

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، تابستان ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۴

«امر بین الامرین» در اندیشه ابن عربی

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۴

تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۳

حسن امینی *

ابن عربی به لحاظ «سر القدر» جبر را و به لحاظ «سر سر القدر» تفویض را نفی می‌کند. به عقیده او هر کاری از جهت ایجاد و اظهار، به خدا برمی‌گردد و از جهت قابلیت و قبول به انسان. تفکیک جهت ایجاد از جهت قبول در سخنان محیی الدین و پیروان وی، بر مبنای تقسیم جهات فاعلی است به ایجاد و قابلی، نه بر اساس جداسازی جهات فاعلی از جهات قابلی محض؛ و نه به معنای فاعلیت طولی و استناد کارها به فاعل قریب و بعید. از منظر وی «امر بین الامرین»، نیز به همین معنا است. ابن عربی در بعضی عبارات به صراحت، جبر و تفویض را رد می‌کند و در بعضی دیگر دیدگاه عارفان را مقابل دیدگاه معتزلیان، اشعریان و فیلسوفان قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: جبر، اختیار، امر بین الامرین، اراده، سر القدر، سر سر القدر، ایجاد، اظهار، قابلیت و قبول.

* حجة الاسلام امینی پژوهشگر حوزه علمیه قم

مقدمه

یکی از دشوارترین و مهم‌ترین مسایل در حوزه مطالعات دینی، مسئله جبر و اختیار است. این نوشتار در پی این است که نشان دهد، دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار چیست؟ بر فرض عدم قول به جبر، وی توحید در خالقیت یا قضا و قدر ازلی الهی را با اختیار چگونه جمع می‌کند، به معضل جبر چگونه پاسخ می‌دهد؟ و در نتیجه، مبانی و سخنان او چه تصویری از امر بین‌امرین ارائه می‌دهند؟

پیش از همه، ریشه‌های این مسئله را در قرآن کریم و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌توان یافت؛ چرا که ظاهر یک دسته آیات، جبر،ⁱ ظاهر دسته دیگر تفویضⁱⁱ و ظاهر برخی هم، «امر بین‌امرین»ⁱⁱⁱ است. مثلاً نقل قرآن کریم از زبان مشرکان مکه که «اگر خدا می‌خواست ما هم مشرک نبودیم»،^{iv} از وجود اعتقاد به جبر در آن عصر خبر می‌دهد. همچنین پرسش یکی از اصحاب امام علی علیه‌السلام از آن حضرت -که آیا رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی بود؟- و پاسخ آن جناب -بدین مضمون که بر هیچ بلندی صعود نکردید و در هیچ وادی فرود نیامدید مگر به قضا و قدر الهی (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/باب الجبر و القدر.../ح ۱/۱۵۵)، از وجود اندیشه

i. وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً. (الانسان: ۳۰)

ii. إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً. (المزمل: ۱۹). إنا هدیناه السبیل إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (الانسان: ۳)

iii. وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. (الانفال: ۱۷) این آیه در عین نسبت افکندن تیر به خداوند به پیامبر اکرم نیز نسبت داده است.

iv. وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ (النحل: ۳۵)

قضا و قدر در آن زمان خبر می دهد. یا نفی امام صادق علیه السلام، جبر و تفویض و پذیرفتن «امر بین امرین^۱» یا «منزله بین المنزلتین» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ باب الجبر و القدر .../ح ۹ و ۱۵۹/۱۰) را از درگیر بودن اذهان مسلمانان به این مسایل حکایت دارد. بر این اساس، اندیشه جبر و اختیار در میان مسلمانان پیش از همه در قرآن کریم و روایات ائمه اطهار علیهم السلام مطرح بوده و پس از آن وارد مباحث کلامی، فلسفی، تفسیری و عرفانی شده است.

با توجه به آنچه گفتیم، پیش از تشکیل نحله‌های کلامی، اندیشه جبر و قدر (تفویض) دست کم به شکل غیر مدون در عصر نزول وجود داشت. پس از شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی،ⁱⁱ شاید جبر و اختیار اولین مسئله‌ای باشد که (بعد از کفر و فسق) وارد حوزه کلامی می شود. دیگران جبر را به اشعریان و تفویض را به معتزلیان نسبت داده‌اند،ⁱⁱⁱ اما تا جای که جست‌وجو کردیم نه معتزلیان تصریح به تفویض کرده‌اند و نه اشعریان تصریح به جبر، بلکه اشعریان به صراحت جبر و تفویض را نفی نموده‌اند و دیدگاه سومی را به نام کسب بر گزیده‌اند و کسب را به معنای حدوث قدرت در زمان انجام دادن کار، تفسیر

i. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ ... (کلینی: ۱۳۶۵: ۱/ باب الجبر

و القدر .../ح ۱۳/ ص ۱۶۰)

ii. «درباره آغاز علم کلام و اینکه از چه وقت در میان مسلمین پدید آمد نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره‌ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفاً در ۱۱۰ هجری است». (مطهری، ۱۳۸۰، ۳/ ۵۸)

iii. قدریون در این دوره‌ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره» (مطهری، ۱۳۸۰:

نموده‌اند. معتزلیان نیز بر اختیار آدمیان تاکید کرده‌اند (نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱/۴۶۰). اما بر اساس برخی مبانی کلامی آنان، دیگران اشاعره را جبری و معتزله را تفویضی خوانده‌اند.

در عرفان هم، پیش از ابن عربی، برخی عرفا، به این موضوع پرداخته‌اند. به مثل محمد کلاباذی (۳۸۰ هـ). تلاش کرد تا توحید در خالقیت را با اختیار آدمیان جمع کند (نک: کلاباذی، ۱۳۸۰: ۴۴-۴۹)؛ ولی تحلیل روشنی و تصویر مقبولی از آن ارائه نداده است. اما محیی‌الدین این مسئله را وارد عرفان نظری کرد و تا اندازه‌ای تصویر معقولی از آن ارائه داد که این مقاله به آن خواهد پرداخت.

البته سخنان ابن عربی در این زمینه هم دشوار است و هم مبهم؛ به گونه‌ای که برخی جبر را به وی نسبت داده‌اند و بعضی هم دیدگاه وی را مقابل آن قرار داده‌اند. ابوالعلائی عقیفی، در مقدمه فصوص الحکم با استناد به برخی عبارات محیی‌الدین (که ناظر به اعیان ثابته و اقتضائات آنها هستند) وی را جبری می‌خواند (نک: ابن عربی، ۱۳۸۰: مقدمه/ ۳۹-۴۲)؛ در صورتی که صدرالمتألهین از دیدگاه محیی‌الدین به نام دیدگاه راسخان در علم، یاد کرده و آن را در مقابل سه دیدگاه جبر، تفویض و فلاسفه قرار داده است (نک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۷). یکی از معاصران دیگر نیز، تفسیر جبر گرایانه از دیدگاه وی ارائه داده است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۱۴-۴۲۴). پس با توجه به آنچه گفتیم تا کنون تفسیر روشنی از دیدگاه وی ارائه نداده‌اند و هنوز این پرسش قابل طرح است که آیا ابن عربی قائل به جبر است یا قائل به اختیار و چگونه توحید افعالی را با اختیار آدمی جمع می‌کند. این مقاله تلاش کرده است که با استناد به عبارات محیی‌الدین و شارحان آثار وی، تصویر روشنی از دیدگاه وی ارائه دهد.

مفهوم شناسی

برای دوری از هر گونه مغالطه، لازم است که پیش از هر سخنی به معنای برخی واژگان اصلی مرتبط با موضوع این نوشتار، بپردازیم.

واژه اختیار، گاهی در مقابل اکراه، گاهی در مقابل اضطرار، گاهی در برابر جبر فلسفی؛ یعنی ضرورت علی و معلولی - که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»^۱ ناظر به آن و در مقابل «قاعده اولویت» متکلمان است - و گاهی در مقابل تفویض به کار برده شده است. اختیار به معنای اول و دوم در حوزه فقه و حقوق، و اختیار به معنای سوم و چهارم در حوزه کلام و فلسفه به نحو مشترک لفظی به کار می‌رود. با اندک تأملی، مشخص می‌شود که معنای اول و دوم خارج از دامنه بحث این نوشتارند. مقصود از اختیار در مقابل جبر فلسفی این است که تا علت تامه شیء محقق نشود، معلول آن تحقق پیدا نمی‌کند و هرگاه علت تامه آن به وجود آید، معلول آن نیز به نحو ضروری موجود می‌شود. به تعبیری نسبت شیء تنها به علت فاعلی یا یکی دیگر از اجزای علت تامه، امکان و نسبت آن به علت تامه ضرورت است. جبر علی، ناظر به دومی است؛ یعنی هرگاه علت تامه شیء به وجود آید، معلول آن نیز ضرورتاً موجود خواهد شد. اختیار در مقابل جبر فلسفی ناظر به اولی است؛ یعنی نسبت شیء به علت ناقصه امکان است نه ضرورت. در

۱. مسأله دیگر درباره وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات به واسطه علتش واجب الوجود می‌شود اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات؛ یعنی هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرایطش موجود شود حتماً موجود می‌شود و واجب الوجود بالغیر می‌گردد؛ و اگر موجود نگردد - حتی اگر یکی از شرایط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد - ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد. ... از این رو فلاسفه می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۸۱-۱۸۲).

این مسئله اختیار به این معانی مراد نیست و مقصود از جبر نیز، جبر به معانی یاد شده نیست؛ بلکه مراد از جبر، جبر در مقابل تفویض است.^۱ تفویض یعنی اینکه آدمی در انجام دادن کارهای ارادی، استقلال داشته باشد. به دیگر سخن کارها را با اراده خود انجام دهد بدون دخالت اراده الهی.

اینکه آیا اختیار در مقابل تفویض در انسان و خدا یا مطلق مجردات به یک معنا و مشترک معنوی است یا به دو معنا و مشترک لفظی محل تردید است. از ظاهر سخنان برخی معاصران استفاده می‌شود که واژه اختیار مشترک لفظی است و در خداوند به یک معنا و در انسان به معنایی دیگر بکار می‌رود؛ اختیار در مورد خداوند یعنی انجام دادن کارها از روی رضا و رغبت بدون اینکه مقهور عامل قوی‌تری قرار گیرد. اختیار به این معنا شامل فاعل بالعنایه، بالرضا و بالتجلی نیز می‌شود و اختیار در مورد انسان یعنی قصد، گزینش و ترجیح یکی از دو طرف (نک: مصباح، ۱۳۶۷: ۱-۳/۳۷۵-۳۷۷). اما از ظاهر سخنان برخی عارفان اشتراک معنوی آن، قابل استفاده است. مضمون سخنان ایشان این است که: نحوه اختیار حق با نحوه اختیار خلق فرق دارد. خلق در مقام تردید و به سبب فایده بیشتر یا مصلحتی که در پی آن است، یکی از دو طرف را ترجیح می‌دهند. اما گزینش یکی از دو امر یا امکان دو حکم مختلف درباره حق راه ندارد (فناری، ۱۳۷۴: ۲۳۷-۲۳۹).

به نظر می‌رسد، همان گونه که از ظاهر عبارات برخی عارفان به دست می‌آید، اختیار، مشترک معنوی است نه لفظی و در هر دو موطن به یک معنا به کار رفته

۱. و المراد من الجبر هنا؛ ماهو المقابل للتفویض، لا الجبر العلی المقابل للأو لویه، اذ الجبر العلی - الناطق

الناطق به قاعدة: «الشیء مالم یجب لم یوجد»... (جوادی آملی، ۱۴۲۲: ۷۱)

است و آن اینکه فاعل، به خواست و اراده خود فعل را انجام دهد نه در اثر فشار عامل قوی‌تری که اراده او را نفی کند. به این ترتیب، روح معنا در هر دو اطلاق، یکی است. البته انسان چون از سویی دارای گرایش‌های متضاد است و از دیگر سو، جهل به مصالح، مفاسد و نتیجه کار دارد، در انجام دادن و ترک برخی کارها دچار تردید می‌شود و در مقام تردید یکی از دو امر را گزینش و انتخاب می‌کند. اما خداوند و مجردات دیگر، چون منزّه از جهل و گرایش‌های متضادند، دچار تردید نمی‌شوند، بلکه عالی‌ترین مرتبه اختیار را دارند. گزینش بین دو طرف، از ویژگی‌های تعین خاص است نه از مقومات معنای اختیار؛ اما ویژگی مورد و تعین خاص سبب اشتراک لفظی در واژه اختیار نمی‌شود. باید به این نکته توجه شود که به عقیده صدرالمتهلین، هر دو عنصر اراده و قدرت در تعریف اختیار دخیل است: «فأن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة و الإرادة سواء كانت تلک القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شیء آخر» (صدرالدین، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۱۷؛ نک: همان: ۳۱۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۶). اما به عقیده ابن عربی، تنها اراده در تعریف اختیار نقش دارد. او کسب را به تعلق اراده به فعل، تفسیر کرده است و آن را ویژه موجود امکانی می‌داند و قدرت را از اوصاف مختص به واجب^۱ پس به باور باور ابن عربی اختیار این است که آدمی به خواست و اراده خود کار کند.

۱. التعت الخاص الأخص التي انفردت به الألوهة كونها قادرة إذ لا قدرة لممكن أصلا و إنما له التمكن من قبول تعلق الأثر الإلهي به. الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجد الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق فسمى ذلك كسبا للممكن. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱ / ۴۲).

حقیقت اراده

در زمینه اراده پرسش‌هایی، مطرح است از جمله اینکه حقیقت اراده، کیف نفسانی است یا فعل نفس؟ آیا خود اراده امری اختیاری است؟ اگر اراده امر غیر اختیاری باشد، آیا افعال ارادی منتهی به آن، غیر اختیاری نخواهند بود؟

در پاسخ این پرسش‌ها می‌توان گفت به نظر می‌رسد، اراده در دو مقام مطرح است: یکی در مقام ذات و دیگری در مقام انجام دادن فعل و ترک آن. بسیاری از محققان این وادی، میان این دو مقام، خوب تفکیک نکرده‌اند. اراده در مقام انجام دادن فعل، امر حادث و فعل نفس است. نفس نسبت به افعال خارجی که از طریق اعضا و جوارح انجام می‌دهد فاعل بالقصد است؛ ولی نسبت به خود اراده - که از افعال جوانحی به شمار می‌آید - در مقام انجام دادن فعل، فاعل بالتجلی است و فاعل بالتجلی عالی‌ترین مرتبه اختیار را دارد (جعفر سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۲؛ همو، ۱۴۱۷: ج ۲ / ۳۱۰-۳۱۱). با توجه به این مطلب به خوبی درک می‌شود که در هر دو مرتبه برای انسان، اختیار ثابت است؛ چون اراده در مرتبه فعل از اراده در مرتبه ذات ناشی می‌شود، اما لازم نیست اراده مأخوذ در مقام ذات انسان، مسبوق به اراده دیگری باشد؛ چرا که اراده در مقام ذات، مجعول به جعل بسیط است نه مرکب. به عبارت دیگر، اراده در مرتبه ذات به سبب صرف جعل وجود آدمی، مجعول است و نیاز به جعل دیگری ندارد. تحقیق، نشان می‌دهد که اراده در مرتبه ذات، تشکیل دهنده هویت، نحوه وجود و ذاتی آدمی است و خارج از محدوده اختیار اوست نه منافی آن، بلکه موجب تأکید و شدت اختیار در انسان است؛ همان‌گونه که وجوب وجود مفادی جز تأکد و شدت وجود ندارد. از این - رو، نه مسبوق بودن اراده به اراده دیگری ضرورت و حتمیت دارد، نه عدم آن به اختیار انسان لطمه می‌زند و نه اشکالات ناظر به آن از دقت کافی برخوردارند.

۱. مبانی نظریه «امرین الامرین»

۱-۱. وحدت شخصی وجود

مراد از وحدت شخصی وجود این است که حقیقتِ وحدانیِ بسیط، تمام هستی را پر کرده است.^۱ کثرات امکانی اضافات اشراقی این حقیقت واحدند و به ملاک موجودیت وی موجودند. به تعبیر فلسفی، حق تعالی، بالذات و موجودات امکانی، بالعرض تحقق دارند: «وقد ثبت عند المحققين أنه ما فی الوجود إلا الله و نحن و إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به و من كان وجوده بغيره فهو فی حکم العدم» (بی تا: ۱ / ب / ۵۴ / ۲۷۹).

بالعرض و مجاز در اصطلاح عرفانی به معنای هیچ و پوچ از قبیل نسبت جاری شدن به ناودان (= جری المیزاب) در اصطلاح ادبی نیست؛ بلکه شبیه جالس سفینه است که هرچند حرکت اصالتاً از آن کشتی است، اما سرنشینان کشتی نیز واقعا از نقطه‌ی فرضی «الف» به نقطه‌ی فرضی «ب» منتقل می‌شوند و بهره‌ای از حرکت دارند و یا نظیر «الجسم ایض بالبیاض» است که بیاض بالذات سفید است، اما جسم به تبع بیاض. نیز شبیه آنچه ملاصدرا درباره‌ی ماهیات (در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت) می‌گوید که ماهیات حظی از هستی دارند نه این که هیچ و پوچ، عدم محض، موهوم و پندار صرف باشند. موجودات امکانی نیز از منظر عارفان مسلمان به همان اندازه از هستی بهره‌مندند.

تعبیر مناسب که مانع از مغالطه‌ها می‌تواند باشد، واژه «بالتبع» است نه «بالعرض». تعبیر دقیق‌تر از آن واژه حیثیت تقییدی است؛ چون کثرات امکانی با حیثیت تقییدی شأنی وجود حق موجودند؛ چنانکه صفات متعدد حق مانند

۱. فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة و الشيء لا یضاد نفسه». (ابن

عربی، ۱۳۸۰: فص اسماعیلی / ۹۲).

حیات، علم، قدرت، اراده (با اینکه واقعیت هر کدام غیر از دیگری است)، با یک وجود وحدانی بسیط تحقق دارند، موجودات عینی نیز چنین هستند.

۱-۲. سر القدر یا اعیان ثابتة

در این عالم هر پدیده‌ای آن‌گونه که تحقق پیدا می‌کند و با هر شرایطی که روبه‌رو می‌شود، قدر آن است؛ مثلاً اینکه شخصی در زمان و مکان خاصی از پدر و مادری معین به دنیا بیاید، و بعد حرفه خاصی را انتخاب کند و در زندگی موفق باشد یا ناموفق، قدر آن است. به سخن ابن عربی، قدر، توقیت اشیاست آن‌گونه که در خارج هستند بدون اینکه از خود بر آن بیفزاید (ابن عربی، ۱۳۸۰: *فصل عزیری / ۱۳۱*). سر آن، اعیان ثابتة و اقتضائات آن‌هاست. فناری می‌نویسد:

این اشیا هستند که بر خودشان حکم می‌کنند. در این حکم اشیا حاکم‌اند که مطابق اقتضای حقایق آنها بر آنها حکم شود و این، همان سرالقدر است.^۱ باید به این نکته توجه کرد که اعیان ثابتة، صور اسمای الهی‌اند و عارفان آن را به تبع اسمای الهی به کلی و جزئی تقسیم کرده‌اند. اهل معرفت، به صور اسمای الهی - خواه کلی باشند خواه جزئی - اعیان ثابتة گویند، اما اهل نظر، اعیان ثابتة کلی را ماهیات و اعیان ثابتة جزئی را هویات می‌نامند (نک: *قیصری، ۱۳۷۵: فصل ۳ / ۶۲ - ۶۱*). حق، وجود و کمال اشیا را به آنها عطا نمی‌کند مگر بر اساس علمی که به اقتضائات اعیان ثابتة آنها دارد. فیلسوفان، تنها علم فعلی واجب را تابع وجود عینی معلوم می‌دانند نه علم ذاتی وی را؛ اما عارفان نه تنها علم حق را در مرتبة

۱. الحکم للاشیا علی انفسها و کونها الحاکمة علی الحکم ان یحکم علیها بما یقتضیه حقائقها و هذا هو

سر القدر (فناری، ۱۳۷۴: ۱۲۱).

فعل، تابع معلوم می‌دانند، بلکه در تمام مراتب هستی آن را می‌پذیرند: «... فله الحجة البالغة علينا بنا بموجب حکمته و علمه و مقتضی ذاته و حکمته و علمه ان يحکم على الاشياء بماهی علیها فی اعیانه» (جنیدی، ۱۳۸۱: ۵۰۸؛ نک: ابن عربی، ۱۳۸۰: فص یعقوبی / ۱۳۰، ۹۶ و ۱۳۲؛ همو، ۱۳۷۰: ۸؛ همو، بی‌تا: ۴ / ۱۵ و ۱۶؛ جنیدی، ۱۳۸۱: ۵۰۴، ۵۱۱، ۵۱۲ و ۵۱۳؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱، ۲۱۲ و ۲۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۸، فصل ۳ / ۶۱ و ۴۸). بر این اساس، با هر شرایطی که در خارج، آدمی با آن روبه‌رو می‌شود، مطابق با اقتضائات اعیان ثابتۀ آن خواهد بود. نتیجه آنکه برای خداوند «حجت بالغه» است نه برای انسان؛ زیرا حق، طبق حکمت و علم خود حکم می‌کند و مقتضای ذات، حکمت و علم او، حکم بر اشیاست بدان‌گونه که اعیان ثابتۀ آنها اقتضا دارند. پس آنچه را که خداوند به اشیا عطا می‌کند از وجود و کمال آن، به نحو دقیق همان چیزی است که با اعیان ثابتۀ آن را می‌طلبند.

۱-۳. «سرّسّر القدر» («فوق سرّ القدر»)

مقصود از «سرّسّر القدر» این است که بر مبنای وحدت شخصی وجود، در خارج یک وجود وحدانی بسیط بیش نیست که همه هستی را پر کرده است و همه کثرات امکانی، تطورات و حالات وی به شمار می‌آیند از این‌رو، هیچ تعینی از تعینات خلقی و حالات آنها بریده از حق نخواهد بود.

ابن عربی، درباره «سرّسّر القدر» می‌نویسد:

سر عالی‌تر از «سر القدر» هم وجود دارد و آن اینکه اعیان ثابتۀ ممکنات در عدم شان ثابت‌اند. در خارج هیچ وجودی جز وجود حق نیست. در خارج همان وجود حق به صور احوال ممکنات متلبس است که در حد ذات و اعیان ثابتۀ خود بر آن احوال بوده‌اند. پس دانستی که چشندۀ لذت و ألم کیست؟ و دانستی

که کدام حال در پی کدام حال می‌آید [لذت، الم و حال، همه و همه، از تجلیات اوست به هیچ‌رو منعزل و بریده از او نیست].^۱

بنابر سخن جامی، اعیان ثابته بیرون از حق نیستند بلکه آنها نسبت و شئون ذاتی حقند؛ بدین سبب، جعل، تغییر، تبدیل، زیادی و کمی در آنها راه ندارد:

و سرّ سرّالقدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أمورا خارجة عن الحق - قد علمها أزلا، و تعينت في علمه على ما هي عليه - بل هي نسب أو شئون ذاتية، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فأنها حقائق ذاتيات، و ذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النقصان (جامی، ۱۲۷۰: فص عزیری / ۲۱۱).

در اندیشه ابن عربی احوال اعیان علمی و عینی بریده از حق نیستند؛ بلکه از تجلیات حقند. به این دلیل، به هیچ‌رو تفویضی در کار نخواهد بود؛ چراکه از جمله احوال انسان، اراده و انجام دادن کارهای ارادی است و احوال انسان همه و همه از تجلیات حق‌اند و وابسته به او؛ پس حق، خلق را به حالش رها نکرده است.

۱-۴. وجه خاص

عرفا از «وجه خاص» با تعبیرهای به ظاهر متفاوت یاد کرده‌اند؛ مثلاً محقق

۱. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها. (ابن عربی، ۱۳۸۰: فص يعقوبی / ۹۶؛ جامی، ۱۳۷۰: فص عزیری / ۲۱۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: فص لوطی / ۸۱۱؛ جندی، ۱۳۸۱: فص عزیری / ۵۱۲ - ۵۱۳).

قانونی از آن به «جهت وجوبی» (قانونی، ۱۴۱۶: الرسالة الهادیة، ص ۱۵۶-۱۵۷ و الاسئلة ص ۶۷) و «حصه خاص» (قانونی، ۱۳۷۵: ۲۵۸) تعبیر کرده است و محقق جندی از آن به «طریق السر» (جندی، ۱۳۸۱: الخطبه / ۹۷)، «الوجه الخاص» (همان: الخطبه / ۹۹). اما در واقع همه آنان خواسته‌اند با تعبیرهای مختلف به یک حقیقت اشاره کنند که همان حصه وجودی اشیا است که از راه شبکه‌های اعیان ثابت به اشیا می‌رسد. حصه وجودی هر شیء غیر حصه وجودی دیگری است. حصه وجودی هر شیء، عین هویت و رب خاص آن است که در درون آن شیء، بدون واسطه به تدبیر آن می‌پردازد و قرب و ریدی و معیت ذاتی با آن دارد. بیشتر محققان این حوزه، تعبیر «وجه خاص» را به کار برده‌اند و نیز تصریح کرده‌اند که وجه خاص از راه شبکه‌های اعیان ثابت اشیا به آنها می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: الخطبه / ۲۹۷ و ۵۴۳: قانونی، ۱۳۷۵: ۲۵۸؛ فناوی، ۱۳۷۴: ۱۸۲).

موجودات امکانی دو جهت دارند: جهت وجوبی (اسما) و جهت امکانی (تعینات). جهت وجوبی، همان وجه خاص است و جهت امکانی، همان راه سلسله مراتب است. تعینات خلقی هم از راه سلسله مراتب با حق ارتباط دارند و هم از راه وجه خاص و بدون واسطه. (قانونی، ۱۴۱۶: الاسئلة / ۶۸؛ همان: الرسالة الهادیة / ص ۱۵۶؛ جندی، ۱۳۸۱: الخطبه / ۹۷ - ۹۹؛ فناوی، ۱۳۷۴: ۸۵ - ۸۸؛ حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر شرح فصوص قیصری: ۲۲۳ قیصری، ۱۳۷۵: الخطبه / ۲۹۷ - ۲۹۸). به تعبیر دقیق‌تر، «وجه خاص» همان حق مقید است که قرب و ریدی و معیت ذاتی با اشیا دارد.

۱-۵. تجدد امثال

تجدد امثال یعنی موجودات (اعم از مجرد و مادی) از جمله انسان در عمیق -

ترین ساحت هستی خود و اطوار آن، به تجلی و ایجاد آن به آن حق وابسته‌اند چون موجودات امکانی بالذات معدومند و بالعرض موجود؛ پس هر آن، در وجود و شئون وجود به تجلی ایجاد حق نیازمندند (نک: ابن عربی، بی‌تا: ج ۱ / ۱۸۸؛ همان: ۲ / ۶۳۹ و ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۰: فص شعیبی / ۲۴ - ۲۶).

۲. جبر، تفویض و امر بین الامرین

تا کنون به سابقه تاریخی این مسئله پرداختیم و مبانی آن را در اندیشه محیی‌الدین به اجمال بیان کردیم. اکنون نوبت آن رسیده است که بر اساس مبانی و عبارات او به دیدگاه وی در باره جبر، تفویض و امر بین‌امرین بپردازیم.

۲-۱. نفی جبر بر اساس اعیان ثابت

تابع اقتضائات اعیان ثابت بودن اعطای وجود و کمالات آن، این پرسش را ایجاد می‌کند که اگر کارها بر حسب «مشیت» و اراده حق از ازل (بر اساس اقتضائات اعیان ثابت) رقم خورده‌اند، «مشیت» او برای اختیار انسان جا نمی‌نهد؛ چونکه اعمال خوب و بد، همه به مشیت عمومی خداوند بر طبق استعدادها و اقتضائات اعیان ثابت در صقع ربوبی، در خارج تحقق می‌یابند؛ پس اختیار آدمی در اندیشه ابن عربی هیچ محلی از اعراب نخواهد داشت.

پیش از اینکه به پاسخ پرسش فوق بپردازیم این نکته را باید به یاد آوریم که در دیدگاه فلسفی، اراده پیش از ایجاد در مرتبه حرکت اعضا و جوارح و انجام دادن افعال خارجی مطرح است و از این منظر اراده، مسبوق به علم و تصور است و علم و تصور غیر ارادی‌اند. تصور و تصدیق شرایطی را فراهم می‌آورند که اراده در مقام انجام دادن کار از اراده در مقام ذات ظهور یابد. از دیدگاه عرفان

اسلامی، اراده، همان‌گونه که در قوس صعود مطرح است، در قوس نزول و مراتب نزولی وجود پیش از ایجاد نیز مطرح است. از بعضی آیات قرآن کریم مانند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر: ۲۲) نیز این مطلب قابل استفاده است. طبق مفاد این آیه، حقیقت انسان باید در عوالم فراتر نیز به همان نحوی محقق باشد که در عالم شهادت تحقق دارد. پس اراده در عوالم فرازین هستی نیز نفس الامر دارد؛ برای اینکه آدمیان در نشئه مادی صاحب اراده‌اند.

مجعول نبودن اعیان ثابت و استعداد کلی آن، در اندیشه ابن عربی جبر را نفی می‌کند؛ ظاهراً او به اشکال جبر از این راه پاسخ می‌دهد؛ زیرا در عین ثابت انسان همه شرایط، علت ناقصه و تامه از جمله اراده نیز مأخوذ است. هر آنچه در این عالم، به وجود می‌آید، حقیقت آن در عالم‌های فراتر وجود دارد. از جمله پدیده‌های این عالم، انسان است. انسان در این عالم دارای ویژگی‌هایی است که از جمله آنها اراده است، پس حقیقت انسان با تمام ویژگی‌های آن از جمله اراده، در موطن بالاتر باید نفس الامر داشته باشد و انسان در نشئه عالم طبیعت، رقیقه آن حقیقت است؛ اگر حقیقت انسان فاقد اراده باشد، حقیقت انسان نخواهد بود. از جمله مراتب نظام هستی و خزینه‌های آن، اعیان ثابت است. در نتیجه با توجه به مطالب فوق، اراده به صورت ویژگی خاص، باید در عین ثابت وی مأخوذ باشد. به عبارت دیگر، در عین ثابت انسان همه شرایط، علت‌های ناقصه از جمله اراده و علت تامه مأخوذ است. عین ثابت انسان با این وصف، وجود ارادی و کارهای ارادی را طلب می‌کند و خدا نیز به اقتضای جود اطلاق‌اش به هر موجود آنچه را که بخواهد عطا می‌کند. با توجه به این امر، ابن عربی می‌نویسد: از سبق کتاب

نترس از خودت بترس چون سبق کتاب و علم حق به موجودات نیست مگر به همان نحوی که بعدا در خارج تحقق می‌یابد.ⁱ او بر این اساس می‌گوید: برای خداوند حجت بالغه است نه برای انسان. خدا ستم نمی‌کند خود آنان ستم می‌کنند؛ زیرا به سخن ابن عربی، «علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم»ⁱⁱ یا می‌گوید: «حاکم، محکوم محکوم علیه خود است».ⁱⁱⁱ خداوند در افاضه وجود و اعطای کمالات آن تابع اعیان ثابت است. او بر اساس اعیان ثابت اشیا بر آنها حکم می‌کند؛ چه اینکه رئیس یک کشور در تدبیر، برنامه‌ریزی و اداره آن، تابع واقعیت زمانی، مکانی، زبانی و دیگر شرایط آن است. اعیان ثابت نفس الامر اشیا است همه حقایق در آن مکتوب است. سبق کتاب، قضا و قدر الهی بر اساس اعیان ثابت صورت می‌پذیرد. به حسب «سراقدر» هر آنچه که در خارج پدید می‌آید، اعم از آنکه خیر باشد یا شر با همه خصوصیات و شرایط و علت تامه و ناقصه‌اش از جمله اراده در عین ثابت شخص تحقق دارد و خدا بر اساس آن حکم کرده و آن را ابراز می‌کند. پس به حسب «سراقدر» خاستگاه کارهای ارادی انسان اعم از خوب و بد خود وی بر اساس عین ثابتش است؛ عین ثابت وی که دارای ویژگی اراده است. کارها چه خوب چه بد از عین ثابت انسان با وصف ارادی بودن آن برمی‌خیزند. به سخن محیی‌الدین، «فما اعطاه الخیر سواه و لا اعطاه ضد الخیر غیره بل هو منعم ذاته و معذبها، فلا یذمن الا نفسه و لا یحمدن

i. فلا یخف سبق الكتاب علیه و إنما یخاف نفسه فإنه ما سبق الكتاب علیه و لا العلم إلا بحسب ما کان

کان هو علیه من الصورة التي ظهر فی وجوده علیها. (ابن عربی، بی تا: ۴/ب ۴۱۱/۱۶)

ii. و العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم. (همان).

iii. فکل حاکم محکوم علیه بما حکم به (همو، ۱۳۸۰: فص عزیری / ۱۳۱).

الا نفسه. فله الحجة البالغة» (۱۳۸۰: نص یعقوبی/۹۶). از بعضی روایات نیز تا اندازه‌ای این مطلب قابل استفاده است. در یک روایت، مردی از امیر مؤمنان علی علیه‌السلام از مشیت الهی سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید تو از مشیت دوری؛ یعنی نمی‌توانی بدان آگاهی یابی. آنگاه حضرت از او می‌پرسد: آیا خداوند مخلوقات را همانگونه که خود می‌خواست آفرید یا آنگونه که خود آنان می‌خواستند. آن شخص جواب می‌دهد: آنگونه که خود می‌خواست. باز حضرت می‌پرسد: آیا خداوند مخلوقات را برای چیزی که خود می‌خواست آفرید یا برای آنچه که خود شان می‌خواستند؟ آن شخص می‌گوید: برای چیزی که خود می‌خواست. در پایان امام علی علیه‌السلام سؤال می‌کند: آیا خداوند مخلوقات را آنگونه که خود می‌خواهد در قیامت می‌آورد یا آنگونه که خودشان می‌خواهند؟ آن مرد پاسخ می‌دهد آنگونه که خدا می‌خواهد. حضرت به آن مرد گفت: برخیز که از مشیت هیچ بهره‌ای نداری:

«... فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَلِ الْمَشِيَّةِ الْأُولَى نَقُومُ وَ نَقْعُدُ وَ نَقْبِضُ وَ نَبْسُطُ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنَّكَ لَبُعْدُ فِي الْمَشِيَّةِ أَمَا إِنِّي سَأُثَلِّكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا مَخْرَجًا أُخْبِرُنِي أَوْ خَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا فَقَالَ كَمَا شَاءَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَأْتُونَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا قَالَ يَأْتُونَهُ كَمَا شَاءَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُمْ فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَشِيَّةِ شَيْءٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: باب القضاء و القدر / ۳۶۵ - ۳۶۶).

۲-۲. نفی تفویض بر اساس وحدت شخصی وجود و دیگر مبانی

ابن عربی به نفی تفویض بر مبنای «وحدت شخصی وجود»، «وجه خاص» و

«تجدد امثال» تصریح نکرده است؛ ولی این مطلب را بر اساس پاره‌ای از مبانی، می‌توان به وی نسبت داد چون نتیجه منطقی مبانی پیش‌گفته، نفی تفویض است؛ چراکه مفاد وحدت شخصی وجود این بود که حق تعالی بالذات موجود است و دیگر موجودات بالعرض؛ یعنی در دار هستی یک وجود بیش نیست که باطنی-ترین ساحت هستی هر موجودی را تشکیل می‌دهد. تمام تعینات پرتو وجود حق و اضافات اشراقی او هستند. پس تمام تعینات با همه شئون، به نحوی وابسته به حق‌اند. مقصود از وجه خاص، حصه وجود اشیاست که از راه شبکه اعیان ثابته به آنها می‌رسد و رب خاص اشیا به شمار می‌آید و در دل موجودات به تدبیر آنها می‌پردازد. بر این مبنا نیز اشیا نه در وجود، بریده از حق هستند و نه در کارها و شئون وجودشان. بر اساس تجدد امثال، نیز همه موجودات عینی از جمله انسان در هستی و شئون وجودشان به اضافه «آن» به «آن» حق وابسته‌اند. پس بر اساس این مبنا هم تفویض در نظام هستی راه ندارد.

ابن عربی، در نفی تفویض بر اساس «سرسرالقدر» صراحت دارد. او اول بر اساس سرالقدر می‌گوید: «اعطا کننده خیر و ضد آن جز خود انسان نیست؛ بلکه او خود منعم و معذب خودش است. پس نباید آدمی جز خود را ثنا و بد بگوید. بر این اساس برای خداوند (از اینکه به اعیان و اقتضائات آنها علم دارد) حجت بالغه است؛ زیرا علم تابع معلوم است. پس از آن در باره نفی تفویض به حسب «سرسرالقدر» می‌گوید: «سر عالی‌تر از سرالقدر وجود دارد و آن اینکه اعیان ثابته ممکنات در عدم شان ثابت‌اند. در خارج هیچ وجودی جز وجود حق نیست. همان وجود حق در خارج به صور احوال ممکنات (که در حد ذات و اعیان ثابته خود بر آن احوال بوده‌اند) متلبس است. پس دانستی که چشنده لذت و الم

کیست؟ و دانستی که کدام حال در پی کدام حال می‌آید [لذت والم و حال همه از تجلیات اوست].^۱

قیصری در شرح سخنان ابن عربی می‌گوید: امر بر تمام عالمان ظاهر مشتبه شده است؛ چونکه برخی از آنان به جبر محض گرویدند، برای اینکه فعل را تنها به حق نسبت داده‌اند و بعضی قدر محض (تفویض) را پذیرفتند؛ چون فعل را تنها به عبد نسبت دادند. اما واقع مطلب این است که فعل از هر دو حاصل می‌شود؛ یعنی یک فعل در زمان واحد به حق یا اسمای او و عبد هر دو استناد دارد. [امر بین‌امرین یعنی استناد فعل به هر دو]:

(فقد بان لك السرُّ و قد اتضح الامر) أي، ظهر لك سرُّ القدر و اتضح أمر الوجود على ما هو عليه، و الامر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلهم، حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحق فقط، و بعضهم إلى القدر الصفر بنسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتضح أن الفعل يحصل منهما (قیصری، ۱۳۷۵: فص لوطی / ۷۹۷).

بنابراین، به باور ابن عربی، اعیان ثابتة تعینات حقد و خلق و احوال آن نیز از تجلیات او هستند نه بریده از وی؛ فی‌المثل داشتن اراده و انجام دادن کارهای ارادی از احوال آدمیان است. انسان و احوال او همه از تجلیات حق‌اند؛ پس حق،

1. فما أعطاه الخیر سواه و لا أعطاه ضد الخیر غیره، بل هو منعم ذاته و معذبه. فلا یذمُّ إلا نفسه و لا یحمدن إلا نفسه. «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» فی علمه بهم إذ العلم یتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا فی مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما عليه الممكنات فی أنفسها و أعيانها. فقد علمت من یلتذ و من یتألم و ما یعقب كل حال من الأحوال (ابن عربی، ۱۳۸۰: فص یعقوبی / ۹۶؛ جامی، ۱۳۷۰: فص عزیری / ۲۱۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: فص لوطی / ۸۱۱؛ جندی، ۱۳۸۱: فص عزیری / ۵۱۲ - ۵۱۳).

خلق را به حال خودش وا نهاده است؛ در نتیجه تفویض در اندیشه او راه ندارد.

۲-۳. نفی جبر و تفویض در عبارات صریح محیی‌الدین

ابن عربی، در عبارتی، هم جبر و هم تفویض را نفی کرده است. با توجه به نفی آن دو، وی باید به امر سومی معتقد باشد که آن را «امر بین‌المرین» می‌نامیم و بعدا باید دید که امر بین‌المرین در اندیشه وی چگونه قابل تصویر است؟ و به چه معنا است؟ مضمون سخن او این است که اراده خدا در افعال ارادی به این معنا است که خود عبد بعضی امور را اراده کند و با اراده خود آن را انجام دهد. او از آنچه که عبد اراده خواهد کرد آگاه است؛ از این‌رو از وقوع آن در خارج منع نمی‌کند و آن شی عینا مراد خداوند است اما به قید اراده عبد و نیز امر به او وانهاده نشده است:

«قلنا: ارادته تعالی ان یکون العبد مریدا فی بعض الامور، و قد علم الله ما یریده العبد، فلم یمنع وقوع ذلک الامر، وهو بعینه مراد لله، و لکن بارادة زید، فزید غیر مجبور علیه، و لیس الامر مفوضا الیه» (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۷۴).

ابن عربی در فتوحات از دیدگاه عارف محقق، به صراحت جبر را نفی کرده و آن را منافی با نسبت فعل به موجود امکانی دانسته است: «الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینافی صحة الفعل للعبد» (همو، بی‌تا: ۱ / ۴۲) و نیز همانگونه که به آن اشاره کردیم، ابن عربی دیدگاه عرفا را مقابل دیدگاه معتزله و اشاعره قرار داده است.^۱

با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد عقیقی (نک: ابن عربی، ۱۳۸۰: مقدمه / ۴۲-۳۹)، جهانگیری (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۱۴-۴۲۴) و برخی دیگر - که جبر را به ابن

۱. هؤلاء ثلاثة أصناف أصحابنا والأشاعره والمعتزله (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۲۱۱).

عربی نسبت داده‌اند - تتبع لازم در آثار ابن عربی و تأملی که باید، در سخنان وی نکرده‌اند.

۲-۴. امر بین الامرین

مراد از امر بین الامرین، استناد کارها به حق در عین استناد آنها به عبد است. ابن عربی، کارها را به هر دو نسبت داده است: «فالکل منا و منهم و الاخذ عنا و عنهم» (ابن عربی، ۱۳۸۰: فص لوطی / ۱۳۱). به نظر می‌رسد، ابن عربی، کار عبد را، از حیث ایجاد و اظهار یا فاعلیت، به حق یا اسمای او و از حیث قابلیت و اتصاف یا قبول، به عبد نسبت می‌دهد. عبارات قیصری نیز مؤید همین برداشت است.

قیصری در توضیح سخنان ابن عربی، می‌گوید: در سخنان وی دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه ابن عربی این سخن را از زبان حق اظهار کرده باشد و دیگر اینکه از زبان عبد بیان کرده باشد. البته قیصری در آخر احتمال دوم را ترجیح داده است. در هر صورت طبق تفسیر قیصری چه ابن عربی از زبان «رب» سخن گفته باشد و چه از زبان «عبد»، به باور وی، کارها از حیث فاعلیت و ایجاد به خدا و اسمای او و از حیث قابلیت، اتصاف و قبول به انسان نسبت دارد:

فکلما يحصل من التجلیات و الاحوال العارضة علی الموجودات، منا بحسب الفاعلیة، و منهم بحسب القابلیة،... فالأخذ عنا بالإيجاد و الإظهار، و الاخذ عنهم بالاتصاف و القبول. [از اینجا به بعد ناظر به احتمال دوم است] أو فالکل منا بحسب القابلیة و إعطاء أعیاننا للحق ما یفیض علینا من التجلیات و الاحوال، و منهم، أی و من الاسماء الالهیة، بحسب الفاعلیة (قیصری، ۱۳۷۵: فص لوطی / ۱۰۹-

(۸۱۰).

در اینجا قیصریⁱ و جامیⁱⁱ هر دو این پرسش را مطرح کرده‌اند که اعیان ثابتة ثابتة و قابلیت آن به فیض اقدس افاضه گردیده است؛ یعنی اعیان ثابتة و قابلیت آن نیز مجعول حق هستند (ابن عربی نیز به این مطلب تصریح کرده استⁱⁱⁱ)، پس این پرسش را مطرح کردند که آیا اختیار برای عبد معنا ندارد؟ سپس چنین پاسخ داده‌اند که افاضه در اعیان ثابتة به معنای تأخر ذاتی است نه جعل. به تعبیری اعیان ثابتة نسبت به حق تأخر ذاتی دارند به گونه‌ی تأخر لازم از ملزوم؛ چون اعیان ثابتة صور اسمای الهی و از لوازم ذات حق هستند نه اینکه مجعول باشند. پس اعیان ثابتة و اقتضائات آن از ازل بوده و تا ابد نیز خواهند بود و حق از مرحله‌ی کمون آنها را ابراز می‌کند بدون اینکه از خود چیزی بر آنها بیافزاید یا تغییر و تبدیل در آنها پدید بیاورد.

اسما و اعیان در مقام ذات به نحو اندماجی وجودی و در تعیین اول به نحو اندماجی علمی هستند. پس در مقام ذات نیز اعیان ثابتة و قابلیت آنها سهمی از هستی دارند. حق،

i. فإن قلت: الأعیان و استعداداتها فائضة من الحق تعالی، فهو جعلها كذلك. قلت: الأعیان لیست مجعولة مجعولة بجعل الجاعل، كما مر فی المقدمات، بل هی صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلیة و أبدية. و المعنى بالإضافة «التأخر» بحسب الذات لا غیر. (قیصری، ۱۳۷۵: فص لوطی / ۸۱۶)

ii. فان قلت، «الأعیان و استعداداتها فائضة من الحق تعالی، فهو جعلها كذلك» قلت، «الأعیان لیست مجعولة، كما مر غیر مرة بل هی صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق سبحانه إلا بالذات، لا بالزمان. فهي أزلیة أبدية غیر متغيرة و لا متبدلة. و المراد ب «الافاضة» التأخر بحسب الذات، لا غیر.» (جامی، ۱۳۷۰: فص عزیری / ۲۱۳)

iii. و القابل لا یكون إلا من فیضه الأقدس. (ابن عربی، ۱۳۸۰: فص آدمی / ۴۹)

آنچه را که در کمون هستی به نحو اطلاقی وجود دارد، ابراز می‌کند. به سخن ابن عربی «ما در اعلى القل، حروف عالیات بودیم و از آن مرتبه تنزل کرده‌ایم»^۱ بنابراین، تمام موجودات، سهمی در هستی دارند؛ از این رو، حق به مؤمن یا کافر نمی‌گوید تو مؤمن یا کافر باش، بلکه آن اندازه که او در هستی سهم دارد آن را ابراز می‌کند. ایمان و کفر اقتضای ذات آنان است. بر این اساس، معنای «امر بین الامرین» این است که فعل واحد در زمان و مرتبه واحد هم به حق و هم به خلق مستند باشد؛ زیرا حق و خلق هر دو در باطنی‌ترین ساحت هستی سهمی از هستی دارند. البته حق به نحو بالذات و خلق به نحو بالعرض سهم در هستی دارند. خلق با وصف اراده و قابلیت خود در باطنی‌ترین ساحت، سهم از هستی دارد. ابن عربی، این مقام را، مقام حیرت می‌داند که عارف در این مرتبه با نوعی حیرت هستی‌شناسی روبه‌رو می‌شود؛ او در هم‌تیدگی حق و خلق و استناد کارها را در زمان و مرتبه واحد نظاره می‌کند. در این مرتبه حیرت نیز به حیرت می‌افتد:

من هذا الباب باب الحيرة الالهية و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمي (قرآن کریم افکندن تیر را هم به حق و هم خلق نسبت داده است) و أفعال یا عبدی ما لست بفاعل بل انا (= حق) فاعله و لا افعله الا بك (= خلق) لانه لا يتمکن ان أفعله بی فانت لا بد منك و انا بدك اللازم فلا بد منی فصارت الامور موقوفة على و عليه (این جمع بین سرالقدر و سرسرالقدر است) فحرت (تو متحیر می‌شوی) و حارت الحيرة (حیرت - وجودی - نیز متحیر می‌شود) و حار كل شيء و ماثم الا حيرة في حيرة (ابن عربی، ۱۳۶۱: کتاب الجلالة/۱۲).

در اینجا به این نکته باید توجه کرد که از منظر ابن عربی، کارها از حیث ایجاد

۱. کنا حروفا عالیات لم نقل متعلقات فی ذری اعلى القل انا أنت فيه و نحن أنت و أنت هو و الكل فی

فی هو هو فصل عن وصل. (قونوی، ۱۳۷۱ (ترجمه خواجوی): ۱۳ / به نقل از ابن عربی).

و اظهار به حق و از حیث قابلیت و قبول به خلق استناد دارند. امر بین الامرین نیز در فضای فکری او به همین معنا می‌تواند باشد. حتی شر و بدی - اگر امر وجودی باشد - نیز چنین است؛ یعنی از حیث ایجاد و اظهار، به حق یا اسمای او و از حیث قبول به خلق استناد دارد. بر این اساس ابن عربی می‌نویسد: «فلا تحمدن الا نفسک و لا تذمن الا نفسک، و ما یبقی للحق الا حمد افاضة الوجود لان ذلك له لا لک» (ابن عربی ۱۳۸۰: فص ابراهیمی / ۸۳).

این نکته نیز در خور توجه است که به عقیده ابن عربی، حق از راه اسمای خود، کارها را انجام می‌دهد، ولی تأثیر اسمای الهی بر دو امر موقوف است: یکی اقتضائات وجودی اسمای الهی و دیگری استعداد موطن‌ها. به مثل اسم مضل با اسم هادی دو گونه اقتضا دارند و همچنین حضرت خاتم صلی الله علیه و آله با ابوجهل به لحاظ قابلیت و استعداد هر دو فرق دارند. تأثیر اسمای الهی به هر دو امر بستگی دارد: «فإن الكون فی قبضة الاسماء الالهية تصرفه بطریقین بحسب حقایقها و بحسب استعدادات الاکوان لها» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱ / ۶۱۵). فناری نیز در این باره می‌نویسد: «... ان الطلب من الحضرة الإلهية للفعل و التأثير و من الكونية القبول و التأثير (۱۳۷۴: ۳۳۸؛ نک: همان: ۲۴۵؛ فراغانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۶۱). مقصود از حضرت الهیه در عبارت فناری یا اسم الله است که همه اسمای الهی را به شکل اندماجی در خود دارد یا اسمای الهی است که در تعیین ثانی به تفصیل در آمده‌اند و عرفاً تمام اسما را یک حضرت در نظر می‌گیرند و واژه حضرت الهیه را بر آن اطلاق می‌کنند. در مورد استعدادهای مختلف موجودات کونی باید گفت: اختلاف استعداد آنها به اختلاف استعداد اعیان ثابتة آنها برمی‌گردد؛ چراکه از منظر عرفا، استعداد جزئی هر پدیده‌ای تابع استعداد کلی عین ثابت آن است. به سخن قیصری، آنچه که در خارج واقع می‌شود، دقیقاً همان چیزی است که ذات شیء اقتضای آن را

دارد؛ از این رو، نمی‌توان اعتراض کرد: چرا [خداوند] ذات سگ را «نجس العین» و ذات انسان را طاهر قرار داده است: (قیصری، ۱۳۷۵: فص ابراهیمی / ۵۸۸). البته این سخن، به معنای صرف قابلیت خلق و نفی فاعلیت از آن به طور مطلق نیست؛ زیرا ابن عربی نقش فاعلیت خلق را یا به تعبیری اسباب را تنها در حد شرایط و معدات، پذیرفته است. او می‌نویسد: «لا یمكننا رفع الأسباب من العالم فأن الله قد وضعها و لا سبیل إلى رفع ما وضعه الله» (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ب ۶۸ / ۳۸۲ و ب ۶۹ / ۵۹۹؛ ۲ / ب ۷۳ / ۵۹ و ب ۱۹۶ / ۴۷۱ و ب ۱۶۷ / ۲۷۵ - ۲۷۹ و ب ۱۹۸ / ۴۲۳؛ ۴ / ب ۴۸۰ / ۱۱۶ و ب ۵۸۸ / ۲۲۲؛ فناری، ۱۳۷۴ - ۸۶ - ۸۵). این تعبیر مؤید این برداشت است که وی اسباب و شرایط را از باب جریان عادت الهی - چنان که اشاعره معتقدند - نمی‌پذیرد، بلکه آنها را فاعل معد می‌داند. محیی الدین می‌نویسد: «فما وضع الله الأسباب سدی إلا لتقول بها و نعتمد علیها اعتمادا إلیها ... إن الله یفعل عندها لا بها» (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ب ۱۹۸ / ۴۷۱). مضمون سخن مذکور این است که، اسباب و وسائلی را که خداوند حکیم برای ایجاد یک فعل قرار داده است، در تحقق آن فعل، به گونه‌ای تأثیر دارد؛ از این رو، این واسطه‌ها نه بیهوده‌اند نه قابل حذف. حکیم الهی باید وسائط و نحوه‌ی تأثیر آن را به همان صورت بپذیرد که خداوند قرار داده و دین آن را بیان کرده است. ذوق افراد متفاوت است؛ کسانی که «وجه خاص» را در موطن اسباب و واسطه‌ها مشاهده می‌کنند، می‌گویند خداوند نزد این اسباب، کار را انجام می‌دهد؛ یعنی نقش اسباب و واسطه‌ها را، اعدادی صرف می‌دانند و کسانی که «وجه خاص» را نمی‌توانند مشاهده کنند و از آن در حجابند، می‌گویند خداوند با این اسباب کار را انجام می‌دهد؛ یعنی تأثیر واسطه‌ها و اسباب را در حد ابزار و ادوات قبول دارند؛ اگر چه در همین صورت دوم نیز کار به فاعل آن استناد دارد نه به ابزار و آلات.

بنابراین، فاعل موجد در هر دو صورت، خداوند است نه وسائط. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ب ۱۹۸ / ۴۷۱). و وسائط تنها نقش اعدادی دارند؛ چنان که قونوی به آن تصریح می کند: «فالسائط معدات بمعنى أنها توجب تعین الاستعدادات الجزئية بواسطة الوجود» (قونوی ۱۴۱۶: الاستله / ۶۷).

با توجه به مطالب فوق به نظر می رسد مقصود عرفا، جدا سازی جهات ایجاد از جهات اعدادی بر پایه جهات فاعلی است نه بر اساس تفکیک جهات فاعلی از جهات قابل محض؛ یعنی فاعل ها دو دسته اند: فاعل مفیض و فاعل معد. نقش فاعل معد همان قابلیت است. تأثیر اسمای الهی وابسته به دو امر است یکی اقتضای اسما و دیگر قابلیت اکوان؛ از این رو به نظر می آید که مقصود عرفا قابلیت محض نیست؛ چنانکه قابلیت یک پدیده در تعین آن مؤثر است؛ زیرا هر پدیده ای به هر شکلی که تعین می یابد به حسب اقتضای اسمای الهی و قابلیت آنست. با توجه به این امر، ابن عربی در یک جا کارها را هم به حق و هم به خلق هر دو نسبت می دهد: «فالکل منا و منهم و الاخذ عنا و عنهم» (ابن عربی، ۱۳۱۰: فصل لوطی / ۱۳۱). و در جای دیگر، خیر و شر اضافی را به قابلیت موطن برمی گرداند^۱ جمع این دو سخن به این است که نقش حق، ایجاد است و نقش وسائط، اعدادی. سخن فناری در این زمینه مؤید همین برداشت است. او تصریح

۱. ... إن كان الشر أمراً وجودياً فمن حيث وجوده أي وجود عينه هو إلى الله و من كونه شراً ليس إلى الله قال صلى الله عليه وآله في دعائه ربه و الشر ليس إليك ... و قد تقرر قبل هذا أن القابل له الاثر في التعيين ما هو للمعطي فهو تعالی معطي الخير و القابل يفصله الى ما يحكم به عليه من خیر و شر فخیريته إبقاؤه على الأصل فله حكم الأصل و لهذا قال و الخير كله بيدك و ما حکم به من الشر فمن القابل و هو قوله و الشر ليس إليك ... (ابن عربی، بی تا: ۴/ب ۴۱۳/۱۸).

کرده است که وسائط، تنها نقش اعدادی دارند و فاعل حقیقی جز حق نیست: «ان الوسائط معدّات لتمام الاستعدادات المجعولة، و لا مؤثر الّا الله» (فنازی، ۱۳۷۴: ۹۳). بنابراین، هر کار ارادی از نظر ایجاد به خدا و از نظر اعداد به تعیین خاص و انسان منسوب است؛ در این صورت انسان با وصف قابلیت خود، فاعل معد آن کار است و لوازم و تبعات آن کار نیز به انسان بر می‌گردند؛ چون لوازم و تبعات کار مربوط به تعیین خاص هستند. استاد عابدی در این مورد چنین می‌نویسد: «کار بد انسان فقط کار اوست و با این همه انسان و کارش مخلوقند ولی کار بد او استناد کاری به خدا ندارد، فقط استناد ایجاد دارد، زیرا شرط استناد کاری، مداخله مشیت خاص خداست، افزون بر مشیت عمومی که شرط لازم و کافی هر چیز می‌باشد، البته متعلق بالذات مشیت عمومی فعل خداوند می‌باشد، از این رو ایجاد فعل خداست، اما متعلق‌های بالتبع - که خواص و آثار ماهیاتند - استناد ایجاد به خدا دارند، نه استناد کاری. این تفکیک بر پایه جهات فاعلی است نه بر پایه جداسازی جهات فاعلی از جهات قابلی». (عابدی، ۱۳۷۲: ۵۲/۱۶). در اینجا توجه به این نکته ضروری است که فاعل‌های اعدادی تنها زمینه قبول ایجاد یک امر را فراهم می‌سازند نه اینکه ایجاد، به آنها مستند باشد. بر این اساس، انسان نیز در تحقق یک کار نقش تأثیری و فاعلی دارد نه اینکه قابل محض باشد. ولی فاعلیت او از حد فاعلیت اعدادی فراتر نیست. از این رو، هرگز ایجاد به او نسبت داده نمی‌شود؛ چرا که تأثیر ایجاد مختص به حق تعالی است. اما کارهای خیر انسان را، از جهت کار بودن و تعلق مشیت خاص الهی به آنها، هم می‌توان به خدا نسبت داد هم به انسان. انسان می‌تواند زمینه مداخله مشیت خاص خدا را در کارهای خیر فراهم کند؛ چه اینکه کارهای خیر همواره با مشیت خاص وی

تحقق می‌یابد. اما کارهای بد آدمی هرگز متعلق مشیت خاص او قرار نمی‌گیرند؛ در نتیجه، هرگز به خدا استناد پیدا نمی‌کنند.

سخن استاد عابدی از این جهت درست است که هر کار را از حیث ایجاد به خدا نسبت می‌دهد؛ اما از این جهت نارساست که حیث نسبت آن را به انسان مشخص و تفکیک نکرده است. بنابر سخن وی که «انسان و کارش مخلوقند»، هر کاری دو حیث دارد یکی ایجادیه که به خدا نسبت دارد؛ دیگری غیر ایجادیه که از این جهت به انسان قابل نسبت است. واژه کار در سخنان وی به حیثیت تعیین اشاره دارد؛ ولی هر تعیینی از حیث قابلیت به انسان استناد پیدا می‌کند.

استاد حسن‌زاده آملی در تبیین امر بین الامرین چنین نگاشته است: «وجود ضحک و ایجاد آن از حق تعالی است و انتساب آن به عبد هم محفوظ است و استناد افعال ما به ما از حیث انتساب به ما بدیهی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۹۱). بخش دوم کلام وی (و استناد افعال ما به ما از حیث انتساب به ما بدیهی است) نارسا است؛ زیرا مشخص نکرده است که ضحک و مانند آن از کدام جهت به خدا نسبت داده می‌شود و از کدام جهت به انسان، مگر آنکه مراد وی آن باشد که ضحک از حیث ایجاد به خدا و از حیث قابلیت و قبول به آدمی مستند است. این بیان در تفسیر آیه إنه هو اضحک و ابکی (النجم: ۳۲) مفید است. با توجه به اینکه آیه شریف خندانند و گریانند را به خدا نسبت داده است نه خندیدن و گریه کردن را، شاید تفسیر دقیق آیه، بر اساس تفکیک جهات ایجادیه از جهات قابلی بر پایه جهات فاعلی، ممکن است.

نتیجه

ابن عربی، هم جبر و هم تفویض را نفی می‌کند و دیدگاه عرفا را مقابل دیدگاه معتزله و اشاعره قرار می‌دهد و «امر بین الامرین» را می‌پذیرد. با اینکه او معتقد به وحدت شخصی وجود و توحید در خالقیت است، اسباب و واسطه‌ها را در حد شرایط و علت‌های اعدادی قبول دارد. ابن عربی جبر را بر اساس «سرالقدر» و تفویض را بر اساس «سرالقدر» نفی می‌کند. مقتضای برخی از مبانی اندیشه او مانند وحدت شخصی وجود، وجه خاص، تجدد امثال، نیز نفی تفویض است؛ محیی‌الدین حقیقت آدمی را در تمام مراتب هستی، حقیقت ارادی می‌داند و کارهای ارادی را در زمان و مرتبه واحد هم به خدا و هم به خلق نسبت می‌دهد، ولی بسیاری از عبارات او و پیروانش، جهت انتساب به خدا را از جهت انتساب به خلق در همه مراتب هستی تفکیک می‌کند؛ زیرا کارهای اختیاری از حیث ایجاد و اظهار، به خدا و از حیث اعداد، به آدمی نسبت داده می‌شود. به باور ابن عربی، همان‌گونه که اقتضائات اعیان ثابتۀ انسان، مسبوق به اراده‌اند، تحقق کارها در خارج نیز چنین است. به عقیده وی، معنای «امر بین الامرین» این است که کارها در یک زمان و یک مرتبه، از حیث ایجاد به خدا و از حیث اتصاف و قبول به خلق خدا نسبت داده شود. امر بین الامرین به معنای نسبت دادن کار به فاعل قریب و بعید و به نحو فاعلیت طولی، نیست؛ چنان که عده‌ای «امر بین امرین» را بر اساس برخی مبانی فلسفی به گونه‌ی فاعلیت طولی تفسیر کرده‌اند و از راه فاعلیت قریب و بعید به حل و فصل معضل جبر و اختیار و برخی متون دینی پرداخته‌اند. زیرا این نظریه با متون دینی سازگار نیست. خدایی که قرب و وریدی با آدمی دارد، بین انسان و قلب او حائل بوده و از رگ گردن به وی نزدیک‌تر است، چگونه می‌تواند فاعل بعید باشد؟!!

منابع

- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۰ش، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ج ۴.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیة*، ۴ ج، بیروت، دار صادر.
- _____، ۱۳۶۱هـ، ط ۱، *رسائل ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۷۰ش، ج ۲، *نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۲۶ق، *الطبع الثانية، شجون المسجون و فنون المفتون*، تحقیق الدكتور علی ابراهیم کردی، بی جا، دارالطباعة و النشر و توزیع.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵ش، ج ۴، *محیی الدین چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰ش، ج ۲، *تقد النصوص (فی شرح نقش الفصوص)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱ش، ط ۱، *شرح فصوص الحکم*، التصحیح و التعلیق، سیدجلال الدین الآشتیانی، قم، بستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۲۲ق، ط ۲، *علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهیة*، قم، دارالاسرا.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹ش، ج ۴، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ط ۱، *لب الاثر فی الجبر و القدر*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
- _____، ۱۴۱۷، چاپ دوم، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، موسسه

الامام الصادق عليه السلام.

- صدرالدین، محمد ابن ابراهیم الشیرازی، ۱۴۱۰ق، ط ۴، اسفار، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____ ۱۳۸۳ش، ج ۱، خلق الاعمال جبر و اختیار، ترجمه دکتر طوبی کرمانی، بیناد حکمت اسلامی صدرا.
- شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ج ۱، التوحید للصدوق، قم، جامعه مدرسین.
- عابدی شاهرودی، علی، نظریه عدل جمعی الهی، کیهان اندیشه، شماره ۵۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۲ش، ص ۷۵ - ۹۹.
- فرغانی، سعید الدین، ۱۳۸۵ش، ج ۲، منتهی المدارک، ج ۱، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم، کتاب سرای اشراق.
- فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، ج ۱، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- قنوی، صدرالدین، ۱۳۷۵ش، ج ۱، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- _____ ۱۳۷۱ش، ج ۱، ترجمه کتاب «الفکوک»، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- _____ ۱۴۱۶ق، ط ۱، الرسالة الهدایة، کودرون شوپرت، بیروت، وزارة الابحاث العلمية.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵ش، ج ۱، شرح فصوص الحکم، کوشش، سیدجلال الدین آشتیانی، بی-جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ش، چاپ چهارم، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کلاباذی، ابوبکر محمد، ۱۳۸۰ق، التحقيق و التقديم الدكتور عبدالحلیم محمود - طه عبدالباقی سرور، القاهرة.

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، معارف قرآن، ج ۱-۳، قم موسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۰ش، ج ۹، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، تهران - قم، انتشارات صدرا.
- الهمدانی، الحاج الآغارضا، ۱۳۵۳ق، الطبعة الحجرية الاولى، مصباح الفقه، طهران.
- مستملی بخاری، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ابواب ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف، ج ۱، مقدمه و تصحیح، محمد روشن، بی جا، اساطیر.