



# جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی

منیره پلنگی - مدرّس

است :  
جور ، هموار می‌گردد. بسیاری از مسلمانان در این خصوص در جرگه دو دسته «جبری»ها و «قدری»ها ، که بعدها بشکل دو دسته اشاعره و معتزله خود را نشان می‌دهند ، در می‌آیند. بعدها که مسائل کلامی اوج بیشتری در میان مسلمانان پیدا می‌کند بینش سوم که بینش امامیه است خود را بیشتر نشان داده و راه سوم را که همان امر بین الامرین ، و نفی جبر و یا تفویض بطور مطلق است ، پیشنهاد می‌کند.

در میان اهل فلسفه بندرت بحثی مستقل تحت عنوان جبر و اختیار مطرح می‌شود . اما به مناسبت دیگر بحثهای فلسفی نظیر «مسأله ضرورت در مبحث علیت» و نیز «توحید افعالی حق تعالی» و «علم ازلی حق تعالی» این بحث نیز به میان می‌آید. بطور اجمال ارتباط مسأله جبر و اختیار با سه مسأله مذکور چنین

مسأله «جبر و اختیار» از کهن‌ترین مسائلی است که در میان صاحبان تفکر فلسفی از یک سو ، و به عنوان مسأله «جبر و تفویض» در میان اهل کلام از سوی دیگر ، مورد بحث قرار گرفته است . مشخص نیست که این مسأله دقیقاً از چه زمانی مطرح شده است . اما بدیهی است که در بینش اسلامی که با هدایت‌های پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین شکل می‌گیرد ، اعتقاد به جبر قویاً مورد نفی قرار گرفته و در عین حال اعتقادی راسخ بر مشیت و قضا و قدر الهی وجود دارد. بنابراین روشن است که در دین مقدس اسلام هیچگونه ملازمه‌ای میان اعتقاد به قضا و قدر الهی و اعتقاد به جبر وجود ندارد. با این همه ، با گذشت کمتر از یک قرن از ظهور اسلام ، تفکر جبری در میان مسلمانان پیدا می‌شود و از این طریق راه برای حفظ منافع خلفای

۱- ضرورت در علیت نظر به اینکه عقل به یک ارتباط ضروری میان وجود علت و معلول حکم می‌کند ، که از این حکم عقل با قواعدی فلسفی چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» ، «کل ممکن محفوف بالوجوبین» و «استحالة تخلف معلول از علت» یاد می‌شود ، اختیار آدمی ، آنجا که فاعل و موجد فعلی از افعال خویش است مورد شبهه قرار می‌گیرد. زیرا بر این اساس که او علت موجد فعل خویش است ، ایجاد فعل امری ضروری می‌نماید و از آن رو که موجودی مختار است باید ایجاد فعل امری فی نفسه ممکن باشد بگونه‌ای که او هم قادر به فعل و هم قادر به ترک آن باشد.

از سوی دیگر چون فعل آدمی در سلسله علل و معالیل موجود در این عالم واقع شده است و در این سلسله رابطه‌ای

صفات الهی می‌گردند. یعنی همانگونه که واحد با اعداد بنیوتی نداشته، بلکه موجد اعداد و با آنهاست با آنکه خود عدد نیست، حق نیز موجد اعیان اشیاء و با آنهاست اما خود آنها نیست:

و ما خلق تراه العین الاعینه حق (۱)  
و یا در جای دیگری از همان فص:  
فالقرب الالهی من العبد لاختفاء به فی  
الاعبار الالهی ( و نحن اقرب الیه من حبل  
الورید ) فلا قرب اقرب من ان تکون هویته  
عین اعضاء العبد و قواه ، و لیس العبد  
سوی هذه الاعضاء و التقوی ، فهو حق  
مشهود فی خلق متوهم . فالخلق معقول و  
الحق محسوس مشهود عند المؤمنین و  
اهل الکشف و الوجود. (۲)

و باز در همان فص آمده است .  
و اذا کان الحق و قایة للعبد بوجه و  
العبد و قایة للحق بوجه فقل فی الکنون  
ما شئت : ان شئت قلت هو الخلق و ان  
شئت قلت هو الحق ، و ان شئت هو الحق  
الخلق و ان شئت قلت لاحق من کل وجه و  
لا خلق من کل وجه ، و ان شئت قلت  
بالحیرة فی ذلک ، فقد بانت المطالب  
بتعیین المراتب. (۳)

همین نکته را با تعابیری دیگر چنین  
می‌توان بیان کرد که فیض مقدس که  
همان وجود است به شرط اطلاق ، فعل  
حق بوده و جامع کلیه آثار در نزول و  
صعود وجود است ، و از حیطة آن هیچ  
امری خارج نیست ( و رحمتی وسعت کل

الله رمی « ، «قل کل من عندالله» و مانند  
آن. اگر چه در کنار آن نیز آیاتی افعال را به  
خود آدمی نسبت می‌دهند چنانکه در آیه  
شریفه اول و دوم نیز مشاهده میشود.

با تفحص در آراء متفکران فلسفه و  
عرفان بر ما معلوم می‌شود که بینشی که  
بوضوح «عقل» بر آن حکم می‌کند همان  
است که در کلام معصوم علیه‌السلام تحت  
عبارت «لا جبر و لا تفویض بل امر بین  
الامرین» خود را نشان می‌دهد. به همین  
دلیل است که نظر و سخن فلاسفه و اهل  
عرفان در این باره به نحوی حکایت از  
پذیرفتن امر بین الامرین دارد اگر چه هر  
یک در تبیین آن راه و بیانی خاص خود را  
برگزیده‌اند. ما اینک به بررسی دیدگاه ابن  
عربی که صاحب مکتب عرفان در میان  
اهل اسلام است می‌پردازیم تا با تبیین او  
از «امر بین الامرین» بودن جبر و اختیار به  
گونه‌ای که بر مبنای عرفان خاص او استوار  
است آشنا گردیم.

### «جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی»

نظریه ابن عربی در مسأله جبر و  
اختیار را بی‌شک در مبنای تفکر عرفانی او  
می‌توان یافت. بارزترین و مهمترین  
ویژگی تفکر او نظریه وحدت وجود است.  
او قائل است که حقیقت هستی حقیقتی  
واحد است که تنها احکام آن مختلف  
می‌گردد. به تعبیر دیگر عین واحده وجود  
به صور مختلفی که از یکدیگر ممتاز  
می‌باشند ظهور می‌کند. براساس این  
بینش بنیونت میان حق و خلق رخت از  
میان بر می‌بندد و تمامی موجودات ظلی و  
امکانی پرتو ذات حق و مظهر اسماء و

جز ضرورت و حتم یافت نمی‌شود ، چه  
جائی برای اختیار آدمی باقی خواهد ماند؟  
۲- «علم ازلی حق تعالی به عالم»  
معلوم بودن ازلی همه چیز برای حق  
تعالی ، حکم می‌کند که افعال انسان نیز از  
ازل معلوم و در نتیجه محتوم و معین باشد  
به نحوی که بدو به نظر می‌رسد که دیگر  
کاری از اختیار انسان ساخته نیست و  
شبهه معروفی که به خیام نسبت داده  
شده است نیز بر همین اساس است :

می‌خوردن من حق زازل می‌دانست  
گر می‌نخورم علم خدا چهل بود  
مسأله قضای الهی نیز در همین باب  
 مطرح می‌گردد و نیز در همین بحث است  
که باید به مسأله مطرح شده در روایات  
یعنی «جف القلم بما هو کائن الی یوم  
القیامة» پاسخ داده شود به گونه‌ای که از آن  
جبر استنتاج نشود.

۳- «توحید افعالی حق تعالی». بینش  
حکمی و فلسفی به مقتضای عقل چنین  
حکم می‌کند که واجب الوجود موجودی  
باشد که قدرت او نیز مانند علم او بر تمام  
اشیاء ساری باشد « به تعبیر دیگر فاعل و  
موجد حقیقی همه چیز تنها او باشد. این  
مسأله در فلسفه به صورتی مبرهن تحت  
عنوان لا مؤثر حقیقی فی الوجود الا الله  
به‌طور مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد. و  
بعلاوه در بحث صفت قدرت واجب الوجود  
نیز از آن سخن به میان می‌آید.

در لسان شرع مقدس نیز عباراتی  
یافت می‌شود که در مقام بیان توحید  
افعالی حق همه اشیاء و افعال به حق  
تعالی نسبت داده می‌شود: «و الله خلقکم و  
ما تعملون» و یا «و ما رمیت اذ رمیت ولكن

۱- فص هودی ، ص ۱۰۷ .

۲- همان مأخذ ، ص ۱۰۸ .

۳- همان مأخذ ، ص ۱۱۲ .

شئ) ، این فیض عام و رحمت واسعة بوجه وحدت و اتصال به حق دارای حکمی است ، و از حیث سریان در موجودات دارای حکمی دیگر ، از حیث اول است که حق تعالی فرمود : ما اصابک من حسنة فمن الله و از حیث دوم است که فرمود : و ما اصابک من سيئة فمن نفسك و از آن حیث که نهایتاً کلیه وجوه و عناوین و احکام به تجلی حق بر می‌گردد فرمود : قل كل من عند الله ، و ما تشاؤون الا ان يشاء الله .

این خلاصه بینش عرفانی ابن عربی در این زمینه است . اما تفصیل این طرز تفکر را در مسأله جبر و اختیار ، چنانچه بخواهیم از آثار ابن عربی جستجو نماییم ، بی‌تردید به جهت ارتباط مستقیم آن با علم و اراده حق تعالی ، بحث درباره اعیان ثابت ، که علم پیشینی حق به اشیاء را تبیین می‌کند ، ضروری می‌نماید .

**اعیان ثابتة :** اعیان ثابتة که علم حق به اشیاء در مرتبه ذات است ، هیچ علتی ندارند ، بلکه اشیاء تنها در «وجود» خود محتاج به حق می‌باشند ، نه در اعیان و امکان و فقر خود . در این باره ابن عربی در فتوحات مکیه چنین گفته است :

و ذلك أن في مقابلة وجوده ، اعياناً ثابتاً لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود الحق ، فتكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود وهي اعيان لذاتها ماهي اعيان لموجب و لا لعلة كما ان وجود الحق لذاته لا لعلة ، كما هو الغنى لله تعالی علی الاطلاق ، فالفقر لهذه الاعيان علی الاطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته

لذاته ... و هذه نسبة لاعتن اثر ، اذ لا اثر لها في كون الاعيان الممكنات اعياناً و لا في امكانها ... و لهذا لا نجعله تعالی علة لشيء لان العلة تطلب معلولها كما يطلب المعلول علته ، و الغنى لا يستصف بالطلب.<sup>(۱)</sup>

همچنین در فص آدمی ، «وجود» اعیان موجودات به حق ، و «ظهور احکام» آنها به حقایق معقوله کلیه نسبت داده شده است : ولو لا سریان الحق فی الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما انه لولا تلك الحقایق المعقولة الكلية ما ظهر حكم فی الموجودات العينية ، و من هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق فی وجوده.<sup>(۲)</sup>

و نیز در فص ابراهیمی<sup>(۳)</sup> آمده است که عالم صرفاً تجلی حق است در صور اعیان ثابتة ای که وجودشان بدون وجود حق محال است و تجلی حق براساس تنوع این اعیان و احوال آنها تنوع می‌یابد : و ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدون و انه يتنوع و يتصور بحسب حقایق هذه الاعيان و احوالها .

آنچه از عبارات فوق مستفاد است بطور خلاصه این است که اعیان ثابتة معلول حق نیستند ، اما وجودشان هم چیزی جز وجود حق که در آن صورت خاص متجلی شده است نیست . اینک با توجه به این نکته و به ضمیمه این مطلب که ابن عربی ، در مواضع متعددی ، که اشاره خواهیم کرد ، علم حق را تابع معلوم دانسته و علم حق به عباد را تابع استعدادات و احوال و اعیان ثابتة آنها

می‌داند ، و نیز اینکه اراده حق هم تابع علم اوست یعنی اراده حق به «معلوم» تعلق می‌گیرد ، این نتیجه ضروری خواهد بود که ما لا اقل از حیث اعیان ثابتة خود ، مکلف و مسؤول خواهیم بود ؛ زیرا افعالی که از ما سر می‌زند از آن حیث است که مقتضای عین ثابت ازلی ماست و عین ثابت ما مجعول حق نیست بلکه تنها وجودش منسوب به حق است ، پس بدین لحاظ فعل فعل ماست . اما از سوی دیگر «وجود» این عین ثابت به وجود حق است پس بدان لحاظ یعنی به لحاظ وجود - فعل ما و همه موجودات ، منسوب به حق است .

همین مطلب را در عباراتی از فص یعقوبی<sup>(۴)</sup> آنجا که درباره معانی «دین» سخن می‌گوید ، می‌یابیم . ابن عربی می‌گوید از جمله معانی دین ، معنای انقیاد و جزاست و در توضیح آن چنین گوید که مکلف یا منقاد است بالموافقة و یا مخالف است و در هر صورت ، حق منقاد عبد است لافعاله و ما هو علیه من التحال ، پس این حال عبد است که تأثیر می‌کند ، و از همین جاست که دین معنای جزا و معاوضه می‌دهد . اما باطن امر آن است که همه اینها در مرآت وجود حق ، اما به مقتضای ذات عباد ، تجلی یافته است :

لكن الامر يقتضى الانقياد و بيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة و اما مخالف ...

۱- فتوحات مکیه ، ابن عربی ، ج ۲ ، ص ۵۷

۲- مصوص الحكم ، ص ۵۵ .

۳- فص ابراهیمی ، ص ۸۱ .

۴- دین یعقوبی ، ص ۹۵-۹۶ .

فعلى كل حال قد صح انقياد الحق الى عبده لا فعاله و ما هو عليه من الحال . فالحال هو الموثر فمن هنا كان الدين جزءا، اى معاوضة بما يسر و بما لا يسر فيما يسر رضى الله عنهم و رضوا عنه ، ، هذا جزء بما يسر ، و من يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً ، هذا جزء بما لا يسر ... و هذا لسان الظاهر فى هذا الباب و اما سره و باطنه فانه تجلى فى مرآة وجود الحق ، فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما تعطيه دواتهم فى احوالها ، فان لهم فى كل حال صورة ، فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم. فيختلف التجلى لاختلاف الحال ، فيقع الاثر فى العبد بحسب ما يكون. فما اعطاه الخير سواه و لا اعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته و معذبها ، فلا يذمّن الانفسه . و لا يحمدن الانفسه ، «فله الحجة البالغة» فى علمه بهم ، اذا العلم يتبع المعلوم.

بدین ترتیب آنچه از خیر و شر متوجه عبد می شود اثر و مقتضای عین ثابت اوست و اراده حق که به تبع علم حق به چنین امری تعلق گرفته است تابع معلوم (یعنی همان عین ثابت عبد) است.

در فص ابراهیمی نیز با ذکر این نکته که برای ما نسبت به عالم دو کشف رخ می دهد ، یکی آنکه حق خود دلیل بر خویش و الوهیت خویش است و عالم چیزی جز تجلی حق در صور اعیان ثابت نیست ، و دوم آنکه بعضی از ما برای بعضی دیگر ظهور پیدا می کنیم البته در حق و بدین ترتیب به خود معرفت پیدا می کنیم، سپس می افزاید که به هر دو کشف ، آنچه بر ما حکم می شود ، سببش خود ما

هستیم.

... بل نحن نحکم علينا بنا و لكن فيه ، و لذلك قال «فله الحجة البالغة» یعنی على المحجوبين ، اذ قالوا لم فعلت بنا كذا و كذا مما لا يوافق اغراضهم ، «فيشكف لهم عن ساق» و هو الامر الذى كشفه العارفون هنا ، فيرون ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه انه فعله ، و ان ذلك منهم ، فانه ما علمهم الا على ما هم عليه ، فتدحض حجتهم و تبقى الحجة لله تعالى البالغة .

در ادامه عبارات فوق ابن عربی اشکال مقدری را مطرح می سازد که اگر آنچه بر ما حکم می شود به موجب خود ما و به مقتضای عین ثابت ما باشد ، پس معنی این آیه شریفه چه می شود که حق تعالی فرمود ، فلو شاء لهدیکم اجمعین. پاسخ ابن عربی به این اشکال چنین است : «لو» حرف امتناع است ، پس معلوم میشود که حق این مشیت را نفرموده است و آنچه که مورد مشیت واقع شده است ، همان است که هست. یعنی حق تعالی آن چیزی را مشیت و اراده فرموده است که معلوم او بوده است زیرا که اراده تابع علم و علم نیز تابع معلوم است و معلوم همان اعیان ثابتة اشیاء و احوال آنهاست که ازلاً ثابت است ، اگر چه به حکم عقل همیشه طرف نقیض آنچه وقوع می یابد نیز ممکن است :

فان قلت : فما فائدة قوله تعالى «فلو شاء لهدیکم اجمعین» ، قلنا «لو شاء» ، «لو» حرف امتناع لا متناع ، فما شاء الا ما هو الامر عليه ، و لكن عین الممكن قابل للشيء و نقیضه فى حکم (حد) دلیل العقل ، و اى الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذى كان عليه الممكن فى حال

ثبوت و معنی «لهدیکم» لبین لکم ، و ما کل ممکن من العالم فتح الله عین بصیرته لا دراک الامر فى نفسه على ما هو عليه ، فمنهم العالم و الجاهل . فما شاء فما هداهم اجمعین و لا يشاء . و كذلك ان يشأ ، فهل يشاء ؟ هذا ما لا يكون (زیرا صدق شرطیه مستلزم صدق مقدم نیست). فمشیتة احدية التعلق و هی نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم ، و المعلوم انت و احوالك فليس للعلم اثر فى المعلوم بل للمعلوم اثر فى العلم ، فيعطيه من نفسه ما هو عليه فى عینه.

بدین ترتیب آنچه که در عالم رخ می دهد از ازل متعین بوده و این تعیین از ناحیه عین ثابت و احوال آن است نه آنکه جبری از جانب حق بر عباد تحمیل شده باشد. لذا ابن عربی در این باره در فتوحات مطلبی را ذکر کرده می گوید حکم نهایتاً از آن علم حق است که بر حق و خلق هر دو حکومت می کند و لذا کسی متحکم نیست بلکه این ذات هر موجودی است که در عین ثابت او کتاب و قضای سابق را تعیین نموده و بر حق و خلق حکم می راند :

قال رسول الله فى الصحيح عنه : ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة فما يبدو للناس حتى ما يبقى بينه و بين الجنة الا يشبر ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار ، و كذلك قال فى اهل الجنة ثم قال (ص) و انما الاعمال بالخوانيم و هى على حکم السوابق فلا يقضى الله قضاء الا بما سبق الكتاب به أن يقضى . فعلمه فى الاشياء عین قوله فى تکوینه فما يبدل القول لديه ، «فلا حکم لخالق و لا مخلوق الا بما سبق به فهذا

موقف السواء الذي يوقف فيه العبد :

اذا كان علم الحق في الحق يحكم  
ففي خلقه احرى فمن يتحكم  
وليس بمختار اذا كان هكذا  
فكل الى سبق الكتاب مسلم  
فما الخوف الا من كتاب تقدمت  
له سور فينساو آى وانجم  
فلو كان مختار امانه انه  
رؤوف رحيم بالعباد و ارحم  
بل الانسان على نفسه بصيرة ، فانظر  
ايها الولي الحميم الى ما يحوك في صدرك  
ولا تنظر الى العوارض ... و ذلك الذى  
يحوك في صدرك هو عين تجلى الامر  
الذى لك و قسمك من الوجود الحق .  
سپس در ادامه بحث چنین می گوید :

واعلم ان الله تعالى ما كتب الا ما علم  
و لا علم الا ما شهد من صور المعلومات  
على ما هي عليه فى انفسها ما يتغير منها و  
ما لا يتغير ، فيشهدها كلها فى حال عدمها  
على تنوعات تغييراتها الى ما لا يتناهى  
فلا يوجد الا كما هي عليه فى نفسها .

بنابراین سبق کتاب نسبت به هر  
موجودی براساس مشاهده حق از آن  
موجود در حال عدم و تقرر ثبوتی آن  
می باشد و بدین ترتیب وجه قلله الحجة  
البالغة روشن می گردد.

فماتم على ما قررناه كتاب يسبق الا  
بإضافة الكتاب الى ما يظهر به ذلك الشيء  
فى الوجود على ما شهدته الحق فى حال  
عدمه ، فهو سبق الكتاب على الحقيقة و  
الكتاب سبق وجود ذلك الشيء... فمن كان  
له ذلك علم معنى سبق الكتاب فلا يخف  
سبق الكتاب عليه وانما يخاف نفسه ، فانه  
ما سبق الكتاب عليه و لا العلم الا بحسب

ما كان هو عليه من الصورة التى ظهر فى  
وجوده عليها ... و من هنا ( ان عقلت )  
وصف الحق نفسه بان له الحجة البالغة ...  
فانه من المحال ان يتعلق العلم الا بما هو  
المعلوم عليه فى نفسه فلوا حتج احد على  
الله بان يقول له علمك سبق فى بان اكون  
على كذا فلم تؤاخذنى ، يقول له الحق هل  
علمتك الا بما انت عليه ، فلو كنت على  
غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه و  
لذلك قال «حتى نعلم»<sup>(۱)</sup> فارجع الى  
نفسك و انصف فى كلامك ، فاذا رجع  
العبد على نفسه و نظر فى الامر كما ذكرناه  
علم انه محجوج و ان الحجة لله تعالى  
عليه. اما سمعته تعالى قال «وما ظلمهم  
الله» و «ما ظلمناهم» و قال «ولكن كانوا  
انفسهم يظلمون» ، كما قال «ولكن كانوا هم  
الظالمين» يعنى انفسهم . فانهم ما ظهروا  
لنا حتى علمناهم و هم معدومون الا بما  
ظهروا به فى الوجود من الاحوال ، و العلم  
تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم  
فافهمه .<sup>(۲)</sup>

آنگاه شیخ معنای تبعیت علم حق از  
معلوم را توضیح میدهد و فرق آن را با  
آنچه در فلسفه بعنوان علم انفعالی  
مصطلح است بیان می کند :

و فرق يا اخی بین کون الشيء موجوداً  
فیتقدم العلم وجوده، و بین کونه على هذه  
الصور فى حال عدمه الازلى له . فهو  
مساوق «للعلم الالهى» به و متقدم عليه  
بالرتبه لانه لذاته اعطاه العلم به .

در ادامه ابن عربی می افزاید که  
دانستن این نکته در باب تسلیم به قضا و  
قدر که مقتضای عین ثابت ماست امری  
بسیار نافع است : فاعلم ما ذکرناه فانه

يسفك و يقويك فى باب التسليم و  
التفويض للقضاء و القدر الذى قضاه حالك .

## مسأله تکلیف و خطاب چه

### معنای خواهد داشت ؟

با آنچه تاکنون مطرح شد ، یعنی این  
که هر موجودی از ازل به حکم عین ثابت  
خویش تعیین خاصی دارد و اراده و علم  
حق نیز بهمان تعلق گرفته است و خصوصاً  
با استفاده از عباراتی از ابن عربی از جمله  
اینکه علم حق هم بر حق و هم بر خلق  
حکم میراند و علم تابع معلوم است ، دیگر  
تکلیف عباد چه توجیهی خواهد داشت ؟  
زیرا از ازل تعیین یافته است که فلان عبد  
مؤمن و متقی و آن دیگری کافر و فاجر  
باشد .

توجیه ابن عربی چنین است : تکلیف  
و خطاب الهی به لحاظ خود مخاطبین  
است و الا با تکلیف هیچ امری بر حق  
مکشوف نمی گردد . زیرا ، چنانکه در  
عبارتی از فتوحات آمده است<sup>(۳)</sup> ما نیز  
مانند ملائکه مقامی معلوم از ازل  
داشته ایم و تنها برای خود ماست که در  
انتهای حیات و عندالموت روشن می گردد  
و همین است وجه تکلیف ما :

و انما ورد الخطاب الالهى بحسب ما  
تواطأ عليه المخاطبون و ما اعطاه النظر  
العقلی ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه

۱- اشاره است به آیه کریمه : و لنبلونکم

حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين و  
نبلواخبارکم .

۲- فتوحات مکیه ، ج ۴ ، ص ۱۶-۱۵ .

۳- فتوحات مکیه ، ج ۱ ، ص ۲۵۹-۲۵۸ .

از کتم عدم به صحرای وجود آوردن؟ عزیز من "والله خلقکم و ما تعملون" می خوان و هستی ذات و فعل خود از حضرت بی چون دان ...

اگر سائلی پرسد که چه فایده باشد در آن که حق تعالی بنده را به چیزی امر فرماید که "بکن" و نخواسته باشد که آن فعل از وی صادر گردد، جواب گوئیم که تکلیف، حالی است از احوال عین ثابتة عبد، و عبد را استعدادی خاص است مرتکلیف را که آن استعداد خاص مغایر استعداد فعل مأموره است. پس عین عبد به آن استعداد خاص خویش از حق سبحانه طلب می کند که: "مرا به چیزی تکلیف کن که در استعداد من مطلقاً قبول آن نهاده باشی". پس حق سبحانه به آن طلب استعداد خاص، او را به آن تکلیف می فرماید و نمی خواهد که آن مأمور به از آن عبد مأمور واقع گردد. چرا که حق تعالی عالم است به آنکه او را در اصل استعداد قبول آن نیست. پس هر آینه وقوع ضد مأمور به از وی متوقع باشد. و فایده و حکمت در این تمیز مستعد قبول مأمور به باشد از غیر مستعد. والله اعلم.<sup>(۴)</sup>

بدین طریق خود امر تشریحی نیز به لحاظ تقریرش مشمول مشیت و اراده تکوینی حق قرار می گیرد و جهت آن این است که خود امر کردن حق مرینده را به

بحسب ما تقتضیه ارادة الحق و تتعلق ارادة الحق به بحسب ما یقتضی به علم الحق، و يتعلق علم الحق به علی حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته، فما ظهر الا بصورته. فالرسول و الوارث خادم الامر الالهی بالارادة، لا خادم الارادة فهو یرد علیه به طلباً لسعادة المكلف. فلو خدم الارادة الالهیة ما نصح و ما نصح الا بها عنی بالارادة. فالرسول و الوارث طیب اخروی للنفوس منقاد لامر الله حین امره، فینظر فی امره تعالی و ینظر فی ارادته تعالی، فیراه قد امره بما یخالف ارادته و لا یكون الا ما یرید، و لهذا کان الامر فاراد الامر فوق و ما اراد وقوع ما امر به بالمأمور فلم یقع من المأمور، فسمی مخالفة و معصیة. فالرسول مبلّغ. و لهذا قال (ص) شبیبنتی "هود" و اخواتها لما تحوی علیه من قوله "فاستقم كما امرت" فشیبه "كما امرت" فانه لا یدری هل امر بما یوافق الارادة فیقع او بما یخالف الارادة فلا یقع. ولا یعرف أحد حکم الارادة الا بعد وقوع المراد الا من کشف الله عن بصیرته فادرک اعیان امکانات فی حال ثبوتها علی ما هی علیه. فیحکم عند ذلك بما یراه.<sup>(۳)</sup>

در رابطه با این عبارت جامی در نقداالنصوص چنین آورده است:

«چنانکه وجود عبد، مأمور به ایجاد حق است سبحانه و تعالی، همچنین وجود فعل مأمور به نیز به ایجاد اوست. پس مادام که امر تکوینی به وجود فعل مأمور به تعلق نگیرد، انقیاد امر تکلیفی از عبد مأمور ممتنع است. آری چیزی را که به خود موجود نباشد، چون تواند به خود بر معدومی دیگر افاضة وجود کردن و او را

الکشف. و لذلك کثرالمؤمنون و قیل العارفون اصحاب الکشف. «و ما منا الا له مقام معلوم»: و هو ما کنت به فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک... فلا تحمد الا فقد و لا تدم الانفسک ما یبقی للحق الاحمد افاضة الوجود لان ذلك له لالک. فتعین علیه ما تعین علیک. فالامر منه الیک و منک الیه، غیر انک تسمی مکلفاً و لا یسمی مکلفاً.<sup>(۱)</sup>

همچنین در فص یعقوبی<sup>(۲)</sup> با توجه به آنکه حق تعالی از ازل می داند که چه کسی متقاد چه کسی مخالف و عاصی است، حکمت تکلیف عباد چنین توضیح داده شده است که در واقع خود تکلیف عبد به مأمور به از جانب خداوند نیز به مقتضای سؤال عین ثابت عبد است. مثلاً عین ثابت عبد، گاه اقتضا می کند که خداوند از او امری را طلب کند که آن را اطاعت نمی کند. بدین ترتیب طاعت یا معصیت اراده تشریحی حق (که از آن در این فص به "امر" تعبیر شده است) به حسب اقتضای اراده تکوینی حق است و اراده تکوینی حق هم تابع علم او و علم او نیز تابع معلوم است. پس معصیت عبد هم مراد حق به اراده تکوینی است. و از همین روی پیامبر اکرم (ص) فرمود: سوره هود مرا پیر کرد، زیرا در آن سوره خداوند فرمود: "فاستقم كما امرت" و پیامبر نمی داند آیا مأمور به یک امری است که موافق اراده حق است و لذا واقع می گردد و یا مأمور به آن امری است که مخالف اراده حق است و واقع نمی گردد:

و الحق علی وجهین فی الحکم فی احوال المكلفین، فیجری الامر من العبد

۴- فص ابراهیمی ص ۸۳.

۵- فص یعقوبی، ص ۹۸-۹۹.

۱- فص یعقوبی، ص ۸۹-۹۹.

۲- نقد النصوص، ص ۱۷۶.

تکلیف نیز به مقتضای عین ثابت عبد است، اگر چه امثال آن امر مقتضای عین ثابت عبد، و در نتیجه متعلق علم و اراده حق تعالی نباشد. همین مطالب را در فص داوودی اینچنین می‌یابیم.<sup>(۱)</sup>

... و من هنا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله عز و جل . و ان خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً ، اولاً ينفذ حكم ، الا لله في نفس الامر ، لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على حكم الشرع المقرر و ان كان تقريره من المشية . و لذلك نفذ تقريره خاصة ، فان المشية ليست لها فيه الا التقرير لا العمل بما جاء به . فالمشية سلطانها عظيم ... فلا يقع في الوجود شيء و لا يرتفع خارجاً عن المشية ، فان الامر الالهی اذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني ، فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشية ، فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة فافهم.<sup>(۲)</sup>

براین اساس آنچه که وقوع آن حتمی و ناگزیر است همان اراده تکوینی است و آنچه که بعنوان اراده، تابع علم حق دانسته می‌شود نیز همین اراده است. و این اراده حق که همان مشیت اوست<sup>(۳)</sup>، چیزی جز این نیست که حق تعالی به سبب آن عین ثابت شیء را از تقرر ثبوتی به ظهورش در شیئیت وجودی منتقل می‌کند. و آنچه که اراده حق موجب آن است تنها وجود شیء است و الا احکام آن تابع عین ثابت خود آن است و حتی افعال عبد قادر مرید نیز که به وجهی به

نیابت از حق انجام می‌پذیرد در باطن موجب آن همان عین ثابت عبد و مقتضای آن است.<sup>(۴)</sup>

### «قضا و قدر»

گفته شد که ابن عربی تابعیت علم مر معلوم را، و اینکه معلوم همان عین ثابت ازلی اشیاء است که وقوع هر چیزی در عالم هستی را متعین از ازل می‌سازد، امری نافع در باب تسلیم و تفویض به قضا و قدر می‌داند. اینک برای روشنتر شدن جایگاه قضا و قدر در بحث جبر و اختیار عباراتی از ابن عربی را مطرح می‌نماییم.

در آغاز فص عَزْبِرِي قضا و قدر چنین تعریف شده است :

اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء، و حكم الله في الاشياء على حد علمه بها و فيها . و علم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها . و القدر توقیت ما هي عليه الاشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الاشياء الا بها . و هذا هو عين سَرَ القدر "لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد" فله الحجة البالغة .

از این عبارت چنین برداشت می‌شود که قضای الهی نیز تابع معلوم است زیرا که حق به همان چیزی حکم می‌کند که به آن علم دارد و علم نیز تابع معلوم است. قدر نیز توقیت همان قضا است یعنی تفصیل و تدریج یافتن قضا. بدین ترتیب قضای الهی به اشیا چنانکه در عین ثابتشان هستند تعلق می‌گیرد و این همان چیزی است که از آن به "سَرَ القدر"

تعبیر می‌گردد، زیرا قضا باطن قدر است و بر همین اساس است که لله الحجة البالغة. در فتوحات مکیه قضا و قدر، ضمن ذکر مثالی از قاضی متعارف، چنین تعریف شده است :

فالقضاء امر معقول لا وجود له الا بالمقضى به (که همان قدر است) ، و المقضى به بعینه حال المقضى عليه ، و بهذه الجملة يثبت اسم القاضى ... فالقضاء مجمل ، و المقضى به تفصیل ذلك المجمل ، و هو القدر لان القدر توقیت.<sup>(۵)</sup> از مجموع دو عبارت اخیر چنین بر می‌آید که قدر که همان توقیت است، توقیت للمعلوم است و معلوم هم که همان عین ثابت است، و بدین لحاظ است که قضا و علم و اراده همگی تابع قدر یعنی تابع معلوم تلقی شده‌اند. و بر این پایه وجه رضا به قضا و ایمان به قدر نیز معلوم می‌گردد. این مطلب در فص عزیری چنین آمده است :

و قال تعالى في حق الخلق "والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ، و الرزق منه ما هو روحاني كالعلوم ، و حسی كالغذية ، و ما ينزله الحق الا بقدر معلوم ، و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق ، فان الله " اعطى كل شيء خلقه " فينزل بقدر ما يشاء و ما يشاء الا ما علم فحكم به . و ما علم - كما قلناه - الا بما عطاها المعلوم . فالتوقیت

۳- فص داوودی ، ص ۱۶۵ .

۲- فص داوودی ، ص ۱۶۵ .

۳- فص لقمانی ، ص ۱۸۷ .

۳- ر.ک. فتوحات مکیه ، ج ۳ ، ص ۲۸۱ .

۴- همان مصدر ، ج ۴ ، ص ۱۷ .

فی الاصل للمعلوم . و القضاء و العلم و الارادة و المشیة تبع للقدر. (۱)

و اما وجه تکلیف به رضایت به قضا و ایمان به قدر این است که قضای الهی که همان حکم الله فی الاشیاء است . مرتبه اجمال و منسوب به حق است و چنانکه دانستیم تابع قدر و تابع معلوم است ، درحالی که قدر منسوب به عبد و عین ثابت او ، و مرحله تفصیل و متبوع می باشد. به همین جهت رضایت به خیر و شرّ و ایمان و کفر که در قدر تحقق می یابند ، مکلف به و مطلوب نیست بلکه صرفاً باید به آنها ایمان داشت بدین معنا که ایمان داشته باشیم که خیر خیر و شرّ شرّ است :

ثم لتعلم ان الله تعالى قد امرنا بالرضا قَبَلِ القضاء مطلقاً ، فعلمنا انه يريد الاجمال فانه اذا فضله حال المقضى عليه بالمقضى به ، انقسم الى ما يجوز الرضا به و الى ما لا يجوز ، فلما اطلق الرضا به علمنا انه اراد الاجمال ، و القدر توقيت الحكم ، فكل شيء بقضاء و قدر ، اى بحکم موقت ، فمن حيث التوقيت المطلق يجب الايمان بالقدر خيره و شرّه ، حلّوه و مُرّه ، و من حيث التعيين يجب الايمان به ، لا الرضا ببعضه . و انما قلنا يجب الايمان به انه شرّ ، كما يجب الايمان بالخيرانه خیر . فنقول انه يجب الايمان بالشرّ انه شرّ و انه ليس الى الله من كونه شرّاً لا من كونه عین وجود (ان كان الشرّ امراً وجودياً) فمن حيث وجوده اى وجود عینه هو الى الله و كونه شرّاً ليس الى الله قال (ص) فى دعائه ربه : و الشرّ ليس اليك . فالمؤمن ینفى عن الحق ما نفاه عنه ... قد تقرر قبل هذا ان

القابل له الاثر فى التعيين ، ما هو للمعطى . فهو تعالى معطى الخير ، و القابل یفصله الى ما یحکم به علیه من خیر و شر ... و لهذا قال و الخير كله بيدك ، و ما حکم به الشرّ فمن القابل و هو قوله (ص) و الشرّ ليس اليك . فان قلت : فهذا المخلوق على قبول الشرّ هو ممكن فلای شیء لم یخلقه على قبول الخير فالكل منه ، قلنا : قد قدمنا و بينا ان العلم تابع للمعلوم و ما وجد الممكن الا على الحال الذى كان علیه فى حال عدمه من ثبوت و تغییر کان ما کان ، و الحق ما علم الا ما هو المعلوم علیه فى حال عدمه الذى اذا ظهر فى الوجود کان بتلك الحال ... (۲)

حاصل آنکه قدر بحسب تعریفی که ابن عربی در آغاز فص عزیری می آورد ، توقيت آن چیزی است که اشیا در عین ثابتۀ خود بر آن هستند ( توقيت ما هی علیه الاشیاء فى عینها من غیر مزید) و قضاء حکم الله فی الاشیاء است که چنین و چنان باشند به همان نحوی که مقدر شده است . و چون قدر چیزی جز توقيت معلوم یا معلوم توقيت شده نیست ، لذا قدر سابق بر قضا و قضا تابع قدر می گردد و دانستیم که حق تعالی حکمش درباره اشیا به حسب علم به اشیا است و علمش نیز تابع مقتضیات ذاتی اشیا است که از آن تعبیر به اعیان ثابتۀ می گردد. پس قضا و علم و مشیت و اراده همگی تابع معلوم بوده و از اینرو روش می شود که طاعت و معصیت عبد و حوزه اختیار و خطاب و تکلیف قدر است ، زیرا تمام اینها به مقتضای عین ثابت عبد است . و چون ما موظف به رضای به قدر نیستیم ، گرچه

باید به آن ایمان آوریم ، پس در واقع مکلف به رضا در مورد عصیان و کفر عباد نمی باشیم اگرچه به حکم حق درباره اشیا می بایست رضایت داشته باشیم . و این رضای به قضا به معنای رضا به مقضی به (کفر و عصیان که همان قدر است) نیست. بدین سان روشن می شود که آنچه از آن به "سرّالقدر" تعبیر می شود همان قضای الهی و قانون حتمی و مستحکمی است که بر تمام هستی سیطره حکومت دارد و کسانی که واقف به آن باشند در مورد آن طلب و الحاح نمی کنند. (۳)

بر این اساس ابن عربی قائل است که شکوی قاذح رضا به قضای الهی نیست بلکه مخّل به رضای به مقضی (قدر) است و این هم مورد تکلیف نیست و اساساً آنچه ضرر و زیان است مقضی است نه قضا. (۴)

### «نفي توحيد افعالی از نظر ابن عربی»

از مجموعه آنچه که تاکنون مورد بحث قرار گرفت روشن می گردد که در فعل و ایجاد ، ابن عربی توحید را به یک معنا نمی پذیرد زیرا احکام و تعینات وجود به اعیان ثابتۀ باز می گردد در حالی که تنها وجود آنها به حق تعالی باز می گردد. به نفي توحيد افعالی در برخی عبارات خود ابن عربی چنین اشاره دارد :

فمن سأل فحاله اوجب عليه السؤال ،

۴- فتوحات مکیه ، ج ۴ ، ص ۱۷ .

۱- فتوحات مکیه ، ج ۴ ، ص ۱۸ .

۲- (فصوص الحکم ص ۱۳۲ . ر.ک ،

ص ۶۱-۶۰ و ۹۷) .

۳- ر.ک فص ابویی ، ص ۱۷۴ .



و السؤال طلب وقوع الاجابة . فانه قال "اجيب دعوة الداع اذا دعان" و الاجابة اثر فى المجيب اقتضاه السؤال . فمن سأل (خلق) أثر و من اجاب (حق) تأثر فالحق أمر اقتضى له ذلك حال المأمور ، و الخلق داع اقتضاه حال المدعو حق .... فحال المأمور جعل للامر أن يكون منه الامر ، و حال المدعو جعل للداعى ان يكون منه الدعاء و كل واحد فحاله اقتضى ان يكون أمراً و داعياً ، فالدعاء و الامر نتيجة بين مقدمتين هما حال الداعى و المدعو و الامر و المأمور ، فزالت الوحدة بان الاشتراك. حتى در اینجا ابن عربی توحید در فعل را حقیقتاً منسوب به عین ممکن می داند : فالتوحيد الحق انما هو لمن اعطى العلم للعالم والحكم للحاكم والقضاء للقاضي . و ليس الا عين الممكن و هو الخلق فى حال عدمه و وجوده .... فلا يجيب المرجح الا عن سؤال و لا سؤال الا عن حال و لا حال الا عن ترجيح و لا ترجيح الا من مرجح و لا مرجح الا من قابل للترجيح و هو الممكن ، و الممكن اصل ظهور هذه الاحكام كلها ، فهو المعطى جميع الاسماء و الاحكام و قبول المحكوم عليه بذلك و المسمى ، فمما ظهر امر الا نتيجة عن مقدمتين ، فلحق التوحيد فى وجود العين ، و له اليجاد بالاشتراك منه و من القابل ، فله من عينه وجوب الوجود لنفسه فهو واحد و له اليجاد من حيث نفسه و قبول الممكن فليس بواحد فى اليجاد<sup>(۱)</sup> همجنين ضمن بيان دیدگاه خویش درباره مسأله جبر و اختیار ، دیدگاههای دیگران را نیز متذکر شده می افزاید که همگی اصل اشتراك حق و

خلق را در افعال عسبد بسنحوی پذیرفته اند.<sup>(۲)</sup> این اشتراك می تواند بعنوان نگرش ابن عربی در مسأله امر بین الامرین تلقی گردد:

... كما نلحق نحن من الافعال ما قبح منا مما لا يوافق الاغراض و لا يلائم الطبع الينام علمنا ان الكل من عندالله ، ولكن لما تعلق به لسان الذم فدینا ما ينسب الى الحق من ذلك بنفوسنا ابدأً مع الله ، و ما كان من خير و حسن رفعننا نفوسنا من الطريق واضفنا ذلك الى الله حتى يكون هو المحمود ابدأً مع الله و حقيقة . فانه لله بلاشك مع ما فيه من رائحة الاشتراك بالخبر الالهى فى قوله و الله خلقكم و ما تعملون و قوله ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ، و قال قل كل من عندالله ، فاضاف العمل وقتاً لنا و وقتاً اليه ، فلهدا قلنا فيه رائحة اشتراك . قال تعالى : لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت فاضاف الكل لنا ، و قال : فآلهمها فجورها و تقویها ، فله الالهام فينا و لنا العمل بما ألهم ، و قال : كلاً نُمِدُّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك ، فقد يكون عطاؤه الالهام و قد يكون خلق العمل . فهذه مسألة لا يتخلص فيها توحيد اصلاً لا من جهة الكشف و لا من جهة الخبر . فالامر الصحيح فى ذلك انه مربوط بين حق و خلق غير مخلص لاحد الجانبين ، فانه اعلى ما يكون من النسب الالهية ان يكون الحق تعالى هو عين الوجود الذى استفادته الممكنات فما ثم الآ وجود عين الحق لا غيره ، و التغييرات الظاهرة فى هذه العين احكام اعيان الممكنات . فلو لا العين ما ظهر الحكم و لو لا الممكن ما ظهر

التغيير فلا بد فى الافعال من حق و خلق . و فى مذهب بعض العامة ان العبد محل ظهور افعال الله و موضع جريانها فلا يشهدا الحس الا من الاكوان و لا تشهدا بصيرتهم الا من الله من وراء حجاب هذا الذى ظهرت على يديه المرید لها المختار فيها ، فهو لها مكتسب باختياره و هذا مذهب الاشاعرة . و مذهب بعض العامة ايضاً ان الفعل للعبد حقيقة و مع هذا فربط الفعل عندهم بين الحق و الخلق لا يزول . فان هؤلاء ايضاً يقولون ان القدرة الحادثة فى العبد التى يكون بها هذا الفعل من الفاعل ان الله خلق له القدرة عليها فما يخلص الفعل للعبد الا بما خلق الله فيه من القدرة عليه فما زال الاشتراك و هذا مذهب اهل الاعتزال . فهؤلاء ثلاثة اصناف اصحابنا و الاشاعرة و المعتزلة ، ما زال منهم وقوع الاشتراك . و هكذا ايضاً حكم مشبى العلل<sup>(۳)</sup> لا يتخلص لهم اثبات المعلول لعلته التى هى معلولة لعله اخرى فوقها الى ان ينتهوا الى الحق فى ذلك ، الواجب الوجود لذاته الذى هو عند هم علة العلل . فلو لا علة العلل ما كان معلول عن علة ، اذ كل علة دون علة العلل معلولة . فالاشتراك ما ارتفع على مذهب هؤلاء . و اما ماعدا هؤلاء الاصناف من الطبيعيين و الدهريين فغاية مايؤل اليه امرهم ان الذى يقول فيه انه الا له تقول الدهرية فيه أنه الدهر و الطبيعيون انه الطبيعة . و هم لا يخلصون الفعل الظاهر

۱- فتوحات مكيه ، ج ۴ ، ص ۱۷ .

۲- همان مأخذ ، ج ۳ ، ص ۲۱۲-۲۱۱ .

۳- منظور حكما هستند .

متا دون ان یضیفوا ذلك الى الطبيعة من اصاب الدهر فما زال وجود الاشتراك فی كل نحلة و ملة.<sup>(۱)</sup>

بدین ترتیب دیدگاه محی الدین ابن عربی در مسأله جبر و اختیار بخوبی واضح می‌گردد.

او اختیار عبد را بعنوان یکی از ویژگیها و احکام عین ثابت عبد حفظ کرده و در عین حال وجود عبد و فعل او هر دو را منسوب به حق می‌داند. اما نکته‌ای که باید روشن گردد چگونگی رابطه اعیان ثابت با اسماء و صفات الهی است.

### رابطه اعیان ثابت با اسماء و صفات الهی

آنچه در تعلیمات عرفان نظری متداول است این است که حق تعالی دارای دو فیض است. فیض اول که فیض اقدس است و همان تجلی ذات به ذات است که از آن تعبیر به حضرت علمی نیز می‌شود. در این فیض حق به موجب علم به ذات خود علم به جمیع اعیان پیدا می‌کند، و اعیان چیزی جز لوازم اسماء و صفات الهی و اسماء و صفات الهی چیزی جز لوازم ذات حق تعالی نیستند. بنابراین همانگونه که جامی در نقد النصوص به این مطلب تصریح می‌کند، اعیان و استعدادات اصلیة اشیاء در همان علم حق و با همان تجلی اول ثبوت می‌یابند:

«فالاعیان الثابتة هی الصور الاسمائیة المتعینة فی الحضرة العلمية و تلك الصور فائضة من الذات الالهية بالفیض الاقدس و التجلی الاول بواسطة الحب الذاتی و طلب مفاتیح الغیب - التي لا یعلمها الا هو -

ظهورها و کمالها، فان الفیض الالهی ینقسم الى الفیض الاقدس و الفیض المقدس و بالاول تحصل تلك الاعیان و استعدادتها الاصلیة فی العلم، و بالثانی تحصل تلك الاعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها.<sup>(۲)</sup>

همچنین عبارت دیگری از نقد النصوص این نکته را روشنتر بیان می‌کند:<sup>(۳)</sup>

حضرت ذوالجلال و الاکرام جواد علی الاطلاق و فیاض علی الدوام است. نخست به حسب فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیات تجلی فرمود، و خود را در مرتبه علم به رنگ همه اعیان بنمود. پس از آن به فیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعت وجود بخشید و لباس هستی پوشانید. فالقابل لا یکون الا من فیضه الاقدس و المقبول الا من فیضه المقدس.

آن یکی جودش گدا آرد پدید وان دگر بخشد گدایان را مزید  
بر این اساس باید بررسی کرد که چون در نگرش عرفانی ابن عربی، اختیار و افعال عبد نیز بمانند سایر خصایص او به عین ثابت او منسوب می‌گردد، با توجه به آن که عین ثابت او و استعدادات ذاتیة آن همگی از تجلی اول که تجلی حقی ذاتی حق (فیض اقدس) می‌باشد نشأت می‌گیرد. چگونه از برای عبد اختیاری باقی خواهد ماند؟ زیرا از یک سو اعیان ثابتة مجعول تلقی نمی‌گردند و از سوی دیگر لوازم اسماء و صفات الهی بحساب می‌آیند. حال اگر به این نکته که علم حق به خود عین علمش به عالم (اشیاء) است

توجه نماییم، این اشکال بسی واضحتر می‌شود. به عبارت دیگر با کنار هم گذاردن این مقدمات که:

الف) علم تابع معلوم است.  
ب) علم حق به خود عین علمش به اشیاء است.

ج) علم و عالم و معلوم یکی است. نتیجه این خواهد شد که: علم حق تابع ذات اوست (ای ذاته المعلومة له) پس مقتضیات و استعدادات اعیان ثابتة نیز بالمآل به ذات حق برمی‌گردد. اما اینکه علم حق به خود عین علمش به عالم است چنانچه محل شبهه قرار گیرد<sup>(۴)</sup>، می‌توان از عبارت ذیل نظر او را در این باره بدست آورد:

مسألة: سألنی وارد الوقت عن اطلاق الاختراع علی الحق تعالی، فقلت له:

علم الحق بنفسه عین علمه بالعالم او لم یزل العالم مشهوداً له تعالی و ان اتصف بالعدم ولم یکن العالم مشهوداً لنفسه اذ لم یکن موجوداً، و هذا بحر هلك فيه الناظرون الذین عدموا الكشف، و بنسبة لم تزل موجوده، فعلمه لم یزل موجوداً و علمه بنفسه علمه بالعالم، فعلمه بالعالم لم یزل موجوداً، فعلم العالم فی حال

۴- فتوحات مکیه، ۲۱۲ - ۲۱۱.

۱- (نقد النصوص ص ۴۲ وصل، ر.ک.

ص ۴۵-۴۴ وصل)

۲- همان مأخذ، ص ۱۱۸

۳- اما از دو مقدمه دیگر واضح است که

مقدمه الف از مباحث قبل دانسته شد، و

مقدمه ج نیز در علم ذات امری مسلم و

متفق علیه است.

نظر بعض عرفا می‌گویند که جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد "قدری" است که همه افعال را اختیاری صرف می‌بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی‌کند، چون از این وادی گذشت، به مقام "امر بین الامرین" می‌رسد... در آخر کار جبری می‌شود، یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی‌بیند.»

۴- منظور همان مطلبی است که در جلد ۱

ص ۲۵۸-۲۵۹ آورده است.

۵- فتوحات مکیه، جلد ۱، ص ۹۱-۹۰.

۶- همان مأخذ، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۱- دو رساله در فلسفه اسلامی، جلال

الدین همایی، ص ۸۶-۸۴.

اعیان ثابتة لوازم اسماء و صفات حق می‌باشند، پس در نهایت همه چیز به حق منسوب است، و وجه قل کل من عندالله نیز همین می‌باشد. و این یک نحوه جبر است اما نه به معنای اشعری آن. لذا مرحوم جلال الدین همایی در رساله‌ای که در جبر و اختیار از دیدگاه مولوی نوشته است می‌گوید: (۴)

«اما از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی ببینند، و حقیقت "کل شیء هالک الا وجهه" را به عیان مشاهده کنند، و همچنین، با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آنرا به درجه "عین الیقین" و "حق الیقین" دریافته باشند. دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است... شاید به همین

عدمه، و اوجده علی صورته فی علمه، و سیاتی بیان هذا فی آخرالکتاب (۱) و هو سرالقدر الذی خفی علی اکثرالمحققین. (۲)

و یا در همان جلد از فتوحات آمده است:

و مما یدلک علی ان علمه سبحانه بالاشیاء لیس زائداً علی ذاته، بل ذاته هی المتعلقة من کونهما علماً بالمعلومات علی ما هی المعلومات علیه، خلافاً لبعض النظائر فان ذلک یؤدی الی نقص الذات عن درجة الکمال و یؤدی الی ان تكون الذات قد حکم علیها امر زائد اوجب لها ذلک الزاید حکماً یقتضیه، و یبطل کون الذات تفعل ما تشاء و تختار لا اله الا هو العزیز الحکیم. (۳)

حاصل آن که در بینش عرفانی اگر چه اختیار در قلمرو قدر، و به عنوان یکی از ویژگیهای عین ثابت عبد و از استعدادات آن تلقی می‌گردد، اما از آنجا که خود

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

