

فلسفه اذن تکوینی الهی بر انجام معصیت از دیدگاه عرفان اسلامی و تأثیر آن بر زندگی انسان در سرای ناسوت

زهرا اردکانیان*

محمد تقی فعالی**

هادی وکیلی***

چکیده

گناه ظلمت و حجابی است که بنده را از پروردگار دور می‌کند و در شرع حرام است. خداوند به کفر بندگان راضی نیست، اما همگان را ملزم به هدایت نمی‌کند؛ از این رو ارتکاب گناه به لحاظ تکوین محقق شده است. در این پژوهش که به روش تحلیلی و توصیفی صورت گرفته، ابتدا ماهیت گناه و جنبه تشریحی آن بررسی شده، سپس اذن تکوینی به انسان برای انجام گناه و تعلق علم و اراده خداوند به فعل ناشایست بشر بر اساس مبانی عرفان ابن عربی از جمله علم و اراده الهی، اعیان ثابته و سرّ القدر، حکمت الهی و نظام اسمائی بررسی و با ارجاع به آنها تبیین شده است. بر این اساس، خداوند سبحان انسان را مجبور به گناه نکرده، بلکه هر کس به اقتضای عین ثابته، با زبان استعدادش کافر یا مؤمن بودن را طالب است و هر عینی مرضی رب خودش است. خداوند نیز طلب اعیان در مقام واحدیت را در عالم کون به ظهور می‌رساند. مرجع اختلافات در عالم کون، تقابل اسمای الهی در مقام واحدیت است. تأثیر مستقیم این مسئله در زندگی انسان و نیز بر بینش و کنش آدمی موجب سوء برداشت حوادث ناشی از آن می‌شود. با تغییر در بینش انسان، رفتار آدمی تغییر می‌کند و در نهایت همه به اسم رحمان بازمی‌گردند.

کلیدواژه‌ها: گناه، سرّ القدر، اراده الهی، اسمای الهی، سبک زندگی، سبک زندگی عرفانی

10.22034/JL.2024.481403.1714

شناسه دیجیتال (DOI):

* دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.

zahra.ardekanian@yahoo.com

** استاد گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

m.faali@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

drhvaki@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۱

مقدمه

یکی از مسائل مطرح در اندیشه دینی دلیل ارتکاب گناه در تکوین است. آیا با استناد به اراده الهی در تمام امور جهان و با در نظر گرفتن سابقه علم ازلی الهی به انجام گناه از سوی انسان باید نتیجه گرفت که خداوند موافق ارتکاب معاصی است؟ آیا انسان به اجبار مرتکب فعل حرام می شود؟ بر اساس این فرض، ثواب و عقاب بندگان زیر سؤال می رود که با عدل الهی سازگار نیست. از طرفی همان طور که گناه آثار مهلکی دارد و زندگی بشر را به مخاطره می اندازد و به دلیل دوری از خداوند آرامش را از بشر سلب می کند، آیا اراده خداوند در افعال آدمی دخیل است؟ آیا قضای خداوند سرنوشت گناه بشر را رقم زده است؟

در این پژوهش، دامنه پاسخگویی به این مسائل به اندیشه ابن عربی و شارحان وی محدود شده است. تبیین مسئله مستلزم بررسی مبانی عرفانی ابن عربی است که در ساختاری منطقی و روشمند پیگیری شده است. تشریح مبانی و اصول عرفانی ابن عربی در تبیین موضوع اذن گناه اهمیت بسیار دارد؛ زیرا دریافت خاص عرفانی وی از ساحت وجودی مسئله گناه و فعل معصیت و ارتباط و نسبت آن با ساحت شرعی با فهم ارکان و اصول مذکور ممکن است. با تبیین این مطالب، در ادامه تأثیر آن در تغییر نگاه و نیز ارتباط مستقیم آن بر تعامل با دیگران از زاویه عرفانی مطرح می شود.

این پژوهش ضمن تفسیر و توجیه اذن تکوینی خداوند به گناه به این پرسش پاسخ داده می شود که بر مبنای کدام اصول عرفانی در مکتب ابن عربی وقوع معصیت توجیه پذیر است. روش ابن عربی تبیین مطالب بر اساس دریافت شهودی اش از آیات و روایات است. وی همچنین کشف و شهود خود را استدلالی کرده و بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود و اصول عرفانی دیگر، ارتباط دو ساحت تکوین و تشریح در این زمینه را بیان می کند.

۱) مفهوم پردازی سبک زندگی عرفانی

سبک زندگی را می توان رویکردی جامع به حیات انسانی دانست که هم به ابعاد ذهنی و هم به ابعاد عملی توجه دارد و با ترکیب این دو، چارچوبی منسجم برای رفتارها و انتخاب های روزمره افراد فراهم می آورد. عمل و رفتار نقشی محوری در مفهوم پردازی سبک زندگی دارند. بسیاری از نظریه پردازان بر تأثیر باورها، الگوهای فرهنگی، جهان بینی طبقاتی و نگرش های فردی در شکل گیری سبک زندگی تأکید دارند، اما جوهره آن در شیوه و الگوی هدایت رفتارها

نهفته است. به بیان دقیق‌تر، سبک زندگی به طور مشخص به الگوی کلی رفتار و شیوه‌ای اشاره دارد که افراد برای مواجهه با موقعیت‌های گوناگون برمی‌گزینند. با این نگاه، سبک زندگی مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری نسبتاً پایدار برای رسیدن به هدف است که به صورت عینی و در متن زندگی تجلی می‌یابد (فعالی، ۱۳۹۶: ۱۳۰-۱۳۲). به عبارت دیگر، «سبک زندگی الگو یا مجموعه نظام‌مند کنش‌های مرجح است» (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۷۸).

اگر الگوهای رفتاری زندگی برگرفته از آموزه‌های عرفانی و معنوی باشند، سبک زندگی رنگ معنوی و عرفانی می‌گیرد. در این نگاه، سبک زندگی مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری نسبتاً پایدار برای رسیدن به هدف است که از بینش‌های دینی و ارزش‌های الهی تأثیر می‌پذیرد و در سراسر زندگی جریان دارد. بنابراین سبک زندگی معنوی به الگوهایی از انتخاب‌های رفتاری با محوریت معنویت و جهتگیری ماورایی و متعال اطلاق می‌شود. این سبک از زندگی از ارزش‌ها، اصول و اهداف معنوی مشتق می‌شود و بر طبق آن، فرد سعی در ساختن یک زندگی پرمعنا دارد. در این چارچوب بیشتر بینش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها و قواعد رفتاری افراد از آموزه‌های معنوی اقتباس می‌شوند. بر اساس این تعریف، سبک زندگی اسلامی به مجموعه‌ای از روش‌ها اشاره دارد که از منابع اسلامی استنباط شده‌اند و هر مسلمان می‌تواند با آن از تمام ظرفیت‌های فردی و اجتماعی خویش برای تقویت نظام ارتباطی و ساماندهی صحیح امور زندگی بهره‌برد. این سبک زندگی شامل مجموعه‌ای از اعمال و نمادهایی است که در چارچوب فرهنگ اسلامی برای نمایش معنای زندگی به پیروان این آیین آموزش داده می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶).

۲) معنانشناسی گناه

معنای لغوی گناه: گناه در زبان فارسی به معنای جرم، خطا، معصیت، تقصیر، قصور، غلط، نافرمانی، تبهکاری، جنایت، عصیان و فتنه است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲/۱۸۶۸۷).

واژگان مهم گناه در ادبیات عرب موارد زیر هستند:

اثم: به معنای ضرر و تأخیر و درنگ کردن است و از رسیدن به ثواب الهی ممانعت می‌کند. عمل حرام است و به همه گناهان اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۶/۱؛ خوری، ۱۳۷۴: ۴۲/۱).

ذنب: ذنب عمل غیر مشروعی است که همه گناهان را در بر می‌گیرد و دنباله و خیمی دارد. سیئه: از ریشه سوء مشتق شده، به معنای فجور و منکر و عمل قبیحی است که تمام آفات

و عیب و نقص را شامل می‌شود؛ به گناهان کبیره هم گفته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱: ۸۹/۱۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷۵/۱؛ ابراهیم، بی تا: ۴۶۰/۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۶۳۴/۸).

خطیئه: اعم از اثم است و خطای غیر عمد را نیز شامل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۸۷). سیئه و خطیئه معنایی نزدیک به هم دارند، با این تفاوت که خطیئه ناظر به قصد عمل است و سیئه بر صاحب عمل احاطه می‌یابد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۳۲/۱).

معصیت: خلاف طاعت و سرپیچی کردن از فرامین الهی و ازاین رو فسق است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۲۶۶/۳؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۰۷/۱۵).

حاصل آنکه گناه در لغت عمل ناشایستی است که به عمد، خلاف شرع و اوامر الهی است و حرکت انسان را به سوی ثواب الهی کند می‌کند؛ گناه عواقب ناگواری دارد.

معنای اصطلاحی گناه: معنای اصطلاحی گناه پیوند عمیقی با معنای لغوی آن دارد. اثم در اصطلاح قرآنی مانع رسیدن به ثواب الهی است و حرکت انسان را در مسیر خیرات کند می‌کند و رسیدن را به تأخیر می‌اندازد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ۶۳). گناه همچنین چیزی است که شرعاً و طبعاً دوری از آن واجب است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۳).

ذنب در اصطلاح به معنای دنباله چیزی است، به این اعتبار که عمل مذکور دنباله‌ای دارد و عاقبت آن وخیم و ناگوار است. به طور کلی، «ذنب هر چیزی است که میان انسان و خداوند حجاب شود» (همان).

سیئه در اصطلاح قرآنی خصلتی است که سیاهی اش عاقبت قلب صاحبش را سیاه می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۳۳/۱). سیئه با خطیئه معنای نزدیک به هم دارند با این تفاوت که سیئه به گناهان صغیره اطلاق می‌شود و خطیئه به گناهان کبیره. خطیئه بین انسان و خدا است و سیئه بین انسان و بندگان (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۲۲).

معصیت در مقابل طاعت است؛ اگر عمل آدمی - که شامل حرکت جسم و قلب و فکر است - موافق شریعت باشد، طاعت نامیده می‌شود و اگر مخالف شریعت باشد، معصیت نامیده می‌شود (العجم، ۱۹۹۹: ۹۱۳). به طور کلی، معصیت مخالفت عمدی با امر حق است (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ۱۳۷۹: ۶۵). «اینکه انسان می‌داند این فعل حرام و ناشایست است و مخالفت عظیم است، ارتکاب آن خود گناه بزرگی است» (شرح اصطلاحات تصوف، ۱۳۸۳: ۱۰۰/۹).

بنابراین گناه در اصطلاح، عبارت است از عمل ناشایستی که به عمد بر خلاف شرع و طاعت و اوامر الهی انجام شده، سبب می‌شود حرکت انسان به سوی ثواب الهی کند شود و

رسیدن به آن به تأخیر افتد و عواقب ناگوار و ناخشنودی را به همراه دارد؛ و چون مخالفت عظیم است، عظیم است.

۳) گناه در تفاسیر عرفانی

عرفا در تفاسیر عرفانی تعاریف متعددی برای گناه بیان کرده‌اند؛ از جمله:

۱. «اثم» در آیه شریفه: «وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ؛ و هر کس مرتکب گناهی شود، فقط به زیان خود مرتکب می‌شود» (نساء: ۱۱۱). ابن عربی در تفسیر آیه ۲۱۹ بقره، با ارائه نظری متفاوت با دیگران، گناه را عبارت از حجاب و بُعد می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۸۰/۱). بر این اساس، ماهیت گناه مانعی است که بین انسان و خداوند حائل می‌شود و زیان عظیمی به انسان می‌رساند که دوری از خدای متعال است.

۲. قشیری در تفسیر احاطه خطیئه (بقره: ۸۱) می‌گوید: «کسی که خطیئه او را احاطه کرده کافر است» (قشیری، بی تا: ۱۰۱/۱).

۳. میبدی در تفسیر آیه شریفه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ؛ هر نیکویی به تو رسد از جانب خدا است و هر بدی رسد از خود تو است» (نساء: ۷۹). طبق این آیه، سیئه محلی برای عقاب و حسنه محلی برای ثواب نیست، بلکه آنچه بنده با دست خود کسب کند، ثواب و عقاب دارد (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۹۴/۲).

حاصل آنکه انسان با انجام گناه به خود زیان می‌رساند و بزرگ‌ترین زیان، حجاب بین خدا و انسان است که موجب دوری از خدای متعال و اهلیت نار و تحصیل عقاب است.

۴) گناه از نظر عرفای مسلمان

ابن عربی معصیت را نافرمانی خدا و رسولش و نیز اولو الامر می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). مؤیدالدین جندی معصیت را با عواقب ناگوار آن در نظر می‌گیرد؛ یعنی آنچه انسان را به هلاکت می‌اندازد و اهل آتش می‌کند (جندی، ۱۴۲۳: ۵۲۰). میزانی که قیصری از گناه به دست می‌آورد آن چیزی است که انسان را از خدای سبحان دور کند؛ در مقابل، طاعت آنی است که بنده را به خداوند نزدیک کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲). بنابراین از نظر ابن عربی و شارحان وی، در ساحت تشریح، انجام گناه مخالفت با امر الهی است که عواقب شومی دارد و انسان را از خالق دور می‌کند و منجر به اهلیت فرد گنهکار برای آتش می‌شود.

(۵) ماهیت گناه

بحث وجود خدا و اسما و صفات حق و تقرب به ساحت ربوبی جایگاهی محوری در نگاه عرفانی ابن عربی و شارحان وی دارد؛ از این رو دقت در ماهیت گناه و لوازم و آثار و مقتضیات آن که موجب دوری انسان از مبدأ خویش می شود، مهم است. طبق آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، ماهیت گناه ظلمت است و ظلمت یعنی عدم نور. کفر ظلمتی است که مانع تابش نور ایمان بر قلب می شود (آملی، ۱۳۵۲: ۱۷۹)؛ «رجس» نیز نقص و پستی است (آملی، ۱۳۶۸: ۵۸۵). از آلودگی برخی گناهان به نجاست تعبیر شده؛ چنانکه فرد آلوده به شرک نجس شمرده شده است (توبه: ۲۸).

حجاب قلب از آثار سوء گناه است؛ به بیان دقیق تر، گناه خود حجاب است. قلب کانون محبت الهی است و با کشف و شهود سالک ارتباط مستقیم دارد. گناهانی نظیر جهل، شرک و نفاق قلب را محجوب می کنند و سبب حرمان ابدی و خسران سرمدی می شوند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۳/۱). ابن عربی تأکید می کند که گناه زنگار قلب است و قرار دادن این زنگار بر قلب و فهم انسان معصیت و ظلم به نفس است (ابن عربی، ۱۴۳۱: ۴/۴۶۷). گناه بیماری قلب است. محجوب بودن از رؤیت وجه الهی در اشیا عین مرض است و هر که وجه حق را در اشیا نبیند، احتمالاً مدعی شود و ادعا خود عین مرض است (ابن عربی، بی تا: ۳/۴۲۷).

ابن عربی در مورد ذنب متذکر می شود که اصل در وجود بنده طاعت است؛ زیرا فرمان تکوینی «کن» را اطاعت کرده است. بنابراین بنده مطیع به وجود آمد، سپس مخالفت با امر، که گناه نامیده می شود، بر او عارض شد. شیخ اکبر برای روشن کردن امر عرضی از شباهت ظاهری ذنب (=گناه) و ذنب (=دُم) به ارتباط معنایی آنها و وجه اشتراکشان پی می برد. ذنب در تأخر و از پی آمدن مانند ذنب است؛ از این رو به سبب اصل - که همان امر تکوینی و اطاعت وجودی انسان از آن است - منتفی می شود؛ زیرا امری عارضی است و عرض را بقایبی نیست (ابن عربی، بی تا: ۳/۲۶۴). حاصل آنکه گناه موجب تیرگی قلب و بیماری باطنی است و به خودی خود دوری از خداوند و حجابی میان بنده و پروردگار است.

پس از روشن شدن ماهیت گناه، باید علت شرعی تحریم معصیت مشخص شود. ابن عربی ضمن تفکرات عرفانی و فلسفی که دارد، جدای از شریعت نیست و به شدت به آن پایبند است. کار زشت ذاتاً زشت است و بر همین اساس خداوند آن را حرام کرد (اعراف: ۳۳). دلیل دیگر آنکه خداوند غیور است و غیرتش سبب تحریم کار زشت شده است (ابن عربی، بی تا: ۷۴۲/۱). این سخن ابن عربی برگرفته از حدیث نبوی است که «إِنَّ اللَّهَ غَيُورٌ وَ مِنْ غَيْرَتِهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ؛ خداوند غیور است و از غیرتش گناهان و کارهای زشت را حرام کرد» (حر عاملی،

۱۴۰۹: ۱۵۳/۲۰ و ۳۲۲). ابن عربی به این کلام الهی استناد می‌کند که «خداوند به کار ناپسند امر نمی‌کند» (اعراف: ۲۸).

بنابراین در ساحت تشریح و ظاهر امر، خداوند امر به بدی نکرده و گناه را که ذاتاً زشت است از سر غیرتش حرام کرده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰/۲). این سخن به وضوح می‌نمایاند که خدای سبحان، که خالق پاکی است و طهارت از او است، از گناه بیزار است و طبعاً به آن رضایت ندارد؛ از این رو هیچ اجازه‌ای برای انجام معصیت صادر نکرده است. حال چگونه اذن الهی به انجام گناه با علم او سازگار است؟ ابن عربی و شارحانش، با در نظر گرفتن حرمت شرعی گناه، از چند زاویه برای اذن تکوینی الهی دلیل متقن می‌آورند و آنها را بر اساس علم و اراده الهی مطرح و با بیان حکمت‌هایی توجیه می‌کنند.

۶ مبانی اذن تکوینی الهی به گناه

الف) علم الهی

ابن عربی بحث علم الهی به ارتکاب معصیت از جانب بنده را با استناد به آیه «عَلِمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ؛ خدا می‌دانست که شما به خود خیانت می‌کردید» (بقره: ۱۸۷) مطرح می‌کند. بر اساس دریافت او از این آیه، متعلق خیانت انسان به آیه امانت بازمی‌گردد: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). انسان در ارتکاب معصیت، در واقع به شهادتی که خداوند هنگام عرضه امانت آسمان‌ها و زمین از او گرفت، خیانت می‌کند. تأویل ابن عربی از ظلم بودن انسان این است که او خود را به چیزی مکلف می‌کند که علم خداوند درباره آن چیز را هنگام حمل آن نمی‌داند (ابن عربی، بی تا: ۵۱۹/۲). او همچنین بر اساس اعتقادش به وحدت وجود، علم الهی را با آیه «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) اثبات می‌کند. خداوند به هر چیزی دانا است؛ زیرا به نفس خودش علیم است. قیصری در شرح آن گوید: «برای اینکه او ذات و صفاتش را می‌داند و عالم جز عین صفات او نیست؛ پس او هر چیزی را با عین علمش به نفس خودش می‌داند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۷).

علم خداوند به ارتکاب گناه در واقع همان علم او به مقتضای عین ثابته گناهکار است و متعاقباً اذن او به ارتکاب گناه نیز بر حسب همین علم است. به بیان ابن عربی، علم خداوند تابع معلوم یا همان عین ثابته است و خداوند به معلوم، در حال عدمش، علم دارد و معلوم در وجود، به آن حال ظاهر خواهد بود (ابن عربی، بی تا: ۱۸/۴)؛ بنابراین علم معلوم را پیروی می‌کند و در وجود، جز آن چه بر او معلوم است ظاهر نمی‌شود. پس انسان به آنچه قبل از

تکوینش بر آن است جهل دارد و آنچه از وی واقع می‌شود، جز به علم خدا درباره او واقع نمی‌شود (همان: ۱۸۲).

درک اندیشه ابن عربی در خصوص چگونگی تعلق علم الهی به ارتکاب گناه از سوی انسان ظلم و جهول مستلزم دانستن جایگاه اعیان ثابته در نظام اسمائی ابن عربی است.

ب) جایگاه اعیان ثابته

در نظام مبتکرانه‌ای که ابن عربی در چینش تنزل مراتب تجلیات الهی به شکل هرم ترسیم کرده است، وجود از وحدت به سمت کثرت تنزل می‌یابد. تنزل به صورت طولی و عمودی است. سرآغاز هرم ذات الهی است. مقام ذات نخستین تجلی است. این مقام لا اسم له ولا رسم له است.

حاصل تجلی اول، تعیین اول (مقام احدیت) است. مرتبه علم حق به ذات خود از حیث احدیت جمعیه و وحدت حقیقیه است؛ همه حقایق در این مقام مستهلک‌اند.

تعیین دوم مقام واحدیت است که مقام جمعیت اسما به نحو تفصیل است. مقام واحدیت، مقام استجلا و آغاز کثرت، مقام تکثر اسما و مقام ظهور اسما و صفات است. همه اسما (جمال و جلال) در این مقام به تفصیل حاضرند. در این مقام، اعیان ثابته وجه دیگر اسمای الهی هستند و برحسب اسما و صفات، به ثبوت مفهومی و تقرّر علمی تحقق دارند. رب اسمی از اسما است و در غیب مخفی است و مربوب همان عین ثابته است که برای همیشه مخفی است و در وجود ظاهر نمی‌شود. چنانکه هر اسمی عین ثابتی دارد، هر عین ثابتی، به مقتضای استعدادش، خواستار به ظهور رسیدن اسمش در عالم کون است. به بیانی، هر اسمی از اسمای حق دو صورت دارد: صورت علمی که در حضرت علمیه الهی موجود است و صورت عینی که حاصل تجلی سوم است.

بر این اساس، نتیجه تجلی سوم تعیین سوم، عالم عین یا عالم خارج موجود است. چنانکه فیاض علی الاطلاق با تجلی ذاتی علمی با فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات آنها را پدید آورد، با فیض مقدس احکام و آثار اعیان ثابته و اسما را در عالم کون به ظهور می‌رساند. عالم کون جبروت و ملکوت و ناسوت است که در طول هم تنزل می‌یابند و مقام ناسوت منتهای قوس نزول است (ابن عربی، بی تا: ۱۱۰/۴-۳۲۵).

ج) تعریف اعیان ثابته

اعیان ثابته که اسرار ربوبی (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۴) و مفاتیح غیب‌اند، در مرتبه واحدیت که

همه اسما به تفصیل حاضرند، وجه دیگر اسما هستند؛ به این ترتیب، هر اسمی عین ثابتی دارد (همان: ۴۲۲). اعیان ثابتی بویی از وجود نبرده‌اند. آنها با تعدد صور در موجودات بر حال خودشان هستند (قیصری، ۱۳۸۲: ۴۸۹/۱). اعیان ثابتی با توجه به زوایای متعدد در ارتباط با مراتب فوق و مادونشان، با تعابیر و تعاریف مختلفی بیان شده‌اند. آنجا که اعیان ثابتی با اسمای الهی در نظر گرفته شوند، مظاهر و صور اسمای الهی و تعیین تجلیات اسمای حق هستند بی‌واسطه و صور علمی اسما و اعیان خارجی و ظاهر واسطه‌اند (همان: ۶۱). از آن جهت که مرتبه فرودین اعیان تعیین ثالث و عالم کون است و اعیان در آن مرتبه به ظهور می‌رسند، ابن عربی تعبیر «اعیان ممکنات در حال عدم» را به کار می‌برد (ابن عربی، بی‌تا: ۳۲۳/۱). اعیان از وجهی «ظلال»‌اند. قیصری گوید: «تعیینات ذات الهی و ظلال صور اسمای حق تعالی که موجودات خارجی به آثار و هیات لازمشان ظلال آن ظلال‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸۴/۱) «لوازم اسما و صفات حق، آن‌گاه که با فیض اقدس به وجود علمی محقق شوند، اعیان ثابتی نامیده می‌شوند» (همان: ۳۳۳).

د) تعریف سرّ القدر

ابن عربی سرّ القدر را این‌گونه معرفی می‌کند: «فلیس سرّ القدر الذی یخفی عن العالم عینه الا اتباع العلم المعلوم». کاشانی سرّ القدر را علم خداوند به همه اعیان در ازل دانسته که با آنچه در اعیان منطبق است - یعنی احوالش هنگام موجود شدن به حکم اقتضای عین ثابت‌اش - به ظهور می‌رسد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۸۲)؛ بنابراین سرّ القدر علم به احوال اعیان ثابتی و پیروی علم از معلوم، یعنی اعیان ثابتی، است.

ه) جبر و اختیار

تجلیات حق تعالی که از ذات تنزل می‌یابد، در هر شیئی بر اساس اسم و استعدادش متجلی می‌شود. استعداد هر موجودی همان است که عین ثابت او آن را می‌طلبد. آنچه به انسان اعطا می‌شود، چیزی بیش از استعداد و طلب او نیست. حق چنین اقتضا می‌کند که هر فرد آنچه را انتخاب کرده است، محقق سازد. حاکم در موضوع قضا تابع عین درخواست‌کننده است (قیصری، ۱۳۸۲: ۸۷۲/۲)؛ بنابراین بنده فقط طلب می‌کند و خداوند طلب او را محقق می‌سازد. خداوند کفر و عصیان را برای کسی مقدر نفرموده، بلکه هر موجودی به مقتضای عین و طلبش، با زبان استعدادش، کافر یا عاصی می‌شود؛ این عین سرّ القدر است (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۲/۳). با این مطلب جای هیچ اعتراضی بر خالق نمی‌ماند. هر موجودی بر طبق استعداد و انتخاب و طلب خود در عین ثابتش آینده خود را برمی‌گزیند و سرنوشت ابدی اش

را خودش تعیین می‌کند؛ «چنانکه شقی که وارد جهنم می‌شود، به کمال خودش که عینش اقتضا می‌کند رسیده است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۴۷). هیچ جبری نیست و فقط انتخاب و اختیار انسان است. خداوند خواسته هر عینی را به او عطا می‌کند. این عین عدل است و ساخت خداوند از ظلم، حتی به اندازه فتیلی (نخ باریک هسته خرما)، بری است.

و) اراده و مشیت الهی

اراده و مشیت هر دو به معنای خواست هستند، اما اشتراکات و تفاوت‌های متعددی دارند. مشیت عرش ذات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۶۷) و عبارت است از تجلی ذاتی و عنایت پیشین برای ایجاد معدوم یا اعدام موجود؛ اراده تجلی برای ایجاد معدوم است. به بیان روشن‌تر، هر دو تابع علم هستند. مشیت خواسته شده را درخواست دارد و اراده اراده شده را می‌طلبد و هر دو باید معلوم باشند و علم در مرتبه اسما و صفات، از وجهی، تابع معلوم است (همان: ۵۶۹). البته مشیت از اراده فراگیرتر است و فقط ایجاد موجود را شامل نمی‌شود، بلکه اعدام موجود را نیز در بر می‌گیرد. دیگر آن که مشیت کلی است. کلی به زیادی و کاستی توصیف نمی‌شود و اراده به جزئیات تعلق می‌گیرد؛ یعنی اراده می‌کند که شیئی ناقص باشد و شیئی دیگر زیاد. دیگر آنکه متعلق مشیت فیض اقدس است و اراده به فیض مقدس تعلق می‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۶ و ۱۰۸۴).

در یک دسته بندی کلی، امر الهی بر دو نوع است: با واسطه (تکلیفی) و بی واسطه (تکوینی). در امر با واسطه مخالفت واقع شده، اما در امر بی واسطه و تکوینی امکان مخالفت وجود ندارد. خداوند به انجام گناه فی نفسه خشنود نیست، اما از آن جهت که اراده الهی بر تحقق خواسته‌های اعیان در عالم هستی تعلق گرفته و هر عین بر اساس انتخاب خود وجود می‌یابد، رضایت الهی نیز در آن است (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۶/۱). کسی که عینش قابلیت ایمان و هدایت داشته باشد می‌پذیرد، اما آن که عینش قابلیت ایمان را نداشته باشد، امکان ندارد آن را بپذیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۵/۲)؛ بنابراین بین امر و اراده تناقض و اختلافی نیست، بلکه نقیض و مخالفت بین امر است با آنچه علم تابع معلوم می‌بخشد. پس او هر چه بخواهد می‌کند، و نمی‌کند جز آنچه علم بر آن است (ابن عربی، بی تا: ۴۲۴/۴). اعیان با امر تکوینی پدید می‌آیند و آن قول «کن» است؛ زیرا هنگام شنیدن قول کن هر کسی آن را می‌پذیرد و با آن صفت که در عینش است ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۰۹).

شئون حق تعالی همان‌گونه که اقتضای هدایت را دارد، اقتضای ضلالت را نیز دارد؛ بر این اساس، خدای متعال خواستار هدایت همگان نیست، چنانکه فرمود: «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ

أَجْمَعِينَ؛ اگر می خواست، همگی شما را هدایت می کرد» (انعام: ۱۴۹). نخواستن الهی به سبب علمش به حصول هدایت همگان است؛ به دیگر بیان، خداوند به دلیل علم خود به این که همه به هدایت دست نخواهند یافت، اراده نکرده که هدایت را به همه عطا کند. به عبارت دیگر، مشیت الهی بر این نبوده که حقیقت وجودی همه انسان ها را به سمت هدایت سوق دهد، زیرا علم او بر این است که همه افراد به هدایت دست نخواهند یافت (جندی، ۱۴۲۳: ۳۶۸). سید آملی گوید: «مشیت او تابع علم او است و بر حسب علم خود حکم می کند و علم او نیز مطابق معلوم است» (آملی، ۱۳۵۲: ۱۸۴).

از بیانات فوق به دست می آید که هر چه در عالم عین به هر کس اعطا می شود، به عین ثابت و بازمی گردد و مشیت الهی بر آن است که به واسطه فیض مقدس به هر کس آن چیزی افاضه شود که بر اساس اقتضای عین ثابت و استعدادش طلب کرده است؛ این همان سرّ القدر است. بنابراین عین هدایت یافته مقتضی هدایت و عین گمراه مقتضی هدایت و گمراهی است. حاکم جز به آنچه ذات و احوال اعیان درخواست دارند، حکم نمی کند؛ برای نمونه، عین مؤمن مطیع امر الهی خواهان تجلی رضا و لطف الهی (اسمای جمال) است و عین نافرمان کافر از خداوند می خواهد که با غضب و قهر (اسمای جلال) بر او متجلی شود. به این ترتیب، هر عینی به آنچه استعدادش طالب است و ذاتش پذیرا است پدید می آید و در موجود به سعادت و شقاوت حکم می شود و آن که نزد ربش پسندیده یا مغضوب باشد، به مقتضای عینش، تمام کمالاتش پدید خواهد آمد.

نکته ظریف آنکه همان گونه که رحمتش بر غضبش سبقت گرفته و همه چیز را فرا می گیرد، مشیتش نیز شامل تمام احوال و اعیان می شود و اختلاف انواع خلائق به سعادت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶۷)؛ از این جهت خداوند می فرماید: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ؛ خداوند را دلیل رساست» (انعام: ۱۴۹). تنها جاهلان هستند که، به دلیل محجوب بودنشان از حوادثی که برایشان پیش می آید، به خداوند اعتراض می کنند. بنابراین آگاهی از سرّ القدر به انسان راحتی می بخشد؛ زیرا او با علم به اینکه حق تعالی در قضای پیشین جز به مقتضای ذات او بر او حکم نکرده است و امکان ندارد از مقتضای ذات تخلف شود، اطمینان می کند که هر کمالی که حقیقت او اقتضا دارد و هر رزق مادی و معنوی که عینش می طلبد، ناگزیر به او خواهد رسید.

به این ترتیب، بر اساس تجلیات الهی ابن عربی و دستاورد مهم آن، یعنی اعیان ثابت و بحث سرّ القدر، می توان مسائلی که درباره جبر و اختیار و اراده انسان مطرح است را به آسانی

حل کرد.

۱۷) حکمت های الهی در اذن تکوینی به انجام گناه

ابن عربی علل ایجابی ظهور سرپیچی از اوامر الهی را با «حکمت الهی» تبیین می کند.

حکمت یک: ظهور اسمای الهی

از دلایلی که ابن عربی برای اثبات حکمت الهی در اذن تکوینی به گناه بر آن استناد می کند، اسمای الهی مانند ثواب، غفار، رؤوف، رحیم، منتقم و قهار است. ظهور این اسما اقتضای مخالفت و گناه دارد؛ مانند اسم رب که مربوب را و اسم رزاق که مرزوق را اقتضا می کند، حکمت الهی نیز اقتضای ظهور مخالفت از جانب انسان را دارد تا رحمت و غفران حق ظاهر شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷۲/۱). این اصل مهم در حدیث قدسی مشهود است: «لَوْ لَمْ تَذَنْبُوا لَذَهَبَتْ بِكُمْ وَ خَلَقْتُ خَلْقًا يَذْنِبُونَ وَيَسْتَغْفِرُونَ فَأَغْفِرُ لَهُمْ؛ اگر گناه نمی کردید، شما را می بردم و خلقی می آفریدم که گناه کنند و آمرزش بطلبند» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۵۷/۷۰). از تعبیر قیصری و حدیث مذکور به دست می آید که گناه موجب به ظهور رسیدن برخی از اسمای الهی، نظیر غفار و ثواب، است. مستند قرآنی این اصل مبتنی بر نظام اسمائی نیز در این آیه نمایان است: «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ؛ بگو ای بندگانی که بر نفس خود اسراف کرده اید، هرگز از رحمت خدا ناامید مباشید، البته خدا همه گناهان را خواهد بخشید که او خدایی بسیار آمرزنده و مهربان است» (زمر: ۵۳).

نکته شایسته دقت آنکه خداوند نفرمود قومی را می آورم تا گناه کنند تا کیفرشان دهم. با استناد به نحوه بیان الهی در این حدیث به این نتیجه می رسیم که آمرزش و مغفرت الهی غالب است و برایش حکم قرار داده شده است؛ بنابراین اصل وجود گناه به ذات خود مشمول مغفرت و مؤاخذه است و به همین جهت تأثیر اسما را می طلبد. نکته دیگر اینکه این گونه نیست که یکی از دو اسم متقابل در حکم اولی بر دیگری باشد، اما در سبقت، رحمت الهی بر غضبش پیشی گرفته و همه چیز را در بر گرفته است. ابن عربی برای مثال رحمت پزشک به بیمار جذامی را مطرح می کند که درد را با قطع پای او به او وارد می کند (ابن عربی، بی تا: ۷۶/۲).

حکمت دو: تقابل اسمای الهی

در نظام اسمائی ابن عربی، ذیل اسم جامع الله، اسم جامع رحمان است و تمام اسمای جمال و جلال ذیل آن هستند. «نسبت این اسما نیز در این نظام طولی است؛ بدین معنا که اسمای جمال

انسان را به منصفه ظهور می‌رسانند و هر کس به آنچه در عین ثابت خود برگزیده و در عالم تکوین طلب کرده عمل می‌کند؛ این اطاعت امر الهی است. گرچه به ظاهر مرتکب معصیت الهی می‌شود، معصیتی که از او سر می‌زند در تسبیح وجودی‌اش اثری ندارد، چنانکه خداوند فرموده است: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» (حشر: ۱). به واسطه این حکمت بود که خداوند آدم را به دو دست خویش (صفات جلالی و جمالی) آفرید و به این جهت بود که در یکی از دو فرزند اطاعت ظاهر شد و در دیگری مخالفت (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۴).

حکمت سه: پسند خدا؛ شکستگی و اظهار نیاز به درگاهش

اوج بندگی در ذلت و اظهار به درگاه بی‌همتای بی‌نیاز است، چنانکه افتخار سرور کائنات به افتقار او است. مشاهده فقر ذاتی خویش شهود معرفت به خالق یکتا را به همراه دارد. محیی‌الدین به سرتی که بویزد از حق تعالی دریافت کرده بود اشاره می‌کند؛ اینکه امتیاز در ذلت و خواری و افتقار و نیازمندی است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۰۷/۳). حقیقت انسان فقر است؛ خداوند به فراموشکاران خطاب می‌کند: «إيها الناس انتم الفقراء الى الله» (فاطر، ۱۵).

گناه مقتضی انکسار و شکستگی و نیاز به رحمت و امید به مغفرت است، اما گناه نکردن غالباً اقتضای خودبینی و انانیت دارد که بدترین گناه است، چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشد من الذنب إلا وهو العجب، العجب، العجب» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۳۲۹/۷۲). بر این اساس، خداوند از عجب و تکبر بنده بیزار است؛ چراکه کبریایی از آن خداوند است و جایگاه بنده بندگی است. عجب انسان را از حریم قدس ربوبی دور و مستوجب دوزخ می‌کند و در مقابل، هرچه خشوع و تواضع انسان بیشتر باشد به همان میزان تقربش به ساحت الهی بیشتر است. انسانی که روح الهی در او دمیده شده، پس از آنکه گناهی مرتکب می‌شود و حس ندامت و ذلت پیدا می‌کند، نیازمند رحمت الهی و امیدوار به مغفرت او است.

بر اساس دریافت مهم ابن عربی از آیه ۷۰ سوره فرقان، خداوند برخی از بندگان خود را بر معصیت‌هایی که برایشان مقدر کرده است آگاه می‌کند. آنان پس از ارتکاب این گناه و البته شتاب برای توبه، آن معاصی را پشت سر می‌گذارند و از ظلمت آنها رهایی می‌یابند و چون توبه کردند، آنها را می‌بینند که به همان شدتی که بد بودند، به نیکی مبدل شده‌اند. شیخ تصریح می‌کند که این کار آن بندگان دریده شدن پرده حرمت الهی نیست، بلکه نفوذ و اجرای حکم قضا و قدر درباره آنان است، چنانکه خداوند می‌فرماید: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؛ تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد» (فتح: ۲). بنا بر دریافت شیخ اکبر، تقدم

بیان معرفت بر وقوع گناه در این آیه شریفه دلالت بر این نکته ظریف دارد که وقوع گناه چون به اذن تکوینی و مطابق با علم الهی به مقتضای عین ثابته گناهکار بوده است، خداوند از پیش آن را آرمزیده اعلام می‌کند. شیخ چنین نتیجه می‌گیرد که بر اساس اصل تقدم غفران الهی، هر چه در جهان روی می‌دهد، به واسطه پوشش و بخشش الهی، در زمره نیکی‌ها قرار می‌گیرد؛ بنابراین چیزی جز خیر و نیکی در عالم رخ نمی‌دهد. این غفران الهی است که همه چیز را نیکو ساخته است (ابن عربی، بی تا: ۶۲۲/۱).

حکمت چهار: توجیه خطای آدم

ابن عربی نکته ظریفی حول محور خلافت آدم و خطای فرشتگان بیان می‌کند (همان: ۷۵۱/۱). وقتی خداوند مسئله خلافت آدم را مطرح کرد، در فرشتگان این حس پیدا شد که از آدم به آن امر سزاوارترند و نظر خودشان را در این باره بر علم الهی رجحان دادند که برای آنان همچون گناه برای آدمیان قلمداد شد و سیادت آدم بر فرشتگان را رقم زد؛ از این رو برای آنکه سیادت آدم بر آنان ثابت شود، امر به سجود به او یافتند، سپس مقامشان معلوم شد و اذن مقام رفیع‌تر به آنان داده نشد. نکته مهمی که مطرح است اینکه توبه و توکل و امثال اینها فقط ویژه بنده انسانی است؛ زیرا فرشته گناه نمی‌کند تا توبه کند و به آن مقام برسد و شیطان نیز فرمان نمی‌پذیرد و احساس بازگشت در او پدید نمی‌آید تا از مخالفت خود توبه کند و به این مقام برسد. فقط انسان از چنین جایگاهی برخوردار است و از این وجه رسیدن به توبه از کمال حضرت آدم بوده است که از این طریق به همه مقامات رسید. خداوند می‌فرماید: «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» (طه: ۱۲۱ و ۱۲۲). خداوند متعال محبت ویژه‌ای را برای شخص پاکیزگی جو در نظر گرفته است که فقط انسان به آن مقام می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

از دیدگاه ابن عربی، وقوع گناهان با علم الهی قابل توجیه است. در این نگاه، اجباری به ارتکاب آنها وجود ندارد، بلکه تقدیر الهی مبتنی بر انتخاب انسان است. او در این مورد نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ إِنْفَازَ قَضَائِهِ وَقَدَرَهُ سَلْبَ ذَوِي الْعُقُولِ عَقُولَهُمْ حَتَّى إِذَا أَمْضَى فِيهِمْ قَدْرَهُ رَدَّهَا عَلَيْهِمْ لِيَعْتَبَرُوا؛ وقتی خداوند اراده کند که قضا و قدرش را جاری سازد، عقل صاحبان خرد را از آنان می‌گیرد تا آنکه مقدرات او در میان ایشان جاری شود، سپس عقل‌هایشان را به آنان باز می‌گرداند تا عبرت گیرند» (ابن عربی، بی تا: ۴۹۱/۲).

حکمت پنج: مثبت‌اندیشی و ظهور اسم رحمان در سبک زندگی

یکی از دلایل اذن خداوند به گناه انسان، مختار بودن انسان است که به تعیین ثانی و اعیان ثابته بازمی‌گردد. خداوند با آنکه از کفرو معصیت بیزار است، هدایت همگان را نخواسته،

بلکه مشیتش اعطای طلب و انتخاب به انسان است؛ بنابراین هر کس بر اساس انتخاب عین ثابت‌ه‌اش در عالم کون موجود می‌شود. از آنجا که انتخاب و طلب اعیان در عالم واحدیت سبب تجلی ظهور در عالم کون می‌شود و هر چه در عالم ناسوت رقم می‌خورد، به انتخاب عین ثابت‌ه‌ انسان‌ها بازمی‌گردد، عمل انسان در عالم ناسوت (دنیا) نیز سازنده آینده آدمی است. حمد یا مذمت به خود انسان بازمی‌گردد؛ زیرا خیر و شر از خود انسان است و بر او است و همه اینها به سبب آن است که اقتضای عین ثابت او همین بوده است. او طبق عین ثابت خود رفتار می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۵۹۳). برای تحقق اختیار بشر در دنیا، انسان پیوسته در معرض الهام دو بانگ فجور و تقوا قرار می‌گیرد (شمس: ۸) تا آزادانه با عمل خود مسیر رشد یا غی (بقره: ۲۵۶) را برگزیند. مهم‌ترین عمل انسان فکر او است. رفتار آدمی نیز برخاسته از بینش او است. «از آنجا که رفتارها تحت تأثیر هنجارها و ارزش‌ها شکل می‌گیرند و ارزش‌های آدمی با نگرش‌ها و بینش‌های او در ارتباط است، می‌توان گفت سبک زندگی محصول باورها و ارزش‌های آدمی است» (فعالی، ۱۳۹۴: ۲۵). انسان با تغییر در بینش و ارزش خود، رفتارش را و متناسب با رفتارش، عملکردش را و در پی آن حوادث آینده‌اش را آباد یا ویران کند.

یکی از عوامل شایع نابهنجاری که آینده انسان را به خطر می‌اندازد و موجب ویران شدن زندگی آدمی می‌شود، قضاوت است. انسان‌ها در ارتباط با دیگران معمولاً ابتدا در مورد ظاهر آنان قضاوت می‌کنند، سپس پرونده‌ای در ذهنشان می‌گشایند و آنچه دیده یا شنیده‌اند را با معیار جهل و علم ناقص خود داوری و برداشت اشتباه می‌کنند. آن‌گاه بر اساس آن برداشت عمل می‌کنند. بدبینی و قضاوت‌های نابجا و ذهن منفی باعث تنش‌ها، کدورت‌ها و حس‌های منفی می‌شوند و حوادثی مهیب و عواقبی ناگوار، از جمله لجبازی و جروبخت، را رقم می‌زنند. «گاهی اوقات قضاوت‌ها در مورد دیگران به تهمت تبدیل می‌شود» (فعالی، ۱۴۰۰: ۴۸). همه این موارد به دلیل جهل انسان است. قضاوت نیازمند علم است و علم آن را فقط خداوند دارد. یکی از درس‌های مهمی که از بحث خلقت انسان گرفته می‌شود، قضاوت است که از جهل نشئت می‌گیرد. ملائکه وقتی از اراده خداوند بر آفرینش انسان آگاهی یافتند، سریع قضاوت کردند و لب به اعتراض گشودند تا خداوند را از این امر منصرف کنند. ابلیس هم ظاهر خود را با ظاهر انسان مقایسه کرد و گفت: «از آدم برتر است؛ زیرا او از آتش است. آتش از نور است. نور یکی از نام‌های زیبای خداوند است، در حالی که انسان از خاک و ظلمت خلق شده است» (ابن عربی، بی تا: ۱۲۵/۲). در نهایت، ملائکه اشتباه خود را پذیرفتند و در محضر خداوند به جهل خود اعتراف کردند و در مقام معلوم ماندند، اما ابلیس بر اشتباه خود اصرار ورزید و به این ترتیب خداوند مهر رجیم را بر سرنوشتش حک کرد. یکی از انتخاب‌های

خطرناکی که فرجام انسان را تا دوری از رحمت خدا می‌برد، صفت رذیله کبر است. این صفت رذیله مسیر قضاوت‌های نابجا را باز و هموار می‌کند.

نگرش آدمی با هر آگاهی تغییر می‌یابد و طبق آن داده می‌اندیشد و با علمی دیگر باز هم نگاهش متفاوت می‌شود. آدمی با جهل خود زندگی خود را نابود می‌سازد، به این ترتیب که جهل انسان باعث قضاوت‌های اشتباه می‌شود و حوادث ناخوشایندی را به دنبال خود می‌آورد. کسی که افق دید خود را تغییر دهد، از حجم قضاوت‌های خود می‌کاهد و آرامش بیشتری می‌یابد. از طرفی نیز چنانکه رفتار انسان تأثیر مستقیم در رفتار او با دیگران دارد، با کم شدن قضاوت او درباره دیگران، قضاوت دیگران درباره او نیز کم می‌شود و در پی آن، تنش‌ها و استرس‌ها رنگ می‌بازند و آرامش انسان پررنگ‌تر می‌شود.

یکی از راه‌های کاهش تنش‌ها و رسیدن به آرامش این است که انسان خواست خود را با خواست خداوند، خالق هستی، هماهنگ کند. «پرواضح است که نگاه خالق درست و نگاه ما حاصل ذهن آشفته‌ای است که حاصل عدم هماهنگی با نگاه خالق می‌باشد» (فعالی، ۱۳۹۱: ۲۴۷). فردی که درصدد اصلاح فکر خویش برآید، نگاهش از بدبینی به خوش‌بینی تبدیل می‌شود، نگاهش به رفتار دیگران تغییر می‌کند و طبعاً رفتار او نیز متفاوت خواهد شد. «انسان‌های خوش‌بین کمتر به دیگران و ضعف‌هایشان می‌پردازند. زمانی که انسان به نقاط ضعف دیگران حمله برد و آنها را برجسته نماید، این امر به معنای فراموش کردن خویشتن است» (فعالی، ۱۳۹۲: ۲۳۵). هنگامی که انسان جهول خلع عادت کند و بینش خود را با نگاه الهی مطابقت دهد، کنشش نیز تحت تأثیر بینشش تغییر خواهد کرد و آرامش در وجودش به بار خواهد نشست.

نتیجه

در ساحت تشریح، خداوند هیچ اجازه‌ای بر انجام معصیت صادر نکرده است. خداوند از حیث امر تکلیفی به کفر بنده راضی نیست، اما آنچه در تکوین محقق شده واگویی مشیت الهی است که به اقتضای استعداد و طلب هر عین، با فیض مقدس، آنها را در عالم کون به ظهور می‌رساند. بر این اساس، بیشتر احکامشان، اگرچه ظاهراً به خطا نسبت پیدا می‌کند، در باطن تمام آنها به حسب استعداداتشان صادر از خداوند هستند. خدای متعال انسان را مجبور به گناه نکرده است و مجعول جعل جاعل نیست، بلکه عین ثابت هر کس، بر اساس اقتضای استعداد و طلبش، درخواست ظهور اسمش را در عالم ناسوت دارد؛ بنابراین جبری نیست، بلکه محکوم بر حاکم حکم می‌کند که برای او به آنچه در او است حکم کند.

این پژوهش بر پایه مبانی عرفان نظری ابن عربی (مثل تقابل اسما و سرّ القدر) نگاه متفاوتی به انسان می دهد. علم به سرّ القدر موجب راحتی در دنیا می شود و آرامش انسان را در تعامل با دیگران بیشتر می کند. به هر حال، خواست خداوند هدایت همگان نیست. تخالف و تضاد بین اسما و اعیان واقع است. تقابل اسما در عالم واحدیت موجب نزاع در عالم کون می شود. به دیگر بیان، نزاعی که در عالم کون به وقوع می پیوندد ریشه در عالم اسما و عین ثابته هر موجود دارد؛ صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی. آدمیان علاقه مندند که همگان مثل آنان فکر و رفتار کنند، در حالی که اختلاف سلیقه ها و تفاوت ها موجب برقراری نظام احسن است.

ارتکاب گناه پیام آوری الهی است، مثل ظهور برخی اسمای الهی که فقط با تحقق گناه به ظهور می رسند، چنانکه اسم غفور طالب گناه است تا بخشندگی خداوند هویدا شود. حکمت دیگر آن است که گناه اقتضای انکسار و شکستگی و نیاز به رحمت و امید به مغفرت دارد، اما گناه نکردن غالباً اقتضای انانیت دارد که بدترین گناه است. با این حال، باید توجه داشت که خداوند کسی را مجبور به انجام گناه نکرده است. به عبارتی، قضا بر اشیا حکم نمی کند، مگر به واسطه خودشان و این عین سرّ القدر است و محکوم علیه طبق آنچه ذاتش اقتضا می کند، محقق می شود.

سرانجام اینکه در فرایند آفرینش انسان، قضاوت های ناشی از جهل، به ویژه از جانب ملائکه و ابلیس، به ما درس های مهمی درباره اهمیت آگاهی و تواضع می دهد. ملائکه با پذیرش نادانی خود در برابر علم الهی توبه کردند، اما ابلیس به کبر خود ادامه داد و سرنوشتش را رقم زد. این کبر نه تنها باعث قضاوت های نادرست می شود، بلکه انسان را از رحمت خداوند دور می سازد. برای کاهش تنش ها و رسیدن به آرامش، هماهنگی خواسته های فرد با اراده الهی ضروری است. فرد می تواند با تغییر در نگرش و توجه به نقاط قوت دیگران به جای ضعف هایشان به خوش بینی دست یابد و رفتار خود را بهبود بخشد. در نهایت، تطبیق بینش فرد با نگاه الهی کنش های او را تغییر می دهد و آرامش را در وجودش به ارمغان می آورد. این سبک زندگی عرفانی راهی برای نزدیکی به حقیقت و دستیابی به سعادت واقعی است.

کتاب نامه

قرآن کریم.

۱. ابراهیم، مصطفی (بی تا)، المعجم الوسیط، استانبول: مؤسسه ثقافیه التألیف و الطباعه و النشر و التوزیع.
۲. ابن سیده (۱۴۲۱)، المحکم والمحیط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۴. _____ (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۵. _____ (۱۳۸۸)، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن / من کلام محیی الدین ابن العربی، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، قم: آیت اشراق.
۶. _____ (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. آملی، سید حیدر (۱۳۸۴)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۰. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۰۶)، التعریفات، مصر: المطبعة الخیریه المنشأ بجمالیه.
۱۱. جنیدی، مؤید الدین (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه جلد ۲۰، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (۱۳۸۶)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الهدایه.
۱۵. خوری شرتونی بنانی، سعید (۱۳۷۴)، أقرب الموارد، تهران: اسوه.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین (۱۳۸۱)، مفردات الفاظ القرآن، تهران: دار القلم.
۱۷. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۱۸. العجم، رفیق (۱۹۹۹)، موسوعه مصطلحات التّصوّف الاسلامی، بیروت: مکتبه لبنان.
۱۹. عسکری، حسن (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۲۱. فعالی، محمد تقی (۱۳۹۱)، آرامش، تهران: دار الصادقین.
۲۲. _____ (۱۳۹۲)، خودباوری، تهران: دار الصادقین.
۲۳. _____ (۱۳۹۴)، سبک زندگی رضوی (ج ۲، بینش ها و ارزش ها)، مشهد: انتشارات بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۳۹۶)، مبانی سبک زندگی اسلامی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
۲۵. _____ (۱۴۰۰)، «اسماء الهی و زندگی؛ چشم انداز قرآنی و روان شناختی در باب عفو»، پژوهشنامه سبک زندگی، شماره ۱۳، ص ۱۱۷-۱۴۰.

۲۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. قشیری، عبدالکریم (بی تا)، لطایف الاشارات، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۸. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. قیصری، داوود (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، اصطلاحات الصوفیه، تهران: حکمت.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، بحار الانوار، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، «سبک زندگی اسلامی، ضرورت ها و کاستی ها»، معرفت، شماره ۱۸۵، ص ۵-۱۲.
۳۳. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۴. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۳۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸)، جمهره اللغة، بیروت، در العلم للملایین.
۳۶. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۳۷. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۳)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.

فلسفه الإذن الإلهی التکوینی بارتکاب المعصية من منظور التصوف الإسلامي وأثرها في حياة الإنسان في عالم الناسوت.

زهرا اردكانيان^۱

محمد تقی فعالی^۲

هادی وکیلی^۳

المستخلص

الخطيئة هي الظلمة والحجاب الذي يفصل العبد عن الرب. فالمعصية محرمة في الشريعة، والله لا يرضى بكفر عباده، وفي الوقت نفسه لا يلزم الجميع بالهداية، ولهذا تحقق ارتكاب المعصية من حيث التكوين. وفي هذا البحث الذي تم بطريقة تحليلية وصفية، تم البحث أولاً في طبيعة الخطيئة وجانبتها التشريعي.. ثم الإذن التكويني بارتكاب المعاصي للبشر وارتباط علم الله وإرادته بارتكاب الأفعال غير اللائقة من قبل البشر بناءً على تصوف ابن عربي، ومنها: المعرفة والإرادة الإلهية، والأعيان الثابتة والمقدرة، والحكمة الإلهية، والنظام الأسمائي. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى لم يجبر الإنسان على ارتكاب المعصية، بل يسعى كل إنسان إلى أن يكون كافرًا أو مؤمنًا حسب مقتضيات عينه الثابتة بلسان استعداده، وكل عين مرضية لربها. ومصدر الاختلاف في الكون هو تعارض الأسماء الإلهية في المكانة والوحدة. إن التأثير المباشر لهذه القضية على حياة الإنسان وأيضاً على رؤية الإنسان وعمله يتسبب في سوء فهم الأحداث التي تسببها. ومع تغير رؤية الإنسان يتغير سلوكه. وفي النهاية يعود الجميع إلى اسم الرحمن. الكلمات المفتاحية: الخطيئة، القدر، الإرادة الإلهية، الأسماء الإلهية، أسلوب الحياة، أسلوب الحياة الصوفي.

۱ - دایرة فی درجه الدكتوراه، قسم العرفان الإسلامی، جامعة آزاد الاسلامیة، وحدة العلوم و البحوث، تهران، ایران
 ۲ - الأستاذ فی قسم العرفان الإسلامی، جامعة آزاد الاسلامیة، وحدة العلوم و البحوث، تهران، ایران (الكاتب المسؤول)
 ۳ - الأستاذ المشارك فی قسم الفلسفة، مركز بحوث العلوم الإنسانیة والدراسات الثقافیة، تهران، ایران

The Philosophy of Divine Existential Permission for Sin from the Perspective of Islamic Mysticism and Its Impact on Human Life in the World of Nasut

Zahra Ardakanian¹

Mohammad Taqi Fa'ali²

Hadi Vakili³

Abstract

Sin is a veil of darkness that obscures the servant's relationship with the Creator. Although sin is prohibited by religious law and God disapproves of human disbelief, He does not compel all human beings to accept guidance. Thus, the occurrence of sin is realized in the existential (takwini) order. This research, conducted using an analytical and descriptive method, first examines the nature of sin and its legislative (tashri'i) aspect. It then explores the existential permission granted to humans for sinning and the relationship between God's knowledge and will concerning human transgressions, based on the mysticism of Ibn Arabi.

Key concepts such as divine knowledge and will, immutable entities (a'yan thabita), the secret of divine decree (qadar), divine wisdom, and the system of divine names are analyzed. From this perspective, God does not force humans to sin; instead, each person, according to their immutable entity, chooses disbelief or faith based on their existential potential. Each immutable entity is pleasing to its Lord, and God manifests the desires of these entities in the world of creation.

The root of differences in the world of creation lies in the contrast between the divine names in the realm of divine unity (wahidiyyah). This issue has a direct impact on human cognition, behavior, and life experiences, often leading to misunderstandings about the events arising from it. As human understanding evolves, behavior correspondingly shifts. Ultimately, all return to the Name of (al-Rahman).

Keywords: Sin, secret of divine decree (qadar), divine will, divine names, lifestyle, mystical lifestyle.

1 PhD Candidate, Department of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

2 Professor, Department of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

3 Associate Professor, Department of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.