



آزادی خدا و انسان از منظر عرفان

عبدالحمید راستی*

چکیده

اختیار به معنای آزادی در فعل و ترک برای خدای متعال و انسان مسئله‌ای است که همواره فکر اندیشمندان عرصه‌های اعتقادی را به خود مشغول ساخته است. دیدگاه عرفانی به جهت مبانی خاص خود، به‌ویژه وحدت شخصی وجود، در این زمینه با چالش جدی روبه‌رو است. درباره فعل خداوند، ظاهر امر چنین به نظر می‌رسد که نظریه وحدت اطلاقی و نفی امکان در علم الهی و نفی غیریت حقیقی در عالم هستی با به میان کشیدن شئون لایتغیر الهی، از جمله اعیان ثابت، جایی برای قبول طرفین فعل و ترک، که شاخص اصلی اختیار است، باقی نمی‌گذارد. در فعل انسان نیز همین عوامل به گونه‌ای دیگر راه را برای انتخاب یکی از طرفین فعل و ترک می‌بندند. این نوشتار ضمن بیان تفصیلی این اشکالات، در پی آن است تا تلاش عرفا برای برون‌رفت از این چالش را واکاود. در آثار عرفانی توجیهاتی برای پذیرش نوعی اختیار برای خدا و انسان دیده می‌شود، اما در نگاه تحلیلی به مبانی عرفا می‌توان نتیجه گرفت که وفادار ماندن به مبانی عرفانی با اعتقاد به آزادی فعل و ترک قابل جمع نیست.

کلیدواژه‌ها: عیان ثابت، وحدت شخصی وجود، جبر و اختیار، علم الهی و اختیار انسان، سرّ قدر، نقد عرفا

* پژوهشگر و مدرس الهیات و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام). sedaqat1334@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۸

طرح مسئله

اختیار و مفاهیم وابسته به آن موضوع‌هایی اعتقادی‌اند که همواره محل بحث و پژوهش صاحب نظران و اندیشمندان مذاهب و مکاتب گوناگون فکری بوده‌اند. مسائلی که در این حوزه مطرح‌اند دسته‌ای به خداوند و فعل او بازمی‌گردد و جست‌وجوگر در این عرصه به دنبال این است که دریابد آیا خداوند در انجام افعالش آزادی دارد یا محکوم شرایطی است که او را به انجام فعل خاصی وامی‌دارد. همین پرسش درباره انسان نیز مطرح است. در این عرصه آنچه مورد علاقه اندیشمندان قرار می‌گیرد، پرسش‌هایی در زمینه آزادی انسان و نقش عوامل بیرونی در شکل‌گیری رفتار او و نیز نسبت فعل انسان با فعل خدای متعال است.

هر کدام از دیدگاه‌های اعتقادی بر اساس مبانی خود، به نوعی متفاوت به این مسائل توجه کرده‌اند. در این میان دیدگاه اصحاب عرفان، به‌ویژه آرای مکتب ابن عربی قابل تأمل است. در یک نگاه اجمالی به مبانی و نتایج نظریه وحدت شخصی عرفا، این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از شقوق بحث، چه در فعل خداوند و چه در فعل انسان، با این نظریه سازگاری دارد. برخی دیدگاه وحدت شخصی عرفا و نظریه آنان در باب اعیان ثابت‌ه را نافی اختیار خدا و انسان دانسته‌اند (شمس، ۱۳۸۶: ۲۳۷) و برخی دیگر در مقابل، با استناد به همین مبانی، بر این باورند که متعالی‌ترین تبیین هم برای اثبات اختیار حقیقی خداوند و هم برای آموزه دینی امر بین الامرین را عرفا بیان کرده‌اند (مهرابی، ۱۳۹۱: ۹۳)؛ از این رو ادامه بحث را در دو بخش فعل خدا و فعل انسان پی می‌گیریم.

۱. فعل خداوند

اندیشمندان برای فاعل اقسامی قائل شده‌اند و در نوع فاعلیت خداوند اختلاف نظر دارند، اما در همه اقسام فاعلیتی که برای خدای متعال بیان شده، آنچه محل توجه فیلسوفان و عارفان بوده این است که خداوند فعل خود را بر اساس علم انجام می‌دهد و مشیت و اراده او تابعی از علم او است.

۱-۱. علم ذاتی

عرفا در نگاه خداشناسانه خود بین علم و فعل خداوند نسبتی خاص قائل شده‌اند. ابن عربی با



بیان اینکه همه چیز تابع علم ذاتی خدا است، می‌گوید:

هر کدام از خدا و انسان در اختیار خود مجبورند، با این تفاوت که حق متعال متصف به جبر نمی‌شود، ولی ممکن متصف به جبر می‌شود با آنکه می‌دانیم خداوند فرموده که سخن نزد من تغییر نمی‌کند و هیچ فعل و ترکی نیست مگر اینکه در علم سابق گذشته است. و جبر چیزی غیر از این نیست، جز اینکه در اینجا جابر عین مجبور است؛ زیرا آنچه او را مجبور می‌کند، علم او است و علم او صفت او است و صفت او ذات او است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۷).

در این عبارات، حق متعال محکوم جبر ذاتی از ناحیه علم ذاتی است. ممکن نیز گرفتار همین جبر است با این تفاوت که او مجبور از ناحیه غیر است، ولی ذات حق مجبور از ناحیه ذات خودش است. به عبارت دیگر، علم خداوند جایی برای اختیار باقی نمی‌گذارد؛ زیرا هر طرف از فعل و ترک که در علم گذشته است، در انجام فعل حاکمیت دارد و قطعاً همان طرف فعل وقوع پیدا خواهد کرد. بنابراین «از حق صدور نمی‌یابد مگر آنچه در علم سابق است؛ پس امکان نسبت به خداوند منتفی است و در آنجا یا فعل است یا ترک و جز این در جناب الهی راه ندارد» (همان، ج ۱: ۵۹۱).

۲-۱. تابعیت علم حق از معلوم

نگاه تعیین‌کننده دیگر به نسبت میان علم و معلوم برمی‌گردد که نحوه فعل حق از دید عرفا را برای پژوهشگر روشن‌تر می‌سازد. در این نگاه، خداوند نمی‌نویسد مگر هر آنچه را می‌داند و نمی‌داند مگر آنچه را شهود می‌کند از صورت‌های معلومات، چه ثابت و چه متغیر، همان‌گونه که هستند با همه تنوعات لایتناهی آنها در حال عدمشان و نمی‌یابد آنها را مگر همان‌گونه که خودشان هستند. از اینجا است که حقیقت علم خدا به اشیای معدوم و موجود و نیز واجب و ممکن و محال آن دانسته می‌شود (همان، ج ۴: ۱۶).

بر این اساس، معلومات که خود از لوازم علم الهی هستند، بر فاعلیت حق متعال حاکمیت دارند و علم که صدور فعل بر اساس آن صورت می‌گیرد، تابع معلوم است. در این نگاه، طرفین فعل و ترکی باقی نمی‌ماند؛ زیرا یک طرف بیشتر وجود ندارد و آن معلوماتی هستند که باید وقوع یابند و ترک فعل، یعنی آزادی در اینکه متعلق علم ایجاد نشود، معنا

پیدا نمی‌کند.

۱-۳. حاکمیت کتاب بر حق

چنانکه در عبارات پیشین آمد، علم الهی تابعی از معلوم است و اعیان ثابته با استعدادهای ذاتی خود معلوم حق هستند و از آنجا که حق به استعدادهای ذاتی اعیان علم دارد و فیاض مطلق است و بخل بر وی روا نیست، هر آنچه را اعیان به اقتضای ذاتشان از حق خواسته‌اند، به آنها داده است:

اذا كان علم الحق في الحق يحكم ففی خلقه احری فمن يتحكم
و ليس بمختار اذا كان هكذا فكل الى سبق الكتاب مسلم

وقتی علم حق در خود حق حکم می‌راند، حکم راندن آن بر خلق شایسته‌تر است؛ بنابراین تحکمی وجود ندارد. بر این اساس، مختاری در میان نیست و همه (حق و خلق) تسلیم کتابی هستند که از قبل نوشته شده است (همان، ج ۴: ۱۵).

آنچه در کتاب نوشته شده، یعنی علم سابق الهی، موجب فعل حق تعالی است و جایی برای آزادی بین فعل و ترک باقی نمی‌گذارد؛ از این رو به کار بردن تعبیر «مختار»، چه برای حق و چه برای خلق، معنا ندارد و همه تسلیم علم سابق نوشته شده در کتاب هستند.

حقیقت واحد است، بنابراین همان‌طور که حلول و اتحاد در آن راه ندارد، به‌کارگیری واژه جبر نیز صحیح نیست؛ زیرا جبر ستم کردن کسی است به دیگری بر خلاف آنچه میل و اراده او. اختیاری که از حق متعال در کشف و شهود عرفانی مشهود است مثل اختیار خلق نیست که بین دو امر ممکن الوجود متردد باشد و به جهت ازدیاد فایده یا مصلحتی یکی را بر دیگری ترجیح دهد. چنین اختیاری از ذات حق به دور است؛ زیرا

واحدی الذات و احدی الصفات است و امر او واحد است و علمش به خودش و به اشیا علم واحد است و تردد و امکان در او راه ندارد، بلکه غیر از آنچه در نفس او معلوم و مراد است امکان ندارد. و این را نباید از قبیل جبر دانست، چنانکه عقول ضعیف گمان می‌کنند؛ زیرا آنجا غیری نیست پس چه کسی جابر است؟ آری:

چو در توحید حق نبود سوائی سخن از جبر چپ بود؟ ژاژخائی
کدامین جابر است و کیست مجبور؟ عقول نارسا را چپست منظور؟



(حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۵۵)

نام جبر را نباید بر فعل حق نهاد، چون آنچه حق را در فعلش مجبور می‌کند چیزی خارج از ذاتش نیست، بلکه همان علم ذاتی است که موجب فعل می‌شود. در هر حال، معنای اختیار که آزادی در فعل و ترک است از این بیان هم مستفاد نمی‌شود؛ زیرا علم ذاتی به معلوم جایی برای ترک فعل باقی نمی‌گذارد، هرچند نباید برای پرهیز از متهم شدن به نارسایی، نام جبر را بر آن بنهیم.

۱-۴. اعیان تعیین بخش ذات و اسما و صفات حق

«عین ثابت»، که بحث مفصل‌تر آن در بخش فعل انسان خواهد آمد، در دیدگاه عرفا جایگاه ویژه‌ای در مباحث هستی‌شناسی به خود اختصاص داده است. از یک طرف بیانگر ماهیتی است ثابت و معین که به خودی خود معدوم صرف است و هرگز رایحه وجود را استشمام نمی‌کند و از طرف دیگر، از حیث ظهور و تجلی حق متعال حاکمیتی مطلق العنان بر خدا و خلق دارد. سرّ قدر این است که هیچ‌کدام از اعیان مخلوقات نمی‌تواند از حیث ذات و صفت و فعل، جز به اندازه خصوصیت قابلیت و استعداد ذاتی خود، در وجود ظاهر شود. و سرّ سرّ قدر این است که این اعیان اموری خارج از حق نیستند - که حق از ازل بر آنها علم داشته باشد و در علم او همان‌گونه که هستند تعیین پیدا کنند - بلکه نسب و شئون ذاتی حق هستند و ممکن نیست که از حقایق خود تغییر کنند؛ چراکه حقایق ذاتی حق هستند و ذاتیات حق جعل و تغییر و تبدیل و زیادی و کمی قبول نمی‌کنند. از اینجا معلوم می‌شود که حق از جانب خود اصلاً چیزی، اعم از صفت یا فعل یا حالی غیر از آن، را تعیین نمی‌بخشد؛ زیرا همچون خودش، امرش نیز واحد است. امر واحد او عبارت است از تأثیر ذاتی و حدانی با افاضه وجود منبسط در ممکناتی که قابل هستند و به آن ظاهر می‌شوند و مظهر حق قرار می‌گیرند و در علم ازلی، بر حسب اقتضای حقایق غیر مجعول خود، متعدد و متنوع و دارای احوال مختلف و صفات گوناگون هستند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

امر خدا واحد است و خداوند اصلاً از جانب خود هیچ صفت یا فعلی را تعیین نمی‌بخشد. این سخن به این معنا است که طرفین فعل و ترک در مورد فعل خداوند معنا ندارد و همواره یک طرف و جوب دارد و آن طرف نیز مبتنی بر تعدد و تنوع و صفات و اقتضائات حقایق غیر مجعول ثابت و لایتغیر در علم ازلی، یعنی همان اعیان ثابت، است.

علاوه بر فعل خداوند، در اسما و صفات الهی نیز امر بر همین منوال است؛ به عبارت دیگر،

تکلیف اسما از حیث جمالیه یا جلالیه بودنشان نیز با استعداد ذاتی اعیان ثابتہ مشخص می‌شود. علم الهی به اعیان ثابتہ موجب انتساب صفات جلال و جمال، مثلاً اسم رضا یا غضب، به حق متعال می‌گردد؛ چراکه عین مؤمن فرمانبردار از خداوند تجلی رضا و لطف را می‌خواهد و عین نافرمان کافر از او تجلی غضب و قهر را می‌طلبد و از این رو اسمای الهی تقابل می‌یابند و به جمال و جلال تقسیم می‌شوند:

حقیقت علم به سرّ قدر یا حقیقت سرّ قدر در موجود یا وجود مطلق حکم می‌کند به اثبات رضا و غضب و اتصاف حق به اسمای جمال و جلال. و حکم می‌کند به اینکه هر عین ثابتی به اقتضای استعداد و قبول ذاتی اش موجود شود. و همچنین در موجود مقید حکم می‌کند به سعادت و شقاوت و مرضی یا مغضوب حق بودن و اینکه در اخلاق و افعال و همه کمالاتش به مقتضای عین ثابتش موجود شود. سرّ قدر از آن جهت که تابع اعیان است، به طور عام بر حق و اسما و صفاتش و بر تمامی موجودات حکم می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۲۳ و ۸۲۴).

۱-۵. مشیت حق تابع اعیان

مشیت و اراده واژه‌هایی هستند که در ابتدا معنای آزادی در فعل و ترک را به ذهن انسان متبادر می‌کنند و می‌توان از این واژه‌ها به وجود اختیار در فعل پی برد؛ اما از آنجا که در فواعلی چون خدا و انسان ملازمه‌ای انکارناپذیر میان این واژه‌ها و علم سابق وجود دارد، ناگزیر باید نسبت میان مشیت و اراده با علم را نیز روشن کنیم تا معلوم شود که با قبول علم سابق آیا می‌توان همچنان بر معنایی از مشیت و اراده که بیانگر اختیار و آزادی در فعل و ترک باشد وفادار ماند یا نه.

عرفا در این زمینه نیز دیدگاه خاص خود را دارند. از آنجا که اعیان استعداد متفاوت دارند، برخی قابل هدایت و برخی غیر قابل هدایت‌اند. هدایت همه ممتنع است و معنای آیه ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سوره نحل، آیه ۹) این است که چون خداوند علم دارد که همه قابل هدایت نیستند، هدایت جمع را نمی‌خواهد. مشیت حق تابع علم حق متعال است و علم حق نیز تابع اقتضای اعیان ثابتہ است و چون اعیان برخی هدایت و اعیان دیگر ضلالت را از حق متعال درخواست کرده‌اند، خداوند این آیه را با «لو» که حرف امتناع است آغاز می‌کند؛ یعنی ممتنع است که همه هدایت شوند:



مشیت حق جز به آنچه امر بر آن است تعلق نمی‌گیرد و عدم مشیت به علت این است که اعیان هدایت جمیع را نمی‌طلبند؛ زیرا که مشیت و اراده نسبت‌هایی هستند تابع علم، چراکه مشیت مشاء را می‌طلبد و اراده مراد را و این دو معلوم هستند و علم در حضرت اسما و صفات از وجهی تابع معلوم است. و حق جز بر حسب استعداد قوابل ایجاد نمی‌کند و در وجود جز آنچه اعیان مشخص می‌کنند واقع نمی‌شود و هر عین ثابتی مقتضای ذاتش را ارائه می‌دهد و ذات چیزی و نقیض آن را اقتضا نمی‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۷ و ۵۸۸).

بنابراین تکلیف مشیت و اراده حق متعال هم معلوم شد. این دو واژه ابتدا مفهوم آزادی در فعل و ترک را به ذهن می‌آورند، اما در مورد حق متعال مطلب به شکلی دیگر است. در این عرصه باز هم علم سابق حق جایی برای آزادی باقی نمی‌گذارد و مشیت هم تابع علم سابق است؛ بنابراین همان مشیت می‌شود که در علم گذشته است و علم هم تابع معلوم، یعنی اقتضای ذاتی اعیان ثابت، است.



عفیفی در شرح این عبارت ابن عربی که «الاستعداد اخفی سؤال» می‌نویسد:

از بین دعاها تنها دعاهایی به اجابت می‌رسند که برخاسته از استعداد ذاتی باشند و در این عبارت، جبری بودن ابن عربی به روشنی آشکار می‌شود، اما نه جبر مکانیکی یا مادی که مربوط به طبیعت غیر عاقل باشد یا جبری که دیگر مسلمانان قائل به تمایز خدا و عالم مطرح می‌کنند، بلکه جبری از نوع انسجام ازلی که لایبیتز گفته است؛ چراکه ابن عربی به یک حقیقت وجودی واحد معتقد است. بر اساس این عقیده، نظام عالم هستی و آنچه از قوانین الهی و طبیعی که در جبلت آن سرشته شده، همگی حرکت تکاملی عالم را در هر لحظه مقرر و مشخص می‌کنند (عفیفی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۲۲).

۱-۶. تعارض احدیت مشیت حق با مختار بودن

از منظر عرفان، احدیت مشیت حق با مختار بودن وی در تعارض است. اگر در توصیف حق تعالی اختیار به او نسبت داده می‌شود از حیثی است که ممکن بر آن است، نه از حیثی که خود حق بر آن است. از دید عرفا، آیاتی چون «وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي» (سوره سجده، آیه ۱۳)، «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (سوره زمر، آیه ۱۹) و «مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»

(سوره ق، آیه ۲۹) بر این معنا دلالت دارند که شایسته جناب حق است و آنچه به عالم هستی برمی‌گردد این آیه است: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى» (سوره سجده، آیه ۱۳)؛ چراکه حیث حقیقت ممکن به گونه‌ای است که هم قابل هدایت است و هم قابل ضلالت و این ممکن است که محل انقسام و تقسیم‌پذیر است، اما در نفس الامر برای خداوند تنها یک امر واحد درباره او تحقق می‌یابد که آن هم از جهت حال ممکن، نزد خداوند معلوم است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۱۶۲ و ۱۶۳). این عبارات حاکی از آن است که احدیت مشیت حق با اختیار حق در تعارض است و باز به استناد علم سابق حق متعال، برای او جز یک فعل واحد مبتنی بر علم سابق را نمی‌توان به رسمیت شناخت. این نگاه برخی از آیات که به دو طرف فعل و ترک اشاره دارند را نیز از اثر می‌اندازد و آنها را در حد یک اعتبار در لفظ که به حقیقت ممکن بازمی‌گردد فرو می‌کاهد.

۱-۷. قضا و قدر تابع اعیان

بر اساس مبانی عرفانی، قضا و قدر نیز تابع علم و مشیت و به واسطه آنها، تابع اعیان ثابت است: «در حقیقت، حاکم در مسئله‌ای که بر اساس اقتضای ذات عین ثابت حکم می‌کند، تابع عین ثابت است» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۳۱). قیصری در شرح این عبارت ابن عربی می‌نویسد: یعنی حاکم که حق متعال است، در حکم خودش در حقیقت تابع اعیان و حالات آنها است و هر حکمی که در قضا و قدر کند، به اقتضای ذات اعیان است. در حقیقت، خداوند حاکمی است که خود محکوم مقتضای ذاتی اعیان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۸).

جهانگیری در نقد دیدگاه عرفا معتقد است که:

جبری که مقتضای اصول عرفان است، جبری است ذاتی؛ یعنی مقتضای ذات هر موجودی و نیز اصلی است شامل، یعنی اختصاص به خلق ندارد، بلکه فراگیرنده سرتاسر هستی است، اعم از حق و خلق. علم خداوند به ذاتش در مقام احدیت باعث ظهور علمی اعیان و به اصطلاح، ثبوت آنها می‌گردد و از آنجا که هر عینی را استعدادی است ذاتی که لایتنیغیر است، هر یک از اعیان به سبب استعدادش از خداوند احکامی تقاضا و طلب می‌نمایند و او باید احکام مورد تقاضای آنها را اجرا نماید و مسئول و مطلوبشان را برآورده سازد، که خداوند محکوم استعدادات اعیان است. و با توجه به اینکه استعدادات ذاتی اعیان غیر مجعول اند و به هیچ نحوی تغییر و تبدل نمی‌یابند



و خداوند آنها را دگرگون نمی‌سازد، که تغییر ذاتی مستحیل می‌نماید و امر خداوند به امر مستحیل تعلق نمی‌یابد، پس هیچ موجودی را از این احکام و به اصطلاح قضا و قدر الهی مفزّی و مخلصی نمی‌باشد. و در نتیجه اختیار، به معنای انتخاب آزاد، نه تنها در مورد خلق، بلکه در خصوص حق نیز منتفی می‌گردد و جبری فراگیرنده و حاکم و متحکم سرتاسر هستی را فرا می‌گیرد و به هر موجودی اعم از حق و خلق حکومت می‌کند. چنانکه (ابن عربی) در کتاب *انشاء الدوائر*ش با کمال صراحت و جسارت اختیار را از خداوند سلب کرده، امکان را انکار کرده و وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۳).

حاصل سخن اینکه تبیین عرفا از اعیان ثابت و علم ذاتی حق متعال به گونه‌ای است که بر اساس آن تنها یک طرف فعل، آن هم به صورت وجوبی، برای خداوند قابل بیان است و نمی‌توان برای خداوند اختیار به معنای آزادی در طرفین فعل و ترک را قائل شد. عرفا از یک طرف اصرار دارند که نام این وضعیت را نباید جبر گذاشت و از طرف دیگر خودشان در برخی موارد تعبیر جبر ذاتی را به کار برده‌اند و از آن ابایی ندارند؛ زیرا معتقدند که چون این جبر ناشی از علم ذاتی است، ایرادی بر آن وارد نیست.

۸-۱. اعیان ثابت و چالش تفویض

مشکل دیگری که گریبانگیر دیدگاه عرفا در باب اقتضای ذاتی اعیان ثابت می‌شود، مشکل تفویض است. اگر چنانکه عرفا ترسیم می‌کنند، اعیان تعیین‌کننده احکام ذاتی و تعیین صفاتی و مظاهر خارجی حق متعال باشند و حق محکوم تبعیت از درخواست آنها در اعطای وجود باشد، نه تنها جبر ذاتی بر خداوند حاکم است، بلکه می‌توان نتیجه گرفت که خداوند از قدرت و سلطنت الهی خویش معزول شده و کار یکسره به دست اعیان و اقتضائات آنها است.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه عرفا، خدای متعال به دلیل علم وجوبی ذاتی و اقتضای ذاتی اعیان ثابت، در افعال خود مجبور است، اما این جبر از ناحیه غیر بر خداوند تحمیل نشده، بلکه از ناحیه خود ذات است و نباید بر آن نام جبر نهاد؛ زیرا جبر زمانی تحقق می‌یابد که غیری در کار باشد.

به هر حال، با این تبیین عرفانی، آزادی در فعل و ترک را نمی‌توان برای خداوند قائل شد. این

نتیجه نه با مبانی روشن عقلی سازگاری دارد و نه با متون آیات و روایات. هرچند پرداختن به این مهم به مجالسی وسیع‌تر نیازمند است، به اجمال می‌توان اشاره کرد که از نظر عقل نمی‌توان هیچ‌گونه عجز و ناتوانی در افعال را به خدای متعال نسبت داد، حتی از ناحیه خود ذات. در قرآن کریم هم خداوند خود را قادر بر هر کاری معرفی کرده است (سوره بقره، آیه ۲۰)؛ او هر کاری که بخواهد انجام می‌دهد (سوره حج، آیه ۱۸) و هیچ محدودی، چه از ناحیه ذات و چه از ناحیه غیر، بر حریت و آزادی خداوند در فعل و ترک حاکمیت ندارد (سوره مائده، آیه ۱).

۲- فعل انسان

عرفا وقتی در جایگاه یک متکلم قرار دارند، بر اساس مشی کلامی خود از اختیار انسان سخن می‌گویند و جبر را صحیح نمی‌دانند و معتقدند با اختیار عبد منافات دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲). حال آیا با در نظر گرفتن مبانی عرفانی می‌توان همچنان از این نظریه کلامی دفاع کرد؟ آیا می‌توان با پذیرش وحدت شخصی وجود و حاکمیت اعیان ثابته، که از ارکان دیدگاه عرفانی است، برای انسان قائل به آزادی در طرفین فعل و ترک شد؟

۲-۱. وحدت شخصی وجود و نفی «غیر» حقیقی

نخستین مانعی که در قبول اختیار انسان بر سر راه عرفا وجود دارد، اعتقاد به وحدت شخصی وجود است. طبق نظر عرفا، وجود یک حقیقت واحد شخصی است و ثانی ندارد. منظور از شخصی بودن وحدت وجود این است که در دار وجود تنها یک حقیقت واحد وجود دارد و آن ذات حق است و جز او چیزی که بتوان نام وجود بر آن نهاد در میان نیست:

وجود و موجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است که شریکی در موجودیت حقیقی و دومی در عینیت خارجی ندارد و در دار وجود دّیاری جز او نیست و هر چه در عالم هستی غیر از او به نظر می‌رسد، همه از ظهورات ذات و تجلیات صفات او هستند که آنها هم، همان‌طور که برخی عرفا گفته‌اند، در حقیقت عین ذات او هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۹۳).

عرفا اعیان ممکنات را شئون ذاتی حق می‌دانند که در مقام احدیت ظهور علمی پیدا می‌کنند و در این مقام واقعیت خارجی ندارند و وقتی حق در آنها ظاهر می‌شود، در عین معدوم



بودن، آثاری دارند، اما وجود غیر از عین حق نیست و افعال و تأثیرات همه تابع وجود هستند؛ زیرا معدوم دارای اثری نیست. بر این اساس، فاعل و موجودی جز حق متعال وجود ندارد؛ هم عابد و هم معبود خود او است. عالم نیز همان وجود حق است که چون به صورت ممکنات ظاهر شده، نام سوا و غیر بر آن نهاده‌اند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۴۵، ۷۲ و ۷۳).

نتیجه باور به این سخن که هم عابد و هم معبود خود حق تعالی است، انکار آزادی انسان در فعل و ترک، بلکه اساساً انکار اصل وجود حقیقی انسان است و بر این اساس، جایی برای ادیان و شرایع و امر و نهی و ثواب و عقاب باقی نمی‌ماند.

در منظر عرفان، خود حق است که در مظاهر گوناگون و به صورت‌های مختلف ظهور کرده و با این کار اسما و صفات و افعال خود را بر خود جلوه داده است. اگر هم نام غیر به میان می‌آید، غیریت حقیقی نیست و تنها از جهت تمایز صورت‌ها است. حق متعال، به عنوان وجود کل و مطلق، با هیچ‌کدام از آنها مغایرتی ندارد؛ بنابراین جز وجود حق و مطلق، وجود دیگری نیست و اطلاق و تعین و تقید نسب ذاتی وجود حق هستند. ممکنات تعین وجود مطلق هستند و ایجاد عبارت است از تجلی خداوند در ماهیات ممکنات که آینه‌هایی برای پرتو نور او هستند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۵-۴۸ و ۷۱).

بر این اساس، هرچند در سخن عرفا نامی از غیر برده می‌شود، این غیر وجود حقیقی ندارد و چیزی جز تعینات و تمایزات صورت‌ها و جلوه‌های حق در ممکنات نیست. با نفی «غیر» حقیقی و در نتیجه اصل وجود حقیقی انسان روشن است که سخن گفتن از آزادی در فعل و ترک برای انسان جایگاهی ندارد.

تأکید بر وحدت اطلاق و وجود مسئله اعیان ممکنات را برای عرفا به یک معضل و مسئله پیچیده تبدیل کرده است؛ زیرا از یک طرف عین ثابت همواره بر عدم خود باقی است و هرگز رایحه وجود را استشمام نمی‌کند و از طرف دیگر، محل ظهور نور وجود است و نور حق به تعین آن متعین می‌شود. با این تعین هم ممکن ظهور می‌یابد و هم نور حق جلوه می‌کند. عقل چون چنین تعارض، بلکه تناقضی را نمی‌پذیرد، باید با اتهام به عجز از صحنه بیرون برود و چنین ادعا شود که «این یک امر کشفی ذوقی است که دست فهم به آن نمی‌رسد و عقل از درک آن عاجز است» (آملی، ۱۳۵۲: ۴۴۴).

مشکل دیگر اعتقاد به وحدت اطلاقی این است که از یک طرف گفته می‌شود مقید وجود حقیقی ندارد و به همین جهت در خارج نیز تحقق ندارد و از طرف دیگر، همین مقید با همین اوصاف به مطلق اضافه می‌شود و کثرات را رقم می‌زند. روشن است که این تبیین به این نتیجه می‌انجامد که

مطلق بعینه همان مقید است، اما به وجهی دیگر و مقید همان مطلق است با قید اضافه و در خارج جز مطلق نیست؛ زیرا اگر جمیع اضافات را ساقط کنی وجود را بر صرافت وحدت و محض اطلاق می‌یابی و می‌یابی که مقید به مطلق موجود است و بدون او معدوم خواهد بود و معنی «التوحد اسقاط الاضافات» همین است (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۱۷۶).

توحیدی که در این سخن به آن اشاره شده همان وحدت اطلاقی است و ساقط کردن اضافات یعنی ابطال وجود انسان به معنای حقیقی آن و منحصر کردن وجود حقیقی به خدای متعال و نفی «غیر» حقیقی که لازمه آن نفی آزادی انسان در فعل و ترک است.

در سخنان عرفا، گاه مسئله وحدت اطلاقی و نفی غیر، به معنای حقیقی آن، در پرده و گاهی نیز به روشنی و صراحت بیان شده است:

غیر از حق تعالی اصلا در خارج موجود نیست، بلکه عدم صرف و لاشیء محض است و عدم صرف و لاشیء محض قابلیت وجود و استعداد مظهریت ندارد و شایسته نیست که مظهر یا موجود در خارج باشد. پس واجب است که به حکم «الظاهر و الباطن»، حق تعالی به نفس خود هم ظاهر باشد و هم مظهر، یعنی حق تعالی از وجهی ظاهر باشد و از وجهی باطن؛ از حیث ذات و وجود ظاهر باشد و از حیث اسما و صفات، مظهر. برای غیر حق تعالی چنین چیزی نیست با آنکه، چنانکه گفته شد، غیر اصلا وجود ندارد.

و چون حق چنین شد، پس هم ظاهر است و هم باطن، و واجب و ممکن، و قدیم و حادث، و مطلق و مقید، و اول و آخر و ظاهر و باطن هم او است؛ یعنی به این اعتبار، حق از همه وجوه منزه نیست و از همه وجوه هم مقید نیست، بلکه از وجهی منزه است و از وجهی دیگر غیر منزه. یعنی حق تعالی از جهت وجوب و قدم و اطلاق و بطون منزه است و از جهت امکان و حدوث و تقیید و ظهور غیر منزه است (همان: ۶۶۰-۶۶۴).



محققان و منتقدان آرای عرفانی آثاری را بر این دیدگاه مترتب دانسته‌اند. از جمله اینکه دیدگاه وحدت شخصی وجود، عرفا را به جبری شدن در مسئله جبر و اختیار سوق می‌دهد؛ زیرا آنان آنچه در خارج روی می‌دهد را به حق تعالی نسبت می‌دهند و اصلاً وجودی برای انسان قائل نیستند تا جبری برای وی قائل باشند. اصولاً برای تحقق جبر باید جابر و مجبوری در میان باشد، اما اهل عرفان معتقدند که حق تعالی خود در مقام تقید در مظاهر اعیان، اعمال را انجام می‌دهد و اعمالی که از مجالی و مظاهر سر می‌زند، اعمال خود حق تعالی است. در این صورت جابر و مجبوری در کار نیست و جبر موضوعیت ندارد (شمس، ۱۳۸۶: ۴۰۳-۴۰۶).

بزرگ‌ترین قضیه‌ای که بیانگر مذهب ابن عربی است و کل فلسفه صوفیه حول آن دور می‌زند و هر قضیه دیگری از آن سرچشمه می‌گیرد و زمام اندیشه عرفا را به دست گرفته این است که حقیقت وجود در جوهر و ذات خود واحد و در اسما و صفات متکثر است و تعدد آن هم تنها به اعتبارات و نسب و اضافه است. او قدیم، ازلی، ابدی و لایتغیر است، هر چند صورت‌های وجودی که در آن ظاهر می‌شود تغییر کنند. او دریای انباشته و موج وجود است که ساحلی ندارد و وجود مدرک محسوس تنها امواج این دریا است که بر سطح آن ظاهر است؛ بنابراین هنگامی که از جهت ذات به آن بنگری حق است و چون از جهت اسما و صفات، یعنی ظهورش در اعیان ممکنات، بنگری، خلق یا عالم است. پس حقیقت وجود حق و خلق، واحد و کثیر، قدیم و حادث، اول و آخر، ظاهر و باطن و مانند اینها متناقضاتی است که تکرارشان خوشایند مولف است؛ این مذهب همان مذهب معروف به وحدت وجود است و ابن عربی با کمال جرئت و جسارت، در بیش از یک موضع از فصوص و فتوحات به آن اقرار کرده است، از جمله این عبارت: «منزه است آن کسی که اشیا را ظاهر کرد، در حالی که خود عین آنها است» (عفیفی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۵).

خلاصه مطلب در این بخش این است که اعتقاد به وحدت اطلاق، که از مبانی اساسی عرفان نظری است، جایی برای غیر خدای متعال در فاعلیت باقی نمی‌گذارد و اساساً غیر را به معنای حقیقی آن بر نمی‌تابد تا نوبت به فاعلیت و آزادی در فعل و ترک برسد.

۲-۲. علم ذاتی حق متعال

از منظر عرفا، علم ذاتی حق همان نقشی را که در فعل خداوند داشت، در فعل انسان نیز دارد. پیش‌تر بیان شد که خداوند در فاعلیت خود محکوم علم ذاتی است و علم ذاتی تابعی از اعیان

ثابته است. در خصوص فعل انسان نیز متعلق علم ذاتی حق متعال است و علم ذاتی نزد خدای متعال در اصل یک امر واحد بیشتر نیست و در عالم کون تنها یک امر واحد وجود دارد که متعلق علم قرار می‌گیرد و حقایق را رقم می‌زند؛ ازاین رو حکم از آن وجوب است و امکان به هیچ وجهی واقعیت ندارد. واحد از آنجا که از هر جهت حقیقتاً واحد است کثرتی در آن راه ندارد تا از آن جهت از آن کثرت خارج شود، بنابراین از واحد جز واحد خارج نمی‌شود، در حالی که اگر در واحد وجوه معانی یا نسب مختلفیه‌ای می‌بود، به جهت این وجوه کثیر، ظهور کثرت از او محال نمی‌بود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹۱).

بر این اساس، اختیار به این معنا که عبد بین دو امر ممکن الوقوع مخیر باشد و هر کدام را خواست اختیار کند، معنا ندارد؛ زیرا از آنجا که در علم حق متعال امکان راه ندارد، در جانب علم الهی یک امر بیشتر قابل تحقق نیست.

ابن عربی در مثال اجیر و موجر نتیجه می‌گیرد که هر کدام از حق و خلق در اختیار خود مجبورند، با این تفاوت که حق متعال متصف به جبر نمی‌شود، ولی ممکن متصف به جبر می‌شود. جبر در ممکن این‌گونه است که جابر غیر از مجبور است و نمی‌تواند راهی غیر از آنچه بر آن مجبور شده برگزیند؛ پس مجبور بر اساس قهر جابری غیر از خودش است، هرچند نظر به ذات خودش مخیر به نظر می‌رسد، در حالی که جبر حاکم بر حق متعال از ناحیه ذاتش است و از غیر بر او تحمیل نشده و اگر از ناحیه غیر و از حیث موجود ممکن نظر شود، در ایجاد مخیر است (همان، ج ۳: ۱۶۷).

بنابراین انسان گرفتار جبر ناشی از علم ذاتی حق است. ظاهراً به نظر می‌رسد که او بین دو امر مخیر است، اما حقیقتاً او همان را انجام می‌دهد که در علم سابق ذاتی الهی بوده است. مشکل این نظریه در این نیست که فعل عبد را مطابق با علم ذاتی می‌داند، بلکه در این است که علم حق را تعیین‌کننده فعل عبد می‌خواند و از این رهگذر به جبر می‌گراید. البته در ادامه خواهیم دید که علم حق نیز تعیین‌کننده اصلی نیست، بلکه اقتضای ذاتی اعیان ثابته تعیین‌کننده نهایی فعل عبد است.

تابعیت علم از معلوم

از نظر عرفا، علم الهی تابعی از معلوم است و اعیان ثابته با استعدادهای ذاتی خود معلوم حق



هستند و از آنجا که حق به استعداد‌های ذاتی اعیان علم دارد و فیاض مطلق است و بخل بر وی روا نیست، هر آنچه را اعیان به اقتضای ذاتشان از حق خواسته‌اند به آنها داده است (همان، ج ۴: ۱۵).

عرفا در پاسخ به این سؤال که «اگر علم حق بر عبد سبقت گرفته که این‌گونه باشد و این‌گونه عمل کند، چرا عبد مواخذه می‌شود؟» پاسخ می‌دهند که علم حق جز بر آن‌گونه که عبد است، تعلق نمی‌گیرد و اگر عبد به گونه دیگری بود، علم حق نیز بر آن‌گونه تعلق می‌گرفت. به همین دلیل «وقتی عبد به خودش مراجعه می‌کند و حقیقت امر را می‌بیند، درمی‌یابد که حجت از جانب حق بر او تمام است؛ پس علم تابع معلوم است، نه اینکه معلوم تابع علم باشد» (همان، ج ۴: ۱۶).

۲-۳. المختار مجبور فی اختیاره

اکنون که دامنه سخن به نقش اعیان ثابت‌ه در فعل انسان از منظر عرفا رسیده است، جا دارد که پیش از ورود به این بحث اشاره شود که در آثار عرفا گاه عباراتی می‌بینیم که بیانگر نوعی اختیار برای انسان‌اند که می‌توان آن را «اختیار اجباری» نامید. چنانکه گذشت، ابن عربی در مورد خدا و انسان بر این باور بود که «کل واحد مجبور فی اختیاره» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۷) و در جای دیگری می‌نویسد:

در اینجا علم دیگری است که به ما می‌آموزد که مختار در اختیار خود مجبور است و حقایق گواه بر این‌اند که مختاری وجود ندارد؛ زیرا می‌بینیم که اختیار در مختار اضطراری است، یعنی مجبور است مختار باشد. پس اضطرار اصلی است ثابت و غیر قابل انکار که همواره با اختیار است و اختیار بر اضطرار حاکمیت ندارد. پس سراسر عالم وجود در جبر ذاتی است، نه اینکه از جانب غیر مجبور شده باشد (همان، ج ۱: ۶۸۸).

اما باید دید منظور از تعبیری مانند «مجبور فی اختیاره» یا «مضطر غیر مکره» چیست. در نگاه اول به نظر می‌رسد منظور این باشد که کمال اختیار به انسان داده شده و انسان در اصل داشتن آن اختیاری نداشته است، اما اکنون که از آن بهره‌مند است می‌تواند با آزادی یکی از طرفین فعل و ترک را اختیار کند. با دقت بیشتر در عبارات عرفا درمی‌یابیم که منظور آنان از به کار بردن این تعبیر اشاره است به اینکه انسان، به اعتبار ممکن الوجود بودن، ظاهراً مخیر در انتخاب طرفین فعل و ترک به نظر می‌رسد، اما در حقیقت این علم ذاتی سابق حق متعال است که تکلیف فعل

او را مشخص می‌کند و او ناگزیر همان طرفی را اختیار خواهد کرد که در علم حق گذشته است: جبر در ممکن این‌گونه است که جابر غیر از مجبور است و اگر بخواهد راهی غیر از آنچه بر آن مجبور شده برگزیند، نمی‌تواند؛ پس مجبور بر اساس قهر جابری غیر از خودش است، هرچند نظر به ذات خودش مخیر به نظر می‌رسد (همان، ج ۳: ۱۶۷). معنای تطوع (قبول طاعت و بندگی) جز این نیست که عبد اصالتا عبد است و محلی است برای آنچه مولایش بر او واجب می‌کند؛ پس عبد بالذات قابل برای وجوب و ایجاب است و فرمانبرداری به اصل او، که بندگی است، برمی‌گردد و خروج از اصل بالعرض است. پس کسی که دائما ملزم به اصل است، دائما نیز جز وجوب نمی‌بیند؛ زیرا او مشابه با اصلی که وی را ایجاد کرده، در اختیار خود فرمانبردار مجبور است. فرمود: «سخن نزد من تغییر نمی‌کند و از او صدور نمی‌یابد، مگر آنچه در علم سابق است؛ پس امکان نسبت به خداوند منتفی است و در آنجا یا فعل است یا ترک و جز این در جناب الهی راه ندارد» (همان، ۱: ۵۹۱).

ابن عربی در این عبارات عبد را، مانند حق، در اختیار خود مجبور می‌داند؛ زیرا آنچه عبد انجام دهد در علم سابق الهی است و در آنجا امکان راه ندارد، پس عبد یا باید انجام دهد یا انجام ندهد و یکی از این دو حالت در علم سابق وجوب یافته و انجام خواهد شد.

از بیان عرفا در توضیح «مجبور فی اختیار» همچنین استفاده می‌شود که اختیار انسان در این تعبیر تنها در حد واسطه بودن در فرایند وقوع فعل است. در این باب آنچه از افعال که از ما ظاهر می‌شود را خدا می‌تواند از طریق دیگری غیر از ما انجام دهد، اما در ظاهر این‌طور مشاهده می‌شود که جز به دست ما انجام نمی‌گیرد. خداوند اراده می‌کند که جسم را از مکانی به مکان دیگر حرکت دهد، پس در ما اراده خواستن انتقال را قرار می‌دهد و ما به حرکت اختیاری، که در خود آن را تعقل می‌کنیم، بلند می‌شویم و منتقل می‌شویم. این انتقال در اصل خلق خدا است، اما از طریق اراده حادث اختیاری ما پیدا شده است، بر خلاف حرکت دست مرتعش که یک حرکت اضطراری است. بنابراین انسان بر اساس عقل سلیم در اختیار خود مجبور است (همان، ۳: ۳۰۰).

ابن عربی در این عبارات منظور خود از «انسان در اختیار خود نیز مجبور است» را توضیح می‌دهد و روشن می‌سازد که اختیار مورد نظر وی فقط وسیله قرار گرفتن اجباری انسان در فرایند



ظهور فعل است، نه اینکه انسان واقعا بین دو حالت فعل و ترک مخیر شده باشد و با حریت و آزادی خود یکی از دو طرف فعل و ترک را برگزیند؛ زیرا اختیار مورد نظر او این است که خدا در فعلی مانند انتقال از یک نقطه به نقطه دیگر، اصل اراده طلب انتقال را در انسان خلق می‌کند و انسان پس از خلق این اراده از طرف خداوند حدوث آن را در خود می‌یابد و بلند می‌شود و از جایی به جای دیگر منتقل می‌شود. این انتقال در اصل خلق خداوند است که از طریق اراده انسان، که آن هم خلق خدا در او است، انجام می‌شود.

مطلب دیگر در توضیح «مجبور فی اختیار» این است که زید با تمام خصوصیات و مقتضیاتش به ایجاد حق تعالی موجود است. خدا به او اختیار داده و در علم تفصیلی خود معین و مقرر کرده که خصوصیت زید مقتضی و مرجح کدام طرف از اختیار است و همان طرف معلوم نوشته شده که زید کدام طرف را اختیار کند. این تقدیر و نوشته جبر بر زید نیست، بلکه اختیار است که از اقتضای ذات زید سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین فعل زید عبارت است از تعلق دادن اختیار خود به یکی از طرفین فعل و ترک و این هر دو به اقتضای ذاتی او است.

در انسان دو نسبت وجود دارد: یکی به جبر و یکی به تفویض. نسبت جبر اقتضای ذاتی او است که چون از مقتضیات او است، از او زائل نمی‌شود. نسبت تفویضش نیز وجود اختیاری است که جزء بدیهیات است. بنابراین انسان در اختیار مجبور است و بی اختیار اختیاری می‌کند و امر بین الامرین این است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۴).

در این عبارات نیز معنای «مجبور فی اختیار» این است که اقتضای ذاتی اعیان ثابت‌ه انسان را به اختیار یکی از طرفین فعل و ترک مجبور می‌کند و خصوصیات ذاتی غیر قابل تغییر هر انسان جایی برای آزادی در اختیار باقی نمی‌گذارد.

۲-۴. استعداد ذاتی اعیان ثابت‌ه

از منظر عرفا، اعیان ثابت‌ه هرچند به خودی خود موجودیتی ندارند و مستهلک در مقام احدیت ذات و در مرتبه تفصیل موجودات هستند، از جهت ذواتشان بما هو اعیان ثابت‌ه، نقشی تعیین‌کننده و انکارناپذیر در شرور و معاصی دارند؛ زیرا این امور را نه می‌توان انکار کرد و نه می‌توان به حق متعال نسبت داد و باید برای آنها منشئی پیدا کرد. حکما و عرفا این وظیفه ناخوشایند را بر عهده ماهیات و اعیان ثابت‌ه گذاشته‌اند و آنها را وقایه حق متعال از شرور و نواقص دانسته‌اند (حسن‌زاده

آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۵۰).

اعیان با استعداد ثابت ازلی و ابدی و در مقام غیب لایدرک الهی پنهان بوده و به اقتضای استعداد معین و غیر قابل تغییر خود، به زبان استعدادشان، کمالی را از خداوند تقاضا کرده‌اند و خداوند نیز به حکم استعداد آنها هر چه را خواسته‌اند، در مرتبه ظهور اسما و صفات و لوازم اسما و در مقام ظهور اعیان در عالم ممکنات، به آنها داده است.

۲-۵. عدم مجعولیت اعیان ثابت

نکته مهم دیگری که عرفا بر آن تأکید دارند این است که اعیان ثابت از آن جهت که صور علمی هستند، مجعول نیستند؛ زیرا در آن مرتبه موجودیت خارجی ندارند و مجعول چیزی است که در خارج موجود باشد، چنانکه صورت‌های علمی و خیالی در ذهن ما تا زمانی که در خارج موجود نشده‌اند، متصف به مجعولیت نمی‌شوند و نیز ممتنعاتی که در ذهن موجودند، متصف به مجعول بودن نمی‌شوند. جعل به اعتبار موجودیت در خارج است. در مورد حق متعال نیز علم حق به ذاتش مستلزم علم به اعیان ثابت است، بدون هیچ تأخری نسبت به ذات. او به همان علم ذاتی به اعیان علم دارد، نه به علم دیگری و در این مرتبه جعلی نیست؛ زیرا اعیان در این رتبه موجودیتی در خارج پیدا نکرده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴-۶۵).

اگر گفته شود که حق اعیان و استعداد آنها را افزوده کرده و آنها را چنین قرار داده، جواب این است که اعیان مجعول نیستند، بلکه صور علمی اسمای الهی هستند که تأخرشان از ذاتِ حق ذاتی است، نه زمانی. آنها ازلی و ابدی و غیر متغیر و غیر متبدل هستند و منظور از افزوده نیز فقط تأخر ذاتی است، نه زمانی (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۶).

۲-۶. اعیان ثابت، حاکمان بلامنازع

به نظر می‌رسد سراسر هستی، از ذات احدیت تا اسما و صفات و افعال خداوند و تمام مجالی و مظاهر حق متعال، از جمله انسان، محکوم اقتضای ذاتی غیر مجعول و غیر قابل تغییر اعیان ثابت هستند. پیش‌تر و در بحث فعل خداوند گذشت که اقتضای ذاتی اعیان ثابت چه نقش تعیین‌کننده‌ای در حکم و فعل حق متعال دارند. در این بخش نیز که سخن از فعل انسان است، اقتضای ذاتی اعیان ثابت جایگاهی بسیار تعیین‌کننده دارند: «کشف جامع عرفانی، یعنی جمع



دو کشف ظهور حق در آینه اعیان و ظهور خلق در آینه وجود حق، نشان می‌دهد که حق جز بر اساس اقتضای اعیان ما بر ما حکمی نمی‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۶).

اعیان ثابته بر اساس استعداد های ذاتی خود حکم می‌کنند. هر کدام از اعیان به زبان استعداد خود از حق می‌خواهد که آن را ایجاد کند و حق نیز به حسب قابلیت آن اعیان بر آنان حکم می‌کند؛ پس اعیان به اقتضای استعداد هایشان حاکم بر حق هستند، البته در مرتبه علم حق (همان).

حجت خدای متعال بر بندگانش در آنچه از ایمان و کفر به آنها اعطا کرده تمام است و خلق در این باره حجتی بر خدا ندارند؛ زیرا آنها به مقتضای استعداد خود از خداوند ایمان یا کفر و فرمانبرداری یا نافرمانی را درخواست کرده‌اند و خداوند نیز هر چه خواسته‌اند را به آنان داده است. بنابراین خود انسان‌ها از خداوند خواسته‌اند که آنها را کافر یا مؤمن قرار دهد، همان‌طور که عین ثابت الاغ و سگ از خداوند الاغ شدن و سگ شدن را خواسته‌اند و خداوند هم آنها را الاغ و سگ قرار داده است و نیز نجس بودن عین سگ به مقتضای ذات او است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۰۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۶).



عرفا این دیدگاه خود را سرّ قدر می‌دانند و با این ادعا که خود به این سرّ واقف شده‌اند، آن را این گونه فاش می‌کنند:

واقع فقط آن چیزی است که ذات شیء آن را اقتضا می‌کند. و اعیان مجعول به جعل جاعل نیستند تا ایراد شود که چرا عین مهتدی، مقتضی هدایت و عین ضال، مقتضی ضلالت قرار داده شده است. همان‌طور که ایراد متوجه این نیست که چرا عین سگ، نجس و عین انسان، طاهر قرار داده شده است، بلکه اعیان صورت‌ها و مظاهر اسمای الهی در علم هستند، بلکه عین اسما و صفات قائم به ذات قائمه هستند، بلکه از حیث حقیقت عین ذات هستند و از این جهت ازلا و ابدا باقی هستند و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ همان‌طور که فنا و عدم در آنها راه ندارد. و این آخرین راه نجات از این مضیقه است و خداوند به اسرار و حقایق آگاه‌تر است (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۶۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۷ و ۵۸۸).

عرفا با تکیه بر اقتضای ذاتی اعیان، به زعم خود، حجت خدا را بر بندگان تمام می‌دانند

و خداوند را از این تهمت که کفر و جهل و نافرمانی را بر کافر و جاهل و عصیانگر مقدر کرده، سپس آنان را بر انجام آنچه در توانشان نبوده مؤاخذه می‌کند، تبرئه می‌کنند؛ چراکه خلق معلوم حق هستند و معلوم هر چه باشد و هر گونه که ذاتش اقتضا کند، عالم به او همان را می‌دهد: علم در معلوم اثر ندارد طوری که در او چیزی را ایجاد کند که در حد ذات او نباشد، بلکه علم تابع معلوم است و حکم بر معلوم تابع خود معلوم است؛ بنابراین از عالم حکمی بر معلوم نمی‌شود، مگر به خود معلوم و به آنچه بر حسب استعداد کلی یا جزئی اقتضا داشته باشد. پس خدای متعال از جانب خود کفر و عصیان را بر خلق تقدیر نمی‌کند، بلکه به اقتضای اعیان آنها و درخواست آنها به زبان استعدادشان آنان را کافر یا عاصی قرار می‌دهد؛ چنانکه عین سگ خودش صورت سگ بودن و نجس العین بودن را طلب می‌کند. و این همان سرّ قدر است (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۲-۲۱۳).

چنانکه گذشت، حاکم که حق متعال است در حکم خودش در حقیقت تابع اعیان و حالات آنها است و هر حکمی که در قضا و قدر کند، به اقتضای ذات اعیان است. قیصری همچنین در شرح جمله‌ای دیگر از محیی‌الدین، خداوند را حاکمی می‌داند که خود محکوم مقتضای ذاتی اعیان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۸).

نکته اساسی چالش برانگیز این است که تابعیت علم الهی از معلوم سرانجام به اختیار اعیان ثابته بازمی‌گردد، بلکه به استعداد ذاتی اعیان ارجاع داده می‌شود. این امر حتی در خصوص رزق مادی و معنوی نیز صدق می‌کند، به این معنا که میزان نیل به هر کمال و بهره‌مندی از هر نعمت به استعداد ذاتی ارجاع داده می‌شود و این استعداد نیز ازلا و ابتدا ثابت و لایتغیر است. به همین جهت علم به سرّ قدر برای صاحب آن، اگر اقتضای عین ثابتش نیل به کمالات و دریافت رزق و روزی وافر باشد، راحت کلی در بر دارد و اگر در شمار گرفتاران به فقر و بیماری و قلت استعداد باشد، عذاب الیم به دنبال دارد؛ زیرا فرد متنعم درمی‌یابد که این کمالات و رزق و روزی مادی و معنوی فراوان از استعداد ذاتی خودش سرچشمه می‌گیرد و آن هم ازلی و ابدی و همیشگی است و هرگز زائل نمی‌شود و فرد بی‌نصیب از این نعمات هم درمی‌یابد که همه این شوربختی‌ها از خودش است و آن هم دائم و همیشگی است و هرگز تغییر نمی‌کند و به عذاب الیم گرفتار می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۲۳).

آشکار است که در این تبیین حضرت حق هیچ نقشی ندارد. او محکوم ذات اعیان و مطالبات



ذاتی آنها است. بنابراین در اعطا و عدم اعطای این کمالات مجبور است و اعیان نیز در بند استعداد ذاتی و اقتضائات آن مجبورند؛ نه حق را اختیاری است و نه عبد را.

هرچند حق متعال حاکم است، در حقیقت حکمش تابع اعیان و احوال آنها است؛ پس حاکم در قضا و قدر حکم نمی‌کند، مگر به آنچه ذات اعیان و احوال آنها اقتضا می‌کند. اگر چنین نباشد حاکم افترازنده است. این امر در خصوص هر حاکمی، اعم از حق متعال و ملائکه مدبرات امر و انبیا و اولیا و حتی حاکم‌ها و ملوک و ارباب دولت ظاهری، صادق است و همه آنها در عین حالی که حاکم‌اند، به وجهی محکوم شرایط و اقتضائات محکوم علیه خود هستند (همان: ۸۱۷ و ۸۱۸). برای نمونه، پادشاهی که بخواهد مملکت خود را به عدالت اداره کند، ناگزیر است اوضاع و شرایط موجود در کشور خود را، از خواسته‌های گوناگون مردم گرفته تا امکانات مختلفی که در اختیار دارد، در نظر بگیرد و مناسب با آنها حکم براند؛ پس در حقیقت هرچند پادشاه است، به نوعی حکمش تابع خواسته‌های مردم و شرایط مملکت است.

۲-۷. منشأ اقتضای ذاتی اعیان

عرفا علی‌رغم نقش حیرت‌انگیزی که برای اعیان ثابت‌ترسیم کرده‌اند و آنها را، چنانکه گذشت، وقایع حق متعال از شرور و نواقص دانسته‌اند، معتقدند اعیان صورت‌ها و مظاهر اسمای الهی در علم، بلکه عین اسما و صفات قائم به ذات و فراتر از آن، از حیث حقیقت عین ذات هستند؛ از این جهت ازلا و ابتدا باقی هستند و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی‌گیرد، همان‌طور که فنا و عدم در آنها راه ندارد (همان: ۵۸۷ و ۵۸۸).

با این تعریف، مشکل دیگری خودنمایی می‌کند. هرچند شرور و نواقص به اقتضای ذاتی اعیان نسبت داده می‌شوند، منشأ اقتضای ذاتی اعیان به ذات خداوند بازمی‌گردد و در جانب شرور و نواقص باید توجیه مناسبی پیدا شود تا دامن خدای متعال را از ظلم و ستم مبرا کند.

در توجیه منشأ اقتضای ذاتی اعیان ثابت‌گاه گفته شده است که ارواح به آنچه برای آن خلق شده‌اند بازمی‌گردند؛ آنکه از علین خلق شده پایان کارش نیز در اعلا مراتب علین است و آنکه از سجین خلق شده پایان کارش به اسفل مراتب خباثت و رذالت سجینی ختم می‌شود. اما از آنجا که این پرسش همچنان باقی است که «خلقت اولیه از علین یا سجین بر چه اساسی بوده است؟»، پاسخ دیگر این است که «الذاتی لا یعلل؛ وقتی خصوصیتی ذاتی عین ثابتی باشد،

دیگر نباید به دنبال علت آن گشت؛ زیرا مبدأ وهاب فیاض، به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال ذاتی او است، افاضه می فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات راه ندارد. آنچه از او است، افاضه وجود است بالذات. حدود ناشی از اعیان است و به اصطلاح، معجول بالذات وجود آنها است، نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد. همه شرور و نقایص از حدود برمی خیزند و نسبت شرّ به جاعل دادن بالعرض است و مجاز؛ چراکه از خیر محض جز نکویی نیاید. چون هر موجودی به اقتضای عین ثابتش می گیرد، لاجرم سرنوشت هر موجودی به عین ثابت او است و این همان است که حکما می گویند: «ماهیت معجول به جعل جاعل نیست»؛ یعنی ذات و ذاتی علت نمی خواهند: «الذاتی لا یعلّل و العرضی یعلّل» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۴۳).

برای اینکه از این سخن بوی جبر به مشام نرسد، گفته می شود که از جانب مبدأ تعالی بخل و امساک نیست. همین که قابل در پذیرفتن استعداد یافت و مقدمات و اسباب پذیرش مهیا شد، فیض حق شامل او می شود و همین که از امتزاج مزاجی حاصل شد که قابل تعلق به روح باشد، روح به او تعلق می گیرد و آن شیء حیات می یابد؛ زیرا روح در تار و پود هستی ها سریان دارد و مطابق قابلیت و استعداد هر مزاجی به او تعلق می گیرد و صورتی می پذیرد، مانند «سرگین گردان» یا همان «جعل» که از آب و خاک و هوا و حرارتی که در سرگین حاصل می شود، مزاجی پدید می آید و حیات می گیرد و به شکل و صورت خاص خود درمی آید که جعل می شود یا تار مویی از دم اسب مثلاً روی آبی قرار می گیرد و لای و لجن بر آن می نشیند و کم کم مزاجی پدید می آید و حیاتی می گیرد و به شکل ماری درمی آید یا مقداری گاه که با آب و گل آمیخته و چون گرد و گرد می شود و در چاله ای زیر خشتی قرار می گیرد و کم کم به صورت کژدمی درمی آید یا اگر پارچه کهنه ای را با آب و لجن بیامیزند و روی خاک مرطوبی بگذارند، پس از مدت کمی کرم های خراطین از آن پدید می آید. بنابراین جعل نمی تواند بگوید: «خداوند، چرا مرا جعل آفریدی؟»؛ زیرا خداوند به مقتضای قابلیت محلّ، افاضه فیض فرموده و این مزاج جز صورت جعل نمی پذیرد. پس وجود و صورت و روح و همه آثار حیاتی وجود جعل از حق جلّ و علا است و مطابق طبیعت و اقتضای جبلّت و سرشتش به سرگین می گراید و با آن خوش است و از آن غذا می گیرد، چنانکه اصل او از سرگین بوده است و به همین دلیل از گل و گلستان نفرت دارد. قال الله عز و جل: «الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ... الْحَبِيثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ» (سوره نور، آیه ۲۶) (همان: ۱۳۹ و ۱۴۰).



آشکار است که از این تقریر مبتنی بر جبلت و اقتضای ذاتی نه تنها اختیار فهمیده نمی‌شود، بلکه نظام پاداش و کیفر نیز از هم می‌گسلد؛ زیرا چنانکه اصحاب بهشت نه به اختیار، بلکه به مقتضای خصوصیات ذاتی‌شان به بهشت می‌روند و در آنجا متنعم می‌شوند، اصحاب جهنم نیز جهنم را مطابق با مقتضای ذاتشان می‌یابند و به آن دلخوش‌اند.

تحلیل دیگر در منشأ پیدایش استعدادها و اقتضائات اعیان ثابت‌ه این است که انسان مجبور، بلکه مجبول، است بر آنچه در لوح محفوظ بر وی نوشته شده و این در مثل مانند تأثیر اوضاع و احوال بی‌شمار زمینی و آسمانی بر پیدایش مزاج در نطفه است. احوال و اوضاعی که در حصول مزاج نطفه انسانی مؤثرند، به شماره در نمی‌آید؛ زیرا تفاوت زمان‌ها و اختلاف آفاق و اوضاع کواکب و احوال والدین و کیفیات خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و هزاران هزار عوامل دیگر در نحوه کیفیت مزاج نطفه دخیل است و آن نطفه‌گذاری در چنان اوضاع و احوال، مطابق طبیعت و جبلت خود منعقد می‌شود و به وفق آن قابلیت دریافت مواهب و عطایای باری تعالی را پیدا می‌کند.

غرض اینکه افراد انسان در داشتن استعداد به این جهات و دیگر جهات شبیه و قریب به آنها مختلف‌اند و به وفق استعداد خود کسب می‌کنند. به فرموده رسول الله ﷺ «كُلٌّ ميسر لما خلق عليه؛ برای هر کس عمل به چیزی که بر آن یا برای آن آفریده شده آسان است و به آسانی آن را طلب می‌کند». همچنین اوضاع و احوال کواکب در حصول کیفیات و انحای استعدادات مزاج نطفه و دیگر موالید اهمیت بسزایی دارند که در علم احکام نجوم آنها را بیان کرده‌اند. هزاران علل و اسباب دیگر نیز هست که فکر بشر از دست یافتن به آنها قاصر است (همان: ۱۴۶ و ۱۴۷).

نتیجه اینکه، چنانکه مبادی طین آنان از ناحیه اختلاف آفاق و اوضاع اجرام علوی و احوال کائنات سفلی همه دخیل‌اند و نطفه به خوبی و رویی منعقد می‌شود و هر چه لیاقت و قابلیت او باشد را از مبدأ فیاض می‌گیرد، انسان نیز بر آنچه از ابتدا در لوح محفوظ او نوشته شده، مجبول است و مطابق همان استعداد، در افعال خود اختیار دارد، مانند درختی که در تخمی نهفته است و آن متن و فشرده درخت به تدریج به فعلیت می‌رسد و درخت بالفعل می‌شود (همان: ۱۴۹). به بیان واضح‌تر، راز تفاوت نفوس در خیر و شر و اختلاف آنها در سعادت و شقاوت، اختلاف استعدادها و تنوع حقایق آنها است؛ چراکه ثابت و محقق شد که به ازای هر ماده‌ای صورتی مناسب آن است. پس بهترین کمالات برای کامل‌ترین استعدادها است و پست‌ترین آنها برای ناقص‌ترین آنها؛ چنانکه فرمود: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، خيارهم فی الجاهلیة

خیارهم فی الإسلام». بنابراین ممکن نیست که مخلوقی ذاتا و صفتا و فعلا در وجود، جز به اندازه خصوصیت قابلیت و استعداد ذاتی اش، ظاهر شود.

نهایتا در بیان وجهی دیگر برای منشأ پیدایش اقتضائات ذاتی اعیان ثابت، سرّ قدر چنین از پرده بیرون می‌افتد که ثابت شد که خدای متعال اسما و صفات متقابلی دارد که اوصاف کمال و نعوت جلال هستند و مظاهر متباینی دارند که اثر این اسما را ظاهر می‌کنند. پس هر اسمی موجب تعلق اراده و قدرت خدای سبحان برای ایجاد مخلوقی می‌شود که از جهت اتصاف به آن صفت، بر آن اسم دلالت می‌کند. بر این اساس است که رحمت خداوند متعال ایجاد همگی مخلوقات را اقتضا می‌کند تا مظاهر اسمای حسنا و مجالی صفات علیای او باشند. برای مثال، از آنجا که خدای متعال قهار است، مظاهر قهریه‌ای که جز اثر قهر بر آنها مترتب نیست از جهنم و ساکنان آن و زقوم و خورندگان آن را ایجاد می‌کند و چون غفّ و غفور است، مجالی برای غفّ و غفران می‌آفریند که در آنها آثار رحمتش آشکار شود. بنا بر این قیاس، ملائکه و مانند آنها از خوبان و اهل بهشت مظاهر لطف هستند و شیاطین و پیروانشان از بدان و اهل آتش مظاهر قهر و از این دو، سعادت و شقاوت و سعید و شقی ظاهر می‌شود.

بنابراین آشکار می‌شود که نسبت دادن ظلم و قبیاح به خدای سبحان وجهی ندارد؛ زیرا این ترتیب و تمییز از وقوع گروهی در طریق لطف و گروهی دیگر در طریق قهر از ضروریات وجود و ایجاد و از مقتضیات حکمت و عدالت است. از اینجا است که برخی گفته‌اند که کاش می‌دانستم چرا به پادشاهان مجازی که برخی را وزیر و نزدیک خود و برخی را کناس و دور از خود قرار می‌دهند، نسبت ظلم نمی‌دهند و می‌گویند همه اینها از ضروریات مملکت او است، اما به خدای متعال به خاطر تخصیص هر کدام از بندگانش به آنچه به آن مخصوص شده نسبت ظلم می‌دهند (همان: ۱۵۱ و ۱۵۲).

با این تبیین، نافرمانان درگاه الهی چون بر اساس جبلت و سرشت ذاتی خود عمل می‌کنند، گناهی مرتکب نمی‌شوند و مسئولیتی متوجه آنان نیست و اگر در آتش دوزخ می‌افتند عذابی و کیفری در کار نیست؛ زیرا در جایی مناسب با ذات و سرشت خود قرار گرفته‌اند و از بودن در آنجا لذت می‌برند. فرمانبرداران نیز نباید تقدیر و تحسین شوند؛ زیرا ضرورتا بر اساس سرشت ذاتی خود عمل کرده و سرانجام در جایی مناسب با آن قرار گرفته‌اند.



۲-۸. نفی اختیار و توجیه جبر

منزل نهایی حاصل از مبانی عرفانی، نفی آزادی در طرفین فعل و ترک است؛ زیرا ملتزم بودن به وحدت شخصی وجود و تابعیت علم ذاتی از معلوم و اقتضای ذاتی لایتغیر اعیان ثابت نمی‌تواند جایی برای آزادی در طرفین فعل و ترک باقی بگذارد:

نزد خدای متعال در اصل یک امر واحد بیشتر نیست و در عالم کون تنها یک امر واحد وجود دارد که متعلق علم قرار می‌گیرد و حقایق را رقم می‌زند. پس حکم از آن وجوب است و امکان به هیچ وجهی واقعیت ندارد. واحد از آنجا که از هر جهت حقیقتاً واحد است، کثرتی در آن راه ندارد تا از آن جهت از آن کثرت خارج شود؛ بنابراین از واحد جز واحد خارج نمی‌شود، در حالی که اگر در واحد وجوه معانی یا نسب مختلفیه‌ای می‌بود، به جهت این وجوه کثیر، ظهور کثرت از او محال نمی‌بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۹۱).

بر اساس این سخن ابن عربی، اختیار به این معنا که عبد بین دو امر ممکن الوقوع مخیر باشد و هر کدام را خواست اختیار کند، معنا ندارد؛ زیرا از آنجا که در علم حق متعال امکان راه ندارد، در جانب علم الهی یک امر بیشتر قابل تحقق نیست.

اگر هم نسبتی در انجام فعل به انسان داده شود، جنبه تشریفاتی دارد. خدا عامل فعلی است که عبد عامل آن است و اگر جز این باشد، تکلیفی در کار نخواهد بود. بنابراین ناگزیر باید در عمل نسبتی هم برای عبد باشد، پس نسبت به خلق (عبد) داده می‌شود، ولی عمل از آن حق است و نسبتی که به عبد داده می‌شود و عمل به او هم اضافه می‌شود، برای شرافت بخشیدن به او است، چه عبد آن را دریابد و چه درنیابد (همان، ج ۴: ۴۰۹ و ۴۱۰). ابن عربی در فصوص الحکم می‌نویسد: «فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحکم الجبر إلى أن وصلوا إلى عین القرب؛ آنان با اختیار خود نمی‌روند، بلکه به حکم جبر می‌روند تا به عین قرب برسند» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۹). قیصری جمله فوق را چنین شرح می‌دهد:

أی، فما مشوا الهالکین بنفوسهم إلى جهنم وإنما مشوا بحکم الجبر من القائد و السائق اللذین حکما علی نفوسهم بحسب طلب أعیانهم منهما ذلک. فالجبر فی الحقیقة عائد إلى الأعیان و استعداداتها، لأن الحق إنما يتجلی علیها بحسب استعداداتها. و لهذا السر ما أسند الجبر إلى الرب، بل إليهم (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲۲)؛

هالکین با اختیار خود به جهنم نمی‌روند، بلکه قائد و سائق به حکم جبری که بر حسب خواست اعیان‌نشان بر آنان حاکم است، می‌روند. پس جبر در حقیقت به اعیان و استعداد آنها بازمی‌گردد؛ زیرا حق بر حسب استعداد اعیان بر آنان تجلی می‌کند و از این رو جبر مستند به خداوند نمی‌شود، بلکه به خودشان مستند است.

بر این اساس، جهنمیان به حکم جبر به جهنم می‌روند؛ اما سرّ مطلب چنین است که این جبر از ناحیه خدای متعال نیست و به او استناد پیدا نمی‌کند، بلکه از ناحیه خود اعیان است که به مقتضای استعداد ذاتی‌شان از خدا رفتن به جهنم را خواسته‌اند و خداوند هم بر اساس خواسته خودشان بر آنها تجلی کرده است.

عفیفی نیز در تعلیقات خود بر همین عبارت ابن عربی، از منظری دیگر، نظراتی مشابه قیصری دارد:

عین القرب همان مقامی است که سالک به آن می‌رسد و وحدت ذاتی با حق در او محقق می‌شود و آن غایتی است که همه صوفیان از قائلین به وحدت وجود به سوی آن روان‌اند. آنان در این طریق به اختیار حرکت نمی‌کنند، بلکه به حکم جبری که بر اساس مذهب ابن عربی، بر هر وجودی چیره شده به سوی آن سوق داده می‌شوند. پس سالک واصل به این غایت در وصولش مجبور است و سالکی هم که از وصول محروم است، باز در حرمانش مجبور است. برای بهشت و جهنم معنای دیگری غیر از این نیست. در نظری، جهنم صرفاً بُعدی است که سالک بین خود و حق متعال توهّم می‌کند و عذاب الیم و ذلت عظیمی که در جهنم است همان عذاب و ذلت حجاب است. اما نهایت اهل جهنم، چنانکه گفته شد، نعیم است؛ زیرا آنان پس از تحمل عذاب بُعد به عین قرب الهی می‌رسند.

نیل به قرب الهی و حرمان از آن، از نظر عرفا، به حکم اختیار نیست، بلکه به حکم جبر است و در نهایت نیز هم اهل بهشت و هم اهل جهنم به قرب الهی نائل می‌گردند؛ زیرا بُعد از خداوند چیزی جز توهّم نیست و پس از مدتی این توهّم برای مخلدین در جهنم نیز برطرف می‌شود و آنان نیز به قرب الهی نائل می‌گردند.

قانون جبر بر تمامی اشیا، حتی در حوزه اعتقادات و طاعات و معاصی، حاکمیت دارد و هر انسانی مطیع و عاصی متولد می‌شود و این قانون نتیجه طبیعت عین ثابت او در



علم قدیم حق است و هرچند پیامبران هم به حسب وظیفه ظاهری دینی خود همه را، با تصرفاتی که به صورت معجزات در عالم می‌کنند، دعوت به هدایت می‌کنند اما خداوند عالم است به اینکه اهل ضلالت، به جهت عین ثابتشان، هرگز از ضلالت به سوی هدایت متحول نخواهند شد (عفی‌فی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۱۲۴ و ۱۵۹).

نتیجه

اختیار به معنای آزادی در طرفین فعل و ترک است. اگر خدا یا انسان این آزادی را داشته باشند، دارای اختیار هستند و اگر به هر دلیلی نتوان برای آنها این آزادی را اثبات کرد، اختیاری هم اثبات نمی‌شود. در دیدگاه عرفانی، تبیینی که از علم حق شده به گونه‌ای است که علم ذات اضافه است و با معلوم نسبت دارد و این نسبت و اضافه از معنای علم برمی‌خیزد و ذاتی آن است. از طرف دیگر، فرایند فاعلیت حق متعال متفرع از علم و تابع آن است. مشیت، اراده، قضا و قدر همه تحت فرمان علم هستند و خود علم هم تابع معلوم است. معلوم حق متعال، غیر از ذات خودش، اعیان ثابته غیر مجعولی هستند که در مرتبه‌ای از شئون و مراتب خود ذات هستند، در مرتبه‌ای همان اسما و صفات‌اند و در مرتبه‌ای دیگر مظاهر خارجی حق متعال هستند. این اعیان ثابته تکلیف فاعلیت حق متعال را روشن می‌کنند و برای خداوند در ایجاد آنها بر اساس اقتضائات ذاتی‌شان نسخه می‌پیچند و از آنجا که خدا واحد است و ثانی ندارد، امر او نیز واحد است و امکان در ساحت او راه ندارد؛ از این رو تنها یک طرف انجام فعل برای خدا باقی می‌ماند و ترک آن ممتنع است. البته این جبر برآمده از ذات را نباید جبر نامید.

از طرف دیگر، در این فرایند آفرینش، حق در اعطا قدرت مانور ندارد و نمی‌تواند به اعیان ثابته بیشتر یا کمتر از آنچه ذاتا مقتضی و طالب آن هستند ببخشد. بخشش او تابع خصوصیات لایتغیر اعیان ثابته است و خود در این بخشش مشیت و اراده‌ای جز به میزانی که اعیان طلب کرده‌اند ندارد. البته این همان تفویض است که چون باز هم برآمده از ذات است، نباید نام تفویض را بر آن گذاشت.

از منظر عرفان، نسبت دادن آزادی در فعل و ترک به انسان نیز با مشکلاتی روبه‌رو است. یکی از این مشکلات، وحدت شخصی وجود است که جایی برای غیر به معنای حقیقی آن باقی نمی‌گذارد و با نفی غیر، مسئله اختیار انسان سالبه به انتفاء موضوع است. مشکل دیگر،



و جوب علم الهی است که نه تنها دست حق را در آزادی فعل و ترک می‌بندد، بلکه دست انسان، که وجودش فرع بر وجود حق و تابع اصل است، را نیز می‌بندد؛ زیرا امر خدا واحد است و همان می‌شود که در علم گذشته است، هر چند عبد به ظاهر مخیر بین دو امر به نظر برسد. در نهایت، این اقتضای ذاتی عین ثابت و لایتغیر هر فردی است که تکلیف را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که کدام طرف فعل و ترک باید انجام شود.

با این تفصیل، جایی برای آزادی در فعل و ترک برای خدا و انسان در افعالشان باقی نمی‌ماند. ممکن است این نتایج خوشایند عرفا نباشند، اما مهم این است که بتوان مسئله توحید و علم الهی و نسبت عالم با ذات حق را به گونه‌ای ترسیم کرد که این نتایج را در بر نداشته باشد.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ الف)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ ب)، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، تصحیح هانری کربن، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. ابن عربی (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، مقدمه و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، قاهره: إحياء الكتب العربية.
۶. ابن عربی (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.
۷. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. شمس، سید حسین (۱۳۸۶)، الامر بین الامرین، قم: بوستان کتاب.
۱۱. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیة، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. ملاصدرا (۱۳۶۸)، الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۴. ملاصدرا (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. مهربانی، ابراهیم (۱۳۹۱)، «اختیار نتیجه منطقی مبانی عرفانی ابن عربی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۳۱، ص ۹۳-۱۱۰.