پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۶۹- ۴۹

پیشگامی ابوالفتوح رازی بر ابن‌عربی در تصویر اختیار آدمی

رضا الهی‌منش *
احسان جندقی **

چکیده: جبر و اختیار همواره یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی در بین اندیشمندان مسلمان بوده است. این مسئله در مکتب عرفانی ابن‌عربی نیز مورد توجه بوده است. ابن‌عربی در قرن هفتم هجری قمری در تصویر رابطهٔ علم پیشین الهی و اختیار آدمی و نفی جبر با طرح نظریهٔ سر قدر و یا همان تابعیت علم نسبت به معلوم رویکردی متفاوت از اندیشهٔ 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 ابن‌عربی 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 ابن‌عربی تقارب وجود دارد، بلکه از پیشی گرفتن او بر ابن‌عربی در اندیشهٔ عرفانی تبعیت علم از معلوم، حکایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابوالفتوح رازی، ابن‌عربی، جبرو اختیار، علم پیشین الهی، تبعیت علم از معلوم

---

*استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) e-mail: elahimanesh@urd.ac.ir
**دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب e-mail:ehsan.jandaghy@gmail.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

نخست اینکه؛ بررسی آرای ابوالفتوح رازی (متوفی: ۵۵۴)، به‌عنوان یکی از مفسران شیعی قرآن مجید که پیش از ابن‌عربی (۵۶۰ ـ ۶۳۸ .ق)، و گسترش مکتب عرفانی او در قرن هفتم و هشتم دارای افکار عرفانی بوده است، می‌تواند دورنمایی از تحولات اندیشهٔ عرفانی در قرن پنج و شش هجری قمری را بدست دهد. شناخت انسان براساس رویکرد عرفانی ابوالفتوح به قرآن می‌تواند بیانگر بُعدی از آرای عرفانی او باشد. پژوهش پیش‌رو تصمیم دارد با تأکید بر دیدگاه‌های ابوالفتوح رازی این حقیقت را روش‌سازد که آثار ابوالفتوح به‌ویژه، تفسیر ایشان بر قرآن، پیش از دیگران از افکار عرفانی و صوفیانه برخوردار است. چنان‌که به نظر می‌رسد 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 می‌دهد. در *رَوضُ الجِنان و رَوحُ الجَنان فی تفسیر القرآن* سخنان صوفیانه کم نیست. ازجمله بخش‌های از این تفسیر به‌تصریح خود ابوالفتوح با لفظ «اشارت»[۱] آمده است. بنابراین می‌توان گفت این تفسیر، اولین تفسیر رسمی شیعی و شاید قدیمی‌ترین 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 انسان‌شناسی همواره یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علوم انسانی بوده است. شناخت دقیق و جامع پیرامون چیستی، هویت و جایگاه انسان در هستی و به‌ویژه تصویر جبر و اختیار از مهم‌ترین مسائل این علم است که در قرآن مجید و روایات اسلامی، به‌آن بسیار تأکید شده است (رک: آمدی، ۱۳۹۳: ۵۷۴ و ۵۷۰ و۶۳۰). «خودشناسی» همواره مهم‌ترین بحث در انسان است که موجب سعادت وی می‌شود. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «یا دون همت! تو خود را نمی‌شناسی، نگر که خویشتن جز به بهشت نفروشی (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۰: ۵۴). ابوالفتوح نیز ضمن اینکه معتقد است ذات حق ناشناختنی است (رک: آمدی، ۱۳۹۳، ج۳: ۴۰۹)، در مسئله خودشناسی می‌گوید:

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 بشناس تا حق را به ربوبیت بشناسی.[۲] *هرچه*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

خود را بِه نشناسی او را بِه شناسی که: اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه، هرچند در این شناخت غریق‌تر باشی در آن معرفت غریق‌تر باشی (رک: آمدی، ۱۳۹۳، ج۱۷: ۹۲).

و نکتهٔ دیگری که در مقدمهٔ باید افزود این است که، مسئله جبرو اختیار یکی از مهم‌ترین بحث‌های مطرح در بین اندیشمندان مسلمان در حوزهٔ مباحث انسان‌شناسی است که نسبت به آن پاسخ‌های گوناگونی براساس مبانی فکری مختلف، ارائه شده و دیدگاه‌های مختلف هرکدام حکایت‌گر و برخاسته از مبانی متفاوت است. یکی از این مبانی اندیشه‌های عرفانی پیرامون این مسئله است که در نظریهٔ «سر قدر» یا همان «تابعیت علم نسبت به معلوم» ابن‌عربی تبلور یافته است. پژوهش پیش‌رو تصمیم دارد با بررسی نظر ابوالفتوح رازی در مسئله جبر و اختیار نسبت اندیشهٔ او و نظریهٔ ابن‌عربی در این موضوع را تحت عنوان «تبعیت عالم از معلوم» را به قضاوت بنشیند. 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 «فَطر» شکافتن باشد و ابتدای خلق کردن، و نیز خمیر سرشتن و اصل هر سه «شق» است» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵ ، ج۱۵: ۲۵۵؛ رک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج۷: ۴۱۸). طبیعت[۳] و یا فطرت از مسائل اساسی انسان‌شناسی است. درصورت 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 به‌صورت طبیعی گرایش به خوبی و نیکی دارند.
۳. در نگاه سوم نمی‌توان طبیعت انسانی را به‌صورت مطلق خیر و یا شر دانست بلکه طبیعت برخی خیر و برخی شر و طبیعت برخی دیگر هم در میانه این دو قراردارد.
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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تمایلات یا این است که نفس به‌صورت 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 وسوسهٔ شیطان در آدمی ایجاد می‌شود و طبیعت انسان، به‌خودی خود اقتضای شر ندارد و درصورت جهل ممکن است پذیرای وسوسهٔ 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، ج۳: ۴۱۵).

انسان، با وسوسهٔ شیطان، از جاودانگی و بهشت به‌درآمد و درون زمان قرار گرفت،[۶] گرچه براساس روایت پولس از مسیحیت: براثر گناه نخستین، بنی‌آدم یعنی انسان‌ها دارای پلیدی و شرارت ذاتی شدند (کتاب مقدس، رساله به رمیان، آیه ۱۲ ـ ۲۱؛ نیز، اول قرنتیان، آیه ۲۲).[۷] اما از نظر قرآن، همهٔ آدمیان بر فطرت الهی هستند و خلیفهٔ خدا در زمین‌اند (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۵: ۶۵) . «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها» (روم:۳۰). ابوالفتوح با استشهاد به حدیث رسول(ص) که او فرمود: «کلّ مولود یولد علی الفطرة فابواه یهوّدانه و ینصّرانه و یمجّسانه کما تنتج البهیمة هل تحسّون فیها من جدعاء»، 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 بچه‌ای زاید گوش بریده نباشد، بلکه صاحبش گوشش را برای علامت می‌برد* (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۵: ۲۵۵؛ ج۱۹: ۲۴۳).

او معتقد است؛ جمله مردمان در وقت خلقت بر فطرت اسلام و ایمان صحیح باشند (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۹: ۲۴۴).

> *پس از آن به دخول شبهات و قلّت فکر و نظر و دعوت مادر و پدر، و حب نشوت و عادت تقلید و مانند این اسباب کافر شده باشند* (ابوالفتوح رازی، ج۱۰: ۱۱۶).

براساس دیدگاه ابوالفتوح رازی انسان‌ها در مرحلهٔ آفرینش و تکوین، یا آن‌گونه که در عرفان نظری ابن‌عربی مطرح می‌شود در قوس نزول، همگی بر فطرت الهی و کامل[۸] آفریده شده‌اند و پس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

از آن شیطان است که می‌آید و ایشان را از دین و فطرت صحیح خویش می‌فریبد و یا براساس اصطلاح‌شناسی ابن‌عربی، در قوس صعود است که انسان‌ها دچار انحراف می‌شوند (رک: ابوالفتوح رازی، ج۱۵: ۲۵۶). حتی ازآنجاکه همهٔ در قوس نزول بر فطرت الهی آفریده شده‌اند، زمانی که براثر فریب شیطان از دین و فطرت صحیح خود خارج می‌شوند چنانچه بازآیند 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 یَرْجِعُونَ؟ 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، ج۸: ۴۵۳).

شرافت و کمال انسانی در قوس نزول از نکاتی است که نزد عارفان حائز اهمیت فراوان است و غفلت از آن به‌معنای نادیده گرفتن ارکان و مبانی انسان‌شناسی عرفانی است. ابن‌عربی در «فص یونس» به جایگاه وجودی انسان اشاره می‌کند: «اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله على صورته»[۹] (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۷)، ابن‌عربی در ادامه این فص توضیح می‌دهد؛ انسان به‌لحاظ 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 (ابن‌عربی، 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 به‌صورت کلی دو نظریه وجود دارد: ۱. جبرگرایان و مجبره که قائل به مُوجَبِیّت عِلّی افراطی‌اند؛ اختیارگرایان که خود شامل دو گروه‌اند: ۱.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

اختیارگرایان مطلق، ۲. قائلان به موجبیت علّی معتدل. پیش‌فرض 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 آموزهٔ «قدرت مطلق الهی»، «علم مطلق الهی» و «قضا و قدر الهی»، تمامی اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و ارادهٔ ازلی 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 واسطهٔ ملک اوست، و اگر او نخواهد ما نتوانیم کردن، بدان معنی که [اگر] او آلت ندهد و تمکین نکند، و قوله: إِلَّا ما شاءَ 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، ج۱۰: ۱۵۶).

درواقع همهٔ افعال انسان بی‌اعانت حق نباشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵ ، ج۱: 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: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۳۴). البته در این مبنا به همان میزان که وجود به ما به‌عنوان عبد نسبت داده می‌شود، فعل نیز دارای نسبت است. یعنی هرمقدار 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، ج۳: ۱۶۹؛ ج۵: ۱۲۱؛ ج۱۰: ۱۲۴). در نگاه عرفانی و به‌ویژه در مکتب ابن‌عربی انسان در افعالش مختار است زیرا جبر با تکلیف و حکمت الهی سازگار نیست (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲). ابوالفتوح می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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: وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها (سجده: ۱۳)، اگر ما خواهیم هر نفسی را هدی دهیم یعنی مشیت جبر براند، ولکن خداوند جبر نمی‌کند برای آن که مناقض و منافی حکمت او باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۶: 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، ج۳: 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 برآن استناد می‌کنند (رک: یونس: ۱۰۰؛ تکویر:۲۹ و ...) و برای مشاهده روایات در این زمینه رک: ابن‌بابویه، 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 گستردگی اراده و علم خدا، مشکل جبر را حل نمود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۵/۱۳).

نقش تابعیت علم از معلوم در نفی جبر در نگاه ابن‌عربی

ابن‌عربی به‌عنوان 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[۱۰] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۸۰). ۲. همچنین از نگاه ابن‌عربی و مکتبش اعیان ثابته متعلق جعل قرار نمی‌گیرند بلکه حق‌تعالی آن‌ها را با فیض خود (اعم از فیض اقدس و مقدس) در صقع ربوبی و خلقی اظهار می‌دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵؛ قیصری، ۱۳۸۲: ۸۷). ۳. ابن‌عربی معتقد است که علم حق‌تعالی به اشیا چیزی بیش از اقتضائات خود اشیا نیست؛ بدین معنی که علم او در این مرتبه، تابع معلوم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۲؛ قیصری، ۱۴۰۰: ۹۶). خدا هیچ‌کس را مجبور به انجام کاری نمی‌کند. او تنها ممکنات یا همان اعیان را در ازلیت آن‌ها می‌شناسد سپس آن‌ها را آنچنان‌که هستند، متحقق می‌سازد. خدا درخت گلابی را درخت گلابی نمی‌کند، درخت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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. ابن‌عربی در این مسئله و در تفسیر آیه: «ما یبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَی» (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 همین‌جا است که خدا بر بندگان حجت بالغه دارد: «فَلِلّهِ 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. ازاین‌رو این سخن خداوند متعال که «وَلَا یَرْضَی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ» (زمر: ۷) درست می‌شود. رضا همان اراده است ... (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۲). همچنین او می‌نویسد:

إنما فعل بک فی وجودک ما کنت علیه فی ثبوتک، لهذا قال وَهُمْ یُسْأَلُونَ (انبیا: ۲۳) و قد أطّلعهم الله عند ذلک علی ما کانوا علیه. و إن علمه ما تعلّق بهم إلّا بحسب ما هم علیه، فیعرفون إذا سُألوا أنّه ـ تعالی ـ ما حکم فیهم إلّا بما کانوا علیه، و إذا سألوا و هم یشهدون اعترفوا فیصدق قوله فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (انعام: ۱۴۹) (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۴۰).

بنابراین؛ به‌نظر ابن‌عربی 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، حق‌تعالی هم براساس رحمت واسعه‌اش این خواسته‌ها را اجابت می‌کند و در خارج محقق می‌سازد و وجود خارجی به آن‌ها می‌دهد چنان‌که اگر فعل، به‌صورت جبری به فاعل استناد یابد (مانند فعل یک سنگ) علم حق نیز به همان نحو به آن تعلق می‌گیرد و اگر به‌صورت 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. به‌عبارتی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آن‌ها وجود خارجی می‌دهد. این نظریه همان نظریهٔ مشهور سرّ قدر یا تابعیت علم نسبت به معلوم ابن‌عربی است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۵؛ ج۴: ۱۸).[۱۱]

تصویر تابعیت علم از معلوم در اندیشهٔ ابوالفتوح

برای حل مسئله جبر و اختیار از نگاه ابوالفتوح رازی باید دیدگاه ایشان در مسئله «اِبتِلا» و «اِمتحان» 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، ج۲: ۱۳۸؛ ج۳ : 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، ولکن چون تکلیف صورت امتحان دارد، حق‌تعالی او را امتحان و ابتلا می‌خواند.

او در تفسیر آیه: «وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل‌عمران:۱۴۰)، می‌نویسد:

> *ظاهر آیت آن است که خدای تعالی این برای آن کرد تا بداند چه‌کسی از شما مؤمن است، و معنی آن است که: خدای تعالی معاملهٔ آنان کرد [که نداند] تا بداند، چنان‌که گفت: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ»* (ملک: ۲) (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۵: ۸۵).

نویسندهٔ *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، به‌غیراز آنکه حق‌تعالی در تکلیف، معامله آنان می‌کند که امتحان کنند تا آنچه ندانند، بدانند، بنابراین صورت صورت امتحان دارد و معنی تکلیف (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۸: ۱۱۸).

همچنین در تفسیر آیهٔ تغییر قبله (بقره: ۱۴۴) به‌مناسبت بحث ابتلا و امتحان را مطرح می‌کند و می‌نویسد؛ ظاهر آیت آن است که: ما قبله برای آن بگردانیدیم تا بدانیم که کیست که تبعت 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 آیهٔ 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 مکلّفان معامله آنان کرد که کسی را آزماید که چیزی نداند تا به‌وسیلهٔ آزمایش بداند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

چون صورت این بود، و اگرچه معنی نه این بود، حق‌تعالی دراین‌مورد 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 توسّع او را به‌جای آن بنهاد، و معنی راجع بود عند تحقیق با جواب اوّل. وجهی دیگر آن است که: الّا لعلمنا، الّا 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، چنان‌که گفت: «فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِياءَ اللَّهِ» (بقره: ۹۱) ...، و المعنی فلم قتلتم انبیاء اللّه، برای آنکه در عهد رسول پیغامبرانی نبودند که جهودان ایشان را بکشتندی ... پس قدیم تعالی تحویل قبله سبب ظهور نفاق جماعتی منافقان کرد، چنان‌که آن آب که قوم طالوت را سبب امتحان کرد فی قوله: «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ» (بقره: ۲۴۹) ...، تا منافقان که در دل نفاق دارند از مؤمنان مخلص جدا شوند، چه مصالح بسیار در تکلیف، به این تعلّق دارد، چنان‌که گفت: «ما كانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلى ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل‌عمران:۱۷۹) (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۲: ۲۰۴).

ابوالفتوح در تفسیر و تحلیل آیاتی که به‌گونه‌ای 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 ابن‌عربی در قول به تبعیت علم از معلوم خبر می‌دهد. از نگاه ابن‌عربی 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، به‌واقع علمی تحقق نمی‌یابد. ابوالفتوح 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 نفس‌الامر علم چنین است نه اینکه خداوند معلوم را به‌گونه‌ای خاص جعل کرده پس آن‌گونه شده است. او می‌نویسد؛ فانّ العلم بانّ الشّیء سیوجد علم بوجوده اذا وجد، و علم و عالمی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تعلّق دارد بمعلوم علی ما هو به و جعل معلوم نکند علی ما هو به،[۱۲](ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۵: ۸۹؛ همچنین رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۹: ۱۸۵).

پیشینهٔ قول به اعیان ثابته در آرای ابوالفتوح

چگونگی وجود موجودات عالم و نسبت آن با وجود خدا و چیستی 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 دراین زمینه مطرح شده است که مشهورترین آن‌ها نظریهٔ مُثل افلاطونی، صور مرتسمه، ثابتات ازلی و اعیان ثابته است. هرکدام از این نظریات جداگانه توسط فلاسفه، متکلمین و عرفا مطرح و مورد حمایت و بررسی قرار گرفته‌اند و حتی می‌توان نظریهٔ ماهیت، چگونگی و نسبت آن با وجود را نیز به‌نوعی در پاسخ و یا در نسبت با مسألهٔ 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 ابن‌عربی به این مسئله را باید در بحث اعیان ثابته دنبال نمود. قونوی در نصوص می‌گوید: «آنچه محققین از اهل‌الله 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 چنان‌که خواهد آمد، می‌توان برای ممکنات قبل از ایجاد نوعی شیئت و ثبوت قائل شد و نظر مختار او را در تبین 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 آیهٔ نخست سورهٔ حج «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (حج: ۱)، می‌نویسد؛ که زلزلهٔ 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، ج۱۳: ۲۹۵). اینچنین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

به نظر می‌رسد که نظریه شیء دانستن معدوم معلوم تأییدی بر دیدگاه پیروان نظریهٔ تقدم علم بر اراده (یعنی همان دیدگاه معتزله) دربرابر قائلان تقدم اراده بر علم (دیدگاه مورد تأیید اشاعره و مجبره) به‌شمار می‌رود (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۸: ۶). ابوالفتوح رازی همچنین با استشهاد به آیات ایجاد عالم یعنی آیات: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ کُن فَیَکُونُ» (نحل:۴۰) و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیْئًا أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» (یس:۸۲) چنین نتیجه می‌گیرد که امور معدوم معلوم، شیء محسوب می‌شوند و می‌گوید:

طاعنانی که طعن زدند و گفتند از دو بیرون نباشد یا مقدور را در حال عدم گوید: کُنْ، یا در حال وجود، اگر در حال وجود گوید، موجود را گفتن بباش وجهی ندارد، و اگر معدوم باشد خطاب حکیم با معدوم نیکو نباشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۲: ۳۶).

بنابراین اشیا از نحوه‌ای شیئیت، 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: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۶: ۳۷۸).

درنتیجه باید تأکید کرد که از نظر ابوالفتوح 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 به‌منزلهٔ 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. همچنان‌که با از بین رفتن عرض، موضوع از بین نمی‌رود (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵ ، ج۸: 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: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۲: ۳۶)، و فعل حق‌تعالی 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 به‌معنای 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]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

باوجود خودداری ابوالفتوح از کاربرد اصطلاحات مورد استفاده معتزله در بحث شیئیت و ثبوت و نظریهٔ حال، اما تأثیرپذیری ابوالفتوح از مباحث معتزله را نمی‌توان انکار نمود، همچنین بحث از ماهیات و امور ممکنه در فلسفه اسلامی و صور مرتسمه 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 نظریهٔ اعیان ثابته در مکتب ابن‌عربی است.

اصطلاح اعیان ثابته مانند بسیاری دیگر از اصطلاحات عرفانی نخستین بار توسط ابن‌عربی به‌کار 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. ابن‌عربی مخالف نظریهٔ ثابتات ازلی معتزله بوده و انتقاداتی به این نظریه مطرح می‌کند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴ :۲۱۱). اما تأثیرپذیری او از نظریات شبیه به آنچه ابوالفتوح مطرح نموده و دیدگاه‌های معتزلی، به تصریح خودش وجود داشته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۷۳۲؛ ج۲: ۲۳۲؛ ج۳: ۴۶؛ ج۴: ۲۱۱). درهرصورت چنان‌که آمد، بحث علم پیشین الهی و اعیان ثابته با پاسخ ابوالفتوح و ابن‌عربی به مسئله جبر و اختیار در پیوند است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که ابوالفتوح نیز با نوعی پذیرش قول به اعیان ثابته می‌تواند بسان ابن‌عربی در حل چگونگی جمع علم سابق خداوندی و اختیار آدمی، به راه حل شبیه به ابن‌عربی دست یافته باشد که در این صورت می‌توان از قدمت دیدگاه ابوالفتوح بر ابن‌عربی دفاع نمود.

اضلال بندگان و تابعیت علم از معلوم

براساس دیدگاه ابوالفتوح باید دانست که؛ اصل «ضلال» هلاک بود، ... او پس از ذکر معانی اضلال درنهایت 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، ج۱: 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 القاضی فلانا اذا حکم بافلاسه، قاضی فلان کس را مفلس بکرد، معنی آن باشد که حکم بکرد به افلاس او و دگر به‌معنی تسمیت، چنان‌که: اکفرته و افسقته، یعنی نامش نهادم و کافر و فاسقش خواندم، دگر به‌معنی وجدان [یافتن] او بر آن صفت، یقال: اضل فلان بعیره، ای وجده ضالّا. و ما دانیم که هیچ‌کس شتر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

گم نکند، و لکن از او گم شود، دگر به معنی ترک تعهّد و تخلیت از میان او و میان آن فعل که در وی باشد تا عند آن ضلال حاصل شود، چنان‌که گویند؛ افسد زرعه إذا خلّاه من السّقی و العمارة. و هرکسی که زری مشکوک دارد بر آتش نهد سیاه شود، گویند: افسد ذهبه، و آن افساد نه او کرده باشد، آن خود در زر بوده باشد، ولکن به فعل او ظاهر شده باشد. این جمله وجوه روا بود که با خدای تعالی اضافت کنند. فامّا، 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 ـ جل جلاله ـ از فعل قبیح منزه و متعالی است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۰). و ازآنجاکه تکلیف و امر و نهی خدا و بعث انبیا نمی‌تواند پوچ و بی‌فایده باشد، ... پس اگر خدای تعالی اضلال کند، به‌معنی 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، ج۱: ۱۸۱).

بنابراین می‌توان 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 می‌شود. 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، ج۸: ۱۱۸؛ همچنین رک ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۵: ۱۴۴ که علم خدا را علت وجود معلوم نمی‌داند). این عبارت ابوالفتوح به‌خوبی در تقدم و تطبیق و همسانی او نسبت به ابن‌عربی در قول به تبعیت علم از معلوم دلالت دارد.

به‌عبارت‌دیگر فیما لم یزل [در ازل] از برخی انسان‌ها شقاوت شناخت و اصرار بر کفر و گمراهی [به‌دانست][15]، یعنی در ماضی دانست چگونه خواهند بود در مستقبل و در حال؛ معلوم و ضلالت کافر، علم خدا را تنها آشکار می‌کند؛ علم تابع معلوم است و علم علت وجود معلوم نیست. چنانکه در مثالی که خود ابوالفتوح به آن اشاره می‌کند؛ چون یکی از ما چیزی خواهد از کسی که گران آید بر او دادن آن، ندهد، گویند:

فلان بَخّل فلانا، فلان، فلان را بخیل بکرد، یعنی در هنگام درخواست او بخل این [فرد امتناع کرده از دادن آن چیز] ظاهر شد. و قوله: وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ، یعنی جز بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

فاسقان قبول این امثال کردن گران نیاید تا ضلال ایشان ظاهر شود (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱: ۱۸۱).

این دیدگاه علاوه‌بر رعایت ادب به‌عنوان مترادف تقوی[۱۶] که در سیره عملی انبیا(ع) است، همچنین اشکالات دیدگاه‌های سایر متکلمان درمورد ارتباط فاعلیت و تأثیر در بین اشیا و رابطهٔ 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، صفتاً و فعلاً به ارادهٔ 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 به‌معنی 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 ابوالفتوح مانند عارفان مکتب ابن‌عربی افعال انسان مظاهر و ظاهرکنندهٔ افعال حق‌تعالی است و نه در طول یا عرض افعال حق‌تعالی.[۱۷]

ابوالفتوح در تفسیر آیهٔ پانزده سوره جن می‌نویسد؛ و اما ظالمان هیزم دوزخ خواهند بودن. در این آیه خداوند از فعل «کانوا» استفاده کرده‌است، برای آن گفت [که] فی سابق علم الله چنین بودند، و علم تعلق به چیزی دارد علی ما هو به (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۴۵۰). بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که چون در علم سابق خداوند بود است که ظالمان به‌دلیل اضلال و گمراهی هیزم جهنم هستند آیا به‌صورت جبری و به دلیل مطابق علم با معلوم باید همیشه در اضلال و گمراهی باشند؟ ابوالفتوح خود در ادامهٔ تفسیر پاسخ می‌دهد که؛ وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ، آنگه 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 کردندی بدل آن که قسوط و جور و کژی و برگشتگی کردند [لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً، ما ایشان را] به بدل آتش آبی دادمانی بسیار (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۹: ۴۵۰). ، بعد با تمسک به آیه می‌افزاید؛ یکی را ازجمله صحابه پرسیدند از این، گفت: از برای آن [که] هرکجا آب باشد گیاه باشد، و هرکجا آب و گیاه باشد مال باشد بسیار و عیشی خوش باشد، مراد آنکه: وسّعنا علیهم فی الرّزق فی الدّنیا. لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ، تا امتحان کنیم ایشان را در آن مال و نعمت تا شکر کنند یا کفران کنند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۹: ۴۵۰). در پایان این بحث شاید بتوان گفت اگر ما از حق می‌خواهیم که ما را دچار اضلال و گمراهی نکند درواقع خواسته‌ایم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ضلالت و گمراهی ما را آشکار نکند. چنانچه شیخ ابوالفتوح به نقل از فضیل عیاض (۱۰۵ ـ ۱۸۷ هـق) و در تفسیر آیه سی‌ویک سوره محمد(ص) می‌نویسد؛ ابراهیم بن الاشعث گفت: فضیل عیاض چون این آیت بخواندی، بگریستی و گفتی: اللهم لا تبلنا فانک ان بلوتنا هتکت استارنا و فضحتنا، بار خدایا! ما را امتحان مکن، اگر ما را امتحان کنی پردهٔ ما دریده شود و رسوا شویم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۷: ۳۱۲)، زیرا امتحان ظاهرکننده و آشکارکننده 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 بی‌معنا است.

ابوالفتوح معتقد است، خداوند به آنچه اکنون اتفاق می‌افتد از قبل علم دارد، اما علم پیشین الهی به معلوم به‌همان‌گونه‌ای تعلق گرفته که آن معلوم در نفس‌الامر چنین است و علم پیشین الهی علت وجود معلوم نیست. این عبارت از پیشگامی ابوالفتوح بر ابن‌عربی در قول به «تبعیت علم از معلوم» در مسئله اختیار انسان خبر می‌دهد. ابن‌عربی با این ایده از عدم ارتباط علم پیشین الهی با مجبور بودن آدمی دفاع نموده است. از نگاه ابن‌عربی سر قدر این است که اعیان ثابته اشیا مصدر صدور افعال هستند و این اعیان مجعول به جعل خداوند نیستند. این اعیان ثابته همان نفس‌الامر 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. ازجمله ابن‌عربی درمورد تفسیر اشاری و یا اشارات چنین می‌گوید: مردان خدا، که خویش را ویژه بندگی او کرده‌اند و از راه دانشی که او خود به‌آنان بخشیده، شناسای او شده‌اند و ب ه‌اسرار او و اشارات کتاب او آگاهی یافته‌اند، ...، به زبان اشاره روکرده‌اند،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

همان‌گونه که مریم(ع) از ترس تهمت کژدلان و بی‌دینان، زبان اشاره پیش گرفت. ازاین‌رو سخنان اینان، که خدا از ایشان خرسند باشد، درشرح و گزارش کتاب خدا، کتابی که باطل را از هیچ‌روی به‌آن راه نیست، به شیوهٔ اشاره است. اشارت‌های که حقیقت‌اند و بازنمای معانی سودمند قرآن. این شیوه تفسیر، درکنار تفسیر، به‌شیوه ظاهری و زبانی، دو شیوه‌ای است که عارفان به‌کار برده‌اند و در این آیه قرآن نیز به‌آن اشارتی هست «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ» (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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۹).

۲. از نگاه صاحب *تفسیر روض الجنان* خدا در مقام ذات دست نیافتنی است ولکن آن ذات در مقام روبوبیت در نسبت به قدر استعداد و درخواست مربوب است و به‌همین‌خاطر مختلف‌الظهور است (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۰: ۲۲۰ و...)، ازاین‌لحاظ دیدگاه ابوالفتوح و ابن‌عربی بسیار نزدیک است.

۳. طبیعت، فطرت و غریزه سه واژهٔ مترادف هستند که گاه بر همدیگر صدق می‌کنند و به‌جای همدیگر به‌کار 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 براثر گناه نخستین، بنی‌آدم دارای پلیدی و شرارت ذاتی هستند (کتاب مقدس، رساله به رمیان، آیه ۱۲ ـ ۲۱؛ همان، اول قرنتیان، آیه ۲۲).

۵. در مکتب عرفانی ابن‌عربی نفس از خیال بافته شده است و همین باعث می‌شود تا بتوان رابطهٔ آن را با جن و به‌خصوص شیطان بتوان توضیح داد، زیرا اجنه که شیطان هم از آن‌ها است، موجوداتی برزخی و متعلق به عالم خیال هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: 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. ابوالفتوح 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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، ج۱: ۲۱۵) همچنین او می‌نویسد: شیطان در وسوسهٔ خود سوگند بخورد که خدای شما را از این درخت نهی نکرد الا تا شما دو فرشته نباشی تا در آن جا [بهشت] مخلد نمانی، و این چنان نمود که بر وجه نصیحت می‌گویم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۸: 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 ـ ۵).

۸. یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام و عرفان اسلامی، که نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن‌عربی صورت‌بندی شده، نظریهٔ 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 به‌کاربرده است ابن‌عربی است (به عنوان نمونه رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۳، ۲۱۷، ۲۶۰؛ ابن‌عربی، 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 بیست‌ودوگانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده و بعد از نسفی، عبدالکریم جیلی (۷۶۶ ـ ۸۳۲ .ق) عنوان *الانسان الکامل* را برای اثر برجسته‌اش برگزیده است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۶). پیش از ابن‌عربی، 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 به‌کار برد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۶). درهرصورت 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 به‌این‌صورت: «سمع النبی(ص) رجلاً یقول لرجل؛ قبّح الله وجهک و وجه مَن یُشبهک، قال(ص)؛ مَه، لاتقل هذا، فإنّ الله خلق آدم علی صورته» (ابن‌باویه، ۱۴۳۰: ۱۱۶) محتوای این حدیث در عرفان بسیار پرکاربرد است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱۰. اعیان ثابته از حیثی از امور وجودی هستند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۴۸) ولکن از حیثی عدمی به‌شمار می‌آیند چنانچه گفته‌اند؛ الاعیان الثابتة ما شَمَّت رائحة الوجود (رک: ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۷۶).

۱۱. برای مطالعه بیشتر در این بحث رک: نورزی، اصغر. (۱۳۹۰). *اعیان ثابته در عرفان اسلامی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی صفحهٔ ۱۳۵ به بعد و جعفری. محمدعیسی. (۱۳۸۸). «بررسی دیدگاه ابن‌عربی در مسئلهٔ جبر و اختیار» در *دوفصلنامهٔ هفت آسمان*. قم: بهار شماره ۴۱).

۱۲. ابن‌عربی دراین‌باره می‌نویسد: «أنّ العلم تابع للمعلوم و ما وجد الممکن إلّا علی الحال الّذی کان علیه فی حال عدمه من ثبوت و تغییر کان ما کان، و الحقّ ما علم إلّا ما هو المعلوم علیه فی حال عدمه الّذی إذا ظهر فی الوجود کان بتلک الحال، فما طرأ علی المعلوم شیء لم یتّصف به فی حال عدمه، فما للعلم فیه أثر» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸).

۱۳. این اشکال نباید مطرح شود که علم ازلی خدا اگر تابع معلوم باشد به‌معنی این است که متأخر از معلوم است و لازم می‌آید تقدم معلوم متأخر بر علم ازلی. این اشکال را این‌گونه پاسخ می‌دهند که مراد از تابع بودن علم نه تأخر او است بلکه اصالت موازنه در تطابق است (رک: معصوم علیشاه، ۱۳۸۲، ج۱: 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 ابوالفتوح 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 شنود و بیند چون در وجود آید، و مرجع او با حیّ است به شرط انتفای آفات، و اما سامعی و مبصری را مرجع با مدرکی است آن باشد که در حال می‌شنود و می‌بیند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۵: ۴۰۸). یعنی علم او همانند صفت حی که همان صفت ذاتی او و قدیم است می‌باشد، 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 می‌شود و عالم و معلوم با علم به‌عنوان امر اضافی از مقوله متفاوتی است و اشکال تقدم و تأخر پیش نخواهد آمد. ابوالفتوح در تفسیر آیه: «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) می‌گوید؛ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

(ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۶: 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، ج۲: ۶۵). توجه داشته باشیم که تا پیش از ظهور ملاصدرا تفکر غالب اندیشه اصالت الماهوی بوده است.

۱۵. به‌عنوان نمونه دراین‌باره رک: ابوالفتوح در ذیل آیهٔ سی سورهٔ ق ابوالفتوح روایت فیضع الجبار قدمه علیها را ذکر می‌کند و به تأویل آن می‌پردازد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۱۸: ۷۵).

۱۶. ابن‌عربی در فص آدمی تقوا را از ریشه وقایه (حفظ نمودن و سپر قرار دادن) می‌داند و می‌گوید؛ عبد و انسان کامل خود را وقایه (سپر) حق‌تعالی قرار می‌دهد یعنی بدی‌ها و سیئات را مربوط به خود دانسته و کمالات و فضایل را به حق‌تعالی نسبت می‌دهد؛ اگرچه هردو مورد قضا و قدر الهی هستند (رک: ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۱۳). ابوالفتوح نیز در کنار دلایل عقلی و نقلی ارائه شده بر رد دیدگاه مجبره این مسئله را مطرح می‌کند که انتساب ناشایست و نابایست افعال انسان به خداوند خارج از دایره ادب است. او در تفسیر آیه: «وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (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 حوالت به او کرد. ابراهیم روا نداشت که به لفظ آنچه در او أدنی مایه رنجی است به او حواله کند، عجب از مجبر که هرچه در جهان ناشایست و نابایست [است] به او حوالت می‌کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵، ج۷: ۳۰۵).

۱۷. برای بحث نسبت این دیدگاه با مباحث عرفان نظری ابن‌عربی رک: رحیمیان. ۱۳۸۷: فصل هفتم باعنوان پی‌آمدهای مبحث تجلی ذیل بحث تجلی و توحید افعالی.

کتاب‌نامه:

- ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۳۰ق)، *التوحید*. تعلیه از محمدباقر مجلسی بیروت: مکتبه الهلال.
- ابن‌عربی، محمدبن علی. (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۵)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ارسطو. (۱۳۵۶)، *اخلاق نیکو ماخس*، مترجم ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- استادی، رضا. (۱۳۸۳)، *آشنایی با تفاسیر به ضمیمهٔ مسئله عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی*، تهران: قدس.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۹۳)، *غرر الحکم کلمات قصار امیرالمومنین علیه‌السلام*، قم: امام عصر(عج).
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجستهٔ عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت محیی الدین ابن عربی*، ترجم، مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، تهران: لغت نامه دهخدا
- رحیمیان. سعید، (۱۳۸۷)، *آفرینش از منظر عرفان (سیری در نظریهٔ تجلی و ظهور در عرفان ابن‌عربی)*،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، محمدتقی. (۱۳۷۶)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
- مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۴)، *مبانی و نظامندی اخلاقی عرفانی امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]