

خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا

دکتر عزیزالله سالاری*

چکیده

حضرت حق تنها وجود حقیقی است و پدیده‌ها همه ظهور و تجلی و پرتو اویند. آن‌ها هیچ استقلالی از خود ندارند و عین تعلق به خداوندند. تجلی حضرت حق به دلیل توسع الهی تکرار پذیر نیست. از این رو تجلی او مدام است و با نفس رحمانی‌اش (بسط وجود بر اعیان)، دم به دم آفرینش نو می‌شود. بر این بنیاد، خلق جدید (آفرینش مدام) همان تجلی مستقر و تکرارناپذیر حق است.

با تجلی جمالی حق، پدیده‌ها بقا می‌یابند و با تجلی جلالی، فانی می‌شوند. این بقا و فنا و خلع و لبس دائمی است (= خلق مدام).

حرکت جوهری و خلق مدام هر دو گویای تحول و تجدیدند؛ اما این دگرگونی در اولی، ناشی از تحول نهادی و سیلان جوهری ماده و در دومی، فراتر از این، ناشی از تجلی مداوم حضرت حق تعالی است. در اولی لبس بعد از لبس و در دومی خلع و لبس است.

قلمرو خلق مدام، کل آفرینش است، حال آن که حوزه حرکت جوهری، عالم جسمانیات است. اولی بر مبادی کشفی و شهودی و دومی بر مبادی عقلی استوار است. موضوع اولی نفس وجود و موضوع دومی هیولی (ماده) است.

واژه‌های کلیدی: ۱- خلق مدام ۲- حرکت جوهری ۳- ابن عربی ۴- ملاصدرا

* استادیار دانشکده صدا و سیمای تهران

۱. مقدمه

مبحث خلق جدید (خلق مدام)، نخستین بار توسط محیی الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰) در دو اثر *گران سنگ فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* طرح شد. این دیدگاه بر پایه جهان‌شناسی شهودی و عرفانی شکل گرفت که به تبع آن تجدد و نو شدن جهان به گونه‌ای عام و گسترده موجه گردیده، و مقبول افتاده است.

بعدها صدرالمتألهین شیرازی معروف به ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹) با الهام از نظر خلق جدید و آیاتی چند از قرآن کریم و ژرف کاوی پیرامون آرا و اندیشه‌های فیلسوفانی چون زینون الیائی، ابن رشد و ابن سینا در باب حرکت، ضمن بررسی فیلسوفانه و نقد دقیق عالمانه، به طرح حرکت جوهری پرداخت.

این دو نظر (خلق جدید و حرکت جوهری)، گرچه بر مبانی متفاوت و مختلفی، استوار بوده، و از قلمرو یکسانی برخوردار نیستند، ولی از آن جایی که هر دو بزرگ (ابن عربی و ملاصدرا)، نگاهی مشترک به تحول و تجدد جهان دارند، سزاوار بحثی تطبیقی و یا مقایسه‌ای است. از این رو وجوه اشتراک و افتراق این دو نگرش که یکی عرفانی-شهودی و دیگری فلسفی است، روشن خواهد شد.^۱

۲. قوه در مقابل فعل

موجودات عالم یا بالفعل بوده و جنبه بالقوه ندارند، یعنی فاقد ماده و امکان استعدادی‌اند (= مجردات) و یا بالقوه، بی آن‌که از فعلیتی برخوردار باشند (= هیولای اولی) و یا هم جنبه بالقوه دارند و هم جنبه بالفعل (= جسم). موجودی که هم جنبه قوه دارد و هم جنبه فعل، موضوع حرکت است. زیرا خروج از قوه به فعل (= حرکت) نه صرفاً مربوط به قوه محض است و نه فعلیت محض؛ بلکه هر دو مستلزم حیثیت (قوه و فعل) است.

۳. ثابت و سیال

پس از آن‌که ملاصدرای شیرازی نظام فلسفی خویش را بر «اصالت وجود» بنیان نهاد و از این رهگذر موفق به کشف و اثبات «حرکت جوهری» شد، این حقیقت ظاهر شد که جواهر مادی عین حرکتند. بر این اساس، دیگر سکون نقطه مقابل حرکت نیست، زیرا سکون در جایی معنا دارد که حرکت عارضی باشد، نه ذاتی و جوهری. به سخن دیگر، تقابل حرکت و سکون از نوع عدم و ملکه است. از این رو حرکت عارضی بر جسم نمی‌شود که با عدم عروضش نام سکون را بر آن بگذاریم؛ بلکه جوهر مادی، عین تغییر و حرکت است و در

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۱۵

مقابل، جواهری هستند که ذاتاً ثابت و فراتر از زمان و مکان و قوه و امکان استعدادی‌اند. از این رو به چنین جواهری- به سبب محکوم نبودن به تغییر و حرکت- نمی‌توان نسبت سکون داد؛ بلکه این جواهر در مقابل جوهر مادی که عین سیلان و جریان است، قرار دارند و بایستی آن‌ها را موصوف به ثبات- در برابر تغییر- کرد.

پس وجود به ثابت و سیال، یا بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود. اشیایی که دارای قوه‌اند، وجودشان سیال و متغیر است؛ و اشیایی که فاقد سیلان و تغییرند- چون ماده ندارند- فاقد قوه‌اند. یعنی مجردات که ماده ندارند، قوه و سیلان و تغییر هم ندارند.

۴. جوهر و عرض

تعریف جوهر: جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی (که بی‌نیاز از آن ماهیت باشد) نخواهد بود. الماهیه إذا وُجِدَت فی الخارج، وُجِدَت لافی موضوع (مستغنی عنها) (۱۰، مرحله ۶).

تعریف عرض: عرض ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی (که بی‌نیاز از آن ماهیت باشد) خواهد بود. الماهیه التي إذا وُجِدَت فی الخارج، وُجِدَت فی موضوع (مستغنی عنها) (همان).

جوهر ۵ قسمند: عقل، نفس، ماده (هیولی)، صورت و جسم. از میان اقسام یادشده، بحث ما در جوهر مادی و جسمانی است و جوهر مجرد از موضوع حرکت جوهری بیرونند. مثال: در پدیده‌ای مانند سیب، صفاتی چون شیرینی، گردی، سرخی، نرمی و ... اعراضند؛ زیرا استقلالی از خود ندارند و موجودیت آن‌ها وابسته به شیئی است و خود آن شیء (سیب) که موصوف آن صفات بوده، جوهر است. اصل و نهاد شیء مادی، جوهر است و اوصاف آن اعراض هستند.

۵. اثبات حرکت جوهری

برای رعایت اختصار در این نوشتار، به بیان دو برهان بسنده می‌کنیم:

۵.۱. برهان اول

این برهان بر چند مقدمه استوار است که عبارتند از:

۵.۱.۱. وجود عرض، تابع وجود جوهر و از مراتب آن است. توضیح: گفتیم که تحقق عرض، همان موجودیت آن در موضوع (= جوهر) است و از خود هیچ‌گونه استقلالی ندارد. بلکه هم‌چون طول، عرض، عمق از ابعاد جوهر مادی بوده و بدون جوهر، از خود هویتی و

موجودیتی ندارد. چرا که از شوؤن و مراتب جوهر بوده و قائم به آن است. یعنی در خارج یک موجود داریم که دو مرتبه جوهر و عرض را - که تقسیمی است عقلی - از آن انتزاع می‌کنیم، نه این‌که این دو مقوله - در واقع - از هم جدایی داشته، سپس با هم گره خورده‌اند و موجودی ساخته‌اند مرکب از جوهر و عرض؛ بلکه همانند صفت و موصوف در خارج جدایی ناپذیرند. ما در عالم خارج سرخی نداریم، بلکه شیء سرخ داریم. نیز، گردی، نرمی، زبری، بلندی، کوتاهی و ... به‌خودی خود و به‌طور مستقل نداریم، بلکه شیء گرد بلند و کوتاه و ... داریم و قوام این اوصاف، رهین قوام موضوع آن‌ها یعنی شیء (جوهر) است. اگر موصوفی و متبوعی نباشد، صفت و تابع با اتکا به چه تکیه گاهی تحقق می‌یابد؟ مگر غیر از این است که هویت عرض، عین قائم بودن و وابستگی به جوهر است؟ مگر غیر از این است که عدم قوام عرض به جوهر که موضوع و متعلق آن است، مساوی است با عدم عرض؟ اگر چنین نیست و عرض متعلق و قائم به جوهر است و تابع آن، و اگر هستی عرض فرع بر جوهر و عین تبعیت از جوهر است، پس در مقدمه اول تردیدی نیست.

۵.۱.۲. تغییر و تحول تابع، فرع بر تغییر و تحول متبوع خویش است: این مقدمه کاملاً روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد.

۵.۱.۳. نتیجه: پیداست که تغییر و تحول عرض که تابع است، ناشی از تغییر و تحول متبوع و معروض خویش است و تا آن معروض (= جوهر) متحول نشود، عرض که هویت مستقلی از خود نداشته و وجودش مساوی با تعلق و تبعیت از جوهر است، متحول نمی‌شود. بر این بنیاد، حرکت و تغییر عرض، مستلزم حرکت و تغییر جوهر است (= حرکت جوهری) (۲، ج: ۳، ص: ۱۰۳).

ملاهادی سبزواری، برهان یاد شده را این‌گونه به نظم در آورده است:

و جوهریه لدینا واقعه

إذا كانت الاعراض كلاً تابعه

والطبع ان یشب فینسد العطا

بالثابت السیال کیف ارتباطا

و حرکت جوهری، نزد ما (رهروان ملاصدرا) واقعیت دارد. چه، اعراض کاملاً تابع جوهرند. چنان‌چه طبیعت (= جوهر مادی) ثابت باشد، عطا و بخشایش خداوند متوقف می‌شود. چگونه موجود سیال (= عرض در حال تغییر و حرکت) با ثابت (= جوهر که بنا به فرض ثابت است) ربط و وابستگی دارد؟

«علامه طباطبایی» (رض) هم در این مورد چنین استدلال می‌کند: «الاعراض من مراتب وجود الجوهر، لما تقدم ان وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها، فتغیرها و

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۱۷

تجددها لایتم الامع تغییر موضوعات‌ها الجوهریه و تجدها، فالحرکات العرضیه دلیل حرکت الجوهر» (۱۰، فصل هشتم).

اعراض از مراتب وجود جوهر است، زیرا چنانچه گذشت، وجود فی نفساً اعراض عین وجود آن‌ها برای موضوعشان است. پس تغییر و تحول اعراض امکان‌پذیر نیست مگر با تغییر و تحول موضوع آن‌ها (= نهاد و یا جوهر). بنابراین، حرکت‌های عرضی نشانگر حرکت جوهری است.

۵.۲. برهان دوم

۵.۲.۱. مقدمه اول: زمان امتدادی است سیال و بی‌قرار که از ابعاد اشیای مادی است.
۵.۲.۲. مقدمه دوم: اجزای بالقوه زمان با هم جمع نمی‌شوند، بلکه به‌طور مستمر و پی‌در پی موجود گشته و حدوث جزء بعد در گرو زوال جزو قبل است (= تدریجی الوجود).
نتیجه: وجود جوهر اشیای مادی، وجودی است سیال، متجدد و تدریجی.
وقتی زمان امتداد موجودات جسمانی باشد، موجود جسمانی که ذاتاً چنین امتدادی را دارد، مسلماً موجودیتش تدریجی است. همان‌گونه که جسم ذاتاً دارای ابعاد ثلاثه «طول، عرض و عمق» است و این ویژگی‌ها از ذات جسم مادی انتزاع می‌شوند. زمان به عنوان بعد چهارم ماده، کمیتی است ناپایدار و «غیر قارالذات» که از آن انتزاع می‌شود و در این صورت، دال بر ناپایداری ذات چنین موجودی است (۷، فصل ۳۳).

۶. جوهر ازلی و غایی

می‌توان از آثار ابن عربی چنین استنباط نمود که وی خداوند را جوهر می‌داند و همه عالم را عرض و طفیل و تعینات او، همان‌گونه که در میان فیلسوفان مغرب زمین، بزرگانی چون توماس اکوینی، رنه دکارت و باروخ اسپینوزا چنین نظری دارند. البته نگرش ابن عربی در این باب، با فیلسوفان یاد شده تفاوت دارد. محیی‌الدین در فص شعبی از فصوص، بر این اعتقاد تصریح می‌ورزد که «ان العالم کله مجموع العرض» یعنی جهان پدیده‌ها تماماً مجموعه عرض‌هاست.

قیصری شارح معروف فصوص، عالم ممکنات (جواهر و اعراض) را همه به خداوند قائم و از این لحاظ اعراض می‌خواند: «ان مجموع العالم من حیث انه عالم اعراض کلها قائمه بالذات الالهیه» (۱۲، ص: ۴۸).

مجموعه عالم از این جهت که عالم است، اعراض بوده و همه به ذات خداوندی متکی‌اند. پروفیسور ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه‌های مک‌گیل کانادا و کیو ژاپن، دیدگاه ابن عربی مبنی بر جوهر ازلی و غایی دانستن خداوند را چنین بیان می‌کند: «تمام موجودات در این

عالم چه جواهر و چه اعراض، در حقیقت، اعراضی‌اند که بر سطح ظاهری جوهر غایی، پدیدار و ناپدیدار می‌شوند؛ دقیقاً مانند حباب‌های بی‌شماری که بر سطح آب پیدا و ناپیدا می‌گردند. این‌ها همه «اعراضند»؛ چرا که حتی آن اشیایی 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 نیست ... ابن عربی ذات مطلق یا خداوند را در این رابطه، جوهر ازلی و غایی قلمداد می‌کند. این تعبیر، گمراه کننده است؛ از این رو نباید این حقیقت را از نظر دور بداریم که ابن عربی در این مورد اصطلاحات ارسطویی «جوهر - عرض» را به شیوه‌ای استعاره گونه به کار می‌گیرد. پس خدای را هم چون جوهری انگاشتن ... از دید ابن عربی چیزی جز یک استعاره فلسفی نیست؛ چرا که از دیدگاه او، خدا وجود محض است و آن چه که وجود محض است، می‌بایست و رای هر مقوله‌ای باشد» (۲۰، ص: ۴۴).

پیدااست که اگر فیلسوفان مغرب زمین چون دکارت و اسپینوزا و توماس اکوینی چنین اعتقادی داشته باشند، به معنای داخل بودن خداوند در مقوله جوهر، در اصطلاح ارسطویی نیست. دکارت می‌گوید: «هرگاه جوهری را تصور می‌کنیم، موجودی را تصور کرده‌ایم که به موجود دیگری غیر از خودش نیاز ندارد. و در حقیقت، جوهری که چنین صفتی داشته باشد، جز خدا چیز دیگری نیست» (۹، ص: ۲۹۲).

اما نظر تک جوهری اسپینوزا چنین است که: «در نظر اسپینوزا، جوهر به معنی شیء قائم به ذات و مُدرک لذات است. قوام این معنی به دو چیز است: اول این که وجود جوهر، در قوام محتاج به غیر نیست. دوم این که جوهر چیزی است که تصور آن، محتاج این نیست که به غیر خود حمل شود» (همان).

هم‌چنین اسپینوزا می‌گوید: «مقصود من از خداوند، موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهری دارای صفات نامتناهی که هر یک از صفات، مبین ذاتی سرمدی و نامتناهی ... جوهر الهی نامتناهی غیرقابل تقسیم، واحد و سرمدی بوده و وجود و ماهیت در خدا یکی است» (۱۴، ص: ۳۲).

به هر حال، تعبیر جوهر درباره خداوند به معنای ماهیتی که «اذا وُجِدت فی الخارج وحدت لافی موضوع» و محل و تکیه‌گاه اعراض، صحیح نیست، ولی بدین سان که خداوند را تنها حقیقت هستی که متکی به دیگری نیست، و همه اغیار قائم به او و شوون و تعینات او هستند، اشکالی ندارد و چنین تعبیری در آثار محیی‌الدین و دیگر عارفان به کار رفته است. مرحوم استاد «فاضل تونی» در بیان «فی الجواهر و العرض» فصوص می‌نویسد: «مراد شارح این است که جوهر و عرض در اصطلاح اهل عرفان و اصطلاح اهل حکمت، از یکدیگر

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۱۹

ممتاز است. چه، جوهر در اصطلاح عرفا حقیقتی متبوعه است که عوارض و لواحق او را احاطه کرده است؛ و عرض حقیقتی است تابعه که به جوهر لاحق می‌شود و وجود جامع بین جوهر و عرض می‌باشد. چه، وجود است که به صورت جوهر و عرض تجلی کرده؛ پس جوهر مظهر ذات و اعراض مظهر صفات الهیه است و حقیقت جوهر همان ذات واجب است و ممکنات، اعراض تابع ذاتند. چنان که گفته‌اند:

عالم عرض است و جوهرش حق این است رموز سیر مطلق» (۱۱، ص: ۴۴)

۷. جایگاه تجلی در جهان‌شناسی عرفانی

با توجه به جهان‌شناسی عرفانی، به ویژه این باور که تنها حقیقت هستی حضرت حق تعالی است، به جا و ضروری است تا به‌طور اجمال، مسأله تجلی و اقسام آن را بیان کرده و از این طریق خلق جدید (مدام) را تعقیب نموده و به تبیین آن بپردازیم.

۷.۱. اقسام تجلی

تجلی بر دو قسم است: یکی تجلی ذاتی که مبدأ انکشاف حقایق غیبی است از ورای حجاب و دیگری تجلی صفاتی است که مبدأ و منشأ آن، صفات و اسما و حجب نوری است. در برخی از کتاب‌های عرفانی آمده است که حضرت حق دو گونه تجلی دارد:

۱- تجلی ذاتی حَبَّی (= تجلی علمی غیبی) که به «فیض اقدس» یا مرتبه عَمَّا موسوم است. این تجلی، ظهور و پدیدار شدن حق در صورت اعیان ثابت، در حضرت علم است.

۲- تجلی وجودی شهودی که عبارت است از ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابت و به «فیض مقدس» موسوم است و در نتیجه آن، جهان خارج تحقق می‌یابد. از این‌رو، اولی تجلی ذاتی حضرت حق است که موجب ظاهر شدن اعیان می‌شود و دومی سبب تحقق و وجود احکام و آثار اعیان می‌شود.

پاره‌ای از عارفان هم مانند عزالدین محمود کاشانی، به سه تجلی (ذات، صفات و افعال) معتقدند. به هر حال، ظهور و تجلی و فیض حضرت حق موجب وجود عالم است و در دیدگاه عارفان، حضرت حق فاعل بالتجلی و فاعل بالعشق است. بر این باور است که حافظ می‌گوید «طفیل هستی عشقند آدمی و پری».

در تجلی ذاتی حبی که حضرت حق از مرتبه کُنز مخفی و غیب الغیوبی به در آمد، فیض اقدس او صورت علمی ممکنات (اعیان ثابت) را به وجود آورد. هم‌چنین صورت علمی، ممکنی به نام عشق را پدید آورد و در تجلی دوم (= تجلی وجودی شهودی) عشق از وجود علمی غیبی (تجلی اول) فراتر رفته و وجود خارجی یافت و همه عالم در شعله عشق و عشق‌بازی فرو رفت:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوام افتاد
این همه عکس می و نقش و نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد(حافظ)

در کتاب *تحریر القواعد* آمده است: «امداد حق سبحانه و تعالی و تجلیات پیاپی او، مستمر و مداوم است. یعنی او دائم الفضل علی البریه است پس تجلیات حق، مستمر و مدام است و بلکه حق را یک تجلی ذاتی و یک فیض گسترده است که چون به قوایل گوناگون می‌رسد، کثرت را در آن‌ها اظهار می‌کند و این بیان مطابق با «قاعده الواحد» است که تجلی فائض از حق را، یک فروغ رخ ساقی می‌داند که در جهان ظاهر شد و به حسب قوایل مختلفی که در جهان ظاهر هستند، عکس‌ها و نقش‌های مختلفی را آشکار نموده است» (۴، صص: ۸-۶۶۷).

۲.۷. تمثیل

برای بیان رابطه میان وحدت و کثرت و این که همه اعیان و ماهیات، تجلیات وجود واحد است، از تمثیل‌هایی استفاده می‌شود. از جمله:

۱.۲.۷. تمثیل موج و دریا: وجود حقیقی دریاست و اعیان و ماهیات، امواج و

حباب‌ها:

موج‌هایی که موج هستی راست	جمله مرآب را، حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو	در حقیقت حباب آن بود
پس از این روی هستی اشیا	راست چون هستی سراب بود

این تمثیل زیباترین تمثیل‌ها در بیان حقیقت یاد شده است که نشان می‌دهد جلوه (هر چند مراتب دارد) از متجلی جدا نیست. به همین سبب، حضرت امام خمینی (ره) در تفسیر سوره حمد، بر برتری آن در میان تمثیل‌ها سخن می‌گوید.

۲.۲.۷. تمثیل نور و شیشه‌های رنگارنگ: وجود حقیقی واحد، نور است و اعیان و

ماهیات، مانند شیشه‌های رنگارنگ و گوناگون:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود	کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود و یا زرد و کبود	خورشید در آن هم به همان شکل نمود

۳.۲.۷. تمثیل رخسار و آینه‌های گوناگون: وجود حقیقی رخساری است یگانه و

اعیان و ماهیات هم آینه‌های مختلف:

معشوقه یکی است لیک، بنهاده به پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۲۱

در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا صورت خویش به فرموده حضرت «امام خمینی (ره)»: «تمام چیزهایی که در عالم واقع می‌شود، از همان جلوه است و چون همه امور، همه چیزها از اوست و به او برمی‌گردد و هیچ موجودی از خودش چیزی ندارد؛ خودی در کار نیست ... اگر آنی آن تجلی برداشته شود، تمام موجودات لاشی می‌شوند، از حالت وجودی خارج شده و به حالت اولشان برمی‌گردند».

۳.۷. تجلیات الهی

سجادی در فرهنگ علوم عقلی، تجلیات الهی را چنین بیان می‌کند: «تجلیات الهی عبارت از موجودات عالم وجودند که مظهر صفات متکثره حقند. چه، آن که فیض حق مانند آب روان است و موجودات مانند نهری و هر جزیی از اجزای نهر که تعیین کنی، آبی که در او باشد، غیر از آبی است که «آن» سابق در آن بوده است و غیر آبی است که «آن» لاحق در آن خواهد بود و فیض حق را تعطیل نباشد و همواره موجودات عالم از فیوضات دائمه او برخوردار و مستفیض به فیض دائم التجلی اویند و در مقام ترقی از مقامی به مقامی بالاترند و هر آنی را اقتضایی است که برحسب آن مستفیض گردند» (۶، ص: ۹-۱۴۸).^۲

۴.۷. لاتکرار فی التجلی

از اعتقادات مسلم عارفان - که آن را فراتر از رهیافت عقلانی می‌دانند - این است که تجلی حضرت حق تکرارپذیر نیست. شیخ اکبر - محیی‌الدین عربی - سر این مطلب را چنین بیان می‌دارد: «و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس و لا یکرر التجلی، و یرون ایضاً شهوداً ان کل تجل یعطی خلقاً جدیداً و یدهب بخلق. فذهابه و هو عین الفناء عندالتجلی و البقاء اما یعطیه التجلی الاخر» (۲، ص: ۱۲۶).

اما اهل کشف می‌بینند که حق تجلی می‌کند در هر نفس، و تجلی او مکرر نمی‌شود و به نظر شهودی می‌بینند که هر تجلی، خلقی را می‌برد و خلق جدیدی عطا می‌کند. پس بردن (آن خلق) عین فناست هنگام تجلی و عین بقاست، چون تجلی دیگری عطا می‌کند. خوارزمی از شارحان فصوص، در بیان این جمله ابن عربی می‌گوید: «تجلی او مکرر نمی‌شود؛ زیرا که آن چه موجب فناست، غیر آن است که موجب بقاست؛ در هر آنی فنا و بقا حاصل می‌گردد، لاجرم تجلی غیر مکرر باشد» (۵، ص: ۴۴۸).

همان گونه که بیان شد، در جهان‌شناسی عرفانی، موجودات مصداق وجود نیستند، بلکه جلوه‌های وجودند. نور نیستند، بلکه پرتو نورند و استقلالی از خود ندارند و کیانشان در اضافه (اشراقیه) به حضرت حق است. از این رو موجودیت آنان چه در پیدایش و چه در دوام و بقا، به همین اضافه اشراقیه است و این فیض دمدام به موجودات می‌رسد. موجودات، مدام

ظاهر به ظهور و تجلی معشوق ازلی می‌باشند و «هر لحظه به شکلی بت عیار درآید» و لا تکرار فی التجلی.

لاهیجی در شرح گلشن راز، مبنا و سرّ تکرارناپذیری تجلی را «کل یوم هو فی شأن» می‌داند: «چون به حکم «کل یوم هو فی شأن» هر لحظه و هر نفس حق را شوؤنی و ظهوری دیگر است و تکرار در تجلی الهی واقع نیست» (۱۵، ص: ۸۰).

حاصل آن که، تکرارناپذیری تجلی حق تعالی این است که متصف به صفات جمال و جلال (اسما و صفات لطفی و قهری) است و این صفات مدام کارگرد و اگر ممکن است استعداد وجود داشته باشد، حضرت حق به واسطه رحمت رحمانی‌اش در آن تجلی نموده و هستی بخش آن ممکن می‌شود. اما بعد از آن، صفات قهری و جلالی حق که زایل کننده مخلوقات و تعینات است، آن مخلوق ذاتاً ممکن را به زوال می‌برد و این روند بقا و فنا و نیز ایجاد و اعدام، استمرار یافته و تکرارپذیر هم نخواهد بود.

ایزوتسو در نوشتار خلق مدام ضمن این که مبدع خلق مدام را عین القضاة همدانی دانسته، می‌گوید: «بر اساس نظریه عین القضاة، در واقع هر وجود (ی) فی نفسه یک ناموجود (معدوم) است. روشن شدن یک ناموجود در پرتو «نور وجود» (نورالوجود) فقط بر مبنای نسبت متحقق میان آن شیء و منبع غایی وجود امکان‌پذیر است و این نسبت وجودی در هر لحظه کلاً متفاوت از لحظه‌های سپری شده و نیز لحظه‌های بعدی خواهد بود. به سخن دیگر، کل جهان هستی لحظه به لحظه خلق جدید می‌یابد. این تلقی در چارچوب وسیع‌تر خود، در واقع همانا بینش عین القضاة درباره مفهوم «خلق مدام» است» (۳، ص: ۲۶).

۸. معنی و تعریف خلق جدید (=خلق مدام)

در باب «خلق جدید» و شرح و بسط آن در دید عارفان و راهیان کشف و سلوک، نخست از تعریف ابتدایی آن آغاز می‌کنیم و سپس به جوانب مختلف بحث به حد وافی می‌پردازیم.

۸.۱. معنای خلق جدید و تعریف آن

«این اصطلاح عرفانی است و عبارت از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات است و یا عبارت از اتصال امداد وجودالرحمن است به هر واحدی از موجودات ممکنه؛ و ممکن‌الوجود به ذات خود معدوم است «ان یثأ یذهبکم یأت بخلق جدید» (۶، ص: ۲۵۳).

شارح مکتب ابن عربی «شیخ عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۵ق) می‌گوید: «هو اتصال امتداد الوجود من النفس الرحمن، ای کلّ ممکن لانعدامه بذاته مع قطع نظر عن موجد و

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۲۳

فیضان الوجود علیه منه علی التوالی، حتی یکون فی کل آن خلقاً جدیداً لاختلاف نسبة الوجود الیه مع الآتات و استمرار عدمه فی ذاته» (۱۳، ص: ۱۶۱).

خلق جدید، عبارت از اتصال هستی از نفس رحمانی به هر ممکنی به سبب معدوم بودن به ذات خویش، با قطع نظر از به وجود آورنده‌اش، و افاضه وجود از سوی به وجود آورنده‌اش به صورت مستمر است؛ تا جایی که هر لحظه‌ای در خلقی دگر باشد، به واسطه اختلاف نسبت‌های وجودی به او در لحظه‌ها و پی در پی بودن عدم آن در ذات خودش.

خلق جدید که با اصطلاحات دیگری چون «خلق مدام»، «تجدد امثال»، «تبدل امثال»، فنا و بقا، سیر و حبس، مرگ و رجعت، خلع و لبس، حشر و نشر و ... نام برده می‌شود، بدین معنی است که فیض وجود دمام است و مدام به سوی عالم ریزش می‌کند. چون عالم امکان، تجلی حضرت حق است و پرتوی از نور وجود او، و نیز «لاتکرار فی التجلی (= در تجلی تکرار نیست)»، و این فیض دمام در ملک امکان به صورت «خلع و لبس» انجام می‌پذیرد، از این رو، موجودیتی خلع می‌شود تا موجودیت دیگری پدید آید. گویی لباسی از تن موجود امکانی بیرون آورده می‌شود، تا لباس دیگری تن او را بپوشاند. از این رو صاحب گلشن راز چه شیوا خلق مدام را به نظم کشیده و می‌گوید:

جهان کل است در هر طرفه‌العین	عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر ساعت جوان و کهنه پیر است	به هر دم اندر و حشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن لحظه که می‌میرد، بزاید
بود ایجاد و اعدام دو عالم	چو خلق و بعث نفس ابن آدم
همیشه خلق در خلق جدید است	اگرچه مدت عمرش مدید است

۸.۲. نفس الرحمن چیست؟

گفتیم که از دیدگاه عارفان، حقیقت واحدی به نام وجود که همان حق است و موجودات همه تجلیات او، بر گستره عالم پرتو افکنده و اعیان به سان شیشه‌های گوناگون، مظاهر این پرتو خورشید وجودند. این تجلی و پرتو وجود، موسوم به «نفس رحمانی»، «وجود منبسط»، «تجلی ساری»، «فیض مقدس» و نام‌هایی از این قبیل است. از ابن عربی است که: «العالم ظهر فی نفس الرحمن» (= عالم در نفس رحمانی ظاهر شد) (۲، ص: ۱۲۶). قیصری در شرح فصوص می‌نویسد: «نفس رحمانی، عبارت است از انبساط و گسترش وجود بر اعیان» (۱۲، ص: ۴۸).

در فرهنگ علوم عقلی چنین آمده است: «مراد از نفس رحمانی، فیض وجودی حق تعالی است که تمام ممکنات مراتب تعینات فیض‌اند ... عرفا مرتبه تفصیل اسما و صفات الهی را نفس رحمانی نامند» (۶، ص: ۵۹۷).

ابن تَرکه برای مثال، نفس را دارای سه مرحله می‌داند: مرحله اول، مبدأ صدور آن پیش از دم برآوردن و هنگام حبس نفس در قفسه سینه است؛ که در این مرحله، حروف در اجمال محض بوده و امتیازی میان الف و ب نیست. مرحله دوم، وقتی است که نفس خارج می‌شود، ولی هنوز با مقاطع دهان برخورد نکرده است. در این مقام، حروف به‌طور اجمالی ظهور می‌کنند، ولی مشخص نیستند. مرحله سوم، مرتبه‌ای است که دم با مقاطع دهان برخورد کرده و موجب می‌شود که حروف و کلمات ظاهر و از همدیگر متمایز شوند.

ابن تَرکه با توجه به مثال مراحل نفس، «نفس رحمانی» را مانند مرحله سوم دانسته و می‌گوید: «فیض مقدس نظیر دم در هنگام گستردگی است که موجب ظهور تمایز حروف و کلمات در نشئه عین می‌گردد. این تجلی فیض مقدس به زبان اهل تحقیق «نفس رحمانی» نامیده می‌شود. وجه تسمیه آن، از جهت همان تشبیه به نفس انسانی است که هنگام دم، یک امر بسیط است و در اثر برخورد با مخارج فم، موجب ظهور حروف گوناگون می‌گردد. بر این اساس، نفس رحمانی به مصداق (ما امرنا الا واحده قمر/ ۵۰) همان امر واحدی است که حکیم به مفاد قاعده «الواحد» آن را تنها از ناحیه خداوندی می‌داند» (۴، ص: ۴۷۲).

۳.۸. بیان خلق جدید

خوارزمی در شرح عبارت «ولایشعرون لما هم علیه و هؤلاء هم فی لبس من خلق جدید» از فص شعبی فصوص الحکم می‌گوید: «و این محجوبان را شعور نیست به آنچه ایشان بروی‌اند، از تبدیل و تقلیب حالی به حالی؛ از آن‌که اعیان ایشان اعراض متبدله است در هر آن، و حق سبحانه و تعالی ایشان را خلعت تازه می‌دهد در هر زمان. و ایشان را این خلق جدید ملتبس و پنهان (می‌ماند) لاجرم این معنی را محقق می‌دانند که:

فانی است غیر از خدای جهان ندارد بقایی جهان یک زمان

خدای جهان هرچه اهدا کند به تجدید امثالش ابقا کند» (۵، ص: ۴۴۸)

مظاهر و تجلیات گوناگونی که به ملک هستی می‌رسد، به سبب اضافه اشراقیه حق تعالی و نیز وجود منبسط و نفس رحمانی واحد است که به اعتبار پذیرندگان تعینات گوناگون ظهور می‌نماید و این اضافات گوناگون متعدد موجب نمی‌شود تا وجود یگانه وحدانی حق تعالی و نیز فیض اقدس و تجلی ساری او متکثر شود. فیض و تجلی و عطای پروردگار به خلق، وجودی است واحد که تکثر یافتن آن طفیلی و بالعرض است.

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۲۵

باید دانست که میان ثبات فیض و تغییر و تبدیل مستفیض، مغایرتی وجود ندارد؛ بدینسان که خلق و فیض ثابت است و مخلوق مدام در تغییر و تبدل است:

همیشه فیض فضل حق تعالی بود در شأن خود اندر تجلی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل از این جانب بود هر لحظه تبدیل

خوارزمی می‌گوید: «و از آن روی که خلق جدید هم از جنس خلق است، محجوبان را اطلاع بر خلق جدید حاصل نمی‌شود، و می‌پندارند که همان خلق اول است که سالها باقی است. اگر چه عارفان در نظر اول این معنی را ادراک می‌کنند، بی‌هیچ تکلفی» (ص: ۴۴۹).
تمثیلی که در مورد خلق جدید در بسیاری از کتب دیده می‌شود، این است که نور چراغ پیوسته در بقا و فناست و هر نفس، وجود چراغ در تبدیل است و تجدد که در نظر سطحی، گمان می‌رود، این فروزش از آغاز تا پایان یکی است:

هم امر محقق‌ی و هم امر خیال جوینده‌ای آن چه نزد عقل است محال
هر لحظه شود وجود حال تو جدید با آن که همانی ابداً در همه حال
پس جهان لحظه به لحظه در خلع و لبس است و وجودش آن به آن تجدید می‌شود.
کهنه می‌رود و نو می‌آید و دوباره این نو کهنه می‌شود و وجود دیگری پدید می‌آید و فیض وجود، از سوی حق پیاپی صادر می‌گردد و هر لحظه معدوم و موجود می‌شود. مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
شبستری در گلشن راز آورده است که:

درو چیزی دو ساعت می‌نپاید در آن لحظه که می‌میرد، بزاید

شیخ محمد لاهیجی بیت یادشده را چنین شرح می‌دهد: «یعنی در جهان هیچ شیء دو ساعت به یک حال نمی‌پاید و به یک قرار ثابت نیست و هر چه هست در هر ساعت و آن، نیست می‌گردد و هست می‌شود و از غایت سرعت تجدد فیض رحمانی، پندارد که بر همان یک قرار است و ایجاد و اعدام ایشان که ساعت به ساعت واقع است، معلوم نمی‌شود. و در آن لحظه که می‌میرد، یعنی منعدم می‌شود، می‌زاید؛ یعنی به امداد نفس رحمانی و تجلی وجودی موجود می‌گردد. و مردن و زاییدن با هم است؛ و مردن در حقیقت غیر زاییدن و زاییدن، غیر مردن است. و مردن عبارت از رجوع کثرت است به وحدت؛ و زاییدن عبارت از ظهور وحدت است به صورت کثرت و تعینات امکانیه» (ص: ۴۹۵).

پس، موجودات در جنبشند و بی‌قرار، ولی این بی‌قراری ناپیداست و آرام و قرار می‌نماید و «تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب»: کوهها را می‌نگرید، گمان می‌برید

که سکون و آرام دارند، حال آن که همانند ابر در سیر و حرکتند. اما اگر با چشم عرفانی به عالم بنگرید، در می‌یابید که دم به دم در خلع و لبس است:

توگویی دائماً در سیر و حبسند
همه در جنبش و دایم در آرام
که پیوسته میان خلع و لبسند
نه آغاز یکی پیدا، نه انجام

موجودات عالم، بنا به «کلّ شیءٍ هالکٌ آلاً وجهه» هر دم معدوم می‌گردند و بنا به ضرورت «بل هم فی لبسٍ من خلقٍ جدیدٍ» هر دم موجود می‌گردند؛ آن هم موجودیت نوین و خلق جدید. و این به یمن تجلی «نفس رحمانی» است که دمام در خلق جدید است و چون این تجلی وجودی به سرعت تحقق می‌یابد، ما معدوم شدن و خلق دوباره را احساس و ادراک نمی‌کنیم:

ولی هر لحظه می‌گردد مبدل
در آخر هم شود مانند اول

این تبدل و تجدد به‌طور مدام واقع می‌شود و به علت صفت ذاتی امکان، هر لحظه لباس وجود از تن پدیده‌ها برکنده می‌شود و به تجدد فیض رحمانی هر لحظه لباس جدیدی از وجود می‌پوشند، ولی به سبب سرعت انقضا و تجدد، این حقیقت بر ظاهر بینان مشهود و مکشوف نیست:

چیزی که نمایشش به یک منوال است
در بُدو نظر گرچه بقائی دارد
واندر صفت وجود در یک حال است
آن نیست بقا، تجدد امثال است
شاید مقصود شبستری از بیت «در آخر هم شود مانند اول»، همان حقیقتی است که بیان شد؛ یعنی آدمی از خلق و آفرینش جدید به دیده ظاهر غافل است و گمان می‌کند که خلع و لیبسی در کار نبوده و این همان وجود اولی است و اصلاً آفرینش دیگری صورت نگرفته است. در حالی که:

همیشه خلق در خلق جدید است
اگر چه مدت عمرش مدید است

پیداست که ارباب معرفت و رهنوردان وادی سلوک، به توفیق درک و کشف حقیقت خلق جدید نایل آمده و تجلی حق تعالی را به اسمای جمالیه و جلالیه او مشاهده می‌کنند. یعنی این که حق با اسمای جلالیه، لباس وجود و تعیین از ممکنات خلع، و با اسمای جمالیه لباس نوینی می‌پوشاند. به اسمای جلالیه فنا را و به اسمای جمالیه بقا را، به اولی قبض و به دومی بسط را تحقق می‌بخشد.

علامه آشتیانی مطلب یادشده را چنین بیان می‌کند: «موجب بقا در تجلیات، غیر از موجب فناست؛ هر تجلی، مُعطی خلقی و موجب خلع صورت دیگری است. شاید یکی از معانی قول حق «و یدهب بخلق» و یکی از معانی «یمحو الله ما یشاء و یثبت» و «کل یوم هو فی شأن» همین باشد. در تفسیر علی بن ابراهیم، در تفسیر «خلق الارض فی یومین»،

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۲۷

وارد است «ای وقتین ابتداء الخلق و انقضاءه» هر ممکنی چون در مقام ذات معدوم است، در هر آنی در مقام حدّ ذات به عدم موصوف است و محتاج موجدی است که او را وجودی جدید ببخشد؛ و چون صُور مفاض بر هیاکل ممکنات و صُوری که به اقتضای ذات ممکن خلع می‌شود، از یک جنسند، محجوبین گمان می‌کنند که حقایق عالم ثابت است» (۱، ص: ۲۳۹).

این تجلیات و خلق مدام برحسب «کل یوم هو فی شأن» است. یعنی فیض حضرت حق (= فیض تجلی رحمانی) و امداد وجودی او بنا به اقتضای شؤونات ذاتیه چنین می‌کند.

۹. تطبیق حرکت جوهری و خلق جدید

اکنون پس از شرح و بیان حرکت جوهری و خلق جدید، به تطبیق میان آن دو می‌پردازیم (۱۶). گرچه در ضمن مباحث پیشین، تا حدودی بدین امر پرداختیم و قلمرو و مشی و چارچوب آنان را مشخص نمودیم. علاوه بر این، جا دارد تا اجمالاً و به‌طور مشخص آن دو را تطبیق نموده و از این طریق، مطالب این نوشتار هم جمع‌بندی شود.

۹.۱. وجوه اشتراک

۱- قایلان به حرکت جوهری و خلق جدید، هر دو معتقد به تحول و تجدید و هر دو جوهر و عرض را در دگرگونی می‌بینند. اولی، این دگرگونی را ناشی از تحول نهادی و سیلان جوهری ماده می‌داند و دومی، فراتر از این، ناشی از تجلی پیوسته حضرت حق تعالی.

۲- هر دو به فیض همیشگی پروردگار و توحید افعالی باور دارند و به گونه‌ای «کل یوم هو فی شأن» را در باورهایشان تفسیر می‌کنند.

۳- هر دو پوشیدن لباس تجدد (= لبس) را بر اندام عالم ماده جایز می‌دانند و بر این باورند که پدیده‌های (مادی) عالم پیوسته لباس جدیدی می‌پوشند:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی، نونو می‌رسد

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
مستمری می‌نماید در جسد

۴- صدرا در کتاب *اسفار* معتقد است که از خاستگاه‌های حرکت جوهری، خلق جدید عرفانی است و از ابن عربی و عقیده او در این باب یاد می‌کند (۸، صص: ۱۳-۱۱۲).

۵- الف- خلق جدید و حرکت جوهری هر دو از جوهر نشأت می‌گیرند: یکی از جوهر ازلی و غایی و دیگری از جوهر مادی.

ب- رابطه و نسبتی که فلسفه صدرا میان جوهر و عرض قایل است، در بینش عرفانی محیی‌الدین میان حق و تمام خلق برقرار است؛ یعنی ذات حق جوهر و همه مخلوقات

عرض‌اند. البته بیان این تفاوت ضروری است که در نگاه ابن‌عربی، جوهر ازلی، ثابت و تغییرناپذیر بوده ولی در دیدگاه صدرا ذاتاً متغیر و سیال است.

۶- هر دو متعلق جعل بسیطند؛ یعنی ثبوت شیء، نه ثبوت شیء لشیء. در یکی، ثبوت جوهری است که ذاتاً سیال است و در دیگری، ثبوت موجودی است که ذاتاً ناموجود است.

۲.۹. وجوه اختلاف

۱- خلق جدید بر مبنایی شهودی استوار است و بنیادی فراحسی و فراعقلی دارد، اما مبادی حرکت جوهری، عقلی است.

۲- حوزه بحث خلق جدید، کُلّ مخلوقات و ممکنات است؛ در حالی که حوزه حرکت جوهری فقط عالم ماده است. حرکت جوهری در آن جایی است که امکان استعدادی باشد و لازمه‌اش سیر از قوه به فعل است؛ اما در خلق جدید چنین نیست، در هر جا چه امکان استعدادی باشد و چه نباشد، وجود دارد.

۳- موضوع خلق جدید هم مانند قلمرو آن، وسیع‌تر از موضوع حرکت جوهری است. موضوع اولی نفس وجود و دومی هیولی (= ماده) است.

۴- از دیدگاهی عقلی، هستی مساوی با حقایق است و همان‌طور که خداوند حقیقت دارد، پدیده‌ها هم حقیقت دارند، اما از دیدگاه شهودی، ملک هستی را حقیقتی است یگانه که همان حق تعالی است و غیر او، حقیقت نمایند. دیدگاه فلسفی و عقلی در تحلیل حرکت جوهری بر مبنای اصالت وجود است؛ اما دیدگاه عرفانی خلق جدید، بر مبنای اصالت ماهیت و یا به گفته خودشان اصالت حقیقت است. عارف به وحدت وجود و فیلسوف به کثرت وجود معتقد است. حتی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» صدرا هم با وحدت وجود عارفان تفاوت دارد.

۵- از منظری عرفانی، علت و معلول به شیوه حکیمان مطرح نیست؛ آن‌گونه که معلول موجودیتی داشته باشد؛ بلکه متجلی و تجلی، مطرح است و آفریدگار است که با ظهور و تجلی خویش، جلوه‌ها و مظاهر دارد. اما این جلوه‌ها و مظاهر مستقل از متجلی نیستند؛ بلکه همانند موج و حباب بر سطح دریا که از دریا هم جدا نیستند و به فرموده حضرت امام خمینی (ره) در تفسیر سوره حمد، این مثال‌ها فقط برای تقریب به ذهن است و گرنه رابطه ظاهر، ظهور و مظهر فراتر از این‌هاست.

فیلسوفان به سلسله علل معتقدند و این سلسله را در طول علت العلل می‌دانند. پس به عللی غیر از ذات حق معتقدند؛ ولی عارفان بر مبنای وحدت وجود، بر این نظرند که اصل و حقیقت اصلی، حق تعالی است و غیر او تجلی اویند و بر طبق آیه «و ما امرنا الا واحده...» معتقدند که آفریدگار تنها یک تجلی دارد که به آن «وجود منبسط» گویند.

خلق مدام در نگاه ابن عربی ۱۲۹

از دیدگاه عارف، نفس رحمانی یا وجود منبسط و تجلی ساری «حق مخلوق» به است (= حقی که تمام پدیده‌ها را خلق می‌کند) و مرتبه‌ای است در بردارنده اعیان ثابت، که خلقشان «یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد». بر این اساس، سلسله طولی و عرضی و کثرات مورد نظر فیلسوف، از لوازم آن وجود (منبسط) است و این اعتقاد را فراتر از برهان و دستاورد کشف و شهود می‌دانند که ماهیات با یک فروغ رخ ساقی یعنی با یک تجلی (=وجود منبسط) موجود می‌شوند. جهان در دیدگاه عارف، عبارت از همان ماهیاتی است که با این تجلی موجود می‌شوند. اما فیلسوف معتقد به حرکت جوهری، بر مبنای اصالت وجود، معتقد به وجود سیال است. اعتقاد به حرکت جوهری، مستلزم آن است که وجود یک پارچه سیال و متصلی داشته باشیم که سیلان آن، مستمر باشد و این دیدگاه در مقابل مدعیان خلق جدید است که قایل به موجود شدن و معدوم شدن مستمرند، به عبارت دیگر، در حرکت جوهری اتصال مطرح بوده، ولی در خلق جدید انفصال پی در پی. و - چنان که گفته آمد - در حرکت جوهری، تجدد، لبس بعد از لبس است؛ حال آن که در خلق جدید، خلع و لبس است. در یکی تجدد اتصالی است و در دیگری انفصالی. در یکی جهان، دم به دم موجود می‌شود و در دیگری دم به دم موجود و معدوم گشته و مدام در حشر و نشر و مرگ و رجعت و سیر و حبس. به قول عبدالرحمن جامی:

در هر نفسی بَرَد جهانی به عدم آرد دگری چو آن همان دم به وجود

از این رو گفته شد که فعل و خلق در عرفان - به خصوص آثار ابن عربی - سلسله‌ای است در تجلیات و ظهورات حق (= فتوح) در مجالی اعیان و مظاهر اشیا، نه آفرینش از عدم؛ و چون تجلی و ظهور حق دائمی است و تکرارناپذیر، پیوسته در خلق جدید است. در صورتی که این رابطه و این نسبت میان خالق و پدیده‌ها و حرکت جوهری، تحقق ندارد.

در نگاه فیلسوفان مخلوقات مانند خالق، حقیقت دارند و معلول هم چون علت، اصیل است و از میان این معلول‌ها، تنها معلول مادی است که مشمول حرکت و تجدد جوهری است و این تجدد در چارچوب تجلیات عرفانی نیست، بلکه نهاد و ذات ماده خود بی‌قرار است و جوهر مادی پیوسته ناآرام. جوهر، خود حقیقتی است که خداوند آن را جعل و خلق می‌کند و به سبب بی‌قراری ذاتی و سیلان دائمی‌اش، خلق و جعل جوهر مساوی است با خلق و جعل حرکت.

بر این بنیاد، خلق جدید در جهان‌بینی شهودی - عرفانی و اعتقاد به تجلی معنی می‌دهد، حال آن که حرکت جوهری در جهان‌بینی فلسفی و اعتقاد به نظام علی و معلولی و بر مبنای اصالت وجود توجیه‌پذیر است.

۶- در نگاه قایلان به خلق جدید، حق تعالی جوهر ازلی و غایی است و غیر او، چه جوهر و چه عرض (در اصطلاح فلسفه) در حکم أعراضند؛ زیرا قائم به ذات حقند. بر این مبنا، جوهر و عرض از تجلی حق تعالی که جوهری است ثابت و جاودانه، جلوه‌گر شده‌اند و چون این جوهر جاودانه «کل یوم هو فی شأن» بوده، و تجلی او نونو (= لا تکرار فی التجلی)، مدام در خلق جدید است و جلوه‌ها و مظاهر او دائماً در مرگ و رجعت و خلع و لبس هستند.

اما در نگاه قایلان به حرکت جوهری، حضرت حق جوهر نبوده و فراتر از هر مقوله‌ای است. به علاوه، مُراد آنان جوهر مادی است، نه جواهر مفارق، و سیال است نه ثابت و ازلی. از این رو مقصود از اعراض، متعلقات جوهر است؛ یعنی آن اوصاف و خصوصیات شیء که از خود استقلالی نداشته و به تبع جوهر در حرکت و تحولند. چنان‌که بیان شد در نظر صدرا و معتقدان به حرکت جوهری، آفریدگار جوهر را به جعل بسیط می‌آفریند و جوهر ذاتاً بی‌قرار است و مدام در تجدد (لبس بعد از لبس) است و اعراض به واسطه جوهر در تجدد و سیلانند، نه به طور مستقیم.

۷- خلق جدید، مرگ و رجعت است، فنا و بقا است و خلاصه «خلع و لبس» است؛ ولی حرکت جوهری، اشتدادی و استکمالی است و «لبس بعد از لبس» است. گویی جوهر در طی مراتب خود، لباسی را می‌پوشد و در مرتبه بعد لباسی بر آن لباس. مثل مراتب طولی که هر مرتبه‌ای دربردارنده مراتب مادون است.

۸- زمینه حرکت جوهری بالقوه بودن ماده است؛ و اگر این جنبه پذیرشگری نباشد و ماده مراتبی که پذیرش آن را دارد، بالفعل داشته باشد، زمینه‌ای برای حرکت جوهری نیست و این حرکت به انتها می‌رسد. همان‌گونه که در باب معاد به عنوان دستاورد حرکت جوهری این مسأله مطرح است. اما زمینه خلق جدید، چنین است که همه پدیده‌ها ذاتاً ناموجودند و با تجلی حضرت حق موجود می‌شوند و این تجلی، بنابر عدمی بودن ذاتی موجودات امکانی، لحظه به لحظه تجدید می‌شود. چنان‌چه این تجلی و امداد از جانب خداوند قطع شود، همه پدیده‌ها معدوم می‌گردند. پس زمینه حرکت در حرکت جوهری، بالقوه بودن اشیا است، ولی خلق جدید، وابسته به چنین زمینه‌ای نیست و به لحاظ معدومیت ذاتی اشیا است و این که پدیده‌های امکانی به سبب اضافه اشراقیه به حق تعالی، هر دم به فیض و امداد و تجلی‌اش نیازمندند. از این رو معدومیت ذاتی آن‌ها همیشگی است و نیازشان به فیض و آفرینش حضرت حق هم همیشگی است و این فیض دمام، همان خلق جدید (مدام) است.

یادداشت‌ها

- ۱- پیش از این، علامه جلال الدین همایی در کتاب *پربار مولوی نامه* به چنین بحث مقایسه‌ای پرداخته است که به جهت اهمیت آن، به شکل رساله‌ای مستقل از سوی انجمن حکمت و فلسفه ایران چاپ و انتشار یافت.
- ۲- جهت آگاهی بیشتر رجوع کنید به منابع ۱ و ۴.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، فص شعبی، با تصحیح ابوالعلا عفیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۴)، *خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودائی* دن، ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، (صائن الدین علی بن محمد ترکه)، تهران: انتشارات الزهرا.
۵. خوارزمی، تاج‌الدین حسین ابن حسن، (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، ج: اول، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۲)، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (۱۴۰۴ق)، *اسفار*، ج: ۳، قم: انتشارات مصطفوی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (۱۳۷۹ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج: ۳، قم: انتشارات مصطفوی.
۹. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. فاضل تونی، محمدحسین، (۱۳۶۰)، *تعلیق بر فصوص*، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. قیصری، داوود بن محمود، (بی‌تا)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ قدیم.

۱۳۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۳. القاشانی(کاشانی)، کمال‌الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *اصطلاحات الصوفیه*، تهران: انتشارات بیدار، چاپ دوم.

۱۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۳)، *اسپینوزا*، ترجمه و تحشیه: سید محمد حکاک، تهران: انتشارات حکمت.

۱۵. لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۶۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.

۱۶. همایی، جلال‌الدین، (بی تا)، «تجدد امثال و حرکت جوهری» از کتاب *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.