

نشریه ادبیات تطبیقی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۷، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

بحثی در باب قابلیت اعیان ثابت از دیدگاه ابن عربی و مولانا

(علمی - پژوهشی)*

دکتر سید امیر جهادی

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

اندیشه اعیان ثابت و قائل شدن به وجود صور معقول و روحانی در عالم علم الهی، خود از پیشینه‌ای دیرپا در میان عرفا، فلاسفه و اندیشمندان برخوردار است؛ اندیشه‌ای که در مثل افلاطون و نیز در فلسفه اشراق در قالب ارباب انواع نمود یافته است. برخی پژوهشگران بر این باورند که ابن عربی تنها شکل و رنگ تازه‌ای به این تفکر بخشیده و گروهی دیگر نیز بر این عقیده استوارند که همه آنچه در این باب گفته شده است، یکی است، منتها اختلاف در الفاظ و کلمات است. ابن عربی با طرح دگرباره و نوگرایانه این اندیشه، تأثیر بسیاری بر اندیشمندان معاصر و پس از خویش گذاشت؛ از جمله مولانا که از آبخور فکری و عرفانی وی بهره برده است. از جمله موارد تأثیرپذیری مولانا، بحث اعیان ثابت است، اما مولوی روایت خاص خویش را از این مبحث پر دامنه داشته و در یکی از ویژگی‌ها و صفات خاص اعیان با ابن عربی اختلاف نظر دارد. محل نزاع در مبحث قابلیت و استعداد اعیان ثابت رخ می‌نماید و دیدگاه مولانا در این موضوع خاص، با اندیشه شیخ اکبر تفاوت‌هایی پیدا می‌کند. در این نوشتار نگارنده بر آن است که با تکیه بر شواهد

* تاریخ دریافت مقاله ۹۳/۹/۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۷/۶

jahady2000@gmail.com

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول :

مربوط در آثار ابن عربی و مولانا به مقایسه و بیان اشتراکات و تفاوت‌های این محور فکری در اندیشه مولانا و ابن عربی اشاره نماید.

واژه های کلیدی: اعیان ثابته، قابلیت، استعداد، ابن عربی، مولانا

۱- مقدمه

اندیشیدن در باب مسئله آفرینش، ماهیت و چگونگی آن، زمان خلقت، انگیزه آفرینش و عوالم خلق شده، سابقه‌ای طولانی در میان ادیان، مذاهب و مکاتب گوناگون فکری، فلسفی و عرفانی دارد، به گونه ای که به لحاظ تعدد این فرق، پاسخ‌های متنوع و متفاوتی به مسائل فوق داده شده است. از باسابقه‌ترین نظریاتی که در خصوص خلقت بیان شده است، قائل شدن به وجود عالمی روحانی و معقول پیش از عالم مادی است، عالمی که در جهان مادی، صورت عینی و ملموس به خود می‌گیرد. این تفکر البته تا حدی متفاوت در برخی از مکاتب فکری و فلسفی نمود یافته است. اندیشه‌ای که در فلسفه افلاطون به «مُثل» معروف و در حکمت اشراق از آن به «ارباب انواع» یاد شده است و در عرفان ابن عربی به عنوان «اعیان ثابته» مشهور است. در میان احادیث نیز به حدیثی از حضرت علی (ع) برمی‌خوریم که به نوعی می‌تواند بیانگر نظریه فوق باشد. این حدیث در کتب غرر الحکم، المناقب و الصراط المستقیم نقل شده است: از امام (ع) در خصوص خلقت سؤال می‌شود و ایشان در جواب می‌فرمایند: «صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ عَالِيَةٌ عَنِ الْقُوهِ وَالِاسْتِعْدَادِ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَ طَالَعَهَا فَتَلَالَاتٌ وَ أَلْقَى فِي هَوِيَّتِهَا مِثْلَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَاتَ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ رَكَاهَا بِالْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ» (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۱). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام علی (ع) نیز وجود صور معقول و روحانی پیش از خلقت را که الگوی آفرینش مادی و عینی هر موجودی است، به گونه‌ای روشن و صریح بیان نموده‌اند.

۱-۱- بیان مسئله

با توجه به مقدمات فوق می‌توان گفت که شیخ اکبر اولاً با نظر داشتن به این سابقه فکری و نظری و ثانیاً از باب مکاشفه در عوالم شهودی به بیان نظریه و قرائت خاص خویش از الگوی آفرینش پرداخته است؛ به گونه‌ای که به نیکی از نظریات پیشینیان بهره

برده و البته با زبان و پرداخت‌های فاضلانه و عارفانه خویش آن را پرورده است و این خود دلیلی است که نمی‌توان ابداع و پیدایش یک‌باره این اندیشه را به ابن عربی نسبت داد. این مسئله و نیز «وحدت وجود و موجود در قرن ۶ و ۷ هجری با ظهور شیخ محی‌الدین ابن عربی رنگ و رونق تازه‌ای گرفت و ... [ابن عربی] آن را جزء ارکان عمده و مبانی مشرب فلسفی و عرفان عملی خود قرار داد» (همایی، ۱۳۵۶: ۲۱۹).

پرسش اصلی پژوهش حاضر در باب نگرش و طرز تلقی خاص شیخ اکبر و مولوی نسبت به قاعده اعیان ثابت و به‌ویژه مبحث استعداد اعیان است و دیگر اینکه این تفاوت در نگرش، چگونه در آثار دو متفکر نمودار گشته است؟

شایان ذکر است اگر چه میان نظریه «اعیان ثابت» ابن عربی با سایر اندیشه‌های سابق^۱ مشابهت‌هایی وجود دارد، اما تفاوت‌هایی نیز در این میان مشهود است که نشان دهنده طرز بیان و روایت جدید ابن عربی است، هرچند که برخی از محققان چون علامه همایی معتقدند که «روح مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع»، با آنچه حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابت» و «عالم اسماء و صفات الهی» گفته‌اند یکی است؛ فقط اختلاف در الفاظ و کلمات مصطلح است» (همایی، ۱۳۵۶: ۱۲۰)، اما برخی اندیشمندان نظریه اعیان ثابت ابن عربی را با مثل افلاطونی و ارباب انواع مکتب اشراق متفاوت دانسته، اختلاف‌هایی را ذکر می‌نمایند. به هر حال اصطلاح اعیان ثابت «اگرچه به وسیله ابن عربی وضع شد و پس از وی در میان عرفا و حکمای مسلمان رواج یافت، اما معانی نزدیک به آن، در مکاتب مختلف پیش از وی وجود داشته است...» (شجاری، ۱۳۷۹: ۵۶)، اما مشابهت و انطباق ظاهری که میان نظریه ابن عربی با سایر اندیشه‌ها وجود دارد، دال بر یکی بودن نظریات ندارد، «... زیرا منظور شیخ از اعیان ثابت نوعی صور معقول یا مظهر معقول اسماء الهی است که بهره‌ای از وجود ندارند ... در حالی که افلاطون چنین برداشتی از مثل یا ارباب انواع ندارد و مقصود او فقط ذات و ماهیت ثابت و معقول و همیشه همان هر نوعی از انواع موجودات است...» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۲۰ و ۶۲۱). ارباب انواع «دالت بر آن دارد

که یک حقیقت واحد، منشأ تحقق امور متعدد است، ولی هر یک از اعیان ثابتۀ کاملاً با عین موجودۀ یگانه خاص خود وحدت دارد؛ یعنی همان چیزی که با تابش نور وجود ظهور یافته است» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۵).

۱-۲- پیشینه تحقیق

در خصوص موضوع مورد بررسی این نوشتار تا کنون تحقیق مستقلی انجام نگرفته است، اما در باب قیاس و تطبیق مبحث اعیان ثابتۀ مطابق آرای ابن عربی و سایر اندیشمندان مقالاتی نوشته شده است که می‌توان بدین موارد اشاره نمود: ۱- خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابتۀ و تطبیق آن با آرای ابن عربی نوشته بتول مهدوی. ۲- مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی، نوشته مهدی شریفیان و احمد وفایی بصیر ۳- اعیان ثابتۀ از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا نوشته مرتضی شجاری ۴- انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن نوشته مرتضی شجاری.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

نکته حائز اهمیت دیگر در خصوص بحث این نوشتار، تأثیرپذیری گروه عمده‌ای از عرفا، فلاسفه، نویسندگان و شاعران از مشرب فکری و عقیدتی شیخ اکبر است، گروهی که می‌توان آنان را به دو بخش تقسیم کرد، دسته اول شاگردان، شارحان و مریدان شیخند که صرفاً به بسط و شرح افکار ابن عربی دست زده‌اند و گروه دوم خیل شاعران و نویسندگان عارف مسلکی اند که اگرچه متأثر از مکتب عرفانی ابن عربی اند اما تأثیرپذیری آنها، گونه‌ای غیرمستقیم، الهامی و تلمیحی است. از این گروه می‌توان از مولانا جلال الدین رومی یاد کرد که مشابهت‌های بسیاری در اصول بنیادین عرفانی با ابن عربی دارد. ناگفته نماند، البته مولانا به گونه‌ای غیرمستقیم، متأثر از اندیشه‌های شیخ است؛ چراکه حتی شمس تبریزی مراد مولانا نیز به بهره‌گیری از ابن عربی اشاره می‌کند: «وقتی شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفתי: بنده اهل شرع، اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود، اما نه چنانکه از شما» (شمس، ۱۳۶۹: ۱/۳۰۴). «باید بپذیریم که مولانا یا به صورت مستقیم با ابن عربی دیدار داشته و با اندیشه‌های او آشنا شده است... چراکه بحث وحدت وجود و اعیان ثابتۀ در عرفان قبل از او و منظومه‌های عرفانی سنایی و عطار به آن-

گونه ای که ابن عربی تدوین کرده است، سابقه ندارد...» (شریفیان، ۱۳۹۰: ۱۰۹ و ۱۱۰)، اما مولانا چون مریدان و تابعان مقید ابن عربی نیست و با آزاداندیشی از بیان تفکر خویش ابایی ندارد و حتی گاه تعارضات و تفاوت‌هایی میان اندیشه او و ابن عربی ملاحظه می‌شود. محل مناقشه بحث قابلیت و استعداد اعیان ثابت در دریافت و قبول فیض الهی است که ابن عربی و مولانا هر یک روایت خاص خویش را از این مسئله دارند.

۱-۴- ادبیات تطبیقی

ادب تطبیقی دو جریان اصلی دارد: مکتب فرانسوی و مکتب امریکایی. مهم‌ترین مختصه مکتب فرانسه، تاریخ‌گرایی است. در مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی، وجود تاثیر و تأثیر مستقیم و غیر مستقیم میان دو اثر ادبی برای بررسی و تحلیل تطبیقی ضرورت دارد. در مکتب تطبیقی امریکایی، حوزه مطالعاتی نسبت به مکتب فرانسوی بسیار وسیع‌تر است به گونه‌ای که انواع مشابهت‌ها و نکات مشترک در آثار ادبی جدای از ارتباط تاریخی و تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم مورد بررسی قرار می‌گیرد. هنری رماک نظریه‌پرداز و استاد ادبیات تطبیقی در این خصوص می‌نویسد: « ادبیات تطبیقی مطالعه ادبیات فراسوی مرزهای یک کشور خاص و مطالعه روابط میان ادبیات از یک سو و سایر قلمروهای دانش و معرفت مانند فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی، علوم اجتماعی، دین و جز اینها از سوی دیگر است» (رماک، ۱۳۹۱: ۵۵). روش پژوهش تطبیقی در این مقاله مبتنی بر مکتب آمریکایی است، هرچند که باید به تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم (مکتب فرانسه) ابن عربی بر بسیاری از اندیشمندان و خصوصاً ملای روم یاد کرد، اما در برخی موارد به واسطه وجود آبشخوری مشترک، می‌توان شاهد بروز تفاوت‌هایی در محورهای فکری و کلامی گویندگان بود.

۲- بحث

۲-۱- مختصری در باب اعیان ثابت

ترکیب اعیان ثابتۀ «مرکب از دو لفظ است: یکی «اعیان» جمع «عین» که مقصود از آن در عرفان ابن عربی حقیقت و ذات یا ماهیت است، و دیگری «ثبوت» که مقصود از آن وجود عقلی یا ذهنی در مقابل وجود خارجی است» (شجاری، ۱۳۷۹: ۵۶). آفرینش با تجلی نخستین ذات بر ذات الهی آغاز می‌گردد، خلقتی که از مظهر اسم جامع الله ریشه گرفته و به خلق اعیان ثابتۀ و استعدادهای آنها می‌انجامد؛ تجلی‌یی که این عربی از آن به فیض اقدس یاد می‌کند و در این مرحله تنها صور روحانی و معقول و علمی موجودات در عالم علم حق و در عدم موجود می‌گردند. اشیائی که «فی نفس خود معدومند، ولی به هر حدی که وجود از ناحیه حق به آنها اعطا شده، یا به هر حدی که حق از طریق آنها و در آنها تحقق یافته موجودند» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۲)؛ «بنابراین اعیان ثابتۀ تجلیات و ظهورات اسماء حقند که حق در کسوت آنها به مناسبت اقتضای اعیان ظهور می‌نماید و چون حق احاطه قیومی به همه حقایق دارد، مطابق استعداد هر عینی وجود افاضه می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۲۱۹). «این ممکنات در برزخ بدان‌چه که برآند و آنچه هستند می‌باشند؛ یعنی آنچه از احوال و اعراض و صفات و اکوان که بدان‌ها متّصف می‌شود...» (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۲۷۲ تا ۳۲۵: ۶۰۱). از نظر ابن عربی اعیان ثابتۀ نه موجودند و نه معدوم، وی در کتاب انشاء الدوائر در این خصوص می‌نویسد: «نسبت اعیان ثابتۀ که به وجود و عدم متّصف نیست، به عالم، مانند نسبت چوب به صندلی و تابوت و منبر و کجاوه است... این اعیان را حقیقه-الحقایق یا هیولی یا ماده اولی و یا جنس الأجناس می‌توان نامید» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۹).

۲-۲- قابلیت اعیان ثابتۀ از دیدگاه ابن عربی

۲-۲-۱- استعداد مطلق و قابلیت نسبی

بحث استعداد اعیان ثابتۀ در اندیشه ابن عربی از زاویه دید دیگری نیز مطرح شده است: اول سخن از استعداد تامه‌ای است که منحصر به اولین جلوه تجلی ذاتی حضرت حق بوده و به خلقت اولین مظهر آفرینش یعنی همان «کون جامع» و یا حقیقت وجودی انسان کامل و به تعبیر ابن عربی «حقیقت محمدی» منجر می‌گردد، قابلی که رحمت بالغه الهی را به تمامیت و در اوج اهلیت دریافته و خود واسطه فیض بر سایر اعیان و آفریده‌هاست. ابن عربی در فتوحات راجع به این حقیقت می‌نویسد: «بدان که خداوند یاریت کناد!- اصل

ارواح ما روح محمد است، پس او نخستین پدر از حیث روح می‌باشد و آدم، نخستین پدر از جهت جسم می‌باشد...» (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۲۷۲ تا ۳۲۵: ۶۱۱ تا ۶۱۴). «پس هر چه از اسماء در صور الهیه هست در این نشئه انسانی پدیدار گشت و بدین وجود رتبه احاطه و جمع را حائر گردید و به سبب او حجّت خدا بر ملائکه قائم شد» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵۸). حضرت حق «بدین انسان کامل نظر کرد به سوی خلق، پس رحم آورد بر ایشان. درین کلام اشارتست بدان که سبب ایجاد عالم و بقای او و واسطه ظهور کمالاتش در ازل و ابد و دنیا و آخرت «انسان کامل» است» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

انسان کامل محمل حضور و بروز تمام‌نمای صفات الهی است و موجودی است که در منتهای امکان، استعداد قبول فیض در عین آن قرار گرفته است؛ عین جامعی که با فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهانی و مکنون، جلوه خدایی را واقعیت بخشیده و در برابر انسان اضلّ از حیوان واقع می‌شود. این قابلیت فقط در عین نوع انسان به ودیعه نهاده شده که بتواند تمامی صفات الهی را در مرقاه الهیت تحقّق بخشیده و به درجه و مرتبه‌ای صعود کند که منظور نظر خلقت شده و کل عالم طفیلی وجودش گردد. جلوه کمال یافته‌ای که ابن عربی از آن به حقیقت محمدی تعبیر کرده که نمونه والا و بی‌نقص پذیرش و قبول امداد فیض الهی و پاشش این انوار بر اعیان مستعد انسانی است و البته باید خاطر نشان نمود که اولیای دین محمدی نیز از این خوان بی‌دریغ رحمت و فیض، نصیب وافر و حظّ کامل اندوخته و در جایگاهی پس از کون جامع واقع گشته‌اند. به حیث وجودی اولین موجودی که «کسوت ایجاد پوشید «عقل اول» بود که «نور محمدی» است ... حق سبحانه قلب انسان کامل را آیینۀ تجلیات ذاتیه و اسمائیه گردانید تا اول بر او تجلی کند و به واسطه او بر «عالم آثار» تجلی فایض گردد...» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

دوم استعدادی نسبی است که در سایر اعیان انسانی قرار داده شده، به گونه‌ای که هریک از اعیان به نوبه خویش و با به فعلیت درآوردن آن می‌توانند مدارج ترقی و رشد را بیمایند. در این میان می‌توان از استعداد دیگری نیز سخن به میان آورد و آن استحقاق و

استعدادی است که در اعیان غیر انسانی واقع شده، آنها را برای کمال نوع و جنس خویش مهیا می‌گرداند. استعداد نسبی در اعیان موجودات فقط نمایانگر جنبه و وجه خاصی از صفات تامه و کامله الهی است، چرا که «فقط خداست که همه صفات را به نحو کامل و حقیقی واجد است ... ولی همه چیز با موجود شدن در جهان، جنبه‌های خاصی از حیات، علم، اراده و قدرت خداوند را ظاهر می‌سازند...» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۴).

۲-۲-۲- عطای الهی در برابر استعداد اعیان

عطای ذاتیه را مراتب است: اول فیض اقدس که فیض می‌شود از ذات حق هم بر ذاتش، و حاصل می‌گردد از او اعیان و استعداداتش و دوم آنکه فیض می‌شود بر طبایع کلیه خارجی از این اعیان و سیم آنکه فیض می‌شود از آن طبایع بر اشخاص موجوده به حسب مراتب ایشان (جامی، ۱۳۵۶: ۱۱۴). آنچه که ابن عربی آن را برجسته کرده و با تأکید بیشتری می‌نمایاند، فی الواقع عطایایی است که در مرتبه فیض مقدس بر اعیان تأیید گرفته، آنها را مستفیض می‌گرداند، اما باید توجه نمود که در حقیقت، منشأ ظهور همان استعدادی که ابن عربی از آن به عنوان قابل مطلق در فیض مقدس نام می‌برد، چیزی جز عطای ذاتی حضرت حق نیست که به ایجاد و تکوین استعداد و قابلیت در اعیان انجامیده، قابلیت و امکاناتی که قطعاً و پیشاپیش در خزاین عین ثابت به ودیعه نهاده شده است...» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۲۹). «و از شأن حق و حکم الهی و سنت حضرت پادشاهی آنست که هیچ چیز را ایجاد و تسویه نمی‌کند، مگر که آن موجود را چاره نیست از قابل بودن مر قبول «روح الهی» را که آن قبول معبرست به نفخ، چنانکه در شأن آدم فرمود: فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین؛ پس نفخ او اعطای قابلیت و استعداد است» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۹۵).

ابن عربی با چنین نگاهی، هستی را پیوند دو سویه اسماء الهی و جهان و کار مشترک آنها می‌شمارد، چرا که اگر ممکنات از پرده نیستی بیرون نمی‌آمدند... فعالیت اسم‌های الهی نیز آشکار و شکوفا نمی‌شد و در پی آنها نیز تنها چونان استعدادهایی در ذات الهی پنهان می‌ماندند، از سوی دیگر اگر اسم‌های الهی دست به کار نمی‌شدند... پدیداری ممکنات

محال می‌بود و هرگز از نیستی به هستی در نمی‌آمدند (ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۶۶). پس در حقیقت بخشنده استعداد اسماء الهی‌اند که می‌خواستند از ممر ممکنات تجلی یافته، به منصه ظهور برسند. «خلاصه کلام آن که اعیان اگر چه نظیر عقول و نفوس واسطه فیض وجودند، ولی مبدأ صریح ظهور فیض، حق است که از وجه خاص که هر موجودی با حق دارد فیض را به مظاهر خارجی می‌رساند...» (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۲۰۹).

در نظریه ابن عربی تا استعداد و استحقاقی در کار نباشد به هیچ روی موهبت و عطای الهی نیز مجرای ظهور نیافته، عینیت پیدا نمی‌کند، بدین معنی که اعیان هر یک از موجودات پذیرا و قابل نقشی هستند که از ازل بدان‌ها بخشیده‌اند و در جهت نیل به این هدف تلاش می‌کنند و در این راستا به قدر ظرفیت وجودی‌شان است که از عطای الهی بهره‌مند می‌گردند («... ماهیات جمله پاک و مجردند و جمله ساده و بی‌نقش و جمله مستعد کمال خودند...» (نسفی، ۱۳۶۲: ۳۶۶). از دیدگاه شیخ اکبر «اعیان ثابتة در عدم تنها چیزی که از ویژگی‌های هستی دارند، توانایی و استعداد شنیدن فرمان خدا و پذیرش آن است. اعیان در حال عدم و نیستی، از میان نسبت‌ها چیزی جز شنوایی نداشتند. خداوند چون خواست آن‌ها را هستی بخشید، گفت باشید و آنها نیز بی‌درنگ هستی پذیرفتند...» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۶۴).

در این اندیشه، این عطای الهی نیست که عامل و فاعل باشد بلکه نقش اصلی بر عهده خود اعیان است که از یک سو عرضه‌کننده استعدادند و از دیگر سو پذیرنده عطا؛ چرا که ماهیات غیر آدمیان هر یک استعداد کاری دارند. چون در خارج موجود می‌شوند، هر یک به کار خود مشغول می‌شوند و هر یک نقش خود را قبول می‌کنند و هر یک کار خود می‌توانند کرد...» (نسفی، ۱۳۶۲: ۳۶۷). این بدان معنی است که تمامی اعیان ثابتة، همه اوصاف الهی را ظاهر نمی‌سازند، «از این رو کل عالم بنا به مراتب تفضّل، انتظام یافته است... و برخی موجودات از مرتبه عالی‌تری از حیات برخوردارند و برخی از مرتبه پایین‌تر و به نظر می‌رسد که برخی دیگر هیچ نوع حیاتی از خود نشان نمی‌دهند...» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۵). «به

عقیده ابن عربی عطایا و داده‌ها براساس علم خداوند است، اما علم حق با عین ثابت هر موجود در ارتباط است؛ بنابراین بخشش به هر موجود برحسب قابلیت و پذیرندگی اوست... (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۳۳) و از طرفی این «فیض و قبول فیض دائمی است...» (جامی، ۱۳۵۶: ۱۰۰). نکته مهم دیگری که در ضمن این بحث می‌توان بدان اشاره نمود نوعی قائل شدن به «اختیار» برای اعیان در عالم مثال است؛ بدین نحو که هر موجود به اندازه نقش وجودی خویش، پذیرای معارف الهی و مواهب ربّانی است و به همان میزانی که از نور حقیقت بهره برده است، در عالم مادی به سعادت و شقاوت ازلی خویش متمثل می‌گردد؛ چراکه «هر عین از اعیان استعداد خاصی دارد که به تناسب و کمتر یا بیشتر امکان ظاهر کردن اوصاف وجود را برای آن فراهم می‌کند. یک سنگ قدرت را به نحو خاصی ظهور می‌بخشد. یک گیاه نشانه‌های حیات و ... قدرت بالفعل را نشان می‌دهد ... در رأس این سلسله مرئی وجود، انسان است که قابلیت اظهار همه اسماء الهی را دارد» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۶). این معنی خود از برخی احادیث و نیز حتی در قیاضی کون جامع بر سایر اعیان مشهود است، فیضی که توسط سزاوارانش دریافت شده و آن هم به واسطه استعدادی والا که در وجود بهره‌برندگان از این فیض از جانب حق تعالی به ودیعه نهاده شده است. «و نزد ارباب تحقیق محقق است که در عالم هیچ موجودی نیست غیر انسان ... که بداند که عین احدیت است که ظهور یافته است و عین حقایق گشته» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۹۹).

۲-۲-۳- علم الهی تابع استعداد اعیان است

نکته مهمی که ابن عربی بر آن تأکید و اصرار می‌ورزد، این است که خود اعیان ثابت و ظرفیت آنها، منشأ علم الهی در باب موهبت و عطای به آنهاست، از این روست که علم الهی به اعیان از خود آنها ناشی می‌شود و از طرفی آگاهی یک عین به استعداد و قابلیت خویش برابر با علم الهی است. از این جاست که راز قدر آشکار می‌گردد و البته مجالی نیز برای اعتراض مخلوقات باقی نمی‌ماند، چرا آنچه که در عالم مادی بر ایشان متمثل شده، همانی است که در عالم علم حق تعالی، منشأ علم الهی شده است و به نوعی هر چه هست

از آنهاست (اعیان) که بر آنهاست! «علم خدا به احوال موجود تابع چیزی است که پیش از وجود در عین ثابت موجود بوده است، اما عین ثابت خود چیزی جز تجلی اوّل یا فیض اقدس نیست. پس به یک اعتبار عین حق است و به اعتبار دیگر غیر حق است ... بنابراین داده حق همان داده عین ثابت بنده است. بنده هر چه می یابد از عین ثابت خویش می یابد و استعداد عین ثابت در عالم غیب به قلم تقدیر رقم رفته است» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۱۸).

ابن عربی «یاد آور می شود که واقفان بر سر قدر می دانند که قضای رفته نیز به مقتضای قابلیت و استعداد ازلی عین ثابت آنهاست و آنچه از سود و زیان و یا خیر و شر بدیشان می رسد هم از خود ایشان است، یعنی اقتضای عین ثابت آنهاست...» (همان: ۶۲۰). پس علم به ماهیت و عین ثابت برابر با علم الهی به همان عین است و این همان کشف راز قضا و قدر الهی و علمی است ارزشمند و گران قدر که تنها اندکی به کشف و درک آن نائل می شوند. حق تعالی، آثار و احکام اعیان را برابر با ترتیب و مطابق با حالتی که در علم ازلی بر آن بوده است، در خارج ظاهر و موجود می سازد و به صور آنها متجلی می گردد (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۸۹).

مسئله مبهمی که در این میان رخ می نماید عدم امکان اعتراض اعیان در برابر حکم الهی است؛ چرا که از یک سو حتی استعداد اعیان هم چیزی جز عطای الهی نیست یا به زبان دیگر ظرفیت وجودی اعیان در فیض اقدس و بنا به حکمت و مصلحت به اعیان موجودات عطا شده است. از این رو هم اعیان و هم استعدادشان آفریده الهی است؛ پس نکته ای که شارحان فصوص در خصوص عدم مجال اعتراض طرح می نمایند، اندکی عجیب به نظر می رسد. سید حیدر آملی در این خصوص می نویسد: «... اعیان موجودات عالم به تمامی معدوم بوده اند ... و این فاعل مطلق وقتی اراده کند که مثلاً به بعضی از این قوایل که موسوم به اعیان ثابت هستند، وجود اعطا کند، ناگزیر باید به ماهیت و حقیقت و لوازم و عوارض آن ... آگاه و عالم باشد، لذا اعطای وجود به او بنا بر قانون علم و عدل است ... و چون چنین است، وقتی اراده کند که مثلاً به زید وجود اعطا کرده ... برای زید

مجال اعتراض بر اینکه چرا مرا چنین و چنان خلق کردی، نخواهد ماند، زیرا... او به زبان حال و استعداد ذاتی گفته است: مرا چنین و چنان خلق کن... از اینجاست که حق تعالی فرموده است: «و لله الحجه البالغه» (آملی، ۱۳۷۵: ۳۴۳ و ۳۴۴).

۲-۲-۴- استعداد اعیان در فیض اقدس رقم خورده است

ابن عربی در هر دو مرحله فیض اقدس و فیض مقدس از استعداد یاد می‌کند. در فیض اقدس علاوه بر خلقت صور علمی اعیان، تمامی آثار و لوازم مختص به آنها از قبیل استعداد و قابلیت هر یک بدانها اعطا شده است، پس در این مرحله منشأ و موجد استعداد چیزی جز عطای ذاتی حضرت حق نیست. در حقیقت «تجلی ذاتی غیبی، استعداد ازلی می‌بخشد که ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آنها ظاهر می‌شود... اما تجلی شهادت... که در اثر آن اشیا را برابر استعدادهایشان ایجاد می‌نماید» (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۷۳). ابن عربی در فیض مقدس منشأ استعداد را خود اعیان دانسته و حتی عطای الهی را موقوف به قابلیت می‌داند که اعیان در ذات خویش دارند و همین قابلیت ازلی را نیز سرمایه علم حق به عین موجودات به شمار می‌آورد؛ به بیان دیگر «حق تعالی، نخست به تجلی ذاتی و به حسب فیض اقدس، به صورت استعدادها و قابلیتات تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگ اعیان نمایان ساخت... و پس از آن به حسب فیض مقدس، به احکام و آثار اعیان، برابر استعدادها و قابلیتات آنها هستی بخشید و این عالم را پدید آورد، پس هم قابل از فیض اوست، فیض اقدس و هم مقبول از فیض اوست، فیض مقدس، بنابراین فیض اقدس تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور اعیان است و فیض مقدس تجلی وجودی اوست که باعث وجود احکام و آثار اعیان است...» (همان: ۲۷۲ و ۲۷۳).

۲-۳- قابلیت اعیان ثابت از دیدگاه مولانا

۲-۳-۱- ازلیت نفوس انسانی

مولانا نیز مانند ابن عربی برای مخلوقات و خصوصاً نفس بشری در عالم ذرّ صورتی مثالی و روحانی قائل است که با استمداد از عطای الهی در پی وجود یافتن است. یکی از استعدادات اعیان ثابته از دیدگاه مولانا به «سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی» برمی گردد، چرا که «سعادت جاودانی نصیب نفوسی است که در هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی به درجه کمال رسیده و قوس صعود روحانی را پیموده باشد» (همایی، ۱۳۵۶: ۱۱۴). بدین روی مولانا به استعداد کمال گرا و ذاتی اعیان اولیاء الله اذعان دارد و می پذیرد که نفس قدیم اینان در عالم ذرّ مراتب کمال را پیموده است، و از طرف دیگر گروهی نیز اشقیای ازلی اند که در همان عالم ذرّ از لمعات و اشراقات معرفت بهره ای نبرده اند و بدین ترتیب الگویی تیره برای نفس دنیوی خویش گشته اند:

پیرایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت بر برداشتند
... مطلع بر نقش هر که هست شد	پیش از آن کاین نفس کل پابست شد

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۱۷)

و در جای دیگری در باب ازلی بودن خیر و شر نفوس انسانی در عالم ذرّ و در قالب تمثیلی دقیق چنین سروده است:

طلبه ها در پیش عطاران بین	جنس را با جنس خود کرده قرین
جنس ها با جنس ها آمیخته	زین تجانس زینتی انگیخته
... طبله ها بشکست و جانها ریختند	نیک و بد در همدگر آمیختند

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۲۱)

«باری مولوی ظاهراً با عقیده آن جماعت که نفس را قدیم ذاتی، در ردیف ذات باری تعالی داشته اند موافق نیست؛ اما در قدیم بودن زمانی با افلاطونیان هم عقیده است...» (همان: ۱۱۲) و معتقد است اگر چه عین وجودی انسان در عالم ذرّ بویی از خلقت مادی

نبرده است، اما توانایی درک عنایت و جذبۀ الهی را در خود داشته و پیشاپیش عاشق شده است:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۱)

در بیت فوق «نیست» همان اعیان ثابت است که تنها صورتی معقول در علم الهی است.

۲-۳-۲- داد حق را قابلیت شرط نیست (لازمۀ عطاء الهی استعداد اعیان نیست)

این نکته را نباید از نظر دور داشت که مولانا اعیان را در بحث قابلیت، مدد گرفته از حضرت حق دانسته و برای آنها استحقاقی مجزاً و فی نفسه قائل نمی‌شود و بر این اندیشه استوار است که عطا و عنایت الهی موقوف بر استعداد و قابلیت نفوس نیست، چراکه پدید آورنده قابلیت در اعیان چیزی جز عطای ذاتی حضرت حق نیست. «مولوی اینجا متوجه نکته فلسفی دقیقی می‌شود که تبدیل ذات و تغییر صفات ذاتی بدون قابلیت و استعداد فطری ممکن نیست؛ و خود او مشکل را چنین حل می‌کند که استعداد و قابلیت نیز عطای الهی و داده حق است؛ و چنین استدلال می‌کند که عطای حق قدیم است، و قابلیت حادث؛ چراکه آن صفت حق است و این صفت خلق؛ وانگهی اگر قابلیت شرط فعل بودی هیچ معدومی به عرصه وجود نیامدی و خلعت هستی نپوشیدی؛ چراکه قابلیت و استعداد، امر وجودی است؛ و اُتصاف شیء معدوم و عدم مطلق، بر امر وجودی محال است» (همایی، ۱۳۵۶: ۲۷۴).

در ابیات ذیل مولوی به گونه‌ای تعریض وار قابلیت اعیان را مورد تردید قرار داده و بدین نکته تصریح می‌نماید که اولاً اعیان در عالم علم الهی بویی از خلقت نبرده‌اند و فی الواقع عدمند و از این جهت چیزی که هنوز هست نشده، نمی‌تواند استعدادی داشته باشد و ثانیاً قابلیت را شرط عنایت الهی نمی‌داند و معتقد است که اگر حضرت حق می‌بایست بنا به قابلیت‌ها ببخشد، هیچ عدمی خلعت هستی به تن نمی‌کرد و از این روست که مولانا

عنایت و عطا را موقوف بر استعداد نمی‌بیند و می‌گوید برای ایجاد استعداد در ماهیت عین، نیز عنایت الهی فرض است؛ ثالثاً در ادامه متذکر می‌شود که همین استعداد و استحقاقی که هر یک از اعیان در نهاد خویش دارند از یک جهت داده حق است:

چاره آن دل عطای مبدلی است	داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لب و قابلیت هست پوست
... «نیست» از اسباب تصریف خداست	نیست‌ها را قابلیت از کجاست
قابلی گز شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نآمدی... ^۲

(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۸۳)

مرحوم شهیدی در توضیح ابیات فوق می‌نویسد: «... پاسخ مولانا این است که قابلیت صفت مخلوق است و مخلوق حادث است، بخشش خدا قدیم است و گرنه لازم آید قابلیت در مرتبه معطی قرار بگیرد، خدا تبدیل کننده اشیا است و نیازی به سبب و آلت ندارد. ... خدا موجودات را از نیستی به هستی می‌آورد و اگر قابلیت شرط بود، هیچ معدومی موجود نمی‌شد، چرا که در عدم، قابلیت نیست...» (شهیدی، ۱۳۷۹/۵: ۲۳۱) انقروی هم که از شارحان بزرگ مثنوی است فیض و بخشش خداوند را به قابلیت انسان مشروط ندانسته و معتقد است که اهلیت و استعداد انسان هم از فیض و عطای الهی است (منقول از نیکلسون، ۱۳۷۸/۵: ۱۹۸۰).

نکته‌ای که پیشتر نیز بیان شد و مولانا بدان اذعان دارد، این است که اعیان از آن رو که در حال عدمند هیچ استعداد و استحقاقی جز هست شدن ندارند و تنها قابلیتی که فی نفسه در آنها موجودست لباس زندگانی بر تن کردن است که آن هم به مدد عطا و عنایت ازلی است:

... مر عدم را خود چه استحقاق بود که بر او لطف چنین درها گشود

(مولوی، ۱۳۷۹: ۹۲۵)

تو خود دانی که من بی تو عدم باشم عدم
 عدم خود قابل هستست از آن هم نیز کم باشم
 باشم
 (مولوی، ۱۳۹۱: ۴۵۵)

که بر این جان و بر این دانش زدیم؟

(مولوی، ۱۳۷۹: ۹۹۵)

در عدم ما مستحقان کی بُدیم

در ابیات ذیل نیز مولانا عطا و موهبت الهی را که در قالب نور محمدی متجلی شده، مایه ایجاد استعداد در نفوس می‌داند؛ چرا که این حقیقت محمدیه است که واسط بین قیاض مطلق و نفوس مستعد و مهیای تکمیل و ترفیع است و این نور تامه الهی است که منشأ ارواح عامه مومنان است.

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و پا بُدیم آن سر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
 چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
 کنگره ویران کنی از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
 (مولوی، ۱۳۷۹: ۷۴)

۲-۳-۳- سعادت و شقاوت نفوس در عالم ذرّ رقم خورده است

مولانا کلیت بحث قابلیت و استعداد اعیان را قبول دارد، اما معتقد است که موجودات در عالم ذرّ اولاً در برابر انوار عنایت و معرفت الهی قرار گرفته‌اند و ثانیاً در بهره‌برداری و پذیرش از این عنایت نیز نوعی «اختیار» داشته‌اند و از این روست که از ازل سعادت و شقاوت خویش را رقم زده‌اند و در عالم مادی نیز بنا به همان سابقه ازلی، نیک را از بد تمیز می‌دهند. فی الواقع مولانا بر آن است که از همان عالم مثال بوده که گروهی ندای «بلی» در داده، جزء راه‌یافتگان گشته‌اند و گروهی نیز طوق «ختم الله علی سمعهم و...» بر گردن افکنده و در زمره اشقیای ازلی و ابدی درآمده‌اند. این اختیار منوط به استحقاقی ازلی بوده و به دو صورت مطلق و نسبی ظهور نموده است. وجه مطلق آن استعداد، در قالب

کون جامع و همان حقیقت محمدیه است که به قول ابن عربی «ربّ الارباب» تمام صور عالم و ظاهر در تمام مظاهر است ... و باطن و حقیقت او کامل ترین مجلایی است که حق در او ظهور کرده است، و مظهر اسم جامع یعنی اسم اعظم «الله» می باشد ... و همه کائنات از او فیض می گیرند...» (شجاری، ۱۳۸۵: ۸۷ تا ۸۹).

حق فشانند آن نور را بر جان ها	مقبلان برداشته دامان ها
و آن نثار نور را او یافته	روی از غیر خدا بر تافته
هر که را دامان عشقی نأبده	زان نثار نور بی بهره شده

(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۷)

ایات فوق اشاره دارد به حدیث: «انَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِمِ مِنْ نورهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَاهُ ضَلَّ. خدای متعال، خلق را در حالی که همه جا ظلمت بود، آفرید، سپس نورش را بر آنان تابانید. از آن نور به هر کسی رسید، هدایت شد و به هر کس نرسید، به گمراهی افتاد» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۳). ماهیت و واقعیت اصلی این تجلی در عالم ذر از جانب حقیقت و ولایت مطلقه محمدیه و به اذن الهی بر ارواح مستعد و مستحق کمال واقع گشته است. در حقیقت باید میان حقیقت محمدیه به عنوان کون جامع و مخلوق کامل با سایر قسم موجودات فرق گذاشت؛ چرا که «خداوند به دلیل جامعیت انسان در او تجلی کرد و او آینه و مظهر و مجلای تام الهی گردید و به دلیل این جامعیت شایستگی خلافت الهی را پیدا کرد...» (خدایار، ۱۳۸۶: ۹)؛ پس هر چند که نور متجلی شده بر اعیان و مخلوقات ازلی، نور و حقیقت محمدیه است، اما مهم ادراک و دریافت کنه معرفت این حقیقت است که نصیب کاملان و مستعدان الستی شده است و آنان که در برابر تشعشع این انوار نبوده اند، نصیبی تام و حظی وافر از معرفت نبرده اند.

از طرف دیگر نگاه مولانا به انسان در عالم مادی؛ فردی غریب و از وطن دور مانده است که با گرفتاری به زخارف دنیوی، عهد ازلی و تجلی روحانی حق را فراموش نموده است و از این روست که همواره مریدان و مخاطبانش را تحریض می کند که با تهذیب و

تزکیه نفس در پی یادآوری و تجدید عهد ازلی خویش برآیند و آنانی که به این مهم نائل می‌شوند با مشاهده انوار معرفت فی الفور اصل ملکوتی و روحانی خویش را به یاد آورده و سرمست مکاشفه خویش می‌گردند:

آن شود شاد از نشان کو دید شاه چون ندید، او را نباشد اشتباه
روح آن کس کو به هنگام الست دید ربّ خویش و شد بی خویش و مست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۷۳)

در ابیات فوق نیز مولانا به نوعی قابلیت اعیان ثابته را پذیرفته و بر این نکته صحّه می‌گذارد، چراکه به زغم او دیدن و بهره گرفتن از تجلی الهی سبب هوشیاری و اقبال شده و عدم مشاهده تجلی سبب خسران و گمراهی است.

هر که در روز الست آن شیر خورد همچو موسی شیر را تمییز کرد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۲۳)

بیت فوق نیز ناظر به جنبه اختیار اعیان ثابته نزد مولانا است و اینکه عاشقان حق حتی قبل از هبوط به عالم مادی، تحت انوار تجلی الهی قرار گرفته اند. «مولانا در ابیات فوق، ضمن اشاره به رویداد عالم ذر، به این نکته توجه می‌دهد که در آن نشئه، حق تعالی جلوه‌ای از جمال خویش را بر بنی آدم متجلی کرد و هر کس به فراخور حال و استعداد خویش، آن را به گونه ای دریافت نمود و عده‌ای نیز مطلقاً این تجلی را ادراک نکردند» (پزشکی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

خواجه عبدالله انصاری هم در تفسیر ادبی و عرفانی خویش بر قابلیت اعیان ثابته در پذیرش و عدم پذیرش موهبت تجلی ازلی تأکید نموده، می‌نویسد: «خداوند در روز میثاق، به جلال و عزت خود و کمال لطف خود بر دل‌ها متجلی شد، قومی را به صفت عزت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند، در دریای هیبت به موج دهشت غرق شدند... آنان را از ستوران گمراه‌تر داشتند و ایشان که سزاوار نوش و کرامت بودند به سعادت قربت و نعمت محبت مخصوص گشتند...» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۳۶۱).

در ابیات ذیل نیز سخن از نعمه الهی و تجلی ربانی حضرت حق در عالم ذرّ و بهره‌بردن صور و اعیان از این تجلی است، بدین شکل که رحمت عام و مطلق الهی بر صور مثالی در عالم ذرّ جلوه می‌کند، اما هر یک از اعیان به فراخور ذات و استعداد خویش، پرتوی از جمال بی‌مثال الهی را درک کرده و مشاهده نموده‌اند:

آن تنی را که بود در جان خلل خوش نگردد گر بگیری در غسل
این کسی داند که روزی زنده بود از کف این جانِ جانِ جامی ربود
و آن که چشم او ندیده ست آن رخان پیش او جان است این تفّ دخان
(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۴۳)

۳- نتیجه

۱- هر دو متفکر به اندیشه قابلیت و استعداد اعیان ثابته اذعان دارند و این مسئله تا حدود بسیاری میان مولانا و ابن عربی شبیه به هم است. ۲- بی‌تردید اندیشه مولانا در بحث اعیان ثابته ناظر به تفکر ابن عربی است و مولانا به کلیت موضوع توجه دارد. ۳- ابن عربی از استعداد اعیان در دو مرحله فیض اقدس و فیض مقدس نام برده، خلق استعدادات را در فیض اقدس می‌داند که به ایجاد اعیان و لوازم آنها منجر شد، اما در ضمن بحث از فیض مقدس، اصل عطا و عنایت الهی را موقوف به استعدادی می‌داند که گویا ذاتاً از خود اعیان است نه آنکه در فیض اقدس بدان‌ها بخشیده شده باشد و همین استعداد هم منشأ علم الهی در عطای بدان‌ها شده است؛ اما مولانا خالق اعیان و استعداداتشان را خداوند دانسته و معتقد است که اعیان در عالم علم الهی اصلاً در حال عدمند و بویی از حیات نبرده‌اند و قاعدتاً فاقد استعدادند و تنها قابلیت آنها هستی یافتن است، علاوه بر این مولانا مانند ابن عربی قابلیت و عطای مخلوق را شرط عنایت و عطای الهی نمی‌داند. ۴- استعداد اعیان ثابته در اندیشه ابن عربی در دو وجه مطلق و نسبی نمود یافته، جنبه مطلق آن استعداد تام انسان کامل (کون جامع) است که مظهر بالغ رحمت و فیض الهی است و استعداد نسبی که در سایر اعیان انسانی است و صورتی بالقوه دارد که تنها با کسب فیض از رحمت واسعه الهی

فعلیت یافته، به کمال می‌رسد. ۵- هر دو اندیشمند معتقدند که تقدیر و سرنوشت نفوس بشری به وسیله اعیان آنها و در عالم مثال (ذره) رقم خورده است. ۶- بحث مهم دیگری که مورد پذیرش هر دو متفکر است، مقوله «اختیار» اعیان ثابت است؛ با این تفاوت که ابن عربی اختیار اعیان را منوط به استعداد ذاتی آنها در فیض مقدس دانسته، در حالی که مولانا این اختیار را به گونه‌ای آزاد و فارغ از استعداد بیان نموده و معتقد است که گروهی از ازل، نصیب خویش را از رحمت لایزال الهی برداشته و گروهی نیز تهی دست مانده و ره به جایی نبرده اند. ۷- از نظر ابن عربی مجال اعتراض برای اعیان باقی نمی‌ماند که به خداوند در باب کیفیت و چگونگی آفرینش مادی‌شان ایراد گرفته، اعتراض نمایند؛ چرا که خلقت الهی بر اساس نسخه‌ای صورت گرفته که خود اعیان به واسطه استعدادهایشان پیچیده و به حق داده‌اند و بر این اساس است که عطای الهی بر وجودشان سریان یافته است.

یادداشت‌ها

۱- جمله در آیین زرتشتی اعتقاد بر این است که «در باطن هر یک از موجودات ایزدی، روحی مینوی به نام «فروهر» به ودیعه نهاده شده است» (پورداوود، ۱/۱۳۰۹: ۳۱ و ۳۲).

۲ برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی» صفحه ۳۱ (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۱).

منابع

۳-قرآن کریم

۴-شتیانی، سید جلال الدین (۱۳۴۴) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، با مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر، مشهد: کتابفروشی باستان.

۵-آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶) غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات.

۶-آملی، سیدحیدر (۱۳۷۵) کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم محی

الدین بن عربی، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران: روزنه.

- ۷- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵) **فتوحات مکیه**، باب ۲۷۰ تا ۳۲۵، ترجمه، مقدمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۸- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۹) **فصوص الحکم**، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۹- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (۱۳۳۶) **انشاء الدوائر همراه دو کتاب التدیبرات الالهیه و عقله المستوفز**، لیدن: مطبعه بریل.
- ۱۰- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶) **شرح فصوص الحکم**، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- پزشکی، نجمه السادات (۱۳۸۳) **نیستان الست**، تهران: زوآر.
- ۱۲- پوردوود، ابراهیم (۱۳۰۹ق) **ادبیات مزدیسنا، یشتها، جلد ۱**، بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی.
- ۱۳- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۵۶) **نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص**، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ۱۴- جهانگیری، محسن (۱۳۵۹) **محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳) **عوالم خیال**، مترجم سیدیوسف محمود ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۱۶- خدایار، دادخدا (۱۳۸۶) «**سیری بر نظریه عرفانی نور یا حقیقت محمدیه (ص)**»، مجله اندیشه‌های اسلامی، پاییز و زمستان.
- ۱۷- خواجه عبدا... انصاری (۱۳۶۲) **تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید**، تلخیص حبیب‌الله آموزگار، تهران: اقبال.
- ۱۸- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹) **شرح فصوص الحکم**، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- ۱۹- رماک، هنری (۱۳۹۱) «ترجمه و عملکرد ادبیات تطبیقی»، ترجمه فرزانه علوی زاده، فصلنامه فرهنگستان، ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی، شماره ۴، پیاپی ۴۸، صص ۷۳ تا ۵۴.
- ۲۰- زمانی، کریم (۱۳۸۳) **میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی**، تهران: نی.
- ۲۱- شجاری، مرتضی (۱۳۷۹). «**اعیان ثابت از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا**»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۷، صص ۶۵ تا ۵۵.
- ۲۲- شجاری، مرتضی (۱۳۸۵) «**انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن**»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب، شماره دوم، صص ۹۶ تا ۷۳.
- ۲۳- شریفیان، مهدی و وفایی بصیر، احمد (۱۳۹۰) «**مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی**»، نشریه ادبیات تطبیقی، دوره جدید، سال دوم، شماره ۴، صص ۱۲۳ تا ۹۵.
- ۲۴- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۶۹) **مقالات شمس تبریزی**، جلد اول، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۲۵- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹) **شرح مثنوی (دفتر پنجم)**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱) **احادیث و قصص مثنوی**، تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۹) **کلیات مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: راستین.
- ۲۸- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۹۱) **کلیات شمس تبریزی**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بهنود.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲) **الانسان الكامل**، تصحیح مازیان موله، تهران: طهوری.
- ۳۰- نصر حامد ابو زید (۱۳۸۷) **چنین گفت ابن عربی**، ترجمه محمد راستگو، تهران: نی.

۳۱- نیکلسن، رینولد (۱۳۷۸) شرح مثنوی معنوی (دفتر پنجم)، مترجم حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۲- همائی، جلال الدین (۱۳۵۶) مولوی نامه (مولوی چه می گوید)، جلد اول، تهران: آگاه.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی