

قضا و مقضی از دیدگاه مولوی و ابن عربی

صمد موحد

دانشگاه تربیت معلم تهران (خوارزمی)

ادای دینی است نسبت به خداوندگارم دکتر محمدعلی موحد، هر چند که زبان الکن من بنده، از شرح ابعاد گوناگون شخصیت جامع و خدمات علمی، فرهنگی و اجتماعی ایشان قاصر است و این نوشته مختصر لایق پیشگاه آن فرزانه نیست.

مسئله قضا و قدر و رابطه آن با مشکل جبر و اختیار، و حدود آزادی انسان در انتخاب مسیر زندگی، و مسئولیت او در قبال اعمالی که انجام می‌دهد، یکی از بحث‌انگیزترین مسائلی است که همواره اندیشمندان را به خود مشغول داشته است:

همچنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر (مثنوی، ۳۲۰۹/۵)

مولوی نیز در جای جای مثنوی به این مهم پرداخته و با دیدی توحیدی عرفانی می‌کوشد این گره را بگشاید و راه «برون‌شو» ارائه کند:

جمله عالم مقرر در اختیار
امر و نهی این بیار و آن میار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجالت و آزر چیست
زجر شاگردان و استادان چراست
خاطر از تدبیرها گردان چراست
در خرد جبر از قدر رسواتر است
زآنکه جبری حسن خود را منکر است
این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

(۱/ب ۶۱۹ - ۶۲۰)

۳۰۹۶ ب و ۳۰۱۸ و ۳۰۲۴

گرچه می‌توان قرار گرفتن آدمی بر سر دو راهه این کنم یا آن کنم و گزینش او را دلیل اختیار وی دانست، اما شاید در باطن گزینش و انتخاب ظاهری ما قسمی رانده شدن و کشیده شدن و اجبار در کار باشد نه رفتن به اختیار [← ابن عربی: ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها. و ما ثمَّ من يدب بنفسه و انما يدب بغيره. فامشوا بنفوسهم و انما مشوا بحکم الجبر ← فصوص الحکم، اوائل فصّ هود علیه السلام].

نوشته حاضر تأملی است درباره جنبه خاصی از مسئله قضا و قدر و تعارض میان قدرت مطلق خداوند و اختیار آدمی از دیدگاه مولوی و ابن عربی. مولوی در دفتر سوم مثنوی - ضمن «داستان رفتن خواجه به دعوت روستایی سوی ده» - یادآور می‌شود که از قضای الاهی نمی‌توان گریخت و راه گریز از قضا راضی شدن به قضا و پذیرفتن آنست:

با قضا پنجه مزن ای تند و تیز	تا قضا با تو نگیرد هم ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از رب الفلق
جز که آن قسمت که رفت اندر ازل	روی ننماید کسی را در عمل
چون قضا بیرون کند از چرخ سر	عاقلان گردند جمله کور و کر
غیر آن که در گریزی در قضا	هیچ حيله ندهدت از وی رها
گر قضا صد بار قصد جان کند	هم قضا جانت دهد درمان کند

(۱/ب ۹۱۰ و ۹۱۱ و ۹۵۳ و ۱۲۵۹)

(۳/ب ۴۶۹ و ۴۷۳)

شاهد این معنی قصه اهل ضرّوان است که خواستند با حسابگری و حيله کردن قضای الاهی را - که نابودی محصول باغ‌ها و بوستان‌ها به جهت بخل و امساک و توجه نکردن به استمداد بینوایان بود - نادیده بگیرند، ولی نشد؛ یعنی جهل یا تجاهل نسبت به قضای الاهی مانع تحقق قضا و حکم ازل نگرددید (مثنوی ۳/ب ۴۷۴ به بعد).

در ارتباط با این سخن - یعنی پذیرفتن قضاالله و رضایت به آن - در جای دیگر همین دفتر، سائلی درباره تعارض میان دو حدیث مربوط به این موضوع سئوالی می‌کند: فرض کنیم قضا و حکم الاهی کفر و نفاق من است، اگر من با کفر و نفاق مخالفت ورزم در این صورت با قضای الاهی مخالفت کرده‌ام یعنی به قضا رضا نداده‌ام و رضا ندادن به قضای الاهی کفر است. اینجاست که میان دو

حدیث مذکور تناقض پیدا می‌شود زیرا از یک طرف راضی شدن به کفر، خود نوعی کفر است، و از سوی دیگر آدمی باید راضی به قضای الهی باشد. با این تناقض چه کنیم؟

گفت نکتة الرضا بالكفر كفر
باز فرمود او که اندر هر قضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق
ور نیم راضی، بُود آن هم زیان
این پیمبر گفت و گفت اوست مُهر
مر مسلمان را رضا باید رضا
گر بدین راضی شوم باید شقاق
پس چه چاره باشدم اندر میان؟
(همان، ۱۳۶۶/۳ - ۱۳۶۳)

۱. یکی حدیث نبوی «الرّضا بالكفر كفر» و دیگری حدیث قدسی «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَايَ». برای اطلاع از صورت‌های گوناگون این دو حدیث رجوع شود به فروزانفر، احادیث مثنوی: ۱۱۷.

در پاسخ مسائل و رفع تعارض میان این دو حدیث، مولوی برآنست که میان قضا و مقضی باید فرق گذاشت. قضا عبارت است از آنچه که علم خداوند به آن تعلق می‌گیرد و راضی بودن به قضای الهی پذیرفتن چیزی است که در علم حق تعالی گذشته است. اما مقضی کاری است که از بنده سر می‌زند، و چون مقضی در حیطة قدرت و اختیار و انتخاب ماست پس راضی به آن نباید بود.

حکمای الهی و عارفان، احکام خداوند را - با توجه به اراده تکوینی و تشریحی او - دو قسم دانسته‌اند: حکم تکوینی و حکم تشریحی. از این تقسیم چنین برمی‌آید که رضای بنده از خداوند - به عنوان یکی از مقامات و یا یکی از احوال^۱ دو جنبه دارد: یکی رضا به تقدیر الهی، و اراده و مشیت او، و دیگری رضا به امر و نهی خداوند و امتثال فرمان‌های حق. به عبارت دیگر مشیت و اراده حق تعالی - که عارف باید به آن راضی باشد به دو صورت نمایان می‌شود: یکی به صورت امر تکوینی که تخلف از آن ممکن نیست و در کلام الهی کلمه کُن بیانگر آنست، و با این کلمه موجودات از پرده غیب به صحنه شهود می‌آیند و همان‌گونه که در علم ازلی خداوند رفته است وجود پیدا می‌کند، و دیگری امر

۱ - با توجه به این که «خلاف است میان عراقیان و خراسانیان اندر رضا که رضا از احوال است یا از مقامات. خراسانیان گویند رضا از جمله مقامات بود و این نهایت توکل است و معنی این باز آن آید که بنده به کسب و حیلت بدو رسد. و عراقیان گویند رضا از جمله احوال است و بنده را اندرین کسب نبود بلکه اندر دل فرود آید چون حال‌های دیگر» (ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر: ۲۹۶ - ۲۹۵).

تکلیفی یا تشریحی است که احکام خداوند را شامل می‌شود و آدمی ممکن است از آنها اطاعت کند و یا تخلف بورزد. بنابراین رضا از یک سو عبارت از تسلیم شدن به تقدیر الاهی و امر تکوینی است؛ و از سوی دیگر گردن نهادن به اوامر و نواهی خداوند و یا امر تشریحی اوست. امر و اراده دو وجه از یک حقیقت است چرا که تقدیر و مشیت چهره‌ای از اراده تکوینی خداوند است، چنان که امر نیز جلوه‌ای از اراده تشریحی اوست.

با توجه به سخنان بالا، در توضیح نظر مولوی - در مورد تفاوت میان قضا و مقضی - می‌توان گفت که قضا در مرتبه حکم تکوینی است و مقضی در مرحله حکم تشریحی؛ و چون مسئله در دو سطح مطرح می‌شود پس تناقضی میان آن دو حدیث نیست. یعنی رضای به کفر در مرحله مقضی کفر است (= کلمه تشریحی)، و در مرتبه قضا کفر نیست (= حکم تکوینی)! زیرا اساساً در مرتبه حکم تکوینی، حلال و حرام و کفر و نفاق و ایمان مطرح نیست بلکه خود فعل، بدون این اوصاف، مطرح است. اما در مرحله حکم تشریحی و در حوزه زمان و مکان و شرایط است که این خصوصیات به فعل (فعل انسان) تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر کفر در مرتبه قضا و حکم تکوینی، کفر نیست چرا که خداوند صفتی به عنوان کافر ندارد یعنی کفرآفرین نیست. کفر در مرتبه مقضی است و کفرآفرین در این مرحله خود ما هستیم و واژه‌هایی مانند کفر و نفاق و ایمان مربوط به حوزه زندگانی ماست:

پس قضا را خواهی از مقضی بدان تا شکالت دفع گردد در زمان
راضیم در کفر زان رو که قضاست نه از این رو که نزاع و خُبث ماست
کفر از روی قضا هم کفر نیست حق را کافر مخوان، اینجا نایست
(همان، ۳/ ۱۳۷۰ - ۱۳۶۸)

برای درک بهتر این مطلب، مولوی توضیح می‌دهد که عیان عشق به صنوع و صانع - یعنی مرتبه صفات و اسماء و مشیت الاهی که از یک لحاظ عین یکدیگر و عین ذاتند - و عشق به مصنوع - یعنی مخلوق و آفریده و یا ممکنات - باید تفاوت گذاشت. تفاوت میان قضا و مقضی مانند تفاوت میان صنوع و مصنوع است. عاشق صنوع بودن کفر نیست اما عاشق مصنوع بودن کفر است:

عاشق صنوع خدا با فر بود عاشق مصنوع او کافر بود
(همان، ۳/ ۱۳۶۱)

کفر در مرتبه مصنوع یعنی در مقضی است که به دست خود ماست و به وسیله ما تحقق پیدا می‌کند؛ در صورتی که رضای به قضا مربوط به مرتبه صنوع است. به عبارت دیگر کفر در مرحله مقضی مربوط به جهل و نادانی و انتخاب غلط و جُنث خود ماست؛ اما کفر در مرتبه قضا مربوط به علم خداوند است. در مرتبه علم خداوند فقط حکم بر این است که هرکس چنین کند چنان می‌شود (= حکم تکوینی)، ولی در این مرتبه هنوز چنین کردن و چنان شدن در عالم خارج تحقق پیدا نکرده است. در مرتبه علم الاهی فقط حکم به نتیجه و حاصل کارها مطرح است نه خود کارها. خود کارها یعنی تحقق آن حکم در عالم خارج به دست ما و از آن ماست:

پس قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تأثیر و جزا
 کثر روی جفالقلم کثر آیدت راستی آری سعادت زایدت
 ظلم آری، مدبری، جفالقلم عدل آری، برخوردی جفالقلم
 معنی جفالقلم کی این بود که جفاها با وفا یکسان شود
 بل جفا را هم جفا جفالقلم وان وفا را هم وفا جفالقلم
 (همان، ۳۱۵۲/۵ - ۳۱۵۱ و ۳۱۳۴ - ۳۱۳۲)

به گفته مولوی اگر چه در هر دو مورد - یعنی کفر در مرتبه قضا که مربوط به علم خداوند است، و در مرحله مقضی که تحقق خارجی کفر به دست ماست - واژه کفر را به کار می‌بریم اما این بدان ماند که دو کلمه حلم و خلم را - که ظاهراً همانندند - از جهت معنی نیز یکی بینداریم در حالی که بر حسب معنی، آنها دو امر متضادند:

کفر جهل است و قضای کفر، علم هر دو کی باشند آخر حلم و خلم
 (همان، ۱۳۷۱/۳)

این که در قضای الاهی، پاداش و کیفر اعمال خوب و بد، زشت و زیبا و یا بهشت و دوزخ، هر دو، ملحوظ شده است نشانه مهارت استاد نقاش و چیره‌دستی و کمال و سعه علم اوست:

قوت نقاش باشد آن که او هم تواند زشت کردن، هم نکو
 (همان، ۱۳۶۳/۳)

در روشنگری بیشتر مقصود مولوی می‌توان گفت: «نقاش چیره‌دست چون صورت زشتی را در کمال زشتی پدید آرد، پدید کردن آن، مهارت وی را

می‌رساند. آن که کافر می‌شود از نادانی است و آنچه در علم خدا گذشته گرایش اوست به کفر از روی نادانی. پس جهل از بنده نقص است و علم خدا به جهل وی کمال» (شرح مثنوی دکتر شهیدی، ج ۳: ۲۱۱ - ۲۱۰).

از نظر عارفان صفات خداوند بر دو گونه است: جمالی و جلالی. مثلاً لطف و رحمت از صفات جمالی است و قهر و قدرت از صفات جلالی. و چون اسماء الاهی هر یک مظاهری دارند می‌توان بهشت را مظهر اسم لطیف و رحیم دانست. و دوزخ را مظهر اسم قهار و منتقم. اگر چه لازمه قضا یعنی حکم به وجود دوزخ و بهشت امری وجوبی است ولی اینجا جبری در کار نیست چرا که بهشتی و یا دوزخی شدن یعنی تحقق آنها در عالم خارج و در زندگانی آدمی (= مقضی) بسته به اختیار و فعل انسان است و در حیطة انتخاب و اختیار اوست.

مولوی بیش از این، بحث کلامی فلسفی قضا و قدر و جبر و اختیار را ادامه نمی‌دهد زیرا معتقد است که این گونه مباحث درخور عارف نیست و او را از هدف اصلی، یعنی خدمت و بندگی و متابعت بازمی‌دارد و ذوق عشق را از او می‌گیرد:

گر گشایم بحث این را من به ساز تا سئوال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته عشق از من می‌رود نقش خدمت، نقش دیگر می‌شود
(همان، ۱۳۷۵/۳ - ۱۳۷۴)

مطلبی که در قسمت پیشین مطرح شد یادآور فصّ عزیزی از فصوص‌الحکم ابن‌عربی است که موضوع اصلی آن نیز قضا و قدر و رابطه آنها با اعمال و افعال آدمی و مسئله جبر و اختیار است؛ اگر چه برحسب ظاهر در آن فصّ تناقض میان دو حدیث مذکور مورد توجه قرار نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد که با پذیرفتن مبانی فکری ابن‌عربی می‌توان از زاویه دیگری به این مطلب نگریست و تناقض مذکور را به گونه‌ای دیگر رفع نمود. توضیح این که در فصّ عزیزی از دو قدر سخن می‌رود: یکی پیش از قضا و دیگری بعد از آن؛ زیرا از یک طرف هر حکم (= قضا) متناسب با قابلیت‌ها و به اندازه اقتضاء و استعداد عین ثابت هر موجودی است یعنی «خداوند درباره ما درست همان چیزی را اراده می‌کند که خواست عین ثابت ماست» (محمدعلی موحد، ترجمه فصوص‌الحکم: ۴۲۲)، و این قدر (= اندازه)

پیش از حکم (= قضا) و یا همان سرالقدر (یا راز سرنوشت) است. از طرف دیگر تحقق هر موجود در عالم خارج و بروز اعمال و افعال و آثار او متناسب با مقتضیات و به اندازه قابلیت‌های عین ثابت خود اوست، و این همان قدر پس از حکم (= قضا) و یا همان توقیت است یعنی تحقق در خارج و بروز آثار در زمان معین و به اندازه معین و با شرایط معین.

آنجا که ابن عربی می‌گوید توقیت از جانب معلوم است منظور او قدر در معنای دوم، یعنی قدر پس از قضا است. اما آنجا که بر آن است قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدر است منظور وی قدر به معنای اول، یعنی قدر پیش از قضا است.

خوارزمی - به تبع قیصری - در این باره می‌نویسد: «مراد از حکمت قدریه سر قدر است که عبارت است از اعیان ثابت و نقوشی که در وی است نه نفس قدری که بعد از قضا است که معبر است به توقیت اشیاء در عینش، چه این قضا و قدر مرتب است بی اعیان ثابت و نقوش غیبیه» (شرح فصوص الحکم خوارزمی تصحیح حسن زاده آملی: ۶۵۵).

چنان که گفته شد مولوی در پاسخ سایل و به قصد توفیق میان دو حدیث مذکور - که در ظاهر متناقض با یکدیگرند - میان قضا و مقضی تفاوت قایل می‌شود؛ حال بینیم ابن عربی در این مورد چه می‌گوید؟

با توجه به سخنان ابن عربی - که معتقد است مقصود از عین ثابت یا اعیان ثابت همان صور علمیه موجودات در مرتبه علم باریتعالی است، و اسماء و صفات حق از لحاظ تحقق و مصداق عین یکدیگر و عین ذاتند گو این که از نظر مفهوم غیر از یکدیگر و غیر از ذاتند می‌توان گفت چون مقضی عبارتست از ظهور آنچه که در مرتبه قضا، مطابق با ظرفیت و مقتضیات عین ثابت هر کس مقرر شده است، پس کفر در مرحله مقضی ظهور همان کفری است که در مرتبه قضا با توجه به اقتضاء و استعداد عین ثابت هر کس ملحوظ است. خداوند امر می‌کند، اما آدمی یا اطاعت می‌کند و یا نمی‌کند. اگر اطاعت کند مطابق عین ثابت خودش است، و اگر اطاعت نکرد باز هم متناسب با عین ثابت اوست و در هر دو حال تخلف از آن محال است. بنابراین نتیجه یکی است یعنی همان جبر محض و سیطره مطلق قدرت و مشیت الهی بر سراسر نظام هستی و در همه حضرات.

پس نمی‌شود گفت که کفر در مرحله مَقْضی چیز دیگری است و در مرتبه قضا چیز دیگر؛ زیرا چنان که گفته شد کفر در مرحله مَقْضی ظهور همان کفری است که در مرتبه قضا با توجه به عین ثابت (= صورت علمیه) هر کس مقرر است. به عبارت دیگر می‌پرسیم مگر نه این است که اعمال و آثار و افعال من در مرحله تحقق در خارج (= مَقْضی) بر طبق عین ثابت من است، پس رضای من به کفر در مرتبه مَقْضی، تحقق همان کفری است که در مرتبه قضا، باز هم با توجه به عین ثابت من (= صورت علمیه من) ملحوظ شده است.

عصاره مطلبی که ابن عربی می‌گوید همانست که در سروده حافظ منعکس

است:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کان شاهد بازاری وین پرده‌نشین باشد
جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در دایره قسمت اوضاع چنین باشد

(دیوان حافظ: ۱۷۵)

در تأیید و بازگویی همین نکته است که ابن‌عربی در پایان فصّ لوطی تصریح می‌کند: «و زاد فی سورة القصص «و هو أعلم بالمهتدین» ای بالذین أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأیمانهم الثابتة. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده. و قدم علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال «و هو أعلم بالمهتدین». فلما قال مثل هذا قال ایضاً «ما یبدل القول لیدی» لأنّ قولی علی حدّ علمی فی خلقی؛ «و ما أنا بظلام للعبید» ای ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم ثمّ طلبتهم. بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به. بل ما عاملنا هم إلا بحسب ما علمناهم، و ما علمنا هم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم علیه، فإن کان ظلم فهم الظالمون. و لذلك قال «ولکن کانوا انفسهم یظلمون». فما ظلمهم الله... فلنا القول منّا، ولهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم». [و در سورة قصص افزود: و هو أعلم بالمهتدین، یعنی به کسانی که در کتم عدم، اعیان ثابتة آنها هدایت خود را اعلام کرده‌اند، و از اینجا ثابت می‌شود که علم تابع معلوم است. آن که در عین ثابت و کتم عدم مؤمن بود در عالم وجود نیز به صورت مؤمن ظاهر می‌شود، و خداوند از خود او علم پیدا کرده است که چنین خواهد شد و از این‌رو گفته است و هو أعلم بالمهتدین؛ و چون چنین گفت باز فرمود ما یبدل القول لیدی، زیرا

قول من در حدّ علمی است که بر مخلوق خود دارم و ما انا بظلام للعیب، یعنی کفری را که مایه شقاوتشان باشد بر آنها مقلدّر نکردم تا چیزی از آنان بخواهم که در وسعشان نیست بلکه هر معامله‌ای که با آنها روا داشتیم بر حسب علمی بود که درباره ایشان داشتیم و این علم را از خود آنها فرا گرفته بودیم که چگونه‌اند. پس اگر ظلمی در کار است ظالم خود آنانند، و از اینجاست که فرمود و لکن کانوا انفسهم یظلمون. پس خدا بر آنان ستم روا نداشت... ما را است که سخن خود بگوئیم و با بندگان است که چون شنیدند امتثال کنند و یا امتثال نکنند [ترجمه فصوص الحکم، محمد علی موحد].

خوارزمی - با استفاده از شرح قیصری - در توضیح سخن ابن عربی چنین می‌نویسد: مقصود بیان سرّ قدر است و حاصل آن که حق سبحانه و تعالی ذات و اسماء و صفات خویش را می‌داند و اعیان ثابته را که صور اسماء است به عین آنچه ذات خود را می‌داند. و همچنان که او ذات و صفات و اسماء خویش نمی‌داند مگر آنچه ذات و اسماء و صفات اعطای آن می‌کند از آنچه بر وی است، حال اعیان نیز بر همین نهج حق را معلوم است. پس علم حق سبحانه و تعالی از این وجه تابع معلوم است اگرچه معلوم تابع علم است از وجهی دیگر؛ لاجرم هر که عین او مؤمن است در حال ثبوتش و در حالت اتّصاف او به عدم، به نسبت با خارج ظاهر می‌شود به صفت ایمان نزد سماع حق به قول کُنْ و هر که کافر و عاصی و منافق باشد او نیز در وجود عینی به همان صفت ظاهر گردد... و چون از طرف فاعل و قایل سخن تمام شد فرمود که قول و امر از ما است و سماع و امتثال از اینان؛ و امر بر دو قسم است: قسمی آن که هیچ عینی را از اعیان امتثال او ممکن نیست؛ و قسمی آن که عدم امتثال او بعضی اعیان را ممکن است و لهذا گفت ولهم الامتثال و عدم الامتثال مع السّماع منهم. اما قسم اول امری است که بدو موجود می‌شود اعیان که آن قول کُنْ است چه عدم امتثال در وی محال است زیرا که ممکنات همه طالب وجود عینی‌اند از حضرت الهیّه، پس عدم امتثال از هیچ یک ممکن نیست. اما قسم ثانی امر است به ایمان و هدایت و توابع آن، چه هر که عین او قابل ایمان و لوازم آن نباشد ممکن نیست او را امتثال امر». (همان: ۶۴۹ - ۶۴۸).

بدین ترتیب حاصل سخن ابن عربی این است که ایمان و کفر در مرحله مقضی ظهور همان ایمان و کفری است که در مرتبه قضا با توجه به استعداد و

اقتضای عین ثابت هرکس (= صورت علمیّه یا معلوم) مقرر است؛ و از همین جاست که تصریح می‌کند. «هر کس عین ثابت او قابل ایمان و لوازم آن نباشد ممکن نیست او را امتثال امر»؛ و نتیجه این که «هر کس عین ثابت او قابل ایمان و لوازم آن باشد ممکن نیست او را عدم امتثال امر».

در فصّ ابراهیمی در توضیح آیه «و ما منّا الا له مقام معلوم» (: هر یک از ما را جایگاهی معلوم است) چنین می‌خوانیم «و آن جایگاه همان است که تو در مقام ثبوت (عین ثابت) خود بودی و به موجب آن در وجود خود ظاهر شدی» (محمدعلی موحد، ترجمه فصوص‌الحکم: ۳۳۱). در اینجا نیز مقصود ابن عربی این است که «خداوند چیزی را اراده می‌کند که بر آن علم دارد و علم را از معلوم یعنی از اعیان ثابتۀ خود ما می‌گیرد. اگر عین ثابت ما تقاضای کفر کرده، اراده حق بر کافر بودن ما تعلق گرفته و اگر عین ثابت ما خواستار ایمان بوده، خواست خدا هم بر مؤمن بودن ما تعلق گرفته است». (همان: ۳۲۱)

چنان که از عبارات بالا برمی‌آید ابن عربی عطایای الاهی را بر هر موجود، تابع عین ثابت آن می‌داند و از دو قدر یا دو اندازه سخن می‌گوید: از یک سو داد و عطایی است به اندازه استعداد و قابلیت عین ثابت موجودات [که لایقبل القابل هذه الا عطیة الا بما هو علیه؛ یعنی هر قابل، عطایای حق را به اندازه استعداد و قابلیت خود دریافت می‌کند (← تقدّم‌النصوص، تصحیح ویلیام چیتیک ۱۱۶)؛ و از سوی دیگر تحقق عینی و ظهور خارجی آنهاست که باز هم متناسب و به اندازه عین ثابت هر موجود است.

با استفاده از اصطلاحات خود ابن عربی می‌توان آن را چنین خلاصه کرد: فیض یا تجلّی خداوند بر دو گونه است: فیض اقدس و فیض مقدّس. منظور از فیض اقدس ظهور حضرت حق به صورت اعیان ثابتۀ موجودات در مرتبۀ علم حق تعالی است، و فیض مقدّس تجلّی دیگری است که موجب ظهور خارجی و تحقق عینی موجودات می‌شود و هر موجود بر حسب استعداد و قابلیت خود که در مرتبۀ پیش (= فیض اقدس) مقلّد و معین شده است لباس هستی می‌پوشد و بدین ترتیب فیض مقدّس تابع فیض اقدس و مترتّب بر آن می‌گردد. به عبارت دیگر موجودات عالم همان طور در عرصۀ وجود ظاهر می‌شوند که خداوند در ازل بر احوال و اوصاف آنها آگاه بوده است و ممکن نیست که هیچ موجودی با

خصوصیات دیگر و برخلاف علم الاهی تحقق عینی و خارجی پیدا کند. و این همان سرّ قدر یا راز سرنوشت است که حکم آن بر خلاق جاری است گرچه عالمان این طریق از آن غفلت کرده‌اند و آن را چنان که باید توضیح نداده‌اند. (ترجمه فصوص الحکم: ۴۳۰ و ۵۱۶).

اما مولوی نه تنها در دفتر سوم مثنوی میان قضا و مقضی فرق می‌گذارد، بلکه در دفتر پنجم گامی فراتر می‌نهد و قابلیت را شرط عطای حق نمی‌داند و بر آنست که: داد او را قابلیت شرط نیست.

داد و عطای حضرت حق قدیم و ازلی است و قابلیت حادث؛ حادث را با قدیم چه مناسبت؟ و در قلمرو قدرت و کمال صنع پاک و بی‌عیب و نقص الاهی، علت حادث یا موجود حادث چه جایی دارد؟ عطا و بخشش وصف خداوند است و قدیم، ولی قابلیت صفت مخلوق است و حادث، و اگر قابلیت را شرط عطا بدانیم قابلیت در مرتبه معطی قرار می‌گیرد.

در کمال صنع پاک مُسْتَحْتَّ عِلَّتْ حَادِثٌ چه گنجد یا حَادِثٌ؟ وصف حق کو، وصف مستی خاک کو و وصف حادث کو و وصف پاک کو؟ (مثنوی، ۱۹۳۰/۵ و ۲۱۸۸)

اساساً با چنین فرضی [یعنی قابلیت را شرط عطا دانستن] هیچ معدومی به هستی نمی‌آمد و خلقت عالم محال می‌بود چرا که از یک سو داشتن قابلیت موکول به داشتن وجود است و در عدم قابلیت نیست؛ از سوی دیگر هست شدن موجودات بسته به قابلیت آنهاست؛ و این گرفتار شدن در چنبره دور منطقی است. مضافاً این که «چون عالم ممکنات هستی واقعی ندارد و نیست هست‌نماست در این صورت ذات و قابلیت ذاتی از کجا تواند داشت». (زرین‌کوب، سرّنی، ۵۱۰/۲).

بلکه شرط قابلیت داد اوست داد، لبّ و قابلیت هست پوست قابلی گر شرط فعلی حق بدی هیچ معدومی به هستی نامدی (مثنوی، ۱۵۳۸/۵ و ۱۵۴۲)

مولوی در دفتر پنجم تصریح می‌کند که «عطای حق و قدرت، موقوف قابلیت نیست، همچو داد خالقان که آن را قابلیت باید، زیرا عطا قدیم است و قابلیت صفت مخلوق، و قدیم موقوف حادث نباشد و گرنه حدوث محال باشد». در اینجا باید چند نکته را یادآور شویم:

اول این که سخن مولوی در این باره، نقطهٔ مقابل نظر ابن‌عربی است که عطای الاهی را متناسب با قابلیت و استعداد عین ثابت هر موجود - از جمله انسان - می‌داند.

دوم این که از لحاظ سابقهٔ تاریخی این مسئله، نظر مولوی کمابیش همان باور اشاعره است که خداوند را قادر مطلق و فعال مایشاء می‌دانند و هیچ قید و شرط و محدودیتی برای اراده و فعل او نمی‌پذیرند. در صورتی که عقیدهٔ ابن‌عربی در مورد اعیان ثابتة بیان دیگری از نظریهٔ مثل افلاطون است که در صبغهای دینی و نوافلاطونی ارایه شده است. توضیح این که در نظام نوافلاطونی پس از افلوپین (کاپستون، بخش پنجم، فصل ۴۵ و ۴۶) و از نظر حکمای اسلامی متأثر از آن نظام، مثل به صور علمیهٔ موجودات در علم باری تعالی تعبیر شده است چنان که فارابی در رسالهٔ *الجمع بین رأیی الحکیمین* بر این امر تصریح می‌کند و می‌نویسد: «افلاطون در بسیاری از سخنان خود اشاره می‌کند که موجودات صورت‌های مجردی در علم الاهی دارند، که گاهی آنها را مثل الاهی می‌نامند، مثلی که از میان نمی‌روند و تباهی نمی‌پذیرند. آنچه در معرض زوال و تباهی است همانا موجودات عالم کون و فساد است». (ص ۱۰۵ چاپ بیروت، دارالمشرق)

از طرف دیگر فارابی در همان رساله، ضمن بحث دربارهٔ مثل افلاطون می‌نویسد: «ارسطو در کتاب الربوبیة - که به اثولوجیا عروف است - وجود صورت‌های روحانی (= مجرد) را اثبات می‌کند و می‌گوید که آن صورت‌ها در عالم ربوبیت موجودند». (همان)

به این ترتیب معلوم می‌شود که موجود بودن مثل در «عالم الاهی» یا «عالم ربوبیت» تعبیری نوافلاطونی است و در کتاب اثولوجیا نیز - که از منابع مهم تفکر نوافلاطونی در جهان اسلام است - مطرح شده است. مثل در این کار برد - یعنی صور علمیهٔ موجودات در علم خداوند - معانی ذات، ماهیت، صورت، کلی، قابلیت، استعداد و علم را در خود نهفته دارد و محسوسات عالم جلوه‌ها و ظهورات و تعینات آن محسوب می‌شود، و اینها همه در اعیان ثابتة - در معنایی که ابن‌عربی به کار می‌برد - مندرج است.

سوم این که تفاوت نظر مولوی و عقیدهٔ ابن‌عربی در این است که سخن مولوی - با توجه به لطف و کرم و رحمت عام پروردگار - روزنهٔ امیدی برای

آدمی باقی می‌گذارد، در صورتی که حاصل نظر ابن عربی جبر محض است و سیطره مطلق قضای الاهی بر آدمیان. اما از آنجا که به گفته ابن عربی «خداوند درباره ما درست همان چیزی را اراده می‌کند که ذات عین ثابت ماست، زیرا اراده تابع علم است و علم هم تابع معلوم است - و معلوم همان عین ثابت یا صورت علمی موجودات در خزانه علم حق تعالی است - بنابراین اراده حق و علم او درباره ما مأخوذ از خود ماست». (محمد علی موحد، ترجمه فصوص الحکم: ۴۲۲) و منشاء حقیقی این جبر محض نه خداوند که اقتضای عین ثابت خود ماست.

چهارم این که برخی از گزینش‌گران مثنوی - که از افکار ابن عربی متأثر بوده‌اند - ابیاتی را که مولوی در بیان قضا و قدر سروده است با الفاظ و اصطلاحات مربوط به مکتب ابن عربی و نظام فکری او تفسیر کرده‌اند؛ و بدین ترتیب تفاوت‌های قابل تأمل نظر مولوی با دیدگاه ابن عربی نادیده گرفته شده است. از آن جمله می‌توان حسین کاشفی را نام برد که در *لباب مثنوی* چنین می‌نویسد: «بدان که قضا در اصطلاح عبارت است از حکم حق تعالی بر موجب آن چیزی که ذوات معلومات [یعنی اعیان ثابته] اقتضای آن می‌کند در نفس خود. و قدر اشارت است به توقیت آنچه بر وی‌اند اشیاء در عین خود بی‌زیادت و نقصان. و سر این سخن آنست که آنچه حق تعالی دانسته است از احوال هر عینی، در حالت ثبوت آن عین در غیبت مطلق، پسر هر آینه چنان که مقتضای آن عین باشد ظاهر شود بر وی در زمان وجود عینی. و از اینجا معلوم می‌شود که حکم قضا و قدر تابع علم است و علم تابع معلم که عین ثابته است و عین ثابته مقتضای آنچه از منافع وی را حاصل گردد و آنچه از مضار به وی واصل شود» (ص ۶۰، چاپ تهران، ۱۳۱۶).

کاشفی، جای دیگر، در توضیح ابیات زیر:

گر شود ذرات عالم حیل‌پسچ با قضای آسمان هیچند هیچ
چون گریزد این زمین از آسمان چون کند او خویش را از وی نهران
(مثنوی، ۱ / ۴۴۸ و ۴۴۷)

آسمان را مترادف و معادل با اعیان ثابته می‌گیرد و تصریح می‌کند که «مراد از آسمان، اعیان ثابته است که در مرتبه علمی‌اند، و مراد از زمین، آثار اعیان که موجودات عینی‌اند» (*لباب مثنوی*: ۶۳).

پیدااست که توضیحات کاشفی، صورت مجمل و فشرده‌ای از بیان ابن‌عربی و شارحان آثار اوست که پیشتر آورده شد.

با این که تأکید مولوی بر مسبب‌الاسباب است و در نظر او حقیقت توحید عبارت از سبب‌سوزی است اما معتقد است که در نظام هستی دو چیز حاکم است: از یک سو برای جریان یافتن امور زندگی آدمیان و امیدوار شدن آنها، سنتی الهی در سطح زندگی و در حوزه محسوسات جاری است که تعبیر دیگر آن قانون علیت در معنای معمولی و عادی [یعنی مبتنی بر عادت] این کلمه است، و دیگری آن سوی این حوزه که مطیع محض اراده و مشیت و سبب‌سوزی خداوند است و بس. سنت الهی هر چند که در ظاهر ثابت و تغییرناپذیر می‌نماید که لاتجد لسنة الله تبدیلا و تحویلا، ولی گاهی اراده و مشیت ازلی خداوند چنان اقتضا می‌کند که این سنت شکسته شود و زنجیر علیت از هم بگسلد و قدرت مطلق الهی نمایان گردد، و معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء از همین باب است:

طالبان را زیر این ازرق تتوق
گاه قدرت، خارق سنت شود
باز کرده خرق عادت معجزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن مبر
قدرت مطلق سبب‌ها بر درد
تا بداند طالبی جُستن مراد
پس سبب در راه می‌باید پدید
که نه هر دیدار صنّعش را سزاست
تا حجب را برکنند از بیخ و بن
هرزه داند جهد و اکساب و دکان

(مثنوی، ۱۵۵۳/۵ - ۱۵۴۳)

سنتی بنهاد و اسباب و طرق
بیشتر احوال بر سنت رود
سنت و عادت نهاده بامزه
بی سبب گر عزّما موصول نیست
ای گرفتار سبب بیرون مپر
هر چه خواهد آن مسبب آورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
چون سبب نبود چه ره جوید مرید
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
تا مسبب را ببیند لامکان