

مسئله شر در مکتب ابن عربی

ناصر فروهی*

مهناز خدایی**

چکیده

بدون شک در جهان پیرامون ما همواره شر و فساد و ناگواری‌های متعددی از قبیل جهل، فقر و ناتوانی و حوادثی همچون زلزله و سیل به چشم می‌خورد که هیچ‌گونه تردیدی در هستی و وجود آنها نمی‌توان داشت. چرایی و چگونگی راهیابی این‌گونه شرور در نظام آفرینش، از جمله پرسش‌هایی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته؛ به‌گونه‌ای که پاسخ به آن از دغدغه‌های اساسی ادیان و مکاتب مختلف فلسفی به‌شمار می‌رود. در عرفان نظری، سابقه بحث از مسئله شر به محیی‌الدین ابن عربی در قرن هفتم برمی‌گردد. اصلی‌ترین پرسشی که در این تحقیق مطرح است اینکه، آیا شر در مکتب ابن عربی امری وجودی است یا عدمی؟ در صورت نخست، چگونه با خیر محض بودن مبدأ هستی سازگار است و خاستگاه آن چیست؟ ابن عربی از حیث وحدت شخصی وجود و نظام احسن، شر را به‌طور مطلق در نظام هستی به مفاد سلب بسیط تحصیلی منتفی دانسته است؛ ولی از حیث تعینات، امور عدمی را شر بالذات دانسته و در امور وجودی نوعی شر نسبی را در نظام تکوین و نوعی شرور ذاتی سلوکی را در نظام تشریح پذیرفته است.

واژگان کلیدی

شر عام و خاص، شر بالذات و بالعرض، وحدت شخصی وجود، نظام احسن، خیر محض.

forouhi_naser@yahoo.com

mahnazkhodayi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۱۸

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز.

**. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۱۹

طرح مسئله

با توجه به مرز مشترک فلسفه و عرفان اسلامی، این سؤال مطرح است که شرور در جهان بینی عرفا از جمله ابن عربی چه جایگاهی دارد و آیا مطابق با مبانی عرفان نظری می توان به پاسخ جامع در خصوص علت راهیابی شرور در نظام هستی دست یافت یا خیر؟

به احتمال زیاد، اثر مستقلاً در باب مسئله خیر و شر از ابن عربی وجود ندارد. البته برخی فیلسوفان مسلمان ضمن دیگر مباحث فلسفی، به صورت استطرادی از زاویه خاصی بدان پرداخته اند. شاید نخستین کسی که به اجمال از منظر محیی الدین و پیروانش به این مسئله پرداخت، صدر المتألهین شیرازی در قرن یازدهم است.

کاستی ها و شرور به حسب «سراقدر» از لوازم ماهیت و اعیان ثابتند. مطابق سخنان ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* در باب شرور، نزاع در مبادی شرور - که امور وجودی هستند - است، نه در شرور به معنای عدمی آن. شرور به معنای امر عدمی نیز مستلزم این است که مبادی آنها، موجودات شریر باشند و خداوند موجودات شریر آفریده باشد. اشکال این است که این امر وجودی (شریر) که سبب دردها و ضلالت ها و گرفتاری مردم می شود، چگونه از مبدأ حکیم صدور می یابد. عقل محال بودن صدور شریر از مبدأ حکیم را بدیهی می داند. ملاصدرا با این عبارات این مطلب را می رساند که معضل شرور با پاسخ هایی که فیلسوفان داده اند، حل نمی گردد؛ بلکه همچنان اشکال باقی است.

شاید شرور در گستره عرفان بتواند راه حل بهتری بیابد. از آنجا که مهم ترین شخصیت در میان عرفا، ابن عربی است، پرداختن به دیدگاه ایشان اهمیت اساسی دارد.

سخنان محیی الدین درباره خیر و شر گویای این است که مشیت و اراده خداوند تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی، اعیان ثابت و احوال است. خداوند هر چه به اشیا عطا می کند، براساس اقتضائات اعیان ثابت آنهاست. از این رو خیر و شر هر دو به اعیان ثابت اشیا برمی گردد و اعیان ثابت غیر مجعول اند. بنابراین برای خدا حجت بالغه است.

مفهوم شر از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی شر را به عنوان معدوم یا ترجیحاً فقدان وجود (عدم ملکه) تلقی می کند. البته چنین موجودی باید وجودی مفید و مثبت باشد. بنابراین بدی، فاقد کیفیت یکسان است؛ ظلمت، فقدان نور است و ضعف، فقدان قدرت. بنابراین از نظر ابن عربی هر چیزی که واقعاً وجود دارد، خیر است؛ و گرنه نمی توانست به وجود بیاید. او «شر» را واقعیتی خیالی می داند، نه عینی.

ابن عربی در *فصوص الحکم* خیر را به امر موافق با هدف و ملایم با طبع و مزاج، و شر را به امر غیر

موافق با هدف و نامالایم با طبع و مزاج تعریف کرده است:

اعني بالخير ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و اعني بالشر ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه. (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۱۸)

ایشان در فتوحات نیز وضع (اعتبار) شرع، مالایم و منافر بودن با مزاج، کمال و فقدان آن و حصول غرض و عدم حصول آن را به عنوان ملاک خیر و شرهای مقید بیان کرده است. وی چنین بیان می‌دارد که شر و بدی و خیر و خوبی می‌تواند چند نوع باشد:

(الف) یا بازگشت به وضع الهی دارد، که شرایع بدان آمده‌اند؛

(ب) یا به سبب مالایم بودن با مزاج، که درباره اش خیر می‌باشد و یا منافات با مزاج، که در حقیقت بد می‌باشد؛

(ج) یا به واسطه کمالی مقرر که آن را دلیل اقتضا کرده است، بوده و خوب می‌باشد، و یا نارسایی از آن درجه داشته که در نتیجه بد می‌باشد؛

(د) یا به علت حصول غرض است که در نظرش خوب می‌باشد، و یا عدم حصول آن است که در نظرش بد می‌باشد. (همو، بی تا: ۱ / ۵۷۶)

البته باید خاطر نشان کرد از آنجا که ابن عربی و پیروانش تعریف جامعی از خیر و شر ارائه نداده و ملاک را مالایم بودن و یا نبودن یک چیز ذکر نمودند، این مالایم بودن یا نبودن به حسب ادراک عقل، عرف و شرع متفاوت است.

تعریف فوق با ملاک‌هایی که ابن عربی در مقام تفسیر شر در فتوحات ارائه داده، ناظر به شر به معنای خاص است، نه شر به معنای عام. افزون بر این، خود وی تصریح می‌کند که شر از ویژگی‌های عالم طبیعت است. نکته شایان ذکر اینکه، شر را به دو معنا اطلاق کرده‌اند؛ اگر مراتب تجلی را در نظر بگیریم، می‌بینیم هر مرتبه مادون آن نسبت به مادون عالی، یک سری کاستی‌ها و نقص‌هایی دارد. کاستی‌ها و نقص‌های عالم ماده نسبت به عالم مثال و کاستی‌های عالم مثال نسبت به عقل و نیز کاستی‌های عالم عقل در مقایسه با اعیان ثابت و عالم اسما ناظر به این گونه شر است که به آن شر به معنای عام اطلاق کرده‌اند. از این رو شر به این معنا جز در مقام احدیت، در سراسر نظام هستی راه دارد. بنابراین نقص وجودی مراتب پایین تر در نظام هستی نسبت به مراتب بالاتر آن، یا نقص مجردات تام در مقایسه با مجردات بالاتر، یا فقدان کمال همدیگر در مجردات هم‌عرض به سبب عدم شأنیت کمالات دیگران، شر به شمار می‌آید. (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۳۱؛ ابن‌مرزبان، بی تا: ۶۵۹ - ۶۵۳)

شر بالذات، عدم فعلیت ملکه خیر است؛ به عنوان مثال، ناتوانی، بیماری، جهل، کوری و کری برای موجودی که شأنیت توانایی، سلامتی، علم، شنوایی و بینایی را دارد، شر است، نه برای سنگ و چوب. شر به

این معنا، همان شر به معنای خاص است که به عالم طبیعت عنصری اختصاص دارد. بنابراین منظور از شر به معنای خاص، امر منافر است. (قیصری، ۱۳۵۷: ۶۵۸)

البته دیدگاه ابن عربی و قونوی در برخی تعبیرها (در مسئله ارجاع خیرات به جهات اسمایی و ارجاع شرور و کاستی‌ها به تضایف امکانات و جهات قابل) ناظر به مطلق نقص نیز می‌باشد.

هستی شر از دیدگاه ابن عربی

در مبحث پیشین، مفهوم خیر و شر را از دیدگاه ابن عربی ذکر کردیم. اکنون به نظرات ابن عربی درباره بحث شر به لحاظ رویکرد مصداقی می‌پردازیم.

در بررسی ماهیت شر، حکما بر این باورند که شرور بر دو قسم شر بالذات و شر بالعرض اند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۲۸؛ ۴۳۲ - ۴۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۱) که شر بالذات، عدم است؛ نظیر ضعف و جهل که شر بودن امور به ترتیب به دلیل نبود قدرت و علم است. این گونه شرور، خالق و جاعلی ندارند؛ چون جعل به امور وجودی تعلق می‌گیرد. پس بر آفریدگار جهان و حکمت او ایراد و اشکالی وارد نیست. سؤالی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌سازد اینکه، آیا در عرفان، به‌ویژه در مکتب ابن عربی نیز می‌توان این قسم شرور را عدم دانست یا خیر؟ به نظر می‌رسد این نظریه در عرفان نیز به‌گونه‌ای قابل پذیرش باشد، اما نه مطابق با آنچه حکما در تعریف شر گفتند؛ چراکه از دید عرفا و طبق نظریه وحدت شخصی وجود، سراسر هستی نمود و تجلی است و هیچ بهره‌ای از درجات وجود نبرده است؛ پس نمی‌توان خیر را به جعل وجود و شر را به عدم جعل آن نسبت داد. آفرینش از منظر عرفا، به‌ویژه ابن عربی ظهور اسما و صفات حق تعالی است که نظام آن براساس نظام اسمایی حق تعالی و نظام ثابت در حضرت علمی اوست. مطابق با این بینش عرفانی، اگر بگوییم شر عدم است، منظور عدم ظهور برخی کمالات در بعضی پدیده‌هایی خواهد بود که به سبب عدم و فقدان، متصف به شریعت می‌شوند و در واقع امر، شریعت این گونه امور، وصف سلبی این اشیاست، نه ایجاد و ظهور حقیقی که به واسطه آن، شیء تلقی به شر شود.

دیدگاه محیی‌الدین در زمینه مسئله شرور با دیدگاه فیلسوفان به لحاظ مبانی، روش و غایت، فی‌الجمله تفاوت دارد؛ به‌عنوان مثال، یکی از مبانی فکری محیی‌الدین، وحدت شخصی وجود است و این مسئله، مبنای مکتب ابن عربی و محور اندیشه‌های او و در واقع اصل حاکم بر نظام فکری وی محسوب می‌شود. بنابراین ذکر مبانی خیر و شر ابن عربی برای فهم رویکرد وی در مسئله شر، ضروری است.

تبیین خیر و شر براساس مبانی خیر و شر ابن عربی

در این مقال با استفاده از مبانی ابن عربی، به تبیین خیر و شر از دیدگاه وی می‌پردازیم.

۱. وحدت شخصی وجود

«وحدت وجود» در عرفان ابن عربی، اصلی است که در پرتو آن بسیاری از مفاهیم دینی، معنایی جدید می‌یابد. وجود بالذات در فلسفه مصادیق متعددی دارد؛ اما در عرفان تنها یک مصداق دارد و آن، وجود حق تعالی است و موجودات دیگر، مصادیق بالعرض وجودند. از این منظر، هرآنچه نزد فیلسوفان خیر بالذات نامیده می‌شود، در عرفان جز حق تعالی، دیگر موارد، خیر بالعرض نامیده می‌شود که در مقابل آن، شر بالعرض قرار دارد. در فلسفه، خیر و شرهای خاص در وجودات عینی مطرح است؛ اما در عرفان، خیر و شر در جلوه‌های آن مطرح است، نه در اصل وجود. جلوه‌های وجود، بالذات معدوم و بالعرض، موجودند.

مفاد وحدت وجود این است که یک حقیقت وحدانی بسیط، تمام هستی را پر کرده است، به هیچ قیدی مقید نبوده، به هیچ حکم خاصی محکوم نبوده و مفهوم هیچ حکیمی و مشهود هیچ عارفی قرار نمی‌گیرد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۰)

ابن عربی بر مبنای وحدت وجود، عالم را مظهر تجلیات اسمای الهی می‌داند. اسم عبارت است از ملاحظه ذات با صفتی از صفات؛ مثلاً رحمان یعنی ذات دارای رحمت و قهار یعنی ذات دارای قهر. رحمت و قهر صفت‌اند و به اضافه ذات، اسم‌اند. با توجه به کثرت صفات و اینکه بعضی از آنها صفت جمال و بعضی صفت جلال‌اند، اسما نیز متکثرند؛ زیرا تکثر ذات در مقام اسما ناشی از تکثر صفات است. از این رو بعضی کائنات مظاهر اسمای جمالی خداوندند، مانند پیامبران و بهشت، و بعضی دیگر مظاهر اسمای جلالی خداوندند، مانند شیطان و جهنم.

وجود مطلق و به تعبیر ابن عربی حقیقت حق، دارای اطلاق است؛ یعنی در مقام ذات و هویت غیبی خویش منزله از اسما و صفات است. (همو، ۱۴۰۰: ۳) وجود مطلق در این مقام، مبدأ و موجد کائنات نیست؛ زیرا این اوصاف فرع بر تعین و تقید ذات‌اند. به تعبیر قونوی: «حق تعالی از جهت اطلاق ذاتی‌اش، محکوم به حکمی یا موصوف به صفتی و یا مضاف به نسبتی نیست. وحدت حق یا واجب‌الوجود بودنش و یا مبدأ ایجاد و صدور اثر و یا حتی علم به ذاتش، همه اقتضای تعین و تقید ذات حق است.» (قونوی، ۱۳۶۲: ۷) تعین حق تعالی به واسطه اسمای حسناى اوست. نخستین محل بروز اسما، مرتبه الوهیت است که حق تعالی خود را در صورت‌های عینی ظهور می‌دهد. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۹۱)

در نظام وحدت وجودی ابن عربی، چون عالم نماد تجلی زیبایی مطلق خداوند است، پس شری در عالم نیست و این ماییم که از درک این مسئله عاجزیم. حق تعالی زیبای مطلق است و عالم، تجلی زیبایی او. پس شری در عالم منتسب به او نیست و شر، عدم محض است.

به دیگر سخن، از نظر فلاسفه شر اضافی، نسبی و بالعرض تحقق دارد و شر بالعرض مصداق بالذات وجود و خیر بالذات (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۷) است؛ اما از منظر عارفان مسلمان، جز حق تعالی همه موجودات

اموری وجودی‌اند و به تعبیری مصداق بالعرض (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۲۱۶) وجودند؛ یعنی هر چیزی که منسوب به وجود است و هر آنچه که حق تعالی در او تجلی می‌کند، جلوه و منظر و آیت حق می‌شود؛ به عبارت دیگر، با حیثیت تقییدی وجود او، وجود می‌یابد. بنابراین در نظام هستی جز حق تعالی، خیر ذاتی و مطلق تحقق ندارد. حق در مقام اطلاق، به خیر و شر اضافی متصف نمی‌گردد؛ چراکه خیر و شر اضافی از احکام تعینات‌اند. براین اساس، شر مقید و اضافی در مقابل خیر مقید و اضافی قرار دارد، نه در مقابل خیر مطلق؛ زیرا خیر مطلق مقابل ندارد و شر مطلق، عدم محض است.

۲. نظام احسن

یکی دیگر از مبانی ابن عربی در مسئله شر، نظام احسن است. یکی از مباحث مطرح در جهان‌بینی عرفانی، مسئله‌ای است که فلاسفه از آن به «نظام احسن» تعبیر می‌کنند. (همان: ۳ / ۴۴۹)

«حسن» در لغت به معنای زیبایی، جمال، نیکویی، نقطه مقابل زشتی و صفت برای امر خوب و نیک است. (معین، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۳۵۵) اما در اصطلاح عبارت است از تلازم و تناسب اجزای داخلی با یکدیگر و تناسب مجموع اجزا با علت غایی آن. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۲۴۹)

عنصر اصلی حسن و زیبایی، کمال است. هماهنگی نظام داخلی و اجزا با علت فاعلی و غایی نیز نوعی کمال مشهود یا معقول محسوب می‌شود؛ این کمال به سبب علاقه و اشتیاق حاصل می‌گردد.

باید خاطر نشان کرد معنای نظام احسن این نیست که در مقابل این نظام، نظام دیگری وجود دارد تا این سؤال پیش آید که این احسن است یا آن؟ و یا اینکه نظامی احسن از این نظام هم ممکن است؟ البته فلاسفه با ادله قاطع بیان می‌کنند که نظامی احسن و اکمل از نظام موجود، ممکن نیست. این سخن از غزالی است که می‌گوید: «لیس فی الامکان ابداع مما کان»؛ (حاجی خلیفه، ۱۹۹۰: ۱ / ۵۱۳) یعنی بدیع‌تر از آنچه که هست، امکان ندارد.

چنین چیزی در میان عرفا اصلاً نمی‌توانسته وجود داشته باشد؛ زیرا حقیقت هستی در عرفان نظری، واحد شخصی است، نه تشکیکی، و آنچه در عرفان مورد نظر است، اطلاق و تعیین همین حقیقت شخصی است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۷) و هیچ‌گونه کثرتی برای اصل حقیقت نیست؛ نه کثرتی که در اثر تباین هرگز به وحدت برنگردد، و نه کثرتی که در اثر تشکیک دارای جنبه وحدت و جامع بوده و به آن برگشت نماید. تنها کثرتی که در عرفان مطرح است، کثرت تجلیات است که ظلال آن حقیقت شخصی‌اند، نه اینکه خود حقایقی باشند؛ بلکه همه آنها سایه یک نور محض خواهند بود. پس ممکن نیست که کسی عارف باشد و در عین حال نظام عالم را احسن و اجمل نداند.

عرفا که این نظام را زیباترین نظام و احسن نظام‌های ممکن می‌دانند، از راه فیلسوفان وارد نمی‌شوند؛ فیلسوفان به نفس نظام عالم نگاه کرده و بعد با تحلیل‌هایی که می‌کنند، به این نتیجه می‌رسند که نظام

موجود، نظام احسن است. البته فلاسفه از راه برهان لمی هم وارد شده‌اند؛ یعنی از این راه که خداوند متعال کمال مطلق، خیر مطلق و جمال مطلق است و آنچه از او پدید می‌آید، ممکن نیست، غیر اینکه حداکثر کمال ممکن را داشته باشد. ولی عرفا در خلقت، تعبیر به علت و معلول و حتی نظام نمی‌کنند؛ سخنشان سخن تجلی است. در نظر ایشان تمام هستی و تمام جهان جلوه حق است.

نظام احسن در فلسفه مبتنی بر علم و عنایت الهی و در عرفان مبتنی بر اسمای الهی است. اسم «رحمن» پس از اسم «الله»، کلی‌ترین اسمی است که شامل همه اسمای کلی و جزئی می‌شود؛ زیرا تمام اسمای الهی از اسم «الله» و «رحمن» نشئت می‌گیرند و این دو اسم خود از اسمای حسنای الهی‌اند که اسمای حسنای جزئی‌تری را نیز در خود دارند. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۱۴) حق نیز از راه اسمای حسنای خود در عالم اثر می‌گذارد (همان: ۱۶۸)؛ یعنی اسمای حسنای او اقتضای ظهور به صورت عالم را دارد.

اسم «رحمن» سه مرتبه دارد:

۱. رحمت ذاتی؛ اولین مرحله از ظهور رحمت است که تجلی حق بر خود او، تجلی رحمت بر ذات او و به عبارتی تحت رحمت قرار گرفتن خود رحمت است.

۲. رحمت اسمایی؛ مرحله دوم از ظهور رحمت است که ظهور شیئیت اسما و اعیان ثابت، حاصل آن است و به لحاظ تجلی، همان فیض اقدس است.

۳. رحمت فعلی؛ مرحله ظهور اعیان (موجودات خارجی) است. در این مرحله - مرحله نهایی تجلی حق - تعیینات به واسطه نفس رحمانی یا فیض مقدس ظاهر می‌شوند. (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۷۳)

با توجه به شمول رحمت حق تعالی نسبت به اسما و اعیان، هر پدیده‌ای که در عالم ظهور می‌یابد - مظهر جلال خداوند باشد یا جمال او - به اندازه خود مظهر رحمت حق تعالی نیز خواهد بود. پس هیچ‌یک از اشیا به عنوان شر مطلق قلمداد نمی‌شود؛ اگرچه ممکن است این شیء نسبت به پارهای از اشیا رحمت نبوده و شر قلمداد شود.

بدین ترتیب می‌توان گفت عالم مطلقاً مظهر اسمای حسنای الهی است. از این رو ابن عربی می‌گوید بدیع‌تر از این عالم امکان ندارد؛ زیرا این عالم بر صورت «رحمن» آفریده شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۲) صورت رحمن، یعنی اسما و صفات آن. خداوند نیز از این منظر همه موجودات عالم را جنود خود می‌نامد: «و الله جنود السماوات و الارض.» (فتح / ۸) بر این مینا، تمام عالم محل دولت اسم «رحمن» است.

از سوی دیگر، اسم «رحمن» به دلیل کلی بودن شامل اسمای حسنای الهی می‌شود و تمام اسمای الهی، اسمای جمالی‌اند. اینکه اسما به حسنی و غیر حسنی یا جمال و جلال تقسیم می‌شوند، در یک تقسیم داخلی و در مقایسه با یکدیگر صورت می‌گیرد. بر این اساس، سراسر عالم مظهر جمال مطلق است که در همه نظام هستی جریان دارد. اگر مظاهر جلال الهی شر به نظر می‌آید، بنابر نظر کوتاه‌فکرانی است که باطن امر برای آنان در حجاب قرار دارد.

خلاصه آنکه، اگر اسمای حسناى حق تعالى در عالم ظهور می‌کند و در هر مظهری به اندازه تجلی، ظهور می‌نمایند و با حفظ ترتیبی چون حلقه‌های عدد (جامی، ۱۳۹۸: ۶۰) منسجم و هماهنگ تجلی می‌کنند، نظامی غیر از نظام احسن فرض وجود ندارد؛ چون براساس نظم خاصی که در اسمای الهیه وجود دارد، بعضی از آنها مطلق و بعضی دیگر مقیدند و حقیقت آن اسمی است که مطلق است، در تمام اسم‌های مقید به همان نسبت ظهور می‌کند. پس هیچ اسم مقیدی نیست که حقیقت اسم مطلق را به اندازه خود واجد نباشد. از سویی یکی از اسم‌های مطلق حق تعالى «رحمن» است و براساس همین اطلاق است که رحمت حق تمام اشیای عالم را فرا می‌گیرد و چیزی یافت نمی‌شود که از قلمرو رحمت مطلق بیرون باشد. بنابراین هر چیزی به اندازه خود مظهر رحمت خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۹)

اگر بعضی اشیا نسبت به برخی دیگر رحمت نباشد، نسبت به خود و همچنین چیزهای دیگر رحمت خواهد بود؛ لذا غضب و قهر در عالم هستی، نسبی بوده و چیزی که ذاتاً نسبت به همه اشیای عالم، حتی نسبت به خود و آثارش غضب و قهر باشد، نخواهیم داشت؛ چون همه چیز در جهان خلقت مظهر رحمت مطلق می‌باشد و برای رحمت مطلق، مقابل و منافی‌ای به نام غضب مطلق وجود ندارد؛ بلکه همان رحمت مطلق که از ام‌الاسماء به‌شمار می‌رود، در مظاهر گوناگون که هر کدام رحمت جزئی و مقید یا غضب جزئی و مقید می‌باشد، ظهور خواهد کرد. (همان) بنابراین هیچ چیز در دنیا یافت نمی‌شود که مظهر رحمت ذاتی نباشد؛ گرچه مصداق قهر قیاسی و غضب نسبی باشد؛ زیرا چیزی در عالم یافت نمی‌شود که مصداق وحدت نفسی نباشد، گرچه مصداق کثرت قیاسی و نسبی باشد. به همین دلیل است که عارف این عالم را مظهر تجلیات اسمای حسناى حق تعالى تلقی کرده و همه چیز را تحت لوای رحمت مطلق او می‌داند و معتقد است چون یکی از صفاتی که «ام‌الاسماء» الهی به‌شمار می‌رود، رحمت مطلق است. بنابراین سراسر جهان را مظاهر گوناگون رحمت می‌بیند و هر چیزی را تجلی خاص رحمت مطلق می‌داند و این چنین می‌سراید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

بدین ترتیب ابن عربی به‌صراحت می‌گوید تمام عالم در نهایت جمال است و به‌طور مطلق، قبح و زشتی از عالم منتفی است و این نظام، بهترین و احسن نظام‌هاست.

۳. اعیان ثابتہ

یکی دیگر از مبانی ابن عربی در مسئله شر، اعیان ثابتہ است. ابن عربی در یک تقسیم، تجلی حق را بر دو

گونه می‌داند:

۱. اولین مرتبه تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می‌شود، تجلی بر خود است که «اعیان ثابت» نامیده می‌شود؛ یعنی صورت اشیای ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۰۰ - ۳۹۹)

در این مرتبه هنوز چیزی بالفعل موجود نیست؛ باین حال اشباح اشیایی که در آینده موجود خواهد شد، قابل حس است. این اشباح در ذات خود مضمون علم حق بوده، لذا چیزی به قطعیت و تمایز آنها وجود ندارد. این حقایق که به جهان غیب تعلق دارند و از این رو در دید ما شیخ‌گونه و مبهم هستند، «اعیان ثابت» نام دارند.

۲. مرتبه دوم تجلی که «فیض مقدس» یا «تجلی شهودی» نامیده می‌شود، مرتبه‌ای است که حق در صورتهای بی‌نهایت متنوعی از تکثر در عالم هستی عینی، تجلی می‌کند. فیض مقدس به معنای آن است که اعیان ثابت - که خود با فیض اقدس، هستی یافته بودند - از حالت اشیای معقوله خارج شده، خود را در اشیای محسوس منحل داشته و بدین وسیله باعث به فعلیت رسیدن جهان محسوس می‌شوند. (همان)

سبب این تجلیات و سر‌آیجاد عالم، حب الهی به ظهور و بروز ذات و کمالات ذاتی است؛ چنان‌که می‌فرماید: «كنت كزراً مخفياً فاحببتُ ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴ / ۱۹۹)

مطابق دیدگاه ابن عربی، آنچه از حق به خلق می‌رسد، برحسب تقاضای اعیان ثابت آنهاست. به عبارتی تجلی حق تابع احوال ممکنات در عین ثابت آنهاست؛ بنابراین هرچه از نیک و بد می‌رسد، از خود عبد است و هرکس میوه درخت خود را می‌چیند. صالح و طالح برحسب استعداد عین ثابت خود راه صلاح یا فساد را در پیش می‌گیرند و نتیجه آن نیز بی‌کم و زیادی به خودشان باز می‌گردد. پس شکر یا شکایت از نیک و بد متوجه خود آدمی است.

در واقع به تعبیر ابن عربی:

عبد است که به خود نعمت می‌بخشد یا خود را عذاب می‌کند. پس نباید جز خود را نکوهش کند و نباید جز از خود سپاسگزار باشد. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۲۲ - ۴۲۱)

وی درباره راز سرنوشت یا «سراقدر» می‌گوید: خداوند درباره ما درست همان چیزی را اراده می‌کند که خواست عین ثابت ماست؛ زیرا اراده تابع علم است و علم هم تابع معلوم. پس اراده حق و علم او درباره ما از خود ما گرفته می‌شود و این، یکی از مهم‌ترین اصول اندیشه ابن عربی است. (همان: ۴۲۲) وی سعادت و شقاوت انسان را به خود او واگذار کرده و سعادت را فعل ما و ما را فعل خدا معرفی می‌کند؛ تمام محدثات را فعل حق دانسته و معتقد است اسمای الهی، یعنی کمالات او با فعل حق - که ماییم - تحقق می‌یابد.

بنابراین هنگامی که دانستیم در عالم وجود چیزی جز حق نیست، به‌ناچار خواهیم دانست که لذت و الم حاصل از ثواب و عقاب نیز در واقع به حق برمی‌گردد. هر حالی از احوال، پیامدی دارد؛ واژه‌های عقوب و

عقاب معنای همین پیامد را می‌رساند. به عبارتی این پیامد ممکن است خیر یا شر باشد؛ منتها عرف بر این جاری است که پیامد خیر را «ثواب» و پیامد شر را «عقاب» نامند. در هر صورت خوشی و ناخوشی چیزی جز مقتضای عین ثابت ما نیست و هر چه هست، خواست و اقتضای ذات خود ماست که عاید ما می‌گردد. (همان: ۴۴۰)

خاستگاه شرور از دیدگاه ابن عربی

بر اساس وحدت شخصی وجود، حق خیر محض است و از خیر محض، جز خیر محض افزوده نمی‌شود. بر اساس احدیت تصرف و متصرف (= توحید افعالی)، هم فاعل واحد است که همان «حق» است و هم فعل واحد است که همان «فیض اقدس» باشد؛ پس خاستگاه عدم‌ها و شرورها چیست؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت ابن عربی و قونوی، نخست شرور را به جهت قابلی (ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۱۸) و تضاعف امکانات (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۳۸) برگردانده‌اند؛ به این بیان که برخی موجودات مانند عقل اول، بدون واسطه از حق افزوده می‌شوند. در این صورت به سبب نزدیکی و قربی که به مبدأ فیض دارند، جهت‌های وجوبی و اسمایی آنها غالب‌اند. موجوداتی که با واسطه افزوده می‌شوند، در مراتب نزولی وجود، برخی مغلوب جهت‌های دیگر امکانی واقع نمی‌شوند و بر خیریت اصلی خود باقی می‌مانند؛ اما برخی دیگر مقهور آن قرار می‌گیرند و زمینه شر در آنها فراهم می‌آید. در نتیجه تمام کاستی‌ها - در مراتب تجلی - و شرور پیش‌گفته، به جهت‌های امکانی برمی‌گردد. (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۲ - ۱۹۱)

اینکه برخی مغلوب جهت‌های امکانی واقع می‌شوند و برخی واقع نمی‌شوند، به استعداد کلی در اعیان ثابت برمی‌گردد. چنان‌که پیش‌تر گذشت، حق تعالی به هر موجودی بر حسب اقتضائات عین ثابت وی، خیر و شر عطا می‌کند. استعدادها و اقتضائات اعیان ثابت و ترتیب آنها به مجعول بودن خود اعیان، نامجعول و ذاتی اعیان‌اند. ابن عربی در برخی تعبیرها میان هر دو مطلب جمع کرده است: نخست خیر و شر را به قابلیت موطن‌ها و سپس به استعداد اعیان ثابت برگردانده است. (ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۱۸)

مظاهر شر از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی تعبیرات زیبایی از حق و باطل به‌مثابه خیر و شر ارائه می‌دهد که به‌اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. جهل، مصداق شر

وی دلیل شرف این عالم را شرافت مدلول آن (واجب‌الوجود) می‌داند. در واقع از آنجاکه عالم دلیل بر وجود خداوند است، سراسر شریف و ارجمند است و هیچ‌چیز از آن پست و حقیر شمرده نمی‌شود. این در صورتی

است که نگاه ما به جهان از روی تفکر و تعمق باشد؛ چنان که آیات فراوانی از قرآن کریم تأییدکننده این بحث می‌باشد. (ر.ک به: غاشیه / ۱۹ - ۱۷؛ ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۵۸۳)

بنابراین هر موجودی که در عالم هست، در وجودش مستند به حقیقتی الهی می‌باشد. از نگاه ابن عربی، در نزد عارفان و صاحبان کشف و شهود، هر بخش و جزئی که در عالم هست را نباید پست، خوار و کوچک شمرد؛ زیرا چنین امری به‌مثابه کوچک شمردن خالق و مظهرش است. پس در دستگاه حکمت او هیچ خدشه و شری یافت نمی‌شود و هر کس از دیدن حکمت در اشیا، کور است، آن شیء را نشناخته و نسبت بدان جاهل است؛ جهل به شیء نیز مساوی جهل به حکمت الهی و شخص حکیم (واجب تعالی) است. شایان ذکر است جهل در تعبیرات ابن عربی شامل عدم شناخت خویشتن نیز می‌شود؛ زیرا او معتقد است چون ما بر صورت الهی خلق شده‌ایم، پس لازم است الهی‌وار نیز عمل کرده و بیندیشیم؛ زیرا مطابق فرموده نبی اکرم ﷺ: «هر کس خود را بشناسد، خدا را شناخته است.» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۲ / ۳۲)

۲. رضا و غضب الهی به‌عنوان مظهر خیر و شر

یکی از صفات جلالی خداوند، غضب است که در مقابل آن، صفت رضا به‌عنوان یکی از صفات جمالی قرار دارد. به تعبیر قیصری: «خداوند به ذاتش عالم است و می‌داند نسب و کمالاتی را که از آنها تعبیر به اسما و صفات می‌شود، ذاتش عطا می‌کند و از جمله آن نسب، رضا و غضب است. پس علم به ذاتش او را رضا و غضب عطا کرده است و به‌سبب این‌دو، اسمای الهی به جمال و جلال منقسم می‌شود. پس صحیح است که علم به ذات از حیث رضا و غضب، به‌سبب تقابل اسمای الهیه است. اما از جهت اعیان، علم به آنها نیز حق تعالی را رضا و غضب عطا می‌کند؛ چه عین مؤمن که مطیع امرالله است از خداوند طلب می‌کند بر او به رضا تجلی کند؛ اباکننده کافر هم طلب می‌کند که خداوند بر او به غضب و قهر تجلی کند. پس اعیان، احکام نسبت رضا و غضب و وجود آن‌دو را بالفعل اظهار کرده است.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۴)

غضب الهی هم مشمول رحمت الهی است و هم ناشی از رحمت اوست؛ یعنی باطن غضب الهی نیز رحمت است؛ چنان که باطن و مأل هر شیئی، رحمت است. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۶۷۴ - ۶۷۳) رحمت خداوند از جهت وجود و احکام، همه‌چیز را فرا گرفته و وجود غضب ناشی از رحمت خداوند است. پس در صورت غضب، رحمت او بر غضبش پیشی گرفته است.

شاهد این مطلب قسمتی از شرح قیصری بر *فصوص الحکم* ابن عربی است که بدان اشاره می‌کنیم:

ان رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً و حكماً، و ان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، اي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه؛ اعلم ان الحق سبحانه

رحم الاعیان الطالبة للوجود و احكامها و لوازمها فاوجدها في العين كما اوجدها اولاً في العلم، فالرحمة سابقة على كل شيء و محيطة بكل شيء ... (قيصري، ۱۳۵۷: ۱۰۲۲)

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات با تأکید بر «وحدت وجود» و بیان رحمت سابق و غضب لاحق الهی می‌گوید:

رحمت شامل و ساری در کل است؛ چنین رحمتی لاحق سابق است و لذا خداوند خشم می‌گیرد و خشنود می‌گردد. وقتی عذاب می‌کند، آن عذاب رحمتی است برای غضبش تا غضب زایل شود. (ابن عربی، بی تا: ۴ / ۷۰)

از سوی دیگر ابن عربی غضب را امری عارضی دانسته و اصل رحمت را در هستی فراگیر می‌داند. بنابراین اگر موجبات و اسباب جلب غضب الهی از کسی سر بزند، این غضب عارضی خواهد بود و چون عارضی، زایل‌شدنی است، بعد از مدتی از بین خواهد رفت و رحمت مستقیم الهی جای آن را خواهد گرفت.

نظریه اختصاصی ابن عربی

از آنچه گذشت چنین به دست می‌آید که نوآوری و روشی که ابن عربی در مقابله با مسئله شر به کار می‌گیرد، آموزه وحدت شخصی وجود است. از آنجاکه آموزه وحدت شخصی وجود اصلی‌ترین بُعد فکری ابن عربی است، اساساً نوع نگاه وی نسبت به حکما نیز کاملاً متفاوت است؛ او عالم را جدا از حق نمی‌داند تا برای احسن بودنش اقامه دلیل کند. وی تمام عالم را در نهایت جمال و زیبایی می‌بیند؛ چون تجلی زیبایی مطلق حق تعالی است. وقتی چنین باشد، دیگر جایی برای شرور باقی نمی‌ماند؛ چون جز حق تعالی چیزی نیست و هرچه هست، اوست و او زیبایی علی‌الاطلاق است.

می‌توان گفت این تعبیر ابن عربی از شرور، بهترین پاسخ به مسئله شر محسوب می‌شود؛ چنان که ملاصدرا نیز بر این امر تأکید داشت. بنابراین مطابق با این آموزه ابن عربی، حق تعالی - طبق حدیث قدسی - برای نمایاندن خویش و نیز شناخته شدنش دست به خلق موجودات زد. خلق این مظاهر با تجلی اسما و صفات حق تبیین می‌شود و از نظر شخص ابن عربی، تجلی اسمایی محل بروز شرور است و در ذات احدیت شری نیست. پس شر از دیدگاه ابن عربی عدم مطلق است؛ برخلاف حکما که شر را فقط عدم دانسته‌اند.

نتیجه

نتایجی که از این مطالب به دست می‌آید، به ترتیب ذیل است:

۱. ابن عربی شر را عدم دانسته و خیر را شایسته وجود تلقی می‌کند و با تقسیم شر به عام و خاص، شر عام را مطلق کاستی معرفی کرده و وجود آن را در مقام احدیت نفی می‌کند.

۲. ابن عربی مشیت و اراده خداوند را تابع علم او و علم را تابع معلوم و معلوم را تابع اعیان ثابت و احوال ایشان می‌داند. وی عطایا و بخشش‌ها را به قوایل و میزان استعداد اعیان ثابت نسبت می‌دهد.

۳. ابن عربی تأکید دارد که هرچه از خداوند به مخلوقات می‌رسد، برحسب تقاضای اعیان ثابت آنهاست و هرکس میوه درخت خود را می‌خورد.

۴. شر براساس وحدت شخصی وجود، فرض ندارد. مفاد وحدت شخصی وجود این است که در نظام هستی، یک وجود بیش نیست و موجودات دیگر، مظاهر و جلوه‌های او هستند و به ملاک موجودیت او و به تعبیری به حیثیت تقییدی وجود او موجودند.

۵. مطابق آنچه گذشت، از نظر عرفا سراسر هستی ظهور اسمای الهی است و نظام حاکم بر جهان، نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسمای الهی می‌باشد. در واقع هر شیء و پدیده‌ای که در عالم مشاهده می‌کنیم، ظهور یک یا چند مجموعه از اسماءالله است؛ چنان که در دعای کمیل می‌خوانیم: «و باسمائک الی ملأت ارکان کل شیء.»

از آنجاکه همه اسمای خداوند، اسماءالحسنی است و «رحمن» نیز ام‌الاسمای الهیه می‌باشد، می‌توان گفت با ظهور اسماءالحسنای الهی و ظهور رحمت واسعه حق تعالی که مقابل ندارد، دیگر جایی برای بدی و شر و زشتی باقی نمی‌ماند. مطابق این بینش، اطلاق شر بر برخی اشیا و پدیده‌ها به دو دلیل است:

۱. بعضی پدیده‌ها قابلیت آن را ندارند که تمام کمالات را به ظهور رسانند و به سبب عدم ظهور صفات کمالی، متصف به شریّت می‌شوند. در واقع این اشیا ظهور اسم یا اسمایی نیستند که آن اسما از جرگه اسماءالحسنای الهیه خارج بوده و به واسطه ظهور آنها، شیء متصف به شریّت می‌شود؛ شریّت این گونه اشیا، وصف سلبی آنهاست، نه وصف ثبوتی. علت راهیابی این شرور در نظام هستی، تنوع استعداد و قابلیت ذاتی اشیا بوده و مجعول به جعل جاعل نیست.

۲. گاهی مفهوم شر از قیاس اشیا با اشیا حاصل می‌شود. هر شیء چون مظهر اسمی از اسماءالحسنای حق تعالی است، به طور ذاتی خیر و نیکوست؛ اما به حسب تنوع طبایع، گاهی همین شیء با برخی اشیا برخورد می‌کند که در این هنگام مفهوم شر مصداق می‌یابد. علت وقوع این گونه شرور نسبی این است که اسماءالحسنای خداوند در یک طبقه‌بندی کلی به دو قسم جلالیه و جمالیه تقسیم می‌شود. این دو قسم مقابل هم می‌باشند که بنابر طلب ذاتی، خواستار وجود علمی و عینی می‌باشند. با ظهور آنها در عالم، عین این تقابل به اشیا نیز سرایت کرده؛ به گونه‌ای که از قیاس برخی با برخی دیگر، مفهوم شر دریافت می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الهیات شفا*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.

- ۸۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۹، تابستان ۹۲، ش ۳۳
۲. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهرا.
۳. _____، ۱۳۷۵، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۴. _____، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم*، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
۵. _____، ۱۴۰۰، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. _____، ۱۴۰۵، *فصوص الحکم*، به کوشش محمود غراب، دمشق، دارالفکر.
۷. _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
۸. ابن مرزبان، بهمنیار، بی تا، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. جامی، عبدالرحمان بن احمد، ۱۳۹۸، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، چ سوم، تهران، الزهرا.
۱۱. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، ۱۹۹۰، *هدیه العارفین*، ج ۱، بیروت، دارالفکر.
۱۲. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲، *دیوان حافظ*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، خوارزمی.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، *وحدت از دیدگاه حکیم و عارف*، قم، انتشارات تشیع.
۱۴. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، *مبانی عرفان نظری*، چ اول، تهران، سمت.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق، ۱۳۶۲، *النصوص*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مولی.
۱۷. _____، ۱۳۷۱، *فکوک*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۱۸. _____، ۱۳۷۵، *النفحات الهیه*، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۱۹. قیصری، داود، ۱۳۵۷، *رسائل قیصری*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۰، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. معین، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فرهنگ فارسی*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۲۳. میرداماد، محمد، ۱۳۷۴، *القبسات*، تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.