

شر و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن عربی

مظاهر جوادی نیا^۱

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی کرج

چکیده

از دیدگاه ابن عربی، شر به معنای فقدان و کاستی و عدم حصول به غرض می‌باشد. ملاک شر براساس ملایم و ناملایم بودن آن با طبع و مزاج می‌باشد. وی وضع شرع را نیز به عنوان ملاک شناخت خیر و شر بیان کرده است. ابن عربی شر را عدمی می‌داند و شرور را به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند و همه مصادیق شرور، اعم از شرور طبیعی، ارادی (سلوکی) و اخلاقی را نسبی و بالعرض می‌شمارد. هم چنین کانون و مبادی شرور را به طبیعت و قابلیت موطن پدیده‌ها و اعیان ثابت‌ه ارجاع می‌دهد. وی معتقد است که خیر و شر هر دو باید در جهان موجود باشند تا پاره‌ای از اسماء الهی بی‌اثر نماند. ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، شر کثیر محسوب می‌شود. ابن عربی نظام جهان را بر مبنای نماد ظل الله و اسماء حسناى الهی، بالاخص اسم رحمان، اصل وحدت شخصی وجود و اصل تجلی، نظام احسن می‌شمارد و وقوع شرور در نظام هستی را بالعرض می‌داند. هم چنین تناکح، تخصص و تقابل اسماء جمالیه و جلالیه الهی را تقابل مثبت برای برقراری نظام احسن و عامل بروز شرور نسبی در آن می‌شمارد.

کلیدواژگان: شر، نظام احسن، محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، تجلی.

^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۵ و تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۹/۳۰.

۱. مقدمه

بدون تردید در جهان همواره شر و فساد و نامالیمانی از قبیل ناتوانی، فقر، جهل و حوادثی مثل زلزله و غیره به چشم می‌خورد. چرایی و چگونگی ورود اینگونه شرور در نظام آفرینش و نظام احسن از جمله پرسش‌هایی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. این مسئله در فلسفه و کلام مورد تحلیل و نقادی فیلسوفان و متکلمان قرار گرفته است. عرفان اسلامی هم عرض با فلسفه و کلام اسلامی به تجزیه و تحلیل مسائل مذکور پرداخته است. پیشینه تاریخی این بحث در عرفان نظری در قرن هفتم به محی‌الدین ابن عربی برمی‌گردد و به تبع او قیصری، قونوی، سید حیدر آملی و فناری نیز بدان پرداخته‌اند. لذا این نوشتار در صدد واکاوی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل در مکتب ابن عربی می‌باشد:

۱. تعریف اصطلاحی شر از دیدگاه ابن عربی چیست؟ اقسام شر در مکتب ابن عربی کدام است؟
۲. ابن عربی ماهیت و خاستگاه شر را چگونه تبیین می‌کند؟ چه فوایدی برای شرور نهفته است؟
۳. رویکرد عرفانی ابن عربی در باب اثبات نظام احسن و چگونگی ورود شر در آن چگونه است؟ قبل از بیان معنای اصطلاحی شر، ابتدا از دیدگاه لغت شر رامعنا می‌کنیم:

۱.۱. معنای لغوی شر

شر در لغت به معنای نقص، فقدان، بدی و همچنین به معنای هرچیزی که هرکس به آن رویکرد نفرت‌آمیز دارد، آمده است «الشر الذی یرغب عنه الكل» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۵۷).

۱.۲. معنای اصطلاحی شر از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در فصوص الحکم شر را چنین تعریف می‌کند: «اعنی بالشر ما لایوافق غرضه و لایلائم طبعه و لا مزاجه» یعنی اموری که با غرض و هدف انسان سازگار نیستند و از دیدگاه انسان ناخوشایند و نامالایم هستند، شر تلقی می‌شوند. به بیان دیگر چیزهایی که با هدف و طبع و مزاج انسان سازگار نیستند، شرمحسوب می‌شوند (ابن عربی، ۱۱۸: ۱۳۸۰؛ خوارزمی، ۱۳۸۵: ۴۱۷). ایشان در فتوحات علاوه بر تعریف فوق، عدم و فقدان کمال و حصول غرض و عدم حصول آن را نیز در تعریف شر گنجانده است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲: ۵۷۶). علاوه بر آن ابن عربی در فتوحات مکیه وضع و اعتبار شرع و شارع را به عنوان یک راه شناخت خیر و شر معرفی کرده و

می‌گوید: «لا تعرف الخیر و الشر الا بتعریف الشرع» خیر و شر جز از راه شریعت شناخته نمی‌شوند (ابن عربی، [بی تا]، ج ۴: ۴۶۲).

از تعابیر ابن عربی برمی‌آید که وی برای اعتبار شارع حساب دیگری باز می‌کند و از منظر وی در نظام تشریح، شربالذات به گونه‌ای به حسب مرتبه خاص معنا پیدا می‌کند که در مبحث شرور ارادی و اخلاقی بیان خواهیم کرد.

۱.۳. تحلیل تعاریف

- ۱- ملاک در تعریف شر، ملایم و ناملایم بودن بالطبع است.
- ۲- از منظر ابن عربی، شر به معنای فقدان و عدم کمالات تبیین شده است.
- ۳- عدم حصول به اهداف و کمال نیز شر محسوب می‌شود.
- ۴- وضع شرع یا بیان شریعت به عنوان ملاک تشخیص خیر و شر بیان شده است.
- ۵- ملایم و ناملایم بودن یک چیز برحسب ادراک عقلی با شرع تفاوت دارد.

۲. اقسام شر از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی مانند فیلسوفان شر را به شر بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند. با این تمایز که در فلسفه، وجود بالذات مصادیق متعددی دارد، ولی در عرفان یک مصداق بیش ندارد. در عرفان جز حق تعالی دیگر موارد خیر بالعرض هستند و در مقابل آن شر بالعرض قرار می‌گیرد. 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. شر بالذات، نیستی محض است. شر مطلق، عدم محض است. در نظام هستی جز حق تعالی، خیر ذاتی و مطلق تحقق ندارد. حق در مقام مطلق بودن به خیر و شر اضافی متصف نمی‌شود. از منظر ابن عربی، جهل، نادانی و نابینائی، شر بالذات هستند. اسماء الهی به لحاظ این‌که به ذات حق برمی‌گردند و همچنین جمادات و نباتات و انسانها، همه نسب الهی هستند، همه دارای شرافت و علو ذاتی و نفسی‌اند و هیچ پستی، شر و خبیثی در عالم یافت نمی‌شود. خیر و شر در نظام تشریح فرض ندارد. حق خیر محض است و از خیر محض جز خیر محض صادر نمی‌شود. اهل معرفت به اشیاء از منظر ارتباط آنها به حق می‌نگرند، از این‌رو شر را از سراسر هستی منتفی می‌دانند (ابن عربی،

[بی‌تا]، ج ۲: ۵۷۶؛ همو، [بی‌تا]، ج ۳: ۴۴۷؛ همو، [بی‌تا]، ج ۱: ۴۷). قیصری می‌گوید: هر شی‌ای چون مظهر اسمی از اسماء الحسنای حق تعالی است، خیر است و شر بودن شر نسبت به ذات شی نیست، بلکه بالعرض است. شر بالعرض یعنی چیزی ذاتاً شر نیست، بلکه به‌طور نسبی و اضافی منسوب به شر می‌شود. شر بودن شیطان از قیاس او با آدم حاصل می‌شود، وگرنه شیطان و آدم هر دو از مظهر اسماء خداوندند. یکی مظهر جلال او و دیگری مظهر جمال او است (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۴). شر بالعرض از نسبت و تراحم و تصادم و تخاصم بین اشیاء پیش می‌آید، اشیاء در حد خود خیرند، شرور مجعول بالذات نیستند، چنانکه ماهیات مجعول بالذات نیستند، زیرا آنچه از علم صنع الهی صادر شده است وجود است، وجود خیر است. بازگشت شرور به عدم و نقص اشیاء است. درنظام احسن عالم، شر بالعرض وجود دارد. در بنا و ساختن خانه از آوردن سنگ و گل و هم برخاستن گرد و غبار و تحمل خستگی‌ها ناچاریم و این ضروری است: زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممات (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۲ و ۴۶۳).

۲۰۱. رویکرد ابن‌عربی در باب ماهیت شرور

هر خواننده بصیر و محقق ژرف‌اندیشی که درصدد فهم دیدگاه عارف کبیر و ژرف‌اندیش، ابن‌عربی، در باب شر است، یکی از پرسش‌های سترگ و بنیادینی که با آن مواجه می‌شود و به جد طالب پاسخ صریح است، آن است که ماهیت شرور چیست؟ آیا شرور اموری وجودی هستند یا اموری عدمی؟ و با توجه به دو حیث مذکور، ذاتی هستند یا بالعرض و نسبی؟ در این نوشتار به صورت مجمل بدین پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم:

الف: عدمی بودن شرور: مراد از عدمی بودن شر، این است که شر مطلق، عدم محض است. به بیان دیگر، شر، عدم ظهور بعضی از کمالات در بعضی پدیده‌هایی است که به موجب این فقدان به شریّت متصف می‌شوند. شر بودن اینگونه امور وصف سلبی این اشیاء است، نه ایجاد و ظهور حقیقتی که بواسطه آن شیء شر تلقی شود. عدم شر محض است، که خیری در آن نیست. نیستی محض چیزی نیست تا در برابر وجود قرار گیرد. خیر ذاتی و مطلق همان وجود است، مقابل ندارد. مقابل آن شر ذاتی است که همان نیستی مطلق است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲: ۵۷۶؛ ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۱: ۴۷). در *ممدّ الهمم* در شرح *فصوص‌الحکم* آمده است: «امور عدمی به شر تعبیر می‌شود بر همین اساس است که رسول الله فرمود: «الشُّرُّ لیسَ الیک» شر و بدی از نزد

تو نیست. شر به دو معنی اطلاق شده است: یکی به معنی فاقد و عادم کمال است، و شر به این معنی در مورد همه ماسوی الله حتی عقل اول قابل طرح است. معنای دوم آن در بحث بعدی مطرح می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۶۲)».

ب: نسبی بودن شرور: ابن عربی در فتوحات بیان می‌دارد: «انه عدم الکمال او عدم الملائمة او عدم حصول الغرض فهی نسبی». یعنی شر عدم کمال یا ناملایم بودن با طبع انسان، هم‌چنین عدم رسیدن به غرض می‌باشد. از تعابیر ابن عربی این طور دریافت می‌شود که شرور اموری نسبی‌اند. نسبی بودن با توجه به امور دیگر قیاس می‌شود. به بیان دیگر اموری اضافی هستند. انسان عدم و فقدان کمال امری را که مانع وصول او به هدفش یا ناخوشایند با مزاجش باشد، را شر تلقی می‌کند. نسبی بودن در تعبیر ابن عربی به معنای معرفت‌شناختی آن مراد است، یعنی مظاهر اسماء جلالی حق به حسب ادراک فاعل شر محسوب می‌شود، نه به حسب متعلق آن. نسبی به این معنا با لیس تامه قابل جمع است. عدمی و نسبی بودن این امور (نبود کمال، ناملایم بودن با مزاج و عدم دستیابی به هدف) نیاز به توضیح ندارد. اینها عدم‌های خاص‌اند که اصل آنها عدم محض است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲: ۵۷۶؛ همو، [بی‌تا]، ج ۳: ۳۷۳). سید حیدر آملی در تفسیر «المحیط الاعظم» می‌گوید: «وجود خیر محض است و عدم شر محض است و تحقق برای او در خارج نیست. شر خارجی جز شر اضافی نیست. بعضی چیزها را شر می‌دانید درحالی که در آن هزاران خیر و منفعت است مثل مارها و عقرب‌ها که در آنها خیر و منافع زیاد است. خیر و شر دو امر اضافی هستند. خورشید برای خفاش تاریک است و مانع دید آنها می‌شود ولی در نفس الامر نوردهنده برای مردم جهان است» (حیدر آملی، ۱۳۸۵: ۳۶۷-۳۶۵). حافظ می‌گوید:

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
هرخطایی در جهان صنع مشاهده می‌شود، قیاسی و نسبی است. اگر غضب و قهری است، قیاسی و نسبی است. شیطان و فرشته، و جهنم در مقابل بهشت، نیز چنین‌اند. زیرا تمام پدیده‌ها با هندسه هدایت و رحمت مطلق ترسیم شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۲۱-۲۱۷). در تحریر تمهید القواعد در تفسیر شعر فوق آمده است: «معنای شعر این نیست که پیر و مربی ما از خطای موجود غافل بوده و یا از خطا آگاه بوده و تغافل نموده و کریمانه از آن گذشت. بلکه به این معناست که در عالم یک خطا و صواب نسبی و یک صواب مطلق موجود است. آن صواب و خطای نسبی که مقابل همدیگرند، در زیر پوشش صواب مطلق قرار دارند. انسان زمانی که شاهد

صواب مطلق نیست، خطا و صواب نسبی را مشاهده می‌کند و به مقتضای هر کدام حکم مخصوصی می‌کند. وقتی صواب مطلق را مشاهده می‌کند، شایستگی می‌یابد تا خطای نسبی را نیز در زیر پوشش آن ببیند. با این دید، چیزی در جهان خطا نیست و هر چیزی به جای خود نیکو است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۸۸). در شرح فصوص/الحکم، فص ابراهیمی آمده است: «در باره هر چه در وجود است خیر و امری پسندیده و محمود است و تنها در مقایسه برخی امور با یکدیگر ممکن است، به مذموم بودن آن حکم نماییم. به عنوان مثال اگر شهوت - از آن حیث که لذت آفرین و موجب بقای نوع است - به تأمل پردازیم، امری محمود است، اما اگر به مقوله شهوت از دریچه دیگر نگریسته شود، یعنی مطلوب آن با خواسته شر در تضاد باشد، یا به انقطاع نسل بیانجامد، همین شهوت امری مذموم تلقی می‌شود. «فَلَا تَحْمَدُ الْإِنْفِسَ وَلَا تَدْمُ الْإِنْفِسَ» [حمد مگوی مگر خودت را و هم مذمت نکن غیرنفس خویش را] چونکه خیر و شر تو از توست» (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۲۵۳، ۲۴۰). آنچه در عرف بین مردم شر است، در منظر یک مؤمن خیر تلقی می‌شود. حضرت ابراهیم(ع) فرمود: «و اذا مرضت فهو يمسقین» چون بیمار شوم او بهبودیم بخشد (الشعرا/۸۰). بهبودی و شفا را به پروردگارش نسبت داد. ولی بیماری را به او نسبت نداد (خواجوی، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۵). رحمت خدا همه را احاطه کرده است. همه را از جهت وجود و استعداد و قابلیت بخشیده است. رحمت از صفات ذاتی خداوند و غضب ناشی از عدم قابلیت بعضی از اعیان است. هرکسی در لوازم غضب، از آلام و اغراض و فقر و جهل و موت و غیره تعمق نماید، همه را از امور عدمیه یا بد می‌داند و بدین باور گرایش پیدا می‌کند که همه اینها ناشی از اسباب عدمی و نسبی می‌باشند.

ابن عربی معتقد است نسبت رحمت به حق، از نسبت غضب به آن سابق می‌باشد، یعنی رحمت حق بر غضب او تقدم دارد و اصل، رحمت است، غضب عارضی است. پیامبر(ص) فرمود: «انَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بَيْدَكَ وَ الشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» همانا همه خیر و خوبی‌ها از نزد خداست و شر و بدی از نزد او نیست. رحمت خدا همه موجودات عالم هستی، اعم از اعراض و جواهر را دربرمی‌گیرد. با استناد به عبارت قرآنی «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ». علم و رحمت او بر همه چیز احاطه دارد. عدم قابلیت بعضی از موجودات نسبت به کمال مطلق و رحمت تام و کامل خدا، سبب می‌شود که مشمول غضب و خشم الهی شوند، از این جهت به شقاوت و شر متصف می‌شوند (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۴۳-۱۱۴۲؛ خوارزمی، ۱۳۸۵: ۶۴۴-۶۴۳). فناری در مصباح الانس می‌گوید:

«ثم النسب الاسمائیه منها جمالیة لطیفه متعلقاتها مستحسنه بالنسبه الینا و منها جلالیه قهریه متعلقاتها مستکرهه فی نظرنا القاصر لمونها مهلکه او موزیه او غیرملائمه...» (فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۳، ۱۴۳). بعضی از اسمای الهی جمالی و لطفی و برخی دیگر جلالی و قهری‌اند. مظاهر اسمای جلالی از آن حیث که موجب اذیت و نابودی می‌شوند یا با مزاج ما سازگار نیستند، از نظر و دید کوتاه ما که از شهود حقایق ناتوانیم، ناپسند و زشت می‌نماید.

بر مبنای نظریه تناکح اسماء برای نسبی بودن شرور می‌توان تفسیر دیگری به شرح ذیل ارائه داد: در منظر عرفا، هر پدیده‌ای در جهان مظهر اسم یا اسمایی از حق تعالی می‌باشد و اسماء الهیه اگرچه از حیث اصول و امهات محصورند، اما از حیث پیوند و تناکح آنها با یکدیگر و تولدی که از مزدوج اسماء حاصل می‌شود، بی‌نهایت هستند. بین دو اسم متقابل، اسمی که برزخ بین دو اسم متقابل باشد، متولد می‌شود و همچنین از تناکح سایر اسماء و صفات غیرمتقابل، اسماء غیرمتناهی متولد می‌شود. برای جمیع این اسماء و اسماء متولد، مظاهری در عالم علم و خارج متحقق خواهد شد. تمامی اسماء الله را می‌توان به دو قسم اسماء جمالیه و جلالیه تقسیم کرد. اسماء جمالیه و جلالیه متقابلند و هر کدام مقتضی جهات متباین از یکدیگرند. صفات جمال، ناظر به لطف و رحمت می‌باشند، و آنچه که مقتضی قهر است، صفات جلال است. این تقابل اسماء به مظاهر علمی و عینی آنها نیز سرایت می‌کند و بین مظاهر آنها نیز تخالف و تقابل ایجاد می‌گردد. لذا برخی اشیاء مظهر اسم لطیف، نور، هادی، رزاق، محیی و... هستند و بعضی مظهر اسم مانع، قابض، قهار، مذل و... می‌باشند. از نسبت میان این اشیاء، تراحم و تخاصم حاصل می‌شود. نماد شر بودن شیطان از قیاس او با آدم حاصل می‌شود و گرنه شیطان و آدم هر دو مظهر اسماء خداوندند. بنابراین شر بودن شر، نسبت به ذات شی نیست بلکه نسبی و اضافه و بالعرض است. به بیان دیگر مفهوم شر از قیاس اشیاء با همدیگر حاصل می‌شود. هر شی چون مظهر اسمی از اسماء الله و اسماء الحسنای حق تعالی است، بطور ذاتی خیر و نیکو است، ولی به حسب تنوع طبایع، گاهی همین شی با برخی اشیاء اصطکاک پیدا می‌کند و مفهوم شر مصداق و معنا پیدا می‌کند. اسماء جلالیه و جمالیه متقابلند و بنابر طلب ذاتی خواستار وجود علمی و عینی می‌باشند. با ظهور آنها در عالم عین این تقابل به اشیاء سرایت کرده است و از نسبت برخی با برخی دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۴، ۴۶، ۶۵۹). بنابراین تقابل بین اسماء جلالیه و جمالیه و سرایت آن در مظاهر آنها و تقابل و تخالف حاصل از آن، باعث متصف شدن امور به

شریت نسبی می‌شوند. لذا با توجه به آنچه در مبحث ماهیت شر از دیدگاه ابن عربی بیان کردیم، وی مصادیقی برای شر بیان می‌کند.

۲.۲. تبیین مصادیق شرور از منظر ابن عربی

مصادیق شر از منظر ابن عربی، شامل شرور طبیعی، شرور ارادی (سلوکی) و شرور اخلاقی می‌باشند که در این نوشتار به اجمال درباره هر یک بحث می‌شود.

الف: شرور طبیعی: ابن عربی شروری مثل حوادث طبیعی، سیل، زلزله و غیره را نسبی می‌داند، یعنی آنچه در طبیعت اتفاق می‌افتد از ناحیه ذاتش، شر نیست و حادثه‌ای به عنوان شر ذاتی در طبیعت رخ نمی‌دهد، بلکه براساس نسبت سنجی و نگرش خاص افراد، شر تلقی می‌شود. او شرور نسبی را به معنای هستی شناختی پذیرفته است. به عبارت دیگر اگر انسان امری را از منظر خویش نامالایم و ناخوشایند ارزیابی کند، آن را شر می‌پندارد، اما اگر با نظر دقیق و عمیق به این امور نگرسته شود، در واقع شر نیستند، ولی چون دید ما انسانها ناقص است و از حقایق عالم هستی آگاهی کافی نداریم، آنها را شر تلقی می‌کنیم.

ب: شرور ارادی (سلوکی): ابن عربی از یک حیث تمام انواع شرور را عدم محض و از حیثی دیگر نسبی می‌داند، و از جهت دیگر برحسب تعینات در مرتبه‌ای خاص از هستی، زشتی و بدی ذاتی را در افعال ارادی پذیرفته است و شر را منحصر در گناه می‌داند. او شرور ارادی را سلوکی می‌نامد و به تعبیری شر را به عنوان احوال دنیا نفی می‌کند و آن را از احوال آدمیان و افعال آنان تلقی می‌کند. در منظر ابن عربی، اعمال ارادی انسان در اثر تنزل در هر مرتبه‌ای قیودی را می‌پذیرند، چه بسا برخی اعمال انسان در مرتبه نازل با توجه به قیودی که پذیرا می‌شوند واجد مفسده و قبح ذاتی نفس الامر می‌شوند و برخی واجد مصلحت و حسن ذاتی نفس الامر می‌شوند. از این رو احکام خاصی را از شارع حکیم اقتضا می‌کند و موجب انشای احکامی از سوی شارع می‌گردد. همانطوری که شهوت و غضب در مرتبه پایین هستی، گاه منشأ شرور می‌شوند ولی در مراتب بالاتر به صورت تولی و تبری ظهور و بروز پیدا می‌کنند. به بیان دیگر در نفس کل، شهوت به صورت عشق به کمال، و غضب به صورت تنفر از کاستی‌ها و نقایص وجود دارد. اعمال انسانها نیز چنین هستند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲: ۲۱۰؛ همان، [بی‌تا]، ج ۴: ۱۸). براساس مباحث پیش گفته می‌توان ادعا کرد که شرور ارادی نیز نسبی و قیاسی می‌باشند و براساس قیودی که می‌پذیرند، به قبح و شریت متصف می‌شوند.

ج: شرور اخلاقی: یکی دیگر از مصادیق شرور از دیدگاه ابن‌عربی، شرور اخلاقی هستند، مراد ایشان از شرور اخلاقی افعال ناشایست، خصایل ناسزاوار و خصایل ناپسند اخلاقی است که از انسان صاحب اراده و اختیار صادر می‌شوند. انواع مختلف گناهان، مفسدات متنوع اخلاقی، قتل، غارت و ... را می‌توان از مصادیق برجسته شرور اخلاقی برشمرد. قضا و تقدیر خدا این است که عمل انجام شود ولی انسان از انجام آن سرباز می‌زند. پیامبران و انبیاء الهی آمدند تا دستورات الهی را به مردم ابلاغ کنند، ولی چنین نیست که خدا همیشه خواسته باشد که دستورات عمل شود و انسان را مجبور نمی‌کند. کار انبیاء مثل پزشک برای جسم است. پزشک همیشه به خواست طبیعت مریض رفتار نمی‌کند زیرا در این صورت از معالجه باید دست بکشد. رسولان خادمان امر الهی هستند نه خادمان اراده انسانها.

ابن‌عربی بر این باور است که حضرت حق بدون عطف نظر بدین امر که عمل ویژه در دیدگاه انسان خیر یا شر است، عمل را در کلیتش مقدر نمی‌کند. وی معتقد است که گناه نافرمانی نسبت به مشیت خدا نیست، زیرا برای انسان ناممکن می‌شود، بلکه نافرمانی در برابر اوامر تشریحی است. به بیان دیگر ما باید در برابر اوامر و نواهی پیامبران الهی منقاد و مطیع باشیم و عدم انقیاد در برابر اوامر و نواهی رسولان الهی، گناه و عصیان محسوب می‌گردد، یعنی دستورات انبیاء برای انسان امر تکلیفی است. وی از حدیث قدسی استشهد می‌نماید که «لو لمتذنبوا لذهبت بکم و خلقت خلقاً یذنبون و یستغفرون فاغفر لهم»، «یعنی اگر گناه نمی‌کردید به جای شما خلقی دیگر می‌آوردم تا گناه کنند و استغفار کنند تا آنان را مورد آمرزش قرار دهم». پس مخالفت و نافرمانی به اقتضای حکمت الهی است، زیرا با صدور این گناهان، رحمت و غفران نیز ظاهر می‌شوند (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۷۹، ۳۸۹؛ رام لاند، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۶؛ جامی، ۱۳۶۵: ۱۷۵). بنابراین می‌توان اینگونه تحلیل کرد که تقدیر کلی همه امور و کارها به دست خداست و حضرت حق صرف نظر از خوب یا بد بودن، عمل را در کلیتش مقدر فرموده است. خداوند از انسان می‌خواهد که بین کمال و نقص و خیر و شر فرق بگذارد و با اراده و اختیار خود انتخاب کند. مختار بودن انسان از قضای الهی است و خدا انسان را مجبور به عمل ویژه‌ای نمی‌کند. این امر در مورد احکام الهی و شرعی نیز صادق است. اگر تقدیر خدا فقط بر عمل ویژه‌ای باشد تکلیف و نظام پاداش و جزا بی معنی خواهد بود. براساس تبیین پیش گفته ابن‌عربی در کتاب *المسائل* مطلبی اشاره می‌کند که مصداق و مؤید حدیث قدسی مذکور می‌باشد. وی می‌گوید: «در جهان بلا و عافیت و خیر و شر

همه باید باشند تا پاره‌ای از اسماء الهی بی‌اثر نمانند. به عبارت دیگر اگر هر چیزی معادل خوبی باشد، برخی از اسمای الهی که مبین رابطه انسان با خدا هستند، از اعتبار ساقط می‌شوند، صفات غفار و رحیم و هادی از این دسته‌اند. ابن عربی همچنین بر این باور است که به اقتضای حکمت الهی، انسانها با ارتکاب معاصی و شرور اخلاقی مستحق صفات غفران و رحمت الهی می‌شوند (همان: ۴۶). حاصل کلام این مبحث این است که از دیدگاه ابن عربی همه مصادیق شرور، اعم از طبیعی، ارادی و اخلاقی، بالقیاس و نسبی هستند.

۲.۳. خاستگاه و مبادی شرور از دیدگاه ابن عربی

بر اساس وحدت شخصی وجود، از آن جایی که حق تعالی خیر محض است و از خیر محض، جز خیر محض، افزایه نمی‌شود. همچنین بر مبنای توحید افعالی هم فعل فیض مقدس و هم فاعل حق تعالی، واحد می‌باشند. با پذیرش مقدمات پیش‌گفته این پرسش در ذهن انسان تداعی می‌شود که خاستگاه و منشأ شرها و عدمها در جهان کجاست؟ ابن عربی می‌گوید: منشأ شر به طبیعت برمی‌گردد. او شرور را به جهت‌های قابل و تضاعف امکانات برمی‌گرداند. به بیان دیگر، برخی موجودات مانند عقل اول بدون واسطه از حق افزایه می‌شوند. در این صورت، به سبب قربی که به مبداء فیض دارند، جهت‌های وجوبی و اسمایی آنها غالب‌اند. موجوداتی که با چند واسطه افزایه می‌شوند، در مراتب نزولی وجود برخی مغلوب جهت‌های امکانی واقع نمی‌شوند و بر خیریت اصلی خود باقی می‌مانند. اما برخی دیگر مقهور آن قرار می‌گیرند و زمینه شر در آن فراهم می‌آید. در نتیجه کاستی‌ها (در مراتب تجلی) به مراتب و جهت‌های امکانی برمی‌گردد. اینکه برخی مغلوب جهت‌های امکانی واقع می‌شوند و برخی واقع نمی‌شوند، به استعداد جزئی موطن‌ها و قابلیت آنها برمی‌گردد و استعداد و قابلیت جزئی با تمام شرایط به استعداد کلی در اعیان (ماهیات) ثابت برمی‌گردد. ابن عربی شر را به قابلیت موطن‌ها و به استعداد اعیان ثابته ارجاع می‌دهد. به عبارت دیگر کاستی‌های وجود و شرور به قابلیت محل یا غلبه جهت‌های امکانی و استعداد موطن‌ها، و به استعداد کلی در اعیان ثابته یا ماهیت برمی‌گردند. در نتیجه خیر و شر بودن ناشی از اقتضائات استعداد جزئی و شرایط بیرونی (محل و غلبه جهات امکانی) است. اقتضائات و استعداد جزئی یا همه شرایط تابع اقتضائات کلی اعیان ثابته‌اند (ابن عربی، ۳۰: ۱۳۸۰؛ همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۸؛ فناری، ۱۳۷۴: ۹۵ و ۱۷۵؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۱۹۱ و ۱۹۲). ابن عربی در فص ابراهیمی می‌گوید: «اگر وجود در حقیقت یک چیز باشد و اگر تمام آنچه در هستی ظاهر می‌شود

خیر یا شر و معصیت باشد یا طاعت، در ازل به مقتضای طبیعت نفس وجود مقدر شده است. لازمه ضروری‌اش این است که در عالم هستی ره‌یافتگان و ره‌گم‌کردگانی باشند و نیز در آن خیر و شر و طاعت و معصیت و زشتی و زیبایی و سود و زیان باشد، چرا که همه این امور مقتضای خود طبیعت وجود است. عنایت خدا اقتضا دارد که اعیان به همان‌گونه که بودند، تحقق یابند. بنابراین اگر آدمی کار خیر انجام دهد بر اثر استعداد ازلی او برای کار خیر است و اگر مرتکب شر شود بر اثر استعداد ازلی او برای کار شر است. همان‌گونه که عبد با فعل شر یا خیر سرشته است و همان‌طور که با عمل طاعت یا معصیت سرشته است، در سرشت او نوشته شده است که با کردار خود اهل شقاوت است یا اهل سیادت» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۱۲ و ۲۱۸). لذا از مجموع دیدگاه‌ها اینگونه دریافت می‌شود که کانون و مبادی شرور طبیعت و عالم ماده است. نیز خیر و شر به قابلیت موطن‌ها و به استعداد اعیان ثابت و مقتضای طبیعت اشیا برمی‌گردد. به بیان دیگر احکام شر از تعیین‌ها برمی‌خیزد نه از نفس هستی.

۲.۴. فواید و اغراض شرور

براساس تبیین پیش‌گفته در مورد ماهیت شرور و عدمی و نسبی بودن آنها منافع و فواید بسیاری در پرتو این شرور نیز نهفته است که توجه به آن ضروری است و به‌طور اجمال به آن اشاره می‌کنیم. شرور در جهان قلیل و اقل است و ترک خیر کثیر برای جلوگیری از شر اقل خود شر کثیر است و بر مبداء فیاض سزاوار نیست که خیر کثیر را ترک کند. فواید شرور نسبی و بالعرض از مضرات آن بیشتر است. ابن‌عربی جمال را در جلال الهی مشاهده می‌کند و به زبان حال می‌گوید:

ز درد و جور آن دلبر مکن ای دل‌شکایت‌ها که دردش عین درمانست و جور او عنایت‌ها
لذا وجود شرور جزئی به عنوان لوازم لاینفک جهان می‌باشد و میان شرور و خیرات تلازم وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). ابن‌عربی در *المسائل* می‌گوید: سزاوار الوهیتش آن است، که در گیتی بلا و عافیت و خیر و شر هر دو موجود باشند در غیراین‌صورت پاره‌ای از اسم‌های الهی بی‌اثر می‌مانند که این محال است. به بیان دیگر برای همه اسماء‌الله مظهری است، در غیر این صورت اسمای الهی معطل می‌ماند. ممکنات هرکدام به موازات اسمی از اسماء مؤثر خداوندی قرار یافته‌اند و تقابل و تخصص میان اسماء‌الله تقابلی مثبت در جهت برقراری نظام احسن است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۶).

به اعتقاد ابن عربی رحمت الهی بر غضب او پیشی گرفته و حتی غضب و انتقام نیز از رحمت اوست. در سوره مبارکه «الرحمن»، که با نام مبارک الرحمن شروع می‌شود، درصدد بیان رحمت‌های الهی است. دوزخ و عذاب‌های دردناک دیگر را از نعمت‌های پروردگار به شمار آورده است. حضرت سجاد(ع) می‌فرماید: جهنم تازیانه خداست تا مردم را با آن تازیانه به بهشت بکشاند. عرفا در استدلال منافع بسیاری که در پرتو شرور نهفته است، می‌گویند: اسماء خدا قابل تقسیم به اسماء جمالیه و جلالیه است و همه این اسماء به ذات الهیه بازگشت دارند. پس هر جلالی را جمالی و هر جمالی را جلالی است. به اعتقاد ایشان همبستگی جلال و جمال الهی را می‌توان در پدیده‌های مختلفی مشاهده کرد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا اُولِيْ الِالْبَابِ» (بقره/۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۲۳).

لذا از نکات فوق درمی‌یابیم که یکی از فواید شرور، برقراری نظام احسن است که حاصل تخصص و تقابل مثبت میان اسمای جمالیه و جلالیه الهی می‌باشد. همان‌طوری که در مبحث شر اخلاقی اشاره کردیم، انسانها با مرتکب شدن به معاصی و شرور اخلاقی، مورد رحمت و غفران الهی واقع می‌شوند؛ یعنی بعد از استغفار کردن براساس اقتضای حکمت الهی، مشمول غفران و رحمت الهی می‌شوند (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۷۹). بنابراین برخوردار شدن انسانها از غفران و رحمت الهی، یکی از فواید شرور جزئی می‌باشد. بعد از تبیین ابعاد مختلف و اضلاع گوناگون مسأله شرور از دیدگاه ابن عربی، به کنکاش درباره نظام احسن از دیدگاه او می‌پردازیم.

۳. تصویر نظام احسن در عرفان

نظام آفرینش از منظر عرفان نظام تجلی و ظهور است و کثراتی که در عالم مشاهده می‌شود، کثرت تجلیات و ظهور اسماء و صفات اوست. از آن جایی که اسماء خداوند همه اسماء الحسنی می‌باشد، لذا در نگاه کلی به عالم همه چیز زیباست. حقیقت هستی در عرفان نظری، واحد شخصی است نه واحد تشکیکی، هیچ کثرتی برای اصل حقیقت نیست، تنها کثرتی که مطرح است، کثرت تجلیات می‌باشد که سایه نور محض هستند (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۱۷).

۳.۱. رویکرد عرفانی ابن عربی در اثبات نظام احسن

ابن عربی از سه راه به اثبات نظام احسن هستی می‌پردازد: الف: اسماء الهی، ب: اصل وحدت شخصی وجود ج: تجلی وجود.

اسماء الهی و نظام احسن

در این مبحث نظام احسن را بر محوریت اسمای الهی در حوزه اسم رحمن و هم‌چنین ظهور رحمت خاص حق تعالی، یعنی رحیم که زیر مجموعه رحمت رحمانی می‌باشد، به‌طور اجمال بررسی می‌کنیم. ابن عربی یکی از راه‌هایی که به اثبات نظام احسن می‌پردازد، اسم رحمن است. اسم رحمن اسم کلی است که شامل اسمای حسناى الهی می‌شود. تمام اسمای الهی اسمای جمالی‌اند. سراسر عالم مظهر جمال مطلقى است که در همه نظام هستی سربان دارد. اگر مظاهر جلال الهی شر به نظر می‌آید، تمام عالم در نهایت جمال است و به‌طور مطلق قبح و زشتی از عالم منتفی است. «فالعالم کله فى غاية الجمال مافیه شیء من القبح» و به آیه قرآن استشهاد می‌کند که خداوند به هر یک از موجودات آفرینش و کمال مناسبی را که اقتضا داشت، عطا کرد. قال تعالی: «أعطى كلَّ شىء خلقه» (طه/۴۹) (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۹۹، ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۴۲). براساس تبیین پیش‌گفته در مبحث نسبی بودن شرور «متعلق اسمای جمالی، در مقایسه با ما، حسن و زیباست و متعلق اسمای جلالی نیز به نظر و دید قاصر ما ناپسند و زشت می‌نماید (فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۳، ۱۴۳). اسمای الهی مانند علیم، قدیر، مرید و مظاهر خلقی مثل جماد و نبات و انسان... به لحاظ اینکه به ذات حق برمی‌گردند و یا نسب الهی هستند، علو و شرافت ذاتی دارند، هیچ پستی و شر، در عالم یافت نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۲).

همه اسمای الهی از اسم‌الله و اسم رحمن نشأت می‌گیرند. اسم الله و رحمن خود از اسمای حسناى الهی است که اسم‌های حسناى جزئی‌تر را نیز در خود دارد. حق نیز از راه اسمای حسناى خود در عالم اثر می‌گذارد. یعنی اسمای حسناى او اقتضای ظهور به صورت عالم را دارد. پس عالم مظهر اسمای حسناى الهی است. ابن عربی می‌گوید: «بدیع‌تر از این عالم امکان ندارد زیرا این عالم بر صورت رحمن آفریده شده است. صورت رحمان یعنی اسماء و صفات آن، تمام عالم محل دولت اسم رحمن است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۴، ۴۴۷). او در کتاب «جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار» نوشته است: «الرحمن» اسم خاص به معنی عام است. اسمی نزدیک‌تر به اسم الله از رحمان نیست. تمام آنچه موجودات و مخلوقات، که بالقوه و بالفعل آشکار می‌شوند جز به واسطه آن (الرحمن) نمی‌باشند. تمام آنچه که خدا به موجودات از علوم و حقایق و کمالات و نقایص داد، جز اسم رحمان نیست. تمام وجود مظهر ذات و صفات و افعال خداست» (حیدر آملی، ۱۳۸۶: ۷۱۲).

ابن عربی برای ظهور اسم رحمن مراتبی را برمی‌شمرد که عبارتند از: رحمت ذاتی، رحمت اسمایی و رحمت فعلی. رحمت ذاتی که تجلی حق بر خود اوست، یعنی تحت رحمت قرار گرفتن خود رحمت است. به بیان دیگر خداوند به واسطه رحمت، رحمت را ایجاد کرد. اولین چیزی که رحمت خدا به آن گسترش یافت، شیئیت خود رحمت بود. رحمت اسمایی که مرتبه دوم ظهور رحمت است. ظهور اعیان ثابت و شیئیت اسماء است و به لحاظ تجلی همان فیض اقدس است. رحمت فعلی که ظهور اعیان خارجی و موجودات خارجی است و به واسطه نفس رحمانی یا فیض مقدس ظاهر می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۷۷). نکته‌ای که در اینجا ضروری است به آن اشاره کنیم این است که رحمت الهی از منظر ابن عربی به دو سنخ تقسیم می‌شود:

۱. رحمت امتنانی (عام)، همان تجلی عام و اعطای وجود است که بدون تبعیض و تفاوت همه اشیاء و اعیان حتی اسماء را دربرمی‌گیرد و حق تعالی به این اعتبار «رحمان» خوانده می‌شود.
۲. رحمت وجوبی (خاص)، رحمت و اعطایی هست که در مورد موجودات با شعور و با اراده مثل انسان و به نحو پاداش مطرح است و گونه‌ای خاص از موجودات را شامل می‌شود، حق به این اعتبار رحیم خوانده می‌شود و این رحمت خود از زیر مجموعه رحمت رحمانی می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۵۱؛ رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۸۸).

ابن عربی در فصّ زکریاویه می‌گوید: «بدان که رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است. رحمت او سابق بر غضب اوست. نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او. رحمت الهی همه اعیان را فرا گرفته است، رحمت الهی ملایم و غیرملایم را به حسب وجود فرا گرفته است و همه را ایجاد کرده است. رحمت حق ذاتی اوست (رَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) (اعراف/۱۵۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۶۲-۴۶۱). در شرح فصوص/الحکم (فصّ زکریاویه) آمده است که رحمت خدا گسترده‌تر و فراگیر است و سازگار و ناسازگار با خواسته مردم و خیر و شر را، و هر آنچه را که به هرگونه در هستی تحقق یابد دربرمی‌گیرد و برایش اهمیتی ندارد که آنچه موجود می‌شود با خواسته این یا آن فرد سازگار است یا ناسازگار. زیرا سازگاری و ناسازگاری، دو امر اعتباری‌اند که در حقیقت اشیاء دخیل نیستند و خیر و شر هم اعتباری‌اند. رویکرد رحمت به ایجاد حقیقت اشیاء و افعال است. پس رحمت بدین معنا مترادف با مشیّت الهی است که فراگیرترین قانون هستی است (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۰۶-۳۰۵). بنابراین در مکتب ابن عربی رحمت الهی، ذاتی است و عدم فیضان رحمت بر اشیاء به دلیل عدم قابلیت آنها برای پذیرش کمال و رحمت است. لذا غضب نیز ذاتی حق تعالی نیست و به تعبیر

ابن عربی، اسماء الهی و اعیان ثابتة و حتی خود را نیز دربر می‌گیرد. او در *فصوص الحکم* می‌گوید: «اگر همه عالم ظل الله و مظهر اسماء حق است و اگر هر اسم از اسماء حق احسن و همگی از جمله اسماء حسنی باشد، بنابراین نظام عالم نیز، احسن خواهد بود.» وی برهان لمی را در باب اثبات حسن بودن نظام جهان و عدم دخول شر در آن را این گونه بیان کرده است. در فصّ ایوبی می‌گوید: «اگر حق متعال هویت عالم است (برحسب ظهور) پس احکام و صفات عالم جز از جانب او نیست، پس وقوع عالمی برتر و زیباتر از این عالم ممکن نیست، زیرا که این عالم بر صورت رحمان است و ظل نظام اسمایی حق که توسط نفس رحمانی پدیدار گشته است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۷۲).

۳.۲. اصل وحدت شخصی وجود

دومین راهی که در آن ابن عربی به اثبات نظام احسن می‌پردازد، نظریه وحدت وجود است. این اصل از مبانی عرفان نظری به‌شمار می‌آید. نظام حاکم بر جهان، نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسماء الهی است. در واقع تنوعات و کثراتی که در عالم مشاهده می‌کنیم، عرصه جلوه‌نمایی اسماء و صفات حق تعالی است. بحث تجلی وجود نیز مبتنی بر اصل نظریه وحدت شخصی وجود است. وحدت وجود به معنای انحصار وجود در واحد است، یعنی یک حقیقت وحدانی بسیط تمام هستی را پر کرده است. امر وجودی در عرفان چیزی است که منسوب به وجود باشد و وجود بالذات در عرفان یک مصداق بیش ندارد. هر آنچه حق تعالی در او تجلی کند، مظهر آیت و نمود حق می‌شود. در نظام هستی جز حق تعالی خیر ذاتی و مطلق تحقق ندارد و حق در مقام اطلاق به خیر و شر اضافی متصّف نمی‌شود. خیر و شرهای مقید و اضافی از احکام تعینات هستند. اعتقاد عارفان به وحدت وجود از راه کشف و شهود حاصل می‌شود. ابن عربی بر این باور است که: کسی که خدا چشمش را گشوده باشد، او را در هر چیز یا عین هر شی می‌بیند. همچنین به انوار است که می‌توان حق را به حقیقت هر چیز در نفس الامر دید. تأویل‌هایی که درباره آیات «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/ ۱۳)، «وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/ ۸۸)، «وَمَا رَمَيْتُ أَذْرَمِيَّتَ لَكِنِ اللَّهُ رَمَى» (انفال/ ۱۷) و غیره همه مؤید اثبات وحدت وجود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۴۷).

بنابر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس شیئی منها» که ملاصدرا هم آن را مطرح کرده است، از آنجا که حق تعالی وجودی نامتناهی است، یعنی مجالی برای وجود دیگر یا غیر

نمی‌گذارد. زیرا وجود منحصر به حق است. حمل هر چیز بر بسیط الحقیقه و بالعکس، اگر به حمل ذو هو یا حمل حقیقت و رقیقت صورت پذیرد با تشکیک وجود سازگار است. اما اگر حمل هوهو یا حمل ظاهر بر مظهر صورت گیرد، هر کمالی خود اوست و جز او کمال و وجودی نیست و به وحدت شخصی وجود می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۶، ۲۵۷، ۳۳۶).

پس براساس نظریه وحدت وجود ابن عربی، خیر و شر در جلوه‌های وجود مطرح است، نه در اصل وجود و جلوه‌های وجود بالذات معدوم و بالعرض موجودند. همه چیز جلوه، مظهر و آیت و نمود حق هستند و هیچ پستی و خبیثی در عالم یافت نمی‌شود جز حق تعالی، که خیر محض و ذاتی است، دیگر موارد خیر بالعرض هستند و مقابل آنها شر بالعرض قرار می‌گیرد.

۳.۳. تجلی وجود

اصل دیگری که ابن عربی برای اثبات نظام احسن ارائه می‌دهد، نظریه تجلی وجود است. تجلی از ریشه جَلَوَ، جلا به معنی روشنی و آشکار است و هم به معنای انجلا است. تجلی در مصدر مطاوعه می‌باشد، به معنی جلوه‌نمایی است (ابن منظور، ۱۳۰۰هـ.ق: ۳۴۲، ۳۴۳). ابن عربی نظریه تجلی را بدیل نظریه علیت فلسفی، برای رؤیت انوار الهی در سراسر عالم برگزیده است. است که در انتخاب و گزینش این اصطلاح از سوی عرفا مستندات نقلی، مثل آیه (۳۵) نور و آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا» (اعراف/۱۴۳) دخالت داشته باشد. زیرا واژه تجلی در آیه اخیر بر نوعی ظهور خاص پروردگار بر کوه طور و متلاشی شدن آن کوه و مدهوش افتادن حضرت موسی (ع) به واسطه آن تجلی دلالت دارد.

از منظر ابن عربی، مراد از تجلی، آشکار شدن ذات مطلق حق و کمال او پس از تعین یافتن به تعینات ذاتی اسمایی یا افعالی برای خود او یا برای غیر اوست، به نحوی که باعث تباین، حلول یا اتحاد نشود. نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود است. تجلی، درخشش نور الهی بر دل عارف است. اصطلاحات مترادف یا مرتبط با تجلی در عرفان نظری عبارتند از: اظهار، ظهور، اشراق، افاضه، امر، اضافه، فیض و غیره. مسأله فاعلیت بالتجلی که در حکمت متعالیه مطرح است، در صورتی با اصل تجلی عرفا مطابقت دارد که منطبق بر وحدت شخصی وجود باشد، نه وحدت تشکیکی. ابن عربی اصل تجلی را به عنوان محور نظام فکری خود برگزیده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۱۶؛ ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۲-۳۱). بنابراین با توجه به مطالب فوق می‌توان به شبهه‌ای که در باب وحدت وجود و تجلی مطرح شده است پاسخ داد و تقریر شبهه این است: با

توجه به این که اشیاء مظهر تجلیات حق تعالی هستند، براساس قاعده اتحاد ظاهر و مظهر صفات ممکنات و اشیاء به حق نسبت داده می‌شود و خدا به نقابص متصف می‌شود و این خلاف عقل و نقل است. ابن عربی در فتوحات مکیه در مورد اتحاد ظاهر و مظهر اینگونه به شبهه پاسخ می‌دهد: «سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها» یعنی منزه است خدایی که ظاهرترین چیز هاست و او عین ظهور است. «فهو عین کل شی فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذاتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء الاشیاء.» یعنی حق تعالی در مقام ظهور عین هر چیز است نه در مقام ذات، زیرا ذات او بالاتر از آن است بلکه در مقام ذات، او خود ذات خویش و اشیاء اشیاءاند (ابن عربی، ج ۲: ۴۵۹؛ همان، ج ۳: ۴۶ و ۸۰). مدعای ابن عربی را چنین می‌توان تحلیل کرد: آنچه با اشیاء متحد است ظهور و تجلی حق است نه ذات حق. اینکه جهان مظهر جمال و جلال حق است، نه اینکه ذات حق تعالی به همه صفات اشیاء متصف شود، بلکه به معنای این است که او فاعل و مظهر آنهاست. قید عدم حلول و اتحاد که در تعریف تجلی از منظر ابن عربی آمده، به این معناست که ابن عربی محور اتحاد را فعل و ظهور حق مشخص کرده است.

ابن عربی آینه (صورت مرآتیه) را بهترین نماد برای نشان دادن وحدت شخصی وجود و تجلی الهی و رابطه آن با عالم و هم چنین عدم استلزام حلول و اتحاد می‌داند. به بیان دیگر آینه (صورت در آینه) با این که واقع نما است، اما خود سهمی از واقعیت ندارد. صورت مرآتیه را ذاتی جز ارائه نیست، این به معنای اتحاد و حلول صورت با آینه نیست. به تعبیری، به عبارت دیگر، صورت در آینه ظهور کرده، اما وجودی واقعی ندارد. یعنی نه در آینه است و نه در فضای بین آینه و ناظر بر آن، آینه خود موضوعیتی ندارد و از آن حیث که آینه است، قابل رویت نیست. جهان، آینه حق نما است، چون شان آینه حکایت از دیگری است، در جهان نیز هیچ کمالی نیست، مگر نمایانگر حق باشد. ابن عربی نه فقط ممکنات را آینه‌هایی می‌بیند که جمال حق را به انحاء گوناگون باز می‌تاباند، بلکه حق متعال را نیز آینه صور ممکنات می‌بیند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۷۶ و ۷۳۹؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۳۱؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۲۹).

۳.۴. مراتب تجلی

ابن عربی بر این باور است که تجلی دارای مراتب ذیل است:
۱- تجلی ذاتی، ۲- تجلی اسمایی، و ۳- تجلی افعالی.

تجلی ذاتی: تجلی ذات برای ذات و شهود و رویت ذات به نحو اجمال و بساطت بدون لحاظ اسماء و صفات است. موطن این تجلی مقام احدیت است.

تجلی اسمایی: آن است که به واسطه آن اعیان و ممکنات که شوون ذات است برای ذات ظهور پیدا می‌کند، موطن آن مقام واحدیت است.

تجلی افعالی: آن است که به موجب آن حق تعالی در کسوت اعیان خارجی که مظاهر اسماء و حقایق علمی در مرتبه واحدیت هستند، ظهور پیدا می‌کند. سبب این تجلیات و سرّ ایجاد عالم و نظام احسن، حجت الهی به ظهور و بروز ذات و کمالات ذاتی است. چنانچه می‌فرماید: «کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً. فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» من گنجی پنهان بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس این جهان و انسان را خلق کردم تا اینکه شناخته شدم. کنزیت و مخفی بودن اشاره به مقام احدیت دارد. سراسر هستی ظهور اسماء حق تعالی است. هر امری در عالم واقع می‌شود برای ظاهر شدن حکم یکی از اسماء حسنی الهی است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹-۲۴۸؛ حیدر آملی، ۱۳۷۵: ۴۰۰-۳۳۹).

تحلیلی که از آراء ابن عربی از این بحث در باب اثبات نظام احسن و اکمل می‌توان ارائه داد این است که در نگاه کلی به نظام هستی اصلاً شری وجود ندارد و همه چیز نیکوست، ولی در نگاه جزئی به اجزای عالم و پدیده‌ها و حوادث، بالعرض و به‌طور نسبی شر وجود دارد. هم چنین، بر مبنای اصل تجلی، حق و مراتب آن، این جهان و پدیده‌های آن، مظهر و تجلی یک اسم از اسماء الله است، هم چنین سبب و سرّ ایجاد نظام هستی براساس حدیث قدسی بروز کمالات ذاتی و حرکت حبیبه و عشق الهی است. در نتیجه نظام این جهان، بهترین نظام و اکمل و احسن است.

۴. تبیین ابن عربی از کیفیت وقوع شر در قضای الهی

با تعمق و بررسی آرای ابن عربی در باب شر می‌توان برای کیفیت وقوع شر در قضای الهی دو تبیین ذیل را ارائه داد:

تبیین اول: برگشت شر به عالم طبیعت: ابن عربی نظام احسن را معلول صفات و اسمای حسنی خدا می‌داند و با ظهور اسماء، دیگر جایی برای شر باقی نمی‌ماند. شروری که در جهان مشاهده می‌کنیم به علت قابلیت پدیده هاست که دچار شرور نسبی و بالعرض می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲).

راهیابی شرور در هستی، به علت تنوع استعداد و قابلیت ذاتی اشیاء و عالم ماده است، مجعول به جعل جاعل نیست. منشاء شر به طبیعت برمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۳۰؛ ابن عربی بی تا، ج ۴: ۱۸).

تبیین دوم: نقش انسان در پیدایش شرور (شرور سلوکی-شرور اخلاقی): براساس تبیین پیش گفته در آرای ابن عربی در مبحث مصادیق شرور، او نقش انسان در پیدایش شرور را در قالب دو مسأله و مصادق، یعنی شرور ارادی و اخلاقی بررسی کرده است: در بحث شرور سلوکی یا ارادی ابن عربی بر این باور است که اعمال ارادی انسان در اثر تنزل در مرتبه‌ای خاص قیودی را می‌پذیرند، و واجد مفسده و قبح می‌شوند و از این جهت به شریعت متصف می‌شوند. وی در مبحث شر اخلاقی می‌گوید: انسانها با مرتکب شدن به معاصی و گناه، براساس حکمت خدا، مورد رحمت و غفران الهی واقع می‌شوند. او برای تأیید مدعایش به حدیث قدسی استشهاد می‌کند و می‌گوید: اگر گناه نمی‌کردید به جای شما خلق دیگری می‌آوردم تا گناه کند، استغفار نموده تا آنها را مورد آمرزش قرار می‌دهم (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۷۹، ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۸). براساس تبیین پیش گفته، ابن عربی معتقد است که رحمت خدا همه را فرا گرفته است. رحمت اصل است و غضب عارضی است. شرور در جهان نسبت به خیر قلیل است. ترک خیر کثیر برای جلوگیری از شر قلیل خود شر کثیر محسوب می‌شود. وی جمال را در جلال الهی مشاهده می‌کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۲، ۴۶۱). بنابراین در مجموع ابن عربی بر این باور است که راهیابی شرور جزئی در نظام احسن، به استعداد و قابلیت اشیاء و پدیده‌ها برمی‌گردد. هم چنین تقابل مثبت میان اسماء الهی و بروز و ظهور آنها در تجلیات، سبب می‌شود که پدیده‌ها به‌طور نسبی و بالعرض، به شریعت متصف شوند.

۵. نتیجه‌گیری

از مجموع آراء ابن عربی این نتایج بدست می‌آید که سراسر هستی، ظهور اسمای الهی است و نظام حاکم بر جهان نظام تجلی و تابع اسمای الهی و مراتب رحمت ذاتی، فعلی و افعالی اوست. از آنجایی که اسمای خداوند همه نیکو هستند، با ظهور آنها و ظهور رحمت واسعه حق تعالی، دیگر جایی برای شر و بدی باقی نمی‌ماند. لذا مطابق این بینش، اطلاق شرور نسبی به برخی از اشیاء، به قابلیت پدیده‌ها و تعین‌ها برمی‌گردد. وجود شرور جزئی از لوازم لاینفک نظام احسن می‌باشد و میان شرور و خیرات تلازم برقرار است. ابن عربی بر این باور است که تناقض و تقابل مثبت

میان اسماء جمالیه و جلالیه، سبب بروز شرور جزئی در مظاهر و تجلیات می‌شود و از این حیث، متعلق اسمای جلالیه در دید قاصر ما انسانها، زشت و شر به نظر می‌آیند و به شریعت متصف می‌شوند. بنابراین در نگاه کلی شروری در عالم نیست و در نگاه جزئی، وقوع شرور قلیل در نظام احسن قیاسی و بالعرض می‌باشد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ دوم، قم، تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۷۵)، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمد جوزی، چاپ اول، تهران، روزنه.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۶)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن، مترجم سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۵)، تفسیر المحيط الاعظم، تعلیق محسن موسوی تبریزی، قم، موسسه فرهنگی و نشر علمی نور.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۳۰۰هـ.ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا) فتوحات مکیه، ۴ جلدی، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تصحیح عقیفی، تهران، الزهراء، افسست بیروت.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، چاپ چهارم، تهران، الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، المسائل، تصحیح و ترجمه و تعلیق محمود دامادی، ج اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۵)، نقد النقود فی شرح نقش النصوص، تهران موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶)، «ده مقاله پیرامون مبدء و معاد»، چاپ سوم، تهران الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم، بخش پنجم از ج ۲، چاپ سوم، تهران، الزهراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، چاپ اول، تهران، الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- خواجهی، محمد (۱۳۸۸)، ترجمه فتوحات مکیه، ج ۱۳، چاپ اول؛ تهران، مولی.
- خوارزمی تاج الدین حسین (۱۳۸۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۳۶۲)، المفردات فی غریب القرآن، [بی‌جا]، چاپ دوم، مکتبه المرتضویه.
- رام لاند (۱۳۸۸)، حکمت محی الدین، ترجمه علی اشرف امامی، چاپ اول، تهران، بصیرت.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، چاپ اول، تهران، سمت.
- عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، چاپ اول، تهران، الهام.
- فناری، محمد ابن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۱)، فکوک، تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مولی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، ج ۲، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.