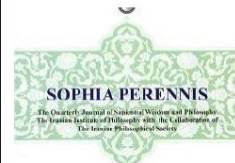




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



E-ISSN: 6140-2676

Here is the English translation of the abstract: "Determinism or Free Will? From the Perspective of Ibn 'Arabi's School and His Followers"

Research Article



Afzali, Ali

Retired Professor, Institute for Research in Philosophy and Iran

ABSTRACT

The fundamental foundation of the theoretical mysticism of Ibn 'Arabi and his followers is the doctrine of "Unity of Existence" (Wahdat al-Wujūd), or more precisely, "Unity of the Existent." This viewpoint entails certain implications and consequences. According to Ibn 'Arabi and the adherents of his school, one of these is the compulsion (determinism) of human beings and the negation of their free will. Another is a specific interpretation of "the Unity of Acts" (Tawhīd al-Afāl). A further consequence of the doctrine of the "Unity of the Existent" is that, since no existent other than God exists, there is essentially no human (or any other being) as an "other than God" to be described as compelled or free. In other words, the discussion of whether humans are compelled, free, or delegated (mufawwad) falls under the category of "negative propositions due to the non-existence of the subject".

The present article explains, analyzes, and evaluates these theories. By citing Ibn 'Arabi's explicit statements and those of his proponents and commentators regarding these implications and consequences, it demonstrates that "human free will" has no place in his system of theoretical mysticism. His school is an instance of the "moderate determinism of the Ash'arites," indeed of the "absolute determinism of the Jahmiyya"—theories that are incompatible with humans' immediate, direct knowledge (knowledge by presence) of themselves and their states, as well as with reason, innate human nature (fiṭrah), and conscience. Furthermore, Ibn 'Arabi's school regarding determinism and free will—whether in terms of its instrumentalist view of humans (in his interpretation of the Unity of Acts) or its treatment of "determinism," "delegation," and "free will" as negative propositions due to the non-existence of their subject (in his doctrine of the "Unity of the Existent")—contradicts the clear text of countless Qur'anic verses and hadiths.

Keywords: Ibn 'Arabi, Unity of Existence, Determinism and Free Will and Delegation (Tafwīd), Unity of Acts, Ash'arites, Theory of Acquisition (Kasb), Jahmiyya.

Received: 2025/12/24 - Received in revised form: 2026/02/20 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/15

□ Afzali, Ali (2026). Here is the English translation of the abstract: "Determinism or Free Will? From the Perspective of Ibn 'Arabi's School and His Followers", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 23-64.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.568388.1871>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The issue of determinism (jabr) and free will (ikhtiyār) is one of the most important and challenging topics in religion, philosophy, theology (kalām), and mysticism. Some consider it the first and one of the most significant issues that gave rise to the discipline of kalām. This problem has remained a subject of debate in all human and religious schools of thought to this day. Among the controversial positions on this matter is that of Muslim mystics, foremost among them Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (560–638 AH), who is regarded as the most renowned Muslim mystic and the founder of theoretical mysticism based on the doctrine of "Unity of Existence" (Waḥdat al-Wujūd). For this reason, he is called the "Father of Mysticism" (Abū al-'Irfān), and he was the first to coin the term "Unity of Existence" in the sense that will be explained.

Naturally, Ibn 'Arabī's doctrine of "Unity of Existence"—for which a more precise and accurate term would be "Unity of the Existent" (Waḥdat al-Mawjūd)—has not remained silent on the issue of determinism and free will but has taken a definite stance. This article is dedicated to presenting, critiquing, and examining his views and those of his sympathizers and researchers within his school on this issue, though only from some, not all, aspects. For a comprehensive explanation, analysis, and examination of Ibn 'Arabī's school on the topics of determinism (jabr), delegation (tafwīd), and free will (ikhtiyār) and their foundations in his theoretical mysticism would require a detailed, book-length study, as these matters have numerous diverse dimensions that cannot be covered in one or even several articles.

Furthermore, this article will not examine or evaluate the foundations of the aforementioned three topics, namely the doctrines of "Unity of Existence" (or Unity of the Existent) and "manifestation" (tajallī), as addressing these also requires an independent and detailed study beyond the scope of the present article. In other words, we will neither affirm nor deny these doctrines; we will only examine their implications and consequences, and only as they relate to the issue of determinism and free will.

Moreover, in Ibn 'Arabī's school, there are other foundations relevant to determinism and free will, such as the doctrine of "fixed entities" (a'yān thābita). However, due to space limitations, we cannot explain this doctrine and its implications for the subject at hand, as it too requires an independent study.

A final point: nearly all Muslim proponents of determinism—such as the Ash'arites, the Jahmiyya, and some mystics and philosophers—frequently cite verses and hadiths whose literal sense attributes human action to God and suggests divine compulsion in support of their views. Unfortunately, the space limitations of this article do not permit us to explain, critique, and examine their interpretation of these revealed texts. Therefore, except for one important case that we will mention, this must be left for another study.

Now we turn to the specific subject of this article: explaining the foundation of the theoretical mysticism of Ibn 'Arabī's school—namely, the doctrines of "Unity of Existence" and "manifestation" (tajallī)—and one of their important implications, i.e., his school's distinctive interpretation of the "Unity of Acts" (Tawḥīd al-Af'āl), and their relationship to the issue of determinism and free will.



Reference

- Ibn Turkeh, Şā'in al-Dīn 'Alī (1375 SH). Sharḥ Gulshan-i Rāz. Edited by Kāzīm Dazfūliyān. Tehran: Nashr-i Āfarīnīsh.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (1404 AH). Al-Ta'līqāt. Edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī. Qom: Maktab al-'Alām al-Islāmī, Markaz al-Nashr.
- Ibn Shu'bah Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Alī (1404 AH). Tuḥaf al-'Uqūl. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi'eh Mudarrisīn.
- Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī (1330 SH). Asās al-Tawḥīd. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1368b SH). Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1368a SH). Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1415 AH). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Mu'assasat al-Bi'that.
- Tunukābunī, Mīrzā Muḥammad ibn Sulaymān (n.d.). Qiṣaṣ al-'Ulamā. Tehran: 'Ilmiyyah Islāmī.
- Ja'farī, Muḥammad Taqī (n.d.). Tafsīr wa Naqd wa Taḥlīl-i Maṣnavī (15 vols.). Tehran: Intishārāt-i Islāmī.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1385 SH). 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā ('a) wa al-Falsafah al-Ilāhiyyah. Edited by Muḥammad Ḥasan Shafī'iyān. Qom: Intishārāt-i Asrā.
- Jahāngīrī, Muḥsin (1375 SH). Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, Chehrah-ye Barjasteh-ye 'Irfān-i Islāmī. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1379 SH). Khayr al-Aṣar dar Radd-i Jabr wa Qadar. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1378 SH). Mamadd al-Himam dar Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1375 SH). Nuṣūṣ al-Ḥikam bar Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Rajā.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1365 SH). Hezār wa Yek Nokteh. Tehran: Rajā.
- Ḥusaynī Tehrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1426 AH). Allāh Shināsī (3 vols.). Mashhad: Intishārāt-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.
- Sabziwārī, Muḥammad Ibrāhīm (1386 SH). Sharḥ Gulshan-i Rāz. Tehran: Nashr-i 'Ilm.
- Sabziwārī, Mullā Hādī (1360 SH). Ta'līqāt bar al-Shawāhid al-Rubūbiyyah. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Sabziwārī, Mullā Hādī (1372 SH). Sharḥ al-Asmā. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Shabistarī, Shaykh Maḥmūd (1382 SH). Gulshan-i Rāz. Edited by Muḥammad Ḥamāsīyān. Kerman: Intishārāt-i Khedamāt-i Farhangī-i Kerman.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb (1318 AH). Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Shahīdī, Sayyid Ja'far (1373 SH). Sharḥ-i Maṣnavī (7 vols.). Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981 CE). Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (n.d.). Al-Mabda' wa al-Ma'ād. No place.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1383 SH). Sharḥ Uṣūl al-Kāfī (4 vols.). Edited



- by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Mu'assasah-ye Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1341 SH). 'Arshīyah. Edited by Ghulāmḥusayn Āhanī. Isfahan: Dānishkadeh-ye Adabīyyāt wa 'Ulūm-i Insānī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1302 AH). Majmū'ah al-Rasā'il al-Tis'ah (al-Rasā'il). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1999 CE). Al-Rasā'il al-Tawḥīdiyyah. Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1374 SH). Tarjomeh-ye Tafsīr al-Mīzān (20 vols.). Translated by Muḥammad Bāqir Mūsawī. Qom: Jāmi'eh-ye Mudarrisīn-e Ḥawzeh-ye 'Ilmiyyeh-ye Qom, Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn (1362 SH). Kulliyāt-i 'Irāqī. Edited by Sa'īd Nafīsī. Lama'āt. Tehran: Sanā'ī.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب «ابن عربی» و پیروان آن

علی افضلی

استاد (بازنشسته) مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

علمی - پژوهشی



چکیده

شالوده اصلی عرفان نظری ابن عربی و پیروانش نظریه «وحدت وجود»، و یا به تعبیر دقیق‌تر «وحدت موجود» است. این دیدگاه لوازم و نتایجی دارد که به تصریح ابن عربی و معتقدان مکتب وی، یکی از آنها مجبور بودن انسان و نفی اختیار او است؛ دیگری تفسیری خاص از «توحید افعالی» است؛ لازمه بعدی نظریه «وحدت موجود» است که چون «غیر از خدا» موجود دیگری نیست، پس اساساً انسانی (یا موجود دیگری) به عنوان «غیر خدا» وجود ندارد که بگوئیم مجبور یا مختار است، و به بیان دیگر، بحث از مجبور یا مختار یا مَفْوَض بودن یا نبودن انسان، از باب «سالبه» به انتفای موضوع است.

مقاله حاضر به تبیین و تحلیل و ارزیابی نظریات مذکور، می‌پردازد و با ذکر تصریحات ابن عربی و قائلان و شارحان وی به این لوازم و نتایج، نشان می‌دهد که «اختیار انسان»، جایگاهی در نظام عرفان نظری وی ندارد و مکتب وی از مصادیق نظریات «جبرگرایی معتدل اشاعره» و بلکه «جبرگرایی مطلق جهمیه» است؛ نظریاتی که نه با علم حضوری انسان به خود و احوالاتش سازگار است، و نه با عقل و فطرت و وجدان انسان. افزون بر اینها، مکتب ابن عربی در موضوع جبر و اختیار، چه از حیث نگاه ابزارانگاران به انسان (در تفسیر وی از توحید افعالی)، و چه از منظر «سالبه» به انتفای موضوع انگاشتن «جبر» و «تفویض» و «اختیار» در مورد انسان و دیگر مخلوقات (در نظریه «وحدت موجود» وی)، با نص صریح آیات و احادیث بی‌شمار منافات دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، وحدت وجود، جبر و اختیار و تفویض، توحید افعالی، اشاعره، نظریه کسب، جهمیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ افضلی، علی (۱۴۰۴) جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب «ابن عربی» و پیروان آن، *جاویدان خرد*، ۴۸ (۲)، ۲۳-۶۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.568388.1871>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

مسأله جبر و اختیار از مهم‌ترین و چالشی‌ترین موضوعات در دین و فلسفه و کلام و عرفان است، که برخی آن را نخستین و یکی از مهم‌ترین مسائلی می‌دانند که آغازگر «علم کلام» بوده است. این مسأله تا به امروز نیز در همه مکاتب بشری و دینی، محلّ بحث و گفتگو بوده است. از جمله، یکی از مواضع بحث‌برانگیز در این موضوع، متعلّق به عارفان مسلمان، و در رأس آنان، محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ – ۶۳۸ ق) است که وی، را نامورترین عارف مسلمان و پایه‌گذار عرفان نظری مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» می‌داند و از این رو وی را «ابو العرفان» می‌نامند، و او است که برای اولین بار اصطلاح «وحدت وجود» را - به معنایی که ذکر خواهد شد - وضع کرده است.

طبیعتاً نظریه «وحدت وجود» ابن عربی - که تعبیر دقیق‌تر و صحیح‌تر آن، «وحدت موجود» است - در مسأله «جبر و اختیار» ساکت نمانده و موضع‌گیری کرده است. این مقاله اختصاص به نقل و نقد و بررسی دیدگاه وی و همفکران و پژوهشگران مکتب وی در این مسأله، آن هم از بعضی، و نه همه جهات، دارد؛ زیرا تبیین و تحلیل و بررسی همه‌جانبه مکتب ابن عربی در موضوعات «جبر» و «تفویض» و «اختیار» و مبانی آنها در عرفان نظری وی، جهات بسیار گوناگون و متنوعی دارد که پرداختن به همه آنها، در قالب یک یا حتی چند مقاله نمی‌گنجد و نیازمند کتابی مفصّل و محققانه است.

همچنین در این مقاله به بررسی و ارزیابی مبانی موضوعات سه‌گانه مزبور، یعنی نظریات «وحدت وجود» (یا: وحدت موجود) و «تجلی» نمی‌پردازیم، چرا که پرداختن به اینها هم نوشتاری مستقل و تفصیلی لازم دارد که خارج از موضوع مقاله حاضر است. به بیان دیگر، نفیاً و اثباتاً به نظریات مزبور نمی‌پردازیم و تنها، لوازم و نتایج آنها را، آنهم فقط در ارتباط با مسأله جبر و اختیار بررسی می‌کنیم. افزون بر این، در مکتب ابن عربی، مبانی دیگری هم وجود دارد که به موضوع «جبر و اختیار» مربوط است، که از آن جمله، نظریه «اعیان ثابته» است، که به جهت محدودیت حجم مقاله، باز هم نمی‌توانیم به تبیین این نظریه و لوازم آن در خصوص موضوع مزبور بپردازیم، که خود نیازمند تألیفی مستقل است^۱.

۱. در مکتب ابن عربی، «اعیان ثابته» (ماهیت فردی هر موجود، و از جمله، انسان)، استعداد و اقتضائاتی ذاتی و غیر قابل تغییر دارد که افعال انسان، لازمه ضروری و ذاتی این اقتضانات است. از منظر بسیاری از پژوهشگران آراء وی در این موضوع، مستلزم «مجبور بودن انسان و نفی اختیار» اوست که آن را «جبر ذاتی» هم نامیده‌اند، برای اطلاع از این موضوع، از



نکته پایانی این که تمام قائلان مسلمانِ قائل به «جبر» (مانند: اشاعره، جهمیه، گروهی از عارفان و فیلسوفان) غالباً در اثبات نظر خود به آیات و روایاتی هم استناد می‌کنند که ظاهر آنها فعل انسان را به خدا نسبت می‌دهد و موهم جبر وی است. متأسفانه محدودیت حجم مقاله حاضر اجازه نمی‌دهد که به تبیین و نقد و بررسی تفسیر آنها از این متون و حیانی نیز پردازیم لذا جز در یک مورد مهم که خواهیم آورد - باید آن را به نگارشی دیگر موکول کنیم.

حال به موضوع خاص مقاله حاضر و توضیح شالوده عرفان نظری مکتب ابن عربی، یعنی نظریات «وحدت وجود» و «تجلی» و یکی از لوازم مهم آن، یعنی تفسیر ویژه آن از «توحید افعالی» و ارتباط آنها با مسأله «جبر و اختیار» می‌پردازیم.

نظریه «وحدت وجود» (وحدت موجود) در عرفان ابن عربی

محور اساسی عرفان نظری ابن عربی مبتنی بر نظریه‌ای است که اصطلاحاً «وحدت وجود» و یا به تعبیر دقیق‌تر، «وحدت موجود» نامیده می‌شود. اصطلاح «وحدت وجود»، تفاسیر و مصادیقی بسیار متنوع و گوناگون دارد، یعنی اندیشه‌های بسیاری هست که به جهت نوعی دیدگاه «وحدت‌گرایانه» به عالم هستی، ممکن است آنها را «وحدت وجود» نامید^۱. اما یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین تقریرهای «وحدت وجود»، نظریه‌ای است که متعلق به «محبی الدین بن عربی» است. تعریف وی و همفکرانش از این نظریه این است که «در عالم هستی، یک موجود بیشتر وجود ندارد و آن هم خدا است. اما موجودات دیگر، تجلیات خدا هستند، به این معنا که این خود خدا است که خود را به صورت موجودات گوناگون، جلوه‌گر می‌سازد». به بیان فنی‌تر، ذات خدا و مخلوق، هر دو یک حقیقت‌اند (حقیقت وجود)؛ ولی تنها فرقیان به اطلاق و تقیید است، یعنی ذات خدا، «حقیقت وجود مطلق، بی‌تعیین و نامحدود» است، و مخلوقات، همان حقیقت‌اند ولی «حقیقت وجود مقید، متعیّن و محدود». استاد حسن‌زاده آملی، از پیروان معاصر مکتب ابن عربی، به این مطلب تصریح می‌کند:

۱. فیلسوف معاصر، میرزا مهدی آشتیانی گفته است که چهل و هشت تفسیر مختلف از نظریه «وحدت وجود» را در رساله‌ای گردآوری کرده است. متأسفانه این رساله هنوز پیدا نشده است (جعفری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲). میرزا مهدی آشتیانی در کتاب «اساس التوحید» (آشتیانی، ۱۳۳۰ ص ۴۴۹) نیز به وجود این رساله و چهل و هشت تفسیر مزبور اشاره کرده است. همچنین استاد غلامرضا فیاضی، از استادان برجسته فلسفه در حوزه علمیه قم، تا کنون بیست تقریر گوناگون از نظریه «وحدت وجود» را شناسایی و گردآوری کرده است (نشست علمی «واکاوی چستی وحدت شخصی وجود»). متن کامل گفتگوهای این نشست، در نشریه ترنم حکمت، خبرنامه سالیانه «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران»، شماره سوم، سال ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است.

ذوات ما به حسب وجود، عین ذات اوست و مغایرتی بین این دو نیست مگر به تعین و اطلاق. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۴۵)

مثال معروف عرفا در تبیین این نظریه، «آب دریا» است. دریا چیزی غیر از آب نیست، اما همین آب واحد، به شکل موج‌های گوناگون کوچک و بزرگ درمی‌آید. در اینجا با آن که موجودات ظاهراً گوناگونی (انواع و اقسام موج‌ها) وجود دارند، اما تمام این موجودات (موج‌ها)، تجلیات و جلوه‌های مختلف همان آب واحدند و در این مجموعه، موجودی غیر از آب وجود ندارد.

مثال دیگر، مومی است که با آن می‌توان شکل‌های گوناگونی (مانند پرنده، درخت، صندلی، انسان و...) ساخت. در اینجا نیز با آن که ظاهراً موجودات گوناگونی (پرنده، درخت و...) وجود دارند ولی حقیقت این است که فقط یک موجود وجود دارد که همان موم است و موجودات دیگری که مشاهده می‌کنیم، چیزی غیر از تعینات موم نیستند، یعنی همان موم‌اند که به اشکال مختلف درآمده و جلوه کرده‌اند.^۱

بدین ترتیب، نظریه «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی را در دو بخش اصلی می‌توان خلاصه کرد:

۱. نظریه «وحدت موجود»

معنای این اصطلاح این است که موجودی غیر از خدا وجود ندارد: به بیان دیگر، در عالم هستی، فقط و فقط «یک موجود» وجود دارد که همان خداوند است. بدین ترتیب، بسیار مناسب‌تر و دقیق‌تر آن است که نظریه «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی را «وحدت موجود» بنامیم تا با معانی دیگر «وحدت وجود»، خلط و اشتباه نشود. عبارات صریح ابن عربی هیچ جایی برای تأویل و توجیه دیگری باقی نمی‌گذارد. از آنجا که ممکن است ناآشنایان به عرفان ابن عربی، از نظریه «وحدت موجود» به‌درستی آگاه نباشند و یا تلقی‌های دیگری یا نادرستی از آن داشته باشند، چند نمونه صریح از سخنان ابن عربی و پیروان مکتب وی را نقل می‌کنیم، تا جای تردیدی در انتساب نظریه مزبور به وی باقی نماند. از جمله، ابن عربی می‌گوید:

موجودی جز خدا وجود ندارد «لا موجود إلا الله». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۵۱؛ ج. ۲، ص. ۱۱۴ و ۵۶۸)

پس در عالم هستی جز خدا نیست... و بر همین حقیقت استوار است سخن مردان الهی مانند ابویزید [بسطامی] که گفت «انا الله» و دیگری که گفت «سبحانی [ما اعظم شأنی]». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۷۲)

۱. مثال موم نیز از عارفان وحدت وجودی است؛ از جمله رجوع کنید به: نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱، رساله چهارم، باب ۲، فصل ۲؛ و نیز حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹.



همچنین در آثار عرفای پیرو مکتب ابن عربی نیز، به این که غیر از خدا موجود دیگری در عالم هستی نیست، تصریح شده است. از جمله، برای نمونه، سید حیدر آملی می‌نویسد:

در عالم وجود، کسی جز خدا نیست، پس به حکم عقل و نقل و کشف [یعنی مشاهدات عرفانی]، در ظاهر و باطن و اول و آخر، کسی جز خدا وجود ندارد و این مطلب، روشن و آشکار است. پس کسی که آگاه به این سرّ است جایز است که بگوید «در عالم هستی، غیر از خدا و جز خدا وجود ندارد» و سخنان [عارفان] دیگری که بر همین مطلب دلالت دارد، مانند این سخنان آنان که: خدا را جز خدا نمی‌شناسد و خدا را جز خدا نمی‌بیند و جز خدا بر خدا دلالت نمی‌کند و خدا را جز خدا دوست ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۷۰۲ - ۷۰۳).^۱

در عالم هستی، جز خدا و اسماء و صفات و افعال و مظاهر و تجلیات او چیز دیگری وجود ندارد و تمام موجودات، خود او هستند و به او و از او و به سوی او هستند، و ظاهر و مظهر و فاعل و قابل و محبّ و محبوب، همان خود او هستند. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۶۷۹)

همچنین اندیشمندان معاصری که پیرو مکتب ابن عربی‌اند، به آنچه گفته شد تصریح می‌کنند؛ از جمله، استاد حسن زاده آملی در جای‌جای آثار خود، «وحدت وجود» ابن عربی را به روشنی همین گونه بیان می‌کند:

بعضی از مشاهیر ارباب شهود... فرماید: بدان که وجود و موجودی جز خدا نیست و تمام چیزهایی که آن را غیر خدا [ما سوی الله] می‌نامند، همان شئون ذاتی خدا [یعنی تجلیات ذات خدا] هستند و اطلاق نام غیر خدا بر آنها ناشی از جهل و نادانی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، نکته ۹۸۰)

جز ذات حق و شئون ذاتیه حق در عرصه وجود نیست و وجود، جود او است و همه جود، وجود او است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۵۳)

خلاصه گفته شراح فصوص در این مقام این است که چون موجودات همه تجلیات ذات حق هستند... در دار هستی بک حقیقت بیش نیست که «غیرش غیر در جهان نگذاشت». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۶۳)

در جهان چیزی جز ذات حق نیست، هر چه هست اوست و و جلوه او. حقیقتاً در عالم هستی، غیر او چیزی موجود نیست. (غروی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷)

حال که دانستیم آن چه در دار وجود است، اوست... معنای گفتار شیخ ابوالعباس قصاب آملی معلوم می‌شود که گفته است «لیس فی الدارین الا ربی و انّ الموجودات کلّها معدومه». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۵۴)

۱. این رساله ضمن کتاب «جامع الاسرار و منبع الانوار»، سید حیدر آملی، به چاپ رسیده است.

۲. نظریه تجلی

بعد از تبیین معنای «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی، این پرسش مطرح می‌شود که «اگر موجود دیگری جز خدا وجود ندارد، پس مخلوقاتی را که در عالم هستی مشاهده می‌کنیم، چیستند؟ آیا همگی وهم و خیال‌اند و حقیقتاً وجود ندارند^۱ - همان طور که برخی بیماران روحی و روانی ادعا می‌کنند که چیزهایی را مشاهده می‌کنند، در حالی که هیچ‌یک وجود خارجی ندارند و توهمی بیش نیستند - یا وجود خارجی واقعی دارند؟».

پاسخ ابن عربی و پیروانش این است که «موجودات (مخلوقات - ما سوی الله)، وجود واقعی دارند، ولی آنها چیزی جز «تجلیات» خدا نیستند: از نظر آنان، ذات خداوند - که غیر از او هیچ ذات و موجود دیگری وجود ندارد - ذاتی نامتناهی است و متعین به هیچ تعینی نیست، اما همین ذات نامتناهی و بی‌تعین، خود را به صورت‌های مختلف (مانند انسان، درخت، کوه، دریا، زمین، آسمان و...)، یعنی به صورت موجودات متناهی و متعین درمی‌آورد و به اصطلاح، به شکل این موجودات، جلوه یا تجلی می‌کند. بدین ترتیب، نظریه «تجلی» در مکتب ابن عربی، به معنای «متعین شدن ذات بی‌تعین (حقیقت مطلق وجود، به معنای «مطلق لابشرط مفسمی»، نه «مطلق لا بشرط قسمی») و محدود شدن او به صورت ذات متعین و محدود (مخلوقات) است؛ و یا به زبان ساده‌تر، به معنای «درآمدن خدا به شکل مخلوقات» است.

در این مکتب، با آن که واژه‌های «خلقت» و «مخلوق» به کار رفته است، اما معنای آنها غیر از آن است که در زبان دین و شریعت، بیان شده است. در زبان دین و ظواهر کتاب و سنت، «خلقت» به معنای «ایجاد موجودی از کتم عدم است که در ذات خود، متباین با خالق است». اما مکتب ابن عربی، این دیدگاه را برنمی‌تابد: آنان، حتی برخلاف فیلسوفان صدرایی، «حقیقت وجود» را تشکیک‌بردار و دارای شدت و ضعف هم نمی‌دانند، چه رسد به این که، همانند بسیاری از متشرعان، خدا را «متباین» با خلق بدانند. بدین ترتیب، از نظر این مکتب، معنای «خلق کردن» نیز همین «تطور و تعین خدا به صورت مخلوقات» است، نه ایجاد موجوداتی که «غیر» از خدا هستند.

حال، غیر از برخی عباراتی که پیش از این ذکر شد، به نقل عبارات ابن عربی و پیروان قدیم و جدید وی می‌پردازیم، که صراحت کامل در این نظریه دارد که «مخلوقات»، چیزی جز خود خدا نیستند که به

۱. هرچند برخی از کسانی که خود را عارف یا صوفی می‌دانند، چنین ادعایی کرده‌اند، اما بیشتر عرفا، به ویژه در مکتب ابن عربی، این سخن را صادر از جهل صوفیه و نادرست و جاهلانه می‌دانند. انکار وجود خارجی موجودات، برخلاف دریافت بدیهی و وجدانی افراد بشر است.



صُورِ گوناگون آنها درآمده است، و به بیان دیگر، هیچ‌گونه مغایرت و دوئیتی، جز به نحو اطلاق و تعیید (تعین) بین خالق و مخلوق وجود ندارد^۱. ابن عربی چنین تصریح می‌کند:

وجودی جز وجود حقّ (خدا) نیست که به صورتی که ممکنات دارند ظاهر می‌شود. (محبی الدین بن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۹۶)

ابن عربی در عبارتی دیگر تصریح می‌کند که ذات مخلوق، عین ذات خدا است:

هر مخلوقی که چشم می‌بیند، چیزی جز عینِ خداوند نیست. (محبی الدین بن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۱۰۷)

استاد حسن‌زاده آملی در توضیح این عبارت می‌نویسد:

خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می‌کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است. پس آن چه که مشهود است حق است و خلق جز موهومی بیش نیست از این روی آن را خلق گفته‌اند (که خلق به معنی اختلاق [کذب و دروغ] است). (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵۹)

همچنین ابن عربی می‌نویسد:

بعد از این که مرا به معراج بردند، در آنجا مخاطباتی چند میان من و خدا واقع شد و (خطاب به خداوند) گفتم: یا من أنا أنت و أنت أنا» (ای کسی که من تو هستم و تو من هستی)^۲.

قیصری، از معروف‌ترین شارحان «فصوص الحکم» نیز، می‌نویسد:

این ذات الاهی است که به صورتِ جماد و حیوان ظاهر شده است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۲۶)

این ذات الاهی است که به صورت‌های عالم ظاهر می‌شود و همین ذات است که اصلِ آن حقایق و صورت‌های آن است و همین ذات است که به شکل صورت جوهری مطلق - که پذیرای تمام این صُور است - ظاهر میشود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۴۷)

«هنگامی که خدا را مشاهده می‌کنیم، در واقع خودمان را مشاهده می‌کنیم»، زیرا ذات ما عین ذات خدا است و بین ما و خدا تفاوتی نیست، جز به تعین و اطلاق ... «و وقتی خدا ما را مشاهده می‌کند»، در واقع «خودش را مشاهده می‌کند»، زیرا این ذات او است که به صورت ما ظاهر و

۱. تصریح عارفان مزبور به این مطلب، بالغ بر - دست‌کم - صدها مورد است، که در اینجا فقط به ذکر چند نمونه اندک از عبارات آنان بسنده کرده‌ایم.

۲. میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲-۱۲۳۵)، که از علماء و فقهای زمان خود است، در کتاب «قصص العلماء» (تنکابنی، بی‌تا، ص ۶۲) می‌گوید رسالتی از محبی الدین نزد او است که عبارت مزبور در آن آمده است. دکتر محسن جهانگیری نیز، همین عبارات تنکابنی را در کتاب خود آورده است. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴)

متعین شده است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۹)

«هیچ موجودی غیر از ذات و هویت خدا نیست، بلکه موجودات عین هویت الهی هستند...»
زیرا این هویت الهی است که در قالب تمام این صور ظاهر می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۸۱)
آن چیزی که خالق است، عیناً و ذاتاً همان مخلوق است... پس این خود او است که به صورت
بسانط و مرکبات، ظاهر می‌شود؛ ولی افراد محجوب (و غافل از حقیقت) گمان می‌کنند که (ذات
و) حقایق این صورت‌ها با هم مغایراند و نمی‌دانند که (غیریت و دوئیت) آنها اموری توهمی و
پنداری‌اند و موجودی جز او وجود ندارد... این موجودات خلقی، عین آن ذات واحد است که در
مراتب متعدد ظاهر شده است، و آن ذات واحد که عبارت از وجود مطلق است، همان ذوات کثیر
(وجودات خلقی) است به اعتبار مظاهر متکثر. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۵۹)

مولوی نیز در آثارش، تمام مخلوقات (انسان، جمادات و...) را همان خدا می‌داند که به شکل آنها
ظاهر و متجلی شده است، مانند این ابیات که:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی

(مولوی، ۱۳۷۳، دیباچه دفتر دوم)

فخر الدین عراقی (از عرفای نامدار قرن هفتم) نیز در بیان نظریه وحدت وجود، لازمه وجود خدا را
این می‌داند که غیر از او موجود دیگری نباشد و در نتیجه، او عین موجودات دیگر است:

غیرت معشوق اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود. لاجرم، خود را
عین همه اشیاء کرد تا هر چه را دوست دارد و به هر چه محتاج شود، او بود.
غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد

(عراقی، ۱۳۶۲، لمعه ۴، ص. ۳۸۰)

۱-۲. تفاوت «تجلی» و «آیه» (نشانه)

بعضی که همواره می‌کوشند میان آراء ابن عربی و نصوص دینی آشتی دهند و هر دورا بیانگر یک
حقیقت، اما با الفاظ و تعابیری متفاوت، بدانند، ممکن است تصور کنند که بین دو واژه «تجلی» (در
عرفان ابن عربی) و «آیه» (نشانه) (در زبان وحی) فرقی نیست و تنها اختلاف در تعبیر است، یعنی
چه فرقی دارد که مانند عرفا بگوییم «هر چیزی تجلی خدا است» یا، همان طور که قرآن و حدیث
می‌گویند، بگوییم «هر چیز، آیه و نشانه خدا است»؟

پاسخ این است که:

اولاً: فرق بسیار بزرگی بین این دو اصطلاح است. «تجلی» در اصطلاح عرفا به این معنا است که
«خود خدا» است که به شکل و صورت مخلوقات در آمده است، یعنی مخلوقات، همان ذات خدا
هستند که حد و قید و تعینی خاص به خود گرفته‌اند. اما «آیه بودن مخلوقات» در قرآن و حدیث به این



معنا است که در مخلوقات، انواع فقرهای ذاتی (مانند: امکان، حدوث، نظم، حرکت و ...) یا اطوار مصنوعیت (نیاز و قیام به غیر) مشاهده می‌شود و این «نشانه» آن است که آنها مصنوع و قائم به قیومی هستند که به آنها وجود داده است، نه این که مخلوقات، همان «خدای محدود شده» اند. بدین ترتیب آنجا هم که گاه در قرآن و حدیث واژه «تجلی» به کار رفته است به همان معنای «آیه و نشانه» است؛ یعنی این مطلب که «خدا در هر چیز تجلی کرده است»، به این معنا است که «تأمل در هر چیزی نشان می‌دهد که آن چیز قائم به خدا و مخلوق او است».

ثانیاً: خود ابن عربی به صراحت، بین دو اصطلاح «تجلی» و «آیه» فرق می‌گذارد و می‌گوید:

صاحب عقل (فیلسوف، مشرّع، و ...) می‌گوید «در هر چیزی نشانه» (آیت) این وجود دارد که خدا واحد است». اما صاحب تجلی (عارف) هم سخن با ما می‌گوید «در هر چیزی نشانه این وجود دارد که خدا عین آن چیز است». (محبی الدین بن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۷۲)

برخی دیگر از پیروان عرفان ابن عربی نیز تصریح می‌کنند که «آیه» (مخلوقات)، عین «ذو الآیة» (خداوند) هستند:

آیه عین صاحب آیه است. و اگر آیه را به نظر آیتیت بنگریم، درست خواهیم دید: غیر از ذو الآیه چیزی نیست. هر چه هست خود خداست و غیر از حق چیزی وجود ندارد. تمام آفاق و انفس آیاتی هستند که در ماورای آنها غیر از وجود «نا» و «الله» و «حق» موجودی وجود ندارد. در عالم وجود غیر از «الله» وجودی نیست. همه آیه او هستند، یعنی هیچ. و اوست ذو الآیه، یعنی همه چیز. و ذو الآیه که حق است در این عبارت، آفاق و انفس است. پس آفاق و انفس، حق است. این آیه می‌فهماند که حقیقت آفاق و انفس، وجود حق متعال است و آنها شیبیتی ما بپا از خود ندارند ... در عوالم وجود غیر از خدا موجودی نیست. تعینات و ائیات و ماهیات امور عدمیه و باطله می‌باشند. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۸۳)

۳. توحید افعالی در عرفان ابن عربی

به تصریح آیات و روایات، که بعضی نمونه‌های آن در ادامه بحث ذکر می‌شود، معنای درست توحید افعالی این است که «هرچند، مخلوقات (مختار و غیر مختار)، افعال و آثاری دارند که حقیقتاً و نه مجازاً - منتسب به آنان است (مانند این که: آتش می‌سوزاند و انسان به اختیار خود راه می‌رود)، اما آنها به اذن و اراده خدا، موجب این آثار و فاعل این افعال اند و به بیان دیگر، هیچ فاعلی غیر از خدا، در فاعلیت خود «استقلال مطلق» ندارد و خدا تنها «فاعل مستقل»ی است که فاعلیتش بالذات است و به اذن و اراده کس دیگری فاعل نشده است. پس به طور خلاصه، از نظر آیات و روایات، فاعل‌های

دیگری غیر از خدا وجود دارند، اما قدرت و فاعلیت آنها، بالله و باذن الله است. اما در مکتب ابن عربی، تفسیر توحید افعالی، که لازمه نظریات «وحدت موجود» و «تجلی» است، این است که: «چون غیر از خدا موجود دیگری نیست، پس فقط یک فاعل وجود دارد و آن هم خدا است، و به بیان دیگر، فاعلی غیر خدا (حتی فاعل غیر مستقل) وجود ندارد و هر فعلی که از موجودی سر می‌زند، در واقع، فعل خدا است». ابن عربی و پیروانش در بسیاری از فقرات آثار خود، به این تفسیر از توحید افعالی و نفی هرگونه فاعلی غیر از خدا تصریح می‌کنند. وی به صراحت، توحید افعالی را چنین معنا می‌کند:

توحید الأفعال أي لا فاعل إلا الله. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۰۸)

ابن عربی در عباراتی دیگر، انحصار فاعل در خدا را نتیجه مستقیم نظریه «وحدت موجود» می‌داند: **ليس في حقائق ما سوى الله ... فلا فعل لأحد سوى الله.** (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۷۰) وی در فرازی دیگر نیز می‌گوید:

سبحان من لا فاعل سواه. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۸)

همچنین ابن عربی - ضمن یک بحث فقهی - نظر کسانی را که معتقدند «لا فاعل الا الله» تأیید می‌کند و نظر خود را موافق با آن ذکر می‌کند. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۳۰) افزون بر این، پیروان نظریه «وحدت موجود» نیز به این که فاعلی جز خدا نیست و در نتیجه، فاعل همه افعال، خدا است، تصریح می‌کنند؛ از جمله، سید حیدر آملی می‌نویسد: این سخن عارف هم، راست و درست است که می‌گوید: در عالم هستی جز خدای متعال و اسماء و صفات و افعال او چیز دیگری وجود ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۶۶۲). محققان معتقدند که فاعلی جز خدا وجود ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ ب، ص. ۴۹۰). استاد حسن زاده آملی نیز می‌گوید:

هر فعلی در عالم صورت می‌گیرد، فاعلش اوست. (غروی، ۱۳۸۰، ص. ۸)

نقد و بررسی نظریات مذکور

نظریات عرفانی سه‌گانه‌ای که ذکر شد («وحدت موجود»، «تجلی»، «توحید افعالی») لوازم و نتایجی بسیار دارد که نقد و بررسی مستقل آنها خارج از موضوع این مقاله است؛ از این رو در مقاله حاضر این نظریات را تنها از آن جهت که به موضوع جبر و اختیار مرتبط است، تحلیل و نقادی می‌کنیم.

جبرگرایی و نفی اختیار در عرفان ابن عربی

میانی عرفان نظری ابن عربی، از جهات گوناگون، مستلزم نفی اختیار انسان و نه تنها قول به «جبر میانه



و معتدل»، بلکه «جبر مطلق» است. از بین این جهات، به تبیین دوجهدت از آنها بسنده می‌کنیم: یکی تفسیر وی از «توحید افعالی»، و دیگری دیدگاه وی درباره نظریه اشاعره در موضوع «کسب».

جبرگرایی در تفسیر ابن عربی از «توحید افعالی»

همان طور که در مقدمه مقاله اشاره شد، نتیجه صریح نظریه «وحدت موجود» و لوازم آن، نفی اختیار انسان در افعال او است، زیرا از آنجا که طبق این نظریه، جز خدا موجود دیگری وجود ندارد، پس فاعلی هم جز خدا وجود ندارد، در نتیجه، انسان حقیقتاً فاعل افعال خود نیست و فاعل تمام افعالی که از وی سر می‌زند، خدا است و انسان در افعالش، هیچ اختیاری از خود ندارد و جبر محض بر او حاکم است و انتساب فعل به انسان، تنها جنبه مجازی دارد. ابن عربی و بسیاری از پیروان مکتب وی به مجبور بودن انسان و نفی اختیار او تصریح کرده‌اند. از جمله، ابن عربی، صراحتاً انحصار موجودیت و فاعلیت در خداوند را مستلزم نفی اختیار در انسان (یا هر موجود دیگری) معرفی می‌کند:

در عالم حقایق جز خدا چیز دیگری نیست ... پس جز خدا کس دیگری فاعل فعلی نیست. در عالم وجود، هیچ فعل اختیاری وجود ندارد.

از مطالبی که گفته شد دانستی که قبول این سخن بر تو آسان می‌شود که تمام افعال را به خدا نسبت دهی. (محبی الدین بن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۶۹۳)

شیخ محمود شبستری نیز بر همین مبنا، اختیار انسان را انکار می‌کند:

کدامین اختیار ای مرد عاقل کسی را کو بود بالذات باطل؟

(شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۵۸)

صائن الدین علی بن ترکه - از حکمای قرن ۸ و ۹، که شرحی بر «فصوص الحکم» ابن عربی دارد - در توضیح این ابیات شیخ شبستری می‌گوید:

مقصود شیخ از این ابیات اثبات بی‌اختیاری است، مذهب شیخ آن است، که هیچ کس را در هیچ امری اختیاری نیست. (ابن ترکه، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۰)

محمد ابراهیم سبزواری (از شاگردان حاج ملا هادی سبزواری) نیز در شرح خود بر این ابیات، خدا را فاعل تمام افعال انسان معرفی می‌کند:

اگر وجود اشیاء ... از حق است، پس بالحقیقه موجد افعال و فاعل افعال هم اوست. (سبزواری،

۱۳۸۶، ص. ۴۲۹)

ابن عربی و تأیید نظریات «کسب» اشاعره و «جبر مطلق» جهیمیه

یکی دیگر از تصریحات ابن عربی به مجبور بودن انسان، تأیید دیدگاه جبرگرایانه اشاعره از سوی او است. آشنایان به عقاید فَرَقِ کلامی، نیک می‌دانند که اکثر قریب به اتفاق اشاعره، «جبری مذهب» اند و معتقدند که خداوند، خالق مستقیم همه چیز، از جمله، خالق مستقیم افعال انسان است و قدرت و اختیار انسان، هیچ نقشی در انجام افعال او ندارد، و انسان را نه «فاعل یا خالق» افعال خود، بلکه فقط «کاسب» آن می‌دانند، و به بیان دیگر، انسان را فقط محلّ بروز و ظهور فعل خداوند می‌دانند. این دیدگاه به «نظریه کسب» معروف است که همواره از سوی قائلان به اختیار انسان (مانند: شیعه، معتزله، و بسیاری دیگر از متکلمان و عالمان دیگر)، سخت مورد انتقاد واقع شده است.

اما ابن عربی در عبارت زیر، معتقدان به «نظریه کسب» (اشاعره) را از کسانی معرفی می‌کند که حجاب از مقابل دیدگان‌شان کنار رفته و این حقیقت را که جز خدا فاعلی در عالم نیست، در دنیا مشاهده کرده‌اند:

هر کس که در هر زمانی، پرده از بینش و دیده‌اش کنار رود، آنچه را گفتیم مشاهده می‌کند. اما زمان این کنار رفتن حجاب، متفاوت است: بعضی از افراد، این [حقیقت را در آخرت که حجاب‌ها کنار می‌رود مشاهده می‌کنند و برخی دیگر (اشاعره) آن] را در همین دنیا مشاهده می‌کنند؛ آنان کسانی‌اند که می‌گویند... فاعلی جز خدا نیست و انسان، [در افعالی که از او سر می‌زند] فعلی جز «کسب» ندارد. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۰۳)

تأیید «نظریه کسب» از سوی ابن عربی، منحصر به عبارات مذکور نیست، بلکه وی در مواضع متعددی، بر صحت محتوای این نظریه، که فعل انسان را مخلوق خدا و او را فقط، «محلّ» بروز و ظهور فعل الهی می‌داند، تأکید می‌کند؛ از جمله:

فأفعال العباد خلق لله والعبد محل لذلك الخلق. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۵۴)

أن الفعل الذي يشهد به الحس أنه للعبد هو لله تعالى لا للعبد. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۳۳)

افزون بر آنچه نقل شد، برخی دیگر از پیروان ابن عربی نیز، تصدیق «نظریه کسب» از سوی وی را تأیید کرده‌اند؛ از جمله، عبدالوهاب شعرانی (شعراوی) (متوفای ۹۷۳ ق) در مواضع متعددی از کتاب «الیواقیت و الجواهر» - که در توضیح و دفاع از آراء ابن عربی نگاشته است - وی را مدافع نظریه مزبور معرفی می‌کند و با استناد به برخی آثار وی (مانند: الفتوحات مکیّة)، در بیان عقیده می‌نویسد:

پوشیده نیست که از نظر عارفان، عقیده اشاعره، قوی‌تر است. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۷)

خداوند متعال، همان طور که خالق وجود بندگان است، خالق افعال آنها هم هست و بندگان،



کسب‌کنندهٔ افعال اند نه خالقِ افعال. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۵۱)

اشاعره از هر دو جهت^۱، درست گفته‌اند که به دلیل شرعی و عقلی، افعال انسان، از حیثِ خلق، منسوب به خدا و از حیثِ کسب، منسوب به انسان است. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۶۱)

همچنین دکتر محسن جهانگیری، یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران آراء ابن عربی در این موضوع چنین می‌نگارد:

با این که او [ابن عربی] در خصوص اثبات قدرت برای ممکن بر اشاعره خرده می‌گیرد و آن را دعوای بدون دلیل و برهان می‌شناسد، با وجود این، در مسأله مورد بحث متمایل به قول اشاعره است که در آثارش به کرات و مرات سخن ایشان را در این مسئله ستوده و تأکید و تصریح کرده است که فاعل حقیقی حق است نه عبد، که عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل راستین آن، و گرچه او را قدرتی است برای انجام فعل که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجهش نمی‌شد، ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است. پس هم عبد، هم قدرتش و هم فعلِ مقدر، همه مخلوق خداوندند... اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی، خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت داده‌اند، از هر دو جهت راه صواب پیموده‌اند. به طوری که ملاحظه شد، ابن عربی در این مسئله معتزله را خاطی دانسته و قول اشاعره را درست شناخته و تأییدش کرده است... [وی] در جایی که اعتقاد اهل اختصاص اهل الله را شرح می‌دهد، از «کسب» سخن می‌راند (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱ و ۴۲)... [و] تعریفش از «کسب»، همانند تعریف اشاعره از آن است و عبارتش نیز صراحت در این دارد که عقیده به کسب را عقیده‌ای صحیح و درست می‌داند، که آن را اعتقاد «اهل الله» می‌خواند. (جهانگیری، ۱۳۷۵ ص ۶۹۳)

علاوه بر عباراتی که در فوق برای استشهاد از وی نقل گردید، باز در کتب وی در موارد مختلف عباراتی متنوع دیده می‌شود که گرایش وی را به قول اشاعره در کسب و خلق افعال تأیید و تأکید می‌نماید. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱۴-۴۱۶)

اما ابن عربی در مواضعی دیگر از آثارش، پا را از عقیده اشاعره و «نظریهٔ کسب» هم فراتر می‌گذارد و هیچ نقشی، حتی نقش «کسب» هم برای انسان قائل نمی‌شود و معتقد به جبر مطلق در افعال انسان می‌شود. وی در اینجا، انسان‌ها را به عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی تشبیه می‌کند که خدا آنان را حرکت می‌دهد ولی کودکان و نادانان، فاعل این حرکات را خود این عروسک‌ها می‌دانند، در حالی که عاقلان و

۱. یعنی بر خلاف معتزله که افعال انسان را فقط به انسان نسبت می‌دهند، ولی آن را مستقل از خدا معرفی می‌کنند، اشاعره، از هر دو جهت (انتساب فعل به خدا و به انسان، یکی خلقاً و دیگر کسباً) صحیح گفته‌اند.

دانایان می‌دانند که این‌ها آلات و ابزاری بیش نیستند و فاعل و محرک واقعی آنها، خدا است. ابن عربی در این عبارات، اکثر مردم را همان کودکانی معرفی می‌کند که نمی‌دانند فاعل واقعی افعال انسان، خدا است نه انسان. بدین ترتیب «او خلق را درست مانند عروسکان خیمه‌شب‌بازی می‌شناسد که آلاتی بیش نیستند»: (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱۶)

همان‌طور که در نمایش خیمه‌شب‌بازی، چون عروسکان جنبان و گویان ظاهر می‌شوند، کودکان نادان چنین می‌پندارند که این جنبش و گویش از خود آنهاست لذا سرگرم تماشا می‌شوند و از آن حرکات و اصوات لذت می‌برند، در صورتی که امر از این قرار نیست و عاقلان و دانایان به نیکی درمی‌یابند که این بازی بیش نیست و عروسکان آلاتی بیش نیستند و فاعل و ناطق همان بازیگری است که در پشت پرده از چشم تماشاگران پنهان است، همین‌طور فاعل افعال و محرک حقیقی بندگان همان خداوند است و ایشان آلاتی بیش نیستند، اگرچه غافلان به مانند آن کودکان مردمان را فاعل و محرک می‌پندارند، ولی عالمان به حق به خوبی درک می‌کنند که فاعل و محرک در واقع خداوند است و خلق، آلات فعل او هستند، به علاوه ایشان می‌دانند که خداوند این بازی‌مانند نسبت حرکات عروسکان است به محرک آنها^۱.

بدین ترتیب، ابن عربی در خصوص خلق افعال، نه تنها با نظر اشاعره موافق است، بلکه در نظراتی دیگر، حتی از آنان هم عبور می‌کند و به عقیده جهمیّه، که به «جبر مطلق» قائل‌اند نزدیک می‌شود، «زیرا اشاعره با این که افعال عباد را مخلوق خالق می‌دانند، ولی با وجود این، برای ایشان قدرتی و برای قدرتشان اثری ولو در اکتساب قائل‌اند، یعنی اگرچه وجود "قدرت محدّثه" را در انسان منکراند، به وجود "قدرت کاسبه" معترف‌اند، ولی ابن عربی علی‌رغم این که گاهی از قدرت و تمکّن انسان سخن گفته، گویی برای آن اثری قائل نشده ... انسان را چون جماد، آلتی بیش ندانسته و حتی گاهی هم اثبات قدرت را برای انسان دعوی بدون دلیل و برهان پنداشته است». (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۲۱ و ۴۲۲) ابن عربی درباره نفی هرگونه قدرتی برای انسان در انجام افعالش می‌گوید:

اگر جایز باشد که فعلی را به موجود ممکن نسبت دهیم، جایز است که قادر باشد، در حالی که دارای هیچ فعلی نیست و در نتیجه، هیچ قدرتی هم برای انجام فعل ندارد. بنابراین، اثبات قدرت برای موجود ممکن، ادعایی بدون برهان است و در این فصل، روی سخن ما با اشاعره است که هرچند صدور فعل از انسان را نفی می‌کنند، ولی برای او قدرتی را اثبات می‌کنند. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۲)

بنابراین، ابن عربی «همچنان‌که اصول تصوفش اقتضا می‌کند، در این مسئله افراطی‌تر از اشاعره

۱. برای اطلاع از ترجمه لفظی این عبارات، ر.ک. «خواجوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۷۹-۶۸۰».



می‌نماید، چنان‌که کمی پیش اشاره شد، برخلاف آنها، آشکارا به نفی قدرت از انسان تفوه کرد ... مسلم است که اشاعره در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق تا این اندازه پافشاری نکرده‌اند و تا این حد از خود شدت و حدّت نشان نداده‌اند، حق این است که عقیده وی در این مسئله بیشتر به جهمیّه همانند است تا اشاعره. ... ابن عربی در خصوص خلق افعال با اشاعره و بلکه با جهمیّه هم عقیده است». (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۱۶ و ۴۲۱)

در واقع، اشاعره با طرح «نظریه کسب» و عنوان «قدرت کاسبه» کوشیده‌اند از «جبریون مطلق» (مانند جهمیّه و ...) - که مطلقاً هرگونه قدرتی را از انسان نفی می‌کنند - فاصله بگیرند و نقشی بسیار اندک برای انسان، در افعالش دست و پا کنند، نقشی که آن قدر مبهم، ضعیف و کم‌رنگ است که البته هرگز آنان را از نظریه جبر و لوازم باطل آن رهایی نمی‌بخشد. بدین ترتیب، با توجه به سخنانی که از ابن عربی نقل شد، وی برای انسان هیچ نوع قدرتی در انجام فعلش، حتی در حدّ «کسب» افعال هم، قائل نشده و همانند جهمیّه، به «جبر مطلق» گراییده است.

اما افزون بر ابن عربی، بسیاری دیگر از عارفان وحدت وجودی، بر پایه مبانی «عرفانی» خود - و نه مبانی دیگر، مانند عقل، شرع، فطرت، و ... - صریحاً انسان را در افعالش مجبور معرفی می‌کنند؛ از جمله، برای نمونه، شیخ محمود شبستری - که در آثارش به «وحدت موجود» و لوازم آن تصریح می‌کند - انتساب فعل به انسان را مجازی می‌داند و به صراحت، اختیار انسان را نفی می‌کند:

کدامین اختیار ای مرد عاقل	کسی را کوبود بالذات باطل؟
هر آن کس را که مذهب، غیر جبر است	نبی فرمود کوماند گبر است
به ما افعال را نسبت مجازیست	نسب خود در حقیقت لهو و بازی است

(شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۵۸ و ۵۹)

عارف نامور، ابن ترکه، ضمن تأیید این دیدگاه، آن را موافق نظر جبرگرایانه اشاعره معرفی می‌کند:

مقصود شیخ از این ابیات اثبات بی‌اختیاری است، مذهب شیخ آن است، که هیچ‌کس را در هیچ امری اختیاری نیست ... معتزله حسن اشعری را و تابعان او را جبریه نام نهادند. مذهب شیخ [شبستری] این است، از این جهت می‌گوید:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کوماند گبر است.

ابن ترکه در ادامه شرح خود بر ابیات مزبور، «مجازی بودن انتساب افعال به انسان» در شعر شبستری را هم چنین توضیح می‌دهد:

هرگاه که نسبت وجود به عبد، مجاز باشد، نسبت افعال به طریق اولی، و این ظاهر است. (ابن ترکه،

۱۳۷۵، ص. ۱۶۱)

افزون بر اینها، ظاهر شعر زیر از حافظ، سلب اختیار از انسان در گناهان است:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

مولوی نیز در برخی اشعار خود؛ خداوند را فاعل تمام افعال انسان، حتی گناهان او می‌داند و انسان را صرفاً آلت و ابزار در دست خداوند معرفی می‌کند. در ادامه بحث، نظرات وی در این مورد را ذکر خواهیم کرد.

نقد و بررسی

حال پس از تبیین و نقل دیدگاه ابن عربی و پیروان مکتب وی در مسأله جبر و اختیار، در چند فراز، به نقد و بررسی این دیدگاه می‌پردازیم:

اول - نفی علم حضوری انسان به احوال نفسانی خود

فیلسوفان مسلمان، علم را به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند و «علم حضوری» را چون بی‌واسطه و خود معلوم - و نه صورت ذهنی آن - را با تمام وجود خود، نزد عالم حاضر می‌دانند، چنین علمی را یقینی‌ترین علوم به‌شمار می‌آورند و هرگونه تردید در حجیت آن را باطل و ناروا و مستلزم سفسطه و نفی هرگونه واقعیتی (حتی واقعیت وجود خود انسان) می‌دانند. آنان یک از مصادیق «علم حضوری» را علم انسان به احوال و کیفیات نفسانی خودش (مانند: درد، خشم، محبت، و...) می‌دانند. نکته قابل تأمل این است که اگر هرگونه «علم حصولی»، به هر دلیلی، در تقابل با «علم حضوری» قرار گیرد، هیچ حجیتی ندارد و «علم حضوری» را از اعتبار و تیقن خود ساقط نمی‌کند.

حال ما به «علم حضوری»، «اختیار» خود، یعنی انتخاب و تصمیم بین انجام و ترک فعل، را - همانند دیگر افعال و حالات و کیفیات نفسانی خود - بی‌واسطه می‌یابیم و بدون هیچ‌گونه صورتی، از وجود آن در نفس خود آگاهیم. حال اگر کسی به هزاران دلیل و استدلال و انواع شبهات عقلی و نقلی - که همگی از مصادیق «علم حصولی» است - منکر اختیار و قائل به جبر شود، نباید آن دلایل و شبهات را معتبر بدانیم و به جهت آنها، از «علم حضوری به اختیار خود» دست برداریم و منکر آن شویم. بی اعتباری «علم حصولی» در برابر «علم حضوری»، درباره کشف و شهودهای عرفانی هم صادق است؛ یعنی اگر عارفی مدعی شود که در مکاشفات خود، چیزی را مشاهده کرده است که در تضاد «علم حضوری» ما به آن چیز است، باز هم نباید برای چنین مکاشفه‌ای، هیچ‌گونه ارزش معرفتی قائل شویم و در «علم حضوری» خود تردید کنیم یا منکر آن شویم، زیرا «علم حضوری»، در اعتبار و حجیت و



تیقن، حتی بالاتر از مکاشفات و مشاهدات عرفانی است، چرا که به تصریح عرفا و خود ابن عربی، گاه چنین کشف و شهودهایی، زاده خیالات و القانات شیطانی است^۱ و از این رو باطل در آن راه دارد، در حالی که «علم حضوری»، مصون از خطا و بطلان است.

بدین ترتیب، حتی اگر فرضاً عارفان مدعی شوند که در مشاهدات عرفانی خویش، بی اختیاری و مجبور بودن انسان را در افعال و تصمیمات فردی خویش - که تصمیم به انجام گناهان، یکی از آنهاست - مشاهده کرده‌اند، چنین ادعایی فاقد هرگونه ارزش معرفتی است، زیرا مستلزم انکار «علم حضوری و وجدانی به اختیار انسان» است.

دوم - نفی تکلیف و شریعت و معاد

روشن است و نیازی به اثبات ندارد که اگر افعال انسان حقیقتاً فعل خدا است و مجازاً به انسان منتسب است، و از این رو انسان را باید موجودی مجبور و فاقد اختیار بدانیم، در این صورت، وی تکلیف و مسئولیتی نخواهد داشت و در نتیجه، تعلیم و تربیت و اخلاق و مدح و ذم و پاداش و مجازات او لغو خواهد بود و و لازمه تمام اینها انکار شریعت و تکالیف بشری و الهی و مفاهیم دینی مانند امتحان و ابتلاء، و مدح هدایت و ذم ضلالت از سوی خدا است، و بنابراین، باید معاد و تمام آیات و روایات حاکی از امور مزبور را منکر شویم و باطل بدانیم^۲؛ زیرا این که انسان «مانند جماد، آلت است و اصلاً او را فعلی نیست و یا اگر هست اقتضای ذات است ... و در مقابل، اثبات نوعی اختیار و آزادی برای او چه فایده و ارزش عملی و اخلاقی خواهد داشت، آیا می‌توان سنگ را که وسیله و آلت قتل واقع شده است نکوهش کرد؟ و آیا معقول است آتش را که به اقتضای ذاتش می‌سوزاند مجرم شناخت؟» (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۲۰)

۱. از جمله، بنگرید به: محیی‌الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۴، باب ۵۵ (الباب الخامس والخمسون في معرفة الخواطر الشیطانية)

۲. از جمله، مرحوم علامه طباطبایی، در بطلان «نظریه سعادت و شقاوت ذاتی» که مستلزم مجبور بودن انسان است، می‌نویسد: اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد ... منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است. علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا است، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تاثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفق‌اند بر این که کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است. از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی‌فایده باشد، و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت، زیرا بنا بر این فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است. آری، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۲۰).

بدین ترتیب به درستی و جدّیت این پرسش مطرح می‌شود که اگر به تصریح عارفان مذکور، انسان مجبور است، پس چرا خدا انسان را برای گناهانش در دنیا و آخرت مجازات می‌کند و او را به جهنم می‌برد؟ مگر این که همانند ابن عربی به صراحت بگوییم که جهنم برای جهنمیان نه محلّ رنج و عذاب، بلکه محلّ لذّت و نعمت برای آنها است!^۱

سوم - انتساب قبایح و گناهان به خداوند

یکی دیگر از اشکالات نظریه مذکور درباره «توحید افعالی»، که فاعل حقیقی تمام افعال را خداوند می‌داند، نه انسان، این است که این نظریه، مستلزم نسبت دادن تمام صفات و افعال ناپسند و قبیح انسان و گناهان او به خدا است. ابن عربی تصریح می‌کند که «گناهان را خدا برای انسان تقدیر کرده است». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۲۲)

بنابراین نفی فاعلیت حقیقی از انسان و منحصر دانستن فاعلیت در خدا مستلزم این است که حقیقتاً نه انسان، بلکه خدا را - العیاذ بالله - ظالم، دروغگو و ... بدانیم و انسان را فقط وسیله و ابزاری بی اراده برای انجام افعال الاهی بدانیم. این نظر به روشنی با عقل و فطرت انسان و نیز با تمام آیات و روایات اسلامی ناسازگار است. اگر معنای واقعی توحید افعالی این است، پس چرا خداوند در قرآن کریم خود را از تمام قبایح تنزیه می‌کند و انسان را مسؤل و فاعل آنها معرفی می‌کند؟ آیا خود خدا هم معنای واقعی توحید افعالی را نمی‌داند؟!

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (یونس: ۴۴) خداوند کمترین ظلمی به

۱. ابن عربی بر اساس مبانی برگرفته از عرفان و تفسیر خاص خود، معتقد است که هرچند کافران و گناهکاران به جهنم می‌روند، ولی در آنجا درد و رنجی نمی‌کشند، بلکه برعکس از عذاب جهنم لذّت می‌برند و با آتش آن بازی می‌کنند و از گزش مار و عقرب‌های آن لذّت می‌برند و اگر آنها را از جهنم خارج کنند و به بهشت ببرند، ناراحت می‌شوند و از بودن در بهشت عذاب می‌کشند!! (از جمله، رجوع کنید به: محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۴، ج ۲، ص ۶۴۷ و ج ۳، صص ۲۵ و ۴۶۳. همچنین ر.ک. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۹ (فصّ یونسی) و ص ۹۳ (فصّ اسماعیلی)؛ از این‌رو در صحنه قیامت نگران‌اند که مبادا شفاعت شوند و به بهشت بروند و لذا وقتی شفاعت کردن تمام می‌شود و باب آن بسته می‌شود، و مطلع می‌شوند که خدا آنها را نمی‌بخشد و به بهشت نمی‌روند نفس راحتی می‌کشند و خوشحال می‌شوند!! (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳). ذکر این نکته نیز، قابل تأمل است که ملاصدرا هم ابتدا این سخنان ابن عربی را نقل و تأیید می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۴۹ و ۳۵۲ - ۳۵۴ و ۳۵۸). ولی بعداً برخلاف نظریاتش در اسفار و برخی دیگر از آثارش، که نظریه ابن عربی را درباره لذّت بردن جهنمیان از عذاب‌های جهنم تأیید می‌کند، در کتاب «عرشیه» - که پس از اسفار نگاشته است - پس از نقل مجدّد دیدگاه ابن عربی از «الفوتوحات المکیّة» و «فصوص الحکم»، به گونه‌ای سخن گفته است که نشان می‌دهد از عقاید مذکور برگشته است:

أما أنا و الذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية و العملية أن دار الحجيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفتنة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فيها متبدلة و ليس هناك موضع راحة و اطمینان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۸۲).



مردم نمی‌کند بلکه خود مردم به هم ظلم می‌کنند.^۱

(وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (اعراف: ۲۸) هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند، (در توجیه کار خود) می‌گویند این کارها راه و رسم نیاکان ما بوده است و خدا هم به این کارها دستور داده است. (ای پیامبر) بگو خدا به انجام زشتی‌ها فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی را به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟

(ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) (روم: ۴۱) - به علت کارهایی که خود مردم انجام داده‌اند، فساد در خشکی و دریا آشکار شده است.

پرسش‌های مرتبط با موضوع مقاله

آنچه در مقاله حاضر درباره موضوع جبرگرایانه ابن عربی گفته شد، یقیناً منشأ پرسش‌هایی گوناگون می‌شود، که عدم پاسخ به آنها، موجب بدفهمی و یا قضاوت نادرست درباره ادعای مطرح‌شده در مقاله خواهد شد. از این رو، تا آنجا که محدودیت مقاله اجازه می‌دهد، به طرح و پاسخ چند پرسش مهم می‌پردازیم:

پرسش اول: اگر ابن عربی، قائل به جبر است، پس چرا در مواضع گوناگون آثار خود، از اختیار انسان، سخن می‌گوید؟

پاسخ

اولاً: صرف «تقوه» به اختیار و به زبان آوردن آن، نشان‌دهنده اعتقاد واقعی به اختیار انسان نیست؛ بلکه چگونگی تفسیر و تبیین آن، نشان‌دهنده اعتقاد واقعی به اختیار آدمی است. مثلاً اگر کسی بگوید: «خداوند، قوه اختیار را به ما عطا کرده است» و یا بگوید «ما در افعال خود مختاریم، زیرا در بین سلسله علل و معلول‌هایی که منجر به صدور فعل از انسان می‌شود، "اراده" او هم - به عنوان یک «کیف یا فعل نفسانی» - جزو این سلسله است، در حالی که در موجودات مجبور، چنین "اراده"‌ای وجود ندارد (همان‌طور که بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان چنین گفته‌اند)، اما در تبیین آن بگوید: «یکایک اراده‌های خاص و جزئی^۲ ما برای انجام هر فعل خاص، معلول عواملی بیرون از اراده و اختیار

۱. و شبیه به همین مضمون در: بقره/۵۷ و آل عمران/۱۱۷ و اعراف/۱۶۰ و توبه/۷۰ و نحل/۳۳ و ۱۱۸ و عنکبوت/۴۰ و روم/۹.

۲. دقت شود که مراد از «اراده‌های خاص و جزئی» در اینجا، «کمال کلی» «اختیار» که خداوند به آدمیان عطا کرده است، نیست، بلکه ما هنگامی که از این کمال، برای انجام هر یک از افعال خود استفاده می‌کنیم، و به بیان دیگر، هنگامی که این «اختیار» به انجام فعلی خاص تعلق می‌گیرد، آن را «اراده خاص و جزئی» می‌نامیم، یعنی اراده‌ای خاص برای انجام یک فعل خاص (مانند راه رفتن)، که غیر از «اراده



آدمی است و به دست او نیست»، این تبیین، مستلزمی مجبور بودن انسان است. با آن که در چنین تبیینی، ظاهراً از وجود اختیار و اراده انسان سخن رفته است. از این رو است، که در بسیاری موارد، فیلسوفان مسلمان هم، مانند ابن عربی و عارفان فراوان دیگر، با آن که در ظاهر لفظ و سخن، انسان را «مختار» خوانده‌اند، به مجبور بودن انسان در هر یک از افعال خود تصریح کرده‌اند و از این جهت بین افعال او و جمادات فرقی قائل نشده‌اند.^۱

پس صرف سخن گفتن از این که انسان مختار است و یا این که بگوییم «در سلسله علی صدور افعال وی، چیزی به نام «اراده» وجود دارد که موجودات مجبور (مانند سنگ در سقوط به زمین یا آتش در سوزاندن)، فاقد آن هستند»، به تنهایی کافی برای مختار شمردن انسان نیست.

ثانیاً: اگر کسی از در مواردی از «اختیار» سخن بگوید و در مواردی دیگر، همان طور که از ابن عربی نقل کردیم، صریحاً به جبر انسان اعتراف کند، وی را قائل به اختیار نمی‌دانیم، وگرنه اگر کسی حقیقتاً منکر جبر انسان و معتقد به اختیار و اراده آزاد وی در انجام انتخاب‌ها و تصمیماتش در افعال فردی او باشد، همه جا باید از اختیار و انتخاب آزاد وی سخن بگوید و چه معنایی دارد که فرد قائل به اختیار، بارها و بارها انسان را مجبور و صرفاً - همانند عروسک خیمه‌شب‌بازی - آلت فعل خداوند بخواند و به صراحت از مسلک جبری مذهبانی (مانند اشاعره و جهمیّه و ...) دفاع نماید؟

ثالثاً: صرف «مختار» نامیدن انسان و غفلت یا نادیده گرفتن از سخنان صریح دالّ بر «جبر» را نباید

دیگر» برای انجام فعلی دیگر (مانند حرف زدن) است. همان طور که در ادامه بحث، خواهیم گفت، فلاسفه مسلمان، با آن که گفته‌اند «ما به اختیار خود، واجد «کمال اختیار» نشده‌ایم و به عطا الاهی واجد آن شده‌ایم»، ولی گفته‌اند که این «اراده‌های خاص و جزئی»، معلول ما نیست و معلول عواملی خارج از نفس و اختیار ماست، و از این رو تصریح کرده‌اند که ما در انجام یکایک اعمال خود، «مجبور» ایم. همانند ابن فیلسوفان، ابن عربی و عارفان پیرو مکتب وی نیز، هر چند از «اختیار انسان» نام برده‌اند، ولی با مبانی دیگری - که توضیح دادیم - به «نظریه جبر» تصریح کرده‌اند.

۱. از جمله، برای نمونه، استاد شهید، مرتضی مطهری، تصریح می‌کند که «مرجحات و مقدمات افعال اختیاری، بدون اختیار انسان پدید می‌آیند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۶۲۴). همچنین (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴؛ و بی‌تا، ص ۱۳۰) افزون بر این، فیلسوفان بزرگ مسلمان، با تفسیر خاص خود از «توحید افعالی»، به صراحت، اذعان می‌کنند که حتی یکایک اراده‌های انسان [یعنی همان اراده‌های خاص و جزئی] برای انجام هر یک از افعال خاص، معلول عوامل خارجی و نهایتاً معلول خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۱۶).

نتیجه لازم این نظریات، که در بسیاری از موارد، فلاسفه به آن تصریح کرده‌اند، این است که این که «انسان در افعال خود مجبور است و در عالم خلقت هیچ موجود مختاری وجود ندارد و فعل انسان، هیچ فرقی با افعالی جبری جمادات - مانند سوزاندن آتش و نور افشانی خورشید ندارد» (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۰؛ و ج ۳، صص ۱۳-۱۴، و ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۳۱۰-۳۱۱، و سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۱۶، و ۱۳۷۲، ص ۱۵۰) و تنها تفاوتشان این است که جمادات، به صدور فعل از خودشان، آگاه نیستند، ولی انسان به این صدور جبری فعل از خودش آگاه است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۳؛ و صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۳۱۲-۳۱۳، و ص ۳۲۰).



ملاک قضاوت قرار داد. عقل سلیم، اتخاذ دو موضع متضاد (جبر و اختیار) را نه حلّ مسأله، بلکه «تناقض‌گویی» می‌داند. بنابراین، در مواردی، سخن گفتن از اختیار، و در مواردی دیگر، تصریح به جبر، چیزی جز «تناقض‌گویی» نیست، که باید منشأ آن را - که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت - دریابیم^۱. اتخاذ این دو موضع متناقض، نکته‌ای است که بر ارباب فضل و تحقیق پوشیده نمانده است. از جمله، استاد محسن جهانگیری، که محققانه‌ترین و منصفانه‌ترین کتاب را به زبان فارسی درباره ابن عربی نگاشته است، در این باره می‌نویسد:

او [ابن عربی] انسان را مانند جمادات آلتی بیش نپنداشت و ... از دو جهت می‌توان از وی انتقاد کرد: اولاً، سخنانش آن هم در يك عبارت متناقض می‌نماید که ... برای نفی جبر از انسان استدلال کرد که جبر با صحت فعل بنده منافات دارد، و در ذیل عبارتش، چنان‌که دیدیم، وجود فعل را برای بنده غیر قابل تصور پنداشت.

ثانیاً، نفی جبر از انسان، به این صورت که او مانند جماد آلت است و اصلاً او را فعلی نیست و یا اگر هست اقتضای ذات است ... و در مقابل، اثبات نوعی اختیار و آزادی برای او چه فایده و ارزش عملی و اخلاقی خواهد داشت، آیا می‌توان سنگ را که وسیله و آلت قتل واقع شده است نکوهش کرد؟ و آیا معقول است آتش را که به اقتضای ذاتش می‌سوزاند مجرم شناخت؟ (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۱۹-۴۲۰)

علامه محمد تقی جعفری نیز در اثر ارزشمند و مفصل‌ترین کتاب در شرح «مثنوی مولوی»، ضمن اشاره به تناقض‌گویی مولوی در موضوع جبر و اختیار، دیدگاه جبرگرایانه وی در این اشعار را چنین متذکر می‌شود:

با دقت در تمام مباحث مثنوی این حقیقت برای ما روشن می‌شود که جلال‌الدین درباره مسئله جبر و اختیار توانسته است یک اصل را به عنوان واقعیتی که هیچ‌گونه انحراف از آن امکان ندارد بیان کند ... گاهی آن چنان اختیار را ثابت می‌کند که حتی خود متفکرین قائل به اختیار به آن عظمت نتوانسته‌اند

۱. ابن عربی در موضوع جبر و اختیار انسان، موضعی گوناگون و بلکه متضاد دارد: اولاً برای جبر، نه یک معنی، بلکه معانی گوناگونی می‌آورد و در موضعی انسان را - از باب «سالبه به انتفای موضوع»، که در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد - مجبور نمی‌داند، ولی در موضعی دیگر وی را مجبور می‌خواند (همان). ثانیاً در مواردی معدود، از قدرت و اراده و تکلیف انسان سخن می‌گوید که لازمه اختیار است (محبی‌الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۱)، اما در مواردی فراوان - که نمونه‌هایی از آن را در این مقاله آورده‌ایم - به مجبور بودن انسان تصریح می‌کند. اما دیدگاه غالب و اصلی وی، که برخاسته از مبانی و منظومه فکری و عرفانی او است، همان قول به «جبر» است، زیرا بر اساس نظریه «وحدت موجود» و لوازم آن، به ویژه تفسیر خاص وی از «توحید افعالی»، که بر پایه آن فاعلی جز خدا وجود ندارد، هیچ جایی برای فاعلیت انسان باقی نمی‌ماند.

اختیار را ثابت کنند. گاهی هم چنان دفاع از جبر کرده است که هیچ راهی برای اختیار نگذاشته است ... که یکی از آنها همین است: ... «آلت حقی و فاعل دست حق ...». خلاصه بایستی بگوییم جلال الدین در این مورد، توجه بسیار شدیدی به مؤثریت خداوند در جهان هستی و رویدادهای انسانی داشته و چنین مطلب مبالغه‌آمیز را گفته است، یا این که بگوییم این مرد بزرگ در این تجسیمات اشتباه کرده است. (جعفری، بی تا، ج. ۲، ص. ۷۷۸)

رابعاً: برای قضاوت نهایی درباره دیدگاه ابن عربی در مورد مسأله مزبور، آنچه مهم است این است که بینیم از بین دو نظریه متناقض، کدامیک مبتنی بر مبانی نظام فکری او و نتیجه مستقیم آن است، و کدامیک، برگرفته از مبانی خارج از آن (مانند: عقل، شرع، فطرت، و ...). از این رو درست است که گاه عارفی به حکم عقل و وجدان و فطرت و شریعت، از اختیار و تکلیف و مسئولیت انسان، دفاع می‌کند، ولی در حقیقت، با این کار از مبانی نظری عرفانی خویش فاصله گرفته است؛ در حالی که سخن ما در این مقاله این است که اگر ابن عربی و پیروانش - همان طور که در عبارات گذشته از آنها نقل کردیم - بخواهند، نه بر اساس مبانی مزبور، بلکه بر پایه اصول عرفانی خود و نتایج آن سخن بگویند، چاره‌ای جز اعتراف به جبر ندارند.

پرسش دوم: اگر همه افعال را به خدا نسبت ندهیم، پس معنای توحید افعالی چه می‌شود؟

پاسخ

دو تفسیر از توحید افعالی وجود دارد که یکی درست و دیگری نادرست است. تفسیر درستی که از صریح آیات و احادیث به دست می‌آید این است که «فقط یک فاعل مستقل بالذات وجود دارد و آن هم خدا است». و تفسیر نادرست آن این است که «جز خدا هیچ فاعلی - حتی فاعل غیر مستقل - هم وجود ندارد». در تفسیر درست توحید افعالی، وجود فاعل‌های دیگری غیر از خدا (یعنی فاعل‌های غیر مستقل، که به اذن و مشیت خدا قدرت فاعلیت یافته‌اند) پذیرفته می‌شود، اما در تفسیر نادرست، وجود هر گونه فاعل دیگری غیر از خدا (چه مستقل و چه غیر مستقل)، به طور مطلق انکار می‌شود. تفسیر عرفای «وحدت وجودی» از توحید افعالی، یکی از مصادیق این تفسیر نادرست است، و اشکالات متعددی به آن وارد است، زیرا:

درست است که تمام افعال ما، حتی گناهان مان، به اذن و مشیت خدا است، ولی این به معنای آن نیست که خدا فاعل افعال ما است. نکته مهم این است که چون دنیا محل تکلیف و امتحان است، خدا قدرت و اراده و دیگر امکانات انجام گناه را به ما عطا می‌کند و به ما اجازه (تکوینی و نه تشریحی) انجام افعال و گناهان ما را می‌دهد، یعنی، برای تکلیف و امتحان ما، مانع انجام گناه نمی‌شود و به بیان دیگر،



تمام اعمال ما، حتی گناهان ما نیز به اذن و مشیت او صورت می‌گیرد. سراسر آموزه‌های وحیانی، مملو از این حقیقت است:

از جمله اذکار معروفی که ائمه به آن توصیه فرموده‌اند این است که (در نماز و غیر نماز) بگوییم: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ» (به قوه و قدرت الهی است که من می‌ایستم و می‌نشینم). (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۳۳۸).

رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که تصور کند گناهان، بدون قدرت خدادادی انجام می‌شود، بر خدا دروغ بسته است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴-۵؛ به نقل از: قرب الاسناد).

«لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.»

هیچ قدرت و نیرویی نیست، مگر از خداوند بلندمرتبه و بزرگ.

امام رضا علیه السلام نیز این حدیث قدسی را نقل می‌کند:

خداوند متعال فرمود: ای فرزند آدم، به مشیت من است که تو می‌خواهی (و مشیت می‌کنی) و به نعمت من است که تو واجبات را انجام می‌دهی و به قدرت من است که بر گناه و نافرمانی من توانا می‌شوی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴-۵؛ به نقل از: قرب الاسناد).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز در حدیثی قدسی، شبیه همین مضمون را آورده است:

خداوند فرمود: ای فرزند آدم، به مشیت من است که برای خود چیزی را می‌خواهی (و مشیت می‌کنی) و به اراده من است که برای خود چیزی را اراده می‌کنی و به لطف نعمت من بر تو است که بر گناه و نافرمانی من توانا می‌شوی و با نگهداری و بخشش و سلامت از سوی من است که واجبات را انجام می‌دهی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴۹؛ به نقل از: توحید صدوق).

اما این که طاعات و معاصی ما به امکانات خدا و به اذن و مشیت او است، مطلقاً مستلزم آن نیست که فاعل فعل ما خدا است و ما فقط ابزار و وسیله تحقق فعل الهی هستیم، زیرا این خود ما هستیم که پس از این امکانات و اعطای قدرت و اختیار خدادادی، از بین دو راه طاعت و معصیت یکی را انتخاب می‌کنیم و هر کدام را هم که انتخاب کنیم، اذن و مشیت خدا به انجام آن به وسیله ما تعلق می‌گیرد (به این معنا که مانع ما از انجام آن نمی‌شود)، مگر آن که خداوند، به هر حکمت و مصلحتی، انجام آن فعل را مصلحت نداند، که در این صورت اذن انجام آن را به ما نمی‌دهد و اراده می‌کند که ما آن را انجام ندهیم، یعنی با پیش آوردن موانعی و یا به طرق دیگر، ما را از انجام آن منصرف می‌کند و یا مانع انجام آن می‌شود.

به همین دلیل خداوند از سویی انسان را در انتخاب راه کفر و ایمان، مختار معرفی می‌کند و جبر را

باطل می‌داند (لا جبر)، ولی از سوی دیگر، قدرت و مشیت و توفیق ما را در انجام افعال، به مشیت خدا معرفی می‌کند تا تفویض را هم رد کند و کسی گمان نکند که بی‌اذن و مشیت الاهی قادر به انجام کاری است (لا تفویض). پس تا خدا نخواهد نه قادریم اراده و انتخاب کنیم و نه قادریم تصمیمات خود را به انجام برسانیم:

(إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) . (انسان: ۲۹-۳۰)

این (تعالیم الاهی)، تذکر و یادآوری است. پس هر کس که بخواهد (با این تعالیم می‌تواند) راهی به سوی پروردگارش انتخاب کند. (اما بدانید که) شما چیزی را نمی‌خواهید (و مشیت نمی‌کنید) مگر آن که خدا بخواهد (و مشیت کند).

(إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ).

(تکویر: ۲۷-۲۹)

این قرآن چیزی جز تذکری برای جهانیان نیست، (البته تنها) برای کسانی که بخواهند راه مستقیم را بیمایند. (اما بدانید که) شما چیزی را نمی‌خواهید (و مشیت نمی‌کنید) مگر آن که خداوندی که پروردگار جهانیان است، بخواهد (و مشیت کند).

تمام صدها آیات و روایاتی که در موضوع «جبر و اختیار» وارد شده است، در واقع، شرح و تبیین حدیث کلیدی و معروف زیر است، که گاه بر «نفی جبر» و «گاه بر نفی تفویض» تأکید بیشتر کرده‌اند و گاه نیز به توضیح تمام حدیث پرداخته‌اند:

لا جبر و لا تفویض، و لکن امرٌ بین الامرین. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰)

نه جبر صحیح است و نه تفویض (واگذاری همه چیز به انسان)، بلکه چیزی است بین این دو (یعنی تملیک قدرت و اختیار و دیگر امکانات از سوی خدا به انسان و اجازه انتخاب و تصمیم‌گیری به انسان در افعال خویش).

از بین تمام احادیث در توضیح حقیقت مزبور، تنها به ذکر حدیث زیر بسنده می‌کنیم:

امام هادی علیه السلام فرمود: ما نه به جبر معتقدیم و نه به تفویض (واگذاری مطلق همه امور جهان به انسان)، بلکه به چیزی بین این دو معتقدیم، که همان امتحان و آزمایش به وسیله قدرتی است که خداوند به ما تملیک و عطا کرده است و ما را با آن به بندگی و اطاعت خویش فرخوانده و فرمان داده است. این همان است که قرآن

به آن گواهی داده است و امامان نیکوکار از خاندان پیامبر: به آن عقیده دارند. (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۹)

بنابراین، برخلاف آنچه برخی تصور کرده‌اند، معنای «توحید افعالی» این نیست که تنها یک فاعل در جهان وجود دارد و آن هم خدا است و هیچ فاعل دیگری جز خدا وجود ندارد، بلکه معنای آن این است که



خداوند، نه تنها در ذات و صفات، بلکه در فاعلیت خود هم، که «فاعلیت استقلالی محض» است، یگانه و بی مثل و مانند است، یعنی فقط خدا است که فاعلیتش قائم به خود است و آن را از دیگری نگرفته است، در حالی که تمام فاعل‌های دیگر، بالله و به اذن الله و مشیت الله، قدرت فاعلیت یافته‌اند.

پرسش سوم: اگر افعال انسان، فعل خدا نیست، پس چرا در بعضی آیات، افعال انسان به خدا نسبت داده شده است؟

ابن عربی، همانند بسیاری دیگر از جبریون (مانند اشاعره) می‌کوشد با استناد به برخی از آیات و روایات، نشان دهد که فعل انسان، حقیقتاً، فعل خدا است. در اینجا تنها به ذکر یک آیه معروف بسنده می‌کنیم که تقریباً تمام جبریون به آن استناد کرده‌اند:

(مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال: ۱۷)

(ای پیامبر) هنگامی که تو (شن‌ها و سنگ‌ریزه‌ها^۱ را به سوی دشمن) پرتاب کردی (و این شن‌ها به چشم دشمن فرو رفت)، تو آن‌ها را پرتاب نکردی، بلکه خدا آن‌ها را پرتاب کرد. ظاهر آیه، دال بر این است که «خداوند، پرتاب خاک و شن را که از رسول اکرم^۶ سرزده است، به خودش نسبت داده است و این نشان می‌دهد که فاعل افعال انسان خدا است».

پاسخ

در چند فراز به پرسش مزبور، پاسخ می‌دهیم:

اول: آیه (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) هیچ ربطی به این نظریه ندارد که خدا فاعل افعال «همه انسان‌ها» است، زیرا:

اولاً: این آیه، در مورد شخص پیامبر اکرم^۶ است نه در مورد همه انسان‌ها؛ از این رو به چه دلیلی آن را باید به همه انسان‌ها تعمیم دهیم؟ چنین تعمیمی نیاز به دلایل و قرآنی دارد که در استناد مزبور ارائه نشده است.

ثانیاً: آیه مزبور، نه درباره تمام دوران و وقایع زندگی آن حضرت، بلکه فقط در مورد جنگ بدر است، و باز هم تعمیم آن به تمام افعال وی در همه زندگی نیازمند دلیلی است که در اینجا وجود ندارد.

ثالثاً: آیه فوق، نه درباره تمام افعال همه انسان‌ها و یا پیامبر اکرم^۶ در این جنگ خاص، بلکه مربوط به تنها «یک» عمل آن حضرت در تمام طول این جنگ است که همان پرتاب خاک به سوی دشمن بوده

۱. برخی در ترجمه یا تفسیر این آیه، مراد از آن را پرتاب تیر از سوی پیامبر دانسته‌اند؛ اما شأن نزول آیه نشان می‌دهد که مراد پرتاب مثنی خاک و شن و رفتن آن به چشم دشمن بوده است نه پرتاب تیر.

است، و از این رو تعمیم این عمل به همه اعمال وی در این جنگ هم هیچ دلیل موجهی ندارد، تا چه رسد به این که آن را به تمام اعمال وی در زندگی و از آنجا به تمام اعمال زندگی تمام انسان‌ها در طول تاریخ تعمیم دهیم.

رباعاً: به فرض هم که آیه مزبور دلالت بر استناد فعلی خاص به خدا و نوعی جبر داشته باشد و عمل پرتاب آن حضرت جبری محض صورت گرفته باشد، یعنی نه پیامبر بلکه خداوند خودش دست وی را به حرکت درآورده باشد، باز هم دلیل استناد همه افعال انسان‌ها به خدا نمی‌شود، زیرا این که به حکمتی خاص، مانند شکست کفار، تنها یک عمل حضرت (پرتاب خاک)، فرضاً، جبراً انجام شده باشد، چه ربطی دارد به این که به استناد این یک عمل جبری، تمام افعال آن حضرت و نیز تمام اعمال همه آدمیان را در تمام طول زندگیشان و در همه تاریخ بشریت، جبری بدانیم؟

ممکن است در اینجا پاسخ دهند که «قرآن کریم این عمل رسول خدا ﷺ را تنها به عنوان نمونه ذکر کرده است و مراد، اعمال همه انسان‌ها است». اما دلیل این سخن چیست و به چه دلیل و قرینه‌ای باید چنین تعمیم ناموجهی را انجام دهیم؟

خامساً: اگر همانند جبریون، آیه مزبور را نه فقط درباره حضرت رسول اکرم ﷺ و آن یک فعل خاص (پرتاب خاک)، بلکه در مورد تمام افعال همه انسان‌ها بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که «چرا فقط افعال خوب یا افعال مباح و معمولی را باید به خدا نسبت دهیم، و چرا افعال زشت و گناهان را باید استثناء کنیم؟ از انسان، افعال دیگری هم، مانند: ظلم، دروغ‌گویی، فساد و فحشاء، و ... هم سر می‌زند؛ پس به استناد آیه «ما رمیت ...»، باید بگوییم: «ما ظلمت اذ ظلمت، و لکن الله ظلم» (هنگامی که تو ظلم کردی، تو ظلم نکردی بلکه خدا ظلم کرد)؛ و یا «ما کذبت اذ کذبت، و لکن الله کذب» (هنگامی که تو دروغ گفتی، تو دروغ نگفتی، بلکه خدا دروغ گفت) (العیاذ بالله)؛ و ... بدین ترتیب، نه فقط - برای نمونه - «پرتاب خاک»، بلکه تمام افعال زشت و گناه و قبیح را هم به خدا نسبت دهیم، در حالی که، همان طور که پیشتر هم اشاره کردیم، قرآن و احادیث، خداوند را منزّه از دروغ و ظلم و گناه و تمام زشت‌کاری‌ها معرفی می‌کنند.

دوم: حال پس از پاسخ‌های نقضی بالا، به پاسخ تحلیلی می‌پردازیم تا ببینیم آیا واقعاً آیه (و ما رمیت اذ رمیت ...) دلالت بر جبر دارد و اصولاً چرا خداوند در این آیه، عمل پیامبر ﷺ را به خودش نسبت می‌دهد؟

پاسخ این است که آیه مزبور، در مقام بیان این نکته است که با آن که رسول خدا در جنگ بدر به اختیار خود، مشتی خاک را پرتاب کرده است، اما فرورفتن آنها به چشم دشمن، فعل خدا بوده است نه



فعلِ پیامبر ﷺ، و از این رو خدا آن را به خود نسبت داده است. به بیان دیگر، در مجموع عملِ این پرتاب، دو ویژگی یا دو فعل وجود دارد: یکی پرتاب خاک، که فعلِ اختیاریِ حضرت رسول ﷺ بوده است، و دیگری تأثیرِ خارجیِ این پرتاب (رساندنِ خاک به چشم دشمن)، که فعلِ خدا بوده است. بنابراین، در این آیه، سخن از «دو» فعل است نه «یک» فعل، که گفته شود، همان یک فعل، کارِ خدا است و پیامبر ﷺ، نقشی در آن نداشته است و یا این یک فعل، همزمان فعلِ خدا و فعلِ آن حضرت است. اما این که «چرا خداوند در ظاهر این آیه، خود فعلِ پرتاب را به خویش نسبت داده است و نه اثر آن را؟» پاسخش این است که نمونه‌های متعددی از این امر در قرآن وجود دارد که در آنها، خداوند، فعل انسان را نه به اعتبارِ صدورِ فعل - که عملِ اختیاریِ انسان است - بلکه به اعتبارِ «اثرِ خارجیِ فعل» به خود نسبت می‌دهد تا به ما بفهماند که تصور نکنیم اگر فعلی را به اختیار خود انجام دادیم و این فعل به ثمر نشست و به هدفِ مطلوبِ ما رسید، تحقق این ثمر و هدف هم کار انسان است و بدانیم که به ثمر و نتیجه رسیدنِ افعال ما از خدا است و کار انسان نیست.

برای نمونه، ما به اختیار خود، بذر یا نهالی را می‌کاریم و در اینجا فقط کاشتن و برخی مقدمات دیگر، فعلِ اختیاریِ ما شمرده می‌شود، و از این رو، هم عُرف و هم قرآن، ما را «زارع» می‌نامد: (يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ). (انفال: ۱۷). و نیز (تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ) (یوسف: ۴۷).

اما خداوند، در آیه‌ای دیگر، به اعتبارِ «اثر» فعلِ کاشت یا زراعت انسان، یعنی به اعتبار این که رشد و ثمربخشیِ گیاه از خدا است، نه از انسان، زراعت را از انسان سلب می‌کند و به خود نسبت می‌دهد: آیا آن چه را که می‌کارید، شما آن را می‌رویانید یا ما آن را می‌رویانیم (و به ثمر می‌رسانیم)؟ هر گاه بخواهیم آن را چنان تبدیل به کاهِ درهم‌کوبیده می‌کنیم که تعجب کنید. (واقعه: ۶۳-۶۵)

عبارت پایانی آیه (تباه شدن نتیجه‌کشت و کار ما) نیز دلالت صریح دارد بر این که به ثمر رسیدنِ کاشته‌ما، فعل خدا است نه فعل انسان، و از این رو اگر خدا بخواهد کاشته‌های ما را نابود می‌کند و نمی‌گذارد به ثمر برسد. به همین دلیل رسول اکرم ۶ در حدیثی می‌فرماید:

لا يقولن احدكم زرع و ليقبل حرث، «فان الزارع هو الله».

هیچ‌یک از شما نگوید: من زراعت کردم، بلکه بگوید کشت کردم، «زیرا زارع حقیقی خدا است»^۱. همچنین با آن که خداوند در بسیاری از آیات، «کشتن» (با تیراندازی یا هر وسیله دیگری) را فعل

۱. قسمت اول حدیث در تفسیر «مجمع البیان» ذیل آیات مورد بحث آمده، و قسمت دوم در «روح البیان» اضافه بر آن نقل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۴۹).

انسان معرفی می‌کند - مانند: فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ. (بقره: ۹۱) و قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ (بقره: ۲۵۱) - اما چون، اثر و نتیجه فعل انسان، یعنی، مثلاً، اصابت تیر به دشمن و کشته شدن او، فعل خدا است، خداوند، در آیاتی دیگر کشتن را از انسان سلب می‌کند و به خود نسبت می‌دهد:

شما (مؤمنان)، آنها (مشرکان) را نکشتید بلکه خدا آنان را کشت. (انعام: ۱۷).

پس، همان طور که نمونه‌های آن ذکر شد، گاه خداوند به اعتبار «اثر و نتیجه» فعل است که آن فعل را به خود نسبت می‌دهد نه این که با این انتساب بخواهد، اختیار انسان را نفی کند و همه کارهای انسان را فعل خدا معرفی کند. بنابراین، در آیه مذکور نیز، سلب پرتاب خاک از پیامبر و نسبت دادن آن به خدا به معنای نفی اختیار از پیامبر نیست، بلکه، به اعتبار «اثر و ثمره نهایی» فعل اختیاری آن حضرت، خدا آن را به خود نسبت داده است. به تعبیر دیگر، این آیه و دیگر آیات مشابه - که نمونه‌های آن ذکر شد - مصداق و بیانی دیگر از حدیث «لا جبر و لا تفویض» است، یعنی از سویی نظریه جبر را رد می‌کند و از این رو، افعال را به انسان نسبت می‌دهد (پس: لا جبر)، و از سوی دیگر، برای این که انسان تصور نکند که همه چیز در عالم، و از جمله، به ثمر رسیدن افعال وی، به انسان واگذار (تفویض) شده است و خدا هیچ نقشی در آن ندارد، آن افعال - و در واقع، آثار و نتایج آنها - را فعل خدا معرفی می‌کند و از این طریق، یکی از مصادیق نظریه تفویض را هم رد می‌کند (پس: لا تفویض).

بدین ترتیب، چه این آیه، و چه آیات دیگر، هرگز مستلزم جبر و نفی اختیار و یا انتساب فعل انسان به خدا - از آن جهت که فعل انسان است - نیست. البته درست است که اگر وجود و فعل انسان را مطلقاً بی ارتباط با فیض و وجود خدا بدانیم، قائل به نظریه باطل تفویض شده‌ایم، چون کل وجود ما و تمام علم و قدرت و مشیت ما از خدا است و بنابراین تمام افعال ما، حتی گناهانمان به اذن و مشیت خدا واقع می‌شود، زیرا از آنجا که دنیا محل تکلیف و امتحان است، خدا قدرت و اراده و دیگر امکانات انجام گناه را به ما عطا می‌کند و مانع انجام گناه نمی‌شود و همان طور که پیشتر هم گفته شد، حتی گناهان ما نیز به قدرت خدادادی و اذن و مشیت او صورت می‌گیرد. بنابراین، تا خدا نخواهد نه ما قادریم اراده و انتخاب کنیم و نه قادریم تصمیمات خود را به انجام برسانیم. این است معنا و تفسیر درست آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

بدین ترتیب، اگر این آیه را این گونه تفسیر کنیم که «خداوند خواسته و اراده کرده است که ما کمالی به نام اراده و اختیار و مشیت داشته باشیم و اگر او مشیت نمی‌کرد و نمی‌خواست، ما نه کمال کلی اختیار را داشتیم و نه قادر بودیم برای انجام هر فعلی خاص اراده‌ای خاص کنیم»، یعنی اگر از این آیه آیه (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) و نظایر چنین آیاتی، نفی تفویض را بفهمیم فهم و تفسیر ما



درست است، ولی اگر آیات مزبور را به گونه‌ای تفسیر کنیم که دلالت بر انتساب افعال انسان به خدا، یعنی نوعی جبر، داشته باشد قطعاً چنین تفسیری نادرست است.

سوم: اما جدا از انتقادات بالا، این پرسش مهم را می‌توان مطرح کرد که ملاک انتساب یک فعل اختیاری به فاعل چیست، و اگر بگوییم «افعال انسان، فعل خدا هم هست»، آیا این انتساب فعل واحد به دو فاعل، از یک جهت است یا از دو جهت مختلف؟

عقل و فطرت انسانی به روشنی نشان می‌دهند که ملاک انتساب فعل اختیاری به انسان، این است که انسان با انتخاب و تصمیم‌آزادانه خود، از بین انجام یا ترک فعل، یکی را برگزیند. ما حرکت رعشه دست را اختیاری نمی‌دانیم، زیرا به انتخاب و تصمیم ما پدید نمی‌آید؛ اما حرکت عادی دست را فعل اختیاری می‌شمیریم چون به تصمیم و انتخاب ما حادث می‌شود. دقیقاً از همین حیث و به همین ملاک است که ما فعل فاعلی را نیک و بد می‌شمیریم و او را سزاوار مدح و ذم می‌دانیم.

حال باید پرسید که وقتی می‌گوییم «فعل انسان، فعل خدا هم هست»، این انتساب فعل واحد به دو فاعل، از یک جهت و با یک ملاک است یا خیر؛ یعنی آیا فعل انسان از همان جهتی به خدا منتسب است که به انسان منتسب است؟ افعال انسان از همان جهتی که به وی منتسب است، فعل او را حسن و قبیح می‌گرداند و وی را مستحق ثواب و عقاب می‌کند، زیرا با تصمیم و انتخاب خودش پدید آمده است. حال اگر فعل انسان از همین جهت به خدا هم منتسب باشد، ما باید افعال قبیح انسان را هم، از همان جهت که «قبیح» است - و نه از جهت دیگر - به خدا نسبت دهیم و او را فاعل همه قبیح (مانند: دروغ، ظلم، و...) و از این رو مستحق ذم بدانیم، در حالی که این سخن به حکم صریح عقل و نقل باطل است.

اما اگر فعل انسان، نه از جهتی که ذکر شد، بلکه از جهتی دیگر به خدا منتسب باشد، مانند این که: خداوند، علم و قدرت و اختیار و سلامت و دیگر امکانات انجام افعال را به انسان عطا کرده است، این امر ربطی ندارد به این که فاعل فعل انسان را خدا بدانیم. این که خدا قدرت انجام فعل را به انسان داده است، مجوز این نمی‌شود که فعل انسان را عیناً فعل خدا بدانیم، زیرا جهت انتساب فعل به این دو فاعل، متفاوت است.

با توجه به مجموع آن چه گفته شد معلوم می‌شود که این تفسیر از توحید افعالی که همه افعال انسان را فعل خدا معرفی می‌کند و انسان را همانند وسیله‌ای در دست دیگری، آلت و ابزاری بیش نمی‌داند، تا چه اندازه نادرست است و با تمام آموزه‌های قرآنی و حدیثی، به ویژه با اعتقاد به معاد و عدالت الهی

در مجازات گناهکاران، منافات دارد. از بین آیات و احادیث بی‌شمار، تنها همین یک حدیث زیر، که فقط و فقط انسان را فاعل گناهان معرفی می‌کند نه خداوند را، برای بطلان چنین تفسیر نادرستی کافی است:

ابوحنیفه از امام کاظم علیه السلام پرسید: «مِمَّنِ الْمَعْصِيَةُ؟» حضرت فرمود:

از سه حال خارج نیست: یا فاعلِ گناه خدا است نه انسان؛ این شایسته خدای کریم نیست که انسان را برای کاری که مرتکب نشده است عذاب کند. و یا فاعلِ گناه، هم خدا و هم انسان است؛ این هم شایسته نیست که شریک قوی به شریک ضعیف ظلم کند. و یا فاعلِ گناه فقط انسان است (نه خدا)، که واقعاً هم همین طور است؛ در این صورت، اگر خدا انسان را مجازات کند به دلیل گناه انسان (و عین عدالت) است و اگر او را ببخشد، به لطف و کرم او است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴؛ به نقل از: توحید صدوق، و عیون أخبار الرضا علیه السلام).

پرسش چهارم: اگر در مکتب ابن عربی، فاعل همه افعال، خدا است، پس نقش انسان در افعالش چیست؟

پرسش دیگر این است که اگر در تفسیر «توحید افعالی» در مکتب عرفانی ابن عربی، انسان، فاعل حقیقی افعال خود نیست و خدا حقیقتاً فاعل آن است، پس نقش و جایگاه انسان در افعالی که از او صادر می‌شود چیست؟

پاسخ این پرسش این است که در این نوع تفسیر از توحید افعالی و نگرش به انسان، آدمی چیزی جز «آلت و وسیله فعلی» خدا نیست، یعنی درست همان طور که چاقو در دست انسان قاتل، فقط یک وسیله است و قاتل واقعی - البته از دیدگاه عقل و فطرت و دین - انسان است، به همین ترتیب هم، از دیدگاه ابن عارفان، انسان هیچ اختیاری از خود ندارد و فاعل واقعی تمام افعال انسان، خدا است و انسان، فقط ابزار و وسیله فعلی خدا است. به بیان دیگر، ابن عربی، همانند اشاعره، انسان را فقط محلی برای بروز و ظهور فعل خداوند می‌داند، زیرا از آنجا که فعل، از مقوله اعراض است، نیاز به موضوع و محلی دارد که قائم به آن باشد. «تنسب الأفعال إلى العباد والأفعال أعني خلقها الله تعالى على الحقيقة وهم محال ظهورها» (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۷۰)

بدین ترتیب همان طور که ما نباید در قتل انسان، چاقو یا تفنگ را ملامت و مجازات کنیم، از نگاه ابن عارفان نیز، هیچ انسانی را هم نباید به دلیل اعمال فاسدش، مذمت و مجازات نماییم، زیرا فاعل حقیقی افعال انسان، خدا است و انسان فقط ابزار انجام فعل الهی است. ابن عربی در مواضع متعددی از آثار خود به این مطلب تصریح می‌کند؛ از جمله می‌گوید:

پس انسان برای خداوند، مانند ابزار و وسیله برای فاعل است، و این ابزار، عامل مباشر (بی‌واسطه)



برای انجام فعل است، ولی، به حکم دیده و عقل، فعل به غیر آن ابزار نسبت داده می‌شود. بنابراین، (فعل) «ضَرَبَ - زدن» به زید نسبت داده می‌شود و (گفته می‌شود «زید ضارب»)، در حالی که عاملِ مباشر «زدن» و آن چیزی که «زدن» با آن انجام می‌شود، تازیانه است نه زید. افعال بندگان نیز همین گونه است. پس آنان برای خداوند، مانند ابزار و وسیله برای زیدِ نَجَّار و بافنده و خیاط هستند.^۱

اما افزون بر ابن عربی، برخی از قائلان این تفسیر از «توحید افعالی» نیز، به این مطلب تصریح می‌کنند؛ از جمله، عارف نامدار، جلال الدین مولوی، در کتاب مثنوی خود، بر اساس همین نگرش، حتی ابن ملجم را در قتل امیر المؤمنین علی علیه السلام بیگناه می‌داند، چرا که معتقد است او صرفاً آلت و ابزار فعل خدا است و از این رو طعن و لعن ابن ملجم برای کشتن حضرت علی علیه السلام را جایز نمی‌داند. مولوی به نقل از حضرت علی علیه السلام نقلی که فقط ساخته و پرداخته خود اوست و در هیچ متنی از شیعه و سنی نیامده است - پس از ضربه خوردن به وسیله ابن ملجم به وی چنین می‌گوید:

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو ز آن که این را من نمی‌دانم ز تو
آلتِ حَقِّی تو، فاعل دستِ حَقِّ چون زخم بر آلتِ حَقِّ، طعن و دَقِّ^۲

۱. مؤلف «الیواقیت و الجواهر» نیز در توضیح همین عبارات ابن عربی، به همین نکته تصریح می‌کند که وی، انسان را همانند وسیله‌ای در دست نَجَّار یا بافنده، وسیله افعال خداوند معرفی می‌کند و انسان نقشی جز محلّ تحقق فعل ندارد:

قال [ابن عربی فی الفتوحات المکیه] فی الباب الثانی و السبعین: حکم أفعال العبد مع الحق حکم آلة النجار أو الحائك و لله المثل الأعلى و نحوها: فان الله يفعل بالواسطة و بلا واسطة قال: و بهذا القدر الذي هو كانه آلة تعلق الجزاء و التكليف لوجود الاختیار من الآلة و لا دلیل فی العقل یخرج العبد عن الفعل و لا جاء بذلك نص عن الشارع لا یحتمل التأویل فالأفعال كلها من المخلوقین مقدورة لله تعالی و وجود أسبابها بالأصالة من الله تعالی و ليس لمخلوق فیها مدخل إلا من حیث كونه محلاً لها (محبی الدین بن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۸).

۲. توضیح اشعار: حضرت علی علیه السلام پس از آن که به ابن ملجم این خبر غیبی را می‌دهد که تو مرا خواهی کُشت، به ادعای مولوی، به وی می‌گوید: من از این که تو مرا می‌کشی، هیچ کینه‌ای از تو به دل ندارم، زیرا من این فعل را از تو نمی‌دانم، بلکه فاعل واقعی این کار (قتل من)، خدا است و تو فقط آلت و ابزار دست خدا برای این کار هستی و از این رو من چگونه به کسی که فقط ابزار دست خدا است اعتراض کنم و او را طعن و لعن نمایم؟ (مولوی این موضوع و اشعار آن را در اواخر دفتر اول مثنوی با عنوان «گفتن پیغمبر صلی الله علیه و آله به گوش رکابدار امیر المؤمنین علی علیه السلام...» آورده است).

البته، همان طور که اشاره کردیم، لازم به ذکر است که در هیچ منبعی از متون شیعه و اهل سنت، این جملاتی را که مولوی از قول حضرت علی علیه السلام، خطاب به ابن ملجم، در شعر مذکور آورده است، نیامده است، بلکه وی به جای این که عقاید و نظریات عرفانی خود را با تعالیم و حیاتی بسنجد و مطابقت نماید، برعکس، نظریات خود را اصل قرار داده و حکایات و روایاتی، هرچند نادرست و ساختگی، در تأیید آنها نقل می‌کند. این نکته را، علامه محمد تقی جعفری، شارح و مفسر دانشمند مثنوی، در مورد این ابیات و برخی دیگر از ابیاتی که مولوی در همین داستان به امیر المؤمنین علیه السلام نسبت می‌دهد، متذکر شده است:



همچنین مولوی در ابیاتی دیگر نیز، انسان را، همانند کمانی در دست تیرانداز، ابزار در دست خداوند معرفی می‌کند و تیرانداز واقعی را، خود خدا معرفی می‌کند:

گر بپرانیم تیر، آن نی ز ما است ما کمان و تیراندازش خدا است.

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول)

همچنین مؤلف «الیواقیت و الجواهر» در جای جای این اثر بر این عقیده اشاعره و ابن عربی تصریح می‌کند که: انسان، حکمی جز ابزار و وسیله فعل خدا، و محل فعل او ندارد.^۱

ثانیاً: اگر واقعاً انسان‌ها از خود اختیاری ندارند و جز ابزاری برای انجام افعال الهی نیستند، و از این رو - به تعبیر مولوی - لعن و سرزنش آنان جایز نیست، پس چرا خود خداوند و چهارده معصوم: افراد

هیچ داستان و روایتی چنین جمله‌ای از امیر المؤمنین ۷ ولو به طور ضعیف هم نقل نکرده‌اند که آن حضرت به ابن ملجم چنین جمله‌ای را گفته باشد. البته چنان که گفتیم در این گونه موارد، جلال الدین مطابق نظریات خود مطالبی را بیان می‌کند که بایستی مورد دقت قرار گیرد ... مخصوصاً با در نظر داشتن آن بیت که می‌گوید امیر المؤمنین ۷ به ابن ملجم فرمود:

غم مخور جانا شفیع تو منم مالک روحم نه مملوک تم

باز چنان که گفتیم، هیچ تاریخی از امیر المؤمنین ۷ چنین گفتاری را نقل نکرده است و بر فرض این که این گفتار، چنین تجسمی از آگاهی علی ۷ به سرنوشت و مؤثریت مطلقه خداوند در دستگاه هستی بوده است، با این حال این تأویل باعث سرنگون کردن اصول و قوانین زیادی خواهد بود که خود جلال الدین در همین آثار مثنوی و سایر آثار علمی و عرفانی اش در تأیید و تأکید آنها داد سخن داد (جعفری، بی تا، ج ۲، ص ۷۷۸ و ۷۷۹)

همچنین برخی از شارحان فاضل و محقق مثنوی، به مسلک جبرگرایانه مولوی در اشعار مذکور - درباره حضرت علی ۷ و ابن ملجم -

تصریح کرده‌اند: از جمله، استاد جعفر شهیدی در شرح خود بر مجموع این ابیات (هفت بیت) می‌نویسد:

مضمون این هفت بیت بر وفق مذهب اشعریان است. اشعریان گویند آدمی را در کارها اختیاری نیست، چرا که هر چه در خارج تحقق می‌یابد به اراده خداست و کارهای بندگان از این قاعده خارج نیست. آنچه از او سر می‌زند خواست خداست و اجزای فعل او؛ مخلوق قادر مطلق است. مولانا در این تحلیل پیرو کلام اشعری است گویند امیر المؤمنین به رکابدار خود گفت: تو مرا خواهی کشت و من هیچ کینه‌ای از تو در دل ندارم. چه تو از خود اختیاری نداری و همچون ابزاری در دست قدرت پروردگاری و فاعل حقیقی اوست. چنان که اگر کسی تیری بر یکی افکند و او را از پا در آورد گویند تیر او را کشت، حالی که تیر آلت است، و کشنده، افکننده تیر است، و اگر نیک بنگرند افکننده هر تیر مسخر اراده دیگری بوده است. حال که تو آلت نمایش قدرت خدایی چرا بر تو طعنه زنی یا بر تو خرده بگیرم. رکابدار می‌پرسد، اگر بندگان در کار خود اختیاری ندارند و هر چه کنند به اراده خداست چرا بزهکار را برابر بزهی که کرده باید کیفر داد؟ امام در پاسخ او می‌گوید در این سزای - نهفته است که همه کس از آن آگاه نیست، و آن این است که اگر بپذیریم آن چه در عالم رخ می‌دهد فعل پروردگار است، و بنده را در آن اختیاری نیست، ناچار باید بپذیریم که قصاص قاتل نیز فعل پروردگار است، پس در حقیقت اوست که یکی را با آلتی که در دست قدرت اوست کشته و هم اوست که آلت قدرت خود را (قاتل) به دست خود (قصاص کننده) از میان می‌برد» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۷).

۱. برای اطلاع کامل از عبارات وی، ر.ک. (شعرانی، ۱۳۱۸، ج ۱، فصل ۴، ص ۲۵۱: المبحث الرابع والعشرون: فی أن الله تعالی خالق لأفعال العبد كما هو خالق لذواتهم.)



بسیاری را طعن و لعن کرده‌اند و دیگران را هم به لعن آنان فرمان داده‌اند^۱ و روایات معصومان ۷، ابن ملجم را یکی از شقی‌ترین انسان‌های تاریخ معرفی کرده‌اند^۲؛ آیا خدا و رسول و امامان هم به اندازه ابن عربی و مولوی و دیگر عارفان همفکر آنان، معنای واقعی «توحید افعالی» را نمی‌دانستند که لعن افراد، که ابزاری بیش نیستند، جایز نیست؟ همچنین اگر «جز خدا موجود دیگری نیست»، و خدا هم از این امر آگاه است، پس خداوند، در قرآن و دیگر متون وحیانی، چه کسی را مورد طعن و لعن‌های خود قرار داده است و آنان را در دنیا و آخرت مجازات می‌کند؟

ابن عربی: نفی جبر و اختیار و تفویض، سالبه به انتفای موضوع است.

در مکتب ابن عربی، از انسان، به گونه دیگری هم سلب اختیار می‌شود: تفسیر وی و همفکرانش از «توحید افعالی»، که نگاه صرفاً ابزاری به انسان دارد، هر چند برخاسته و نتیجه نظریه «وحدت موجود» است، ولی نتیجه کاملاً سازگار و تمام‌عیار آن نیست، زیرا باز هم در آن، نوعی دوئیت بین خالق و مخلوق (ابزار، و استفاده‌کننده از ابزار) وجود دارد. از این رو ابن عربی و همفکران او از اصل «وحدت موجود» به گونه دیگری هم نتیجه می‌گیرند که به نوعی می‌توان آن را نتیجه مستقیم و کاملاً سازگار با «وحدت موجود» و در واقع، تفسیری دانست که حتی از «توحید افعالی» مزبور هم عبور می‌کند. توضیح مطلب این است که:

از نظر آنان، موضوع جبر و اختیار انسان، هنگامی مطرح می‌شود که اساساً انسانی - به عنوان موجودی «غیر» از خدا - وجود داشته باشد که پرسیم مجبور است یا مختار؟ به بیان دیگر، پرسش از «جبر» و «اختیار» و «تفویض»، فرع بر این است که غیر از «جابر» و «مختارکننده» و «تفویض‌کننده یا مَفْوَض» (خداوند)، موجود دیگری هم غیر از او وجود داشته باشد تا خداوند او (انسان یا مخلوق دیگر) را «مجبور» و «مختار» و «مَفْوَض الیه» قرار دهد؛ اما به عقیده ابن عربی، چون غیر از خدا موجود دیگری در عالم وجود ندارد، در تفسیر نهایی موضوع جبر و اختیار، پرسش و مسأله مزبور، اساساً از بیخ و بُن منتفی می‌شود و اصطلاحاً «سالبه به انتفای موضوع» است. به همین دلیل آنان حدیث معروف و بنیادین «لا جبر و لا تفویض»^۳ (نه جبر درست است نه تفویض^۱) را این گونه تفسیر

۱. ده‌ها آیه در قرآن و روایات بی‌شمار، در لعن افراد گوناگون، آمده است، که از شدت وضوح و فراوانی، نیازی به ذکر آنها نیست.

۲. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۷۶ و ۳۹۳؛ تفسیر البرهان، ج ۵، ص ۶۷۳؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۵۸۷؛ و منابع متعدد دیگر.

۳. این حدیث در منابع معتبر حدیثی (مانند «کافی» و «توحید» صدوق) از امامانی (مانند امیر المؤمنین و امام صادق) نقل شده است. در بحار الانوار، ج ۵، در بابی با عنوان «نفی الظلم و الجور عنه تعالی و إبطال الجبر و التفویض و إثبات الأمر بین الأمرین و إثبات



می‌کنند که «جبر و تفویض باطل است چون اصلاً غیر از خدا موجود دیگری نیست که بخواهد مجبور یا مُفَوَّض باشد، و به همین دلیل نه جبری در کار است، نه تفویضی و نه اختیاری!! از این رو ابن عربی تصریح می‌کند که انسان، مجبور نیست، زیرا جبر در جایی تحقق دارد که انسان را به فعلی وادار کنند؛ در حالی که انسان اصلاً فعلی ندارد که آن فعل، جبراً از او صادر شود:

نزد محققان، جبر جایز نیست، زیرا ... جبر به این معنا است که موجود ممکن را به انجام فعلی وادارند، در حالی که او از انجام آن امتناع دارد. پس جماد مجبور نیست زیرا تصور صدور فعل از او نمی‌رود ... بنابراین، موجود ممکن، مجبور نیست زیرا اصلاً تصور صدور فعل از او نمی‌رود.^۲

اما افزون بر خود ابن عربی، پیروان مکتب وی نیز به این ادعا که مختار یا مجبور بودن و نبودن انسان، از باب سالبه به انتفای موضوع است، تصریح می‌کنند؛ از جمله، برای نمونه:

مرحوم علامه طباطبایی هم بر این که نفی جبر و تفویض در احادیث، سالبه به انتفای موضوع است، چنین صَحّه می‌گذارد:

بدان که در اینجا دیدگاه دیگری هم وجود دارد که به وسیله آن، موضوع تمام این بحث‌ها و مشاجرات از اساس منتفی می‌شود و آن همان دیدگاه توحیدی است که در این رساله‌ها بیان شد. پس همان طور که تمام اسماء و ذوات، متعلق به خدای سبحان است، تمام افعال هم متعلق به او است. بنابراین، فعلی وجود ندارد که فاعلش غیر از خدای سبحان باشد تا اساساً موضوع جبر و تفویض تحقق یابد؛ این را دریاب.^۳

الاختیار والاستطاعة» این حدیث با شرح و توضیحات گوناگون امامان آمده است.

۱. گاه مشاهده می‌شود که بعضی افراد، به غلط، اصطلاح «تفویض» را به «اختیار» ترجمه و معنا می‌کنند و حدیث مزبور را چنین ترجمه می‌کنند که: «نه جبر است و نه اختیار»؛ در حالی که واژه «تفویض»، به معنای «اختیار» نیست، بلکه به معنای «واگذاری» است؛ یعنی در عین حال که انسان به تصمیم و انتخاب و اختیار خویش، افعال خود را انجام می‌دهد (لا جبر)، ولی چنین نیست که چون مختار است، پس همه امور، به نحو مطلق به وی واگذاری شده و خداوند برای همیشه پای خود را (تشریحاً و تکویناً) از حیطه زندگی آدمی بیرون کشیده و هیچ دخالتی در امور وی نمی‌کند و صرفاً تماشاچی اعمال اوست (لا تفویض)، بلکه این خود انسان است که دست کم در بسیاری از اعمالش - با تصمیم و انتخاب آزادانه و اختیاری خود، یکی از دو شیق انجام یا ترک فعل را برمی‌گزیند. اما خداوند، بدون این که به جای انسان تصمیم بگیرد و از بین انجام یا ترک فعل، مثلاً، از بین دو شیق راستگویی و دروغگویی، خودش یکی - مثلاً دروغگویی - را انتخاب کند و زبان آدمی را برای دروغ گفتن، به حرکت در آورد (که همان جبر است)، به گونه‌های مختلفی در کار انسان مداخله می‌کند (که همان «نفی تفویض» است. مثلاً: شرایط و امکانات انجام فعلی را برای او فراهم می‌کند؛ و یا آنها را از او سلب می‌کند و مانع آن می‌شود که وی تصمیم خود را عملی کند؛ و یا با القاء فکر و احساسی در قلب و ذهن کسی، او را ترغیب به انجام عملی صالح و یا ترک گناه کند، بی آن که این ترغیب‌ها او را انجام یا ترک فعلی مجبورکنند، بلکه فقط انگیزه‌ای را در او به وجود می‌آورد).

۲. الجبر لا یصح عند المحقق ... فان الجبر حمل الممكن علی الفعل مع وجود الإیابة من الممكن فالجماد لیس بمجبور لأنه لا یتصور منه فعل ... فالممکن لیس بمجبور لأنه لا یتصور منه فعل (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲).

۳. و اعلم أن هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات و هو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل فالأفعال كلها له كما أن الأسماء و الذوات له سبحانه فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتى يتحقق موضوع لجبر أو تفویض؛ فافهم (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۹۱).



علامه حسن زاده آملی هم به موضوع مزبور، این گونه تصریح می‌نماید:

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

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص. ۶۹)

استاد جوادی آملی نیز در عبارات زیر، به صراحت اذعان می‌کند که: هریک از اقوال «اشاعره» (جبر)، «معتزله» (تفویض)، و امامیه (امر بین الامرین)، نادرست است، زیرا آنها مخلوقات را، موجوداتی غیر از خدا - هر چند ضعیف و فقیر - می‌دانند، در حالی که اساساً غیر از خدا موجود دیگری در عالم هستی - حتی اگر ضعیف و فقیر، و بلکه عین فقر و ربط محض هم باشد - نیست و اسناد وجود به سایر موجودات، اسنادی مجازی است. بنابراین، هر سه قول مزبور، نادرست و مصداق «سالبه» به انتفای موضوع» اند:

تفسیر «توحید افعالی» در سخنان «اشاعره قائل به جبر» و «معتزله قائل به تفویض» و «حکمای شیعه قائل به امر بین الامرین» تفسیری نامنسجم است، زیرا طبق این سه مبنای انسان و سایر ممکنات، موجود حقیقی خارجی هستند، هر چند که وجودشان، ضعیف و فقیر، بلکه عین فقر و ربط محض باشد که ذاتی جز ربط به واجب الوجود غنی محض ندارند؛ مگر بر مبنای مشرب چهارم که همان توحید افعالی است و در عرفان نظری از آن بحث می‌شود، و در عرفان عملی مشاهده می‌شود که انسان، وجودی، جز وجود مجازی ندارد... زیرا طبق این مشرب، موجود امکانی، صرفاً صورت مرآت‌ی خداوند است و وجودی در خارج ندارد... بدین ترتیب معنای نفی جبر و تفویض و اثبات منزلت بین این دو طرف افراط و تفریط (امر بین الامرین) از باب سالبه» به انتفای موضوع است در دو مورد اول (جبر و تفویض) و در مورد سوم (امر بین الامرین)، که همان نسبت دادن اختیار به انسان است)، از باب مجاز است. زیرا قول به این که صورت مرآت‌ی مذکور (انسان) - که وجودی در خارج ندارد - نه مجبور است و نه مَفْوُضٌ الیه، قضیه‌ای است که سالبه» به انتفای موضوع است. و قول به این که «این صورت (انسان) که وجود خارجی ندارد و در افعال خود مختار است»، قضیه‌ای است که اسناد محمول آن (اختیار) به موضوع آن (انسان)، مجاز عقلی است و اسناد (واقعی و غیر مجازی) آن به فاعل حقیقی (خداوند) است که موجود بالذات است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۸۴)

افزون بر اینها، این نکته که نفی جبر و تفویض و نفی اختیار از انسان، سالبه» به انتفای موضوع است، از نگاه پژوهشگران منصف و بی طرف آراء ابن عربی، که پیرو وی هم نیستند، مخفی نمانده است؛ از جمله استاد محقق، محسن جهانگیری، ضمن توضیح معانی گوناگون جبر از نظر ابن عربی، به نکته

مزبور، که لازمه دیدگاه ابن عربی است، تصریح می‌کند:

به عقیده وی در هیچ‌یک از ممکنات نه فعلی متصور است و نه عقلی به معنای مذکور، (محمی الدین ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۴۲) پس هیچ ممکنی از جمله انسان به این معنی مجبور نمی‌باشد. مشاهده می‌شود که او در مقام نفی جبر از انسان به سلب هرگونه فعلی از او می‌پردازد و اصولاً غیر قابل تصور می‌داند که او را فعلی باشد، پس سلب جبر از انسان، سلب به انتفای موضوع خواهد بود. البته سلب فعل از انسان و انکار جبر به معنای مذکور در خصوص او، با اصول تصوف وی سازگار است، زیرا چنان‌که گذشت او انسان را مانند جمادات آلتی بیش نپنداشت. (محمی الدین ابن عربی، ۱۳۸۵، ص. ۴۱۹-۴۲۰)

این گونه تفسیرهای جبرگرایانه، جدا از این که با عقل و فطرت انسان منافات دارد، با دست‌کم، صدها آیه و روایت هم، به ویژه با روایاتی که معصومان: در آنها حدیث «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» را توضیح داده‌اند، آشکارا متعارض است. ما به وضوح مشاهده می‌کنیم که بعضی موجودات، مجبورند (مانند زمین در گردش خود به دور خورشید) و بعضی نیز مختارند (مانند انسان در سخن گفتن و تصمیم به راست‌گویی یا دروغ‌گویی و یا ظلم و گناه کردن). پس چنین نیست که اصلاً نه موجود مجبوری در جهان هست و نه موجود مختاری. همچنین در متون دینی حدیث مزبور، چنین توضیح داده شده است که انسان در افعال خود، به ویژه در گناهان، مجبور نیست و مختار است، یعنی افعال انسان، نه مجازاً، بلکه حقیقتاً منسوب به خود او است و فعل خدا نیست و از این‌روست که خداوند او را مؤاخذه و مجازات می‌نماید، و هر کس گمان کند که خدا فاعل افعال و گناهان ما است، ولی ما را به دلیل گناهان، مجازات می‌کند، کافر است و خدا را ظالم دانسته است^۱.

۱. در مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، در باب «نفي الظلم و الجور عنه تعالى و إبطال الجبر و التفویض ...» این مضمون فراوان تکرار شده است؛ از جمله در احادیث: ۲، ۶، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۶۳، ۷۳، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۹۱.



منابع

قرآن کریم.

ابن ترکیه، صائن الدین علی، (۱۳۷۵) شرح گلشن راز، محقق: کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش.
ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۴ق) التعليقات، محقق: عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ش) تحف العقول، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۳۰) اساس التوحید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ب) جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ الف) نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق) البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة.

تکابنی، میرزا محمد بن سلیمان، (بی تا) قصص العلماء، تهران، علمیة اسلامی.

جعفری، محمد تقی، (بی تا) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (۱۵ جلدی)، تهران، انتشارات اسلامی.

جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۵ش) علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية، محقق: محمد حسن شفیعیان، انتشارات اسرا، قم.

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵) محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹) خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، بوستان کتاب، قم.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸ش) ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵) نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجاء.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵) هزار و یک نکته، تهران، رجاء.

حسینی طهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۶ق) الله شناسی (۳ جلد)، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.

سبزواری، محمد ابراهیم، (۱۳۸۶) شرح گلشن راز، نشر علم، تهران.

سبزواری، مآلهادی، (۱۳۶۰ش) تعليقات بر الشواهد الربوبية، تعليق و تصحيح: سيد جلال الدين آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

سبزواری، مآلهادی، (۱۳۷۲) شرح الاسماء، محقق/مصحح: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

شبهستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲) گلشن راز، محقق: محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.

شعرانی، عبد الوهاب، (۱۳۱۸ق) اليواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی.

شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی (۷ جلد)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳

- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا) المبدأ و المعاد، بی جا.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی (۴ جلد)، محقق / مصحح: خواجهی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱ش) عرشیه، مصحح: غلامحسین آهنی، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۰۲ق) مجموعه الرسائل التسعة (الرسائل)، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۹۹۹م) الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسة النعمان.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش) ترجمه تفسیر المیزان (۲۰ جلد)، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عراقی، فخر الدین، (۱۳۶۲) کلیات عراقی، محقق: سعید نفیسی، لمعات، تهران، سنایی.
- غروی، محسن، (۱۳۸۰) در محضر استاد حسن زاده آملی، تهران، دفتر نشر برگزیده.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۲) نشست علمی «واکاوی چیستی وحدت شخصی وجود»، نشریه ترم حکمت (خبرنامه سالیانه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، شماره سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داود، (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی (۸ جلد)، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار (۱۱۰ جلد)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (بی تا) الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دار الصادر.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (۱۳۸۵) الفتوحات المکیه، مترجم: محمد خواجهی، جلد دهم، تهران، انتشارات مولی.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴) مجموع آثار استاد شهید مطهری (۳۰ جلد)، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (و جمعی دیگر از نویسندگان)، (۱۳۷۱ش) تفسیر نمونه (۲۸ جلد)، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، به کوشش: توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد، (۱۳۸۶) کشف الحقایق، محقق/مصحح: احمد مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.