

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۷۷۹۰

بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی

رضا حسینی فر *

زینب خداداد **

چکیده

«جبر و اختیار» اگرچه ماهیتاً مسئله‌ای کلامی است اما به دو دلیل به ساحت عرفان نیز راه یافت: پیشینه کلامی عارفان و اقتضای برخی مباحث عرفانی. راهیابی این بحث کلامی در ساحت عرفان اسلامی موجب شد تا به اقتضای دقت نظرها و نکته سنجی‌های عارفان در مباحث توحیدی و ماجرای ظهورات اسمائی، مباحث جبر و اختیار گستره و عمق فزون‌تری یابد و گره‌گشایی‌های فراوانی صورت گیرد. اما استناد به برخی متشابهات کلام و عدم توجه نظام‌مند به جامع سخنان عارفان شائبه جبرگرایی عارفان را برای برخی موجب شده است. این نوشتار با تکیه بر محک‌های کلمات عارفان، سه محمل مهم جبران‌نگاری را که خاستگاهی صرفاً عرفانی و نه کلامی دارند، تبیین و به اقتضای مجال، در مسیر پاسخگویی و رفع شبهات و سوء فهم‌ها برآمده و در نهایت، تأیید کننده گونه‌ای اختیار، البته با رویکرد عرفانی است. این سه محور عبارت است از: سریان فیض الهی در عوالم امکانی؛ تجلی و حکومت اسماء جلاله الهی؛ اعیان ثابت و سر القدر.

کلیدواژه‌ها: جبر، اختیار، عرفان اسلامی، وحدت وجود، اعیان ثابت، اسماء الهی.

مقدمه

مروری بر سیر تطور و تنوع آراء در مسئله جبر و اختیار پرسشگری از مسئله جبر و اختیار، پیشینه‌ای به گستره اندیشه فیلسوفانه بشری دارد؛ گویا سرشت آدمی چنان است که پس از ادراک حقیقتی ماورایی که عالم، مقهور قدرت اوست، در نهان

rezahoseinifar@yahoo.com
z.khodadad1988@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)
** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۲۸

خویش، در برابر درک آن عظمت، به مختار یا مجبور بودن خویش خواهد اندیشید؛ افزون بر آنکه این مسئله از آن رو که با فعل انسان، مسئولیت پذیری و نتایج آن پیوندی عمیق دارد، همواره دل مشغولی آدمی بوده است.

در جهان اسلام نیز در همان اوان ظهور اسلام، شاید در همان زمان نزول برخی آیات، مسئله جبر یا اختیار در ذهن‌های ساده و مؤمنانه آن دوران شکل گرفت و به مرور ابعاد و عمق بیشتری یافت و بر پیچیدگی پرسش‌ها و عمق و تنوع پاسخ‌ها افزوده شد و بسته به گونه پاسخ‌ها، جریان‌های فکری و نحله‌های اعتقادی متنوعی پدید آمد و با پیدایش و سامان یافتن علمی به نام «کلام»، از جمله مباحث بسیار مهم و کلیدی علم کلام گردید؛ به گونه‌ای که یکی از اصلی‌ترین وجوه امتیاز نحله‌های کلامی، نگرش آنان به همین مسئله قلمداد می‌شود.

در تقسیمی کلام، برخی با استناد به آیاتی از قرآن و نیز برخی دلایل عقلی، منکر اختیار شدند که به «جبریه» شهرت یافتند. در مقابل، آیات و دلایل دیگر، تداعی‌کننده دیدگاه مفوضه است. گروهی نیز با دلایل نقلی و عقلی دیگری، به راه سوم یا میانه‌ای که به نظریه «امر بین الامرین» شهرت دارد رسیده‌اند. البته هریک از اقسام، خود دارای شاخه‌های فرعی و خوانش‌های متفاوتی است.

به هر حال مسئله جبر و اختیار، نخست در حوزه علم کلام مطرح شده است و از مسائل اصلی این علم به شمار می‌آید؛ اما به دلایلی که در جای خود بدان خواهیم پرداخت، به ساحت مباحث عرفانی نیز راه یافت و چون بسیاری مباحث دیگر، به اقتضای ژرف نگری‌ها و دقت نظرهای عارفان، گستره و عمقی به مراتب بیش از مباحث کلامی یافت؛ واژه‌های خداوند، انسان، اراده و... معانی دقیق‌تری یافت و از این رهگذر، هم مباحث پیچیده‌تری سامان یافت و هم نتایج شگرفی پدید آمد و گره‌گشایی‌های فراوانی از غوامض این بحث صورت گرفت که خاص ساحت عارفان است و در هیچ علم دیگری نمی‌توان چنین مباحثی را پی گرفت. شاید بتوان در این مسئله نیز ابن عربی را از نخستین عارفانی دانست که به این مسئله توجه ویژه‌ای داشت و زمینه استعلای بحث را در میان شاگردان خود فراهم آورد و در نهایت، در امتداد مکتب ابن عربی و در میان عارفان شیعی، این بحث به اوج بالندگی و شکوفایی خود رسید.

در همین خصوص، عارفان و بزرگان طریق، به ویژه در مباحث نظری و هستی‌شناختی، گاه به صراحت از جبری می‌گویند که بر سالک و کل هستی سایه افکن است و گویی هیچ مفری هم

از آن نیست، از جمله اعترافات جبرگرایانه عارفان، در کتاب *مقامات العارفان* آمده است: «لیس للعارف اختیار» برای عارف اختیاری نیست (باباطاهر، ج ۱، ص ۲۲).

شبستری نیز در در برخی از ابیات خود در مورد عذاب و عقاب بنده و قضای الهی، جبرگرا به نظر می‌رسد (شبستری، ص ۶۰؛ دزفولیان، ص ۳۶۲)، عین القضاة همدانی نیز در بیان فاعل حقیقی و سعادت و شقاوت گویا به جبر معتقد است:

دریغا (السعيد من سعد فی بطن أمه) هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد (همدانی، ص ۱۳).

با توجه به مطالب مذکور، مسئله اصلی این پژوهش این است که در مقابل شائبه جبرگرایی عارفان آیا می‌توان با استفاده از همان آموزه‌های عرفانی که اتهام جبری مسلک بودن عارفان را نشان می‌دهد، تفسیر دیگری ارائه داد تا این سوء فهم رفع گردد؟

معناشناسی واژه «جبر»، «اختیار» و «تفویض» در ساحت عرفان

واژگان جبر و اختیار یا جبر و تفویض در مباحث کلامی، در مقابل یکدیگر به کار برده می‌شوند و باندکی تفاوت، معنای روشنی دارند و به همین دلیل از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.

اما در عرفان به دلیل دقت نظرها و نیز ورود به مباحث اسماء الله هریک از این واژگان دارای معنایی پرکاربرد دیگری نیز هستند که اشاره به آنها خالی از فایده نیست:

الف. اختیار: این اصطلاح، گاه درباره خداوند به کار برده می‌شود و گاه درباره انسان؛ به باور برخی از عارفان، «اختیار» برای خدا و انسان دو معنای متفاوت دارد: اختیار خداوند که با اسم الهی «یا مختار» به آن اشاره می‌شود، حکایت از علم و اراده الهی، بدون تأثیرپذیری از قوه قاهره دیگر و نیز بدون تردید پیشینی دارد و شامل فاعل بالعنايه، بالرضا و بالتجلی نیز می‌شود؛ حال آنکه اختیار برای انسان، به معنای قدرت انتخاب معقول و ترجیح یک گزینه از میان چندین گزینه است (مصباح، ص ۳۷۷-۳۷۵) و با تأثیرپذیری از قدرت ماورایی منافات ندارد. البته ابن‌فناری اختیار حق و خلق را حقیقتاً و ماهیتاً یکی می‌داند و تفاوت آنها را صرفاً در «نحوه اختیار» معرفی می‌کند؛ خلق به سبب تردید و فایده بیشتر یا مصلحتی که در پی آن است، یکی از دو طرف را برمی‌گزیند، اما درباره حق گزینش یکی از دو امر یا امکان دو حکم مختلف را روا نمی‌دارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۷-۲۳۹).

واژه «اختیار» در این نوشتار به هر دو معنای آن می‌تواند به کار می‌رود: در نگاه ابتدایی عرفانی، که نشان از همسویی با متکلمان و نیز نگاه عامیانه دارد، مربوط به اختیار انسان است؛ و آنجا که از ظهور اسماء الهی در عبد سخن می‌گوییم و انسان را مظهر اسمای الهی می‌شماریم، اشاره به ظهور اسم شریف «یا مختار» در آدمی دارد که از اسمای الهی و به معنای الهی اختیار اشاره دارد. ب. جبر: این واژه نیز در عرفان، هم درباره خداوند به کار برده شده است و هم درباره انسان: از نگاه عارفان، واژه جبر درباره خداوند نیز خود به دو معناست: نخست به معنای جباریت و قاهر بودن که از اسمای جلالی حق به شمار می‌آید؛ چنانکه «و هو القاهر فوق عباده» و نیز «العزیز الجبار» به این معنا اشاره دارد. معنای دیگر آن، جبر به معنای شکسته‌بندی و جبران است؛ چنان که شکسته‌بند را در زبان عرب «جبار» گویند؛ و شاید خدای عز و جل را به این معنی جبار گفتند که همه شکسته‌های خلق و تقصیرهای مطیعان را درست و جبران کند و عصیان گناهکاران را بیامرزد و تباهی‌ها را وی به صلاح آورد. و جبر در این معنا، از اسمای جمالی خداوند به شمار می‌آید. همچنین گفته شده معنی جبروت را از جبر گرفته‌اند (شرح‌التعرف، ص ۳۵ و ۳۶).

اما معنای «جبر» درباره انسان، در مباحث عرفانی، اغلب همان است که در معنای کلامی آن مدنظر است؛ هرچند هنگام غلبه تجلیات جلالی بر قلب سالک و عارف، منظور از جبر، ظهور اسمای جلالی خداوند خواهد بود و لزوماً چنین غلبه‌ای به معنای جبر کلامی نیست و معنایی دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌یابد.

ج. تفویض: واژه «تفویض» نیز در عرفان به چند معنا به کار گرفته می‌شود:

گاه «تفویض» به عنوان یکی از مقامات و منازل سلوکی مطرح می‌شود؛ محاسبی در تعریف این معنی گوید: تفویض آن است که برای عبد هیچ گونه مالکیت و قدرتی نباشد و مالکیت و قدرت نفس عاریه‌ای خود را تسلیم خدا نماید و به آنچه برایش مقدر شده راضی باشد (محاسبی، ۱۴۲۸، ص ۱۱۲). شارح‌التعرف نیز مقام تفویض را این گونه بیان می‌کند:

در این مقام او را نه مراد ماند و نه اختیار و نه تدبیر. از آنکه چون او و آنچه آن او است نه با وی باشد و نه در دست او اختیار؛ و تدبیر و مراد در او محال باشد (مستملی بخاری، ج ۳، ص ۱۳۰۵).

بنابر این در این معنای از تفویض از منظر عارفان، تفویض همان اختیار نیست بلکه عارف با اعتماد و اطمینان، امور خویش را به اختیار خداوند «تفویض» و تسلیم می‌کند (نک: خواجه عبدالله انصاری، قسم معاملات، باب تفویض).

اما معنای عرفانی دیگر «تفویض»، مربوط به فیاضیت الهی و واسطه این فیاضیت است؛ به باور عارفان، انسان کامل، تولی امر مملکت خدا را با تفویض الهی برعهده دارد. تفویض در اینجا به معنای عدم تأثیرگذاری خدا نیست بلکه او مجرای افاضه الهی است و مشیت قاهره حق توسط اختیار این واسطه فیض به ظهور می‌رسد. از این مقام تفویضی در اصطلاح قرآنی به مقام «خلیفه الهی» تعبیر شده است (موسوی تبار، ص ۱۴۱).

معنای سوم «تفویض» که معنای راه یافته از علم کلام است، مورد قبول عارفان نیست. در علم کلام، تفویض عبارت است از عدم قاهریت و تسلط خدا بر افعال اختیاری مخلوقات، پس از خلقت آنها است. این نوع تفویض دقیقاً در مقابل جبر است و اختیار خدا را در مقابل اختیار مخلوقات، محدود می‌کند (امین، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۳).

البته افزون بر معانی پیش گفته، در مباحث عمیق‌تر عرفانی، آنجا که مباحث به وحدتی ناب می‌رسند، جبر و اختیار معنی و تفسیری متفاوت و جذاب می‌یابد که به خواست خداوند در تحقیقی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

چرایی راهیابی بحث جبر و اختیار در ساحت عرفان

همان‌گونه که گذشت، بحث جبر و اختیار، ماهیتی کلامی دارد؛ با وجود این، از همان قرن‌های نخستین شکل‌گیری تصوف و عرفان، این بحث مورد توجه عارفان نیز بوده است و در مسیر تطور و تکامل مباحث عرفانی، این بحث نیز تطور و تکامل یافت.

در نگاهی کلی، راهیابی این مسئله به ساحت مباحث عرفانی را می‌توان حاصل دو عامل دانست:

۱. تأثیر آموزه‌های کلامی پیشینی بر نگره عارفان

اگرچه در سخن عارفان، به سختی می‌توان تصریحی بر تأثیرپذیری از نگاه‌های پیشینی کلامی‌شان یافت؛ اما نمی‌توان انکار کرد که سالکان و عارفان، پیش از آنکه سالک این راه شوند و به مراتبی از عرفان بار یابند، همچون همه مسلمانان، به اقتضای مذهبشان، در بستری از آموزه‌ها و عقاید کلامی رشد یافته و تحت تأثیر آن تعالیم بوده‌اند و هرچقدر هم که «مذهب عارف را ز مذهب‌ها جدا» بدانیم، باز هم - دست کم - برخی از تأثیرپذیری‌ها به خوبی قابل مشاهده است. چنان که مذهب اشعری غزالی و تشیع سید حیدر و امام خمینی، در مباحث عرفانی آنان درباره

جبر و اختیار، به صورتی کاملاً محسوس راه یافته است (غزالی، ج ۴، ص ۴۴۰؛ آملی، ۱۹۶۶، ص ۱۵۱-۱۴۷/ خمینی، ۱۳۶۲، ص ۷).

بنابراین در برخی از مباحث عارفان آموزه‌های کلامی پیشینی بر دیدگاه‌های پسینی عارف اثر می‌گذارد و این نکته به عنوان مؤلفه‌ای مهم در بررسی سیر تطور و خاستگاه نظر یا اندیشه‌ای خاص، باید مد نظر قرار گیرد.^۱

۲. اقتضای برخی آموزه‌های عرفانی

برخی از آموزه‌های عرفانی که عهده‌دار تبیین نحوه ارتباط وجودی حق و خلق در عوالم وجودی و تبیین کننده کیفیت جلوات ربوبی و سریان اسمای الهی در افق اراضی خلقی و نیز مباحث مربوط به بازگشت کثرت به وحدت و مباحث مربوط به قوس صعود می‌باشد، بی هیچ پیشینه کلامی و به اقتضای ماهیت این مباحث، بحث جبر و اختیار را، البته در افقی بسیار برتر و عمیق‌تر از مباحث کلامی، در ساحت عرفان مطرح می‌سازد. چنین مباحثی را می‌توان اقتضای مباحث عرفانی و با خاستگاه عرفانی دانست؛ بدون اثرپذیری از نگاه کلامی پیشینی؛ و رسالت این نوشتار، پرداختن به این قسم از طرح بحث جبر و اختیار است.

تناقض‌نمایی‌های کلمات عارفان در مسئله جبر یا اختیار

در نگاه نخست، اقتضای برخی از مباحث عرفانی و نیز موضع‌گیری‌های عارفان درباره جبر یا اختیار، به نظر کاملاً ناهماهنگ و به بیان صریح‌تر، متناقض جلوه می‌کند؛ برخی از این مباحث و سخنان، تغلیب دهنده جانب جبر است و برخی دیگر، جانب اختیار؛ و از گروه سوم، امری و رای دو امر. طرفه آنکه در کلام برخی از عارفان نیز این موضع‌گیری‌های سه‌گانه، به گونه کاملاً متناقض‌نمایی رخ می‌نماید؛ چنان که در کلام ابن عربی چنین به نظر می‌رسد؛ وی درباره کفر و ایمان، گویی راه اختیار پیش می‌گیرد (ابن عربی، ج ۱، بی تا ب، ص ۵۹۱ / خوارزمی، ص ۶۴۷)؛ در فص شیشی در مورد سؤال و دعا، به تقدیر نخستین و گونه‌ای جبرانکاری اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۱) و در جایی دیگر درباره فعل آدمی به نظریه امر بین الامرین می‌پردازد (همو، ج ۱، بی تا، ص ۱۷۷) از این دست می‌توان نمونه‌های فراوان دیگری را در کلمات عارفان برشمرد که به دلیل پرهیز از تطویل، از اشاره به آن پرهیز می‌کنیم.

همین امر موجب شده تا پژوهشگران عرفان نیز گاه دچار حیرت شوند و به عدم شفافیت در کلام تن دهند؛ نمونه آنکه یکی از محققان در یک بند از نوشتار خویش، چنین متفاوت از موضع عارفان گزارش می دهد:

می توان گفت که از یک منظر، عارفان جمله جبرگرا هستند و از منظری دیگر، دیدگاه آنان را باید متمایل به اختیار و بین الامرین عرفانی به شمار آورد، به ویژه آنکه عارفان ضمن گرایش به جبر تصریح می کنند که انسان، مطلقاً مجبور نیست، بلکه افعال او بیشتر برآمده از اختیار است... (دادبه، ج ۱۷، ص ۵۱۲-۵۱۰).

روشن است که تا این تناقضها که در نگاه ابتدایی رخ می نماید، مرتفع نشود، نمی توان تصویری صحیح و شفاف از نگاه عارفان به این بحث بنیادین و مهم ارائه داد. مهم آن است که در میان سخنان متنوع و گاه، به ظاهر متناقض عارفان، محکمت کلمات آنان را دریابیم و بر مبنای این محکمت و اقتضائات آن، به پاسخ گویی به اشکالات و شبهات پردازیم و محکم ترین کلام عارفان، پذیرش گونه ای اختیار است که به موجب آن، امر سلوک معنادار می شود. توضیح آنکه در مباحث سلوکی، عارفان و پیران راه، به صراحت، نوسلوکان را به عزم راه کردن و بیداری و به راه افتادن ترغیب می کنند و سالکان را به طی سایر منازل و عدم توقف در مقامات و منازل هشدار می دهند و از خطرات غفلت و گمراهی های طریق سخن می گویند و... روشن است که این همه جز با پیش فرض اختیار آدمی سازگاری ندارد و بر مبنای آموزه جبر، این همه گفتن و تأکید کردن، بی آنکه سالک از خویش اختیاری داشته باشد، کاری عبث و بیهوده تلقی خواهد شد. روشن است که اگر اختیاری برای سلوک نباشد، عرفان عملی و به تبع آن عرفان نظری معنایی نخواهد داشت؛ بنابر این روشن است که عارفان، گونه ای اختیار را که مصحح سلوک و طی طریق باشد را باور داشته اند. و هم از این رو است که کاشانی انسان را مطلقاً مجبور نمی داند، بلکه افعال او را بیش تر برآمده از اختیار می شمارد و همانند فیلسوفان، انسان را در اختیار داشتن مضطر و به عبارتی، مختار مجبور یا مجبور به اختیار می داند (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۳۵-۲۸).

در ادامه با پذیرش چنین اختیاری، که اقتضای معناداری عرفان و در شمار محکمت کلمات عارفان است، به خاستگاه های صرفاً عرفانی جبرانگاری ورودی خواهیم داشت و به اقتضای ظرفیت مقال و حد وسع، پاسخ گوی شبهه جبرانگاری عرفانی آن خاستگاه خاص خواهیم بود و از این راه، محملی برای حمل برخی کلمات متشابه عارفان و رفع شبهات احتمالی ارائه خواهیم کرد.

اما پیش از آن توجه به دو نکته مهم ضروری است: نخست آنکه بخشی از این تناقض‌نمایی‌ها ممکن است به این دلیل باشد که متأسفانه در آثار مکتوب عارفان، بحثی مستقل و مستوفای درباره جبر و اختیار مطرح نشده است؛ و آنچه که هست، اغلب، مباحثی پراکنده است که به مناسبت و به اجمال، به این بحث اشاره‌ای داشته‌اند و طبیعی است که در هر موضعی، به اقتضا، سخنی گفته باشند.

نکته بسیار مهم دیگر که به منزله اصل اساسی و مفتاح المفاتیح ورود به اغلب مباحث عرفانی و از جمله بحث جبر عرفانی است، توجه به تنوع مراتب و اقتضات هر مرتبه است. این موضوع هم از نظر معرفت‌شناسی عارف به سخن آمده و مخاطبش اهمیت ویژه‌ای دارد و هم از نظر هستی‌شناسی؛ که عارف از کدام موطن و مرتبه سخن می‌گوید (دادبه، ج ۱۷، ص ۵۱۲-۵۱۰).

توجه به مرتبه و اقتضاتش برای عارفان به حدی اهمیت دارد که بی توجهی به مراتب را خروج از پذیرش ربوبیت الهی و داخل شدن در زمره ملحدان و منکران می‌شمارند: هر مرتبه از وجود حکمی دارد/ گر حفظ مراتب نکنی زندیقی (سبزواری، ص ۱۴۲). به باور عارفان، حتی آنان که به ذوق عرفانی نایل آمده‌اند باید توجه داشته باشند که تذوق نیز دارای مراتبی است؛ چنان که قونوی در تبیین برخی مسائل، بر مبنای ذوق ابتدایی سخنی دارند؛ پس از آن با ذوق در مرتبه‌ای بالاتر، پاسخ ذوقی میانه‌ای مطرح می‌کنند و در نهایت، بنا بر ذوق نهایی خویش به پاسخ سوم می‌پردازند (فکوک ص ۲۳۸ - ۲۳۷).

بررسی و تحلیل خاستگاه‌های جبر انگاری عرفانی

چنان که اشاره شد، بدون چنین اختیاری، ترغیب و تشویق آدمیان به انتباه و بیداری، و دعوت نوسلوکان به طی منازل و هشدار نسبت به دام‌های سلوکی و تحذیر به ایستایی و به داشته‌ها بسنده کردن و ... جملگی لغو و بیهوده خواهد بود و چنین چیزی برآزنده ساحت حکیمان الهی و عارفان ربانی نیست. بنابراین حق آن است که در مواجهه با چنین تناقضاتی، از ساده‌اندیشی و حمل کلمات بزرگان عرفان بر بی توجهی به اقتضات کلام و درافتادن به وادی تناقض‌گویی پرهیزیم و با تکیه بر محکّمات کلمات عارفان که اقتضای گونه‌ای اختیار در آدمی است، به مهم‌ترین مباحث عرفانی که می‌تواند خاستگاه فهم جبر در اندیشه عرفا باشد پردازیم و با دقت نظر و تأمل در این مباحث، به قدر وسع و مجال، درصدد گره‌گشایی از تصور جبرگرایی در کلام عارفان باشیم.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین مباحث عرفانی که می‌توانند خاستگاه نگاه جبرگرایانه باشند، عبارت‌اند از:

- سریان فیض الهی در عوالم امکانی؛
- تجلی و حکومت اسماء جلاله الهی؛
- اعیان ثابته و سر القدر.

از این رو در ادامه تلاش خواهیم کرد تا ضمن توضیح اجمالی پیرامون هریک از این خاستگاه‌ها و چگونگی جبرانگاری بر اساس آن، به قدر میسر و بر اساس مبانی عرفانی، پاسخگوی جبرانگاری بر اساس این آموزه‌های عرفانی باشیم.

۱. سریان فیض الهی در عوالم امکانی

نخستین و احتمالاً مشهورترین گونه جبرانگاری عرفانی برخاسته از مبنای اساسی و جدی عارفان، یعنی اصالت داشتن وحدت و بازگشت کثرات به وحدت است. مطابق این مبنای عرفانی، تمامی کمالات وجودی از سوی وحدت مطلق، بر عوالم نورانی و هیاکل امکانی ساری و جاری می‌شود و هیچ حول و قوه‌ای، جز از جانب آن واحد بی همتا، امکان ظهور و بروز نمی‌یابد. این مینا، به ویژه آنگاه که در مکتب ابن عربی، با مباحث دقیق وحدت شخصی وجود، تقریر شود به آسانی می‌تواند زمینه ساز جبرانگاری شود و شاید به همین دلیل است که یکی از انتقادات اساسی به مبانی عارفان آن است که چنین آموزه‌هایی به جبر یا رفع تکلیف و عقاب می‌انجامد. توضیح آنکه بر مبنای آموزه‌های هستی‌شناختی عرفانی، یک وجود شخصی، بی کران و صرف، تمام هستی را دربر گرفته است، به گونه‌ای که جایی برای حتی فرض موجود دیگری هم باقی نمانده است؛ با پذیرش چنین مبنایی، تمام سخن در ادامه، توضیح و توجیه همه آن چیزهای دیگری است که به تسامح، نام «وجود» به خود گرفته‌اند و عارفان از آنها با عنوان تجلی، شأن، ظهور و ... یاد می‌کنند.

به باور عارفان، آنچه در همه این ظهورات و جلوات حضور دارد و مقوم آنها است و در عین حال خود قائم به نفس است، جوهری است که از آن تعبیر به «نفس رحمانی» می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۵) و در تمام مراتب ظهورات، از عالم عقل گرفته تا نفس و افلاک و بسایط حضور دارد (سبزواری، ص ۱۴۲) و افاضه حق از طریق همین نفس رحمانی به صورت مداوم تجدد می‌یابد.

بر این اساس، اصل فعلی که از عبد صادر می‌شود و به ظاهر، او فاعل آن به‌شمار می‌رود در اصل با افاضه لحظه به لحظه حق و از سوی نفس رحمانی ظهور می‌یابد. بنابر این فعل عبد، همسان همه تجلیات و ظهورات در کلیه مدارج و مراتب نزولی، قوام یافته از نفس رحمانی و فیض مقدس الهی است؛ یا چنانکه جامی گفته است، «ترتیب کار چنان است که خداوند از مرتبه اطلاق و وحدت، به مراتب تکثر و تقیید تنزل می‌کند و به حسب استعداد بندگان در آنان ظهور می‌یابد و این ظهور هم در ذات است، هم در صفات، و هم در افعال؛ و چون چنین است، بندگان را قدرت، اراده و فعلی جز قدرت، اراده و فعل حق نیست (جامی، ۱۳۵۸، ص ۴۰-۳۹).

از این گونه سخنان در کلمات عارفان، به ویژه در مکتب وحدت وجودی ابن عربی، نمونه‌های فراوانی می‌توان یافت که ذکر حتی بخشی از آنها نیز در این مختصر نمی‌گنجد؛ مهم آن است که چنین منظری می‌تواند خاستگاهی برای جبراندیشی عرفانی گردد.

۱.۱. بررسی و تحلیل

نخست یادآور می‌شویم که مباحث مربوط به جریان فیض الهی و حتی بحث وحدت وجود (نه الزاماً وحدت شخصی) در شمار محکومات کلمات عارفان است؛ با وجود این، اهل معرفت این مبانی را دلیلی برای جبرانگاری ندانسته و از این اتهام منتقدان، یا بدفهمی برخی نوآموزان تبری جسته‌اند (مهرابی، ص ۱۰۲-۱۰۱).

اما چگونه می‌توان در عین پذیرش این مبانی، به جبری عرفانی تن نداد و گونه‌ای اختیار تصور کرد؟

به نظر می‌رسد برای پاسخ گویی به این پرسش و تحلیل و بررسی این گونه جبرانگاری باید میان دو مقام تمییز قائل شد و درباره هر یک، جداگانه سخن گفت: مقام پذیرش گونه‌ای کثرت؛ و مقام درک وحدت محض:

۱.۱.۱. مقام پذیرش گونه‌ای کثرت

چنان که گذشت، اهل معرفت جریان فیاضیت الهی را با «نفس رحمانی» توضیح می‌دهند؛ نفس رحمانی، وجود نیست، بلکه تجلی و ظهور واحدی است که با بساطت و وحدت سریان خود، به تعینات متعدد و متکثر شکل می‌دهد و گستره‌ای از تعین اول تا عالم ماده را شامل می‌شود؛ به

عبارتی دیگر و چنان که ابن ترکه گفته، در هر مرتبه‌ای به حسب اقتضائات آن مرتبه ظهور می‌یابد (ابن ترکه، ص ۱۴۷).

آنچه به بحث ما ارتباط می‌یابد آن است که نفس رحمانی در هر موطن و مرتبه‌ای احکام آن موطن و مرتبه را دارد؛ بنابر این هم حادث است و هم قدیم؛ هم واجب است و هم ممکن؛ هم مجرد است و هم مادی و ... زیرا در هر مقامی اقتضای آن مقام را ظهور می‌دهد. بر این مبنا، در عالم ملک و به اقتضای نشئه ملکی انسان، ظهور این فیض الهی و نفس رحمانی به گونه‌ای است که در تعیین انسان مختار ظهور می‌کند و همان بحث دقیق اهل معرفت و فلاسفه که «انسان مجبور به اختیار است» معنا می‌یابد. چنان که ابن عربی در جایی، از دو گونه جبر سخن می‌گوید؛ جبر سلوکی و جبر وجودی؛ مقصود وی از جبر وجودی، شمول این نوع جبر بر همه موجودات است که بر مبنای آن، موجودات مجبور، ناگزیر به این جبر شده‌اند و موجودات مختار نیز، ناگزیر به مختار بودن شده‌اند (ابن عربی، ج ۱، بی‌تا، ص ۶۸۷).

۱.۱.۲. مقام درک وحدت محض

باید توجه داشت که بحث وحدت شخصی از دشوارترین و دیرپاب‌ترین مباحث عرفانی است که قدم‌های بسیاری در آن لغزیده و بدفهمی‌های فراوانی در آن صورت گرفته است. بحث وحدت محض اگر به درستی ادراک نشود، نه تنها خود، بحثی گمراه کننده است؛ بلکه به دلیل لوازم و نتایج خطایی که بر این فهم خطا حمل می‌شود، گمراهی‌های فراوان دیگری را نیز موجب می‌گردد.

بی‌آنکه بخواهیم به این بحث عمیق و دقیق پردازیم، به نکته مهمی که به بحث جبر و اختیار ارتباط می‌یابد می‌پردازیم. کسانی که به اقتضای پذیرش وحدت شخصی، هیچ‌گیزی از پذیرش جبر نمی‌یابند و بر این باورند که نمی‌توان بر این مبنا قائل به اختیار آدمی بود، باید به این نکته اساسی توجه کنند که با پذیرش دقیق و صحیح وحدت شخصی، بحث جبر و اختیار، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود؛ زیرا بحث پیرامون جبر یا اختیار، هر دو، با فرض پذیرش دوگانگی میان خالق و مخلوق است و در این دوگانگی است که بحث پیرامون جبر یا اختیار معنادار خواهد بود؛ اما بنا بر وحدت شخصی، چیزی جز حق تعالی نیست تا زمینه چنین بحثی فراهم‌آید. طبیعی است که از قائلان به وحدت شخصی وجود و وحدت بینان، پرسش‌های فراوانی می‌توان پرسید؛

اما سخن در این است که در میان این پرسش‌ها، جایی برای طرح پرسش یا شبهه جبر نیست؛ زیرا فرض دوگانگی در نظر اینان خطا است.

مشکل این جاست که بسیاری از کسانی که بر مبنای وحدت شخصی سخن می‌گویند، برخلاف سخنشان، نگاهشان کثرت بین است و احکام واقعی کثرت را دنبال می‌کنند و نه احکام وحدت را؛ طبیعی است چنین رویکردی موجب خطای در فهم می‌شود و گونه‌ای التقاط و بدفهمی را رقم می‌زند. به همین دلیل است که عارفان، همواره بر حفظ مراتب و اقتضائات هر مرتبه تأکید دارند و توجه به احکام هر مرتبه را امری ضروری و لازم می‌دانند.

به عنوان نمونه، سید حیدر آملی وقتی از منظر وحدت نگری، به پرسش از جبر و اختیار می‌نگرد، استفاده مشترک اشاعره و عارفان را از جملاتی چون «لافاعل الا هو» صرفاً ظاهری و از باب مشترک لفظی می‌شمارد؛ زیرا به باور ایشان، اشاعره گرفتار حجاب نفس و اسیر شرک خفی هستند و در حالی که خلق را می‌بینند، این جمله را بر زبان می‌رانند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۸-۱۴۷) و به تعبیر شبستری، «او و من» (دزفولیان، ص ۳۵۱) می‌گویند، در حالی که در نگاه وحدت بین عارفان، سخن از «لافاعل الا هو» غیر، ندیدن و تنها مشاهده حق کردن است.^۲

۲. تجلی و حکومت اسمای جلاله الهی

از جمله مباحث بسیار مهم عرفان، بلکه اصل و ریشه همه مباحث عرفانی، بحث اسما و صفات الهی است؛ زیرا به باور عارفان، ذات الهی و مقام غیب الغیوب، مقامی دست نیافتنی است که نه معرفت را به حریم آن راهی هست و نه می‌توان سخنی در آن باره گفت؛ حتی تعبیری چون مقام و ذات و اصل وجود و... جملگی با تسامح بیان می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴-۲۵۳)؛ از دیگر سوی، هر آنچه در عالم هست یا نمود دارد، تجلیات و مظاهر اسمای الهی است؛ و به همین دلیل در عرفان اسلامی، مباحث فراوانی پیرامون اسما الهی شکل گرفته است.

از جمله تقسیماتی که عارفان برای اسما ذکر کرده‌اند، تقسیم به اسمای جلالی و جمالی است. آن دسته از اسما و صفات که تعلق به لطف و رحمت الهی دارند مثل رحمن، ودود و کریم، اسما و صفات جمالی نامیده می‌شوند و اسما و صفاتی که به قهر و کبریا و مقام استغنا الهی توجه دارند، اسما و صفات جلالی خوانده می‌شوند (یزدان پناه، ص ۴۴۴) به باور عارفان، آنگاه که خداوند با صفات جلالی بر قلب سالک تجلی کند، هیبت و قهر و عظمت و کبریای الهی موجب مقهوریت عبد و شکسته شدن و عجز و ذلت و احساس حرمان و هیمن سالک می‌شود.

اما ظهور خداوند با اسمای جلالی کارکرد دیگری نیز دارد که به بحث ما ارتباط می‌یابد؛ از منظر عرفانی که حکومت و حاکمیت اسمای جلالی را مشاهده می‌کنند و نسبت به استغنا حق در جمیع مراتب، درکی شهودی یافته‌اند، کیفیت سلطنت حق متعال در همه عوالم را چنان غیورانه می‌یابند، که جایی برای سلطنت ممکنات باقی نمی‌گذارد تا کسی ادعا کند صاحب فعل خویش است و به اختیار، تصمیم می‌گیرد و عمل می‌نماید. از این منظر، همه ماهیات کلیه و هویت‌های جزئی رنگ می‌بازند و مقهور کبریای سلطنت مطلقه الهیه می‌شوند؛ چنانکه آیه شریفه «لمن الملك اليوم الله الواحد القهار» (غافر/ ۱۶) نسبت به مآل، و روایت نورانی «کان الله و لم یکن معه شیئا» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۲) نسبت به ازل، به صراحت از چنین قهاریت و استغنائی سخن گفته و از چنین سلطنتی پرده برداشته‌اند (خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۴ و ۱۸۵) و عارفان، سرشکسته در برابر این هیبت و شوکت پیشین و پسین، اعتراف می‌کنند که «الان کما کان؛ اکنون نیز چنین است!» (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

بنابراین، الله واحد قهار بر دایره وجود سلطنت مطلقه دارد و این سلطنت تام و قهاریت، جبر انگاری پرهیبتی را موجب می‌شود که جز با مشاهده و بینش توحیدی خاصی از جنس مشاهدات عرفانی، ادراک آن میسر نیست.

افزون بر تجلی ویژه اسمای جلاله که به اجمال اشاره شد، اقتضای تجلی اسمائی چون قادر، علیم و مرید نیز می‌تواند موجب جبرانگاری شود، همچنان که در مباحث کلامی نیز به درستی به این اسما توجه شده است؛ هرچند در عرفان، همین مباحث نیز به گونه‌ای دقیق‌تر و با ظرافت‌های بیشتری امکان طرح می‌یابند؛ چنان که امام خمینی با رویکردی عرفانی و بر مبنای ظهور و جلوه‌گری اسما، به شرح کیفیت سریان اراده الهی در اطوار وجودی می‌پردازد و بحثی دقیق‌تر و عمیق‌تر نسبت به مباحث کلامی، در زمینه جبر و اختیار را رقم می‌زند (خمینی، ۱۳۸۹، مقدمه و ص ۵۶ / خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۸).

۱.۲. بررسی و تحلیل

در مقام تحلیل و بررسی و نیز ارائه پاسخی درخور به جبرانگاری که از طریق غلبه تجلیات جلالی یا ظهور تام اسمایی چون مرید و قادر ممکن است رخ می‌نماید، باید به دو نکته اساسی توجه داشت:

نخست آنکه: به باور عارفان، در هر جمالی، جلالی مخفی است؛ چنان که در هر جلالی، جمالی هست (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۳)؛ هرچند در نهایت، سریان فیض الهی و تحقق اطوار وجودی، گواه فزونی جلوه‌گری اسمای جمالی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۲). پس هر تجلی جلالی نیز از سر رحمت الهی است و نوعی عنایت حق بر عارف در آن وجود دارد که سبب تحقق جمال در عین جلال می‌گردد. در این خصوص می‌توان به آیاتی نظیر « وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ » (بقره / ۱۷۹) استناد کرد. بر این اساس، حتی آن گاه که سالک، مقهور اسمای جلالی الهی می‌شود و در برابر آن عظمت و شوکت، به شکستگی و ذلت و حتی نابودی در برابر آن بود و وجود مطلق می‌رسد، در چنین شرایطی نیز، اسمای جمالی، در نهان او، انس و آرامشی غریب را موجب می‌شوند که به واسطه تجلی نهایی اسمای جمالی در قلب سالک حاصل می‌شوند؛ حالتی غریب که مقهور شدن در برابر قهاریت خداوند، گونه‌ای محبوب شدن و مورد لطف واقع شدن را در درون سالک می‌آفریند. افزون بر اینکه؛ در حالات دیگری از حیات سلوکی سالک، غلبه اسمای جمالی، او را از سختی و صلابت ناشی از تجلی اسمای جلالی می‌رهاند و لطافت و مؤانستی را در درون او ایجاد می‌کند و سکینه و تعادلی بر قلب سالک مستولی می‌سازد.

نکته دوم آنکه: در مواجهه با اندیشه جبر مستنبط از اسمای مذکور باید به قاعده دو وجهی بودن اسما و اطوار وجودی توجه داشت؛ به موجب این قاعده، کلیه اسما و صفات الهی و مظاهر امری و خلقی آنها دارای دو وجه یلی الحقی و یلی الخلقی هستند که هر یک از این وجهها احکام خاص خود را دارا است و عدم توجه به تفاوت فراوان این احکام، منشأ خطاهای فاحشی خواهد بود (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۲؛ دهداری شیرازی، ص ۱۵۹).

بر اساس این قاعده مهم و با در نظر گرفتن جبرانکاری ناشی از غلبه اسمای جلالی، باید توجه داشت که حتی اگر تجلی اسمای جلالی در دل سالک، گونه‌ای جبرانکاری را موجب شود، اما این تجلیات، مربوط به جنبه آن سویی و جهت یلی الحقی است؛ اما از سوی دیگر، همین تجلیات از جنبه این سویی و جهت یلی الخلقی می‌توانند به اعتبار اینکه متجلی در قلب سالک هستند، او را واجد آن اسما سازند و موجب ظهور آن صفات در آن شخص باشند؛ چنان که «صورت حق» در حدیث پیامبر (ص) به آن اشاره شده است: «ان الله خلق آدم علی صورته» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۹۹). در نگاهی کلان‌تر و البته بر مبنای همان قاعده پیش گفته، به باور عارفان، انسان مظهر کلیه اسما و صفات و به بیان دقیق‌تر مظهر اسم جامع «الله» است که همه اسما در آن مندرک هستند؛ پس معنای حدیث مذکور می‌تواند این باشد که حق، انسان را بر اسما و صفات خود (اسم

جامع الله) خلق کرده است و اسما و صفات همگی باید در انسان وجود داشته باشند (آشتیانی، ص ۱۱). بر این اساس، اگرچه در وجهه یلی الحقی، انسان مقهور تجلیات الهی است؛ اما در وجهه یلی الخلقی اگر آدمی، در فعل و وجود خویش، تجلی بخش علم و اراده و قدرت و جلال و جمال الهی نباشد، بر صورت حق سرشته نشده و نمی تواند مظهر کلیه اسمای الهی و اسم جامع «الله» باشد.

بنابر این، با در نظر گرفتن این قاعده و توجه به مظهریت انسان نسبت به کلیه اسمای الهی و اینکه انسان آینه تمام نمای حق است، همین انسانی که از جهتی مقهور - مثلاً - اراده و قدرت و مشیت الهی دیده می شود، خود مظهر و واجد اراده و قدرت و مشیت است و بر این مبنا، شبهه جبری که از ناحیه تجلی اسما رخت برمی بندد.

۳. اعیان ثابت و سرالقدر

شاید بتوان ادعا کرد که جبرانگاری حاصل از اقتضای اعیان ثابت، مهم ترین و دقیق ترین جبرانگاری عرفانی است و به همین دلیل نگاهی دقیق تر را می طلبد.

پیش از ورود به طرح شبهه جبرانگاری بر مبنای اعیان ثابت، نخست یادآور شویم که یکی از زمینه های جدی پیدایش بحث جبر در مباحث کلامی، علم پیشین الهی است که به اقتضای آن، چنان که در شعری که منسوب به خیام است گفته است: «می خوردن من حق ز ازل می دانست» و رندانه نتیجه می گیرد برای آنکه علم خدا جهل نشود، باید شراب را سرکشید! همین شبهه در مباحث عرفانی به دلیل تأملات و نکته سنجی های عارفان در بحث استدعای وجودی اسمای الهی برای ظهور در نشئات و به دنبال آن، کشف عالمی با اقتضائاتی غریب به نام «اعیان ثابت» توسط ابن عربی، صورت دقیق تر و پیچیده تری گرفته است.

بی آنکه بخواهیم وارد مباحث دقیق عارفان درباره «اعیان ثابت» شویم، توضیحی اجمالی پیرامون اعیان ثابت، فهم دقیق تر جبرانگاری عرفانی از این رهگذر را تسهیل خواهد بخشید؛ اهل معرفت، موطن اعیان ثابت را صقع ربوبی و مقام علمی الهی می دانند و آن را مقدم بر عوالم وجودی، از عالم عقل گرفته تا عالم ملک، می شمارند و برآنند که اعیان ثابت در ارتباطی دو سویه، از سویی با فیض اقدس و اسمای الهی پیوند دارند و از دیگر سوی، با عوالم وجودی و اعیان خارجی مرتبط هستند و به دلیل همین رابطه دو سویه، برای اعیان ثابت دو گونه تعریف ارائه داده اند:

با توجه به سوی نخست، در تعریف آن گفته‌اند: «اسمای الهی دارای صورت‌های معقولی در علم الهی هستند؛ این صورت‌ها از آن نظر که عین ذات تجلی یافته به تعینی مخصوص هستند و دارای نسبت‌ها و حدود مشخصی هستند، اعیان ثابت نامیده شده‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱). بنابراین و از این منظر، «اعیان ثابت تعین یافته تجلیات اسمایی در حضرت واحدیت هستند» (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۲) و می‌توان اعیان را مظهر و محل ظهور اسمای الهی دانست (همان‌جا). از سوی دیگر و با توجه به مراتب خلقی، «اعیان ثابت، حقایق اعیان خارجی و به منزله روح برای بدن هستند» (همان، ص ۶۵) و به همین دلیل، عین خارجی هر موجودی، همچون سایه عین ثابت اوست؛ چنان که عین ثابت نیز، همچون سایه حق تعالی است (همان، ص ۷۰۶). اما چگونه بحث اعیان ثابت می‌تواند موجب گونه‌ای جبرانگاری عرفانی گردد؟ در پاسخ باید گفت: چون اعیان، ظهور اسما متنوع و متکثر الهی هستند، هر یک دارای تعینات و حدودی است و به دلیل همین تعینات و حدود، استعدادهای خاصی دارد که طالب ظهور و بروز استعدادهای خویش است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۷۱-۵۶۷). از منظر عارفان، تجلی و فیض الهی بر انسان‌ها جز با توجه به استعدادی که در عین ثابت آنها رقم خورده است صورت نمی‌پذیرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷).

منظور از استعداد خاص اعیان این است که هر عین ثابتی، احکام، احوال و اقتضائات خاصی دارد؛ مثلاً عین ثابت انسان، اقتضای نطق و عقل دارد و... به باور عارفان، این استعداد شامل همه احوال و اعمال شخصی هر یک از انسان‌ها می‌شود؛ تا آنجا که فعل خیر و شر و حتی سعادت و شقاوت کلی او را نیز دربرمی‌گیرد.

طبیعی است از چنین منظری، این گمان تقویت شود که شقاوت اهل شقاوت و سعادت سعیدان، به اقتضای استعداد و مطابق عین ثابت آنهاست و آدمی، برابر با نسخه تعین یافته او در عین ثابت‌اش عمل خواهد کرد و هیچ مفر و گریزی هم از آن نیست. چنان که برخی گفته‌اند، پیش از ظهور انسان در عالم عین، افعال و اعمال او در مرتبه عین ثابت او معین بوده و مطابق آن در این مرحله طی طریق می‌کند (همان، ص ۳۶۶؛ عقیقی، ص ۱۵۹-۱۵۸).

۱.۳. بررسی و تحلیل

نخست باید به این نکته توجه کرد که از سخنان اهل معرفت پیرامون اعیان ثابت استفاده می‌شود که آنها به جبرانگاری بسیار پیچیده و دقیقی که می‌تواند از درون این بحث سربر آورد، توجه

داشته و نه تنها آن را نپذیرفته‌اند؛ بلکه درصدد بوده‌اند تا در گام نخست، مباحث اعیان ثابت‌ه را به گونه‌ای مطرح کنند که چنین پیامدی در پی نداشته باشد و در گام بعد، پاسخ مناسبی برای شبهات مطرح شده یا محتمل ارائه دهند. بنابر این ادعای برخی پژوهشگران مبنی بر جبرگرایی عارفان، با استناد به بحث اعیان ثابت‌ه و سخنانی که عارفان در این زمینه داشته‌اند، نمی‌تواند مقرون به صحت و تأیید باشد.

اما در مقام بررسی و تحلیل این شبهه، با توجه به مراتب و اطوار تجلیات وجودی، شائبه جبر بر مبنای اعیان ثابت‌ه را در چند موطن جداگانه به شرح زیر برمی‌رسیم:

۳.۱.۱. موطن صقع ربوبی

اهل معرفت تأکیدات فراوانی دارند که با وجود همه آنچه درباره اعیان ثابت‌ه، استدعای وجودی، ساختار دو سویه اعیان و... گفته‌اند، اما نباید اعیان ثابت‌ه را مجعول و حقایقی وجودی انگاشت! (قونوی، ص ۷۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵) بلکه عارفان، با تأکید و صراحت اعلام می‌کنند که اعیان ثابت‌ه حتی بوی وجود را نیز استشمام نکرده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۶) اینکه چگونه اعیان، با وجود این همه احکامی که برای آن ذکر می‌شود، حتی بوی وجود را نیز استشمام نکرده و اساساً ادراک چنین عالمی، خود در نهایت دشواری است؛ چنان که آن را «اغراض المسائل» نامیده و ادراک آن را جز به ذوق عرفانی ناممکن دانسته‌اند (کاشانی، ج ۱، ۱۴۲۶، ص ۱۹۹) و تفصیل این اجمال خارج از رسالت این نوشتار است.

آنچه مربوط به بحث ماست اینکه از این همه تأکید عارفان بر عدم مجعولیت اعیان، می‌توان به این نتیجه مهم دست یافت که از مرتبه ذات تا مرتبه اعیان یا همان موطن صقع ربوبی، زمینه‌ای برای طرح جبر نیست تا ادعا شود که اعیان ثابت‌ه در جبری عرفانی، تجلی بخش اسمائی هستند که بر آنها عرضه شده است؛ زیرا در این موطن هنوز جعلی صورت نگرفته و موجودی تحقق نیافته است تا چنین بحثی امکان طرح یابد؛ آنچه هست، صرفاً ذات است و اسمایی که تعینات ذات هستند و ساختار محیطی و محاطی آنها و تناکحی که میان اسما رخ می‌دهد (مظاهری، ص ۷۰) و نیز حاصل این ساختار و تناکحات اسمایی و اقتضائات آنها که ظهورات علمی خاصی را موجب می‌شود که از آنها تعبیر به «اعیان ثابت‌ه» می‌شود و در موطن علم الهی هستند. بنابر این اگر بعدها از تفاوت استعدادها و ظرفیت‌ها و... در مرتبه اعیان ثابت‌ه سخنی به میان‌اید، همواره باید توجه داشت که در این مرتبه، «جعلی» صورت نگرفته است تا به «جبری» منتهی شود.

۳. ۱. ۲. جنبه یلی الحقی و یلی الخلقی اعیان ثابت

با وجود آنچه گذشت، در عین حال، به باور عارفان، اعیان ثابت - یعنی همان تعین‌ها و محدودیت‌هایی که صورت علمی یافته‌اند - اگرچه مجعول عینی و خارجی نیستند، دارای گونه‌ای مجعولیت امکانی و ثبوتی هستند و در حیطة علمی الهی وجود و حضور دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ قونوی، ص ۴۳) و به اعتبار همین حضور و وجود، در ارتباطی پیچیده با ذات الهی، از آن ذات، استدعای ظهور و بروز استعدادهای خویش را دارند؛ و ذات الهی دعای آنها را اجابت می‌کند (نک: جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳).

برای آنکه در این اجابت الهی، جبرانکاری امکان طرح نیابد، توجه به مثال آب و جوی‌های متنوع راه گشاست؛ اجابت الهی و سریان فیض وجود، همچون جریان آب در جوی‌هاست؛ آب یکی است، اما این استعداد و محدودیت و مسیر و بدرهای در مسیر جوی‌هاست که معین می‌کند نتیجه این جریان آب چه خواهد شد. از این رو، اهل معرفت، با تعبیری شطح گونه گفته‌اند: «ذات الهی حاکمی است که محکوم حکم خویش می‌شود» (جندی، ص ۵۰۹) و به دیگر سخن، ذات الهی در مقام اجابت استدعای اعیان، به آنها فیض وجود می‌بخشد؛ و این اعیان هستند که بسته به استعدادها و ظرفیت‌های خویش، آن فیض وجودی را متعین و مشخص می‌سازند و بدان رنگ و صورت می‌بخشند.

از آنچه به اشاره گذشت می‌توان به معنای «سر القدر» که نفی‌کننده جبرانکاری در این موطن است دست یافت؛ منظور از «قدر» تمام اموری است که در عالم امکانی با نظر داشتن تمامی اسباب و شرایطی همچون زمان، مکان و... برای چیزی یا کسی رخ می‌دهد و «سر القدر» همان اعیان ثابت و اقتضائات آن است؛ زیرا آنچه در این عالم است بنابر اقتضائاتی است که در اعیان ثابت به طور ازلی ثابت بوده است. به طور کلی همه اشیا و حالات آنها به قضا و قدر حق تعالی پدید می‌آیند و قضا و قدر، همان حکومت حق بر اشیاست. بی‌گمان این حکومت بنابر علم حق به اقتضائات اعیان ثابت است (جهانگیری، ص ۳۹۹). «کسی که به معنای سر القدر دست یابد، می‌داند که اعیان ثابت مجعول جاعل نیستند تا اشکال شود چرا عین ثابت انسان هدایت یافته مقتضی هدایت جعل شده و عین ثابت انسان گمراه، مقتضی گمراهی...» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۸).

اما با توجه به آنچه درباره جنبه های دو سویه عین ثابت گفته شد، در اینجا ماجرای دشواری رخ می نماید و جبرانگاری، صورتی دیگر به خود می گیرد و در موطنی دیگر، جدی تر از قبل رخ می نماید که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۳.۱.۳. موطن تقدیر استعدادها یا سرّ السرّ القدر

در بخش پیشین با بهره گیری از سرّ القدر، فیض الهی دخیل در سعادت و شقاوت دانسته نشد و به گونه ای حاکم محکوم قلمداد گردید و از این طریق، شبهه جبر در آن موطن پاسخ داده شد؛ اما در این صورت، شبهه جبر عرفانی، در قالبی دیگر امکان طرح می یابد؛ اساساً خود عین ثابت و استعداد آن نیز - با هر گونه ثبوتی که فرض شود - جز از سوی ذات الهی نیست و بر این مبنا، عبد در سعادت و شقاوت خود، مجبور به جبری از ناحیه ذات و تعیین های آن ذات است که در قامت عین ثابت رخ نموده است. آنچه در پرسش اخیر به آن توجه شده است همان «سرّ السرّ القدر» است؛ به این معنا که اعیان و اقتضات آنها نیز اموری خارج از ذات حق نیست و همه آنچه دارند منتسب به حق تعالی است (جهانگیری، ص ۳۹۹). روشن است که این شبهه، با نگاهی عمیق تر و دقیق تر امکان طرح یافته است و به همین دلیل پاسخ های پیشین، در این شبهه کارآمدی نخواهند داشت.

اما در مقام پاسخ باید نخست به دو نکته اساسی توجه کرد:

نخست آنکه باید به این نکته عمیق و راه گشا تفتن یافت که اگر توجه معطوف به حقیقت سرّ السرّ القدر و تأثیر آن بر اعیان ثابت شود، در این صورت، این اثرپذیری مختص اعیان ثابت نیست، بلکه حضور ذات در همه اسماء و مراتب مختلف تعینات و جمیع عوالم را شامل می شود که به اقتضای چنین حضوری، در هر اسمی، ذات، قابل مشاهده است و در هر متعینی، حقیقت تعیین ناپذیر حضور دارد. اگر از چنین نظرگاهی به اعیان نگریسته شود، عین ثابت در حالی که جلوه ای محدود و متعین شمرده می شود، اما به اقتضای حضور ذات نامتعین، خود واجد جمیع کمالات است و آنچه در نگاه نخست در هر عینی دیده می شود، صرفاً تجلیات ظهور یافته ای است که در باطن آن، سایر اسماء وجود دارد؛ بلکه به موجب اصل و قاعده بنیادین «الاسماء کلها فی الكل» هر اسم یا عینی از اعیان علمی و عینی، حامل جمیع اسماء الهیه است.

نکته دوم آنکه همچنان که به باور عارفان، میان اسماء با ذات و نیز اعیان ثابت با اسماء الهی رابطه ای دو سویه برقرار است و به موجب این رابطه دو سویه، مرتبه نازل از مافوق خویش

استدعای تجلی دارد و مرتبه مافوق این استدعا را اجابت می‌سازد، دقیقاً همین رابطه دو سویه را می‌توان میان اعیان ثابت و اعیان خارجی مفروض دانست.

با توجه به این دو نکته، پاسخ آن است که:

از یک سوی، نباید اعیان ثابت را نسخه‌هایی ساده، حداقلی و یک وجهی تصور کرد؛ بلکه هر عین ثابت، خود به تنهایی جهانی در عرض و طول، به غایت گسترده و بلکه بی‌نهایت است؛ از دیگر سوی، اعیان خارجی نیز استدهایی دارند که به موجب آن استدهاها، اجابت‌هایی از سوی اعیان ثابت رقم می‌خورد. این اجابت‌ها، گاه چنان است که آنچه در باطن عین ثابت بوده است ظهور می‌یابد و اقتضای اسمی بر اسم دیگر غلبه می‌کند یا تناکحی در اسما رخ می‌دهد.

به دیگر سخن، نباید عین ثابت را چنان فهمید که گویی بر اساس سر سر القدر، «دست بسته» است و مظهر «اختیار الهی» نیست و در نهان خویش حامل کل الاسماء نمی‌باشد؛ بلکه سریان اسم شریف «یا مختار» در تمام مراتب هستی، وجود امکانی عبد، بر اساس شاکله، استعداد و عملکرد سابق خویش، استدعای ذاتی جدیدی می‌یابد؛ بر اساس همین استدعای وجودی، گاه در صورت اولیه و ظاهری عین ثابت او تغییراتی رخ می‌دهد و آنچه پیش از این در نهان و باطن بوده است، آشکار می‌گردد و ظهور می‌یابد؛ بر اساس این آشکاری و ظهور جدید، دعای عبد اجابت می‌شود.

تذکر این نکته ضروری است که بر اساس گفته اخیر درباره عین ثابت، حتی آنان که در سلوک خویش به مشاهده عین ثابت افراد نایل می‌شوند نیز ممکن است در تشخیص عاقبت آن شخص به خطا روند؛ زیرا جز انسان کامل علی الاطلاق، اشراف کامل بر اعیان ثابت و اطلاع از تحولات و ظهور و بطون‌های نهایی آن، مقدور دیگران نیست. بنابر این حتی بر اساس سر سر القدر و در مباحث دقیق و عمیق عرفانی نیز، انگاره جبر جایی ندارد و می‌توان بر اساس مبانی عرفانی به این شبهات پاسخ گفت.

کوتاه سخن آنکه

برخلاف تناقضات ظاهری کلمات عارفان، پذیرش گونه‌ای اختیار که مصحح سلوک عرفانی گردد، در شمار محکومات کلمات عارفان است و بر این مبنا باید به شبهات جبرانگاری عرفانی و اینکه با سوء فهم آموزه‌های عرفانی، عارفان متهم به جبرگرایی شده‌اند پاسخ گفت. مهم‌ترین

مباحث عرفانی که می تواند خاستگاه جبرانگاری عرفانی باشد عبارت‌اند از: سریان فیض الهی در عوالم امکانی؛ تجلی و حکومت اسمای جلاله الهی؛ و اعیان ثابته و سر القدر.

جبرانگاری در بحث سریان فیض الهی پیامد عدم توجه به مراتب و منظرهاست؛ زیرا در مرتبه وحدت ناب، بحث جبر، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود و در واقع بنده‌ای نیست، تا جبر یا اختیار آن مورد بحث و نظر باشد. اما در مقام پذیرش کثرات با رویکرد عرفانی، نفس رحمانی متناسب با عالم ملک و به اقتضای نشئه ملکی انسان، ظهور و بروز می‌یابد و همان بحث دقیق اهل معرفت و فلاسفه که «انسان مجبور به اختیار است» معنا می‌یابد.

پاسخ جبرانگاری در بحث تجلی و حکومت اسمای جلاله الهی نیز با توجه به دو بحث مهم عرفانی امکان پذیر است: نخست آنکه به موجب قاعده الاسماء کلها فی الكل، در هر جمالی، جلالی مختفی و در هر جلالی، جمالی مبطن است. بر این اساس، آن گاه که سالک، مقهور اسمای جلالی الهی می‌شود اسمای جمالی، در نهان او، انس و آرامشی غریب را موجب می‌شوند که به واسطه تجلی نهایی اسمای جمالی در قلب سالک حاصل می‌شوند.

دوم آنکه در مواجهه با اندیشه جبر مستنبط از اسمای مذکور باید به قاعده دو وجهی بودن اسما و اطوار وجودی توجه داشت، بر این اساس، اگرچه در وجهه یلی الحقی، انسان مقهور تجلیات الهی است؛ اما در وجهه یلی الخلقی، انسان بر صورت حق سرشته شده و مظهر کلیه اسمای الهی و اسم جامع «الله» است؛ از این رو اسم «مختار» نیز در او متجلی است و به اقتضای این تجلی، ظهورات اختیاری خواهد داشت.

اما سومین جبرانگاری برخاسته از بحث دقیق اعیان ثابته است؛ که با توجه به ساحات و مراتب وجودی، در هر ساحتی، پاسخی مطرح شده است:

از مرتبه ذات تا موطن صقع ربوبی، به دلیل آنکه «الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود» زمینه‌ای برای طرح جبر نیست.

اما به اقتضای گونه‌ای معجولیت امکانی و ثبوتی که دارند، از ذات الهی استدعای ظهور و بروز دارند و ذات الهی دعای آنها را اجابت می‌کند یعنی به نوعی ذات الهی حاکمی است که محکوم حکم خویش می‌شود، بنابراین در این موطن نیز که مقام سرالقدر است جبرانگاری رفع می‌شود. اما در نگاهی عمیق‌تر و مقام سر سرالقدر، با نگاهی بسیار دقیق به رابطه دو سویه مراتب وجودی و ظهوری، می‌توان بر این جبرانگاری فایق آمد؛ زیرا همچنان که در صقع ربوبی میان اسما و اعیان با حق تعالی، رابطه استدعا و اجابت است، همین رابطه دو سویه را می‌توان میان

اعیان ثابته و اعیان خارجی نیز مفروض دانست. بر این مبنا، نباید اعیان ثابته را نسخه‌هایی ساده، حداقلی و یک وجهی تصور کرد؛ بلکه هر عین ثابته، خود به تنهایی جهانی در عرض و طول، به غایت گسترده و بلکه بی نهایت است. از دیگر سوی، اعیان خارجی استدعاهایی دارند که به موجب آن، آنچه در باطن عین بوده است ظهور می‌یابد و اقتضای اسمی بر اسم دیگر غلبه می‌کند یا تناکحی در اسماء رخ می‌دهد و اجابتی صورت می‌گیرد. و نهایت آنکه بر اساس سرّ السرّ القدر نیز جبرانکار عرفانی قابل پذیرش نیست.

و آخر دعوانا أن الحمد لله

یادداشت‌ها

۱. البته رسالت این نوشتار، پرداختن به این گونه از راهیابی بحث جبر و اختیار در مباحث عرفانی نیست.
۲. البته به اقتضای پذیرش وحدت شخصی و وحدت محض، احکام خاصی حکمفرما می‌شود و در این میان، بحث جبر و اختیار، در ساحتی دیگر و با معنایی دقیق‌تر، به جبری مطلوب و خودخواسته می‌انجامد که در این نوشتار مجالی برای پرداختن به آن نیست و امید است توفیق برای نوشتاری در این خصوص به دست آید.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح فصوص قیصری، مقدمه هانری کربن، مشهد، باستان، ۱۳۸۵.
- آملی، حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، علمی و فرهنگی (وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی)، ۱۳۶۸.
- _____، جامع الاسرار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۹۶۶.
- ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، بی تا.
- _____، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، نشر هیئته المصریه العامه، بی تا (ب).
- _____، فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق ابوالعلا العفیفی، تهران، الزهرا (س)، ۱۳۷۰.
- _____، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.

- امین، سیده نصرت (بانوی اصفهانی)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- بابا طاهر عریان / سید علی همدانی / خواجه عبد الله انصاری، *مقامات عارفان سه اثر بزرگ از سه عارف بزرگ*، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۰.
- جامی، عبد الرحمن، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- _____، *أشعة اللمعات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- الجنیدی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم (الجنیدی)*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
- جهانگیری، محسن، *محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- خمینی، روح الله، *ترجمه مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، مترجم حسین مستوفی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
- _____، *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- _____، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
- _____، *آداب الصلاة*، چ ۷، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۹.
- دادبه، اصغر، «جبر و اختیار»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۷، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- دزفولیان، کاظم، *شرح گلشن راز (دزفولیان)*، تهران، طلایه، ۱۳۸۲.
- دهداری شیرازی، محمد بن محمود، *شرح خطبة البیان*، چ ۲، تهران، صائب، ۱۳۸۰.
- سبزواری، محمد ابراهیم، *شرح گلشن راز*، تحقیق و تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.

- شبستری، محمود، گلشن راز، به تحقیق و تصحیح محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
- غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- _____، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ج ۲، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
- _____، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- قونوی، صدر الدین، النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه، ج ۱، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷.
- کاشانی، عبد الرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- _____، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۱، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ ق.
- مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۷.
- مظاهری، عبدالرضا، شرح تعلیقه ایت الله العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، علم، ۱۳۸۷.
- موسوی تبار، مصطفی، انسان از آغاز تا انجام (سیری در آثار ایت الله جوادی آملی)، قم، اسراء، ۱۳۷۶.
- مهرابی، ابراهیم، «اختیار: نتیجه منطقی مبانی عرفانی ابن عربی»، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۳۱.
- هجویری، ابو الحسن علی، کشف المحجوب، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.
- همدانی، عین القضات، دفاعیات عین القضاء همدانی (شکوی الغریب)، به کوشش قاسم انصاری، تهران، منوچهری، ۱۳۸۵.
- یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.

