

## بررسی دیدگاه اشاعره و ابن عربی در مسئله

### خلق مدام\*

زهرا گل نواز\*\*

قدرت الله خیاطیان (نویسنده مسئول)\*\*\*

### چکیده

رابطه خدا و مخلوقات یکی از مهم‌ترین مسائلی است که همه متفکران در عالم اسلامی با آن مواجه و در صدد تبیین آن بوده‌اند. اندیشه «خلق جدید» از بارورترین اندیشه‌های ابن عربی در این زمینه است. خلق جدید که بر پایه اندیشه تجلی تکرار ناپذیر حق تعالی استوار شده، با نظریه «ذره گرایی» اشاعره در قلمرو کلام اسلامی، مشابهت دارد. ابن عربی با نظریه «خلق مدام» بیان می‌دارد که هیچ چیز ثابت و راکد نیست و جهان با همه وجود در تب و تاب به سر می‌برد و در هر لحظه، از رنگی به رنگی دیگر منتقل می‌شود و در نهایت به مصدر اولیه وجود واحد می‌رسد. ابن عربی ضمن بهره‌مندی از منابع قرآنی توانسته است با بیان نواقص و کاستی‌های نظریه اشاعره و نقد دیدگاه آنها برای نظریه خلق جدید، جایگاهی ویژه و پر اهمیت در عرفان نظری بیابد. در این مقاله ضمن تقریر نظری از مبحث خلق جدید و بیان مبانی و نتایج آن، به مقایسه آن با نظریه اشاعره به شیوه توصیفی، مقایسه‌ای پرداخته شده است.

**کلید واژه‌ها:** ابن عربی، اشاعره، خلق مدام، خلق جدید، ذره‌گرایی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۲۰- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۰۴

\*\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان / z.golnavaz@semnan.ac.ir

\*\*\* دانشیار دانشگاه سمنان / Khayatian@semnan.ac.ir

## مقدمه

مسئله خلق جدید یا آفرینش مدام ابن عربی ناشی از افکار و اندیشه‌های عمیق او و کلید حل بسیاری از مسائل ژرف و غامض در مباحث وجود شناسی عرفان اسلامی است. این اندیشه بعد از ابن عربی مورد توجه عرفا و اندیشمندان واقع شد و در عداد اصطلاحات مهم عرفان و تصوف اسلامی قرار گرفت. عرفا ذیل عناوین گوناگون مانند تجدد امثال، خلع و لبس، تجدد مظاهر، مرگ و رجعت، حشر نوین و نظایر آن از این حقیقت گفتگو کرده‌اند.

بر مبنای این نظریه، خلقت به عنوان قاعده و قانون هستی، حرکتی ازلی و متصل است که به موجب آن، وجود در هر دم در جامه‌ای نوین متجلی شده است. وجود خلّاق همان ذات یا جوهر ازلی و ابدی است که در هر دم در صور وجودی بی‌شماری متجلی می‌شود. بنابراین خلقت به معنای تجلی و ظهور حق باطنی، در قالب صور موجودات است (کربن، ۱۳۸۴: ۳۰۲) بدین صورت که حق ابتدا در عالم علمی و در اعیان ثابت و سپس در صور حسی خارجی تجلی می‌نماید؛ این همان خلق جدید است که ابن عربی مفاهیم مرتبط با آن را در آیه «بَلُّهُمْ فِي لَيْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) و نیز در آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) می‌یابد و این معنی را که خدا ذاتاً هرگز به یک صورت متجلی نمی‌شود و اتساع یا توسع الهی مقتضی عدم تناهی ممکنات است به آیات قرآنی ارجاع و بنیاد تغییر و تحول را در قرآن قرار می‌دهد.

او در تبیین نظری ایده خلقت مداوم و تجدد دائمی، به نظریه ذره‌گرایی اشاعره اشاره کرده است؛ برجسته‌ترین جنبه نظریه ذره‌گرایی اشاعره مبحث تجدید دائم اعراض است که طبق آن، عالم ممکنات مرکب از جواهر و اعراض است. جواهر ثابت هستند اما اعراض تحت فرایند تغییر و تجدید قرار دارند، به گونه‌ای که هیچ عرضی دو لحظه پیاپی دوام ندارد و در هر لحظه، هر عرض هستی یافته و مجدداً فانی می‌شود. در واقع موضع اشاعره نوعی بن‌بست و حاکی از تناقضاتی است که در مقام تعریف آنها از موجودات آشکار می‌شود.

ابن عربی میان نظریه خود و اشاعره مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی می‌یابد و به نقد جنبه‌ای از نظریه آنان می‌پردازد و آن را در بیان حقیقت عالم ناقص می‌شمارد. تفاوت اصلی میان دیدگاه اشاعره و ابن عربی این است که ابن عربی معتقد است که جواهر در تجدد دائمی خلقت هیچ فرقی با اعراض ندارند و جهان ترکیبی از جوهر و عرض است. هدف ما در این مقاله بررسی و تحلیل مسئله خلق مدام و نیز مبانی و نتایج آن از دیدگاه ابن عربی و سپس مقایسه دیدگاه او با دیدگاه اشاعره بر مبنای مباحثی است که خود وی در آثارش مطرح کرده است.

## ۱. پیشینه پژوهش

پیش از ابن عربی، عین القضاة همدانی را مبدع خلق جدید دانسته‌اند (ایزو تسو، ۱۳۹۰:

۱۹)

از نظر عین القضاة، در بُعد وجودی که زمان بر آن حاکم است، نسبت هر یک از اشیاء با منبع وجودی‌شان دائماً در تغییر بوده و در هر لحظه این نسبت متفاوت از لحظه دیگر است و یک نسبت یا همان نسبت وجودی هرگز برای دو لحظه متوالی ادامه نمی‌یابد. (همان: ۲۵)

در دیدگاه عین القضاة همدانی باور به بقای دائم یک نسبت بی‌تغییر، چیزی جز توهم نیست، زیرا در هر لحظه، یک نسبت جدید میان دو چیز برقرار می‌شود، اما از آنجا که این نسبت‌های متوالی که در لحظات پیاپی تشکیل می‌شوند، بسیار شبیه هم هستند، طبیعتاً افراد کم‌هوش و کوتاه‌بین آن را در نمی‌یابند.

بنابراین، مفهوم خلق مدام توسط عین القضاة همدانی تقریر یافته است، اما وی برای بازنمایی این مفهوم به خلاف ابن عربی از تعبیر قرآنی استفاده نکرده است، بلکه این ابن عربی است که تأویلی کاملاً بدیع از آیات قرآنی که این مفهوم را در بر دارند، به دست می‌دهد و بنیان این نظر را بر اساس آن بنا می‌نهد. (همان)

در این راستا و در بیان خلق مدام، مقالاتی نیز نگاشته شده است که از جمله آنها می‌توان به مقاله «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدر» از عزیز الله سالاری و نیز مقاله «خلق مدام در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه» از مرتضی شجاری اشاره داشت. آنچه مقاله حاضر را از مقالات مذکور متمایز می‌سازد، بیان تحلیلی خلق مدام و توجه به مبانی و نتایج آن در عرفان نظری ابن عربی و نیز مقایسه آن به طور خاص با نظریه اشاعره در این باب است.

## ۲. اشاعره

متکلمان اشعری در خصوص خمیرمایه جهان به نظریه ذره‌گرایی اعتقاد دارند. در این نظریه، اشیای جهان از ذره‌ای تجزیه‌ناپذیر یا جوهرهای فرد تشکیل یافته‌اند. (اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۵۹)

آنان با انگیزه تعظیم و تقدیس ذات اقدس الهی به عنوان یک اندیشه زیربنایی، قائل به قدرت مطلق برای خداوند هستند، به گونه‌ای که این قدرت مطلق نامحدود و بی‌واسطه دانسته شده و همین دیدگاه آنان را به دفاع از نظریه جوهر فرد و عدم بقای اعراض کشانیده است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۱-۱۳۹)

این مقدارهای نامحدود و نامرئی در ذات خود غیر قابل شناخت هستند و فقط در ارتباط با اعراضی که بر آنها حادث می‌شوند، شناختنی‌اند. هر عرض برای یک لحظه در یک

محل ظاهر شده و در لحظه بعد ناپدید می‌شود و به وسیله عرض دیگری جایگزین می‌شود. البته اینکه در ورای این جریان مداوم، چیزی وجود دارد که تغییر نیافته باقی می‌ماند، مبهم است. اشاعره تنها به یک جوهر در عالم ماسوی الله قائل شده‌اند که آن هم جوهر فرد است. آنان هر گونه جوهر مجرد، اعم از عقل و نفس را انکار کرده‌اند. (همان)

برجسته‌ترین جنبه ذره‌گرایی اشاعره، نظریه تجدد دائم اعراض است. مسئله بقا و عدم بقای اعراض در میان دانشمندان اسلامی از دیرباز مورد توجه بوده است، چنان که ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، اختلاف متکلمان را در این مسئله به تفصیل بیان کرده است. (اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۳۵۸)

از متقدمین معتزله هم نظام و ابوالقاسم بلخی - معروف به کعبی - نیز در مسئله عدم بقای اعراض با اشاعره اتفاق نظر دارند (همان) اما فلاسفه و بیشتر معتزله بر این عقیده‌اند که به جز زمان، حرکات و اصوات، اعراض دیگر باقی می‌مانند. (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۵: ۳۸) طبق نظر اشاعره از میان همه اعراضی که وجود دارند، حتی یک عرض هم نیست که برای دو لحظه پیاپی استمرار داشته باشد. هر عرض در لحظه‌ای هستی یافته و در لحظه بعد فانی می‌گردد. قاضی عضد الدین ایچی در فرازی می‌گوید:

شیخ اشعری و اتباع او از محققان اشاعره بر این عقیده‌اند 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 و قادر مختار هر یک از آن احاد منقضی و متجدده را به وقتی که در آن وقت ایجاد می‌شوند، اختصاص می‌دهد. (همان)

به نظر اشاعره، اگر عرض در دو زمان باقی بماند، هرگز معدوم نخواهد شد، زیرا معدوم شدن آن را در زمان دوم باید یا به ذات عرض وابسته بدانیم یا به عارض شدن ضد آن بر معروض نسبت دهیم، در حالی که هیچ کدام از این دو وجه جایز نیست، زیرا اگر معدوم شدن عرض را به ذات آن وابسته بدانیم لازم می‌آید ماهیت عرض از حالت امکان به حالت امتناع انتقال یابد و از قبیل ماهیات ممتنع الوجود باشد و اگر معروض شدن عرض را به عارض شدن ضد آن بر معروض نسبت دهیم، گفته نمی‌شود که هیچ کدام از دو ضد در معدوم کردن ضد خویش بر دیگری ترجیح ندارد و تقدیم هر کدام از آنها بر دیگری مستلزم ترجیح بدون مرجح خواهد بود. (ابراهیمی‌دینانی، همان: ۳۷۲)

بنابراین متکلمان اشعری برای آنکه پایه مذهب توحید و اساس احتیاج ممکنات به خالق را پاسداری و نگهداری کرده باشند، به قاعده تجدد امثال در امور عرضی قائل شده‌اند، اما نه از راه کشف و شهود عرفانی یا اقامه دلیل برهانی که این التزام با قسمتی از عقاید عرفا مطابقت می‌کند. آنان چون که اقسام جواهر را ثابت می‌دانند و حرکت و

تبدیل را جایز نمی‌دانند، این توهم به آنان دست داده است که اگر حال اعراض هم بدین منوال شد، لازم می‌آید که هستی و بقای ممکنات، مستغنی از مبدأ آفرینش شود، غافل از اینکه بدون التزام به آن قاعده نیز کارخانه صنع هرگز از کار نخواهد افتاد و فیض الهی هیچ‌گاه منقطع نمی‌گردد. (همای، ۱۳۵۶: ۱۵)

### ۳. منابع ابن عربی در مسئله خلق مدام

ابن عربی در بیان اندیشه خلق جدید از سه منبع قرآن، حسابیه و نیز اشاعره تأثیر پذیرفته است. بعد از نقل اندیشه اشاعره حال به دو مأخذ دیگر اشاره می‌شود.

#### أ) قرآن کریم

ابن عربی در بیان مفهوم خلق جدید به آیه «أَفَعَيَّنَا بِالْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) استناد کرده است، در حالی که دیگر مفسران، تفسیر دیگری را برای این آیه قائل شده‌اند. از جمله فخر رازی در تفسیر الکبیر برای این آیه دو وجه را بیان کرده است که وجه دوم آن به صورت خلاصه چنین است: «احتمال می‌رود که مراد از آفرینش نخستین، آسمان‌ها باشد». (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸: ۱۳۳)

میبیدی در کشف الاسرار نیز چنین آورده است:

أَفَعَيَّنَا بِالْأَوَّلِ»، آیا از آفرینش نخستین وامانده‌ایم که از خلقت دوم ناتوان باشیم؟ و این برای منکران تقریر است؛ زیرا آنان به خلقت اول که عبارت است از «ابداء» معترفند و بعث را که خلقت دوم، است منکرند. مراد از خلقت اول آفرینش آدم از خاک است «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ» ای فی شک «مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» بعد الموت؛ یعنی آنان از آفرینش نو پس از مرگ شک و شبهه دارند». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج: ۹: ۲۷۸)

همچنین بیضاوی در انوار التنزیل می‌گوید:

آیا ما از ابداء عاجزیم تا آنکه از اعاده آن 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. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۴۰)

از دیدگاه علامه طباطبایی هم مراد از خلق جدید در این آیه، تبدیل نشئه دنیا به نشئه دیگر و دارای نظامی دیگر غیر از نظام طبیعت است که در دنیا حاکم است، زیرا در نشئه اُخری که همان خلق جدید است، دیگر مرگ و فنا در کار نیست و تماشای بقا و زندگی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۵۱۷)

آنچه که از تفسیر اکثر مفسران قرآن دریافت می‌شود، این است که منظور از آفرینش نخست در آیه، ابداء و از خلق جدید، اعاده و بعث است، اما ابن عربی به خلاف آنان،

قسمت دوم آیه را به اصحاب نظر و کسانی که از نظریه خلق جدید غافل هستند، تأویل می‌کند و حتی عقیده خلق جدید خود را به این آیه استناد و موید می‌کند؛ البته یقیناً ابن عربی در برداشت خود، دیگر آیاتی را که اصطلاح خلق جدید در آنها آمده، نیز مد نظر داشته است.<sup>۱</sup> اگر چه در ظاهر، این آیات به مسئله برانگیخته شدن بعد از مرگ و اعاده اجسام اشاره کرده است، اما ابن عربی در نظریه خود به این آیات توجه کرده و تعبیر خلق جدید را از آنها برداشت نموده است. بنابراین وی مفهوم و معنی نو و جدید و متفاوتی را که بر یک جنبه آگاهی و تجربه عرفانی دلالت دارد، عرضه می‌کند.

علاوه بر موارد فوق، یکی از داستان‌های قرآنی که ابن عربی آن را به نظریه خلق جدید پیوند داده است، داستان تخت بلقیس است؛ خداوند می‌فرماید: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ». (نمل: ۳۸-۴۰)

مفسران بر این عقیده‌اند که آصف بن برخیا، اسم اعظم را خوانده و در طرفه العینی تخت را گرفته و به حضور سلیمان عليه السلام آورده است. به نظر فخر رازی، عقلاً چنان حرکت سریعی ممکن و خداوند بر ممکنات قادر است و این کار از کرامات آصف بوده است. (رازی، همان، ج ۲۴: ۵۵۷)

اما ابن عربی در این حکایت، تصویری از فنای مستمر و خلق جدید جاری در عالم هستی، می‌یابد. وی بر اساس نظریه خلق جدید، معتقد است که انتقال تخت از مکانی به مکان دیگر رخ نداده است، بلکه خلقت تازه‌ای برای آن اتفاق افتاده است. به این صورت که تخت در یک لحظه در محل اصلی خود معدوم شده و در همان لحظه در مجلس سلیمان وجود یافته است، به عبارت دیگر هیچ‌گونه فاصله‌ای در میان آن انعدام و این ایجاد وجود نداشت و زمان فنای تخت در جایگاه اول خود عین زمان وجود آن در مجلس سلیمان بود و این از قبیل آفرینش مجدد است که آصف بن برخیا این کار را به اذن خداوند و تأیید او انجام داد. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۵۵) سپس اظهار می‌کند که مسئله تخت بلقیس از مسائل دشوار است و برای کسی که مقصود ما را دریافته، روشن است که تخت نه مسافتی را پیموده و نه زمین فشرده شده و نه زمین را پاره کرده است. (همان: ۱۵۶)

۱. مانند آیات رعد: ۵؛ ابراهیم: ۱۹؛ سوره اسراء: ۴۹ و ۹۸؛ سجده: ۱۰؛ سبا: ۷.

## ب) حسابیه

حسابیه، مشتق از «حَسَبَ» به معنی پنداشت و گمان، اصطلاحی است که درباره سوفسطائیان به کار می‌رود. ابن عربی با عبارت «و عثرت علیه الحِسْبَانِيَّة فِي الْعَالَمِ كَلَه» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج: ۱، ۱۲۵) به این گروه اشاره کرده است. قیصری این کلمه را «جسمانیه» مشتق از جسم خوانده و آنان را گروهی از سوفسطائیان می‌داند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۳)

حسابیه می‌پندارند هر چیزی در عالم چه جوهر و چه عرض در حال دگرگونی و تبدیل است و از این رو دوام و استقرار بر هیچ چیز قابل حمل نیست و بنابراین نمی‌توانند دو صفت برای تشخیص حقیقت باشند، بلکه حقیقتی در کار نیست، مگر در آنچه تو اکنون ادراک می‌کنی و همان نسبت به تو حقیقت است. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۰۷) ابن عربی به دیدگاه سوفسطائیان درباره تغییر و تحول و سیورورت دائمی موجودات توجه کرده و ضمن آنکه از جهتی بر آن مهر تأیید می‌زند، از جنبه دیگر آن را مورد نقد قرار می‌دهد. (ر.ک: ابن عربی، همان: ۱۱۹)

## ۴. مبانی و لوازم خلق جدید از دیدگاه ابن عربی

### أ) جوهر و عرض در اصطلاح فلسفی و عرفانی

جوهر در اصطلاح فلسفی آن، در نحوه وجود خارجی، قائم به ذات و بی‌نیاز از غیر است و معنای نعتی و وصفی ندرد، بلکه به حسب ذات یعنی ماهیت، به خلاف عرض که به اعتبار وجود خارجی، وصف و نعت برای غیر است، نعت و وصف برای غیر نیست، یعنی وجود فی نفسه عرض و مقام خارجی آن عین نعت برای جوهر است، اما جوهر و عرض در عرفان اسماء و صفات هستند.

عرفا در این باره چنین استدلال می‌کنند که اگر انسان در حقایق خارجی دقیق شود، بعضی را متبوع، منعوت و موصوف و برخی از حقایق را نیز وصف، تابع و نعت می‌بیند، حقایق تابع و نعت را عرض و حقایق متبوع و منعوت را جوهر می‌نامند. جامع بین این دو حقیقت، اصل وجود است که خود گاه به صورت تابع و در موطنی دیگر به صورت متبوع ظهور و جلوه می‌نماید (همان) چون که وجود در تنزل، تابع مظهر و عین ثابت موجود در حضرت علمی یا واحدیت است، بنابراین جواهر در عین و اصل حقیقت جوهر، متحدند، چون تمام حقایق جوهری مظهر و تعین جوهر جنسی‌اند.

عین جوهر، حقیقت واحد است که مظهر ذات الهی است، چون بین ذات الهی و جوهر، جهت اشتراک و تشابه وجود دارد. همان‌طور که حقیقت حق، متبوع و اسماء الهی، تابع این مقام‌اند و نیز حقایق انواع جوهری متبوع و انواع عرضی در وجود تابع جواهرند. به

همین جهت جوهر مظهر ذات الهی و اعراض تابع صفات الهی هستند، پس همان طور که ذات حق، به طور دائم متحجب به صفات جلال و جمال است و جوهر نیز دائماً مخفی به اعراض گوناگون است و همان طور که ذات حق به صفتی از صفات و از اسماء الهی انضمام می‌یابد، جوهر نیز با یکی از معانی کلی، جوهر خاص متعین و مظهر اسم خاصی از اسماء الهی می‌گردد و به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عین اسماء الهی است، چون مظاهر خارجی به یک اعتبار عین اسماء الهی‌اند. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۵)

### ب) امکان نامتناهی

نامتناهی بودن ممکنات، از دیگر مباحث مربوط به بحث تجدد دائمی اشیاء است، زیرا ممکنات در حال عدم نامتناهی هستند و امکان، گنجینه پایان‌ناپذیری است که خداوند با آن به خلق دائمی ادامه می‌دهد. ابن عربی ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) به این مطلب اشاره کرده است. این بدان معنی است که وجود می‌تواند تنها از طریق صور ممکنات تجلی کند، همانند آب که عرش خداوند بر آن قرار گرفته است: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) که می‌تواند شکل هر قابل و ظرفی را بپذیرد. گرچه از آنجایی که یک صورت مانع پذیرش صور دیگر می‌شود، وجودی که به صورت جهان متجلی شود، نمی‌تواند نامتناهی باشد، بنابراین ورای ظاهر ضعیف موجودات، اقیانوس نامتناهی ممکنات قرار دارد که امواج سطح آن دائماً در تجدد است. سرانجام هر حالت جدید هر موقعیت متغیر، خلق جدیدی از ممکنات است، مثل خلق نخستین، اما نه عین آن. (چیتیک، ۱۳۹۵: ۲۰۷)

### ج) نَفْسِ رَحْمَانِي

«العالم ظهر في نفس الرحمن» (جندی، ۱۴۲۳ق: ۵۴۵) قیصری در تعریف آن می‌نویسد:

«نفس رحمانی، عبارت است از انبساط و گسترش وجود بر اعیان». (قیصری، ۱۳۷۵:

۲۹۵)

نفس رحمانی به مصداق آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر: ۵۰)، همان امر واحد الهی است که عرفا به مفاد قاعده‌الواحد آن را تنها از ناحیه خداوند می‌دانند. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲:

۴۷۲)

این حقیقت واحدی که از جهت قیومیت و حقانیت مظهر ذات الهی است، در لسان عرفا از آن تعبیر به جوهر شده و ما سوای او، قائم به او بوده و از آنها تعبیر به اعراض شده است؛ نفس رحمانی را هیولای کلیه، رَق منشور، نور مرشوش، ظل ممدود، صادر نخستین و عماء نیز می‌نامند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۳۷)



## د) لا تکرار فی التجلی

قاعده «لا تکرار فی التجلی» در ابتدا برای بیان ذوق و شهود عارف در عالم عرفان ابداع گردیده و صورت اولیه آن به نقل از ابن عربی و فخرالدین عراقی از ابوطالب مکی چنین به کار رفته است: «لا یتجلی الحق فی صورة (واحدة) مرتین و لا فی صورة لاثنین» که بنا به شرح جامی در *اشعة اللمعات* بدین معنا است که هرگز در یک آینه به یک صورت، دو بار روی ننماید و در دو آینه به یک صورت، نمایان نشود: «لا تجلی الحق سبحانه فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین». (جامی، ۱۳۸۳: ۹۸)

حق تعالی دو بار در صورت واحدی برای یک فرد تجلی نمی‌کند، زیرا او بی‌نهایت بوده و احوال فرد نیز متغیر است و نیز برای دو فرد هم به یک صورت واحد ظهور نمی‌نماید و برای هر کس به حسب استعداد و عین ثابت او تجلی می‌کند. در تجلی اصولاً وجه تسمیه «قلب» را نیز منقلب و دگرگون شدن آن تحت انوار تجلیات حق دانسته‌اند، چنان که جامی گفته است:

تجدد همه افعال و احوال که در مرتبه امکان می‌نماید، مترتب بر تقلب حق است در شئون، تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال. (همان: ۱۰۲)

اما دو معنا را برای قاعده لا تکرار فی التجلی بر شمرده‌اند؛ اولین معنا، نفی کثرت از تجلی است. با این توضیح که از آنجا که صادر نخست و ظاهر اول از جانب حق تعالی واحد بسیطی است که در عین بساطت، همه اشیاء است و همه کثرات، تعینات و نقوش این وجود منبسط می‌باشند، پس از ازل تا ابد بیش از یک تجلی واحد جمعی برای حق نخواهد بود و مظاهر دیگر تعینات این تجلی واحد هستند. این معنی با قاعده «الواحد» مستند عقلی و با آیه «و ما امرنا الا واحدة» (قمر: ۵۰) مستند نقلی یافته است و اما معنای دیگر این قاعده، کثرت و تعدد را در تجلی نفی نکرده بلکه بر تعدد تجلیات مبتنی است، زیرا مقصود از این قسم آن است که در تجلیات و ظهورات متعدد حق، تکراری در کار نیست و هر تجلی امری جدید است؛ از این معنا «خلق جدید» استنباط می‌شود.

از آنجا که جود و بخشش حق به تبع ذات او کامل، مطلق و بی‌نهایت است، بنابراین هر فیض و تجلی ممکن، بهره‌ای به موجودات و مظاهر می‌رساند. بدین نحو که تحقق آن مظهر به نحو تجدد امثال یا خلق جدید خواهد بود. (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۹۸-۲۹۷)

این معنی را ابن عربی و شارحان وی به خوبی پرورانده و شرح کرده‌اند. در نظام وجود شناختی ابن عربی که بر مبنای تجلی قوام یافته است، سلسله مراتب تجلیات حق بی‌آنکه هر یک معلول دیگری باشد، تطورات و شئون حق به شمار آمده و امری همیشگی،

متحول، غیر تکراری، ظهور بخش و متجدد است که دلیل آن از دیدگاه وی توسع الهی و عدم تناهی ممکنات است.

به نظر او اعیان ثابته، هر صورت یا حالت ممکن را که وجود به آن متصف می‌شود، نشان می‌دهند و از آنجا که اعیان نامتناهی‌اند، بنابراین در تجلی ذات بر هر یک از آنها، وجود هرگز تکرار نمی‌شود. بنابراین تنها کسی که اتساع الهی را بشناسد، درمی‌یابد که هیچ چیز در هستی تکرار نمی‌پذیرد، بلکه به خاطر وجودهای شبیه به هم چنین تصور می‌شود که اشیاء همان موجودات گذشته‌اند، اما این‌ها اشباح و امثال‌اند، نه عین آنها و شبیه شیء، عین شیء نیست. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۴۳۲)

### هـ) عدم سکون در هستی

یکی از استدلال‌های ابن عربی در اثبات خلق جدید، این است که هیچ سکون و عدم حرکتی وجود ندارد. وی معتقد است که تحول از ریشه حال، چیزی است که در معرض تغییر از یک حالت یا مقام به حالت و مقام دیگر و به مثابه دگرگونی است. وی این اصطلاح را مکرراً در بحث ماهیت خیال به کار گرفته است و آن را به عالم جسمانی نیز سرایت داده است:

تغییر از یک صورت به صورت مثل یا غیر مثل (خلاف)، ممکن است در عالم خیال یا عالم حس یا در هر جایی در جهان رخ دهد. چون کل عالم همیشه تا بی‌نهایت در معرض تغییر و تحول است و تغییر اصل موجب تداوم آن می‌شود. اصل این تغییر همان تحول الهی در صور است که در صحیح مسلم به آن اشاره شده است. بر این اساس خداوند در معانی و صور متجلی می‌شود. از معنی به معنی و از صورتی به صورتی تغییر می‌کند، لذا بر اساس کلام خداند که «او هر روز در شأنی است»، او با تغییر شأن، موجب تحقق اکوان یا کائنات می‌شود. (همان، ج ۳: ۱۹۹-۱۹۸)

وی در بیان نسبت خداوند با عالم، بیان می‌دارد که آثار متجلی شده خداوند در جهان، همان احوال جهان است که دائماً در معرض تحول و دگرگونی‌اند (همان: ۳۱۵) و اوصاف حق که در وجود عالم و آدم متجلی شده‌اند، در واقع به او برمی‌گردند، بنابراین او اصل است و ما شاخه آن ریشه‌ایم و اسماء الهی شاخه‌های اصلی این درخت هستند. او با استفاده از حدیث تحول صور در قیامت که صحیح مسلم آن را نقل کرده است، بیان می‌دارد که صور مظهر حق هستند و ریشه همه تحولات درونی و بیرونی عالم و وجود ما نیز اوست و همه این تحولات در حق رخ می‌دهد. (همان)

به نظر شیخ اکبر، حرکت، نفوذ چشمگیری دارد که در اجسام مادی و لوازم آن قابل مشاهده است و از معانی معقول است که حد آن نامعلوم است و در تمامی موجودات سریان دارد و اولین حکم آن این است که اعیان از حالت عدم خارج شده و به حالت

وجود، انتقال می‌یابد و هیچ چیز در دار وجود استقرار ندارد، چون استقرار سکون است و سکون هم عدم حرکت تلقی می‌شود. (همان، ج ۲: ۶۲۹)

در دیدگاه وی، خداوند با خلق دائمی خود موجب تحقق و تحول موجودات می‌شود، در حالی که مخلوقات در فقر و نیاز دائم به سر می‌برند، لذا هر وجودی دائماً در تغییر و حرکت است، زیرا تکوین از سکون حاصل نمی‌شود و عامل سرعت و بقای تحول دائمی نیز همان تحول اصل و ریشه (حق) می‌باشد. (همان)

### ۵. تعبیر خلق جدید از دیدگاه ابن عربی

خلق و فعل در عرفان ابن عربی در قالب سلسله‌ای از تجلی و ظهورات حق در مجالی اعیان و مظاهر اشیاء معنا می‌شود و نه احداث یا خلق از عدم و این خلق یا تجلی الهی و ظهور حق بر مبنای آیاتی که ذکر شد، دائم و لم یزل و لا یزال است که آغاز و انجامی ندارد و در تغییر و تحول دائم است که حق تعالی در هر آنی به صور متکثر متجلی می‌شود. حق به جهت توسعش در هر نفسی به تجلی‌یی و در هر آنی به شأنی در آمده و چون شیئی، امکان وجود داشته باشد، رحمت رحمانی آن را دریافت نموده و به آن وجود اعطاء می‌نماید؛ یعنی وجود حق در آن متجلی شده و آن شیء، تعیین می‌یابد و پس از آن، صفات جلال و قهر حق تعالی که مقتضی اضمحلال تعینات است، آن را مضمحل می‌گرداند و به همین صورت، لطف و قهر و ایجاد و اعدام ادامه می‌یابد.

به این ترتیب، در هر آنی عالمی به عدم رفته و در همان آن، عالمی دیگر مثل آن به وجود می‌آید، یعنی زمان عدم هر تعینی، همان زمان وجود مثل آن است.

بنابراین خلق، نزد ابن عربی به معنای ایجاد چیزی که وجود نداشته است، نیست، زیرا چنین چیزی در عقل و عمل محال است. همچنین، خلق عملی نیست که حق آن را در زمان گذشته به یکباره انجام داده و سپس از آن فارغ شده باشد. بلکه خلق، حرکتی است ازلی و همواره که بر اثر این حرکت، هستی هر لحظه در جامه‌ای جدید هویدا می‌شود و بر او صورت‌های پیاپی که شماری نامتناهی دارد، وارد می‌گردند؛ بی‌آنکه در وجود بر جوهر و ذاتش چیزی افزوده و یا از آن چیزی کاسته شود. پس خلق به معنای ایجاد از عدم و نو آفرینی، بی‌مثال قبلی، در اندیشه ابن عربی جایگاهی ندارد. خالق در نظر او به معنای جوهری ازلی و ابدی است که هر لحظه در صورت‌های بی‌شماری از موجودات ظهور می‌کند و آن‌گاه که صورتی در او تجلی می‌کند؛ و مخلوق یعنی همین صورت‌های متغیر و فانی که در ذات خود قوامی ندارند یا همان اعراضی که پیاپی بر این جوهر ثابت و دائم وارد می‌شوند. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۶۹)

همان‌گونه که ملاحظه شد، ابن عربی اصطلاحات ارسطویی جوهر و عرض را به شیوه ای استعاره‌گونه به کار گرفته و ذات مطلق یا خداوند را در این رابطه جوهری ازلی یا

غایی قلمداد می‌کند، بنابراین از دیدگاه او همه موجودات در این عالم - چه جواهر و چه اعراض - در حقیقت اعراضی هستند که بر سطح ظاهری جوهر غایی همچون حباب‌های بی‌شماری که بر سطح آب پیدا و ناپیدا می‌گردند، پدیدار و ناپدیدار می‌شوند. این‌ها همه اعراض‌اند، زیرا که حتی آن‌اشیایی هم که فلاسفه به هنگام تمیز نهادن با اعراض به عنوان جواهر می‌انگارند، از دیدگاه ابن عربی چیزی جز شمار بسیاری از تعینات ذاتی خاص جوهر غایی نیستند. (ایزوتسو، ۱۳۹۰: ۴۴)

از نظر او سرّ و رمز خلق جدید، تجلیات ذات حق در صور ممکنات گوناگون است. یعنی حق در هر دمی تجلی کرده و در هر تجلی خود، آفرینش جدیدی را پدید می‌آورد، پس می‌توان گفت خداوند در هر دمی دارای دو تجلی است؛ اولین تجلی، وجود موجود را رفع و در تجلی دوم، وجود جدیدی را به موجود اضافه می‌کند. به همین جهت است که گفته می‌شود در تجلی تکرارپذیری محال است، زیرا یک تجلی سبب فنا و تجلی دیگر علت بقا است، اما چون وجود اضافه شده از جنس همان وجود سابق و همانند آن است، بنابراین ما نمی‌توانیم یک جهان را در دو لحظه متوالی به یک‌گونه تجربه کنیم. جهانی که ما در فعل تجربه می‌کنیم، جریانی سرمدی است. این جهان در هر لحظه در حال تغییر یافتن است، لیکن این تغییر مستمر و سرمدی چنان منظم رخ می‌دهد و از چنان الگوهای معینی تبعیت می‌کند که برای ما، چنان به نظر می‌رسد که این جهان حاضر همان جهان سابق است. (همو، ۱۳۹۴: ۲۱۹)

به تعبیری دیگر، این جریان سرمدی، همان نفس رحمانی است که مانند آبی که در رودخانه جاری است، مستمراً در اشیای این عالم روان بوده و همه چیز را از نو می‌سازد. تعینات یا اعیان ثابتة نیز در علم حق دائماً و در هر آن‌نو می‌شوند، بنابراین در هر جا که تعین وجود عین ثابتی را رها کند، در جای دیگر تعین وجود دیگری آن را می‌یابد که همان ظهور عینی در علم الهی است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۳۷) این در حالی است که اعیان ثابتة دائماً در عدم به سر برده و رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند؛ «ما شمت رائحة الوجود» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۷۶) پس وجود آنها به واسطه تجلی مدام و پیوسته نفس رحمانی و عمل خلق جدید است. ممکنات نامتناهی از این طریق دم به دم دارای وجود شده و همزمان معدوم می‌گردند.

به جهت همین الگوی منظم در خلق جدید است که محجوبان از تبدیل و تجدد وجود یا خلق جدید بی‌خبر و در انکار هستند و تنها اهل کشف می‌توانند آن را دریابند. از جهت دیگر این جریان مستمر قابل درک حسی نیست و به نظر ابن عربی هم سرّ اینکه مردم درباره خلق جدید در اشتباه هستند، همین است که با حس ادراک نمی‌شود. (همان: ۱۲۷؛ جامی، ۱۴۲۵ق: ۲۹۷)

یکی از اشکالاتی که ممکن است درباره عمل خلق جدید مطرح شود، شائبه متکثر شدن امر واحد بر اثر صدور کثرت است، اما به نظر ابن عربی، هر چند نفس رحمانی یا وجود منبسط به اعتبار تعینات گوناگون متعدد می‌شود، اما این وجود واحد و فیض اقدس و تجلی ساری متکثر نمی‌گردد، بنابراین ظهور کثرات، منافاتی با یگانگی و وحدت نفس رحمانی حق ندارد، چنان که وی در فتوحات، صورت تجلی حق را متکثر اما عین حقیقت آن را واحد می‌داند و می‌گوید تجلی هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود و متجلی واحد معلوم است، همچنان که احوال، خواطر، اعمال و اسرار انسان تغییر و نوسان دارند و به رغم این نوسان و تغییر، انسان به ذات و من خود آگاه است و می‌داند که هویت او همیشه به رغم تحولات، یکسان باقی می‌ماند، لذا تجلی نیز چنین است، گرچه متکثر است و هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود، اما علم به حقیقت عین واحدی که متجلی در این صور است، کاملاً روشن بوده و اوصافی که او می‌پذیرد، حجاب رؤیت نمی‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۲)

به این ترتیب، مسئله تعدد نفس رحمانی بر اثر عمل خلق مدام و تجلی دائم آن، مرتفع می‌گردد. استاد آشتیانی در مقدمه تمهید القواعد با بیانی دیگر می‌نویسد:

ظهور وجود و قبول تعینات در عالم خلق، با آنکه مظاهر دنیوی دائماً متحد و سیال هستند و در هر آن، صورتی جدید افاضه می‌شود و به مجرد وصول در مظهر زائل می‌شود، از آنجا که سیلان و حدوث و حرکت و فناء و ثور و زوال ذاتی عالم خلق است، ولی فیض از باب قیام آن به اصل وجود مطلق غیر متناهی و نامحدود به حسب ذات و صفات، قدیم و ثابت است و منافاتی بین ثابت و دوام فیض و قدم وجود مطلق و نفس رحمانی و حق مخلوق به نمی‌باشد. (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۷۶)

## نتایج خلق جدید

### أ) خرق عادت

ابن عربی بحث خلق جدید را در شرح پدیده کرامت و معجزاتی که توسط انبیاء و اولیای خدا انجام می‌شود، به کار گرفته و آنها را شرح می‌دهد. وی برای معجزه، واژه خرق عادت را به کار می‌برد که به لحاظ لغوی عادت، چیزی است که تکرار می‌شود. در حقیقت ابن عربی معتقد است که هیچ امر عادی وجود ندارد، چون همه چیز دائماً در حال تجدد و نو شدن است، لذا هیچ چیز تکرار نمی‌شود:

دارنده این نیابت همیشه قدرت تصرف را دارد. مردم عادی این را کرامت، آیات و خرق عادت می‌نامند. این اعمال نزد محققان، خرق عادت نیستند، بلکه تحقق یافتن کائنات است. در واقع به همین دلیل هیچ عادتی وجود ندارد، چون هیچ تکراری در کار نیست، از این رو هیچ چیز بازگشت ندارد. این مطلب اشاره به کلام

الهی درباره اهل عادات دارد که: نه در واقع آنها در خلق جدید، شک و شبهه دارند. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۸۸)

ابن عربی با استناد به آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) می گوید: آنها نمی دانستند که در هر لحظه در خلق جدیدند، لذا آنچه را که آنها در لحظه اول می بینند، همان چیزی نیست که در لحظه بعد می بینند، بنابراین هیچ اعاده‌ای در کار نیست، چنان که هیچ خرقی هم در کار نیست. براساس این دیدگاه، مخلوقات همیشه و پیوسته نیازمند بوده و حق تعالی خالق و حافظ این هستی است. در این صورت است که وجود مخلوق با خلق جدیدی که حق برای بقاء می آفریند، دائمی خواهد بود. (همان)

وی همچنین در جای دیگری می نویسد:

الوهیت، گسترده‌تر از آن است که تکرار و اعاده باشد، زیرا اشیاء همانند حجاب‌هایی در مقابل دیدگان نابینایان‌اند و ممکنات محدود و متناهی‌اند و قدرت خداوند در آنها نافذ است. حق نیز در خلق دائم است، بنابراین تکرار ممکن نیست، چون تکرار با اعاده قابل درک است. (همان، ج ۲: ۳۷۲)

### ب) معرفت عارف

انسان به دلیل موهبت علم و ادراک، می تواند احساسی حقیقی نسبت به موضوع خلق جدید داشته باشد و آن را درک کند. انسان با کسب این معرفت درمی یابد که هر لحظه بدون توقف در حال تغییر است، با این حال، انسان‌های عادی به دلیل احتجاب و لطافت و نازکی حجاب از درک چنین روندی در خود و عالم ناآگاه هستند و درک آن تنها با تجلیات علمی و ذوقی یا شهودی ممکن خواهد بود. ابن عربی این روند را در مورد انسان، ترقی دائم می نامد. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۴)

انسانی که به چنین شناختی برسد، یعنی بداند نفس او همان حقیقت واحد حق است که خویش را در قالب این صور متجلی ساخته، قادر است پروردگار خود را بشناسد و کسی صاحب این معرفت و شهود است که صاحب قلب باشد:

دانی که بر این شهود، یعنی شهود این معنی که محبوب در هرآینه، هر لحظه روی دیگر نماید که را اطلاع دهند؟ لمن کان له قلب؛ یعنی آن را که صاحب دل شده باشد. (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

ابن عربی می گوید:

اگر انسان مراقب قلب خود باشد، در می یابد که به یک حال باقی نمی ماند و لذا درمی یابد که اگر اصل، چنین نباشد، این تغییر پشتوانه‌ای ندارد، اما قلب میان دو انگشت الرحمن است. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۹۸)

او در بحث از تمکین و تلوین، تلوین را به علت آنکه مطابق با حقیقت اشیاء یعنی تحول در صور است، بالاتر از تمکین می‌داند، لذا محققان به مقام «تمکین فی التلوین» می‌رسند، زیرا که آنها قلب خود را مقید به تغییر کرده‌اند تا اینکه هرگز از تغییر باز نایستند: حقیقت هستی، تلون است. متمکن در تلون واجد تمکن است و قلب در آرزوی مشاهده این حقیقت است. خداوند قلب را محل این اشتیاق قرار داده است تا تحصیل این حقیقت آسان‌تر باشد، لذا قلب تغییر و تحول دارد و خداوند این اشتیاق را در قوه عاقله قرار نداده است، چون عقل مقید است و اگر این اشتیاق را در عقل قرار می‌داد، انسان خود را در اکثر موارد به یک حال می‌دید اما چون در قلب قرار داده است، دچار تحول سریع می‌شود چون قلب میان دو انگشت الرحمن است و در نفس الامر به یک حال باقی نمی‌ماند، لذا قلب با شهود مسیر اصابعی که موجب تحول‌اند، در تغییر حالات خود ثابت می‌ماند. (همان، ج ۲: ۵۳۲)

قابلیت نامحدود قلب، این امکان را برای انسان فراهم می‌کند تا حق را در یک صورت خاص محصور یا مقید نسازد تا حق را در همه صور به گونه‌ای یکسان دریابد. با توجه به سعه قلب و با توجه به عدم تناهی صور هستی، معرفت بی‌کران نسبت به حق به دست می‌آید، از این رو ابن عربی می‌گوید: «و كذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها». (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۱)

بنابراین قابلیت نامحدود قلب و ویژگی تحول آن، قلب را واجد هرگونه قیدی قرار می‌دهد و فقط قلب است که می‌تواند تجلیات پی در پی خداوند را درک کند و معرفت بی‌حدی را برای او فراهم سازد.

در دیدگاه ابن عربی، خداوند خود را مقید به تحولات می‌سازد تا بندگان را به این معرفت که حقیقت او نامتناهی است، رهنمون سازد، چیزی که نامتناهی است، تقید نمی‌پذیرد و تحولات را از صورتی به صورت دیگر پذیرا است، بنابراین بنده از حد تقیید، با مشاهده تقیید خداوند، خارج می‌شود تا به شهود مطلق وجود می‌رسد. از این رو با اطلاق مشهود، شهود نیز اطلاق می‌یابد، لذا تحول از صورتی به صورت دیگر برای بنده موجب معرفتی می‌شود که قبلاً فاقد آن بوده است. پس بزرگ‌ترین ریاضت بنده صاحب این معرفت، آن است که حق را در هیچ صورتی نفی و انکار نکند و به عبارت دیگر قائل به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه شود. (چیتیک، ۱۳۹۵: ۳۲۷)

از منظری دیگر می‌توان گفت از آنجا که علم خداوند برگرفته از علم به مظاهر وجودی متغیری است که در هر آنی از آنات تبدل می‌یابد و نیز در حالی که خلق جدید قانون هستی است، پس علم به خدا در حد یک غایت متوقف نشده و بر اساس بی‌کرانگی و

بی‌نهایتی حق، علم عارف نیز به حق بی‌نهایت و بی‌کرانه خواهد بود، زیرا بی‌کرانگی معلوم به بی‌کرانگی علم می‌انجامد. (همان)

### ج) رفع ملال از هستی

از آنجا که خلقت در هر لحظه تجدد پیدا می‌کند، پس هیچ شخصی با این فهم از ماهیت اشیاء نمی‌تواند در این دنیا یا در آخرت، دچار ملالت شود:

علما (صاحبان معرفت شهودی) در لذت همیشگی‌اند، اما دیگران در سایه‌ای از حیرت یا در سرگردانی و گمراهی در هر دو جهان، باقی می‌مانند. اگر به خاطر تجدد خلقت در هر لحظه نبود، ملال بر اعیان مستولی می‌شد. چون طبیعت مقتضی ملال است، این اقتضاء حکم می‌کند که اعیان باید در تجدد باشند. به این دلیل رسول [ﷺ] درباره خدا فرمود: خداوند از آنچه که شما دچار ملال می‌شوید، ملال نمی‌یابد؛ پس ملال عالم، همان ملالت حق است. تنها کسانی که فاقد مکاشفه بوده و تجدد دائمی خلقت را در هر لحظه مشاهده نمی‌کنند و خلق دائمی خداوند را نظاره نمی‌کنند، در این عالم دچار ملال می‌شوند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۰۶)

وی همچنین در بحث «ستر» می‌گوید: خداوند هیچ چیزی را مستور نمی‌سازد، بلکه جهل ما است که ما را از رؤیت واقعیات، آن چنان که هستند باز می‌دارد. او «هیچ حجابی جز خودتان برای شما قرار نداده است» (همان: ۲۱۵) «شما در ستر و پرده خود هستید». (همان: ۲۲۹) «بزرگترین حجاب‌ها دو چیز است؛ یکی معنوی که همان جهل است و دیگری محسوس است که خود شمائید». (همان: ۲۱۴) بنابراین جهل، ما را به این هدایت می‌کند که خداوند مستور است و متجلی نیست:

برخی نمی‌دانند که خداوند در هر لحظه تجلی دارد که به صورت تجلی قبلی نیست. وقتی فردی فاقد چنین ادراکی باشد، همیشه با تجلی واحد روبه‌رو خواهد بود و شهود آن، تداوم خواهد داشت، لذا ملال بر او مستولی خواهد شد اما ملال در این مرحله، همان عدم احترام به جناب الهی است چون در هر لحظه «آنها از خلق جدید در حیرت‌اند» (ق: ۱۵) آنها گمان می‌کنند که تغییری وجود ندارد، لذا به خاطر ملالی که منجر به بی‌ادبی می‌شود، خداوند بعد از اینکه آنها را از خودشناسی و خداشناسی محروم سازد، پرده‌ای در برابرشان قرار می‌گیرد، بنابراین آنها گمان می‌کنند که هر لحظه، همانی هستند که بوده‌اند و با نظر به جوهر ثابت داشته و در اوصاف تحول دارند. (همان، ج ۲: ۵۵۴)

بنابراین، رفع ملالت از وجود و هستی، یکی از نتایج معرفت و آگاهی نسبت به مسئله خلق جدید است. همان طور که در بحث معرفت عارف ذکر شد، هر انسان عادی قادر به فهم مسئله خلق جدید نیست، لذا حقیقت نعمات و مخلوقات را که در همه آنات در تجدند، جاهل ندیده و دچار ملال می‌گردد، اما اگر این جهل کنار رود، ملال نیز از



میان خواهد رفت، بنابراین ملال بزرگ‌ترین نتیجه جهل انسان نسبت به حفظ وجود او از جانب حق و مسئله تجدد دائمی مخلوقات است. (همان: ۶۵۳)

#### د) مرگ و جهان آخرت

ابن عربی مرگ را فنا و نابودی نمی‌داند، زیرا چنین مرگی، فقط جدا شدن اجزا از یکدیگر است. مرگ نزد او معنایی به مراتب گسترده‌تر از معنای متداول دارد، زیرا مرگ تبلور نقطه انتقال از حالت یا صورتی به حالت و صورتی است که این انتقال در مجرای هستی، همواره در دگرگونی و تحول صورت می‌گیرد، زیرا هر موجودی در هر لحظه از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود. یعنی در قالب خلق جدید از صورتی فانی شده و در صورتی دیگر بقا می‌یابد. بنابراین مرگ، فنای صورتها است، اما ذاتی که این صورتها بر آن عارض می‌شوند، همواره باقی است. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۸۹)

به همین دلیل است که سرای آخرت در معنی دینی آن جایی در فلسفه ابن عربی ندارد، زیرا عالمی که تجلی دائم حق است، ازلی و ابدی است. او در فتوحات با وضوح تمام این معنی را آشکار می‌کند که «در عالم نهایی حاصل نیست و عالم را غایتی نه؛ پس آخرت همواره از عالم، تکنون می‌یابد». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۹)

سرای آخرت نزد ابن عربی چیزی جز حال ظهور موجودات در صورتی و حال اختفای این صورت در صورتی دیگر نیست؛ یعنی سرای آخرت، عالم موجودات است، بلکه در هر آنی و نسبت به هر موجود است. سرای آخرت پاره‌ای از آن زمان ازلی است که درون آن، صور موجودات، بی‌وقفه در حال ظهور و اختفا هستند (همان: ۲۰۵) و تکنون همواره آخرت از عالم، تعبیری است برای فنای صور موجودات، آن‌گاه که باقی هستند؛ یعنی دنیا و آخرت تنها دو اسم هستند برای دو چهره‌ای که خلق جدید، آنها را در بردارد.

#### ه) معانی جدید فنا و بقا

وقتی ابن عربی از فنای صوفیانه سخن می‌گوید، معنایی فلسفی به معنای متعارف آن می‌افزاید که با معنی خلق جدید پیوستگی دارد، بلکه با اعتقاد به نظریه خلق جدید، فنای صوفیانه هم معنی تازه‌ای می‌یابد. در این معنا، فنا دیگر برخاستن صفات یا ذات عارف نیست؛ همچنین به معنای انتقال او به حالتی عرفانی که فردیت او را محو سازد، هم نیست، بلکه رمزی است برای محو صورت پدیده‌ها، بدان‌گونه که این محو در هر لحظه ای از لحظات استمرار دارد. در عین حال، این صورتها در جوهر واحد مطلق یعنی حق، باقی است؛ پس فنا، معنایی معارض با فعل خلق نیست، بلکه یکی از دو چهره این فعل

است که چهره دیگر آن بقاء است و خلق زنجیره‌ای از تجلیات است که در هر حلقه‌ای از این زنجیره سرآغاز عیان شدن صورتی از صورت‌های هستی و نهان شدن صورتی دیگر است؛ یعنی نهان شدن صور موجودات در واحد حق که همان فنای آنها است در همان وقت، عیان شدن آنهاست در صور تجلیات الهی دیگر که همان بقاء است: و به شهود در می‌یابند که هر تجلی، خلقی جدید را می‌آورد و خلقی را می‌برد؛ پس رفتن خلق، یعنی فنای هنگام تجلی و بقای آنچه تجلی دیگر می‌آورد. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۶)

بنابراین، هر خلقتی سرآغاز ظهور یک صورت و اختفای صورت دیگر است. این اختفا همان فنای صورت‌های موجودات در ذات واحد حق و در همان دم بقاء آنها، همان تجلی آنها در صورت تجلیات الهی دیگر است.

## ۶. مقایسه دیدگاه ابن عربی و اشاعره

ابن عربی، تبیین نظری ایده تجدد دائمی را به متکلمان اشعری نسبت داده است. در نظر او هر چیزی صورتی عرضی از حق است که قائم به نفس نبوده و از این رو همه اشیاء اعراضی هستند که در یک جوهر ابدی و سرمدی پدیدار و ناپدید می‌شوند، اما وی همزمان آنها را مورد نقد قرار داده و متذکر می‌شود که جهان ترکیبی از جوهر و عرض است و اینکه جوهر ثابت هستند، در حالی که عرض در دو زمان به یک حال باقی نمی‌ماند: «العرض لا یبقی زمانین».

اختلاف مهم اشاعره و ابن عربی در این است که اشاعره همچون ارسطو عالم ممکنات را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و طبق مبانی فلسفی و کلامی، عرض را قائم به جوهر می‌دانند و معتقدند که اعراض عالم ناپایدار و متجددند و جوهر عالم را متعلق به ممکنات و غیر از وجود حق و هستی مطلق لحاظ می‌کنند، اما ابن عربی و پیروان او مجموع کل عالم را عرض دانسته و معتقدند که جوهر و حقیقت عالم که این اعراض در آن قرار دارند، حقیقت وجود است. عقیده ابن عربی در باب تجدد عالم چه اجسام و چه اعراض به نظریه متکلم معتزلی، نظام شبیه است، زیرا او نیز جوهر و اجسام را از اجتماع اعراض می‌دانست و اجسام از نظر او از تجدد لامحاله تغیر و دگرگونی جوهر لازم می‌آید. (شهرستانی، ۱۹۶۱م: ۵۶)

در دیدگاه ابن عربی ذره‌گرایی اشاعره نمی‌تواند توصیف کاملی از ساختار حقیقی هستی باشد:

اشعریان در بعضی از موجودات یعنی اعراض، به آن دست یافته‌اند و حسابیه در خصوص همه عالم به آن رسیده‌اند. لیکن اهل نظر همه ایشان را جاهل شمرده‌اند،

لیکن ایشان یعنی اشاعره و حسابیه جاهل نبوده و فقط اشتباه کرده‌اند. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۵)

قوی‌ترین وجوه همانندی میان نظریه اشاعره و ابن عربی در این است که اشاعره کثرت وجودی در عالم را به جوهری واحد بر می‌گردانند که مرکب از ذرات یا جواهر فرد نامتناهی هستند. آنها معتقدند که این ذرات مگر از طریق اعراضی که بر آنها عارض می‌شوند، قابل شناخت نیستند و هر لحظه در دگرگونی و تبدیل‌اند، پس هرگاه این ذرات به گونه‌ای فراهم آیند یا از یکدیگر جدا شوند و این عرض با آن عرض به آنها ملحق شود، به صورتی از وجود ظاهر شده و با شتاب جامه آن صورت را از تن به در می‌آورند و صورتی دیگر می‌پوشند، بدین‌گونه موجودات و صفات آنها بر ما ظاهر می‌گردند. (عقیقی، ۱۳۸۰: ۲۰۷)

تفاوت اصلی میان دیدگاه اشاعره و ابن عربی این است که در نگاه ابن عربی جواهر در تجدد دائمی، فرقی با اعراض ندارند. او اذعان می‌دارد که اشاعره این مطلب را که کل جهان مجموعه‌ای از اعراض است، درک نکرده‌اند و ایراد وی بر اشاعره این است که اعراض که به طور نامحدود و در صور مختلف در تبدیل دائمی‌اند، چیزی جز تجلیات حق نیستند، بنابراین در ورای طیف رنگارنگ و تغییرات مداوم، یک حقیقت وجود دارد که در صورت‌های جدید، خود را متجلی می‌کند. (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۳۴) بنابراین اشاعره از وجود این حقیقت یا جوهر غایی ازلی که همان نفس رحمانی یا وجود منبسط است که ورای همه اعراض قرار دارد، غافل شده و به سمت نظریه‌ای که حامل تناقض است، سوق داده شده‌اند. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۶)

وی تناقض و خطای اشاعره را که در تعریف اشیاء ظاهر می‌شود، این چنین بیان می‌کند که هنگامی که اشاعره شیء خاصی را تعریف می‌کنند، این تعریف متشکل از مجموعه‌ای از اعراض خواهد بود و همین اعراض در تعریف عین این جوهر و حقیقت آن را که قائم به خود است تشکیل می‌دهند. از آنجا که عرض نمی‌تواند قائم به نفس باشد، حاصل آن است که از آنچه که خود قائم به خود نیست، از چیزی که قائم به خود است، پدیدار شده است، بنابراین آنچه در دو زمان باقی نمی‌ماند و بلکه در چند زمان باقی مانده و آنچه نمی‌تواند قائم به نفس باشد، قائم به نفس می‌شود. اشاعره نمی‌دانند که به چه امر متناقضی اعتقاد دارند، پس، اینان همان کسانی‌اند که درباره خلق جدید در بس قرار دارند. (همان)

حسابیه نیز معتقدند که هیچ چیز برای دو لحظه پیاپی موجود باقی نمی‌ماند و همه چیز در این دنیا چه جوهر و چه عرض، در هر لحظه تغییر می‌کند. آنها از اینجا این نکته را استنتاج می‌کنند که به لحاظ مصداقی هیچ حقیقتی وجود ندارد. حقیقت فقط در حکم

واقع است، زیرا که جز تغییر مستمر اشیاء که انسان آنها را به صورت معینی در لحظه حاضر درک می‌کند، چیز دیگری وجود ندارد. (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۳۵)

ابن عربی پس از ذکر عقیده اشاعره به خطای سوفیست‌های حسابیه هم اشاره و آن را نقد کرده است. وی بیان می‌کند که اگر چه این گروه به تبدیل تمام اجزای عالم عقیده دارند، اما خطای آنها در آنجا است که از معرفت حقیقت و جوهری که به وسیله عقل درک می‌شود و آن صور را در خود می‌پذیرد، بازماندند و اگر بدین نکته دست می‌یافتند، به مرتبه تحقیق نائل می‌آمدند. (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۲۵)

بنابراین کمال و نقص نظریه حسابیه واضح می‌شود، زیرا آنان به بخشی از حقیقت یعنی تغییر مداوم عالم دست یافته‌اند، اما در همان حال بخش مهم‌تر آن یعنی همان جوهر ازلی غایی و حقیقتی را که زمینه این تغییرات است، نشناخته و آن را تنها برداشت و گمان ذهنی افراد می‌دانند.

### نتیجه

ابن عربی از سه منبع قرآن، دیدگاه اشاعره در باب ذره‌گرایی و مکتب حسابیه در بیان نظریه خلق جدید بهره برده و آن را پرورش داده است. در قرآن آیاتی به خلق نخستین و اعاده پس از آن اشاره دارند که ابن عربی آنها را دلیلی بر خلق جدید دانسته است. از دیدگاه ابن عربی اشاعره با نظریه ذره‌گرایی و نیز قاعده «العرض لایبقی زمانین»، به خلق جدید اشاره کرده‌اند، اما نظریات آنها نمی‌تواند تصویر صحیحی از آفرینش حق و خلق جدید به دست دهد.

از دیدگاه ابن عربی، هستی از تجلیات حق است و ممکنات یا اعیان ثابته با تجلی وجود منبسط یا نفس رحمانی موجودیت می‌یابند، بنابراین کل عالم از دیدگاه ابن عربی اعراض یا تجلیات حق‌اند و تنها جوهر ازلی که در ورای آنها است و اشاعره به آن نرسیده‌اند، حقیقت حق است.

ابن عربی بیان می‌کند که آنچه را اشاعره جوهر می‌نامند، در واقع خود عرضی بیش نیست و همین امر آنها را دچار تناقض در نگرش ساخته و مجموعه عالم از جوهر و عرض تشکیل یافته است. حسابیه نیز به عنوان گروهی از سوفیست‌ها، گر چه معتقدند که هیچ چیز برای دو لحظه باقی نمی‌ماند، اما مصداق حقیقت و جوهری را که ورای این صور است، در نیافته‌اند و تنها قائل به وجود آن در حکم شدند.

## منابع و مأخذ:

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۰)، مقدمه تمهید القواعد ابن‌ترکه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ایزوتسو، تو شیهیکو (۱۳۹۰)، خلق مدام در عرفان ایرانی و آئین بودایی ذن، ترجمه شیوا کاویانی، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ج ۳، تهران: روزنه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، اشعة اللمعات، تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد؛ صائن‌الدین علی بن محمد ترکه، قم: انتشارات بیدار.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی افرا، ج ۳، تهران: جامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۵، قم: بوستان کتاب.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. *چهارمین کنگره ملی و مطالعات فلسفی*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، آفرینش در عرفان اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عقیقی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: جامی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶)، «جدد امثال و حرکت جوهری»، جاویدان خرد، س ۳، ش ۲.

## منابع عربی

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، دوره ۴جلدی، بیروت: دار الصادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ج ۳، آلمان: فرانتس اشتاینر.
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق)، *المواقف*، تصحیح محمد نعسانی حلبی، قم: الشریف الرضی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جندی، مویدالدین (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۶۱م)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، قاهره.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (المفاتیح الغیب)*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، ج ۴، قم: بیدار.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران: امیرکبیر.