و جهاد می‌داند. وی خدا را فاعل و موجد، و عبد را قابل و مظهر فعل می‌داند و از این رو نسبت فعل را به عبد صحیح و بدون اشکال می‌بیند (همان: ۵۰۱).

ابن عربی با الهام از آیه «افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت»، هر نفسی را با جمیع اعمال و مکتسبات، قائم به خدا دانسته و آیه را شاهی بر قیام همه افعال عباد به حضرت حق می‌داند. در نظر او، همه افعال، فعل خداوند است؛ لیک خدا پرده و حجابی وسیع وضع کرده است به نام «اکوان»؛ که این حجاب سترگ مانع رؤیت فاعلیت الهی می‌شود. او در آیه «ان ربک واسع المغفرة»، «مغفرت» را در معنای لغوی اش به کار می‌برد و از آن، پوشش را می‌فهمد و خدا را در پس این پوشش وسیع، فاعل همه افعال هستی می‌داند (همان: ۲۶۱).

بنابراین، باید گفت ابن عربی در افعال انسان هم نقش حق و هم نقش عبد را محفوظ می‌دارد و به این ترتیب موضع خود را از اشاعره و معتزله جدا می‌کند. او با وجود اینکه از «لا فاعل الا الله و لا مؤثر الا الله» سخن می‌گوید، با محترم شمردن نقش عبد در این افعال، اوامر و نواهی و ثواب و عقاب شرعی را موجه می‌داند. بدین ترتیب اگرچه ظاهر عبارات ابن عربی متفاوت و متنوع است ولی در مجموع می‌توان چنین گفت: افعال اختیاری انسان از حیث ایجاد و فاعلیت و مؤثریت، حقیقتاً منسوب به خدا است و نقش عبد، قابلیت، ظهور و اّتصاف به این افعال است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت فاعل و موجد و مؤثر حقیقی خداوند است و عبد فقط نقش اعدادی و

فراهم کردن شرایط را به عهده دارد و فقط می‌توان او را فاعل یا موجد بالعرض والمجاز افعال خویش دانست.

از آنجا که نه ابن عربی فیلسوف است و نه سخنانش فلسفه، لذا هیچ‌گاه در مقام تبیین فلسفی بحث نیست. هرچند در عبارتی، توحید افعالی را توحید عقلی و بالتبع، حکم «لا فاعل الا الله» را حکمی عقلانی می‌داند (همان، ج ۳: ۳۰۸)، ولی تبیینی عقلانی برای مسئله مذکور به دست نمی‌دهد. بنابراین، اگر مبنای عقلانی حرف ابن عربی را بخواهیم باید آن را از زبان ملاصدرا بشنویم.^۱ او بر مبنای وحدت وجودی که خود برهانی می‌کند، قاعده «بسیط الحقیقة» و «تشکیک در مظاهر»، با پشتوانه‌ای برهانی به آنجا می‌رسد که فقط یک وجود حقیقی داریم و همه کثرات، از جمله انسان، مظاهر و شئون او هستند و وجودشان مجازی است. پس اکنون که انسان در وجودش چنین است؛ حال و روز اوصاف و افعالش واضح خواهد بود. یعنی همه اوصاف و افعال این وجود مجازی نیز مجازی خواهند بود. البته دقت شود منظور، مجاز عرفانی است نه مجاز ادبی که به معنای موهوم و تخیلی باشد.^۲

بدین ترتیب هر فعل انسان، حقیقتاً و بی‌واسطه فعل حق است و مجازاً و باواسطه فعل خودش؛ و این مطلبی است که در حکمت متعالیه زیربنای استدلالی یافته است. البته اصل مدعا در کلام عرفا، به‌خصوص ابن عربی، مطرح شده است. ابن عربی در تمثیلی زیبا برای بیان نسبت حق و خلق در افعال اختیاری از مثال نور خورشید و ستارگان استفاده می‌کند و می‌گوید ستارگان از خود نوری ندارند، بلکه نورشان محاط نور خورشید است و در حقیقت آنها مظهر و مجلای نور

۱. او بر این مدعای عرفانی، براهینی اقامه می‌کند که از آن جمله می‌توان به برهان صرافت اشاره کرد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۳). استفاده از قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» و استدلال از طریق «وجود رابط معلول»، دو طریق دیگری است که او در برهانی کردن این مدعا طی می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۲۰۶).

۲. مجاز عرفانی یا مجاز عقلی برخلاف مجاز ادبی مصحح عقلانی نفس‌الامری دارد. از دیگر کاربردهای آن در موجود بودن ماهیات است. مجاز بودن تحقق ماهیت از باب مجاز ادبی نیست که تخیلی و بدون منشأ خارجی باشد، بلکه واقعیتی در نفس‌الامر هست که عامل نسبت‌دادن وجود به ماهیت می‌شود ولی خارجی بودن ماهیت به نحوی است که نمی‌توان به طور حقیقی مفهوم وجود را بر آن حمل کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۷۷؛ و نک: شیرازی، اسفار، ج ۱: ۸۷).

خورشیدند. اما حواس انسان حکم می‌کند که نور متعلق به ستارگان است. همین‌طور هم افعال عبد در حقیقت ظهور و تجلی فعل خداوند است و آنها از خود قدرتی ندارند، بلکه قدرت آنها مظهر و مجلای قدرت حق است؛ قدرتی که از لحاظ شدت و عظمتش قابل رؤیت و مشهود نیست ولی عقل به آن گواهی می‌دهد. چنان‌که نور خورشید چنان است. یعنی از لحاظ شدت و گستردگی‌اش نامشهود است (همو، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۴۴-۵۴۵).

در نگاه سطحی و غیرعمیق است که به نظر می‌رسد فعل، متعلق به عبد است؛ در حالی که فعل حقیقتاً متعلق به حق است و عبد فقط مظهر آن است. فقط موحد است که با دید عمیق شهودی در همه افعال، فاعلیت خدا را می‌بیند و به قول ابن عربی: «والموحد فی الافعال یری انه لا فاعل الا الله» (همو، بی تا الف، ج ۳: ۴۹۱). او عبد و قدرت او را هیچ و پوچ و توهم نمی‌داند، بلکه قدرت او را رقیقه‌ای از قدرت می‌داند که اصل و حقیقت آن نزد حضرت حق موجود است (همو، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۴۴). نیز همان‌گونه که معتقد است حقیقت وجود واحدی، هستی را پر کرده است که ماسوا فقط سایه و مظاهر این وجود حقیقی است، به همین منوال در نظرش قدرت، علم و اراده واحدی در متن هستی حاکم است که سایر قدرت‌ها، علوم و اراده‌ها مظاهر و شئون آن هستند. پس همان‌گونه که ماسوا وجودشان مجاز و بالعرض است، قدرت و اراده و اختیارشان نیز مجاز و بالعرض است. از این‌رو است که اگرچه فعل اختیاری عبد با نگاه وحدت وجودی هم به حق و هم به عبد منتسب است، اما این انتساب به حق، حقیقی ولی انتساب به عبد، مجازی است!

بدین ترتیب صحیح است که موضع عبد را برای انتساب فعل به او متزلزل و به عبارتی دایره مدار نفی و ایجاب بگیریم. انتساب فعل به او از موقعیت «هو لا هو» برخوردار است و این همان تفسیر ابن عربی از امر بین الامرین است؛ تفسیری که بر مبنای جهان‌شناسی او استوار است و با تبیین صدرایی قرین شده است. واضح است که فهم حقیقت مدلی که ابن عربی برای تحلیل این مسئله به دست می‌دهد به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. او خود معتقد است دریافت باطن و حقیقت این امر به سرگستگی و حیرت می‌انجامد؛ حیرتی که نشان از شهود حقیقت دارد و جالب اینکه این ارتباط به قدری لطیف و دقیق است که خود حیرت را نیز رهسپار دیار تحیر می‌کند: «فحارت الحیرة...» (همو، بی تا ب: ۱۲).

بدین ترتیب در نظر اهل معرفت، حق در فعل عبد متجلی می‌شود. عرفا با استناد به حدیث مشهور^۱ از قرب نوافل و فرائض سخن می‌گویند و ارتباط حق و خلق را در لطیف‌ترین صورت ممکن به تصویر می‌کشند. قرب فرائض، مرتبه‌ای است برای عارف، آنگاه که به مرتبه فنای ذات می‌رسد و بقای به حق می‌یابد. در این حالت، عبد گوش و چشم و دست حق می‌شود. یعنی انسان دیگر از میان برخاسته و این خدا است که با انسان می‌بیند، می‌شنود و تصرف می‌کند (حکمت، ۱۳۸۵: ۱۶۰؛ قیصری، ۱۳۸۶: ۳۵۰-۳۵۱). بدین ترتیب فاعل، حق است و خلق ابزار ادراک. یعنی خدا است که می‌بیند، می‌شنود، ادراک می‌کند و عبد به گونه‌ای فانی می‌شود که خودی از او باقی نمی‌ماند. مسلم است که این مرتبه‌ای عمومی و همگانی نیست و در انحصار کمترین است. از اینها که بگذریم توجه به مفاهیم و اصولی در عرفان ابن عربی ضرورت دارد که اختیار را برای انسان در والاترین و متعالی‌ترین صورت آن ترسیم می‌کند. همت عارف و کرامت ناشی از این همت، از جمله این امور است.

۶. «همت» و «ترک همت»، نقطه اوجی در اختیار انسان

ابن عربی از نیرویی در عارف به نام «همت» سخن می‌گوید و آن، مرتبه‌ای است که عارف به میزان مرتبه‌اش در کمالات و قربی که به خدا حاصل کرده صاحب سیطره و نفوذ در عالم می‌شود. توضیح اینکه، عموم انسان‌ها از لحاظ داشتن قوه خیال از خلاقیت برخوردارند. یعنی می‌توانند به خلق آن چیزی بپردازند که اراده می‌کنند. اما این خلق برای عموم فقط در ساحت ذهن است ولی عارف با همان خیال رشدیافته که ابن عربی آن را همت می‌نامد می‌تواند بنا به مرتبه‌اش در معرفت به ایجاد و خلق در عالم خارج و مراتب مختلف آن بپردازد. بدین ترتیب همت، از جهت وجودی، همان است که عارف با تمرکز بر آن به خلاقیت می‌پردازد. فقط آنان که عرفانشان قلمرو نظر را درنوردیده و قادر به تصرف در اعیان هستند بر این کار توفیق دارند^۲ (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۳۲).

۱. این حدیث با مضامین قریب به یکدیگر در منابع یافت می‌شود (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۹۹). حدیث از ابن قرار است: «و ما یتقری الی عبد من عبادی بشیء احب الی ما افترضت علیه و انه لیتقرّب الی بالنافلة حتی احبه فاذا احبته کنت اذا سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۲).

۲. همت از جنبه معرفتی نیز مهم است، به طوری که ابن عربی شناخت حقیقت هستی را در گرو همت می‌داند: «حقیقت هستی تنها به وسیله عبدی قابل شناخت است که همت به وی عطا شده باشد» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۱).

آنها با توجه قلبی و اعمال قدرت روحانی خویش، دست به چنین خلاقیتی می‌زنند و واضح است که این خلاقیت، فقط مظهر و جلوه‌ای از خلاقیت الهی است. به قول کرین، عارف، واسطه‌ای است که قدرت خلاقه الهی از مجرای او ابراز و اظهار شده است (کرین، ۱۳۸۴: ۳۳۷). بنابراین، می‌توان گفت همّت در آدمی همان کند که اراده در خداوند: «اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس: ۸۲).

ابن عربی از مقوله‌ای به نام «کرامت» سخن می‌گوید و آن را نتیجه همّت عارف می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۴۷). او منزلگاه کرامت را در جوار منزل انبیا قرار می‌دهد و این مقام را مخصوص اولیای الهی و افرادی می‌داند که تابع رسول الهی هستند (همان)؛ و البته بسیاری عارفانی که قدرت بر تصرف، آن هم در مراتبی از هستی را واجدند ولی از لحاظ آنکه به مقام عبودیت و تسلیم رسیده‌اند، به جای اعمال همّت، ترک همت کرده‌اند و از تصرف در خلقت حذر دارند و اراده ترک تصرف کرده‌اند. نزد ابن عربی هرچه معرفت چنین انسانی عالی‌تر شود، از تصرف او به وسیله همّت کاسته می‌شود (همو، ۱۴۲۴: ۱۱۴). بدین ترتیب همت و ترک همت، دو مرتبه در عارف است که قدرت سیطره و نفوذ عارف را هویدا می‌سازد. ابن عربی به همین بسنده نمی‌کند. نزد او عارف حقیقی آن است که یقین کند خودش و اراده‌اش، تجلی اراده حضرت حق است و حتی به خود این اجازه را ندهد که اراده «ترک همّت» کند؛ بلکه در ترک و فعل، خود را تسلیم خدا بداند! مطلوب‌ترین حالت انسان کامل، طمأنینه و آرامش روحی با عمقی بی‌پایان است. او انسانی آرام است و به تسلیم راضی است ... انسان کامل کسی است که با داشتن نیروی عظیم روحی و عالی‌ترین معرفت از هستی، درون خود تلقی اقیانوسی عمیق و آرام را پدید می‌آورد (ابزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

نتیجه

ابن عربی هرچند از لحاظ قرائت شتاب‌زده از برخی مبانی اش نظیر وحدت وجود، اعیان ثابت و حاکمیت تخلف‌ناپذیر آنها بر همه هستی محکوم به جبر است، و به همین دلیل هم برخی از

ظاهراً به نظر می‌رسد همّت، همان خیال تقویت‌شده است که در عارف الهی به کار گرفته می‌شود و نشان قوتش اینکه حقایق را نه تنها در ساحت ذهن بلکه در خارج نیز بروز می‌دهد؛ و به قول ابوزید، این قوه خلاقه خیالی که نزد عارف است همان چیزی است که ابن عربی نام «همّت» را بر آن اطلاق می‌کند و مرادش نیرویی الهی است که در قلب انسان کامل قرار دارد (ابوزید، ۱۹۹۸: ۲۰۳).

شارحان و مفسران آثارش او را جبری مسلک دانسته‌اند، ولی حقیقت این است که با تکیه بر مجعول نبودن اعیان ثابت و اینکه علم تابع معلوم است خود را از جبر تبرئه می‌کند. مبانی انسان‌شناسی او، بالأخص آفرینش انسان بر صورت حق و جامعیت انسان برای ظهور همه اسما و صفات خداوند و خلافت الهی، از شواهد او بر وجود اختیار و اراده در انسان است. از طرفی وی عقیده به تفویض را بر نمی‌تابد و آن را خلاف توحید افعالی خداوند می‌داند. او با توجه به تبیین صحیح وحدت وجود و مسئله تجدد امثال، تفویض اراده به انسان را نیز منتفی می‌داند. بدین ترتیب ابن عربی با انکار جبر و تفویض به نظری بینابین معتقد می‌شود.

می‌توان دیدگاه او را نوعی تحلیل از آموزه امر بین الامرین دانست. حکمای اسلامی غالباً در تبیین این آموزه روایی از فاعلیت‌های طولی کمک می‌گیرند و در هر فعل اختیاری خدا را فاعل بعید آن فعل، و آدمی را فاعل قریب آن می‌دانند. وحدت شخصی وجود، ابن عربی را بر آن می‌دارد که فعل اختیاری انسان را بتواند بی‌واسطه نیز به خداوند منتسب کند و حتی بالاتر؛ یعنی نه تنها خدا فاعل حقیقی و بی‌واسطه برای فعل اختیاری انسان محسوب می‌شود، بلکه اسناد این فعل به خود انسان، اسنادی از باب مجاز عرفانی خواهد بود. به این ترتیب باید گفت در افعال اختیاری انسان، خداوند فاعل حقیقی و انسان فاعل مجازی است. عباراتی در عرفان ابن عربی به چشم می‌خورد که اختیار را برای آدمی در همسایگی ساحت ربوبی اثبات می‌کند. همت عارف و ترک همت و نیز اراده ترک اراده، نمونه‌ای از اینها است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۴)، *فصوص الحکم*، تحقیق: عاصم ابراهیم کیانی، بیروت: دار الکتب العلمی.
- _____ (۱۴۲۷)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الفکر، ج ۸.
- _____ (بی تا الف)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر، ج ۴.
- _____ (بی تا ب)، *رسائل ابن العربی*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر*، بریل: لیدن.

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸)، *فلسفه التأویل (دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی)*، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- امینی، حسن (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی»، در: *آیین حکمت*، س ۳، ش ۱۱، ص ۷-۴۲.
- _____ (۱۳۸۹)، «امر بین الامرین در اندیشه ابن عربی»، در: *آیین حکمت*، س ۲، ش ۴، ص ۳۷-۶۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، چاپ سوم.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، افست قم: الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تصحیح: بدرالدین نعسانی، افست قم: الشریف الرضی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: نشر دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه: مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد (۱۳۸۷)، *الملل والنحل*، قاهره: چاپ سوم.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح: محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه: مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۴۲۰)، *المشاعر*، تصحیح و تعلیق: اللبونی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیقه: احمد ابن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۴)، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *رسالة النصوص*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه: ان شاء الله رحمتی، تهران: جامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵)، *فلسفه نقادی کانت*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *فلسفه اخلاق*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.