

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و سوم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹،

صفحات ۶۹-۴۹

پیشگامی ابوالفتوح رازی بر ابن عربی در تصویر اختیار آدمی

رضا الهی منش *

احسان جندقی **

چکیده: جبر و اختیار همواره یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی در بین اندیشمندان مسلمان بوده است. این مسئله در مکتب عرفانی ابن عربی نیز مورد توجه بوده است. ابن عربی در قرن هفتم هجری قمری در تصویر رابطه علم پیشین الهی و اختیار آدمی و نفی جبر با طرح نظریه سر قدر و یا همان تابعیت علم نسبت به معلوم رویکردی متفاوت از اندیشه متکلمین را درپیش گرفته است. پژوهش پیش‌رو که با رویکردی توصیفی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده، از نسبت اندیشه‌های یکی از مفسران شیعی قرآن مجید یعنی ابوالفتوح رازی متوفی قرن ششم هجری قمری با اندیشه‌های ابن عربی سخن می‌گوید. یافته‌های پژوهش براساس دیدگاه‌های این مفسر در بحث‌های جبر و اختیار، به‌ویژه چگونگی تصویر ابتلا و امتحان آدمی با علم پیشین الهی، نشان می‌دهد که نه فقط بین دیدگاه او در نفی جبر از آدمی با نظریات مطرح در مکتب ابن عربی تقارب وجود دارد، بلکه از پیشی گرفتن او بر ابن عربی در اندیشه عرفانی تبعیت علم از معلوم، حکایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابوالفتوح رازی، ابن عربی، جبر و اختیار، علم پیشین الهی، تبعیت علم از معلوم

e-mail: elahimanesh@urd.ac.ir

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

e-mail: ehsan.jandaghy@gmail.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۴/۱۴ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۷/۱۹

مقدمه:

نخست اینکه؛ بررسی آرای ابوالفتوح رازی (متوفی: ۵۵۴)، به عنوان یکی از مفسران شیعی قرآن مجید که پیش از ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق.)، و گسترش مکتب عرفانی او در قرن هفتم و هشتم دارای افکار عرفانی بوده است، می تواند دورنمایی از تحولات اندیشه عرفانی در قرن پنج و شش هجری قمری را بدست دهد. شناخت انسان براساس رویکرد عرفانی ابوالفتوح به قرآن می تواند بیانگر بُعدی از آرای عرفانی او باشد. پژوهش پیش رو تصمیم دارد با تأکید بر دیدگاه های ابوالفتوح رازی این حقیقت را روش سازد که آثار ابوالفتوح به ویژه، تفسیر ایشان بر قرآن، پیش از دیگران از افکار عرفانی و صوفیانه برخوردار است. چنان که به نظر می رسد برخورد او با صوفیان و سخنان آنان، با بسیاری از عالمان امامیه هم روزگارش تفاوتی آشکار دارد (استادی، ۱۳۸۳: ۱۸۷). او برخلاف بسیاری از عالمان شیعه، به معارف صوفیانه و برخی از مشاهیر تصوف، روی خوش نشان می دهد. در *رَوْضُ الْجَنَانِ وَ رَوْحُ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ* سخنان صوفیانه کم نیست. از جمله بخش های از این تفسیر به تصریح خود ابوالفتوح با لفظ «اشارت»^۱ آمده است. بنابراین می توان گفت این تفسیر، اولین تفسیر رسمی شیعی و شاید قدیمی ترین منبع موجود از آثار تألیفی امامیه باشد که از مطالب اشاری، و شاید بتوان گفت عرفانی و صوفیانه، برخوردار است (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱۴: ۱۴۲).

همچنین باید توجه داشت که انسان شناسی همواره یکی از مهم ترین شاخه های علوم انسانی بوده است. شناخت دقیق و جامع پیرامون چیستی، هویت و جایگاه انسان در هستی و به ویژه تصویر جبر و اختیار از مهم ترین مسائل این علم است که در قرآن مجید و روایات اسلامی، به آن بسیار تأکید شده است (رک: آمدی، ۱۳۹۳: ۵۷۴ و ۵۷۰ و ۶۳۰). «خودشناسی» همواره مهم ترین بحث در انسان است که موجب سعادت وی می شود. امام صادق (ع)^۲ می فرمایند: «یا دُونِ هِمَّت! تو خود را نمی شناسی، نگر که خویشتن جز به بهشت نفروشی (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰: ۵۴). ابوالفتوح نیز ضمن اینکه معتقد است ذات حق ناشناختنی است (رک: آمدی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۴۰۹)، در مسئله خودشناسی می گوید:

اول در خود نگر تا خود را بشناسی تا خودشناسی تو را به حق رساند که: من عرف نفسه فقد عرف ربه، خود را به عبودیت شناس تا حق را به ربوبیت بشناسی.^۳ هرچه

خود را به شناسی او را به شناسی که: اعرفکم بنفسه اعرفکم بریه، هرچند در این شناخت غریق‌تر باشی در آن معرفت غریق‌تر باشی (رک: آمدی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۹۲).

و نکته دیگری که در مقدمه باید افزود این است که، مسئله جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین بحث‌های مطرح در بین اندیشمندان مسلمان در حوزه مباحث انسان‌شناسی است که نسبت به آن پاسخ‌های گوناگونی براساس مبانی فکری مختلف، ارائه شده و دیدگاه‌های مختلف هر کدام حکایت گر و برخاسته از مبانی متفاوت است. یکی از این مبانی اندیشه‌های عرفانی پیرامون این مسئله است که در نظریه «سر قدر» یا همان «تابعیت علم نسبت به معلوم» ابن عربی تبلور یافته است. پژوهش پیش‌رو تصمیم دارد با بررسی نظر ابوالفتوح رازی در مسئله جبر و اختیار نسبت اندیشه او و نظریه ابن عربی در این موضوع را تحت عنوان «تابعیت عالم از معلوم» را به قضاوت بشیند. در بررسی چگونگی جبر و اختیار در آدمی، بحث از فطرت و تحلیل چگونگی طبیعت او و نیز بحث تغییرپذیری طبیعت انسانی نقش مقدمی دارد.

فطرت و طبیعت انسان

«اصل «فطر» شکافتن باشد و ابتدای خلق کردن، و نیز خمیر سرشتن و اصل هر سه «شق» است» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۵: ۲۵۵؛ رک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۷: ۴۱۸). طبیعت^۳ و یا فطرت از مسائل اساسی انسان‌شناسی است. در صورت کلی می‌توان به چهار نظریه در این مورد اشاره نمود:

۱. در یک نگاه طبیعت و فطرت انسان شر و پلید است.^۴
 ۲. در نظر مقابل، طبیعت آدم‌ها خیر و پاک است، این مسئله به این معنا می‌تواند باشد که همه آدم‌ها به صورت طبیعی گرایش به خوبی و نیکی دارند.
 ۳. در نگاه سوم نمی‌توان طبیعت انسانی را به صورت مطلق خیر و یا شر دانست بلکه طبیعت برخی خیر و برخی شر و طبیعت برخی دیگر هم در میانه این دو قرار دارد.
 ۴. اما دیدگاه بسیاری از فیلسوفان مسلمان همانند دیدگاه ارسطو، این است که نمی‌توان هیچ یک از خیر یا شر را برای انسان طبیعی دانست.
- چون آن‌ها متغیرند و امر متغیر طبیعی نیست، گرچه مخالف طبیعت هم نیست، و این امکان وجود دارد که هر دو طبیعت را بپذیرند. یعنی طبیعت انسان نسبت به خیر و یا شر بودن در حالت اولیه خنثی است، ولی می‌تواند واجد تمایلات متضاد اخلاقی شود (ارسطو، ۱۳۵۶: ۳۶). منشأ این

تمایلات یا این است که نفس به صورت فطری از تمام خلقیات از فضایل و رذایل خالی است و در برابر آن‌ها تنها قوه و قابلیت محض است یا این تمایلات گوناگون را براساس ساحات وجودی انسان تفسیر کنیم، به این معنی که ساحتی به خیر و ساحتی به شر گرایش دارد. چنانکه برخی از عرفا نفس را منشأ شر^۵ و روح را منشأ خیر می‌دانند (مهدی‌پور، ۱۳۹۴: ۸۰). بنابراین شر از وسوسه شیطان در آدمی ایجاد می‌شود و طبیعت انسان، به‌خودی خود اقتضای شر ندارد و در صورت جهل ممکن است پذیرای وسوسه شیطانی شود. ابوالفتوح نیز به عنوان نمونه می‌نویسد: طاغوت هر کسی نفس او است، در استناد به قوله تعالی: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳) (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۵).

انسان، با وسوسه شیطان، از جاودانگی و بهشت به‌درآمد و درون زمان قرار گرفت،^۶ گرچه براساس روایت پولس از مسیحیت: بر اثر گناه نخستین، بنی آدم یعنی انسان‌ها دارای پلیدی و شرارت ذاتی شدند (کتاب مقدس، رساله به ریمان، آیه ۱۲ - ۲۱؛ نیز، اول قرنتیان، آیه ۲۲).^۷ اما از نظر قرآن، همه آدمیان بر فطرت الهی هستند و خلیفه خدا در زمین‌اند (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۵: ۶۵). «فَطَرَتَ اللَّهُ الْبَشَرِ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). ابوالفتوح با استشهداد به حدیث رسول (ص)^۸ که او فرمود: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَبُوهَا يَهُودًا وَ يَنْصَرَانَةً وَ يَمَجْسَانَةً كَمَا تَنْتَجِ الْبَهِيمَةُ هَلْ تَحْسُونُ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ»، گفت:

هر مولود و فرزند که زاید/ه شود/ بر فطرت الهی زاید/ه شود/، مادر و پدر او را جهود و ترسا و گبر می‌کنند، یعنی خدای تعالی او را در اصل خلقت گبر و جهود و ترسا نیافریده است، چنان‌که چهارپای بجه‌ای زاید گوش بریده نباشد، بلکه صاحبش گوشش را برای علامت می‌برد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۵: ۲۵۵؛ ج ۱۹: ۲۴۳).

او معتقد است؛ جمله مردمان در وقت خلقت بر فطرت اسلام و ایمان صحیح باشند (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۲۴۴).

پس از آن به دخول شبهات و قلت فکر و نظر و دعوت مادر و پدر، و حب نشوت و عادت تقلید و مانند این اسباب کافر شده باشند (ابوالفتوح رازی، ج ۱۰: ۱۱۶).

براساس دیدگاه ابوالفتوح رازی انسان‌ها در مرحله آفرینش و تکوین، یا آن‌گونه که در عرفان نظری ابن عربی مطرح می‌شود در قوس نزول، همگی بر فطرت الهی و کامل^۸ آفریده شده‌اند و پس

از آن شیطان است که می‌آید و ایشان را از دین و فطرت صحیح خویش می‌فریبد و یا براساس اصطلاح‌شناسی ابن عربی، در قوس صعود است که انسان‌ها دچار انحراف می‌شوند (رک: ابوالفتوح رازی، ج ۱۵: ۲۵۶). حتی از آنجا که همه در قوس نزول بر فطرت الهی آفریده شده‌اند، زمانی که بر اثر فریب شیطان از دین و فطرت صحیح خود خارج می‌شوند چنانچه باز آیند و رجوع کنند این باز آمدن و رجوع به اصل و فطرت است، بنابراین در پاسخ این شبهه که انسان گناهکار بر حق نبوده تا رجوع کند (رک: آیه اعراف: ۱۵۸)، ابوالفتوح می‌نویسد؛ برخی پرسیده‌اند ایشان [فریب خوردگان شیطان و کافران] هرگز برحق نبودند، پس چگونه گفت: لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؟ ابوالفتوح می‌نویسد؛ کل مولود یولد علی فطرة همه کس بر فطرت الهی متولد می‌شود، چون از آن برود باز آمدنش با آن رجوع باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۵۳).

شرافت و کمال انسانی در قوس نزول از نکاتی است که نزد عارفان حائز اهمیت فراوان است و غفلت از آن به معنای نادیده گرفتن ارکان و مبانی انسان‌شناسی عرفانی است. ابن عربی در «فص یونس» به جایگاه وجودی انسان اشاره می‌کند: «اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته»^۹ (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۷)، ابن عربی در ادامه این فص توضیح می‌دهد؛ انسان به لحاظ ذات و عین خود قابل مذمت نیست. ذم و سرزنش، تنها به قلمرو فعل انسان مربوط است و فعل انسان عین او نیست، سخن ما در عین او است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۸). بنابراین بحث افعال انسان و هرچه مربوط به آن است یعنی اوامر، نواهی، تکالیف، شرایع، حسن و قبح، مدح و ذم و ... همه در قوس صعود و سیر تکاملی انسان قابل طرح است (رک: حکمت، ۱۳۸۴: ۷۰).

تغییرپذیری طبیعت انسان

بحث مهمی که در اینجا مطرح می‌شود امکان تغییرپذیری طبیعت و خلق و خوی انسان و تربیت و تهذیب آن است. موضوع امکان یا عدم امکان تغییرپذیری خلقیات آدمی و اکتسابی و یا غیراکتسابی بودن آن‌ها، موضوع جبر و اختیار را مطرح می‌کند که از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی است. درباره مختار یا مجبور بودن انسان به صورت کلی دو نظریه وجود دارد: ۱. جبرگرایان و مجبره که قائل به مُوجِبِيَّة عَلَی افراطی‌اند؛ اختیارگرایان که خود شامل دو گروه‌اند: ۱.

اختیار گرایان مطلق، ۲. قائلان به موجبیت علی معتدل. پیش فرض دو گروه اول برخلاف گروه سوم، ناسازگاری اختیار با موجبیت علی است.

برای جبرگرایی سه معنی ذکر شده است؛ جبر فلسفی، جبر طبیعی و جبر کلامی. جبر فلسفی یعنی انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها مانند هر ممکن الوجودی با تحقق علت تامه‌اش ضروری الوجود می‌شوند (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۲۸). جبر طبیعی، یعنی تصمیمات و افعال انسان‌ها معلول مجموعه‌ای از عوامل طبیعی، محیطی، وراثتی و ژنتیکی است (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۳۱). جبرگرایی کلامی هم یعنی براساس سه آموزه «قدرت مطلق الهی»، «علم مطلق الهی» و «قضا و قدر الهی»، تمامی اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و اراده ازلای خدا معین و مقدر است (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۳۴).

جبر و اختیار و علم الهی

ابوالفتوح رازی می‌نویسد:

هرچه ما می‌کنیم از آنکه افعال ماست و تصرفات ما، همه به واسطه ملک اوست، و اگر او نخواهد ما نتوانیم کردن، بدان معنی که [اگر] او آلت ندهد و تمکین نکند، و قوله: *إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* (۴۹/۱۰)، مشیت خدای تعالی تعلق دارد به جمله افعال، که او هیچ فعلی انجام نمی‌شود، مگر اینکه آن را اراده کرده باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰: ۱۵۶).

درواقع همه افعال انسان بی‌اعانت حق نباشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸۳). فعل ما همان‌گونه که به ما نسبت داده می‌شود، به نحو شدیدتر و درست‌تر به حق نسبت داده می‌شود. این همان مبنای عرفانی است که عارفان فعل را هم به عبد و هم به حق نسبت می‌دهند (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۴). البته در این مبنا به همان میزان که وجود به ما به عنوان عبد نسبت داده می‌شود، فعل نیز دارای نسبت است. یعنی هر مقدار که وجود انسان مستقل است در فعل نیز همان مقدار استقلال دارد. بدیهی است که در نگاه عرفانی وجود انسان دارای استقلالی نیست و وجود او متکی به حق و درواقع مظهر و تجلی حق است. بنابراین فعل انسان نیز استقلالی ندارد (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۶۹؛ ج ۵: ۱۲۱؛ ج ۱۰: ۱۲۴). در نگاه عرفانی و به‌ویژه در مکتب ابن عربی انسان در افعالش مختار است زیرا جبر با تکلیف و حکمت الهی سازگار نیست (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲). ابوالفتوح می‌گوید:

درواقع اگر خدای می‌خواست همه را به جبر حمل بتواند کردن بر اسلام و انجام تکلیف و لکن حکمت در تکلیف راه ندهد چنین کردن، و این چنان است که گفت: *وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى* (سجده: ۱۳)، اگر ما خواهیم هر نفسی را هدی دهیم یعنی مشیت جبر براند، و لکن خداوند جبر نمی‌کند برای آن که مناقض و منافی حکمت او باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۴۰۹).

از نظر اندیشمندان مسلمان، ارادهٔ تکوینی خداوند بر همهٔ آنچه که در جهان رخ می‌دهد تعلق می‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، بشر در فعل خود مستقل است و مسئله تفویض پیش می‌آید که ابوالفتوح رازی با این دیدگاه مخالف است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۲). نگاه ابوالفتوح در بحث جبر و اختیار مستند به آیات و روایاتی است که برخی از اندیشمندان مسلمان برای رد دیدگاه معتزله و مفوضه بر آن استناد می‌کنند (رک: یونس: ۱۰۰؛ تکویر: ۲۹ و ...). برای مشاهده روایات در این زمینه رک: ابن بابویه، ۱۴۳۰: ۴۴۹، باب نفی الجبر و التفویض). بنابراین در گسترهٔ ارادهٔ حق نمی‌توان تشکیک کرد. در کنار مشکل اراده و مشیت خداوند مسئله دیگری که در بحث جبر وجود دارد، در مورد علم خداوند است. علم خداوند خطاناپذیر است، بنابراین باید معلوم خداوند که یکی از آن‌ها فعل انسان‌ها است صحیح باشد. در این صورت، باید با حفظ گسترده‌گی اراده و علم خدا، مشکل جبر را حل نمود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۳/۲۵).

نقش تابعیت علم از معلوم در نفی جبر در نگاه ابن عربی

ابن عربی به عنوان یک عارف براساس مبانی هستی‌شناختی خود، در پی حل این مشکل برآمده است. ۱. او نخست از نحوه‌ای از وجود و ثبوت پیشینی موجودات در علم الهی سخن می‌گوید که با عنوان «اعیان ثابته» از آن یاد می‌شود^{۱۱} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۰). ۲. همچنین از نگاه ابن عربی و مکتبش اعیان ثابته متعلق جعل قرار نمی‌گیرند بلکه حق تعالی آن‌ها را با فیض خود (اعم از فیض اقدس و مقدس) در صقع ربوبی و خلقی اظهار می‌دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵؛ قیصری، ۱۳۸۲: ۸۷). ۳. ابن عربی معتقد است که علم حق تعالی به اشیا چیزی بیش از اقتضائات خود اشیا نیست؛ بدین معنی که علم او در این مرتبه، تابع معلوم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۲؛ قیصری، ۱۴۰۰: ۹۶). خدا هیچ کس را مجبور به انجام کاری نمی‌کند. او تنها ممکنات یا همان اعیان را در ازلت آن‌ها می‌شناسد سپس آن‌ها را آنچنان که هستند، متحقق می‌سازد. خدا درخت گلابی را درخت گلابی نمی‌کند، درخت

گلابی همان است که هست، حق تنها آن را به وجود می‌آورد. خدا انسان‌ها را مؤمن یا کافر نمی‌کند چون انسان از ازل ایمان یا کفرش ثابت بوده است، خدا تنها رحمت خود را به عین انسانی اعطا می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۳۶) تا ایمان و کفر پنهان آشکار شود. ابن عربی در این مسئله و در تفسیر آیه: «مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق: ۲۹)، دیدگاه عرفانی خود را چنین بیان می‌کند؛ خداوند آنچه از بندگان در ازل می‌داند همان چیزی است که معلومات به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند همان چیزی است که خود معلوم آن را دارد. از همین جا است که خدا بر بندگان حجت بالغه دارد: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) ... آنچه از انسان صادر می‌شود جز با علم خدا صادر نمی‌شود و علم او هم به همان چیزی تعلق می‌گیرد که آن معلوم از آن برخوردار است. از این رو این سخن خداوند متعال که «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر: ۷) درست می‌شود. رضا همان اراده است ... (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۲). همچنین او می‌نویسد:

إنما فعل بك في وجودك ما كنت عليه في ثبوتك، لهذا قال وَهُمْ يُسْأَلُونَ (انبیاء: ۲۳) و قد أطلعهم الله عند ذلك على ما كانوا عليه. و إن علمه ما تعلق بهم إله بحسب ما هم عليه، فيعرفون إذا سألوا أنه - تعالى - ما حكم فيهم إله بما كانوا عليه، و إذا سألوا و هم يشهدون اعترفوا فيصدق قوله فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (انعام: ۱۴۹) (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۰).

بنابراین؛ به نظر ابن عربی آنچه خدا به انسان می‌دهد براساس عین ثابت او است. هر عینی که کفر را اقتضا کند، خدا کفر را به او می‌دهد و اگر ایمان را اقتضا کند، ایمان را به او می‌دهد. خدا از خود و برخلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد. معنی تبعیت علم از معلوم همین است؛ یعنی آنچه را هر شیئی در عین ثابت و پیش از وجود خارجی خود، به حق می‌دهند، حق تعالی هم براساس رحمت و اسعاهش این خواسته‌ها را اجابت می‌کند و در خارج محقق می‌سازد و وجود خارجی به آن‌ها می‌دهد چنان‌که اگر فعل، به صورت جبری به فاعل استناد یابد (مانند فعل یک سنگ) علم حق نیز به همان نحو به آن تعلق می‌گیرد و اگر به صورت اختیاری باشد نیز به همان نحو اختیاری تعلق می‌گیرد (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۸۸). انسان بدون اراده و اختیار دیگر انسان نیست و با تکلیف و حکمت خدا هم ناسازگار است. به عبارتی، اراده و اختیار ذاتی انسان است و حتی عین ثابت انسان نیز با اراده و اختیار است، یعنی این‌ها در عین ثابت انسان وجود دارد و خداوند نیز به

آن‌ها وجود خارجی می‌دهد. این نظریه همان نظریه مشهور سرّ قدر یا تابعیت علم نسبت به معلوم ابن عربی است (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۰۵؛ ج ۴: ۱۸).^{۱۱}

تصویر تابعیت علم از معلوم در اندیشه ابوالفتوح

برای حل مسئله جبر و اختیار از نگاه ابوالفتوح رازی باید دیدگاه ایشان در مسئله «ابتلا» و «امتحان» را مورد بررسی قرارداد. او در مواضع مختلفی از تفسیر خویش بر گره خوردن بحث ابتلا و امتحان با تکلیف، اوامر و نواهی و ...، تأکید می‌کند (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۸؛ ج ۳: ۳۷۱ و...). او می‌گوید؛ معنی «ابتلا»، امتحان و اختبار و آزمایش است، و حقیقت آن بر خدای تعالی روا نباشد، بر کسی روا بود که چیزی نداند تا بداند، و لکن چون تکلیف صورت امتحان دارد، حق تعالی او را امتحان و ابتلا می‌خواند.

او در تفسیر آیه: «وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۱۴۰)، می‌نویسد:

ظاهر آیت آن است که خدای تعالی این برای آن کرد تا بداند چه کسی از شما مؤمن است، و معنی آن است که: خدای تعالی معامله آنان کرد [که نداند] تا بداند، چنان که گفت: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ» (ملک: ۲) (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۵).

نویسنده تفسیر روض الجنان تصریح می‌کند؛ حقیقت ابتلا بر خدای روا نباشد چرا که او عالم الذّات است و امتحان کسی می‌کند که نداند تا بداند، به غیر از آنکه حق تعالی در تکلیف، معامله آنان می‌کند که امتحان کنند تا آنچه ندانند، بدانند، بنابراین صورت امتحان دارد و معنی تکلیف (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۱۱۸).

همچنین در تفسیر آیه تغییر قبله (بقره: ۱۴۴) به مناسبت بحث ابتلا و امتحان را مطرح می‌کند و می‌نویسد؛ ظاهر آیت آن است که: ما قبله برای آن برگردانیدیم تا بدانیم که کیست که تبعث تو [محمد^(ص)] خواهد کرد، از آنکه بر خواهد گشتن، یعنی تا فرق بگذاریم میان دوست و دشمن و موافق و منافق، اما این بر عالم الذّات روا نباشد. جواب از این مسئله این است که؛ این آیه جاری مجرای آیاتی است که متضمّن است لفظ ابتلا و امتحان است، ... و امثال این آیات بسیار است. و جواب از همه یکی بود، و آن است که: خدای تعالی صورت تکلیف صورت امتحان و آزمایش نهاد و با مکلفان معامله آنان کرد که کسی را آزمایش کند تا به وسیله آزمایش بداند.

چون صورت این بود، و اگرچه معنی نه این بود، حق تعالی در این مورد و به این لفظ بیاورد، این وجهی است. و وجهی دیگر آن است که: مراد به لفظ، اختبار و امتحان است، و آن را علم خواند برای آن که در شاهد سبب علم باشد و عند آن علم حاصل شود یکی را از ما، پس بر سبیل توسع او را به جای آن بنهاد، و معنی راجع بود عند تحقیق با جواب اول. وجهی دیگر آن است که: اَلَا لَعَلْنَا، اَلَا برای آنکه ما دانستیم که کیست که متابعت رسول کند از سر ایمان، و کیست که در آن منافق باشد پس مرتد شود، و معنی آن بود که: در سابق علم ما رفته بود که تحویل قبله سبب هدایت قومی باشد و سبب ضلالت قومی، و عرب لفظ مستقبل به جای ماضی بنهد، چنان که گفت: «فَلَمْ تَقْتُلُوْا اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ» (بقره: ۹۱) ...، و المعنی فلم قتلتم انبیاء الله، برای آنکه در عهد رسول پیغامبرانی نبودند که جهودان ایشان را بکشتندی ... پس قدیم تعالی تحویل قبله سبب ظهور نفاق جماعتی منافقان کرد، چنان که آن آب که قوم طالوت را سبب امتحان کرد فی قوله: «إِنَّ اللّٰهَ مُبْتَلِيْكُمْ بِنَهَرٍ» (بقره: ۲۴۹) ...، تا منافقان که در دل نفاق دارند از مؤمنان مخلص جدا شوند، چه مصالح بسیار در تکلیف، به این تعلق دارد، چنان که گفت: «مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُذَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلٰی مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّٰی يَمِيْزَ الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل عمران: ۱۷۹) (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۴).

ابوالفتح در تفسیر و تحلیل آیاتی که به گونه‌ای دلالت دارند که خداوند برای آگاهی از وضعیت بندگان امتحان‌های گوناگون را قرار داده و ابتلا می‌دهد اشاره‌های دارد که پیشگامی او را نسبت به ابن عربی در قول به تبعیت علم از معلوم خبر می‌دهد. از نگاه ابن عربی قول به اینکه تعلق علم پیشین الهی به افعال بندگان موجب جبر می‌شود به اعتبار سالبه به انتفاء موضوع از اساس باطل است. زیرا وجود علم مترتب بر آن است که معلومی در کار باشد و از اساس ضمانت صحت یک علم آن است که با معلوم خود انطباق کامل داشته باشد. پس اگر معلوم از نظر رتبی بر علم تقدم نداشته باشد، به واقع علمی تحقق نمی‌یابد. ابوالفتح معتقد است خداوند به آنچه اکنون می‌خواهد اتفاق بیفتد از پیش علم دارد اما علم پیشین الهی نیز به معلوم به همان گونه‌ای تعلق گرفته که آن معلوم در نفس الامر علم چنین است نه اینکه خداوند معلوم را به گونه‌ای خاص جعل کرده پس آن گونه شده است. او می‌نویسد: فَانَّ الْعِلْمَ بَانَ الشَّيْءِ سَيُوجَدُ عِلْمٌ بِوُجُودِهِ اِذَا وَجَدَ، و علم و عالمی

تعلق دارد بمعلوم علی ما هو به و جعل معلوم نکند علی ما هو به،^{۱۲} (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۹؛ همچنین رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۹: ۱۸۵).

پیشینه قول به اعیان ثابته در آرای ابوالفتوح

چگونگی وجود موجودات عالم و نسبت آن با وجود خدا و چستی این موجودات یکی از دغدغه‌های دیرین اندیشمندان مسلمان و حتی بسیاری از فلاسفه پیش از اسلام بوده است. باید توجه داشت که این مسئله ارتباط تنگاتنگی با مسئله چگونگی علم خداوند به مخلوقات پیش از ایجاد و خلق دارد که در مسئله جبر و اختیار مطرح می‌شود. نظریات مشهور و گوناگونی در این زمینه مطرح شده است که مشهورترین آن‌ها نظریه مثل افلاطونی، صور مرتسمه، ثابتات ازلی و اعیان ثابته است. هر کدام از این نظریات جداگانه توسط فلاسفه، متکلمین و عرفا مطرح و مورد حمایت و بررسی قرار گرفته‌اند و حتی می‌توان نظریه ماهیت، چگونگی و نسبت آن با وجود را نیز به‌نوعی در پاسخ و یا در نسبت با مسأله علم الهی به مخلوقات پیش از خلق دانست.

انکار علم پیشین خداوندی یا تعلق علم او به معدوم پیش از آفرینش، تناقض و محذوری است که اندیشمندان مسلمان را به طرح نظریاتی که پیش از این به آن اشاره شد واداشته است. پاسخ مکتب عرفان نظری ابن عربی به این مسئله را باید در بحث اعیان ثابته دنبال نمود. قونوی در نصوص می‌گوید: «آنچه محققین از اهل الله اعیان ثابته می‌نامند در اصطلاح دیگران ماهیت، معلوم معدوم، شیء ثابت و مانند آن نامیده» (قونوی، ۱۳۶۲: ۷۴؛ همچنین رک: قیصری، ۱۳۸۲: ۸۱).

از نگاه ابوالفتوح چنان که خواهد آمد، می‌توان برای ممکنات قبل از ایجاد نوعی شیئت و ثبوت قائل شد و نظر مختار او را در تبیین چگونگی وجود موجودات عالم پیش از خلق و چگونگی علم خداوند به ماهیات ممکنه را باید درواقع در تفسیر آیات مرتبط با اصطلاح «شیء» از منظر ایشان جستجو نمود. شیخ ابوالفتوح می‌گوید: «بدان که شیء، آن باشد که صحیح بود که بدانند و از او خبر دهند. و این لفظ شامل بود موجود و معدوم [را]» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ۶۲/۱۳). ابوالفتوح در استناد به آیه نخست سوره حج «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (حج: ۱)، می‌نویسد؛ که زلزله قیامت چیزی عظیم خواهد بود. ... و در آیت دلیل است بر آنکه معدوم معلوم را شیء خوانند برای آنکه اکنون آن معدوم است، و امر معدوم را خدای شیء خواند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۲۹۵). اینچنین

به نظر می‌رسد که نظریه شیء دانستن معدوم معلوم تأییدی بر دیدگاه پیروان نظریه تقدم علم بر اراده (یعنی همان دیدگاه معتزله) در برابر قائلان تقدم اراده بر علم (دیدگاه مورد تأیید اشاعره و مجبره) به شمار می‌رود (رک: ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۶). ابوالفتح رازی همچنین با استشهاد به آیات ایجاد عالم یعنی آیات: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) چنین نتیجه می‌گیرد که امور معدوم معلوم، شیء محسوب می‌شوند و می‌گویند:

طاعنانی که طعن زدند و گفتند از دو بیرون نباشد یا مقدور را در حال عدم گویند: کُنْ، یا در حال وجود، اگر در حال وجود گویند، موجود را گفتن بپاش وجهی ندارد، و اگر معدوم باشد خطاب حکیم با معدوم نیکو نباشد (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۳۶).
بنابراین اشیا از نحوه‌ای شیئی، ثبوت و تقرر برخوردار هستند تا مخاطب «کن» الهی قرار گیرند و موجود شوند، بنابراین باید گفت شیء بودن اعم از موجود یا معدوم بودن است (رک: ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۷۸).

در نتیجه باید تأکید کرد که از نظر ابوالفتح رازی شیء امری است اعم از موجود و معدوم، و این واجب الوجود یا حق است که وجود را بر ماهیات ممکنه عارض می‌کند. وجود نسبت به شیء و عین یا همان ماهیات ممکنه به منزله عرض است نسبت به موضوع و با از بین رفتن موجود یا همان عرض و فنای وجود یا یا همان معروض، عین از میان نمی‌رود. همچنان که با از بین رفتن عرض، موضوع از بین نمی‌رود (رک: ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۳۳۹). از اینجا است که می‌توان به شیء که اعم از موجود و معدوم است اشاره کرد و آن را مورد خطاب قرار داد (رک: ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۳۶)، و فعل حق تعالی تنها به عروض وجود بر معدوم معلوم تعلق می‌گیرد. وجود زاید بر موجود است و شیء که استحقاق وجود پیدا کردن و خلق شدن را دارد یعنی عین به معنای ماهیت، دارای شیئیتی اعم از موجود و معدوم است. اثر فعل حق، نه به ذات و چگونگی آن‌ها که تنها به موجود کردن آن‌ها تعلق می‌گیرد.^{۱۳} موجود به معنای شیء له الوجود (عین یا ماهیت به همراه وجود عارض شده) است و اگر بگوییم وجود موجود است، به این معنا خواهد بود که تصور کنیم وجود چیزی است که دارای وجود است، بنابراین این اشکال مطرح می‌شود که آن چیز موجود است یا معدوم؟ که منجر به تسلسل خواهد شد.^{۱۴}

با وجود خودداری ابوالفتوح از کاربرد اصطلاحات مورد استفاده معتزله در بحث شیئیت و ثبوت و نظریه حال، اما تأثیرپذیری ابوالفتوح از مباحث معتزله را نمی‌توان انکار نمود، همچنین بحث از ماهیات و امور ممکنه در فلسفه اسلامی و صور مرسمه نیز دارای مشابهت‌های با اندیشه ابوالفتوح و معتزله است. اما یکی از شبیه‌ترین مباحث به این نظریات که به‌نوعی باید آن را ادامه این مباحث دانست نظریه اعیان ثابت‌ه در مکتب ابن عربی است.

اصطلاح اعیان ثابت‌ه مانند بسیاری دیگر از اصطلاحات عرفانی نخستین بار توسط ابن عربی به کار رفته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۰). عین در اینجا به معنای حقیقت و ذات و یا همان ماهیت موجودات ممکنه و مقصود از ثبوت، تقرر آن در علم الهی است. ابن عربی مخالف نظریه ثابت‌ات ازلی معتزله بوده و انتقاداتی به این نظریه مطرح می‌کند (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۱). اما تأثیرپذیری او از نظریات شبیه به آنچه ابوالفتوح مطرح نموده و دیدگاه‌های معتزلی، به تصریح خودش وجود داشته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۳۲؛ ج ۲: ۲۳۲؛ ج ۳: ۴۶؛ ج ۴: ۲۱۱). در هر صورت چنان‌که آمد، بحث علم پیشین الهی و اعیان ثابت‌ه با پاسخ ابوالفتوح و ابن عربی به مسئله جبر و اختیار در پیوند است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که ابوالفتوح نیز با نوعی پذیرش قول به اعیان ثابت‌ه می‌تواند بسان ابن عربی در حل چگونگی جمع علم سابق خداوندی و اختیار آدمی، به راه حل شبیه به ابن عربی دست یافته باشد که در این صورت می‌توان از قدمت دیدگاه ابوالفتوح بر ابن عربی دفاع نمود.

اضلال بندگان و تابعیت علم از معلوم

براساس دیدگاه ابوالفتوح باید دانست که؛ اصل «اضلال» هلاک بود، ... او پس از ذکر معانی اضلال در نهایت یکی از معانی این واژه را؛ اذهاب از راه بهشت ذکر می‌کند، چنان‌که در وجوه هدایت، یکی هدایت به راه بهشت و ثواب است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۹). حال زمانی که گفته می‌شود خداوند کسی را «اضلال» کرد آیا به معنی اینکه او را گمراه کرده است؟ براساس تفسیر ابوالفتوح رازی باید گفت؛ «افعل» را وجوهی باشد؛ یکی از آن به معنی حکم گویند: أفلس القاضي فلانا اذا حکم بافلاسه، قاضی فلان کس را مفلس بکرد، معنی آن باشد که حکم بکرد به افلاس او و دگر به معنی تسمیت، چنان‌که: اکفرت و افسقته، یعنی نامش نهادم و کافر و فاسقش خواندم، دگر به معنی وجدان [یافتن] او بر آن صفت، يقال: اضل فلان بعيره، ای وجده ضالاً. و ما دانیم که هیچ کس شتر

گم نکند، و لکن از او گم شود، دگر به معنی ترک تعهد و تخلیت از میان او و میان آن فعل که در وی باشد تا عند آن ضلال حاصل شود، چنان که گویند؛ افسد زرعہ إذا خلا من السقي و العمارة. و هر کسی که زری مشکوک دارد بر آتش نهد سیاه شود، گویند: افسد ذہبہ، و آن افساد نه او کرده باشد، آن خود در زر بوده باشد، و لکن به فعل او ظاهر شده باشد. این جمله وجوه روا بود که با خدای تعالی اضافت کنند. فاما، به معنی خلق ضلال در او یا منع او از ایمان یا دعوت به اضلال یا به طریق تلبیس ادلت، این بر خدای تعالی روا نباشد، برای آن که قبیح است، و خدای - جل جلاله - از فعل قبیح منزّه و متعالی است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۰). و از آنجا که تکلیف و امر و نهی خدا و بعث انبیا نمی تواند پوچ و بی فایده باشد، ... پس اگر خدای تعالی اضلال کند، به معنی خلق ضلال و منع از ایمان، امر و نهی و وعد و وعید و مدح و ذم و ثواب و عقاب باطل شود (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۱).

بنابراین می توان نتیجه گرفت در هنگام اضلال خداوند بندگانش را، اینکه همان ابتلا و امتحان الهی است، این حقیقت که درواقع آنچه معلوم علم خدایی است ظاهر می شود. خدای دانست که چنان خواهد بود، البته دانستن خدا واجب نکند وجود معلوم را، زیرا علم خداوند تأثیری در معلوم ندارد و جعل معلوم نکند، برای آنکه علم و عالمی تعلق دارد به معلوم علی ما هو به، و معلوم را بر صفتی نکند، پس عالمی تبع معلوم باشد و معلوم تبع عالمی نباشد. بلکه علم در این مسئله تابع معلوم است و علم و عالمی تعلق به معلوم دارد (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۱۱۸؛ همچنین رک ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۴۴ که علم خدا را علت وجود معلوم نمی داند). این عبارت ابوالفتوح به خوبی در تقدم و تطبیق و همسانی او نسبت به ابن عربی در قول به تبعیت علم از معلوم دلالت دارد.

به عبارت دیگر فیما لم یزل [در ازل] از برخی انسان ها شقاوت شناخت و اصرار بر کفر و گمراهی [به دانست]^{۱۵}، یعنی در ماضی دانست چگونه خواهند بود در مستقبل و در حال؛ معلوم و ضلالت کافر، علم خدا را تنها آشکار می کند؛ علم تابع معلوم است و علم علت وجود معلوم نیست. چنانکه در مثالی که خود ابوالفتوح به آن اشاره می کند؛ چون یکی از ما چیزی خواهد از کسی که گران آید بر او دادن آن، ندهد، گویند:

فلان بخل فلان، فلان، فلان را بخیل بکرد، یعنی در هنگام درخواست او بخل این / فرد امتناع کرده از دادن آن چیز / ظاهر شد. و قوله: وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، یعنی جز بر

فاسقان قبول این امثال کردن گران نیاید تا ضلال ایشان ظاهر شود (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۱).

این دیدگاه علاوه بر رعایت ادب به عنوان مترادف تقوی^{۱۶} که در سیره عملی انبیا^(ع) است، همچنین اشکالات دیدگاه‌های سایر متکلمان در مورد ارتباط فاعلیت و تأثیر در بین اشیا و رابطه آن با فعل و علم خداوند را ندارد. یعنی نه همچون معتزله اعتقاد به تفویض شده است و نه همچون اشاعره همه افعال و آثار ذاتاً، صفاتاً و فعلاً به اراده خداوند بدون واسطه می‌رسد و نه حتی مانند قول برخی از متکلمان که معتقدند فاعلیت حق با فاعلیت انسان در طول یکدیگر هستند که دارای اشکال است. توجه داشته باشیم که اگر رابطه‌ای طولی بین خدا و انسان به معنی محیط بودن فاعلیت خدا بر فاعلیت انسان باشد، مستلزم همان قول به تفویض است و همان محذورات قول به تفویض را دارد، اما در دیدگاه مطرح شده توسط ابوالفتح مانند عارفان مکتب ابن عربی افعال انسان مظاهر و ظاهرکننده افعال حق تعالی است و نه در طول یا عرض افعال حق تعالی.^{۱۷}

ابوالفتح در تفسیر آیه پانزده سوره جن می‌نویسد؛ و اما ظالمان هیزم دوزخ خواهند بودن. در این آیه خداوند از فعل «کانوا» استفاده کرده است، برای آن گفت [که] فی سابق علم الله چنین بودند، و علم تعلق به چیزی دارد علی ما هو به (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۴۵۰). بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که چون در علم سابق خداوند بود است که ظالمان به دلیل اضلال و گمراهی هیزم جهنم هستند آیا به صورت جبری و به دلیل مطابق علم با معلوم باید همیشه در اضلال و گمراهی باشند؟ ابوالفتح خود در ادامه تفسیر پاسخ می‌دهد که؛ وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ، آنکه این آیت به دنبال آن بیاورد تا کسی گمان نبرد که علم خدای ایشان را بر آن حمل کرد یا ایشان بر آن مجبور و مجبول بودند، گفت: اگر بر طریق حق استقامت کردند بدل آن که قسوط و جور و کژی و برگشتگی کردند [لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا، ما ایشان را] به بدل آتش آبی دادمانی بسیار (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۴۵۰). ، بعد با تمسک به آیه می‌افزاید؛ یکی را از جمله صحابه پرسیدند از این، گفت: از برای آن [که] هر کجا آب باشد گیاه باشد، و هر کجا آب و گیاه باشد مال باشد بسیار و عیشی خوش باشد، مراد آنکه: وَسَعْنَا عَلَيْهِمْ فِي الرِّزْقِ فِي الدُّنْيَا. لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ، تا امتحان کنیم ایشان را در آن مال و نعمت تا شکر کنند یا کفران کنند (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۴۵۰). در پایان این بحث شاید بتوان گفت اگر ما از حق می‌خواهیم که ما را دچار اضلال و گمراهی نکند درواقع خواسته‌ایم

ضلالت و گمراهی ما را آشکار نکند. چنانچه شیخ ابوالفتوح به نقل از فضیل عیاض (۱۰۵ - ۱۸۷ ه‍.ق) و در تفسیر آیه سی و یک سوره محمد^(ص) می‌نویسد؛ ابراهیم بن الاشعث گفت: فضیل عیاض چون این آیت بخواندی، بگریستی و گفتی: اللهم لا تبلىنا فانك ان بلوتنا هتكت استارنا و فضحتنا، بار خدایا! ما را امتحان مکن، اگر ما را امتحان کنی پرده ما دریده شود و رسوا شویم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۷: ۳۱۲)، زیرا امتحان ظاهر کننده و آشکار کننده است.

نتیجه:

از نگاه ابوالفتوح رازی و براساس برداشتی که از مطالعه *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن* ارائه شد، انسان‌ها در مرحله آفرینش و تکوین یا به عبارت اهل عرفان در قوس نزول، همگی بر فطرت الهی و کامل آفریده شده‌اند، و این فطرت در هیچ صورت از بین نمی‌رود. زیرا انسان حتی در صورت انحراف، با توبه به اصل و فطرت خود بازمی‌گردد. پس جبری در کار نیست. و نیز از نگاه او چون انسان در وجود خود مستقل نیست و مظهر حق است، پس در فعل نیز مستقل نیست و تفویض بی معنا است.

ابوالفتوح معتقد است، خداوند به آنچه اکنون اتفاق می‌افتد از قبل علم دارد، اما علم پیشین الهی به معلوم به همان گونه‌ای تعلق گرفته که آن معلوم در نفس الامر چنین است و علم پیشین الهی علت وجود معلوم نیست. این عبارت از پیشگامی ابوالفتوح بر ابن عربی در قول به «تبعیت علم از معلوم» در مسئله اختیار انسان خبر می‌دهد. ابن عربی با این ایده از عدم ارتباط علم پیشین الهی با مجبور بودن آدمی دفاع نموده است. از نگاه ابن عربی سر قدر این است که اعیان ثابته اشیا مصدر صدور افعال هستند و این اعیان مجعول به جعل خداوند نیستند. این اعیان ثابته همان نفس الامر اشیا است که علم پیشین الهی به آن تعلق گرفته و در کلام ابوالفتوح رازی نیز به آن اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. عارفان در مورد این نحوه از تفسیر قرآن و کلمات اشاراتی در تفاسیر قرآن مباحث گسترده‌ای مطرح نموده‌اند. از جمله ابن عربی در مورد تفسیر اشاری و یا اشارات چنین می‌گوید: مردان خدا، که خویش را ویژه بندگی او کرده‌اند و از راه دانشی که او خود به آنان بخشیده، شناسای او شده‌اند و ب هاسرار او و اشارات کتاب او آگاهی یافته‌اند، ... به زبان اشاره رو کرده‌اند،

همان گونه که مریم^(ع) از ترس تهمت کژدلان و بی دینان، زبان اشاره پیش گرفت. از این رو سخنان اینان، که خدا از ایشان خرسند باشد، در شرح و گزارش کتاب خدا، کتابی که باطل را از هیچ روی به آن راه نیست، به شیوه اشاره است. اشارت‌های که حقیقت‌اند و بازنمای معانی سودمند قرآن. این شیوه تفسیر، در کنار تفسیر، به شیوه ظاهری و زبانی، دو شیوه‌ای است که عارفان به کار برده‌اند و در این آیه قرآن نیز به آن اشارتی هست «سُرِّبَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) یعنی آیات فروفرستاده در جهان و جان‌هاشان. پس هر آیه دو روی و سوی دارد؛ روی و سوی که آن را در دل و درون خود می‌بینید، و روی و سویی که آن را در بیرون از خود می‌بینید. روی و سوی را که در درون خود می‌بینید اشاره نام نهاده‌اند تا فقیهان رسمی و ظاهرگرا، از آن نرمند و بدان خو بگیرند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۷۹).

۲. از نگاه صاحب تفسیر *روض الجنان* خدا در مقام ذات دست نیافتنی است ولیکن آن ذات در مقام ربوبیت در نسبت به قدر استعداد و درخواست مربوب است و به همین خاطر مختلف الظهور است (رک: ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰: ۲۲۰ و...)، از این لحاظ دیدگاه ابوالفتح و ابن عربی بسیار نزدیک است.

۳. طبیعت، فطرت و غریزه سه واژه مترادف هستند که گاه بر همدیگر صدق می‌کنند و به جای همدیگر به کار می‌روند؛ ترجمه طبیعت و غریزه به سرشت و نهاد و نیز اطلاق فطرت بر غریزه و طبیعت شاهد این مطلب است (دهخدا، ذیل سه واژه طبیعت، غریزه و فطرت).

۴. این دیدگاه منسوب به برخی از سوفسطائیان و برخی اندیشمندان متأخر غربی همچون ماکیاولی، هابز و لوتر است. همچنین برخی معتقدند در مسیحیت نیز این اعتقاد وجود دارد که بر اثر گناه نخستین، بنی آدم دارای پلیدی و شرارت ذاتی هستند (کتاب مقدس، رساله به ریمان، آیه ۱۲ - ۲۱؛ همان، اول قرنتیان، آیه ۲۲).

۵. در مکتب عرفانی ابن عربی نفس از خیال بافته شده است و همین باعث می‌شود تا بتوان رابطه آن را با جن و به خصوص شیطان بتوان توضیح داد، زیرا اجنه که شیطان هم از آن‌ها است، موجوداتی برزخی و متعلق به عالم خیال هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۳۲).

۶. پیرامون فریب آدم توسط شیطان این نکته دارای اهمیت می‌باشد که ابلیس در فریب خود جاودانگی و خلود در نعمت را بهانه قرار داده است. ابوالفتح می‌گوید؛ ابلیس بیامد برابر ایشان [آدم و حوا] بایستاد و گریستن گرفت. ایشان او را نشناختند، گفتند: چرا می‌گریی؟ گفت: بر شما که بخواهی مردن، و این نعمت بر شما زوال خواهد آمدن. گفتند: چرا؟ گفت: زیرا که از درخت

خلد و جاودانی نمی‌خورید، و ایشان را اشارت کرد به آن درخت. گفتند: ما از این نخوریم که ما را از این منع کرده‌اند. سوگند خورد که این درخت نه آن است، و من شما را نصیحت می‌کنم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۵) همچنین او می‌نویسد: شیطان در وسوسه خود سوگند بخورد که خدای شما را از این درخت نهی نکرد الا تا شما دو فرشته نباشی تا در آن جا [بهشت] مخلد نمائی، و این چنان نمود که بر وجه نصیحت می‌گویم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۱۵۲).

۷. براساس سفر پیدایش هنگامی که خداوند دید انسان‌ها غرق در گناهاند و شرارت ذاتی خود را نشان دادند، از آفرینش انسان محزون شد. خدا گفت؛ من انسانی را که آفریدم از زمین محو می‌کنم ... زیرا از آفریدن آن‌ها متأسف شدم (کتاب مقدس، سفر پیدایش، آیه ۷-۵).

۸. یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام و عرفان اسلامی، که نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن عربی صورت‌بندی شده، نظریه انسان کامل است، که در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را اصل برگزیده تصوف نامیده‌اند (نصر، ۱۳۶۱: ۱۳۱). گویا نخستین کسی که اصطلاح «الانسان الکامل» را وضع کرده و آن را در کتاب‌های خود به کار برده است ابن عربی است (به عنوان نمونه رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳، ۲۱۷، ۲۶۰؛ ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۰، ۵۴). پس از وی عزیزالدین نسفی (قرن هفتم هجری قمری) اولین نویسنده‌ای است که در جهان اسلام که نام *الانسان الکامل* را برای مجموعه رسالات بیست و دو گانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده و بعد از نسفی، عبدالکریم جیلی (۷۶۶ - ۸۳۲ ق) عنوان *الانسان الکامل* را برای اثر برجسته‌اش برگزیده است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۶). پیش از ابن عربی، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کمال صفات الهی شده و به مقام و مرتبه اناالحق نایل شده و پس از وی بایزید بسطامی اصطلاح الکامل التام را برای چنین انسانی به کار برد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۶). در هر صورت براساس اندیشه عرفانی همه انسان‌ها در قوس نزول انسان کامل هستند و در قوس صعود انسان‌ها به دو دسته، انسان‌های حیوان و انسان کامل تقسیم می‌شوند.

۹. شیخ صدوق در کتاب *التوحید* در باب تفسیر قول الله عزوجل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) روایتی از امیرالمومنین^(ع) نقل می‌کند به این صورت: «سمع النبی^(ص) رجلاً یقول لرجل: قَبِّحَ الله وجهک و وجه من یُشبهک، قال^(ص)؛ مه، لا تقبل هذا، فإن الله خلق آدم علی صورته» (ابن‌باویه، ۱۴۳۰: ۱۱۶) محتوای این حدیث در عرفان بسیار پرکاربرد است.

۱۰. اعیان ثابتۀ از حیثی از امور وجودی هستند (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۴۸) ولیکن از حیثی عدمی به شمار می آیند چنانچه گفته اند؛ الاعیان الثابتة ما شمت الوجود (رک: ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۶).
۱۱. برای مطالعه بیشتر در این بحث رک: نورزی، اصغر. (۱۳۹۰). *اعیان ثابتۀ در عرفان اسلامی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی صفحه ۱۳۵ به بعد و جعفری. محمدعسی. (۱۳۸۸). «بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار» در *دوفصلنامه هفت آسمان*. قم: بهار شماره ۴۱).
۱۲. ابن عربی در این باره می نویسد: «أَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ وَ مَا وَجَدَ الْمُمْكِنَ إِلَّا عَلَى الْحَالِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ فِي حَالِ عَدَمِهِ مِنْ ثُبُوتٍ وَ تَغْيِيرٍ كَمَا كَانَ، وَ الْحَقُّ مَا عَلِمَ إِلَّا مَا هُوَ الْمَعْلُومُ عَلَيْهِ فِي حَالِ عَدَمِهِ الَّذِي إِذَا ظَهَرَ فِي الْوُجُودِ كَانَ بِتِلْكَ الْحَالِ، فَمَا طَرَأَ عَلَى الْمَعْلُومِ شَيْءٌ لَمْ يَتَّصِفْ بِهِ فِي حَالِ عَدَمِهِ، فَمَا لِلْعِلْمِ فِيهِ أَثَرٌ» (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۸).
۱۳. این اشکال نباید مطرح شود که علم ازلی خدا اگر تابع معلوم باشد به معنی این است که متأخر از معلوم است و لازم می آید تقدم معلوم متأخر بر علم ازلی. این اشکال را این گونه پاسخ می دهند که مراد از تابع بودن علم نه تأخر او است بلکه اصالت موازنه در تطابق است (رک: معصوم علیشاه، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰). باید توجه داشت علم از مقوله اضافه است و با وجود و علت وجود متفاوت است. خداوند همیشه علم داشته و علم او قدیم است. براساس گفته ابوالفتح خدای تعالی همیشه سمیع و بصیر بوده است، سمیع و بصیر آن بود که حاصل بود بر صفتی که از مکان آن صفت، مسموعات و مبصرات نشود و بیند چون در وجود آید، و مرجع او با حی است به شرط انتفای آفات، و اما سامعی و مبصری را مرجع با مدرکی است آن باشد که در حال می شنود و می بیند (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۰۸). یعنی علم او همانند صفت حی که همان صفت ذاتی او و قدیم است می باشد، اما عالمی از مقوله اضافه است و باید معلوم باشد تا عالم به معلوم علمش تعلق پیدا کند و علم اضافی تابع معلوم است. با این نگاه علم به عنوان امری وجودی با وجود موازنه و تطبیق داده می شود و عالم و معلوم با علم به عنوان امر اضافی از مقوله متفاوتی است و اشکال تقدم و تأخر پیش نخواهد آمد. ابوالفتح در تفسیر آیه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) می گوید؛ و در آیت، دلیل است بر آنکه کلام خدای محدث است، برای آنکه خدای تعالی از کلام که با موسی گفت: بر طور بیش از آن با هیچ پیغمبر نگفت و آن را که وقت وجود و حدوث او معلوم باشد قدیم نبود که قدیم آن بود که در ازل موجود باشد وجودش را اول نباشد

- (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج: ۶: ۱۹۶). علم و معلوم نیز همین حکم را دارد و تعلق علم عالم به معلوم محدث است و امری اضافی.
۱۴. این مسئله یادآور اشکال معروف شیخ اشراق بر اصالت وجود است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج: ۲: ۶۵). توجه داشته باشیم که تا پیش از ظهور ملاصدرا تفکر غالب اندیشه اصالت الماهوی بوده است.
۱۵. به عنوان نمونه در این باره رک: ابوالفتوح در ذیل آیه سی سورة ق ابوالفتوح روایت فیض الجبار قدمه علیها را ذکر می کند و به تأویل آن می پردازد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج: ۱۸: ۷۵).
۱۶. ابن عربی در فص آدمی تقوا را از ریشه وقایه (حفظ نمودن و سپر قرار دادن) می داند و می گوید؛ عبد و انسان کامل خود را وقایه (سپر) حق تعالی قرار می دهد یعنی بدی ها و سیئات را مربوط به خود دانسته و کمالات و فضایل را به حق تعالی نسبت می دهد؛ اگرچه هر دو مورد قضا و قدر الهی هستند (رک: ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۳). ابوالفتوح نیز در کنار دلایل عقلی و نقلی ارائه شده بر رد دیدگاه مجبره این مسئله را مطرح می کند که انتساب ناشایست و نابایست افعال انسان به خداوند خارج از دایره ادب است. او در تفسیر آیه: «وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ» (شعرا: ۸۰)، ابراهیم^(ع) گفت: چون من بیمار شوم او مرا شفا دهد چون در بیماری رنجی و کراهیتی بود، ادب نگاه داشت، و اگرچه فعل او بود به او حواله نکرد. و چون در شفا راحت بود حواله به او کرد. ابراهیم روا نداشت که به لفظ آنچه در او ادنی مایه رنجی است به او حواله کند، عجب از مجبر که هرچه در جهان ناشایست و نابایست [است] به او حواله می کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج: ۷: ۳۰۵).
۱۷. برای بحث نسبت این دیدگاه با مباحث عرفان نظری ابن عربی رک: رحیمیان. ۱۳۸۷: فصل هفتم با عنوان پی آمدهای مبحث تجلی ذیل بحث تجلی و توحید افعالی.

کتابنامه:

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۳۰ق)، التوحید،. تعلیه از محمدباقر مجلسی بیروت: مکتبه الهلال.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۰۰ق)، فصوص الحکم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ———. (بی تا)، الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۵)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ارسطو. (۱۳۵۶)، اخلاق نیکو ماحس، مترجم ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

- استادی، رضا. (۱۳۸۳)، آشنایی با تفاسیر به ضمیمه مسئله عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی، تهران: قدس.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۹۳)، غرر الحکم کلمات قصار امیرالمومنین علیه السلام، قم: امام عصر (عج).
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت محیی الدین ابن عربی، ترجم، مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: لغت نامه دهخدا
- رحیمیان. سعید، (۱۳۸۷)، آفرینش از منظر عرفان (سیری در نظریه تجلی و ظهور در عرفان ابن عربی)، قم: بوستان کتاب.
- سبحانی. جعفر، (۱۳۸۴)، «ابوالفتوح رازی و پاره‌ای از مسائل کلامی» در مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله جلد سوم، قم: دارالحدیث.
- قرآن کریم.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- کتاب مقدس.
- مصباح، محمد تقی. (۱۳۷۶)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.
- مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۴)، مبانی و نظام‌مندی اخلاقی عرفانی امام خمینی، تهران: پژوهشکده امام خمینی.