Determinism and Free Will from the Point of View of Theology and Mysticism

Ali Salmani[*]
Taghi Poornamdarian[**]

Abstract

Determinism and free will have always been among the most important and controversial issues of ideology of Muslims. They have historically provoked various disputes and judgments among the thinkers of theology, philosophy, and mysticism. The theological theory of the Mu'tazilites and Ash'arites on this subject comes to the fore by acknowledging the issue of duality between the obligated man and God. However, each endeavor ultimately leads to a different answer to the question of how the obligated man is related to God. By presupposing independence of Man from God and looking at them as two separate facts, theologians have tried to examine the issue of determinism and free will in a way that they do not face any problems in justifying the discussion of obligation and punishment for deeds in addition to preserving both the appearances of narrative and rational arguments based on the refusal of reincarnation and unity of God and Man. By relying on their intuitive experience of their unity with the absolute existence of God in the position of nearness to the supererogatory (Nawafil), mystics have presented another presentation of the relationship between Man and God. For Islamic theologians, determinism and free will are reasonable additions to the two independent parties of God and the obligated human being, whose duality is assumed to be certain, while mystics consider creatures as a ray of God's absolute existence according to their intuitive experience of the way of relation between God and Man. They deny realization of a reasonable addition in the light of such a unity since a reasonable addition can be only imagined between two separate and independent issues, while they do not believe in the realization of such independence on both sides of the relationship between God and Man according to their theory of existence. Mystics examine the issue of determinism and free will in the light of the unity of God and slavery to Him, which is revealed in nearness to the supererogatory. In this view, which arises from a chimerical experience, they speak of a kind of determination that occurs due to separation from their own human attributes and annihilation in God considering the position of nearness to the supererogatory. To achieve this position, such annihilation and appearance of God's attributes inside their hearts are required. Here, mystics deny their free will as an attribute of human nature. Moreover, they introduce their own free will as a description of God's attributes that is manifested in them considering appearance of God's names in their hearts and the fact that their creation has been reflected in the form of truth.

Keywords: existence, unity, nearness to the supererogatory (Nawafil), determinism, free will

[*] PhD Candidate, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
[**] Professor of Persian Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author's Email: poornamdarian@gmail.com)

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
نوع مقاله: پژوهشی
پانزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ٤٦، بهار و تابستان ١٤٠٠، صص ٨١–٩٨
Doi: 10.22108/JPLL.2020.123918.1505

جبر و اختیار از منظر عرفان و کلام

علی سلمانی *
تقی پورنامداریان **

چکیده

جبر و اختیار همواره از مسائل مهم و بحث‌انگیز عقیدتی مسلمانان بوده و ازنظر تاریخی، اختلافات و داوری‌های متنوعی را در میان اندیشمندان کلام و فلسفه و عرفان دامن زده است. نظریهٔ کلامی معتزله و اشاعره دربارهٔ این موضوع، با مسلّم‌دانستن مسئلهٔ دوگانگی میان انسان مکلَّف و حقّ مطرح می‌شود؛ البته کوشش هریک سرانجام، به پاسخی متفاوت به مسئلهٔ چگونگی رابطهٔ انسان مکلَّف با خدا می‌انجامد. متکلمان به استقلال خلق از حقّ معتقدند و به خلق و حقّ همانند دو حقیقت جدا از هم می‌نگرند؛ آنان با این پیش‌فرض‌ها کوشیده‌اند مسئلهٔ جبر و اختیار را به‌گونه‌ای بررسی کنند که هم ظواهر ادلّهٔ نقلی و عقلی را ـ مبنی‌بر امتناع حلول و وحدت حقّ و خلق ـ حفظ کنند و هم در توجیه بحث تکلیف و جزای اعمال دچار مشکل نشوند. عارفان با توجه به تجربه‌ای که از شهود وحدت خود با وجود مطلق یا حقّ، در مقام قرب نوافل دارند، خوانشی دیگر از رابطهٔ حقّ و انسان به دست داده‌اند. جبر و اختیار نزد متکلمان اسلامی یک اضافهٔ مَقولی است که میان دو طرف مستقل یعنی خدا و انسان مکلَّف برقرار می‌شود که دوگانگی آنها مسلّم فرض شده است. عارف با توجه به تجربهٔ شهودی خود از شیوهٔ ارتباط حقّ و خلق، مخلوقات را پرتوی از وجود مطلق می‌داند؛ درنتیجه در سایهٔ چنین وحدتی، تحقق اضافهٔ مقولی را منکر است؛ زیرا اضافه مَقولی تنها میان دو امر جدا از هم و مستقل تصور می‌شود و عارفان با توجه به نظریهٔ خود دربارهٔ وجود، به تحقق چنین استقلالی در دو طرف رابطهٔ حقّ و خلق معتقد نیستند. عارف مسئلهٔ جبر و اختیار را در پرتو وحدت حقّ و عبد ـ که در قرب نوافل آشکار می‌شود ـ بررسی می‌کند. در این دیدگاه که برخاسته از تجربهٔ ذوقی است، عارف با توجه به مقام قرب نوافل ـ که مستلزم فنای عارف و ظهور اوصاف حقّ در صفحهٔ باطنش است ـ و فنای خود در حقّ که در این مقام حاصل می‌شود، از نوعی جبر سخن می‌گوید؛ این جبر به‌سبب فنای اوصافِ عارف در وجود حقّ و جداشدن او از اوصاف بشری رخ می‌دهد. در اینجا عارف به نفی اختیار خود می‌پردازد که صفتی از اصاف بشری است؛ نیز با توجه به ظهور اسمای حقّ در خود و اینکه آفرینش او بر صورت حقّ است، اختیار را مانند وصفی از اوصاف حقّ مطرح می‌کند که در او تجلی یافته است.

واژه‌های کلیدی

وجود؛ وحدت؛ قرب نوافل؛ جبر؛ اختیار

---

* دانشجوی دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران alisalmani.11605@gmail.com
** استاد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، (نویسندهٔ مسئول)، poornamdarian@gmail.com
تاریخ وصول: ١٣٩٩/٠٤/٢٢ تاریخ پذیرش: ١٣٩٩/٠٧/١٢

۱ـ مقدمه

مطالب یادشده خلاصهٔ دیدگاه‌هایی است که در علم کلام اشعری و معتزلی و امامی درباب مسئلهٔ جبر و اختیار مطرح شده است. جامع مشترک همهٔ این دیدگاه‌ها ـ البته با لحاظ شدت و ضعف موجود میان آنها ـ قائل‌بودن به ضرورت وجود طرفین برای ایجادِ نسبت جبر و اختیار است؛ بدین معنا که چه در صورت پذیرش جبر و چه در صورت پذیرش نظریهٔ اختیار ناگزیریم برای اثبات مدعا، دو طرف مستقل (خدا و انسان) را برای تحقق نسبت و اضافهٔ جبر یا اختیار فرض گیریم؛ به‌طوری که مرز میان طرفین کاملاً مشخص و ممتاز باشد و هریک از دیگری جدا باشد تا بتوان وجود اضافهٔ جبر یا اختیار را میان آن دو تصور کرد و به‌عنوان نسبتی محقق میان آن دو، جبر و اختیار را بر آنها حمل کنیم.

مسئلهٔ جبر و اختیار در تجربهٔ عارفان به‌صورتی متفاوت با دیدگاه کلامی بررسی شده است؛ در منظومهٔ ادراکات عرفانی، جبر و اختیار در پرتو نظریهٔ وحدت و رویارویی عارف با وجود مطلق مطرح می‌شود. در این مقاله کوشش شد این موضوع با توجه به کلمات و آثار عارفانی مانند ابن‌عربی و مولوی بررسی و تفاوت دیدگاه کلامی و عرفانی در این زمینه روشن شود.

۱ـ۱ روش پژوهش

پرسش کلیدی این پژوهش را چنین می‌توان مطرح کرد: تفاوت اساسی رویکرد عرفانی به مسئلهٔ جبر و اختیار با رویکرد کلامی چیست و عارف با توجه به کدام یافته‌های تجربهٔ عرفانی خود به این موضوع پاسخ می‌گوید؟ برای پاسخ به پرسش یادشده، این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسانه (phenomenology) نسبت‌به موضوع و برپایهٔ دو روش توصیفی ـ تحلیلی (descriptive-analytic) و تحلیل محتوا (content analysis) بررسی شده و به انجام رسیده است؛ همچنین نمونه‌هایی از نظریات مهم ابن‌عربی و مولوی در این زمینه به‌صورت تحلیلی و توصیفی ارائه شده است تا پاسخ عارفان به پرسش کلیدی این پژوهش صورت روشن‌تری به خود گیرد.

۱ـ۲ پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ رویکرد عارفان و متکلمان به مسئلهٔ جبر و اختیار، تاکنون بسیاری از عرفان‌پژوهان در آثار و مقالات خود اظهارنظر کرده‌اند؛ بنابراین شرح‌هایی که بر آثار عرفانی و نیز کتاب‌هایی که در زمینهٔ مبانی و اصول عرفان نگاشته شده، از منابع مهم این پژوهش است؛ اما افزون‌بر اینها، می‌توان به کتاب‌ها و مقالات علمی ـ پژوهشی زیر نیز اشاره کرد:

همایی (١٣٦٩) در *مولوی‌نامه*، نگاه عرفانی مولوی را در مقایسه با مذهب کلامی اشعری و نظریهٔ «أمر بین الأمرین» تحلیل کرده است. عفیفی (ابن‌عربی، ١٣٦٦) در تعلیقات خود بر کتاب *فصوص‌الحکم* در مناسب‌های مختلف مسئلهٔ جبر و اختیار را از نگاه ابن‌عربی و رابطهٔ آن را با نظریهٔ اشاعره بررسی کرده است. زرین‌کوب (١٣٧٣) در *سرّ نی* با تفسیری برپایهٔ آثار مولوی، مسئلهٔ جبر و اختیار را از دیدگاه مولانا و نسبت افکار او را با علم کلام توصیف و تحلیل کرده است. پلنگی (١٣٧٥) نیز کوشیده است طرحی از نظریهٔ جبر و اختیار نزد ابن‌عربی ارائه کند. دادبه (١٣٨٨) به نگاه دیگرگونهٔ مولوی به مسئلهٔ جبر و اختیار در سطوح متعدد پرداخته است. جعفری (١٣٨٨) دیدگاه عرفانی ابن‌عربی را به مقولهٔ جبر و اختیار با نگاهی نو کاوش کرده است. اخباراتی و پازوکی

(۱۳۹۵) به پرسش «آیا مولوی اشعری است؟» پاسخ گفته‌اند. حسینی‌فر (۱۳۹۷) به بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی براساس سه محور سریان فیض الهی، تجلی و حکومت اسماء جلالی، اعیان ثابته و سرّ القدر پرداخته است؛ اما از منظر وحدت حقّ و خلق در مقام قرب نوافل که در تجربهٔ شهودی عارف می‌گنجد، پژوهشی دیده نشده است.

۲ـ تاریخ کلامی جبر و اختیار

۲ـ۱ اشاعره

با ظهور ابوالحسن اشعری جدال کلامی جبر و اختیار وارد مرحله تازه‌ای شد. او در دو اثر مهم *الإبانة* و *اللمع* خود، به مسئلهٔ جبر و اختیار پرداخت و دلایلی نقلی و عقلی دربارهٔ نظریهٔ خود ارائه داد. اشعری با توجه به نگرش کلامی‌اش، به اشکالات و ایرادات احتمالی پاسخ داده است. اشعری در زمانی ظهور کرد که مجادلات و مباحثات کلامیِ فرقهٔ قدریه و جبریه به اوج خود رسیده بود. او با هر دو گروه جبریه و قدریه مخالفت کرد. از نظر اشعری این دو دیدگاه دربارهٔ افعال آدمی، مایل به افراط و تفریط است. ابوالحسن اشعری در جست‌وجوی نظریه‌ای بینابین و تاحدی معتدل بود که چونان حد وسط آن دو نظریه عمل کند؛ ازاین‌رو در تتبع‌های خود سرانجام نظریهٔ کسب را نقطهٔ اعتدال و به‌دور از افراط و تفریطِ جبریه و قدریه در پاسخ مسئلهٔ جبر و اختیار ارائه داد. او به‌صراحت اعلام کرد که خداوندْ خالق (مبدع) همه‌چیز است و بندگان فقط کاسب اعمال خویش‌اند (اشعری، ۱۹۵۵: ٦۹؛ نیز همان، ۱۹۹۰: ۲۳).

باقلانی نیز که فاصله‌زمانی اندکی با اشعری دارد، همان نظریات اشعری را تکرار کرد و به بسط و توضیح آنها پرداخت. او پس از ارائه ادلّهٔ نقلی و عقلی خود مبنی‌بر خلق افعال از خدا و کسب آنها توسط انسان (باقلانی، ۱۹۸۷: ۳٤۱)، به وجوه مختلف مسئلهٔ قضا و قدر و به‌صورت تلویحی به معنای «مقضی» نیز اشاراتی می‌کند (همان: ۳٤۵).

غزالی نیز در آثار خود همان نظریات متکلمین اشعریِ پیش از خود را با بیانی دقیق‌تر تأیید کرده است. او هر دو جانب جبر مطلق و اختیار مطلق را مردود می‌شمرد و در یک تقسیم‌بندی، اعمال آدمی را به دو دستهٔ اضطراری (جبری) و اختیاری تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۳۸٤: ۲٤۸). غزالی با هدف ارائهٔ مدخلی بر نظریهٔ کسب به تبیین این نظریه می‌پردازد. او بر این معنا تأکید می‌ورزد که ماسوی‌الله و ازجمله کردارهای انسان، ممکن‌الوجود است و هر ممکنی لاجرم مقدور قدرت خداست؛ درنتیجه افعال ارادیِ انسان نیز بسان هر وجود امکانی دیگر، فعل حقّ و مخلوق اوست؛ چنانکه به تصریح قرآن کریم آفریدگاری جز خدا در کار نیست: «اَللّهُ خالِقُ کُلِّ شَی» (زمر: ٦۲) و «وَاللّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلونَ» (صافات: ۹٦). در پایان، غزالی با تکیه بر همین استدلال نتیجه می‌گیرد که خداوند آفریدگار موجودات و نیز کردارهای ارادی آنان است (غزالی، ۱۹۸۵، ج ۱: ۱۹٤-۱۹۳).

فخرالدین رازی از دیگر متکلمان اشعری است که برخلاف غزالی ـ بی‌آنکه بکوشد سخن خود را درآمدی بر نظریهٔ کسب ابوالحسن اشعری جلوه دهد ـ جبری خالص را به ابوالحسن اشعری نسبت می‌دهد (رازی، ۱۳۵۳ ق، ج ۱: ۲۲۸). او تصریح می‌کند که از دیدگاه ابوالحسن اشعری، «فعلِ بنده به ذات و جملهٔ صفات به قدرت خدای تعالی واقع می‌شود و قدرت بنده در ایجاد و کسب این فعل هیچ نقشی ندارد» (رازی، ۱۳٤۱: ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۲٦).

متکلمان اشعری در تبیین و تفسیر این نظریه کوشیده‌اند. مبنای تفسیرهایی که از کسب به دست داده‌اند، تقسیمِ البته نامساویِ قدرت و اراده، بین خدا و انسان و به‌نوعی شرکت‌دادن انسان در پدیدآوردنِ فعل ارادی اوست. برای تحقق این امر، اشعریانِ مفسّر در تفسیرهای خود نظریهٔ کسب و اصل تفکیک میان خالق فعل و فاعل آن را پیش چشم داشته‌اند. به اعتقاد باقلانی اصلِ افعال ارادیِ انسان، آفریدهٔ خداست (خالق)؛ اما اتصاف فعل ارادیِ آفریدهٔ خدا به صفت نیک و بد، و طاعت یا معصیت به‌شمارآمدنِ آن، معلولِ قدرتِ کسبِ انسان (فاعل) است (باقلانی، ۱۹۵۷، ج ۱: ۳۰۷؛ شهرستانی، ۱۹٦۱، ج ۱: ۹۷؛ رازی، ۱۳۵۳: ۲۲۷).

اسفراینی نیز به همین شیوه کردارهای ارادیِ انسان را معلول دو قدرت، یعنی قدرت خالق (خدا) و قدرت فاعل (انسان) می‌داند؛ بدین معنا که قدرتِ حادثِ انسان در پدیدآمدن فعل ارادی وی نقش ایجادی ندارد؛ بلکه معین و مددکار است؛ به‌طوری که در جنبِ تأثیرِ ایجادیِ خداوند، مصداق اجتماع دو مؤثر مستقل بر یک اثر ــ که امری مُحال است ــ به شمار نمی‌رود (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۱٤٦؛ رازی، ۱۳٤۱: ۲۱۷).

غزالی در کتاب *قواعد العقائد* تقریباً همان سخنان اسفراینی را گاه با اندک تغییری در تعبیر تکرار می‌کند. او بر این معنا تأکید می‌ورزد که یگانه خالق در پهنهٔ هستی خداست. افعالِ ارادی انسان هم از آن جهت که از مصادیق ممکن‌الوجود به شمار می‌آید، آفریدهٔ خداست؛ اما این افعال انسان نه بر شیوهٔ خلق و در محدودهٔ ایجاد، بلکه بر مبنای قدرت بر کسب، مقدور انسان نیز هست. او تصریح می‌کند که کسبْ وصف عبد است و خلقْ وصف ربّ (غزالی، ۱۹۸۵: ۱۹۵). به نظر غزالی، بدان سبب که به‌ضرورت، بین حرکت ارادیِ دست و لرزش دستِ فرد مبتلا به رعشه فرق است، جبر محض حاکم نیست؛ درنتیجه مجموع قدرت خالق و فاعل، یعنی مجموع قدرت خدا و انسان، مؤثر در کردارهای ارادی انسان ــ چنانکه ابواسحاق اسفراینی نیز معتقد است ــ است (همان: ۱۹٦). غزالی کسب را اقتران قدرت انسان با قدرت خدا می‌داند؛ یعنی تقارن قدرت خالق و فاعل هنگام انجام‌گرفتن فعلِ ارادی. همچنین بر این معنا تأکید می‌ورزد که تعلقِ قدرت انسان به فعل ارادی، تعلقِ تأثیری و ایجادی نیست و به‌طور مثال به کیفیت تعلق علم به معلوم می‌ماند (غزالی، ۱۹۸۳: ۹۲-۹۳). بدین‌سان، غزالی نیز همانند اسفراینی از اجتماع دو قدرت یا دو مؤثر ــ که یکی مستقل و دیگری غیرمستقل است ــ بر یک مقدور و یک اثر ــ که همانا فعل ارادی انسان است ــ سخن می‌گوید (همان، ۱۹۸۵: ۱۹٦). غزالی سوزاندن، یعنی عمل آتش را که جبر محض است در برابر عمل خداوند که اختیار محض است، قرار می‌دهد تا بدین نتیجه برسد که کردارهای انسانْ منزلتی میان دو منزلتِ جبر (عمل سوزاندن در آتش) و اختیار (افعال خداوند) است؛ بر این مبنا انسانْ مجبور به اختیار است. اهل حقّ از این منزلتِ میانه به کسب تعبیر می‌کنند که جامع جبر و اختیار است (همان، ۱۹۹٦، ج ٤: ۲۷۱).

۲ـ۲ معتزله

در مقابل جبریه، قدریه قرار می‌گرفتند. آنان معتقد بودند که بندگانْ خالق افعال خود هستند و بر این اساس کفر و معصیت را به تقدیر خدا نمی‌دانستند (جرجانی، ۱٤۰۵ ق: ۹۷). مطابق شواهد تاریخی، این عقیده که انسان مجبور و اسیر تقدیر نیست و خود سرنوشتش را تعیین می‌کند و در انجام‌دادن افعالِ ارادیِ خویش، صاحب اختیار است، با جنبش قدریان یا قدریه در عصر اموی آغاز شد و آنان که از قدرت انسان در خلق افعال ارادیِ خود سخن گفتند، قدری یا قدرگرا خوانده شدند. پیشوا و پیشروِ قدرگرایی مَعبدِ جُهَنی (م ۸۰ ق./ ٦٦۹ م.) است.

جبرگراییْ مقبول امویان و به سود حاکمیت آنان بود و به همین سبب آن را ترویج می‌کردند؛ جهنی در برابر جبرگرایی ایستاد و نسبتِ افعالِ خیر و شر را به قضا و قدر انکار کرد. او اعلام داشت که انسان آزاد است و پیش از آنکه به کاری دست زند، قادر و در انجام‌دادنِ کردارهای خود مختار و مستطیع است؛ خداوند نیز افعال و اعمالِ بندگان را به خود ایشان واگذاشته و به سبب همین تفویض قدرت به انسان، او را در قبال اعمال خود مسئول دانسته است (بغدادی، ۱۹۸۸: ۱۱٤؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۳۷۷). غیلان دمشقی، یونس اسواری و جعد ابن درهم نیز ازجمله کسانی بودند که از نظریهٔ قَدَرگرایی معبد جهنی پیروی کردند. قدرگرایی روزبه‌روز طرفداران بیشتری یافت و پذیرش این نظریه از واصل بن عطا (۸۰–۱۳۱ ق./ ٦۹۹–۷٤۹ م.)، پیشوای ایرانی‌نژاد معتزله، نهضتی عظیم در عالم اسلام پدید آورد؛ اختیارگرایی با واصل و نهضت او، تحت عنوان نظریهٔ تفویض به گسترش خود ادامه داد.

معتزله برخلاف اشاعره، انسان را در انجام همهٔ اعمال و افعال خویش مختار می‌دانند. قاضی عبدالجبار، از دانشمندان معتزلی، به‌صراحت اعلام می‌کند که اعمال بندگان آفریدهٔ خداوند نیست؛ بلکه مخلوق خود بندگان است و اگر افعال بندگان آفریدهٔ خدا باشد، در آن صورت دیگر آنان شایستهٔ مدح و ذم و ثواب و عقاب نخواهند بود؛ نیز اگر همهٔ افعال بندگان به قضای خداوند باشد، مستلزم آن خواهد بود که خداوند به همهٔ آنها راضی باشد؛ حتی به کفر و الحاد؛ درحالی‌که رضا به کفر، کفر است (عبدالجبار، ۱۹٦۳، ج ۸: ۵۵۲). تأکید معتزله بر این معانی با این هدف صورت می‌گیرد که از دیدگاه آنان اگر انسان در انجام افعال ارادیْ قادر، آزاد و مستقل نباشد و به اختیار خویش اعمال خود را انجام ندهد، امر و نهی و ثواب و عقاب و ارسال رسل و انزال کتبْ باطل و در یک کلام، مسئولیتِ اخلاقی و دینی بی‌معنا خواهد بود (رازی، ۱۳۵۳ ق: ۲۳۳؛ همان، ۱۳٤۱: ۲۲۱).

از نظریهٔ اختیارگراییِ معتزله، دو متفکر برجسته در حوزهٔ کلام شیعهٔ امامیه، یعنی نصیرالدین طوسی و علامهٔ حلی دفاع کرده‌اند و بدان گرویده‌اند و حتی بر نظریهٔ ابوالحسین بصری تأکید ورزیده‌اند، مبنی‌بر اینکه علم ما به استقلال انسان در انجام افعالِ ارادیِ خویش، علمی بدیهی و ضروری است (حلّی، ۱۳۸۵: ۳۳۳؛ همان، ۱۳٦۳: ۱۱۰). علامهٔ حلی در این باره می‌گوید: کارهایی که از بنده سر می‌زند و صفات آن و حتی کسب که اشاعره گفته‌اند، همگی با قدرت و اختیار بنده صورت می‌گیرد و انسان در کارهایش مجبور نیست؛ بلکه می‌تواند کاری را انجام دهد چنانکه می‌تواند همان کار را ترک کند (همان، ۱۳۸۵: ۱۰۲؛ همان، ۱۳۹۹ ق: ۳٤۱). با این حال در گرایش متکلمان امامیه به نظریهٔ میانهٔ «امرٌ بین الأمرین» تأییدشدهٔ اهل بیت (ع) و تفسیر و دفاع آنان از این نظریه، تردید نیست؛ به همین سبب به نظر می‌رسد تأییدِ آنان از اختیارگرایی به معنای تأیید نظریهٔ تفویض، آنگونه که معتزله از آن سخن می‌گویند، نیست؛ بلکه به‌نوعی اختیارگراییِ مدّنظر آنان با نظریهٔ میانهٔ «امرٌ بین الأمرین» پیوند دارد؛ این ازآن‌روست که نظریهٔ بین الأمرین، برزخی میان نظریهٔ جبر و اختیار است و طرفداران آن همانند معتزله از قدرت انسان برای انجام افعال ارادی به‌طور مطلق سخن نمی‌گویند.

۳ـ دیدگاه عارفان

مطالب یادشده خلاصهٔ دیدگاه‌هایی است که در علم کلام اشعری و معتزلی و امامی درباب مسئلهٔ جبر و اختیار مطرح شده است. جامع مشترک همهٔ این دیدگاه‌ها ـ البته با لحاظ شدت و ضعف موجود میان آنها ـ قائل‌بودن به

ضرورت وجود طرفین برای ایجاد نسبت جبر و اختیار است؛ بدین معنا که چه در صورت پذیرش جبر و چه در صورت پذیرش نظریهٔ اختیار، ناگزیریم برای اثبات مدعا، دو طرف مستقل (خدا و انسان) را برای تحقق نسبت و اضافهٔ جبر یا اختیار فرض گیریم؛ به‌طوری که مرز میان طرفین کاملاً مشخص و ممتاز باشد؛ نیز هریک از دیگری جدا باشد تا بتوان وجود اضافهٔ جبر یا اختیار را میان آن دو تصور کرد و به‌عنوان نسبتی محقق میان آن دو بر آنها حمل کنیم. از میان مطالب گذشته آشکار شد که متکلمانْ این استقلال طرفینی را به‌عنوان یک امر مسلّم، پیش‌فرض گرفته و بحث را از مراحل بعد از آن آغاز کرده‌اند.

پیش از بیان تفصیلی و برای روشن‌ترشدن مطلب لازم است به تعریف اضافه و تقسیمات آن اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

در یک تقسیم‌بندی فلسفی، اضافه بر دو نوع است: مَقولی و اشراقی؛ اضافهٔ مَقولی نیز خود بر دو قسم است: اضافهٔ حقیقی یا بالذات (ابن‌سینا، ۱۹۷۳: ۹۵) و اضافهٔ مشهوری یا مرکّب. مقصود از اضافهٔ حقیقی یا بالذات همان مقولهٔ اضافه است؛ یعنی هیأتی که وجود و ماهیتش (فارابی ١٤٠٨ ق، ج ۱: ۵۷) تنها در مقایسه با غیر تعقل می‌شود؛ مانند ماهیّت پدری، پسری، دوستی و غیره که تنها در صورت وجود دو فرد مستقل، تحقق‌پذیر و تصورشدنی خواهد بود. در برخی از متون فلسفی، مضاف حقیقی را مضاف بسیط نیز نامیده‌اند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲٦۳).

اضافهٔ مشهوری یا مرکب نیز که درحقیقت مصداق ذاتی اضافه نیست، بر دو قسم است: گاه مقصود از آن ذات مضاف بدون درنظرگرفتن وصف اضافه است؛ یعنی همان مصداق خارجی مانند ذات پدر یا ذات پسر؛ گاهی نیز مقصود ذات به همراه وصف است؛ مانند ذات پدر به لحاظ نسبت اضافه‌ای که به پسر دارد (بهمنیار، ۱۳۵۷: ۳۹۷).

در کلمات اهل فن (ابن‌سینا، ١٣٦٤: ١٥٤) از اضافهٔ حقیقی به اضافهٔ مَقولی نیز تعبیر شده؛ یعنی آنچه حقیقتاً مصداق مقولهٔ اضافه است، همان اضافهٔ حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ ق، ج ٤: ۲۰۰)؛ اما چون قسم اخیر به ذهن نزدیک‌تر و در نزد عموم مشهورتر است، آن را نیز به‌طور ضمنی قسم دیگری از اضافهٔ مقولی قرار داده‌اند.

قسم دیگر اضافه، اضافهٔ اشراقی است که در آن یک طرف به طرف دیگر، وجود و هستی می‌دهد و میان آنها رابطهٔ علت و معلولی برقرار است و ازاین‌روی، این نوع اضافه را یک‌طرفی دانسته‌اند؛ بدین معنا که در این رابطه مضاف عین اضافه است و هیچ استقلالی از مضاف‌الیه ندارد؛ نه اینکه اضافه جدای از مضاف باشد. به همین سبب ایجاد در اینجا از وجود متمایز نیست؛ بلکه خودِ مضاف به لحاظ نسبتش به مضاف‌الیه، ایجاد و به لحاظ تحققش به‌صورت معلول مضاف‌الیه، وجود نامیده می‌شود. برخلاف اضافهٔ مقولی که تحقق اضافه ـ چه در ذهن و چه در خارج ـ متوقف بر وجودِ دو طرف است (آملی، ۱۳۷۰ ق: ۳۹۲). در اضافهٔ اشراقی در واقع مضافٌ‌الیه به‌سبب اضافه، موجود و محقق می‌شود؛ مانند اضافهٔ اشراقی حقّ تعالی به ماسوی که سبب تحقق و وجود اشیاء شده است؛ ازهمین‌رو، از آن به اضافهٔ قیّومیِ حقّ نیز تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ١٣٦٠: ١٦٨).

یکی از احکام اضافه که در فلسفه از آن بحث می‌شود، تکافؤ یعنی برابری متضایفین (دو طرف اضافه) ازنظر وجود و عدم، قوه و فعل، ذهن و خارج و عموم و خصوص است؛ بدین‌معنا که اگر یکی از آن دو موجود است، دیگری نیز باید موجود باشد، نه معدوم؛ یا اگر یکی بالقوه است، دیگری نیز باید بالقوه باشد، نه بالفعل (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ج ۱: ۱٤۸-۱۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ ق، ج ۱: ۱۹۲).

با توجه به این مقدمه می‌گوییم جبر و اختیار در علم کلام، نسبتی از سنخ اضافهٔ مَقولی قائم بین طرفین است؛ بدین معنا که جبر و اختیار بیانگر تضایفی است که میان انسان و خدا برقرار است و در این نسبت، مستقل از یکدیگر فرض شده‌اند. می‌توان مدّعی شد که طبق دیدگاه عارفان، بنیان نظریهٔ کلامی جبر و تفویض بر نادیده‌گرفتن مسئلهٔ معیّت حق با عبد و در سطح بالاتر وحدت حق و عبد استوار است که در مقام قرب نوافل برای عارف آشکار می‌شود؛ حدیثی که در لسان صوفیه به حدیث قرب نوافل شهرت دارد و با این صورت نقل شده است: «مَا تَقَرَّبَ إِلَیَّ عَبْدِی بِشَیْءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْهِ، وَ مَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّی أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ، وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِی یَمْشِی بِهَا». این حدیث در کهن‌ترین منابع حدیثی شیعه و سنّی، با اندک اختلافی در لفظ، نقل شده است (رک. ابن‌حنبل، ح ۲۶۱۹۲؛ بخاری، ح ۶۵۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۵۷: ۳۹۹) و این همان اصلی است که دیدگاه عارفان در تبیین مسئلهٔ جبر و اختیار بر آن تکیه دارد و همان تفاوت اساسی نگرش یا تجربهٔ عارف با دیدگاه کلامی مطرح در این زمینه است. عارفْ حقّ را وجود مطلقی می‌یابد که بر همه‌چیز احاطهٔ قیّومی دارد؛ به‌طوری که فرض وجود غیر را منتفی می‌داند؛ بنابراین نمی‌تواند به هیچ‌یک از نظریه‌های کلامی درباب رابطهٔ حقّ و خلق پایبند باشد؛ زیرا عارف در تجربهٔ سلوکی خود که بر محور وجود می‌گردد، ابتدا وحدت خود با وجود مطلق (در قرب نوافل) و سپس وحدت جهان را با وی (در قرب فرایض) درمی‌یابد و در این حالت هیچ تمایز و عزلتی میان حقّ و خلق، بدین معنا که خلق جدای از حقّ باشد، تصور نمی‌کند. در این مقام، یعنی در مرتبهٔ قرب نوافل که حقّ با عبد متحد است، سخن عارف یا أنا الحق است و یا فراتر از آن به هو الحق نظر دارد که درواقع در مقام قرب فرایض است که دیگر نه‌تنها در خود که در عالَم نظاره‌گر حقّ می‌شود. بدیهی است جایی که سخن از وحدت در میان باشد، مقوّمات برداشت‌های کلامی از جبر و اختیار یعنی وجود طرفین تا حدودی مستقل و تکافؤ آنها تأمین نخواهد شد. در عرفان، خلق و حقّ دو طرف مستقل از هم نیستند تا مسئلهٔ جبر و اختیار چنان پیش آید که در خارج از زیست‌جهان عرفانی مطرح است؛ بلکه در اینجا مقولهٔ جبر و اختیار بر بنیان رویارویی عارف با وجود یا حقّ و در پرتو تجربه‌ای از توحید تفسیر می‌شود که خود این تجربه و رویارویی بیانگر تحقق تنها یک طرف (حقّ) و نه طرفین و فنای (عدم) طرف دیگر است؛ در تجربهٔ عرفانی بحث جبر و اختیار آنجا مطرح می‌شود که به‌سبب قرب به حقّ فنای سالک و ظهور اوصاف حقّ در تعین وی رخ داده باشد و بدین صورت سالک از همهٔ اوصاف خود ازجمله اختیار فانی و جلوه‌گه اوصاف حقّ شده است. برای توضیح بیشتر مطلب نیازمند مقدمه‌ای در بیان عینیّت وجود و حقّ از نظرگاه عارف هستیم.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی عرفان که سبب تمایز آن حتی در موضوع از سایر علوم اسلامی می‌شود، اصل وحدت شخصیهٔ وجود است. خود این اصل در هاله‌ای از غموض و ابهام قرار دارد که درک آن را برای غیرعارفی که تجربه‌ای از وجود یا حقّ در آن سطح ندارد، با دشواری روبه‌رو می‌کند. براساس این مبنا، وجود در یک حقیقت متعالی که همان وجود حقّ تعالی باشد، منحصر است و بقیهٔ موجودات تعینات و نِسَب آن حقیقت هستند که خود وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعیّنات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود و آنها را بدون لحاظ حقّ در نظر گیریم، همهٔ آنها عدم محض هستند و حقیقتی ندارند و اگر به اعتبار آن حقیقت یعنی حقّ تعالی که تنها مصداق عینی وجود است به آنها نگاه شود، در آن صورت به نحو مجاز، وجود به ایشان اسناد

داده می‌شود. در این بیان و تفسیر از هستی، کثرت نفی نشده؛ بلکه تفسیری از آن ارائه می‌شود که با وحدت شخصی وجود سازگار است؛ به همین سبب در عرفان بحث کثرت و احکام آن شکل می‌گیرد. این کثرات همان حیثیات وجودند و روشن است که حیثیات یک چیز با خود آن چیز از جنبه‌هایی متفاوت و گاهی متحد است. (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ١٦٧-٢٠٧)؛ بنابراین تفسیر از کثرت، همان وجود حقّ است که بسط ظهوری می‌یابد و خود را در موطن‌های متعدد و مختلف مثل قدرت، علم، اراده، کثرات عالَم و غیره نشان می‌دهد. این موطن‌ها نیز خارج از وجود او نیستند؛ بلکه تعینات و حیثیات اویند. به همین سبب نه در عرض وجود/ حقّ و بیرون از آن که در خود وجود/ حقّ محقق هستند. این حیثیات اگر به تنهایی و بدون لحاظ وجود حقّ در نظر گرفته شوند، نیستی محض‌اند؛ ولی اگر به لحاظ وجود حقّ در نظر گرفته شوند، به نحو مجاز به وجود متصف می‌شوند (ابن‌عربی، ١٣٦٦، ج ١: ٧٦؛ ابن‌ترکه، ١٣٨١، ج ١: ٢٩٤-٢٩٥).

وجود کثرات در عرفان اسلامی همواره به‌عنوان مظاهر و جلوه‌های وجود حقّ مطرح است. این مظاهر هرکدام حکم خاص خود را دارد؛ ازاین‌رو بحث از احکام کثرت که ازجملهٔ آنها بحث انسان و چکونگی انتساب افعالش به اوست، در عرفان یک امر ضروری است. به همین سبب برخی از کتاب‌هایی که درپی بیان مسائل و مبانی عرفان برآمده‌اند، بحث از کثرت و احکام آن را در تعریف مسائل عرفان نیز گنجانده‌اند (قیصری، ١٣٨١، رسالهٔ اول: ٦؛ فناری، ١٣٧٤: ٢٠٨-٢٥٢؛ ابن‌ترکه، ١٣٨١: ٢٨٠-٢٨٣).

وجودات خاصه یعنی کثرت‌های عالم امکان با افاضهٔ حقّ موجودند و این افاضه، لحظه‌به‌لحظه از حقّ به این وجودات می‌رسد؛ چنانکه اگر لحظه‌ای این فیض منقطع شود، ممکنات به عدم ذاتی خود رجوع می‌کنند. در عرفان از این افاضه به تجدد امثال تعبیر می‌شود (رک. ابن‌عربی، ١٣٢٩ ق، ج ١: ١٨٨؛ همان، ١٣٦٦، ج ١: ١٢٥-١٢٦ و ١٥٥). در تجدد امثال، صور عالم به‌منزلهٔ اعراض‌اند که بر جوهر واحد نفَس رحمانی که عین حقّ تعالی است ـ البته مراد عینیت در مقام ذات حقّ تعالی نیست ـ عارض شده‌اند. این جوهرْ حکم همان هیولای کلی در فلسفه را دارد که در تعریف همهٔ موجودات امکانی اخذ می‌شود. در عرفان نیز از نفس رحمانی به جوهر تعبیر می‌شود که در همهٔ موجودات حضور دارد و مقوّم آنهاست و در عین حال، خود قائم به نفس خود است (ابن‌عربی، ١٣٦٦، ج ١: ١٢٥-١٢٦؛ قیصری، ١٣٧٥: ٧٧).

٣ـ١ ابن‌عربی و مسئلهٔ جبر و اختیار

ابن‌عربی دیدگاه عارفان را در عرض دو دیدگاه اشاعره و معتزله قرار می‌دهد و در مسئلهٔ انتساب افعال به انسان همین سه دیدگاه را مهم می‌داند: «فهؤلاء ثلاثة اصناف: اصحابنا و الاشاعرة و المعتزلة» (ابن‌عربی، ١٣٢٩ ق، ج ٣: ٢١١). این شیوهٔ بیانْ نشان‌دهندهٔ آن است که عارفان به هیچ‌یک از دو دیدگاه کلامی یادشده گرایش و پای‌بندی ندارند و به دیدگاه خاص خود در این زمینه معتقدند. عبارت یادشده راهگشای خوبی برای همهٔ آن کسانی است که ابن‌عربی و دیگر عارفان را به پیروی از اشاعره متهم می‌کنند (رک. ابن‌عربی، ١٣٦٦، ج ١: ١٢٣ و ١٣٨ و ١٥٨-١٦١ و ١٦٧-١٦٨ و ٢٢٣).

البته در میان کلمات عارفان گاه عبارت‌هایی یافت می‌شود که موهِم جبرگرایی از نوع افراطی آنان است؛ ازجمله می‌توان بدین عبارت ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* اشاره کرد: «فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا إلی عین القرب؛ مجرمان به اختیار خودشان [به‌سوی حقّ] نمی‌روند؛ بلکه به حکم جبر می‌روند تا

به عین قرب برسند» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸). شارحانی مانند جندی (۱۳۸۱: ٤٤٦)، قیصری (۱۳۷۵: ۷۲۱) و عبدالرزاق کاشانی (۱۳۸۳: ۲۷۱) این مشی را چنانکه از سیاق عبارت نیز به دست می‌آید، براساس اعیان ثابته و اقتضائات آنها گرفته‌اند. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت «اعیان ثابته» یکی از رایج‌ترین و شناخته‌شده‌ترین اصطلاحاتی است که ابن‌عربی برای اشیاء معدوم در علم خدا به کار می‌برد. اینجا عین، مترادف شیء است و شیء یکی از نامعین‌ترین نامعین‌هاست (من انکر النکیرات)؛ زیرا به هر چیزی اعم از موجود یا معدوم اطلاق می‌شود. همهٔ موجودات و مخلوقات این عالم، معدومات غیبی و حقایقی علمی‌اند که اعیان ثابته نامیده می‌شوند. این اعیان، ثابت هستند و هرگز تغییر نمی‌کنند؛ زیرا علم خدا هرگز تغییر نمی‌پذیرد. خداوند به اعیان همه اشیاء علم دارد. طرح مسئلهٔ اعیان ثابته، بحث مهم اختیار و تقدیر را پیش می‌کشد که یکی از موضوعات مدّنظر ابن‌عربی است.

بنابر دیدگاه ابن‌عربی و هم‌نوا با عارفان دیگر، اشیاء، اعیان ثابته، اعیان موجود، افعال، مخلوقات، موجودات، معدومات، ممکنات و هر نامی که به آن اطلاق شود، صرف‌نظر از ظهور وجود حقّ در مجالی آنها، جملگی «لاهو» هستند. این اوج تعالیِ خداوند و تنزیه کامل و مطلق او از اوصاف ممکنات است. از این نقطه‌نظر، معرفت حقیقی خدا فقط از راه سلب درخور دستیابی است؛ چنانکه گفته می‌شود خدا جسم، جوهر، عرض و غیره نیست و یا ماهیّت ندارد که همگی به تعالیِ حقّ از اشیاء ناظر است. این شناخت از راه سلب، تفکر سنتی غالب در کلام اسلامی است که بر تعالی و تمایز حقّ از خلق تأکید دارد. از نظر عارفان این دیدگاه هرقدر مهم و درست باشد، باید با پذیرش این امر تکمیل شود که افعالْ ماهیت اشتقاقی دارند و به معیّت حقّ با اشیاء که ناظر به جهت عینیّت خلق و حقّ است نیز توجه شود. البته تبیین چنین مسئله‌ای چندان ساده نیست؛ «اما تبیین این مسئله بسیار دشوار است. عبارات از آن عاجز بوده، و تصور و مفهوم نمی‌تواند روشنگر آن باشد، چون بسیار فرّار بوده و احکام آن متناقض‌نما است؛ مانند کلام خداوند که فرمود: "شما پرتاب نکردید"؛ لذا او نفی نمود. "وقتی شما پرتاب کردید"، پس اثبات نمود، "بلکه خدا انداخت". درنتیجه خداوند، کون یا وجود حادث محمد (ص) را نفی نمود و خود را به عنوان عین محمد (ص) اثبات کرد؛ لذا او برای نبی، اسم الله را تعیین کرد. و این است حکم مسئلهٔ عینیت حقّ با اعیان ممکنات» (ابن‌عربی، ۱۳۲۹ ق، ج ۲: ۲۱٦).

این مقام، مقام حیرت است و مستلزم آن است که اشیاء در مقام هو و لاهو سکنی داشته باشند؛ به همین سبب از لحاظی عین حقّ و از لحاظی غیر او هستند؛ «لذا بدان که ظهور در مظاهر ـ که همان وجود حقّ است. ازحیث اشکال و اوصافی که اعیان ممکنه دارند، حضرت حقّ نیستند» (همان، ج ۲: ۳۷۹)؛ بنابراین اشیاء از آن جهت که وجود مطلق در آنها تجلی یافته است به‌سبب اتحاد، وجودند و با توجه به حدود عدمی‌شان غیر وجودند.

ابن‌عربی در *فتوحات مکیهٔ* خود به توجه مهمی اشاره می‌کند که شاگرد او اسماعیل بن سودکین درباب مسئلهٔ تجلی حقّ در افعال در او ایجاد کرده بود و آنْ راهگشای مناسبی برای فهم تفسیر عارفان از اسناد اختیار به انسان خواهد بود: «فرزند عزیز من، عارف شمس‌الدین اسماعیل بن سودکین النوری، توجهی در من به چیزی ایجاد کرد که برایم به‌شکل دیگری محقق شده بود... . من تجلی در افعال را گاهی درست و گاهی نادرست می‌دانم. گاهی آن را از یک جنبه نفی و انکار می‌کنم و گاهی از این جنبه که تکلیف شرع مقتضی و مستلزم آن است، تأیید و تصدیق می‌کنم؛ چون انسان در شرع مکلّف به اعمال شده است. همین‌طور من تجلی در افعال را تأیید کردم. این یک سند راه پسندیده و درنهایت وضوح و روشنی است که نشان می‌دهد قدرت مخلوقات نسبتی با

اعمال تکلیفی دارد. من دلیل مخالفان (جبریه) را ضعیف و در نهایت سستی و نقض دیدم؛ لذا یک روز وقتی فرزندم اسماعیل بن سودکین با من دربارهٔ این موضوع مشورت می‌کرد به من گفت: چه دلیلی بر انتساب فعل به عبد و تجلی در بنده، قوی‌تر از این وجود دارد که خدا انسان را به صورت خود آفریده است؟ اگر فعل انسان از او جدا بود درست نبود که وی بر صورت خدا باشد و نتواند اتصاف به اسماء الهی (نظیر مرید و مختار) پیدا کند. شما و اهل طریقت بدون هیچ اختلافی پذیرفته‌اید که انسان با آن صورت آفریده شده و می‌تواند به اسماء الهی متصف گردد. هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد که من از این توجه او چقدر لذت بردم؛ لذا ممکن است، استاد از شاگرد چیزی به دست آورد که خداوند دست‌یابی به آن را فقط از راه شاگرد برای او مقدر ساخته است» (همان، ج ۲: ٦٨١).

در این عبارت به‌روشنی مشاهده می‌شود که ابن‌عربی مبنای پذیرش و اسناد اختیار را به انسان، مسئلهٔ خلق انسان بر صورت حقّ (کلینی، ١٣٦٥، ج ١: ١٣٤؛ ابن‌بابویه، ١٣٥٧: ١٥٣؛ ابن‌حنبل، ١٤٢٥ ق، ج ١٢: ٣٨٢، ح ٧٤٢٠ و ٧٤٢١؛ بخاری، ١٤٢٢ ق، ج ٨: ٥٠، ح ٦٢٢٧، مسلم، ١٩٩٤، ج ٤: ٢٠١٧، ح ٢٦١٢) می‌داند و ازطریق وحدت حقّ و خلق، اراده و اختیار را که از صفات حقّ تعالی است برای انسان ثابت می‌کند. روشن است که این طریق استدلال با روش استدلالی و مفهومی کلامی چقدر بیگانه است؛ زیرا مبنای چنین برداشتی، وحدت حقّ و خلق و ظهور انسان بر صورت حقّ است که سبب تجلی اسماء و صفات او در انسان شده است. از این جهت اختیاری که اینجا مطرح است، همان ظهور صفت الهی در عین انسان است. پیداست که اختیار در اینجا اصلاً یک اضافهٔ مقولی از سنخ نسبت بین دو طرف مستقل نیست (رک. جامی، ١٣٧٠: ٩٣، ابن‌ترکه، ١٣٨١: ٤٦ و ٢٢٤؛ قیصری، ١٣٧٥: ٣٩٩ و ١١١٦؛ بالی‌زاده ١٤٢٤ ق: ١٤٢).

ابن‌عربی دیدگاه متکلمان اعم از اشاعره و معتزله را درباب مسئلهٔ جبر و اختیار نقد می‌کند؛ دیدگاه آنان صرفاً شناختی مفهومی و ذهنی و از پشت حجاب است؛ یکی را به سبب ناآگاهی و دیگری را به سبب عدم شهود حقیقت امر، نابسنده تلقی می‌کند: «بنده در افعال خود با حاکمیت خدا بر آنها فانی می‌شود. این نکته مورد اشارهٔ کلام خداست. "او حاکم بر هرکسی است در آن چه انجام می‌دهد" (١٣: ٣٣)؛ لذا بندگان عمل را از وراء حجاب محدثات که محل تجلی اعمال است، چنان می‌بینند که متعلق به خداوند است: "همانا پروردگارت در مغفرت وسیع است" (٥٣: ٣٢)؛ یعنی پوشش و شمول او وسیع است. همهٔ محدثات تحت پوشش اویند؛ درحالی‌که او از ورای این پوشش فاعل است. "اما آنها ناآگاه‌اند" (٧: ٩٥). متکلمانی که می‌پذیرند افعال بندگان مخلوق خداست، آگاه هستند؛ اما شهود نمی‌کنند؛ به‌خاطر اینکه خداوند با حجاب کسب، دیدگان آنها را کور کرده است. با اینکه خدا با مشاهدات بصری به آنها می‌آموزد؛ لذا یکی یعنی معتزله ناآگاه‌اند. دیگری یعنی اشاعره فاقد شهودند. آنها در برابر دیدگان خود پرده افکنده‌اند» (همان، ابن‌عربی، ١٣٢٩ ق، ج ٢: ٥١٣).

در عرفان به مسئلهٔ جبر و اختیار در پرتو ظهور وجود/ حقّ و اصولی مانند معیّت حقّ، تجلی، فنای عبد و بقای او به حقّ و قرب نوافل توجه می‌شود و چنانکه پیداست افق سخن در اینجا به‌کلی از مباحث کلامی فاصله دارد. طبق باور عارفان، هرآنچه از عاشق ظاهر می‌شود، خلق خداوند است و عاشق، مخلوق و مفعول فعل اوست نه فاعل؛ بنابراین او محل تحقق و مجرای امور است؛ زیرا حقّ، محو در اثبات عاشق است (همان، ج ٢: ٣٥٦).

غیریتی که میان حقّ و خلق متصور است، ناظر به مقام الوهیّت است که اضافهٔ حقّ و خلق (إله و مألوه) آن را

اقتضا می‌کند؛ اما این ثنویّت هرگز در اصل وجود متحقق نیست تا به اصل وحدت آنها خدشه‌ای وارد کند؛ بلکه خود این ثنویّت مرتبه‌ای از تجلیات وجود است: «امری که موجب تحقق ماسوی الله ازطریق احکام و روابط و اضافات می‌شود، الوهیّت است. این الوهیّت، موجد و مقتضی آثار است. محال است که قاهر بدون مقهور و قادر بدون مقدور باشد» (همان، ج ۱: ٤١). خداوند می‌فرماید: «هرچیز جز وجه او فانی است»؛ او با این کلام، آیه را ادامه می‌دهد: «حکم متعلق به اوست». حکمی که در خود اشیاء متجلی می‌شود. سپس می‌فرماید: «و شما به‌سوی او برگردانده خواهید شد.» (قصص: ۸۸)؛ یعنی شما بعد از غیریّت به‌سوی من، بازخواهید گشت. حکم مغایرت از بین خواهد رفت؛ زیرا در هستی چیزی غیر من نیست؛ بنابراین می‌فرماید: «حکم به او تعلق دارد» (همان) و همهٔ احکام به وجودی برمی‌گردد که عین اوست (همان، ابن‌عربی، ۱۳۲۹ ق، ج ۳: ٤١٩).

اسماء الهی روح جهان و جهان مظهر این اسماء است. و سیر الی الله تنها از راه اسمای حسنای او ممکن می‌شود. در این پویش شهودی، عارف می‌فهمد که همه چیز اسماء اوست و بندگان هیچ اسمی از خود ندارند؛ «حتی اسم عبد، متعلق به آنها نیست. درنتیجه او به همهٔ آنها به‌مثابهٔ اسماء الهی اتصاف پیدا می‌کند. او درمی‌یابد که سلوک به‌سوی حقّ و حضور در محضر او تنها از راه اسماء او و اسماء مخلوق که اسماء اویند، حاصل می‌شود؛ بنابراین، او خطای خود را بعد از شهود آنچه درک نکرده بود، اصلاح می‌کند؛ اما این منزلت شهود نشان می‌دهد که اساس همهٔ اسماء کائنات درواقع، متعلق به حضرت حقّ است. اطلاق اسم به مخلوقات، اطلاق یک لفظ است نه یک معنا. با اینکه مخلوقات به اسم متصف‌اند» (همان، ج ۲: ۳۵۰ و ٤٩٩).

مسئلهٔ اتحاد اسمای حقّ و جهان نشان می‌دهد که عارف همواره در بحث جبر و اختیار این اتحاد و معیّت حقّ را در نظر داشته و هیچ‌گاه مانند متکلمان مسئله را با چشم‌پوشی از این محور اتحاد بررسی نکرده است. شهود این اتحاد محصول قرب نوافل است که در تبیین پاسخ نهایی جبر و اختیار از دیدگاه عارفان بسیار راه‌گشاست. در اینجا دیگر جبر و اختیار، که یک اضافهٔ مقولی و نسبت طرفینی است، محو شده است و توحید افعالی رخ می‌نماید: «او روح جهان است؛ سمع و بصر و ید آن است. جهان با او می‌شنود، می‌بیند، سخن می‌گوید، به چنگ می‌آورد و راه می‌رود؛ چون لاحول و لا قوة الا بالله العلی العظیم... کرامتی که این تقرب به شخص می‌دهد، همان کشف و علم به این است که خدا سمع و بصر اوست. انسان می‌پندارد که با گوش خود می‌شنود؛ اما او با رب خود می‌شنود... هیچ موجودی جز او نیست؛ لذا او کسی است که می‌شنود و او گوش است. مسئله در مورد سایر قوا و ادراکات نیز اینچنین است: هیچ چیزی جز او نیست» (همان: ٥٦٣).

۳ـ۲ مولوی و جبر و اختیار

استاد همایی نظر مولوی را در بحث جبر و اختیار، مخالف دیدگاه اشاعره دانسته است و آن را هماهنگ با نظر امامیّه می‌داند: «مولوی برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند، طریقهٔ اختیار را اختیار کرده است؛ آن نیز نه به‌طریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه‌ای از معتزله گفته‌اند؛ بلکه در این‌باره نیز برحسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیهٔ "ما رمیت اذ رمیت" است معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است؛ همانطور که شیعهٔ امامیه معتقدند "لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین"» (همایی، ١٣٦٩: ج ۱، ۷۷).

به اعتقاد دکتر زرین‌کوب، از منظر مولانا جبر بر دو گونه تقسیم می‌شود: جبر مذموم و جبر ممدوح؛ جبر

مذموم از دید او جبر در تشریع است و جبر ممدوح نیز جبر در تکوین است؛ بنابراین، قول به جبر تا آنجا جبر ممدوح است که قدرت حقّ را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می‌کند؛ این جبر به نفی هرچیزی می‌پردازد که با این قدرت و سلطهٔ نامحدودِ بلا شرط معارض باشد. قول به جبر آنجا مذموم است که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و نشر و بعث بینجامد؛ اما نفی قدرت از انسان درواقع جبر نیست و ادراک مفهوم جبّاری حقّ است (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۸۸). پس آنچه جبر محمود خوانده می‌شود چون در عین حال بر معیّت حقّ با اشیاء مبتنی است که اشارت وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ در قرآن کریم (حدید: ٤) بیانگر آن است، برای عارف متضمن تحقق مفهوم وحدت و اتحاد معشوق با عاشق نیز هست و درواقع عاشق را در وجود معشوق فانی می‌کند و ارادهٔ انسان را در ارادهٔ حقّ مستهلک نشان می‌دهد.

به هرحال نفی اسباب که شهود حقّ در جمیع امور و ندیدن ماسوای آن را بر عارف الزام می‌کند، شهود جبر را در نزد وی اقتضا خواهد کرد؛ اینجاست که جبر شهودیْ وی را از جبر وجودی و لوازم آن سبک‌بار می‌کند و لفظ جبر شعلهٔ عشق را در ضمیر او برمی‌افروزد و شوق و شور او را به جوش می‌آورد؛ اما آن کس که جبر را در مفهوم معیّت قیومی درک نمی‌کند یا به سلسله عشقی که حقّ را معشوق و مطلوب عارف می‌کند، مقیّد نیست خود را در آنچه به مشیّت حقّ انجام می‌دهد، ملجأ و مضطر می‌بیند و از جبر برای خود نوعی حبس و قید می‌سازد و بدینگونه آنچه عشق عارف را به هیجان می‌آورد و جبر را متضمن اشارت به عشق می‌کند، مفهوم جبر محمود است و آنچه منکر، آن را نوعی حبس تلقی می‌کند درواقع جبر مذموم است. شک نیست که عارف عاشق جبر را فانی‌شدن خواست و ارادهٔ خود در اراده و خواست حقّ می‌یابد و وجدان آن را غایت عشق و هدف سلوک روحانی خویش می‌شناسد و برای رهایی از آن آزادی و اختیار نمی‌خواهد.

با این شیوهٔ تلقی پیداست که آنچه عارف از مفهوم عجز خویش و قدرت حقّ ادراک می‌کند، معیّت با حقّ و استهلاک عاشق در اراده و مشیّت معشوق است. البته این شیوهٔ تلقی را که خاص عارفان و اولیاء حقّ است و تمامت آن شوق و رضاست با جبر عامه که متضمن الجاء و اکراه در فعل و ترک است، نباید اشتباه کرد؛ زیرا اختیار و جبر ایشان چیز دیگر است (همان: ج ۱، ۵۸۹).

پیشتر اشاره شد که تفاوت دیدگاه کلامی با نگرش عرفانی در این است که جبر در دانش کلامی و نزد اشاعره و معتزله، از مقولهٔ اضافه و نسبتی قائم بین طرفین است؛ درحالی‌که لوازم این برداشت ازجمله ثنویّت طرفینی در زیست‌جهان تجربهٔ عرفانی تحقق ندارد؛ زیرا بنیان دیدگاه عرفانی به این مسئله، نخست بر وحدت انسان و وجود مطلق و معیّت حقّ با انسان و سپس برفنای انسان سالک و انعدام شؤون او در وجود حقّ و بر ظهور و تجلی اسمای حقّ در مرآت وی استوار است. این مقدمات نشان می‌دهد آنچه در تجربهٔ وجودی عارفِ سالکِ وجود رخ می‌دهد و اساس باورهای او را تشکیل می‌دهد، با برداشت مفهومی متکلم که می‌کوشد با تکیه بر ذهن و مفاهیم، حقایق را ادراک کند، متفاوت است. مولانا در موارد متعددی منشأ بحث جبر و اختیار کلامی را نداشتن تجربهٔ عرفانی توحید و دوری از ذوق وجود می‌داند:

دیدیت که تان همی‌نگارد　　دیگر چه خیال می‌نگارید
اوتان به خود اختیار کردست　　چه درپی جبر و اختیارید

(مولوی، ١٣٣٦-١٣٤٢، ج ٢: ١٠٥)

نیز:

و گـر جبـار بربسـتی شکسـته سـاق و دسـتش را
نه در جبر و قـدر بـودی نـه در خـوف و رجایسـتی
در آن اشکسـتگی او گـر بدیـدی ذوق اشکسـتن
نـه از مـرحم بپرسـیدی نـه جویـای دوایسـتی
(همان، ج ۵: ۲٤٦)

همچنین مولانا در *فیه‌مافیه* با ذکر تمثیلی می‌کوشد از سرّ وحدت حقّ و عبد پرده بردارد که در مقام قرب نوافل برای عارف آشکار می‌شود. کشف این سرّ که متوقف بر فنای عارف از اوصاف خویشتن است، سبب می‌شود عارف مصدر همهٔ افعال را وجود مطلق داند و خود را چونان مستغرقی تسلیم ارادهٔ حقّ بیند که در این حال هر قول و فعلی که از او سرزند، درحقیقت از آنِ حقّ و تجلی فعل او باشد: «مستغرق آب است که آب درو تصرّف می‌کند و او را در آب تصرّفی نیست. سبّاح و مستغرق هر دو در آب‌اند؛ اما این را آب می‌برد و محمول است و سبّاح حامل قوّت خویش است و به اختیار خود است. پس هر جنبشی که مستغرق کند و هر فعلی و قولی که ازو صادر شود آن از آب باشد، ازو نباشد. او در میان، بهانه است. همچنان‌که از دیوار سخن بشنوی، دانی که از دیوار نیست، کسی است که دیوار را در گفت آورده است.

«اولیا همچنان‌اند: پیش از مرگ مرده‌اند و حکم در و دیوار گرفته‌اند، در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است، در دست قدرت همچون اسیری‌اند. جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انا الحق این باشد. سپر می‌گوید: "من در میان نیستم. حرکت از دست حقّ است". این سپر را حقّ بینید و با حقّ پنجه مزنید که آنها که بر چنین سپر زخم زدند، درحقیقت با خدا جنگ کرده‌اند و خدو را بر خدا زده‌اند» (مولوی، ۱۳٦۲: ۷۳).

مولانا در دفتر اول *مثنوی* ضمن حکایت آمدن رسول روم نزد عمر و طرح پرسش‌هایی دربارهٔ وجود و عدم از وی، نقبی به مسئلهٔ جبر و اختیار می‌زند. پیش از آنکه مولانا پاسخ نهایی خود را که همان دیدگاه عرفانی است مطرح کند، نخست از پاسخی عقلی و کلامی بر مبنای کلام اشعری آغاز می‌کند. البته پیشاپیش، این نکته را یادآور می‌شود که گوش عقل و گوش ظن از درک پاسخ نهایی مفلس است و نباید دیدگاه کلامی را مانند نظر نهایی او تلقی کرد (مولوی، ۱۳۹٦، ج ۱: ۹۵).

مولانا در اینجا بر این امر تأکید می‌کند که جبر بحث‌شده با جبر کلامی تفاوت بنیادین دارد. همچنین آن را تعبیری دیگر ـ آن هم به هدف تنزیل مطلب و رساندن آن به ادراک مخاطب که غالباً از تجربه‌های وجودی بی‌نصیب است ـ از معیّت حقّ با اشیاء و تجلی ماهِ وجود مطلق می‌داند. چنانکه از ابیات پیش‌رو استفاده می‌شود، مولانا به‌ناچار و از روی تسامح نام این پدیده را جبر می‌نهد تا مخاطب بتواند تصویری هرچند ناتمام از آن داشته باشد. حقیقت این جبر عارفانه را تنها کسی درک می‌کند که حقّ دیدهٔ قلب وی را بر شهود حقیقت گشوده باشد و بتواند رویهٔ دیگر پدیدارها را ببیند که بیانگر وحدت و معیّت با حقّ است. با وجود شباهتی که ممکن است انسان ناآشنا میان این معیّت و جبر عامه تصور کند، جبر و اختیار عوام چنان با جبر و اختیار مقصود عارف تفاوت دارد که خون از مشک، و قطره از دُرّ و یا نان از جان. جبر و اختیار منظور غیرعارف صرف خیالات و

اوهام است؛ اما جبر و اختیار عارف تجلی وجودی نور جلال حقّ است که از ثنویّت مفهومی به‌کلی مبرّاست:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد — و آن که عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حقّ است و جبر نیست — این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست — جبر آن امارهٔ خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر — که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب و آینده بر ایشان گشت فاش — ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است — قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است

(همان: ۹٦)

مولانا بعد از ذکر این ابیات، از آنجاکه از جهل مخاطب و سوءبرداشت وی از مطلب نگران است، به تفسیر جبر و اختیار از منظر اهل کلام، به‌ویژه اشعریان پرداخته است تا توهم جبر پیش‌آمده در ابیات پیشین را از ذهن شنونده بزداید؛ در اینجا مولانا از احاطه‌نداشتن نفس بر جوانب عمل خویش به موجدنبودن او نسبت‌به افعال ارادی‌اش استدلال می‌کند و در عین آن، انسان را فاعل فعل خویش می‌داند؛ بدین معنا که حق خالق افعال ما و ما کاسب (فاعل) آنها هستیم؛ به همین سبب نباید ایجاد حقّ، ما را از اسناد افعال به خویشتن مستور کند؛ چنانکه شیطان با ترک ادب عبودی، کسب گمراهی خود را پنهان و فعل را به حقّ نسبت داد؛ ولی آدم با حفظ ادب، جریان گناه را به خود نسبت داد (همان: ۹۷-۹۸).

مولانا سپس برای تبیین مرز میان جبر و اختیار کلامی، به ذکر تمثیل مشهور ابوالحسن اشعری در بیان تفاوت جبر و اختیار ـ رعشه و لرزش به اختیار دست ـ می‌پردازد؛ طبق عقیدهٔ اشعریان ممکن که به جزئیات امور وقوف ندارد و قدرت وی نیز حادث است، نمی‌تواند مصدر افعال خویش باشد؛ درنتیجه موجِد و خالق افعال، خداوند است و انسان نیز کاسب فعل خواهد بود. البته این مطلب مانع از مسئول‌بودن انسان نسبت‌به اعمال خویش نیست و نباید از آن جبر مطلق را برداشت کرد (همان: ۹۸).

پس از تقریر دیدگاه متکلمان، مولانا تذکر می‌دهد که این پاسخْ بحثی صرفاً مربوط به عقل است و به این قصد عرضه شده است تا شخص ناتوان از ادراک شهودیِ حقیقت امر را تا حدود اندکی راهبری کند. این سخن به معنای انکار مطلق بحث‌های مفهومی و آگاهی ذهنی نیست؛ اما در مرزبندی تجربهٔ وجودی عارف از ادراک ذهنی متکلم و فیلسوف صراحت تام دارد. حوزهٔ ادراکات مفهومی قادر نیست درباب تجربهٔ وجودی و نسبت‌به حوزهٔ امکانات خویش داوری کند؛ هرچند بوالحَکَم باشد ولی نسبت‌به سپهر تجربه‌های شهودیِ بی‌واسطه بوجهل است. بحث جان، به زیست‌جهانی متفاوت از مباحث عقلی و کلامی متعلق است. بحث عقل و حس، شیوهٔ مفهومی استدلال‌کردن و راه‌جستن از سبب به مسبّب (برهان لمّ) و از اثر به مؤثر (برهان إنّ) است؛ درحالی‌که بحث جان پدیداری شگفت است که به‌طور مفهومی فهمیده نمی‌شود. و جز در فرایند شهود نمی‌توان آن را تجربه و درک کرد. نور شهود وجود/ حقّ که تابیدن گیرد، بساط ادراک ذهنی از اشیاء برچیده می‌شود؛ زیرا در پرتو نور پُرفروغ شهود بی‌واسطهٔ حقیقت، به عصای استدلال و احتجاج عقلی نیازی نیست (همان).

مولانا بار دیگر به نقل حکایت منظور بازمی‌گردد؛ هرچند آنچه به‌ظاهر خروج از حکایت تصور می‌شد، خود

حقیقتِ پنهان حکایت را نشان می‌داد و امری بیگانه از آن نبود. او در اینجا معیت حقّ با اشیاء را تفسیر می‌کند و همهٔ حالات انسان اعم از علم و جهل و حزن و سرور و جنگ و صلح را تجلی و ظهور صفات و اسمای حقّ معرفی می‌کند. او انسان و جهان را چونان الفی می‌داند که از خود هیچ نداشته‌اند و هرچه در آنهاست، تجلی و ظهور حضرت وجود مطلق است. بر این اساس عدم‌بودن انسان، به معنای فنا، و تجلی اسمای حقّ که وحدتی را در قالب معیت حقّ اقتضا می‌کند، مجالی برای طرح جبر و اختیار کلامی نمی‌نهد و آن سرّ تجلی و ظهور حقّ سبب می‌شود که در پرتو وحدتِ ظاهر و مَظهر، ثنویتِ دیدهٔ احول‌بین میان خلق و حق زائل شود و امکان طرح بحث عقلی که جبر و اختیار را از سنخ اضافهٔ مقولی می‌بیند، به‌کلی منتفی شود (همان: ۹۸-۹۹).

اینجاست که اراده و خواست عبد فانی در ارادهٔ حقّ بوده و حقّ همهٔ عرصهٔ وجود را احاطه کرده است. این اطلاق وجود که آغاز و انجام هستی را پر کرده است، از ممکنات چیزی جز اشکال معدوم تعین‌یافته در پرتو نور وجود/ حقّ باقی نمی‌گذارد. در این نگاه، هم گوینده و هم شنونده و هم طالب و هم دهنده حضرت حقّ است. این همان وحدتی است که عارف در پس رابطهٔ حقّ و خلق شهود می‌کند:

ای دهندهٔ عقل‌ها فریاد رس — تا نخواهی تو نخواهد هیچ‌کس
هم طلب از تست و هم آن نیکویی — ما کی‌ایم اول تویی آخر تویی
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش — ما همه لاشیم با چندین تراش

(همان، ج ۲: ۱۳۵۹)

عارف از خلال تجربهٔ رنج ریاضت و مجاهدت سرانجام به این بیداری دست می‌یازد و به جبر تجلّی و معیّت حقّ معرفت می‌یابد؛ تا زمانی‌که شهودِ زنجیر جبّاری حقّ که ماسوی را تحت سلطهٔ جلال خویش دارد، رخ ننمایانده و براثر آن، درد و زاری عاجزانهٔ ملازم با وصف امکانی تحقق نیافته است، نمی‌توان از جبر شهودی سخن به میان آورد. جبر منظور در اینجا که تعبیری دیگر از تجلی و معیّت حقّ است، تنها در تجربهٔ فنا مشهود خواهد شد و تنها آن کس که نشان فنای در حقّ را به همراه دارد، آن را می‌شناسد و می‌تواند از آن سخن بگوید (همان، ج ۱: ٤١-٤٢).

عارف در پرتو جذبهٔ حقّ/ وجود و فنای از خویش، از قیل و قال مفهومی جبر و اختیار که حکایت از یک اضافهٔ مقولی دارد، رهایی یافته و به ماورای آنها که جذب حقّ و تجربهٔ وحدت با اوست، راه می‌یابد:

این قش و دش هست جبر و اختیار — از ورای این دو آمد جذب یار

(همان، ج ۲: ۱۱۳۸)

هنگام آشکارشدن آستان دوست، بی‌خودی و بی‌اختیاریِ برخاسته از جام شراب عشق حقّ دست می‌دهد و حقّ تمام شؤون عبد را به عهده می‌گیرد. سالک در اینجا مقام قرب نوافل را خواهد چشید و به همین سبب حقّ در مقام اسم باطن، ادراکات او را تحت تدبیر خود می‌گیرد؛ بنابراین سخن و کنش عبد، ظهورِ گفته و فعل حقّ می‌شود؛ بلکه حقّ حتی در اعضای تحریکی (دست و پا) وی نیز ظاهر خواهد شد. اینجاست که وحدت تجلی جایی برای جبر و اختیار در معنای کلامی نمی‌نهد:

جهد کن کز جام حقّ یابی نوی — بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی

آنگـــه آن مـــی را بـــود کـــل اختیـــار　　تـــو شـــوی معـــذور مطلـــق مســـت‌وار
هرچـــه گـــویی گفتـــهٔ مَـــی باشـــد آن　　هرچـــه روبـــی رفتـــهٔ مَـــی باشـــد آن
(همان)

عارف در مقام قرب نوافل مانند قلم در پنجهٔ تقلیب حقّ (رک. مسلم، ١٩٩٤، ج ٤، ٢٠٤٥، ح ٢٦٥٤؛ ابن‌ماجه، ١٤٣٠، ج ٢، ١٢٦٠، ح ٣٨٣٤؛ ترمذی، ١٩٩٨، ج ٤، ١٦، ح ٢١٤٠) قرار دارد؛ به‌طوری که ناآشنایی که پنجهٔ حقّ را مشاهده نمی‌کند، مصدر افعال را عارف، و آشنا، مصدر افعال را حقّ مطلق می‌داند:

حـــال عـــارف ایـــن بـــود بـــی‌خـــواب هـــم　　گفـــت ایـــزد هُـــمْ رُقُّـــودٌ زیـــن مـــرم
خفتـــه از احـــوال دنیـــا روز و شـــب　　چـــون قلـــم در پنجـــهٔ تقلیـــب رب
آن کـــه او پنجـــه نبینـــد در رقـــم　　فعـــل پنـــدارد بـــه جنـــبش از قلـــم
(همان، ج ١: ٢٧)

٤ـ نتیجه‌گیری

عارفان با توجه به تجربه و تعالیم شهودی خود، در حل معضل جبر و اختیار، راهی جدا از روش متکلمان اسلامی پیموده‌اند؛ در کلام اسلامی، جبر و اختیار عبارت است از یک اضافهٔ مقولی که بین دو طرف مستقل برقرار می‌شود. پرسش اصلی علم کلام درباب جبر و اختیار، ناظر به تکلیف و جزاست و به همین سبب آنان به‌صورت پیش‌فرض استقلال حقّ و خلق از یکدیگر را مسلّم انگاشته‌اند؛ سپس به بررسی رابطهٔ بین این دو می‌پردازند. اختیار منظور عارف همان ظهور انسان بر صورت حقّ و تجلی اسمای حسنای حقّ در مقام قرب نوافل است که مصحح انتساب اوصاف حقّ، ازجمله اراده و اختیار، به انسان می‌شود. جبر نیز تعبیری از فنای اوصاف عارف در صفات حقّ و ارتفاع اثنینیّت است که هر دو در پرتو وحدتِ با وجود و در تجربهٔ شهودی فنا و تجلی حاصل می‌شود؛ بنابراین در مقام قرب نوافل، هنگامی که عارف به فنای خود در وجود حقّ نظر دارد، سخن از جبر شهودی به میان می‌آورد و وقتی به تجلّی صفات حقّ در خویشتن می‌نگرد، اختیار را که از صفات حقّ است از جهت وحدت ظاهر و مظهر، به خود نسبت می‌دهد.

منابع

١. قرآن کریم.
٢. آملی، محمدتقی (١٣٧٠ ق.). *درر الفوائد*، تهران: مطبعهٔ بزرگمهری.
٣. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (١٣٨١). *تمهید القواعد*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
٤. ابن‌حنبل، احمد (١٤٢١ ق.). *مسند احمد*، تحقیق شعیب الأرنؤوط و آخرون، بیروت: مؤسسة الرسالة.
٥. اخباراتی، حمیده؛ پازوکی، شهرام (١٣٩٥). «آیا مولانا اشعری است؟»، *حکمت معاصر*، سال هفتم، شمارهٔ ٣، ١٠٧-١٣٠.
٦. اشعری، ابوالحسن (١٩٥٥). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، تصحیح حموده غرابه، مصر: مطبعة مصر.
٧. ـــــــــــــ (١٩٩٠). *الإبانة عن اصول الدیانة*، تصحیح بشیر محمد عیون، دمشق: مکتبة دارالبیان.

۸. ابن‌بابویه، حمد بن علی (۱۳۵۷). *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم: جامعة المدرسین.

۹. ابن‌سینا، ابوعلی (۱۳٦٤). *النجاة*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: [بی‌نا].

۱۰. ـــــــــــــ (۱۹۵۲). *الشفاء، منطق*، به‌کوشش قنواتی و دیگران، قاهره: [بی‌نا].

۱۱. ـــــــــــــ (۱۹۷۳). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قاهره: [بی‌نا].

۱۲. ابن‌ماجه، محمد بن یزید (۱٤۳۰ ق.). *سنن ابن ماجة*، تحقیق شعیب الأرنؤوط و آخرون، بیروت: دار الرسالة العالمیة.

۱۳. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۲۹ ق.). *الفتوحات المکیه* (٤ مجلدی)، مصر: دار الکتب المصریه.

۱٤. ـــــــــــــ (۱۳٦٦). *فصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء العفیفی، [تهران]: انتشارات الزهراء (س).

۱۵. بالی‌زاده، مصطفی بن سلیمان (۱٤۲٤). *شرح فصوص الحکم*، تعلیقه فادی اسعد نصیف، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱٦. باقلانی، ابوبکر (۱۹۸۷). *تمهید الأوائل و تخلیص الدلایل*، تصحیح عماد الدین حیدر، بیروت: موسسهٔ الکتب الثقافیة.

۱۷. ـــــــــــــ (۱۹۵۷). *التمهید*، به‌کوشش ریچارد مکارتی، بیروت: [بی‌نا].

۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱٤۲۲ ق.). *صحیح البخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر، سعودیة: دار طوق النجاة.

۱۹. بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۸۸). *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: [بی‌نا].

۲۰. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۵۷). *التحصیل*، به‌کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشکده الهیات.

۲۱. پلنگی، منیره (۱۳۷۹). «جبر و اختیار از دیدگاه ابن‌عربی»، *ندای صادق*، شمارهٔ ۱۹، ۳-۱۲.

۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸). *سنن الترمذی*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

۲۳. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲٤. جندی، مؤیدالدین محمد (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۲۵. جرجانی، علی (۱٤۰۵ ق.). *التعریفات*، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت: [بی‌نا].

۲٦. ـــــــــــــ (۱۹۰۷). *شرح المواقف*، قاهره: مطبعة السعادة.

۲۷. جعفری، محمدعیسی (۱۳۸۸). «بررسی دیدگاه ابن‌عربی در مسأله جبر و اختیار»، *فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب*، شمارهٔ ٤۱، ۷۳-۹٦.

۲۸. حسینی‌فر، رضا؛ زینب خداداد (۱۳۹۷). «بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی»، *آینه معرفت*، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۷، ٤۷-۷۰.

۲۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳٦۳). *انوار الملکوت*، به‌کوشش محمد نجمی زنجانی، قم: [بی‌نا].

۳۰. حلّی، یوسف بن مطهر (۱۳۹۹ ق.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به‌کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت: [بی‌نا].

۳۱. ـــــــــــــ (۱۳۸۵). *باب حادی عشر*، ترجمهٔ علی شیروانی. قم: دارالفکر.

۳۲. دادبه، اصغر (۱۳۸۸). «نگاه دیگرگونهٔ مولانا به مسأله جبر و اختیار»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، دورهٔ ۵-٦، شمارهٔ ۹، ۱۱۸-۸۷.

۳۳. رازی، فخرالدین (۱۳٤۱). *البراهین*، به‌کوشش محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

۳٤. ـــــــــــــ (۱۳۵۳ ق.). *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن: [بی‌نا].

۳۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). *سرّ نی*، تهران: علمی و فرهنگی.

۳٦. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰). *شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه*، به‌کوشش مهدی محقق وتوشی هیکوایزوتسو، تهران: [بی‌نا].

۳۷. سهروردی، یحیی (۱۳۵۵). «المشارع و المطارحات»، *مجموعه مصنفات*، به‌کوشش هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۳۸. شهرستانی، محمد (۱۹٦۱). *الملل و النحل*، به‌کوشش محمد سیّد کیلانی، بیروت: دار المعرفة.

۳۹. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ق.). *الاسفار الاربعة*، قم: مکتبة المصطفوی.

٤۰. عبدالجبار، احمد همدانی (۱۹٦۳). *المغنی*، به‌کوشش توفیق طویل و دیگران، قاهره: مؤسسة المصریة العامة.

٤۱. غزالی، محمد (۱۹۹٦). *احیاء العلوم*، بیروت: دار المعرفة.

٤۲. ـــــــــــــ (۱۳۸٤). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤید الدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: علمی فرهنگی.

٤۳. ـــــــــــــ (۱۹۸۳). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

٤٤. ـــــــــــــ (۱۹۸۵). *قواعد العقائد*، به‌کوشش موسی محمد علی، بیروت: عالم الکتب.

٤۵. ـــــــــــــ (۱۹٦۱). *مقاصد الفلاسفه*، به‌کوشش سلیمان دنیا، قاهره: دار الکتب المصریة.

٤٦. فارابی، ابونصر (۱٤۰۸ ق.). *المنطقیات*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

٤۷. فناری، حمزه بن محمد (۱۳۷٤). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

٤۸. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

٤۹. ـــــــــــــ (۱۳۸۱). رسائل قیصری (رسالة التوحید و النبوة و والولایة)، تصحیح و تعلیق سیّد جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳٦۵). *الاصول الکافی*، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۵۱. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۵۲. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۳). *گوهر مراد*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳٦۲). *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۵٤. ـــــــــــــ (۱۳۹٦). *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.

۵۵. ـــــــــــــ (۱۳۳٦–۱۳٤۲). *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.

۵٦. نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۹۹٤). *صحیح مسلم*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۵۷. همایی، جلال‌الدین (۱۳٦۹). *مولوی‌نامه*، تهران: هما.

۵۸. یزدان‌پناه، سید یدالله [بی‌تا]. *جزوه آموزشی عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (بخش دایرةالمعارف علوم عقلی).