

مجموعه مقالات علامه شهید استاد محمد اسماعیل مبلغ
بخش فلسفه (۶)

آفرینش نو از نگاه جامی

به انجمن محترم تاریخ
هنگامی که سالگرو حضرت جامی گرفته می‌شد جناب دانشمند گرامی مبلغ در
مقام حقایق و معانی جامی مقالتهای بل رسانی نوشتند که از انجمن جامی گزارش
یافت و مورد تحسین و آفرین قرار گرفت ولی هنگامی که آن منشآت و رسایل
طبع می‌شد بنا بر مسألت بنده به چین این مقاله از طبع ماند اکنون اصل آنرا در
طی ۷۶ صفحه به انجمن محترم تقدیم نمودم و امید می‌کنم این رساله طبع شود
زیرا حیث است اثری باین همه تحقیق و شیبایی از دسترس مطالعه ارباب ذوق
دور بماند.
با احترام: خلیلی

موضوع این گفتار آفرینش نو از نگاه مولانا جامی دانشمند و ادیب و عارف و شاعر
خراسان است و این نظریه چنانکه گفته خواهد شد یکی از عقاید عمیق عرفانی
ابن عربی است که عارف روشن ضمیر ما آنرا در آثار خود شرح و بسط داده است.
نگارنده در کتاب جامی و ابن عربی^۱ عقیده «وحدت وجود» را که مرکز تمام
عقاید صوفیانه ابن عربی است مورد بحث قرار داد و از بررسی در عبارات منظوم
و منثور عارف جام و مقایسه آن با کلمات ابن عربی بدین نتیجه رسید که وی در بیان
و شرح مکتب وحدت وجود قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته و در این عقیده با او

۱. از مجله آریانا شماره‌های سال ۲۲ مورخ سال ۱۳۴۵ ش. چاپ کابل.
۲. این کتاب به همین مناسبت از طرف انجمن جامی نشر شده است.

شريك بوده است. اما در مقدمه آن كتاب، در اثر تعجیلی كه در نشر و چاپ آن در كار بود نتوانست كه درباره ارتباط معنوی جامی به مكتب ابن عربی كه از آن به مكتب وحدت وجود نیز تعبیر می شود، بسط مقال دهد. از بنرو خوانندگان ارجمند را بدینجا مراجعه داد. پس این گفتار بدو بخش انقسام یافته در بخش نخست زیر عنوان «مقام جامی در مكتب وحدت وجود» از اهتمام جامی به مطالعه و شرح بعضی از آثار او و اینکه جامی از زمره طرفداران اوست، گفتگو بعمل آمده و در بخش دوم از نظریه «خلق جدید» سخن رفته است.

مقام جامی در مكتب وحدت وجود

مكتبهای فلسفی، عرفانی، علمی و ادبی بحدی باز نمی ایستد و به مرزی متوقف نمی شود. چون در محلی بوجود آید از آنجا به مواضع دیگر سیر می کند و در محیط جدید به رد و قبول یا اصلاح و تجدید برمی خورد. انتقال ثقافت و فرهنگهای مختلف در طول تاریخ از شرق به غرب و از باختر بخاور شاهد پیدا و گواه آشکارا بر این معنی تواند بود.

مكتب وحدت وجود نیز یکی از مصادیق این حکم است كه در جهان عرب بدست ابن عربی ظهور كرد و پس از وی در عالم اسلام مخصوصاً محیط عرفان پرور خراسان مورد قبول یا انكار قرار گرفت. موافقت و مخالفت با مكتب ابن عربی بمدح و ذم خود او منجر شد تا آنجاكه در میان عارفان اسلام مانند وی عارفی را نتوان سراغ كرد كه این قدر مردم درباره او باختلاف سخن گفته باشند چه طرفدارانش او را در شمار صدیقان، اقطاب، اولیاء الله آورده اند و مخالفان چندان در تخطئه و قدحش اصرار ورزیدند كه تكفیرش كردند و علت این امر بعضی از عقاید شیخ اكبر بود كه مخالفان آنرا با دین مخالف می دانستند.

در میان این عقاید عقیده وحدت وجود كه از يكسو سنگ بنا و حجر اساسی مكتب او را تشكيل می داد، از سوی دیگر به منزله مركز و محوری بود كه تمام دشمنی ها در اطراف آن دور می زد. قاید مخالفان مكتب وحدت وجود و حامل لوای طعن و انتقاد بر بنیادگذار آن یعنی ابن عربی، دانشمند مشهور ابن تیمیه (۶۶۱-۵۷۲۸) است. وی در آثار خود با شدت هرچه تمامتر به رد اقوال و عقاید ابن عربی پرداخته و در نقد «فصوص الحکم» رساله ای بنام «الرد الاقوم علی ما فی كتاب فصوص الحکم» برشته تحریر آورده و در آغاز آن گفته است: «ما تضمنه كتاب فصوص الحکم و ماشا كله من الكلام فانه كفر باطناً و ظاهراً و باطنه اقبیح من

در جای دیگر که عقیده فلاسفه را رد کرده راجع باین عربی چنین می گوید:

«...وهؤلاء المتفلسفة قد يجعلون جبرئيل هو الخيال الذي يشكل في نفس النبي صلى الله عليه وسلم» والخيال تابع للعقل فجاء الملاحة الذين شاركوا هؤلاء الملاحة المتفلسفة وزعموا انهم اولياء الله وان اولياء الله افضل من انبياء الله وانهم يأخذون عن الله بلا واسطة كابن عربي صاحب الفتوحات والفصوص فقال انه يأخذ من المعدن الذي اخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول والمعدن عنده هو العقل والملك هو الخيال والخيال تابع للعقل وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو اصل الخيال والرسول يأخذ عن الخيال فهذا صار عند نفسه فرق النبي ولو كان خاصة النبي مذكوره ولم يكن هو من جنسه فضلا عن ان يكون فوقه فكيف وماذكروه يحصل لاحاد المومنين والنبوة امر وراء ذلك فان ابن عربي وامثاله وان ادعوا انهم من الصوفية فهم الصوفية الملاحة الفلاسفة ليسوا من صوفية اهل العلم فضلا عن ان يكون من مشايخ اهل الكتاب والسننه كالفضيل بن عياض وابراهيم بن ادهم وابي سليمان داراني ومعروف الكرخي والجنيد بن محمد وسهل بن عبدالله التستري وامثالهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين^۲

ماحصل كلام ابن تيميه اينست كه: اين متفلسقان عقیده دارند كه جبرئيل همان خيال است كه در نفس پیامبر «صلى الله عليه وسلم» متشكل می شود و خيال تابع عقل است. پس ملحدانی كه با آن فلاسفه ملحد اشتراك دارند در میان آمدند و پنداشتند كه اولياء خدايند و اولياء از انبياء افضل اند زیرا علوم خود را بدون واسطه از خدا می گیرند. همچون ابن عربي كه گفته است: وی از همان معدن علم می گیرد كه فرشته حامل وحی از آن اخذ می كند. ابن عربي وامثالش اگرچه ادعا می كنند كه از صوفیانتند لیكن آنان از زمره صوفیه فلاسفه ملحدانند و از صوفیاتی كه اهل علمند نیستند چه رسد باینكه از مشايخ اهل كتاب و سنت باشند مانند فضيل بن عياض و ابراهيم بن ادهم و ابوسليمان داراني و معروف كرخي و جنيد و سهل تستري و امثال ایشان.

بعقیده ابن تيميه، نظريه وحدت وجود از آن جهت باطل و با دين مخالف است كه بانكار وجود حق منجر می شود، بعبارت ديگر اين قول ابن عربي كه وجود اعيان عين وجود حق است از يكسو انكار خالق را دربردارد و از سوی ديگر انكار مخلوق را و از

۱. رك : مجموعه الرسائل شيخ الاسلام ابن تيميه ص ۴۱ - ۴۲ چاپ اول مطبعه سنة المحمديه ۱۹۴۹ م.

۲. رك : الترفقات بين اولياء الرحمن و اولياء الشيطان ۵۵ - ۵۶ چاپ مطبعه سمات مصر

آن نتیجه می شود که نه خالق است و نه رب است و نه مربوب. پس بیگمان این قول در جهت مخالف قرآن و سنت که دلالت بر وجود خالق و مخلوق دارد، افتاده و در غایت بطلان است.^۱

از این رو ابن تیمیه حقیقت امر در باب وحدت وجود انکار خالق را می داند و می گوید:

«... و حقیقة امرهم جحد الخالق فانهم جعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق وقالوا الوجود واحد...»^۲

با این انکار شنیدنی که وی درباره ابن عربی دارد در حقیقت چنین انصاف می دهد که در میان قایلان وحدت وجود با اسلام نزدیکتر است:

... لکن ابن عربی اقربهم الى الاسلام واحسن كلاماً فی مواضع كثيرة فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الامر والنهي والشرائع على ماهي عليه ويامر بالسلوك بكثير مما امر به المشايخ من الاخلاق والعبادات.^۳

یعنی: لیکن ابن عربی در میان طرفداران وحدت وجود از همه با اسلام نزدیکتر است و کلامش در موارد متعدد نیکوتر زیرا در میان ظاهر و مظاهر فرق کرده و به امر و نهی و شرایع انسان که هست اقرار آورده و به سلوک و آنچه که مشایخ از اخلاق و عبادات گفته اند، امر نموده است.

همچنان شاگرد ابن تیمیه، ابن القيم الجوزیه (۶۹۱-۷۵۱) به رد نظریه وحدت وجود ابن عربی پرداخت و آنرا مستلزم ابطال اصل تکلیف و نفی تغایر در میان عابد و معبود دانست.^۴

دانشمندی که نسبت به ابن عربی از ابن تیمیه و شاگردش بدبین تر می نماید برهان الدین بقاعی شافعی، متوفای ۸۵۵، است که در جرح و قدح شیخ اکبر بنام «کتبه الغبی فی تکفیر ابن عربی» ساخته است.^۵

همچنان دانشمند معروف هموطن ما شیخ علی بن سلطان محمد قاری همروی متوفای ۱۰۱۶ هـ از مخالفان ابن عربی است و در رد فصوص کتابی تألیف کرده که چنین آغاز می شود: الحمد لله الذي اوجد الاشياء شرها وخيرها^۶ اما مخالفان وی از

۱. رك: مجموعة الرسائل والمسائل ص ۱۷ ج ۴ مطبعة المنار ۱۳۴۹ هـ.

۲. الفرقان بين اولياء الرحمن و اولياء الشيطان ص ۵۷ ج مصر.

۳. مجموعة الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۷۶

۴. ابن القيم الجوزية عصره و منهجه و آراءه في الفقه و العقائد و التصوف تأليف عبدالمعظم عبدالسلام ص

۳۶۱ قاهره ۱۹۵۶ م

۵. تراث الانسانية ص ۱۵۸

۶. كشف الظنون ص ۱۹۲

زمره صوفیان یکی صوفی معروف شیخ رکن الدین علاء الدولة است که با اعتراف به بزرگی و کمال شیخ تکفیرش کرده است، جامی آرد:

«... شیخ رکن الدین علاء الدولة قدس الله تعالی روحه، به بزرگی و کمال حضرت شیخ رضی الله عنه در بسیاری از حواشی فتوحات اعتراف نموده است چنانکه در خطاب به وی نوشته که: ایها الصدیق و ایها المقرب و ایها الولی و ایها العارف الحقانی. و این حواشی حالا بخط وی برکنار فتوحات موجود است اما ویرا در آن معنی که حضرت حق را وجود مطلق گفته است تخطئه بلکه تکفیر کرده است...»^۱ و نیز جامی در ضمن بیان شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشی که از هواخواهان و شارحان مکتب ابن عربی است گوید:

«... با شیخ رکن الدین علاء الدولة قدس الله سره معاصر بوده است و میان ایشان در قول بوحثت وجود مخالفات و مباحثات واقع است و در آن معنی بیکدیگر مکتوبات نوشته اند. امیر اقبال سیستانی در راه سلطانیه با شیخ کمال الدین عبدالرزاق همراه شده بود از وی استفسار آن معنی کرده ویرا در آن معنی غلو تمام یافته پس از امیر اقبال سیستانی پرسیده که شیخ تو در شأن محی الدین عربی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که او را مرد عظیم الشأن می داند در معارف اما می فرماید که درین سخن که حق را وجود مطلق گفته، غلط کرده و این سخن را نمی پسندد، وی گفته اصل همه معارف او خود این سخن است و از این بهتر سخنی نیست. عجب که شیخ تو این را انکار می کنی و جمله انبیاء و اولیاء و ائمه بر این مذهب بوده اند، امیر اقبال این سخن را به شیخ خود عرضه داشت کرده بوده است شیخ در جواب نوشته است که در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته است و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده اند...»^۲

همچنان شیخ نور الدین عبدالرحمن استقرائنی پیوسته مردم را از مطالعه مصنفات ابن عربی منع می کرده «تا حدیکه چون شنیده است که مولانا نور الدین حکیم و مولانا بدر الدین رحمهما الله فصوص بجهت بعضی طلبه درس می گویند بشب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان بازستاند و بدرید و منع کلی فرمود»^۳ ظاهراً چنین می نماید که کتاب «فصوص» نسبت به آثار دیگر ابن عربی بیشتر در

۱. نفعات الانس ۵۵۴

۲. نفعات الانس ص ۴۸۲

۳. نفعات الانس ص ۴۸۸

رد و طعن او اثر داشته است. کسانی که عقاید او را مورد انکار قرار داده دلیل ایشان این بوده که عقاید وی خاصه نظریه وحدت وجود با دین سازگار نیست پس برای دفاع از «عقیده» ابن عربی و افکارش را مردود دانسته‌اند. اما مولینا جامی معتقد است که عامل تخطئه و طعن مخالفان تقلید و تعصب و یا بی‌اطلاعی از اصطلاحات او بوده است چنانکه می‌گوید:

«اعظم اسباب طعن طاعنان در وی کتاب فصوص الحکم است و همانا که منشأ طعن طاعنان یا تقلید و تعصب است یا عدم اطلاع بر اصطلاحات وی و یا غموض معانی و حقایق و معارف که در مصنفات وی تخصیص در فصوص و فتوحات اندراج یافته است در هیچ کتاب یافت نمی‌شود و از هیچ کس ازین طایفه ظاهر نشده است.»^۱

در برابر مخالفان، جمع غفیری از دانشمندان، عارفان و علمای دین به دفاع از ابن عربی برخاستند و از مدحش دریغ نکردند. شاید نخستین کسی که در پیرامون عقیده شیخ نقاش و جدال را برانگیخت جمال‌الدین بن خیاط یمنی بود که مسایلی چند را در کتابی نوشت و در بلاد اسلام بعلماء فرستاد. دانشمندان رودی بر آن مسایل نگاشتند و معتقدان آنرا تشبیح کردند. محب‌الدین فیروزآبادی صاحب قاموس که از مدافعان بزرگ ابن عربی بشمار می‌رود عقیده دارد که ابن‌الخیاط در مجموعه مسایل خود، عقاید باطل و مخالف با اجماع مسلمین را ذکر کرده بود و چیزی از آرای ابن عربی در آن وجود نداشت. وی در مناقب شیخ باطناب سخن گفته تا آنجا که می‌گوید:

وبالعجمله فما انکر علی الشیخ الایمض الفقها القح الذین لاحظ لهم فی شرب المحققین و اما جمهور العلماء و الصوفیة فقد اقرؤا بانه امام اهل التحقیق و التوحید و انه فی العلوم الظاهرة فرید و حید.^۲

یعنی: بعضی از فقهای خشک که بهره‌ای در شرب محققان ندارند شیخ را منکر آمدند اما جمهور دانشمندان و صوفیان معترفند که وی پیشوای اهل تحقیق و توحید و در علوم ظاهری بیمانند است. دیگر از طرفداران ابن عربی شیخ الاسلام سراج‌الدین مخزومی است که کتاب خاصی در یاری وی نوشته و به «کشف الغطاء عن اسرار کلام شیخ محیی‌الدین» نامیده است و در آن گفته: «کسی از امثال ما را نباید بر آنچه که از سخنان او را در فتوحات و جز آن ندانسته، انکار ورزد. هزار

۱. نقحات الانس ص ۵۲۷ - ۵۲۸
 ۲. البراقبت و الجواهر ج ۱ ص ۸ و ۱۰

دانشمند از مطالب آن کتاب واقف شدند و قبول کردند^۱، وقتی از شیخ سراج الدین بلقینی دربارهٔ ابن عربی سوال شد گفت: «از انکار کلام شیخ برحذر باشید زیرا وی چون در بحار معرفت و تحقیق غواصی کرد، در اواخر عمر خود در فصوص، فتوحات و التنزلات الموصلة مطالب را طوری عبارت آورد که اهل اشارت بدانند. پس از وی گروهی ظهور کردند که در طریق او نایب بودند «فغلطوه فی ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم یکن عندهم معرفة باصطلاحه»^۲ سیکی دربارهٔ او گوید: «کان الشیخ محیی الدین آیه من آیات اللہ تعالیٰ»^۳ جلال الدین سیوطی کتابی بنام «تنبیه الغیبی فی تیرة ابن عربی» در دفاع از وی تالیف کرد. قطب الدین شیرازی در نئای وی می گوید: «ان الشیخ محی الدین کان کاملاً فی العلوم الشرعیة والحقیقیة ولا یقدح فیہ الا من لم یفهم کلامه» فخر الدین رازی گفته است: «کان الشیخ محی الدین ولیناً عظیماً»^۴ صدر المتألهین ابن عربی را در عدد اقطاب فکر در دوره اسلامی که عبارتند از فارابی و ابن سینا و جز ایشان آورده، بل برتر از آنان دانسته است^۵ ناگفته نماند که بعضی از علماء دربارهٔ ابن عربی توقف کرده و اقوال او را که ظاهراً با شرع شریف مخالف به نظر می رسد از قبیل شطحیات صوفیانه دانسته اند که در حال وجد و غلبه احوال صادر می شود، پس از بیان گذشته معلوم گردید که علمای اسلام راجع باین عربی به سه راه رفته اند: مخالفت و توقف و موافقت و عارف ما همین راه سوم را برگزید و در زمره هواخواهان او درآمد که اگر خوف مغالات نبودی او را در محیط عرفان پرور خراسان بزرگترین شارح و مروج عقاید شیخ اکبر گفتمی.

ارادت جامی به ابن عربی

نورالدین به محیی الدین بغایت اخلاص و نهایت ارادت دارد و هر جا از وی به عظمت و بزرگی یاد می کند، به القاب «امام العارفین» و «قطب الموحدین» و «قدوه عارفان» و «پیر توحید» می خواند و در وصفش می گوید:

قدوه عارفان پسر قدم قطب حق صاحب فصوص حکم
 پیر توحید شیخ محیی الدین آفتاب سپهر کشف و یقین
 با بعد زمانی که در میان عارف جام و ابن عربی وجود دارد لابد وی این ارادت را

۱. البروقیت و الجوامع ج ۱ ص ۹

۲. البروقیت و الجوامع ج ۱ ص ۱۰

۳. ایضاً همان کتاب ۱۰/۱

۴. البروقیت و الجوامع ج ۱ ص ۱۱۹

۵. رک: مقدمه رضا مظفر بر استعاره صفحه ب

بشیخ اکبر از طریق مطالعه در آثار او خاصه فتوحات و فصوص پیدا کرده است اینک
علاقه و دل بستگی مولینا را به تالیفات ابن عربی مورد بحث قرار می دهیم.
ابن عربی پرکارترین عارفی است که تاریخ تصوف اسلامی بخود دیده است
و صدور آن همه تالیفات از عارفی که بناچار قسمتی از عمر خود را در عبادت
و ریاضت صرف کرده است بسیار شگفت انگیز می نماید وی در این مورد در صف
کیار مولفان اسلام همچون ابن سینا و غزالی قرار می گیرد. شماره تالیفات ابن عربی
بقول خودش به دوصد و هشتاد و نه کتاب و رساله می رسد.^۱ جامی راجع به مولفات
او گوید:

«وی را اشعار لطیف و غریب است و اخبار نادر عجیب، مصنفات بسیار دارد
یکی از کیار مشایخ بغداد در مناقب وی کتابی جمع کرده است و در آنجا آورده است
که مصنفات حضرت شیخ از پانصد زیاده است و حضرت شیخ بالتماس بعضی از
اصحاب رساله بی^۲ در فهرست مصنفات خود نوشته است و در آنجا زیادت از
دویست و پنجاه کتاب را نام برده بیشتر در تصوفات و بعضی در غیر آن»^۳

پس اگر شماره پانصد که جامی آنرا یکی از مشایخ بغداد نسبت داده مورد تأمل
و بعید از قبول باشد عدد زیادت از دوصد و پنجاه که مستند بگفته خود ابن عربی
است ظاهراً قبول را می نماید. بهر حال در میان تمام آثار وی کتاب «الفتوحات
المکیه» و «فصوص الحکم» بغایت مهم و قابل توجه است.

کتاب فتوحات بزرگترین تالیف ابن عربی است و خود در فهرست مولفاتش آنرا
چنین ستوده است:

کتاب الفتوحات المکیه کتابی است بزرگ در چند مجلد که مطالب آن
در مکه برابم منکشف گشته و مشتمل است بر پنجصد و شصت باب
در اسرار عظیمه از مراتب علوم و معارف و سلوک و منازل و منازل
واقطاب و آنچه بدین فن مانند.

وجه تسمیه آن به «فتوحات المکیه» بنا بقول خود مولف آنست: هنگامی که وی به
زیارت مکه مشغول بود فتوحی از جانب خداوند بر او وارد می شد که از آن جمله
مطالب این کتاب است^۴ ازینرو وی مطالب فتوحات را الهام الهی می داند چنانکه در

۱. رک: مقدمه دکتر ابوالعلا عقیلی بر فصوص الحکم ص ۵ ج ۱ قاهره ۱۹۶۶

۲. این رساله را ابوالعلا عقیلی در مجله پوهنهی ادبیات پوهنتون اسکندریه ج ۸ سال ۱۹۵۴ چاپ کرده است.

۳. رک: نفعات الانس ص ۵۲۶ ج تهران

۴. رک: به: کشف الطنون ص ۱۷۵ چاپ سعادت

باب ۳۷۳ گوید:

جمیع آنچه را که نوشته‌ام و در این کتاب (فتوحات) می‌نویسم از املاء الهی و القاء ربانی یا نفل روحانی در روح کیانی است تمام آنها بحکم ارث از انبیا و پیروی ایشان است نه بحکم استقلال.^۱

ابن عربی نه تنها کتاب فتوحات را از الهام الهی می‌داند بلکه در پیش گفتار رساله فهرست مولفات خود این ادعا را نسبت به آثار دیگر خود نیز تعمیم داده است چنانکه جامی از قول او آورده است:

... و در خطبه آن رساله فرموده که قصد من در تصنیف این کتب نه چون سایر مصنفان تصنیف و تألیف بود بلکه سبب بعضی تصنیفات آن بود که بر من از حق سبحانه امری وارد می‌شد که نزدیک بود که مرا بسوزد خود را به بیان بعضی از آن مشغول می‌ساختم، و سبب بعضی دیگر آنکه در خواب یا در مکاشفه از جانب حق سبحانه و تعالی به آن مأمور می‌شدم.^۲

ابن عربی کتاب فتوحات را در خلال سالیان دراز تالیف کرده است چه وی آنرا بسال ۵۹۸ در مکه از آنوقتی که بقصد حج در آنجا وارد شد آغاز نمود و بسال ۶۵۶ به پایان رسانید. از آن پس مورد توجه صاحبان قرار گرفت و شاید شیخ عبدالوهاب شعرانی صوفی مشهور مصر در قرن دهم، از صوفیان دیگر عنایت بیشتر به فتوحات داشته و به مطالعه و استفاده از آن حریصتر بوده است. وی فتوحات را در کتابی اختصار کرد و آنرا «لواقح الأنوار القدسیة المنتقاة من الفتوحات المکیة» نامید و بار دیگر باختصار تلخیص پرداخت و آنرا به «الکبریة الاحمر من علوم الشیخ الاکبر» مسمی کرد و همچنان کتاب «البواقیت والجواهر» خود را باقتباساتی از فتوحات زینت داد با این حال نمی‌توان او را از اتباع خالص و وفادار مکتب ابن عربی دانست زیرا وی اصرار بسیار در تیرنه ابن عربی دارد و در هنگام تلخیص فتوحات در حذف و اسقاط اسراف کرده تا آنجا که تلخیصات او کاملاً از عناصر فلسفه تصوف ابن عربی خالی و مجرد است و در این تلخیصات تنها عناصر دینی و کلامی که ابن عربی در آن با سلف اتفاق دارد و یا مسایل صوفیانه‌یی که دارای صبغه اخلاقی و عملی است به نظر می‌رسد. عبارت دیگر در تلخیصات شعرانی بن عربی فقیه و عالم تجلی می‌کند نه عارف و فیلسوف ازینرو نمی‌توان آنرا صورت کاسی از فتوحات و مأخذی که از آن

۱ بحواله البواقیت و الجواهر ج ۱ ص ۲۵ ج مصر ۱۳۰۶

۲ رک به صفحات الانس ص ۵۴۶

ابن عربی در کتاب فتوحات ثروت هنگفتی از اصطلاحات فلسفه تصوف از خود بجامانده است. دکتور ابوالعلا عقیفی معتقد است که ری در این اصطلاحات از تمام مصادری که می دانسته همچون قرآن کریم، حدیث، علم کلام، فقه، تصوف، فلسفه افلاطون و ارسطو و رواقیان و رجال مکتب افلاطونی جدید و گنومی و هرمیسی بهره مند شده و همچنان مصطلحاتی را که در محیط اسماعیلیه و قرامطه و اخوان الصفا شایع بوده استخدام کرده است. لیکن مصادر وی هرچه باشد او تمام این اصطلاحات را برنگ خاصی درآورد و بهر یک معنای جدیدی داد که با روح مکتب او سازگار بود. صوفیانی که پس از ابن عربی آمدند اهم از عربی، خراسانی، فارسی و ترکی و شاعر و غیر شاعر همه زبان و اصطلاحات او را بکار بردند خواه در فلسفه وحدت وجود با او موافق بودند و خواه مخالف^۲

تأثیر فتوحات متحصر در اصطلاحات آن نیست و به مطالب و مواد آن نیز بستگی دارد. نفوذ مقاصد این کتاب در اشعار نغز و دلکش صوفیانه عراقی، محمود شبستری، جامی و جز ایشان و همچنان در مولفات کاشانی، عبدالکریم جیلی و دیگران به نظر می رسد. باید گفت که اثر فتوحات در حدود جهان اسلام متوقف نشد بلکه به محیط مسیحی و یهودی اروپا نیز سرایت کرد و کسانی مانند دیمون لول و دیمون مارتن که اقوال ابن عربی و غزالی و ابن رشد را در وصف بهشت بازگو کرده اند از آن کتاب متأثر شده اند. همچنان شاعر و فیلسوف بزرگ مسیحی «دانتی» در بسیاری مطالبی که در وصف دوزخ و بهشت گفته از فتوحات مدد گرفته است و این معنی از تحقیقاتی که آسین بلایوس اسپانوی در کتاب «علوم آخرت اسلامی و اثر آن در کومیدی الهی» انجام داده بدست می آید و این مستشرق در میان کومیدی دانتی و افکار اسلامی که در فتوحات ابن عربی و رساله الغفران ابوالعلاء معری و قصص معراج نبوی «صلی الله علیه و آله و سلم» آمده، مقایسه کرده و بوجود پیوند در میان دانتی و این مصادر اسلامی قطع و یقین دارد. و نیز احتمال می رود که عقیدت ابن عربی که در فتوحات و جز آن آمده، اثر بسیاری در فلسفه اسپنوزا داشته است.^۳

۱. رک به: مقاله دکتور ابوالعلا عقیفی راجع بکتاب فتوحات در مجله تراث الانسانیة مجلد اول شماره دوم ص ۱۶۲ - ۱۶۳ قاهره ۱۹۶۳
 ۲. ایضاً ص ۱۶۸
 ۳. رک به: مقاله عقیفی در مجله تراث الانسانیة ج ۱ اش ۲ ص ۱۱۸

جامی و فتوحات

از مرور و مطالعه در آثار عرفانی جامی بر می آید که وی فتوحات را «دل» می دانسته و به مطالعه آن مشغولی تمام می فرموده و بدان استشهاد می کرده است چنانکه در کتاب «نفحات الانس» در ضمن بیان شرح حال ابن عربی چند حکایت از فتوحات آورده که دلیل پیدایه مطالعه و علاقه وی بدان کتاب تواند بود، از آن جمله یکی این حکایت است:

«و هم در فتوحات می آورد که در سنه ست ثمانین و خمسمائه در مجلس ما حاضر شد یکی از علماء که بر مذهب فلاسفه رفتی و اثبات تیرت چنانکه مسلمانان کنند نکردی و انکار خوارق عادت و معجزات انبیاء علیهم السلام کردی و اتفاقاً فصل زمستان بود و در مجلس منقل آتش افروخته بودند آن فلسفی گفت که عامه می گویند که ابراهیم را در آتش افروخته، انداختند و نسوخت و این محال است زیرا که آتش بالطبع محرق است مر اجسام قابله را. پس بنیاد تأویل کرد و گفت مراد به آتش مذکور که در قرآن واقع است آتش غضب نمرود است و مراد به انداختن ابراهیم در آن آتش آن است که غضب بر وی واقع شد و مراد به آنکه آن آتش ویران سوخت آنکه غضب را بر وی نراند بجهت غلبه ابراهیم بر وی بدلیل و حجت. چون آن فلسفی از کلام خود فارغ شد، بعضی از حاضران مجلس (در ظاهر آن است که شیخ به آن خود را می خواهد) گفت: چه می گویی که ترا صدق آنچه که خدای تعالی گفته است که آتش بر ابراهیم علیه السلام برد و سلام گردانیدم بنمایم و مقصود من از این رفع انکار معجزه ابراهیم علیه السلام است نه اظهار کرامت خویش. آن منکر گفت که این نمی تواند بود، گفت این آتشی که در متقله است همان آتش است که تو می گویی بالطبع محرق است، گفت آری هست. نقله را برداشت آنها را در دامن منکر ریخت و مدتی بگذشت و بدست خود هر طرف می گردانید و جامه وی نسوخت باز آن آتش را در متقل ریخت و منکر را گفت دست خود بیار چون دست وی بتزدیک آتش رسید بسوخت پس گفت روشن شد که سوختن و ناسوختن آتش بفرمان خداوند است سبحانه و تعالی نه بمجرد طبع، منکر اعتراف نمود و ایمان آورد»^۱

جامی در «سلسله الذهب» آنجا که از روش نظر و استناد نکوهش کرده آن

حکایت را چنین به نظم در آورده است:

یسافت تاگاه آن حکیمک راه پیش جسمی ز اولیاء الله

۱. این جمله نثر خود جامی است فتاوی

۲. نفحات الانس ص ۵۵۲

فصل دی بود و منقل آتش
 شد بستریب آتش و منقل
 ذکر آن قصه کهن بتمام
 آن حکیمک ز جهل و استنکار
 آنچه بالطبع محرق است کجا
 یکی از حاضران ز غیرت دین
 منقل آتشش بدامن ریخت
 گفت درکن میان آتش دست
 چون نه دستش^۱ بسوخت نه دامن
 شد از آن جهل او برو روشن

طبع را هم مسخر حق دید
 جانش از تیرگی جهل رهید^۲

نظم حکایت بالا نکته مهم دیگری را بما می آموزد که هرگاه کسی بخواهد در پیرامون مأخذ قصص و حکایات منظوم جامی تحقیق کند باید «فتوحات» را در نظر بگیرد زیرا ممکن است اصل بعضی از آنان را در این کتاب بیابد.
 جامی باز در سلسله الذهب داستان عاشق شدن این عربی را از فتوحات گرفته به نظم آورده است:

پیر توحید شیخ محیی الدین
 ز آنچه از ذوق خود بیان کرد دست
 که ز مغرب چو آمدم بدمشق
 عشقم اندر دل آتشی افزود
 لیکن آنرا بهیچ روی ورهی
 علم افروخت عشق بر عیوق
 آفتاب سپهر کشف و یقین
 در فتوحات مکی آورد دست
 جیب جانم گرفت جذبه عشق
 که برآمد ز هستی من دود
 متعین نبود قبله گهی
 لبیک تمام و نشان نه از معشوق^۳

روی هم رفته، از این مورد و نظایر آن برمی آید که مولینا جامی بمطالعه کتاب فتوحات اقبال بسیار نموده و از آن بهره مند شده است.

اگرچه «فتوحات» از لحاظ احاطه و شمول بر مطالب تصوف کمتر نظیر دارد و ازین جهت می توان آنرا دایرة المعارف عرفان و تصوف خواند. اما «فصوص الحکم» بدون مبالغه مهم ترین و عمیق ترین اثر ابن عربی است. انسان که فیلسوف ما ابن سینا

۱. در اصل حکایت خواندیم که دامن فلسفی نه سوخت اما دستش بسوخت و جامی در نظم آن اندکی تصرف کرده و گفته که دستش هم نسوخت.

۲. هفت اورنگ: سلسله الذهب ص ۲۱۰ ج تهران ۱۳۳۷

۳. رک به: هفت اورنگ ص ۲۲۲

پس از هضم فلسفه یونان و مطالعه دقیق آثار اسلاف خود و تصنیف کتاب کبیر «شفا» در دوران پختگی و کمال خویش «اشارات و تنبیهات» را به پرداخت، ابن عربی نیز پس از سیر در آثار صوفیان و دانشمندان پیش از خود و طی مراحل کمال و تالیف فتوحات، فصوص را تصنیف کرد.

اگر بقول عارف بزرگوار ما مولینا جلال الدین بلخی که گفت:

حاصل عمرم مه سخن بیش نیست

خام بدم پخته شدم مسوختم

دوران زندگی عارفان را در این سه قسمت: خامی، پختگی و سوختن خلاصه کنیم، ابن عربی کتاب «فصوص» را در دوره اخیر که همان مرحله کمال صاحب‌دلان است تالیف کرده است وی عقیده دارد که این کتاب را پیغمبر بزرگوار اسلام «صلی الله علیه و سلم» باو عنایت فرموده چنانکه در آغاز فصوص پس از ستایش خداوند «جل شانہ» بدین معنی تصریح کرده گوید:

«... رسول خدا «صلی الله علیه و سلم» را در رویای صالحه که در ده آخر محرم

سال شش صد و بیست و هفت بشهر دمشق بمن نمودند، دیدم و در دست آن

حضرت «صلی الله علیه و سلم» کتابی بود پس بمن فرمودند: این «کتاب فصوص

الحکم» است آنرا بگیر و به مردمی که از آن بهره مند می‌شوند، برسان. گفتم: بر

ماست که خدای و رسول او و اولوالامر را اطاعت کنیم چنانکه بسمع و اطاعت ما را

امر فرموده‌اند.^۱ پس حقیقت مراد آن حضرت را دریافتم و نیت را از اغراض نفسانی

پاک کردم و قصد و همت را در ابراز این کتاب بدانسان که رسول خدا «صلی الله علیه

و سلم» تعیین و تحدید فرموده بود برگماشتم بدون آنکه بر آن چیزی بیفزایم و از آن

کم کنم...»^۲

از بیان مذکور معلوم می‌شود که ابن عربی کتاب فصوص را در خلال سال ۶۲۷ هـ

تالیف کرده و یا بدان ملهم شده است و به تعبیر جامی از سر و غیب بحس و شهادت

آورده است^۳ اهمیت این کتاب از آن جهت است که ابن عربی در خلاصه و زبیده

عقیدتی را که در حدود چهل سال در دماغ و قلبش خلجان داشت و جرات نمی‌کرد

که افشاء کند، بصورت کامل در آن فرو ریخته و مذهب وحدت وجود را بشکل

نهایتش اظهار کرده است.^۴

۱. اشارت باین آیه شریفه است: «اطعوا الله و اطعوا الرسول و اولی الامر منکم»

۲. رک به: فصوص الحکم ص ۴۸ با مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر ابوالعلا عقیلی قاهره ۱۹۲۶

۳. رک به: شرح فصوص ص ۷ ج هـ ۱۹۰۷ م

۴. رک به: مقدمه عقیلی بر فصوص ص ۷

سیک عبارات فصوص بغایت معقد و پیچیده است. لیکلسون اسلوب ابن عربی را در فصوص چنین وصف و تعریف می‌کند:

وی نسی از قرآن و یا حدیث را گرفته به همان طریقی که در نوشته‌های فیلون و اریجن اسکندری به نظر می‌رسد، تفسیر و تأویل می‌کند. فهم افکار ابن عربی در این کتاب مشکل است و مشکلتر از آن شرح و تفسیر آنست زیرا روش و زبان فصوص اصطلاحی خاص و در غالب اوقات مجازی معقد است و هرگونه تفسیر حرفی که از مطالب آن کتاب بعمل آید، معنایش را فاسد می‌کند و هرگاه اصطلاحات ابن عربی را نادیده بگیریم فهم کتابش محال است و بنادیشه‌ای که روشنگر معانی آن باشد نمی‌توان دست یافت و بر رویهم کتاب مورد بحث نوع خاصی از تصوف مدرسی عمیق و غامض را نشان می‌دهد.^۱ غموض و تعقید سبک فصوص سبب شد که گروهی از عارفان و دانشمندان آنرا شرح و تفسیر کنند تا آنجا که بقول شیخ محمد رجب حلمی که خود را از احفاد شیخ محیی‌الدین می‌داند شروع فصوص اعم از عربی و دری و ترکی به سی و هفت شرح می‌رسد.^۲ بنابه گفته جامی نخستین کسی که بشرح فصوص پرداخت شیخ مویذ الدین جندی (متوفی در حدود ۷۰۰ هـ) است.^۳

مولینا «در نفحات الانس» درباره شرح مویذ الدین گوید:

...وی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین است، جامع بوده است میان علوم ظاهری و باطنی، بعضی مصنفات شیخ بزرگ را چون فصوص الحکم و مواقع النجوم شرح کرده است و مأخذ سایر شروح فصوص شرح وی است و در آنجا تحقیقات بسیار است که در سایر کتب نیست و کمال وی از آن معلوم می‌شود. وی گفته است که خدمت شیخ صدرالدین قدس سره خطبه فصوص را از برای من شرح کرد و در اثناء آن وارد غیبی بر وی ظاهر شد و اثر آن ظاهر و باطن مرا فرو گرفت آنگاه در من تصرفی کرد عجیب و مضمون کتاب را بتمام در شرح خطبه مفهوم من گردانید و چون این معنی را از من دریافت گفت که من نیز از حضرت شیخ درخواستم که کتاب فصوص را بر من شرح

۱ رک به: مقدمه عقیقی ص ۱۲

۲ رک به: مقدمه عقیقی ص ۲۲

۳ نقد الفصوص ج ۳، ص ۱۰

کند، خطبه را شرح کرد و در اثناء آن در من تصرفی کرد که مضمون تمام کتاب مرا معلوم شد پس باین حکایت مسرور شدم و دانستم که مرا بهره تمام خواهد بود بعد از آن مرا فرمود که آن را شرحی بنویس پس در حضور وی اجلا لا قدره و امثالا لامره خطبه را شرح کردم.^۱ بنا بگفته کاتب چلبی شیخ مویذالدین جندی را بر فصوص دو شرح بوده است یکی بزرگ و دیگری کوچک^۲ و در شرح کبیر از خود به «قال العبد» و از ابن عربی به «قال الشيخ» یاد می‌کند^۳ و برخی دیگر از شارحان فصوص عبارتند از:

(۱) سعد الدین محمد بن احمد الفرغانی متوفای ۵۷۰۰

(۲) کمال الدین محمد بن علی انصاری شافعی متوفای ۵۷۲۷

(۳) کمال الدین عبد الرزاق کاشی متوفای ۷۳۰

(۴) شیخ داود قیصری متوفای ۷۵۱

(۵) سید علی بن شهاب ابن محمد همدانی متوفای ۷۸۶

(۶) مظفر الدین علی الشیرازی متوفای ۹۲۲

(۷) شیخ بالی خلیفه الصوفیه متوفای ۹۶۰ (۳)

این شروح در اهمیت و ارزش خود و اینکه تا چه اندازه مولفان آنها مکتب ابن عربی را فهمیده‌اند تفاوت دارد اما پس از شرح جندی که جامی آنرا مأخذ سایر شروح می‌داند مهمترین آنها عبارت است از شرح کاشانی و داود قیصری و جامی.

جامی و کتاب فصوص

مولینا جامی بر کتاب فصوص شرحی بغایت دقیق پرداخته و غوامض آنرا بعبارات روشن گشوده است و در شرح خود از شروح دیگر استفاده کرده و برگفتار شارحان مطالبی از خود افزوده است چنانکه خود گوید:

«پاره‌ای از زمان بمطالعه فصوص مشغوف و بمذاکره آن مشغول بودم نه استادی یافتیم که بسبب شرح مشکلات آن کتاب بر مستفیدانش منت گذارد و نه مرشدی که مترشدان را بکشف معضلات آن ارشاد کنند پس بجمع شروح فصوص پرداختم و آنها را کلید ابواب فتوح آن قرار دادم و آن شروح را مکرر خواندم و چندین بار بدانها مراجعه کردم سرانجام رأی من بر آن قرار یافت آنچه را که در حل مبانی فصوص

۱. صفحات الایس ص ۵۵۸

۲. رک به: کشف الظنون ص ۱۹۰ چاپ سعادت

۳. رک به فهرست کتابخانه اهدایی سید محمد مشکوة تالیف دانش پژوه ج ۳ ص ۴۶۷ تهران ۱۳۳۲

سودمند به نظر می‌رسید و در فهم معانی آن کافی بود از آنها انتخاب کردم و آنچه را که در اثناء مطالعه بخاطرم آمد بر آن افزودم پس خدا را ستایش می‌کنم که این شرح چنانکه یاران می‌خواستند و رضای اولوالالباب بود فراهم شد.^۱

جامی از تألیف شرح فصوص در غره جمادی الاولی سال ۸۹۶ فارغ شد^۲ و مقابله آنرا بکلمک شاگرد وفادار خود عبدالغفور لاری در اواسط این ماه بنیایان رسانیده است چنانکه صاحب رشحات گوید:

«... و آنحضرت - جامی - بعد از مقابله شرح فصوص المحکم در آخر کتاب مولوی - عبدالغفور - این کلمات قدسیه سمات نوشته بودند که: تحت مقابله هذا الكتاب بيني وبين صاحبه وهو الاخ الفاضل والمولى الكامل ذوالرأى الصائب والفكر الشاقب رضى الملة والدين عبدالغفور استخلصه سبحانه لنفسه ويكون له عوضا عن كل شئ في اواسط شهر جمادى الاولى المنتظمة في سلك شهر سنة ست وتسعين وثمانماية وانا الفقير عبد الرحمن الجامي عفى عنه.»^۳

از عبارات صاحب رشحات چنین استفاده می‌شود که جامی شرح فصوص را در هنگام تألیف برای عبدالغفور املاء می‌کرده و بناوی نسخه‌ای از آن برای خود برمی‌داشته و وقتی که از تألیف آن فارغ شده بلافاصله آنرا با نسخه عبدالغفور مقابله کرده است. چنانکه دیدیم تاریخ اتمام شرح فصوص ۸۹۶ است و وفات جامی در ۸۹۸ هـ بوقوع پیوسته است و ازینجا برمی‌آید که عارف ما شرح فصوص را در اواخر عمر خود تألیف کرده است. پس اگر ابن عربی فصوص را در دوره پختگی خود پرداخته جامی نیز در دوره کمال خود و پس از طی مراحل سیر و سلوک بشرح آن دست یازیده است. از خلال مطالعه شرح فصوص جامی این نکته بدست می‌آید که وی از کتاب فصوص نسخه‌های متعدد در دست داشته و در بعضی موارد ضبط نسخه‌ها را با یکدیگر سنجیده و از نسخه‌ای که بر خود شیخ اکبر خوانده بود نیز یاد کرده است^۴ و این امر دلیلی است بر دقت نظر و تحقیق و علاقه او بکتاب فصوص، از باب مثال متذکر می‌شویم که در فص حکمة علوية فی کلمة موسوية ابن عربی گفته است: «وانما فعلت به امه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون ان يذبحة صبرا» کاشانی و قیصری کلمة اخیر را «صبرا» بصاد معجمه و یای منقوطة ضبط و قرائت کرده‌اند و جامی آنرا «صبرا» بصاد محمله و بیای موحدله قید کرده است و ضبط اول را

۱. ر.ک به شرح فصوص ص ۲

۲. شرح فصوص ص ۴۶۶

۳. ر.ک به رشحات ص ۱۶۳ ج تولکثور ۱۹۱۲ م

۴. ر.ک به شرح فصوص ۱۲۸

تصحیف و تحریف دانسته^۱ ابوالعلاء عقیلی در تعلیقات خود ضیط جامی را موافق با روح فص و قصه مورد نظر خواننده و گفته است که قرائت «ضیرا» معنی ندارد.^۲

دیگر از آثار جامی که بر شدت علاقه او به ابن عربی دلالت دارد کتاب «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص» است. بنا بگفته جامی در مقدمه این کتاب شیخ اکبر «فصوص الحکم» را اختصار کرده و سپس او همین مختصر را شرح نموده و به «نقد النصوص» نامیده است. و اینک نص گفتار مولینا را در اینجا نقل می‌کنیم:

«... اما بعد این کلمه چند است از نصوص ارباب فصوص که در شرح معانی نقش الفصوص که شیخ کامل مکمل قدوة القائلین بوحدة الوجود و اسوة الفائزین بشهود الحق فی کل موجود امام العارفين، قطب الموحدين محبى الحق والملة والدين محمد بن على العربى قدس الله سره و اعلى ذکرة از کتاب فصوص الحکم که خاتم مصنفات وی است اختصار فرموده است و بر اصول و امهات آن اقتصار نموده؛ بجهت تصحیح عبارات و توضیح اشارات آن بی شائبه تکلفی و عارضه تصرفی جمع کرده می‌شود و بنیت یمن و استرشاد در قید کتابت آورده می‌آید چون مرقع صوفیان هر پاره از جایی اندوخته و برشته مناسبت و رابطه ملائمت بر یکدیگر دوخته و از هر گوشه توشه‌یی و از هر خرمن خوشه‌یی، بعضی از انقباس مشربکه شیخ بزرگوار و بعضی از معارض قدسیه متابعان او از مشایخ کبار چون شیخ عالم مدقق عارف کامل محقق وارث علوم سید المرسلین صدر الحق و الملة و الدین محمد بن اسحق القوتوی روح الله تعالی روحه و عظم فتوحه و مریدان و مستفیدان او، چون شیخ عارف کامل مویذ الدین چندی که شارح اول فصوص الحکم است و شیخ سعد الدین فرغانی که شارح قصیده تالیه فارضیه است و غیر از ایشان از ارباب ذوق و وجدان و اصحاب کشف و عرفان بخصیص شارحان فصوص الحکم قدس الله تعالی ارواحهم. شاید که خود را بدین وسیله توان بر فترک دولت این صاحب دولتان بستن، و بزمزه محبان و محققان ایشان پیوستن و چون این شرح مشارالیه مشتمل آمد بر نصوصی که انتقاد کرده می‌شود از سخنان ارباب فصوص مسمی می‌گردد بتقد النصوص فی شرح نقش الفصوص...»^۳

سپس جامی قبل از شروع در مقصود پیش گفتاری که ممد در فهم کتاب است آورده و در آن سایل بسیار مهم فلسفه تصوف را مورد بررسی قرار داده و در پایان آن

۱. فصوص ص ۲۲۵
 ۲. تعلیقات عقیلی بر فصوص ۳۰۴
 ۳. نقد النصوص ص ۱۳

«واکنون چون بمدد توفیق الهی و تأیید نامتناهی تقدیم آنچه در این مقدمه واجب بود بوقوع پیوست و تصدیر آنچه درین دیباچه مناسب می نمود، بحصول انجامید وقت است که در مقصود شروع کنیم و بشرح موعود رجوع نمایم و التکلان علی الملک المستعان انه ولی الاجابة و الاحسان.

شیخ امام محقق و عالم زاسخ مدقق مظهر حکم الهی، مظهر اسرار نامتناهی محیی العلة والدين ابو عبد الله محمد بن علی المعروف بابن عربی الطائی الحاتمی الاندلسی رضی الله عنه وارضاه و جعل جتته الفردوس منواه و ماواه، می فرماید:

«بسم الله الرحمن الرحيم

فص حكمة الهية في كلمة آدمية...»^۱

جامی در پایان کتاب قطعه ای که مشتمل بر تاریخ تالیف است سروده که عیناً در زیر نقل می شود:

«...فارغ شد از جمع این فواید و نظم این فراید پای شکسته زاویه خول و گمنامی عبدالرحمن بن احمد الجامی و فقه الله تعالی لما یحب و یرضاه و جعل أخراه خیراً من اولاه، متمماً لها بهذه الكلمات المنظومة و مختتما اياها بهذه الايات المرقومة:

این تازه رقم که زد زمانه	ببر لوح بقای جاودانه
مفتاح خزانه وجود است	مصباح زجاجه شهود است
نتموده بچشم اهل ایقان	جز نقش فصوص علم و عرفان
نقد است درو فصوص کمال	گاهی مجمل گهی مفصل
نامش بر ناسقدان این فن	زان تقد نصوص شد معین
الحمد لمثلهم السرائر	کامد بسمارکی بساخر
پیوست ز حسن سعی اقلام	در هشت صد و شصت و سه باتمام
آسود بناناً غصه فرسود	زان بار که بر وی از قلم بود
ز آسیب فرارش رمت نامه	وز زخم تراش جت خامه
ببنهاد دوات عتیرین دم	مهری بدهان خویش محکم
یارب بکمال بی نیازیت	بباز بپوفور کارسازیت
کز راقم این خجسته دفتر	وز ناظم این ستوده گوهر
گرشد حرفی بسهوی مرقوم	بسا خرفی زجهل منظوم
مثنویس ببلوح اعتبارش	در ملک عمل مکن شمارش

از بزم صفا بشاد کامی يك جام حواله كن به جامی

زان جام مدام مست و واله

دارش به محمد و آله^۱

از تاریخ اتمام نقد النصوص معلوم می شود که جامی آنرا در حدود سی و سه سال قبل از تالیف شرح فصوص، نوشته است و این امر می رساند که ری سالیان دراز بمطالعه فصوص و شروح آن مشغول بوده و به آثار ابن عربی توجه بسزا داشته است ازینرو است که بشایستگی از عهده شرح و بیان افکار عمیق شیخ اکبر برآمده. مستشرق معروف ادوارد براون آنجا که از آثار صوفیانه جامی گفتگو کرده راجع بکتاب نقد النصوص او گوید:

«... سوم شرحی که بر کتاب نصوص تالیف شاگرد او (ابن عربی) شیخ صدرالدین القونوی نگاشته و آنرا نقد النصوص نامیده است و آن یکی از قدیمیترین مولفات جامی است زیرا که در سال ۸۶۳ هـ / ۱۴۵۸ م تالیف شد»^۲

باید گفت که براون را در عبارت بالا سهوی دست داده است زیرا نقد النصوص چنانکه گفته شد شرح نقش الفصوص ابن عربی است نه شرح نصوص صدرالدین قونوی شاگرد او. همچنان آقای محمد تقی دانش پژوه نقد النصوص را سهواً شرح پارسی فصوص ابن عربی دانسته است و در مقابل شرح عربی جامی بر آن کتاب قرار داده^۳ در حالیکه این کتاب اولاً شرح فصوص نیست و ثانیاً یکسر به فارسی نیست بلکه به نثر فارسی و عربی در هم آمیخته نگارش یافته است.

همچنان کتاب «لوائح» از آن جهت که مشتمل بر بسیاری از مسایل مکتب ابن عربی است در میان آثار عارف ما منزلت خاصی دارد. مستشرق نامی ل. بوآ^۴ آنجا که آثار نثری جامی را برشمرده راجع به لوائح گوید: «... و نیز لوائح که تاکنون بچاپ نرسیده است. این کتاب خلاصه قابل تحسینی است از عقاید اسلامی مربوط به پیغمبر و رسالت و اصحاب و عذاب و عقاب دشمنان او»^۵ باید گفت که لوائح اولاً مکرر چاپ شده و ثانیاً از عقایدی مربوط بر رسالت و اصحاب و عذاب دشمنان او در آن سخن نرفته است کما لایخفی علی من وقع بیده هذا الكتاب.

حضرت مولانا جامی در حدود شرح افکار ابن عربی باز نه ایستاد. بلکه گامی

۱. نقد النصوص نسخة خطی متعلق بکتابخانه دانشمند معظم استاد خلیلی.

۲. رک به: از سعدی تا جامی ص ۵۷۳ ج تهران

۳. رک به: فهرست کتابخانه اعدایی مشکوة ص ۴۶۶ ج ۳

فراتر نهاد و بر عقاید او مهر صحت گذاشت. عبارت دیگر عارف ما را نمی توان تنها شارح افکار شیخ اکبر دانست بلکه وی بدانچه که ابن عربی معتقد بود، عقیده داشت و در فلسفه تصوف راهی پیش گرفت که نبل از او ابن عربی و اتباعش بدان راه رفته بودند. اگر ابن عربی را در عالم اسلام بنیادگذار مکتب وحدت وجود می دانند عارف ما بدون شك و تردید متمم و مکمل آنست. آری اگر ابن عربی در میان صوفیان اسلام معلم اول در مکتب وحدت وجود است عارف ما معلم ثانی است. اگر ما وحدت وجود را به مخروطی همانند سازیم رأس این مخروط به ابن عربی اتصال دارد و قاعده آن بجای می پیوندد زیرا تا آنجا که این ضعیف می داند پس از جامی در عالم اسلام یا لاقبل در محیط خراسان که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده، در مکتب وحدت وجود عارفی ظهور نکرد که مانند او در این بحر ناپیدا گنار عواصی کرده باشد و این همه درهای قیمتی و گوهرهای تابناک در قلمرو نظم و نثر دربارهٔ «همه اوست» بدست دهد. هرگاه کسی بخواهد کلمات جامی را در باب وحدت وجود از آثارش گرد آورد خود کتابی مستقل و جداگانه می شود^۱

در اینکه عارف ما از لحاظ عقاید عرفانی اولاً وحدت الوجودی و ثانیاً در این عقیده از پیروان شیخ اکبر است، مطالب زیر را بعنوان دلیل و شاهد می آوریم باشد که محققان قوم در آن مطالب تعمق فرمایند و بجای «من قال» به «ما قیل» توجه کنند این گفته را در نظر بگیرند که: «لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله»

(۱) عارف ما چنانکه گذشت، شرحی بنایت دقیق بر کتاب «فصوص الحکم» و شرحی بر «نقش الفصوص» ابن عربی تألیف کرده است. خاصه شرح نصوص را در پایان عمر نوشته و دو سال قبل از وفات خود از جمع و تألیف آن فارغ شده است بنابراین، بعید می نماید که کسی این همه در شرح و مطالعه کتابی مشغول شود و خویشتن را از تأثیر مطالب آن برکنار دارد.

(۲) در سابق گفته آمد که ابن عربی ادعا دارد که کتاب فصوص را در عالم رویا از دست مبارک پیغمبر بزرگوار اسلام «صلی الله علیه وسلم» گرفته است. جامی این گفته را تأیید می کند و در آغاز شرح فصوص می گوید:

باید دانست حکمتهای که از حق «سبحانه» بر دلهای بندگان کامل و عباد خالصش افزوده می شود بر چند نوع است ... و از آن جمله حکمت هایی است که از بعضی کاملان بر بعضی دیگر تراوش می کند چنانکه از روح پیغمبر ما «صلی الله علیه وسلم» بر خواص متابعان

بقدر متابعت و قوت مناسبت ایشان افزوده شده است. و از عجایب این نوع، کتاب فصوص الحکم است که با جمله احکام و اسرارش، یکبار از قلب انور و روح اطهر آن حضرت بر دل شیخ کامل مکمل محیی الملة و الدین ابو عبدالله محمد بن علی معروف به ابن عربی طایبی حاتمی اندلسی «قدس الله تعالی روحه» فرو ریخته است.^۱

چون عارف ما به مطلب بالا اذعان دارد از سئو اعتراضاتی را که بر مطالب فصوص وارد کرده اند مردود می داند و آنجا که اعتراض یکی از فضلا را نقل کرده چنین گفته است:

...عجب است از این مرد فاضل بل از هر کسی که بر شیخ راجع بمطالب این کتاب اعتراض کرده است. زیرا شیخ در آغاز کتاب از رویای صالحه که بوی نمودند سخن گفته و اظهار داشته که مطالب این کتاب را رسول خدا «صلی الله علیه و سلم» بدون زیادت و نقصان برای او تعیین و تحدید فرموده است. پس اگر این سخن مورد قبول معترض است مجالی برای اعتراض بر شیخ باقی نمی ماند زیرا در این صورت ایراد به آن حضرت متوجه می شود و اگر در نزد او این امر مسلم نیست و عقیده دارد که افتراء و کذب یا سهو و خطا است. پس بر شیخ این نکته را باید ایراد گرفت نه مطالبی از مطالب کتاب را. و چگونه کسی که بر احوال و مقامات و مکاشفات شیخ که در این کتاب و سایر مصنفاتش اندراج یافته، مطلع باشد و آنرا نپذیرد؟^۲

از این عبارات برمی آید که جامی عقیده دارد که کتاب فصوص الحکم بحمله مافیة من الحکم و الاسرار از قلب النور پیغمبر بزرگوار اسلام «صلی الله علیه و آله و سلم» بر دل ابن عربی افزوده شده است. و یکی از آن حکمت ها مساله وحدت وجود است که ابن عربی در کتاب فصوص بمبارات مختلف آن رایان کرده است پس عارف جام که پیرو رموز آسمانی است و می گوید:

ره نیست جز آنکه مصطفی رفت	تا مقصد صدق راست پا رفت
میکن برهش نگاه و میرو	می بین پی او بسراه میرو
زان ره که زیبای او نشان نیست	برگرد که جز هلاک جان نیست ^۳

۱. شرح فصوص ص ۲

۲. شرح فصوص ص ۱۵۵

۳. هفت اورنگ ۸-۹

لا بد آنچه را که بعقیده‌اش از دل انور حضرت سرور کاینات افاضه شده باشد، قبول می‌کند و بیان و شرح آنرا ثواب و فضیلت می‌داند. البته احتمال تقیه در حق او بعید است زیرا اگر جامی می‌خواست که با این عربی مخالفت کند، این مخالفت در عصرش و محیطی که در آن زندگی می‌کرد هرگز ایجاد دهشت نمی‌کرد.

۳) افکار ابن عربی در آینه آثار جامی مانند لوائح، لوامع، مثنویات هفت اورنگ و دیوان غزلیات و رباعیات چنان بروشنی تجلی کرده است که با مرور اجمالی می‌توان آنرا مشاهده کرد. پس اگر جامی بعقاید عرفانی شیخ اکبر مخصوصاً مسأله وحدت وجود از صمیم قلب اذعان نمی‌داشت اجبار و اکراهی در میان نبود که نظماً و نثرأ از آن گفتگو کند و در پیرامون عقیده وحدت وجود رباعی گوید و شرح کند. فرضاً اگر از جامی اثری جز دیوان غزلیات باقی نمی‌ماند و آنگاه پژوهنده‌ای می‌خواست افکارش را از دیوانش استخراج کند قطعاً بدین نتیجه می‌رسید که جامی از هواخواهان مکتب وحدت وجود است. چون نگارنده در کتاب جامی و ابن عربی شواهد بسیاری از آثار منظوم و منثور جامی در بیان این معنی نقل کرده است در اینجا به همین اشارت بسنده می‌کنیم که:

خداست در دو جهان هست جاودان جامی

و ماسواه خیال، مـزخرف باطل

۴) مولینا جامی در ناحیه سیر و سلوک یعنی تصوف عملی از رهروان «طریقه خواجگان» است و شیران جهان را بسته سلسله ایشان می‌شمارد. از رجال نامور این طریقت یکی خواجه محمد پارسا است که جامی در طفولیت بزبانتش نایل شد و ارادت خود را بخاندان خواجگان مرهون نظر کیمیا اثر او می‌داند چنانکه خود در این مورد گوید: «... و همانا که رابطه اخلاص و اعتماد ارادت و محبتی که این فقیر را نسبت به خاندان خواجگان قدس اللہ تعالی ارواحهم واقع است ببرکت نظر مبارک ایشان بوده باشد و امید می‌دارم که به یمن همین رابطه در زمره محبان و مخاضیان ایشان محشور گردم بمنه و جوده»^۱

خواجه پارسا چنانکه از گفتار خود جامی در ثنجات مستفاد می‌شود از دلباختگان شیخ اکبر بوده است روزی در مجلس پسرش خواجه ابونصر پارسا ذکر محیی الدین و مصنفاتش می‌رفت از والد خود نقل کردند که ایشان می‌فرموده‌اند که «فصوص» جانست و «فتوحات» دل و نیز می‌فرمودند که هر که فصوص الحکم را نیک بداند وی را داعیه متابعت حضرت «صلی اللہ علیه و سلم»

قوی می‌گردد^۱ «و هر جا که والد بزرگوار ایشان در کتاب فصل الخطاب قال بعض کبیر العارفين گفته است مراد به آن حضرت شیخ است»^۲

در فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة^۳ از شرح فصوص الحکم که بخامه خواجه پارسا نگارش یافته، ذکر شده است و بعید نیست که خواجه پارسا که فصوص را جان می‌دانست بشرح آن دست برده باشد.

پس با آنهمه ارادتی که مولینا جامی بخواجه پارسا اظهار می‌دارد و او را معتقد بشیخ اکبر می‌دید لابد بدو اخلاص می‌ورزید و بمطالب فصوص که مشتمل بر زبده عقاید و است مشغولی تمام می‌فرمود تا این گفته مرشد خود خواجه را بکار بسته باشد که: «هر که فصوص الحکم را نیک بداند وی را داعیه متابعت حضرت «صلی الله علیه وسلم» قوی می‌گردد»

چنانکه بعداً خواهیم دید مولینا جامی از وقتی که مسأله وحدت وجود را در کلام خواجه پارسا یافته آنرا پذیرفته است.

دیگر از مشایخ کبار که عارف جام بخدمت او رسید و به ابن عربی معتقد بوده، خواجه شمس الدین محمد کوسوی است. جامی در این مورد گوید: «خواجه کوسوی مصنفات شیخ محیی الدین را معتقد بوده و مسأله توحید را موافق وی تقریر می‌کرد و آن را بر سر مشر در حضور علماء ظاهر چنان بیان می‌فرمود که هیچکس را بر آن مجال انکار نمی‌بود»^۴

در کلمات سعد الدین کاشغری که جامی صحبتش را دریافته نیز مسأله وحدت وجود به نظر می‌رسد آنجا که گفته است: «بدانکه در وقت ملاحظه توحید صرف انکار متصور نیست چه بر حسب فرموده: «الاتنکر الباطل فی طوره - قلله بعض ظهوراته» باطل نیز از پرتو جلال الهی است از آن سبب که غیر اصلاً وجود ندارد... شخصی از اکابر این طایفه پرسید که فلان بزرگ از مشایخ طبقاتست در چه کار است. در جوابش گفتند که مردمان را امر می‌کنند بنفی وجود خود و اثبات حق. فرمود: اهرم بالمجوسية المحضة زیرا که دو بینی کار گیرانست که یزدان و اهرمن می‌گویند. غیر کجا موجودست و ایشان خود کی بوده‌اند تا نفی وجود خود کنند... و بیان توجه بعبارت دیگر فرموده‌اند و حاصلش اینست که توجه موقوفست که اعتماد کسی که

۱ - تلحات الاس ص ۳۹۶

۲ - تلحات الاس ص ۵۴۸

۳ - ج ۳ ص ۲۶۸

۴ - تلحات الاس ص ۲۹۷

اشیاء دو قسم اند: بعضی موجود در خارج که وجود ایشان از عناصر اربعه ترکیب یافته است. و بعضی دیگر موجودند در ذهن. و جمیع موجودات خواه موجود ذهنی و خواه موجود خارجی تعین او امر اعتباری عدمیست و بحقیقت «حق» است که در آن مظهر ظهور کرده است و لیکن بعضی کثیف اند چون عنصریات و بعضی لطیف اند چون موجودات ذهنی و وهمی. پس وقتی که این دانستی هرچه را در خارج بینی حق در آن مساهل کن و هرچه در فکر و خیال تو درآید البته آنرا صورتی و تعینی خواهد بودن، صورت و تعین را دور کن حق را در همه صور خیالها و فکرهای خود خواجه پسندید و خواه ناپسندید مشاهده کن بدانکه وجود این فکر تو هم بحق قایم است بلکه عین حق است. باین تعین مخصوص ظهور کرده است و دایم درین حال باش که توجه همین است^۱ اگرچه مولانا سعدالدین این کلمات را بدیگران نسبت داده است اما چون در مقام انکار برنخاسته، می توان گفت که وی نیز متمایل به وحدت وجود بوده است.

همچنان در «فقرات» خواجه عبدالله احرار در یکجا چنین می خوانیم:

«فقره - قل الله ثم ذرهم فی خوفهم یلعبون»^۲ الله گودلر ایهستی بند که هست اوست بر غیر او نام هستی بحقیقت جز افترا هیچ نیست. بکمال قدرت ظاهر بهمه او از (همه) منزّه بحقیقت به کمال ظهور متعجب است، از غایت ظهور عیانش پدید. همچنانکه اضافت آب به جداول و انهار و قطرات به حقیقت افتراء است چه آبست بحقیقت که ظاهر است به وصفی و تمیزی مخصوص که در حقیقتش در مرتبه اجمال ثابت و کاین بود کان الله و لم یکن معه شیء الا ان کماکان...^۳ از این عبارات خواجه احرار رایحه وحدت وجود بخوبی استشمام می شود.

ازین بیان ما نتیجه می شود که تمایل روشن خواجه پارسا به این عربی و ظهور مسأله وحدت وجود در کلمات کاشغری و خواجه احرار که از مشایخ سلسله خواجهگان بشمار می روند خواهی نخواهی جامی را بر آن داشت که در برابر عقیده «همه اوست» سر فرود بیاورد و با کمال جرئت بگوید:

ای بر سر حرف این و آن نازده خط پند ازدویی دلیل بعدست و سخط
در جمله کاینات بی سهو و غلط یکمین فحسب دان و یکذات فقط

(۵) مولانا جامی عقیده دارد که مسأله وحدت وجود در ادیان سابق بوده و بسیاری

۱. مجموعه تصوف نسخه خطی متعلق بکتابخانه الحمی تاریخ

۲. ایضاً

۳. ایضاً

از آیات قرآن از طریق تأویل بر آن دلالت می‌کند و به برهان عقلی هم قابل اثبات است و متکرران طرفین قضیه را درست تصور نکرده‌اند و در صدور کثرت راهی جز وجود به نظر نمی‌رسد. این مطالب را عبدالغفور لاری که سخنانش درباره استاد حجت قاطع است، از قول او آورده است: «می‌فرمودند که مسأله توحید سخنی قدیم و در ادیان سابق نیز می‌بوده است و بسیاری از آیات قرآن را که تأویل‌کنند، بدین معنی دال است. و از بعضی ائمه و اصحاب رضوان الله علیهم اجمعین درین باب حکایات منقول است و احوال مشایخ طریقت «قدس الله تعالی اسرارهم» درین معنی متفاوتست. بعضی افشای این معنی کرده‌اند و بعضی در ستر و اخفای وی کوشیده و بعضی ساکت و متردد بوده‌اند و اندکی ازین طایفه نفی این معنی کرده‌اند می‌فرمودند که: در عبادی حال درین مسأله متردد و از اندیشه وی مستوحش می‌بودیم تا آنکه این مسأله را در کلام حضرت خواجه محمد پارسا قدس الله سره العزیز یافتیم. خاطر از قید وحشت نجات یافت و به اندیشه این معنی شتافت.

می‌فرمودند: که در صدور کثرت از وحدت بغیر طریق توحید طریق دیگر در تحت اندیشه نمی‌آید، این مسأله بهیچ وضعی از اوضاع و هیچ حکمی از احکام شریعت مخالف نیست. فرقه‌ای که نفی این معنی کرده‌اند نفی را مستند بامری داشته‌اند که به آن متفی نمی‌گردد و دلیل بر نفی دلیل در بعضی تصانیف حضرت ایشان مذکور است.

می‌فرمودند که با یکی از دانشمندان که ازین طایفه بود، بحثی درین معنی واقع شد، تمسک بمقدماتی می‌نمود که بقانون علوم رسمی مندرج بود. و می‌فرمودند: که این مسأله را برهان عقلی اثبات می‌توان کرد، اگر انصاف در میان آید، جماعتی دیگر که در مقام نفی این معنی می‌باشند، اکثر از ان قیلند که موضوع و محمول را تصور ناکرده نفی حکم می‌کنند. اگر امام غزالی قدس سره که از جمله قائلین بوحدت وجود است^۱ متأخر می‌بود از شیخ محیی‌الدین قدس الله تعالی روحه العزیز و بر سخنان وی می‌گذشت درین معنی خوض تمام می‌کرد و توضیح و تنقیح بلیغ می‌نمود و فقنا الله لما هو الحق و علمنا ما هو الصدق^۲

ناگفته نباید گذشت که امام غزالی در کتاب «مشکوة الانوار» که از تالیفات عمیق و دلکش وی است موقفی در برابر حقیقت وجود اختیار کرده است که با وحدت وجود بحسب ظاهر نزدیک می‌نماید. خلاصه گفتار امام در این کتاب آنست که: نور

۱. لوائح ص ۱۹

۲. تکمله ص ۱۷ به تصحیح و تعلیق فاضل محترم بشیر مروی

حقیقی و نور محض خداست و اطلاق نام نور بر غیر او مجاز است. در مقابل نور ظلمت قرار دارد چون نور همان وجود محض است پس ظلمت عدم محض است آنچه که وجودش از غیر مستفاد می شود در حکم عدم است ازینرو جهان با هرچه که بر آن نام «ماسوی الله» اطلاق می گردد، فی حد ذاته عدم محض می باشد و وجود حقیقی خداست همانطوریکه نور حقیقی است. معنای این گفته خداوند: «کل شیء هالک الا وجهه» این نیست که ماسوی الله در وقتی از اوقات نابود می شوند بلکه معنایش اینست که موجودات ازلا و ابداً فانی بوده اند و موجود فقط وجه خداوند است و پس^۱ بدین ترتیب امام غزالی در پایان سیر فکری خود به نظریه یی می رسد که با نظریه وحدت وجود نزدیک است. به مشکل می توان کلمات او را ازین معنی صرف کرد مگر آنکه آن کلمات را از قبیل شطحات صرفیانه بدانیم ولیکن در باب غزالی کسی ادعا نکرده است که وی از اصحاب شطح بوده است. باز گوید: عالم مملو و مشحون به انوار است... تمام این انوار بسوی نور الانوار و معدن و منبع نخستین خود سیر می کنند و آن خداوند یکتا و بی همتا است. سایر انوار مستعار و حقیقی فقط نور اوست همه نور اوست بل او همه است و هویتی جز او نیست مگر به مجاز بل کما انه لا اله الا هو، فلا هو الا هو^۲ امام غزالی به صراحت نمی گوید که «حق» «خلق» است و هر دو، در وجه یکی حقیقتند و در میان آن در فرقی نیست جز به اعتبار چنانکه پس از وی ابن عربی و اتباعش به همین صراحت مطلب را بیان کرده اند و به همین جهت نمی توان او را وحدت الوجودی کامل عیار دانست. و کافی است که کلام جامی را در اینجا نقل کنیم تا فرقی که در میان مشرب غزالی و ابن عربی موجود است روشن شود. وی در لائحہ بیست و پنجم از کتاب لوائح گوید:

حقیقة الحقایق که ذات الهی است تعالی شأنه حقیقت همه اشیاء است و او فی حد ذاته واحد نیست که عیند را باو راه نیست اما باعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده تارة حقایق جوهریه متبوعه است و تارة حقایق عرضیه تابعیه پس ذات واحد بواسطه صفات متعدده، جواهر و اعراض متعدده متکثره می نماید و من حیث الحقیقة یکی است که اصلاً متعدده و متکثره نیست... این عین واحد از حیثیت مجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره «حق» است و از حیثیت

۱ مشکوة الانوار ص ۵۵ - ۵۶

۲ مشکوة الانوار به تصحیح و مقدمه دکتور عطفی ص ۱۴ و ۶۰

تعدد و تکثیری که بواسطه تلبس او به تعینات می نماید «خلق» است
و عالم...^۱

در حقیقت وحدت وجود بمعنای واقعی کلمه همان است که ابن عربی و جامی بدان قائل اند نه آنچه که از عبارات امام غزالی در مشکوة الانوار مستفاد می شود زیرا کلام امام در اینجا تمایلی به وحدت شهود است ولی چون کلمات حجة الاسلام بدین معنی بسیار نزدیک است، عبدالغفور لاری از قول استاد او را در زمره قایلان بوحدت وجود آورده است و از این عبارت که: «اگر امام غزالی قدس سره که از جمله قایلین بوحدت وجود است متأخر می بود از شیخ محی الدین و بر سخنان وی می گذشت درین معنی خوض تمام می کرد و توضیح و تنقیح بلیغ می نمود» که عبدالغفور نقل کرده، نیز برمی آید که مساله وحدت وجود در نزد امام منقح و محرر نگردیده بود. و علاوه بر آن معنایی که امام محمد غزالی در تنزیه خداوند بدان قائل است با قول بوحدت وجود بکلی ناسازگار است.^۲ بهر حال اگر امام غزالی به همان صراحتی که ابن عربی ادای مقصود کرده سخن می گفت، محققان او را واضح حقیقی مکتب وحدت وجود می دانستند نه ابن عربی را ولی بعقیده این ضعیف، گفتار امام غزالی خراسانی، بیگمان در این باب رهبر ابن عربی بوده و این جاده را برای او گزیده است. بنابراین می توان گفت که در دوره اسلامی، مصالح ساختمانی مکتب وحدت وجود بدست دانشمند بزرگوار خراسانی امام غزالی تهیه شد سپس ابن عربی با استفاده از آن مصالح مکتب وحدت وجود را بنا نهاد و سرانجام بدست عارف جام بحد کمال خود رسید. و اینکه ابن عربی را بنیادگذار مدرسه وحدت وجود می دانند معنایش این نیست که وی این عقیده را بکلی از کتم عدم بعرضه وجود آورده است بلکه مقصود اینست که شیخ اکبر مساله وحدت وجود را بشکلی در آورد که این شکل پیش از او در عالم اسلام موجود نبود.

۶) مولانا جامی در قصیده «شرح بال بشرح حال» که پنج سال قبل از وفات خود سروده و در آن از حقیقت احوال و سیر علمی خود سخن گفته است، در پایان کار آنگاه که بصف صوفیان صافی دل درآمد وجود واحد دید که بصورت اضواء و هیأت اظلال عیان گردیده است همین است معنای وحدت وجود از نگاه جامی. این کلام او را نمی توان بوحدت شهود حمل کرد زیرا در وحدت شهود عارف وجود واحد را می بیند درحالی که صورت اضواء از بصر بصیرتش بکلی منتفی شده. این است عین

۱. لوائح ص ۱۹

۲. ر. ک به مقدمه مشکوة الانوار ص ۱۶

زدم قدم بصف صوفیان صافی دل
 که نیست مفصلشان از علوم جز اعمال
 صغیر ذکر زدم بالعنی والاشراق
 ندیم فکر شدم بالغدو والاصال
 ز ذکر و فکر رسیدم به مشهدی که گرفت
 حجاب کون زوجه حقیقت اضمحلال
 وجود واحد ونور بسیط را دیدم
 عیان بصورت اضواء و هیأت اضلال
 نمود کثرت ظاهر زوحدت باطن

بسمان دوره آتش زشعله جوال^۱

(۷) از متقدمان نگارنده تاکنون کسی را ندیده است که این قضیه را که جامی بوحثت وجود معتقد بوده، مورد انکار قرار داده باشد بلکه بالعکس تصریح کرده اند که جامی از قایلان بوحثت وجود است از آن جمله حضرت مجدد که از زعمای وحدت شهود است آنجا که درباره صفات خداوند بحثی کرده می گوید «... چنانچه بعضی از صوفیه وجودیه گمان برده اند و گفته اند:

از روی تعقل همه غیرند صفات با ذات تو از روی تحقق همه عین^۲

اگر چه حضرت مجدد در اینجا از جامی نام نبرده ولی مقصودش هموست زیرا این بیت از رباعی است که جامی در لوائح گفته:
 ای در همه شان ذات تو یاک از همه شین

نی در حق تو کیف توان گفت نه این

از روی تعقل همه غیرند صفات

باز در محل دیگر گفته: «... اکثر صوفیه علی الخصوص متأخران ایشان ممکن را عین واجب تعالی دانسته اند و صفات و افعال آنرا عین صفات و افعال او تعالی انگاشته، می گویند:

همسایه و همشین و همره همه اوست در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

۱ نقد فلسفه از نگاه جامی ص ۵۰ تالیف نگارنده

۲ مکتوبات ج ۱ ص ۳۱۴ ج مطبعه احمد دهلوی

۳ لوائح ص ۱۱

در انجمن فرق و نهان خانه جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست^۱
این رباعی از رباعیات مشهور جامی است.^۲ ممکن را عین واجب تعالی دانستن
عبارت دیگر است از وحدت وجود که حضرت مجدد آنرا بکلام جامی تایید
کرده اند.

علامه حبیب الله مشهور به محقق قندهاری می گوید: «...مولانا عبدالرحمن
جامی قدس سره و غیر ایشان از علما و مشایخی که بمشرب توحید وجودی انتساب
و اشتها دارند، بارها فاش و آشکارا ابراهیم ذمت همت خود از تهمت سونسطائیت
نموده...»^۳ پس اگر این انتساب و اشتها عین واقع بودی، محقق قندهاری بدان لب
نکشادی.

بحکم اهل البیت ادری بما فی البیت نباید در امثال این موارد بگفتار مستشرقان
اتکاء کنیم و خود بایست سند خود باشیم. اما بحکم مناسبت گفتار پروفیسور بو آرا
در اینجا می آورم. وی گوید: «...ولی مسیو بروون نتیجه می گیرد که جامی یک شاعر
غزلسرای نام آوری است و آخرین شعرای بزرگ کلاسیک فارسی بوده و یکی از
ممتازان و پرمایگان بشمار می آید و او کسی است که تصوف و وحدت وجود را بهتر
از همه نمایانده است...»^۴

رو بهمرفته، از مجموع وجوه سابق الذکر نتیجه می شود که مولینا جامی بر وحدت
وجود معتقد بوده و در این عقیده از شیخ اکبر پیروی کرده است. و از تأمل در آثار
عرفانی جامی برمی آید که وی در عمق افکار ابن عربی وارد بوده است و با روشنی
کامل عقاید ژرف او را بدیگران فهمانیده است ازینرو اگر آثار نورالدین را کلید فهم
آرای محیی الدین بگیریم مبالغه نکرده ایم. پس بقول نقاش معروف رافائیل «کسی که
افکار دانشمندی را بخوبی می داند، با او مساوی است» جامی در مکتب وحدت
وجود هموزن ابن عربی است و از استادان بزرگ این مکتب بشمار می رود. وی در
علم تصوف چندان تبحر از خود نشان داد که نامش با نام شیخ اکبر قرین شد چنانکه
ملا عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی گوید: «...و تالیفات بی نظیر در هر باب از ایشان
یادگار بر صفحه روزگار مانده، بتخصیص در علم تصوف که اهل تمیز ایشان را قرینه
شیخ محیی الدین عربی می خوانند و علمای ساوراء النهر او را درین علم از شیخ

۱. مکتوبات ج ۲ ص ۲

۲. لوائح ص ۱۸

۳. مجموعه رسائل محقق قندهاری ص ۲۲۰ نسخه خطی متعلق بسلف ضالع و دانشمندان آقای

عبدالحی حبیبی

۴. تشریح دانشکده ادبیات تبریز شماره دوم ص ۱۷۲ تابستان سال ۱۳۲۳

مذکور بهتر می دانند...^۱

عارف ما در ناحیه سیر و سلوک یعنی تصوف عملی راه «خواجگان» را پیش گرفت و در تصوف نظری یا فلسفه عرفان از مکتب وحدت وجود پیروی کرد و از کلک در رفتار و خامه حقیقت نگارش در هر دو قسمت آثاری بر صفحه روزگار آمد بر صحیفه دور فلک باقی ماند. اگر از یکسو در فلسفه تصوف شرح مفروض، نقد النصوص و لواحق و جز آنرا برشته نگارش کشیده، از سوی دیگر در تصوف عملی «طریق خواجگان» را روشن ساخت. بنابراین، حکم کلی دانشمند معاصر آقای علی اصغر حکمت در مورد آثار جامی که اظهار داشته: «کلیه رسالات و کتب را که مولانا در تصوف تالیف فرموده همه بر سبک و رویه و معتقدات سلسله نقشبندیه است»^۲ از عدم تأمل در تالیفات استاد نشأت گرفته است.

(۳)

موقف جامی در برابر وحدت شهود

وقتی که سخن از وحدت وجود در میان می آید، لابد ذهن خوانندگان بدین امر متوجه می شود که آیا حضرت مولانا جامی بوحدت شهود قائل بوده است یا آنکه در برابر آن سکوت کرده است؟ پس برای آنکه موقف ما در این جهت بخوبی روشن شود لازم است که باختصار در آن باب گفتگو کنیم.

سالکان راه حقیقت پس از پیمودن درجات سلوک و مراتب ریاضت بحالی می رسند که جز خدائمی بینند و در بصر بصیرت آنان اشیا نابود می گردند بدانسان که ستارگان در هنگام طلوع خورشید از چشم بینندگان محو می شوند. در این حال اعتقاد می کنند که غیر خدای تعالی هیچ چیز موجود نیست و نعره «لا موجود الا الله» می زنند.^۳ عارفان ازین معنی به «وحدت شهود = توحید شهودی = یکی دیدن» عبارت کرده اند.

وحدت شهود بدین معنی در تصوف اسلامی ریشه بسیار قدیمی دارد و در اقوال مأثوره جتید حلاج و بایزید به نظر می رسد. امام غزالی این معنی را به بهترین وجه بیان کرده است:

۱. مقدمه کتاب جامی و ابن عربی ص ۴ - ۵

۲. جامی ص ۱۵۱

۳. رک به: مکتوبات شاه فقیر الله ص ۳۲

«عارفان از حسیض مجاز به ذروه حقیقت ترقی کردند و معراجشان بعد کمال خود رسید. پس بمشاهدت عیانی دیدند که در وجود جز خدا موجودی نیست و «کل شیء هالک الا وجهه»^۱ مقصود این نیست که اشیاء در وقتی از اوقات فانی می شوند بلکه اشیاء در ازل و ابد فانی اند که جز بدین صورت توان تصور کرد زیرا ماسوی الله چون از حیث ذات خود، مورد توجه قرار گیرد عدم محض اند. و هرگاه از آن وجهی که وجود از حق تعالی بسوی آنها افاضه می شود، اعتبار شود، موجود می نمایند. نه اینکه فی ذاته موجود باشند بلکه از آن وجهی که بسوی موجود خود دارند، موجود اند. بنابراین، هر چیزی را دو وجه است: وجهی بسوی خودش وجهی بسوی خالقش، باعتبار وجه خود عدم و باعتبار وجه حق تعالی موجود است. از ستر و موجودی نیست جز خداوند و وجه او... عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت اتفاق دارند که ایشان در وجود جز حق یگانه موجودی را ندیده اند لیکن برای بعضی عرفا این حالت عرفان علمی است و برای برخی دیگر ذوق و حال گشته است و از ایشان کثرت بکلی منتفی شده و در فردانیت محض فرو رفته اند و عقولشان بحیرت افتاده و گویا در آن حال میهوت گشته اند، مجالی برای یاد غیر خدا برای آنان باقی نمانده و خویشتن را نیز فراموش کرده اند و فقط بعدا پرداخته اند...»^۲

وحدت شهود در آثار عارفان دیگر اهم از خراسانی و غیر خراسانی نیز شایع و متداول بوده است که مجال ذکر کلمات آنان را در اینجا نداریم.

در عبارات منظوم و منثور جامی این معنی بکثرت دیده می شود و از این قبیل است:

عارف حق شناس را باید که بهر سو که دیده بکشاید

بیند آنجا جمال حق پیدا نگسلد از جمال حق قطعا

هیچ شغلی حجاب او نشود پس درده آفتاب او نشود

در حوائج خدای را بیند جز شهود خدای نگریند^۳

در لوائح آمده است:

«توحید یگانه گردانیدن دل است یعنی تخلص و تجرید او از تعلق بماسوای حق سبحانه تعالی هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت علم و معرفت یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از

۱. قرآن کریم من القصص: ۸۸

۲. مشکوة الانوار ۵۵ - ۵۷

۳. عفت اورنگ ص ۵۳

نظر بصیرت او مرتفع شود از همه روی توجه بگرداند و بغیر حق سبحانه تعالی او را آگاهی و شورش نماند:

توحید بعرف صرفی صاحب سیر
تخلیص دل از توجه اوست بغیر
رمزی ز نهایت مقامات طیور
گنتم بتو گر فهم کنی منطلق طیر^۱
جامی در سلسله الذهب آنجا که درباره اصحاب مکاشفه و ارباب مشاهده گفتگو
می کند، گوید:

وان دیگر جمله را بك آینه دید	که خدا را در آن معاینه دید
دید یکذات در حدود جهات	متجلی شده بجمله صفات
يك وجود است سریر عالم	همه اجزایش متصل با هم
امتیاز ایشان ز یکدیگر	هست ز امراض یا صفات صور
آن گرانمایه جوهر قابل	که مر امراض را برد حامل
هست مرآت ذات بی همتا	وان عوارض مجالی اسماء
هر که ناظر بحال مرآتست	صورتش دیدن از محالات است
هر که را دیده هست بر صورت	ببند آینه محو در صورت
چشم عارف که تیزبین باشد	در شهود جهان چنین باشد
همچو آینه وصف ذات جهان	باشد از پیش چشم او پنهان
از جهان جز خدا نه ببند هیچ	غیر حق هیچ جانه ببند هیچ
شد جمال خدا معاینه اش	محو مشهود گشت آینه اش

مولینا جامی با اساس وحدت وجود حکم می کند که عارف باید «تعبات» را پرده جمال حق قرار ندهد و حقیقت وجود را در وجود مطلق و مقید یکی شناسد اطلاق و تقیید را از نسب و اعتبارات او داند و بغیر حق وی را آگاهی و شورش نماند یعنی یکی داند و یکی ببند^۲ و این رفع حجابهای تعین از وجه احدیت از سلوک در طریق خواجگان میسر تواند بود «چه طریق» ایشان اقرب سبل است الی المطلب الاعلی و المقصد الاسنی و هو الله سبحانه و تعالی فانها ترفع حجب التعبات عن وجه الذاتية الاحدية السارية فی الكل، بالمحو و الفناء فی الرحدة حیث تشرق سبحات جلاله فتحرق ماسواه...^۳

رو بهمرفته، از آثار جامی مستفاد می شود که بعقیده او در میان وحدت وجود

۱. لوائح ص ۹

۲. شرح رباعیات ص ۷۳ به تصحیح دوست من آقای مایل

۳. ایضاً ص ۶۴

و وحدت شهود تباین وجود ندارد و می توان گفت که «یکی دانستن» عرفان علمی و «یکی دیدن» ذوق شهودی است که از راه ریاضت و سلوک تحقق می یابد.

کسانیکه در میان توحیدین قائل به تباین اند بدین گفته محقق قندهاری درست تأمل کنند، وی گوید: «... اختلاف و تفاوت مشربین توحید نه چون تباین دو مذهبی است که بر طرفین نقیض افتاده باشد و اهل هر یکی نفی آن دیگر کنند، حاشا و کلاکه قایلان توحید و جود نفی توحید شهودی کنند و یا آنرا کمال ندانند، کدام کمال بالاتر از آن تصور توان نمود که نظر سالک مقصور بر ملاحظه جناب واحد حق و مشاهده کمال جمال مطلق باشد و حجب و استار ملاحظه اغیار بالکلیه از نظر مرتفع گردد و ظاهراً توحید وجود را وسیله و نردبان توحید شهود قرار داده اند بلکه بعضی شرط آن دانسته اند و لیکن آن خلاف تحقیق می نماید و اگر بعکس آن بعضی از سالکان را وحدت وجود بعد از تحقق بمقام شهود منکشف شده باشد بعید نیست»^۱

حضرت مجدد الف ثانی با آنکه در یکی از مکتوبات خود گفته: «... توحید وجودی که نفی ماسوای يك ذاتست تعالی و تقدس با عقل و شرع در جنگ است بخلاف شهودی که در یکی دیدن هیچ مخالفت نیست»^۲

در محل دیگر می گوید: «این مسأله - یعنی وحدت وجود نیز هر چند بظاهر مخالفت بمعقادات اهل حق دارد اما قابل توجیه است و شایان جمع. این فقیر بعنایت الله سبحانه در شرح رباعیات حضرت ایشان - یعنی خواجه باقی بالله - این مسأله را با معقادات اهل حق جمع ساخته است و نزاع فریقین را عاید بلفظ داشته و شکوک و شبهات طرفین را حل ساخته بر نهجی که محل ربیب و اشتیاق نماید کما لایخفی علی الناظر فیه.»^۳

مولف «تذکره علمای هند» در شرح حال حضرت مجدد آورده است: «نزاعی که در میان علمای کرام و صوفیه عظام از هزار سال بود ایشان برداشتند و مورد مصداق حدیث صله شدند چه ایشان در میان علمای ظاهر و صوفیه صله بودند که اختلاف فریقین را در وحدت وجود بلفظ راجع داشتند.»^۴

پس بهتر آنست که ما هم نزاع را لفظی بدانیم و در همین حد باز ایستیم.

۱. رسایل محقق قندهاری نسخه خطی ص ۱۹۵

۲. مکتوبات ج ۱ ص ۵۶

۳. مکتوبات ج ۱ ص ۳۱۷ چ مطبوعه احمدی دہلی. اگر می خواستیم راجع به توحیدین سیری در مکتوبات می کردیم مثنوی هفتاد من کاغذ می شد.

۴. تذکره علمای هند ص ۱۱ چ نولکشور ۱۹۱۴ ع.

اکنون که بیاری خداوند بزرگ از بیان قسمت اول فارغ شدیم بذكر نظریه خلق جدید می پردازیم.

نظریه آفرینش نو

ابن عربی را در باب تغیر و تبدل اجزاء جهان که هر آن واقع می شود، عقیدت و رأی خاصی است که می توان از آن به نظریه «خلق جدید» آفرینش نو، عبارت کرد. این نظریه یکی از افکار عمیق و درست که خود آنرا کلید حل بعضی از مسایل ژرف و غامض مابعد الطبیعه و عرفان قرار داده است. پس از او مساله «خلق جدید» چندان مورد توجه عارفان و ارباب ذوق و وجدان قرار گرفت که در شمار اصطلاحات مهم فن تصوف و عرفان درآمد. چنانکه عبدالرزاق کاشانی در عداد مصطلحات صوفیه آنرا چنین تعریف کرده است:

«خلق جدید عبارت است از اتصال امداد وجود از نفس رحمانی بسوی ممکنات، زیرا هر ممکنی بالذات و با قطع نظر از موجودش، معدوم است و فیضان وجود از نفس رحمانی بر ممکنات بطور توالی و بی دربی صورت می گیرد تا آنجا که ممکنات پیوسته و در هر آنی در خلق جدید می باشند زیرا نسبت وجود در هر آنی بسوی آنها اختلاف می پذیرد و عدم ذاتی آنها استمرار دارد»^۱

شاه نعمت الله در تعریف آن گوید:

«خلق جدید عبارت از اتصال امداد وجود است از نفس الرحمن بهر واحدی از موجودات ممکنه و ممکن الوجود بذات خود معدومست...»^۲

تهانوی آرد:

«خلق بالفتح و سکون اللام آفریدن و آفرینش و آفریده شدگان و در اصطلاح سالکان عالمیست که موجود بماده و مدت باشد مثل اقلاک و عناصر و موالید ثلاثه یعنی جمادات و نباتات و حیوانات که این را عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق نامند و خلق جدید در اصطلاح صوفیه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات»^۳

مقصود از ذکر عبارات بالا آن بود که از یکسو مفهوم اصطلاحی خلق جدید روشن شود و از سوی دیگر گفته آید که اصطلاح نگاران مصطلحات صوفیه، آن را

۱. اصطلاحات الصوفیه ص ۱۰۰

۲. اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۹۷ ج ۱ مثنی ۱۳۱۲

۳. کذا فی لطائف اللغات - کشف اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۲۲۶

بحیث اصطلاح فن تصوف مورد توجه قرار داده اند. بعقیده ابن عربی جهان پیوسته در
تغیر و همیشگی در تحول و عبارات دیگر همواره در آفرینش نواست یعنی عالم ظاهر
در هر طرفه الیسی فانی می شود و در هر آنی بعدم می رود و دیگری مثل آن در
صحنه هستی ظهور می کند. در نظر شیخ اکبر خلق و آفرینش ایجاد عالم از عدم
و احداث آن در زمان معین نیست بلکه خلقت عبارت است از تجلی دایم و پیوسته
الهی و ظهور حق در هر آنی در صور گوناگون و لاتعد و لاتحصی. ظهور و تجلی حق با
تکثر و دوام خود ابداً تکرار نمی شود زیرا نسبت ذات حق بهر صورتی از صور وجود
غیر از نسبت بصورت دیگر. چون بعقیده مکتب ابن عربی حقیقه الحقایق که
ذات الهی است حقیقت همه اشیاء و جوهر عالم است که باعتبار تجلیات متکثره
و تعینات متعدده یکبار بشکل حقایق جوهریه و بار دیگر بصورت حقایق عرضیه
می نماید^۱ پس خالق همان حقیقت ازلی و ابدی است و مخلوق همان صور و اشکالی
است که پی در پی بر آن حقیقت ثابت طاری و عارض می شود و آفرینش عبارت
است از تغیر و تبدل و فنا و تجدد آن صور که در اثر تجلیات الهی حادث می شود^۲
و به تعبیر دیگر حقیقت عالم به منزله بحر و اجزاء عالم بمثابة امواجی است که بر
سطح آن بحر ظاهر می گردد و در دو آن باقی نمی ماند. عارف ما این عقیده ابن عربی
را در دوربای زیر چنین بیان کرده است:

بحریست نه گاهنده و نه افزاینده

امواج یسر او روئنده و آینده

عالم چو عبارت از همین امواج است

نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

* * *

عالم بسود آینه ز غیبت عاری

نهر جاری بطور هاطاری

واندر همه طورهای نهر جاری

سریست حقیقه الحقایق ساری^۳

از نگاه ابن عربی سر و رمز خلق جدید تجلیات ذات حق است در صور گوناگون
یعنی حق تعالی در هر دمی و آنی تجلی می فرماید و در هر تجلی آفرینش نوی پدید

۱. جامی و ابن عربی ص ۷۹ تالیف نگارنده چاپ کابل ۱۳۴۲

۲. تملیقات مفیدی ص ۲۱۳

۳. لوائح ص ۲۰

می آید و خلقی از میان می رود پس ذهاب خلقی عین فناست در هنگام تجلی وی، و بقا همان آفرینش نو است که تجلی دیگر آن را عتایت فرموده است و می توان گفت که خداوند را در هر دمی دو تجلی است یکی برای رفع وجود سابق و دیگر بجهت افاضه وجود لاحق و از مجموع آن خلق جدید نتیجه می شود و تجلی تکرار نمی شود زیرا آن یکی موجب فنا و آن دیگری سبب بقاست اما چون وجود لاحق از جنس وجود سابق و همانند آن است محجوبان از تبدیل و تجده و وجود یا خلق جدید بی خبرند. این تجلیات پیوسته الهی از یکسو موجب فنا و تحول عالم می شود و از سوی علت بقای آن است و تعطیلی در فیض و تجلی او نیست و موجودات عالم همواره از فیوضات دایمی او برخوردارند، بدین معنی اهل کشف و اصحاب تحقیق پی برده اند نه اهل نظر و کسانی که بحجاب غفلت بسر می برند.

اینست عین عبارات ابن عربی در بیان مطلب فوق:

«... و هولاء هم فی لیس من خلق جدید (دائما و لایشعرون بذلك اصلا) و اما اهل الکشف فانهم یرون (شهوداً) ان الله تعالی یتجلی فی کل نفس (بتجلیین احدهما لرفع وجود السابق و الاخر لافاضة الوجود اللاحق فقد جاء من مجموع القرض المذكور) و لایکثر التجلی (لان احدهما یوجب الفناء و الاخر یوجب البقا) و یرون ایضاً شهوداً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و ینذهب یخلق فذها به هو عین الفناء عند التجلی (الموجب للفناء) و البقاء لما یعطیه (ای لخلق جدید یعطیه) التجلی الاخر (الموجب للبقاء) و لما کان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق مما ثلله لم یشعر المحجوبون بالخلق الجدید»^۱

مولینا جامی در شرح عقیده شیخ اکبر گوید:

«و اما اریاب کشف و شهود می بینند که حضرت حق سبحانه تعالی در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر و در تجلی او اصلاً تکرار نیست یعنی در دو آن به یک تعیین و یک شأن متجلی نمی گردد بلکه هر نفسی بتعینی دیگر ظاهر می شود و در هر آنی بشأن دیگر تجلی می کند... و سر درین آنست که حضرت حق را سبحانه و تعالی اسماء متقابله است بعضی لطیفه و بعضی قهریه و همه دایماً در کارند و تعطیل بر هیچ یک جایز نه. پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع مواضع مستعد وجود گردد، رحمت رحمانیه او را دریابد و بر وی افاضه وجود کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس به آثار و احکام آن حقیقت، متعین گردد به تعینی خاص و متجلی شود بحسب آن تعیین. بعد از آن بسبب قهر احدیت حقیقتی که مقتضی

اضمحلال تعینات و آثار کثرت صورست از آن تعیین منسلخ گردد و در همان آن
 تسلاخ بر مقتضای رحمت و رحمانیه بتعینی دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد
 متعین گردد و در آن ثانی بقهر احدیت مضمحل گردد و تعینی دیگر برحمت رحمانیه
 حاصل آید و هكذا الی ماشاء الله. پس در هیچ دو آن یک تعین تجلی واقع نشود و در
 هر آئی عالمی بعدم می رود و دیگری بمثل آن در وجود می آید. اما محجوب بجهت
 تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارد که وجود عالم بر یک حال است و در از منته
 متوالیه بر یک متوال:

سبحان الله زهی خداوند ودود
 مستجمع فضل و کرم و رحمت و جود
 در هر آنسی برود جهانی بعدم
 آرد دیگری چو او هماندم بوجود

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
 هر اسم عطیه جدا می بخشد
 در هر آنسی حقیقت عالم را
 یک اسم فنا یکی بقا می بخشد (لوائح ۲۱)

از جمله موجودات ممکنه یکی خود انسان است که بعقیده مکتب ابن عربی از
 قانون خلق جدید مستثنی نتواند بود ازینرو همواره در تبدل و ترقی و آفرینش نو
 است چنانچه شیخ اکبر خود گوید: «ومن اعجب الامور انه فی الترقی دایماً و لایشعر
 بذلك للطایفة الحجاب و رفته و تشابه الصور»^۱

یعنی: از اموریکه سخت شگفت انگیز می نماید آنست که انسان پیوسته چه در
 ظاهر وجه در باطن خود در هر آئی از صورتی بصورت دیگر ترقی و تحول می کند
 اما چون حجاب لطیف و رقیق و صور همانند هم است بدان ترقی و تجدد خویش
 مستشعر نمی شود^۲

و باز در محل دیگر گفته است: «... بل الانسان لایشعر به من نفسه انه فی کل نفس
 لایکون لم یکون...»^۳

یعنی: آدمی آفرینش نو را در باره خود نمی داند که در هر دمی و آئی فانی می شود

۱- فصوص الحکم ۱۲۲

۲- شرح جامی بر فصوص ۲۵۹

۳- فصوص الحکم ص ۱۵۵

وجودی را از دست می‌دهد و سپس از نو خلق می‌گردد و وجودی بر وی افاضه می‌شود و البته زمان زوال وجود و عروضش یکی است وجود سابق و لاحق بدون تفاوت شبیه همداد^۱

منابع نظریه آفرینش نو

اگرچه نظریه «خلق جدید» را ذوق عارفانه و اندیشه ژرف ابن عربی بشکلی که گفته آمد پرورش داده است ولی بی‌گمان ابن عارف دانشمند اساس فکر خود را از منابع دیگر گرفته و سپس آنرا بدین شکل لطیف درآورده است. اکنون که سخن بدینجا کشید لازم است که منابع نظریه «خلق جدید» را مورد بحث قرار دهیم.

بعقیده این ضعیف بدست آوردن ریشه‌های اندیشه «آفرینش نو» چندان مشکل نیست زیرا گفتار خود ابن عربی دست پزوهنده را می‌گیرد و به سرمتزل مقصود می‌رساند. بنابراین، نگارنده نخست نص عبارات او را در ذیل نقل می‌کند و سپس بر منابع آن نظریه که از آن عبارات می‌توان استنتاج کرد انگشت می‌گذارد.

ابن عربی در فص شعبی گوید:

وما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الانفاس (فی خلق جدید) فی عین واحدة، فقال فی حق طائفة بل اکثر العالم (بل هم فی لبس من خلق جدید) فلا يعرفون تجدید الامر مع الانفاس. لکن قد عثرت علیه الاشاعرة فی بعض الموجودات و همی الاعراض و عثرت علیه الحسانية فی العالم كله...^۲

مولینا جامی مفاد عبارات بالا را در لوائح بدینگونه آورده است:

شیخ رضی الله عنه در فص شعبی می‌فرماید: عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است، و آن متبدل و متجدد می‌گردد مع الانفاس و الانات. در هر آنی عالم بعدم می‌رود و مثل آن بوجود می‌آید و اکثر اهل عالم ازین معنی غافلند کما قال سبحانه و تعالی: [بل هم فی لبس من خلق جدید] و از ارباب نظر کسی برین معنی مطلع نشده است مگر اشاعره در بعضی اجزای عالم که اعراض است حیث قالوا الاعراض لا تبقی زمانین. دیگر حسابیه که

۱. شرح جامی ص ۳۳۱

۲. فصوص الحکم ص ۱۲۵

معروفند بسرفسطائیه در همه اجزای عالم چه جواهر و چه اعراض.^۱
 از تأمل و دقت در گفتار سابق الذکر ابن عربی برمی آید که وی در ابراز نظریه خلق
 جدید از سه مأخذ یعنی قرآن کریم و عقیده اشاعره و رأی حسابیه متأثر شده است
 و اینک ما در پیرامون هر یک از آن مأخذ سه گانه گفتگو می کنیم تا حقیقت مطلب
 روشن شود.

قرآن مقدس:

ابن عربی درباره اهل نظر و اکثر اهل عالم که از فهم و ادراک آفرینش نو غافلند
 و نمی دانند که جهان در هر آنی بعدم می رود و مثل آن بوجود می آید، بجزء اخیر این
 آیه شریفه استشهاد کرده است:

«افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید»^۲

یعنی: «بماندیم یا درماندیم به آفرینش نخستین، بلکه ایشان در گماناند از این
 آفرینش نو»^۳ امام فخرالدین رازی در تفسیر این آیه شریفه دو وجه آورده که خلاصه
 وجه دوم اینست: احتمال می رود که مراد از آفرینش نخستین خلقت آسمانها باشد.^۴
 ابوالفضل رشیدالدین میدی آرد: «افعیینا بالخلق الاول» یعنی آیا از آفرینش نخستین
 وامانده ایم که از خلقت دوم ناتوان باشیم؟ و این برای منکران تقریر است زیرا آنان
 بخلقت اول که عبارت است از ابداء معترفند و بعث را که خلقت دوم است منکرند.
 حسن گفته مراد از خلقت اول آفرینش آدم است از خاک «بل هم فی لبس ای فی شک
 من خلق جدید» بعد الموت یعنی آنان از آفرینش نو پس از مرگ بشک و شبهه
 درند.^۵ بیضاوی می گوید: آیا ما از ابداء عاجزیم تا آنکه از اعاده ناتوان باشیم؟ آنها
 توانایی ما را بر آفرینش اول منکر نیستند بلکه درباره خلق جدید چون مخالف با
 عادات و غیر متعارف است شک دارند.^۶

رویه مرفته، آنچه که از گفته غالب مفسران مستفاد می شود آنست که مقصود از
 آفرینش نخستین در آیه شریفه ابداء و از خلق جدید اعاده و بعث است.^۷ ولی

۱. نواتح من ۲۰

۲. قرآن کریم سوره ف آیه ۱۵ چاپ کابل

۳. کشف الاسرار و عده الأبرار ج ۹ ص ۲۷۲ باهتمام علی اصغر حکمت تهران ۱۳۳۹

۴. مناتح العیب ج ۷ ص ۶۰۶ ج مصر

۵. کشف الاسرار و عده الأبرار ج ۹ ص ۲۷۸

۶. انوار التنزیل ج ۳ ص ۳۱۷

۷. فی ظلال القرآن ج ۲۶ ص ۱۶۱

ابن عربی برخلاف گفته آنان، جزء دوم آیه را چنانکه دیدیم، در شأن اصحاب نظر و کسانی که از نظریه «خلق جدید» غافلند تأویل کرده است. و اضافه بر آن رأی خود را بدان آیه مبارکه مؤید ساخته.

در چند آیت دیگر قرآن مقدس نیز عبارت «خلق جدید» آمده است که یقیناً ابن عربی که از مفسران آن کتاب آسمانی است^۱ آن آیات شریفه را در نظر داشته اگر چه در هنگام استشهاد بذکر یکی تیمن و تبرک جسته است و اینست آن آیات:

(۱) وان تعجب فاعجب قولهم اذا كنا تراباً انا لفي خلق جديد. (سوره رعد آیه ۵)^۲

(۲) الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق ان يشا يذهبكم ويأت بخلق جديد (سوره ابراهيم آیه ۱۹) بیضاوی در تفسیر این آیه گوید: اگر خدا بخواهد شما را نابود می کند و در عوض شما خلق دیگری را می آفریند. خداوند این معنی را بر این که آفریننده آسمانها و زمین است مبتنی و از خلقت زمین و آسمان بر آن استدلال فرموده زیرا خالقی که اصول آفرینش آنان را از قبیل زمین و آنچه که از زمین می روید بیافرید می تواند آنها را بخلق دیگر تبدیل فرماید و بجای آنها آفرینش نوی پدید آرد (انوار التنزیل ج ۲ ص ۲۹۳)

(۳) وقالوا اذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جدیداً (سوره بنی اسرائیل آیه ۴۹)

(۴) ذلك جزاؤهم بانهم كفروا بايتنا وقالوا اذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جدیداً (سوره بنی اسرائیل آیه ۹۸)

(۵) وقالوا اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد بل هم بلقائ ربهم كفرون (سوره السجدة آیه ۱۰)

(۶) وقال الذين كفروا هل نذلکم علی رجل ینبئکم اذا مزقتم کل ممزق انکم فی خلق جدید (سوره السبا آیه ۷)

بیتال جامع علوم انسانی

۱. بنا بگفته شعرانی در کتاب یواقیت و الجواهر ج ۱ ص ۸: ابن عربی را دو تفسیر بوده است یکی کبیر در ۹۵ مجلد که تا سوره کهف به آیه مبارکه لاو علمناه من لدنا علماء رسیده و وفات کرده است و دیگری تفسیر صغیر در هشت کتاب. اما تفسیری که در بولاق بنام او چاپ شده بنا بر ارجح احتمال از تالیفات او نیست (مجله تراث الالسیة ص ۱۵۹) و به همین جهت نگارنده در کتاب جامی و ابن عربی آنرا منسوب باین عربی دانست. دکتر عبدالخلیم نجار در مقدمه خود بر کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی می گوید که گولدنسهر در این کتاب آنجا که روش صوفیان را در تفسیر قرآن مورد بحث قرار داده، بر تفسیر منسوب باین عربی اعتماد کرده است. و غالب علما آنرا منحول می دانند و مولف حقیقی آن فاشانی تلمیذ این عربی است. خداوند بحقیقت امر داناست.

۲. عدد آیات مطابق است با قرآن کریم چاپ کابل.

(۷) ان یسأ یدھیکم ویأت بخلق جدید (سورة فاطر آیه ۱۶).

اگرچه ظاهر اغلب آیات شریفه ناظر به مسأله بعث بعد از مرگ و اعاده اجسام است اما جای تردید نیست که ابن عربی در نظریه مورد بحث از آن آیات مبارکه استفاده کرده و تعبیر «خلق جدید» را از آنها اقتباس کرده است. پس به مقتضای مکتب ابن عربی مسأله بعث نیز یکی از مواردیست که خلق جدید بر آن صدق می‌کند.

همچنان ابن عربی و جامی در اثبات عقیده خلق جدید به آیه مبارکه: «کل یوم هو فی شأن» نیز اتکا کرده‌اند. چنانکه مولینا در رباعی زیر صراحت می‌گوید:

هستی که دو آن نیست عیان در شانی
در شان دیگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجوز «کل یوم فی شان»
گر بایدت از کلام حق برهانی^۱

عقیده اشاعره:

در کلمات ابن عربی خواندیم که اشاعره به تجدد و تبدل بعضی از موجودات یعنی اعراض پی برده‌اند. باید گفت که مسأله بقا و عدم بقای اعراض در میان دانشمندان اسلام از دیرباز مورد بحث و گفتگو بوده است چنانکه امام ابوالحسن اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» خود اختلاف متکلمان را بر سر این مسأله به تفصیل آورده است.^۲ از آن جمله ارباب کلام اشعری بر آنند که اعراض در دو وقت و زمان باقی نمی‌ماند بلکه پیوسته در انقضاء و تجدد است یکی بعدم می‌رود و دیگری بلافاصله مانند آن مجدداً بوجود می‌آید. امام فخرالدین رازی هروی گوید: اشاعره بر امتناع بقای عرض اتفاق دارند زیرا بقا یکی از اوصاف است پس اگر عرض باقی بماند، قیام عرض بعرض دیگر لازم می‌آید.^۳ قاضی عضدالدین ایجی آرد: شیخ اشعری و اتباعش - محققان اشاعره - عقیده دارند که عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و تمام اعراض در نزد ایشان ناپایدار است بلکه این اعراض در حال انقضاء و تجدد می‌باشند یکی منقضی می‌شود و دیگری مثل آن بوجود می‌آید. قادر مختار هر یک از آن آحاد منقضیه و متجدده را بوقتی که در آن وقت ایجاد می‌شود، اختصاص می‌دهد.^۴

۱. لوائح ص ۲۱

۲. مقاله‌های مقالات الاسلامیین ص ۴۲ - ۴۶ ج ۲ تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید ج ۱ فاهره ۱۹۵۲

۳. محصل افکار المتقدمین والمتأخرین ص ۷۹ ج مصر

۴. شرح الموافقات ج ۵ ص ۳۷ ج مصر ۱۹۰۷

سید شریف در اینکه چرا اشاعره بعدم بقای اعراض قایلند گویند: اشاعره بدین رفته اند زیرا ایشان معتقدند که سبب نیازمندی اشیاء به مؤثر و خالق «حدوث» آنهاست و از اینجا لازم می آید که عالم در حال بقای خود از صانع بی نیاز باشد. پس اشاعره بدین گونه آن اعتراض را دفع کردند که شرط بقای جوهر عرض است. چون عرض پیوسته در حال تجدد و حدوث است ازینرو همواره به مؤثر نیازمند می باشد بنابراین، جوهر نیز در حال بقای خود، بواسطه احتیاج شرطش - عرض - بسوی مؤثر بوی محتاج است و اصلاً استغنائی در میان نیست.^۱

از قدامت معتزله نظام و ابوالقاسم بلخی معروف یکعمی در مسأله عدم بقای اعراض با اشاعره اتفاق نظر دارند^۲ اما فلاسفه و جمهور معتزله معتقدند که جز ازمنه، حرکات، و اصوات، اعراض دیگر باقی می ماند^۳ ابوالحسین بصری ادعا می کند که علم به بقای اعراض از قبیل سیاهی و سفیدی ضروری و بدیهی است.^۴ این عربی اشاعره را در اینکه تجدد و تبدل را باعراض اختصاص داده اند تخطئه می کند و می گویند:

واما الاشاعره فما علموا أن العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان اذا تعرض لا يبقی زمانين ويظهر ذلك في الحدود للاشياء، فانهم اذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقة القائم بنفسه ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حدها لجوهر القائم بنفسه الذاتي و قبوله للاعراض حده ذاتي. ولا شك ان القبول عرض اذا لا يكون الا في قابل لانه يقوم بنفسه وهو ذاتي للجوهر. والتحيز عرض لا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول بامر زايد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود و هو ذاته، فقد صار ما لا يبقی زمانين يبقی زمانين واز منت و عاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه ولا يشعرون لما هم عليه وهؤلاء هم في ليس من خلق جديد.^۵

۱ شرح الموافقات ۵ ص ۳۸

۲ مقالات الاسلاميين ج ۲ ص ۲۴

۳ شرح الموافقات ۵ ص ۳۸

۴ تلخیص المحصل در ذیل المحصل ص ۸۰. شرح و بسط افابیل در مسأله بقا و عدم بقای اعراض و دلائل و جرح آنها از عهده این رساله بیرون است و جوینده بد کتب کلام مراجعه کند

۵ فصوص الحکم ص ۱۴۵ - ۱۴۶

خلاصه مفاد کلام سابق الذکر چنانکه از شروع فصوص بدست می آید چنین است: اشاعره بحقیقت عالم و اینکه جهان عبارت است از مجموع صوری که آنرا اعراض نامیده‌اند، پی‌برده‌اند و جوهری که اصلاً وجود ندارد ثابت کرده‌اند و از عین واحد که در آن صور ظاهر است و حقیقت صور که هویت حق است غافل مانده‌اند و به تبدیل اعراض در آنات معتقد شده‌اند. زیرا وقتی که چیزی را تعریف و تحدید می‌کنند در حد و تعریف عرض بودن آن چیز ظاهر می‌شود چه در تعریف انسان می‌گویند: حیوان ناطق است و معنای ناطق آنست که انسان صاحب و دارای نطق - انه ذو نطق - است. شکی نیست که مفهوم - صاحب = ذو - نسبت است و نسبت عرض می‌باشد و گویایی که بواسطه آن نسبت برای او ثابت می‌شود عرضی است زاید بر حقیقت حیوان و خارج از آن. همچنان در تعریف جسم می‌گویند جوهریست متحیز و قابل ابعاد سه‌گانه. تحیز و قبول در نزد آنان عرض ذاتی جسم است بدین معنی که جوهر محدود در نزد ایشان جسم است و تحیز و قبول ذاتی آنست و ذاتی جزء ماهیت. پس متحیز قابل همان خود جوهر است باین دو اعتبار که عبارتند از تحیز و قبول و این دو، دو نسبتی است که در خارج وجود ندارد زیرا عینی آندو را در خارج نیست بلکه تحیز و قبول عین جوهر و هویت آنست در خارج نه امری زاید بر آن و از اینجا معلوم شد ذاتیاتی که در نزد آنان اجزاء محدود است جز اعتبارات عوارض چیز دیگر نیست بنابراین، آنچه را که اشاعره جوهر می‌دانستند عبارت است از مجموع اعراض و اعراض در دو زمان باقی نمی‌ماند. پس بحسب ظاهر و حس چنانکه محجوبان می‌پندارند، مجموع اعراضی که در دو زمان پایدار نیست چنان می‌نماید که دو زمان بلکه زمانها باقی است و این طایفه از تبدلات خود آگاه نیستند چه اعیان آنان اعراضی است که در هر آن تبدیل و تغیر می‌یابد و خداوند ایشان را در هر زمانی آفرینش می‌بخشد.^۱

شارح مکتب ابن عربی مولانا جامی، مقصود او را چنین با عبارات روشن شرح می‌دهد:

... و از ارباب نظر کسی برین معنی مطلع نشده است مگر اشاعره در بعضی اجزاء عالم که اعراض است حیث قالوا «الاعراض لا یبقی زمانین» دیگر حسانیه... و هر یک ازین فریقین من وجهی خطا کرده‌اند اما اشاعره بسبب آنکه اثبات جوهر متعدده کرده‌اند و رأی حقیقت وجود، و اعراض متبدله متجدده را به آنها قایم دانسته و ندانسته‌اند که

عالم بجمیع اجزا نیست مگر اعراض متجدده متبدله مع الانفاس
 و اللآئات که در عین واحد جمع شده‌اند و در هر آنی ازین عین زایل
 می‌شوند و امثال آنها بوی متلبس می‌گردد. پس ناظر بواسطه تعاقب
 امثال در غلط می‌افتد می‌پندارد که این امریست واحد مستمر کما
 یقول الاشاعره فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلو آن
 من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر انها امر واحد مستمر...
 دلیل بر آنکه عالم مجموع اعراض مجتمعه است در عین واحد که
 حقیقت وجود است آنست که هر چند حقایق موجودات را تحدید
 می‌کند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی ظاهر نمی‌شود مثلاً
 وقتی که گویند انسان حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی است
 و حساس متحرك بالاراده و جسم جوهریست قابل مر ابعاد ثلاثه را
 و جوهر موجودیست لافی موضوع و موجود ذاتیست که سر او را
 تحقق و حصول درین حدود هرچه مذکور می‌شود همه از قبیل
 اعراض است، الا آن ذات مبهم که درین مفهومات ملحوظ است زیرا
 که معنی ناطق ذات له الالطوق است و معنی نامی ذات له النمو و هكذا
 فی البوائی و این ذات مبهم عین وجود حق و هستی حقیقی است که
 قایم است بذات خود و مقوم است بر این اعراض را آنکه ارباب نظر
 می‌گیرند امثال این مفهومات فصول نیستند بلکه لوازم فصول‌اند که به
 آن از فصول تعبیر می‌کنند، بواسطه عدم قدرت بر تعبیر از حقایق
 فصول بر وجهی که ممتاز شوند از ماعدای خود بغیر از این لوازم یا
 لوازمی که از اینها اخفی باشد، مقدمه ایست ممنوع و کلامیست
 نامسموع. و بر تقدیر تسلیم هرچه نظر با جوهر ذاتی باشد، قیاس به
 آن عین واحد عرضی خواهد بود زیرا که اگر چه داخلست در حقیقت
 جوهر، خارج است از آن عین واحد و قایم است باو. و دعوی آنکه
 اینجا امری هست جوهری و رای عین واحد، در غایت سقوط است
 بتخصیص وقتی که کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکوة
 نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل
 والله یقول الحق وهو یهدی السبیل.^۱

سپس عارف ما در نکوهش آثار ارباب نظر که از ادراک و فهم «خلق جدید» غافلند

و اینکه از جمع کتب رفع حجاب دست نمی دهد و طور کشف تحقق نمی یابد کلام خود را چنین بیابان می رساند:

تتحقیق معانی از عبارات مجوی	بی رفع قیود و اعتبارات مجوی
خواهی یابی ز علت جهل شفا	«قانون» «نجات» از «اشارات» مجوی
گشتی بوقوف بر «مواقف» فاع	شد قصد «مقاصد» ز مقصد مانع
هرگز نشود تا نکنی رفع حجب	انوار حقیقت از «مطالع» طالع
در رفع حجب کوش نه در جمع کتب	کز جمع کتب نمی شود رفع حجب
در طی کتب کجا بود نشئه حب	طی کن همه را وعد الی الله و تب ^۱

در میان مکتب ابن عربی و عقیده اشاعره اختلاف در اینست که اشاعره عالم را بجوهر و عرض تقسیم می کنند و عرض را قائم بجوهر می دانند و می گویند که اعراض عالم ناپایدار و متجدد است و عقیده دارند که جوهر عالم غیر از وجود حق و هستی مطلق است اما ابن عربی و اتباعش عالم را من حیث المجموع عرض می پندارند و معتقدند که جوهر و حقیقت عالم که این اعراض در آن اجتماع کرده حقیقت وجود است. معذک نمی توان از تأثیر عقیده اشاعره در باب عدم بقای اعراض در پیدایش نظریه خلق جدید چشم پوشید.

ناگفته نماند که عقیده ابن عربی در باب تجدد عالم چه اجسام و چه اعراض، به نظریه متکلم مشهور معتزلی ابراهیم بن سيار بن هافئ النظام (متوفای ۲۳۱ هـ) بسیار شبیه است چه در نظر وی جواهر و اجسام از اجتماع اعراض تشکیل می یابند و اجسام مانند اعراض ناپایدارند و پیوسته از حالی به حالی تجدد و تحول می کنند زیرا از تجدد اعراض لامحاله تغیر و دگرگونی جواهر لازم می آید.^۲

رسال جامع علوم انسانی

رأی حسابیه :

در کلمات منقول از ابن عربی این جمله را دیدیم که: «و عثرت علیه الحسابیه فی العالم کله» مراد وی از گروه «حسابیه» که به تجدد و تبدل تمام عالم قائل اند، سوسطائیان است. بجز فیصری که این کلمه را «جسمانیه» مشتق از جسم - خوانده، شارحان دیگر مانند کاشانی و جامی آنرا بصورت سابق الذکر ضبط کرده اند. حسابیه از کلمه «حسب» که بمعنای گمان و یا عقیده کردن است گرفته شده و چون سوسطائیان انسان را میزان همه چیز می دانند و بحقایق خارجییه اعتراف ندارند

۱. بواعث ص ۲۲

۲. الملل والنحل ج ۱ ص ۵۶ تحقیق محمد سید کلاتی چاپ نصر ۱۹۶۱ شرح المواقف ج ۵ ص ۴۵

و می‌گویند حقیقت آنست که شخص بدان اعتقاد دارد نه اینکه بالذات حقیقت باشد، این عربی کلمه «حسابیه» را بر آنها اطلاق کرده است.^۱

چنانکه می‌دانیم سوفسطائیان از نام‌آوران یونان‌اند. و مسأله تغیر و حرکت عالم در فلسفه یونان سابقه بسیار ممتد و طولانی دارد و تاریخ آن بر روزگار پیش از ظهور سوفسطائیان می‌پیوندد، و ریشه‌اش بقیلسوف معروف هراکلیتوس (۵۴۰ - ۴۷۵ ق.م) می‌رسد. بقول برتراند رسل این عقیده که هر چیزی پیوسته در تحول و جنبش است مشهورترین رأی هراکلیتوس بشمار می‌رود.^۲ وی معتقد بود که عالم چون رودی دایم در جریان است و دو آن بزرگ حال نیست و همه چیز در جنبش است و بنابراین در خصوص هیچ چیز نمی‌توانیم گفت «هست» بلکه باید بگوییم «می‌شود» اعتقاد به «هستی» خطاست و اصل «شدن» است.^۳ از نصوص او در این معنی نقل کرده‌اند: «ما بزرگ رود فرو می‌شویم و فرو نمی‌شویم ما هستیم و نیستیم»^۴ «نمی‌توان بزرگ نهر دوبار فرو رفت زیرا پیوسته آبهای نوری در اطراف نو جاری می‌گردد» پس اگر تغیر و جنبش نباشد هیچ چیزی «نمی‌شود» زیرا استقرار و ثبات مرگ و عدم است.^۵

اما پروتاگوراس (۴۸۰ - ۴۱۰ ق.م) که از رجال معروف طایفه سوفسطائیه است عقیده دارد که «انسان میزان تمام اشیاء است میزان وجود چیزهایی است که موجودند و میزان عدم اشیایی است که معدومند» افلاطون این عقیده پروتاگوراس را به نظریه هراکلیتوس مربوط دانسته و گوید: معنای کلام او وقتی روشن می‌شود که در میان رأی هراکلیتوس راجع به تغیر و جنبش اشیاء و قول دیموکریطس که احساس یگانه مصدر و سرچشمه معرفت است جمع کنیم پس از جمع این دو عقیده نتیجه می‌شود که: «اشیاء نسبت بمن همان‌طورند که می‌نمایند و نسبت بتو همان‌گونه‌اند که نمودار می‌شوند تو انسانی و من انسانم» مقصود از انسان در اینجا فرد است نه ماهیت نوعیه. و افراد درین و خلفت و شعور خود با یکدیگر اختلاف دارند و اشیاء مختلف و متغیرند و احساسات متعدد و متعارض‌اند: آیا چنان نیست که از یک هوا یکی بلرزه می‌آید، و دیگری بلرزه نمی‌آید. بر یکی خفیف و بر آن دیگری ثقیل می‌نماید؟ و هوا در آن وقت چگونه هست آیا سرد است یا گرم؟ آیا می‌توان گفت

۱. تعلیقات دکتر عقیقی ص ۱۵۳

۲. لندن ۱۹۵۲ p. 63 2-History of western philosophy.

۳. چهار رساله افلاطون ص ۲۰۱ ترجمه دکتر محمود صناعی تهران ۱۳۳۶

۴. فخرالطیلسفة اليونانية ص ۱۰۹ فاهره ۱۹۵۲

۵. تاریخ الفلسفة اليونانية ص ۱۷

در نزد آنکسی که بلرزه افتاده است سرد است و در نزد دیگری سرد نیست؟ از این رو هیچ چیزی را نمی‌توان یافت که فی ذاته بريك منوال باشد و هیچ چیزی را نمی‌توان بطور دقیق وصف کرد و نام‌گذاری نمود... زیرا تمام اشیاء دایم و پیوسته در تحول است.^۱

این بود اجمال عقیده سوفسطائیان. لیکن ابن‌عربی آنان را نیز تخطئه می‌کند و اظهار می‌دارد که اگرچه حسابیه به تبدیل تمام اجزاء عالم عقیده دارند اما خطای آنها در آنجاست که از معرفت حقیقت و جوهری که بوسیله عقل درک می‌شود و آن صور را در خود می‌پذیرد بازماندند و اگر بدین نکته دست می‌یافتند به مرتبت تحقیق نایل می‌شدند. وی پس از ذکر عقیده اشاعره و حسابیه بخطای طایفه اخیر چنین تصریح می‌کند:

ولكن اخطاء الفریقان: اما اخطاء الحسابیه فیکونهم ماعثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره علی احدیة عین الجواهر المعقول الذی قبل هذه الصور ولا یوجد الا بها کما لاتعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فی الامر.^۲

مولینا در شرح عبارات بالا گوید:

و اما خطای سوفسطائیه آنست که مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره متنبه نشده‌اند به آنکه يك حقیقت است که متلبس می‌شود بصور و اعراض عالم و موجودات متعینه متعدده می‌نماید و ظهور نیست او را در مراتب کونی جز باین صور و اعراض چنانکه وجود نیست اینها را بدون او در خارج:

سوفسطائی که از خود بیخبر است گوید عالم خیالی اندر گذر است آری عسالم همه خیال است ولی جاوید در او حقیقتی جلوه‌گر است^۳

پس از بحث ما نتیجه شد که قرآن کریم و عقیده اشاعره و حسابیه در تکوین نظریه «خلق جدید» موثر افتاده و ظاهراً چنان می‌نماید که ابن‌عربی از مجموع رأی اشاعره و حسابیه باساس عقیده وحدت وجود خود، نظریه آفرینش نورا پدید آورده و پس در تأیید آن از قرآن کریم مدد گرفته و به تعبیر جامی برهان آورده است.

۱. تاریخ الفلسفه اليونانیة من ۲۶ - ۲۷ تألیف یوسف گرم جناب چهارم قاهره ۱۹۵۸

۲. فصوص الحکم ص ۱۲۵

۳. لوائح ص ۲۰

در صدر مقال گفتیم که شیخ اکبر به اتکاء نظریه خلق جدید بعضی از مایل دینی و قرآنی و عرفانی را تفسیر و تحلیل کرده است که از آن جمله یکی مسأله عرش بلقیس است و اینک نظر او را در این باب بررسی می‌کنیم:

تخت بلقیس :

خداوند می‌فرماید: قال یا ایها الملأ ایکم یا تینی بعرشها قبل ان یأتونی مسلمین قال عفریت من الجن انا آتیک به قبل ان تقوم من مقامک وانی علیه لقوی امین قال الذی عنده علم من الکتب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک، فلما راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی.^۱

یعنی: سلیمان گفت: ای مهربان سپاه کیست از شما که تخت آن زن بمن آرد؟ گفت: ستیبه‌ای از پریان، من آن تخت را بتو آورم پیش از آنکه ازین نشست برخیزی و من آورد را با نیروم و سپردن را استوار. آن مرد گفت که نزدیک او دانشی بود از کتاب، من بتو آورم آن تخت پیش از آنکه نگرستی چشم تو از جای با تو آید و پردازد از دیدن آن، چون آن تخت را دید آرمیده نزدیک او گفت: این از افزونی نعمت الله است بر من.^۲

مفسران در پیرامون تفسیر این آیه مبارکه، در چند مورد گفتگو کرده‌اند یکی درباره آن مرد که می‌بود و دو دیگر درباره «کتاب» که کدام کتاب از کتب آسمانی است و سه دیگر در این موضوع که چگونه «آن مرد» یا بعد مسافت بیک چشم بهم زدن تخت را در مجلس سلیمان آورد و چه حادثه‌ای در آن باب اتفاق افتاد.

ابوالفضل رشید الدین المینی راجع به مورد اول گوید: اقوال مفسران مختلف است که «الذی عنده علم من الکتب» که بود؟ قومی گفتند جبرئیل بود (ع)، قومی گفتند فرشته دیگر بود، رب العزة او را قرین سلیمان کرده بود پیوسته با وی بودی و او را قوت دادی، قومی گفتند خضر بود (ع) قومی گفتند مردی بود از حمیر نام او ضیه و مستجاب الدعوة بود... و قول معتمد و بیشترین مفسران آن است که آصف بود وزیر سلیمان و دبیر وی و هو آصف بن برخیا بن شمعون رجل صالح

۱. قرآن کریم سوره النمل آیه ۲۰

۲. کشف الاسرار و عذة الأبرار ج ۷ ص ۲۱۷ - ۲۱۸

مختار ابن عربی چنانچه سپس تر گفته خواهد شد همین قول اخیر است. همچنان مفسران درباره «کتاب» نیز اختلاف دارند جمعی گویند مراد از کتاب «لوح محفوظ» است و بعضی گفته اند مقصود کتاب سلیمان یا کتاب یکی از انبیا است برخی بر آنند که مراد از کتاب در اینجا «اسم اعظم» است و گروهی گویند تورات است.^۲

راجع به مورد سوم گفته اند که آصف بن برخیا اسم اعظم خواند و زمین در هم فشرده شد و بیک طرفه العین، تخت را گرفت و بحضور سلیمان علیه السلام گذاشت. فخرالدین رازی می گوید عقلاً چنان حرکت سریع ممکن است و خداوند بر ممکنات قادر است.^۳ و این کار یکی از کرامات آصف بود. میدی گویند: بدانکه این آیات دلایل روشنند و برهان صادق بر اثبات کرامات اولیا، که اگر نه از روی کرامت بودی و از خصایص قدرت الله کجا به عقل صورت بندد یا در وسع بشر باشد عرش بدان عظیمی و مسافتی بدان دوری طرفه العین حاضر کردن، مگر که وی دعا کند و رب العالمین اجابت دعا وی را بقدرت خویش آن را حاضر کند بر آن وجد که میان عرش و منزل سلیمان زمین در نوردد و مسافت کوتاه کند و این جز در قدرت الله نیست و جز دلیل کرامات اولیا نیست.^۴

اما ابن عربی باساس نظریه خلق جدید خود، معتقد است که انتقال تخت از مکانی بمکان دیگر رخ نداد بلکه خلقت تازه ای برای آن اتفاق افتاد بدین معنی که تخت در یک لحظه در محل اصلی خود معدوم شد و در همان لحظه در مجلس سلیمان وجود یافت بعبارت دیگر هیچگونه فاصله ای در میان «آن» انعدام و «آن» ایجاد وجود نداشت و زمان فنای تخت در جایگاه اول خود عین زمان وجود آن بود در مجلس سلیمان و این از قبیل تجدید آفرینش در انفس و آفات است. آصف بن برخیا این کار را باذن خداوند و تأیید او انجام داد.^۵

ابن عربی پس از ذکر مطلب بالا اظهار می دارد که مساله تخت بلقیس از مسایل بسیار مشکل است مگر در نزد کسی که گفتار ما را در آن باب می داند. پس فضل در

۱. کشف الاسرار و عدة الأبرار ج ۷ ص ۲۲۲. و نیز رجوع شود به: مفاتیح الغیب ج ۶ ص ۲۰۹. انوار التنزیل ج ۳ ص ۱۲۲.
۲. مفاتیح الغیب ج ۶ ص ۲۰۹. فی ظلال القرآن ج ۱۹ ص ۱۴۸.
۳. مفاتیح الغیب ج ۶ ص ۴۱.
۴. کشف الاسرار و عدة الأبرار ج ۷ ص ۲۳۱.
۵. فصوص الحکم ص ۱۵۷.

اینست که تخت را در محضر سلیمان تجدید کرد. بنابراین، برای کسی که مقصود ما را دریافته روشن است که تخت نه مسافتی را پیمود و نه زمین فشرده شد و نه زمین را پاره کرد. اینست نص گفتار او:

«فان مآلة حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند من عرف ما ذکرناه آنفاً فی قصته. فلم یکن لأصف من الفضل فی ذلك الا حصول الجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام. فما قطع العرش مسافة ولا زویت له ارض ولا خرقتها لمن فهم ما ذکرناه»^۱

عارف ما آسان که نظریه خلق جدید را پذیرفته این نتیجه را نیز قبول کرده است چنانکه در سلسله الذهب گوید:

عرش بلقیس و نقل آن ز سبا	این چنین گفت عارف دانا
در سبا کرد آصفش اعدام	داد جای دیگر بهستی نام
ورنه یکماهه راه در یک آن	قطع کردن برون بود ز امکان
زانکه تحریک جسم و جسمانی	امر تدریجی است نه آنی ^۲

نظریه خلق جدید پس از ابن عربی

در فاصله بین زمان ابن عربی و ظهور مولانا جامی، علاوه بر شارحان و شاگردان مکتب او از قبیل صدرالدین قونوی و جندی و امثال ایشان، برخی از صوفیان دیگر که ظاهراً سمت انتساب به مکتب او را نداشتند، معتقد به نظریه خلق جدید بوده اند و از آن جمله یکی عارف بزرگوار و فرزانه روشن ضمیر و صاحب دل ما مولانا جلال الدین محمد بلخی است که در مثنوی شریف از انفاس قدسیه خود، اشاراتی راجع به آفرینش نو و تجدد امثال دارد، ازین قبیل:

صورت از بی صورتی آمد برون	پس از شد کانا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می شود دنیا و ما	بیخبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد	مستمری می نماید در جسد
شاخ آتش را بجنابانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می نماید سرعت انگیزی صنع ^۳

۱. فصوص الحکم ص ۱۵۶

۲. هفت اورنگ ص ۱۰۷

۳. مثنوی دفتر اول ص ۲۵ چ کلاله معاور

غیب را ابری و آبی دیگر است

ناید آن الا که بر خاصان پدید

هر زمان دل را دگر موئی دهم

کل اصباح لنا شأن جدید

آسمان و آفتابی دیگر است

باقیان فی لبس من خلیق جدید^۱

هر نفس بر دل دگر داغی نهم

کل شیء عن مرادی لایحید^۲

در اینجا سؤالی پیش می آید که آیا حضرت مولانا با ابن عربی پیوند معنوی برقرار بوده و در مسأله خلق جدید از او متأثر شده است؟ در پاسخ این پرسش می توان گفت که فرزانه بلخی بسیار به ابن عربی قریب العهد است چه شیخ اکبر در ۶۳۸ وفات یافته و خداوندگار بلخ در سال ۶۰۴ یعنی در اواخر عمر محیی الدین زاده است و برای تحصیل علوم ظاهر و کسب کمال بحلب و از آنجا بدمشق رفته و مدت چهار یا هفت سال در آنجا رحل اقامت افکنده و بصحبت محیی الدین هم نایل آمده است سند این گفتار آنست که کمال الدین حسین خوارزمی در شرح مثنوی موسوم بجواهر الاسرار گوید: دیگر وقتی که حضرت خداوندگار در محرومه دمشق بود چند مدت با ملک العارفتین موحد محقق کامل الحال و القال شیخ محیی الدین العربی و... و ملک المشایخ و المحدثین شیخ صدر الدین القونوی صحبت فرموده اند و حقایق و اسراری که شرح آن طولی دارد با همدیگر بیان کرده، استاد فروزانفر پس از نقل کلام کمال الدین بگفتار خود چنین ادامه داده است: «و این سخن بواقع نزدیک است چه از مولانا که مردی متخصص و طالب و جوایب مردان خدا بود دور می نماید که مدتی در دمشق اقامت گزیند و محیی الدین را بهمه شهرت دیدار نکند و از مقالات ولد چلبی... مستفاد است که مولانا در موقعیکه با پدرش بشام وارد گردید محیی الدین را زیارت کرد و هنگام بازگشت مولانا جلال الدین پشت سر پدر می رفت محیی الدین گفت سبحان الله اقیانوسی از بی یک دریاچه می روده»^۳

پس با قریب عهد و دیدار مولانا و ابن عربی مجال شک باقی نمی ماند که خداوندگار در هنگامی که با کتاب سر و سری داشته، فتوحات و فصوص را دیده باشد و این اقیانوس را با آن بحر ژرف در مجاری افکار عرفانی برخورد و ملاقاتی اتفاق افتاده باشد خاصه که مولانا را با شاگرد و شارح بزرگ او صدر الدین قونوی - که به تعبیر جامی نقاد کلام شیخ بوده و مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد جز به تتبع تحقیقات وی فهم آن کما ینبغی موسر

۱. مثنوی دفتر اول ص ۲۲

۲. ایضاً دفتر سوم ص ۱۶۳

۳. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد ص ۲۶ تهران ۱۳۱۵

نمی‌شود^۱ رابطه دوستی برقرار بوده و با یکدیگر معاوضاتی داشته‌اند.^۲ درباره موضوع ارتباط معنوی مولانا با ابن عربی همین قدر که در اینجا گفته شد کافی است و گرنه این بحث سر دراز دارد.

این سخن پایان ندارد ایفلان
همچنان عارف نامی شیخ محمود شبستری تصریح به تجدد امثال کرده آنجا که
گوید:

عرض شد هستی گمان اجتماعیت عرض سوی عدم بالذات ساعی است
بهر جزوی زکل گمان نیست گردد کل اندر دم زامکان نیست گردد
جهان کل است در هر طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمان
دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی
بهر ساعت جوان و کهنه دیر است بهر دم اندر و نشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید در آن لحظه که می‌می‌رد بزاید^۳
وقتی که از نظریه خلق جدید و سیر تاریخی آن گفتگو بمیان می‌آید نمی‌توان از نظریه حرکت در جوهر^۴ و پیوند آن با عقیده «آفرینش نو» چشم پوشید.

فلاسفه عقیده داشتند که تمام ماسوی الله و موجودات عالم در تحت یکی از اجناس ده گانه که از آن به مقولات عشره و اجناس عالیه عبارت می‌کنند داخل است. یکی از آن مقولات «جوهر» است که بنویت خود بدین پنج قسم، انقسام یافته: عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم. و مقوله «عرض» ۹ نوع است: کم، کیف، وضع، این، له، متی، فعل، انفعال و اضافه.

در بحث حرکت که عبارت از تغییر تدریجی است، اختلاف کرده‌اند: جمهور فلاسفه بر آنند که حرکت فقط در این چهار مقوله عرض واقع می‌شود:

- ۱- حرکت در «این» مانند انتقال انسانی از جایی به جای دیگر.
- ۲- حرکت در «کم» مانند نمو اجسام که در کمیت آنها تغییر رخ می‌دهد.
- ۳- حرکت در «کیف» مثل اشتداد بعضی از رنگهای که بتدریج از ضعف او بکمال می‌رود.

۴- حرکت در «وضع» مانند گردش آسیا که تنها وضعش تغییر می‌کند.
و می‌گفتند که در پنج مقوله دیگر عرض و مقوله جوهر اصلاً حرکت و جنبش

۱. نفعات الاسب ص ۵۵۶

۲. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا ص ۱۲۸

۳. گلشن راز ضمیمه مفاتیح الاعجاز ص ۷۵۲

نیست. چون نوبت به فیلسوف بزرگ صدرالدین محمد شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ هـ) رسید، اظهار داشت که جوهر عالم طبیعت پیوسته در حرکت و جنبش است. دانشمند معاصر آقای حسین علی راشد خلاصه نظریه «حرکت در جوهر» او را چنین آورده است: بعقیده صدرالمتهلین، جسم طبیعی در هر لباسی که هست خواه بصورت جماد خواه بصورت گیاه و خواه بصورت حیوان و غیره، همیشه در حرکت و تغییر است در عالم ماده و طبیعت، سکون و ثبات وجود ندارد، سکون و ثبات، مختص عالم عقل و عوالم الهی است. جوهر عالم ماده یعنی صورت جسم طبیعی، امریست ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین، جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا، آب، خاک، سنگ، کلیه معادن، انواع گیاهان، و انواع حیوانات، امر سیال و گذرای است که تدریجاً موجود می شود و معدوم می گردد. عیناً مانند زمان، همانطور که زمان يك امر ثابت الاجزاء نیست بلکه وجود و عدمش دست بگردن یکدیگر است و وجود هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگر است و در عین حال زمان يك امر واحد متصل مستمر تدریجی است همین طور اصل جوهر عالم ماده در ذات خود يك امر واحد متصل مستمر تدریجی است و دائماً در حدوث و انقضاء است یعنی موجود می شود و معدوم می گردد، وجود و عدمش آمیخته یکدیگر است...^۱

صدرالمتهلین بر اثبات حرکت در جوهر براهینی اقامه کرده است که مجال ذکر آنها را نداریم و برسم نمونه خلاصه یکی از براهین او را در اینجا می آوریم و آن اینست: هر موجود مادی دارای عوارض و صفاتی است که در وجود خود تابع وجود معروض خود هست و انفکاک وجود عارض از وجود معروض محال است پس وقتی که ما می بینیم که در عوارض جسم طبیعی تغییر پیدا می شود می دانیم که خود جوهر نیز متحرک است زیرا که حرکت وجود ظلّی و تبعی بدون حرکت وجود اصیل و متبوع معنی ندارد.^۲

پس از مقایسه نظریه «حرکت در جوهر» با نظریه «خلق جدید» معلوم می شود که هر دو در صدد بیان اثبات تغییر و تجدد عالم است با این تفاوت که ابن عربی کلیه عالم طبیعت را عرض و تابع می داند و آن گرانمایه جوهر قابل: که مر اعراض را بود حامل، بعقیده او حقیقت وجود است که ثابت و بی‌کنار از تحول و دگرگونی است و صدرا عالم را بجوهر و عرض تقسیم می کند و آنگاه برخلاف اسلاف خود حرکت و تجدد را در جوهر عالم طبیعت تعمیم می دهد. معذک باین عربی نزدیک می شود

۱. دو فیلسوف شرق و غرب ص ۲۲ - ۲۳

۲. اسفار اربعه ج ۱ ص ۳۳۱

آنجا که گوید: «هر جوهر جسمانی دارای طبیعت سیال و متجدد است. و نیز دارای امری ثابت، مستمر و پایدار که نسبت آن امر بدان طبیعت، نسبت روح است بجد، چنان که روح انسانی از جهت تجرد خود باقی است و طبیعت بدن پیوسته در حال ذوبان و سیلان می باشد پس انسان ذاتاً در تجدد بوده و از جهت ورود امثال بطور پیوسته و اتصال پایدار و باقی است و مردم از این معنی غافلند بل هم فی لبس من خلق جدید...»^۱

بعقیده این ضعیف، نظریه خلق جدید در پیدایش نظریه «حرکت در جوهر» تأثیر فراوان داشته است زیرا اولاً صدر المتالین باین عربی معتقد بوده و در کتاب اسفار خود در موارد متعدد عبارات فصوص و فتوحات را نقل کرده است و این خود نشان اهتمام او به مطالعه مصنفات شیخ اکبر است و ثانیاً در تأیید نظریه حرکت در جوهر خود بدین آیه شریفه: بل هم فی لبس من خلق جدید اتکانهوده است و در گذشته دیدیم که ابن عربی هم بدان آیه مبارکه استناد کرده است و ثالثاً عقیده خویش را بگفتار خود ابن عربی مزید ساخته و آورده است که: و مما یؤید ما ذکرناه قول الشیخ العربی فی فصوص الحکم: و من اعجب الامران الانسان فی الترقی دائماً...^۲ و قال فی الفتوحات فال موجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره لان التکوین لایکون الا عن متکون فمن الله توجهات علی الدوام و کلمات لاتنفد...^۳

چون از عارفان اسلام که قائل به تجدد عالم بوده اند بگذریم در تاریخ فلسفه غرب نیز بحکمایی برمی خوریم که این معنی را اظهار داشته اند. از آنجمله نیچه فیلسوف معروف آلمانی عقیده دارد که جوهر و طبیعت وجود، برخلاف آنچه که غالب فلاسفه گمان می کنند که امر ثابت و تغییر ناپذیر است، پیوسته در حال «شدن» و تجدد و تحول می باشد.^۴ بعقیده برگسون: اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دایم به انسان مخصوص نیست، بلکه بکلیه جهان و امور آن عمومیت دارد چون می دانیم که جهان و احوالش دایماً در تغییر است و بجای اینکه بگوییم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوییم جهان مستمر است.^۵ همچنان جمعی از علمای معاصر نیز قائل به تغییر تدریجی و ایساط جهانند. ژرژ گاموف در این مورد گوید: اگر جهان را یکجا و بر روی هم در نظر آریم با این سوال حیاتی مواجه می شویم

۱. اسفار اربعه ج ۱ ص ۲۳۱

۲. ابن قول ابن عربی را در صفحات سابق نقل کردیم

۳. اسفار اربعه ج ۱ ص ۲۳۲

۴. نیشه ص ۲۲۵ تألیف عبد الرحمن بدوی چاپ دوم قاهره ۱۹۴۵

۵. سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۳۰۶

که تکامل آن در دور زمان چگونه صورت پذیرفته است؟ آیا باید فرض کنیم که همواره بوضعی که امروز دارد بوده است و خواهد بود؟ یا اینکه همواره در تحول و تغییر است و بیوسته مراحل تکامل را طی می‌کند؟ وقتی که مسأله را بر مبنای حقایق تجربی رشته‌های مختلف و وسیع علوم مطالعه کنیم باین جواب قطعی می‌رسیم که «آری جهان مابندریج دستخوش تغییر است»^۱ طرفداران فرضیه ثبات یا فرضیه خلقت مدارم معتقدند که دنیا هر آن وسیع‌تر می‌شود و کهکشانها دایماً از زمین دورتر می‌گردند و در جواب این سوال: چرا پس از مدتی که کهکشانها از منطقه دید تلسکوپ بیرون می‌روند در آسمان تغییری مشاهده نمی‌شود؟ می‌گویند خلقت در جهان قطع نمی‌شود و بجای کهکشان‌هایی که دور و از نظر ناپدید می‌گردند کهکشان‌های جدید خلق می‌شود و بدین ترتیب نقشه آسمان ثابت می‌ماند.^۲

پس اگر دانشمندان امروز از روی مبانی تجربی به تغیر تدریجی عالم پی برده‌اند، عارفان روشن ضمیر ما از راه کشف و ذوق سال‌ها پیش از آنان دریافته بودند که:

جهان کل است در هر طرقة العین
عندم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
بهر لحظه زمین و آسمانی
و بقول جامی:

اعیان کس آمد ز مکنم غیب پدید
بر موجب حکم و هو ببدی و یعید
واز حضرت حق خلعت هستی پوشید
در هر آتش خلعی و لیبی است جدید



چیزیکه نمایشش بیک متوال است
در بسو و نظیر گرجه یسقای دارد
و ندر صفت وجود بر يك حال است
آن نیست بقا تجدد امثال است^۳

محمد اسماعیل مبلغ

زکات جامع علوم انسانی

۱. بگ، دو، سه، بی نهایت ص ۳۴۶ ترجمه احمد بیرشک تهران.

۲. اثبات وجود خدا ص ۲۲، جهان ص ۱۰۹، الکنون بزاد انشاعاً ص ۸۲

۳. جامع شرح آن دو رباعی رجوع شود به: شرح رباعیات ص ۲۰ - ۲۱