

Abū al-Futūḥ Rāzī's Anticipation of Ibn 'Arabī in Depicting the Status of Humanity in Existence

Seyed Ali Bathaei¹

Mahdi Farmanian²

Ebrahim Qasemi³

(Received on: 2020-06-21; Accepted on: 2020-07-07)

Abstract

Sufism and Islamic mysticism, as an esoteric and spiritual trend, have had an undeniable and significant presence throughout the history of Islam. Various opinions have been expressed regarding the relationship between Shiism and this trend since the inception of Sufism. Historically, the proximity between Shiism and Sufism is commonly traced to the seventh and eighth centuries AH. This study, conducted using a descriptive approach and based on library research, explores the relationship between the thought of Abū al-Futūḥ al-Rāzī, a Shhiite Quranic exegete who passed away in the sixth century AH, and the ideas of Ibn 'Arabī. The findings, based on this exegete's perspectives on mystical anthropology—particularly regarding the recognition of Adam, his vicegerency, and the understanding of human nature—reveal not only a convergence between his views and the theoretical mysticism of the Ibn 'Arabī school but also suggest that Rāzī's mystical thought anticipated that of Ibn 'Arabī.

Keywords: Abū al-Futūḥ Rāzī, Ibn 'Arabī, anthropology, fiṭra, existential status, vicegerency

1. PhD student, Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).
Email: bathaei.ali@gmail.com

2. Professor, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: m.farmanian@chmail.ir

3. Assistant Professor, Department of Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: e.qasemi@urd.ac.ir

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن عربی و ابوالفتح رازی درباره جایگاه انسان در هستی

احسان جندقی^۱

رضا الهی منش^۲

امیر جوان آراسته^۳

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷]

چکیده

تصوف و عرفان اسلامی به عنوان جریان باطنی و معنویت‌گرا در طول تاریخ اسلام حضور جدی و غیرقابل انکاری داشته است و نیز در نسبت مذهب شیعه با این جریان از ابتدای تاریخ تصوف، نظرات و دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. از منظر تاریخی آن گونه که مشهور است نسبت و نزدیکی تشیع و تصوف را به قرن هفتم و هشتم هجری قمری می‌رسانند. پژوهش حاضر که با رویکردی توصیفی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده، از نسبت اندیشه‌های یکی از مفسران شیعی قرآن، یعنی ابوالفتوح رازی، متوفای قرن ششم هجری قمری با اندیشه‌های ابن عربی سخن می‌گوید. یافته‌های پژوهش براساس دیدگاه‌های این مفسر در بحث‌های انسان‌شناسی عرفانی به ویژه شناخت آدم و خلقت او و شناخت فطرت انسانی نشان می‌دهد که نه فقط بین دیدگاه‌های او با نظریات مطرح در عرفان نظری در مکتب ابن عربی تقارب وجود دارد؛ بلکه از پیشی گرفتن اندیشه‌های عرفانی او بر ابن عربی حکایت می‌کند.

واژگان کلیدی: ابوالفتوح رازی، ابن عربی، انسان‌شناسی، فطرت، جایگاه وجودی، خلافت

۱. استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) e.jandaghi@urd.ac.ir

۲. استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران elahimanesh@urd.ac.ir

۳. استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران am.javan@gmail.com

مقدمه

در تفسیر قرآن کریم، مفسران از گذشته در جستجوی معانی عمیق و باطنی آیات بوده‌اند و به نام‌های مختلف از این معانی تعبیر نموده‌اند. یکی از این نام‌ها و اصطلاح‌ها «اشارات» (جمع آن: اشارات) است. این‌گونه تفاسیر را می‌توان نوعی تفسیر باطنی به حساب آورد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «کتاب الله عزوجل علی أربعة أشياء: علی العبارة والإشارة و اللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولیاء والحقائق للأنبیاء» (مجلسی، ۱۴۲۳: ج ۹۲، ص ۲۰). از جمله گروه‌هایی که به دنبال یافتن «اشارات» برآمده‌اند، متصوفه بودند. آنان اعتقاد داشتند در نصوص قرآنی اشاراتی نهان است که بر سالکان طریقت منکشف می‌شود و امکان تطبیق میان این اشارات و ظواهر نصوص، وجود دارد. البته از همان آغاز روند تدوین تفسیر در جهان اسلام، همه جریان‌های فکری اسلام به تفاسیر اشاری روی خوش نشان نداده‌اند، برخی عالمان همچون زمخشری (م ۵۳۸) و بیضاوی (م ۶۸۵) تفسیر ظاهر آیات کریمه را وجهه همت خویش ساخته بودند؛ اما برخی همچون سهل تستری (م ۲۸۳) و عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲) به تفسیر اشاری روی آورده بودند. در مورد ابوالفتح رازی باید گفت: «به نظر می‌رسد که رویکرد او به صوفیان و سخنان آنان با بسیاری از عالمان امامیه هم‌روزگارش تفاوتی آشکار دارد» (استادی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۷). او برخلاف بسیاری از عالمان شیعه، به معارف صوفیانه، روی خوش نشان می‌دهد. در تفسیر ابوالفتح سخنان صوفیانه کم نیست؛ از جمله بخش‌هایی از این تفسیر به تصریح خودش با لفظ «اشارات» آمده است. 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، برخوردار است (جوادی، ۱۳۸۴: ج ۱۴، ص ۱۴۲؛ مهریزی، ۱۳۹۶: ص ۲۲۷ که او نیز از ابوالفتح به عنوان

اولین شخصیتی که در میان شیعه‌اثنی‌عشری مباحث عرفانی را وارد نوشته‌های خود نموده، یاد می‌کند). همسویی فکری تصوف و فرق شیعه در همان قرون اولیه اسلام در ضمن جریان‌های شیعی همچون اخوان‌الصفاء، زیدیه و اسماعیله حضور جدی داشته است. گرچه دیدگاه متعارف این است که ظهور رسمی گرایش‌های صوفیانه در عالمان شیعی امامیه مذهب از طریق افکار ابن میثم بحرانی (م ۶۸۹)، علامه حلی (م ۷۲۶) و سیدحیدر آملی (م ۷۸۳) تحقق یافته است؛ اما پژوهش پیش رو تصمیم دارد با تأکید بر دیدگاه‌های ابوالفتوح (م ۵۵۴) این حقیقت را روشن سازد که آثار او به‌ویژه، تفسیر ایشان بر قرآن، پیش از دیگران از افکار عرفانی و بنابراین از قابلیت بحث نسبت تصوف و تشیع، برخوردار است و با در نظر گرفتن مشابهت آراء و افکار او در مباحث انسان‌شناسی با آثار و اندیشه‌های شخصیت برجسته عرفان نظری یعنی ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق) می‌توان از نوعی پیشگامی ابوالفتوح بر ابن عربی سخن گفت.

انسان‌شناسی

انسان‌شناسی یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علوم انسانی بوده است. خودشناسی همواره مهم‌ترین بحث در بین معارف و علوم انسانی است؛ چراکه معرفت الهی نیز در گرو معرفت نفس انسانی است و این شناخت موجب سعادت وی می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «یا دون همت! تو خود را نمی‌شناسی، نگر که خویشتن جز به بهشت نفروشی» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۴).^۲ ابن عربی می‌گوید:

«از نظر ما شناختن هیچ‌یک از احوالی که مقتضای یک ذات است ممکن نیست و در نتیجه نمی‌توان فهمید که آن حکم چه نسبتی با ذات دارد. ذات حق تعالی از نظر ما معلوم نیست. در نتیجه احکامی که به ذات او نسبت داده می‌شود، و وجه این انتساب

به هیچ وجه شناخته شده نیست...، و بر همین منوال است حقیقت انسان و هر آنچه منسوب به آن است. و از این رو [پیامبر] گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه.^۳ نفس، دریایی است که ساحل ندارد. پیامبر در معرفت ربوبی، ما را به خودشناسی احاله کرده است، و چنانچه وارد دریای خودشناسی شویم، ما را غرق می‌کند، و همواره با فکر خود با امواج خروشان آن دست و پنجه نرم می‌کنیم، تا اینکه کشف می‌کنیم که خودشناسی دریایی است که ساحل ندارد تا بتوانیم با رسیدن به آن به معرفت ربوبی دست یابیم» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۴۱).

ابوالفتح نیز پیش از ابن عربی به عظمت وجود آدمی تذکر داده است. او نیز با وجود اینکه معتقد است ذات حق، ناشناختنی است (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۰۹)؛ اما با کمی تفاوت در دیدگاه با ابن عربی در مورد امکان شناخت خود، در این مسئله 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.^۴ هرچه خود را بهتر شناسی او را به شناسی که: أعرفکم بنفسه أعرفکم برّبه. اهل اشارت گفتند برای خدا در آفاق، آیاتی است و در نفسِ انسانی نیز آیاتی است که آن عالم کبری است و این عالم صغری و برخی گفتند آن عالم صغری است و این عالم کبری؛ زیرا آن جماد است و این حی، و اینجا معانی است که آنجا نیست تا تو گاه در آن نظر کنی و از آن عبرت گیری و گاه در این تفکر کنی و به وسیله آن متذکر شوی. در آفاق، آیاتی پیدا می‌شود و در انفس بیّناتی که در هر یکی از آن که نظر کنی تو را از بهترین روش ممکن به حق رساند... اول در خود نگر تا خودشناسی تو را به حق رساند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۷، ص ۹۲).

تسمیه انسان و آدم

ابوالفتح ضمن اشاره به اختلاف موجود در سبب تسمیه انسان به این اسم می‌نویسد:

«برای آن آدم را انسان گفته‌اند که ”عَهْدَ إِلَيْهِ فَنَسِيَ“ با او عهده‌ی کردند، [پس] فراموش کرد. و ”سُمِّيَتْ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ نَاسٍ“ ... و بعضی دگر گفته‌اند: برای آنش انسان خواندند، ”لِإِنْسَانِهِ، أَيْ إِدْرَاكَ الْبَصَرِ أَيْه“، برای آن که دیدنی است و ادراک بصر به او ممکن است... و قولی دیگر آن است که ”سُمِّيَ بِذَلِكَ لِإِسْتِنَاسِهِ بِمِثْلِهِ“ برای آنکه با چون خودی انس گیرد» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۱۸).

همچنین ابوالفتح معتقد است:

«آدم، اسمی عَلَم است و برای معنای آن دو قول مطرح است؛ نخست برخی گفتند موضوع است و مشتق نیست، و در دیدگاه دوم دیگران گفتند مشتق است. آنان که مشتق گفتند، خود اقوال گوناگونی را مطرح کرده‌اند؛ بعضی گفتند برای آنش آدم خواند که او را از ادیم زمین [یعنی خاک روی زمین] آفرید. بعضی دیگر گفتند: برای آن که لون او به ادمه و سمرة [یعنی گندم گون] مایل بود» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۰۲).

آدم، یا آدم ابوالبشر، در وضع ابتدای خود همان نخستین انسان و پدر همه انسان‌ها است. قرآن کریم در چند موضع درباره آفرینش و زندگی آدم ابوالبشر سخن رانده است (بقره: ۳۰-۳۹؛ اعراف: ۱۱-۲۵؛ حجر: ۲۸-۴۲؛ اسراء: ۶۰-۶۵). ابوالفتح تعریفی را از واژه‌های انسان و آدم با تکیه بر ظاهر و معنای لغوی ارائه می‌نماید. تأکید او بر معنای پوست و جلد که در ارتباط با همان معنی گندم‌گونی یا سیاه‌گونه آدم است و سایر معانی، نشان از این است که ما در وجه تسمیه آدم و انسان، با ظاهر او سروکار داریم. این مسئله در مکتب عرفانی ابن عربی نیز این‌گونه مطرح می‌شود که وجه تسمیه آدم نیز حکم ظاهر اوست؛ چراکه از آدم جز ظاهرش قابل شناخت نیست؛ همان‌گونه که جز اسم ظاهر حق را که همان مرتبه الوهیت و ربوبیت است نمی‌توان شناخت. پس ذات مجهول است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲،

ص ۶۷؛ در مورد مجهول بودن ذات رک: ابوالفتح رازی. ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۰۹). ابوالفتح نیز در تعریف آدم و انسان، تنها به ظاهر و ویژگی‌های ظاهری اکتفا می‌کند. در واقع ناشناختنی بودن ذات اشیاء و عدم امکان تعریف ذاتی، مدعای عرفان اسلامی است. باید گفت به طور کلی عارفان از تعریف منطقی، به گونه حد تام یا ناقص یا حتی رسم تام، به عنوان روش ارسطویی در شناخت ماهیت اشیاء استفاده نمی‌کنند و آن را ناکارآمد می‌دانند.^۶ (ابن عربی. بی تا: ج ۲، ص ۱۴۳).

آفرینش انسان

آیات قرآنی به درستی و کمال توصیف می‌کنند که چگونه خداوند حیات را در انسان دمید (حجر: ۲۹؛ سجده: ۹؛ ص: ۷۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۹۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۳۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۹۴). ابوالفتح ضمن بیان معانی مختلف «نفس» در تفسیر آیه ۱۸۵ از سوره آل عمران اشاره می‌کند که نفس به معنی جان و حیات است و در چندین موضع می‌گوید که قوام تن به روح یا همان نفس باشد^۷ و شرط صحت وجود و بقاء حیات به نفخ روح الهی است (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۵۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۳۰). این نکته با این اجماع فیلسوفان نیز مطابقت دارد که نفس یا روح، اصل حیات موجودات زنده است (ارسطو، ۱۳۵۶: ص ۴۱۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۳: ص ۱۵۷).

ابوالفتح در ترجمه و تفسیر آیات مرتبط با بحث آفرینش تدریجی^۸ انسان می‌نویسد: «خدا آدمی را از آبی آفرید که از میان پشت و سینه بیرون آید که خدای از آن به عادت^۹ فرزند آفریند و هر آب اندک را به عربی نطفه خوانند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۲۰، ص ۷۰)؛ هر چند آیات قرآن در موارد بسیاری بر خلق آدم یا انسان از گل تأکید دارد؛ به عنوان نمونه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ؛ او آن خداست که بیافرید شما را از گل»

(انعام: ۲)، یا «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ؛ و همانا ما انسان را از گل و لای کهنه متغیر بیافریدیم» (حجر: ۲۶).^{۱۰}

ابوالفتح اشاره می‌کند: «از جمله منافع زمین آن است که "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ"، یعنی پدر شما آدم را. و گفتند نیز "نفس شما"، رابه آن معنا که نطفه از طعام‌ها پدید آید و انواع طعام را از زمین آفرید» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۳، ص ۱۵۷).

او می‌گوید:

«ابتدای خلق آدم از گل کرد و "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ"، آنکه نسل و فرزندان او را بیافرید، و جعل، به معنی خلق است در اینجا، و نسل فرزند باشد و مراد به «سلاله» نطفه است، و سلاله به معنای هر چیزی باشد که از چیزی دیگر بیرون آید، و فرزند را «سلاله» خوانند "لانساله من الأب والام... ثُمَّ سَوَّاهُ"، آنکه آدمی را خلقی سواء تمام بیافرید "وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ"» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۳۱۳).

بنابراین آفرینش انسان از نطفه بوده و فقط آدم ابوالبشر به عنوان پدر و اصل ما بوده که از گِل آفریده شده است (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۲۰، ص ۷۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۲۲۸). ابوالفتح رازی در تفسیر آیه دوازدهم سوره مؤمنون می‌نویسد:

«به درستی که ما انسان را از سلاله گل آفریدیم. مراد به انسان هر آدمی است؛ زیرا اصل هر انسانی از آدم ابوالبشر است و آدم را از گل آفریدند، و این قول نیکوست تا مطابق بود آن را که گفت: ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. و گفتند مراد به سلاله، صفوت و خلاصه آدم است. بنابراین "مِنْ طِينٍ" در مورد آدم است و تقدیر آنکه: "خَلَقْنَا أَوْلَادَ آدَمَ مِنْ مَائِهِ وَآدَمَ مِنْ طِينٍ"، آنکه اجمال کرد برای آن که مخاطب هر یک به جای خود بنهد. و "سَلَالَةُ الرَّجُلِ"، ولده، پنداری فرزند از پدر بیرون آورده‌اند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ص ۹).

اضافه روح الهی

آفرینش انسان چه از گِل باشد یا از نطفه، به عنوان ماده و تن انسانی، بدون اضافه روح خدایی، استحقاق حیات نخواهد یافت و این مسئله مورد پذیرش اکثر اندیشمندان مسلمان به ویژه عارفان اسلامی است. بر اساس دیدگاه رازی قوام حیات به روح است که آدمی با او زنده باشد و در صورت نبود آن زنده نماند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۲۸۴). انسان از روح خدایی که در گِل دمیده شده، به وجود آمده است (حجر: ۲۹؛ سجده: ۹؛ ص: ۷۲). بنابراین انسان از دمیده شدن روح الهی به عنوان نورانی ترین و آگاه ترین وجود خلقی در تیره ترین و متکثرترین بخش هستی خلقی، یعنی ماده، گِل یا خاک، وجود یافته است. قرآن روح دمیده شده در انسان را با ضمائر ملکی «مال او» [اشاره به رُوحِه] و «مال من» [اشاره به رُوحِی] توصیف می کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۲۸۴). بنابراین از این روح به روح اضافی (منسوب) تعبیر شده است که منسوب به خداوند است و بر اساس دیدگاه ابوالفتوح اضافت روح به خدا «اضافة الفعل إلى فاعله» باشد؛ زیرا او مختص است به قدرت بر آن (ابوالفتوح، ۱۳۷۵: ج ۱۱، ص ۳۲۲) و روح است که موطن آگاهی فردی ماست. روح خدا آگاه است و امکان شناخت حق را به عنوان مالک و رب خود داراست. در مقابل، گِل یا خاک قرار دارد که از هیچ چیز آگاه نیست و چون جماد است، و حیات و عقل ندارند، چیزی نداند و صلاحیت دانستن ندارد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۲۸).^{۱۱} صاحب روض الجنان معتقد است:

«جسم و ماده اولیه انسان [چه گِل و خاک باشد و چه نطفه و مراحل بعد از نطفه] به حیات زنده باشد [حضور روح دمیده شده، توسط خدا شرط است در این حیات] و در صحت وجود و بقاء حیات در محل خود (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۳۰) با دمیده شدن روح، جان در انسان آفریده می شود» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۳۱۴). «و این

دمیده شدن روح برای حیات یافتن جسم انسان، توسط خدا انجام می‌شود. این روح دمیده شده، با فاعل عمل [یعنی خدا] در نسبت است و خدا از روح خود در انسان دمیده است» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۲۲).

بر اساس مبانی مطرح در عرفان، انسانی که در او روح الهی دمیده شده، دارای شرافت ذاتی است و ما در ادامه به دلایل و توضیحات عارفان و ابوالفتوح رازی در مورد پاک و شریف بودن فطرت، طبیعت و ذات همه انسان‌ها اشاره خواهیم نمود.

فطرت الهی انسان

عارفان مسلمان معتقدند مقام و منزلت احکام و قوانین تکوین الهی این است که او هیچ محلی را آماده نمی‌سازد؛ مگر اینکه در آن محل روحی الهی را که از آن به دمش یا دمیدن تعبیر می‌شود، اضافه می‌کند. این دیدگاه عرفانی اشاره‌ای است به آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ پس چون او را درست و نیکو گردانم و از روح خود در او بدمم، برای او سجده‌کنان بیفتید» (حجر: ۲۹). اضافه روح به خداوند «اضافة الفعل إلى فاعله» است؛ زیرا خداوند به قدرت بر آن کار اختصاص دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۲۲)؛^{۱۲} چنان‌که ابن عربی نیز می‌گوید: «ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ص ۴۹). اضافه روح منسوب به حق تعالی نشان از شرافت انسانی و قابلیت پذیرش این روح در او دارد و این مختص به انسان خاصی نیست و همه انسان‌ها را شامل است.

«همه از یک تن که آن آدم است که پدر برتر همه ما انسان‌ها است آفریده شده‌ایم و انسان‌ها از یک نفس آفریده شده‌اند تا ایشان [را]، بر یکدیگر رحمت و رقت و شفقت بیشتر باشد، و کسی بر کسی تطاول و مفاخرت نکند، چه همه از یک اصل‌اند، ”أبوهم آدم والّامّ حواء“» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۲۳۷).

ریشه «فطر» به معنای شکافتن، از ابتدا خلق کردن و نیز خمیر سرشتن است (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۲۵۵؛ برای ترجمه و ریشه لغوی واژه «فطر» رک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۴۱۸). در فهم دیدگاه ابوالفتح پیرامون فطرت انسان، ضمن بررسی تفسیر ایشان از آیات مورد استناد عارفان مسلمان، نیز به دیدگاهی خواهیم رسید که بی شباهت به نظریه عرفانی ابن عربی و پیروان مکتب او در حوزه انسان شناسی عرفانی نیست.

طبیعت^{۱۳} یا فطرت از مسائل اساسی انسان شناسی است. به صورت کلی می توان به چهار نظریه در این مورد اشاره نمود. در یک نگاه طبیعت و فطرت انسان شر^{۱۴} و پلید است.^{۱۵} در نظر مقابل، طبیعت آدم ها خیر و پاک است. این مسئله به این معنا می تواند باشد که همه آدم ها به صورت طبیعی گرایش به خیر دارند. در نگاه سوم نمی توان طبیعت انسانی را به صورت مطلق خیر یا شر دانست؛ بلکه طبیعت برخی خیر و برخی شر و طبیعت برخی دیگر هم در میانه این دو قرار دارد؛ اما دیدگاه بسیاری از فیلسوفان مسلمان همانند دیدگاه ارسطو (ارسطو، ۱۳۵۶: ص ۳۶) این است که نمی توان هیچ خلقی از خیر یا شر را برای انسان، طبیعی دانست؛ چون آنها متغیرند و امر متغیر طبیعی نیست، گرچه مخالف طبیعت هم نیست. این امکان نیز وجود دارد که هر دو طبیعت را بپذیرند؛ یعنی طبیعت انسان نسبت به خیر یا شر در حالت اولیه خنثی است؛ ولی می تواند واجد تمایلات متضاد اخلاقی شود. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می گوید: «فضایل اخلاقی مولود فطرت و طبیعت نیست» (ارسطو، ۱۳۵۶: ص ۳۶).

منشأ این تمایلات یا این است که نفس به صورت فطری از تمام خلقیات (فضائل و رذائل) خالی است و در برابر آنها تنها قوه و قابلیت محض است یا این تمایلات گوناگون را بر اساس ساحات وجودی انسان تفسیر کنیم؛ به این معنا که ساحتی به خیر و ساحتی به شر گرایش دارد؛ چنان که برخی از عرفا نفس را منشأ شر و روح را منشأ خیر می دانند. ابوالفتح نیز می نویسد: «اهل اشارت گفتند: طاغوت هر کسی نفس اوست، بیانه قوله تعالی: "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوءِ"» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۱۵).

برای توضیح دیدگاه ابوالفتوح در مورد سرشت انسانی و شرافت آن باید به مواردی، از جمله به تفسیر آیه ۱۱۱ سوره توبه اشاره نمود: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ؛ یقیناً خدا از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را به بهای آنکه بهشت برای آنان باشد، خریده است».

«خدای بخیر از مؤمنان جان‌ها و مالشان به بهای بهشت. اهل اشارت گفتند: قیمت [ارزش و جایگاه منظور است] متاع به سه چیز پیدا شود: به مشتری و دلال و بها [یعنی قیمتی که برای متاع قرار می‌دهند]. چون مشتری جلیل بود و دلال [پیامبر] نبیل بود و بها جزیل بود، لاجرم متاع نفیس شد پس از آنکه خسیس بود، جلیل شد پس از آنکه ذلیل بود، کثیر شد پس از آنکه یسیر بود، کبیر شد پس از آنکه صغیر بود، رفیع شد پس از آنکه وضع بود، مالک شد پس از آنکه هالک بود، شریف شد پس از آنکه ضعیف بود، کامل شد پس از آنکه خامل بود، عظیم شد پس از آنکه ذمیم بود، علیّ شد پس از آنکه دنی بود، ثمین شد پس از آنکه مهین بود. این اوصاف نفس مؤمن است و مالش: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ»، [خدای] خریدار است و دلال محمد مختار است، و بها بهشت دارالقرار است. به آن مشتری و دلال و بها، متاع قیمتی شد» (ابوالفتوح، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۳).

بنابراین نفس انسانی خیر است؛ البته زمانی که در نسبت با ساحت روحانی والهی آن لحاظ شود و تا انسان از لحاظ افعال دچار انحراف نشود، ذات و وجود او محبوب خداست: «یکی را از اهل اشارت پرسیدند: چرا خدای تعالی با استغنائیش از ما محتاجان قرض خواست؟ [در اشاره به آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ»] گفت: تا باز نماید که دوستی ثابت هست از میان ما، برای آنکه قرض از دوستان خواهند» (ابوالفتوح، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۴۲).

انسان با وسوسه شیطان، از جاودانگی و بهشت درآمد و درون زمان قرار گرفت^{۱۶} (اعراف: ۲۰)؛ اما بر اساس روایت پولس از مسیحیت، بر اثر گناه نخستین، بنی آدم یعنی انسان‌ها دارای پلیدی و شرارت ذاتی شدند (رساله به رومیان: ۵، ۱۲-۲۱؛ اول قرن‌تیان: ۱۵، ۲۲؛ سفر پیدایش:

۶، ۵-۷). از نظر قرآن، همه آدمیان بر فطرت الهی هستند و خلیفه خدا در زمین اند: «فُطِرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). ابوالفتح می نویسد:

«رسول ﷺ گفت: "کُلُّ مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه کما

تنتج البهیمه هل تحسون فیها من جدعاء"، گفت: هر مولود و فرزند که زاید بر فطرت زاید، مادر و پدر او را جهود و ترسا و گبر کنند، یعنی خدای تعالی او را در اصل خلقت گبر و جهود و ترسانیا فرزند؛ چنان که بهیمه بچه ای زاید گوش بریده نباشد، خداوندیش گوش ببرَد» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۲۵۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۹، ص ۲۴۳).

همچنین صاحب تفسیر روض الجنان اضافه می کند:

«مردمان همه یک امت بودند، و امت جماعتی باشند مجتمع بر امری و مستمر بر طریقتی، و اصل او از اُمّ باشد... و مراد در آیت آن است که مردمان پیش از اختلاف بر یک دین و طریقت بودند. چون جمله مردمان در وقت خلقت بر فطرت اسلام باشند^۷ تا مضلّ و اغراءکننده بر کفر، مادر و پدر باشند، دلیل آن کند که مردم بر اسلام بوده باشند، پس از آن به دخول شبهات و قلّت فکر و نظر و دعوت مادر و پدر، و حبّ نشوت و عادت تقلید و مانند این اسباب کافر شده باشند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۱۱۶).

بر اساس دیدگاه ابوالفتح (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۲۵۶) انسان ها در مرحله آفرینش و تکوین، یا آن گونه که در عرفان نظری مکتب ابن عربی مطرح می شود، در قوس نزول، همگی بر فطرت الهی و کامل آفریده شده اند و پس از آن شیطان است که می آید و ایشان را از دین و فطرت صحیح خویش می فریبد، یا بر اساس اصطلاح شناسی ابن عربی در قوس صعود است که انسان ها دچار انحراف می شوند؛ حتی از آنجا که همه بر فطرت الهی در قوس نزول آفریده شده اند، زمانی که در اثر فریب شیطان از دین و فطرت صحیح خود خارج می شوند، اگر باز آیند و رجوع کنند، این رجوع به اصل و فطرت است. بنابراین در پاسخ این شبهه که انسان گناه کار، بر حق نبوده تار جوع کند

(اعراف: ۱۶۸): «برخی سؤال کرده‌اند ایشان [فریب‌خورگان شیطان و کافران] هرگز بر حق نبودند، پس چگونه گفت: «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»»، ابوالفتوح می‌نویسد: «کل مولود یولد علی فطرة [همه کس را برای فطرت ولادت باشد]، چون از آن برود باز آمدنش با آن رجوع باشد» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۴۵۳).

جایگاه وجودی انسان در هستی

ابوالفتوح در ترجمه آیه امانت (احزاب: ۷۲) می‌گوید: «ما عرضه کردیم زنها را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها، منع کردند از آن که بگیرند آن را و بترسیدند از آن و برگرفت آن را آدمی که او بوده است ستم‌کننده و نادان» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۱۹). او در تفسیر این آیه، نخست به تبیین چیستی این امانت بر اساس اقوال گوناگون می‌پردازد و بعد اضافه می‌کند:

«اما در معنی عرض امانت بر آسمان‌ها و زمین‌ها و کوه‌ها با آنکه ایشان جمادند و حیات و عقل ندارند و چیزی ندانند و صلاحیت دانستن ندارند، ... آنکه: این عبادت است و کنایه از عظمت شأن امانت و وجوب رعایت او و نگاهداشت حرمت او. و معنی آنکه: آسمان با رفعت و زمین با سعه [وسعت] و کوه با صلابت اگر عاقل بودند و امانت بر ایشان عرض کردند، بترسیدند از آن و قبول نیارستندی کردن» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۲۸).

«ابا» به معنی صلاحیت نداشتن باشد، يقال: «هذه أرض يأبى الزرع، أي، لا تصلح له [برای معنی واژه ابا، ر.ک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۲۹] و اما در آیت بر این معنی حمل توان کردن برای آنکه سایر موجودات صلاحیت حمل امانت ندارند» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۲۸). این انسان است که صلاحیت دارد تا این امانت عظیم را بر دوش بکشد؛ از اینکه موجودات دیگر به دلیل عدم قابلیت، از پذیرش این امانت کناره‌گیری کردند و

انسان آن را پذیرفت و با توجه به حکمت خداوند، اگر امانت به انسان سپرده شده است، از ظرفیت و صلاحیت آدمی برای حمل این امانت خبر می‌دهد.

انسان علاوه بر اینکه صلاحیت حمل امانت را دارد، با قبول این حمل دارای جایگاه ویژه خاصی در عالم هستی می‌شود. ابوالفتح در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱) می‌نویسد: «در شرع کسی کنیزکی خرد. چون از او بار برگرفت، فروختن از او برخاست برای حرمت حمل. بنده من! تواز من بار امانت داری، باری که آسمان و زمین بر نگرش و کوه قوت آن نداشت، «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...» تا امانت حلیت تو است بیع بر تو حرام است. آمن باش که از ملک خودت بیرون نکنم» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۵۳). «این کرم نگر! بنده بنده او، و مال مال او، و بهشت بهشت او، [و مالک او] و ملک او و بها از نزدیک او، بنده خود و مال خود از بنده خود به بهشت خود بخريد، هم او صاحب، هم او مالک، هم او مشتری» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۵۱). «فَاسْتَبَشِرُوا بِنِعْمِكُمْ»، شادمانه باشید به بیعی که کردی که در [او] همه سود است و هیچ زیان نیست» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۵۵).

بنابراین انسان بر اساس آفرینش خود و تازمانی که در امانت خیانت نکرده است، بر فطرت پاک و صحیح است و اشرف مخلوقات است که مستحق امانت الهی است. شرافت و کمال انسانی در قوس نزول از نکاتی است که نزد عارفان حائز اهمیت فراوان است و غفلت از آن به معنای نادیده گرفتن ارکان و مبانی انسان شناسی عرفانی است. ابن عربی در فص یونسی به جایگاه انسان در هستی اشاره می‌کند، در آغاز این فص چنین می‌خوانیم: «اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته»^{۱۸} (ابن عربی، ۱۴۰۰: ص ۱۶۷)، در ادامه می‌گوید: «انسان به لحاظ ذات و عین خود قابل مذمت نیست. ذم و سرزنش، تنها به قلمرو فعل انسان مربوط است و فعل انسان عین او نیست، سخن ما در عین او است» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ص 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، آنجا که سخن از ذات و جایگاه وجودی انسان است، جایی برای مدح و ذم نیست؛ بلکه به لحاظ وجود و در قوس نزول همه انسان‌ها کمال ذاتی و عینی دارند (حکمت، ۱۳۸۴: ص ۷۰).

در تفسیر روض الجنان و روح الجنان آمده است: «تصویر، "جعل الشيء على صورة" باشد، و صورت بُنیّتی [به معنای معنای سرشت] باشد، مقوم بر هیئتی ظاهر. حق تعالی گفت: ما آفریدیم شما را و از کتم عدم به حیّز وجود ما آوردیم، و رقم هستی بر قالب شما ما کشیدیم، و این صورت به این لطیفی مانگاشتیم» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۱۳۶). او می‌افزاید: «این خطاب است از خدای تعالی همه انسان‌ها را که فرزندان آدم‌اند» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۱۳۵). بنابراین از آنجا که سجده ملائک بر آدم سجده تعظیم است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۰)،^{۱۹} این آیه دلیل است بر اشرف بودن نوع انسان و نه شخص آدم ابوالبشر؛ بلکه نوع و حقیقت انسانی است که محل تعظیم است. هرچند این واقعه سجده ملائکه در مورد شخص آدم ابوالبشر رخ داد؛ ولی اختصاصی به او ندارد و تمام انسان‌ها قابلیت این را دارند که مسجود ملائکه قرار گیرند؛ همان‌گونه که صلاحیت این را دارند که بار امانت را بر دوش کشند. همچنین در تفسیر آیه تکریم (اسراء: ۷۰) چنین آمده است: «حق تعالی در آیت اکرام و تفضیل، جمله بنی آدم گفت». ابوالفتوح سپس در ادامه می‌افزاید:

«مراد به لفظ کثیر، عموم و همه انسان‌ها است؛ چنان‌که گویند: "کثیرا ما یفعل فلان کذا، و کثیرا ما یقول"، چون عادت او آن باشد که آن گوید و آن کند، "والدلیل علی هذا قوله تعالی: هَلْ أَتَيْنٰكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِیْنُ، إِلَىٰ قَوْلِهِ: "وَ أَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ"، و مراد جمله شیاطین‌اند... بنابراین بنی آدم مفضلند بر هر چیزی که خدای آفرید» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۲۵۰).

خلافت الهی انسان

تقریباً تمام تفاسیر اسلامی پذیرفته‌اند که مراد از جانشینی آدم، خلافت خداوند در زمین است؛ اما برخی متون موجود اشاره می‌کنند، کسانی هستند که معتقدند منظور، جانشینی پیشینیان در زمین است و آن گونه که در معنای خلیفه ذکر شده است، جانشینی فرزندان نسل به نسل در جای یکدیگر است (طبری، ۱۹۸۳: ج ۱، ص ۱۵۶؛ میبیدی، ۱۳۵۷: ج ۱، ص ۱۳۳). ابوالفتوح نیز اشاره می‌کند: «برخی معتقدند آدم را برای آن خلیفه خوانند که از پس فرشتگان یا قومی بود که ایشان را "جان" می‌گفتند و در زمین بودند. حسن بصری گفت: برای آنکه جماعتی باشند از فرزندان او که بعضی خلیفه بعضی باشند در عمارت زمین و آنچه پدران ایشان کرده باشند» (برای قول حسن بصری رک: طبری، ۱۹۸۳: ج ۱، ص ۱۵۷). ابوالفتوح پس از بیان دیدگاه‌های متفاوت در این زمینه در نهایت می‌گوید: «ولی قول صحیح این است که برای آنش خلیفه خوانند که او خلیفه خدا بود به حکم کردن از میان مردمان، و اقامت اعلام حق کردن» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱ ص ۱۹۸).

ابوالفتوح در تفسیر آیات خلافت می‌نویسد: «این کلمه از "خلف" مشتق است، و آن جهت پس [یا عقب] بود. و خَلَف گویند جانشین نیک را. و چون بد بود خَلَف گویند»^۳ (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹۸). «بنابراین خلیفه کسی باشد که قائم مقام دیگری باشد از پس او» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۲۵۲).

بر اساس محتوای تفسیر ابوالفتوح نخستین مسئله طرح شده در این آیه، خلافت آدم در زمین است. خداوند می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ»؛ «یعنی فاعل و خالق، من کننده‌ام، یعنی خواهم کردن در زمین خلیفت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۶۵). در تفسیر آیه ۶۲ سوره نمل، نسبت خلافت برای انسان در زمین را برای همه انسان‌ها قرار داده و جعل این خلافت را به خدا منسوب می‌کند. یکی از نسبت‌هایی که عارفان میان انسان و خدا برقرار می‌دانند، خلیفه‌الله بودن انسان است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ص ۶۰۲).

آن‌گونه که اشاره شد، ابوالفتوح تصریح دارد که این مقام تکوینی است و از جانب خداوند است:

«خلافت در اینجا منصبی است تکوینی به فاعلیت خداوند و در آیت دلیل است بر آنکه کار خلافت به خدای تعالی تعلّق دارد، و کسی دگر را بدون خدای تعالی نرسد،” لقوله: إِيَّيْ جَاعِلٌ“ (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۰۱)، «و در حقّ داود گفت: ”إِنَّا جَعَلْنَاكَ“، و در حقّ هارون گفت حکایت از موسی: ”هَارُونَ أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي“ و این قول هم از امر خدای گفت، و در خلیفه بازپسین [اشاره به اندیشه مهدویت] هم این فرمود: ”فِي قَوْلِهِ: لَيْسَتْ خَلِيفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ“، هر کجا ذکر خلافت کرد، به خود حواله کرد تا معلوم شود که کسی را در این معنی خوض نرسد» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۰۱).

همان‌گونه که خلق فرزندان آدم فعل تکوینی خداست و به او منسوب است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ»، گفت: ما بیافریدیم شما را» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۱۳۵)، «گفت: ”إِيَّيْ خَالِقُ بَشَرًا“، من بخواهم آفریدن خلقی را» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۱، ص ۳۲۲)؛ جعل خلاف آدم نیز به فعل خدا و منسوب به او است. این خلافت همان‌گونه که ابوالفتوح متذکر می‌شود منتهی است از سوی خدا بر اهل زمین: «وَقَوْلِهِ: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»، حق تعالی به این آیت منّت نهاد بر اهل زمین، گفت: او آن خدای است که شما را به خلیفه کرد در زمین» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۱۱۶).

«خلافت تنها زمانی برای خلیفه و جانشین ممکن است که صفات مستخلف عنه [در این مسئله منظور خداوند است] در وی جاری باشد. خلیفه، فعلیه باشد به معنی فاعل، ”مَنْ خَلَفَهُ يَخْلَفُهُ“ اِذَا قَامَ مَقَامَهُ“، برای آنکه قائم مقام مُخْلَف و مستخلف خود باشد از پس او» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹۷). «از اساس خلیفه وضع شده است برای جانشین نیک و ”خَلَفَ“ جانشینی نادرستی نیست» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹۸).

جانشینی از سوی خداوند نیز، تنها هنگامی ممکن است که صفات خداوند در قائم مقام او یعنی انسان تحقق یابد؛ صفاتی که خداوند با آنها، عالم را تدبیر می‌کند؛ زیرا جانشینی در نسبت با خلق است و نه امری دیگر (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶۰۲).^{۲۱} بنابراین می‌توان این‌گونه استدلال نمود که با توجه به مقدمات ذکرشده از سوی ابوالفتح، یعنی نخست آنکه: خلافت آدم، جانشینی خداوند در روی زمین بود برای حکم بین آفریدگان به داد و بیان حق برای ایشان و کارهای نیک (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۹۷) و همچنین مقدمه دوم: این خلافت به جعل و فعل تکوینی خدا صورت گرفته است، با توجه به این مقدمات، خلیفه الهی بودن در زمین میسر نمی‌شود، مگر آنکه آدم متصف به صفات خداوند باشد که وی را در عالم جانشین کرده است.

در مکتب ابن عربی نیز گفته می‌شود: «ولهذا كان آدم خليفة فإن لم يكن آدم ظاهراً بصورة من استخلفه في ما استخلف فيه وهو العالم فما هو خليفة» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ص ۱۳)، «أي إن لم يكن متصفاً بكمالاته متسماً بصفاته قادراً على تدبير العالم فما هو خليفة» (قیصری، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۹۸). بنابراین باید گفت بر اساس دیدگاه ابوالفتح، نخستین مسئله طرح شده در آیه ۳۰ از سوره بقره، خلافت الهی آدم به تکوین حق تعالی در زمین از سوی حق و جانشینی اوست. این جانشینی تنها در امور نیک است. خلیفه صفات مستخلف عنه را در خود دارد و این صفات همان صفاتی است که خداوند با آنها زمین را تدبیر می‌کند. امر خلیفه در زمین، امر خداوند است و او در زمین اقامه حق می‌کند.

«عادت چنان رفته است که آن‌کس که بنده خرد [اشاره به آیه إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى توبه: ۱۱۱] و فرزند ندارد و خویشی و وارثی، چیزی که دارد به نام او بکند. حق تعالی گفت: صورت حال من با تو این است، تو بنده منی و مرا خویش و پیوند نیست وزن و فرزند نیست، هر چه مراست به حکم تو است» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۲).

نتیجه‌گیری

ابوالفتوح رازی در تعریف انسان با عباراتی بسیار نزدیک به تعریف عارفان مکتب ابن عربی، تأکید خود را بر ظاهر و به تبع آن، غیرقابل شناخت بودن باطن او، قرار داده است. در نسبت خلافت و آدم، گویا او هم‌نظر با عارفان، این مقام را نه در انحصار آدم ابوالبشر، بلکه دارای عمومیت می‌داند و شامل همه انسان‌ها می‌شود که توسط خداوند به انسان داده شده و همه انسان‌ها استعداد اولیه خلیفه خدا شدن را در زمین دارا هستند. اندیشه عارفان پیرامون فطرت آدمی یکی از وجوه تمایز ایشان از سایر اندیشه‌های مطرح در تاریخ اسلام است. عارفان معتقدند انسان بر فطرت الهی خلق شده است و در این مقام، سخن از ذات انسان است و نه افعال او. ابوالفتوح نیز نظریات شبیه به این دیدگاه را در تفسیر خویش بیان می‌کند. همچنین اضافه روح الهی به عنوان وجود نورانی در اضافه به وجود تیره و خاکی انسان که به فعل خدا تعلق دارد نیز، یکی از دلایل شرافت انسان است که ابوالفتوح بر آن تأکید دارد. در بحث‌های مذکور حتی در ظاهر برخی عبارات و محتوای جملات ابوالفتوح، نزدیکی اندیشه‌های او و دیدگاه‌های عرفانی به خوبی قابل استناد است. می‌توان رویکرد ابوالفتوح را به بحث‌های انسان‌شناسی، متفاوت از بسیاری از متکلمین هم‌روزگار خودش اعم از شیعه و سنی دانست و شاید بتوان او را از بزرگ‌ترین عالمان شیعه دوره‌های میانه و قرن ششم هجری قمری دانست که دارای گرایش و تمایلاتی به تصوف است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عارفان در مورد این نحوه از تفسیر قرآن و کلمات، مباحث گسترده‌ای مطرح نموده‌اند. ابن عربی در مورد تفسیر اشاری یا اشارات چنین می‌گوید: «مردان خدا، که خویش را ویژه بندگی او کرده‌اند و از راه دانشی که او خود به آنان بخشیده، شناسای او شده‌اند و به اسرار او و اشارات کتاب او آگاهی یافته‌اند...»، به زبان اشاره رو کرده‌اند؛ همان‌گونه که مریم علیها السلام از ترس تهمت

کژدلان و بی‌دینان، زبان اشاره پیش گرفت. از این رو سخنان اینان، که خدا از ایشان خرسند باشد، در شرح و گزارش کتاب خدا...، به شیوه اشاره است. اشارت‌هایی که حقیقت‌اند و بازنمای معانی سودمند قرآن. این شیوه تفسیر، در کنار تفسیر، به شیوه ظاهری و زبانی، دو شیوه‌ای است که عارفان به کار برده‌اند و در این آیه قرآن نیز به آن اشارتی هست: *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ* (فصلت: ۵۳) یعنی آیات فرو فرستاده در جهان و جان‌هاشان. پس هر آیه دو روی و سوی دارد؛ روی و سوی که آن را در دل و درون خود می‌بینید، و روی و سویی که آن را در بیرون از خود می‌بینید. روی و سوی را که در درون خود می‌بینید اشاره نام نهاده‌اند تا فقیهان رسمی و ظاهرگرا، از آن نرمند و بدان خو بگیرند» (ابن عربی، بی‌تا؛ ج: ۱، ص ۲۷۹).

۲. این حدیث در منابع روایی موجود به نقل از امام علی علیه السلام نیز ثبت شده است (آمدی، ۱۳۹۳: ص ۶۶۵).
۳. در متون عرفانی به صورت مکرر از پیامبر صلی الله علیه و آله این حدیث نقل شده است. ابن عربی خود بسیار از این حدیث استفاده کرده و قیصری نیز این روایت را نقل نموده است (قیصری، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۷۸). شیمل می‌نویسد: «این حدیث ممکن است در اصل نوعی جرح و تعدیل از این کلام دلفی باشد که می‌گوید خود را بشناس. نظریه پردازان عرفانی به شدت بر این حدیث تکیه کرده‌اند» (شیمل، ۱۳۷۷: ص ۳۲۱). ابن تیمیه و نووی صحت این حدیث را رد کرده‌اند. ابن الغرس بعد از نقل عبارت نووی می‌گوید شیخ ما که منظور شیخ الحجازی الواعظ، شارح الجامع الصغیر سیوطی است می‌گوید محیی‌الدین بن عربی از معدود حفاظ این حدیث است (عجلوانی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۳۱۲)؛ اما در منابع شیعی به نسبت بیشتر این حدیث آورده شده؛ به‌عنوان نمونه علامه مجلسی این حدیث را ذکر کرده (مجلسی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۳۲) که متن کامل آن چنین است: «قَالَ النَّبِيُّ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ثُمَّ عَلَيْنَاكَ مِنَ الْعِلْمِ بِمَا لَا يَصِحُّ الْعَمَلُ إِلَّا بِهِ وَهُوَ الْإِخْلَاصُ»؛ همچنین این حدیث به امام صادق علیه السلام نیز نسبت داده شده است (مجلسی، ۱۴۲۳: ج ۶۱، ص ۹۱ و ۹۹).

۴. از نگاه ابوالفتوح خدا در مقام ذات دست، نیافتنی است؛ ولی آن ذات در مقام ربوبیت در نسبت به قدر استعداد و درخواست، مربوب است و به همین خاطر مختلف‌الظهور است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۲۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۷، ص ۷۰). از این لحاظ دیدگاه ابوالفتوح و ابن عربی بسیار نزدیک است.

۵. چون فراموش‌کار هستی تو را انسان نامیده‌اند.
۶. ابن عربی می‌گوید: «زمانی که از اهل عرفان سؤال از چیستی و ماهیت شیء شود، آن را از جهت حد ذاتی پاسخ نمی‌دهند؛ بلکه بدانچه آن مقام نتیجه می‌دهد پاسخ می‌گویند. ... بسیاری عالمانی که به حد ذاتی شیء آگاه هستند؛ ولی نزد آنها از آن ذوق و حال چیزی نیست و از آن شیء و شناختش بسی دورند؛ بلکه اصلاً ایمان به آن علم ندارند؛ بلکه تنها حد ذاتی و حد رسمی آن را می‌دانند و بس. بنابراین در این صورت پاسخ از شیء به نتایج و حال، تمام‌تر از پاسخ از آن به حد ذاتی و رسمی‌اش است؛ زیرا معرفت، مقامات را فایده نیست، مگر آنکه در شخص از آنها اثری باشد» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۴۳).
۷. ابوالفتوح در تفسیر آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲) می‌نویسد: «مراد به توفی حقیقت قبض نفس است، نه قبض نفس و روح». او این قول را که روح غیر از نفس است به عبدالله عباس منسوب می‌کند و به نقل از ایشان می‌گوید: «نفس آن است که قوام عقل و تمیز با آن باشد، چون مرد بخسبد، قبض آن نفس کنند و روح آن است که قوام حیات به آن باشد، چون مرد بمیرد آن باطل شود و بر این قول، تأویل نفس بر عقل شاید گرفتن» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۳۲۸)؛ اما در دیگر مواضع تفسیر خویش نفس و روح را به یک معنی گرفته است.
۸. او در اشاره به مراحل خلق انسان می‌گوید: «این حکایت تدریج خلق برای آن گفت، تا بدانند که این، فعل قادری مختار است، نه به طبع بوده است، چه اگر به طبع بودی به یک بار بیودی؛ چنان‌که کتابت به قالب که به یک بار برآید؛ اما آن که به اختیار فاعل بود، حرف در وجود آید به حسب ارادت او» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۳۵۳).
۹. به عادت گفت؛ زیرا در صورت اعجاز و خرق عادت، بدون آن آب انسان می‌افریند، مانند خلقت عیسی علیه السلام.
۱۰. مسئله‌ای که در این بحث توسط ابوالفتوح مطرح شده و خود پاسخی برای آن ارائه می‌کند این است: «اگر گویند، نه این مناقضه بود که خداوند در یک آیت گفت آدم را از خاک آفریدم و در آیتی دیگر گفت: از گل. و در دگر آیت از حمأ، و در دگر آیت از صلصال، این مناقضه

به چه زایل خواهی کردن؟ جواب آن است که گوییم: در اخبار چنین آمد که خدای تعالی بفرمود تا خاک آدم بر در بهشت بیفگندند، و به یک روایت دیگر میان مگه و طایف چهل سال [خاک بود چون چهل سال بگذشت خدای تعالی فرمان داد تا چهل شبان روز باران بر او بارانیدند تا گل شد چهل سال گل بماند] آنکه متغیر شد حمأ مسنون شد، گل سیاه رنگ سالخورده، چهل سال چنان بماند، آنکه خشک شد صلصال گشت، خدای تعالی صورت آدم بر آن صلصال نگاشت و جثه آدم از آن مصور کرد؛ چنان که صورت و شکل آدمی است» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۲۲۹).

۱۱. بر اساس دیدگاه مورد پذیرش ابوالفتوح جمادات به خودی خود ادراک ندارند (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۹، ص ۴۴).

۱۲. ابوالفتوح در تفسیر آیه «فَأَنْفُخُ فِيهِ؛ باد در او دم» و «فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ؛ مرغی شود به فرمان خدای» می نویسد: «در خبر چنین است که عیسی پاره ای گل را گرفت و شکل خفاشی بکردی و به دهن باد دردمیدی، مرغی زنده شدی و پیریدی... آنکه مرغ شود به حیات مرغ شود، و آن فعل خداست جل جلاله، و نفخ او به منزله روح باشد، و جسم به حیات زنده باشد» (ابوالفتوح، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۳۰). بنابراین از منظر ابوالفتوح شرط حیات روح است که به نفخ خدا یا به اذن خدا توسط پیامبر خدا ﷺ صورت می پذیرد.

۱۳. طبیعت، فطرت و غریزه سه واژه مترادف هستند که بنابر آنچه از تعاریف آنها به دست می آید، این واژه ها به لحاظ کاربرد و مفهوم، گاه بر همدیگر صدق می کنند و به جای همدیگر به کار می روند؛ ترجمه طبیعت و غریزه به سرشت و نهاد و نیز اطلاق فطرت بر غریزه و طبیعت، شاهد این مطلب است.

۱۴. «شَرٌّ» نقیض «خیر» باشد و گفته اند: «شَرٌّ، مضرتی باشد عظیم و خیر هر منفعتی باشد تمام. و اصل شَرٌّ، اظهار بود و «قِيلَ الشَّرُّ الرَّمَى بِالْمَكَارِهِ كَشَرِّ النَّارِ»، و اصل او نیز اظهار باشد برای آن که شرر آتش چون از او می جهد ظاهر می شود» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۹، ص ۱۳۷).

۱۵. این دیدگاه منسوب به برخی از سوفسطائیان و برخی اندیشمندان متأخر غربی است. در مسیحیت نیز این اعتقاد وجود دارد که بر اثر گناه نخستین، بنی آدم دارای پلیدی و شرارت ذاتی هستند (رساله به رومیان: ۵، ۱۲-۲۱؛ اول قرنتیان: ۱۵، ۲۲).

۱۶. پیرامون فریب آدم توسط شیطان این نکته مهم است که ابلیس در فریب خود جاودانگی و خلود در نعمت را بهانه قرار داده است. ابوالفتوح می‌گوید: «ابلیس پیامد برابر ایشان [آدم و حوا] بایستاد و گریستن گرفت. ایشان او را نشناختند، گفتند: چرا می‌گریی؟ گفت: بر شما که بخواهی مُردن، و این نعمت بر شما زوال خواهد آمدن. گفتند: چرا؟ گفت: زیرا که از درخت خلد و جاودانی نمی‌خورید، و ایشان را اشارت کرد به آن درخت. گفتند: ما از این نخوریم که ما را از این منع کرده‌اند. سوگند خورد که این درخت نه آن است، و من شما را نصیحت می‌کنم» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۵). همچنین او در تفسیر خود از آیه ۲۰ سوره اعراف می‌نویسد: «شیطان در وسوسه خود سوگند بخورد که خدای شما را از این درخت نهی نکرد؛ الا تا شما دو فرشته نباشی تا در آنجا [بهشت] مغلّد نمایی، و این چنان نمود که بر وجه نصیحت می‌گویم» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۸، ص ۱۵۲).

۱۷. ابوالفتوح در تفسیر «تغابن: ۲» ضمن اشاره به حدیث منقول از پیامبر ﷺ در مورد فطرت فرزندان آدم در ادامه، به حدیث دیگری اشاره می‌کند به این شرح: «و رسول گفت که خدای تعالی گفت: "خلقت عبادي کلهم حنفاء"، من بندگان خود را همه بر مسلمانی آفریدم» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۹، ص ۲۴۴).

۱۸. شیخ صدوق در کتاب التوحید در باب تفسیر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) روایتی از امیرالمومنین (ع) نقل می‌کند به این صورت: «سمع النبی رجلاً یقول لرجل؛ قَبَّحَ اللهُ وجهک ووجه من یشبهک، قال: مَه، لا تقل هذا، فإنَّ الله خلق آدم علی صورته» (ابن بابویه، ۱۴۳۰: ص ۱۱۶). محتوای این حدیث در عرفان بسیار پرکاربرد است.

۱۹. علما در آن سجده خلاف کردند. بعضی گفتند: سجده عبادت بود، و آدم در میانه قبله بود و سجده خدای را بود و بعضی دگر گفتند: آدم امام بود. آدم سجده خدای را کرد و ایشان به متابعت آدم خدای را سجده کردند. برای آن اقتدا به آدم، حواله سجده به آدم آمد. قول درست آن است که سجده، سجده تعظیم و اجلال بود، ... نبینی که خدای تعالی هر کجا سجده به خود حواله کرد، به «لام» تخصیص کرد، فی قوله: وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ...، أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي...، وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ و برای این «لام» شاید گفتن که خدای تعالی قبله است.

دگر آنکه اگر آدم را در آن سجده فضیلتی و مزیتی نبود بر آنان که سجده کردند او را ابلیس استنکاف و استکبار نکردی، چه او سالیان بسیار خدای را سجده کرده بود، اگرچه به نفاق بود عبادت او (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۱، ص ۱۵۷).
 ابوالفتح در تفسیر «وَفَضَّلْنَاهُمْ» و تفضیل دادیم بنی آدم را، «عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» بر بسیاری از آنان که ما آفریده‌ایم فضل دادنی، دو قول را مطرح و هر دو قول را رد می‌کند. قول نخست این است که این تفضیل بر فرشتگان نیست. ابوالفتح همان‌گونه که در متن توضیح داده شد لفظ کثیر را شامل فرشتگان و همه مخلوقات می‌داند. قول دوم که آن را نیز ابوالفتح رد می‌کند این است که این تفضیل مختص پیغامبران است او معتقد است: «برخی می‌گویند که ما نگفتیم همه آدمیان از فرشتگان بهترند و انما پیغامبران را گفتیم که از فرشتگان بهترند؛ اما نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند که گوییم؛ در تفضیل مراد آدمیانی باشند که نه پیغامبرانند و پیغامبران در تفضیل بر فرشتگان مستثنی‌اند به ادله دیگر» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۲۵۲).

۲۰. اشاره است به آیه «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ، باز ماندند پس ایشان بازماندگانی بد» (مریم: ۵۹)، «يقال: فلان خلف صدق من آبيه و خلف سوء»، نیک را خَلَف و بد را خَلَف.

ابوالفتح در ادامه در بحث معنی خلافت می‌افزاید: «فراء و زجاج گفتند: فرق بین دو معنی واژه خلف از جهت لفظ نیست، و هر دو یکی باشد، جز که فرق به قرینه دانند، نبینی که می‌گویند: خلف صدق و خلف سوء، به عنوان نمونه در آیه فوق جانشینی جوهرودان از فرزندان پیامبران را خلف بد و ناشایست می‌داند که نَسَب باپیامبران داشتند و لکن سیرت ایشان نداشتند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۳، ص ۹۷).

۲۱. ابوالفتح در تفسیر آیه ۱۴۴ سوره بقره می‌گوید: «آنکه علم ایشان [پیامبر ﷺ] را علم خود خواند برای اختصاص ایشان بدو چنان که گفت: "إِنَّ الَّذِي يُوْدُّونَ اللَّهَ"، أي يُوْدُّونَ أولياء الله، و چنان که گفت: "فَلَمَّا أَسْفُونَا" أي اغضبونا، یعنی اغضبوا رسولنا و اولیاءنا (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۰۵). بنابراین انسان یا حداقل برخی انسان‌های کامل و مؤمن به آنجا می‌رسند که فعل‌شان فعل خدا حساب می‌شود؛ یعنی خدا رنج دوستان خود از انسان‌های مؤمن را رنج خود می‌خواند (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۵: ج ۱۶، ص ۱۹) و به دلیل اختصاص، انتساب و ارتباطی که این انسان‌ها به او دارد علم و فعل ایشان فعل خدا است.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۳۰ق)، التوحید، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الإشارات والتنبيهات، بی جا: مطبعة آرمان.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰ق)، فصوص الحکم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار المحجّة البيضاء.
- _____ (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۵ش)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تصحیح: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ارسطو، (۱۳۵۶ش)، اخلاق نیکوماخس، مترجم: ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- استادی، رضا (۱۳۸۳ش)، آشنایی با تفاسیر به ضمیمه مسئله عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی، تهران: قدس.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۹۳ش)، غرر الحکم کلمات قصار امیرالمؤمنین (ع)، قم: امام عصر (عج).
- جوادی، قاسم (۱۳۸۴ش)، «عرفان و تصوف در تفسیر ابوالفتوح رازی» در مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی، ج ۱۴، قم: دارالحديث.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۴ش)، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت). تهران: فرهنگستان هنر.
- خلیل، خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۰۹ق)، کتاب العين، قم: دار الجهره.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۷ش)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طبری. محمد بن جریر (۱۴۰۹ق - ۱۹۸۳م)، جامع البیان في تفسير القرآن مشهور به تفسیر الطبری، بیروت: دار المعرفة.

- عجلوانی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۰ق)، کشف الخفا و منیل الالباس عما اشتهر الاحادیث علی السنه الناس، بیروت: المكتبة العصریه.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۲ ش)، شرح فصوص الحکم، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۲۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- مهریزی، مهدی (۱۳۹۶ش)، اندیشه‌های تقریبی ابوالفتح رازی، تهران: علم.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۵۷ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

References

The Noble Quran.

The Bible.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī. 1375 Sh. *Rawḍ al-jinān wa-rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'ān*.

Edited by Mohammad Jafar Yahaghi and Mohammad Mahdi Naseh. Mashhad: Islamic Research Foundation.

'Ajlawānī, Ismā'īl b. Muḥammad. 1420 AH. *Kashf al-khaḥf ' wa-munīl al-albās 'ammā ishtahara min al-aḥādīth 'alā alsinat al-nās*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya.

Āmidī, 'Abd al-Wāḥid b. Muḥammad al-. 1393 Sh. *Ghurar al-ḥikam wa-kalimāt al-qīṣār Amīr al-Mu'minīn*. Qom: Imām 'Aṣr.

Aristotle. 1356 Sh. *Ethics of Nicomachus*. Translated by Abolghasem Pourhosseini. Tehran: Tehran University Press.

Hekmat, Nasrollah. 1384 Sh. *Ḥikmat wa hunar dar 'irfān-i Ibn 'Arabī ('ishq, zībā'ī wa ḥayrat)*. Tehran: Farhangistān-i Hunar.

Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī. 1400 AH. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī. 1421 AH. *Majmū'a rasā'il Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā'.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī. n.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār al-Şādir.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. 1430 AH. *Al-Tawḥīd*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1403 AH. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. N.p.: Maṭba'at Ārmān.
- Javadi, Ghasem. 1384 Sh. "'Irfān wa Taṣawwuf dar tafsīr-i Abū al-Futūḥ Rāzī." In *Majmū'a-yi Maqālāt-i Kungira-yi Shaykh Abū al-Futūḥ Rāzī*, vol. 14. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Khalīl, Khalīl b. Aḥmad Farāhīdī. 1409 AH. *Kitāb al-'ayn*. Qom: Dār al-Jahra.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī al-. 1423 AH. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt.
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad. 1357 Sh. *Kashf al-asrār wa-'udda al-abrār [Tafsīr-i Khwāja 'Abd Allāh Anṣārī]*. Edited by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amīr Kabīr.
- Mehrizi, Mahdi. 1386 Sh. *Andīsha-hā-yi taqrībī-yi Abū al-Futūḥ Rāzī*. Tehran: 'Ilm.
- Ostadi, Reza. 1383 Sh. *Āshnā'ī bā tafāsīr ba-ḍamīma mas'ala-yi 'adam taḥrīf Qur'ān wa chand baḥth-i Qur'ānī*. Tehran: Quds.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd al-. 1382 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bustān-i Kitāb.
- Schimmel, Annemarie. 1377 Sh. *Ab'ād-i 'irfānī-yi Islām [Mystical Dimensions of Islam]*. Translated by 'Abd al-Raḥīm Gawāhī. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr al-. 1409 AH. *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [Tafsīr al-Ṭabarī]*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Yazdanpanah, Yadollah. 1389 Sh. *Mabānī wa uṣūl-i 'irfān-i naẓarī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.