

«رابطه مشیت الهی با هدایت و ضلالت انسانها

در عرفان محیی‌الدین ابن عربی»

دکتر منیرالسادات پورطولمی
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

مشیت الهی و ارتباط آن با مسئله هدایت و ضلالت آدمیان از جمله مهمترین مسائلی است که اذهان اندیشمندان دینی را به خود متوجه نموده است. پژوهش حاضر جستاری است در اندیشه‌های عرفانی محیی‌الدین ابن عربی عارف نامدار قرن هفتم هجری جهت یافتن پاسخ این مسئله براساس اصول و مبانی فکری عقیدتی او. در این تحقیق پس از تعریف اعیان ثابت، اهمیت و نقش آن در مشیت الهی بیان گردیده و مسئله تابعیت مشیت خداوند از علم او و در نهایت اعیان ثابت و احدیه التعلق بودن مشیت الهی تبیین و تحلیل گردیده است و سپس به این نتیجه می‌رسد که آنچه در عالم وجود حاصل است برحسب عین ثابت ممکنات می‌باشد و هر عینی را استعدادی ذاتی و لایتغیر. همه ممکنات مطیع نظام تکوین و مشیت الهی هستند و اراده و مشیت الهی نیز تنها به خواست و استعداد ذاتی ممکن تعلق می‌گیرد.

کلید واژه:

وحدت وجود، اعیان ثابت، مشیت، اراده، سرّ قدر، اسماء، صفات.

پیشگفتار

قرن هفتم هجری قمری شاهد ظهور یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی محیی‌الدین عربی طائی اندلسی (متوفی ۶۳۸ ق) بوده است. عرفان اسلامی پس از گذر از دوره‌های گوناگون و متغیر فکری و معنوی توسط ابن عربی وارد مرحله جدیدی شد. بوسیله وی عقاید پراکنده و مبهم شیوخ و اقطاب تصوف شرح و بسط داده و با زبان عقلی و فلسفی تبیین گردید. وی توانست معارف عمیق و باطنی عرفانی را نظم بخشد و در مقام تعبیر و تبیین مطالب از زبان عقلی استفاده کند. آنچه امروز در فرهنگ اسلامی به عنوان عرفان نظری شناخته می‌شود، در واقع همان نظریات ابن عربی است که شرح و تفصیل یافته است.

مهمترین محور عرفان نظری که ابن عربی و شاگردان و شارحان وی سنگ بنای اندیشه‌های خویش را بر آن استوار نموده‌اند نظریه وحدت شخصی وجود است. براساس این نظریه حقیقت وجود دارای مصداق واحدی است که بسیط و منفرد است و هیچگونه کثرت طولی و عرضی در او راه ندارد. این حقیقت واحد خداست و غیر او هر آنچه با نام وجود و هستی تحقق دارد در واقع مصداق واقعی وجود نیست بلکه ظهور و نمود آن حقیقت واحد است و به عبارت دیگر وجود نماست.

حقیقت وجود احدی الذات^۱ و متکثر الصفات است یعنی ذات واحد حق تعالی را وجوهی غیرمتناهی است و به سبب نسب و اضافات و اعتبارات گوناگون به صفات کثیری متصف می‌شود و براساس آن صفات به اسمای متعددی مسمی می‌گردد. از حیث تسلط بر تمام مظاهر

۱- محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسماعیلیه، ص ۹.

هستی به صفت قدرت متصف شده و به نام قادر مسمی می‌گردد و از حیث حضور همه مخلوقات نزد او به صفت علم متصف شده و به نام عالم مسمی می‌گردد و

همانطور که شیء واحدی را به لحاظها و اضافات مختلف می‌توان به شمال یا جنوب یا شرق و غرب منتسب نمود و یا از یک شخص واحد به حسب نسبتهای مختلف می‌توان به ضمائر «تو»، «او» یا «من» تعبیر نمود و این نسب و اضافات سبب تکثر امر واحد نیست، حق تعالی نیز یک ذات و حقیقت واحد است و در حاق واقع چیزی جز ذات واحد من جمیع الجهات یافت نمی‌شود. که دارای اسما و صفات کثیری است و به حسب این اسما و صفات در صور جمیع موجودات ظهور می‌یابد.

اسما عبارتند از ذات به لحاظ صفتی از صفات و لذا حقایقی متمیز از وجود حق نیستند بلکه وجود آنها عین وجود حق است و صفات نسبتهای معقولی هستند برای ذات حق. صفات اموری عینی نمی‌باشند تکثر آنها اعتباری است و لذا سبب تکثر ذات حق نمی‌شوند زیرا شیء تنها به اعیان وجودی متکثر می‌شود.^۱

به این ترتیب ابن عربی برای خداوند صفات و نسبتهایی را اثبات می‌کند و همین جهات و نسبتها و صفات را مصحح صدور کثرت از حق متعال می‌داند.

کثرت صفات و نسبتها اعتباری است، در حالیکه وحدت حقیقی از آن ذات حق است و به واسطه آن امر واحد کثرات اعتباری و به واسطه کثرات اعتباری کثرت در مظاهر وجود تحقق می‌یابد و در نتیجه مظاهر و تجلیات آن حقیقت واحد در مراتب گوناگون متعین می‌گردد و در آثار ابن عربی با عنوان مراتب تعین و تجلی خوانده می‌شود. احدیت، واحدیت، جبروت، ملکوت و ناسوت بعنوان مراتب تعین حق تعالی در آثار عرفا معرفی شده است.^۲

۱- محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فس ادریسی، ص ۷۶ و فص شعیبی، ص ۱۲۴ و ۱۱۹، جامی، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۶۶، جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۳۷۲، غفیفی، مقدمه فصوص الحکم، ص ۲۵.

۲- ر.ک: پورطولمی، مقاله اعیان ثابته ملاک علم تعالی و مجاری فیض او، فصلنامه تخصصی عرفان، شماره اول، تابستان ۱۳۸۴، ص ۸۲ الی ۸۴.

اعیان ثابتة و سرّ قدر

نخستین مرحله تجلی، تجلی ذات بر خویشتن است و از آنجایی که ذات واجب الوجود در عین بساطت و صرافت واجد تمام صفات کمالیه است، ادراک واجب تعالی از ذات خویش، ادراک اسما و صفات و لوازم آنها را نیز به همراه دارد. ظهور تفصیلی اسما و صفات واجب تعالی در علم او مرتبه تعیین ثانی است که از آن با عنوان واحدیت نام برده می‌شود. در این مرتبه است که «اعیان ثابتة» به عنوان مظاهر و لوازم اسما و صفات حق تعالی ظهور می‌یابند و به عبارت دیگر علم خداوند به ذات خویش مستلزم علم به اسما و صفات خویش است و علم به اسما و صفات مستلزم علم به مظاهر و لوازم آن اسما و صفات یعنی اعیان ثابتة است. بنابراین در مرتبه علم حق تعالی وجود علمی اعیان همه موجودات به تفصیل مرتسم است که به مقتضای اسما و صفات خداوند متحقق گردیده است البته به تحقق علمی یعنی ثبوت و تحقق اعیان ثابتة تحقق علمی است اما تحقق عینی اعیان خارجی نیز دقیقاً براساس سابقه علمی آنها می‌باشد، زیرا فعل خداوند براساس همان علمی است که او نسبت به احوال و قابلیت‌های مخلوقاتش دارد و به هر مخلوقی آن چیزی را می‌دهد که در ذات خود یعنی در حالت معلومیت خود در علم حق طالب آن است. بنابراین احوال خارجی موجودات در این عالم اثر استعداد کلی غیبی مخلوقات است که همان اعیان ثابتة یا حقایق علمی آنهاست. از این مسئله با عنوان حاکمیت اعیان ثابتة یاد گردیده است و وقوف به این حقیقت و علم به احوال اعیان ثابتة و به عبارت دیگر احوال اعیان ممکنات در آثار ابن عربی با عنوان «سرّالقدر» مطرح شده است.^۱

حقیقت مشیت

با اندکی غور و تأمل در متون و معارف دینی این حقیقت مسلم می‌گردد که خداوند صاحب مشیت عامّه و مطلقه‌ای است که هیچ مخلوقی از دایره آن خارج نبوده و به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد.

۱- قیصری، محمد داوود، مقدمه قیصری بر خصوص الحکم، ص ۶۲؛ قیصری شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۸، جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۳۸ الی ۴۴۰؛ جوادی آملی: شرح حکمت متعالیه، ج ۶، صص ۲۴۶ و ۲۴۷.

او فعال مایشاء است (کذلک الله یفعل مایشاء، ۴۰/۳)، هر آنچه بخواهد می‌آفریند (کذلک یخلق مایشاء، ۴۷/۳)، به هر که بخواهد روزی می‌دهد (والله یرزق من یشاء بغير حساب، ۲۲۲/۲)، رحمت خویش را به هر کس بخواهد اختصاص می‌دهد (یختص برحمته من یشاء، ۷۴/۳)، هر کس بخواهد حکمت می‌دهد (یوتی الحکمه من یشاء، ۶۹/۲)، و به هر کس بخواهد مضاعف می‌دهد (والله یضاعف لمن یشاء ...، ۲۶۱/۲) هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد گمراه می‌کند (فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء، ۴/۱۳)، هر که را بخواهد می‌آمرزد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند (یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء، ۱۲۹/۳) و بنابراین تحقق و عدم تحقق هر امری در دایره وجود به مشیت عامه الهی است (والله ملک السموات و الارض و ما بینها یخلق مایشاء والله علی کل شیء قدیر، ۱۷/۵) اکنون باید دید مشیت نزد عارفان چگونه معرفی شده و رابطه آن با علم و اراده خداوند از یک طرف و سرنوشت و تقدیربندگان از طرف دیگر چگونه است. ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه می‌گوید:

«تعلقها بالممكن من حيث تقدم العلم قبل كون الممكن یسمى مشیته»^۱.

توجه ذات به حقیقت ممکن از جهت تقدم علم قبل از ایجاد ممکن مشیت نامیده می‌شود. مشیت توجه ذات است به حقیقت شیء و عین آن همانگونه که هست و هر چند از نظر لغوی مترادف بالفظ اراده است. اما در اصطلاحات ابن عربی متفاوت با اراده بکار رفته است. اراده عبارت است از تعلق مشیت به تخصیص یکی از دو امر جایز ممکن، پس اراده از اموری است که مشیت به آن تعلق می‌گیرد و مترتب بر مشیت است.^۲ همانطوری که در مورد آدمیان نیز چنین است که نخست باید چیزی را بخواهند سپس اراده آنها به تحقق آن تعلق گیرد و اراده متأخر و مترتب بر مشیت و خواست انسانها می‌باشد، با این تفاوت که مشیت الهی از غیر ذات خویش متأثر نمی‌باشد و تحقق اراده او نیز به هیچ شرطی مشروط نیست. البته اراده و مشیت به حسب هویت غیبیه حقتعالی متحدند و در مقام احدیت یکی هستند:^۳

مشیته ارادته فقولو بها قد شاء هات فهی المشاء

۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۴.

۲- حسن زاده آملی، حسن، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۵۰۱.

۳- ر. ک: پورطولمی، مقاله «سر قدر از نظر محیی الدین ابن عربی» «خردنامه صدار»، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۴، ص ۴۲ الی ۵۲.

یرید زیاده و یرید نقصا ولیس مشاءه الالمشاء
فهذ الفرق بینهما محقق ومن وجه فعینهما سواء^۱

مشیت خدا همان اراده اوست (از حیث احدیت) پس بگوئید خداوند به مشیت خود (مشیت مسمی به اراده) اراده را خواسته است. پس اراده همان مشیت است.

در بیت بعدی در فرق بین اراده و مشیت می‌گوید:

متعلقات اراده زیادت و نقصان می‌پذیرد به خلاف مشیت که ازلاً و ابداً بر حال خود است (زیرا مشیت متعلق است به کلیات نه به جزئیات و کلیات زیادت و نقصان نمی‌یابد اما اراده متعلق جزئیات است لذا متعلقش کم و زیاد می‌شود و تغییر می‌یابد چون جزئی در معرض تغییر است).

سپس می‌گوید: مشیت نیست مگر مشیت او

پس این تفاوت را در میان آن دو به تحقیق دریاب هر چند از جهتی عین هر دو یکی است.^۲ قیصری در شرح فصوص الحکم به تفاوت دیگر مشیت و اراده اشاره می‌کند:

«اگر کسی مواضع استعمالات اراده را در قرآن تتبع کند می‌داند که اراده متعلق است به ایجاد معدوم نه به اعدام موجود به خلاف مشیت که تعلق به ایجاد و اعدام است».^۳

بنابراین مشیت اعم از اراده است و اراده از تعینات مشیت و متأخر از آن می‌باشد مشیت در مقام ظهور اسما و صفات در مرتبه الوهیت نخستین ظهور حبّ ذاتی موجود در غیب ذات است و بدان سبب تمام تعینات در تعیین ثانی (مرتبه واحدیت) ظهور می‌یابد.

لذا مشیت متعلق است به فیض اقدس و اراده متعلق به فیض مقدس است.^۴

مشیت متعلق است به افاضه اعیان به حسب اقتضاء حکمت و اقتضاء اسما و صفات^۵ و چون ظهور اسما و اعیان از تعیین اول در مرتبه واحدیت و تعیین ثانی، و ظهور احکام اعیان در خارج به مشیت حق است ابن عربی به تبعیت از ابوطالب مکی مشیت را عرش ذات معرفی می‌نماید.

۱- ابن عربی، فصوص الحکم، فص لقمانیه، ص ۱۸۷.

۲- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، ص ۶۸۸.

۳- قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸۴.

۴ به وسیله فیض اقدس و به واسطه حبّ ذاتی، اعیان ثابت در علم حق تعالی حاصل می‌شوند و به وسیله فیض مقدس، اعیان ثابت در خارج محقق می‌گردند.

۵- قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۸۵؛ خوارزمی شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۵.

«فالمشیتة سلطانها عظیم و لهذا جعلها ابوطالب عرش الذات»^۱.
و سلطان مشیت به غایت عظیم است و لهذا ابوطالب مکی مشیت را عرش ذات دانست
(زیرا ظهور ذات در وجود علمی و عینی به مشیت حق است).

تابعیت مشیت از علم

در عرفان ابن عربی و پیروان وی عالم تجلی و ظهور حق تعالی است و نحوه فاعلیت او فاعلیت بالتجلی است. فاعلی که به فعل خود علم تفصیلی دارد، در عین علم اجمالی بر ذات خویش و فعل او به نحو حضور و ظهور اوست به صور اشیاء و فاعلی که به فعل خود عالم است، مسلماً خواست و اراده و حکم او بر مبنای علمیش می باشد. زیرا اراده و مشیت و طلب امری بدون شناخت آن حاصل نمی شود و تعلق مشیت و اراده به چیزی که معلوم نباشد ممکن نیست. بنابراین مشیت تابع علم است. از طرف دیگر ابن عربی علم را نیز تابع معلوم می داند زیرا حقیقت علم همانا کشف و حکایت است و از این جهت تابع معلوم بوده و مرآت وی می باشد و از خود چیزی ندارد. همانطوری که آینه از خود چیزی نداشته و در کشف تابع مرئی است و با این ملاحظه می توان گفت علم خداوند تابع معلوم است. یعنی از آن جهت که مرآت اشیاء می باشد هر چیزی را همانطوری که هست ارائه می کند. زیرا علم نسبتی است که به منتسبی تعلق دارد و لذا علم بدون معلوم معنی ندارد ابن عربی می گوید:

«فانه ما علمهم الاعلی ما هم علیه»^۲.

همانا او علم ندارد به آنها مگر آنگونه که هستند.

«فثبت ان العلم تابع للمعلوم... و قال الله ایضاً ما یبدل القول لدی^۳ لانّ قولی علی حد علمی فی خلقی و ما انا بظلام للعبید»^۴.

۱- ابن عربی، فصوص الحکم، فص داوودیه، ص ۱۶۵؛ فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۵.

۲- فصوص الحکم، ص ۸۲.

۳- ق / ۲۹.

۴- فصوص الحکم، فص لوطی، ص ۱۳۰؛ فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

پس ثابت گردید که علم تابع معلوم است... و خداوند فرموده قول در نزد من تغییر نمی‌کند زیرا قول من براساس علمی است که به بندهام دارم و من به بندهای ظلم نمی‌کند. حاصل آنکه مشیت و اراده خداوند تابع علم اوست و علم نیز تابع معلوم است پس مشیت تابع است:

«ان المشیئة تابعة للعلم فهي تابع التابع».

همانا مشیت تابع علم است. پس تابع تابع است. (زیرا علم خود تابع معلوم است) بنابراین مشیت خداوند مرتب است بر احوال اعیان ثابتة یعنی سرّ قدر، زیرا معلوم که عبارت است از احوال و استعدادات اعیان ثابتة، عامل جهت دهنده به قضا و اراده و مشیت خداوند است:

«فالتوقيت في الاصل للمعلوم، والقضاء والعلم والارادة والمشیئة تبع للقدر».

پس تعیین هر حالی از احوال اعیان به وقتی معین و زمانی خاص در اصل به معلوم «اعیان ثابتة» مربوط است. و قضاء و علم و اراده و مشیت تابع قدر هستند. (یعنی تابع احوال اعیان ثابتة که همان سرّ قدر است).

لازم به ذکر است که تابعیت مشیت و اراده خداوند از علم و در نهایت معلوم خویش تابعیت حقّ تعالی از غیر خویش را لازم نمی‌آورد.

زیرا همه این حقایق در مرتبه احدیت ذات به وجود جمعی احدی تحقق دارند و در حقیقت تغایر وجودی بین ذات حقّ و مشیت و اراده او و یا علم و معلوم او نیست و همه این عناوین شئون گوناگون یک حقیقت منفرد هستند.

مشیت حق تعالی احدیه التعلق است

محبی‌الدین ابن عربی با طرح یک سؤال در کتاب فصوص الحکم و پاسخ به آن، مخاطب خود را به حقیقت دیگری در ارتباط با مسئله سرّ قدر متوجه می‌سازد که از نظریه عامش درباره وحدت وجود ناشی می‌شود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مشیت خداوند احدیه التعلق است. یعنی تعلق نمی‌گیرد به ممکن مگر بر وجهی معین و آن عبارت است از ایجاد او براساس آنچه که ذاتش اقتضا می‌کند. توضیح آنکه اگر افاضه وجود از جانب خداوند به حسب آن چیزی است که اعیان ثابتة موجودات اقتضا می‌کند و آنچه که بر ما حاکم است اعیان ماست، پس فایده این گفته خداوند که می‌گوید:

«فلو شاء لهدیکم اجمعین»^۱ چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید:

«قلنا لو حرف امتناع لامتناع فما شاء الا ما هو الامر علیه، ولكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل و اي الممكن المعقولين وقع، فذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته»^۲.

می‌گوییم «لو» حرف امتناع است به سبب امتناع (امری دیگر)، پس او نمی‌خواهد مگر آنگونه که امر بر آن است اما براساس حکم عقل عین ثابت هر ممکنی (به سبب وصف امکان) قابل شیء و نقیض آن است و هر یک از این دو طرف واقع گردد همان است که ممکن است در حال ثبوت (علمیش) بر آن است.

حرف «لو» در آیه برای بیان امتناع چیزی است به سبب امتناع امری دیگر (نه امتناع بالذات) و فایده قول خداوند درباره خبر «لوشاء» در اموری است که با نظر به ذاتشان ممکن الوقوع هستند تا خداوند بین آنچه که ممکن است و آنچه که ممکن نیست فرق بگذارد.^۳

اما از آنجایی که استعدادها و قابلیت‌های اعیان متفاوت است و برخی قابلیت هدایت را دارند و برخی نه، لذا حصول هدایت برای جمیع اعیان ممتنع است و اینکه خداوند فرموده «لو شاء» بیانگر این است که او هدایت را برای جمیع اعیان نمی‌خواهد زیرا به امتناع حصول هدایت برای جمیع آگاه است و چون مشیت تعلق نمی‌گیرد مگر براساس علم خداوند، لذا عدم مشیت به سبب عدم قابلیت جمیع اعیان بر امر هدایت است.

خداوند مشیت واحد عامی دارد که بدان تجلی می‌کند و هر ممکنی نصیب خود را از آن به حسب قابلیت خویش دریافت می‌نماید و خداوند به مقتضای عین ثابت هر موجود واقع است آن است که یکی از دو طرف نقیض - به حسب عین ثابت هر ممکن - ظهور می‌نماید پس مشیت او نیز احدیه التعلق است:

«فالامر و ان كان ممكنا بالنظر اليه، فليس بالنظر الي علم اليه فيه، بوقوع احد الامكانين و احدية المشيئه فيه»^۴

۱- نحل / ۹، اگر خداوند می‌خواست همه شما را هدایت می‌نمود.

۲- فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۲.

۳- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۸۴.

۴- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۳۳۴.

امر اگر چه نسبت به خود شیء ممکن است اما با نظر به علم خداوند ممکن نیست، به سبب وقوع یکی از طرفین ممکن و احدیت مشیت درباره او.

هر عینی طالب چیزی است که ذاتش اقتضای آن را دارد و هیچ ذاتی مقتضی شیء و نقیضی نیست، اما حکم عقل بر این است که از آنجایی که ممکن تساوی الطرفین است و وجود و عدم وجود برای آن یکسان نیست، لذا هر ممکنی قابل شیء و نقیضی می‌باشد.

توضیح آنکه درباره ماهیت من حیث هی حکم عقل آن است که «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» و در مرتبه عروض وجود و عدم بر ماهیت عقل حکم به تساوی طرفین می‌کند، به اینکه ماهیت نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین است و این مرتبه‌ای است که عقل از درک آن بهره دارد. اما در مرتبه نفس الامر است که عبارت است از نشئه علم ربوبی باید گفت که عقل از درک آن محجوب است و نمی‌تواند حکم قطعی را صادر کند. در این مرتبه است که عقل درباره ماهیت ممکن مردد است که آیا مقتضی ظهور است یا نه و آیا مقتضی سعادت است یا شقاوت.

وضعیت عقل در این مرتبه به مانند فرد نابینایی است که کسی در مقابل او حاضر شده ولی ساکت است و او حکم می‌کند به اینکه آن کسی که در مقابل اوست یا زید است یا غیر زید. هر چند این حکم به حسب امکان صحیح است، اما در نفس الامر یکی از این دو حق است و کسی که به سر قدر آگاه باشد می‌داند که واقع آن است که ذات شیء اقتضای آن را دارد و مقتضای عین هر ممکنی تنها یک حقیقت را برای نفس الامر فراهم می‌کند.^۱

در فتوحات می‌خوانیم:

«فان الممكن قابل للهدایة و الضلالة من حیث حقیقته، فهو موضع الانقسام و علیه یردالتقسیم، و فی نفس الامر لیس لله فیہ امر واحد و هو معلوم عندالله من جهة حال الممكن».^۲

«ممکن از حیث حقیقت خود قابلیت هدایت و ضلالت را دارد و این جایگاه انقسام است و تقسیم بر این اساس وارد می‌شود، اما در نفس الامر برای خداوند جز امر واحدی نیست و آن از جهت حال ممکن در نزد خدا معلوم است».

۱- امام خمینی، تعلیقات بر فصوص الحکم به نقل از ص ۵۸۷ شرح قیصری؛ شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۷.

۲- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶۳.

ابن عربی در توضیح آیه «لوشاء لهدیکم اجمعین» می‌گوید:

«فماشاء فما هداهم اجمعین ولایشاء... فمشیئته احدیة التعلّق»^۱

پس خداوند نمی‌خواهد و همه را هدایت نمی‌کند و چنین نمی‌خواهد... پس مشیت خداوند احدیة التعلّق است».

خداوند هدایت جمیع را نمی‌خواهد بر سبب عدم قابلیت همه اعیان بر هدایت زیرا شئون حق چنانکه اقتضای هدایت می‌کند اقتضای ضلالت را نیز می‌کند و به همین جهت است که دار آخرت را به جنت و نار تقسیم کرده‌اند.

جنت مظهر صفات جمال حق است در آخرت و نار مظهر صفات جلال او است در آخرت. (البته این با دید کثرت است و الا با نظر توحیدی در هر یک از اسما کل منظوی است و او از همان حیث که اوّل است آخر است و از همان حیث که آخر است اوّل است و در هر جمالی جلال است و در هر جلالی جمال است.^۲

«لان المشیئة الله تعلقت بان الله لایجمعهم علی الهدی»^۳

زیرا مشیت خدا بر این امر تعلق گرفته است که خداوند همگان را بر هدایت جمع نکنند.

خداوند علیم و حکیم که همه چیز را به حکمت می‌داند محال است که وقوع غیر ممکن را بخواهد لذا مشیت خدا به امور محال تعلق نمی‌گیرد. ابن عربی در فتوحات می‌گوید:

«بدان که مشیت الهی به چیزی که قبول انفعال نمی‌کند تعلق نمی‌گیرد، برخلاف مشیت بنده

که حتمی نیست و پس از تعلق به مشاء ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود».^۴

بنابراین وجود مهتدی و غیرمهتدی و نیز خیر و شر و طاعت و معصیت و جمال و جلال ضروره لازم است زیرا همه اینها اموری است که طبیعت وجود اقتضای آن را دارد و هدایت عموم محال است. ممکن نیست مشیت ذاتی خداوند که تابع اعیان موجودات است چیزی را غیر از آنچه عین ثابت موجود فی نفسه طالب آن است بخواهد و چون اعیان مجعول به جعل

۱- فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۲.

۲- قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۸۵۹ و ۵۹۰؛ خوارزمی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۰.

۳- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۵۶۵.

۴- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۸۴.

جاعل نیستند نمی‌توان این ایراد را وارد نمود که چرا عین مهتدی اقتضای هدایت را دارد و عین گمراه اقتضای ضلالت را.

اما از آنجایی که اکثر اشخاص انسانی عقلا و صاحبان فکر و نظرند، خطاب الهی نیز براساس قابلیت اکثر بندگان وارد شده و آن عبارت است از فهم از طریق عقل و مقتضیات آن، زیرا عقل قدرت بی‌نهایت و اراده بی‌حد را به خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید اگر خدا بخواهد همه را هدایت می‌کند چون «فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ»^۱ است.

اما این مسئله ناشی از جهل به طبیعت وجود و اسائه ادبی است به ساحت الهی، زیرا خروج از طبیعت وجود منافی با حکمت است و بر کمال الوهیت خداوند نیز چیزی نمی‌افزاید، لذا صاحب کشف و واقف بر سر قدر اینگونه مورد خطاب واقع نمی‌شود و حقیقت را آنگونه که ذکر کردیم درک می‌کند، اما آیات قرآن به اسلوبی آمده است که مخاطبان آنها-که اکثریت کسانی هستند که به عقل نظری متکی می‌باشند نه به کشف- آن را درک می‌کنند. «وانما ورود الخطاب الهی بحسب ما تو اطاء علیه المخاطبون و ما اعطاه النظر العقلي، و ماورد الخطاب علی مايعطيه الكشف»^۲.

همانا خطاب الهی براساس آنچه که موافق حال مخاطبان است و بر طبق فهم و درک عقول وارد شده است وارد نشد خطاب بر آن نهجی که کشف اعطای آن می‌کند. به این ترتیب وجود طاعت و معصیت و کفر و ایمان نیز به حکم مشیت الهی است زیرا هر چه را حق بخواهد واقع می‌شود و اگر نخواهد نمی‌شود.

طاعت و معصیت بندگان

افعال بندگان ذاتاً متصف به طاعت و معصیت یا خیر و شر نمی‌شوند. به اعتقاد محیی‌الدین این عناوین تنها در دار تکلیف مطرح است و خارج از حوزه تکلیف مخالفت امر خداوند معنی ندارد زیرا در نفس الامر ممکن همواره مطیع واجب است، حتی اگر مخالفت امر تشریحی را می‌نماید در واقع مطیع فرمان تکوینی حق تعالی است زیرا هر چه می‌کند به مقتضای عین ثابت خود و آنچه که در مرتبه علم حق حاصل است انجام می‌دهد.

۱- هود / ۱۰۷.

۲- فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۳.

«فاذا ارتفع التكليف حيث ارتفع الحكم بالمخالفة ولم يبق الاموافقة دائمه و طاعة ممكن لواجب مستمرة كما هو في نفس الامر في وقت المخالفة مطيع للمشيئة مخالف لامر الواسطه»^۱
«پس هنگامیکه تکلیف برچیده شد حکم به مخالفت مرتفع می‌گردد و چیزی جز موافقت (امر خدا) باقی نمی‌ماند و اطاعت ممکن از واجب مستمر است، همانطور که در نفس الامر چنین است، در هنگام مخالفت نیز بنده مطیع مشیت حق است و مخالفت او مخالفت با امر با واسطه است».

ابن عربی بین دو نوع امر الهی تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید امر دو نوع است یکی امر با واسطه یا امر تکلیفی که به واسطه انبیا و رسل (ص) به انسانها می‌رسد و انسانها به حسب مقتضیات اعیان ثابته شان یا مطیع این امر هستند و یا عصیان می‌کنند.
نوع دوم امر بدون واسطه یا امر تکوینی است که از آن به مشیت الهی نیز تعبیر می‌شود. همه موجودات در دار هستی در برابر امر تکوینی مطیع و خاضع هستند.
طاعت عبارت است از موافقت امر تکلیفی یا با واسطه و معصیت عبارت است از مخالفت با امر تکلیفی یا با واسطه و مطیع و عاصی در هر دو حال در مقابل امر تکوینی خاضع و تسلیم هستند.^۲

منظور از امر تکوینی خداوند اعطاء وجود هر موجودی است به قدری که عین ثابت او طالب آن است. ظهور عاصی و صدور معصیت از او خارج از امر تکوینی نیست، بلکه او در این مورد در برابر امر خدا خاضع است زیرا او فعلی را ظاهر نموده است که طبیعت عین ثابتش اقتضای آن را داشته است و خداوند نیز در ازل مقرر نموده که او چنین باشد. اما آنچه که طبیعت عین ثابت او اقتضای آن را داشته، خداوند مقرر نموده تنها یک فعل است و ذاتاً به معصیت و طاعت متصف نمی‌شود.

به همین دلیل نباید گفته شود که خداوند معصیت را در ازل مقدر نموده است. اینکه فعلی معصیت نامیده می‌شود یا طاعت در مقایسه با معیارهای دینی و اوامر تکلیفی است.^۳

۱- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۵۱۰.

۲- جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، صص ۱۷۲ و ۱۷۵؛ عفیفی، مقدمه فصوص الحکم، ص ۴۱.

۳- عفیفی، فصوص الحکم و التعلیقات علیه، ج ۲، ص ۶۵.

بنابراین در نفس الامر هر فعلی فعل خداست و همه چیز به حکم و تقدیر الهی واقع می‌شود و اتصاف اعمال به معصیت و زلت، به محدودیت و ضعف ممکن راجع است، لذا محیی‌الدین می‌گوید اقتضای ادب آن است که بنده معصیت و زلت را به خود نسبت دهد نه به خداوند:

«و فی نفس الامر الفعل فعل الله و الدقر من الله و الحکم بکونها معصيته و زلة حکم الله و مع هذا فالادب يقول له انسبها الی نفسک لما تعلق بها لسان الذم»^۱.

در نفس الامر فعل خداست و قدر از جانب خداست و حکم به معصیت و زلت بودن افعال حکم خداست و با این وجود ادب می‌گوید که آن را به خود نسبت دهی به سبب آنکه معصیت متعلق ذمّ واقع می‌شود.

بنابراین انسان در هنگام اطاعت از اوامر تشریحی و یا عصیان در مقابل آنها در واقع مطیع عین ثابت خود و قانون عام وجود است.

نتیجه‌گیری

افکار و عقاید ابن عربی در مسئله وحدت وجود و نیز تابعیت علم از معلوم و حاکمیت اعیان ثابتة نتایجی را در نحوه انسان شناسی او و چگونگی ارتباط مشیت الهی با سرنوشت انسان به دنبال داشته است. در این نتیجه‌گیری از طرفی انسان مسئول کرده‌های خویش شناخته شده و هرگونه مدح و مذمتی نیز متوجه او و قابلیت‌های خودش می‌باشد،^۲ و از طرف دیگر محکوم قانون کلی وجود است. زیرا هر چیزی مسیر معین و مقدری را به مقتضای عین ثابتش دنبال می‌کند و همه ممکنات مطیع نظام تکوین و مشیت الهی هستند.

خداوند هرگز چیزی را تغییر نمی‌دهد، چون اراده او به امر محال تعلق نمی‌گیرد و تغییر ذاتی محال است و از آنجایی که هر عینی را استعدادی است ذاتی که لایتغیر است، هر یک از اعیان به سبب استعداد خویش از خداوند احکامی را تقاضا می‌کنند و خداوند به تعبیر محیی‌الدین محکوم استعدادات اعیان است و همه هستی در برابر این نظام خاضع است.

۱- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۴۰.

۲- فلا تحمد الانفسک و لا تذم الانفسک (جز نفس خود را حمد و مذمت منما).

مطلب فوق ناظر بر توضیحاتی است که در مبحث مشیت بیان داشتیم مبنی بر اینکه مشیت خداوند احدیه التعلق است و آنچه که در وجود واقع است آن است که یکی از طرف نقیضین به حسب عین ثابت هر ممکن و استعداد و درخواست او ظهور می‌یابد.

و اراده خداوند تنها به خواست و استعداد ممکن تعلق می‌گیرد. این جبر ذاتی که بر سرتاسر هستی حاکم است در عین حال که مسئولیت سرنوشت انسان را به او می‌سپارد، نظام حاصل را جبری و اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. ظهور مؤمن و کافر و مطیع و عاصی براساس ثبوتی است که در علم حق دارند و علم حق تعالی تخلف‌ناپذیر است و چون علم خدا براساس مقتضیات اعیان ثابت‌ه عبد است و اعیان ثابت‌ه غیر مجعولند، لذا اگر نقص و کاستی و مذمت و سرزنش باشد متوجه خود بنده است.

یعنی عین ثابت او و محدودیت قابلیت و استعدادهایش. ابن عربی با استناد به آیاتی چون:

«ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون»^۱.

یا «ما یبدل القول الدی و ما انا بظلام للعبید»^۲.

و «فلله الحجة البالغة»^۳.

بر این مدعا تأکید می‌ورزد. به عقیده وی گرچه هدایت و ضلالت و کفر و ایمان و طاعت و معصیت بندگان از ازل مقدر می‌باشد، اما این تقدی ازلی به طبیعت و ذات خود آنها راجع است، نه اینکه خداوند کفر را بر کافر مقدر نموده سپس از او ایمان طلب می‌کند. ضمن آنکه قبلاً تصریح گردیده که اعتبار کفر و ایمان و هدایت و ضلالت از جهت شرع و اوامر تکلیفی است و در نظام تکوین تمام موجودات مطیع فرمان حق و تابع مشیت او می‌باشد.

۱- ما به آنها ظلم نمی‌کنیم آنها خودشان بر خویش ظلم می‌کنند، نحل / ۱۱۸.

۲- قول در نزد من تغییر و تبدیل نمی‌یابد و من نسبت به بندگان ظالم نیستم، ق / ۲۹.

۳- پس حجت بالغه برای خداست، بقره / ۱۱۷.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، فتوحات مکیه، در الاحیاء التراث، بیروت.
- ۳- ابن عربی، فصوص الحکم و التعليقات علیه، ابوالعلاء عفیفی، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۴- پورطولمی، منیرالسادات، مقاله «اعیان ثابته ملاک علم حق تعالی و مجاری فیض او، فصلنامه تخصصی عرفان، شماره اول، تابستان ۱۳۸۴.
- ۵- پورطولمی، مقاله سرّ قدر از نظر محی الدین ابن عربی، خردنامه صدرا، شماره ۴۲.
- ۶- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تعليقات ویلیام چتیک.
- ۷- حسن زاده آملی، حسن، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۸- خوارزمی، تاج الدین، شرح فصوص الحکم، مولی، ۱۳۶۸، تهران.
- ۹- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم.
- ۱۰- قیصری، محمد داوود، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم.