

مولوی و نظریه «اسماء و صفات» ابن عربی

نوشته سید محمد دشتی

مقدمه

وحدت وجود نزد ابن عربی، چنان با نظریه اسماء و صفات ملازمه دارد که فقط در پرتو این نظریه، می‌توان به تفسیر مکتب او پرداخت. به عبارت دیگر، آنچه به مکتب عرفان ابن عربی تشخص می‌بخشد استفاده بسیار ماهرانه او از بحث پرسابقه اسماء و صفات است که از همان قرنهای اولیه اسلامی جریان داشته و ابن عربی با عنایت به ثمرات آن تلاشهای فکری و با استمداد از نبوغ خود، این نظریه را به عنوان پُلی بین وحدت و کثرت و دست‌آیه‌ای برای تفسیر جهان در دستگاه منسجم عرفانی خویش به کار برده است. چنانکه قبلاً اشاره کرده‌ایم،^۱ یکی از مهم‌ترین دلایلی که می‌توان بر عدم تأثر مولوی از ابن عربی اقامه نمود، خالی بودن جای نظریه اسماء و صفات (البته مطابق تلقی ویژه ابن عربی) در مثنوی است. در همان مقاله، وعده کرده بودیم که نظر مولوی را در باب اسماء و صفات و اعیان ثابت‌ه‌ باز نماییم.^۲ در این نوشتار، خواهیم دید که عنایت به دیدگاه مولوی درباره

۱. سید محمد دشتی، «مقایسه وحدت وجود در فصوص ابن عربی و مثنوی مولوی» معارف، سال بیستم،

شماره اول، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۶۳.

اسماء و صفات، راه حل اصلی مشکل اثرپذیری یا عدم تأثر مولوی از ابن عربی است و علاوه بر اینکه به مناقشات در باب وحدت وجود پایان می‌دهد، در حلّ و فصل مسائل مهمی همچون جبر و اختیار و انسان کامل نیز نقش اصلی را ایفا می‌کند. با بحث و موشکافی در مورد نظریهٔ اسماء و صفات و مقایسهٔ این دو شخصیت عظیم، می‌توان به پاسخ نهایی معضل چند صد سانهٔ ارتباط فکری مولوی با ابن عربی دست یافت.

از آنجا که نظریهٔ اسماء و صفات اساساً مربوط به علم کلام است، بدون آگاهی مجمل از جدالهای کلامی بر سر این مسئله، نمی‌توان چگونگی این نظریه را نزد ابن عربی به درستی بازشناخت. با یک حصر عقلی، می‌توان چنین گفت که بحثهای کلامی دربارهٔ اسماء و صفات الهی، از دو دیدگاه مختلف، امکان‌پذیر است: اول، از این دیدگاه که معنای خود اسماء و صفات را روشن کنیم. دوم آنکه، رابطهٔ میان آنها و ذات الهی را تفسیر نماییم.

نخست باید به ایضاح دو اصطلاح «اسم» و «صفت» پرداخت. در علم کلام و به تبع آن، عرفان نظری اصطلاح اسم برای نامهای مشتق مانند عالم، حی و ... به کار می‌رود و اصطلاح صفت برای مبدأ اشتقاق این نامها همچون علم، حیات و ... کاربرد داشته است. البته، این معنا در عرفان نظری به این شکل بیان شده که اسم عبارت است از ذات الهی به همراه یک صفت معین. مثلاً رحمان یعنی ذات الهی که دارای رحمت است یا قهار به معنای ذات الهی است همراه با صفت قهر.^۳ این بیان، ماهیتاً با آنچه قبلاً گفتیم تفاوتی ندارد.

از جمله اندیشه‌های پرسابقه در کلام اسلامی قول به توفیقی بودن اسماء الهی است. جمهور علمای اهل سنت و بخش مهمی از علمای شیعهٔ امامیه معتقدند که خدا را فقط باید به نامها و صفاتی که در کتاب و سنت آمده است نامگذاری و وصف کرد.^۴ ابن عربی و پیروان او نیز اسماء کلّیه را توفیقی می‌دانند.

اصطلاح اسماء و صفات، مانند اکثر قریب به اتفاق اصطلاحات معارف اسلامی، ریشهٔ قرآنی دارد. در قرآن مجید، چهار آیه می‌توان یافت که در آنها از «اسمای حسّنائی» حق یاد شده است.

۳. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدّمهٔ قیصری بر فصول المحکم، ج ۳، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۴۳.

۴. محمدعلی التّهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۲ ج، ج ۱، ط ۱، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت ۱۹۹۶، ص ۸۴.

علاوه بر این، آیاتی همچون «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۲) وجود دارد که بعضی مفسران منظور از اسماء را در چنین مواردی اسماء الهی دانسته‌اند.

بحث دیگری که بر توفیقی بودن یا نبودن اسمای الهی مترتب می‌شود شمار اسماء است که درباره آن ارقام مختلفی ذکر شده است. مشهورترین آنها، یکی ۹۹ است و دیگری ۱۰۰۱.^۵ قیصری، شارح بزرگ فصوص، شمار اسماء کلّیه را ۹۹ دانسته است اما تأکید می‌ورزد که اسماء جزئیّه نامحدود و غیرقابل شمارش است.^۶

اسماء الهی پیوند عمیق با جهان‌بینی اسلامی دارد و از اسباب مسلم آن به‌شمار می‌رود. توجه به این نکته در بحث ما از آن روی اهمیت دارد که هشیار باشیم که صرفاً اینکه مولوی در جایی از اسماء الله نام برده است به هیچ روی دلیل آن نیست که وی به نظریه اسماء و صفات ابن عربی التزام دارد. علاوه بر این، در سنت عرفای قبل از ابن عربی نیز توجه به اسماء و صفات جایگاه کاملاً ممتازی داشته است. مثلاً غزالی که در توجه مولوی به آثار او هیچ تردیدی نیست صریحاً معرفت عارفانه را به شناخت اسماء و صفات حق منوط دانسته است.^۷ قشیری هم، در رساله قشیریه، سماع صوفیه را فقط برای سالکانی مجاز می‌شمارد که به معرفت اسماء و صفات الهی آراسته باشند.^۸ بنابراین، بحث در زمینه اسماء و صفات به هیچ وجه در عرفان اسلامی بی‌سابقه نبوده است. منتهی ابن عربی اسماء و صفات را در قالب موزون اندیشه خویش ریخته و از آن، به نحوی هوشمندانه، در دستگاه عرفانی خویش سود جسته است. همین کاربرد خاص است که اصلاً در مثنوی دیده نمی‌شود و فقط توهمات شارحان شیفته ابن عربی باعث تشتت اذهان شده است.

پس از ذکر این مقدمه، می‌توان خلاصه‌ای از نظریه اسماء و صفات را بدان‌گونه که در فصوص الحکم تصویر شده است عرضه داشت. باید اذعان کرد که اسماء و صفات در آثار ابن عربی چنان پایگاه رفیعی دارد و چندان به تفصیل بدان پرداخته شده است که، در طی این سطور محدود،

۵. مثلاً نگاه کنید به: عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، ۲ ج، ۱ ج، ۲، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۹۰؛ رشیدالدین میدی، کشف الاسرار و عده الابرار، ۱۰ ج، ۵ ج، ۵، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱، ص ۶۳۲.

۶. محمد داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص ۳۲۷.

۷. ابو حامد محمد غزالی، روضة الطالین، ط ۱، دارالنهضة الحديثة، بیروت [بی تا]، ص ۹۲.

۸. ابوالقاسم قشیری، ترجمه رساله قشیریه، ج ۴، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴، ص ۶۰۳.

نمی‌توان همهٔ زوایای آن را کاوید. ولی می‌توان مطمئن بود که طرح مسائل اساسی نیز ما را در قضاوت دربارهٔ تأثر یا عدم تأثر مولوی از این اقوال بخوبی راهنمایی خواهد کرد.

رابطهٔ اسماء و صفات با یکدیگر و با ذات حق

ابن عربی و یارانش معتقدند که صفات حق از جهتی عین ذات است و از جهتی غیر آن. زیرا تمام صفات او چیزی جز معانی و اعتبارات و نسبتها و اضافات نیستند و بدان سبب که، بنابر مسلک وحدت وجود، جز ذات حق موجودی نیست، باید آنها را عین ذات به‌شمار آورد. در عین حال، چون مفاهیم آنها با یکدیگر متفاوت است غیر ذات‌اند و به همین سبب، هر یک متمایز از دیگری است. به بیان ساده‌تر، صفات از نظر اعتبار عقلی، غیر از ذات‌اند، اما، از لحاظ وجود و تحقق، عین ذات شمرده می‌شوند. مثلاً اسم «حیی» همان ذات است به اعتبار صفت «حیات»؛ «عالم» ذات است به اعتبار صفت «علم»؛ و قس علی هذا اسماء دیگر. بنابراین، صفات به حسب مفهوم هم با یکدیگر و هم با ذات متغایرنند. اما به حسب هستی و وجود عین ذاتند، زیرا جز ذات حق وجودی نیست. اکنون با نقل متونی از فصوص - که زبدهٔ آرای ابن عربی را در آنجا می‌توان یافت - در ایضاح این سخن می‌کوشیم. هر متن را با شمارهٔ مستقلی مشخص کرده‌ایم و قبل از ذکر متن، خلاصهٔ مضمون آن را بیان داشته‌ایم. پس از نقل عبارت نیز، شرح آن را می‌آوریم.

۱. اسماء و صفات، متکثرند، اما از حیث حقیقت واحدی که جامع آنهاست (یعنی ذات) واحدند. *فَصُّ شَيْئٍ؛ «وَعَلَى الْحَقِيقَةِ فَمَا تَمَّ إِلَّا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ تَقْبَلُ جَمِيعَ هَذِهِ النَّسَبِ وَالْإِضَافَاتِ الَّتِي يُكْنَى عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ»*^۹ شرح این عبارت را از زبان خواجهٔ پارسا می‌شنویم:

«اگرچه اسماء متکثره است، اما جز یک حقیقت پیش نیست که قابل همهٔ این نسب و اضافات است، و آن ذات است. و تحقیق تقاضای آن می‌کند که هر اسمی را حقیقتی باشد که ممیز آن اسم باشد از غیر آن اسم. و آن حقیقت ممیزه عین آن صفت است که ذات را به آن اعتبار می‌کنیم. پس اسماء، من حیث تکثرها، نسب و اضافات است و ذات مشترک بود میان اسماء و صفات.»^{۱۰}

۲. مبنای بحث ابن عربی در مورد ذات و اسماء و صفات بر پایهٔ احدیت ذاتی و کثرت اسمایی

۹. محیی‌الدین ابن عربی، فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیلی، ج ۲، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰، ص ۶۵.

۱۰. خواجه محمد پارسا، شرح فصوص‌الحکم، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۶، ص ۸۸.

است. فَصُّ اسْمَاعِيلِيٌّ: «إِعْلَمَنَّ أَنَّ مَسْمَى اللَّهِ أَحَدِيٌّ بِالذَّاتِ، كُلُّ بِالْأَسْمَاءِ»^{۱۱} کاشانی، شارح بزرگ فصوص، در شرح این جمله می‌گوید:

«حق تعالی از حیث ذات احد و یگانه است و به این اعتبار، هیچ کثرتی در او نیست. اما به اعتبار مقام الوهیت که مفتضی و خواستار مألوه و مربوط است دارای نسبت‌های کثیر و بی‌انتهایی است [که همان اسماء و صفات باشد]. نسبت حق به این اسماء همچون نسبت واحد است با اعداد که نصف یا ثلث یا ... اعداد است که تا بی‌نهایت ادامه دارند. پس حق تعالی با داشتن این نسبت، واحد بالذات است و در عین حال، کل وجودی است، یعنی تمام این اسماء و نسب در او مستهلکند و أَحَدِيَّتِ ذَاتِ حَقِّ بَرِ كَثْرَتِ جَمِيعِ اسْمَاءِ قَاهِرِ اسْت.»^{۱۲}

۳. این عبارت در بحث ما اهمیّت فراوان دارد. اسماء از حیث ذات ظاهر در آنها متحدند و از حیث صفات، متمیّز و متکثّرند. همین امر، توجیه وحدت وجود در عین تکثّر مشاهده شده در عالم است. فَصُّ يَوْسُفِيٌّ: «وَالْوَجُودُ الْحَقُّ أَمَّا هُوَ اللَّهُ خَاصَّةً مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ وَعَيْنُهُ، لَا مِنْ حَيْثُ اسْمَائِهِ، لِأَنَّ اسْمَائَهُ لَهَا مَدْلُولَانِ: الْمَدْلُولُ الْوَاحِدُ عَيْنُهُ وَهُوَ عَيْنُ الْمَسْمَى. وَ الْمَدْلُولُ الْآخَرُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَا يَنْفَصِلُ الْأَسْمُ بِهِ عَنِ هَذَا الْأَسْمِ الْآخِرِ وَ يَتَمَيَّزُ. فَأَيْنَ «الْغُفُورُ» مِنْ «النَّظَّاهِرِ» وَ مِنْ «الْبَاطِنِ»، وَ أَيْنَ «الْأَوَّلُ» مِنْ «الْآخِرِ»؟ فَقَدْ بَانَ لَكَ بِمَا هُوَ كُلُّ اسْمٍ عَيْنُ الْأَسْمِ الْآخِرِ وَ بِمَا هُوَ غَيْرُ الْأَسْمِ الْآخِرِ.»^{۱۳}

«وجود متحقّق و ثابت فی الذّات، همانا خاصّ خداست، البته از حیث ذات و عین او، نه از حیث اسمائش. چنانکه در مقدمات بر فصوص گفته شد وجود، من حیث هو هو، فقط خداست و وجود ذهنی و خارجی و اسمائی که عبارت از اعیان ثابت‌ه باشد، سایه‌های این وجود است. دلیل این حکم آن است که اسماء الهی دو مدلول دارند یعنی به حسب اجزاء می‌توان آنها را دارای دو مدلول دانست، زیرا مدلول اسم عبارت است از ذات به همراه صفاتی از صفات. مدلول اوّل، عین (= ذات) حق است و این مدلول، در واقع خود مسمی است. مدلول دوم اسم همان است که باعث انفصال و تمایز آن از اسمهای دیگر می‌شود. به همین سبب است که مثلاً اسم «غفور» از اسمهای «ظاهر» و «باطن» جدا می‌شود یا اسم «اوّل» از اسم «آخر» متمایز می‌گردد. غرض آن است که اسماء به حسب ذات متحدند، اما به حسب صفات متکثّر و متمیّز می‌گردند.»^{۱۴}

۱۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۰.

۱۲. عبدالرزاق کاشانی، شرح فصول الحکم، ج ۴، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۰، ص ۱۱۴.

۱۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۱.

۱۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۰۲.

پس از طی این مرحله و روشن شدن رابطهٔ وجود (= حق) و اسماء و صفات، اکنون می‌توان گامی به پیش برداشت و از نقش اسماء در آفرینش سخن گفت. آفرینشی که، در نظر ابن عربی، فقط پدیدار شدن مظاهر و مجالی وجود واحد است که موجب می‌شود که حق تعالی جمال خویش را در آینهٔ ممکنات مشاهده کند.

نقش اسماء در آفرینش جهان

شان وارد شدن نظریهٔ اسماء و صفات در نظام عرفانی ابن عربی چیزی جز توجیه وحدت در کثرت و واسطه بودن بین ذات حق و جهان پدیدارها نیست. البته بین اسماء و صفات و جهان خارج، واسطهٔ دیگری هم وجود دارد که «اعیان ثابتة» است. وقتی که به یاد آوریم که اسماء چیزی جز ذات حق به همراه صفاتی خاص نیستند و از سوی دیگر، جهان خارج و عالم امکان نیز واقعیتی جز احکام اعیان ثابتة نیست^{۱۵} و اعیان ثابتة تعینات و صورتهای این اسماء به شمار می‌روند به این نتیجه می‌رسیم که جهان خارج نیز، در واقع، به دو واسطهٔ اسماء و اعیان ثابتة، تعینی است عارض بر ذات حق و به هیچ عنوان وجود مستقل ندارد. در اینجا با نقل متون برگزیده‌ای از فصوص، نقش اسماء و صفات را در آفرینش بررسی می‌کنیم.

۱. وجود عالم مستند به اسماء است. فَصُّ آدمی: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاوَهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا حِصَاءٌ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا [...]».^{۱۶}

«چون وجود عالم مستند به اسماء است و انسان نیز مقصود اصلی از ایجاد جهان است که اول در علم حق و آخر در وجود خارجی است، شیخ اکبر گوشزد نمود که حق تعالی، از حیث اسمای حُسنای خویش، عالم را ایجاد نمود. پس این قول همچون تمهید اصلی است که ظهور حکم کلی اسمای الهی در مظاهر آنها، بر آن مترتب می‌شود.»^{۱۷}

۲. سریان هویت الهی و صفات او باعث وجود عالم گشته است. فَصُّ آدمی: «وَلَوْلَا سِرْيَانُ الْحَقِّ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَالظُّهُورُ فِيهَا بِالصُّورَةِ، مَا كَانَ لِلْعَالَمِ وجودٌ».^{۱۸} «اگر سریان ذات حق و هویت

۱۵. زیرا به قول ابن عربی، اعیان ثابتة هیچ بویی از وجود نبرده‌اند و آنچه در خارج مشاهده می‌کنیم احکام و آثار اعیان است. نگاه کنید به: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۶.

۱۶. ابن عربی، فصوص، ص ۱۸. ۱۷. قیصری، شرح فصوص، ص ۲۵۶.

۱۸. ابن عربی، فصوص، ص ۵۵.

او در موجودات نبود و حضرتش به صورت صفات الهی در آنها ظاهر نمی‌گشت عالم وجود و ظهور نمی‌یافت، زیرا عالم فی نفسه معدوم است.»^{۱۹}

۳. در جهان متصور ابن عربی هر موجودی را ربّ خاصی است که عبارت است از یک اسم الهی (البته به غیر از حقیقت انسانی که مظهر اسم جامع الله است). فصّ اسماعیلی: «و کُلُّ موجودٍ هَالَهُ مِنَ اللَّهِ الْأَرْبُ حَاصَّةً، يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ لَهُ الْكُلُّ.»^{۲۰}

۴. یکی از مفاهیمی که در فهم نقش اسماء در آفرینش اهمیّت دارد «تناکح اسماء» است. به کمک این مفهوم، پدیدار شدن موجودات جزئی از اسماء، توجیه و تبیین می‌شود. فصّ محمدی: «فَهِنَّ [=النساء] له [=للرجل] كالتبيعة للحق التي فتح الله فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، همة في عالم الأرواح التورية و ترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج. و كل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجود.»^{۲۱}

برای درک مقصود ابن عربی، قبل از نقل سخن شارح، توجه به دو نکته لازم است:

الف) مقصود از طبیعت کلیّه در اصطلاح اهل عرفان همان نفس رحمانی یا فیض مقدّس است.

ب) ابن عربی به نقش تثلیث در آفرینش اهمیّت بسیار داده است. به نظر ما، اهتمام وی به تبیین

نقش تثلیث ناشی از نظریه تکثرگرایانه او در باب دین است.^{۲۲}

قیصری، در شرح این عبارت، انواع نکاحها را چنین شرح می‌دهد:

«اولین نکاحات عبارت از اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم ارواح و صور آن در نفس رحمانی است که طبیعت کلی نیز نامیده می‌شود. پس از آن، اجتماع ارواح نوری برای ایجاد عالم اجسام طبیعی و عنصری است و سرانجام اجتماعات دیگری است که موالید ثلاث (= معدن، نبات و حیوان) را نتیجه می‌دهد.»^{۲۳}

آشنیانی در مورد تناکح اسماء می‌گوید: «تناکح در اسماء کلی، سپس در اسماء کلی و جزئی رخ می‌دهد. آخرین مرتبه تناکح ترکیب از عناصر برای تولّد موالید ثلاث است. کامل ترین نوع تناکح بین اسماء مستجن (= پنهان) در مرتبه احدیّت و واحدیّت است.»^{۲۴}

۱۹. قیصری، شرح فصوص ص ۴-۴۰۳.

۲۰. ابن عربی، فصوص، ص ۹۰.

۲۱. همان، ص ۲۱۸.

۲۲. به یاری خدا، در مقاله‌ای دیگر تفاوت اصولی آراء ابن عربی و مولوی را در باب «پلورالیزم» دینی نشان خواهیم داد.

۲۳. همان، حاشیه ص ۱۱۷۰.

۲۴. قیصری، شرح فصوص، ص ۱۱۷۲.

تجلی و نقش آن در آفرینش

در روند آفرینش، از دیدگاه ابن عربی، تجلی نقش بنیادین دارد. از نظر وی، اگر حق تعالی تجلی نمی‌نمود و در اطلاق و اختفای خویش باقی می‌ماند اعیان ثابتۀ ظهور نمی‌یافتند و عالم پدیدار نمی‌گشت.

تجلی حق بر دو گونه است: یکی تجلی ذاتی حیّی که به فیض اقدس تعبیر شده و عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتۀ در حضرت علم، و دیگری تجلی شهودی وجودی که فیض مقدّس نام دارد. در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابتۀ ظاهر می‌شود و در نتیجه عالم خارج پدید می‌آید. فیض مقدّس نامهای متعدّدی دارد، از جمله: صادر نخستین، ماء حیات، هیولای کلّ، طبیعت کلیّه، جوهر، هویت ساریه، نفس رحمانی، حقیقت محمدیّه، وجود عامّ منبسط، حق مخلوقّ به، رحمت و واسعۀ، مشیّت، کلمه کُنّ وجودی، روح کلّی، قلم، عدل، عرش، روح الارواح و امام مبین.^{۲۵} چنانکه مشاهده می‌شود، برای یک مفهوم واحد، لا اقل ۲۳ نام مختلف اختیار کرده‌اند. علّت این امر را بیش از هر چیز باید در تعمّد ابن عربی و یارانش در دشوار فهم کردن مطالب جستجو کرد و اهمّی که به پوشیده داشتن این مطالب از ناخرمان در کار بوده است. فقدان مفهوم تجلی در متنوی - که در بخش سوم این مقاله به آن خواهیم پرداخت - دلیلی بسیار مهمّ در عدم تأثر مولوی از ابن عربی در بحث اسماء و صفات است و نتایج عدیده‌ای هم بر اذعان به این واقعیت مترتب می‌شود.

۱. معنی تجلی غیب و تجلی شهادت. فصّ شعبی: «إِنَّ لِلَّهِ تَجَلِيَّيْنِ: تَجَلِيَّ غَيْبٍ وَ تَجَلِيَّ شَهَادَةٍ»^{۲۶} کاشانی در شرح این عبارت تصریح می‌کند که تجلی غیبی که تجلی ذات است بجنسده استعداد ازلی است و ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آنها ظاهر می‌شود. غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که تعبیرات مختلفی از ذات حق است، در صور اعیان متجلی می‌شود. تجلی شهادت تجلی حق است در عالم شهادت که، بر اثر آن، اشیاء مطابق استعدادهایشان پدید می‌آیند.^{۲۷} پیداست که تجلی غیب همان فیض اقدس و تجلی شهادت نیز همان فیض مقدّس است.

۲۵. نگاه کنید به: حسن حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ج ۱، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸، ص ۴۲۸؛ محمدحسین فاضل توفی، تعلیقه بر فصوص، ج ۱، انتشارات مؤسسه وعظ و خطابه، تهران ۱۳۱۶، ص ۳۲، ابن عربی، رسال، ط ۱، دار صادر، بیروت ۱۹۹۷، ص ۳۹۵.

۲۶. ابن عربی، فصوص، ص ۱۲۰.

۲۷. نگاه کنید به: کاشانی، شرح فصول الحکم، ص ۱۷۷.

۲. معنی فیض اقدس و ارتباط آن با قوابل^{۲۸} استعدادات؛ تعریف فیض مقدّس. فِضُّ آدمی: «الْقَابِلُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ فَيْضِهِ الْأَقْدَسِ». ^{۲۹} قیصری، شارح روشمند و نکته‌دان فصوص می‌گوید: «منظور از اینکه قابل (= پذیرنده استعداد) از فیض اقدس نشأت می‌گیرد آن است که قابلی که روح الهی را می‌پذیرد همچنین خواهان کسی است که وجودش به او مستند شود، زیرا قابل نظر به ذاتش معدوم است. از این روی، شیخ به تبیین این نکته پرداخت که خود قابل نیز مستند به حق تعالی و فایض ازوست. به همین جهت گفت که قابل جز از فیض اقدس حاصل نمی‌شود. این فیض را فیض اقدس نامیده‌اند، زیرا از شوایب کثرت اسمائی و نقایص حقایق امکانی مبراست [...] اَمَّا فَيْضُ مَقْدَسٍ عبارت از تجلیات اسمائی حق تعالی است که موجب می‌شود هر آنچه استعدادهای اعیان مقتضی آن است در عالم خارج ظهور یابد. بنابراین، فیض مقدّس مترتّب بر فیض اقدس است.»^{۳۰}

۳. وجه تسمیه وجود عامّ منبسط (= فیض مقدّس) به نَفْسِ رَحْمَانِي. فِضُّ هُوْدِيٌّ: «فَلَمَّا أَوْجَدَ انْصَوْرَ فِي النَّفْسِ وَظَهَرَ سُلْطَانُ النَّسَبِ الْمَعْبُورِ عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ، صَحَّ النَّسَبُ الْإِلَهِيُّ لِلْعَالَمِ.»^{۳۱}

«نَفْسِ رَحْمَانِي عبارت از هیولای کلّ عالم است، از عالم روحانی گرفته تا عالم جسمانی. آن را نَفْسِ نامیده‌اند زیرا نسبتی با نَفْسِ انسانی دارد. چون نَفْسِ انسانی هوایی است که از درون او به بیرون می‌آید، و با اصطکاک با عضلات حلق، از آن صوتی حادث می‌شود و پس از برخورد با قسمتهای مختلف حلق و دندانها و لها حروف پدید می‌آید و از ترکیب حروف کلمات حاصل می‌شود. نَفْسِ رَحْمَانِي نیز چنین است و هنگامی که وجود خارجی پیدا می‌کند «جوهر» نامیده می‌شود. سپس به حسب مراتب و مقاماتی که نَفْسِ در آنها ظاهر می‌شود تعیّنات و حروف و کلمات الهی حاصل می‌آید و صور اعیان عالم، به تمامی در نَفْسِ رَحْمَانِي ظاهر می‌گردد. بنابراین، نَفْسِ رَحْمَانِي برای آن صور، همچون ماده برای صور جسمی است.»^{۳۲}

اعیان ثابتة

شیوة تفکّر ابن عربی نظام‌مند است. از این رو، در بررسی هر جزء از تفکّر او، الزاماً با اجزای دیگر نیز سروکار خواهیم داشت. هرچند این شیوة تفکّر در بدو امر مشکل‌ساز است، زیرا درک هر

۲۸. مقصود از قوابل اعیان ثابتة است که پذیرای استعدادهایی خاص‌اند.

۲۹. قیصری، شرح فصوص، ص ۳۲۷-۳۲۵.

۲۹. ابن عربی، فصوص، ص ۴۹.

۳۰. قیصری، شرح فصوص، ص ۷۳۷.

۳۱. ابن عربی، فصوص، ص ۱۱۲.

جزء منوط به درک جزئی دیگر است، اما پس از اُنس با مباحث، رابطهٔ اجزا با یکدیگر مشخص می‌شود و نظام فکریِ متفکرِ مورد نظر، به تمامی در دسترس قرار می‌گیرد. اما مولوی که متفکرِ نظام‌مندی نیست و به جنبهٔ عملی عرفان بسی بیش از جنبهٔ نظری آن اهمیت می‌دهد درست برخلاف ابن عربی می‌نماید، زیرا در نگاه اول، هر مطلب او به تنهایی قابل فهم است، اما رابطهٔ آن با سایر مطالب به آسانی مشخص نمی‌شود و از همین رو درک کلیات عقاید او دشوار می‌شود. به عبارت دیگر، در مواجهه با ابن عربی، سیر خواننده در فهم مسائل از دشواری به آسانی است، در حالی که در مورد مولوی، از آسانی به دشواری می‌رسیم.

برای اعیان ثابت، تعریفها و تبیینهای مختلفی ارائه شده است. مؤلف کتاب محیی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی تعداد قابل توجهی از تعاریف را استقصا کرده است.^{۳۳} در اینجا سه متن از فصوص نقل می‌کنیم که تصویر اعیان ثابت را روشن تر می‌سازد.

۱. اعیان ثابت، بویی از وجود نبرده‌اند. به بیان دیگر، اعیان ممکنات از ازل تا ابد معدومند و وجود خارجی نخواهند داشت. آنچه در خارج مشاهده می‌کنیم فقط آثار و احکام اعیان است نه خود آنها. فص ادریسی: «لِنَّ الْأَعْيَانَ الَّتِي لَهَا الْعَدَمُ الثَّابِتَةُ فِيهِ، مَا شَمَّتْ رَائِحَةً مِنَ الْوُجُودِ. فَهِيَ عَلَى حَالِهَا مَعَ تَعَادُلِ الصُّورِ فِي الْمَوْجُودَاتِ. وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ مِنَ الْجَمْعِ فِي الْجَمْعِ. فَوْجُودُ الْكَثْرَةِ فِي الْأَسْمَاءِ وَهِيَ التَّنَسُّبُ وَهِيَ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، وَلَيْسَ إِلَّا الْعَيْنُ الَّتِي هِيَ الْذَاتُ.»^{۳۴}

۲. وجود مطلق (= حق) به سبب اعیان ثابت تنوع پیدا می‌کند. فص ادریسی: «فِيهَا [أَي بَالْعَيْنِ الثَّابِتَةَ] يَتَنَوَّعُ الْحَقُّ فِي الْجَمَلِيِّ فَتَنَوَّعَ الْأَحْكَامُ عَلَيْهِ، وَ مَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ إِلَّا عَيْنٌ مَا تَجَلَّى فِيهِ، وَ مَا تَمَّ إِلَّا هَذَا.»^{۳۵}

«به سبب اعیان ثابت موجودات، حق در مجالی و ظهورات خویش تنوع می‌یابد، همانگونه که ظهورات صورت انسان در آینه‌های متعدد، متنوع است. بنابراین، احکام عین ثابت بر حق تعالی، به حسب آنچه استعدادهایش از حق طلب می‌کند گوناگون است و حق هر حکمی را که عین ثابت به او عطا می‌کند می‌پذیرد، همانگونه که صورت انسان در آینهٔ گرد گرد و در آینهٔ مستطیل مستطیل می‌شود.»^{۳۶}

۳۳. نگاه کنید به: حسین جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵، ص ۲-۳۷۱.

۳۴. همان، ص ۷۹.

۳۵. ابن عربی، فصوص، ص ۷۶.

۳۶. قیصری، شرح فصوص، ص ۵۶۳.

۳. اعیان آینه حق اند و حق آینه اعیان. فصُّ شیئٌ: «فَهُوَ مَرَاتِكُ فِي رُؤَيْتِكَ نَفْسَكَ وَأَنْتَ مَرَاتُهُ فِي رُؤَيْتِهِ أَسْمَاءُهُ وَظُهُورُ أَحْكَامِهَا، وَ لَيْسَتْ سِوَى عَيْنِهِ.»^{۳۷} جندی در تفسیر این جملات می گوید: «شیخ - که خدا از او خشنود باد - به این مطلب اشاره می کند که هویت حق آینه ظهور حقایق کیانی است و اگر تجلی حق نبود [و احکام و آثار اعیان ثابتۀ را وجود خارجی نمی بخشید] صورت علمی ازلی غیبی خویش را نمی توانستی دید. بنابراین، تو در نور وجود حق ظاهر گشته ای و به صورت عینی خویش، بر مثال همان صورت علمی ازلی غیبی، وجود یافته ای [...] به همین ترتیب، تو آینه حق در تجلی وجودی اوایی و باعث می شوی که حق تعالی خویشتن را در صور اسماء و نسب ذاتی و صفات ربّانی خود مشاهده کند. این نسب هم چیزی جز عین حق نیست، زیرا این صفات زاید بر ذات نیست و بنابراین، موجب کثرت [واقعی] نمی شود و به هیچ وجه قاذح در وحدت عینی وجود حق نمی تواند بود.»^{۳۸}

استعدادهای اعیان ثابتۀ

استعداد اعیان ثابتۀ را می توان تنها در یک جمله خلاصه کرد: خدا به هر چیز فقط مطابق اقتضای استعداد عین ثابتۀ آن وجود می بخشد. اعتقاد به این امر موجب شده است که ابن عربی در قضایای بسیار مهمی، همچون جبر و اختیار، آرای شگرفی اظهار کند:

۱. استعداد عین ثابتۀ و تعبیر از آن به «نفخ». فصُّ آدمی: «و ما هو [ای النفخ] إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المستوّاة تقبّول فیض التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال.»^{۳۹} «پس نفخ، بخشش استعداد باشد موجودات را. و وجود جز قابل نیست. و آن نیز به خود موجود نیست، بلکه به سبب فیض اقدس که از عین ذات حق است موجود گشت.»^{۴۰}

۲. علوم و معارف افاضه شده بر ارباب کشف و شهود، حاصل صور استعدادهای خود آنهاست. فصُّ شیئٌ: «فَأَيُّ صَاحِبٍ كَشَفٍ شَاهِدَ صُورَةَ تَلْقَى إِلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنَ الْمَعَارِفِ وَ تَمَحُّهُ مَا لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ فِي يَدِهِ، فَتَلْكَ الصُّورَةُ عَيْنُهُ لَا غَيْرُهُ. فَمِنْ ثَمَرَةِ نَفْسِهِ جَنَى ثَمَرَةَ عِلْمِهِ.»^{۴۱}

۳۷. ابن عربی، فصوص، ص ۶۲.

۳۸. مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱، ص ۵-۲۴۴.

۳۹. ابن عربی، فصوص، ص ۴۹.

۴۰. خواجه محمد پارسا، شرح فصوص، ص ۲۴.

۴۱. ابن عربی، فصوص، ص ۶۶.

حاصل حرف ابن عربی این است که ارباب کشف و شهود نیز در واقع معارف الهی را از صور استعداد‌های عین ثابتۀ خویش دریافت می‌کنند. قیصری می‌گوید: «معارف اهل شهود، صورتی از صور استعداد‌های آنهاست که در عالم مثال مطلق یا در عالم خیال انسانی که نام دیگرش مثال مقید است متمثل می‌شود و بر آنان القای معارف می‌کند. بنابراین خود عارف بر خویشتن افاضۀ معارف کرده است، البته برحسب استعداد عین ثابتۀ اش.»^{۴۲}

۳. علم به احوال اعیان و استعداد‌های آنها، از غامض‌ترین علوم است. خدا به هر سائلی به اندازهٔ استعداد عین ثابتۀ اش عطا می‌کند. فصّ شیئی: «و هو لا یعلم ما فی علم اللّٰه و لا ما یُعطیه استعدادُهُ فی القبول، لِانَّهُ مِنْ اَعْمَضِ المَعْلوماتِ الوَقوفُ فی کُلِّ زمانٍ فردٍ علی استعدادِ الشَّخص فی ذلک الزَّمان.»^{۴۳}

مقصود ابن عربی آن است که شخصی که از خدا درخواستی دارد، از کمالاتی که در علم خدا برای او تعیین شده بی‌خبر است و نمی‌داند که استعداد جزئی او در هر زمان معینی، چه چیزی به او عطا می‌کند (زیرا خدا فقط برحسب اقتضای استعداد عین ثابتۀ هر شخص به او کمالات و جودی می‌بخشد). همچنین نمی‌داند که او در هر زمان پذیرای چیست، زیرا وقوف بر آنچه استعداد شخص در هر زمان معینی عطا می‌کند از جملهٔ غامض‌ترین معلومات است، چون اطلاع بر آن، به آگاهی از محتویات علم خدا وابسته است.

مولوی و اسماء و صفات

دیدیم که اسماء الهی پیوندی عمیق با جهان‌بینی توحیدی اسلام دارد. بنابراین، نباید ساده‌دلی به خرج داد و همین که در مثنوی کلمهٔ «اسم» یا «اسماء اللّٰه» یا «صفت» مشاهده شد به اثرپذیری مولوی از ابن عربی حکم کرد. فقط و فقط در یک صورت می‌توانیم مطمئن شویم که مولوی به ابن عربی نظر داشته است، آن هم در صورتی است که نظریهٔ اسماء و صفات با همان تشخصی که در طی سطور این مقاله تا اینجا ملاحظه کردیم در ابیات مثنوی دیده شود. اما واقعیت آن است که هیچ اثری از اسماء و صفات، به تعبیری که مورد نظر ابن عربی است و به شکل یکی از ستونهای اصلی عرفان درآمده است، در مثنوی دیده نمی‌شود. مگر اینکه بخواهیم از حیطة تحقیق علمی

۴۲. نگاه کنید به: قیصری، شرح فصوص، ص ۴۸۰.

۴۳. ابن عربی، فصوص، ص ۵۹.

خارج شویم و همچون اغلب شارحان مثنوی، ابیات آن را براساس توهمات و تخیلات ذهنی خویش تفسیر کنیم. در آن صورت، نه تنها نظریه اسماء و صفات، بلکه هر نظریه دیگری را نیز می توان در مثنوی پیدا کرد. چنانکه بعضی از معاصران جدیدترین نظریات علمی روز را از مثنوی استخراج کرده اند.^{۴۴} تخیل انسان حد و مرزی نمی شناسد. اکنون با عرضه تفصیلی مواردی که در مثنوی از اسماء و صفات سخن رفته است می کوشیم تا این ادعا را مدلل سازیم.

۱. وقتی که مولوی آدم را «عَلَّم الاسماء بگ» (امیر علم اسماء) می خواند، از اسم حقیقت و فعلیت واقعی هر شیء را در نظر دارد و به هیچ وجه به نظریه اسماء و صفات با آن طول و تفصیلی که در نظام فکری ابن عربی دارد التفات نشان نمی دهد:

چون شد آدم مظهر وحی و وداد	ناطقه او عِلْم الاسماء گشاد
نام هر چیزی چنانکه هست آن	از صحیفه دل، روی گشش زبان
فاش می گفتی زبان از رویتش	جمله را خاصیت و ماهیتش
آنچنان نامی که اشیا را سزد	نه چنانکه حیز را خواند اسد ^{۴۵}

درنگ در مضمون این ابیات، مخصوصاً بیت سوم که منظور از علم به اسماء را آگاهی از خاصیت و ماهیت واقعی مسماً برمی شمارد، نشانه مقصود واقعی مولوی است که می بینیم هیچ ربطی به تفاسیل نظریه ابن عربی ندارد. در ابیات زیر نیز عین همین مضمون تکرار شده است:

بوالبشر کو عِلْم الاسماء بگ است	صد هزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست	تا به پایان، جان او را داد دست
هر لقب کو داد آن میدل نشد	آنکه چستش خواند او کاهل نشد
هرکه آخر مؤمنست اول بدید	هر که آخر کافر، او را شد پدید
اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سرّ رمز عِلْم الاسماء شنو ^{۴۶}

فقط، با کاربرد حسب خیال، می توان مضمون این ابیات را به نظریه اسماء و صفات ربط داد.

۴۴. مثلاً نگاه کنید به: محسن فرشاد، اندیشه های کوانتومی مولانا، ج ۱، انتشارات جامعه، تهران ۱۳۸۰ ش، نظام الدین فقیه، علم در دیوان مثنوی مولوی، ج ۱، انتشارات نوید، شیراز ۱۳۶۹ ش.

۴۵. جلال الدین محمد مولوی، مثنوی، از روی نسخه قویته، به کوشش توفیق سبحانی، ج ۲، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴، ص ۹۴۸.

۴۶. همان، ص ۸۵.

واضح است که منظور از علم الاسماء علم به فعلیت واقعی یا فعلیت اخیر هر شیء است که هیچ مشابهتی با افکار ابن عربی و شارحان او ندارد.

اکنون برای ایضاح هرچه بیشتر مطلب، آراء پنج مفسر بزرگ را دربارهٔ آیهٔ «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره، ۳۲)، که این آیات به آن اشاره دارد، نقل می‌کنیم.

الف) طبری در تفسیر این آیه، به تفصیل سخن گفته است. حاصل اقوال مختلفی که او دربارهٔ اسماء نقل می‌کند چنین است: اسمهای متعارف بین مردمان، اسمهای هر چیز جزئی، اسمهای جنسهای مخلوقات، اسمهای فرشتگان، اسمهای ذریهٔ آدم.^{۴۷}

ب) زمخشری، بزرگترین مفسر معتزله، منظور از تعلیم اسماء را آموختن مسماهای اجناس خلاق می‌داند. یعنی جنسهایی مانند اسب، شتر و انسان.^{۴۸} دیدیم که این قول یکی از اقوال منقول در تفسیر طبری است.

ج) امام فخر رازی، در ضمن اقوال متعددی که در تفسیر این آیه برمی‌شمارد، بر صحت یک قول پای می‌فشارد. آن قول دقیقاً مشابه سخن مولوی است و معرفت اسماء را علم به حقایق اشیاء و خواص و صفاتی که بر ماهیت شیء دلالت می‌کند دانسته است.^{۴۹}

د) قشیری، مراد از اسماء را نامهای مخلوقات و حق تعالی می‌داند.^{۵۰}

ه) میبیدی در کشف الاسرار، تقریباً تمام اقوالی را که از طبری نقل کردیم می‌آورد و از اهل اشارت (که بی‌گمان مقصودش همان قشیری است چون عبارت کشف الاسرار ترجمهٔ لفظ به لفظ سخنان قشیری است) نقل می‌کند که منظور از اسماء، نامهای خالق و مخلوقات است.^{۵۱}

می‌بینیم که از مجموع این پنج تفسیر، نظر مولوی دقیقاً مطابق با سخن امام فخر رازی است که تفسیرش نمایندهٔ عقاید جمهور اهل سنت به شمار می‌رود. از این تفاسیر، دو تفسیر متعلق به متصوفه (قشیری، میبیدی) برآند که مقصود از اسماء اسمهای الهی و اسمهای مخلوقات است. اما مولوی فقط به

۴۷. نگاه کنید به: محمد بن جریر طبری، جامع‌البیان فی تأویل القرآن، ۱۳ ج، ۱ ط، ۳، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰، ص ۲۵۴-۵.

۴۸. نگاه کنید به محمود بن عمر زمخشری، تفسیر کشاف، ۴ ج، ۱ ط، ۱، نشر البلاغة، قم، ۱۴۱۳، ص ۱۲۶.

۴۹. نگاه کنید به: فخرالدین محمد رازی، مفتاح‌الغیب، ۱۶ ج، ۱ ط، ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱، ص ۱۶۲.

۵۰. نگاه کنید به: ابوالقاسم قشیری، لطایف الإشارات، ۳ ج، ۱ ط، ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰، ص ۳۵.

۵۱. نگاه کنید به: رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عذة الأبرار، ۱ ج، ۱، ص ۷-۱۳۶.

اسمهای مخلوقات اشاره دارد و سخنی از اسماء الله به میان نیاورده است. بنابراین، رأی وی در مقوله اسماء، به نظر جمهور مسلمانان نزدیکتر است و طبیعی است که شباهتی بین سخنان او و تأویلات - غالباً افراطی - ابن عربی یافت نشود. در سایر مواردی هم که مولوی به تفسیر این آیه می‌پردازد همین حکم کاملاً صادق است^{۵۲} و این که انقروی در شرح ابیاتی مختصّ به این مضمون^{۵۳} از دفتر دوم اسمای الهی را نیز داخل می‌کند^{۵۴} مبتنی بر دلیلی نیست.

۲. بیهیهای منقول در این قسمت نیز نشان می‌دهد که برداشت مولوی از اسماء حق تا چه اندازه با نظریه منسجم ابن عربی متفاوت است:

از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دیدِ ویت هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تا ببندی لب ز گفتار شنیع [...]
نیست اینها بر خدا اسم علم	که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم	نه مثال علت اولی سقیم ^{۵۵}

مفهوم دو بیت اخیر آن است که اسمهای خدا، به اصطلاح، اسم بی‌مسمی نیست، بلکه واقعاً بر مبدأ اشتقاق خویش دلالت دارند. نکته‌سنجی مولوی و لطیفه‌ای که از اسمای الهی برای کمک به تربیت معنوی انسان استنباط کرده است خود قابل تحسین است و به اقوال ابن عربی مربوط نیست. ۳. ممکن است، در بادی نظر و بدون تأمل کافی، چنین به نظر آید که ابیات زیر نشانه اعتقاد مولوی به نظریه اسماء و صفات است، ولی دقت در مضمون ابیات این توهم را برطرف می‌سازد:

از صفاتش رُسته‌ای و الله نخست	در صفاتش بارز و چالاک و چُست
ز ابر و خورشید وز گردون آمدی	پس شدی اوصاف و گردون برشدی
آمدی در صورت باران و تاب	می‌روی اندر صفات مستطاب ^{۵۶}

دلیل اصلی ما بر این حکم آن است که نزد ابن عربی، به جای بحث صفات، در واقع بحث اسماء مطرح است که در این ابیات نشانی از آن نیست. دیدیم که ابن عربی صفات را نسبتی عدمی

۵۲. از جمله، نگاه کنید به: مولوی، مثنوی، ص ۶۲۶.

۵۳. همان، ص ۳۱۳.

۵۴. رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر بر مثنوی، ترجمه عصمت ستارزاده، ۱۵ ج، ج ۶، ج ۶، ۲، انتشارات زرین، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۰۸۶.

۵۵. مولوی، مثنوی، ص ۵۳۳.

۵۶. همان، ص ۴۹۸.

می‌دانست که وجود خارجی ندارد و فقط در ارتباط با ذات حق معنی و اهمیت می‌یابد. به عبارت دیگر، در عرفان ابن عربی اسم نقش اساسی دارد و صفت در قبال آن کارکردی پیدا نمی‌کند. انقروی نیز که همواره می‌کوشد تا حتی الامکان مثنوی را به وسیلهٔ تعالیم ابن عربی شرح کند، در تفسیر این ابیات به نظریهٔ اسماء و صفات اشاره نمی‌کند.^{۵۷} ضمناً همین حکم در مورد ابیاتی^{۵۸} که در کتاب مولوی نامه^{۵۹} نقل شده است مصداق دارد.

۴. بیت زیر را خوارزمی در ارتباط با بحث اسماء و صفات پنداشته است، در صورتی که هیچ ربطی به آن ندارد. خوارزمی پس از ترجمهٔ شرح قیصری راجع به این عبارت فصوص: «فَاعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ عَلَى يَدَيِ الْأَسْمِ الْعَدْلِ وَأَخْوَاتِهِ»^{۶۰} که ناظر به این معنی است که حکم اسم «عدل» به هر چیزی فقط آنچه را مقتضای عین ثابت آن است عطا می‌کند، بیت زیر را به عنوان شاهد تأیید مطلب آورده است:

گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای و ر حریر و قزدری خود رشته‌ای^{۶۱}

ابیات قبل و بعد کاملاً ثابت می‌کند که حرف مولوی فقط دربارهٔ اختیار انسان و مسئول بودنش در برابر اعمال خویش است:

آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی این جان هوش‌دار [...] از تو رُسته است از نکویست از بدست ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست
گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای و ر حریر و قزدری خود رشته‌ای زانکه نبود فعل همرنگ جزا هیچ خدمت نیست همرنگ عطا^{۶۲}

۵. مولوی برای پاسخ دادن به این سؤال که: حکمت هستی چیست؟ به جدل متوسل می‌شود. در صورتی که اگر واقعاً به نظریهٔ اسماء و صفات ابن عربی معتقد بود، جواب مناسبی داشت که می‌توانست از طریق آن بدون توسل به جدل پاسخ گوید. در بیت‌های زیر، پاسخ جدلی مولوی به

۵۷. انقروی، شرح کبیر بو مثنوی، ج ۹، ص ۱۵۸۲.

۵۸. مولوی، مثنوی، ص ۹۶۷.

۵۹. جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج ۲، ج ۱، ج ۷، نشر هما، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۱۸.

۶۰. حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۷، ص ۲۱۶.

۶۱. مولوی، مثنوی، ص ۴۷۰.

۶۲. همان جا.

این شکل است که به شخص پرسشگر می‌گوید: حال و وضع این سؤال از دو قسم خارج نیست: یا بی‌فایده است که در این صورت ما سخن بی‌فایده را به عبث نمی‌شنویم، یا اینکه فایده دارد. اگر چنین است و سؤال تو که از لحاظ حقارت با کلّ آفرینش قابل قیاس نیست و به علاوه خود جزئی از آفرینش به شمار می‌رود دارای فایده باشد، چگونه ممکن است نظام آفرینش بی‌فایده خلق شده باشد:

گر تو گویی فایده هستی چه بود	در سؤال فایده هست ای عنود
گر ندارد این سؤال فایده	چه شتویم این را عبث بی‌عاید
ور سؤال را بسی فایده‌هاست	پس جهان بی‌فایده آخر چراست؟
ور جهان از یک جهت بی‌فایده‌ست	از جهت‌های دگر پر عاید‌ه‌ست ^{۶۳}

۶. رابطه حق و جهان که، در نظریهٔ ابن عربی، بر اساس واسطه‌گری اسما و صفات تبیین می‌شود نزد مولوی به وسیلهٔ «صورت-معنی» بیان می‌شود. صدق این حکم را وقتی می‌توان به روشنی دریافت که قبیل و قالی را که شارحان مثنوی در تفسیر بیت زیر برانگیخته‌اند در نظر آوریم:

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنیهای رب العالمین^{۶۴}

خوارزمی، منظور از شیخ دین را صدرالدین قونوی دانسته است^{۶۵} بی‌آنکه مشخص سازد که این کلام در کدام کتاب او آمده است. انقروی گمان برده است که مقصود ابن عربی است هر چند عین این مضمون را در آثار او نیافته است.^{۶۶} خواجه ایوب شیخ دین را، بی‌هیچ گونه دلیلی، جنید پنداشته است.^{۶۷}

درواقع، این کلام عین سخن شمس تبریزی در مقالات است: «خدای زنده داریم، تا چه کنیم خدای مرده را. المعنی هو الله همان معناست که گفتیم»^{۶۸}
با امعان نظر در این واقعیت، مشخص می‌شود که مولوی در «صورت-معنی» را جانشین اسما

۶۳. همان، ص ۳-۲۳۲.

۶۴. همان، ص ۱۶۸.

۶۵. خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج ۲، ج ۲، ج ۱، انتشارات مشعل، اصفهان، ۱۳۶۶، ص ۴۴۰.

۶۶. انقروی، شرح کبیر، ج ۳، ص ۱۲۱۸.

۶۷. خواجه ایوب، اسرار الیوب، ج ۲، ج ۱، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹.

۶۸. شمس الدین محمد تبریزی، مقالات، ج ۱، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۶۶۵.

و صفات کردن، به منبعی خارج از عرفان ایران نظر نداشته است. این سخن که خدا را معنی سریان یافته در تمام صورتها (= موجودات) می‌شمارد و به این وسیله به جهان جنبه معنوی می‌بخشد دقیقاً همان دو وظیفه اصلی و جنبی را که برای «اسماء و صفات» می‌توان برشمرد بر عهده دارد. یعنی همچون نظریه اسماء و صفات، وحدت وجود را توجیه می‌کند و به عالم جنبه قدسی و معنوی می‌دهد. البته، مولوی متفکری نظام‌ساز نیست و دقیقاً نمی‌توان گفت که او چگونه، با دو جزء صورت و معنی، کار جهان را به گونه‌ای که با وحدت وجود سازگار افتد تفسیر می‌کرده است، اما از سخنان او، در مواضع مختلف مثنوی،^{۶۹} پیداست که او برای معنی چنین نقشی قائل بوده است. معادله‌های دیگری نیز می‌توان برای این تعبیر یافت. از آن جمله، تعبیر از خدا به «جان جهان» و عالم را نقش انگاشتن است، یا گونه دیگر آن که از خدا به عنوان «جان جان» (= جان جانهای عالمیان) یاد می‌کند.^{۷۰} همچنین تعبیرهایی مانند «نحو نحو»، «فقه فقه» و... که خدا را معنی این علوم می‌شمارد قابل ذکر است. همه این تعبی‌رات همان کارکرد تعبیر «صورت-معنی» را بر عهده دارند و در مقام جانشین نظریه اسماء و صفات عمل می‌کنند.

مولوی و تجلی

واقعیّت اساسی دیگری که نشان می‌دهد که مولوی اصلاً به نظریه اسماء و صفات توجه ندارد آن است که دو قسم تجلی: فیض اقدس و فیض مقدّس، که نقش بسیار مهم آنها را در نظام عرفان محیی‌الدینی مشاهده کردیم اصلاً در مثنوی مطرح نیست. در توضیح این حکم باید گفت که تجلی از نظر صوفیه بر دو قسم است:

الف) تجلی عام که نزد محیی‌الدین و یارانش، باعث افاضه وجود و کمالات بر موجودات می‌شود و ما آن را تحت دو قسم فیض اقدس و فیض مقدّس مطالعه کردیم.

ب) تجلی خاص که مختصّ ارباب قلوب است و اعتقاد به آن تقریباً نزد همه عارفان یافت می‌شود و از مفاهیم اصلی عرفان اسلامی است.^{۷۱}

۶۹. از جمله نگاه کنید به: مولوی، مثنوی، ص ۵۸، ۶۳، ۱۶۸، ۶۳۷، ۸۵۱، ۱۰۲۶.

۷۰. همان، ص ۵۹ و ۹۵.

۷۱. نگاه کنید به: سیدجعفر سجّادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ج ۱، ج ۳، انتشارات کومش، تهران ۱۳۷۳، ص ۸-۴۸۷.

حال باید گفت تجلی نوع «الف» که در نظریه اسماء و صفات اهمیت بنیادی دارد به هیچ شکلی در مثنوی نیامده است و جای خالی آن، قرینه بسیار محکم دیگری است برای عدم التفات مولوی به نظریه اسماء و صفات. اما تجلی نوع «ب» به کرات در مثنوی دیده می‌شود. با تأمل در مواردی که مفهوم «تجلی» در مثنوی مطرح شده است، حکم فوق کاملاً تأیید می‌شود. در بیت زیر به تجلی حق بر کوه طور اشاره شده که ناگفته پیداست در همین جهان رُخ داده و ربطی به سازوکار خلقت جهان نزد ابن عربی ندارد:

کوه طور اندر تجلی خلق یافت تا که می نوشید و می را بر تنافت^{۷۲}

در بیت‌هایی دیگر، تجلی حق بر قلب بنده به تجلی او بر کوه طور تشبیه شده است.^{۷۳} سه بیت زیر نیز بر جلوه گر شدن حق در دل عارف نظر دارد:

او ندارد خواب و خور چون آفتاب روحها را می‌کند بی خورد و خواب
که بیا من باش یا همخوی من تا ببینی در تجلی روی من^{۷۴}
جامه پوشان را نظر بر گازرست جان عریان را تجلی زیورست^{۷۵}

سراجم در بیت زیر، ناز و کرشمه دلبران به تجلی حق از ورای پردهٔ تُنک جسم تشبیه شده است:

دید او آن غنچ و برجست سبک چون تجلی حق از پردهٔ تُنک^{۷۶}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مولوی و اعیان ثابت

سخنانی که مولوی دربارهٔ «عدم» گفته است این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که او با «اعیان ثابت» فی‌العدم» آشنایی گونه‌ای داشته است.^{۷۷} به نظر می‌رسد که در اینجا هم مبانعه‌ای آشکار صورت گرفته است. با ایراد مواردی که چنین می‌نماید که به مفهوم اعیان ثابت پرداخته است خواهیم دید که ادعای اعتقاد مولوی به اعیان ثابت تا چه حد درست و مستدل است و در برابر نقد تاب

۷۲. همان، ص ۱۷۶.

۷۳. همان، ص ۳۲۳.

۷۴. مولوی، مثنوی، ص ۳۳۷.

۷۵. همان، ص ۸۷۰.

۷۶. همان، ص ۷۱۰.

۷۷. نگاه کنید به: عبدالحسین زرین‌کوب، سوزنی، ج ۲، ج ۱، چ ۳، انتشارات علمی، تهران ۱۳۶۸، ص ۴۸۶.

می‌آورد. قبل از آن، دو نکته مهم در مورد اصطلاح «عدم» در تداول مولوی شایان توجه است: الف) اصولاً تعبیر «عدم»، آن گونه که در مثنوی کاربرد یافته است، مأخوذ از معارف بهاء و ولد است و هیچ وابستگی به عرفان نظری ابن عربی ندارد:

«باز وقتی که عاجز شدمی از ادراک الله، همین عدم و سادگی و محو می‌دیدم. گفتم: پس الله همین عدم و محو و سادگی است، از آنکه این همه از وی موجود می‌شود، از قدرت و علم و جمال و عشق. پس این عدم ساده حاوی و محیط است مر محذات را، و قدیم است و محذات در وی چون خارئبی است.»^{۷۸}

مطالب بیان شده در این عبارت را می‌توان بدین شکل فهرست نمود:

۱. الله عبارت از عدم است؛ ۲. قدرت و علم و جمال و عشق و... همگی ناشی از عدم است؛ ۳. عدم بر همه محذات احاطه دارد؛ ۴. محذات در «عدم» وجود دارند همچون خارئبی در بیابانی. ب) مولوی، چنانکه دیدیم، تجلی را در آفرینش مدخلیت نمی‌دهد. از این رو، در توجیه خلقت، به همان نظریه معروف و متداول بین متکلمان که «خلق از عدم» یا «خلق از لاشیء»^{۷۹} باشد تمسک می‌جوید. اما، مطابق شیوه همیشگی خود، این نظریه را آن گونه که نزد متکلمان مطرح است به کار نمی‌برد و آن را چاشنی اندیشه‌های عرفانی خویش پرورش می‌دهد، ولی بنیان سخنان او، در هر حال، همین نظریه متکلمان است و آب و رنگ عرفانی آن نباید ما را از این حقیقت غافل سازد. با عنایت به این دو نکته، سخنان مولوی را درباره «عدم» مرور می‌کنیم.

۱. مولوی در چند جا از «نیستی» یا «عدم» به کارگاه صُنع حق تعبیر کرده است:

- کارگاه صُنع حق چون نیستی است پس برونِ کارگه، بی‌قیمتی است^{۸۰}
چونکه اصل کارگه آن نیستی است که خلا و بی‌نشان است و تهی است^{۸۱}

در ابتدا باید گفت که تعبیر از جهان غیب به کارگاه از بهاء و ولد است.^{۸۲} ثانیاً در این دو بیت، تنها همان قول به «خلق از عدم»، که در هیئت تعبیر شاعرانه «کارگاه صُنع» عرضه شده است،

۷۸. بهاء و ولد، معارف، ۲، ج ۱، ج ۱، ۲، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۳.
۷۹. نگاه کنید به: ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ج ۱، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۸۱؛ مرتضی مطهری، عرفان حافظ، ج ۷، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۱۸.
۸۰. مولوی، مثنوی، ص ۲۲۰.
۸۱. همان، ص ۹۰۵.
۸۲. بهاء و ولد، معارف، ج ۱، ص ۵۰.

دیده می‌شود. البته، چنانکه گفتیم، مولوی از این مسئله کلامی برداشت عرفانی دارد و به این نتیجه می‌رسد که چون کارگاه آفرینش عدم و نیستی است، انسان نیز فقط با رسیدن به مقام نیستی و فنا، که کارگاه دوست است، ارج و قیمت پیدا می‌کند.

حاصل آنکه، اگر مولوی واقعاً به تقرّر ماهیات اشیاء در عدم اذعان داشته باشد، آن گونه که می‌توان از این دو بیت و امثال آنها استنباط کرد، بسیار معقول‌تر است که این اعتقاد را از معارف بهاء و ندکه، آن همه مورد علاقه او بوده است، اخذ کرده باشد. عین همین حکم در مورد ابیاتی که از عدم به عنوان خزانه صنع حق، جای دخل،^{۸۳} عرصه بس فراخ، عرصه دور پهنا، «عرصه بس باگشاد و با فضا»^{۸۴} یاد کرده است یا برای مخاطب در حال عدم، ثبوت قائل شده است^{۸۵} صدق می‌کند.

۲. در مورد ابیات زیر نیز همان گمان می‌رود که دلالت بر ثبوت در عدم داشته باشد:

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند همی آید به جوش
از فسون او عدمها زود زود	خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند	زو دو اسپه در عدم موجود راند ^{۸۶}

انقروی می‌بندارد که مقصود از فسون فیض مقدّس است،^{۸۷} حال آنکه دیدیم مولوی به فیض اقدس و فیض مقدّس قائل نیست و به آسانی می‌توان منظور از فسون را کلمه «کُن» به تعبیر قرآن دانست. علاوه بر این، در حمل ابیات بر اعیان ثابت به اصطلاح ابن عربی، مشکل دیگری نیز وجود دارد که حل شدنی نمی‌نماید. در اینجا از آمدن عدمها به وجود سخن به میان آمده است، حال آنکه ابن عربی، چنانکه قبلاً گفته شد، معتقد است که اعیان ثابت به بویی از وجود نبرده‌اند.^{۸۸}

۳. مضمون ابیات زیر نیز که در آنها برای عدم کاروانهایی که به سوی وجود رهسپارند تصوّر شده است، رساننده همان معنی به ذهن است. در بیت سوم، از این کاروانها به «اللّهیان» تعبیر شده

۸۳. مولوی، مثنوی، ص ۲۲۰.

۸۴. همان، ص ۱۵۹.

۸۵. همان، ص ۹۴.

۸۶. همان، ص ۱۸۱.

۸۷. انقروی، شرح کبیر، ج ۲، ص ۵۹۳.

۸۸. الأعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود بعد. ابن عربی، فصوص، ص ۷۶.

که یاد آور سخن بهاء ولد است که عدم را الله دانسته بود:

از عدمها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد غرق در بحر نفول
باز وقت صبح آن اللهیان بر زنند از بحر سر چون ماهیان^{۸۹}

۴. سیاق گفتار مولوی، در بعضی مواضع مثنوی، خواننده را به یاد مُثُل افلاطونی می‌اندازد:

از خیال بد مرو را زشت دید چشم فرع و، چشم اصلی ناپدید
چشم ظاهر سایه آن چشم دارن هرچه آن بیند بگردد این بدان^{۹۰}

آنچه کاملاً با گفته‌های افلاطون در باب مُثُل مطابق می‌افتد تعبیری است همچون: چشم فرعی و چشم اصلی، چشم ظاهر که سایه چشم غیبی است. دلالت این الفاظ بر نظریه مُثُل بسیار کم‌زحمت و بی‌تکلف به دست می‌آید، حال آنکه اگر بخواهیم آنها را بر اعیان ثابتۀ ابن عربی حمل کنیم شواهد کافی در اختیار نداریم. به عنوان نمونه‌های بیشتر، می‌توان ابیات زیر را هم بر اعتقاد مولوی به مُثُل حمل کرد:

در هوای غیب مرغی می‌پرد سایه او بر زمین می‌گسترده
مرد خفته، روح او چون آفتاب بر فلک تابان و تن در جامه خواب^{۹۱}
مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پیران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست^{۹۲}

مؤلف کتاب مولوی‌نامه که میل غربی دارد تا بحثهای فلسفه و عرفان را به مجرد مختصر شباهتی، از یک مقوله بدانند، در اینجا هم معتقد است که اسماء و صفات و اعیان ثابتۀ در عرفان اسلامی همان نظریه مُثُل افلاطونی است و اختلافشان فقط در الفاظ و کلمات مصطلح است.^{۹۳} ولی عقیقی که معمولاً در این موارد دقت نظر بیشتری دارد، بر آن است که عالم معقول در مذهب

۸۹. مولوی، مثنوی، ص ۱۱۱.

۹۰. همان، ص ۲۱۷.

۹۱. همان، ص ۹۷۲.

۹۲. نگاه کنید به: جلال‌الدین‌های، مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۱۲۰.

ابن عربی را نمی‌توان عالم مُثَلِّ افلاطونی دانست و با توجه به مذهب وحدت وجود، که ابن عربی به آن قائل است، اما در نظامات افلاطونی و نو افلاطونی، به معنای مورد نظر ابن عربی یافته نمی‌شود (هرچند دلالت مذهب فلوطین بر نوعی وحدت وجود محتمل است) یکسان بودن مُثَل و اعیان ثابتة مورد تردید جدی قرار می‌گیرد.^{۹۴} بنابراین، مقصود ما آن نیست که مولوی را شارح آراء افلاطون یا افلوطين بدانیم، بلکه با این سخنان یک بار دیگر تأکید می‌کنیم که به مجرد کوچکترین مشابهتی بین آرای این دو تن، نمی‌توان سخن از اقتباس و تقلید به میان آورد.

۵. بعضی شارحان مثنوی^{۹۵} ابیات زیر را اشاره به اعیان ثابتة دانسته‌اند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره ^{۹۶}

در جواب ایشان باید گفت اولاً: اگر این ابیات واقعاً به تکرّر و ثبوت ماهیات در عدم یا علم خدا اشاره داشته باشد، می‌توان - همچون موارد قبل - احتمال قوی داد که مأخذ این قول همان معارف بهاء ولد باشد. ثانیاً: در این ابیات، سخن از «بی‌گره بودن» و «یک جوهر بودن» به میان آمده است که به کلی با نظریه استعدادات و اقتضائات اعیان ثابتة که آن‌قدر مورد تأکید ابن عربی است تباین دارد، زیرا دیدیم که فیض اقدس اعیان ثابتة را به همراه استعدادها و قابلیت‌هایشان در علم خدا پدید می‌آورد و تمایز و اختلاف بین اعیان که ناشی از استعدادهای گوناگون ایشان است حتی در مرتبه آنها در وجود خارجی نیز اثر می‌گذارد، حال آنکه، در این ابیات، هیچ‌گونه تمایز و اختلافی دیده نمی‌شود.

۶. شارحان مثنوی، به تقلید از یکدیگر مدّعی شده‌اند^{۹۷} که مقصود از عکس مهرویان بُستان خدا، در بیت زیر، اعیان ثابتة و صور علمیه است:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بُستان خداست^{۹۸}

۹۴. نگاه کنید به: عفیفی، تعلیقات فصوص، ص ۱۰-۹ و ۲۷۵.

۹۵. نگاه کنید به: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۳، ج ۱، ج ۵، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۷، ص ۲۸۴.

۹۶. مولوی، مثنوی، ص ۶۲.

۹۷. نگاه کنید به: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶۹.

۹۸. مولوی، مثنوی، ص ۳۷.

نخست باید گفت که عین این مضمون در کیمیای سعادتِ غزالی، شخصیتی که سخت مورد علاقهٔ مولوی است، دیده می‌شود.^{۹۹} علاوه بر این، با جانشین ساختن اعیان ثابت و صور علمیه، معنای بارد و تکلفانه‌ای به دست می‌آید و حتی بیت به کلی بی‌معنی می‌شود. ولی متأسفانه شارحان مثنوی چندان در بند معنی محصل نبوده‌اند.

جالب توجه است که فروزانفر در این مورد قول شارحان را به حقّ مردود می‌شمارد،^{۱۰۰} اما در جای دیگری بیت را با استناد به نظریهٔ اعیان ثابت شرح می‌کند.^{۱۰۱} این امر نشان می‌دهد که مسئلهٔ رابطهٔ فکری مولوی با ابن عربی، چندان در ذهن ایشان روشن نبوده و باعث تناقض این دو رأی شده است. بیت مورد نظر، چنین است:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود^{۱۰۲}

به اعتقاد ما هیچ لزومی ندارد که این بیت را با استفاده از نظریهٔ اعیان ثابت تفسیر کنیم. زیرا اولاً خاستگاه واقعی سخنان مولوی را در این گونه موارد نشان دادیم. ثانیاً آنچه مولوی با بیان شاعرانه می‌گوید فراتر از این نیست که: وقتی ما وجود نداشتیم و به طریق اولی فاقد زبان بودیم تا از تو تقاضایی کنیم، این لطف تو بود که سخن بر زبان نراندۀ ما را می‌شنید و به ما وجود بخشید. عنایت به این نکته که، در این بیت، حرفی از «استعداد» و «لسان استعداد» که معمولاً در این مواضع در آثار ابن عربی و شارحانش تکرار می‌شود^{۱۰۳} در میان نیست، کافی است که ما را قانع سازد که مولوی در این بیت به نظریهٔ اعیان ثابت به روایت ابن عربی عنایت نداشته است.

مولوی و استعدادهای اعیان ثابت
شواهدی که می‌توان از مثنوی ارائه کرد و مطابق آنها مولوی استعدادهای اعیان را کاملاً مردود شمرده است به قدری فراوان است که جای هیچ‌گونه انکاری باقی نمی‌ماند. به نظر می‌رسد که نفی استعداد اعیان یکی از اختلافهای بزرگ مولوی با ابن عربی است که به هیچ وجه قابل رفع نیست

۹۹. نگاه کنید به: ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، ۲ ج، ج ۱، ص ۶، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴، ص ۴۸۷.

۱۰۰. فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶۹.

۱۰۱. همان، ص ۶۱-۲۶.

۱۰۲. مولوی، مثنوی، ص ۵۹.

۱۰۳. مثلاً نگاه کنید به: فیضی، شرح فصوص، ص ۵۸۶.

و راهی برای جمع بین نظر این دو شخصیت بزرگ در این مبحث حسّاس نمی توان یافت. آثار این اختلاف نظر در مباحث دیگری نیز قابل پیگیری است و مثلاً باعث شده است که این دو در مسئله بسیار مهمّ جبر و اختیار نیز دو مشرب کاملاً متفاوت داشته باشند.

یکی از مفاهیمی که در مثنوی به زبانهای مختلف و در قالب تمثیلهای گوناگون تکرار شده آن است که «دادِ حق را قابلیت شرط نیست». قابلیت، در بیان مولوی، همان کارکردی را دارد که «استعداد» در زبان ابن عربی بر عهده دارد. البته شارحان فصوص همین لفظ «قابلیت» را به عنوان معادل «استعداد» به کار برده‌اند^{۱۰۴} که جای کوچکترین تردیدی باقی نمی‌گذارد که این دو اصطلاح معادلند. بنابراین، نفی «قابلیت» را نزد مولوی می‌توان معادل بارِ استعداد عین ثابت دانست. پیش از این دیدیم که ابن عربی معتقد است خدا به هر موجودی فقط تا بدانجا که اقتضای استعداد عین ثابتۀ اوست عطا می‌کند و ممکن نیست بخشش حق به میزانی بیش از اندازه استعداد بنده افزایش یابد. این اعتقاد را با آنچه در عبارتها و ابیات زیر آمده است مقایسه کنید تا به تفاوت عمیق این دو دیدگاه پی ببرید. در سر فصل یکی از حکایات مثنوی می‌خوانیم:

«بیان آنکه عطای حق و قدرت، موقوفِ قابلیت نیست، همچون دادِ خلقان که آن را قابلیت باید. زیرا عطا قدیم است و قابلیت حادث. عطا صفتِ حق است و قابلیت صفتِ مخلوق؛ و قدیم موقوفِ حادث نباشد و گرنه حادث محال باشد.»^{۱۰۵}

می‌بینیم که مولوی قابلیت را عنصری حادث می‌داند که بعد از اعطای وجود به مخلوق پیدا می‌شود در حالی که ابن عربی معتقد بود خدا با فیض اقدس به عین ثابتۀ استعداد می‌بخشد و پس از آن است که به وسیله فیض مقدّس، وجود خارجی می‌یابد. در ادامه، مولوی در مورد دهایی که قساوت گرفته و دعوت انبیا را انکار می‌کنند و چاره بیماری آنها می‌گوید:

چاره آن دل عطای مبدلیست	داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لبّ و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شود	همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب تصریف خداست	نیستها را قابلیت از کجاست؟
قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی ^{۱۰۶}

۱۰۵. مولوی، مثنوی، ص ۷۳۴.

۱۰۴. همان.

۱۰۶. همان، ص ۷۳۴-۵.

دو بیت اخیر همچون تعریضی به استعداد اعیان است و حتی این رایحه از آن استشمام می‌شود که مولوی برای عدمها هیچ نوعی از ثبوت قائل نیست.

۲. مولوی از زبان منکران انبیا سخنانی می‌آورد که از هر جهت یادآور نظریهٔ استعداد عین ثابت است. از این راه می‌توان حدس زد که نظر مولوی دربارهٔ استعداد های اعیان چیست:

قوم گفتند این نصحان بس بود	اینچه گفتید، ار در این دِه کس بود
قفل بر دلهای ما بنهاد حق	کس نداند بُرد بر خالق سبق
نقش ما این کرد آن تصویرگر	این نخواهد شد به گفت‌وگو دگر
سنگ را صد سال گویی لعل شو	کُهنه را صد سال گویی باش نو
خاک را گویی صفاتِ آب گیر	آب را گویی عسل شو یا که شیر
خالق افلاک او و افلاکیان	خالق آب و تراب و خاکیان
آسمان را داد دوران و صفا	آب و گل را تیره‌روی و فنا
کی تواند آسمان دُرُدی گزید؟	کی تواند آب و گل صفوت خرید؟
قسمتی کردست هریک را رهی	کی کُهی گردد به جهدی چون کُهی؟ ^{۱۰۷}

۳. اکنون سخنانی را می‌خوانیم که در مثنوی از زبان ابلیس آمده است و محتوای آن دقیقاً حاکی از نظریهٔ استعدادات اعیان ثابتۀ ابن عربی است. توجه به این حقیقت نشان می‌دهد که طرز تلقی مولوی از استعداد اعیان تا چه حد بدبینانه بوده است. این آیات مربوط به حکایتی است که در آن ابلیس معاویه را برای نماز بیدار می‌کند. معاویه ابلیس را متهم می‌دارد که اسناد جملهٔ دزدان و گمراه‌کنندهٔ تمام اقوام در طول تاریخ است. ابلیس در دفاع از خود می‌گوید:

گفت ابلیسش گشای این عقد را	من محکم قلب را و نقد را
امتحان شیر و کلبم کرد حق	امتحان نقد و قلم کرد حق
قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام؟	صیرفام قیمت او کرده‌ام
نیکوان را رهنمایی می‌کنم	شاخه‌های خشک را بر می‌کنم [...]
نیک را چون بد کنم؟ یزدان نیم	داعیم من، خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم؟ رب نه‌ام	زشت را و خوب را آیینم [...]
هر کجا بینم نهال میوه‌دار	تربیتها می‌کنم من دایه‌وار

هر کجا بینم درخت تلخ و خشک می‌بُرم من تا رهد از پُشک مُشک [...] تخم تو بد بوده است و اصل تو با درخت خوش نبوده وصل تو^{۱۰۸}

سخنان ابلیس را می‌توان به زبان خاصّ ابن عربی چنین بازگو کرد که بعضی از انسانها اقتضای عین ثابت‌شان این است که نیک باشند، همان‌طور که بعضی از درختان اصالتاً میوه دارند. در مقابل، گروهی از انسانها اقتضای بد بودن را دارند همان‌گونه که بعضی درختان ماهیّتاً تلخ و خشکند. شیطان همچون آینه‌ای است که ماهیتهای این دو صنف را از یکدیگر متمایز می‌سازد و قدر و قیمت هریک را نشان می‌دهد.

۴. سرانجام آن همه اصراری که مولوی، طیّ تمثیلهای مختلف، بر امکان تبدیل مزاج دارد، به هیچ روی با استعداد اعیان قابل جمع نیست. مثلاً در ابیات زیر، صریحاً خدا به صفت «تبدیل‌کننده اعیان و عطاها» یاد شده است. اگر هم منظور از اعیان اعیان ثابت‌ه باشد، به هر حال این نکته را نمی‌توان انکار کرد که ابن عربی با سدهای نفوذناپذیر و هولناکی که از استعداد عین ثابت‌ه در پیش روی هر یک از مخلوقات برافراشته است و هر نوع تغییر و تحوّل را در ماهیّات ممکنات رد می‌کند نمی‌تواند با این‌گونه سخنان موافق باشد:

این مبدّل کرده خاکی را به زر خاک دیگر را بکرده بوالبشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا کار من سهوست و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبدّل کن به علم من همه خلّم مرا کن صبر و حلم [...]
قلب اعیانست و اکسیری محیط ائتلاف خرقة تن بی‌حیظ^{۱۰۹}

نظایر این مضمون در مثنوی فراوان است.^{۱۱۰} علاوه بر این، شواهد دیگری را نیز می‌توان ذکر کرد که مولوی در آنها از راههای دیگری نظریّه استعداد اعیان را رد کرده است.^{۱۱۱} اما همین مقدر از شواهد کافی به نظر می‌رسد و با توجّه به تمام مباحث به فرجام سخن می‌رسیم.

نتیجه‌گیری

۱. بحث اسماء و صفات (البته مطابق تلقّی ابن عربی) اصلاً در مثنوی مطرح نیست. بین برداشت

۱۰۸. همان، ص ۹۱-۲۹۰.

۱۰۹. همان، ص ۷۰۴.

۱۱۰. مثلاً نگاه کنید به: همان، ص ۱۴۳، ۱۸۶، ۳۲۱، ۴۷۵، ۶۵۷-۸، ۹۵۰.

۱۱۱. از جمله نگاه کنید به: همان، ص ۶۵، ۲۵۲، ۷۴۴.

مولوی از اسماء و صفات، با آراء مفسران و جمهور مسلمانان، تفاوتی جز در افزودن بعضی تعابیر عرفانی و نتیجه‌گیریهای اخلاقی مرتبط با سلوک عملی نمی‌توان یافت.

۲. تجلی در دو گونهٔ فیض اقدس و فیض مقدس که در نظام عرفان ابن عربی آن قدر مهم بود، در مثنوی دیده نمی‌شود. مولوی سازوکار خلقت را بر پایهٔ نظریهٔ مشهور کلامی «خلق از عدم» منتهی با دیدی آمیخته به ذوق عرفان بررسی می‌کند.

۳. خاستگاه قول مولوی دربارهٔ تقرّر و ثبوت ماهیات در عدم، بی‌تردید، معارف بهاء ولد است.

۴. مولوی یکباره منکر استعداد اعیان است و این معنی را، به صورتهای مختلف، مورد تأکید و ابرام قرار داده است. این اختلاف نظر بنیادی بین او و ابن عربی، باعث شده است که آنان در مسائل مهمی همچون جبر و اختیار نیز به راههایی کاملاً متفاوت گام نهند.



شعبهٔ پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی