

ابن عربی را در باب تغییر 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 وی است که خود آن را کلید حلّ بعضی از مسایل ژرف و غامض مابعدالطبیعه و عرفان قرار داده است. پس از او، مسئله «خلق جدید» چندان مورد توجه عارفان و ارباب ذوق و وجدان قرار گرفت که در شمار اصطلاحات مهم فن تصوف و عرفان درآمد، چنان که عبدالرزاق کاشانی در عداد مصطلحات صوفیه آن را چنین تعریف کرده است: «خلق جدید عبارت است از اتصال امداد وجود از نفس رحمانی به سوی ممکنات، زیرا هر ممکنی بالذات و با قطع نظر از موجودش، معدوم است و فیضان وجود از نفس رحمانی بر ممکنات به طور توالی و پی در پی صورت می گیرد تا آنجا که ممکنات پیوسته و در هر آنی در خلق جدید می باشند، زیرا نسبت وجود در هر آنی به سوی 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 به هر واحدی از موجودات ممکنه و ممکن الوجود به ذات خود معدوم است...»^۲

تهانوی آرد: «خلق بالفتح و سکون اللام آفریدن و آفرینش و آفریده شدگان و در اصطلاح سالکان عالمی است که موجود به ماده و مدت باشد مثل افلاک 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 عبارت است از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات.»^۳

مقصود از ذکر عبارات بالا آن بود که از یک سو مفهوم اصطلاحی خلق جدید روشن شود و از سوی دیگر گفته آید که اصطلاح نگاران مصطلحات صوفیه، آن را به حیث اصطلاح فن تصوف مورد توجه قرار داده اند. به عقیده ابن عربی جهان پیوسته در تغییر و همیشه در تحول و به عبارت دیگر همواره در آفرینش نو است، یعنی عالم ظاهر در هر طرفه العینی فانی می شود و در هر آنی به عدم 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

لا تعد و لانهی . ظهور و تجلی حق با تکرر و دوام خود ابداً تکرار نمی شود زیرا نسبت ذات حق به هر صورتی از صور وجود، غیر از نسبت وی است به صورت دیگر، چون به عقیده مکتب ابن عربی حقیقه الحقایق که ذات الهی است، حقیقت همه اشیاء و جوهر عالم است که به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده یک بار به شکل حقایق جوهریه و بار دیگر به صورت حقایق عرضیه می نماید^۴ 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 تغییر و تبدل و فنا و تجدد آن صور که در اثر تجلیات الهی حادث می شود^۵ به تعبیر دیگر، حقیقت عالم به منزله بحر، و اجزاء عالم به مثابه 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 دو رباعی زیر چنین بیان کرده است:

بحری است نه کاهنده نه افزاینده
امواج بر او رونده و آینده
عالم چو عبارت از همین امواج است،
نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

عالم بود از نه ای ز غیرت عاری
نهر جاری به طورها طاری
و اندر همه طورهای نهر جاری
سری است حقیقه الحقایق ساری^۶

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 می آید و خلقی از میان می رود. پس ذهاب خلقی عین قناست در هنگام تجلی وی و بقا همان آفرینش نو است که تجلی دیگر آن را عنایت فرموده است و می توان گفت که خداوند را در هر دمی دو تجلی است، یکی برای رفع وجود سابق و دیگر به جهت افاضه وجود لاحق و از مجموع آن، خلق جدید نتیجه می شود و تجلی تکرار

نظریه آفرینش نواز دیدگاه

□ محمد اسماعیل مبلغ

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 تبدل و تجدد وجود یا خلق جدید بی خبرند. این تجلیات پیوسته الهی از یک سو موجب فنا و تحوّل عالم می شود و از سوی علّت 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 به حجاب غفلت به سر می برند. این است عین عبارات ابن عربی در بیان مطلب فوق: «... و هو لاهم فی لبس من خلق جدید (دائماً و لایشعرون بذلك اصلاً) و اما اهل الکشف فانهم یرون (شهوداً) ان الله تعالی يتجلی فی کل نفس (بتجلیین احدهما لرفع وجود السابق والاخر لا فاضة الوجود اللاحق فقد جاء من مجموع الغرض المذكور) و لا یکرر و التجلی (لان احد هما یوجب الفناء و الاخر یوجب البقاء) و یرون ایضاً شهوداً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و ینهب بخلق فذهابه 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 مماثلاً که لم یشرع المحجوبون بالخلق الجدید)»^۷

مولانا جامی در شرح عقیده شیخ اکبر گوید: «و اما ارباب 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 تعین و یک شاهن متجلی نمی گردد بلکه هر نفسی بتعینی دیگر ظاهر می شود و در هر آنی به شأن دیگر تجلی می کند... و سر در این آن است که حضرت حق را سبحانه و تعالی اسماء متقابله است، بعضی لطیفه و بعضی قهریه و همه دائماً در کارند و تعطیل بر هیچ یک جایز نه. پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه به واسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد، رحمت رحمانیه او را در یابد و بر وی افاضه وجود کند و ظاهر وجود به واسطه تلبس به آثار و احکام آن حقیقت، متعین گردد به تعینی خاص و متجلی شود به حسب آن تعین.

بعد از آن، به سبب قهر احدیت، حقیقی که مقتضی اضمحلال

تعینات و آثار کثرت صوری است از آن تعین منسلخ گردد و در همان آن، انسلاخ بر مقتضای رحمت رحمانیه بتعینی دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد و در آن ثانی به قهر احدیت مضمحل گردد و تعینی دیگر به رحمت رحمانیه حاصل آید و هكذا الی ماشاء الله. پس در هیچ دو آن، به یک تعین تجلی واقع نشود و در آنی عالمی به عدم می رود و دیگری به مثل آن در وجود می آید. اما محجوب به جهت تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارد که وجود عالم بر یک حال است و در از منته متوالیه بر یک منوال:

سبحان الله زهی خداوند ودود

مستجمع فضل و کرم و رحمت و جود

در هر آنی برد جهانی به عدم

آرد دگری چو او همان دم به وجود

انواع عطا گرچه خدا می بخشد

هر اسم عطیه ای جدا می بخشد

در هر آنی حقیقت عالم را

یک اسم فنا یکی بقا می بخشد^۸

از جمله موجودات ممکنه یکی خود انسان است که به عقیده مکتب ابن عربی از قانون خلق جدید مستثنی نتواند بود. از این رو همواره در تبدل و ترقی و آفرینش نو است، چنان که شیخ اکبر خود گوید: «و من عجب الامور انه فی الترقی دائماً و لایشعر بذلك للطافة الحجاب و رفته و تشابه الصورة»^۹

یعنی: از اموری که سخت شگفت انگیز می نماید، آن است که انسان پیوسته چه در ظاهر و چه در باطن خود در هر آنی از صورتی به صورت دیگر ترقی و تحوّل می کند، اما چون حجاب لطیف و رقیق و صور همانند هم است، بدان ترقی و تجدد خویش مستشعر نمی شود.^{۱۰}

و باز در محل دیگر گفته است: «... بل الانسان لایشعر به من نفسه انه

فی کل نفس لایکون ثم یکون...»^{۱۱}

یعنی: آدمی آفرینش نوراً در باره خود نمی داند که در هر دمی و آنی فانی می شود و وجودی را از دست می دهد و سپس از نو خلق می گردد و وجودی بر وی افاضه می شود و البته زمان زوال وجود و عروضش یکی

جامی و ابن عربی



منابع نظریه آفرینش نو

اگرچه نظریه «خلق جدید» را ذوق عارفانه و اندیشه ژرف ابن عربی به شکلی که گفته آمد پرورش داده است ، ولی بی گمان این عارف دانشمند اساس فکر خود را از منابع دیگر گرفته و سپس آن را بدین شکل لطیف درآورده است . اکنون که سخن بدین جا کشید ، لازم است که منابع نظریه «خلق جدید» را مورد بحث قرار دهیم .

به عقیده این ضعیف ، به دست آوردن ریشه های اندیشه «آفرینش نو» چندان مشکل نیست ، زیرا گفتار خود ابن عربی دست پژوهنده را می گیرد و به سر منزل مقصود می رساند . بنابراین ، نگارنده نخست نص عبارات او را در ذیل نقل می کند و سپس بر منابع آن نظریه که از آن عبارات می توان استنتاج کرد ، انگشت می گذارد .

ابن عربی در فص شعبی گوید: «و ما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم و تبدله 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 وهی الاعراض و عثرت علیه الحسابية فی العالم كله ...» ۱۳

مولانا جامی مفاد عبارات بالا را در لوائح بدین گونه آورده است : «شیخ رضی الله عنه در فص شعبی می فرماید: عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است ، و آن متبدل و متجدد می گردد مع الانفاس و الانات . در هر آنی عالم به عدم می رود و مثل آن به وجود می آید و اکثر اهل عالم از این معنی غافلند کما قال سبحانه و تعالی : «بل هم فی لبس من خلق جدید» و از ارباب نظر کسی بر این

معنی مطلع نشده است مگر اشاعره در بعضی اجزای عالم که اعراض است حیث قالوا الاعراض لا تبقي زمانین . دیگر حسابیه که معروف اند به سوفسطائیه در همه اجزای عالم چه جواهر و چه اعراض ۱۴ . 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 گفت و گو 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 به عدم می رود و مثل آن به وجود می آید ، به جزء اخیر این آیه شریفه استشهاد کرده است : «افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید» ۱۵

یعنی : «بماندیم یا درماندیم به آفرینش نخستین ، بلکه ایشان در گمان اند از این آفرینش نو» . ۱۶ امام فخرالدین رازی در تفسیر این آیه شریفه ، دو وجه آورده که خلاصه وجه دوم این است : احتمال می رود که مراد از آفرینش نخستین ، خلقت آسمانها باشد . ۱۷ ابوالفضل رشیدالدین المیبیدی آرد : «افعینا بالخلق الاول» یعنی آیا از آفرینش نخستین وامانده ایم که از خلقت دوم ناتوان باشیم ؟ و این برای منکران تقریر است ، زیرا آنان به خلقت اول که عبارت است از ابداء معترفند و بعثت 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 به شک و شبهه درند ۱۸ بیضاوی می گوید : آیا ما از ابداء عاجزیم تا آن که 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 . ۱۹

روی هم رفته ، آنچه که از گفته غالب مفسران مستفاد می شود ، آن است که مقصود از آفرینش نخستین در آیه شریفه ابداء و از خلق جدید اعاده و بعثت است . ۲۰ ولی ابن عربی برخلاف گفته آنان ، جزء دوم آیه را چنان که دیدیم ، در شأن اصحاب نظر و کسانی که از نظریه «خلق جدید» غافلند تأویل کرده ، و اضافه بر آن ، راهی خود را بدان آیه مبارکه مؤید ساخته است .

در چند آیت دیگر قرآن مقدس نیز عبارت «خلق جدید» آمده است که یقیناً ابن عربی که از مفسران آن کتاب آسمانی است ۲۱ آن آیات شریفه را در نظر داشته ، اگر چه در هنگام استشهاد به ذکر یکی تیمن و تبرک جسته است و این است آن آیات :

۱ . و ان تعجب فاعجب قولهم اذا كنا ترابا انا لفي خلق جديد (سورة رعد ، آیه ۵) .

۲ . الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق ان يشاء ينهبكم و يات بخلق جديد (سورة ابراهيم آیه ۱۹) . بیضاوی در تفسیر این آیه گوید : «اگر خدا بخواهد شما را نابود می کند و در عوض شما ، خلق دیگری می آفریند . خداوند این معنی را بر این که آفریننده آسمان ها و زمین است مبتنی و از خلقت زمین و آسمان بر آن استدلال فرموده ، زیرا خالقی که

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 می آید
 و خلقی از میان می رود .



به عقیده این ضعیف، به دست آوردن ریشه‌های اندیشه «آفرینش نو» چندان مشکل نیست، زیرا گفتار خود ابن عربی دست پژوهنده را می‌گیرد و به سر منزل مقصود می‌رساند.

اصول آفرینش آنان را از قبیل زمین و آنچه که از زمین می‌روید بیافرید، می‌تواند آنها را به خلق دیگر تبدیل فرماید و به جای آنها آفرینش نوی پدید آرد (انوار التنزیل، ج ۲، ص ۲۹۳).

۳. و قالوا اذا كنا عظاماً و رفاتا انا لمبعوثون خلقاً جديداً (سورة بنی اسرائیل، آیه ۴۹)

۴. ذلك جزاؤهم بانهم كفروا بايتنا و قالوا اذا كنا عظاماً و رفاتا انا لمبعوثون خلقاً جديداً (سورة بنی اسرائیل، آیه ۹۸)

۵. و قالوا اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون (سورة سجده، آیه ۱۰)

۶. و قال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينشکم اذا مزقتم كل ممزق انکم لفي خلق جديد (سورة سبا، آیه ۷)

۷. ان يشاء يذهبکم و يات بخلق جديد (سورة فاطر، آیه ۱۶)

اگر چه 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 مواردی است که خلق جدید بر آن صدق می‌کند.

همچنان ابن عربی و جامی در اثبات عقیده خلق جدید به آیه مبارکه «کل يوم هو في شأن» نیز اتکا کرده‌اند، چنان که مولانا در رباعی زیر صراحتاً می‌گوید:

هستی که دو آن نیست عیان در شانی
در شأن دگر جلوه کند هر آتی
این نکته بجوز «کل يوم في شأن»
گر بابت از کلام حق برهانی ۲۲

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 گفت و گو بوده است، چنان که امام ابوالحسن اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» خود اختلاف متکلمان را بر سر این مسأله به تفصیل آورده است. ۲۳ از آن جمله ارباب کلام اشعری بر آنند که اعراض در دو وقت و زمان نمی‌ماند، بلکه پیوسته در انقضاء و تجدد است. یکی به عدم می‌رود و دیگری بلافاصله مانند آن مجدداً به وجود می‌آید. امام فخرالدین رازی هر وی گوید: «اشاعره بر امتناع بقای عرض اتفاق دارند، زیرا بقای یکی از اوصاف است. پس اگر عرض باقی بماند، قیام عرض به عرض دیگر لازم می‌آید. ۲۴ 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 به وجود می‌آید. قادر مختار هر یک از آن آحاد منقضیه و متجدده را به وقتی که در آن وقت ایجاد می‌شود، اختصاص می‌دهد» ۲۵ سید شریف در این که چرا اشاعره

به عدم بقای اعراض قائل‌اند، گوید: «اشاعره بدین رفته‌اند زیرا ایشان معتقدند که سبب نیاز مندی اشیا به مؤثر و خالق «حدوث» آنهاست و از اینجا لازم می‌آید که عالم در حال بقای خود از صانع بی‌نیاز 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، از این رو همواره به مؤثر نیازمند می‌باشد. بنابراین، جوهر نیز در حال بقای خود، به واسطه احتیاج شرطش - عرض - به سوی مؤثر به وی محتاج است و اصلاً استغنائی در میان نیست» ۲۶

از قدماء معتزله نظام و ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی در مسأله عدم بقای اعراض با اشاعره اتفاق نظر دارند ۲۷ اما فلاسفه و جمهور معتزله معتقدند که جز از منه، حرکات، و اصوات، اعراض دیگر باقی می‌ماند. ۲۸ ابوالحسن بصری ادعا می‌کند که علم به بقای اعراض از قبیل سیاهی و سفیدی ضروری و بدیهی است. ۲۹

ابن عربی اشاعره را در این که تجدد و تبدل را به اعراض اختصاص داده‌اند، تخطئه می‌کند و می‌گوید: «و اما الاشاعره فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين و يظهر ذلك في الحدود للاشياء، فانهم اذا حد و الشيء تبين في حدهم كونه الاعراض و ان هذه الاعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر و حقيقة القائم بنفسه و من حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي و قبوله للاعراض حده له ذاتي. و لاشك ان القبول عرض اذا لا يكون الا في قابل لانه يقوم بنفسه و هو ذاتي للجوهر. والتحيز عرض لا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول بامر زائد على



عین الجوهر المحدود لان الحدود الذاتیه هی عین المحدود و هویتہ ، فقد صار ما لایبقی زمانین یبقی زمانین و ازمنت و عاد ما لایقوم بنفسه یقوم بنفسه و لایشعرون لماهم علیه و هولاء هم فی لبس من خلق جدیدہ ۳۰ خلاصه مفاد کلام سابق الذکر چنان کہ از شروع فصوص بہ دست می آید ، چنین است : اشاعره بہ حقیقت عالم و این کہ جهان عبارت است از مجموع صوری کہ آن را اعراض نامیدہ اند ، ہی نبرده اند و جوهری کہ اصلاً وجود ندارد ثابت کردہ اند و از عین واحد کہ در آن صور ظاهر است و حقیقت صور کہ هویت حق است ، غافل مانده اند و بہ تبدیل اعراض در آنات معتقد شدہ اند . زیرا وقتی کہ چیزی را تعریف و تحدید می کنند در حد و تعریف عرض بودن آن چیز ظاهر می شود چه در تعریف انسان می گویند : حیوان ناطق است و معنای ناطق آن است کہ انسان صاحب و دارای نطق - اتم ذونطق - است . شکی نیست کہ مفهوم - صاحب - ذو - نسبت است و نسبت عرض می باشد و گویایی کہ بہ واسطه آن نسبت برای او ثابت می شود ، عرضی است زائد بر حقیقت حیوان و خارج از آن . همچنان در تعریف جسم می گویند جوهریست متحیز و قابل ابعاد سه گانہ . تحیز و قبول در نزد آنان عرض ذاتی جسم است بلدین معنی کہ جوهر محدود در نزد ایشان جسم است و تحیز و قبول ذاتی آن است و ذاتی جزء ماہیت . پس متحیز قابل همان خود جوهر است با این دو اعتبار کہ عبارتند از تحیز و قبول و این دو ، دو نسبتی است کہ در خارج وجود ندارد زیرا عین آن دورا در خارج نیست ، بلکہ تحیز و قبول عین جوهر و هویت آن است در خارج ، نہ امری زاید بر آن و از اینجا معلوم شد ذاتیاتی کہ در نزد آنان اجزاء محدود است ، جز اعتبارات و عوارض چیز دیگر نیست . بنابراین ، آنچه کہ اشاعره جوهر می دانستند ، عبارت است از مجموع اعراض و اعراض در دو زمان باقی نمی ماند . پس بہ حسب ظاهر و حس چنان کہ محجوبان می پندارند ، مجموع اعراضی کہ در دو زمان پایدار نیست ، چنان می نماید کہ دو زمان بلکہ زمانها باقی است و این طایفه از تبدلات خود آگاہ نیستند ، چه اعیان آنان اعراضی است کہ در هر آن تبدل و تغییر می یابد و خداوند ایشان را در هر زمانی آفرینش می بخشد . ۳۱

شارح مکتب ابن عربی مولانا جامی ، مقصود او را چنین با عبارات روشن شرح می دهد : «... و از ارباب نظر کسی بر این معنی مطلع نشدہ است مگر اشاعره در بعضی اجزاء عالم کہ اعراض است حیث قالوا الاعراض لایبقی زمانین دیگر حسابیہ ... و هر یک از این فریقین من و جہی خطا کردہ اند اما اشاعره بہ سبب آن کہ اثبات جوهر متعدده کرده اند و رای حقیقت وجود ، و اعراض متبدلہ متجددہ را بہ آنها قائم دانستہ و ندانستہ اند کہ عالم بہ جمیع اجزا نیست مگر اعراض متجددہ متبدلہ مع الانفاس والانات کہ در عین واحد جمع شدہ اند و در هر آتی از این عین زائل می شوند و امثال آنها بہ وی متلبس می گردد . پس ناظر بہ واسطه تعاقب امثال در غلط می افتد و می پندارد کہ این امری است واحد مستمر کما یقول الاشاعره فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلوان من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر انها امر واحد مستمر ...»

«دلیل بر آن کہ عالم مجموع اعراض مجتمعه است در عین واحد کہ حقیقت وجود است ، آن است کہ هر چند حقایق موجودات را تحدید

می کند ، در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی ظاهر نمی شود . مثلاً وقتی کہ گویند انسان حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی است و حساس متحرک بالارادہ و جسم جوهری است قابل مر ابعاد ثلاثہ را و جوهر موجودی است لافی موضوع و موجود ذاتی است کہ مر او را تحقق و حصول باشد در این حدود هر چه مذکور می شود ، همه از قبیل اعراض است ، الا آن ذات مبہم کہ در این مفہومات ملحوظ است ، زیرا کہ معنی ناطق ذات له النطق است و معنی نامی ذات له النمو و هكذا فی البوائی و این ذات مبہم عین وجود حق و هستی حقیقی است کہ قائم است بذات خود و مقوم است مر این اعراض را و آن کہ ارباب نظر می گویند امثال این مفہومات فصول نیستند بلکہ لوازم فصول اند کہ بہ آن فصول از فصول تعبیر می کنند ، بہ واسطه عدم قدرت بر تعبیر از حقایق فصول بر وجہی کہ ممتاز شوند از ماعدای خود بہ غیر از این لوازم یا لوازمی کہ از اینها اخفی باشد ، مقدمہ ای است ممنوع و کلامی است نامسموع . و بر تقدیر تسلیم هر چه نظر با جوهر ذاتی باشد ، قیاس بہ آن عین واحد عرضی خواهد بود زیرا کہ اگر چه داخل است در حقیقت جوهر ، خارج است از آن عین واحد و قائم است بہ او . و دعوی آن کہ اینجا امری هست جوهری و رای عین واحد ، در غایت سقوط است بہ تخصیص وقتی کہ کشف ارباب حقیقت کہ مقبس است از مشکوٰۃ نبوت بہ خلاف آن گواہی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل و اللہ یقول الحق و هو یهدی السبیل ۳۲

سپس عارف مادر نکوہش آثار ارباب نظر کہ از ادراک و فہم «خلق جدیدہ» غافلند و این کہ از جمع کتب رفع حجاب دست نمی دہد و طور کشف تحقق نمی یابد ، کلام خود را چنین بہ پایان می رساند :

تحقیق معانی از عبارات مجوی
بی رفع قیود و اعتبارات مجوی
خواہی یابی ز علت جہل سفا
«قانون» «نجات» از «اشارات» مجوی

گشتی بوقوف بز «مواقف» قانع
شد قصد «مقاصد» ز مقصد مانع
هرگز نشود تا نکنی رفع حجب
انوار حقیقت از «مطالع» طالع

در رفع حجب کوش نہ در جمع کتب
کز جمع کتب نمی شود رفع حجب
در طی کتب کجا بود نشہ حب
طی کن ہمہ را وعد الی اللہ و نب ۳۳

در میان مکتب ابن عربی و عقیدہ اشاعره اختلاف در این است کہ اشاعره عالم را بہ جوهر و عرض تقسیم می کنند و عرض را قائم بہ جوهر می دانند و می گویند کہ اعراض عالم ناپایدار و متجدد است و عقیدہ دارند کہ 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 کہ جوهر و حقیقت عالم کہ این اعراض در آن اجتماع کردہ ، 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 هانیء النظام (متوفای ۲۳۱ ق) 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 تغییر و دگرگونی جواهر لازم می آید.^{۲۴}

رأی حسابانیه

در کلمات منقول از ابن عربی این جمله را دیدیم که: «و عثرت علیه الحسابانیه فی العالم کله» مراد وی از گروه «حسابانیه» که به تجدد و تبدل تمام عالم قائل اند، سوفسطاییان است. به جز قیصری که این کلمه را «جسمانیه» مشتق از جسم خوانده، شارحان دیگر مانند کاشانی و جامی آن را به صورت سابق الذکر ضبط کرده اند. حسابانیه از کلمه «حسب» که به معنای ایمان و عقیده کردن است گرفته شده و چون سوفسطاییان انسان را میزان همه چیز می دانند و به حقایق خارجی اعتراف ندارند و می گویند حقیقت آن است که شخص بدان اعتقاد دارد، نه این که بالذات حقیقت باشد، ابن عربی کلمه «حسابانیه» را بر آنها اطلاق کرده است.^{۲۵}

چنان که می دانیم، سوفسطاییان از نام آوران یونان اند. و مسأله تغییر و حرکت عالم در فلسفه یونان سابقه ای بسیار ممتد و طولانی دارد و تاریخ آن به روزگار پیش از ظهور سوفسطاییان می پیوندد، و ریشه اش به فیلسوف معروف هراکلیتوس (۵۴۰ - ۴۷۵ ق. م) می رسد. به قول برتراند راسل این عقیده که هر چیزی پیوسته در تحول و جنبش است، مشهورترین رأی هراکلیتوس به شمار می رود.^{۲۶} وی معتقد بود که عالم چون رودی دایم در جریان است و دو آن بر یک حال نیست و همه چیز در جنبش است و بنابراین در خصوص هیچ چیز نمی توانیم گفت «هست»، بلکه باید بگوییم «می شود». اعتقاد به «هستی» خطاست و اصل، «شدن» است.^{۲۷} از نصوص او در این معنی نقل کرده اند: «ما بر یک رود فرو می شویم و فرو نمی شویم. ما هستیم و نیستیم»^{۲۸} نمی توان بر یک نهر دوبار فرو رفت، زیرا پیوسته آبهای نوی در اطراف تو جاری می گردد. پس اگر تغییر و جنبش نباشد، هیچ چیزی «نمی شود» زیرا استقرار و ثبات، مرگ و عدم است.^{۲۹}

اما پروتاگوراس (۴۱۰ - ۴۸۰ ق. م) که از رجال معروف طایفه سوفسطانیه است، عقیده دارد که «انسان میزان تمام اشیاء است. میزان وجود چیزهایی است که موجودند و میزان عدم اشیایی است که معدومند.» معنای کلام او وقتی روشن می شود که در میان رأی هراکلیتوس راجع به تغییر و جنبش اشیاء و قول دیموکریطس که احساس یگانه مصدر و سرچشمه معرفت است جمع کنیم. پس از جمع این دو عقیده، نتیجه می شود که: «اشیاء نسبت به من همان طورند که می نمایند و نسبت به تو همان گونه اند که نمودار می شوند. تو انسانی و من انسانم.» مقصود از «انسان است» در اینجا فرد است، نه ماهیت نوعیه و افراد در بن و خلقت و شعور خود با یکدیگر اختلاف دارند و اشیاء مختلف و متغیرند و احساسات متعدد و متعارض اند. آیا چنان نیست که از یک هوا یکی به لرزه می آید، و دیگری بلرزه نمی آید؟ بر یکی خفیف و بر آن دیگری ثقیل می نماید؟ و هوا در آن وقت چگونه است؟ آیا سرد است یا گرم؟ آیا می توان گفت در نزد کسی که به لرزه افتاده است، سرد است و در نزد دیگری سرد نیست؟ از این رو هیچ چیزی را نمی توان یافت که فی ذاته بر یک منوال باشد و هیچ چیزی را نمیتوان به طور دقیق وصف کرد و نامگذاری نمود... زیرا تمام اشیاء دائم و پیوسته در تحول است.^{۳۰}

این بود اجمال عقیده سوفسطاییان. لیکن ابن عربی آنان را نیز تخطئه می کند و اظهار می دارد که اگر چه حسابانیه به تبدل تمام اجزاء عالم عقیده داشتند، اما خطای آنها در آن جا بود که از معرفت حقیقت و جوهری که به وسیله عقل درک می شود و آن صور را در خود می پذیرد، باز ماندند و اگر بدین نکته دست می یافتند، به مرتبت تحقیق نایل می شدند. وی پس از ذکر عقیده اشاعره و حسابانیه به خطای طایفه اخیر چنین تصریح می کند: «ولکن اخطاء الغریقان: اما خطاء الحسابانیه فیکونهم ماعثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره علی احدیة عین الجوهر المعقول الذی قبل هذه الصور و لا یوجد الا بها کما لا تعقل الا به فلو

**نظریه خلق جدید
در پیدایش نظریه
«حرکت در جوهر»
تأثیر فراوان داشته
است، زیرا اولاً
صدرالمقألهین به
ابن 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 خلق
جدید» اتکاء نموده**



قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر^{۲۱} مولانا در شرح عبارات بالا گوید: «و اما خطای سوسفطاییه آن است که مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره متبته نشده اند به آنکه یک حقیقت است که متلبس می شود به صور و اعراض عالم و موجودات متعینه متعدده می نماید و ظهور نیست او را در مراتب کونی جز به این صور و اعراض چنان که وجود نیست اینها را بدون او در خارج:

سوسفطایی که از خود بیخبر است
گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری، عالم همه خیال است، ولی
جاوید در او حقیقتی جلوه گر است

پس از بحث ما نتیجه شد که قرآن کریم و عقیده اشاعره و حسابیه در تکوین نظریه «خلق جدید» مؤثر افتاده و ظاهراً چنان می نماید که این عربی از مجموع رأی اشاعره و حسابیه به اساس عقیده وحدت وجود خود، نظریه آفرینش نور را پدید آورده و پس در تأیید آن از قرآن کریم مدد گرفته و به تعبیر جامی برهان آورده است.

در صدر مقال، گفتیم که شیخ اکبر به اتکاء نظریه خلق جدید، بعضی از مسائل دینی و قرآنی را 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 می کنیم:

تخت بلقیس

خداوند می فرماید: قال يا ايها الملؤ ايكم يا تينى بعرشها قبل ان ياتونى مسلمين قال عفرىت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك و انى عليه لقوى امين قال الذى عنده علم من الکتب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك ، فلما راه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربى .^{۲۲}

یعنی: سلیمان گفت: ای مهبان سپاه کیست از شما که تخت آن زن به من آرد؟ گفت ستنیه ای از پریان، من آن تخت را به تو آرم پیش از آن که از این نشست برخیزی و من آورد را با نیرویم و سپردن را استوار. آن مرد گفت که به نزدیک او دانشی بود از کتاب، من به تو آرم آن تخت پیش از آنکه نگرستن 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.^{۲۳} مفسران در پیرامون تفسیر این آیه مبارکه، در چند مورد گفت و گو کرده اند؛ یکی درباره آن مرد که که بود و دو دیگر درباره «کتاب» که کدام کتاب از کتب آسمانی است و سه دیگر در این موضوع که چگونه «آن مرد» با بعد مسافت به یک چشم به هم زدن تخت را در مجلس سلیمان آورد و چه حادثه ای در آن باب اتفاق افتاد.

ابوالفضل رشیدالدین المیبدی 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 ای 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 ضبه 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 مجاب الدعاء...^{۲۴} مختار ابن عربی چنان که 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.^{۲۵}

راجع به مورد سوم گفته اند که آصف بن برخیا اسم اعظم خواند و زمین در هم فشرده شد و به یک طرفه العین، تخت را گرفت و به حضور حضرت سلیمان علیه السلام گذاشت. فخرالدین رازی می گوید عقلاً چنان حرکت سریع ممکن است و خداوند بر ممکنات قادر است.^{۲۶} و این کار یکی از کرامات آصف بود. میبیدی گوید: بدان که این آیات دلایل روشنی و برهان صادق بر اثبات کرامات اولیا، که اگر نه از روی کرامت بودی و از خصایص قدرت الله کجا به عقل صورت بندید یا در وسع بشر باشد عرش بدان عظیمی و مسافتی بدان دوری به یک طرفه العین حاضر کردن، مگر که ولی دعا کند و رب العالمین اجابت دعای او را به قدرت 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.^{۲۷}

اما این عربی به اساس نظریه خلق جدید خود، معتقد است که انتقال تخت از مکانی به مکانی 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. به عبارت دیگر هیچ گونه 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 انفاس و آفات است. آصف بن برخیا این کار را به اذن خداوند و تأیید او را انجام داد.^{۲۸}

این عربی پس از ذکر مطلب بالا اظهار می دارد که مسأله تخت بلقیس از مسایل بسیار مشکل است، مگر در نزد کسی که گفتار ما را در آن باب می داند. پس فضل در این است 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. این است نص گفتار او: «فان مسأله حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند من عرف ما ذکرناه آنفا فی قصته. فلم یکن لا آصف من الفضل فی ذلک الا حصول الجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام. فما قطع العرش مسافة و لازویت له ارض و لا خرقها لمن فهم ما ذکرناه».^{۲۹}

عارف ما آن سان که نظریه خلق جدید را پذیرفته، این نتیجه را نیز قبول کرده است، چنان که در سلسله الذهب گوید:

عرش بلقیس و نقل آن ز سبا
این چنین گفت عارف دانا
در سبا کرد آصفش اعدام
داد جایی دگر بهستی نام
ورنه یکماه راه در یک آن



قطع کردن برون بود ز امکان
زان که تحریک جسم و جسمانی
امر تدریجی است، نه آتی ۵۰

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 ندارند، معتقد به نظریه خلق جدید بوده اند و از آن جمله یکی عارف بزرگوار و فرزانه روشن ضمیر و صاحب‌دل ما مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است که در مثنوی از انفاس قدسیه خود، اشاراتی راجع به آفرینش نو و تجدد امثال دارد، از ابن‌قبیل:

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد کانا الیه راجعون

پس نو را هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خیر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می رسد

مستمری می نماید در جسد

شاخ آتش را بجنبانی به ساز

در نظر آتش نماید پس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می نماید سرعت انگیزی صنع ۵۱

غیب را ابری و آبی دیگر است

آسمان و آفتابی دیگر است

ناید آن الا که بر خاصان پدید

باقیان فی لبس من خلق جدید ۵۲

هر زمان دل را دگر میلی دهم

هر نفس بر دل دگر داغی نهم

کل اصباح لنا شان جدید

کل شیء عن مرادی لا یجید ۵۳

در این جا سؤالی پیش می آید که آیا حضرت مولانا را 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 قریب‌العهد است، چه شیخ اکبر در ۶۳۸ وفات یافته و خداوندگار بلخ در سال ۶۰۴ یعنی در اواخر عمر محیی‌الدین زاده است و برای تحصیل علوم ظاهر و کسب کمال به حلب و از آنجا به دمشق رفته و مدت چهار یا هفت سال در آنجا رحل اقامت افکنده و به صحبت محیی‌الدین هم نایل آمده است. سند این گفتار آن است که کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح مثنوی موسوم به جواهر الاسرار گوید: دیگر وقتی که حضرت خداوندگار در محروسه دمشق بود چند مدت با ملک العارفین موحد محقق کامل الحال و القال شیخ محیی‌الدین العربی و... و ملک المشایخ

و المحدثین شیخ صدرالدین القونوی صحبت فرموده اند و حقایق و اسراری که شرح آن طولی دارد با همدیگر بیان کرده، استاد فروزانفر پس از نقل کلام کمال‌الدین به گفتار خود چنین ادامه داده است: «و این سخن، به واقع نزدیک است، چه از مولانا که مردی متخصص و طالب و جویای مردان خدا بود دور می نماید که مدتی در دمشق اقامت گزینند و محیی‌الدین را به همه شهرت دیدار نکند و از مقالات ولد چلهی... مستفاد است که مولانا در موقعی که با پدرش به شام وارد گردید، محیی‌الدین را زیارت کرد و هنگام بازگشت، مولانا جلال‌الدین پشت سر پدر می رفت. محیی‌الدین گفت سبحان الله اقیانوسی از پی یک دریاچه می رود» ۵۴ پس با قرب 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 صدرالدین 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 میسر نمی شود ۵۵ - رابطه دوستی برقرار بوده و با یکدیگر مفاوضاتی داشته اند. ۵۶ 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 بیان ندارد، ای فلان

باز رو در قصه شیخ زمان

همچنان عارف نامی شیخ محمود شبستری تصریح به تجدد امثال کرده، آنجا که گوید:

عرض شد هستی ای کان اجتماعی است

عرض سوی عدم بالذات ساعی است

به هر جزوی ز کل کان نیست گردد

کل اندر دم ز امکان نیست گردد

جهان کل است در هر طرقة‌العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی



به هر لحظه زمین و آسمانی
 به هر ساعت جوان و کهنه دیر است
 به هر دم اندر او نشر و نشیر است
 در او چیزی دو ساعت می نباید
 در آن لحظه که می میرد، بزاید ۵۷

وقتی که از نظریه خلق جدید و سیر تاریخی آن گفت و گو به میان می آید، نمی توان از نظریه «حرکت در جوهر» 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 می کنند، داخل است. یکی از مقولات، «جوهر» است که به نوبت خود بدین پنج قسم، انقسام یافته: عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم. و مقوله «عرض» نه نوع است: کم، کیف، وضع، این، له، متی، فعل، انفعال و اضافه.

در بحث حرکت که عبارت از تغییر تدریجی است، اختلاف کرده اند: جمهور فلاسفه بر آنند که حرکت فقط در این چهار مقوله عرض واقع می شود:

۱ - حرکت در «این» مانند انتقال انسانی از جایی به جایی دیگر.
 ۲ - حرکت در «کم» مانند نمو اجسام که در کمیت آنها تغییر رخ می دهد.

۳ - حرکت در «کیف» مثل اشتداد بعضی از رنگهایی که به تدریج از ضعف او به کمال می رود.

۴ - حرکت در «وضع» مانند گردش آسیا که تنها وضعیتش تغییر می کند.

و می گفتند که در پنج مقوله دیگر عرض و مقوله جوهر، اصلاً حرکت و جنبش نیست. چون نوبت به فیلسوف بزرگ صدرالدین محمد شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ ق) 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: «به عقیده صدر المتألهین، جسم طبیعی در هر لباسی که هست خواه به صورت جماد و خواه به صورت گیاه و خواه به صورت 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، امری است ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین، جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا، آب، خاک، سنگ، کلیه معادن، انواع گیاهان، و انواع حیوانات، امر سیال و گذرایی است که تدریجاً موجود می شود و معدوم می گردد، عیناً مانند زمان. همان طور که زمان یک امر ثابت الاجزاء نیست، بلکه وجود و عدمش دست به گردن یکدیگر است و وجود هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگری است و در عین حال زمان یک امر واحد متصل مستمر تدریجی است، همین طور، اصل جوهر عالم ماده در ذات خود یک 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 به یکدیگر است... ۵۸»

صدر المتألهین بر اثبات حرکت در جوهر براهینی اقامه کرده است که مجال ذکر آنها را نداریم و به رسم نمونه، خلاصه یکی از براهین او را در اینجا می آوریم و آن این است:

هر موجودی 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 مامی بینیم که در عوارض جسم طبیعی تغییر پیدا می شود می دانیم که خود جوهر نیز متحرک است زیرا که حرکت وجود ظلی و تبعی بدون حرکت وجود اصیل و متبوع معنی ندارد. ۵۹

پس از مقایسه نظریه «حرکت در جوهر» با نظریه «خلق جدید» معلوم می شود که هر دو در صدد بیان و اثبات تغییر تجدد عالم است، با این تفاوت که ابن عربی کلیه عالم طبیعت را عرض و تابع می داند و «آن گرنامه جوهر قابل / که مر اعراض را بود حامل»، به عقیده او حقیقت وجود است که ثابت و برکنار از تحول و دگرگونی است و صدرا عالم را به جوهر و عرض تقسیم می کند و آنگاه بر خلاف اسلاف خود حرکت و تجدد را در جوهر عالم طبیعت تعمیم می دهد. معذک به ابن عربی نزدیک می شود آنجا می گوید: «هر جوهر جسمانی دارای طبیعت سیال و متجدد است. و نیز دارای امری است ثابت، مستمر و پایدار که نسبت آن امر بدان طبیعت، نسبت روح است به جسد، 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 به طور پیوسته و اتصال پایدار و باقی است و مردم از این معنی غافلند، بل هم فی لبس من خلق جدید... ۶۰»

به عقیده ابن ضعیف، نظریه خلق جدید در پیدایش نظریه «حرکت در جوهر» تأثیر فراوان داشته است، زیرا او لا صدر المتألهین به ابن 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 خلق جدید» اتکاء نموده و در گذشته دیدیم که ابن عربی هم بدان آیه تکیه کرده است و ثالثاً عقیده خویش را به گفتار خود ابن عربی مؤید ساخته و آورده است که: «و مما یؤید ما ذکرناه قول الشیخ العربی فی فصوص الحکم: و من اعجب الامران الانسان فی الترقی دائماً... ۶۱» و قال فی الفتوحات فالموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره لان التکوین لا یكون الا عن متکون فمن الله توجّهات علی الدوام و کلمات لاتنفد... ۶۲»

چون از عارفان اسلام که قایل به تجدد عالم بوده اند بگذریم، در تاریخ فلسفه غرب نیز به حکمایی برمی خوریم که این معنی را اظهار داشته اند. از آن جمله نیچه فیلسوف معروف آلمانی عقیده دارد که جوهر و طبیعت وجود، بر خلاف آنچه که غالب فلاسفه گمان می کنند که امر ثابت و تغییرناپذیر است، پیوسته در حال «شدن» و تجدد و تحول می باشد. ۶۳ به عقیده برگسون: اگر درست تأمل شود، این استمرار احوال یعنی تغیر دایم به انسان مخصوص نیست، بلکه به کلیه جهان و امور آن عمومیت دارد، چون می دانیم که جهان و احوالش دایماً در تغییر است و



به جای این که بگوییم «جهان هست» یا «موجود است»، حق این است که بگوییم جهان مستمر است. ۶۴ همچنان جمعی از علمای معاصر نیز قایل به تغییر تدریجی و انبساط جهانند. ژرژ گاموف در این مورد گوید: اگر جهان را یکجا و بر روی هم در نظر آریم، با این سؤال حیاتی مواجه می شویم که تکامل آن در دوره زمان چگونه صورت پذیرفته است؟ آیا باید فرض کنیم که همواره به وضعی که امروز دارد بوده است و خواهد بود؟ یا این که همواره در تحول و تغییر است و پیوسته مراحل تکامل را طی می کند؟ وقتی که مسأله را بر مبنای حقایق تجربی رشته های مختلف و وسیع علوم مطالعه کنیم، به این جواب قطعی می رسیم که «آری، جهان ما به تدریج دستخوش تغییر است» ۶۵ طرفداران فرضیه ثابت یا فرضیه خلقت مداوم معتقدند که دنیا هر آن، وسیع تر می شود و کهکشانها دائماً از زمین دورتر می گردند و در جواب این سوال که چرا پس از مدتی که کهکشانها از منطقه دید تلسکوپ بیرون می روند در آسمان تغییراتی مشاهده نمی شود؟ می گویند خلقت در جهان قطع نمی شود و به جای کهکشانهایی که دور و از نظر ناپدید می گردند، کهکشانهای جدید خلق می شود.

پی نوشت ها

- اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰۰.
- اصطلاحات شاه نعمت الله، ج ۱، ص ۹۷.
- کذا فی لطائف اللغات - کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۲۴۴.
- جامی و ابن عربی، تألیف نگارنده، چاپ کابل ۱۳۴۳، ص ۷۹.
- تعلیقات عفیفی، ص ۲۱۳.
- لوائج، ص ۲۰.
- فصوص الحکم، ص ۱۲۶ و شرح فصوص جامی، ص ۲۶۲.
- لوائج، ص ۲۱.
- فصوص الحکم، ۱۲۳.
- شرح جامی بر فصوص، ۲۵۹.
- فصوص الحکم، ص ۱۵۵.
- شرح جامی، ص ۳۳۱.
- فصوص الحکم، ص ۱۲۵.
- لوائج، ص ۲۰.
- قرآن کریم، سوره ق، آیه ۱۵.
- کشف الاسرار و عدالة البرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۲۷۲.
- مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۶۰۱.
- کشف الاسرار و عدالة البرار، ج ۹، ص ۲۷۸.
- انوار التنزیل، ج ۳، ص ۳۱۷.
- فی ضلال القرآن، ج ۲۶، ص ۱۶۱.
- بنا به گفته شعرانی در کتاب البیواقیب والجواهر، ج ۱، ص ۸؛ ابن عربی را دو تفسیر بوده است، یکی کبیره در ۹۵ مجلد که تا سوره کهف به آیه مبارکه «و علمناه من لدنا علما» رسیده و وفات کرده است و دیگری تفسیر صغیر در هشت کتاب اما تفسیری که در بولاق به نام او چاپ شده بنا بر ارجح احتمال از تألیفات وی نیست (مجله ترانسانسپه، ص ۱۵۹) و به همین جهت نگارنده در کتاب «جامی و ابن عربی» آن را منسوب به ابن عربی دانست. دکتر عبدالحلیم نجار در مقدمه خود بر کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی می گوید که گولد تسهر در این کتاب آن جا که روش صوفیان را در تفسیر قرآن مورد بحث قرار داده، بر تفسیر منسوب به ابن عربی اعتماد کرده است. و غالب علما آن را منقول می دانند و مؤلف حقیقی آن قاضی تلمیذ ابن عربی است. خداوند به حقیقت امر داناست.

- لوائج، ص ۲۱.
- رک به مقالات الاسلامیین، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، ج ۱، قاهره ۱۹۵۴، ج ۲، صص ۲۲ - ۲۶.
- محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، ج ۱، مصر، ص ۷۹.
- شرح المواقف، ج ۱، مصر ۱۹۰۷، ج ۵، ص ۳۷.
- شرح المواقف، ج ۵، ص ۳۸.
- مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۲۴.
- شرح المواقف، ج ۵، ص ۳۸.
- تلخیص المحصل در ذیل المحصل، ص ۸۰، شرح و بسط افوایل در مسأله بقا و عدم بقای اعراض و دلایل و جرح آنها از عهدة ابن رساله بیرون است و جوینده به کتب کلام مراجعه کند.
- فصوص الحکم، صص ۱۲۵ - ۱۲۶.
- شرح کاشانی، ج ۱، مصر ۱۳۰۹، ق، ص ۲۳۰، شرح داودین محمود فیصری چاپ بمبئی، ۱۳۰۰.
- لوائج، ص ۲۰ - ۲۲.
- لوائج، ص ۲۲.
- الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، چاپ مصر، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۵۶، شرح المواقف، ج ۵، ص ۴۵.
- تعلیقات دکتر عفیفی، ص ۱۵۳.

36. History of western philosophy .p.63 (لندن ۱۹۵۴)

- چهار رساله افلاطون، ص ۲۰۱، ترجمه دکتر محمود صناعتی، تهران ۱۳۳۶.
- فجر الفلسفة اليونانية، ص ۱۰۹، قاهره ۱۹۵۴.
- تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۱۷.
- تاریخ الفلسفة اليونانية، تألیف یوسف کرم، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۵۸، ص ۲۶ - ۲۷.
- فصوص الحکم، ص ۱۲۵، لوائج، ص ۲۰.
- قرآن کریم، سوره نمل، آیه ۲۰.
- کشف الاسرار و عدالة البرار، ج ۷، صص ۲۱۷ - ۲۱۸.
- کشف الاسرار و عدالة البرار، ج ۷، ص ۲۲۲ و نیز رجوع شود به: مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۲۰۹، انوار التنزیل، ج ۳، ص ۱۲۴.
- مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۲۰۹، فی ضلال القرآن، ج ۱۹، ص ۱۲۸.
- مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۱.
- کشف الاسرار و عدالة البرار، ج ۷، ص ۲۳۱.
- فصوص الحکم، ص ۱۵۷.
- فصوص الحکم، ص ۱۵۶.
- هفت اورنگ، ص ۱۰۷.
- مثنوی معنوی، ج کلاله خاور، دفتر اول، ص ۲۵.
- مثنوی، دفتر اول، ص ۴۲.
- ایضاً، دفتر سوم، ص ۱۶۴.
- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تهران ۱۳۱۵، ص ۴۶.
- نجات الانس، ص ۵۵۶.
- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، ص ۱۲۸.
- گلش راز، ضمیمه مفاتیح الاعجاز، ص ۷۵۲.
- دو فیلسوف شرق و غرب، صص ۲۲ - ۲۳.
- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۱.
- اسفار اربعه، ج ۱، صص ۲۳۱ - ۲۳۲.
- این قول ابن عربی را در صفحات سابق نقل کردیم.
- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۲.
- نیشه، تألیف عبدالرحمن بدوی، ج دوم، قاهره، ۱۹۳۵.
- سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۰۶.
- یک، دو، سه، بی نهایت، ترجمه احمد بیرشک، تهران، ص ۳۴۶.

منبع: داتره المعارف آریانا، کابل

