

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

عظیم حمزیان*
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 ﷺ است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر فص اسماعیلی فصوص الحکم، نکارش 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 ﷺ، متکی بر قاعدة تجلی و معرفت ربوی است. ایشان حضرت اسماعیل ﷺ را به دلیل معرفت به این موضوع، ویژگی قابلیت و همچنین برخورداری از صفت صادق ال وعد، 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 ﷺ.

*. 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. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ / ۵ / ۳۳۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ / ۲ / ۴۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ / ۸۰ - ۷۹؛ قرشی، ۱۳۷۱ / ۳ / ۱۰۲) در لسان‌العرب، رضا، «ضِدُّ السَّخْطِ» یعنی مقابل خشم، غصب، ناخشنودی و نارضایتی آمده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ / ۵ / ۲۳۵) در ارتباط با این موضوع، دو جنبه رضایت خداوند از انسان و رضایت بندۀ 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. (البینه / ۸)
خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنود.
اُرجعي إلَي رَبِّكَ راضِيهِ مَرْضِيَهِ. (الفجر / ۲۸)
خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد.

این مسئله به صراحة بیان شده است.

احادیث فراوانی هم در رابطه با مسئله رضا بیان شده است، از جمله اینکه حضرت علیؑ 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. تسليم در برابر امر خداوند. (کلینی، بی‌تا: ۲ / ۳۹) که هر چهار مورد، به معنای راضی بودن به امر خداوند است. امام جعفر صادقؑ 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، سالک‌الله باید راضی به امر و قضای الهی باشد، تا اینکه خداوند نیز از او راضی گردد. ابن‌عربی (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 «رضاء امری اختلافی میان مقام و حال است»، به این موضوع پرداخته؛ و در کتاب *خصوص الحکم*، در فصل هفتم که «فصل حکمه علیه في کلمه اسماعیلیه» نام دارد، صفت رضا را به حضرت اسماعیلؑ اختصاص داده و از

رضایت رب 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 رب از مربوب در اعتقاد ابن عربی به چه معناست؟ ۲. چرا ابن عربی، صفت رضا را در فص 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 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 بردۀ‌اند؛ مقامات جمع مقام است و ابونصر سراج طوسی، (قرن چهارم هجری) «مقام» را منزل و شأن بندۀ 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 اندۀ محل اجتهداد و درجهت وی به مقدار اکتسابش اندۀ حضرت حق تعالی». (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۴) احوال نیز در نزد عارفان چیزی است که از جانب خداوند بر قلوب شناسان 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 اجتهداد 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 بندۀ 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 مكتب خراسان و مكتب بغداد اختلاف‌نظر وجود دارد. در «رساله قشیریه» و «کشف المحجب» (متون عرفانی متقدم)، ذکر شده که عارفان مكتب خراسان، رضا را جزء مقامات می‌دانند و آن را نهایت توکل به شمار می‌آورند و معتقدند بندۀ باید با کوشش و اجتهداد خویش آن را کسب کند. عارفان مكتب بغداد، رضا را از جمله احوال می‌دانند که با کوشش و اجتهداد بندۀ کسب نمی‌شود؛ بلکه از جانب خداوند بر دل بندۀ وارد می‌شود. قشیری (۳۷۶ – 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: ۲۹۵ – ۲۹۶؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۶)

ابونصر سراج طوسی، در کتاب *اللَّمَعُ فِي التَّصْوِيفِ*، به مبانی قرآنی رضا پرداخته است. وی در مورد صفت رضا، پس از بیان آیه ۱۱۹ سوره مائدہ: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»؛ «خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند» و آیه ۷۲ سوره توبه: «رَضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» 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، ذوالون مصری (۲۴۵ – ۱۸۰ ق)، ابن عطا (قرن سوم هجری) و ابویکر واسطی (قرن چهارم هجری) نقل کرده است (همان: ۸۳). از میان عرفای متاخر، مرحوم امام خمینی (۱۳۶۸ – ۱۲۸۱ ش)، رضا را خشنودی بنده از حق تعالی، اراده و مقدرات او دانسته و معتقد است که مرتبه اعلای آن، از اعلا مراتب کمال انسانی است. کسانی که از جذبه محبت‌الهی، بهره‌مندند و از نور معارف قلبشان متنور است، همیشه با حق دل خوش و با رضای او مأнос هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۶۲)

۱-۲. رب و انواع آن

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

در اصطلاحات صوفیه، «رب» 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 تعین اول که منشأ تمام اسماء و صفات و غایت همه غاییات است، رب الارباب می‌گویند. (تھانوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۸۴۰) ربویت در نزد صوفیه، اسمی برای مرتبه مقتضیه نامهایی است که موجودات طالب هستند. به همین دلیل در تحت اسم «رب»، 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 رب علم، رب سمع، رب بصر، رب قیوم، رب ملک و جز اینها از تجلیات الهی از اسامی افعال، ظهور می‌کنند.

اسمایی که در زیر اسم «رب» 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 حیطه اسم الله است و رب، تحت اسم رحمان و ملک، تحت حیطه اسم رب، قرار دارد. پس ربویت، مظہری است که در او و به او ظاهر شده است (همان). اسم الهی رب، 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 رب، به ریشه الهی موجودات اشاره می‌کند، چون خدا، رب 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، بی‌تا: 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 رب 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 عصيان و سرکشی، نسبت به خداوند از جانب بنده است؛ (ب) رضای مربوب از رب؛ 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 إِلْحَسَانٌ؟»؛ «ایا پاداش نیکی جز نیکی است؟» پس هر کس رضایت نیکوبی 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 بدھید 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 معنای 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 اهل الله 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؛ در حالی که رضا، وصف و نعمت الهی است و هر نعمت 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 در واقع 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 این گونه باشد، در روند اعتقادات می‌باشد. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۲ / ۲)

ابن عربی 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؛ به همین 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

ابن عربی، 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 خضراء درباره علم انسان در برابر علم الهی استناد می‌کند که وقتی پرنده‌ای منقارش را به آب دریا می‌زند، تا از آن آب بنوشد، حضرت خضراء 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 مائدہ: «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 به دست آوردن آنچه که در وجود نامتناهی و بی‌پایان است، امکان پذیر نیست، به‌همین دلیل گفته می‌شود که متعلق رضا اندک و قلیل است و آن رضا به شرایط موجود می‌باشد. خداوند رضا و خشنودی اش 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 پیش‌گفته نیز توجه دارد که رحمت حضرت حق، وسیع‌تر از آن است که آدمی از نعمت الهی به مقدار اندک راضی شود و چنان که خداوند در آیه ۱۱۴ سوره طه، به پیامبر علیه السلام فرموده است که از او درخواست علم بیشتر کند: «رَبُّ زُدْنِي عِلْمًا؛ پُرُورِدَگارًا بِرَّ عِلْمٍ مِنْ بِيفْرَازِي»؛ 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:

کل رضا بقضاء ينجر معه الرضا بالقضى لا يعوّل عليه. (همان، ۱۳۶۷: ۹)
به این معنا که رضا به قضایی که به رضای قضی (مورد قضا) بی‌انجامد، مورد اعتماد نیست.

مسئله متناقض‌نمایی در نزد متكلمان در کلام اسلامی مطرح شده که با مباحث قضاوقدر 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 درنتیجه فرد را مشمول «الرضا بالکفر کفر» قرار می‌دهد؛ هرچند راضی بودن به آن نیز او را به مصدق سخن پیامبر علیه السلام که از جانب خداوند فرموده است: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلَيَسْخُذْ رِبَا

سوای؛ کسی که به رضای من خشنود نیست، پروردگاری جز من طلب کند»، تا مرز شرک پیش می‌برد. راحلی که امام محمد غزالی^۱ یافت و ابن عربی نیز آن را پذیرفت، این است که متعلق رضا، قضای الهی و حکم اوست، صرف نظر 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. (رحمیان، ۱۳۹۹: ۱۴۸ – ۱۴۷؛ غزالی، ۱۳۸۳: ۲ / ۶۱)

داود 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 پیامبر شَلَّ اللَّهُ 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، اعطای کرده و کمالاتشان را آشکار کرده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸۸)

ابن عربی تصريح 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 يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۲)
خداوند کفر را به بندگان خویش نمی‌پسندد.

مشکل دوم اینکه ابن عربی بلا فاصله پس از مطرح نمودن رب‌های مختلف با این اشکال مواجه شده که پرسش این رب‌ها، چگونه با عبودیت حق سازگار است؟ بنابراین گفته است انسان به دو صورت، عبد 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 رب او، از او راضی باشد و هیچ موجودی نیست که رب او را راضی نباشد، چه بقای ربویت موقوف بر آن است. و هر چیز نزد او مورد رضایت و سعید است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۰)

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

عبدیت، انتساب عبد به رب خود است. عبدیت، بعد از انتساب انسان به مظہر الهی تحقق پیدا می‌کند. با عبدیت، 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 مظہر، تحقق پیدا کند، خداوند به آن می‌گوید: این کار را انجام ده و یا از آن اجتناب کن. اگر مخالفتی صورت گیرد، از جانب مظہریت اوست و اگر اطاعت و امثال 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 تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ به این معنا که «ما وقتی چیزی را اراده کنیم همین‌قدر به آن می‌گوییم باش بی‌درنگ موجود می‌شود». عارفان به خداوند، در دار دنیا رب خود را از حیث عبدیت، عبادت می‌کنند، چون آنها فقط منسوب به اویند؛ اما همه چیزهای دیگر به عبدیت منسوب‌اند و می‌توان درباره آنان گفت که در برابر خداوند در مقام عبدیت ایستاده اند. (همان: ۲ / ۸۸)

ربویت در اینجا در ارتباط با مسئله عبدیت مطرح می‌شود. از نظر ابن عربی، عبدیت و ربوبیت، هردو مفهوم اضافی (نسبتی دو طرفه در منطق)، هستند که در ارتباط با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. به این معنا اگر خداوند تجلی نکرده بود و همه مساوی 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 عبدیت و ارتباط را بیان کرده است؛ یکی ارتباط آگاهانه‌ای که انسان نسبت به رب خودش دارد و به تعبیر او عارفان به خداوند در دار دنیا رب خود را از حیث ربوبیت عبادت می‌کنند و عبادت می‌کنند؛ و یکی رابطه‌ای که همه موجودات به‌واسطه اینکه مخلوق و ایجاد شده خداوند هستند، با خدا دارند. که از این جهت عارف و سایر موجودات جهان، به‌واسطه هستی خودشان، مربوب رب تعالی هستند، ولی عارفان یک مرتبه ربوبیت دیگری نیز دارند و آن این است که خداوند را با آگاهی عبادت می‌کنند و از این جهت در این بحث ربوبیت و عبدیت، عبادت آگاهانه و معرفت به هستی تجلی گون و مباحث مربوط به معرفت به حق، نقش مهمی دارد که در ادامه می‌آید. در اینجا در حقیقت بین عبادت عارفان که دو نوع عبادت است؛ یکی عبادت از سر آگاهی و دیگری عبادت از نظر برخورداری از هستی وابسته و غیر مستقل 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 و قنی متحقّق می‌شود که تجلی الهی رخ داده باشد، و به واسطه اینکه انسان‌ها هر کدام مظاهر اسمی از اسماء 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 أَيَا 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 اسماء نیکو همه مخصوص است.

از جهت اینکه انسان‌ها در حقیقت اسماء حسنای الهی را پرستش می‌کنند، درنهایت 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، رب خاصی خودش را دارد. اگر ما از سیر نزول یعنی از زاویه تجلی به مخلوقات نگاه کنیم، تجلی الهی اسماء متعددی را در مرحله واحدیت ایجاد کرده است و انسان‌ها به واسطه این اسماء متعدد، هدایت شده‌اند و رب خویش را یافته‌اند.

۷. تبیین صفت رضا در رب و مربوب از دیدگاه ابن‌عربی

ابن عربی در صفت رضا، به رابطه بین رب و مربوب توجه ویژه‌ای داشته است. وی در فصل اسماعیلی این نکته را چنین بیان می‌کند که انسان سعید کسی است که رب او از او راضی باشد و هیچ موجودی نیست که رب وی از او راضی نباشد؛ زیرا بقای رویت موقوف بر آن است. (همان، ۱۹۴۶: ۹۰ / ۱) به تعییری دیگر، هرچه که آن موجود، از اخلاق و افعال الهی، به آن متصف است، آنها از جانب رب 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 رب خویش، بقای ربویت رب خود کرده است، زیرا به واسطه او، ربویت رب او به ظهور رسیده است، پس نزد رب خویش مرضی و سعید است. (جندي، ۱۴۲۳: ۳۹۹؛ همداني، بي تا: ۵۷۱) شارحان فصوص معتقدند که ضمیر «لائه - زیرا او»؛ در این عبارت فصل اسماعیلی که آمده است:

وَ السَّعِيدُ مَنْ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا، وَ مَا ثَمَ إِلَّا مَنْ هُوَ مَرْضِيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ لَأَنَّهُ الَّذِي يُبْقِي عَلَيْهِ

رُبُوبِيَّتُهُ، فَهُوَ عِنْدَهُ مَرْضٌ فَهُوَ سَعِيدٌ. (قیصری، ۱۳۸۷ / ۱: ۴۷۵؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۱) بهتر است به رب بازگردد، زیرا رب، همان است که بر مربوبش، ربویت خود را همواره افاضه می‌نماید، زیرا - به لحاظ علم منطق - شکل اول از اشکال منطق است، چنان‌که گفته شود هریک از موجودات نزد ریش مرضی است، و هر که نزد ریش مرضی باشد وی سعید است.

ابن عربی با نقل عبارتی از سهل بن عبدالله تُسترنی که گفته است: «ربویت دارای سری است و آن سر تو هستی»؛ بیان می‌کند که مخاطب سهل بن عبدالله تُسترنی، در اینجا همه موجوداتند؛ و اگر آن سیر ظاهر شود، ربویت باطل می‌شود. ابن عربی خاطرنشان می‌کند که سهل، در این عبارت کلمه «اگر» به کار برده است به این معنا که آن سیر، هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و ربویت هم باطل نمی‌گردد؛ زیرا وجود هر عین، وابسته به رب آن است و عین همیشه موجود است، پس ربویت نیز هیچ‌گاه باطل نمی‌گردد و هرچیزی مورد رضایت باشد، محبوب است و همه این کارها مورد رضاست؛ زیرا کارها، از موجودها نیست؛ بلکه افعال از رب آنها است و اعیان به خاطر ربط با آنها، هستی یافته‌اند و هر موجودی، به آنچه از افعال رب 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، مصدق آیه ۵۰ سوره طه است که خداوند فروده است:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَغْلَطَيْ كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى. آفرینش هرچیزی 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، ۱۳۷۹: ۱ / ۴۱۳ - ۴۱۴؛ خوارزمی، ۱۴۲۳: ۱؛ ۴۷۶؛ جندی، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۹۸) سیر چیزی، نسبت بدان چیز مطلوب است، پس اعیان ثابت‌هه نزد اربابشان مرضی و پسندیده هستند. سیر چیزی، لطیفه و حقیقت مخفی آن چیز است، زیرا رب اسمی از اسماء است و اسماء الهی در غیب مخفی‌اند، و حقیقت مربوب (اعیان ثابت‌هه) نیز این‌گونه است، اگرچه صورتش (اعیان موجودات) ظاهر است. (قیصری، ۱۳۸۷ / ۱: ۴۷۵؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۳ - ۴۱۴)

در جهان‌بینی شیخ، حضرت حق به میانجی‌گری اسماء خود با خلق، پیوند دارد و خلق به میانجی‌گری اعیان ثابت‌هه 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، ربویت موجودی را که در آن ظهور کرده است، بر عهده دارد و میان رب و مربوب، صلح و صفاتی تام و وفاق کامل برقرار است؛ زیرا اگر مربوب مقبول و پسندیده رب 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) بنابراین هر موجودی در هر وضع و حال که هست از سعادت برخوردار است؛ زیرا که وضع و حال او، موجب خشنودی رب است. (همان: ۴۰۶)

سعادتی که در اینجا مطرح شده، سعادتی نیست که خداوند حکم کرده باشد؛ چنان که قبلاً هم این موضوع در *الفتوحات المکیه* مطرح شد. البته میان اینکه عبد، مرضی رب 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 مظاہری باشد که معنای اسمی از اسماء الہی 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 رب 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

ابن عربی در فص اسماعیلی، صفت رضا را به حضرت اسماعیل اختصاص داده و بیان می‌کند حضرت اسماعیل چون به آنجه گفتم واقف بود، نزد رب خود مورد رضایت بود. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۹۱) درواقع ابن عربی یکی از علل رضایت خداوند از حضرت اسماعیل را معرفت ایشان نسبت به رابطه رب با مربوب و ارتباط آن با تجلی اسماء الہی دانسته؛ چنان که قیصری نیز در تصریح علت رضایت خداوند از حضرت اسماعیل، همین مورد را تصریح نموده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷۸) از طرف دیگر نیز حضرت اسماعیل مثل سایر موجودات، ربویت را فقط از یکی از آن ارباب‌ها نگرفته؛ بلکه از «کل مجموعی» که عبارت از رب الارباب است؛ فراگرفته است. (همان: ۱ / ۴۷۹؛ همدانی، بی‌تا: ۵۷۱)

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

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

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 پورودگارش پسندیده بود.

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

فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعَدِيهِ رُسُلَهُ.

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

خداوند حضرت اسماعیل ﷺ را به دلیل صادق‌الوعد بودن و همچنین صرف‌نظر کردن از وعید، ثنا گفته است. (ابن عربی، ۱ / ۹۴۶ - ۹۳) قیصری در شرح این عبارت گفته است چون خداوند صادق‌ال وعد بودن حضرت اسماعیل ﷺ را ستود، سری را بیان کرد و آن اینکه خودش را ستوده است. (قیصری، ۱ / ۴۹۷ - ۴۹۸) 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 احباب که فرموده است:

أُولَئِكَ الَّذِينَ تَقْبَلَ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَجَوَّزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ;

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

این مسئله استنباط می‌شود. با وجود اینکه خداوند بر گناهکاران وعید داده بود، اما از صفات و افعالشان در می‌گزد، مثلاً به واسطه آنکه با آتش الفت می‌گیرند، از آن دردمند نمی‌شوند. (همان) پس حضرت اسماعیل ﷺ 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 الْمُطْمَئِنَةُ * ارْجِعِي إِلَيِّ رَبِّكَ رَاضِيهَ مَرْضِيهَ * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي.
در میان عباد من درآید و آن عباد بندگانی هستند که هر کدام رب خود را می‌شناسند
و به رب خود بسنده می‌کنند و رب دیگری را نگاه نمی‌کنند. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۹۲)

بنابر نظر قیصری، سخن ابن عربی به این معناست که نفس مطمئنه از میان ارباب بی‌نهایت، تنها رب 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 مظہری برای کمال و مجلایی برای انوار، محلی برای ظهور سلطنت و افعالش باشد؛ بنابراین نفس مطمئنه ربش را از میان ارباب، دوباره می‌شناسد و از وی راضی و خشنود می‌گردد و افعال خداوند نزد او مرضی و پسندیده است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۸۱) هر نفسی که به سبب ترک هوی و لذات فانی به صفت اطمینان موصوف گردد، به مرتبه رضا می‌رسد و مأمور از «ارجعی» و مدعو به دعای رب مطلق می‌شود، تا مظہر کمالات و مجلای تجلیات گردد و بتواند رب 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 جَنَّتِي مَنْ دَرَأَيْدَ كَهْ پُوشَشْ مَنْ اَسْتَ. جَنَّتِي مَنْ، جَزْ تُو نِيَسْتَ كَهْ بَهْ ذَاتِ خَوْدِ مَرَا^۱
مَيْ پُوشَانِي. مَنْ شَنَاخْتَهْ نَمَى شَوْمَ، الا بَهْ تُو، چَنَانْ كَهْ بُودِ تُو نقَشْ نَمَى بَنَدَدِ، الا بَهْ مَنْ.
هَرَكَهْ تُو رَأَ شَنَاخْتَهْ، مَرَا شَنَاخْتَهْ. اَغَرْ مَنْ شَنَاخْتَهْ نَشَوْمَ، تُو نِيزْ شَنَاخْتَهْ نَمَى شَوْمَ.
(ابن عربی، ۱۹۴۶: ۹۲)

در نگاه ابن عربی جَنَّت 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 رب می‌گردد؛ ۲. معرفت دوم، درواقع از معرفت به رب ایجاد می‌شود؛ چنان که وقتی نفس مطمئنه نسبت به خداوند معرفت پیدا می‌کند، دراین صورت به معرفت کاملتری از خودش دست می‌یابد. (ابن عربی، ۱۹۴۶: 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 رب خود را می‌شناسند و نسبت به آن چیزی که از جانب رب‌شان به آنها رسیده راضی و خشنودند بنابراین زمانی که رب‌شان آنها را به‌سوی خود فرامی‌خواند، با رضایت به‌سوی او برمی‌گرددند 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، درواقع همان اسمی است که رب مخصوص او محسوب می‌شود. ابن عربی در اینجا بحث تجلی و وحدت وجود را مطرح کرده است. بنابر نظر وی، خداوند به نفس مطمئنه دستور می‌دهد که به جنت خود یعنی همان رب مخصوص خود برگردد. پس از اینکه نفس‌های مطمئنه به رب خاص خودشان که ذات و حقیقت آنهاست برگرددند، همان وحدت اولیه که پیش از تجلی بوده است، دوباره ایجاد می‌گردد. دو حدیث معروف: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ قَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ هر کس خود را شناخت، رب‌ش را شناخته است»؛ (همان: ۶۹) و «إِنَّ اللَّهَ حَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ خَدَا آدَمَ بِرَصْوَتِ خَوْيِشَ آفَرِيدَهُ إِسْتَ»؛ (سیزواری، 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 رب خویش، سبب قرب و نزدیکی وی با رب خود شده است و این وحدت ذاتی درواقع بهشت عارف است که با ذات خودش، پوشاننده راز الهی شده است، اما بهشت مؤمن به‌واسطه انجام تکالیف شرعی حاصل می‌شود. حضرت اسماعیل عليه 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 عليه 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. این‌چنین است که دو حضرت عبودیت و ربویت در اینجا رو به روی هم می‌نشینند، چنان‌که دو مثل، مقابل هم می‌نشینند. ابن عربی می‌گوید که دو مثل با هم جمع نمی‌شوند، و گرن‌ه تمیز آنها از هم‌دیگر ممکن نیست، ولی در این

موضوع، مُثُلی نیست؛ زیرا در وجود مُثُلی نیست. در وجود، ضد هم نیست، زیرا وجود حقیقتی یگانه است و چیزی نمی‌تواند بر ضد خودش باشد. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۹۲ / ۱؛ قیصری، ۱۳۸۷: ۴۸۸ / ۱) به عقیده ابن عربی، آدمی نیز مانند هر موجود دو جنبه دارد: جنبه عبودیت و جنبه ربویت، یعنی هر انسانی از جهتی ربّ است و از جهتی عبد. آدمی از حیث اینکه هویت او تجلی یکی از تعینات حق است، ربّ محسوب می‌شود؛ و در عین حال از لحاظ این که مخاطبِ شرع است، عبد به شمار 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 ربّ خود باشد؛ زیرا که به تمیز عبودیت از ربویت علم دارد و ما از این موضوع به جهل برخی اعیان موجودات پی می‌بریم. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۹۳ / ۱) 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 ربّ خود بترسد و به حقّ عبودیت قیام نماید. در این صورت برای آدمی، تمیز بین عبد و ارباب حاصل می‌گردد، و متوجه این امر می‌شود تا زمانی که عبد، استعداد پذیرش آن را نداشته باشد، خلقتنی به عبد عطا نمی‌شود. (همدانی، پی‌تا: ۵۷۳) بنابراین در موضوع خلقت نیز همانند رضای الهی، یک رابطه دوطرفه بین ربّ و مربوب وجود دارد.

نتیجه

بنابر نظر ابن عربی صفت رضا، نعمتی 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 ربّی است و در اثر تجلی آن ربّ است که آن موجود، ایجاد شده است؛ بنابراین هر موجودی مورد رضایت ربّ خویش باشد و به همین دلیل سعید است.

در جاهایی که فعل در حیطه 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. ربویت جانبی به ربّ و جانبی به مربوب دارد و رابطه سرّی و باطنی بین ربّ و مربوب برقرار است و هر کدام از آنها به دیگری وابسته است؛ چنان‌که هر ربّی سبب پیدایش مربوبی شده و مربوب نیز سبب وجود آن ربّ است و اگر آن موجود نباشد، ربّ 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 ربویت 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 صادق‌ال وعد بوده است.

صفت رضا با موضوع معرفت حق نیز در ارتباط است و نفوس مطمئنه که از حضرت حق راضی هستند، به دستور خداوند بهسوی رب خویش بر می‌گردند و در این بازگشت، دو نوع معرفت برایشان حاصل می‌شود: یکی معرفت نفس به رب خویش از طریق خودشناسی و دیگری معرفت به رب خود از طریق حق است که سبب پیدایش معرفت به نفس می‌شود. در معرفت دوم نفس خود را به عنوان مظہری از حق می‌شناسد که معرفت دوم، کامل‌تر از معرفت اول است و به اهل شهود، انبیاء و اولیائی 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 العربي.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری.
۴. ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۶۷ ق، رسائل ابن عربی (رساله ما لا يعول عليه)، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
۵. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶ م، فصوص الحكم، ج ۱، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.
۶. ابن عربی، محیی الدین، بیتا، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت، دارالصادر.
۷. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاييس اللغة، 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 العربي.
۹. ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی، ۱۳۹۴، اللمع فی التصوف، مصحح رنولد نیکلسون، ترجمه قدرت الله خیاطیان و محمود خورسندی، سمنان، دانشگاه سمنان.

۱۰. انصاری محمدی، سید جلیل، 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 کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ج ۱، مقدمه رفیق عجم، ترجمه عبدالله خالدی و جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
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 وجهل*، 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 خسینی، تهران، مرتضوی.
۱۷. رحیمیان، سعید، ۱۳۹۹، *دانگه راه و رهزن‌های سلوک*، تهران، نگاه معاصر.
۱۸. زمخشri، محمود، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غواص التنزيل*، ج ۳، بیروت، دار الكتاب العربي.
۱۹. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنى*، مصحح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. شهید ثانی، زین العابدین بن علی، ۱۳۸۰، *مسکن الفوائد*، ترجمه حسین جناتی، قم، انتشارات روح.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ج ۱۴، بیروت، موسسه الاعلمی للطبعات.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البيان فی التفسیر القرآن*، ج ۶، مصحح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دار المعرفه.
۲۳. عفیفی، ابواعلاء، ۱۳۸۶، *شرح فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهمام.
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 العربي.

٢٦. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، **قاموس قرآن**، ج ۳، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٢٧. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۷۴، رساله قشیریه، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
٢٨. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، **فکوک**، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
٢٩. قیصری، داود، ۱۳۷۰، **مقدمه قیصری بر فصوص الحكم ابن عربی**، شرح و ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
٣٠. قیصری، داود، ۱۳۸۷، **شرح قیصری بر فصوص الحكم ابن عربی**، ج ۱، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
٣١. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، **اصطلاحات الصوفیه**، مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الكتب العلمیه.
٣٢. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، بی تا، **الاصول من الكافی**، ج ۲، تهران، منشورات مکتب الإسلامية.
٣٣. مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ق، **قوت القلوب فی معامله المحبوب**، ج ۲، مصحح باسل عیون السود، بیروت، دار الكتب العلمیه.
٣٤. موحد، محمد علی و صمد موحد، ۱۳۹۲، **فصوص الحكم ابن عربی**؛ درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل، تهران، نشر کارنامه.
٣٥. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۵، **کشف المحجوب**، مصحح و -ژوکوفسکی / والتین آلسکی بیریچ، تهران، طهوری.
٣٦. همدانی، سیدعلی، بی تا، **حل فصوص الحكم** (شرح فصوص الحكم پارسا)، بی جا، ناشر نسخه خطی.

