

نقش اعیان ثابتہ بر اختیار انسان از منظر ملاصدرا

مرضیبه اخلاقی^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۴/۱۴

واژگان کلیدی:

اعیان ثابتہ، جبر
و اختیار،
ملاصدرا،
ابن عربی.

چکیده: اعیان ثابتہ در مباحث هستی‌شناسی عرفانی، کلید فهم بسیاری از مباحث قضا و قدر، جبر و اختیار، علم پیشین خدا و امثال آن است. صدرالمآلین در حل برخی مسائل فلسفی خود از اعیان ثابتہ بهره برده است. پذیرش نظریه اعیان ثابتہ به عنوان الگوهای از پیش تعیین شده تغییرناپذیر موجودات در عالم علم الهی، ناسازگاری عمیقی با نظریه مختار بودن و فاعل حقیقی دانستن انسان در نظام صدرایی دارد. در نوشتار حاضر، پس از بررسی و تحلیل ویژگی‌های اعیان ثابتہ، به ویژه روابط حاکم میان این حقایق کلی و جزئی با افراد عینی و خارجی آنان، این نتیجه به دست می‌آید که در نگرش عرفانی ملاصدرا، اگرچه تمامی اعمال و افعال هر فرد در هر شرایطی تحت هدایت و ربوبیت اسمی و تابع مقتضیات عین ثابت اوست، اما با توجه به حاکمیت قاعده «اندیشه تا عمل» بر افعال انسانی هرگز نافی مختارانه عمل کردن و فاعل حقیقی بودن انسان نیست بلکه ویژگی‌های نهادینه شده در عین ثابت افراد عبارت خواهد بود از بروز آثار و احکام حرکت‌های موج‌گوناگون و مختلفی که هر فرد با انتخاب خودش بالاجبار، تحت ربوبیت و هدایت تکوینی و ذاتی اسمی از اسماء الله قرار می‌گیرد و مقتضیات لوازم آن اسم را بر حسب استعداد و قابلیت که در سیر استکمالی و حرکت صعودی در خود فراهم کرده است، به منصه ظهور می‌رساند.

DOI: 10.30470/phm.2021.525514.1966

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور، Akhlaghi@pnu.ac.ir

مقدمه

اعیان ثابت، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اندیشه ابن عربی است که با مباحث اختیار انسان، هم‌پوشی و ارتباط تنگاتنگ دارد. بحث اعیان ثابت در مباحث هستی‌شناسی عرفانی، اهمیت ویژه‌ای دارد و کلید فهم بسیاری از مباحث قضا و قدر، جبر و اختیار، خیر و شر، علم پیشین خدا به موجودات و امثال آن است. صدرالمآلهین که تحت تأثیر عرفان ابن عربی در حل برخی مسائل فلسفی خود، مباحث اعیان ثابت را به کار گرفته است، از سوی انسان را موجود «مضطرّ فی صورته مختار» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۳) و «مضطرّ فی اختیاره، مجبورّ فی افعاله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۲؛ ۲۹۳-۲۹۲؛ ۳۱۲/۶ و ۳۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۱ و ۲۶۳/۲) می‌خواند و از سوی دیگر، با پذیرش نظریه اعیان ثابت به عنوان حقایق موجودات و الگوهای از پیش تعیین شده‌ای که از لوازم اسمای الهی‌اند، موجب شکل‌گیری پرسش‌هایی از این دست می‌شود: اگر وجود عینی و خارجی هر موجودی تابع عین ثابت اوست، مختار بودن انسان چه معنایی دارد؟! آیا افعال

اختیاری و ارادی انسان نیز تابع آن نقشه از پیش تعیین شده و مقدر شده در عالم علم الهی است؟ با توجه به تغییرناپذیری عین ثابت آیا موجود عینی و خارجی، توانایی بر تغییر دارد؟ لازمه منفی بودن پاسخ، عدم تطابق و تبعیت اعیان خارجی از اعیان ثابت و مختل شدن سرّ قدر و به عبارت بهتر، مختل شدن الگوی حق تعالی در ایجاد و اظهار است و لازمه مثبت بودن جواب، پذیرش جبر و ناتوانی انسان است در تغییر و تحوّل مراحل مختلف زندگی و بی‌معنا شدن عبارت «انسان معمار سرنوشت خویش است» و صدمه‌ای که مسئولیت اخلاقی و دینی انسان معنای خود را از دست خواهد داد. نوشتار حاضر با تحلیل این روابط به دنبال یافتن سازگاری یا ناسازگاری پذیرش نظریه اعیان ثابت عرفان با افعال اختیاری در نظام حکمی-عرفانی ملاصدرا است. مقالات نوشته شده در حوزه اختیار، عموماً به مسائل رابطه علم پیش از ایجاد خدا با اختیار انسان پرداخته‌اند و در حوزه اعیان ثابت در عرفان، به این نتیجه دست یافته‌اند که چون اختیار از اقتضات ذاتی اعیان ثابت است، پس انسان ذاتاً مختار آفریده شده است. اما تمایز موضوعی مقاله حاضر با مکتوبات

قبلی، چگونگی ظهور این امور ذاتی به ظاهر متناقض در افعال آدمی است. تمایز تحلیلی مقاله نیز در این است که تبیین می‌کند چگونه می‌توان میان مسأله ربوبیت و هدایت قطعی اسماء الهی و مختارانه عمل کردن در حکمت صدرایی، ارتباط برقرار کرد؟

۱. اعیان ثابت

۱-۱. چیستی و جایگاه اعیان ثابت

الف) از نظر ابن عربی

کلمه «اعیان» جمع عین و در لغت به معنای ذات و ماهیت و حقیقت هر چیز است (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱۸؛ مهنا، ۱۴۱۳: ۲۴۹/۲) و در اصطلاح به «صور معقوله در علم الهی» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰)، «حقایق موجودات (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۱؛ جیلی، ۲۰۰۴: ۱۳۳) یا حقایق ممکنات (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۴) ثابت در علم حق»، «پیش نمونه‌ها» (عقیقی، ۱۳۹۶: ۴۷)، «حقایق باطنی» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۵) صور علمی اشیاء قبل از ایجاد و ظهورشان در

عالم وجود و به قول ابن عربی «صور معقوله فی العلم الهی» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰) تعریف می‌شود.

ذکر قید احترازی «ثابت» در این اصطلاح، به منظور تمایز ساختن تعینات «علمی غیر قابل تغییر و تبدیل» از تعینات «عینی و وجودی» است که به طور دائم در معرض تغییر و دگرگونی‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۴/ ۱۳۲ و ۱۵۰). در مکتب ابن عربی، «ثبوت»، مقابل «وجود» و به معنای وجود علمی ظهور یافته در صقع ربوبی^۱ است. ممکنات، پیش از تن کردن جامه هستی و ظهور در عالم عین، ثبوت علمی دارند و همواره در معقولیت خود باقی می‌مانند و هرگز وجود خارجی نمی‌یابند و موجودات عالم عین، ظاهرکننده احکام و آثار اعیان ثابت‌اند نه وجود خارجی و تحقق خارجی اعیان ثابت. عبارت «ماشمت رائحه الوجود» حکایت از همین ویژگی دارد و هرگز نباید به معنای معدوم بودن آنها تلقی شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۶؛ قیصری، ۱۳۷۵:

۱. صقع ربوبی را باید همانند مقام و مرتبه ذهن حق تصویر کرد؛ به این معنا که آن چه در تعین ثانی می‌گذرد، تنها برای حق پیدا است؛ یعنی یک نسبت علمی برای حق تعالی است نه نسبت وجودی تا برای خودش نیز معلوم باشد (یزدان پناه، سید

یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری: ۴۷۸) چون ظهورات تعین یافته در مرتبه واحدیت، چیزی جز تعین علمی و نسبت ذاتی حق نیست و چون علم ذاتی حق، از لوازم ذاتند پس وجود اعیان را در خود دارد و مجعول به جعل نیستند.

۶۸)؛ چون در عرفان ابن عربی، بر اساس آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) خطاب به معدوم، عقلاً جایز نیست. مخاطب فرمان ارادی حق تعالی در عالم علم الهی باید از نوعی شیئیت و ثبوت برخوردار باشد تا مخاطب امر «کن» قرار گیرد. ابن عربی از آن، با اصطلاح «شیئیت ثبوتی» مقدم بر کلمه وجودی «کن» نام می‌برد و اصطلاح «شیئیت وجودی» را به موجود ظهور یافته در عالم عین، اختصاص می‌دهد که از نظر رتبی، پس از کلمه وجودی کن تحقق می‌یابد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۴۳).

اعیان ثابت‌ه که واسطه میان حق و خلق و عالم غیب و شهادتند، به تبعیت از هستی حق، تحقق دارند. بر حسب ذات، متأخر از حق هستند نه بر حسب زمان ثبوت؛ زیرا حقیقت واحد و مطلق توصیف‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر، آن‌گاه که به واسطه تجلی ذاتی، حبی از حالت غیب و بطون به درآید و در مرتبه علم، خود را در تعینات و کثرات اسمایی جلوه‌گر سازد، هر اسمی مظهر یا تعین خاصی را به همراه دارد. همراهی با تعین خاص، به معنای همراهی با نوعی محدودیت و تحدید است که اهل معرفت، حد ناشی از این تحدید را

عین ثابت یا ماهیت خاص آن اسم می‌نامند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳-۵۲)؛ در ست همانند رابطه میان وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا.

این واسطه‌های تعین یافته محدود، دو وجه دارند و از موضع دو گانه فاعلی و انفعالی برخوردارند: چون حقایق، ممکناتی هستند که باید در تعینات خلقی ایجاد شوند و واسطه‌های ظهور متنوع حق در عالم شهادت به شمار می‌آیند، ماهیتی «خودتعیین کننده» دارند؛ از سوی دیگر، چون آینه ظهور حق و مجلای تجلیات اویند و ساختار باطنی ذات، تعیین کننده ماهیت آن‌هاست، قوایل انفعالی و گیرنده فیض وجودند که در مرتبه تجلی، عین متجلی و عین ذات متجلی به تعین خاص هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲).

ابن عربی در خصوص نحوه ظهور عینی ماهیات علمی در عالم وجود از مثال‌های متعددی مانند تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ و اندازه‌های مختلف، ظهور یک چهره در آینه‌های متعدد، موج و دریا، ظهور حرف الف در صور حروف، ظهور عدد واحد در اعداد، استفاده می‌کند. در مثال تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ و اندازه‌های مختلف، اعیان ثابت همان



همان تعریف و ویژگی‌ها برای اعیان ثابت‌ه بیان می‌شود که در عرفان ابن عربی ذکر شده است و از سوی دیگر با نگاه فلسفی مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و حتی نگاه عرفانی وحدت وجودی، ماهیت، چیزی جز حکایت وجود نیست و حمل مفاهیم ماهوی بر ذاتی، مشروط به وجود عینی یا ذهنی داشتن آن است. حیثیت وجود ممکنات بر مبنای وحدت شخصی وجود، چیزی جز ظهور و بروز ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالمی از عوالم طبیعی، مثالی، عقلی و الهی آن نیست و حیثیت ماهیت، همان چیزی است که به نور هستی در عقل ظاهر می‌شود و از آن نور، انتزاع می‌شود. حیثیت ماهیت، همان حیثیت معلوم بودن آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۸۶/۲). ماهیت، حکایت علمی و ذهنی وجود است و اگر نشئه حکایت نباشد ماهیتی نخواهد بود، همان‌گونه که اگر آینه نباشد، صورت مرآتیه‌ای در کار نخواهد بود. ثبوت ماهیت در موطن علم نیز تنها در پرتو ظهور وجود شکل می‌گیرد و بدون وجود، نه ماهیتی در کار است و نه ثبوت ماهوی. از نظر ملاصدرا، موجودیت تمام معانی کلی و ماهیات عقلی و توصیفات اعتباری، به

آبگینه‌ها و رنگ‌های متنوع و متعدد و نیز جایگاه و ویژگی‌های آن آبگینه‌ها همان آثار و احکام اعیان ثابت‌ه هستند. مبدأ وجود حق تعالی نسبت به آثار و احکام اعیان ثابت‌ه در خارج همچون اشراق نور آفتاب بر آبگینه‌هاست و دیواری که پشت آبگینه‌های مفروض قرار گرفته به مثابه عالم خارجی است که نقطه مقابل ذهن است. در نهایت، نوری که به رنگ و شکل آن آبگینه‌های متعدد درآمده و به صورت انوار مختلف محسوس خودنمایی می‌کند، به منزله موجودات مختلف خارجی است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۸۰-۲۷۸).

ب) از نظر ملاصدرا

در حکمت متعالیه ملاصدرا، موجودات متأصل دارای مراحل چهارگانه وجود طبیعی، وجود مثالی، وجود عقلی و وجود الهی اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۶-۲۸۵). وجود الهی همان مقام واحدیت (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۴) است و اعیان ثابت‌ه صورت‌های عقلی متحقق به وجود الهی هستند (رجوع شود به: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۲/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۸).

اصولاً در آثار ملاصدرا، از یک‌سوی

اعتبار اتحاد آن‌ها با مرتبه‌ای و نحوه‌ای از مراتب و انحای حقیقت وجود یا به اعتبار انتزاع آن‌ها از وجود است.

وجود یگانه قائم به ذات حق تعالی، بالذات مصداق بسیاری از معانی و صفات کمالی و موضوع تعدادی از صفات عالی عقلی است که اسماء و صفات الهی نام دارند و هر مرتبه‌ای از مراتب موجوداتی که بالذات نیازمند و مخلوقند، در حقیقت، پرتو و سایه‌های نور خداوند یگانه قیوم و تراوش‌ها و سایه‌های دریای وجود خداوند بی‌نیاز و ازلی هستند که از قبل ذات و حقیقت او شرف‌صدور پیدا کرده و آفریده شده و مصداق بعضی از معانی کلی و صفات عقلی قرار گرفته‌اند که حکما آن‌ها را «ماهیت» و اهل‌الله آن‌ها را «عین ثابت» نامیده‌اند. همان‌گونه که موجود، به هستی‌بخش خود، اتصاف می‌یابد اعیان ثابت نیز تنها با انتسابشان به وجود، موجودیت پیدا می‌کنند بدون این که وابسته به غیر باشند یا وجود بر آن‌ها عارض شود؛ زیرا در ذات، فاقد وجود و در حقیقت، فاقد ظهورند. ظهور، ویژه وجود است و وجود به منزله نوری است که به واسطه آن ماهیاتی که ذواتی تاریکند و فاقد هستی، در چشم بصیرت و در منظر

عقول، متجلی می‌شوند؛ همان‌گونه که موجودات مادی مرکب با نور محسوس به منصفه ظهور می‌رسند. از این‌رو، ذات حق، مصداق صفات متعدد و گوناگون است و بدون تردید آن‌ها عبارتند از معانی عقلی در سر و باطن وجود حق که از آن‌ها معانی دیگری به نام «اعیان ثابت» اعتبار می‌شود، به نحوی که آن اسماء به عنوان مبدأ انتزاع و معقولیت آن‌ها تلقی می‌شوند و از طریق آن‌هاست که شئون و تجلیات خداوند، متعین می‌گردد. پس آن چه بالذات وارد قلمرو هستی می‌شود، شعاع و انوار و تجلیات عینی وجود حضرت حق است که در مقام کثرت به صورت احکام و اوصاف اعیان ثابت جلوه‌گر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۸ - ۱۸۷).

این حکیم متأله در خصوص شیئیت وجودی و شیئیت ماهوی عرفا می‌نویسد: «شیئیت ماهوی، همان معلومیت ماهیت متنور به نور وجود است و موجودیت ماهیت به معنای اتصاف ماهیت به وجود نیست بلکه به معنای معقولیت وجودی و معلومیت وجود است؛ زیرا مشهود، وجود است و ماهیت مفهومی بیش نیست و همین شیئیت ماهوی است که سبب تمایز ممکن از ممتنع می‌گردد و با استماع فرمان «کن»

وجودی پذیرای فیض ربوبی گردیده و به اذن پروردگارش موجود می‌شود. معنای شیئیت در آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» در خصوص ممکنات همین شیئیت ماهوی است و معنای پذیرش امر واجبی و فیض الهی عبارت است از «ظهور احکام آن‌ها به نور وجود نه اتصاف آن‌ها به وجود» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۲).

بر مبنای کثرت تشکیکی وجود، ماهیات حیثیتی جز حکایت‌گری ندارند که در عالم عین، حاکی از وجودات مقید و هویت‌های عینی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸/۱) و معرف و ویژگی‌های متمایز آن‌ها از یکدیگر هستند نه مفاهیم منتزع از وجود رابط. به همین دلیل است که ملاصدرا برای این حقایق متأصل واقعی خارجی، نام حصص وجودی را برمی‌گزیند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۵۷ و ۲۶۲/۸) و آن‌گاه که این محکی با همان حد و ویژگی‌ها، وجود ذهنی می‌یابد و در ذهن، ظهور و بروز می‌نماید، معلوم انسان می‌گردد و گر نه چیزی که عین عینیت و خارجیت است، هرگز در ذهن نمی‌نشیند. با بازگرداندن نظریه علیت به

تشان، تمامی این حصص وجودی چیزی نیستند جز ظهورات ذات و جلوه‌های اسماء و صفات آن حقیقت واحد. در این دیدگاه، تجلی و متجلی، جایگزین امکان فقری می‌شود و تشکیک از مراتب وجود به ظهورات وجود تغییر جهت می‌دهد و تمام حقایق وجودی اعم از عقول و نفوس و صورت‌های نوعی، همگی از شئون و مراتب آن نور حقیقی و از تجلیات آن وجود قیومی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۱) و در حقیقت، اطلال نور اُحدی و رشحات فیض واحد الهی و حق مخلوق به (وجود منبسط) هستند و ماهیات، احکام آن رشحات و محمولات آن‌ها خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/۳۰۴).

۲-۱. اقتضای اعیان نابتة و حاکمیت آن‌ها

از نظر عرفا، هر ماهیتی ذاتاً ویژگی‌های خاصی دارد که به آن «زبان استعداد و اقتضا» می‌گویند. در موطن اعیان نابتة هر ماهیتی با تمام خواص، اقتضائات و احکام خود متحقق است چنان که عین ثابت انسان، همراه با ویژگی‌های علم، اراده، اختیار و نطق است. اعیان نابتة، همان‌گونه که وجود نام‌جعول دارند، استعداد‌های آن‌ها نیز جعل‌ناپذیر است. اقتضائات و

استعدادهای اعیان ثابت، ازلی است و الگوی حق تعالی در اظهار و ایجاد اعیان وجودی است، یعنی موجودات عالم عین. از استعداد اعیان ثابت به استعداد کلی، اصلی و غیر معجول تعبیر می‌شود و استعداد تعیینات خلقی را استعداد های جزئی، فرعی و معجول می‌نامند. تمام استعدادهای جزئی، زیر مجموعه استعداد های کلی و مندمج در آن هستند. همان‌گونه که حق تعالی به اشیای ثبوتی (اعیان ثابت) در مرتبه علم، استعداد کلی غیر معجولی عطا می‌کند که به واسطه آن، قبول وجود می‌کنند و تجلی علمی می‌یابند، به اشیاء وجودی در مرتبه عین و وجود خارجی هم استعداد های جزئی معجولی عطا می‌کند که به واسطه آن، احوال وجودی را می‌پذیرند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸ - ۱۱۷). از همین رو، تمام استعداد هایی که موجودات در مراتب نزولی وجود تا عالم ماده و مراحل صعودی آن تا قیامت از خود نشان می‌دهند و آنها را محقق می‌سازند بی‌استثنا در عین ثابت آنها وجود دارد و علم خدا به اعیان ثابت به معنای علم به تمام آن استعدادهاست که

در مراحل مختلف قوس نزول و یا صعود، ظهور خود را از حق طلب خواهند کرد (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۲ - ۲۰۱).

در عرفان ابن عربی، همین‌طور که قضا، تابع معلوم است، قدر نیز تابع معلوم یعنی اقتضائات و استعداد اعیان ثابت است؛ زیرا قدر، توقیت و تعیین احوال اعیان است به وقت مقدر و زمان معین. «القدرُ توقیت ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مزید» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۱)^۱ این تعیین و توقیت، در حقیقت، مقتضای خود اعیان است که بر حسب استعدادشان طالب آناند و ممکن نیست عینی از اعیان، از حیث ذات و صفت و فعل در دار هستی، ظاهر گردد مگر به اندازه خصوصیت، قابلیت و استعدادش (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱؛ ابن عربی، بی تا: ۶۴/۲).^۲ نفس الامر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۲/۶) معروف در حکمت نیز همین قابلیت و استعداد ذاتی نامعجول در تعیین ثانی است که هر عین ثابتی به زبان استعداد، طالب آن است و عطا یای الهی، تابع معلوم متجلی در مقام واحدیت و عین ثابت است؛ زیرا اراده حق

۱. قدر توقیت، اموری است که اشیاء در عین خارجی خود بر آن هستند بدون هیچ اضافه‌ای.

۲. و سرالقدر أنه لا یمكن ... استعداد الذاتی.



است که در این عالم حادث، از ما سر می‌زند و ناشی از حجاب‌هایی است که چشمان ما را پوشانیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۸؛ ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۴). حتی حالت‌های نفسانی مانند حیرت و عدم حیرت، علم و جهل و امثال آن، از همین قاعده تبعیت می‌کنند (عقیقی، ۱۳۹۶: ۹۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۸۳).

۲. اختیار

۲-۱. معنای اختیار و گستره آن

از نظر ملاصدرا، اختیار عبارت است از اراده خاصی که به هنگام تأمل در انجام یا ترک فعل، به اشاره عقل از انسان سر می‌زند و اراده، به واسطه فرمانی که نفس از حس یا خیال و یا به حکم جازم عقل دریافت می‌کند، برانگیخته می‌شود. اراده هم تعریف می‌شود به عزم جازم (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۸) یا شوق مؤکد بر آمده از تصور علمی یا ظنی یا تخیلی چیزی که ملائم با ذات ماست و موجب تحریک اعضای ابزاری می‌شود برای دست‌یابی مطلوب.

تعاریف لغوی و اصطلاحی اختیار مبتنی بر «ترجیح دادن» و «تخصیص دادن» است و فاعل مختار بر کسی اطلاق می‌شود

به طور مستقیم متوجه اهداف او یعنی همان چیزی است که در ازل تعیین یافته و مشیتش دقیقاً پیرو علم او و علم او هم دقیقاً از هدف علم او پیروی می‌کند و هدف علم او، شما و حالات شما، یعنی اعیان ثابت افراد و خصیصه‌های تبدیل‌ناپذیر آنهاست (ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۹۳). البته اعمال مشیت حق، چیزی جز اعطای وجود نیست و اعطای وجود، همواره واحد و یکسان است اما قوابل فردی، آن را به شیوه‌های متفاوتی که با ماهیت خاص آنها سازگار است، دریافت می‌کنند و آشکارش می‌سازند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۷-۷۶ و ۸۳).

بر اساس این نگرش، تمام افراد انسان، می‌بایست همان باشند که هستند؛ زیرا از ازل، اعیان ثابت آنها چنین سرشته شده است. هیچ کس در عالم، چه خوب و چه بد، چه مؤمن و چه کافر و چه عاصی و چه مطیع نمی‌تواند خلاف مشیت الهی گام بردارد. از نظر ابن عربی، فردی که با رسول‌الله منازعه می‌کند، دقیقاً همان امری است که می‌بایست روی دهد و این منازعه، نه از حد حقیقت متعین خودش (در عالم اعیان ثابت) فراتر رفته و نه از جاده حکم ازلی (قضای الهی)، منحرف شده است. حکم رفتار نزاع‌آمیز وی، فقط قضاوتی

که توانایی گزینش طرفین فعل را داشته باشد. دو طرفی که نسبت به توانایی فاعل، یکسانند و با اراده فاعل، یکی از طرفین، ضرورت یافته و سبب تحقق فعل یا ترک فعل می شود (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۴ و ۳۲۶).

البته که این انتخاب، مبتنی است بر آگاهی فاعل و تلاش او در فراهم کردن مقدمات وصول به مقصود و شناخت موانع و رفع آن‌ها و در نهایت، اقدام به عمل یا امتناع از انجام آن.

بنابراین، از نظر ملاصدرا، فعل اختیاری، فعل مسبوق به قصد و اراده و علمی است که پس از تفکر و تأمل در خیر بودن و مفید بودن و همچنین، ملائمت و مطابقت با میل و اشتیاق فاعل، از فاعل سر می‌زند. از این‌رو، وی بر قید تردید در تشخیص خیر در انجام یا ترک فعل فاعل پیش از اراده کردن، تأکید دارد و همین را عامل تفاوت و تمایز فعل اختیاری از فعل ارادی می‌داند. وی به انسانی مثال می‌زند که در مواجهه با خطر فرو رفتن سوزنی در چشمش، به ناچار و بدون هیچ‌گونه تردید و تأملی پلک خود را می‌بندد و به گونه‌ای عمل می‌کند که گویا توانایی باز نگه داشتن چشمش را ندارد و حال آن‌که باز نگه داشتن چشمش، فعل مسبوق به آگاهی و

اراده است. ملاصدرا، چنین فعلی را که به لحاظ ضرورت از فاعل سر می‌زند، ملحق به افعال طبیعی می‌داند با این تفاوت که انسان به اغراض و انگیزه‌هایی که او را وادار به اراده و عمل کرده، آگاه است اما طبیعت، فاقد چنین آگاهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۴۱ و ۴۰۳ - ۴۰۱).

ابن عربی، از قاعده «تعرف الاشیاء باضدادها» استفاده کرده و برای اثبات نوعی اختیار و آزادی انسان، نگاه خود را معطوف به جبر کرده و دو معنای زیر را ارائه داده است:

الف) وادار کردن موجود ممکن به انجام فعل به‌رغم امتناع او از آن (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۴۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۶).

ب) محکومیت و تبعیت اعیان وجودی از اقتضائات و استعدادهای ازلی اعیان ثابت خود.

معنای نخست جبر نه تنها در انسان، بلکه در هیچ موجود ممکن صادق نیست و سلبش از انسان سالبه به انتفاء موضوع است. چون از یک سو با قدرت و صحت صدور فعل از بنده منافات دارد و ابن عربی، اثبات قدرت برای موجود ممکن را دعوی



محل ظهور فعل است نه فاعل حقیقی فعل. اگرچه عبد را قدرتی است برای انجام فعل که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجهش نمی‌شد اما همین توان نیز جلوه اوست، همان‌طور که وجودش از آن اوست، پس قدرت عبد و فعل مقدر عبد هم تجلی اوست که در عبد خودنمایی می‌کند. ولی آن‌گاه که متوجه جلوات متکثر و متعدد و صور منعکس شده در آینه شویم و این جلوه خاص الهی را مورد ملاحظه قرار دهیم، بالوجدان و به نحو غیر قابل انکاری او را موجود مختاری می‌یابیم و گر نه آیه شریفه «لَا يَكِلُفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلَا وَ سَعَهَا» (بقره: ۲۸۶) چگونه می‌توانست مصحح تکلیف باشد (ابن عربی، بی تا: ۱/۳۳۴ و ۴۷۵ و ۶۲۰)؛ ابن عربی با تفاوت قائل شدن میان واژه‌های جبر و قهر یا اکراه، جبر ذاتی و اضطراری یا تکوینی را کاملاً متفاوت از جبر به معنای سرنوشت و تقدیر می‌داند (ابن عربی، بی تا: ۳/۱۶۷)^۳ و معتقد است

بدون برهان می‌داند (ابن عربی، بی تا: ۱/۴۲)^۱ و از سوی دیگر، فاعل حقیقی و ایجاد، تنها حق تعالی است و هیچ موجودی جز او، فاعل نیست (ابن عربی، بی تا: ۳/۵۲۸ و ۵۱۸/۴).^۲ پس در هیچ ممکن، نه فعلی متصور است و نه عقلی که مقتضی امتناع فعل باشد.

معنای دوم، اصلی از اصول عرفان ابن عربی است که به حکم آن، همه امور عالم وجود از جمله افعال و حتی حالات بنی آدم به مقتضای استعداد اعیان آن‌ها تابع حکم جبری ازلی تغییرناپذیری است که از ازل تا ابد همچنان جاری و ساری است و هیچ موجودی، حتی خدا را از آن گریزی نیست. در این نگرش وحدت‌گرایانه وجود شناختی، چون قدرت و اختیار انسان، چیزی جز قدرت و اراده و اختیار حق تعالی نیست، دیگر جایی برای طرح قدرت و اختیار انسان و گستره آن باقی نمی‌ماند. فاعل حقیقی حق است نه عبد، عبد تنها

۲. کل ما دخل فی الوجود من عین و حکم لله تعالی لا لغيره... إذ لا فعل إلا الیه و لا فاعل إلا الله و لا حکم إلا لله و لا حاکم إلا الله.
 ۳. الجبر فی الممكن أن یجبره غیره لا عینه ولو رام خلاف ما جبر علیه لم یستطع فهو مجبور عن قهر مخیر بالنظر الی ذاته.

۱. الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینانی صحه الفعل للعبد فان الجبر حمل الممكن علی الفعل مع وجود الإبایه من الممكن فالجماد لیس بمجبور لانه لا یتصور منه فعل و لا له عقل عادی، فالممكن لیس بمجبور لانه لا یتصور منه فعل و لا له عقل محقق مع ظهور الآثار منه.

جزئی، یعنی عین ثابت فردی متحقق در صقع ربوبی (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱).^۴ رابطه حقایق کلی با موجودات عالم وجود، چیزی جز تفرید کلیات نیست و از این حیث، شبیهه مُثُل افلاطونی است که ملاصدرا قائل به آن است. بر اساس قول صریح ابن عربی، به دلیل عدم تحقق وجود فی نفساً آنها در عالم عین، هرگز حالت وجودی رؤیت ناپذیر خود را رها نمی‌کنند و از باطن و حوزه غیبی - علمی خود، به در نمی‌آیند و وجود عینی و خارجی پیدا نمی‌کنند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱). به قول جامی «این‌ها، حقایق لازم طبایع موجود در خارج هستند نه خود طبایع خارجی». ولی به دلیل نفوذشان در موجودات عینی، ظاهری‌اند چون موجود تفرید یافته، چیزی غیر از عین ثابت کلی نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱؛ ایزتسو، ۱۳۸۵: ۲۸۶)). هر فردی از افراد انسان، مظهر عین ثابت انسان است اما عین ثابت انسان، همچنان مرتبه

جبر ذاتی و تکوینی که مقتضای ذات و حقیقت هر موجود و مقهور اختیار سرشتی و ذاتی انسان است (ابن عربی، بی تا: ۴۰۵/۱ و ۶۸۸؛ ۳/۳۵ و ۳۶۶)^۱ به معنای تقدیر و سرنوشت برخاسته از اکراه نیست (ابن عربی، بی تا: ۳۵/۲) بلکه به این معناست که انسان فطرتاً، ناگزیر از انتخاب و اختیار است. انسانی که مظهر حق است، اختیارش نیز مظهر اختیار حق است با این تفاوت که بر اختیار انسان، اضطراری سایه افکنده است که نشان از عبودیت او دارد، برخلاف اختیار حق تعالی که مطلق است و شایسته مقام ربوبیت او (ابن عربی، بی تا: ۴۶۶/۳).

با همه تبیین‌های ذکر شده هنوز نمی‌توان جبر ناشی از تبعیت هر فرد از عین ثابتش را از صفحه ذهن، پاک کرد. به ویژه که در جهان‌بینی ابن عربی، هم با حقایق معقول کلی، یعنی اعیان ثابت کلی مانند انسان روبرو می‌شویم و هم با حقایق معقول

۳. فی الاختیار، رائحه الربوبیه و الاضطرار کلیه عبودیت.

۴. ... هی المسماه بالاعیان الثابته سواء کانت کلیه أو جزئیه فی اصطلاح اهل الله.

۱. الاختیار فی المختار اضطراراً یا آی لابد أن یکون مختاراً فالاضطرار اصل ثابت لا یندفع.

۲. لان الاختیار یناقض الجبر فیعلم الانسان عند ذلك ما هو المراد بالاختیار؟ و یری أنه ما ثم فی الوجودین (وجود حق و وجود عبد) إلا الجبر من غیر اکراه، فهو مجبور غیر مکره.



ثابت آن‌هاست که در علم الهی مقرر شده است. گروهی به نحوِ اجمال، علم به آن دارند که ابن عربی، آنان را «اهل برهان و ایمان» می‌خواند ولی آگاهی اهل کشف و شهود به نحو تفصیلی است. اینان نه تنها در هر مورد و هر حال و هر زمان بر احوال عین ثابت خود آگاهند و می‌دانند که چه می‌خواهند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۱-۶۰) بلکه با شهود دیگر اعیان ثابته و اقتضائات آن‌ها به احوال کنونی و آینده آن‌ها نیز واقفند. چون منبع و مأخذ این علم، امور نگاشته شده بر لوح عین ثابت است، پس علمشان به خودشان به منزله علم خداوند بر آنانست و در واقع این خداوند است که اعیان ثابته آنان و احوال و اقتضائات آن را برایشان مکشوف گردانیده است و آن‌ها با مشاهده آن اعیان، بر لوازم و احوالی که در مقامات و مراتب مختلف، مترتب بر آن‌ها می‌شود، آگاه می‌گردند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۰ و ۱۳۲).

۲-۲. حوزه اختیار و چگونگی صدور فعل

در نظام صدرایی، انسان از حیث تکوینی و بر اساس قضای حتمی الهی، ذاتاً موجودی مرید و مختار آفریده شده است و فاعل حقیقی افعال خود است (ملاصدرا، ۱۳۷۵:

یگانگی و معقولیت خود را نگه می‌دارد و با ظهورش در افراد متعدد، متکثر نمی‌شود ولی با تحققش در افراد، بالطبع رنگ خاص محمل عرضی را به خود می‌گیرد، چنان که علم و حیات با هر عالم و حیی نسبت یکسانی دارد جز آن که علم و حیات حق، قدیم است و عین ذات او و علم و حیات انسان، حادث است و غیر ذات او. رابطه اعیان کلی با موجودات جزئی، رابطه‌ای دوسویه است و همان‌طور که این حقایق کلی رؤیت‌ناپذیر بر موجودات عینی فردی، تأثیر می‌گذارند موجودات نیز از آن‌ها متأثر می‌شوند و تأثیری را که موجودات فردی بر آن‌ها اعمال می‌کنند، می‌پذیرند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳-۵۱).

علاوه بر اعیان ثابته کلی، ابن عربی، قائل به اعیان ثابته جزئی نیز هست که در آثار ملاصدرا نمودی ندارد و از این حیث همانند حقایق جزئی عالم مثال منفصل هستند (البته منهای مخلوق بودنشان).

ابن عربی، در مبحث قضای الهی از عارفان کامل و واقفان به سر قَدَر سخن می‌گوید که بر قضای رفته و مقتضای قابلیت و استعداد ازلی عین ثابت آگاهی دارند و می‌دانند آن‌چه از سود و زیان یا خیر و شرّی که به آن‌ها می‌رسد، اقتضای عین

(۲۷۵)؛ اگر چه تمام کردارها و رفتارهای وی همانند اصل هستی‌اش منتسب به خداست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۲) اما این انتساب، انتساب طولی و با واسطه است و بروز افعال از سوی انسان، وابسته به تمامیت یافتن همه اجزای زنجیره علل و عوامل است که خود او ایجادکننده برخی از آنهاست. عواملی همچون: غرایز، تمایلات و عواطف، سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی، قدرت، اراده، عزم و جزم و در نهایت، تحریک عضلات و جوارح. در نگاه عرفانی ملاصدرا، همان‌طور که خدا فاعل بالتجلی است، انسان نیز که بر صورت رحمان آفریده شده است نسبت به افعال و مبادی فعلش، فاعل بالتجلی است و امور چهارگانه علم و اراده و شوق و میل که به قول ملاصدرا «رفیق وجودند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶) در مقام ذات انسان معنای واحدی دارند. این معنای واحد، به هنگام صدور و انشاء افعال در عالم خارج که مبتنی بر حبّ به ذات است، از مراتب و قوای متوسطی می‌گذرد (که حکم عالم

ملک و ملکوت را ایفا می‌کنند) و در هر مرتبه و عالمی از عوالم نفس انسانی به گونه‌ای خاص و متناسب با آن عالم، ظهور می‌نماید. در عالم عقل انسانی به صورت قضیه و حکم ظاهر می‌شود و در عالم نفس انسانی، عین شوق است و در عالم طبیعت، همان میل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۲/۶-۳۴۱).

اگر چه در آثار ملاصدرا با عبارت «هر آنچه در عالم ملک و ملکوت است طبع خاصی دارد و آثار مخصوصی را از خود بروز می‌دهد و هر طبعی، مسخر فعل خاص تغییرناپذیری است که تخطی از آن نیز ممکن نیست» مواجه می‌شویم ولی با در نظر گرفتن اصول وجودشناسی و انسان‌شناسی نظام فلسفی^۱ او، به ویژه حرکت جوهری، ذات و جوهره انسان امر غیر ثابتی تلقی می‌شود که در تغییر و دگرگونی و حرکت از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و انسان در روند استکمالی می‌تواند با انتخاب‌های خود به اعلی‌علین برسد و یا به اسفل‌السافلین سقوط کند و یا در میانه هر دو ویژگی در تردد باشد. البته

۱. جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء، اتحاد عاقل و معقول.

۱. اصول: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، مجعولیت وجود، حضور مطلق در مرتبه مقید، نظریه فقر وجودی و عین‌الربط بودن معلول،



محصول در نظر گرفتن هدف های عالی معنوی و خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب حق است و از سوی دیگر، برآمده از پرتوافشانی قوه تعقل اوست که می تواند اهمیت هدف و راه های وصول به آن و موانع سر راهش را به طور منطقی بررسی و محاسبه کند و در این بررسی، سوابق ذهنی و قوه پیش بینی خود را به کار می اندازد و با در نظر گرفتن لوازم و نتایج مترتب، انجام فعل یا ترک آن را انتخاب کند.

۳. نقش اعیان ثابت بر اختیار انسان

در نگرش عرفانی ملاصدرا، همه موجودات امکانی، مظاهر و شئون حق هستند و هیچ ذره ای از ذرات عالم هستی نیست که نور وجود حق در آن سریان نیافته و ظهور نکرده باشد. گویی حق تعالی به اعتبار مبدئیت وجود و کمال، نور و ظهور در هر شأنی و در هر قوه ای هم شأن و هم قوه آن می شود و به سبب طلب ذاتی ممکنات در حد مرتبه وجودشان در مظاهر به وجود انبساطی تنزل یافته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸-۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۷۴ - ۳۷۳). در این دیدگاه، در حالی که موجودات به ویژه بندگان، تشخیصی دارند اما چون تشخیص و تعیین

که افعال انسان در مرتبه حیوانی، افعال ارادی است و وجود قوه گونه اختیار از بدو وجود نطفه گونه تا پایان بلوغ حسی اش، نمی تواند نقشی ایفا کند و پس از پشت سر گذاشتن مرحله نفسانی یا حیوانی و ورود به مرتبه انسانی - عقلانی مختارانه عمل می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷/۱۸۰) و برای رسیدن به اهدافش مراحل تصور فعل، تصدیق به فایده، اراده، عزم و جزم و در نهایت تحریک عضلات را طی می کند که در این مقاله به خاطر سهولت در بیان با عبارت اختصاری «اندیشه تا عمل» از آن یاد می شود.

در نظام صدرایی، همان طور که در تفاوت معنای فعل ارادی با فعل اختیاری گفته شد، شک و تردید، موازنه و سنجش، لازمه فعل اختیاری و از مختصات انسان و محصول تعقل و اندیشه و حتی تمایلات عالی مختص به انسان، مثل تمایل به زیبایی، تمایل به حقیقت جویی، تمایلات اخلاقی و امثال آن است و از او «شخصیت اخلاقی» می سازد که مبتنی بر توانایی ایستادگی و مقاومت در برابر محرکات غریزی حیوانی و به عقب راندن آنهاست. پیدایش توانایی مذکور از یک سوی،

آن‌ها از حق است، افعال بندگان نیز در عین این که حقیقتاً فعل عبد است ولی چون در قلمرو حول و قوه مطلق الهی قرار دارد و با حفظ مراتب خالق و مخلوق و مصونیت حق از تشبّه به خلق، فعل الهی تلقی می‌شود. چون مفیض و مفاض با حفظ مراتب از یک سنخ هستند و در دار هستی، چیزی جز وجود، ظهور ندارد. معیت قیومی حق، پیوسته ملازم عبد و فعل اوست و بدون معیت قیومی وی هیچ فعلی از هیچ موجودی صادر نمی‌شود و قیومیت حق هیچ معلولی را در انجام امور، تنها و مطلق‌العنان رها نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۷۵). معیت قیومی حق، در وجود انبساطی و در مرتبه تعینات و مخلوقات و در یک کلام در مقام ظهور و هستی، پشتوانه هر نوع فعلی است.

از سوی دیگر، گفته شد که ماهیات با آن که وجود حقیقی ندارند و در پرتو تجلیات ذاتی و فعلی وجود حق، ظهور می‌یابند، آن گاه که این حدود وجودی، مورد ملاحظه قرار گیرند، چون ذات آن‌ها پس از تحلیل عقلی من حیث هی و متمایز از وجود لحاظ شود، منشأ کثرت و احکام آن می‌شوند. این حدود وجودی، خودبه‌خود نقص‌هایی را به دنبال دارند که

لازمه آن‌هاست. نقص هیچ موجودی به وجود یا فیضی که از فیاض هستی دریافت داشته است باز نمی‌گردد بلکه ناشی از شیئیت ماهوی و جهت محدودیت آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۵/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۱) و تفاوت محدوده‌های وجود، ریشه در تفاوت اسماء و صفات متجلی در غیب ذات و مظاهر آن‌ها یعنی، اعیان ثابتة دارد. بر اساس مبانی عرفانی، آفرینش انسان بر صورت رحمان، تناکح اسمائی و کون جامع بودن انسان در عرفان ابن عربی، به‌ویژه آفرینش انسان به دست خدا که کنایه از جمع صفات جلال و جمال الهی در وجود انسان دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۴ و ۱۴۴؛ ابن عربی، بی تا: ۲۶۳/۱). هر فردی از افراد انسان به دلیل مظهریتش، ذاتاً برخوردار از صفات علم و قدرت و اراده و اختیار و غیره است و تفاوت کارکرد و بروز این صفات در افراد مختلف، نتیجه جزئیت یافتن این اسماء کلیه در موطن عبدی و ناشی از خصوصیات تعیین جزئی اسماء و ربوبیت آن‌هاست (جامی، ۱۳۷۰: ۹۳) که از هر موجودی تنها آنچه را می‌طلبد که طبعاً در آن ظهور دارد. موجود هم به سهم خود و به مقتضای استعداد و سرشت ازلی‌اش از رب خود طلب نمی‌کند



کردن، با چه خلُق و خوبی با فرزندان خود تعامل کردن و اصولاً عمل به وظیفه و تعهد پدری، همه و همه بنابر نظر ملاصدرا تابع فرمول «اندیشه تا عمل» است. با مشاهده کردارهای سلطه‌گرانه فردی، متوجه می‌شویم که وی مثلاً تحت تأثیر اسم قاهر یا جبار و مانند آن و ربوبیت آن عمل می‌کند و با کردارهای مهرورزانه و محبت‌آمیز، احکام و آثار اسم ودود، رئوف، لطیف عطوف و مانند آن را به منصبه ظهور می‌رساند و قطعاً آن‌گاه که تحت ربوبیت اسم عاصی قرار گیرد در برابر هر امر تکلیفی، خواه دینی باشد یا اخلاقی یا اجتماعی و غیره، مقاومت می‌کند اما به دلیل خصیصه انتخاب‌گری ذاتی - انسانی‌اش و تبعیت از فرمول «اندیشه تا عمل» می‌تواند یکی از طرفین امر و نهی را انتخاب کند و بی‌شک، نتایج و آثار مترتب بر هر انتخابی، امری ضروری و قطعی است و استمرار آن بنا بر قواعد و اصول حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول تشکیل دهنده ساختار وجودی هر فرد و به قول ملاصدرا، شخصیت و «شاکله وجودی» اوست (اخلاقی، ۱۳۹۹: ۵۳ - ۳۷). کیفر و پاداش، تابع همین شاکله خاص ساخته‌شده به دست هر فرد

مگر صفات و اعمالی را که ربّ او ایجاب می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۴ - ۴۰۳). در دستگاه وحدت وجودی ملاصدرا با طرح مسأله بسیط‌الحقیقه به‌ویژه وجود منبسط ذومظاهر، نقش عین ثابت انسان بر افعال اختیاری هر یک از افراد انسان را می‌توان چنین ترسیم کرد:

خداوند به‌عنوان فیاض علی‌الاطلاق، افاضه‌کننده وجود است و تفاوت وجودات تابع مرتبه وجودی آن‌ها و به عبارت بهتر، میزان بهره‌مندی آن‌ها از وجود و کمالات وجودی است. در دنیا که عالم حدود و نقص‌هاست افراد انسان که در حرکت جوهری و روند استکمالی رو به رشد خود، همواره در حال دست‌یابی به فعلیت‌های پلکانی حقیقت خویش هستند، نه تنها افعال و کردارشان بلکه افکارشان نیز تحت تأثیر این محدوده وجودی و تابع ظرفیتی است که در مسیر استکمالی خود، شکل می‌گیرد و احکام و آثار نمایان‌شده در هر مرتبه نیز تابع اسمی است که تحت هدایت و ربوبیت آن واقع شده است. «پدر بودن» می‌تواند مظهر اسم خالق، رازق و حفیظ باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۸) اما چگونه پدری

امینت و آرامش زندگی کنند و همکار و همدل و همیار همدیگر باشند. درست است که فرد مطیع به راحتی و زودتر از فرد عاصی، پذیرای اوامر تکلیفی، اخلاقی، مدنی و ... است اما این بدان معنا نیست که وی توانایی بر عصیان ندارد و یا افعالش تابع فرمول «اندیشه تا عمل» نیست. هر رفتاری با هر ویژگی که از فرد سر می‌زند، قابل تغییر و انتخاب است اگر چه در مقطعی و تحت شرایط خاص و از سر جبر محیطی یا ... باشد. اگر چه به دلیل غلبه صفتی یا اسمی از اسماء و صفات جلالی یا جمالی بر هر کس، شاهد بروز آثار همان‌ها هستیم اما چون در هر جلالی، جمالی و در هر جمال، جلالی نهفته است، توانایی و استعداد تغییر که محصول انتخاب آگاهانه است، در انسان امری ذاتی و درونی است، اگر چه افعال فرد عاصی تابع عین ثابت او و لازمه اسم العاصی و امثال آن است اما چون ذاتاً توانایی بر انتخاب یکی از طرفین انجام فعل یا ترک آن را دارد، تعریف قدرت به معنای «آن شاء فعل و آن لم یثألم یفعل» بر او صادق است. اگر فرعون صرفاً

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷/۳) و از لوازم اعمال صادر از ما و حاکی از آثار و نتایج آن اعمال و از لوازم ذاتی و تبعات آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۰). به دلیل نواقص حاصل از هر مرتبه از مراتب استکمالی و رشد انسانی، تکالیف دینی و اخلاقی اعلام شده از سوی پیامبران، در واقع حکم چراغ‌ها و تسهیل‌کننده‌هایی (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۴۲ - ۳۴۱) را ایفا می‌کنند تا هر فردی با هر ویژگی تکوینی، تحت تربیت هر اسمی که قرار گرفته باشد، بتواند در راه ساختن شاکله خویش از آن‌ها بهره‌های لازم را ببرد یا بدان‌ها پشت کرده و بی‌اعتنا باشد. از سوی دیگر، به دلیل اجتماعی بودن انسان و نیاز به همیاری و تعامل با دیگران و در نتیجه اصطکاک‌ها و سوگیری‌های سودجویانه و بیشتر خواهی افراد، لزوم حاکمیت قانون و کنترل جامعه انسانی امری ضروری و مبرهن است و افراد انسان، مظهر هر اسمی از اسمای الهی که باشند یا در هر شرایطی که تحت هدایت اسمی قرار بگیرند، بتوانند در کنار یکدیگر با

۱. ثمره بعثه الرسل و غایه إنزال الکتب، هدایه الخلق و سلوکهم إلى طریق الحق و تبعیدهم عن الغی و الضلال و العمی و الحرمان و الکفر و الطغیان....



ذاتاً واجد صفات علم و قدرت و اراده و اختیار است و توانایی انتخاب یا تقویت و تضعیف ویژگی‌های ناشی از عین ثابت خود را دارد و در هر فعلی می‌تواند تحت تربیت اسمی باشد و آثار همان اسم را ظاهر می‌سازد.

در نگرش هستی‌شناسانه وحدت وجودی ابن عربی، حق در همه صور ممکنات جلوه‌گر است و مُحَدَثات، مظاهر صفات الهی‌اند، اتصاف به خوب و بد، پسند و ناپسند، امر اعتباری و موضوع نسبی ناشی از نگرش‌های عرفی، شرعی، اخلاقی، اجتماعی و امثال آن است و گرنه، صفات در حقیقت خود، نه محمودند و نه مذموم و فقط نشان‌دهنده ظهورات گوناگون حقیقتند و از حیث وجودی، مقتضای طبیعت وجودند و از این نظر همه یکسانند (عقیقی، ۱۳۹۶: ۱۰۴)؛ آن‌گاه که فعل بندگان با اصول و احکام دینی، اخلاقی و ... مقایسه شود محکوم به احکام درستی و نادرستی، بد و خوب و امثال آن می‌شود. چون فرق است میان اراده حق که جنبه تکوینی دارد با امر حق که جنبه تشریحی دارد. اراده حق، تغییرناپذیر و تخلف‌ناپذیر است اما انجام یا عدم انجام امر تشریحی در اختیار مکلفین است و

تحت تربیت اسم العاصی با شد، بی شک، هیچ رفتار دیگری جز عصیان‌گری از او سر نمی‌زند؛ حال آن‌که در نهاد همه افراد انسان، ویژگی‌های طاعت و کفر، خشم و محبت، قهر و کین و دیگر صفات متضاد جلالی و جمالی به صورت بالقوه، نهفته است که بنا به شرایط و اقتضائات خاص محیطی، اخلاقی، دینی و ... از آن‌ها سر می‌زند.

در فلسفه ملاصدرا در خصوص رابطه و نسبت حصص وجودی با حقیقه‌الانسانیه یا رابطه افراد انسان با کلی طبیعی و حقیقه‌الانسانیه، نظر بر این است که هر فرد با احتساب شرایط و عوامل وراثتی، محیطی، تربیتی و امثال آن، قطعاً توانایی وصول به کمال نهایی و فعلیت انسانی در نهادش تعبیه شده است و چون هر ماده‌ای پذیرای صورت متناسب با آن است، طبیعی است که عالی‌ترین کمالات از آن کامل‌ترین استعدادها و پایین‌ترین کمالات برای ناقص‌ترین آن‌ها، مقرر گشته است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۰ - ۱۷۹). در اینجا نیز همین قاعده، حاکم است؛ یعنی هر فرد انسانی که تحت هدایت و تربیت هر اسم از اسمای الهی قرار گیرد از آن جهت که فردی از عین ثابت انسانی است،

اتصاف افعال آنان به طاعت و معصیت، منوط به مطابقت یا عدم مطابقت آن فعل با امر و نهی الهی و تکلیف ابلاغ شده از سوی پیامبران است.

در نظام حکمت متعالیه صدرای نیز به مقتضای قانون عمومی وجود و مظهریت اسماء الهی، وجود خلقی هدایت یافته و هدایت نیافته، خیر و شر، طاعت و معصیت کاملاً طبیعی و ضروری است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: b: ۳۲۷ - ۳۲۵)؛ اما صدرا برخلاف ابن عربی، ناپاکی ها و آلودگی ها را متوجه نقایص موجودات می‌داند و بر این عقیده است که نقص و عیب، کمی و کاستی، پلیدی و زشتی بهره ماهیات است و هر موجود از حیث حد وجودی اش که ناشی از تنزل آن از کمال هستی است، شر تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۵/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۴ - ۱۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: b: ۲۰۹). چون شرور امور نسبی هستند که از مقایسه و تقابل با خیر دیگری، به دست می‌آیند و گرنه زشتی و شر بالذات، وجود ندارد و تنها به ماهیات به دلیل ضعف آن‌ها و عدم وصولشان به کمالی که شایسته آن‌ها باشد، تعلق می‌گیرد، یا به دلیل هم‌نشینی دائمی با عدم‌ها و قوا و صفات عرضی است که لازمه بعضی ماهیاتند و سرچشمه این معانی، امکان ذاتی و استعداد و ماهیت است که

نه مجعول به جعل مرکبند و نه مجعول به جعل بسیط. صادر از حق، تنها خیر است و شر صدور ناپذیر است. خدا از رهگذر رحمت فراگیر و سعه وجودی و علمی خود، حقایق و لوازم و احکام ذواتی را که طالب وجود بودند مورد رحمت خویش قرار داد و سپس آن‌ها را در عالم خارج ایجاد کرد، همان‌گونه که ابتدا در حضرت علم، مورد عنایتشان قرار داد. پس وجود، همان رحمت است که شامل تمام موجودات و قابلیت آن‌ها می‌شود و حتی شامل غضب هم می‌گردد، زیرا غضب نیز ماهیت هستی‌پذیری دارد و احکام و آثاری مانند غم و درد و مانند آن را به دنبال دارد که با طبیعت انسانی سازگاری ندارد و در این صورت، رحمت همان‌گونه که شامل اموری غیر از آن‌هاست، مشتمل بر آن‌ها نیز خواهد بود. خیر و رحمت از صفات ذاتی حق تعالی و شر و غضب ناشی از بی‌استعدادی و بی‌قابلیتی برخی برای وصول به کمال مطلق و رحمت کامل الهی است و از آن به «شقاوت» و «شر» تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹). از نظر ملاصدرا، اطاعت و بندگی، ناشی از همان فطرت نخستین و لازمه ذات بندگان است و گناه عملی است که به مقتضای شرایط زائد بر ذات و عامل بیگانه، عارض می‌شود و عبدی که تحت ربوبیت «اسم المضل» قرار گرفته

الگوهای از پیش ترسیم شده عالم قضای الهی اند که در مرتبه تجلی، عین متجلی و عین ذات متجلی به تعین خاص هستند. دفاع ملاصدرا از نظریه وحدت وجود این عربی و انتقال تشکیک از مراتب وجود به مظاهر، جبر را در ساحت رفتاری انسان، به ذهن متبادر می‌سازد؛ زیرا در نظریه وحدت شخصی وجود، همه کاره در دار وجود، حضرت حق است و در نتیجه، صدور هر فعلی از انسان، صدور مجازی است.

از سوی دیگر، اگرچه از نظر ملاصدرا و ابن عربی، انسان، مضطر به اختیار است یعنی از حیث وجودی موجودی است که فطرتاً و ذاتاً، مختارانه عمل می‌کند و به همین دلیل مأمور به تکلیف است و مستحق پاداش و کیفر، اما تفاوت اساسی نگرش ملاصدرا در این خصوص، چنین خلاصه می‌شود که اولاً، وی انسان را فاعل حقیقی افعال خود می‌داند، ثانیاً، با ترسیم روند چگونگی صدور فعل از انسان که در این مقاله با عنوان اختصاری «اندیشه تا عمل» نام گذاری شد، نتیجه و مسئولیت فعل، مستقیماً متوجه خود انسان می‌شود و به این ترتیب نه خدشه‌ای به اعتقاد وی در پذیرش

است طالب امور و حالات ظلمانی مادی می‌شود که با فطرتش منافات دارد ولی چون ذات او مقتضی امور متضاد و منافی با حقیقت و گوهرش شود، این امور عارض بر او می‌شوند و در نتیجه در وجودش دو جهت ملایم و سازگار با فطرت و جهت منافی و ناسازگار با فطرت، جمع می‌شود. سازگاری و ملایمت به این جهت است که ذواتشان آن را اقتضا کرده و منافات و ناسازگاری آن‌ها نیز بدین جهت است که ذواتشان اقتضای قبول آن را داشته است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۸۳ - ۱۸۲) و در مجموع، هر سخن، فعل، حرکت، سکون، فکر و تصویری که از تو صادر می‌شود، مظاهر اموری است که در ذات تو مکنون است و مجالی صفات و آثاری است که در ذات تو پنهان است. محبت تو، موجب ظهور آثار ستایش و تعظیم و خوش‌رویی و احترام است و دشمنی تو، ایجادکننده رنج و گرفتاری و بدگویی و امثال آن است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۵ - ۱۹۱).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا تحت تأثیر ابن عربی، قائل به ماهیات عالم علم الهی با نام اعیان ثابته است که از لوازم اسماء و صفات حق هستند که در واقع، شیئیت ثبوتی دارند نه وجودی. اعیان ثابته، همان ماهیات و

حق در ذات و گوهره انسان و حاکمیت فرمول «اندیشه تا عمل» بر رفتار و کردار و افکارش، مستلزم پذیرش جبر و ناتوانی انسان در انتخاب و تغییر و تحوّل مراحل مختلف زندگی نیست. اگرچه در هر فعل و حرکت و سکونی قطعاً تحت ربوبیت اسمی است و خارج از محدوده صفات و ویژگی اسم حاکم، نمی تواند عمل کند و ظاهرکننده آثار رحمت و لطف و عصیان و گمراهی و مانند آن است.

نظریه وحدت شخصی وجود، وارد می شود و نه مختل کننده نظر وی، پیرامون نقش انسان در صدور افعال اختیاری اوست؛ زیرا اگر مقتضای نظریه تجلیات اسمائی و لوازم آنها یعنی اعیان ثابتۀ عرفا در این است که داده حق، همان داده عین ثابت بنده است و بنده هرچه را به دست می آورد از ناحیه عین ثابت اوست و استعداد عین ثابت در عالم غیب به قلم تقدیر رفته است اما به دلیل سریان بالقوه صفات جلالی و جمالی

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.



منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ سوم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه. چاپ اول.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). فتوحات مکیه (۴ جلدی). بیروت: دارالصاد. چاپ اول.
- اخلاقی، مرزیه. (۱۳۹۹). چستی «شخصیت» و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی. سال هشتم (شماره دوم، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان): ۵۳-۳۷.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵). مفاتیح الفصوص محی‌الدین ابن عربی (بررسی مفاهیم کلیدی فصوص الحکم)، ترجمه: حسین مریدی. کرمانشاه: دانشگاه رازی کرمانشاه، چاپ اول.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد. (۱۴۱۴). تاج العروس. مصحح: علی شیری. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقد النصوص. تصحیح: یلتمام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه، ج ۴، تهران: انتشارات الزهراء. چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). ریحی مختوم، ج ۵. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ اول.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران. چاپ سوم.
- جیلی، عبدالکریم. (۲۰۰۴). شرح مشکلات الفتوحات المکیه لابن عربی (المظاهر الالهیه). بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، قم: بیدار. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، رساله خطق الاعمال. تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفانی. تهران: حکمت. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۰۲). مجموعه رسائل التسعه، رساله فی القضاء والقدر. قم: مکتبه المصطفوی. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳a). المشاعر، به اهتمام هناری کرین. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳b). مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی و حکمت و فلسفه ایران،

- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول. صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۸۶).
 - قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). انصوص. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، تهران. چاپ اول.
- ایقناظ النائین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
 - کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: پیدار، چاپ چهارم.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
 - دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۹۶). شرح فصوص الحکم. ترجمه: محمدجواد گوهری. تهران: روزنه، چاپ اول.
 - مهناء، عبدالله علی. (۱۴۱۳). لسان اللسان. بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- قیصری، محمد بن داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
 - یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۶۷). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی