

The Relation of Archetypes, *A 'yāni Thābitah*, and the Problem of Free will and Determinism as Viewed by *Muḥammad Ja 'far Lahiji* in His Commentary of *Miftāḥ al-Khazā'in*¹

Ebrahim Shadmobaraki*

Muḥammad Rasool Maleki** 'AlīReza Ebrahim***

(Received on: 2019-12-01; Accepted on: 2020-02-22)

Abstract

Ibn 'Arabi and his commentators opened a new way of explaining difficult theological and mystical categories by developing the mystical concept of "archetypes". For example, *Muḥammad Ja 'far Lāhījī*, an Iranian mystic of the 13th century AH, tried to analyze the role of determinism and free will in human happiness and misery with the help of the teachings of archetypes. This research, with a descriptive-analytical method, shows that archetypes have some clues which may lead one to solve some of the most important theological problems. *Lāhījī*, relying on the category of "capacity of individuals" and the principle of "subordinate state of the existent objects with regard to their archetypes", may explain such topics as "God's prior knowledge before the creation of man", "the quality of the emergence of human objects and actions based on the archetypes' capacity, the concept of "inherent happiness and misery of human beings" and "the relationship between archetypes and human perfection and guidance". Based on this inference, the degree of individual's determinism and free will and other related issues should be measured by the capacity of the archetype and in fact, it is the archetype that determines the boundaries of human action and the path of transcendence.

Keywords: *Muḥammad Ja 'far Lāhījī*, *Miftāḥ al-Khazā'in*, Determinism and Free Will, Intrinsic Capacity.

1. Taken from: Ebrahim Shad Mobaraki: *Tahqiq wa Tashih-i tafsir-i Miftāḥ al-Khazā'in-i Shaykh Muḥammad Ja 'far Lāhījī Langruūdī*, Doctoral thesis, Supervisor: Mohammad Rasool Maleki, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 1398 *hijrī shamsī*.

* Phd student, University of Religions and Denominations, (Corresponding Author) Qom, Iran, shad@irib.ir.

** Assistant professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, maleki@urd.ac.ir.

*** Assistant professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Qom, Iran, a_ebrahim@iau-tnb.ac.ir.

رابطه اعیان ثابت با جبر و اختیار بر پایه دیدگاه‌های محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزائن^۱

ابراهیم شادمبارکی *

محمد رسول ملکی ** علی رضا ابراهیم ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳]

چکیده

ابن عربی و شارحانش با طرح و بسط مفهوم «اعیان ثابت» راهی جدید در تبیین مقولات دشوار کلامی و عرفانی گشودند. از جمله محمدجعفر لاهیجی، عارف ایرانی سده ۱۳ ه.ق، در تفسیر *مفتاح الخزائن* کوشید نقش جبر و اختیار در سعادت و شقاوت انسان را به یاری آموزه اعیان ثابت تحلیل کند. این تحقیق که به روش توصیفی تحلیلی سامان یافته، نشان می‌دهد اعیان ثابت لزومی دارد که به واسطه آن می‌توان پاره‌ای از مهم‌ترین مباحث کلامی را تبیین کرد. لاهیجی با استناد به مقوله «استعداد افراد» و قاعده «متابعت اعیان خارجی از استعداد موجود در اعیان ثابت»، مباحثی همچون «علم پیشین خداوند قبل از خلقت انسان» و «کیفیت بروز و ظهور اشیا و افعال آدمی بر اساس استعداد نهفته در عین ثابت» و نیز «مفهوم سعادت و شقاوت ذاتی انسان‌ها» و «ارتباط میان اعیان ثابت با کمال و هدایت آدمی» را توجیه و توصیف کرده است. بر پایه این استنباط، میزان جبر و اختیار حاکم بر اوضاع افراد و سایر موضوعات مرتبط را باید با استعداد مندرج در عین ثابت ایشان سنجید و در حقیقت، اعیان ثابت هستند که مرزهای کردار آدمی و مسیر تعالی‌اش را مشخص می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: محمدجعفر لاهیجی، مفتاح الخزائن، جبر و اختیار، اعیان ثابت، استعداد ذاتی.

۱. مقاله برگرفته از: ابراهیم شادمبارکی، تحقیق و تصحیح تفسیر مفتاح الخزائن شیخ محمدجعفر لاهیجی لنگرودی، رساله دکتری، استاد راهنما: محمد رسول ملکی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران، ۱۳۹۸.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران (نویسنده مسئول) shad@irib.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران maleki@urd.ac.ir

*** استادیار دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران a_ebrahim@iau-tnb.ac.ir

مقدمه

جبر و اختیار از مباحث پیچیده و بحث‌برانگیز در الاهیات است و پرسش‌های مرتبط با آن، صنوف مختلفی از علمای دینی و سایر اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. بررسی این موضوع در اعصار مختلف ما را با اقوال متعددی مواجه می‌کند که از جمله آنها می‌توان به اشاعره، جهمیه، معتزله و قول امامیه، حکما و عرفا اشاره کرد. طبق آنچه مشهور است، اشاعره و جهمیه بر قول جبرگرایی تأکید می‌ورزند که البته بین این دو تفاوت‌هایی وجود دارد و معتزله و امامیه نیز با تفاوت‌هایی به اختیارگرایی مشهورند. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود جایگاه اعیان ثابتة و نقش آن در تبیین مقوله جبر و اختیار در رفتار آدمی بر اساس قول عرفا و تبیین آرای محمدجعفر لاهیجی در تفسیر *مفتاح الخزائن* است.

برخی از محققان به دلیل آگاهی اندک و گاه نادرست از مقوله اعیان ثابتة آن را با جبرگرایی یکسان دانسته و معتقدند آموزه اعیان ثابتة که نخستین بار ابن عربی ابداع کرد و پیروان و شارحانش بر آن تأکید ورزیدند شکلی از جبرگرایی افراطی است و افراد در رفتار خود اختیاری ندارند و آنچه در عین ثابت هر فرد تثبیت شده در عالم ماده و شهادت به ظهور خواهد رسید. از این رو قول عرفا را متمایل به قول اشاعره دانسته‌اند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۵۷). برخی دیگر نیز قول ابن عربی در باب جبر و اختیار را نوعی جبرگرایی هولناک دانسته‌اند که مصدر آن ذات اشیا و طبایع آنها است و با اشاره به بخش‌هایی از فصوص تأکید می‌کنند که از نظر ابن عربی هیچ منفذی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند (دشتی، ۱۳۸۴). تحلیل آرای منتقدان، مقاله مجزایی می‌طلبد ولی به طور خلاصه می‌توان نظر اصلی منتقدان و قائلان به جبرگرایی ابن عربی را در چند محور بیان کرد: بر صراط مستقیم بودن اهل دوزخ بر اساس نظر ابن عربی در فص هودی، آنجا که وی می‌گوید «فما مشوا بنفوسهم و انما مشوا بحکم الجبر الیان و صلوا الی عین القلب؛ آنان به نفوس خودشان نرفتند بلکه به حکم جبر رفتند تا به عین قرب رسیدند» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۴۶)؛ اقتضائات حاکم بر اعیان ثابتة؛ تعاریف ابن عربی از سرالقدر، قضا،

قدر و ... که هر یک بخشی از آرای ابن‌عربی در آثاری همچون *فصوص الحکم*، *فتوحات مکیه* و سایر تألیفات او است.

در این مقاله، با فرض آگاهی مخاطب از نظر اشاعره و سایر منتقدان، به تبیین موضوعاتی چون سعادت و شقاوت ذاتی و نقش علم پیشین خداوند در آن و همچنین مقوله هدایت آدمی و ...، که همگی به نوعی با موضوع جبر و اختیار مرتبط است، می‌پردازیم و با استفاده از آموزه عرفانی اعیان ثابته و لوازم آن و نیز با توجه به آرای لاهیجی در تفسیر *مفتاح الخزائن*، که به صورت متواتر از این آموزه برای تبیین این موضوعات بهره جسته است، بحث را پی می‌گیریم.

مفهوم «اعیان ثابته» به عنوان یکی از ارکان عرفان ابن‌عربی، زمینه‌ساز پاسخ‌های مناسبی برای بحث جبر و اختیار و مباحث مرتبط با آن بوده است. در این مقوله، تبیین ارتباط اعیان با عملکرد آدمی می‌تواند در توصیف میزان جبر و اختیار مفید باشد.

به دلیل اهمیت این موضوع اغلب عارفانی که به مقوله اعیان ثابته پرداخته‌اند بحث جبر و اختیار و ارتباط میان این دو را نیز بررسی کرده‌اند. تقریباً در همه آثار مهم عرفانی اعم از *فصوص الحکم* ابن‌عربی و نیز آثار شارحان وی (از قونوی و جندی تا کاشانی و قیصری) به این موضوع اشاره داشته‌اند. عزیزالدین نسفی در کتاب *انسان کامل*، پس از مطرح کردن این بحث، مقوله استعداد و قابلیت موجود در اعیان ثابته و ظهور و بروز آن در عالم ماده و ارتباط آن با جبر و اختیار را به‌خوبی بیان می‌کند. در سده‌های اخیر نیز بزرگانی نظیر آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزاهاشم اشکوری بر اساس حکمت متعالیه صدرایی به این بحث پرداخته‌اند.^۱

محمدجعفر لاهیجی از پیروان مکتب ابن‌عربی و شارحان حکمت صدرایی در دوره قاجار بود که از تاریخ دقیق تولد و وفاتش اطلاع چندانی در دست نیست، اما استنادی نظیر همایی در بررسی‌های خود، وفات وی را پیش از ۱۲۹۴ دانسته‌اند. آقابزرگ تهرانی در دو قسمت از کتاب *الذریعة الی تصانیف الشیعة* از محمدجعفر لاهیجی نام می‌برد (تهرانی، ۱۴۰۳: ۶۵/۱۴ و ۱۰۶/۲۱). وی در این کتاب، شرح المشاعر را متعلق به لاهیجی

دانسته که ظاهراً به درخواست میرزا آقاسی، وزیر محمدشاه قاجار، در سال ۱۲۵۱ نگاهشته شده است. همچنین، از اثری به نام مصباح الخزان نام می‌برد که محمدجعفر لاهیجی را مؤلف آن دانسته و در توضیح آن گفته است که تفسیری عرفانی تأویلی بوده که در ۲۷ محرم ۱۲۵۵ کتابت شده است. از این رو، بر اساس گزارش‌هایی که آقابرگ تهرانی و مدرس تبریزی از استادان او (یعنی میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی (متوفای ۱۲۰۲ ه.ق.)، ملامحراب گیلانی (متوفای ۱۲۱۷ ه.ق.) و ملاعلی نوری) داده‌اند، بیشتر زندگانی او احتمالاً در سده ۱۳ ه.ق. بوده است (همان: ۱۰۶/۲۱؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۷۳۲).

لاهیجی در اصفهان صاحب کرسی تدریس علوم عقلی و عرفانی بود و شاگردانی چون آقا علی مدرس زنوزی، آقا محمدمهدی کلباسی، ملامحمد تنکابنی، آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا ابوالحسن جلوه را تربیت کرد.

در منابع مختلف، آثار و تألیفاتی برای وی برشمرده‌اند، از جمله: شرح بر رساله المشاعر ملاصدرا، شرح بر رساله الحکمة العرشیه ملاصدرا، حاشیه بر الهیات شرح التجرید قوشچی، حاشیه بر الحاشیه الخفیه، حاشیه بر حاشیه تهذیب، حاشیه بر حاشیه لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، شرح ابیات محمود دهدار، رساله‌ای در اصالت وجود، و تفسیر مفتاح الخزان، که همان‌طور که اشاره شد، لاهیجی این تفسیر را بنا بر خواسته محمدشاه یا وزیر او، میرزا آقاسی، و برای شرح آیاتی خاص نگاهشته که گویا در استخاره شاه قاجار به قرآن کریم استفاده می‌شده است (لاهیجی، ۱۲۵۳: ۶/۱).^۲

اثری که امروزه از محمدجعفر لاهیجی باقی مانده و تقریباً شهرت بیشتری نیز دارد کتاب شرح المشاعر او است. با تصحیح و انتشار تفسیر مفتاح الخزان، که در حال انجام است، اثر دیگری از او به علاقه‌مندان تفاسیر عرفانی تقدیم خواهد شد. بر اساس این دو اثر، تا حدودی می‌توان به چارچوب فکری لاهیجی دست یافت. وی در شرح المشاعر، که کتابی فلسفی است، می‌کوشد با اشرافی که بر حکمت صدرایی دارد آن را شرح دهد. قسمت‌هایی از متن را هم که به مبانی عرفا مربوط است شرح و بسط

می‌دهد. همچنین، وی در تفسیر *مفتاح الخزائن* کوشیده است بر اساس آثار عرفانی و مکتب محیی‌الدین ابن عربی و ذوق شخصی خود آیات را تأویل و تفسیر کند. همایی نیز در مقدمه شرح *المشاعر* پس از بیان اهمیت این شرح و ذکر این نکته که این شرح بهترین شرح موجود بر کتاب *المشاعر* صدرا است محمدجعفر لاهیجی را متبحر در عرفان و فلسفه معرفی می‌کند (آشتیانی، در: لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۹).

از میان همه مطالب مطرح شده در تفسیر *مفتاح الخزائن*، مقاله حاضر به توضیح دیدگاه لاهیجی در باب جبر و اختیار و ارتباط آن با اعیان ثابت‌ه اختصاص دارد. همچنین، می‌کوشیم ساز و کار ارتباط میان صور اعیان با افعال انسان را بکاویم. بدین منظور، ابتدا مفهوم «اعیان ثابت‌ه» و سپس مقوله «علم پیشین خداوند قبل از ایجاد ممکنات» را مطرح می‌کنیم. در ادامه به مقولاتی همچون سعادت و شقاوت ذاتی، هدایت و ارتباط آن با عدل الاهی، و جبر و اختیار می‌پردازیم.

۱. اعیان ثابت‌ه

مفهوم «اعیان ثابت‌ه» از ابداعات ابن عربی است و بدین شکل، پیش از وی مطرح نشده است. استقبال شارحان او از این مفهوم و توسعه آن، نشان داد مفاهیمی همچون مثل افلاطونی، ثابتات ازلی معتزله، صور مرتسمه مشایی و ...، که پیش از ابن عربی شایع بودند، ظرفیت لازم برای تبیین برخی غوامض الاهیات را ندارند.

اعیان ثابت‌ه همان صور ماهیات و کثرات تفصیلی است که در تعیین ثانی معلوم حضرت حق قرار می‌گیرند. همان‌طور که در کتب عرفانی مطرح می‌شود، بحث در ذات حق غیرممکن است و از نظر شریعت نیز ورود به مقوله ذات به دلیل ادراک‌ناپذیری، غیرممکن و محال دانسته شده است. از این رو قونوی در *اعجاز البیان* ممنوعیت بحث در ذات باری تعالی را از مسائل غیراختلافی میان محققان دانسته است: «لا خلاف بین سائر المحققین من أهل الشرائع والأذواق والعقول السلیمة [فی] أن حقیقة الحق سبحانه مجهولة، لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لعدم المناسبة بین الحق من حیث ذاته و بین خلقه» (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵). از www.SID.ir فقط می‌توان بر اساس اسما و صفات الاهی به مباحث هستی‌شناسی ورود کرد.

ابن عربی و شارحانش در آثار متعدد خود مفهوم «اعیان ثابتة» را به کار برده و توضیح داده‌اند که اعیان ثابتة صور علمی موجودات در نزد حق تعالی است و مقصود از صور علمی، علم حق تعالی به همه اشیا، افعال، اقوال و مفاهیم ممکن در همه عوالم در قوس صعود و نزول و در حضرات خمس است. قیصری در شرح *فصوص الحکم* در تعریف اعیان ثابتة می‌گوید: «اعلم، ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة فی علمه تعالی لأنه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالأعیان الثابتة» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱). به عبارت دیگر، هر چه امکان حضور در عوالم را دارا باشد، در علم حق تعالی موجود بوده است. این صور امکانی احتمالی در اعیان ثابتة بر اساس تناحج اسمائی بین اسما چهارگانه (اول، آخر، ظاهر و باطن) و هفت‌گانه (حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم) صورت می‌پذیرد و باعث آفرینش عالمیان می‌شود. مثال نمادین این موضوع در عالم مادی، امتزاج رنگ‌های اصلی (به مثابه امهات اسما) و تحصیل رنگ‌های ثانویه متنوع (به مثابه دیگر اسما) است.

مقصود از تناحج و ازدواج اسمائی این است که این اسما از لحاظ تناسب‌ها و استعدادهای متفاوت با هم ممزوج می‌شوند و این آمیختگی موجب پیدایش اسامی جدید و جزئی می‌شود. سیر آفرینش اسمائی با تناحج هر می‌شکل میان اسمای متعدد و متفاوت می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و هر تناحج، خود موجد مظهري از مظاهر اسمایی باشد. البته این اسمای تولدیافته یا به صورت عین خارجی ظهور می‌یابند یا فقط در اشکال دیگری، نظیر اسماء مستأثرة باقی خواهند بود. با این وصف، اعیان ثابتة شامل علم الاهی بر همه مظاهر محتمل حاصل از تناحج اسمایی در همه عوالم است. قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌گوید: «و يتولد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، أسما غير متناهية و لكل منها مظهر فی الوجود العلمي والعینی» (همان: ۴۶). این زاویه ورود به بحث نظام اسماء و صفات، موضوع مهمی چون «وحدت شخصیه وجود» را نتیجه می‌دهد.

ابن عربی در فتوحات مکیه و شارحان او در سایر آثار بر این نکته تأکید می‌کنند که «لَیْسَتْ الْکَثْرَةُ إِلَّا الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ» (ابن عربی، بی تا: ۲۳۱/۴)؛ یعنی حضرت حق بر اساس اسما و صفات خود، متن هستی را پر کرده و کلیه مظاهر در عوالم خلقی چیزی جز اسما و صفات الاهی نیست. بنابراین، فقط یک وجود در عالم ظهور دارد و هر چیز دیگر که بروز و ظهوری دارد، دارای وجودی اعتباری است و این وجودهای اعتباری، مظاهر الاهی‌اند که به قدر استعداد و اقتضائات عین ثابت خود، حق را نشان می‌دهند و میزان تحمیل «اراده» خداوند بر عالم را مشخص می‌کنند.

۲. رابطه اعیان ثابته و علم پیشین خداوند قبل از ایجاد مخلوقات

درباره علم پیشین خداوند قبل از ایجاد ممکنات این پرسش مطرح است که: آیا علم باری تعالی موجب الزام و اجبار افعال بندگان می‌شود یا اینکه افراد در انجام دادن امور و تکالیف شرعیه خود دارای اختیارند؟ آنچه حساسیت این مباحث را در میان صوفیه افزون می‌کند تکیه ایشان بر معرفت شهودی است؛ معرفتی که بر مبنای آن، گاه می‌توان از امور آینده اطلاع یافت، یعنی اموری که هنوز محقق نشده‌اند، نظیر مکاشفه‌ای که برای جندی به وقوع پیوسته و وی شرح آن را در شرح فصوص الحکم خود بیان کرده است (جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۳) و نظایر این وقایع که فراوان نقل شده است.

بر مبنای هستی‌شناسی مکتب ابن عربی، خداوند دارای اسما و صفاتی است که دائم در تناکح‌اند و مظاهری را پدید می‌آورند که فقط حضرت حق از تعداد و کیفیت آنها آگاه است. مطلب مهمی که باید بدان توجه داشت، «استعداد ذاتی» موجود در هر یک از این مظاهر است. مقصود از استعداد ذاتی نیز اقتضائات موجود در اسما و اعیان ثابته است. هر عینی که حاصل تناکح اسمایی بوده است اقتضائات و ویژگی‌های بالقوه‌ای دارد که در عین خارجی خود امکان ظهور و بروز دارد و هر عین ثابتی بر اساس این اقتضائات به «زبان استعداد» (در مقابل زبان قال و زبان حال) خواهان بروز و ظهور خود در عالم خارج است. از آنجا که حضرت پروردگار خیر و عادل مطلق است، بر اساس اقتضائات، امکان ظهور آنها را در عوالم کون فراهم می‌کند. از این‌رو عرفا تأکید

می‌کنند که علم تابع معلوم است و مقصود از معلوم هم، عین ثابت هر یک از مظاهر و اقتضائات و ویژگی‌های آنها است که از آن به قضا یا حکم کلی نیز یاد می‌شود. بنابراین، علم پیشین خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها، به معنای علم پروردگار به عین ثابت موجودات (مظاهر) و کلیه اقتضائات آنها است که امکان بروز و ظهور خارجی را دارند. مثال گویای این فرآیند در عالم مادی، باغبانی است که اقتضائات آینده هسته میوه را از ابتدا می‌داند و بنا بر وضعیت پرورش آن، به شکل میوه‌ای که در آخر از این هسته حاصل می‌شود آگاه است. لاهیجی ذیل تفسیر آیه ۱۷ سوره احزاب می‌گوید:

اراده خداوند در حق بنده تابع علم حق است به چیزی که در عین ثبوتی هر کسی به مناسبت ذاتی مقرر است و مستدعی آن است به زبان ثبوتی از حق صمد و خداوند احد که در عالم وجود و مرتبه ظهور او را به آن نحو که مائیت و ماهیت او به نحو ثبوت مشتمل است بر آن ظاهر سازد که تا آنچه از آثار که موافق مائیت و از اسباب رسانیدن او است به غایت و تمامیت که در خور او می‌باشد از خیر و سعادت و از شر و شقاوت به وصول موصول گردد (لاهیجی، ۱۳۵۳: ۱۰۲/۲).

وی در ادامه به قضای حتمی یا حکم کلی، که همان علم حق تعالی به کلیه اقتضائات ممکن در هر عین ثابتی است، اشاره می‌کند و علم حق را تابع این معلوم، که همان عین ثابت است، می‌داند: «و قضای حتمی، این قضا است که تابع اراده و اراده تابع علم و علم تابع معلوم است، و جمیع احکام واقعیه ناشی می‌باشد در حقیقت از اعیان ثابت که به تجلی علمی ظاهرند و ممتازند به حسب ذات و مائیت» (همان).

۳. «سعادت» و «شقاوت» از دیدگاه عالمان اسلامی و لاهیجی

لغت‌شناسان اتفاق نظر دارند که «سعادت» و «شقاوت» در واقع دو امر متضاد هستند. راغب اصفهانی در این باره می‌نویسد: «یاری‌رساندن امور الهی به انسان به خیر، سعادت است و شقاوت ضد آن است» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۳۸). ابن‌منظور نیز

«شقاوت» را به معنای «شدت و عسرت» می‌داند و آن را مقابل «سعادت» معرفی می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۹/۱۴).

نظر به ریشه قرآنی این دو واژه، بعضی مفسران هم به تعریف آنها مبادرت کرده‌اند. برای نمونه، ابوالفتح رازی در *روض الجنان* آورده است: «شقاوت مضرتی باشد که به عاقبت رسد و سعادت منفعتی باشد که به عاقبت رسد و آن کس که او در رنج عظیم باشد از بیماری و جز آن، گویند: شقی بکذا و آن کس که از کسی منتفع شود به چیزی، گویند: سعید است به او» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶۱).

همچنین، تعاریفی نیز از احادیث و روایات مستفاد می‌شود که در فهم ماهیت سعادت و شقاوت مفید است. از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمود: «حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يَخْتَمَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ بِالسَّعَادَةِ وَ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يَخْتَمَ الْمَرْءُ عَمَلَهُ بِالشَّقَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۴/۵). از امام صادق (ع) هم نقل شده است که فرمودند: «السَّعَادَةُ سَبَبٌ خَيْرٍ تَمَسَّكُ بِهِ السَّعِيدُ فَيَجْرُهُ إِلَى النِّجَاةِ وَ الشَّقَاوَةُ سَبَبٌ خِذْلَانٍ تَمَسَّكُ بِهِ الشَّقِي فَيَجْرُهُ إِلَى الْهَلَاكَةِ وَ كُلُّ بَعْلِمِ اللَّهِ تَعَالَى» (همان: ۱۸۴/۱۰).

فلاسفه اسلامی نیز تعاریفی متناسب با الگوی معرفتی خود از «سعادت» و «شقاوت» مطرح کرده‌اند. ابن‌سینا، بنا بر آنچه در مصطلحات فلسفی آمده است، معتقد بود «هر قوه فعلیتی دارد که کمال آن است و حصول کمال سعادت آن شیء است». به نظر صدرای شیرازی: «سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن، وجودش کمال یابد و شقاوت، رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

تعاریف فوق‌چندان متضمن ارادی یا اکتسابی بودن سعادت و شقاوت نیست. لذا اختلاف علما بر سر این موضوع، از روایاتی سرچشمه گرفته که ناظر به یک سوی قضیه است. مثلاً در تفسیر *نور الثقلین* از رسول خدا (ص) نقل شده است: «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ الشَّقِي شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (همو، ۱۳۶۱). نیز در تفسیر قمی از امام باقر (ع) نقل شده است که ذیل آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ

الضَّالَّهَ» (اعراف: ۲۹-۳۰) فرمودند: «خداوند در همان زمانی که بشر را خلق می‌کرد، مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق فرمود، و در روز قیامت نیز مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۲۶/۱). همچنین، در المحاسن و سایر آثار از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ فَمَنْ عَلَّمَهُ اللَّهُ سَعِيداً لَمْ يَبْغِضْهُ اللَّهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمَلَ شَرّاً أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَ كَمْ يَبْغِضُهُ وَ إِنْ كَانَ شَقِيّاً لَمْ يَحِبَّهُ اللَّهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمَلَ صَالِحاً أَحَبَّ اللَّهُ عَمَلَهُ وَ أَبْغَضَهُ لَمَّا يَصِيرُهُ إِلَيْهِ فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئاً لَمْ يَبْغِضْهُ أَبَداً وَ إِذَا أَبْغَضَ اللَّهُ شَيْئاً لَمْ يَحِبَّهُ أَبَداً؛ «به راستی خدا پیش از آنکه آفریده‌های خود را بیافریند سعادت و شقاوت را آفرید. هر که را خدا خوش بخت و سعادت‌مند آفرید هرگز او را دشمن ندارد. اگر بد کند کار او را دشمن دارد نه خود او را؛ و اگر بدبخت و باشقاوت باشد هرگز او را دوست ندارد و اگر کار خوبی کند کارش را دوست دارد، به خاطر سرانجامی که به سوی آن می‌رود؛ هر گاه خدا چیزی را دوست دارد هرگز دشمن ندارد و هر گاه چیزی را دشمن دارد هرگز دشمن ندارد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۱).

این روایات کفایت می‌کند که بسیاری از علما به ذاتی بودن سعادت و شقاوت اذعان کنند. آخوند خراسانی در کفایة الاصول می‌گوید:

عذاب تابع کفر و عصیان است و این دو تابع اختیارند و اختیار ناشی از مقدمات آن است که مقدمات اختیار ناشی از شقاوت ذاتی که لازمه ذات انسان کافر و عاصی است، زیرا سعید را خداوند سعید قرار داده و شقی را او شقی کرده و ذاتی قابل چون و چرا نیست (آخوند خراسانی، ۱۳۷۲: ۱۰۰/۱).

البته برخی از علما نیز با وجود این روایات، سعادت و سعادت ذاتی را نمی‌پذیرند و برای سعادت و شقاوت علل متعددی از امور معنوی و مادی قائل‌اند. ایشان عمدتاً این رویکرد را جبرگرایانه می‌دانند و پذیرش آن را مغایر با عدل پروردگار و مخالف با

اختیار انسان قلمداد می‌کنند. با بررسی آرای لاهیجی در *مفتاح الخزائن* نزدیکی نظر وی به گروه نخست، که قائل به ذاتی بودن سعادت و شقاوت بوده‌اند، آشکار می‌شود:

و ماده سعادت و شقاوت را [هر کسی] به حسب فطرت دارند و علت حکم در حق هر کسی خود او است، چه حکم حاکم عدل در هر شیئی موافق نفس الامر است و امر و شیء به هر نحو که هست در عالم ثبوت قبل از وجود معلوم و محکوم است و بر وفق او و استدعای فیض اقدس در عالم وجود به طوری که می‌خواست و بود موجود می‌گردد (لاهیجی، ۱۲۵۳: ۱۰۲/۲).

همچنین، ذیل تفسیر آیه «یا ایها النبی قل لأزواجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین و کان الله غفوراً رحیمًا» (احزاب: ۵۹) می‌نویسد:

پس فایده این بیان چنان است که در تکلیف بیان آن شده است، چه در عالم ثبوت به تجلی علمی صور اشیا و عین ثابت و ماهیت ایشان، چه سعید چه شقی ظاهر گشته و سعادت و شقاوت مختص به انسان در آن تجلی فعلیت ندارد و به زبان ثبوتی هر یک از آن اعیان از حضرت سبحان صاحب رحمت و اسعه التماس وجود خاص که بر او مترتب شود آنچه در عین ثابت ایشان بالقوه بوده است به ظهور ابد نمودند و حضرت منان به وفق التماس و خواهش ایشان هر یک را به تجلی عینی به وجود خاص خود ظاهر ساخت و در عالم طبیعت از برای فعلیت هر یک از سعادت و شقاوت اسباب می‌باشد که در رسیدن به کمال و تمامیت هر یک مداخلت تمام دارند و علت معده‌اند ... و می‌رسانند مکلفین را به آنچه که از برای او خلق شده‌اند فعلاً و ترکاً در امر سعداً به فعل مأمور و در نهی به ترک نهی و اشقیاء به عکس آن در امر به ترک مأمور و در نهی فعل منهی می‌رسند (لاهیجی، ۱۲۵۳: ۱۰۹/۲).

بنابراین، لاهیجی بر مبنای نگرش عرفانی‌اش معتقد است سعادت و شقاوت افراد انسانی، مبتنی بر عین ثابت ایشان است و در عالم طبیعت فقط اسبابی برای به فعلیت رسیدن آنها فراهم می‌شود.

۴. جبر و اختیار

اکنون که دانستیم لاهیجی با توجه به لوازم اعیان ثابت سعاد و شقاوت آدمی را ذاتی می‌داند و از سویی دایره رفتار آدمی را نیز در چارچوب آن لوازم تعریف می‌کند باید نقش اختیار آدمی را روشن کنیم و ببینیم آیا لاهیجی به جبرگرایی مطلق، که برخی از منتقدان به ابن عربی و پیروان او نسبت می‌دهند، باور دارد یا اینکه وی برای آدمی اختیاری در افعال خود قائل است و در صورت مختاربودن آدمی تا چه میزان برای آن اعتبار قائل بوده است.

اگر «جبر» را بدین معنا که مقصود نظر متکلمان است بدانیم که افعال صادره از فرد بدون دخالت وی و از روی غلبه نیرویی بیرونی صورت می‌پذیرد، «اختیار» نیز بدین معنا خواهد بود که هیچ امر بیرونی بر رفتار فرد اثری ندارد و وی هر گونه که به دلخواه او است قادر به انجام دادن هر فعلی خواهد بود، که این تعاریف به نوعی تمایل به جبرگرایی مطلق و تفویض‌گرایی افراطی را به ذهن متبادر می‌کند که با آنچه در متون دینی و روایات رسیده از اهل بیت (ع) موجود است در تعارض خواهد بود:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَا كُنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ - فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱).

نیز در روایتی، امام صادق (ع) قائلان به قدر را به سه گروه تقسیم می‌کند که فقط یک گروه را مسلمان به حق رسیده می‌داند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنْ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفُوضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يَطِيقُونَ وَ لَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَعْفَرَ اللَّهُ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْغَيْبِ (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۰).

با توجه به آنچه از معصومان (ع) رسیده است هر یک از دانشمندان اسلامی راهی برای تبیین بهتر مفهوم «بین الامرین» پیموده‌اند. در این میان نیز عارفان اسلامی و پیروان ابن عربی کوشیده‌اند این مفهوم را بر اساس آموزه اعیان ثابتة تبیین و تشریح کنند. برای ورود به این بحث مناسب است به یک قسم از تقسیم‌بندی آدمیان از لحاظ سطوح معرفت و مدارج کمال‌یابی در انسان‌شناسی عرفانی اشاره کنیم. در انسان‌شناسی عرفانی معمولاً آدمیان را به سه گروه «اهل عنایت»، «اهل ریاضت» و «اهل شقاوت» تقسیم می‌کنند. اهل عنایت افرادی هستند که تحت عنایات الاهی قرار گرفته‌اند و توفیق دریافت معارف الاهی و کشفیات باطنی را به واسطه جذبات الاهی دارند؛ چنان‌که حافظ در توصیف پیامبر (ص) آورده است:

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شد
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۱۶۷)

اهل ریاضت به گروهی از سالکان اطلاق می‌شود که برخلاف اهل عنایت، نیازمند سیر و سلوک‌اند. اهل شقاوت نیز به افرادی اشاره دارد که هرگز امکان هدایت در آنها تحقق نمی‌یابد و تعالیم انبیا و اولیای الاهی در آنها سودی نخواهد داشت؛ مانند ابوجهل یا ابولهب که با وجود مصاحبت پیامبر (ص) گمراه بوده‌اند:

هر که را روی به بهبود نداشت دیدن روی نبی سود نداشت
(جامی، ۱۳۳۷: ۵۰۳)

لاهیجی نیز به همین مطلب ذیل تفسیر آیه ۳۱ سوره قیامت اشاره می‌کند: «در ابوجهل اصل استعداد فاسد بود و باقی را با عدم اوّل فائده نبود، امرکردن او را به ایمان و تصدیق به حضرت رسول عالمیان محض امر مقصود بود نه مأموربه». این تقسیم‌بندی، وجود هدایت یا ضلالت ذاتی را آشکار می‌کند. لذا تبیین جایگاه جبر یا اختیار از منظر عرفانی و شخص لاهیجی در *مفتاح الخزائن* اهمیت بیشتری دارد.

برای تبیین مقوله جبر و اختیار از دیدگاه عرفا و همچنین لاهیجی، لازم است ابتدا میان سه مفهوم «قدر»، «سرّ قدر» و «سرّ سرّ قدر» ارتباط برقرار کنیم. مقصود از «قدر»، کلیه ظهورات و بروزات مظاهر در عوالم کونی و به طور خاص، در عالم شهادت است که ابن عربی در فصوص الحکم به آن اشاره می‌کند و آن را مبتنی بر زمان می‌داند: «القدر توقیت ما هی علیه الأشياء فی عینها» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۱)؛ و منظور از «سرّ قدر»، اعیان ثابتة و کلیه اقتضائات آنها است؛ «فما حکم القضاء علی الأشياء إلا بها. و هذا هو عین سرّ القدر» (همان). درباره «سرّ سرّ قدر» نیز جامی در نقد النصوص می‌گوید: «و سرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعیان الثابتة لیست أمورا خارجة عن الحق - قد علمها أزلا، و تعینت فی علمه علی ما هی علیه - بل هی نسب أو شئون ذاتیة، فلا یمکن أن تتغیر عن حقائقها؛ فإنّها حقائق ذاتیات، و ذاتیات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغییر والتبذیل والمزید والنقصان» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱) که در واقع به اسمای کلی پیش از تناح آنها در تعیین اول اشاره می‌کند. لاهیجی نیز در تبیین «سرّ قدر» به همین مفهوم ذیل آیه ۵ سوره بقره اشاره می‌کند:

خداوند قدیر به قدرت و عنایت کامله و علم به نظام احسن، ایجاد اشیا به حدّ اشیا می‌فرماید. بخل سزاوار ذات مقدّس ایشان نیست، به عدل در عالم به قدر صلاحیت هر کس فیض جاری است و قضاء تابع علم، و علم تابع معلوم و «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» این است سرّ قدر (لاهیجی، ۱۲۵۳: ۱).

بنابراین، چنان‌که اشاره شد، در هستی‌شناسی عرفانی و بر اساس نظام اسمائی، عمل فرد در چارچوبی به نام اقتضائات اعیان ثابتة یا حکم کلی امکان بروز و ظهور دارد. یعنی فرد نمی‌تواند بیرون از این اقتضائات به فعلی مبادرت ورزد. البته این اقتضائات به جهت تناح اسمائی، ساختاری مُدرّج دارد؛ یعنی فردی که از اسما و صفات متعدد سهمی دارد، دارای یک فضای عملیاتی درجه‌بندی‌شده میان حد کمینه تا بیشینه در امکان بروز و ظهور خواهد بود. یعنی وی اختیار دارد که میان این حد کمینه و بیشینه از حکم یا قضای کلی فعالیت کند. لذا اگر فرض کنیم که فرد مجبور است و نه مختار،

باید آن را در نوع اقتضائات او بدانیم، و این در واقع ربطی به جبر از نگاه متکلمان ندارد. بنابراین، فرد توانایی فعالیت در بیرون از فضای اقتضائاتی خود را ندارد. با این توضیح، «جبر» به معنای مصطلح در بیان متکلمان، که فرد در انجام دادن هر فعلی مغلوب امری بیرونی باشد، در نگاه عرفانی جایگاهی ندارد، بلکه فرد مختار است صرفاً مطابق استعداد خود عمل کند و حقیقت وی نیز از این استعداد ذاتی‌اش حاصل شده است.

لاهیجی نیز در بیان مفهوم «قدر»، اعم از انجام دادن اعمال حسنه و سیئه، آنها را تابع آن قضای کلی می‌داند و از کلامش فهمیده می‌شود که فطرت همان عین ثابت یا قضای کلی است:

به نظر عقل، از این بیان که فرموده‌اند، مشخص می‌شود که آنچه می‌بیند هر کسی از خوب و بد در فطرت او مسطور است، اما خوبی او از وجود او که داده حق است و اما بدی او از تعین و تنگی که لازم مرتبه او است که از دوری از حق و عدم اتصال به عالم فوق که از نقصان قابلیت عین ثابت است حاصل است، بدین سبب جزاء سیئه نیست مگر همان قدر او و حسنه مضاعف می‌شود (همان: ۳۳/۱).

بنابراین، هر فردی مختار است به میزان تعیین شده در اقتضائات عین ثابت خود به شکوفایی و بروز استعداد ذاتی‌اش اقدام کند و شاید این بیان نزدیک‌ترین تبیین از روایت امام صادق (ع) باشد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ أَمْرَهُمْ وَ نَهَاهُمْ فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى الْأَخْذِ بِهِ وَ مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ وَ لَوْ يَكُونُوا أَخْذِينَ وَ لَوْ تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَعْنِي بَعْلَمَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۹).

حال ممکن است انتقادی راجع به این رویکرد مطرح شود که علاوه بر اینکه آن را

نخواهد داشت و میان استعداد ذاتی انسان و عدل الهی، تعارضی ذاتی وجود دارد. لاهیجی در پاسخ به این انتقاد، ذیل تفسیر آیه ۸۸ نساء، می‌گوید:

آنکه واجب‌الوجود بالذات واجب است از همه حیثیات. بلکه مراد آن است که خداوند عالم حکیم و دانا است و علمش بر حقیقت اشیا، قبل از وجود عینی اشیا است؛ «فما حکم القضاء علی الأشياء إلا بها؛ جاری نشد حکم خدای تعالی بر اشیا مگر به حسب اقتضای اشیا»، پس حق تعالی را است حجت تامه بر خلق در آنچه اعطا می‌فرماید ایشان را از ایمان و طغیان و کفر و انقیاد و عصیان، چه آنکه نمی‌دهد ایشان را مگر آنچه طلب کرده‌اند از او به لسان استعداد، پس تقدیر کفر و عصیان بر ایشان نه از نفس خود کرده بلکه به اقتضای اعیان ایشان کرده. و حصول تجلی را ناچار است از دو چیز: اول صفت قدرت در متجلی، دوم صفت قبول در متجلی له. پس اگر تجلی نه بر حسب استعداد اعیان باشد صفت قبول از ایشان متاتی نشود. و من یضل الله کسی را که خدا علم به ضلالتش دارد چگونه می‌توان از برای او راه یافت و حال آنکه راه از برای او نیست البته (لاهیجی، ۱۳۵۳: ۷۶/۱).

بنابراین، می‌توان گفت عدل الهی آن است که به هر موجودی آنچه مقتضای ذات و استعداد او است عنایت کند و عنایت بیشتر یا کمتر از استعداد فرد موجب تبعیض می‌شود. از این رو هر فرد یا هر مظهري از مظاهر الهی، در صورت شکوفایی کامل استعداد ذاتی‌اش، به رضایت کامل دست خواهد یافت و اگر بر فرض محال به او عنایتی بیش از استعدادش شود، یقیناً موجبات رضایت وی فراهم نخواهد شد.

بنا بر آنچه گفته شد، غایت رضایتمندی هر مظهري از جمله انسان، در شکوفاسازی استعداد ذاتی خود است و ما با این بیان می‌توانیم در بحث انسان‌شناسی عرفانی از انسان کامل مطلق و انسان کامل نسبی سخن به میان بیاوریم. انسان کامل مطلق، دارنده حد کمال مطلق در شکوفایی کامل همه اسما و صفات الهی است که این فقط در رسول گرامی اسلام و خاندان گران قدرش تجلی می‌یابد. اما انسان کامل نسبی به فردی اطلاق می‌شود که بتواند حد نهایی اقتضائات و ویژگی‌های ذاتی خود را شکوفا کند. به

عبارت بهتر، مقصود از انسان کامل نسبی این است که فرد قادر به شکوفایی همه اقتضانات خاص خود شود.

با این رویکرد می‌توان مقوله تکالیف دینی افراد را نیز بدین صورت تبیین کرد که تکالیف شرعی، کوشش فرد برای شکوفاکردن استعدادهای نهفته ذاتی او است. اعمالی چون نماز، روزه، حج و ... صرفاً اعمالی است که از نظر ذات باری تعالی برای شکوفاکردن استعدادهای ذاتی افراد مفید و سودمند است و دوری‌جستن از آنها برای افرادی که شکوفایی استعدادشان منوط به انجام‌دادن تکالیف شرعی است، موجبات واصل‌نشدن به کمال ذاتی تعیین‌شده در عین ثابتۀ آنها را فراهم می‌کند. بنابراین، سعادت و شقاوت افراد، چه اهل تدین و چه اهل کفر، منوط به اقتضانات عین ثابتۀ آنها است. از این رو، مفهوم «عذاب» و «دوزخ اخروی» یا «بهشت» بر اساس اقتضانات عین ثابتۀ فرد تحلیل و بررسی می‌شود. با این وصف، مفهوم «سیر و سلوک» هم قابلیت تحلیل خواهد داشت و سالک در واقع، فردی است که برای شکوفایی استعداد ذاتی‌اش اقدام کرده و با تحمل سختی‌های سلوک، اقتضانات تعیین‌شده در عین ثابتۀ‌اش را شکوفا می‌کند. لاهیجی، ذیل تفسیر آیات ۴۱ و ۴۲ واقعه، معتقد است فایده تکلیف برای همه افراد انسانی، اعم از اهل نار و اهل جنت، رسانیدن آنها به اصلشان است. وی ذیل تفسیر آیه ۳ سوره تحریم می‌گوید:

برای هر کسی به حسب عین ثبوتی مرتبه‌ای مقرر است که به آن مرتبه به اسباب و معدّات چند باید برسد، و مرد فقیر ضعیف بی‌قوت را به دزدی و به بالارفتن دیوار چکار، و رسیدن او به کمال شقاوت اگر در عین ثابتۀ مخفی داشته است به چیزی خواهد بود که مقوی به او تکلیف تواند کرد، مثل آنکه برخیز و نماز بکن و زیادتیی خود از دیگران مشاهده نما تا به این امر ظاهر به عجب گرفتار شود و اسباب مذلت و خواری آنچه باید به بار آید.

وی ذیل تفسیر آیه ۳۲ سوره رعد می‌گوید:

از برای خدا است تجلّی و اعطاء وجود به صور احوال ذاتیه اعیان و اختلاف تجلّیات الاهیّه به اختلاف استعدادات متجلّی‌له است؛ فیقع الاثر فی العبد

بحسب ما یكون فما اعطاه الخیر سواه و لا اعطاء ضد الخیر غیره بل هو منعم ذاته و معذبها فلا یذمن الا نفسه فی حال النقص و لا یحمدن الا نفسه فی حال الکمال؛ زیرا که خیر و شر تو از تو است بر تو به حسب استدعاء مائیه و عین ثابت تو ... چه آنچه از حضرت حق صادر می‌شود فیض وجود است و آن خیر محض است و شرّ از نقصات قابلیت عین ثابت که قبول تمام فیض نمی‌نمود، پس وا می‌گذاریم ایشان را در ارض طبیعت و هدایت نمی‌کنیم به سوی عالم وحدت به سبب عدم قابلیت تا مقهور شود نور نقطه حقیقت که در انسان بر سبیل ودیعت و عاریت گذاشته شده بود. پس می‌گوییم ایشان را و آگاه می‌سازیم وقتی که به جز حسرت و ندامت که عقاب بزرگ است ثمری ندارد (لاهیجی، ۱۲۵۳: ۱/۱۹۵).

لاهیجی، در عبارت فوق، به دو نکته مهم اشاره می‌کند؛ یکی آنکه در همه انسان‌ها گرایش خداپرستی و حرکت به سوی نور حقیقت به ودیعت گذاشته شده است. یعنی در عین ثابت هر فرد این گرایش متصور است؛ و دیگر اینکه گرایش‌های فرد، که حاصل قابلیت اعیان ثابتة او است، شدت و ضعف دارد. از این‌رو خداوند اشقیای را به سوی عالم وحدت هدایت نمی‌کند. چون آنها به جای پرورش استعداد خداجویی به شکوفایی استعداد کفرورزی مبادرت ورزیده‌اند.

و ذیل آیه ۲۵۳ سوره بقره نیز درباره رسولان الهی می‌گوید: «و رسول نبی است که مبعوث باشد به خلق تا هدایت ایشان کند به کمالی که در حضرت علمیه برای ایشان مقرر شده به اقتضای استعدادات اعیان ثابتة ایشان» (همان: ۴۰/۱). بنابراین، هدایت بدان معنا است که فرد به سوی کمالی که در عین ثابتش مقرر شده است فراخوانده شود و این موضوع شامل اشقیای نیز خواهد بود. وی ذیل تفسیر آیه ۹ سوره توبه در عبارت زیر بدان تأکید می‌ورزد: «حضرت ربّ العالمین ... به مقتضی عدل در مؤمن و منافق هدایت و ضلالت به حسب استدعای عین ثابت هر یک به زبان ثبوتی وجود او را حاصل و ظاهر گردید» (همان: ۱/۱۴۵). همچنین، درباره رسالت انبیای الهی می‌گوید: «و بفهماند

چیزی را که باعث ترقی ایشان می‌گردد، و هدایت کند به سوی خدا و به اصلاح آورد ایشان را موافق استعداد امزجه هر یک» (همان: ۱۶۳/۱).

بنابراین، با توجه به حکم و قضای کلی و اقتضائات تناکح اسمائی این اقتضای ذات افراد است که گرایش کلی آنها را به هر سو از ایمان و کفر تعیین می‌کند. اما، چنان‌که اشاره شد، این بدان معنا نیست که وی فقط دارای یک گرایش و به یک درجه از استعداد بوده است.

بدین ترتیب هر مظهري نظیر انسان از مجموعه‌ای از اسمای با سهم متفاوت که حاصل تناکح اسمایی بوده شکل گرفته است و این تنوع اسمای موجود که در عین ثابت هر مظهري مشارکت می‌کنند به میزان سهمی که هر اسم در این تناکح دارد گرایش‌های متعددی را در مظهر حاصل می‌کنند. البته ممکن است برخی از گرایش‌ها و تمایلات شدیدتر و برخی ملایم‌تر باشند و فرد به جهت دارا بودن این تمایلات و شرایطی که در عوالم کونی، اعم از شرایط مکانی و زمانی و عواملی نظیر تربیت و ریاضت و نظایر آن برای وی فراهم می‌شود، می‌تواند در جهت تقویت یا تضعیف گرایش‌های خود عمل کند.

خداوند حکیم در قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)؛ و «لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷). در واقع، با نگاهی ذوقی می‌توان آیه نخست را به مقوله شایستگی، لیاقت و استعداد و قابلیت معنا کرد و تکلیف نیز مبتنی بر قابلیت است. در غیر این صورت، ظلم خواهد بود؛ و چون خداوند عادل مطلق است به هر نفسی فقط آن مقدار که شایستگی و قابلیت دارد تکلیف خواهد کرد، نه بیشتر و نه کمتر. «لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» به شرایط بیرونی مظاهر و افراد اشاره دارد، و چون شرایط بیرونی افراد از نظر عوامل محیطی، تربیت، تغذیه و نظایر آن یکسان نیست هر فردی فقط بر اساس این شرایط می‌تواند رشد و ترقی کند. مثال این موضوع، بذریه‌ای است که از لحاظ ذاتی (یعنی عامل درونی) قابلیت رشد دارد، و با قرارگرفتن در شرایط آبیاری، نور و کود مناسب (یعنی عامل بیرونی)، سبز خواهد شد.

این دو آیه، علاوه بر تأکید بر اقتضای ذاتی موجودات، به شرایط و ابزارهای در دسترس هر مظهر در ترقی و شکوفایی ذوات نیز اشاره می‌کند. عزیزالدین نسفی در *انسان کامل* و همسو با لاهیجی در *مفتاح الخزان* به موضوع استعداد ذاتی افراد و نقش معدّات بیرونی، اعم از سعی و تلاش در کسب کمالات، اشاره می‌کند و می‌گوید:

بدان که می‌گویند که ما را به یقین معلوم شد که آدمی در استعداد خود مجبور است و در افعال و اقوال خود مختار است، اما بر این سخن یک سؤال دیگر می‌کند و می‌گویند که چون در نطفه آدمی نوشته است که این فرزند سعید است یا شقی است، عالم است یا جاهل است، توانگر است یا درویش است، ... و مانند این، ... بدان که در نطفه آدمی علم و مال و جاه و رزق و مانند این نوشته است، یعنی در نطفه آدمی نوشته است که این فرزند علم چند آموزد و چون آموزد، و مال چند حاصل کند و چون حاصل کند، و در جمله چیزها همچنین می‌دان. در نطفه آدمی استعداد تحصیل علم و حکمت، و استعداد تحصیل مال و جاه نوشته است. چون استعداد تحصیل علم و حکمت در نطفه این فرزند نوشته است، علم و حکمت نصیب این فرزند است، اما موقوف است به سعی و کوشش این فرزند؛ و در جمله چیزها همچنین می‌دان. و تفاوت میان این فرزند و دیگر فرزندان آن باشد که تحصیل علم و حکمت، یا تحصیل مال و جاه بر این فرزند آسان باشد؛ به اندک سعی و کوشش که این فرزند کند به مقصود و مراد برسد، از جهت آنکه نصیب خود می‌طلبد، یعنی چیزی می‌طلبد که وی را از برای آن چیز آفریده‌اند: «کلّ میسر لما خلق له»، به‌خلاف فرزندان دیگر که در نطفه ایشان این استعداد نوشته است. تحصیل علم و حکمت یا تحصیل مال و جاه بر ایشان دشوار باشد، و با آنکه دشوار باشد، بی‌فایده بود. از جهت آنکه چیزی می‌طلبند که ایشان را از برای این چیز نیافریده‌اند (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

نتیجه

موضوع جبر و اختیار از مهم‌ترین مباحث الاهیاتی است. در طول تاریخ اسلام شاهد منازعات فراوانی بین جبرگرایان یا اشاعره و اختیارگرایان یا معتزله هستیم. در این بین

مکتب تشیع بر اساس تعالیم اهل بیت (ع) روش میانه‌ای را برگزیده که پیروان خود را از جبرگرایی مطلق و اختیارگرایی افراطی پرهیز می‌دهد و تعبیر «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را به کار می‌برد. در بین عالمان اسلامی شیعه و برخی از بزرگان اهل سنت مباحث گوناگونی برای فهم این مقوله مطرح شده است. حتی در میان عالمان شیعه شاهد آرای متفاوتی در این خصوص هستیم. هر یک از اندیشمندان، اعم از اصولیان، متکلمان و فلاسفه، بر اساس مشرب خود به بحث دامن زده‌اند و کوشیده‌اند فهم درستی از این بحث پیچیده مطرح کنند. در این میان، عرفای بزرگ اسلامی نیز کوشیدند بر اساس مبانی عرفانی خود، که از شهود و مکاشفات عرفانی‌شان سرچشمه گرفته و برای آنها ادراک منحصر به فردی در تعالیم دینی، اعم از آیات و روایات، فراهم آورده است، به این موضوع نیز بپردازند. موضوع اعیان ثابت، که از ابداعات ابن عربی است، در حل بسیاری از معضلات معرفتی راه‌گشا بوده است. مقوله جبر و اختیار و علم پیشین خداوند به خلق و موضوع مهم سعادت و شقاوت ذاتی از جمله آنها است. فهم درست اعیان ثابت به افراد کمک می‌کند معضلات بعدی نظیر جبر و اختیار و علم پیشین خداوند و سعادت و شقاوت ذاتی تا حد زیادی مرتفع شود.

بر اساس تعالیم عرفانی و آنچه حکیمانی چون لاهیجی در این خصوص بر آن پای می‌فشرند نقش اساسی اعیان ثابت و اقتضائات آنها در شکل‌گیری رفتار آدمی است. از نظر لاهیجی، در عین ثابت هر فردی استعدادی بالقوه نهفته است که دایره رفتاری او را تعیین می‌کند. هر فردی، بر اساس استعداد موجود در عین ثابت خود، دارای تمایلات و توانایی‌هایی در انجام دادن امور خود در عالم شهادت خواهد بود.

بدین ترتیب جبر رفتاری مد نظر متکلمان، هیچ‌گونه جایگاهی در تعالیم عرفانی ندارد بلکه جبر به معنای دیگری مد نظر است و آن اینکه فرد از نظر استعداد و قابلیت‌های عین ثابت خود مجبور است اما در ظهور و بروز این استعداد بالقوه مختار است. به عبارت دیگر، فرد از سوی استعداد خود مجبور و از جهت بروز استعداد مختار است، و خداوند به جهت علم مطلقش به ذات و اسما و صفات خود و آنچه در

اعیان ثابتة هر فردی وجود دارد آگاه است، و این آگاهی علم پیشین خداوند قبل از ایجاد و خلق مظاهر در عوامل کونی را فراهم می‌آورد و خداوند به عنوان خیر مطلق به هر عینی آنچه را مقتضی آن است عطا می‌فرماید.

لاهیجی و برخی دیگر از متفکران اسلامی با توجه به رویکرد خاص خود در آثارشان این موضوع را شرح و تبیین کرده‌اند. لاهیجی ذیل تفسیر برخی آیات با توجه به استعداد موجود در اعیان ثابتة معتقد به ظهور آنها در عالم ماده است و تکالیف شرعیه را برای اهل سعادت ابزار معدّه برای وصول فرد به سعادت ذاتی‌اش می‌داند و این حکم را برای اشقیای نیز بر اساس ترک اوامر الاهی و انجام‌دادن مناهی لازم می‌داند. آیات و روایات فراوانی بر این مقوله تأکید می‌ورزد، نظیر روایت مشهور پیامبر که فرمود: «السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه» که انتهای امر آدمی را منوط به ابتدای او می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای بحثی جامع و کامل درباره اعیان ثابتة و به تبع آن مقوله جبر و اختیار در آثار متأخر نک: *اعیان ثابتة در عرفان اسلامی*، تألیف اصغر نوروزی.
۲. کلیه ارجاعات داده‌شده به متن تفسیر *مفتاح الخزائن* بر اساس نسخه خطی کتاب‌خانه ملک است.

منابع

قرآن مجید.

آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۲). *کفایة الاصول*. بی‌جا: بی‌نا.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *توحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا). *فتوحات مکیه*، بیروت: دار الصادر، الطبعة الأولى.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۹). *فصوص الحکم*، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولا، چاپ دوم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر لطباعة والنشر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان*، تصحیح: محمد مهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی.

برقی، احمد بن محمد بن خاک (۱۳۷۱). *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه.

تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تحقیق: احمد بن محمد حسینی، بیروت: دار الاضواء.

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۳۷). *هفت اورنگ*، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتاب‌فروشی سعدی.

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جندی، مویدالدین (۱۴۲۳). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). *محبی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *دیوان حافظ*، تصحیح: سلیم نیساری، تهران: سخن.

دشتی، سید محمد (۱۳۸۴). «مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار»، در: *کتاب ماه ادبیات*، ش ۹۵، ص ۸۰-۸۵.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۸). *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: سبhan.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم:

رابطه اعیان ثابت با جبر و اختیار بر پایه دیدگاه‌های محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزائن / ۱۴۷

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول کافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷). طبقات مفسران شیعه، قم: دفتر نشر نوید اسلام.

قمی، علی ابن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم: دار الکتب، چاپ سوم.

قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). اعجاز البیان، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تحقیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تصحیح و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

لاهیجی، محمدجعفر (۱۲۵۳). مفتاح الخزائن، نسخه خطی کتاب‌خانه ملک، مقدمه و تصحیح: ابراهیم شادمبارکی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). انسان کامل، تهران: طهوری.

References

Qurān-i Majīd

Akhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (1372). *Kifāyat al-usūl*, Bī jā, Bī nā.

Ibn Bābwayh Qomī (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī (1398). *Tawhīd*, ed. Hashem Hosayni, Qom: Jāmi‘i-yi Mudarrisīn Hawzi-yi Ilmiyi-yi Qom.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn Alī (Bī tā). *Futūḥāt-i Makkiyyah*, Beirut: Dār Ṣādir, First edition.

_____ (1389). *Fuṣūṣ al- ḥikam*, ed. And tr. by Muḥammad Khwajawā, Tehran: Mawlā, Second edition.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414). *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-fikr Ḥīṭabā‘ati wa al-nashr.

Ab’lfulūḥ Razi, Husiyn ibn Alī (1408). *Rawḍ al-janān*, ed. Muḥammad Mahdī Nasih wa Muḥammad Ja‘far Yāḥaqqī, Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawi.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad Khāk (1371). *Al-mahāsīn*, Qom: Dār al-kutub al-Islāmiyyah.

Tehrani, Āqā Buzurg (1403). *Al-Dharīah ila taṣānīfī al-Shīah*, Ed. Ahmad ibn Muḥammad Husayni, Beirut: Dār al-aḍwa‘.

Jamī, ‘Abd’Irahmān ibn Aḥmad (1337). *Haft auwrang*, ed. Murtaḍā Mudarris-i Gīlānī, Tehran: Kitāb furūshī-yi Sa‘dī.

_____ (1370). *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ al-fuṣūṣ*, Tehran: Sazmān-i chāp wa intishārāt-i wizārat-i farhang wa Irshād-i Islāmī.

Jundī, Mu‘ayyidu’ldīn (1423). *Sharḥi fuṣūṣ al-ḥikam*, Ed. Sayyid Jalāl’ddin Āshtiyānī, Qom: Būstān-i Kitāb.

Jahangiri, Mohsin (1390). *Muḥyi’ldīn ibn ‘Arabī: Chihri-yi barjasti-yi Irfān-i Islāmī*, Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehrān.

Hāfīz, Shams al-din Muḥammad (1387). *Dīwān*, ed. Salīm Niysarī, Tehran: Sukhan.

Dashtī, Seyyed Muḥammad (1384). «*Muqāyisi-yi naẓarāt-i Ibn ‘Arabī wa Mawlawī dar bāri-yi jabr wa ikhtār*» in: Kitāb-i māh-i adabīāt, No. 95, p. 80-85.

Archive of SID

رابطه اعیان ثابتہ با جبر و اختیار بر پایه دیدگاه‌های محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزان / ۱۴۹

Rāghib Isfahānī, Hossein ibn Muḥammad (1388). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurān*, Tehran: Subhan.

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1361). *Tafsīr al-Qurān al-karīm*, ed. Muḥammad Khwājawī, Qom: Bīdār, Second edition.

_____ (1383). *Shrḥ-i Uṣūl Kāfī*, Ed. Muḥammad Khwājawī, Tehran: Mu'assisi-yi muṭālī'āt-i wa taḥqiqāt-i Farhangī.

'Aqīqī Bakhshāyshī, Abdu'lrahīm (1387), *Ṭabaqāt-i Muḥassirān-i Shi'ah*, Qom: Daftar-i nashr-i navid-i Islām.

Qumī, Alī ibn Ibrāhīm (1363). *Tafsīr al-Qumī*, Qom: Dār al-kitāb, Third edition.

Qunawī, Ṣadru'dīn Muḥammad ibn Ishāq (1381), *I'jāz al-bayān*, ed. Sayyid Jalālu'dīn Āshtiyānī, Qom: Būstān-i kitāb.

Qiyārī, Dāwūd (1375). *Sharḥi fuṣūṣ al-hikam*, ed. Sayyid Jalāl'ddin Āshtiyānī, Tehran: Ilmī farhangī.

Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407). *Al-kāfī*, Tehran: Dār al-kutub al-Islamiyyah.

Lāhījī, Muḥammad Ja'far (1386). *Sharḥ risalat al-mashā'ir li'l-Mulla Ṣadrā*, ed. Sayyid Jalāl'ddin Āshtiyānī, Qom: Būstān-i kitāb.

_____ (1253). *Miftāḥ al-khazā'in*, Nuskhi-yi khaṭṭī Kitābkhāni-yi Malik, intr. and ed. Ibrāhīm Shād Mubarakī.

Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403). *Biḥār al-anwār*, Beirut: Dār Iḥyā' al-turāth al-Arabī.

Nasafī, 'Izzu'l-Dīn (1386). *Insān-i Kāmil*, Tehran: Ṭahūrī.