

آیا شر امری وجودی است یا عدمی؟

با توجه به مرز مشترک فلسفه و عرفان اسلامی، این سؤال مطرح است که شرور در جهان‌بینی عرفا ازجمله ابن‌عربی چه جایگاهی دارد و آیا مطابق با مبانی عرفان نظری می‌توان به پاسخ جامع درخصوص علت راهیابی شرور در نظام هستی دست یافت یا خیر؟



با توجه به مرز مشترک فلسفه و عرفان اسلامی، این سؤال مطرح است که شرور در جهان‌بینی عرفا ازجمله ابن‌عربی چه جایگاهی دارد و آیا مطابق با مبانی عرفان نظری می‌توان به پاسخ جامع درخصوص علت راهیابی شرور در نظام هستی دست یافت یا خیر؟

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، ازجمله 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 ابن‌عربی در قرن هفتم برمی‌گردد. اصلی‌ترین پرسشی که در این تحقیق مطرح است اینکه، آیا شر در مکتب ابن‌عربی امری وجودی است یا عدمی؟ در صورت نخست، چگونه با خیر محض بودن مبدأ هستی سازگار است و خاستگاه آن چیست؟ ابن‌عربی 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 تشریع پذیرفته است.

واژگان کلیدی

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

طرح مسئله

با توجه به مرز مشترک فلسفه و عرفان اسلامی، این سؤال مطرح است که شرور در جهان‌بینی عرفا ازجمله ابن‌عربی چه جایگاهی دارد و آیا مطابق با مبانی عرفان نظری می‌توان به پاسخ جامع درخصوص علت راهیابی شرور در نظام هستی دست یافت یا خیر؟

به احتمال زیاد، اثر مستقلى در باب مسئله خیر و شر از ابن‌عربی وجود ندارد. البته برخی فیلسوفان مسلمان ضمن دیگر مباحث فلسفی، به‌صورت استطرادی از زاویه خاصی بدان پرداخته‌اند. شاید نخستین کسی که به‌اجمال از منظر محیی‌الدین و پیروانش به این مسئله پرداخت، صدرالم‌تألهین شیرازی در قرن یازدهم است.

کاستی‌ها و شرور به‌حسب «سرالقدر» از لوازم ماهیت و اعیان ثابت‌اند. مطابق سخنان ملاصدرا در مفاتیح الغیب در باب شرور، نزاع در مبادی شرور - که امور وجودی هستند - است، نه در شرور به‌معنای عدمی آن. شرور به‌معنای 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 ضلالت‌ها و گرفتاری مردم می‌شود، چگونه از مبدأ حکیم صدور می‌یابد. عقل محال بودن صدور شریر از مبدأ حکیم را بدیهی می‌داند. ملاصدرا با این عبارات این مطلب را می‌رساند که معضل شرور با پاسخ‌هایی که فیلسوفان داده‌اند، حل نمی‌گردد؛ بلکه همچنان اشکال باقی است.

شاید شرور در گستره عرفان بتواند راه‌حل بهتری بیابد. از آنجا که مهم‌ترین شخصیت در میان عرفا، ابن‌عربی است، پرداختن به دیدگاه ایشان اهمیت اساسی دارد.

سخنان محیی‌الدین 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 هرچه به اشیا عطا می‌کند، براساس اقتضائات اعیان ثابت آنهاست. از این‌رو خیر و شر هردو به اعیان ثابت اشیا برمی‌گردد و اعیان ثابت غیر مجعول‌اند. بنابراین برای خدا حجت بالغه است.

ابن عربی شر را به عنوان معدوم یا ترجیحاً فقدان وجود (عدم ملکه) تلقی می‌کند. 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؛ وگرنه نمی‌توانست به وجود بیاید. او «شر» را واقعیتی خیالی می‌داند، 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 ناملایم با طبع و مزاج تعریف کرده است:

اعنی بالخیر ما یوافق غرضه و ینالئم طبعه و مزاجه، و اعنی بالشر ما لا یوافق غرضه و لا ینالئم طبعه و لا مزاجه. (ابن عربی، 1400: 118)

ایشان در فتوحات نیز وضع (اعتبار) شرع، ملایم 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 ملایم بودن با مزاج، که درباره‌اش خیر می‌باشد و یا منافات با مزاج، که در حقش 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، بی‌تا: 576 / 1)

البته باید خاطرنشان کرد از آنجا که ابن عربی و پیروانش تعریف جامعی از خیر و شر ارائه نداده و ملاک را ملایم بودن و یا نبودن یک چیز ذکر نمودند، این ملایم 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 ثابته و عالم اسما ناظر به این‌گونه 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 پایین‌تر 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، 1374: 431؛ ابن مرزبان، بی‌تا: 659 - 653)

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، 1357: 658)

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، 1374: 428؛ 432 - 430؛ ابن‌سینا، 1404: 451) که شر بالذات، عدم است؛ نظیر ضعف و جهل که شر بودن امور به‌ترتیب به‌دلیل نبود قدرت و علم است. این‌گونه 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 ابن‌عربی نیز می‌توان این قسم شرور را عدم دانست یا خیر؟

به‌نظر 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 ابن‌عربی ظهور اسما و صفات حق‌تعالی است که نظام آن براساس نظام اسمایی حق‌تعالی 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 به‌سبب عدم و فقدان، متصف به شربت می‌شوند و در واقع امر، شربت این‌گونه امور، وصف سلبی این اشیاست، نه ایجاد و ظهور حقیقی که به‌واسطه آن، شیء تلقی به شر شود.

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

تبیین خیر و شر براساس مبانی خیر و شر ابن‌عربی

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

1. وحدت شخصی وجود

«وحدت وجود» در عرفان ابن‌عربی، 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 حق‌تعالی است و موجودات دیگر، مصادیق بالعرض وجودند. از این منظر، هرآنچه نزد فیلسوفان خیر بالذات نامیده می‌شود، در عرفان جز حق‌تعالی، 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. (ابن‌عربی، 1370: 90)

ابن‌عربی 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 صفات اند و به‌اضافه 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 این‌رو بعضی کائنات مظاهر اسمای جمالی خداوند ند، مانند پیامبران و بهشت، و بعضی دیگر مظاهر اسمای جلالی خداوند ند، مانند شیطان و جهنم.

وجود مطلق و به تعبیر ابن‌عربی حقیقت حق، دارای اطلاق است؛ یعنی در مقام ذات و هویت غیبی خویش منزله از اسما و صفات است. (همو، 1400: 3) وجود مطلق در این مقام، مبدأ و موجد کائنات نیست؛ زیرا این اوصاف فرع بر تعین و تقید ذات‌اند. به تعبیر قونوی: «حق‌تعالی 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، 1362: 7) تعین حق‌تعالی به‌واسطه اسمای حسنی اوست. نخستین محل بروز اسما، مرتبه الوهیت است که حق‌تعالی خود را در صورت‌های عینی ظهور می‌دهد. (ابن‌عربی، 1405: 1 / 191)

در نظام وحدت وجودی ابن‌عربی، چون عالم نماد تجلی زیبایی مطلق خداوند است، پس شری در عالم نیست و این ماییم که از درک این مسئله عاجزیم. حق‌تعالی 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، 1386: 1 / 47) است؛ اما از منظر عارفان مسلمان، جز حق تعالی همه موجودات اموری وجودی‌اند و به تعبیری مصداق بالعرض (ابن عربی، 1375: 2 / 1216) وجودند؛ یعنی هر چیزی که منسوب به وجود است و هرآنچه 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.

2. 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: 3 / 449)

«حسن» در لغت به معنای زیبایی، جمال، نیکویی، نقطه مقابل زشتی و صفت برای امر خوب و نیک است. (معین، 1376: 1 / 1355) اما در اصطلاح عبارت است از تلازم و تناسب اجزای داخلی با یکدیگر و تناسب مجموع اجزا با علت غایی آن. (طباطبایی، 1374: 8 / 249)

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 خاطرنشان 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 ابدع مما کان»؛ (حاجی خلیفه، 1990: 1 / 513) 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 تعین همین حقیقت شخصی است (جوادی آملی، 1372: 217) 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، 1375: 1 / 214) حق نیز از راه اسمای حسنای خود در عالم اثر می‌گذارد (همان: 168)؛ یعنی اسمای حسنای او اقتضای ظهور به صورت عالم را دارد.

اسم «رحمن» سه مرتبه دارد:

1. 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.

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

3. رحمت فعلی؛ مرحله ظهور اعیان (موجودات خارجی) است. در این مرحله - مرحله نهایی تجلی حق - تعینات به واسطه نفس رحمانی یا فیض مقدس ظاهر می‌شوند. (رحیمیان، 1383: 173)

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؛ اگر چه 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، 1370: 172) صورت رحمن، یعنی اسما و صفات آن. خداوند نیز از این منظر همه موجودات عالم را جنود خود می‌نامد: «و لله جنود السماوات و الارض.» (فتح / 8) بر این مبنا، 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 حسنای حق تعالی در عالم ظهور می‌کند و در هر مظهري به اندازه تجلی، ظهور می‌نمایند و با حفظ ترتیبی چون حلقه‌های عدد (جامی، 1398: 60) 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 تعالی «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، 1372: 219)

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 به شمار 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 حسنای حق تعالی تلقی کرده و همه چیز را تحت لوای رحمت مطلق او می‌داند و معتقد است چون یکی از صفاتی که «ام‌الاسماء» الهی به شمار 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 خطا پوشش باد
(حافظ، 1362: 18)

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

3. اعیان ثابتته

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

1. اولین مرتبه تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می‌شود، تجلی بر خود است که «اعیان ثابته» نامیده می‌شود؛ یعنی صورت اشیای ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می‌شود. (ابن عربی، 1370: 400 - 399)

در این مرتبه هنوز چیزی بالفعل موجود نیست؛ با این 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 ثابته» نام دارند.

2. 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 ثابته - 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 سرّ ایجاد عالم، حب الهی به ظهور و بروز ذات و کمالات ذاتی است؛ چنان‌که می‌فرماید: «کنت کنزاً مخفياً فاحبیبُ ان عرف فخلقت الخلق لکی اعرف.» (کلینی، 1365: 4 / 199)

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 هر کس 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، 1385: 422 - 421)

وی درباره راز سرنوشت یا «سرالقدر» می‌گوید: خداوند درباره ما درست همان چیزی را اراده می‌کند که خواست عین ثابته 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: 422) 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 ما بایم - 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 هرچه هست، خواست و اقتضای ذات خود ماست که عاید ما می‌گردد. (همان: 440)

خاستگاه شرور از دیدگاه ابن عربی

براساس وحدت شخصی وجود، حق خیر محض است و از خیر محض، جز خیر محض افزوده نمی‌شود. براساس 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: 4 / 18) و تضاعف امکانات (قونوی، 1371: 238) 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، 1375: 192 - 191)

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 برحسب 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: 4 / 18)

مظاهر شر از دیدگاه ابن عربی

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

1. جهل، مصداق شر

وی دلیل شرف این عالم را شرافت مدلول آن (واجب الوجود) می‌داند. در واقع از آنجا که عالم دلیل بر وجود خداوند است، سراسر شریف و ارجمند است و هیچ چیز از آن پست و حقیر شمرده نمی‌شود. این در صورتی است که نگاه ما به جهان از روی تفکر و تعمق باشد؛ چنان‌که آیات فراوانی از قرآن کریم تأییدکننده این بحث می‌باشد. (ر.ک به: غاشیه / 19 - 17؛ ابن عربی، بی‌تا: 4 / 583)

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 به مثابه 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 (صلی الله علیه و آله): «هر کس خود را بشناسد، خدا را شناخته است.» (مجلسی، 1390: 2 / 32)

2. رضا و غضب الهی به عنوان مظهر خیر و شر

یکی از صفات جلالی خداوند، غضب است که در مقابل آن، صفت رضا به عنوان 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 به سبب این دو، اسمای الهی به جمال و جلال منقسم می‌شود. پس صحیح است که علم به ذات از حیث رضا و غضب، به سبب 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؛ ابا کننده کافر هم طلب می‌کند که خداوند بر او به غضب و قهر تجلی کند. پس اعیان، احکام نسبت رضا و غضب و وجود آن دو را بالفعل اظهار کرده است.» (حسن‌زاده آملی، 1387: 334)

غضب الهی هم مشمول رحمت الهی است و هم ناشی از رحمت اوست؛ یعنی باطن غضب الهی نیز رحمت است؛ چنان‌که باطن و مآل هر شیئی، رحمت است. (ابن عربی، بی‌تا: 2 / 674 - 673) رحمت خداوند از جهت وجود و احکام، همه چیز 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، ای سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه؛ اعلم ان الحق سبحانه رحم الاعيان الطالبة للوجود و احكامها و لوازمها فاجدها في العين كما اوجدها اولاً في العلم، فالرحمة سابقة على كل شيء و محيطة بكل شيء ... (قیصری، 1357: 1022)

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، بی‌تا: 4 / 70)

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 آنجا که 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؛ چنان‌که 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:

1. 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.
 2. ابن عربی مشیت و اراده خداوند را تابع علم او و علم را تابع معلوم و معلوم را تابع اعیان ثابته و احوال ایشان می‌داند. وی عطایا و بخشش‌ها را به قوایل و میزان استعداد اعیان ثابته نسبت می‌دهد.
 3. ابن عربی تأکید دارد که هرچه از خداوند به مخلوقات می‌رسد، برحسب تقاضای اعیان ثابته آنهاست و هرکس میوه درخت خود را می‌خورد.
 4. 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.
 5. 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 اسماء الله است؛ چنان‌که در دعای کمیل می‌خوانیم: «و باسمائك التی ملأت ارکان کل شیء».
- از آنجا که همه اسمای خداوند، اسماء الحسنی است و «رحمن» نیز ام‌الاسمای الهیه می‌باشد، می‌توان گفت با ظهور اسماء الحسنای 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:

1. بعضی پدیده‌ها قابلیت آن را ندارند که تمام کمالات را به ظهور رسانند و به سبب عدم ظهور صفات کمالی، متصف به شرّیت می‌شوند. در واقع این اشیا ظهور اسم یا اسمایی نیستند که آن اسما از جرگه اسماء الحسنای الهیه خارج بوده و به واسطه ظهور

آنها، شیء متصف به شریعت می‌شود؛ شریعت این‌گونه 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.

2. گاهی مفهوم شر از قیاس اشیا با اشیا حاصل می‌شود. هر شیء چون مظهر اسمی از اسماء الحسنای حق تعالی است، به‌طور ذاتی خیر و نیکوست؛ اما به‌حسب تنوع طبایع، گاهی همین شیء با برخی اشیا برخورد می‌کند که در این هنگام مفهوم شر مصداق می‌یابد. علت وقوع این‌گونه شرور نسبی این است که اسماء الحسنای 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؛ به‌گونه‌ای که از قیاس برخی با برخی دیگر، مفهوم شر دریافت می‌شود.

منابع و مآخذ

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، 1404 ق، الهیات شفا، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنوتی و سعید زاید، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌عربی، محی‌الدین محمد بن علی، 1370، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهرا.

_____، 1375، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.

_____، 1385، فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.

_____، 1400 ق، فصوص الحکم، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دار الکتب العربی.

_____، 1405 ق، فصوص الحکم، به کوشش محمود غراب، دمشق، دارالفکر.

_____، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.

ابن‌مرزبان، بهمنیار، بی‌تا، التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

جامی، عبدالرحمان بن احمد، 1398 ق، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.

جوادی آملی، عبدالله، 1372، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، چ سوم، تهران، الزهرا.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، 1990، هدیه العارفین، ج 1، بیروت، دارالفکر.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، 1362، دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، خوارزمی.

حسن‌زاده آملی، حسن، 1387، وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، قم، انتشارات تشیع.

رحیمیان، سعید، 1383، مبانی عرفان نظری، چ اول، تهران، سمت.

طباطبایی، سید محمدحسین، 1374، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق، 1362، النصوص، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مولی.

_____، 1371، فکوک، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.

_____، 1375، النفحات الهیه، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی.

قیصری، داود، 1357، رسائل قیصری، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

کلینی، محمد بن یعقوب، 1365، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، 1390، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

معین، محمدحسین، 1376، فرهنگ فارسی، ج 1، تهران، امیرکبیر.

میرداماد، محمد، 1374، القبسات، تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

ناصر فروهی: استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز.

مهناز خدایی: دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز.

فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی 33