

تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش جبر یا اختیار از نظر غزالی و ابن عربی

قاسم کاکائی*

آمنه یزدان‌پناه**

چکیده: هر یک از نظریات جبر و اختیار طرفداران خود را دارد. در این مقاله بر آن هستیم که موضع دو تن از مدافعان نامدار توحید افعالی را در برابر این موضوع بررسی کنیم. بی‌تردید کسی که خدا را فاعل مطلق نظام هستی می‌داند و معتقد به لا مؤثر فی الوجود الا الله است، دربارهٔ اختیار انسان با فردی که انسان را فاعلی مستقل و هم‌عرض خدا می‌پندارد، نظر مشابهی ندارد.

غزالی به نفی نظریهٔ جبر و تفویض پرداخته و معتقد به راه سومی به نام کسب است که توسط اشاعره مطرح می‌شود. ابن عربی نظریهٔ کسب را تأیید می‌کند، اما آن را راه حل نهایی بحث جبر و اختیار نمی‌داند. وی با جمع میان جبریت حق و تجلی اختیار خدا در انسان از بند جبر و تفویض می‌رهد و در عین حال حریم توحید افعالی را نیز حفظ می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، توحید افعالی، نظریهٔ کسب، تجلی و ظهور، وحدت وجود، غزالی، ابن عربی

* عضو هیئت علمی و استاد تمام دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

Email : gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

Email: am.yazdanpanah@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۰/۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۶

مقدمه

بحث جبر و اختیار از مهم‌ترین لوازم کلامی توحید افعالی است. از جمله مسائلی که مدافعان و مخالفان توحید افعالی باید موضع خود را در برابر آن مشخص کنند، بحث اختیار انسان است. بی‌تردید کسی که خدا را فاعل مطلق و یگانه نظام هستی می‌داند و معتقد به لا مؤثر فی الوجود الا الله است، درباره اختیار انسان و افعال مختارانه او، با کسی که انسان را فاعلی مستقل و هم‌عرض با خداوند می‌پندارد، نظر مشابهی ندارد. از این‌رو، در طول تاریخ، اندیشمندان مواضع بسیار متفاوتی درباره اختیار انسان، اتخاذ کرده‌اند. برخی انسان را موجودی مختار می‌دانند که اختیار او هم‌عرض با اختیار خداوند است و خدا کلیه زمام امور را به انسان تفویض کرده است. گروهی دیگر انسان را موجودی مجبور می‌دانند که مقهور اراده و قدرت الهی است و از خود هیچ اختیاری ندارد و همه اعمال او به اراده و اختیار الهی انجام می‌پذیرد. گروه سوم با نفی جبر و تفویض، قائل به راه سومی هستند که به منزله مفردی در برابر مضایق و تنگناهای هر یک از دو نظریه فوق است.

۱. تاریخچه جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار از مسائل مهمی است که از زمان‌های قدیم ذهن بشر را به خود معطوف کرده است. بسیار بعید به نظر می‌رسد که انسانی به زندگی و مسیر سرنوشت خود فکر کرده باشد و با این پرسش که آیا عنان زندگی به دست خودش است یا عاملی قهری، سرنوشت او را رقم می‌زند و اعمال او را هدایت می‌کند، فکر نکرده باشد. از این‌رو می‌توان گفت که قدمت اعتقاد به جبر یا تفویض، هم‌تراز با خلقت بشر است.

برخی محققان گفته‌اند که تفکرات منسجم و عمیق درباره این موضوع، اولین بار توسط دانشمندان هندی و مصری صورت گرفت و سپس در پانصد سال پیش از میلاد، به فلاسفه یونان رسید (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶).

از سخنانی که از سقراط و شاگرد اول مکتبش افلاطون نقل شده است چنین برمی‌آید که این استاد و شاگرد، جانب جبر را در این مسئله اختیار کرده و هرگونه اختیار را از انسان در انجام کارها نفی کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶).

ارسطو نیز در اخلاق نیکوماخوس به مسئله جبر و اختیار می‌پردازد. این مسئله ادامه پیدا می‌کند و اندیشمندان مختلف و به تبع آنان جوامع گوناگون، هر یک به جبر یا اختیار گرایش پیدا می‌کنند. با ظهور اسلام و پیدایش اندیشمندان اسلامی، مسئله جبر و تفویض از مسائل مهم و اصلی‌ای بود که در محافل کلامی و فلسفی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و آرای مختلفی درباره آن به وجود آمد. «در کتاب ملل و نحل آورده‌اند اول کسی که مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بود» (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۳۳). همچنین برخی معتقدند پیش از صفوان نیز عقیده جبر وجود داشته؛ زیرا ابوالاسود دثلی که متقدم بر صفوان است، از اعتقاد قبیله بنی‌قشیر به جبر سخن گفته است.

قدیمی‌ترین کسانی که مسئله اختیار و آزادی بشر را در دوره اموی عنوان کردند و از عقیده آزادی و اختیار بشر حمایت کردند، مردی از اهل عراق به نام معبد جهنی و مرد دیگری از اهل شام، معروف به غیلان دمشقی بودند (رک: مطهری، بی‌تا: ۲۱). معبد به دست حجاج و غیلان به فرمان هشام بن عبدالملک به قتل رسیدند.

از زمان ظهور معتزله و اشاعره به عنوان دو مکتب فکری، اعتقاد به جبر و تفویض نیز توسط این دو مکتب پذیرفته شد و به جهت سعی بلیغ آنان در ترویج این عقاید، در کتب کلامی، معتزله به عنوان پرچم‌داران تفویض و حمایت از آزادی و اختیار انسان و اشاعره به عنوان مدافعان جبر شناخته شدند. بسیاری از بزرگان اشاعره و از جمله غزالی، افکار و آرای خود را میرا از اندیشه اهل جبر می‌دانند و معتقدند که دیدگاه آن‌ها راه سومی است که انسان را از پرتگاه جبر و تفویض نجات می‌دهد. طائفه امامیه به تبعیت از ائمه معصومین، با رد جبر و تفویض، قائل به امر بین الامرین هستند. عرفا نیز فارغ از اهل سنت یا شیعه بودن، مشهور به طرف‌داری از جبر هستند. در ادامه در صدد آن هستیم تا با تشریح دیدگاه‌های هر یک از آن‌ها، موضع‌شان نسبت به توحید افعالی را مورد تحقیق قرار دهیم.

۲. نظریه جبر

اهل جبر با انگیزه دفاع از قدرت مطلقه و عمومیت اراده و اختیار الهی، اختیار انسان را نفی می‌کنند و او را مقهور قدرت و اراده حق تعالی می‌دانند. «آن‌ها تحت عنوان توحید و اینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله همه چیز را مستند به اراده حق کرده‌اند» (مطهری، بی‌تا: ۲۸). از نظر آن‌ها اثبات قدرت،

اراده و اختیار برای انسان، مغایر با اطلاق و عمومیت اراده، قدرت و فاعلیت حق تعالی است. در مکتب جبر، خداوند نه تنها خالق انسان، بلکه خالق افعال او نیز هست و انسان هیچ اختیاری در افعال و کردار خود ندارد. درحقیقت انسان در حکم عروسک خیمه‌شب‌بازی و خداوند دست پنهانی است که با اراده و قدرت مطلقه خود عروسک را می‌گرداند. چشم ظاهربین حرکت را از عروسک می‌داند درحالی‌که آن عروسک هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد و فاعل بی‌رقیب این صحنه نمایش، خداوند است.

عقاید آن‌ها، یعنی مجبور بودن انسان و انتساب جمیع افعال او به خداوند، با اعتقاد به توحید افعالی قابل جمع است؛ از همین رو کلیه مسلمانان معتقد به جبر، از طرفداران توحید افعالی هستند. آن‌ها قادر به جمع کردن میان اختیار انسان و اعتقاد به توحید افعالی نبوده، اختیار او را فدای توحید افعالی می‌کنند و با نفی مختار بودن انسان، راه را برای پذیرش اطلاق فاعلیت و اختیار خداوند باز می‌کنند.

نفی اختیار انسان عواقب و تبعات اعتقادی مخربی دارد که مخالفان نظریه جبر، آن‌ها را به عنوان ایرادات وارد بر این نظریه مطرح می‌کنند:

۱. این نظریه خلاف وجدان و یافته‌های درونی انسان است. تمامی انسان‌ها میان اعمال مختارانه و اعمالی که از روی اضطرار از آن‌ها سر می‌زند، تفاوت قائل هستند. هیچ انسان سلیم‌العقلی حرکت رعشه دست بیمار خود را با حرکات دست نقاشی متبحر در هنگام کار روی اثرش، یکسان فرض نمی‌کند.
۲. نفی اختیار از انسان به معنای نفی مسئولیت از وی است. هیچ فرد عاقلی، فاعل موجب را مسئول افعال خود نمی‌داند.
۳. انزال کتب و ارسال رسل در صورتی سودمند است که مخاطبان آن‌ها، افرادی مختار و مسئول باشند؛ و الاً نقض غرض می‌شود و فعل خداوند، عبث و خلاف حکمت الهی خواهد بود.
۴. وعد و وعیدهای الهی و پاداش و جزای اخروی در صورتی عادلانه خواهد بود که فرد، فاعل مختار بوده و مسئول اعمال خود محسوب شود؛ و الاً برخلاف عدالت و مستلزم ظالم بودن خداست.

فلاسفه نیز ایراداتی بر این مسئله وارد کرده‌اند که موارد زیر از جمله آن‌هاست:

۱. «اگر امور متجدد گذران از خدای تعالی صادر شود و صدورش بدون واسطه و با مباشرت حق تعالی باشد، لازمه‌اش آن است که تغیر و زوال به ذات حق تعالی و به صفاتش که عین ذات اوست، راه یابد» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۰).
۲. «امکان ندارد که از موجود، آثار او سلب شود، بلکه سلب اثر از وجودی، مستلزم آن است که از همه وجودها، سلب اثر بشود؛ حتی از وجود واجب تعالی، زیرا که حقیقت الوجود بسیط است و اشتراک وجود، اشتراکی معنوی است و نه لفظی» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۲).

۳. نظریه تفویض

اهل تفویض معتقدند که انسان موجود مختاری است که خداوند توان انجام فعل و مقدمات آن، یعنی علم، اراده، اختیار و قدرت را به وی اعطا کرده است. وی فاعل حقیقی اعمال خود است و مشیت و اراده الهی به افعال بشر تعلق نمی‌گیرد. فعل انسان مخلوق خود انسان است و انسان از سر اختیار، انجام یا ترک فعل را انتخاب می‌کند. انتساب افعال بشر به خداوند به معنای فاعلیت خدا نسبت به افعال انسان نیست، بلکه تنها یک اسناد مجازی است و به معنای تفویض قدرت و اراده به بشر است.

انگیزه اهل تفویض از پافشاری بر فاعلیت مستقل انسان‌ها و وجود اختیار در آن‌ها، تنزیه حق تعالی از انتساب قبایح و گناهان بندگان است. «آن‌ها تحت عنوان تنزیه اراده و مشیت حق را مؤثر در افعال و اعمال بندگان که احیاناً متصف به زشتی و فحشا است، ندانسته‌اند» (مطهری، بی‌تا: ۲۱). دیدگاه آن‌ها به هیچ وجه با اعتقاد به نفی مؤثریت و فاعلیت غیر خدا و به بیان دیگر، توحید افعالی، قابل جمع نیست. از نظر آن‌ها خدا و انسان، دو فاعل مستقل و در عرض یکدیگر هستند که حیطة عملکرد هر یک جدای از دیگری است. اعتقاد به توحید افعالی با استقلال فاعلی انسان منافات دارد؛ از همین رو اهل تفویض، توحید افعالی را به نفع اختیار و فاعلیت مستقل انسان قربانی کرده‌اند.

منتقدان، دیدگاه آن‌ها را مستلزم شرک در خالقیت و ربوبیت می‌دانند. آن‌ها با مستقل پنداشتن انسان در فاعلیت و خلق اعمال خود، نه تنها حیطة خالقیت و ربوبیت خدا را محدود ساختند، بلکه

قدرت و اراده حق تعالی را نیز از اطلاق خارج کردند. این امر به معنای نفی بنیان‌های توحید افعالی است.

برخی دیگر از منتقدان، ریشه سخن معتزله را در توهم استقلال وجودی داشتن می‌دانند و از این نظر کلام آن‌ها را کفر گویی، قلمداد می‌کنند.

توهم تفویض مبتنی بر اعتقاد به استقلال وجود و این تصور است که وجود عبد در عرض وجود حق است. چنان که ابلیس چنین نظری داشت و گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲) زیرا او به کیفیت خلقت جاهل بود، به طوری که توهم استقلال وجودی به او دست داد و خداوند هم بر کفر او حکم کرد و فرمود: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». به همین خاطر به ما امر شده است از وی پناه بگیریم (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۵۹).

مخالفتان اهل تفویض و جبر، خطر اهل تفویض را بیشتر از اهل جبر و کلام آن‌ها را باطل‌تر از جبری‌ها می‌دانند.

مرحوم دوانی ضمن انتقاد شدید از معتزله، فکر اشعری را به فکر دینی نزدیک‌تر می‌داند. استاد جوادی آملی تأکید می‌کند خطر تفویض بیش از جبر است، مرحوم آیت الله نجابت (رحمه الله) قول معتزله را صددرصد اشتباه می‌داند و سخن اشاعره را نودونه در صد! (کاکانی، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

در احادیث ضمن رد اهل تفویض، آن‌ها را به مجوس تشبیه کرده‌اند. از امام علی^(ع) روایت شده است: «لکل امة مجوس، و مجوس هذه الأمة الدین يقولون لا قدر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۲۰).

مجوس گبر را گویند. وجه تشبیه قدری - یعنی معتزله - به مجوس این است که مجوس قائل به دو مبدأ است: یکی یزدان که فاعل خوبی یعنی موجد آن‌ها و معطی وجود آن‌هاست، و دیگر اهریمن که فاعل بدی‌ها است. تفویضی هم در ایجاد افعال، به دو مبدأ قائل است: یکی خداوند که بنده را ایجاد کرده، و دیگری بنده که در ایجاد افعالش مستقل است (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۶۴).

مفوضه به یهودیان امت نیز تشبیه شده‌اند.

آنکه به تفویض قائل است، یهودی این امت است، چون دست خدا را بسته پنداشته - دستشان بسته با دولعن و نفرین بر آنان به خاطر همین سخنشان - بلکه هر دو دست خدای تعالی باز است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۷).

همچنین در مقایسه بین اهل تفویض و جبر چنین می‌گویند:

آن کس که به تفویض قائل است، ممکن را از محدودده‌اش بیرون کشیده و به سرحد واجب بالذات رسانده است. پس تفویضی مشرک است. و آن کس که قائل به جبر است، حضرت واجب تعالی را از مقام والایش تا حدود امکان پائین آورده، پس جبری کافر است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۵).

۴. راه سوم

گروه سوم با توجه به اشکالات وارده بر جبر محض و تفویض، از پذیرش آن‌ها سر باز می‌زنند. آن‌ها راه دیگری را برمی‌گزینند که خالی از معایب دو راه فوق باشد. آن‌ها سعی در جمع میان اختیار انسان در افعال خود و فاعلیت مطلق الهی و توحید افعالی دارند، به گونه‌ای که پذیرش هر یک، نافی دیگری نباشد.

متکلمین امامیه از این راه سوم، به تبعیت از امامان شیعه، به «امر بین الامرین» تعبیر می‌کنند. متکلمین اشعری و از جمله غزالی که سعی دارند نظر خود را متفاوت از نظر اهل جبر نشان دهند، نظریه کسب را به عنوان راه سوم معرفی می‌کنند. عرفا و از جمله ابن عربی افزون بر پذیرش نظریه کسب، راه حل اختصاصی‌ای نیز برای جمع میان فاعلیت و اختیار انسان و خدا ارائه می‌کنند که مبتنی بر اصل وحدت شخصیه وجود است. در ادامه به بررسی موارد فوق می‌پردازیم.

۴.۱. نظریه امر بین الامرین

این نظریه که اصطلاحاً از آن به «منزله بین المنزلتین» نیز تعبیر می‌شود، توسط ائمه معصومین، ارائه شده است.

اولین بار امام علی^(ع) از این اصطلاح استفاده کرده‌اند: «... فانه امر بین الامرین، لا جبر و لا تفویض» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۵۷) سایر ائمه همچون امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) و امام رضا^(ع) یا امام هادی^(ع) در رساله جبر و اختیار که در جواب شیعیان اهواز نوشته‌اند، با رد صریح جبر و اختیار، این نظر را بیان می‌کنند. امام هادی^(ع) در رساله مذکور، به نقل از امام صادق^(ع) چنین می‌فرمایند:

یکی پندارد که کار به او واگذار شده است، چنین کسی خدا را در قدرت و تسلطش دست کم گرفته است و او را سست پنداشته و این شخصی در هلاکت است؛ و یکی دیگر پندارد که خدای عزوجل بندگان را مجبور به معصیت ساخته و تکلیفی بیش از طاقت و توان آن‌ها بر دوش ایشان نهاده است، چنین کسی خدا را در حکم خویش، ستم‌پیشه پنداشته است و این شخص نیز در هلاکت است و دیگری معتقد است که خداوند به بندگانش به اندازه توانشان تکلیف کرده و خارج از حد توان و طاقت آن‌ها تکلیف ننموده است و چون کار نیک انجام دهد، خدا را سپاس گوید و چون کار بد مرتکب شود، از خدا آمرزش جوید، چنین کسی مسلمانی است که به بلوغ (فکری) رسیده و به حقیقت دست یافته است ... پس حق مرتبه‌ای میان جبر و تفویض است (حرانی، ۱۳۸۲: ۸۳۵).

این نظریه مورد قبول متکلمین شیعه و بسیاری از فلاسفه قرار گرفته است، از همین رو تفاسیر و تقریرهای بسیاری از آن، توسط فلاسفه و متکلمین ارائه شده است. در ادامه راه حل پیشنهادی اشاعره و غزالی تحت عنوان نظریه «کسب» و همچنین راه حل ابن عربی را بررسی می‌کنیم.

۲.۴. کسب

اشاعره برای فرار از جبر مجبره و دفع اشکالات وارد بر نظر آن‌ها و پاسخ‌گویی به شبهاتی که معتزله بر جبر وارد می‌کردند، به نظریه کسب پناه آوردند. آنان در این نظریه انسان را موجودی قادر و مختار معرفی می‌کنند که فاعل اعمال خود نیست، اما کاسب آن است. کاسب بودن انسان سبب می‌شود که فعل به انسان منتسب شود، بدون آنکه به فاعلیت حق تعالی و توحید افعالی خدش‌های وارد شود. قدرت و اختیار انسان در انجام فعل و یا به تعبیر بهتر کسب فعل، قدرت و اختیاری بی‌تأثیر و قدرت و اختیار حق تعالی، واجد تأثیر است. درحقیقت فعل به جهت خلق و ایجاد به خداوند و از جهت کسب به بنده منتسب است. به جهت همین انتساب است که فرد مسئول اعمال خود محسوب می‌شود. به عقیده اشاعره این نکته محل افتراق نظریه کسب اشعری با جبر است.

۱.۲.۴. مفهوم کسب

با وجود اینکه اشاعره، انگیزه واحدی در ارائه نظریه کسب دارند، لیکن قادر به ارائه مفهوم واحدی از کسب نیستند. درحقیقت کسب اشاعره یک شیوه انتساب فعل واحد به حق و خلق است،

به گونه‌ای که نه مستلزم وجود قدرت و اراده‌ای مؤثر در خلق باشد، که مؤید نظر معتزله است؛ و نه مستلزم نفی هرگونه تعلق فعل به قدرت و اراده‌ی خلق که مؤید نظریه‌ی اهل جبر است. همین مسئله سبب می‌شود که اشاعره به یک تعریف واحد دست پیدا نکنند. برخی محققان اقوال اشاعره را در سه قول عمده خلاصه می‌کنند و اقوال دیگر را شعب گوناگون همین سه قول می‌دانند.

در چگونگی اسناد «کسب» به عنوان یک فعل به عبد در بین اشاعره سه قول عمده وجود دارد و بقیه‌ی اقوال کم و بیش تقریری از همین سه قول، و یا ترکیبی از آن‌هاست. اول قول شیخ اشعری، دوم قول باقلانی، و سوم قول جوینی (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۰۵).

الف. خلاصه‌ی قول اشعری درباره‌ی کسب این چنین است که انسان محل فعل است و خداوند ابتدا قدرت و سپس مقارن با قدرت، فعل را در انسان خلق می‌کند. با وجود اینکه انسان تأثیری در ایجاد فعل ندارد اما به جهت محلّیت برای فعل، می‌توان فعل را به او منتسب کرد.

یکون فعل العبد مخلوقه لله تعالی ابداعا و احداثا و مکسوبا للعبد. و المراد بکسبه إیاه مقارنته بقدرته و إرادته من غیر أن یکون هناك منه تأثیر أو مدخل فی وجوده سوی کونه محلاً له (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۶۲).

از نظر وی، به‌صرف این انتساب، انسان مسئول اعمال خود محسوب می‌شود. تعریف وی ساده‌ترین تعریفی است که از کسب ارائه شده است. این تعریف نمی‌تواند اشاعره را از افتادن به دامن جبر نجات دهد. اثبات قدرت و اراده‌ی تأثیر در انسان که مقارن فعل توسط خداوند خلق می‌شود، تفاوتی با نفی قدرت و اراده از انسان ندارد. یعنی درحقیقت بود و نبود چنین صفاتی یکسان است. وجود مسئولیت در انسان، فرع بر پذیرش قدرت و اراده‌ی حقیقی در انسان است؛ به گونه‌ای که وی بتواند میان فعل و ترک آن یکی را انتخاب کند. و الا هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که قدرت و اختیار ظاهری و فاقد خاصیت، منشأ مسئولیت و تکلیف باشد.

بعضی دیگر، چون باقلانی، جوینی، غزالی، رازی، تفتازانی و ایچی که اهل تعقیق بیشتری بوده‌اند و درصدد برآمدند تا وجه معقولی برای آن دست و پا کرده و نشان دهند که کسب صرفاً اسم بدون مسمی نیست (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۰۹).

ب. قاضی ابوبکر باقلانی به تبع اشعری، انسان را محل فعل خدا می‌داند. وی برای تصحیح نظر اشعری، میان ایجاد اصل فعل به عنوان یک فعل از یک سو و ماهیت و اوصاف آن فعل از سوی دیگر

تفاوت قائل است. وی ایجاد اصل فعل را به قدرت خدا و ماهیت و اوصاف آن فعل را به قدرت بنده منتسب می‌کند. «قال قاضی (ابوبکر باقلانی) علی أن یتعلق قدره الله بأصل الفعل و قدره العبد بصفه أعلی کونه طاعه و معصیه و نحو ذلک» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۶۳).

وی سعی می‌کند نقش خلق را در افعال پررنگ‌تر کند تا در نهایت مسئولیت خلق نسبت به اعمال قابل پذیرش باشد.

این اشکال باقی می‌ماند که کیفیت تأثیر محل در فعل روشن نیست. آیا این تأثیر جبری است و یا اختیاری (به نحوی که اگر خواست می‌تواند فعل را ترک کرده و تأثیر نکند). اگر جبری است که هیچ فرقی با جبر محض ندارد و اگر اختیاری است که باز هم به اول مسئله برگشته‌ایم زیرا سؤال این است که رابطه این فعل و تأثیر اختیاری با قدرت مطلق خدا چه می‌شود؟ (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

ج. امام الحرمین جوینی، قائل به ارتباط حقیقی میان انسان و افعالش است. از نظر وی رابطه قدرت و اراده انسان با فعل یک رابطه حقیقی و غیراعتباری است اما این امر سبب نمی‌شود که قدرت انسان در آن فعل تأثیری داشته باشد. خداوند پدیدآورنده «قدرت حادث» در خلق است و این قدرت رشته ارتباط وی با فعل است؛ بی‌آنکه مؤثر در فعل باشد. و این خداوند است که در پیدایش فعل مؤثر است. وی این رابطه را مانند رابطه علم و معلوم می‌داند و می‌گوید:

نسبت داشتن با تأثیر داشتن فرق دارد. مثلاً معلوم، متعلق علم است ولی علم در معلوم تأثیر ندارد به همین گونه اراده آدمی هر چند به فعل آدمی تعلق دارد، هیچ تأثیر و نفوذی در آن ندارد (جوینی، منقول از کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۱۳).

اینکه یک رابطه حقیقی فاقد تأثیر قابل تصور است یا نه و فرق آن با یک رابطه اعتباری چیست، و یا اینکه چه تفاوت آشکاری میان وجود یک رابطه حقیقی بدون اثر با عدم آن است، از موارد ابهامی است که جوینی پاسخی به آن‌ها نمی‌دهد. همچنین به نظر نمی‌رسد که تعریف او نیز بتواند اثبات‌کننده تکلیف و مسئولیت برای انسان باشد.

۵. «ماتریدی سمرقندی با معتزله مخالفت می‌ورزید و به اشعریان گرایش داشت، اما در مقایسه با آنان تا حدی سلطه عقل را می‌پذیرفت» (تهامی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸۰۰). وی تقریر معتدل‌تری از کسب ارائه می‌کند که از آن به جبر معتدل یاد می‌کنند.

کسب ماتریدی، [بر مبنای] اختیار یا قصد است. به نظر ماتریدی، افعال اختیاری انسان با قدرت یا استطاعتی واقع می‌گردند که خداوند در وقت اکتساب فعل، پس از سلامت اسباب و آلات در انسان خلق می‌کند و استحقاق ذم و عقاب و مدح و ثواب بر فعلی از افعال انسان، مبتنی بر این قصد است؛ زیرا اگر انسان فعل شر را قصد نمی‌کرد، خداوند قدرت فعل شر را در وی خلق نمی‌کرد و اگر فعل خیر را قصد نمی‌کرد، خداوند قدرت فعل خیر را در او خلق نمی‌کرد. بدین ترتیب، خود فعل نه ملاک ثواب است نه ملاک عقاب، بلکه ملاک آن‌ها قصد بنده است که «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» ... جبر ماتریدی معتدل‌تر، با اصول دیانات و شرایع منطبق‌تر و از جبر اشعری معقول‌تر است (جهانگیری، بی تا: ۴).

۴.۲.۲. دیدگاه غزالی درباره کسب

غزالی از مدافعان سرسخت نظریه کسب است. وی این نظریه را همان راه میانه‌ای می‌داند که اشاعره را از جبر و اختیار نجات می‌دهد. از نظر او اعتقاد به جبر برخلاف بدهت عقلی است. همچنین فاعلیت انسان نیز به علت عدم احاطه علمی وی بر جزئیات اعمالش قابل پذیرش نیست؛ پس تنها راه نجات، تمسک به نظریه کسب است.

چگونه جبر محض بود که او به ضرورت فرق میان حرکت اختیاری و ریشه ضروری را می‌داند. یا چگونه خلق بنده باشد و علم او به تفصیل اجزای حرکات و اعداد آن محیط نه؛ و چون هر دو طرف باطل شد، نماند مگر میانه‌روی در اعتقاد و آن چنان باشد که مقدر قدرت حق تعالی است بر سبیل اختراع، و مقدر قدرت بنده [بر] نوعی دیگر از تعلق که آن را کسب می‌گویند (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۱۱).

وی همانند ابوالحسن اشعری، معتقد است که خداوند قدرت حرکت (مقدور) و خود حرکت را در انسان قرین یکدیگر و یا به تعبیر غزالی «معاً» خلق می‌کند. «هو قادر علی اختراع القدرة، و المقدر معاً» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲) و قدرت بنده هر چند که قرین فعل است، اما به آن تعلق نمی‌گیرد. «لم یکن المقدر مختراعاً بقدرة العبد وإن کان معه» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲).

وی نسبت میان قدرت بی تأثیر عبد و فعل را کسب می‌نامد که برگرفته از کتاب خداوند است: «وَجِبَ أَنْ يُطَلَّبَ لِهَذَا النَّمَطِ مِنَ السَّنْبَةِ إِسْمُ آخَرَ مُخَالَفٍ، فَطَلَّبَ. لَهُ اسْمُ الْكَسْبِ تَيْمَنًا بِكِتَابِ اللَّهِ

تعالی» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲) یا در جای دیگر می‌گوید: «باری تعالی قدرت و مقدر و اختیار و مختار را بیافریده است. اما قدرت؛ آفریده خدای است، و صفت بنده و کسب او. و حرکت آفریده خدای است و صفت بنده و کسب او» (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۱۰).

غزالی با انتساب فعل به عبد از طریق کسب، قول جبریه را رد می‌کند که انتساب فعل به عبد را قطع کردند و با نسبت دادن فعل عبد به حق تعالی از طریق خلق و ایجاد، قول مفوضه را نفی می‌کنند که رابطه خدا با فعل بنده را قطع کرده بودند.

وی همچنین نظر جوینی را تأیید می‌کند که میان عبد و فعلش، حتماً باید تعلق حقیقی باشد و این تعلق غیر از سببیت و علیت است. وی علاوه بر ذکر مثال رابطه علم و معلوم، و اراده و مرید که توسط جوینی مطرح شده بود، مثال دیگری نیز برای اثبات این نوع رابطه می‌زند. حالتی را تصور کنید که قدرت وجود دارد ولی هنوز مقدر موجود نشده است. در این حالت، میان قدرت و مقدر معدوم، رابطه‌ای برقرار است که غیر از علیت است؛ زیرا اگر علیت بود، باید به محض وقوع قدرت، مقدر، موجود می‌شد؛ حال آنکه چنین نیست. این رابطه انتظار تعلق یا تهیء تعلق است. اگر تعلق را منحصر در سببیت بدانیم، باید بگوییم که در زمانی که قدرت هست و مقدر هنوز نیست، قدرت هیچ تعلق به مقدر ندارد و قدرت از صفات تعلقیه نیست و آن‌گاه که مقدر موجود می‌شود، قدرت به صفات تعلقیه تبدیل می‌شود که این به معنای انقلاب ماهیت بوده و محال می‌باشد. پس شما مجبورید بپذیرید که میان قدرت پیش از فعل و مقدر یک رابطه و تعلق وجود دارد، بی‌آنکه آن رابطه علیت و سببیت باشد. پس همان‌طور که تعلق قدرت موجود، به مقدر غیر موجود، قابل تعقل است؛ پس عقل ما می‌پذیرد که قدرت در عبد موجود، و مقدر به آن تعلق باشد؛ اما توسط آن واقع نشود بلکه خداوند ایجادکننده آن باشد. درحقیقت این نحو از تعلق، همان کسب است.

پذیرش کسب اشعری سبب می‌شود که قدرت و اراده انسان بیش از آنکه منجی انسان از ورطه جبر باشد، او را به موجودی قاصر و عاجز تبدیل می‌کند که صفات قدرت و اراده‌اش، فقط در حد لفظ است؛ یعنی هیچ اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود. با وجود اینکه غزالی نظریه کسب را به عنوان راه میانه جبر و اختیار مطرح می‌کند، اما به نظر نمی‌رسد که قدرت و اختیاری که فاقد رابطه ایجاد با فعل است و مقارن با فعل، توسط خداوند، در انسان خلق می‌شود، چیزی جز مجبور بودن انسان را

اثبات کند. از این رو تفاوت جبر اهل حدیث با کسب اشاعره تنها در لفظ است و در مفهوم تفاوتی ندارند.

در جای دیگر، غزالی معتقد است که اعتقاد به کسب، همان اعتقاد به «مضطر بودن انسان در اختیار» است. وی اعمال انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. طبعی مثل فرورفتن در آب که دست خود انسان نیست؛
۲. ارادی مثل نفس کشیدن که نمی‌تواند از آن ممانعت کند، زیرا انسان طوری آفریده شده است که اراده نفس کشیدن در وی ضرورتاً پدید می‌آید و او توان تخلف ندارد؛
۳. فعل اختیاری مثل رفتن و خوردن.

انسان در دو فعل اول، آشکارا مضطر است؛ یعنی اراده فعل در او چه بخواهد و چه نخواهد پدید می‌آید. در مورد سوم هم او مضطر است؛ یعنی چه بخواهد و چه نخواهد، فعل از او سر می‌زند؛ زیرا پدید آمدن اراده در انسان، در مورد افعال اختیاری نیز در دست انسان نیست. در مورد این افعال، وقتی عقل حکم کند که منفعت فرد در انجام کار است، چه انسان بخواهد و چه نخواهد، اراده فعل در او پدید می‌آید و در پی آن قدرت به انجام فعل پدید خواهد آمد و سپس اعضا و جوارح به حرکت درمی‌آیند و فعل انجام می‌شود. پس در این مورد هم، اضطراب حاکم است. علت اینکه این فعل را اختیاری نامیدند آن است که خیر و منفعت انسان، در اندیشه و قوه تمیز او پدید می‌آید و در پی آن اراده به انجام آن فعل توسط خدا در انسان به ضرورت پدیدار می‌شود.

اختیار اضطرابی انسان، چیزی میان جبر محض جمادات و اختراع مریدانه خداوند است که آن را کسب می‌نامند. سخن غزالی در این باره چنین است:

فعل وی (انسان) مانند فعل خدای تعالی نبود که قدرت وی در بند هیچ چیز بیرون وی نیست، تا آن را خلق و اختراع گویند، و چون وی محل قدرت و ارادت بود که به ضرورت در وی می‌آفرینند، مانند درخت نبود تا فعل وی را اضطراب محض گویند، بل قسمی دیگر بود (که) وی را نام دیگر طلب کردند و آن را کسب گفتند. و از این جمله معلوم می‌شود که اگرچه ظاهراً کار آدمی به اختیار وی است، لیکن خود در نفس اختیار خویش مضطر است - اگر خواهد و اگر نخواهد، پس به دست وی چیزی نیست (غزالی، بی تا: ۸۰۴).

پس انسان محل اراده، اختیار و قدرتی است که در وی می‌آفرینند؛ درحالی که هرگز در درخت آفریده نمی‌شود و این تفاوت انسان با جماد است.

وی راه‌گذر اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه‌گذر قدرت و اراده که در وی می‌آفرینند ... اما/ درخت که از باد می‌جنبد و در وی قدرت و ارادت نیافریند (غزالی، بی تا: ۸۰۳).

غزالی از یک طرف با بیان تفاوت اعمال مختارانه انسان و اعمال جمادات، فعل انسان را از جبر دور می‌کند، از سوی دیگر با هم‌تراز کردن اعمال مختارانه وی با اعمالی همچون فرو رفتن در آب یا بستن چشم‌ها در زمان پرتاب شدن سوزن به سمتشان، اختیار انسان را از معنای اختیار خارج کرده، به جبر شبیه می‌کند. به‌ویژه که تأکید می‌کند: «چون قدرت مسخر ارادت است و کلید ارادت به دست وی (انسان) نیست، پس هیچ‌چیز به دست وی نیست» (غزالی، بی تا: ۸۰۲).

شاید اشتباه نباشد اگر بگوییم غزالی هم از جبر‌گریزان است و هم اینکه شیفته جبر است، او سعی می‌کند از یک سو جبر را نفی کند و از سوی دیگر با استدلال‌های خود اختیاری را ترسیم کند که بیش از آنکه به اختیار شبیه باشد، همانند جبر به نظر برسد؛ اما نام اختیار را همچنان یدک بکشد. گویی او به نحو غیرمستقیم اصرار دارد که به ما بفهماند این اختیار مضطرانه، همان جبر است. اما وی در این راه موفق نیست و می‌توان از تقریر وی، اختیار بدون اضطرار را نتیجه گرفت؛ زیرا از نظر غزالی عاملی که سبب بروز اضطرار در فعل مختارانه انسان می‌شود، قانع شدن عقل در سودمند بودن آن فعل است که به محض محقق شدن این اقناع، اراده و قدرت در پی آن در انسان آفریده می‌شود. به نظر می‌رسد غزالی نمی‌تواند از این توضیح، اضطرار را بیرون بکشد چون بسیار مواردی دیده شده است که فرد برخلاف قضاوت عقل خود، عمل می‌کند. مثلاً غزالی می‌گوید هیچ‌کس نمی‌تواند خود را بکشد چون عقل هرگز به سود آن حکم نمی‌کند درحالی که هر روزه هزاران نفر خودکشی می‌کنند و این مثال نقضی است بر کلام وی. به نظر می‌رسد آنچه عقل بدان حکم می‌کند، داعی و انگیزه فعل است و نمی‌تواند فرد را مجبور به انجام کار کند. به بیان دیگر، داعی یا انگیزه (به قول ما) و حکم عقل (به قول غزالی) توان کافی برای ایجاد اضطرار مورد نظر غزالی را ندارد و به‌راحتی می‌توان از مراحل پیشنهادی او برای ایجاد فعل اختیاری مضطرانه، یک فعل

اختیاری غیر مضطرانه را نتیجه گرفت. از این رو به نظر می‌رسد که او یا باید عامل دیگری را برای ایجاد اضطرار در نظر بگیرد و استدلال خود را تغییر دهد و یا اینکه تسلیم اختیار غیر اضطراری شود.

۴.۲.۳. دیدگاه ابن عربی درباره کسب

ابن عربی در مسئله مورد اختلاف اهل جبر و تفویض، گاه حق را به جانب اهل تفویض می‌دهد؛ زیرا اولاً کلام آن‌ها موافق حس است: «الحس یشهد أن الفعل للعبد و الانسان یجد ذلك من نفسه بما له فیه من الاختیار» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۴). ثانیاً ادله شرعی‌ای که افعال انسان را به او منتسب می‌کند، به درستی کلام معتزله گواهی می‌دهند.

وی گاهی هم حق را به جانب اهل جبر می‌دهد، زیرا اولاً ادله توحید افعالی اثبات می‌کند که خداوند فاعل همه افعال از جمله افعال اختیاری انسان است ثانیاً ادله شرعی نیز از کلام آن‌ها حمایت می‌کند.

«صدق المعتزله فی اضافه الافعال إلى العباد من وجه، بدلیل شرعی. و صدق المخالف فی اضافه الافعال کلها إلى الله تعالی، من وجه، بدلیل شرعی ایضا و عقلی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۶). در جای دیگر کلام اهل جبر را به علت اینکه مخالف صحت فعل عبد است، مردود می‌داند: «الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینافی صحة الفعل للعبد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰). پس از نظر وی اهل جبر و تفویض، هر یک تنها گویای بخشی از حقیقت‌اند و خالی از اشکال نیستند. علاوه بر آرای فوق، وی از کسب اشاعره نیز سخن می‌گوید. او در فتوحات، کسب را این‌گونه تعریف می‌کند:

«الکسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غیره، فیوجدہ الاقتدار الإلهی عند هذا التعلق، فسمی ذلك کسباً للممكن» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲). یا در جای دیگری می‌گوید: «لما کانت الارادة تتعلق بمرادها حقیقه، و لم تکن القدره الحادثه مثلها لاخلال فی الطریقه، فذلك هو الکسب» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰).

برخی محققان تعریف ابن عربی از کسب را مانند تعریف اشعری می‌دانند. تعریف ابن عربی از این جهت که تحقق فعل را مقارن قدرت و اراده خلق توسط حق می‌داند، شبیه به نظر اشعری است، ولی از این جهت که ارتباط عبد با فعل را ارتباطی حقیقی می‌داند، با نظر وی مغایرت دارد. همچنین او از اراده عبد به عنوان صفتی یاد می‌کند که به عبد این امکان را می‌دهد که از میان دو

امر مغایر، یکی را برگزیند و زمانی که انتخاب خود را انجام داد، قدرت و اقتدار الهی، متعلق اراده عبد را متعاقب انتخاب او، ایجاد خواهد کرد. این نگاه به صفت اراده در انسان، با آزادی و اختیار فرد در انتخاب، موافق است و می‌تواند مبنای مسئول بودن فرد در برابر اعمالش باشد؛ زیرا وی مختارانه و براساس اراده خود، راه یا بیراهه را انتخاب می‌کند؛ درحالی که برداشت اشاعره از صفت اراده در انسان، چنین معنایی را به ذهن نمی‌آورد. صفت اراده و قدرتی که اشاعره برای انسان اثبات می‌کنند، یک لفظ بی‌معنا و یک اسم بی‌مسمی است که هیچ اثر و خاصیتی ندارد. این اوصاف توسط خداوند در انسان خلق می‌شود و مقارن آن، فعل ایجاد می‌شود، بی آنکه انسان حتی در انتخاب فعل خود نقشی داشته باشد.

پس براساس تعریف ابن عربی می‌توان انسان را مسئول اعمال خود به حساب آورد، ولی براساس تعریف اشعری و سایر اشاعره خیر. توجه به این نکته سبب می‌شود که تعریف ابن عربی از کسب شبیه به تعریف ماتریدی بدانیم؛ یعنی هر دو قصد و اراده فرد در انتخاب گزینه‌های خوب یا بد را ملاک مسئولیت وی و ثواب و عقاب می‌دانند. این امر منافاتی با خلق اعمال مقارن با اراده فرد، توسط خدا ندارد. علامه حسن‌زاده آملی درباره امکان مسئول دانستن انسان براساس تعریف ابن عربی از کسب چنین می‌گوید:

عادت خداوند جاری است که فعل را عقیب اراده بنده خلق کند. این مقارنت فعل خداوند به اراده بنده را کسب دانستند. بنابراین خداوند بنده را بر فعل خیر ثواب می‌دهد که چون اراده فعل خیر کند، خداوند آن فعل خیر را به مقارنه اراده آفرید. و همچنین او را در فعل شر عقاب می‌کند، از این روی که اراده فعل شر کرده است که کائن خداوند می‌فرماید: چرا اراده و نیت شر کرده‌ای که من به عادت خودم فعل شر را مقارن اراده تو ایجاد کنم؟ (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۴۵).

ابن عربی در مواردی نیز ایراداتی به نظریه کسب اشاعره وارد می‌کند. به‌طورمثال وی در فتوحات معتقد است که کلیات نظریه کسب صحیح است، اما نفی اثر از قدرت حادثه‌ای که خداوند در ممکنات ایجاد می‌کند، از نقاط ضعف این نظریه است.

ضعفت حجة القائلین بالكسب لا من کونهم قالوا بالكسب فان هؤلاء (اهل الله) ایضا
 یقولون به ، لأنه خبر شرعی و امر عقلی یعلمه الانسان من نفسه و انما تضعف حجتهم
 فی نفیهم الاثر عن القدره الحادثه (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۰۴).

و یا در جای دیگر:

اگر انجام فعلی از ممکن جائز باشد، جائز است که قادر باشد اما فعلی از او سر
 نمی‌زند، پس قادر هم نخواهد بود. پس اثبات قدرت برای ممکن دعوانی بدون برهان
 است و سخن ما در این فصل با اشاعره است که قدرت را برای ممکن اثبات می‌کنند
 درحالی که فعل را از او نفی می‌نمایند (ابن عربی، به نقل از کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

ابن عربی در دو اشکال فوق، این نکته را به اشاعره گوشزد می‌کند که یا قدرت را از ممکنات
 نفی کنید و به تبع آن فاعلیت آن‌ها را نیز انکار نمائید و یا اینکه اگر قدرت را برای آن‌ها اثبات
 می‌کنید، اثر قدرت که صدور فعل می‌باشد را از آن‌ها نفی نکنید.

درنهایت اینکه ابن عربی و غزالی تعریف واحدی از کسب ارائه نمی‌کنند و برخلاف غزالی و
 سایر اشاعره که نظریه کسب را به عنوان راه حل نهائی معضل جبر و اختیار می‌دانند، ابن عربی
 ایراداتی را به آن وارد می‌کند. با وجود این نظریه کسب برای ابن عربی حکم ابزاری را دارد که وی
 از طریق آن می‌تواند با در نظر گرفتن مشترکات و چشم‌پوشی از اختلاف‌ها، حاصل مشاهدات خود
 را به زبان متکلمین اشعری بیان کند. همچنین این امر نشئت گرفته از روحیه تسامح عرفا و دوری
 آن‌ها از جدل است. وی در فتوحات به این نکته اشاره می‌کند که در باب انتساب افعال به خلق یا
 حق، قصد روشنگری و زدودن ابهام‌ها را ندارد، زیرا بیم رسیدن ضرر و بروز اختلافات بیشتر وجود
 دارد و اطراف اختلاف نیز با شنیدن کلام او دست از اختلاف برنخواهند داشت.

۴.۳. دیدگاه ابن عربی و عرفا درباره جبر و اختیار

ابن عربی برای حل مسئله جبر و اختیار، به اصل اساسی مکتب فکری خود، یعنی وحدت شخصیه
 وجود متمسک می‌شود. براساس این اصل هیچ چیز جز ذات الهی وجود ندارد و غیر او، همه تجلی
 و مظاهر ذات حق‌اند. پس جهان مملو از شئون، اطوار و ظلال حق است.

براساس این بینش بینونت میان حق و خلق، رخت از میان برمی‌بندد و تمامی
 موجودات ظلی و امکانی، پرتو ذات حق و مظهر اسما و صفات الهی می‌گردند. یعنی

همان گونه که واحد با اعداد بینونتی نداشته، بلکه موحد اعداد و با آن‌هاست، با آنکه خود عدد نیست، حتی نیز موحد اعیان اشیا و با آن‌هاست، اما خود آن‌ها نیست (پلنگی، ۱۳۸۸: ۲).

حال در دو قسمت سلبی و ایجابی به تشریح دیدگاه عرفا در این باره می‌پردازیم.

۱.۳.۴. جنبه سلبی

واضح و مبرهن است که بحث از جبر و اختیار به معنای متعارف که در میان اهل کلام و فلاسفه مطرح می‌شود، فرع بر دوئیت و کثرت است. در نظریه اهل تفویض، از یک سو خدایی وجود دارد که انسان‌ها را خلق می‌کند و لوازم فاعلیت از قبیل اختیار، اراده، قدرت و علم را به آن‌ها تفویض می‌کند و از سوی دیگر بندگان مستقلاً هستند که بدون احتیاج به خداوند، افعال خود را انجام می‌دهند. این نظر بر مبنای پذیرش حاکمیت کثرت و انفکاک کامل میان حق و خلق استوار است. در دیدگاه موسوم به جبر محض نیز حاکمیت کثرت کاملاً مشهود است. از یک سو خداوند به عنوان جابر قرار دارد که با سلب اختیار و قدرت از انسان، اراده خود را به دست انسان‌ها و تحت عنوان افعال عباد، محقق می‌کند و از سوی دیگر انسان‌ها به عنوان موجوداتی مجبور قرار دارند که در عین استقلال وجودی از حق تعالی، در افعال خود کاملاً تحت اجبار و قهر الهی قرار دارند. کسب اشاعره نیز از این امر مستثنی نیست. در یک سوی رابطه، خدای خالق اعمال قرار دارد و در سوی دیگر، عبد کاسب، بی آنکه میان آن‌ها وحدتی وجود داشته باشد.

پس بحث جبر و اختیار به معنای متعارف کلامی و فلسفی آن نزد عرفا قابل طرح نیست.

چون موجودات، همه ظلال و شئون و اطوار یک حقیقت‌اند، هیچ موجودی را نتوان فاعل بالاستقلال دانست؛ چه اینکه حق تعالی در وجود و ایجاد، شریک ندارد و از این بیان معلوم می‌شود که قدری قائل به استقلال عبد در افعال، سخت به خطا رفته است. و دیگر اینکه چون حقیقت واحده است، همان‌طور که حلول و اتحاد در آن راه ندارد که در وحدت، دوئی عین ظلال است، تفوه به جبر نیز صحیح نیست، زیرا جبر، ستم کردن کسی است دیگری را به خلاف آنچه که میل و اراده آن دیگری است ...

چو در توحید حق نبود سوائی سخن از جبر چو بد، ژاژ خواهی
کدامین جابر است و کیست مجبور؟ عقول نارسا را چیست منظور؟

(حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۵۵)

۴.۳.۲. جنبه ایجابی

تا اینجا روشن شد که ابن عربی و عرفا به علت اعتقاد به وحدت وجود، اهل جبر و تفویض به معنای مصطلح آن نیستند. حال می‌خواهیم ببینیم راه حل عرفا در برابر این مسئله چیست؟ تفاوت جبر منسوب به عرفا با جبر مصطلح کلامی چیست؟ و موضع آن‌ها در قبال اختیار انسان چگونه است؟ مبحث را با یک تمثیل شروع می‌کنیم؛ زیرا براساس حدیث شریف: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» عرفا و از جمله ابن عربی، از مقام وحدت نفس و قوا، به عنوان تمثیلی برای تبیین دیدگاه خود در این باره استفاده کرده‌اند.

*النفس الناطقه هي العاقله والمفكره والمتخيله والحافظه والمصوره والمغذيه والنميه
والجاذبه والدافعه والهاضمه والماسكه والسامعه والباصره والطاعمه والمستشقه و
اللامسه والمدركه لهذه الامور . فاختلف هذه القوى و اختلف الاسماء ليست بشئ
زائد عليها ، بل هي عين كل صوره (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۹).*

محققان در شرح نظر ابن عربی در این باره چنین آورده‌اند:

*چون نفس، ذات مراتب است و جمیع قوا از مراتب اوست نه آنکه استقلال وجودی
داشته باشند و نه آنکه انتساب افعال به آن‌ها مطلقاً مسلوب بوده باشد، پس جمیع افعال
آن‌ها به‌طور حقیقت صادر از نفس است، و خود قوا و افعال آن‌ها فانی در نفس و فعل
اویند و در عین حال افعال نفس از مجالی آن قوا بدان‌ها نیز منسوب است همچنان
که این افعال در طول نفس قرار گرفته‌اند، فعل نفس هم که وحدت حقیقه ظلیه دارد،
در طول فعل حقیقه الحقائق است که وحدت حقه حقیقه دارد و نفس مظهري از
مظاهر و اسمی از اسمای علیای اوست (حسن زاده، ۱۳۷۹: ۱۱۶).*

همچنین:

*[با پذیرش این وحدت] نه تصور جبر پدید می‌آید و نه تصور تفویض؛ حتی تصور
تشریک و تسخیر هم پدید نمی‌آید؛ زیرا بدیهی است که اینکه نفس قوای خود را به
دیدن، شنیدن، چشیدن، بوئیدن و لمس کردن وا دارد؛ یا این امور را به قوای خود
تفویض نماید، هیچ معنایی ندارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۵۹).*

در این تمثیل، در نفس ما یک فعل است و یک فاعل، که اگر از جهت ظهور نفس در قوا نگاه کنیم، فعل منتسب به نفس است و اگر از جهت مظهریت قوا نسبت به نفس نگاه کنیم، فعل منتسب

به قوا است. در نظام هستی هم همین گونه است؛ یعنی براساس وحدت شخصیه وجود، اگر از جهت ظاهریت و تجلی حق تعالی در مظاهر نگاه کنیم، فاعل حق است و انتساب فعل به خلق مستور است. در این حال خدا ظاهر است و خلق باطن. اما اگر از جهت مظهریت خلق نسبت به حق به قضیه بنگریم، فاعل همان مظاهر، یعنی مخلوقات هستند و انتساب فعل به حق تعالی مستور و پوشیده می‌شود؛ در این حالت خلق ظاهر است و حق باطن.

براساس اصل وحدت شخصیه وجود، در عالم تنها حق است و مظاهرش. و ماسوی هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارند تا در افعال خود مستقل باشند. پس فعل هر فاعل عین فعل خداوند است و درحقیقت یک فعل است و یک فاعل که آن هم خداوند متعال است. این امر به معنای پذیرش سخن اهل جبر نیست، زیرا اهل جبر قائل به دو موجود مستقل بودند که یکی فاعل جابر بود و دیگری مجبور. و از میان آن‌ها نیز فعل مستند به جابر می‌شد و نه مجبور. ولی در اینجا همه ماسوی هالک در حق‌اند و تنها موجود نظام هستی خداست و ماسوی همگی مظاهر و تعینات او هستند. پس در اینجا سخن از دوئیت نیست، بلکه سخن از وحدت است. پس فعل هر فاعلی عین فعل حق است و این به معنای جباریت حق تعالی است. پس در ذیل جباریت حق تعالی نه تنها فعل انسان و مبادی آن، یعنی قدرت و اراده و علم، بلکه هستی و وجود نیز از وی سلب می‌شود؛ و در عوض خداوند به عنوان تنها موجود و فاعل نظام هستی معرفی می‌شود. بنابراین جبری که به عرفا نسبت داده می‌شود را نباید با جبر مجبره و اشاعره یکسان پنداشت.

ابن عربی در برخی موارد از جباریت حق تعالی به جبر ذاتی موجودات تعبیر می‌کند:

الوجود كله في الجبر الذاتى، لا أنه مجبور باجبار من غير فان المجبر للمجبور الذى لو

لا جبره لكان مختاراً مجبور في اختياره لهذا المجبور (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۸۸).

پس در جبر ذاتی که سیطره‌اش بر سراسر نظام هستی گسترده است، هر موجودی ذاتاً مجبور است و این جبر از ناحیه غیر نیست و درحقیقت همان تجلی حق تعالی است که بر تمام نظام هستی حاکم است:

اما الجبر الذاتى فهو عن التجلى في العظمه الحاكمه على كل نفس، فندهل عن ذاتها و

عزتها و تعلم عند ذلك أنها مجبوره بالذات، فلا تجهل نفسها، فالعارف هنا ينظر من

الحاکم علیه؟ فلا یجد الا قیام العظمه به فیعلم انه، ما حکم علیه الا ما قام به و ما قام به الا محدث، فیعظم عنده العبر فیعلم عند ذلك جبروت الحق (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۰۸).

در نتیجه:

جبر در کون، مظهر جباریت یعنی اسم «جبار» حق تعالی است که در همه هستی فراگیر است و جمیع حرکات کون در حقیقت اضطراری است و اضطرار پیوسته مصاحب کون است (جهانگیری، بی تا: ۶).

در این حال ابن عربی می گوید: «الجبر اصل یعم الکلون أجمعه» (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۰۸). در حالتی که فرد غرق در دریای وحدت است، کثرات را نمی بیند و در مقام فنا قرار دارد؛ هیچ حرفی از اختیار، اراده و قدرت و در یک کلام، از فعل انسان به میان نمی آید. اما زمانی که پای مظهریت خلق نسبت به حق به میان می آید، بحث اختیار انسان نیز سر برمی آورد. ویلیام جیتیک دیدگاه ابن عربی درباره این مطلب را این گونه بیان می کند:

شیخ واقعیت اختیار انسان را انکار نمی کند. دیدگاه او در این بحث خاص [نفی اختیار انسان] مربوط می شود به امر تکوینی و حضور مطلق وجود، یعنی مربوط می شود به تنزیه مطلق نسبت به همه اشیا. ولی به محض آنکه پای تشبیه خدا به میان می آید، اختیار انسان بار دیگر خود را نشان می دهد. انسان دارای اختیار خاصی است، چرا که به صورت خدا آفریده شده است، و خدا مختار است (جیتیک، ۱۳۸۹: ۲۲۸).

ابن عربی خود به این نکته اشاره می کند که انسان چون به صورت رحمان آفریده شده، متخلق به اسمای الهی می شود. «و قد صح عندکم عند أهل الطریق بلا خلاف أنا لإنسان مخلوق علی الصورة، و قد صح التخلق بالأسماء» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۸). یا در جای دیگر می گوید:

و بدان که هرچه هست از اشیا، آن چیز مظهری از مظاهر اسما اوست که حق ظهور کرده از او به صفتی معین و اعظم مظاهر صفات او، آدم است که مخلوق گشته از برای حصول جمیع قوایل کلیه در او (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۸).

و از جمله اسما و صفات خداوند، مرید و مختار است، پس انسان نیز مرید و مختار است و اختیار و اراده او، تجلی اراده و اختیار حق است.

عارف قائل به سریان اراده و حیات و ظهور صفات الهیه متحد در ذات در کافه درجات وجودی، ناچار باید معتقد به سریان اختیار در خلق نیز باشد، اگرچه ظهور اختیار در انسان ظاهر و بارز است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۹۴).

به بیان دیگر عین ثابت انسان که مظهر اسمای حق تعالی است، از امتزاج اسما پدید می‌آید. از جمله اسمائی که در پیدایش این عین مدخلیت داشته‌اند، اسم «المزید» حق تعالی است. پس خداوند به این اسم در عین انسان و انسان خارجی جلوه می‌کند و انسان صاحب اختیاری می‌شود که مظهر اختیار حق است. حال که انسان مختار است و اختیار او مظهر اختیار حق است، با هر فعل مختارانه، بیش از پیش، اختیار حق را متجلی می‌کند.

ابن عربی اختیار عبد را به عنوان یکی از ویژگی‌های عین ثابت عبد و از جمله استعدادهای ذاتی انسان تلقی می‌کند که در همه انسان‌ها وجود دارد. پس علم خداوند به انسان، به عنوان یک موجود مختار تعلق می‌گیرد. از همین رو وی در تفسیر لفظ «جاءوك» در آیه شریفه: «إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ» (نساء: ۶۴) به این مطلب اشاره می‌کند: «جاءوك [أى] بالارادة التي هي مقتضى استعدادهم» (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۱: ۲۶۹).

همان‌طور که در توضیح جباریت حق تعالی متذکر شدیم، ابن عربی قائل به حاکمیت اضطرار بر جهان هستی است. وی اختیار انسان را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند و به‌طور مکرر در فتوحات به این امر اشاره می‌کند که «انسان در اختیار خود مضطر است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۵). همچنین می‌گوید: «فان اصله (الانسان) و اصل كله ما سوى الله الاضطرار و الاجبار حتى اختيار العبد، هو مجبور في اختياره» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۵). پس انسان مختار است اما در اصل مختار بودن خود، مجبور است. در جای دیگر می‌گوید: «الاختيار في المختار اضطرارياً أى لا بد أن يكون مختاراً فالاضطرار أصل ثابت لا يندفع» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۸). همچنین: «في الاختيار، رائحة الربوبية و الاضطرار كليهما عبوديت» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۶۶). پس آن‌گاه که انسان به عنوان مظهر حق تعالی، واجد اختیاری می‌شود که مظهر اختیار حق تعالی است، برای آنکه قاعده عبودیت رعایت شود، اضطرار که نشان عبودیت است، بر این اختیار سایه می‌افکند. درحالی که اختیار حق تعالی، اختیاری مطلق است که شایسته ربوبیت حق است و هیچ اضطراری در آن وجود ندارد.

نکته: اضطرابی که غزالی از آن سخن می‌گفت، ناشی از حکم عقل به وجود منفعت در فعل بود، اما این اضطراب، ظهور جباریت حق است که اصلی انکارناکردنی در مکتب ابن عربی است؛ واضح است که این تفاوت، ناشی از غلبه دیدگاه کلامی بر افکار غزالی است.

پس در نگاه ابن عربی انسان مختار است و اختیار او تجلی اختیار حق تعالی است، اما در مختار بودن خود مجبور است. و این اختیار برای اثبات نسبت فعل با خلق و به تبع آن مسئولیت و تکلیف، کافی است؛ پس به این لحاظ ابن عربی از بند جبر رسته است. از سوی دیگر با اثبات جباریت حق تعالی، هر فعلی، فعل حق است و بدین واسطه وی از بند تفویض نیز رها شده است. وی با جمع جباریت حق و ظلیت اختیار انسان نسبت به اختیار حق، میان توحید افعالی و اختیار انسان جمع کرده است.

اینجا هویت است. اینجا توحید است. یعنی وجود و اراده و اختیار موجودات امکانیه بدون شک و شبهه حقیقت خارجی دارد؛ ولیکن این حقیقت مضمحل و مندک در تحت اراده قاهره و وجود بسیط و لم یزل حضرت احدیت است. جل شأنه و علا قدره. «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۴: ۲۷۷).

ابن عربی در مسیر رسیدن به نظر نهائی‌اش در باب جبر و اختیار، گاهی حق را به مفوضه می‌داد و گاه حق را به جبریه، گاهی از کسب اشعری حمایت می‌کرد و سرانجام از جباریت حق تعالی بر تمام نظام هستی و اضطراب در اختیار انسان سخن گفت که نظر اصلی وی بود. جلال‌الدین همایی راز این تغییر ظاهری نظرات در عرفا را این‌گونه تشریح می‌کند:

از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسما و صفات الهی ببینند، و حقیقت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» را به عیان مشاهده کنند، و همچنین با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست؛ بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است شاید براساس همین نظر بعضی عرفا می‌گویند که جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد، «قدری» است که همه افعال را اختیاری صرف می‌بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی‌کند، چون از این وادی بگذشت، به مقام «امر بین الامرین» می‌رسد ...

در آخر کار جبری می‌شود یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی‌بیند (همایی، ۱۳۷۵: ۸۴-۸۶).

نتیجه

ابن عربی و غزالی با توجه به اشکالات وارده بر جبر و تفویض از پذیرش آن سر باز می‌زنند. آن‌ها سعی در جمع میان اختیار انسان و توحید افعالی دارند، به گونه‌ای که پذیرش هر یک نافی دیگری نباشد. راه حل پیشنهادی اشاعره و غزالی، نظریه کسب است. بر این اساس فعل، خلق خدا و کسب بنده است و همین انتساب کافی است تا فرد مسئول اعمال خود محسوب شود و از دام جبر بگریزد. ابن عربی نیز نظریه کسب را می‌پذیرد اما آن را به عنوان راه حل اصلی و نهایی مسئله جبر و اختیار، نمی‌داند و گاه به آن ایراداتی می‌گیرد.

بر اساس نظریه کسب، قدرت و اختیار انسان فاقد رابطه ایجابی با فعل است و مقارن با فعل، توسط خدا در انسان خلق می‌شود. به نظر نمی‌رسد که چنین قدرت و اختیاری چیزی جز مجبور بودن انسان را اثبات کند؛ بنابراین تفاوت کسب اشاعره با جبر مجبره، تنها در لفظ است.

ابن عربی و عرفا جبر و اختیار مصطلح کلامی را به علت اینکه فرع بر دوئیت میان جابر و مجبور، و یا مختار و اختیاردهنده است، رد می‌کنند. از این رو جبر مستند به عرفا با جبر متکلمین متفاوت است و به معنای جباریت حق تعالی است. در این تقریر تمامی کثرات از آن رو که هالک در حق هستند، همگی مظاهر و تعینات حق‌اند و خدای قادر جبار بر تمام مظاهر خود غلبه دارد و قدرت، اراده، علم و در یک کلام فعل و وجود تمامی کثرات از آن‌ها نفی می‌شود. در این حالت خداوند به عنوان تنها موجود و فاعل نظام هستی معرفی شده که این امر به معنای غلبه حق و جباریت اوست. جباریت و غلبه حق تعالی بر مظاهر به معنای نفی اختیار انسان نیست؛ زیرا انسان که اسم جامع حق است، مظهر اسم المرید حق تعالی نیز هست. بنابراین صاحب اختیار بوده و اختیار او ظل اختیار حق است. از سوی دیگر عین ثابت انسان‌ها تقاضای صفت اختیار را دارد و خداوند به تقاضای آن‌ها پاسخ داده و آن‌ها را مختار می‌آفریند. از این طریق عرفا میان فاعلیت حق، نفی جبر و اثبات اختیار در انسان جمع می‌کنند.

کتاب نامه

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸)، *تقدیمی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: ناصر خسرو.
- _____ . (۱۳۶۷)، *رسائل ابن عربی*، تهران: مولی.
- _____ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
- پلنگی، منیژه. (۱۳۸۸)، *جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی*، [آن لاین]، [بهمین ۱۳۹۱].
<http://www.hawzah.net/fa/article/articleview/80476>
- تهامی، غلام‌رضا. (۱۳۸۵)، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶)، *کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جهانگیری، محسن. (بی‌تا)، *جبر و اختیار*، [آن لاین]، [بهمین ۱۳۹۱].
- <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=4471>
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، *عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکائی، تهران: هرمس.
- حرانی، ابو محمد. (۱۳۸۲)، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: آل‌علی.
- حسن‌زاده، حسن. (۱۳۷۹)، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۴)، *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبائی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲)، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶)، *رشحات الحجار*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد. (۱۹۶۲)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، آنکارا: دانشگاه آنکارا.
- _____ . (۱۳۵۱)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه خوارزمی، بی‌جا.
- _____ . (بی‌تا)، *کیمیای سعادت*، تصحیح محمد آرام، تهران: مرکزی.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۳)، *خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت.

-
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: الوفا.
 - مطهری، مرتضی. (بی تا)، *انسان و سرنوشت*، قم: صدرا.
 - همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵)، *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.