

### از تقریر اشاعره تا مولوی درباره جوهر و عرض و خلق مدام

فاطمه حیدری<sup>۱</sup>

#### چکیده

اندیشه عدم ثبات ماسوی الله، شدن‌های متوالی و خلق مدام در تفکرات فلسفی، کلامی و عرفانی تعابیر متفاوت و مشابه داشته‌است. آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های یونانی و هندی و تفسیر و تأویل ایشان و عرفای مسلمان از آیات قرآن کریم، باورهای متفاوتی را در فرهنگ دینی و عرفانی به‌جای گذاشته‌است. مفهوم صیوروت، در بحث معرفت‌الوجودی متکلمان اشعری در قالب قاعده «العَرَضُ لایبقی زَمَانِین» به‌نهی علاقه علی و اثبات قیومیت مطلق خداوند می‌انجامد. مولوی ضمن تأثیرپذیری از این قاعده، اندیشه مبتنی بر مشرب عارفانه خود را به‌مخاطبان خود انتقال می‌دهد و علاوه بر اعراض، جوهر را نیز در حال تبدل دانسته، اصل و حقیقت آن‌ها را امر واحدی می‌بیند که لحظه به‌لحظه تجلی دیگریگونه‌ای دارد. در باور وی، مراتب و اطوار وجود، در سیر و توالی آنات، وجودی جدید را پس از نابودی تجربه‌می‌کنند و در عین‌حال تمایزی با آن ندارند و اندیشه وحدت وجود، تجلی و معیت حق را به‌میان می‌آورند. این مقاله بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، تلقی متکلمان اشعری و دریافت عارفانه مولوی جلال‌الدین را درباره این قاعده تبیین کند.

#### کلید واژه‌ها:

مولوی، عرض، جوهر، خلق مدام، تجلی.

---

<sup>۱</sup> - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.  
fatemeh.heidari@kia.ac.ir

## ۱- پیشگفتار

عرفان و علم کلام به لحاظ روش، ابزار و منابع شناخت، مستقل و متفاوت بوده‌اند، اما همواره این پرسش وجود داشته که آیا عرفای مسلمان در عقاید کلامی، پیرو اشاعره بوده‌اند یا نه؟ میان ظاهر سخن مولانا جلال‌الدین عارف قرن هفتم، با باورهای مکتب کلامی اشاعره که با ابوالحسن اشعری (وف ۳۳۰ه.ق) آغاز شده شباهت‌هایی وجود دارد. برخی از اهل نظر وی را به سبب مخالفت با معتزله (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۰) و برخی به دلیل عدم پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، اشعری دانسته‌اند (سروش، ۱۳۸۴: ۲۸۵). بعضی نیز اندیشه او را درباره جبر و اختیار همسو با امر بین‌الامرین (همایی، ۱۳۶۶: ۵۲/۱) و برخی تفکر او را در دفع شبهه مغ در داشتن خصم قوی، تا حدی ناظر به- انتصار ماتریدیه تلقی کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۴۷/۱). نظر مولوی در باب مراتب عقل در جهت شناخت و بیان محدودیت توانایی و نیاز آن به راهبری وحی الهی نه فقط در امور دینی بلکه در امور دنیوی مانند نجوم و طب (مولوی، ۱۳۶۵: ۷/۴-۱۲۹۴) و نیز مسؤولیت و اختیار انسان در اکتساب عمل به عنوان موجود عاقل و قدرت لازم بر تنفیذ عمل و بیت مشهور او که می‌گوید: این که فردا این کنم یا آن کنم/ این دلیل اختیاریست ای صنم (همان: ۳۰۲۴/۵)، با آرای ماتریدی مشابهت دارد تا ابوالحسن اشعری که با طرح نظریه «کسب»، اراده آدمی را صرفاً مخلوق اراده الهی می‌داند؛ چنان که ماتریدی می‌کوشید برای انسان حد معینی از اختیار را اثبات کند بی آن که این امر سبب نفی قدرت نافذ الهی شود (مادلونگ، ۱۳۸۰: ۷۳). آرای اشعری بیرون از فرقه شافعیه که بدان انتساب داشت، شهرت چندانی نیافت، اما به نظر می‌رسد مولوی در پرداختن به قاعده تجدد امثال به آرای وی توجه داشته‌است.

## هدف و سؤالات پژوهش:

هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش هاست که: آیا خاستگاه نظریه تجدد امثال را می‌توان صرفاً به- اشاعره نسبت داد یا منشأ آن را در آراء یونانیان و بوداییان می‌توان یافت؟ و آیا مولانا در طرح نظریه تجدد امثال، صرفاً متأثر از نظرات اشاعره بوده یا مطابق مشرب و ذوق عارفانه با نگاهی متفاوت بدان نگریسته‌است؟

## ۲-۱ پیشینه پژوهش:

مقاله «آیا مولانا اشعری است؟» ضمن تمرکز بر نگاه مولانا درباره جبر و اختیار، حسن و قبح و نفی علیت، او را پایبند به یک مکتب کلامی خاص نمی‌داند (اخباراتی و پازوکی، ۱۳۹۵: ۱۲۳)؛ مقاله «نظریه ذره از فلاسفه یونان تا متکلمان مسلمان» اختلاف نظر متکلمان اسلامی و دانشمندان یونانی را درباره تناهی و عدم تناهی ذرات بررسی کرده (رسولی شریانی و همکار، ۱۳۹۰: ۱۶۶)؛ ایزوتسو در کتاب «خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن» به تبیین شباهت این قاعده فلسفی از منظر عین-القضات و ابن عربی و آیین بودایی ذن پرداخته؛ اما تاکنون مقاله‌ای در باب مقایسه نظر اشاعره و مولوی درباره عرض و جوهر و خلق مدام منتشر نشده است.

## ۲-۲ بحث نظری:

در جهان بینی یونانی، همه چیز در معرض سیلان است، تمثیل هراکلیتوس که «ما نمی‌توانیم دو بار در یک رودخانه فرو برویم» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۸۶/۱)، تمثیلی است که بر اساس آن درباره هیچ چیز نمی‌توان گفت: «هست» بلکه باید گفت: «می‌شود» (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۱۱). به موجب این نظریه، ثبات ظاهری اشیاء، نمودی بیش نیست و تغییر و تبدل سبب نابودی چیزها نمی‌شود بلکه نقصان حاصل از جدا شدن اجزای مادی، از طریق افزوده شدن مستمر اجزای تازه جبران می‌گردد. به عقیده سقراط، هیچ چیز ثابت نیست، حتی احساس و رأی افراد نیز هم چون خود آن‌ها نسبی است (کینی، ۱۳۷۳: ۶۷-۸). از نگاه افلاطون نیز در رساله مهمانی، علاوه بر تن، روح، اخلاق، همواره دستخوش دگرگونی است (افلاطون، ۱۳۸۴: ۴۶۰). ارسطو برای اثبات صیوروت، وجود جسم محسوس نامتناهی را لازم نمی‌داند: «زیرا فساد یک چیز ممکن است پیدایش چیزی دیگر باشد و در عین حال، کل مجموعه نیز متناهی باشد» (گاتری، ۱۳۷۵: ج ۲ / ۳۷-۳۸). کیش بودایی، وجود را متکثر و به مثابه عناصر و عوارض گذرنده می‌یافت، اما معتقد بود علت این که جهان هم چون واحد پیوسته‌ای جلوه می‌کند استمرار لحظات برق‌آسای پیدایش‌ها و انهدام‌های آن است و سرعت فنا و بقا سبب پندار پیوستگی و ثبات می‌شود (شایگان، ۱۳۷۵: ۱۸).

## ۲-۱-۲ اشاعره

مسلمانان در سده اول هجری، با ارتباط یافتن با اقوام مختلف، برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مربوط به اختلاف عقاید، به روش‌های جدید مجهز شده به کسب علوم اوایل (دانش‌های یونانی) و مباحث عقلی پرداختند؛ گرچه بسیاری از مشاهیر شرع و عرفان چون احمد بن حنبل، ابویوسف، شافعی و خفیف شیرازی و حتی المعتضد عباسی را سخنانی در مذمت علوم عقلی هست (حلبی، ۱۳۷۶: ۳-۳۲) بحث‌های کلامی در اثبات اصول عقاید به کار رفت. «روثقُ عِلْمِ الْكَلَامِ فَأَبْتَدَأُوهُ مِنَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ:

هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوکل» (شهرستانی، ۱۴۱۵: ج ۴۳/۱) و برمکیان که در دستگاه عباسی ارج و قربی داشتند به علوم یونانی توجه کردند و طولی نکشید که علوم یونانی به زبان سریانی و ترجمه‌های عربی از روی ترجمه‌های سریانی و سپس ترجمه مستقیم از زبان یونانی صورت گرفت (اولیری، ۱۳۷۴: ۷-۲۳۳۶). در اواخر دوره اصحاب پیامبر (ص) مکتب اعتزال با ظهور واصل بن عطا (تولد ۸۰ ه.ق) رسمیت یافت (شیخ، ۱۳۶۹: ۴-۲۱). معتزله به مطالعه کتب فلسفی که در زمان مأمون ترجمه و شرح شده بود، پرداخته با عقل‌گرایی شدید درصدد یکی کردن ساحت دین و فلسفه برآمدند (شریف، ۱۳۶۲: ۱/۳۱۵)، اما ابوالحسن اشعری (۳۳۰ ه.ق) با گزینش راهی میانه، بدعت و افراط معتزله را در اعتماد به عقل و تفریط ظاهریه را در اعتبار دلالت ظاهری کتاب و سنت تعدیل کرد (ابراهیمی-دینانی، ۱۳۷۰: ۴۶۰).

## ۲-۲- جوهر و عرض

بحث درباره دوگانگی جوهر و عرض، پیش از اشاعره در میان معتزله قرن دوم قدمت داشت و تاثیر مطالعه آثار فلاسفه یونانی را در آنان نمی‌توان نادیده انگاشت. ابوالهذیل العلاف (۲۲۶-۱۳۵) متکلم معتزلی، مباحث جدیدی چون اعراض و اثبات جزء لایتجزا را در کلام اسلامی وارد ساخت (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۱۲). باور به وجود اجزاء لایتجزا و اعراض که آن را مذهب تقارن علی می‌نامند، آنان را به قانون حتمیت و رابطه علت و معلولی سوق داد. اشاعره در پی اثبات قدرت مطلق خدا، قائمه کلام خود را در آفرینش عالم بر مذهب اصالت ذره (جوهر فرد) نهادند. ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ه.ق) از بزرگترین مدافعان اشعری‌گرایی به برجسته‌سازی موضوع «اصالت ذره» پرداخت که پیش از او اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» مطرح کرده بود (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۷۷)؛ وی با بازگشت به مذهب ذری معتزله، دلیلی ساخت برای اثبات قدرت بی‌حد خداوند و این نظریه که جوهر در عالم وجود بدون اضافه شدن عرض حاصل نمی‌شود. باقلانی با تعریف جوهر و عرض که: «الجوهر الذی له حیثٌ والحیثُ هو المکان...» و «العرضُ هو الذی یعرضُ فی الجواهر» (باقلانی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷) و با استناد به آیات: «تُریدونَ عَرَضَ الدُّنْیَا وَاللَّهُ یُرِیدُ الْآخِرَةَ» (انفال/۶۷) و «هَذَا عَارِضٌ مُّمَطَّرٌ» (احقاف/۲۴) به عدم جواز بقای عرض در دو «آن» رأی داد: «لَا یَصِحُّ بَقَاؤُهُ وَقَتِّینَ» (همان، ۱۹۵۷: ۱۸) که از این قاعده به تجدد امثال تعبیر شد: «ذَهَبَ الْأَشْعَرِيُّ وَ مُتَّبِعُوهُ مِنْ مُحَقِّقِي الْأَشَاعِرَةِ إِلَى أَنَّ الْعَرَضَ لَا یَبْقَى زَمَانِینَ وَ یَعْبُرُ عَنِ هَذَا بِتَجَدُّدِ الْأَمْتَالِ» (تهانوی، ۱۱۵۸: ق ۱۱۷۸/۲) و با عناوینی چون «خلق مدام» از آن یاد شد که تأویلی عرفانی از اصطلاح قرآنی «خلق جدید» از آیه شریفه ۱۵/ق «أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» بود و موضوع «شدن»، «آفرینش مدام»، «خلق مستمر» و «سرعت‌انگیزی صنع» را در تفکرات عرفانی به دنبال داشت. آشنایی با فلسفه به تدریج اسباب انطباق برخی نظریات فلسفی را با اعتقادات دینی، فراهم آورد و نظرات کلامی، پایه‌های فکری برخی اعتقادات عرفانی چون مولانا شد.

اگرچه مستند اندیشه مولوی، اغلب مبتنی بر آموزه‌ها و تجربیات عارفانه است، بهره‌جویی وی از اصطلاحات اهل کلام از وقوف وی بر این علم حکایت می‌کند. وی اصطلاحات جوهر و عرض و «العَرَضُ لایبقی زَمَانین» را در اشعار خود به‌کار گرفته و معنای مطلوب عرفانی خود را از آن‌ها اراده کرده است. او «جوهر» را ذاتی پایدار (مولوی، ۱۳۶۵: ۳/۳۴۴۶)، قائم به‌خود و «عرض» را فرع آن می‌داند و قائل است که: «عرض بر معبرست» (همان: ۵/۲۴۷) و ضمن اشاره به‌موضوع عدم انتقال اعراض، به‌ذکر مثال‌هایی برای تبدل اعراض به‌جوهر پرداخته، جوهر را پذیرای اعراض و اعراض را جزئی از هویت جوهر تلقی می‌کند که با تغییر آن‌ها جوهر متبدل می‌شود و چنان‌که جسم که بر اثر عرض پرهیز به‌جسم سالم بدل می‌شود، اعمال عبادی که به‌محض به‌جای آورده‌شدن زوال می‌پذیرند از جمله اعراض به‌شمار می‌آیند ولی ماهیت جوهر دل را تغییر می‌دهند و در نفس جوهر مستور اند (همان: ۸/۲-۹۴۷). مولوی گاه این اصطلاحات را متفاوت با متکلمان به‌کار می‌برد و وجود لایتناهی را فراتر از تمایزات جوهر و عرض ارسطویی دانسته با طرح این اصطلاحات مقاصد متفاوتی را اراده می‌کند، مثلاً انسان را که جامع جمیع جلوات الهی است جوهر و کل عالم را عرض و فرع (همان: ۲/۹۷۶)، دل (همان: ۵/۳۵۷۷ و ۳/۲۲۶۶) و عقل (همان: دفتر ۵ ابیات ۵-۴۵۴) را در عالم صغیر انسانی، جوهر و هدف غایی آفرینش و چرخ، افعال عبادی و اعمالی چون گفتار را عرض (همان: ۲/۱۷۶۱ و ۳/۳۴۴۶) و آدمی را اصل برتر آفرینش و دیگر مخلوقات را تبع وی می‌شمارد (همان: ۵/۳۵۷۵-۶/۵). نظرات مولانا که ظاهراً بی‌تأثیر از باورهای کلامی اشاعره نیست در عین داشتن مشترکات، اختلافاتی دارد که در ذیل به‌آن‌ها اشاره می‌شود.

### ۳-۲- معرفت عقلی و حقیقت دینی

متکلمان اشعری ضمن اعتقاد به «نقل» و «سمع» از نوعی درک عقلانی در استدلال اثبات عِلّتِ بی-عِلّت استفاده کردند و در مقابل دو باور معتزله: ۱- شناخت خدا از طریق عقل مستقل از وحی ۲- امکان معرفت به‌نیک و بد مستقل از وحی، به‌رجحان وحی بر عقل روی آورده گفتند باید ایمان متکلی بر وحی را عقلی ساخت اما عقل باید از وحی پیروی کند (شریف، ۱۳۶۲: ج ۱/۳۲۸). پس به‌برهان حدوث متوسل شدند که پذیرش آن مستلزم آن بود که جهان متشکل از ذرات و اتم‌ها و اعراض است و عرض در دو آن متوالی نمی‌پاید. ذرات نیز تنها به‌مدد عرض تداوم یا بقا که خدا می‌آفریند می‌توانند بپایند. اشعری با استناد به آیات و احادیث اثبات کرد ذکر اعراضی چون حرکت و سکون در کتاب و سنت نیز هست: «الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْكَلَامُ فِيهِمَا وَاصْلُهُمَا مَوْجُودٌ فِي الْقُرْآنِ» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳). سپس به‌افول و انتقال خورشید و ماه و کواکب در داستان حضرت ابراهیم استناد کرد. این نظریه، زمینه مناسبی برای توضیح نسبت خالق و مخلوق فراهم کرد و به‌باور به‌تناهی اشیاء که هر دو قدرت مطلق خدا را اثبات می‌کرد، ختم شد. او قدرت آدمی را مکتسب و عرض دانسته معتقد شد فعل، عرض محض است و

وجود آنی دارد و در اتیان فعل برای انسان استفاده عملی ندارد (شریف، ۱۳۶۲: ج ۱/۳۳۴). این‌باور در نظرات اشعری به «کسب» تعبیر شد: «مَعْنَى الْإِكْتِسَابِ هُوَ أَنْ يَقَعَ الشَّيْءُ بِقُدْرَةِ مُحْدِثِهِ فَيَكُونُ كَسْبًا لِمَنْ وَقَعَ بِقُدْرَتِهِ» (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۴۲). «وَجِبَ خَلْقُ حَرَكَهَ الْإِكْتِسَابِ بِمِثْلِ مَا وُجِبَ (بِهِ) خَلْقُ حَرَكَهَ الْإِضْطِرَّارِ» (همان، ۱۹۵۵: ۷۵). اشیاء و انسان در این نظریه، قدرت مؤثری ندارند قدرت و تأثیرشان مکتسب است نه‌اصلی. اما مولانا در این زمینه نظری دیگر دارد و در حکایت طالب روزی حلال بی-کسب و رنج در عهد داود (ع) می‌گوید:

کسب را هم چون زراعت دان عمو      تا ننگی داری دخل نبود زان تو

کان‌چه کاری بدروی آن آن‌توست      ورنه این بیداد بر تو شد درست

(مولوی، ۱۳۶۵: ۳۳-۲۳۹۲)

در مکتب اشعری، اعتقاد به‌وجود اعراض، شرطی از شروط ایمان صحیح شمرده‌می‌شد (همان، ۱۹۵۵: ۷۰). از منظر ایشان، احوال هستی، خلق، فنا و بقا در زمره اعراض تلقی شده، از آن‌رو که عرض نمی‌پاید خلق مدام و تجدد امثال به‌میان‌می‌آید و هرگونه فعلی از انسان نیز به‌سلسله‌ای از اجزای مستقل از هم تقسیم‌می‌شود و به‌یک‌حالت نمی‌ماند: «وَالدَّلِيلُ عَلَى اثْبَاتِ الْأَعْرَاضِ أَنَا إِذَا رَأَيْنَا جَوْهَرَ سَاكِنًا ثُمَّ رَأَيْنَاهُ مُتَحَرِّكًا...» (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۳)؛ بدین ترتیب اشاعره قدرت مطلق خدا را از طریق برهان حدوث اثبات می‌کردند.

#### ۴-۲- خلق از عدم:

بحث درباره چگونگی خلق، از موضوعات مهم فلسفه و کلام است. آیا خالقیت باواسطه است یا بی‌واسطه؟ آیا نظام خلقت نظام اسباب و مسببات است یا خیر؟ اشاعره خدا را فاعل بی‌واسطه همه-پدیده‌ها می‌دانند: «وَأَنَّ سُبْحَانَهُ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ قَالَ لَهُ كُنْ» (الاشعری، ۱۹۷۷: ۴-۲۳). همه‌چیز به «کن» الهی موجود شده به «افنا»ی او از میان‌می‌رود: «أَمَا هُوَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى كُنْ وَإِرَادَتِهِ لِخُذْوَتِهِ وَ عَدَمِهِ يَقُولُ لَهُ افْنِ...» (بغدادی، ۱۹۲۸: ۵۰)؛ نفی علیت و قاعده تجدد امثال در امور عرضی، مایه دفاع از «قدرت مطلق» و دخالت مستقیم خدا در خلق و بقای چیزها از لحظه‌ای به‌لحظه دیگر بود. به‌نظر اشعری ممکنات بدون واسطه مستند به‌خداونداند: «أَمَّا ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ (بِنَاءِ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ الْمُمَكِّنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ) عِنْدَهُ (إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ) بِأَوَاسِطِهِ...» (الایجی، ۱۳۲۵: ۲-۲۴۱). خداوند بنفسه قائم‌مقام تمام امور است و هیچ‌چیز در آفرینش شریک خداوند نیست: «وَأَنَّ الْأَشْيَاءَ تَكُونُ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَنَّ أَحَدًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَفْعَلَهُ...» (الاشعری، ۱۹۷۷: ۴-۲۳). وی نظام علی و مراتب خلقت را در طبیعت باورنداشت و معتقد بود پندار باهم‌آیی عینی پدیدارها و تقارن و توالی‌های مکرر و استمرار

عادت در ذهن سبب می‌شود که پدیدار نخستین، علت پدیدار دومین تلقی شود. مولوی نیز با طرح اصطلاحاتی نظیر ابداع، کن و خلق از عدم به این نظریه اشاراتی دارد، اما نگاهی متفاوت به موضوع می‌فکند. به نظر وی نیز در آفرینش خداوند هیچ چیزی دخالت ندارد. خلق الهی از لاشی است و او ابداع می‌کند (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۰۲۵/۵). مبدع بودن ناظر به خلق از عدم صرف است. مولوی خلق از لاشی را به امر «کن» بدون وساطت چیزی نسبت می‌دهد و اعیان در اجابت امر «کن» الهی معلق‌زنان عازم عالم وجود و با افسون مجلد به سرعت راهی عدم می‌شوند (همان: ۹/۱-۱۴۴۸).

وی در اعاده نظر اشاعره مبنی بر خلق از عدم، مثال‌هایی از قدرت عیسی (ع) که به سبب یک دعا «بی‌توقف بر جهان‌مردم را» (همان: ۳۵۰۴) آورده یادآور می‌شود که او چنان قادر خدایی است «کز عدم، صد چو عالم نیست گرداند به دم» (همان: ۵۲۲/۱) و موجودات در مقابل «چوگان‌های حکم کن- فکان» او «در مکان و لامکان» در ترداند (همان: ۲۴۶۶). گرچه خلق از عدم را قدرت خاص او می‌شمارد، «در حيله دفع مغبون شدن در بیع و شرا» تأنی را به خدا نسبت داده خلقت تدریجی و شش‌روزه زمین و آسمان را با توجه به آیاتی نظیر ۵۴/اعراف و ۳/یونس طرح می‌کند:

با تانی گشت موجود از خدا تا به شش روز این زمین و چرخ‌ها  
ورنه قادر بود کو کن فیکون صد زمین و چرخ آوردی برون  
(همان: ۱/۳-۳۵۰۰)

مولوی ضمن اذعان به قدرت خلق از لاشی به رابطه سببیت پرداخته به دنبال تعلیم مخاطب در تانی جستن «که طلب آهسته باید بی‌سکست» (همان: ۳۵۰۶/۳) ضمن اشاره به آفرینش شش‌روزه تذکار می‌دهد که وسایط مادی را نمی‌توان نادیده انگاشت. اسباب بسیاری پیش از خلق آدم که گاه منکر قیامت می‌شود، خلق شده است. مهلت در آفرینش آدم در تأویل آیه اسوره دهر: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ حَشَمْتٌ دَادَنَ بِهْ أَدَمَ بُوْدَ كَهْ غَرَضٌ اَزْ خَلْقَتَشْ آيْنَهْ دَلْ اَوْ بُوْدَ نَهْ كِلْ اَوْ (مولوی، ۱۳۶۵: ۹۰۰/۴).

## ۵-۲- علت بی‌علت و عادت الله:

اشاعره برای نیل به اثبات قدرت مطلق خداوند به عنوان تنها منشأ اثر در هستی، به نفی اصل علیت روی آورده آن را اسباب تکفیر کسانی شمردند که به قدرت فاعلی و اسباب اختیاری قائل بودند (حنالفاخوری، ۱۳۷۳: ۱۵۶). به عقیده آنان اشیاء، اجزای لایتجزای پایدار نیستند، بلکه دم‌به‌دم موجود و معدوم می‌شوند و معلل به علتی‌اند که واجب‌الوجود است و بدون اراده او نه چیزی به وجود می‌آید نه پیوند و تناسب چیزها برقرار خواهد بود. مولانا در تأیید این نظر که سلسله علل، وجود علت بی‌علت

است (مولوی، ۱۳۶۵: ۶/۲-۱۶۲۵) که هرگونه خواهد انجام دهد و رفض اسباب مادی کند که «کار بی- علت میرا از علل/مستمر و مستقرست از ازل» (همان: ۱۹۲۹/۵) تمثیل «بحث مومن و دهری را در باب حدوث عالم» می آورد که مؤمن پیشنهاد می دهد: درون آتش روند تا معلوم شود همه چیز به مشیت مافوق طبیعت حق وابسته است که در نهایت دهری می سوزد و مؤمن نجات می یابد (همان: ۲۸۶۳/۴). فعل فاعل مؤثر و ناپیدا، موقوف بر اسباب نیست و هرگونه بخواید در اشیاء تصرف کرده سنت خود را جاری می سازد یا علی العادت به واسطه اسباب مادی عمل می کند، بخواید آن ها را از کار می اندازد یا حکم به ضد آن ها می کند، در هر حال علت اولی اوست که: «عادت خود را بگرداند به وقت» (همان: ۱۶۲۷/۲). مولانا با استفاده از برهان حدوث به طریق اشاعره به نفی علیت پرداخته حوادث عالم را نیازمند قادر مطلق می داند که جز او مؤثری در عالم نیست و جریان عادت الله را در جهان جاری و اسباب و وسایط را نفی می کند و مانند متکلمی اشعری بیان می کند که کار حق موقوف وسایط نیست و هرچه در عالم تکون می یابد حکم اوست، نه سبب در فعل او نقش دارد نه قابلیت، شرط داد اوست: «لیک جز علت نبیند اهل پوست» (همان: ۳۵۷۴/۳)؛ ولی وجود رابطه علت و معلولی را انکار نمی کند و قوانین حاکم بر جهان حادثات و وسایط طبیعی را کاذب نمی شمارد. اختلاف نظر متکلم اشعری و مولوی در آن است که: اولی سلسله مراتب وجود، از قبیل عقول، نفوس مجرده و رابطه میان انسان و خدا را انکار و بر افتراق خالق و مخلوق تأکید می کند، حال آن که مولوی وجود حقیقی را به خدا نسبت داده و ماسوی الله را مظاهر وجود او دانسته به بیان ترتیب صوادر: امر، عقل، نفس، هیولی، صورت، طبیعت و افلاک می پردازد. به آفرینش از «امر» یا «کن» از مُبدع (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۰۲۵/۵) و مصدریت و مُبدع و میانجی بودن عقل اول در خلق کثرات اشاره می کند: «که اول دست یزدان مجید، از دو عالم پیشتر عقل آفرید» (همان: ۱۹۳۶/۶). به نظر وی «کل عالم، صورت عقل کل است» (همان: ۳۲۵۹/۴) و عقل دوم و مراتب نفس در مراتب هستی نقش دارند:

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سر گنده باشد نه ز دم

(همان: ۳۰۸۰/۳)

عقل دومی و نفس اول ای آمده بهر ما به پستی

(همان، ۱۳۸۵: غزل ۲۷۷۳)

از هیولی به عنوان ماده اولیه کون عالم که دائم اشکال گوناگون می پذیرد و «پدر صورت هاست» (همان: غزل ۲۹۳۰) نام برده آن را با اثر همانند نمی داند (همان، ۱۳۶۵: ۳۹۷۹/۵). از صور الهی یا اعراض که به ماده اولیه یا هیولی، صورت جسم می دهند با مشبّه به های متعددی نظیر کاسه، بنده یاد می کند (همان: ۳۲۸۵/۵ و ۳۷۴۸/۶). از سوی دیگر، به نظر او رابطه حق و خلق را در قالب علیت نتوان بیان کرد زیرا غیر حق را وجودی نیست که امکان سنخیت، مماثلت و علیت مطرح باشد، بنابراین نام گذاری



باحث فلسفی را بر ذات حق ناروا و بر «مثال علت اولی سقیم» (همان: ۲۱۹/۴) دانسته دیدگاه عارفانه-اش را از نگاه اهل حکمت و کلام جدا نگاه می‌دارد. به عقیده وی آن‌چه در عالم هستی رخ می‌دهد به-میل شاهانه حق از راه‌های بی‌حد و حصر و با ظهور اسماء و صفات او صورت می‌گیرد.

اشاعره رفع علیّت را لازمه اثبات قیومیت دانسته و اندیشه علیّت را به نیت دفاع از وقوع معجزات که به اعتقادشان نبوت به‌صدور آن‌ها بستگی داشته ترک گفته‌اند. به عقیده ایشان، خوارق عادات، نشانگر دخالت اراده الهی در تعاقب حوادث و پس‌زننده پرده استمرار عادت ذهن است و روابط علی و معلولی، توهمات ذهنی و نموداند (شریف، ۱۳۷۳: ج ۱/۳۴۱) در نتیجه اعتقاد به انحصار فاعلیّت خداوند موجب استناد ایشان به اعجاز به‌عنوان فعل الهی شد و طرف‌داری از سلطه مطلق و توحید افعالی، موجب انکار اصل سببیت گشت: «فاعل جمیع هذه المعجزات هو الله تعالی...» (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۹۹/۸)؛ اوست که عادت‌الله را جاری کرده عادات را تغییر داده تا معجزه رخ دهد یا بر طریق عادی جریان یابد. سببیت در کار نیست و ائتلاف ذرات و تعاقب اعراض نیازمند عنایت خداست که گاه ادامه می‌یابد و گاه بر حسب اراده خدا دگرگون می‌شود. خدا قادر مختاری است که از روی وجوب، چیزی از او صادر نمی‌شود. هیچ وابستگی هم میان حوادث نیست، عادت است که اجرامی شود مانند سوزندگی که به دنبال آتش می‌آید. به عقیده اشعری «أنه تعالی قادرٌ مُختارٌ فَلَا یَجِبُ عَنْهُ صُدُورُ شَیْءٍ مِنْهَا وَلَا یَجِبُ عَلَيْهِ ایضاً وَلَا عِلَاقَهُ بِوَجْهِ بَیْنِ الْحَوَادِثِ الْمُتَعَاقِبَةِ أَلَّا تُجْرَأَ الْعَادَةُ بِخَلْقِ بَعْضِهَا عَقِيبَ بَعْضٍ كَالْحَرِاقِ عَقِيبَ مَمَاسَةِ النَّارِ» (الایجی، ۱۹۰۷: ۲۴۲).

مولوی نظر اشاعره را در اثبات انتساب قدرت مطلق و تعطیل قدرت مخلوقات و نفی رابطه سبب و مسببی پدیده‌ها انکار نمی‌کند، زیرا «کار او کن فیکونست نه موقوف علل» (مولوی، ۱۳۸۵: غزل ۱۵۲) و «جمله قرآن هست در نفی سبب» و از «آغاز قرآن تا تمام، رفض اسباب است و علت» (همان، ۱۳۶۵: ۵/۳-۲۵۲۰) وی قائل بر این است که خداوند به‌هنگام صدور معجزه، قانون علیّت را متوقف ساخته در آن تصریف و تصرف می‌کند، اما امور را از مجاری اسباب نیز جاری می‌سازد و هر آنچه خواهد تواند کرد: «لیک اغلب بر سبب رانند نفاذ» (همان: ۹۱۵۴/۵). خداوند بعضی امور را موقوف بعضی امور دیگر کرده است و «کار از کار خیزد در جهان» (همان: ۷۶/۱). مولوی اسباب امکانیه را وسایل فعل الهی دانسته با توسل به ادله عقلی و نقلی متکلمان، برای آنان که هنوز لذت دریافت شهودی را نچشیده‌اند مجال انس را فراهم می‌سازد، اما وقت استغراق در عالم کشف و شهود، جز مسبب‌الاسباب حق، چیزی شهود نمی‌کند و میان حق و محدثات افتراقی نمی‌بیند. در این دریافت، تعبیر و فهم وی با متکلم صرف فاصله‌ای بسیار دارد و میان حق و تجلیات او جدایی و کثرت مشاهده نمی‌شود و متکلم قادر به شهود آن نیست زیرا به‌خرد و استدلال بسنده می‌کند:

اندر این بحث از خرد ره‌بین بدی      فخر رازی رازدار دیــــن بدی

(همان: ۴۱۴۴/۵)

تمثیل «در ابتدای خلقت جسم آدم...» دال بر اعتقاد وی به نظام سبب و مسبب است. هنگام تبیین کیفیت مرگ و وساطت عزرائیل، پدیدآمدن اسبابی «از تب و قولنج و سرسام و سنان» (همان: ۱۶۹۷/۵) را ذکر می‌کند. با توجه به مرتبه ادراک آنانی که در عالم اسباب توقف دارند به رابطه علت و معلولی اشیاء متوسل می‌شود، گرچه این بدین معنی نیست که مسبب‌الاسباب را نادیده‌انگارد. مستند وی چون متکلم در اثبات دیدگاه خدامحورانه و نفی علیت ماسوی‌الله، سخن مشهور: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» است، اما وحدت سند هر دو دال بر فهم و تعبیر مشترک نیست. از منظر عارف رابطه خدا با اشیاء، رابطه علی و میان آن‌ها جدایی نیست که بتوان تقدّم علت و تأخر معلولات را فرض کرد. متکلم و عارف هر دو به - نفی وسائط پرداخته همه چیز را به خدا نسبت می‌دهند، اما اگر متکلم با توسل به اتکاء بر سمع و عقل سخن می‌گوید عارف شاهد محضر علت‌العلل است و از منظر شهود عرفانی به همه چیز می‌نگرد و «سبب‌ها را عیان» می‌بیند و «دل در سبب‌های جهان» نمی‌نهد (مولوی، ۱۳۶۵: ۳۷۸۷/۲). مولوی در مقابل نظرات کلامی به سه نظر عرفانی متوسل می‌شود:

**الف- نمودین بودن وسایط:** دنیای عرضی، متضمن صور و احوال گوناگون ولی قائم به غیر است. اهل عرفان این بافت مرگب از وهم و خیال «نیست‌وش» را تظاهرات حقیقت می‌دانند (همان: ۷۰/۱). عامه با اسباب ظاهری مأنوس‌اند علت پدیده‌ها را ظاهری می‌یابند و اسباب ظاهری را تنها «محرم آمد عقل‌ها» (همان: ۸۴۶). ولی از دیدگاه عارف، کثرات، تجلیات امر واحدند و جز او نیستند و تنها محارم حق که دیده‌ای منور دارند شاهد اسباب حقیقی می‌توانند بود (همان: ۱۰۰۳/۲). باور به بقای دائم و بی‌تغییر، توهم است و نسبت‌های پیاپی وجودی سبب ایجاد آن‌اند و هر چیز موجودیت خود را در نتیجه نسبتی که میان او و منبع غایی وجود برقرار است دریافت می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۰: ۲۶). وسایط پرده‌هایی در برابر شهود تجلیات حق‌اند و مانع کشف مسبب‌الاسباب حقیقی و «دیده‌ای باید سبب‌سوراخ‌کن/تا حجب را برکنند از بیخ و بن» (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۵۵۲/۵)؛ اسباب و علل «جز خیالی منعقد بر شاه‌راه» (همان: ۵-۱۵۵۴) نیستند و حقیقت را کاملان درمی‌یابند و خلق عام از آن رو که اشیا را «کما-هی» نمی‌بینند دچار وهم‌اند و «این‌دویی اوصاف دید احوالست» (همان: ۸۱۹۱/۶). عارف رؤیت باطن و ملکوت اشیا را می‌طلبد: «اللهم ارنی الاشیا کما هی» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۴۵) و دعا می‌کند: «آن-چنان بنما بما آن را که هست» (مولوی، ۱۳۶۵: ۶۱۷/۲). در اندیشه خلق مدام، مفهوم حرکت و تغییر نهفته است. اشیا رشته‌ای از لحظات وجودی دارند و زمانی برای ثبوت در مرحله وجودی ندارند چنان‌ناستوارند که حتی در دو لحظه نمی‌پایند. مفهوم حرکت، این‌همانی با وجود است این لحظه یعنی این-چیز و برعکس. یک‌واحد زمان، یک‌واحد وجود است و هر شی سلسله‌ای از آنات وجودی است که آن به آن پدیدار و ناپدید می‌شود. از دیدگاه مولانا نیز زنده کردن و میرانیدن، حکم مستمر الهی است. عالم و مافیها هر آن از عالم غیب به عالم عین می‌آیند و همان لحظه از عالم عین به عالم غیب باز می‌گردند:

زان بیابان عدم مشتاق شوق می‌رسند اندر شهادت جوق جوق

کاروان بـــر کاروان زین بادیه می‌رسد در هر مساء و غادیه

(مولوی، ۱۳۶۵: ۳/۶-۲۷۷۲)

از آن‌رو که نسبت وجودی اشیا با منبع وجود آن‌ها فائزاً در تغییر است، نسبت وجودی در دو لحظه متوالی نمی‌پاید و سرعت تغییر و حرکت از عام خلق، نهان می‌ماند. سرعت تجدد امثال و فیض رحمانی از آن است که: «میان عدم و وجود او، زمان متخلل نمی‌گردد تا عدمیت او ملحوظ‌گردد بلکه علی‌الدوام فیض وجودی متصل است» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۸-۴۱۷)؛ سرعت‌انگیزی صنع، اسباب و هم را فراهم می‌کند:

همه از وهم توسل این صورت غیر که نقطه دایره‌ست از سرعت سیر

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۳)

بی‌وقفه بودن کون و فساد، موجب مستمر و ممتد به‌نظر رسیدن کون می‌شود. تمثیل جوی آب که علی‌الظاهر ثابت می‌نماید اما علی‌الدوام آبی نو از آن می‌گذرد مصداق فیض وجودی خداست که لحظه‌به‌لحظه تجدید می‌شود و دم‌به‌دم می‌گذرد و در جسد استمرار دارد، اما سرعت آن به‌حس در نمی‌آید:

عمر هم‌چون جوی نونو می‌رسد مستمیری می‌نماید در جسد

آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شرر که اش تیز جنبانی به‌دست

(مولوی، ۱۳۶۵: ۶/۱-۱۱۴۵)

فیض الهی مستمر است و چون این‌افاضه به‌تتابع آنات بدون انقطاع رخ می‌دهد، توهم استقرار، ثبات و وحدت ایجاد می‌شود «فَإِنَّ الْفَيْضَ الْوُجُودِيَّ وَالنَّفْسَ الرَّحْمَانِيَّ دَائِمَ السَّرِيَانِ وَالْجُرْيَانَ فِي الْاَكْوَانِ، كَالْمَاءِ الْجَارِي فِي النَّهْرِ فَإِنَّهُ عَلَى الْإِتِّصَالِ يَتَجَدَّدُ عَلَى الدَّوَامِ فَكَذَلِكَ تَعَيِّنَاتِ الْوُجُودِ الْحَقِّ فِي صُورِ الْأَعْيَانِ - الثَّابِتَةِ» (جامی، ۱۳۸۱: ۲۲۱). مولوی برای توضیح بیشتر، تمثیل چوب فروخته‌ای را بیان می‌کند که با چرخش مستمر، خطی دایره‌گون از آتش مجسم می‌سازد، حال آن‌که جای چوب فروخته، هر لحظه در حال تغییر است. تجدد امثال، بدون فترت جریان دارد و از آن‌رو که مابین اجزاء به‌هم پیوسته، مماثلت و مشابهت بل اتحاد کامل هست، ممکنات از سیلان و تجدد غافل می‌مانند؛ به سخن دیگر، چون شیئی عیناً متجدد و اجزاء متماتلش به‌هم پیوسته و متصل است بر طبق قواعد فلسفی دارای «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است» (همایی، ۱۳۶۶: ۱/۱۶۴). اجزاء متماتل یک‌واحد شخصی می‌نمایند

چنان‌که شعله آتش‌گردان را به‌سبب استمرار و سیلان سریع اتصالی، دایره، توهم‌می‌کنیم، به‌عقیده مولوی میان دو وجود متوالی که بر شیئی عارض می‌شود همواره یک‌انقطاع یا وقفه عدمی هست که از دید عوام پنهان است:

شاخ آتش چون بجنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز

این‌درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع

(مولوی، ۱۳۶۵: ۸/۱-۱۱۴۷)

ب- معیت حق: از منظر اشاعره، ساحت ذاتی موجودات عالم حسی مقتضی آن است که در همان- لحظه که به‌قلمرو حس درمی‌آیند سرشتشان آن‌ها را به‌قلمرو بی‌وجودی بازکشاند، یعنی ماهیتاً به‌نفی خود گرایش دارند پس خلق مدام از جانب ذات مطلق استمرار می‌یابد. هر موجودی در عالم ممکن اگر به‌حال خود واگذار شود و مفارق از خدا باشد ناموجود خواهد بود و «بنابر نفی ذاتی خود آن‌ا در جهت ابطال خود روان می‌شود» (ایزوتسو، ۱۳۹۰: ۳۰). در نظر متکلم اشعری، تقدم علت اولی یا علت بی‌علت طرح می‌شود ولی در نگاه عارف، علت و معلول و تقدم و تأخری در میان حق و خلق نیست بلکه سخن از معیتی است که در بیان و زمان و مکان نمی‌گنجد. مولانا مطابق مشرب عارفانه و باور به «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (۳۹/یس)، معیت قیومی حق را در پشت پرده نظام علت و معلولی، پنهان از چشم بی‌بصیرتان می‌داند.

حق معیت گفت و دل را مهر کرد تا که عکس آن به‌گوش آید نه‌طرده

(مولوی، ۱۳۶۵: ۶/۱۱۸۰)

عارف ذات مطلق را ینبوع وجود و همراه با تمام اشیاء می‌داند. معیت صنع و صانع در کارگاه عدم که گستره بی‌زمانی و بی‌مکانی است در تجربیات شهودی مولانا قابل‌درک است. این‌معیت و احاطه قیومیت امکان فراق و تمییز را بر نمی‌تابد و در کارگاه عدم «صنع و صانع را به هم» (همان: ۷۶۲/۲) می‌بیند. نظریه اشاعره، تباین خالق و مخلوق و علت و معلول را لازم می‌داند، حال آن‌که بنیاد هستی- شناسانه عارف، ارتباط و معیت حق را با جلوه‌های خود لازم می‌شمرد و مکمل نظریه وحدت وجود است. مولانا سلطه حق را بلامنازع و فعل و قول او را بلاشرط و جبر محمود و ناظر بر معیت او با اشیاء و آن‌جا که به‌سقوط تکلیف و نفی امر و نهی الهی شود جبر مذموم می‌داند که: «این معیت با حق است و جبر نیست» (همان: ۱/۱۴۶۴).

ج- تجلی و عدم تکرار آن: به‌عقیده اشاعره، اگر خدا اعراضی را که وجود اشیاء را حفظ می‌کند خلق نکند، اشیاء لحظه‌ای نمی‌پایند، بقای چیزها نتیجه خلق عراض بقا در آن‌هاست و اگر خدا از خلق، منصرف شود، شی از استمرار وجود بازمی‌ماند: «قال شيخنا أبو الحسن الأشعري أن فناء الجسم يكون باناً

لا یخلق الله فیہ بقَاء و اما العَرْضُ فَاِنَّمَا یفنی فی الثانی مِن حَالِهِ خُدُوْثُهُ لِاسْتِحَالِهِ بَقَائِهِ» (بغدادی، ۱۹۲۸: ۴۵ و نیز ۶۷). اعراض طبعاً زوال‌پذیر و گذرا هستند: «الاعراضُ كُلُّهَا لا تبقی وقتین...» (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۵۸). مولوی این قاعده کلامی-فلسفی را به‌دایره اصطلاحات و جهان‌بینی عرفانی وارد کرده از سویی به پیروی از آنان، اثبات مُحَدِثِی می‌کند که هر لحظه دست در کاری دارد و لم‌یزلی ولایزالی او را یادآور می‌شود و از سوی دیگر اصطلاحات مربوط به «تجلی» نامحدود و لامکرر را که تنها خاصان حق درمی‌یابند و به انواع افعالی و ذاتی و... طبقه‌بندی می‌شوند ذکر می‌کند. (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۳۹۱/۳ و ۳۵۶/۲ و ۱/۵-۹۶۰ و ۵۷۹/۶ و...). وی تجدد اعراض و جواهر و اصل «لاتکرار فی التجلی» را در ابیات گوناگون بیان کرده استمرار فیض حق را سبب اتصال لاینقطع میان عالم صورت، تعیین، رنگ و عالم بی‌صورت، بی‌رنگ و اطلاق می‌داند. به نظر وی، هیچ‌یک از تجلیات حق به دیگری نمی‌ماند. افعال و تجلی افعال و آثار حق گوناگون است آنچه موجب فناست غیر آن است که موجب بقاست و در هر آنی فنا و بقا حاصل می‌شود لاجرم تجلی غیر متکرر است و به مشاهده و عیان درک می‌شود زیرا هر تجلی، اذهاب و اعطای خلقی جدید را مستلزم است. تجلی ذات و افعال در هیچ حال بر یک‌گونه نیست: «اگر صدهزار تجلی کند، هرگز یکی به یکی نماند» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). وی از قاعده «العرض لا یبقی زمانین» به اصطلاحات مربوط به تجلی و عدم تکرار آن متوجه شده چنان‌که در شرح بیت:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا

(مولوی، ۱۳۶۵: ۱۱۴۴/۱)

گویند: «چنان‌چه در اصطلاح این طایفه علیه مقرر است که تجلیات اسماء و صفات را تعطیل و تکرار نیست، لهذا مظاهر در هر آن موجود شوند و باز معدوم گردند، زیرا که تجلی جلال در هر آن از موجود سلب وجود کند و تجلی جمال در هر آن افاضه وجود نماید» (خواجeh ایوب، ۱۳۷۷: ۱۰۹/۱-۱۱۰). از منظر متکلم، عالم صرفاً نمایشی از استمرار و بقا دارد، حال آن‌که در جهان‌بینی شهودی مولوی، هر لحظه عالم ممکنات بر اثر تجلی قوه فعلیه ازلی حق فانی شده باز وجود می‌یابد. خلع و لبس تعطیل‌بردار نیست. خداوند آنآ فأنآ در کون و فساد اهتمام دارد، بنابراین تغییر و تحول همیشگی است:

کل یوم هـو فی شان بخوان مر ورا بی‌کار و بی‌فعلی مدان

(مولوی، ۱۳۶۵: ۳۰۷۱/۵)

به عقیده مولوی تجلی اسماء متقابله حق، چون محیی و ممیت که در هر آن جلوه‌گری می‌کند سبب تجدد امثال است. اسماء جمالی هر «آن» ایجاد و اسماء جلالی در همان «آن» قلع وجود می‌کنند:

آن جمال و قدرت و فضل و هنر زآفتاب حسن کرد این سو سفر

(همان: ۹۸۵/۵)

چون در اسماء الهی تعطیل روا نیست خلع و لبس همیشگی است. هیچ‌شی از قبضه تصرف او بیرون نیست. جواهر و اعراض موجود در این‌عالم، مظاهر حقایق موجودات عالم وجودند و بدون آن-ها موجود نمی‌شوند. از عالم عدم تا عالم وجود چندین راه نیست هر دو درهم‌بافته‌اند و «از عدم‌ها سوی هستی هر زمان» چندین‌کاروان از عالم عدم به‌عالم وجود می‌آیند و کاروان در کاروان از عالم وجود به‌عالم عدم روند (مولوی، ۱۳۶۵: ۱/۱۸۸۹) از منظر عارف، تجلی حق از حیث فاعلیت او دائمی است ولی از جهت قابلیت جلوات وی دائمی نیست:

قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزینه قدرت تو کی گریخت

(همان: ۱۸۸۶/۱)

الحق نهان‌سپاهی پوشیده‌پادشاهی هر لحظه حمله‌آورد آنگه به‌اصل و اشد

(همان، ۱۳۸۵: غزل ۱۷۰)

## ۶-۲- حرکت اعراض و جواهر:

در نگاه اشاعره، اعراض قائم به‌نفس نیستند: «سَمَى الْعَرَضُ عَرَضًا لِأَنَّهُ لَا يَقُومُ بِنَفْسِهِ» (الاشعری، ۱۹۸۰: ۳۷۰). باقلانی، پیرو اشعری، عرض را چیزی تعریف می‌کند که دوام‌نمی‌آورد و در لحظه دوم، فنا می‌شود: «هِيَ الَّتِي لَا يَصِحُّ بَقَاءُهَا وَ هِيَ الَّتِي تُعْرَضُ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَ تُبْطَلُ فِي ثَانِي حَالِ وَجُودِهَا» (باقلانی، ۱۹۵۷: ۱۸). در بحث معرفت‌الوجودی اشعری، جواهر، «مجموع‌العرض» یا چیزی جز یک کل مرکب از شماری اعراض گوناگون نمی‌تواند باشد. جواهر و اجسام ثابت‌اند و حرکت و تجدد و تبدل را بر ایشان روانیست و قائل به‌تبدل جواهر در حریم کفر و زندقه وارد شده‌است (همایی، ۱۳۶۶: ۱/۱۶۷)، زیرا اگر اعراض هم ثابت باشند لازم می‌آید عالم هستی و ممکنات از مبدا آفرینش مستغنی باشند (همان: ۹۸۰/۲) و اگر بقای جواهر ممکن می‌بود لازم می‌آمد که عرض بقا در آن-ها ممکن باشد و چون چنین عرضی فی‌ذاته توانایی بقا نمی‌تواند داشته‌باشد و بقای جواهر را تا بی-نهایت یا باید به‌اعراض نسبت داد یا به‌دخالت اصل بقادهنده دیگری که به‌عقیده اشعری، همان حکم خداوند در حفظ وجود یا محو ارادی ذرات جهان است بدین‌ترتیب چه ذرات و چه اعراض معلق از حکم الهی هستند و خلق مجدّد آن‌ها را تا زمانی که می‌خواهد ادامه می‌دهد. (فخری، ۱۳۹۴: ۲۳۴) بغدادی از قول ابوالحسن اشعری نقل می‌کند که: «إِذَا أَرَادَ فَنَاءَ الْجِسْمِ لَمْ يُخْلَقِ الْبَقَاءُ فِيهِ» (بغدادی، ۱۹۲۸: ۶۷). به‌نظر باقلانی، جواهر فرد یا همان جزء لایتجزا به‌شرطی حاصل می‌شود که عرضی بر آن افزون شود

جوهر و عرض و جسم آفریده خدای‌اند و اگر او لحظه‌ای از آفرینش بازایستد همه‌چیز زوال یابد (حنالفاخوری، ۱۳۷۳: ۱۵۵). مولوی قاعده تجدد امثال را هم شامل اعراض و هم شامل جواهر دانسته آن‌را از انحصار تعلق صرف به‌عرض بیرون آورده به‌کل عالم امکان، چه جوهر و چه عرض، اعم از ارضی و سماوی تعمیم داده‌است. جمیع چیزها به‌حسب اقتضای ذاتی، لحظه‌به‌لحظه نیست و با اتصال به‌فیضان وجود رحمانی، به‌لباس هست ملبس می‌شوند. از منظر مولانا نه فقط «العرض لایبقی زمانین» بلکه «الموجود لایبقی زمانین»:

صورت از بی‌صورتی آید برون باز شد کائا الیه راجعون

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست

(مولوی، ۱۳۶۵: ۲/۱-۱۴۴۱)

به‌عقیده وی، «جمله عالم خود عرض بودند» (مولوی، ۱۳۶۵: ۹۷۶/۲) و آیه شریفه «هل آتی - الإنسان حیناً من‌الدَّهرِ لم یکن شیئاً مذکوراً» (۱/دهر). گرچه در شأن انسان آمده مجازاً کل عالم را نیز دربردارد (زمانی، ۱۳۸۳: ۲۶۹/۲ به‌نقل از المیزان). مولانا از این بیت به‌بعد به‌مراتب صدور خلقت از عقل کل تا اعراض و نظام طولی آفرینش اشاره می‌کند که اشاعره منکر آن بودند. وی و ابن عربی درباره عرض بودن کل عالم هم‌عقیده‌اند. ابن عربی در فصّ شعیبی می‌گوید: «و أمّا الاشاعره فما عَلموا أنّ العالم کلّه مجموعُ اعراضٍ فهو یَبْدَلُ فی کُلِّ زمانٍ إِذِ العَرَضُ لایبقی زَمَانین» (القاشانی، ۱۳۷۰: ۱۸۶)؛ چنان‌که شبستری نیز آن را تأیید کرده‌است:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لایبقی زمانین

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

به‌عقیده مولوی، بقای همه موجودات مادی و مجرد، به‌طریق تجدد امثال و تعاقب افراد متماثل رخ می‌دهد و در هر طرفه‌العین همه‌چیز معدوم و جهانی نو با مشخصات مماثل و مشابه جایگزین می‌شود. وجود که از عالم قوه به‌عالم فعل درآمده، می‌روید و می‌زاید و می‌رود، هرکه پندارد کاری از برای خود می‌کند بغایت دور افتاده‌است. تجدد امثال شامل همه موجودات عالم امکان می‌شود اعم از جوهر و عرض. به‌عقیده مولوی، کل عالم عرض است نه صفات منتسب به‌آن. عالم و مافیها همه اعراض و تعینات بی‌شمار جوهر الهی یا ذات مطلق‌اند که مدام پدیدار و ناپدید می‌شوند: «در همه عالم اگر مرد و زن‌اند/ دم به‌دم در نزع و اندر مردن‌اند» (مولوی، ۱۳۶۵: دفتر ۶/۷۶۱)؛ نه صرفاً این‌عالم (همان: ۲۲۶۶/۳) بلکه هر دو جهان عرض شمرده می‌شود (همان، ۱۳۸۶: ۷۳). به‌عقیده وی، جوهر غایی، حق - تعالی و هر دو جهان، صورت، آلت و عرض‌اند:

تو جوهری و هردو جهان مرتورا عرض      جوهر که از عرض طلبند هست ناپسند  
(همان، ۱۳۸۵: غزل ۷۳)

### ۱-۶-۲ تجدد عالم درون:

از نظر مولوی، تجدد و تبدل تنها شامل عالم بیرون نمی‌شود. عالم درون آدمی نیز از حکم خلع و لبس خارج نیست. هر آن بر او خیالاتی جدید چهره می‌نمایند که با خیالات پیشین متفاوت‌اند. جزر و مد خواطری، توقف‌ناپذیرند، بنا بر قول ابوطالب مکی: «الخواطرُ رُسُلُ الحَقِّ فاستجب لها» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۵۰۲/۴) و توجیه عرفانی آن از نگاه عارف، منشأ و مغرس واحد و یگانه‌ای است که عالم درون و بیرون آدمی، محل ظهورات دما دم اوست حال آن‌که خود بی‌تغییر و ثابت است:

هم چنانک از پرده دل بی‌کلال      دم به دم درمی‌رسد خیل خیال  
گر نه تصویرات از یک مغرسند      در پی هم سوی دل چون می‌رسند  
(مولوی، ۱۳۶۵: ۱/۶-۲۷۸۰)

مولانا تغییر مداوم احوال درونی آدمی را «هم‌چو جو اندر روش، کش بند نی» (همان: ۳۶۴۲/۵) و «چون قلم در پنجه تقلیب رب» (همان: ۳۹۴/۱) می‌داند. جویی که آب آن، خواطر متفاوتی است که بر دل عارف می‌گذرد و یا چون کوبک سعد یا نحسی است که در دل «چون ستاره خانه‌خانه می‌رود» (همان: ۳۶۸۶)، هر روز و هر دم «شدن» در اندیشه نیز رخ می‌دهد:

هر دمی فکری چو مهمانی عزیز      آید اندر سینه‌ات هر روز نیز  
(همان: ۳۶۷۶)



## نتیجه‌گیری

پیش از آن‌که مفهوم سیروورت و شدن‌های متوالی را در آرای اشاعره بتوان یافت آن را در آرای دانشمندان یونانی و متفکرانی هندی نظیر بودا می‌توان یافت. در نگاه اشاعره و عرفا خداوند خلاق علی‌الدوام است ولی تعبیر ایشان در عین داشتن شباهت، تفاوت‌هایی دارد. مولوی که تفکری بر اساس آراء اشاعره دارد در تجربیات شهودی خود و در مقام فنای افعال، جز حق خالق و فاعلی نمی‌بیند و هنگام بحث برای جذب عقول عامه که با اسباب ظاهری مأنوس‌اند به بیان رابطه علی پدیده‌ها می‌پردازد. نظریه اشاعره مبتنی بر تفکری منطقی است ولی مولوی مطابق مشرب عارفانه خود، وحدت، تجلی و معیت حق را شهود می‌کند. پذیرش وحدت وجود، جای نظام علت و معلولی را به‌شأن و تجلی می‌دهد. وی مطابق باورهای عرفانی، نگاهی متفاوت و استعاره‌گونه به معانی جوهر و عرض داشته، اصل را خداوند و کلّ عالم ماسوی‌الله را عرض دانسته، هر لحظه آن را در تغییر و تبدل می‌داند، گاه انسان و دل او را جوهر و عالم کبیر را عرض می‌شمارد و معتقد است کاروان هستی همواره از غیب رسیده در غیب می‌رود کمون‌ها به‌ظهور و ظهورها به‌کمون می‌روند. مبدأ ماهیات، محسوسات، معقولات، مفردات، مرکبات، جواهر و اعراض، جمله اوست و آنچه در عالم ملک ظاهر می‌شود جلوه عالم اطلاق است. از منظر اشاعره، جواهر موضوع قانون لحظه‌ای بودن وجود قرار نمی‌گیرند، اما مولانا در عین این‌که جز حق جوهری نمی‌یابد کل عالم و مافیها را در حال سیروورت می‌بیند. مستند تفکر مولوی با متکلمان یکسان نیست و مبتنی بر تجربیات عارفانه است. وی نمودین بودن وسایط، معیت و تجلی حق، حرکت جواهر را نیز بر اساس اندیشه‌های عرفانی خود بر آرای اشاعره می‌افزاید.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (۱۳۷۰). منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: امیرکبیر.
۳. الاشعری، الامام ابی الحسن علی بن اسمعیل. (۱۳۹۷/۵۱۹۷۷ م). الابانه عن اصول الدیانه. تقدیم و تحقیق و تعلیق: فوقیه حسین محمود. (الطبعه الاولى). قاهره: کلیه البنات جامعه عین الشمس.
۴. -----، -----، -----، رساله الاستحسان الخوض فی علم الکلام. تحت مراقبه سید شرف الدین احمد. حیدرآباد. هند: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.
۵. -----، -----، -----، (۱۹۵۵). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. صححه و قدم له و علق علیه حموده. غرابه قاهره: المكتبه الازهریه للتراث.
۶. -----، -----، -----، (۱۹۸۰ م - ۱۴۰۰ ه). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. تصحیحه هلموت ریتر. (الطبعه الثالثه). دارالنشر فرانشتاینر.
۷. افلاطون. (۱۳۸۴). چهار رساله. ترجمه: محمود صناعتی. (چاپ سوم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. -----، -----، -----، دوره کامل آثار افلاطون. جلد اول. ترجمه: محمدحسن لطفی. رضا کاویانی. (چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. الایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۲۵ ه. ۱۹۰۷ م). شرح المواقف فی علم الکلام، الجزء - الاول. شارح علی بن محمد جرجانی. بتصحیح: السید محمد بدرالدین نعلانی. قاهره: مطبعه السعاده.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۰). خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن. ترجمه: شیوا کاویانی. (چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. الباقلانی، ابی بکر محمد بن طیب. (۱۳۸۲). الانصاف فی ما یجب اعتقاده و لایجوز الجهل به. التحقیق و التعلیم و تقدیم: محمد زاهد الحسن الکوثری. (الطبعه الثانيه). تهران: موسسه الخانجی.
۱۳. -----، -----، -----، (۱۹۵۷ م). التمهید. تصحیح: یوسف مکارثی الیسوعی. بیروت: المكتبه الشرقيه.
۱۴. البغدادی، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر التمیمی. (۱۳۴۶/۱۹۲۸). اصول الدین. استانبول: مطبعه الدوله.
۱۵. النهانوی، محمد علی. (۱۱۵۸ ق). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. ج ۲. ناشر: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۶. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مقدمه. شرح و تعلیقات: ویلیام چیتیک. (چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. الجوبینی الشافعی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله. (۱۶/۵/۱۹۹۵ م). کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد. بیروت. لبنان: دارالکتب العلمیه.
۱۸. حنا الفاخوری، خلیل الجر. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. (چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. خواجه ایوب. (۱۳۷۷). اسرار الغیوب. شرح مثنوی معنوی. ج ۱. تصحیح و تحشیه: محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). سرّ نی. (چاپ سوم). تهران: انتشارات علمی.
۲۱. زمانی، کریم. (۱۳۸۳). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر دوم. (چاپ یازدهم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران، امیرکبیر.
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). فربه تر از ایدئولوژی. (چاپ هشتم). تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۲۴. شایگان، داریوش. (۱۳۷۵). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. (چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). گلشن راز. مقدمه، تصحیح و توضیحات: صمد موحد. (چاپ دوم). تهران: انتشارات طهوری.
۲۶. شریف، میرمحمد. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱. تهیه و گردآوری ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵). الملل والنحل. تحقیق: امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور. بیروت، لبنان: دارالمعرفه.
۲۸. شیخ، سعید. (۱۳۶۹). مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان. ترجمه: علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات جامی.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷/۵/۱۹۸۷ م). المطالب العالیه من العلم الالهی. تحقیق: احمد حجازی سقا. لبنان، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۱. فخری، ماجد. (۱۳۹۴). سیر فلسفه در جهان اسلام. ترجمه: نصرالله پورجوادی و همکاران. (چاپ ششم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی. (چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. القاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
۳۴. کینی، جان جی. (۱۳۷۳). افلاطون. ترجمه: عزت‌الله فولادوند. تهران: کیهانشان، نسل قلم.



Received: 2019-02-03

Accepted: 2019-08-20

From Ash'arites to Mowlavi about the Substance and Accident and  
Perpetual Creation

Fateme Heydari\*

Associate Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad  
University, Karaj Branch, Karaj, Iran

Abstract

The idea of instability of creatures, successive becoming, perpetual creation in philosophical, theological and mysticism thoughts has had different and similar interpretation. Muslim theologians familiarity with Greek and Indian thoughts and mystic explanations and interpretations of Quran have left behind different believes in religious and mystical culture. The concept of becoming, in the discussion of the knowledge of the universe of Ash'arite's theologians in the form of the rule: "The accident doesn't remain in two moments" leads to rejection of causal connections and proving God's absolute authority. Mowlavi teaches to his audiences his thoughts based on his mystical method while he accepts the impact from this rule. He also considers substances to be changing and sees their origins and truth as the Unity which has a different manifestation, moment by moment in addition to accidents. In his belief, levels of existence experience new existence after non-existence in succession of instants and at the same time they are not different from the Unity and they bring up idea of Unity of existence, manifestation and with-ness of God. This article intends to explain how Ash'arite's theologians and Mowlavi .Jalal al-Din thought about the concept by analytical-descriptive method

Keywords:

"Mowlavi", "Accident", "Substance", "Perpetual creation", "Manifestation

\*fatemeh.heidari@kiaui.ac.ir