

تحلیل فص اسماعیلی فصوص الحکم ابن عربی درباره رضایت رب از مربوب

* عظیم حمزئیان

** سمیه خادمی

*** فاطمه لطفی تاکامی

چکیده

مسئله این مقاله، تبیین دیدگاه ابن عربی درباره رضایت رب از مربوب، به ویژه علل رضایت خداوند از حضرت اسماعیل علیه السلام است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر فص اسماعیلی فصوص الحکم، نگارش یافته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ابن عربی، صفت رضا را در حوزه انسانی برای بعضی از افراد، جزء مقامات، و برای برخی، جزء احوال می‌داند؛ اما صفت رضا در مورد خداوند، یک وصف الهی است و تابع صفات اوست. محور دیدگاه ابن عربی در مورد علل رضایت حق از حضرت اسماعیل علیه السلام، متکی بر قاعده تجلی و معرفت ربوبی است. ایشان حضرت اسماعیل علیه السلام را به دلیل معرفت به این موضوع، ویژگی قابلیت و همچنین برخورداری از صفت صادق الوعد، مورد رضایت خداوند می‌داند. ابن عربی، از رضایت دو طرفه بین نفس‌های مطمئنه و خداوند نیز سخن گفته است.

واژگان کلیدی

ابن عربی، رضا، رب، مربوب، حضرت اسماعیل علیه السلام.

*. دانشیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه سمنان و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

ahamzeian@semnan.ac.ir

s.khademi@azaruniv.ac.ir

lotfi.fateme880@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

*** کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه سمنان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳

۱. طرح مسئله

رضا، یکی از صفات مهم در اخلاق و عرفان اسلامی است. رضا، مصدر مقصور از ماده «رضی»، و اسم ممدود از همان ماده است که از ریشه «رضی» و «رضو» است و رضا به معنای خرسندی، پذیرش، خشنود شدن و توافق است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۲۳۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۰ - ۷۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۰۲) در *لسان العرب*، رضا، «ضِدُّ السَّخَطِ» یعنی مقابل خشم، غضب، ناخشنودی و نارضایتی آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۲۳۵) در ارتباط با این موضوع، دو جنبه رضایت خداوند از انسان و رضایت بنده از خداوند، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ که در آیاتی مانند:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ. (المجادله / ۲۲)

خدا از ایشان خشنود و آنها از او خشنودند.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ. (البينه / ۸)

خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنود.

ارْجِعِي إِلَيَّ رَبُّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. (الفجر / ۲۸)

خشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد.

این مسئله به صراحت بیان شده است.

احادیث فراوانی هم در رابطه با مسئله رضا بیان شده است، از جمله اینکه حضرت علی علیه السلام ایمان را دارای چهار رکن می‌داند که عبارتند از: ۱. توکل بر خدا؛ ۲. تفویض امر و واگذاری کار به خدا؛ ۳. رضا به قضای الهی؛ ۴. تسلیم در برابر امر خداوند. (کلینی، بی تا: ۲ / ۳۹) که هر چهار مورد، به معنای راضی بودن به امر خداوند است. امام جعفر صادق علیه السلام درباره کسانی که دارای مقام رضا هستند، فرموده است:

رضا جامع تمام معانی بندگیست و تفسیر آن خوشحالی قلبی است در قبال کارهای

خدایی. (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۲۰۴)

در عرفان اسلامی نیز، صفت رضا به عنوان یک مقام یا حال عرفانی از جانب عارفان مورد توجه قرار گرفته است. بنا بر اندیشه عرفانی، سالک‌الی‌الله باید راضی به امر و قضای الهی باشد، تا اینکه خداوند نیز از او راضی گردد. ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق)، به عنوان یکی از عارفان تاثیرگذار در عرفان اسلامی نگاه ویژه‌ای به موضوع رضا داشته است. شیخ اکبر در کتاب *الفتوحات المکیه*، با عنوان اینکه «رضا امری اختلافی میان مقام و حال است»، به این موضوع پرداخته؛ و در کتاب *فصوص الحکم*، در فص هفتم که «فَصُّ حِكْمَةٍ عَلَيْهِ فِي كَلِمَةِ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ» نام دارد، صفت رضا را به حضرت اسماعیل علیه السلام اختصاص داده و از

رضایت ربّ از مربوب، سخن گفته و مباحثی معرفت‌شناسانه در این خصوص مطرح کرده است. در این مقاله با هدف تبیین صفت رضا در اندیشه ابن عربی، به دو مسئله اساسی پرداخته شده است: ۱. رضایت ربّ از مربوب در اعتقاد ابن عربی به چه معناست؟ ۲. چرا ابن عربی، صفت رضا را در فصّ اسماعیلی، به حضرت اسماعیل علیه السلام اختصاص داده است؟ تاکنون مقالاتی با مفهوم رضای الهی نگارش یافته است. مانند مقاله **تبیین مقام رضا در قرآن کریم**^۱ و مقاله **رضا در اشعار ابن فارض و ابن عربی**^۲ که با پژوهش حاضر هم‌پوشانی ندارند و تنها در تعریف لغوی صفت رضا، دارای مشابهت است.

۲. مفهوم رضا در عرفان اسلامی

عارفان مسلمان در تقسیم‌بندی مباحث سلوکی از مقامات و احوال نام برده‌اند؛ مقامات جمع مقام است و ابونصر سراج طوسی، (قرن چهارم هجری) «مقام» را منزل و شأن بنده در محضر خداوند در قیام به عبادات و ریاضت و بریدن از غیر خدا و پیوستن به او می‌داند. (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۷۳) بنابر نظر هجویری (متوفی ۴۶۵ ق) «مقام» عبارت است از «راه طالب و قدمگاه وی اندر محلّ اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حقّ تعالی». (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۴) احوال نیز در نزد عارفان چیزی است که از جانب خداوند بر قلبشان القا می‌شود، مثلاً جنید بغدادی (قرن سوم هجری) در تعریف آن گفته است: «حال چیزی است که بر قلوب نازل می‌شود و دوام ندارد». (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۷۴ - ۷۳) در متون عرفانی تفاوت‌هایی میان مقام و حال بیان شده است؛ از جمله اینکه مقام از اعمالی است که سالک با کوشش و اجتهاد خویش آن را کسب می‌کند و دارای ثبات و دوام است، اما حال از عنایات الهی است که به صورت ناگهانی و بدون مجاهدت از جانب خداوند بر قلب بنده وارد می‌شود و دوام ندارد. (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۴۵ - ۳۴۴؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۴؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۶ - ۲۹۵)

اینکه صفت رضا، جزء مقامات یا احوال است؟ در میان عارفان مکتب خراسان و مکتب بغداد اختلاف نظر وجود دارد. در «رساله قشیری» و «کشف المحجوب» (متون عرفانی متقدم)، ذکر شده که عارفان مکتب خراسان، رضا را جزء مقامات می‌دانند و آن را نهایت توکل به‌شمار می‌آورند و معتقدند بنده باید با کوشش و اجتهاد خویش آن را کسب کند. عارفان مکتب بغداد، رضا را از جمله احوال می‌دانند که با کوشش و اجتهاد بنده کسب نمی‌شود؛ بلکه از جانب خداوند بر دل بنده وارد می‌شود. قشیری (۳۷۴ - ۴۶۵ ق)

۱. انصاری محمدی، ۱۳۹۵: ۱۹۱ - ۱۶۶.

۲. چال دره و مونسان، ۱۳۹۵: ۲۱۶ - ۲۰۳.

و هجویری نتیجه می‌گیرند که می‌توان این دو نظریه را با یکدیگر جمع نمود و بدایت رضا را که به‌وسیله بنده کسب می‌شود، جزء مقامات دانست و نهایت رضا را جزء احوال به‌شمار آورد که توسط بنده کسب نمی‌شود. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۶ - ۲۹۵؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۶)

ابونصر سراج طوسی، در کتاب *اللمع فی التصوّف*، به مبانی قرآنی رضا پرداخته است. وی در مورد صفت رضا، پس از بیان آیه ۱۱۹ سوره مائده: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»؛ «خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند» و آیه ۷۲ سوره توبه: «رَضَوْنَا مِنَ اللَّهِ الْكِبْرُ» خشنودی خدا بزرگتر است؛ بیان می‌کند که رضا، باب اعظم الهی و بهشت دنیاست و به این معناست که قلب بنده در رضایت از حکم خدا آرامش می‌یابد. ابونصر سراج از این آیات نتیجه می‌گیرد که خشنودی حق نسبت به بندگانش، بزرگتر و مقدم‌تر از خشنودی بندگان نسبت به خداوند است. (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۸۲) وی همچنین تعاریف رضا را از عارفانی چون جنید بغدادی، ذوالنون مصری (۲۴۵ - ۱۸۰ ق)، ابن عطا (قرن سوم هجری) و ابوبکر واسطی (قرن چهارم هجری) نقل کرده است (همان: ۸۳). از میان عرفای متأخر، مرحوم امام خمینی (۱۳۶۸ - ۱۲۸۱ ش)، رضا را خشنودی بنده از حق تعالی، اراده و مقدرات او دانسته و معتقد است که مرتبه‌اعلای آن، از اعلا مراتب کمال انسانی است. کسانی که از جذبه محبت الهی، بهره‌مندند و از نور معارف قلبشان متنور است، همیشه با حق دل خوش و با رضای او مأنوس هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۶۲)

۱-۲. ربّ و انواع آن

واژه «ربّ» به معنای مالک، خالق و صاحب آمده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۸۱) ابن‌منظور، «ربّ» را اسم خداوند می‌داند که مالک هر چیزی است؛ اما معنای زیادی برای آن ذکر کرده؛ اصلی‌ترین معنای «ربّ»، تربیت کردن است و معنای دیگری مانند پروراندن، رشد دادن، جمع کردن، نگهداری کردن، سرپرستی نمودن، سیادت داشتن، تصرف کردن، کنترل کردن، تملک و ... برای آن بیان کرده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۱۰۳ - ۹۴) «ربّ» به معنای اسم ذات (ثابت)، اسم صفت (مالک) و اسم فعل (تربیت‌کننده) نیز به کار می‌رود. (قیصری، ۱۳۷۰: ۲۵۵)

در اصطلاحات صوفیه، «ربّ» اسم مخصوص حق است، به اعتبار ذاتش به جانب موجودات عینی که آن موجودات عینی، خواه ارواح یا اجسام باشند. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۰) ذات حق را به اعتبار اسم اعظم و تعیین اول که منشأ تمام اسماء و صفات و غایت همه غایات است، ربّ الارباب می‌گویند. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۸۴۰) ربوبیت در نزد صوفیه، اسمی برای مرتبه مقتضیه نام‌هایی است که موجودات طالب هستند. به‌همین دلیل در تحت اسم «ربّ»، نام‌هایی مانند علیم، سمیع، مرید، بصیر، قیوم، ملک و ... مندرج قرار دارد. چه علیم،

معلومی را اقتضا کند و مرید مرادی را طالب باشد و قادر مقدوری خواهد، بدین ترتیب انواع رب‌ها ظهور می‌یابند، مانند ربّ علم، ربّ سمع، ربّ بصر، ربّ قیوم، ربّ ملک و جز اینها از تجلیات الهی از اسامی افعال، ظهور می‌کنند.

اسمایی که در زیر اسم «ربّ» مندرج است، اسماء مشترکی است که مفاهیم آن بین خدا و خلق مشترک است، مانند علیم یعنی، «به علم نفسه و خلقه» و همچنین اسماء مختص به خلق مانند قادر که افاده معنی «خلق موجودات» می‌کند، و این اسماء مختص به خلق را، اسماء فعلیه می‌گویند. از نظر ترتیب اسامی حق تعالی، برای مثال رحمان تحت حیطة اسم الله است و ربّ، تحت اسم رحمان و ملک، تحت حیطة اسم ربّ، قرار دارد. پس ربوبیت، مظهری است که در او و به او ظاهر شده است (همان).

اسم الهی ربّ، به رابطه میان ذات الهی و همه مخلوقات اشاره دارد. گرچه ذات الهی، غنی از موجودات عالم است، مخلوقات در تمامی آنچه دارند، به او محتاج هستند. اسم ربّ، به ریشه الهی موجودات اشاره می‌کند، چون خدا، ربّ همه است، و همه موجودات مربوب او هستند. قرآن حدود نهصدبار این اسم را به کار برده است؛ اما چنان که ابن عربی، اشاره می‌کند، قرآن بدون انتساب او به چیزی یا شخصی، این صفت را به کار نمی‌برد. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۴۳۷)

۲-۲. رضا و اقسام آن

با توجه به آیات قرآن و دیدگاه عارفان، درخصوص صفت رضا، این مقام دارای دو بُعد است: الف) رضای ربّ از مربوب؛ در این بُعد انسان باید تلاش کند تا خداوند از او راضی گردد. رضایت حضرت حق از بنده، مشروط به رعایت کردن دستورات الهی و عدم عصیان و سرکشی، نسبت به خداوند از جانب بنده است؛ ب) رضای مربوب از ربّ؛ در این بُعد، آدمی باید به قضاوقدر الهی و هر آنچه از جانب خداوند برای او روی می‌دهد، راضی باشد.

در کتاب **قوت القلوب** آمده است که راضی بودن از خداوند سبحان و متعال از برترین مقامات یقین به خداست. خدای تعالی در آیه ۶۰ سوره الرحمن فرموده است: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»؛ «آیا پاداش نیکی جز نیکی است»؟ پس هرکس رضایت نیکویی از خداوند داشته باشد، خداوند با رضایت خود از او پاداشش را می‌دهد و رضا را با رضا جبران می‌کند. این برترین پاداش و نهایت بخشش است. (مکی، ۱۴۱۷: ۲ / ۶۳) پیامبر ﷺ در باب واجب بودن به رضای الهی، فرموده است: «از قلوبتان به خدا رضایت بدهید تا به ثواب فقرتان برسید و الا نمی‌رسید». (همان: ۶۶)

۳. صفت رضا از دیدگاه ابن عربی

بنابر نظر ابن عربی، رضا، یک صفت الهی است و همانند همه اوصاف الهی که به مخلوقات هم نسبت

داده می‌شوند، دارای درجات مختلفی است. او معتقد است که معنای این وصف الهی، متفاوت از معنایی است که به مخلوقات نسبت داده می‌شود. شیخ اکبر در فتوحات مکیه، در باب اینکه آیا صفت رضا، مقام است یا حال، چنین گفته است:

رضا امری است که اهل‌الله در آن اختلاف‌نظر دارند که آیا آن مقام است یا حال؟ هر کس رضا را حال می‌داند، آن را ملحق به مواهب و بخشش‌ها می‌نماید، و هر کس رضا را مقام می‌داند، آن را اکتسابی می‌داند؛ درحالی‌که رضا، وصف و نعتی الهی است و هر نعت الهی، چون نسبت به خدا پیدا شود، بخشش و کسب را نمی‌پذیرد؛ پس آن غیرمعنایی است که چون به خلق نسبتش دهیم دیگر آن صفت برایش باقی نمی‌ماند؛ پس با نسبتش به خلق برایش حاصل می‌شود، یعنی اگر ثابت ماند، مقام است و اگر زائل گشت حال است، و صفت رضا درواقع هر دو وصف را می‌پذیرد و این امر، جایز و رواست؛ بنابراین رضا، درباره بعضی از مردمان حال است و درباره بعضی دیگر مقام است و هر وصف الهی که این‌گونه باشد، در روند اعتقادات می‌باشد. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۲)

ابن‌عربی نیز مانند سایر عارفان، برای صفت رضا، به رابطه دو طرفه بین خداوند و انسان معتقد است. او برای روشن‌تر کردن منظور خویش به چند آیه شریفه قرآن کریم، استناد می‌کند؛ چنان‌که خداوند در آیه ۷۸ سوره حج، از جانب خودش خطاب به انسان‌ها می‌فرماید: «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ در دین بر شما سختی قرار نداده است»؛ همچنین در آیه ۲۸۶ سوره بقره، فرموده است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا؛ خداوند هیچ‌کس را جز به قدر توانایی اش، تکلیف نمی‌کند»؛ یا در آیه ۷ سوره طلاق، آمده است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا؛ خدا هیچ‌کس را جز آنچه به او داده است، تکلیف نمی‌کند»؛ خداوند در زمینه طاعت و عبادت، آدمی را در سختی و فشار قرار نداده است و جز توانایی انسان به او تکلیف نمی‌کند؛ به‌همین دلیل انسان نیز از خداوند خشنود و راضی است و خداوند هم به این سبب که انسان آنچه را بر او تکلیف شده است، انجام می‌دهد، راضی و خشنود خواهد بود. (همان)

۴. ناچیز بودن صفت رضای مخلوقات در برابر صفت رضای حق تعالی

ابن‌عربی، عطا و بخشش بی‌کران الهی را نسبت به انسان به مفهوم رضا، پیوند زده. وی معتقد است که امور خیر و نعمت‌های الهی که خداوند در دنیا و آخرت به آدمی می‌بخشد، نسبت به آنچه که در نزد اوست؛ بسیار اندک می‌باشد؛ زیرا آن چیزی که نزد خداوند است، نامحدود و نامتناهی است؛ اما آنچه که به انسان بخشیده می‌شود، به سبب حصولش در وجود، متناهی و محدود است و نسبت متناهی به نامتناهی، بسیار اندک و قلیل است.

شیخ اکبر در این رابطه به تشبیه حضرت خضر علیه السلام درباره علم انسان در برابر علم الهی استناد می‌کند که وقتی پرنده‌ای منقارش را به آب دریا می‌زند، تا از آن آب بنوشد، حضرت خضر علیه السلام به حضرت موسی علیه السلام می‌گوید این مقدار آب کمی که پرنده از دریا می‌گیرد، همان علمی است که ما داریم و آب دریا، علمی است که خداوند دارد. بنابر آیه ۱۱۹ سوره مائده: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنود هستند، این رستگاری بزرگ است»؛ وقتی خداوند از بندگانش به سبب عمل قلیل خشنود می‌شود، بندگان نیز از خداوند به خاطر پاداش، خشنود می‌شوند. ابن عربی معتقد است چون به‌دست آوردن آنچه که در وجود نامتناهی و بی‌پایان است، امکان‌پذیر نیست، به‌همین دلیل گفته می‌شود که متعلق رضا اندک و قلیل است و آن رضا به شرایط موجود می‌باشد. خداوند رضا و خشنودی‌اش را از بندگانش، بدانچه از اعمال اندک‌شان که آنان را مکلف ساخته است، جلوتر از رضایت ایشان نمی‌آورد؛ مگر برای آنکه از انسان در پاداش دادن اندک، راضی باشد؛ زیرا انسان‌ها می‌دانند آنچه که نزد خداوند می‌باشد، بیشتر از آن چیزی است که به ایشان رسیده است؛ پس خداوند همواره نعمت‌های خود را به انسان‌ها می‌رساند، حتی اگر بندگانش تکالیف شرعی خود را انجام ندهند. (همان: ۲۱۳ - ۲۱۲)

البته شیخ اکبر به نکته پیش گفته نیز توجه دارد که رحمت حضرت حق، وسیع‌تر از آن است که آدمی از نعمت الهی به مقدار اندک راضی شود و چنان‌که خداوند در آیه ۱۱۴ سوره طه، به پیامبرش صلی الله علیه و آله فرموده است که از او درخواست علم بیشتر کند: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا؛ پروردگارا بر علم من بیفزای»؛ ولی از آن جهت هرچه از خداوند درخواست شود، نزد خداوند پایان‌ناپذیر است؛ بنابراین متعلق رضا همچنان اندک و قلیل است. (همان)

۵. طرح دو مسئله متناقض‌نما و پاسخ آن

تناقض اول اینکه ابن عربی در رابطه با بحث رضایت به قضای الهی معتقد است:

كل رضا بقضاء ينجرمعه الرضا بالمقضي لا يعول عليه. (همان، ۱۳۶۷: ۹)

به این معنا که رضا به قضایی که به رضای مقضی (مورد قضا) بی‌انجامد، مورد اعتماد نیست.

مسئله متناقض‌نمایی در نزد متکلمان در کلام اسلامی مطرح شده که با مباحث قضا و قدر ارتباط دارد و مربوط به مبحث «رضایت به قضای الهی» است. مشکل در این است که کفر کافر نیز جزء قضای الهی و راضی بودن به آن است و در نتیجه فرد را مشمول «الرضا بالكفر كفر» قرار می‌دهد؛ هرچند راضی نبودن به آن نیز او را به مصداق سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که از جانب خداوند فرموده است: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلْيَتَّخِذْ رِبًّا

سواي؛ کسی که به رضای من خشنود نیست، پروردگاری جز من طلب کند»، تا مرز شرک پیش می‌برد. راه‌حلی که امام محمد غزالی^۱ یافت و ابن عربی نیز آن را پذیرفت، این است که متعلق رضا، قضای الهی و حکم اوست، صرف‌نظر از آنچه بر آن حکم شده است، نه مقضی (آنچه قضا بر آن رفته است)؛ بنابراین مؤمن، مکلف است که به قضای الهی یعنی خلق کافر راضی باشد؛ اما به مقضی و کفر کافر راضی نباشد، و تلاش کند آن را تغییر دهد. در اینجا ابن عربی تذکر می‌دهد که اگر کسی رضایت به قضا را به رضایت به مقضی، تفسیر کند، به بیراهه رفته است و رضای او که نتیجه‌اش عدم تلاش در تغییر هر وضع نادرست و غیرمشروع می‌باشد، نامعتبر است. (رحیمیان، ۱۳۹۹: ۱۴۸ - ۱۴۷؛ غزالی، ۱۳۸۳: ۲ / ۶۱۱)

داوود قیصری (متوفی ۷۵۱ ق) نیز در رابطه با همین موضوع معتقد است که خداوند از حیث امر تکلیفی، به کفر و معصیت، راضی نیست؛ اما از حیث اراده راضی است. به تعبیری دیگر خداوند از بندگانش راضی و خشنود است؛ زیرا آنان مقتضیات اسما و احکامش را ظاهر ساخته‌اند و آنچه را که خداوند از ایشان اراده کرده، انجام داده‌اند؛ بنابراین عدم رضای حق تعالی و پیامبرش ﷺ به معاصی از حیث امر تکلیفی است؛ زیرا او بندگانش را به ایمان و طاعت مکلف ساخته و از طرف دیگر مخلوقات هم از خداوند راضی هستند، زیرا خداوند آنچه را که مخلوقات در خارج از او درخواست نموده‌اند، اعطا کرده و کمالاتشان را آشکار کرده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸۸)

ابن عربی تصریح می‌کند که راضی بودن به هر مقضی سزاوار نیست؛ ولی راضی بودن به قضای الهی در آنچه خداوند حکم کرده و دارای وجه حقی است، درست و سزاوار است. چنان‌که در آیه ۷ سوره زمر آمده است:

وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۲۱۲)

خداوند کفر را به بندگان خویش نمی‌پسندد.

مشکل دوم اینکه ابن عربی بلافاصله پس از مطرح نمودن رب‌های مختلف با این اشکال مواجه شده که پرستش این رب‌ها، چگونه با عبودیت حق سازگار است؟ بنابراین گفته است انسان به دو صورت، عبدِ خداوند است: به یک معنا، خداوند انسان را با امر تکوینی محقق می‌سازد و انسان در همه احوال چه بخواهد یا نخواهد، تابع اوست. در معنای دیگر، انسان مخاطب امر تشریعی است که ممکن است، فعل انسان، همان فعل خدا باشد. ابن عربی، برای تفکیک این دو عبودیت، اولی را «عبوده» و دومی را «عبودیت» می‌نامد. باید به خاطر داشت که در کاربرد واقعی شیخ از این دو اصطلاح، غالباً هیچ تفاوتی

۱. سعید کسی است که ربّ او، از وی راضی باشد و هیچ موجودی نیست که ربّ وی از او راضی نباشد، چه بقای ربوبیت موقوف بر آن ست. و هر چیز نزد او مورد رضایت و سعید است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۰)

وجود ندارد. اصطلاح «عبوده» ممکن است با اختیار همراه نباشد، درحالی که «عبودیت» اختیاری است. شیخ اکبر در توضیح این دو عبودیت گفته است:

عبودیت، انتساب عبد به ربّ خود است. عبودیت، بعد از انتساب انسان به مظهر الهی تحقق پیدا می‌کند. با عبودیت، فرمان الهی بدون مخالفت اجرا می‌شود. وقتی او می‌گوید: باش! انسان بدون هیچ تردیدی تحقق پیدا می‌کند. چون هیچ چیزی جز عین ثابت، وجود ندارد و آن ذاتاً پذیرنده تکوین و تحقق است. وقتی مظهر، تحقق پیدا کند، خداوند به آن می‌گوید: این کار را انجام ده و یا از آن اجتناب کن. اگر مخالفتی صورت گیرد، از جانب مظهریت اوست و اگر اطاعت و امتثال امری صورت پذیرد، بدون تأخیر بوده و از حیث اعیان موجودات است. چنان‌که خداوند در آیه ۴۰ سوره نحل می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» به این معنا که «ما وقتی چیزی را اراده کنیم همین قدر به آن می‌گوییم باش بی‌درنگ موجود می‌شود». عارفان به خداوند، در دار دنیا ربّ خود را از حیث عبودیت، عبادت می‌کنند، چون آنها فقط منسوب به اویند؛ اما همه چیزهای دیگر به عبودیت منسوب‌اند و می‌توان درباره آنان گفت که در برابر خداوند در مقام عبودیت ایستاده‌اند. (همان: ۲ / ۸۸)

ربوبیت در اینجا در ارتباط با مسئله عبودیت مطرح می‌شود. از نظر ابن عربی، عبودیت و ربوبیت، هر دو مفهوم اضافی (نسبتی دوطرفه درمنطق)، هستند که در ارتباط با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. به این معنا اگر خداوند تجلی نکرده بود و همه ماسوای را مربوب خویش قرار نداده بود؛ ربوبیتی هم وجود نداشت و این ربوبیت در ارتباط با بندگان و بلکه مخلوقات و ماسوی‌الله پیدا می‌شود و خداوند این صفت رب را در این ارتباط به‌دست آورده است.

ابن عربی در مورد انسان متفاوت با سایر موجودات، دو نوع عبودیت و ارتباط را بیان کرده است؛ یکی ارتباط آگاهانه‌ای که انسان نسبت به ربّ خودش دارد و به تعبیر او عارفان به خداوند در دار دنیا ربّ خود را از حیث ربوبیت عبادت می‌کنند یعنی می‌دانند و عبادت می‌کنند؛ و یکی رابطه‌ای که همه موجودات به واسطه اینکه مخلوق و ایجاد شده خداوند هستند، با خدا دارند. که از این جهت عارف و سایر موجودات جهان، به واسطه هستی خودشان، مربوب ربّ تعالی هستند، ولی عارفان یک ربوبیت دیگری نیز دارند و آن این است که خداوند را با آگاهی عبادت می‌کنند و از این جهت در این بحث ربوبیت و عبودیت، عبادت آگاهانه و معرفت به هستی تجلی‌گون و مباحث مربوط به معرفت به حق، نقش مهمی دارد که در ادامه می‌آید. در اینجا درحقیقت بین عبادت عارفان که دو نوع عبادت است؛ یکی عبادت از سر آگاهی و دیگری عبادت از نظر برخورداری از هستی وابسته و غیرمستقل تمایز ایجاد شده است.

۶. کیفیت جمع رب‌های مختلف و عبادت خداوند

ابن عربی این مشکل را نیز از طریق مسئله تجلی حل کرده است؛ از نظر ابن عربی، عبودیت به واسطه خلقت تحقق پیدا می‌کند، یعنی عبودیت وقتی متحقق می‌شود که تجلی الهی رخ داده باشد، و به واسطه اینکه انسان‌ها هر کدام مظهر اسمی از اسما الهی هستند، از این جهت عبودیت برای همه آنها یکسان است؛ چنان‌که در آیه ۱۷ سوره اسراء آمده است:

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ.

به این معنی که بگو که خواه خدا را به اسم الله یا به اسم رحمان بخوانید، به هر اسمی بخوانید اسما نیکو همه مخصوص اوست.

از جهت اینکه انسان‌ها در حقیقت اسما حسنا الهی را پرستش می‌کنند، در نهایت خدا را می‌خوانند و عبد خدا هستند. به این معنا عبودیت عرض عریضی دارد که شامل پرستش تجلیات اسمای الهی می‌شود، ولی هر انسانی به واسطه اینکه به وجهی خداوند او را هدایت می‌کند، ربّ خاصی خودش را دارد. اگر ما از سیر نزول یعنی از زاویه تجلی به مخلوقات نگاه کنیم، تجلی الهی اسما متعددی را در مرحله واحدیت ایجاد کرده است و انسان‌ها به واسطه این اسما متعدد، هدایت شده‌اند و ربّ خویش را یافته‌اند.

۷. تبیین صفت رضا در ربّ و مربوب از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در صفت رضا، به رابطه بین ربّ و مربوب توجه ویژه‌ای داشته است. وی در فصّ اسماعیلی این نکته را چنین بیان می‌کند که انسان سعید کسی است که ربّ او از او راضی باشد و هیچ موجودی نیست که ربّ وی از او راضی نباشد؛ زیرا بقای ربوبیت موقوف بر آن است. (همان، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۰) به تعبیری دیگر، هر چه که آن موجود، از اخلاق و افعال الهی، به آن متّصف است، آنها از جانب ربّ است و خداوند از فعل و مقضای آن راضی و خشنود است؛ زیرا اگر راضی نبود، از انسان صادر نمی‌گشت، و این بنده است که با قابلیت خود، کمالات افعال الهی را آشکار می‌سازد، پس نزد او پسندیده، مرضی و سعید و نیک‌بخت است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷۵) یعنی مربوب به سبب اظهار مقضیات ربّ خویش، ابقای ربوبیت ربّ خود کرده است، زیرا به واسطه او، ربوبیت ربّ او به ظهور رسیده است، پس نزد ربّ خویش مرضی و سعید است. (جندی، ۱۴۳۳: ۳۹۹؛ همدانی، بی‌تا: ۵۷۱) شارحان فصوص معتقدند که ضمیر «لاّئه - زیرا او»؛ در این عبارت فصّ اسماعیلی که آمده است:

وَ السَّعِيدُ مَنْ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا، وَ مَا تَمَّ إِلَّا مَنْ هُوَ مَرْضِيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ لِأَنَّهُ الَّذِي يُتَقَىٰ عَلَيْهِ

رُبُوبِيَّتَهُ، فَهُوَ عِنْدَهُ مَرَضِيٌّ فَهُوَ سَعِيدٌ. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷۵؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۱)

بهبتر است به ربّ بازگردد، زیرا ربّ، همان است که بر مربوبش، ربوبیت خود را همواره افاضه می‌نماید، زیرا - به لحاظ علم منطق - شکل اول از اشکال منطق است، چنان‌که گفته شود هریک از موجودات نزد ربش مرضی است، و هر که نزد ربش مرضی باشد وی سعید است.

ابن عربی با نقل عبارتی از سهل بن عبدالله تستری که گفته است: «ربوبیت دارای سیرّی است و آن سیرّ تو هستی»؛ بیان می‌کند که مخاطب سهل بن عبدالله تستری، در اینجا همه موجوداتند؛ و اگر آن سیرّ ظاهر شود، ربوبیت باطل می‌شود. ابن عربی خاطر نشان می‌کند که سهل، در این عبارت کلمه «اگر» به کار برده است به این معنا که آن سیرّ، هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و ربوبیت هم باطل نمی‌گردد؛ زیرا وجود هر عین، وابسته به ربّ آن است و عین همیشه موجود است، پس ربوبیت نیز هیچ‌گاه باطل نمی‌گردد و هر چیزی مورد رضایت باشد، محبوب است و همه این کارها مورد رضاست؛ زیرا کارها، از موجودها نیست؛ بلکه افعال از ربّ آنها است و اعیان به خاطر ربط با آنها، هستی یافته‌اند و هر موجودی، به آنچه از افعال ربّ در آن و از آن به ظهور می‌رسد، راضی است، زیرا هر فاعلی و هر صانعی از فعل و صنعت خود راضی است و اگر فعل و صنعت خود را به کمال رساند، مصداق آیه ۵۰ سوره طه است که خداوند فروده است:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. آفرینش هر چیزی را به او بخشید و پس هدایتش کرده است.

بدین ترتیب مشخص می‌کند که او خلقت خاص هر شیء را به او اعطا کرده است؛ چنان‌که نقصانی در کار نیست. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۰) سیرّ چیزی، نسبت بدان چیز مطلوب است، پس اعیان ثابته نزد اربابشان مرضی و پسندیده هستند. سیرّ چیزی، لطیفه و حقیقت مخفی آن چیز است، زیرا ربّ اسمی از اسما است و اسماء الهی در غیب مخفی‌اند، و حقیقت مربوب (اعیان ثابته) نیز این‌گونه است، اگرچه صورتش (اعیان موجودات) ظاهر است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷۶؛ جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۸؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۳ - ۴۱۲)

در جهان‌بینی شیخ، حضرت حق به میانجی‌گری اسماء خود با خلق، پیوند دارد و خلق به میانجی‌گری اعیان ثابته خود، با حضرت حق ارتباط پیدا می‌کنند. خلق، مظهر اسماء الهی هستند؛ به تعبیری دیگر، خلق فعل خداوند است و حضرت حق از طریق اسم خود، با فعل خود ارتباط دارد. هر اسمی از اسماء الهی، ربوبیت موجودی را که در آن ظهور کرده است، بر عهده دارد و میان ربّ و مربوب، صلح و صفای تام و وفاق کامل برقرار است؛ زیرا اگر مربوب مقبول و پسندیده ربّ خود نباشد، اصلاً به وجود نمی‌آید و

معنای مربوبیت و بقای آن در این ارتباط دو سویه است که هر دو طرف از یکدیگر خشنود باشند. (موحد، ۱۳۹۲: ۳۹۸ - ۳۹۷) بنابراین هر موجودی در هر وضع و حال که هست از سعادت برخوردار است؛ زیرا که وضع و حال او، موجب خشنودی ربّ است. (همان: ۴۰۶)

سعادت که در اینجا مطرح شده، سعادت نیست که خداوند حکم کرده باشد؛ چنان که قبلاً هم این موضوع در *الفتوحات المکیه* مطرح شد. البته میان اینکه عبد، مرضی ربّ خود باشد و اینکه عبد از نظر دین و اخلاق، پسندیده باشد، باید تفاوت قائل شد، زیرا در رضای اول کافی است که فعل عبد یکی از مظاهری باشد که معنای اسمی از اسماء الهی در آن ظاهر شده؛ اما رضایت دوم، موکول به آن است که عمل عبد با آموزه‌های دینی و اخلاقی منطبق گردد. بدین ترتیب عمل عبد ممکن است که نزد ربّ خاص او پسندیده باشد و در عین حال از لحاظ مقررات دینی نکوهیده و ناپسند باشد و در میان این دو مسئله تناقضی وجود ندارد. (عفیفی، ۱۳۸۶: ۱۴۰)

۸. اختصاص صفت رضا به حضرت اسماعیل علیه السلام

ابن عربی در فصّ اسماعیلی، صفت رضا را به حضرت اسماعیل علیه السلام اختصاص داده و بیان می‌کند حضرت اسماعیل علیه السلام چون به آنچه گفتیم واقف بود، نزد ربّ خود مورد رضایت بود. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۱) در واقع ابن عربی یکی از علل رضایت خداوند از حضرت اسماعیل علیه السلام را معرفت ایشان نسبت به رابطه ربّ با مربوب و ارتباط آن با تجلّی اسماء الهی دانسته؛ چنان که قیصری نیز در تصریح علت رضایت خداوند از حضرت اسماعیل علیه السلام، همین مورد را تصریح نموده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷۸) از طرف دیگر نیز حضرت اسماعیل علیه السلام مثل سایر موجودات، ربوبیت را فقط از یکی از آن ارباب‌ها نگرفته؛ بلکه از «کلّ مجموعی» که عبارت از ربّ الارباب است؛ فراگرفته است. (همان: ۱ / ۴۷۹؛ همدانی، بی تا: ۵۷۱)

صدرالدین قونوی (قرن هفتم هجری) در شرح سخن ابن عربی به رابطه کعبه با حضرت اسماعیل استناد می‌کند. بنابر نظر وی، حضرت اسماعیل علیه السلام مثال قابلیت عالم و حضرت ابراهیم فاعلیت آن است به همین دلیل نزد خداوند پسندیده و مورد رضایت بود. قونوی در توضیح این مسئله به آیه ۴ سوره طور استناد نموده که خداوند فرموده است: «وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ؛ سوگند به آن خانه آباد». (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۰ - ۴۵) یکی دیگر از نکاتی که مورد توجه ابن عربی، صفت صادق الوعد بودن حضرت اسماعیل علیه السلام است؛ چنان که در آیه ۵۵ - ۵۴ سوره مریم خداوند این صفت را به حضرت اسماعیل علیه السلام نسبت داده و فرموده است:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا. وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا.

تحلیل فص اسماعیلی فصوص الحکم ابن عربی درباره رضایت رب از مریوب □ ۱۴۱

و در این کتاب از اسماعیل یاد کن، زیرا که او در وعده صادق و رسول و پیامبر بود. و خاندان خود را به نماز و زکات فرمان می‌داد و همواره نزد پروردگارش پسندیده بود.

البته تذکار این نکته خالی از فایده نیست که در میان مفسرین، در مورد شخصیت حضرت اسماعیل علیه السلام، اختلاف نظر وجود دارد. مفسرین اهل سنت حضرت اسماعیل مذکور در آیه را فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام می‌دانند؛ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۴؛ آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۶ / ۵۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱ / ۵۴۹) اما اکثر مفسرین شیعه، در این باره معتقدند که حضرت اسماعیل علیه السلام در این آیه، اسماعیل بن حزقیل یکی از انبیای بنی اسرائیل است. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶ / ۸۰۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴ / ۶۳) این عربی با اشاره به این آیات معتقد است که از آن جهت که خداوند نیز خود دارای این صفت است؛ چنان که در آیه ۴۷ سوره ابراهیم، فرموده است:

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ.

خیال نکن که خداوند وعده‌ای را که به پیامبران خود داده خلاف می‌کند.

خداوند حضرت اسماعیل علیه السلام را به دلیل صادق الوعد بودن و همچنین صرف نظر کردن از وعید، ثنا گفته است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۴ - ۹۳) قیصری در شرح این عبارت گفته است چون خداوند صادق الوعد بودن حضرت اسماعیل علیه السلام را ستود، سرّی را بیان کرد و آن اینکه خودش را ستوده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۹۸ - ۴۹۷) خداوند خودش نیز خلف وعده نمی‌کند؛ اما خلف وعید می‌کند؛ زیرا دارای صفت کریم است و از آیه ۴۷ سوره ابراهیم که ذکر شد و همچنین آیه ۱۶ سوره احقاف که فرموده است:

أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ؛

این بندگانند که به نیکوترین اعمال خود مقبول درگاه ما شده و در زمره اهل بهشت از گناهانشان می‌گذریم.

این مسئله استنباط می‌شود. با وجود اینکه خداوند بر گناهکاران وعید داده بود، اما از صفات و افعالشان درمی‌گذرد، مثلاً به واسطه آنکه با آتش الفت می‌گیرند، از آن دردمند نمی‌شوند. (همان) پس حضرت اسماعیل علیه السلام به واسطه پایداری بر وعده‌ای که کرده بود، مرضی خداوند قرار گرفت.

۹. صفت رضا و ارتباط آن با معرفت حق در نزد ابن عربی

ابن عربی در فص اسماعیلی، به رابطه صفت رضا با بحث معرفت خدا و نفس پرداخته و به آیات ۲۷ الی ۳۰ سوره فجر، استناد کرده که خداوند به بندگانش فرموده است:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّاتِي.

در میان عباد من درآیید و آن عباد بندگانی هستند که هر کدام ربّ خود را می‌شناسند و به ربّ خود بسنده می‌کنند و ربّ دیگری را نگاه نمی‌کنند. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۲)

بنابر نظر قیصری، سخن ابن عربی به این معناست که نفس مطمئنه از میان ارباب بی‌نهایت، تنها ربّ خاص خود را می‌شناسد و به فراخوان او تن می‌دهد و به سوی او بازمی‌گردد و به رضای او راضی است. خداوند نفس مطمئنه را از مرتبه الهیت جامع فراخواند تا مظهری برای کمال و مجلایی برای انوار، محلی برای ظهور سلطنت و افعالش باشد؛ بنابراین نفس مطمئنه ربّش را از میان ارباب، دوباره می‌شناسد و از وی راضی و خشنود می‌گردد و افعال خداوند نزد او مرضی و پسندیده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸۱) هر نفسی که به سبب ترک هوی و لذّات فانی به صفت اطمینان موصوف گردد، به مرتبه رضا می‌رسد و مأمور از «ارْجِعِي» و مدعوّ به دعای ربّ مطلق می‌شود، تا مظهر کمالات و مجلای تجلیات گردد و بتواند ربّ خود از دیگر ارباب تشخیص دهد، و از وی راضی و نزد وی مرضی باشد. (همدانی، بی‌تا: ۵۷۲) این همان مقام «احسان» در نزد عرفا است.

ابن عربی، از زبان خداوند خطاب به بندگانش (نفس مطمئنه)، می‌گوید:

در جنت من درآیید که پوشش من است. جنت من، جز تو نیست که به ذات خود مرا می‌پوشانی. من شناخته نمی‌شوم، الا به تو، چنان که بود تو نقش نمی‌بندد، الا به من. هر که تو را شناخت، مرا شناخت. اگر من شناخته نشوم، تو نیز شناخته نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۲)

در نگاه ابن عربی جنت همین است؛ یعنی سعادت بزرگی که آدمی به آن نائل می‌شود، آنگاه که به ژرفای درون خود قدم می‌نهد، در صورت خویش به تأمل می‌نشیند و وحدت خلق و حق برایش چهره می‌نماید، یعنی هنگام نظر به صورت آینه، عظمت هستی و جمال و کمالش را می‌نگرد. این بهشت، بهشت عارف است نه بهشت مومن؛ زیرا نعمت بهشت عارف، صرفاً عقلی و روحی است. (عفیفی، ۱۳۸۶: ۱۴۳ - ۱۴۲) این مرتبه، در اثر معرفت به وجود می‌آید.

ابن عربی از دو نوع معرفت نفس آدمی، نسبت به خداوند سخن گفته است: ۱. در معرفت اول، نفس به خودش معرفت دارد و این معرفت، سبب معرفت به ربّ می‌گردد؛ ۲. معرفت دوم، درواقع از معرفت به ربّ ایجاد می‌شود؛ چنان که وقتی نفس مطمئنه نسبت به خداوند معرفت پیدا می‌کند، دراین صورت به معرفت کامل تری از خودش دست می‌یابد. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۲) درواقع نفس وقتی به درجه احسان می‌رسد، اسرار و آیات تجلیات حق را در خود مشاهده می‌کند، به نوع دیگری از معرفت، غیر از معرفتی

که پیشتر از طریق شناخت خود پیدا کرده بود، دست می‌یابد.

با توجه به آنچه که ابن عربی و شارحان وی بیان کرده‌اند، می‌توان چهار نکته مهم استنباط کرد:

۱. نفوس مطمئنه از جمله حضرت اسماعیل، پیش از تجلی خداوند، نسبت به حق دارای معرفت و آگاهی بوده‌اند و پس از تجلی اسماء و صفات الهی و هبوط این نفس‌ها به عالم ناسوت آنها ربّ خود را می‌شناسند و نسبت به آن چیزی که از جانب ربّشان به آنها رسیده راضی و خشنودند بنابراین زمانی که ربّشان آنها را به سوی خود فرامی‌خواند، با رضایت به سوی او برمی‌گردند و با توجه به آیات ۲۷ الی ۳۰ سوره فجر که ذکر شد، به مقام «راضیه و مرضیه» می‌رسند.

۲. جنت و بهشت هر موجود، در واقع همان اسمی است که ربّ مخصوص او محسوب می‌شود. ابن عربی در اینجا بحث تجلی و وحدت وجود را مطرح کرده است. بنا بر نظر وی، خداوند به نفس مطمئنه دستور می‌دهد که به جنت خود یعنی همان ربّ مخصوص خود برگردد. پس از اینکه نفس‌های مطمئنه به ربّ خاص خودشان که ذات و حقیقت آنهاست برگردند، همان وحدت اولیه که پیش از تجلی بوده است، دوباره ایجاد می‌گردد. دو حدیث معروف: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس خود را شناخت، ربّش را شناخته است»؛ (همان: ۶۹) و «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صُورَتِهِ؛ خدا آدم بر صورت خویش آفریده است»، (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۳۹) نیز گواهی برای این سخن است.

۳. نکته دیگر، مسئله بهشت عارف و بهشت مؤمن است؛ عارف بینش و معرفتی نسبت به خداوند پیدا کرده و معنای وحدت حق و خلق یا همان وحدت وجود را درک کرده است. معرفت عارف نسبت به ربّ خویش، سبب قرب و نزدیکی وی با ربّ خود شده است و این وحدت ذاتی در واقع بهشت عارف است که با ذات خودش، پوشاننده راز الهی شده است، اما بهشت مؤمن به واسطه انجام تکالیف شرعی حاصل می‌شود. حضرت اسماعیل علیه السلام در اینجا در جایگاه عارف است.

۴. اگر بنده‌ای در اثر عبودیت به درجه‌ای برسد که اختیاری از خود نبیند و مانند موجودات دیگر، مشمول امر «موجود شدن»، قرار گیرد، همانند حضرت اسماعیل علیه السلام، به درجه رضا رسیده است.

۱۰. همراهی عبودیت و خشیت با رضای الهی از نظر ابن عربی

ابن عربی در نهایت دو نتیجه مهم از بحث ارتباط صفت رضا با معرفت حق، بیان می‌کند:

۱. زمانی که خدا از بندگانش راضی باشد، بندگان نیز از خدا راضی هستند. این چنین است که دو حضرت عبودیت و ربوبیت در اینجا روبه‌روی هم می‌نشینند، چنان‌که دو مثل، مقابل هم می‌نشینند. ابن عربی می‌گوید که دو مثل با هم جمع نمی‌شوند، وگرنه تمیز آنها از همدیگر ممکن نیست، ولی در این

موضوع، مثلی نیست؛ زیرا در وجود مثلی نیست. در وجود، ضد هم نیست، زیرا وجود حقیقتی یگانه است و چیزی نمی‌تواند بر ضد خودش باشد. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۲؛ قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸۸) به عقیده ابن عربی، آدمی نیز مانند هر موجود دو جنبه دارد: جنبه عبودیت و جنبه ربوبیت، یعنی هر انسانی از جهت رب است و از جهتی عبد. آدمی از حیث اینکه هویت او تجلی یکی از تعینات حق است، رب محسوب می‌شود؛ و درعین حال از لحاظ این که مخاطب شرع است، عبد به‌شمار می‌آید. (موحد، ۱۳۹۲: ۶۷۶) در نگاه اول جنبه حقی و وحدت‌نگر، موردنظر قرار گرفته و در نگاه دوم، جنبه خلقی و کثرت‌نگر موردنظر است.

۲. ابن عربی مقام رضا را متعلق به کسی می‌داند که بترسد رب خود باشد؛ زیرا که به تمییز عبودیت از ربوبیت علم دارد و ما از این موضوع به جهل برخی اعیان موجودات پی می‌بریم. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۳) بنابر گفته ابن عربی تا وقتی بنده به مقام خشیت نرسد، به مقام رضا نمی‌رسد. عبد در صورتی می‌تواند به مقام رضای حق دست پیدا کند که از رب خود بترسد و به حق عبودیت قیام نماید. در این صورت برای آدمی، تمییز بین عبد و ارباب حاصل می‌گردد، و متوجه این امر می‌شود تا زمانی که عبد، استعداد پذیرش آن را نداشته باشد، خلقتی به عبد عطا نمی‌شود. (همدانی، بی‌تا: ۵۷۳) بنابراین در موضوع خلقت نیز همانند رضای الهی، یک رابطه دوطرفه بین رب و مربوب وجود دارد.

نتیجه

بنابر نظر ابن عربی صفت رضا، نعتی الهی است که مانند همه اوصاف الهی به مخلوقات هم نسبت داده می‌شود؛ اگر صفت رضا از طرف خداوند باشد، تابع مباحث مربوط به صفات است و حال و مقام را نمی‌پذیرد، و اگر در حوزه انسان‌ها باشد، نتیجه تلاش آدمی نیست و جزء احوال محسوب می‌شود؛ اما اگر صفت رضا از طریق کوشش آدمی حاصل شود، جزء مقامات است. رضا و رضایت حق تعالی با سعادت و نیک‌بختی انسان رابطه مستقیمی دارد؛ بنابر نظر ابن عربی هر موجودی دارای ربی است و در اثر تجلی آن رب است که آن موجود، ایجاد شده است؛ بنابراین هر موجودی مورد رضایت رب خویش باشد و به‌همین دلیل سعید است.

در جاهایی که فعل در حیطة امور الهی باشد، رضایت حق و سعادت انسان همیشه وجود دارد؛ اما اگر رابطه تجلی مطرح باشد، در این صورت مربوط به رفتار بندگان است و اگر فعل بندگان با احکام شریعت ناسازگار باشد، مورد رضایت خداوند نیست. ربوبیت جانبی به رب و جانبی به مربوب دارد و رابطه سیری و باطنی بین رب و مربوب برقرار است و هر کدام از آنها به دیگری وابسته است؛ چنان‌که هر ربی سبب پیدایش مربوبی شده و مربوب نیز سبب وجود آن رب است و اگر آن موجود نباشد، رب او نیز از بین می‌رود.

ابن عربی حضرت اسماعیل علیه السلام را به سه دلیل مورد رضایت خداوند می‌داند: الف) حضرت اسماعیل علیه السلام به ربوبیت خویش آگاهی داشته است؛ ب) ایشان بر اثر آگاهی و معرفتی که نسبت به حضرت حق پیدا کرده بود، مثالی از قابلیت عالم و نمونه انسان کامل است؛ ج) حضرت اسماعیل علیه السلام دارای ویژگی صادق‌الوعد بوده است.

صفت رضا با موضوع معرفت حق نیز در ارتباط است و نفوس مطمئنه که از حضرت حق راضی هستند، به دستور خداوند به سوی ربّ خویش برمی‌گردند و در این بازگشت، دو نوع معرفت برایشان حاصل می‌شود: یکی معرفت نفس به ربّ خویش از طریق خودشناسی و دیگری معرفت به ربّ خود از طریق حق است که سبب پیدایش معرفت به نفس می‌شود. در معرفت دوم نفس خود را به‌عنوان مظهري از حق می‌شناسد که معرفت دوم، کامل‌تر از معرفت اول است و به اهل شهود، انبیاء و اولیای الهی اختصاص دارد.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم**، ۱۳۶، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۲۰ ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی**، ج ۱۶، مصحح محمد احمد آمد و عمر عبدالسلام سلامی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵، **علل الشرائع**، قم، کتابفروشی داوری.
۴. ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۶۷ ق، **رسائل ابن عربی** (رساله ما لایعول علیه)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶ م، **فصوص الحکم**، ج ۱، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
۶. ابن عربی، محیی الدین، بی تا، **الفتوحات المکیه**، ج ۲، بیروت، دارالصادر.
۷. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، **معجم مقاییس اللغه**، ج ۲، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، **لسان العرب**، ج ۵، مصحح علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی، ۱۳۹۴، **اللمع فی التصوف**، مصحح رنولد نیکلسون، ترجمه قدرت‌الله خیاطیان و محمود خورسندی، سمنان، دانشگاه سمنان.

۱۰. انصاری محمدی، سیدجلیل، ۱۳۹۵، «تبیین مقام رضا در قرآن کریم»، *فصلنامه تخصصی تفسیر*، علوم قرآن و حدیث، سال هشتم، ش بیست و نه و سی، قم، ص ۱۹۱-۱۶۶.
۱۱. تهانوی، محمد علی بن علی، ۱۹۹۶ م، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، مقدمه رفیق عجم، ترجمه عبدالله خالدی و جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرین.
۱۲. جندی، مؤید الدین، ۱۴۲۳ ق، *شرح فصوص الحکم*، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۳. چال دره، طاهره و محبوبه مونسان، ۱۳۹۵، «رضا در اشعار ابن فارض و ابن عربی»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، سال دوازدهم، ش ۴۸، زنجان، ص ۲۱۶-۲۰۳.
۱۴. خمینی، روح الله، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خوارزمی، تاج الدین حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص الحکم*، مصحح حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی.
۱۷. رحیمیان، سعید، ۱۳۹۹، *راه و رهنمای سلوک*، تهران، نگاه معاصر.
۱۸. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، مصحح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. شهید ثانی، زین العابدین بن علی، ۱۳۸۰، *مسکن الفوائد*، ترجمه حسین جناتی، قم، انتشارات روح.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ج ۱۴، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، ج ۶، مصحح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دار المعرفه.
۲۳. عقیفی، ابواعلاء، ۱۳۸۶، *شرح فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، ج ۲، مصحح حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

تحلیل فص اسماعیلی فصوص الحکم ابن عربی درباره رضایت رب از مرئوب □ ۱۴۷

۲۶. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، ج ۳، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۷. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۷۴، *رساله قشیریہ*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۲۸. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *فکوک*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
۲۹. قیصری، داوود، ۱۳۷۰، *مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، شرح و ترجمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۰. قیصری، داوود، ۱۳۸۷، *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، ج ۱، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
۳۱. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ ق، *اصطلاحات الصوفیه*، مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۲. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، بی تا، *الاصول من الکافی*، ج ۲، تهران، منشورات مکتب الإسلامیه.
۳۳. مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ ق، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، ج ۲، مصحح باسل عیون السودی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۴. موحد، محمد علی و صمد موحد، ۱۳۹۲، *فصوص الحکم ابن عربی؛ درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل*، تهران، نشر کارنامه.
۳۵. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۵، *کشف المحجوب*، مصحح و -ژوکوفسکی / والنتین آلکسی بریچ، تهران، طهوری.
۳۶. همدانی، سیدعلی، بی تا، *حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم یارسا)*، بی جا، ناشر نسخه خطی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی