



بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن

نویسنده: باقریان، رسول

ادیان و عرفان :: حکمت عرفانی :: زمستان 1390، سال اول- شماره 2

از 119 تا 140

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/952659>

دانلود شده توسط : حمید علوی

تاریخ دانلود : 1393/06/19 09:25:45

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.com

بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن

رسول باقریان*

چکیده

مسئله تجدد امثال یکی از مسائل مهم عرفان نظری است که درک دقیق آن جز از طریق شهود امکان پذیر نیست. این موضوع بیانگر خلقت عرفانی است. بر اساس تجدد امثال، مظاهر خارجی انعدام ذاتی دارند و بیش از لحظه‌ای در متن وجود خارجی دوام نخواهند داشت و دایم جای خود را به مظهری کاملاً مشابه می‌دهند. به تعبیر دیگر، در تجدد امثال، موجودات دایم در حال آفرینشند و هر موجودی در هر لحظه، جایگزین موجودی مشابه اما غیریکسان در لحظه قبل می‌شود. طبق این دیدگاه، آنچه را دوران بقای یک موجود می‌پنداریم در واقع، مجموعه‌ای است بی‌شمار از آفرینش‌های متوالی و البته متکامل. از نتایج این نظریه، می‌توان به وجود تکامل در نشأت گوناگون عالم و نیز نفی هرگونه تجلی اعدامی (در مقابل تجلی ایجادی) اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تجدد، امثال، آفرینش، آن، نفس، جوهر، انعدام، استکمال.



مرکز تحقیقات کاپتور علوم اسلامی

* دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه و پژوهشگر مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
bagherianrasoul@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۵

مقدمه

مسئله تجدد امثال از جمله آموزه‌های مهم عرفان نظری است که به چگونگی فرایند آفرینش می‌پردازد. در این دیدگاه، موجودات دایم در حال آفرینشند و در نتیجه، هر موجودی در هر لحظه، جایگزین موجودی مشابه اما غیریکسان با لحظه قبل می‌شود. طبق این دیدگاه، آنچه را دوران بقای یک موجود می‌پنداریم در واقع، مجموعه‌ای است بی‌شمار از آفرینش‌های متوالی آن. این واقعیت نظام هستی در حالت عادی قابل فهم نیست و جز از طریق شهود، نمی‌توان بدان اذعان داشت.

این آموزه در ترسیم هرم هستی نیز نقشی اساسی دارد. توضیح آنکه در نظام هستی‌شناسانه عرفانی، رابطه حضرت حق با عالم، رابطه ظاهر و مظهر است و بر اساس تجدد امثال، مظاهر خارجی به دلیل انعدام ذاتی‌شان، بیش از لحظه‌ای در متن وجود خارجی دوام نخواهند داشت و جای خود را به مظهری کاملاً مشابه می‌دهند و بنابراین، فرایند خلقت لحظه به لحظه تجدید می‌شود.

با این توضیح، ضروری به نظر می‌رسد که این آموزه اساسی درست مورد توجه قرار گیرد و بایسته‌های آن در رابطه با دیگر مسائل عرفان نظری و نیز نتایج حاصل از آن تحلیل شود. این نوشتار می‌کوشد از طریق بیان مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها و برخی نتایج مهم، که عمده‌تاً از میراث مکتب ابن عربی است، فهم درستی از این مسئله ارائه دهد.



ویژگی‌های تجدد امثال

الف. خلق و آفرینش

اولین و اساسی‌ترین ویژگی تجدد امثال، مسئله خلق و آفرینش است. مسئله خلق در این رابطه، مفاد عرفانی آن است. «خلق عرفانی» به معنای ورود اشیا از بطون غیبی حضرت حق به صحنه ظهور و وجود خارجی است. به عبارت دیگر، در خلق عرفانی، اشیا سابقه عدم مطلق ندارند، بر خلاف معنای متعارف کلامی «خلق» که ایجاد اشیا از کتم عدم است.

ب. آنی بودن خلقت

دومین ویژگی مهم تجدد امثال، که در حقیقت، ویژگی اساسی خلق عرفانی است، آنی بودن خلقت است؛ به این معنا که هر شیء پس از پیدایش، یک آن بیشتر در صحنه ظهور

باقی نمی‌ماند. بنابراین، حدوث و بقای یک شیء یک آن بیش نیست. البته مراد از «آن» در اینجا «آن عرفانی» است. که جزء لایتجزای زمان عرفانی است. باید توجه داشت هم «آن» و هم «زمان» هر دو نسبتی از نسب حق تعالی هستند که در عالم جریان دارند که بخصوص در عالم طبیعت، به صورت زمان متعارف ظاهر می‌شوند. نکته جالب در این ویژگی آن است که آنی بودن خلقت نتیجه مستقیم آنی بودن تجلیات اظهاری اسما در مرحله حکومت و غلبه اسمی است، بدون اینکه بخواهیم این نسبت زمانی را در صقع ربوبی ببریم. به عبارت دیگر، مفاد «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹)، که هم شامل تجلیات و شئون اسمائی حضرت حق و هم شامل تجلیات کونی است، این است که همه اینها در «یوم»، که به تعبیر ابن عربی «اصغر الایام» است (یعنی در «آن» عرفانی)، رخ می‌دهد.^۱

ج. آفرینش‌های متعدد

با گره خوردن تجدد امثال به خلقت عرفانی و نیز آنی بودن چنین خلقت و آفرینشی، اکنون نوبت به ویژگی سوم می‌رسد و آن اینکه هر مخلوقی پس از آفرینش اولیه، دچار بی‌شمار خلقت بعدی می‌شود. چنین نیست که با یک خلقت، پرونده حدوث آن بسته شود و دوران بقای آن شروع گردد، بلکه هر آن، حدوث و خلقتی جدید در کار است که به دنبال خلقت‌های قبلی می‌آید. آنچه ما در فهم متعارف خود «بقای شیء» می‌نامیم در واقع، مجموعه‌ای از حدوث‌ها و خلقت‌هاست.

د. توالی خلقت‌ها

چهارمین ویژگی تجدد امثال توالی و تعاقب این خلقت‌های بی‌شمار است. هر شیء از بدو حدوث تا ابد دچار چنین خلقت‌هایی می‌شود. این خلقت‌ها متعاقب و متوالی یکدیگرند، به طوری که وقفه‌ای در این خلقت‌ها - به معنای عدم امداد وجودی از طرف حق - وجود ندارد. هر چند حق تعالی می‌تواند از چنین امدادی امساک نماید، ولی چنین اراده‌ای نکرده است: «یجدد الله علیها احوالاً غیرها امثالاً کانت او اضداداً مع جواز اعدام الاشیاء بمسکه الامداد بما به بقاء اعیانها لکن قضی القضیه ان لا یكون الامر الا هکذا».^۲

آنی بودن هر خلقت و توالی و تعاقب این خلقت‌ها موجب می‌شود در حالت عادی و فارغ از شهود اشیا به صورت ثابت دیده شوند؛ یعنی برای «آن» یک حدوث و بقا تعریف می‌شود، اما در واقع، هر شیء مجموعه‌ای بی‌شمار از خلقت‌هاست که به سبب سرعت این تبدل و خلقت، حس قادر به ادراک آن نیست.

ناگفته نماند که بحث توالی و تعاقب خلقت‌ها فقط برای اشیا در دوران بقایشان مطرح نمی‌شود، بلکه حتی در جایی که شیء دچار کون و فساد شده است و به تعبیری، ضد آن جایگزین آن می‌شود، باز هم جریان دارد.

ه. جهان‌شمولی

در عرفان، عالم عبارت از تمام ما سوی الله است که شامل عالم ماده و عالم مثال و عالم ارواح می‌شود و همه این عوالم تحت شمول تجدد امثال هستند. حتی این قانون در مراحل بطونی عالم و بخصوص عالم آخرت نیز جریان دارد.

و. اشتغال بر مراحل طولی

یکی دیگر از ویژگی‌های تجدد امثال آن است که مراحل طولی یک شیء خارجی را دربر می‌گیرد. بنابراین، آنچه را «بقای شیء» می‌نامیم و آنچه را «ضد شیء» می‌نامیم همه تحت شمول قانون تجدد امثال همان شیء جای می‌گیرند. این ویژگی و ویژگی قبلی به حوزه تأثیر این قانون ناظر است. ویژگی جهان‌شمولی بیان‌کننده شمول این قانون نسبت به کل عالم است و این ویژگی شامل مراحل گوناگون یک شیء می‌شود. یک شیء از بدو حدوث تا ابد، دچار حالت‌های گوناگونی می‌شود و گاهی ممکن است بر اثر فرایند کون و فساد، به شیء دیگری تبدیل شود. به لحاظ نگاه عرفانی، همه این فرایندها چون در چارچوب ثابت عرفانی همان شیء تعریف می‌شود، مشمول تجدد امثال هستند. ابن عربی در این باره می‌گوید: «...هو یجدد للجواهر الامثال او الاضداد»^۳ ناگفته نماند که وجه تسمیه این فرایند به «تجدد امثال» به معنای نفی تجدد اضداد نیست. در واقع، کلمه «امثال» در این اصطلاح، در مقابل «اضداد» وضع نشده است، بلکه این کلمه بر ویژگی دیگری از تجدد امثال، یعنی مثلثیت در مقابل عینیت، که همان تکرارناپذیری در وجود است، دلالت دارد. بنابراین، اصطلاح «تجدد امثال» بر مجموع تجدد امثال و تجدد اضداد اطلاق می‌شود.

ز. تبدل در صور

از دیگر ویژگی‌های تجدد امثال این است که بر اثر خلقت‌های مدام از طرف حضرت حق، صور عالم دایم متبدل می‌شود. بنابراین، ما در عالم با صوری مواجهیم که دایم در حال عوض شدن هستند: «انَّ عین تبدل العالم عین التحول الالهی فی الصور»^۴

البته نحوه این تبدل به صورت خلع و لبس است؛ به این معنا که صورت قبلی از بین می‌رود و صورت جدید ظاهر می‌شود: «والناس فی لبس من خلق جدید الخلق مع الأنفاس و هو فیها فی خلع و لباس»^۵

ح. تکرار ناپذیری

گفته شد که تجدد امثال مشتمل بر همه مراحل طولی است؛ هم دوران بقای یک شیء را دربر می‌گیرد و هم دوران پس از بقا و تبدل آن را. اکنون اگر بررسی خود را به دوران بقای یک شیء (به مفهوم متعارف) معطوف کنیم به لحاظ دیدگاه سطحی و متعارف، می‌بینیم که شیء مزبور در این دوران، ثابت و دست نخورده است، اما به لحاظ دیدگاه عرفانی تجدد امثال، این شیء مشمول بی‌شمار آفرینش‌های نوین بوده و هست. حال سؤال اینجاست تأثیر این آفرینش‌های لحظه به لحظه بر روی شیء چیست؟ جواب روشن است: ظاهر شدن مدام آن در صحنه وجود خارجی. اما اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید که آیا همان شیء نخستین در هر آفرینشی به وجود می‌آید؟ یعنی پس از بی‌شمار آفرینش، نتیجه آن خلقت و حدوث همان شیء اولی است؟ و به عبارت دیگر، متعلق هر خلقتی در هر آن، آیا عین شیء قبلی است؟ یا عینیتی در کار نیست؛ شیء جدید با شیء قبلی هرچند شباهت‌های ظاهری فراوانی دارد، اما قطعاً عین آن نیست، بلکه مثل آن است؟ اینجاست که ویژگی دیگری از تجدد امثال بروز می‌کند و آن اینکه دوران بقا، متشکل از امثال یک شیء است. به عبارت دیگر، مثلثیت در کار است و نه عینیت. هویت واقعی تجدد امثال، که به شهود عارفان رسیده است، در مقام توصیف و نظر، با این ویژگی کامل می‌شود. به همین دلیل، یکی از نام‌های مشهور آن «تجدد امثال» است. همان‌گونه که گذشت، کلمه «امثال» در این اصطلاح، در مقابل «اضداد» وضع نشده است بلکه این کلمه بر این ویژگی مهم و محوری (یعنی مثلثیت در مقابل عینیت و به عبارت دیگر، تکرارناپذیری) دلالت دارد. ابن عربی به این ویژگی به صورت‌های گوناگون تصریح دارد؛ مثلاً، گاهی به نو شدن امثال یا اضداد اشاره می‌کند: «...هو یجدد للجواهر الامثال او الاضداد...»^۶ نو شدن لحظه به لحظه اشیا اشاره به این واقعیت دارد که اشیا در لحظه جدید غیر از اشیا در لحظه قبل هستند. گاهی هم می‌گوید: در وجود، هیچ تکراری نداریم: «لا یتکرر شیء فی الوجود...»^۷ عدم تکرر اشیا در متن هستی، به غیریکسانی صور خلقی در فرایند تجدد امثال و نفی هرگونه عینیتی در آن اشاره دارد.

عظمت ادراکی تجدد امثال

همان گونه که از عنوان برمی آید، حقیقت «تجدد امثال» به گونه ای است که هرکس آن را مشاهده کند، از عظمتش دچار هول و ترس عظیمی می شود، اگرچه اهل کشف به واسطه تأیید الهی از چنین خوفی در امانند: «فلو شاهدته لرأیت امرأً عظیماً یهولک منظره و یورثک خوفاً علی جوهر ذاتک و لولا ما یؤید الله اهل الکشف بالعلم لتاهوا خوفاً...»^۸ بنابراین، اگر غیر اهل کشف به یکباره این حقیقت را مشاهده نمایند دچار چنین خوفی عظیم خواهند شد، بلکه حتی می توان ادعا کرد کسانی که بخواهند به طریق علم حصولی و بدون مشاهده، به تمام ابعاد این مسئله دسترسی پیدا کنند از فرط عظمت ادراکی آن، دچار چنین هول و وحشت خواهند شد.

ثابت عرفانی

بر اساس مطالب مزبور، سؤالی مطرح می شود و آن اینکه اگر اشیا همگی در معرض آفرینش های نوین هستند، چه عاملی موجب حفظ هویت هر شیء پس از گذران بی شمار خلق جدید می شود، به طوری که بتوان یک این همانی در تمام این آفرینش های نوین سراغ گرفت؛ چنان که در ادراک حسی، این همانی مزبور ثابت و پابرجاست؟

ابن عربی و اتباع او برای پاسخ به چنین سؤالی، از جوهر عالم کمک گرفته اند. توضیح اینکه اینان عالم را به دو قسمت کلی «جوهر» و «عرض» تقسیم کرده اند. این دو اصطلاح هر چند با مناسبت معنایی، از واژگان فلسفی اقتباس شده، ولی کاملاً مفاد عرفانی دارد. در دو واژه «جوهر» و «عرض»، متبوعیت و تابعیت نهفته است؛ عرض تابع جوهر است. همچنین جوهر خوداتکا و عرض غیراتکاست. از این دو ویژگی، آنچه در حصه خارجی نفس رحمانی و وجهه وجودی عالم وجود دارد جوهر، و آنچه در مجموعه تعینات موجود بوده، عرض است. جوهر عرفانی همان ظاهر خلقی نفس رحمانی و عرض عرفانی همان ذوات و جواهر اشیا و صفات و احوال آنهاست که وجهه تعینی و تحدیدی عالم به شمار می آیند. ابن عربی تصریح می کند: عالم از حیث صورت، که همان اعراض عالم است، دچار خلق جدید می شود.^۹ این بدان معناست که جوهر عالم - یعنی حصه وجودی عالم - دارای ثبات است و دچار خلق جدید نمی شود و تنها تعینات و حالات آن در حال تبدل است. بنابراین جوهر عرفانی می تواند ملاک این همانی و ثابت عرفانی در فرایند تجدد امثال باشد.

بر اساس این تقریر، عالم دارای جوهری است واحد که تمامی جواهر متعارف در آن به عنوان صور این جوهر واحد دایم مشمول تبدل و تجدد است: «العالم کله بالجواهر واحد و بالصور یختلف»^{۱۰} البته اینکه یک جوهر چگونه مایه ثبات اشیای بی شمار در حال تبدل می شود، یک پرسش اساسی است. می توان با استناد به عبارات محقق قیصری به یک جوهریت تنزل یافته از سوی نفس در تک تک جواهر متعارف قایل شد که همین مصحح این همانی آنها در پس بی شمار خلقت مدام است.^{۱۱}

توجیه دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است؛ مثلاً، اینکه ملاک این همانی را عین ثابت هر شیء در نظر بگیریم:

فالعالم کله مع الانفاس فی خلق جدید و لسان الحق من حیث اسمه «الخبیر» یقول
للممکنات المتعینة فی علمه ما دخل منها فی الوجود و ما لم یدخل ممّا هو داخل بحکم
التبعیة كالصفات واللوازم والاحوال هل امتلأت بالتجلّی الوجودی و الفیض الوجودی
فیجیب لسان قبولها و استعداداتها الغیر المتناهية هل من مزید؟ فلاتکرار و لاتناهی.^{۱۲}

ظاهر این عبارت محقق قونوی نشان می دهد مصحح این همانی در این فرایند، اعیان ثابت است. ممکنات متعینه در عبارت مزبور، احکام و احوال اعیان ثابت نیست، بلکه خود اعیان ثابت است که هر چند تمام احکام مربوط به هر شیء (از جمله همین تبدل صورت های خلقی) را در خود دارد، ولی خود مشمول این تبدل نخواهد بود. در واقع، اینکه در آیه کریمه مذکور، خطاب متوجه اعیان ثابت است، بیانگر آن است که قرار است تبدلات صور در پهنه آن رخ دهد و این همان معنای «ثابت عرفانی» است.

در یک جمع بندی از دونظر فوق، می توان گفت اگر به مسئله تجدد امثال به صورت کلان نگریسته شود که در کل عالم جریان دارد، آنجا نفس رحمانی به لحاظ جوهر، امر ثابت این تبدلات خواهد بود و اگر به این فرایند در رابطه با یک شیء خاص توجه شود، در این صورت امر ثابت طبق دیدگاه اول، جوهریت تنزل یافته و طبق دیدگاه دوم عین ثابت آن شیء می باشد.

حرکت در عالم

تا اینجا دریافتیم که در تجدد امثال، فیض مدام حق به صورت بی شمار خلقت جاری است. حال باید دید نتیجه این خلقت های متوالی از طرف حق چیست؟ نتیجه این است که هر لحظه صوری در پهنه عالم ظاهر می شود که از یک سو، جایگزین صور موجود در لحظه

قبلی می‌گردد و از سوی دیگر، قرار است جای خود را به صور جدید در لحظه بعد بدهد. این تبدل و جای‌گزینی صور، که در هر لحظه بسان اعمال مدام فیض وجودی و یا به تعبیری بهتر، نتیجه خلقت‌های متوالی اوست، بیانگر یک حقیقت اساسی در عالم یعنی تبدل دایم عالم و یا حرکت همیشگی آن است. بر اساس قول ابن عربی، این حرکت یکی از ارکان سه‌گانه عالم است: «فالعالم كله محصور في ثلاثة اسرار جوهره وصورة والاستحالة، وما ثم امر رابع».^{۱۳}

«استحاله در عالم» که در عبارت مزبور آمده، بر اساس عبارتی که پیش از آن آمده، یا همان حرکت است و یا نتیجه آن: «اعلم...لما عمر الخلاء بالعالم كله امتلاء به و خلق فيه الحركة ليستحيل بعضه لبعض و تختلف فيه الصور بالاستحالات ... فلايزال يستحيل دائما و ذلك هو الخلق الجديد».^{۱۴}

بنابراین، باید گفت: در عالم، به دلیل همین تبدلات دایم، هیچ امر ساکنی وجود ندارد: «واعلم، انه ليس في العالم سكون البتة و انما هو متقلب ابدًا دائماً من حال الى حال... ألّا انّ ثم حركة خفية وحركة مشهودة...».^{۱۵}

باید توجه شود که اطلاق واژه «حرکت» بر تبدل دایم صور عالم هرچند با ملاحظه مؤلفه‌های آن و در واقع، بر اساس انطباق روح معنای آن است و به همین دلیل، اطلاقی حقیقی است، اما این به معنای سرایت ویژگی‌هایی نیست که در عرف و در حکمت، بر آن مترتب ساخته‌اند. به تعبیر دیگر، «حرکت» در اینجا، به معنای حرکت فلسفی از قوه به فعل نیست. هرچند می‌توان برای آن مبدأ، منتها، جهت، عدم ثبات و در نهایت، تقدیم و تأخیر بین اجزا در نظر گرفت.

استکمال

استکمال در دو ساحت مطرح می‌شود: ساحت اول در رابطه با حالت بطونی اشیا است. در نظام تجلی، ظهور نسبت به بطون، حالت کمال دارد. اگر با این دیدگاه به کل فرایند تجدّد امثال نگاه شود، می‌توان گفت: اشیا به خاطر بی‌شمار خلقت، دایم معرف حالت کمالی عالم است. ساحت دوم مقایسه صور متبدل در فرایند تجدّد امثال در آنات متوالی است. هر دو ساحت مد نظر است. اما ساحت دوم، بخصوص اهمیت زیادی در این زمینه دارد. به هرحال، این ویژگی به دنبال ویژگی مذکور، قابل طرح است؛ زیرا با مقایسه آفرینش‌های

نوین در خصوص یک شیء، که باعث به وجود آمدن امثال آن می‌شود، ارتباط این امثال به لحاظ استکمالی بودن و یا عدم آن مورد سؤال است که این ویژگی بیانگر آن است که ظهور امثال طی فرایند آفرینش‌های نوین، حالت استکمالی دارد و هر شیء نسبت به مماثل آن در لحظه قبل، کامل‌تر است: «فأنتی علی بیّنة من ترقی العالم علوه و سفله مع الانفاس لاستحالة ثبوت الاعیان علی حالة واحدة».^{۱۶}

همان‌گونه که از عبارت مزبور برمی‌آید، این ویژگی همراه با تجدد و تبدل عالم مطرح می‌شود. شاید بتوان آن را این‌گونه توجیه کرد که با پذیرش تجدد امثال، رابطه صور متبدل با یکدیگر یکی از سه حالت ذیل است: حالت اول «عینیت» است که البته با ویژگی تکرارناپذیری مخالفت دارد. حالت دوم «نقصان» و یا «هرج و مرج در تکامل» است؛ بدین معنا که صور مختلف به صورت پراکنده، ضعف و کمال دارند و ترتیب حضورشان در متن خارج، معرف ترتیب تکاملی آنها نیست که این نیز خلاف نظام آفرینش و خلاف حکمت الهی است. حالت سوم استکمالی بودن تنها فرض باقی‌مانده است.

با توجه به سریان تجدد امثال در کل عالم، یکی از نتایج این ویژگی، استکمالی بودن کل عالم و تمام نشأت آن است: «و الصحيح الترقی ان لنا و للملائكة و لغيرهم و هو لازم للكل دنیا و برزخاً...».^{۱۷}

این ویژگی هم مانند اصل مسئله تجدد امثال، به ادراک عادی در نمی‌آید؛ زیرا صور متبدل، متشابهند و این تشابه مانع آن می‌شود که تفاوت کمالی اشیا در فرایند تجدد امثال، درک شود: «و من اعجب الامور أنه فی الترقی دائماً و لایشعر بذلك للطافة الحجاب و دقته و تشابه الصور...».^{۱۸}

البته یک سؤال در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه استکمال و تکامل در چه چیزی است؟ در پاسخ، باید گفت: چون تجدد امثال در فضای بطون و ظهور مطرح است، قطعاً استکمال هم در همین حوزه مطرح خواهد بود؛ به این معنا که هر شیء در متن ظهور به لحاظ استعدادات، قابلیت‌ها و دیگر خصوصیات ظهوری نسبت به مماثل خود در لحظه قبل، کامل‌تر خواهد بود. این ویژگی حتی در جایی که تجدد امثال جای خود را به تجدد اضداد می‌دهد، جاری است؛ یعنی حتی آنجا هم درجه ظهوری کامل‌تر از حالت قبل است. نکته دیگری که در همین زمینه مطرح است اینکه استکمال در این فرایند، قطعاً صبغه سلوکی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، تمام محتوای آن وجودی و ظهوری است.

تحلیل هستی‌شناسانه ویژگی استکمال

همان‌گونه که گذشت، این ویژگی در دو ساحت مطرح می‌شود: ساحت اول استکمال در رابطه با حالت بطونی اشیا، و ساحت دوم مقایسه‌ی صور متبدل در فرایند تجدد امثال در آنات متوالی. مبحث حاضر در ارتباط با ساحت دوم است. با استفاده از برخی ویژگی‌های تجدد امثال، می‌توان به تحلیل ویژگی استکمال در این ساحت پرداخت. خلقت عرفانی، تکرارناپذیری و یا مثلیت و نیز اشتغال تجدد امثال بر همه‌ی مراحل طولی یک شیء ویژگی‌های مهمی هستند که به بحث مورد نظر مربوط می‌شوند. پس اولاً، به دلیل آنکه ویژگی خلقت عرفانی در تجدد امثال یک ویژگی اساسی است، می‌توان گفت: ویژگی استکمال در بعد ظهور مطرح است؛ یعنی شیء مخلوق در پهنه‌ی ظهور، نسبت به مخلوق در لحظه قبل، از هویت ظهوری کامل‌تری برخوردار است. ثانیاً چون ویژگی مثلیت در مقابل عینیت مطرح می‌شود، زمینه را برای ویژگی استکمال به خوبی فراهم می‌کند. توضیح آنکه با ویژگی مثلیت، می‌توان نوعی تغایر و تمایز میان دو مخلوق همانند در دو آن متوالی یافت و این تغایر بستر ویژگی استکمال را فراهم می‌کنند زیرا ویژگی استکمال دارای دو مؤلفه است: اول اینکه دو شیء عین هم نیستند، بلکه نوعی تغایر و تمایز دارند. دوم اینکه شیء دوم درجه‌ی کامل‌تری از ظهور نسبت به شیء اول دارد. ویژگی «مثلیت» مؤلفه‌ی اول را زمینه‌سازی می‌کند، اما تحلیل مؤلفه‌ی دوم احتیاج به بررسی لمی این موضوع دارد. این بررسی و تحلیل ابتدا توسط محقق جنلی، شارح اول فصوص الحکم، ارائه گردید؛ به این صورت که هر شیء به لحاظ استعداد ناممجموع و ذاتی خود، بی‌نهایت استعداد جزئی دارد که هر کدام به حسب تجلیات و آنات و اطوار وجودی، مجعول است و به سبب همین استعدادات، قابلیت تجلیات وجودی دارد:

إِنَّ للْعَبْدِ مِنْ حَيْثُ اسْتَعْدَادِهِ الذَّاتِيَّ اسْتِعْدَادَاتٍ غَيْرَ مَتَّاهِمَةٍ مَجْعُولَةٍ بِحَسَبِ التَّجْلِيَّاتِ.
وَالْأَنَاتِ وَاطْوَارِ الوجودِ دُنْيَا وَآخِرَةً، بَرَزْخًا وَحَشْرًا... وَكُلُّ مَا دَخَلَ فِي الوجودِ وَوَجَدَ
صَارَ وَاجِبَ الوجودِ بِوَاجِبِ الوجودِ لِدَاثَةِ بَذَاتِهِ فَلَا يَنْقَلِبُ أَبَدًا عَدَمًا، فَهُوَ مَعَ الْآنَاتِ فِي
التَّرَقِّي فَإِنَّهُ دَائِمُ الْقَبُولِ لِلتَّجْلِيَّاتِ الوجودِيَّةِ الدَّائِمَةِ أَبَدَ الْآبَادِ.^{۱۹}

به عبارت دیگر، هر مخلوق در هر آن، به لحاظ استعداد مجعولی که از استعداد ناممجموع و ذاتی خود نشأت گرفته، قابلیت تجلیات وجودی دیگر و به عبارتی، قابلیت تبدیل به مخلوق دیگر را داراست. درحقیقت، با هر استعدادی، تجلی وجودی دارد که قرار است

جایگزین تجلی قبلی شود. هر استعدادی در پهنه وجود و ظهور، پشتوانه عظیمی از تجلیات ظهوری قبلی را داراست و همین امر خبر از درجه ظهوری کامل تری برای مخلوق مرتبط با آن استعداد می دهد. اما این در واقع، به استعداد نامجعولی برمی گردد که از چینش بی شمار اسمای الهی و اعیان مربوط گرفته شده و قرار است هر کدام بر اساس قانون حکومت اسما، مظهری را - هر چند مشابه - در پهنه ظهور خارجی پدید آورد. چیدمان این اسما و اعیان، که توسط اسم الهی «دهر» انجام می پذیرد، تا رسیدن به نقطه ظهور و بروز اسمی، از قاعده استکمال پی روی می کند؛ به این معنا که هر اسم و هر عین مرتبط با آن هنگام غلبه و حکومت خود برای اظهار عین خارجی، با بی شمار اسمای قبلی در ارتباط است که همگی فرایند اظهار اعیان خارجی را برای یک بار به انجام رسانده اند و به عبارت دیگر، شرط لازم برای حکومت هر اسمی طی شدن فرایند حکومت اسمی اسمای قبل است. این همان پشتوانه عظیم اسمایی است که برای حکومت، اسمی اسم خاص در نظر است؛ همان گونه که حکومت اسمی اسم مورد نظر به انضمام اسمای قبلی شرط لازم برای حکومت اسمی اسم بعدی است.

ناگفته نماند که وجه ارتباط اسما در صقع ربوبی با یکدیگر، چهره باطن نفس رحمانی است؛ همان گونه که وجه ارتباط اعیان خارجی در بی نهایت، تبدلات دایم چهره ظاهری نفس رحمانی است.

استکمال و نشأت عالم

از جمله مسائل قطعی شریعت، وجود نشأت سه گانه دنیوی، برزخی و اخروی است. این سه نشئه اولاً، براساس اخبار شریعت به همین ترتیبی که ذکر شد، قرار دارند. ثانیاً، براساس ویژگی هایی که دارند و نیز براساس ترتیب مذکور، مسیر و جهت حرکت کلی عالم را در قوس صعود معین می سازند. با توجه به این دو نکته، می توان چنین نتیجه گرفت: قاعده استکمال علاوه بر آنکه در تجدد امثال، یعنی تک تک تجلیات جزئی حضرت حق در تمام نشأت مادی، برزخی و اخروی مطرح گشته است، به صورت کلان و کلی هم در حرکت و رجوع نهایی عالم به سوی خداوند، یعنی در ترتیب نشأت سه گانه تطبیق داده می شود. در واقع، تحلیل لمی حرکت کلی عالم بر اساس همین ویژگی تجدد امثال در تک تک اشیاست. از سوی دیگر، تطبیق این قاعده بر حرکت کلی عالم نقطه اتصال دیگری است

میان شریعت و شهود؛ زیرا این نشأت سه‌گانه مشهود عرفا نیز هست. البته اگر حتی در این رابطه، شهودی هم از سوی عرفا صورت نمی‌گرفت، باز از اهمیت بحث مورد نظر چیزی کاسته نمی‌شد. به هر حال، عدم جدایی عرفان از شریعت در رابطه با قاعده استكمال همانند نشأت سه‌گانه و نیز خود تجدد امثال، به خوبی قابل مشاهده است.

نمایش فقر و افتقار دائم عالم

بر اساس وحدت وجود و نظام تجلی، در دار هستی یک وجود بیش نیست که همه هستی را پر کرده و کثرات عالم همه سایه‌ها و مظاهر اویند. در این نظام، کثرات با حیثیت تقییدی شأنی او، موجودند. بر این اساس، به یکی از نتایج مستقیم این موضوع در خصوص چگونگی تحقق این حیثیت، اشاره می‌شود. در حقیقت این نتیجه، معرف جایگاه تجدد امثال در نظام وحدت شخصی وجود نیز هست. لازم است پیش از پرداختن به این مبحث، به چند نکته، که برگرفته از بیانات ابن‌عربی است اشاره شود:

۱. ممکنات همگی بالذات و با صرف نظر از امداد وجودی حضرت حق، معدومند:

انَّ العدم فی الممكن اقوی من الوجود؛ لأنَّ الممكن اقرب نسبةً الى العدم منه الى الوجود و لذلك سبق بالترجیح علی الوجود فی الممكن. فالعدم حضرته لآنه الاسبق و الوجود عارض له.^{۲۰}

بر اساس عبارت مزبور، حضرت و موطن اسامی ممکنات عدم است؛ یعنی ممکنات اولاً و بالذات معدومند و بنابراین، برای موجود شدن، باید مرجحی در کار باشد. منظور از «عدم» عدم مطلق نیست، بلکه عدم در مقابل وجود خارجی است که البته به لحاظ موطن تقرّر و ثبوت، همان تعین ثانی است.

۲. وقتی مرجح وجودی یعنی مدد وجودی حضرت حق به ممکنات لباس وجود بپوشاند، موجب می‌شود اطلاق «موجود» بر ممکنات اطلاق صحیح و درستی باشد. هرچند این اطلاق مجازی است، اما مصحح این مجاز نیز موجود است و بنابراین، می‌توان گفت: ممکنات با حیثیت تقییدی شأنی حضرت حق، موجودند.

۳. حتی در فرض موجودیت ممکنات، باز هم فقر ذاتی و دایم آنها به مرجح وجودی باقی است، وگرنه لازم می‌آید که ممکنات در هنگام اتصاف به وجود (و با حیثیت شأنی وجود) به صفت بی‌نیازی از وجود (و به تعبیر دقیق، بی‌نیازی از حضرت حق) متصف

شوند و این محال است. نتیجه آنکه اتصاف ممکنات به موجودیت، حتی در فرض اتصاف، ذاتی نبوده و بلکه عرضی است. بنابراین، حکم وجود از آنها زوال‌پذیر است.

۴. زوال‌پذیری حکم وجود از ممکنات، آیا خود احتیاج به علت دارد، یا اینکه نتیجه گرایش ذاتی آنها به عدم است و از این رو، نیازی به دلیل ندارد؟ آنچه از ادامه عبارت مزبور برمی‌آید این است که این زوال‌پذیری ذاتی است: «...لأنَّ العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب و الرجوع اليه رجوع ذاتی...»^{۲۱}.

۵. با پذیرش رجوع ذاتی ممکنات به عدم، بار دیگر سخن از مدد وجودی و مرجح وجودی پیش می‌آید و دوباره همان مطالب مزبور و دوباره اتصاف به وجود و دوباره رجوع ذاتی به عدم و...

نتیجه آنکه هر ممکن وجودی بین اعدام و ایجاد دارد: اعدام ذاتی، که همان رجوع ذاتی به عدم است؛ و ایجاد توسط حضرت حق: «فالممكنات بين اعدام للعدم و بين ایجاد لواجب الوجود»^{۲۲} و این همان تجدد امثال است که موجب می‌شود ممکنات با بی‌نهایت آفرینش، مدام پا به عرصه ظهور گذاشته و خلّاقیت علی‌الدوام حق را دایم به نمایش بگذارند و با بی‌نهایت رجوع ذاتی به عدم، فقر ذاتی خود را دایم فریاد کنند: «و السبب فی سرعة هذا التبدل و بقاءه أن الأصل على ذلك فيعطى في الكون بحسب ما تعطيه حقيقة مرتبه ليكون خلافاً على الدوام و يكون الكون فقيراً على الدوام...»^{۲۳}.

به این مسئله از منظری دیگر هم می‌توان نگاه کرد و آن رابطه خلق با حق است. مخلوقات به حیثیت تقییدی شأنی حق، موجودند. معنای این مطلب آن است که برای مخلوقات از لحظه خلق تا هرچه به پیش برویم این حیثیت پابرجاست، چه در لحظه پیدایش و چه در لحظات بعد. در لحظه پیدایش، به دلیل جریان فیض وجودی حضرت حق و ایصال آن به مخلوق، تحقق این حیثیت تقییدی شأنی و موجودیت مجازی مخلوق امری قابل قبول است، ولی در لحظات بعد، که با صرف نظر از دیدگاه تجدد امثال بقای آن مخلوق به حساب می‌آید و عملاً فرایند خلق و ایصال مدد وجودی قطع شده است، چگونه این حیثیت توجیه می‌شود؟ آیا در زمان بقا، حیثیت مزبور اساساً می‌تواند معنایی داشته باشد؟ چگونه حیثیتی که هویت آن نوعی نیست و اضافه اشراقی است، با قطع فیض وجودی باز برقرار است؟ اما فرایند تجدد امثال به خوبی از توجیه این حیثیت در همه لحظات و آنات، چه لحظه پیدایش و چه زمان بعد برمی‌آید؛ زیرا آنچه را فهم متعارف

«بقای شیء» می‌نامد، در دیدگاه تجدد امثال، مجموعه آفرینش‌هایی است که هر کدام مصحح اطلاق این حیثیت در لحظه مربوط به خود است.

بنابراین، در یک جمع‌بندی، نقش تجدد امثال در عرفان نظری می‌تواند به صورت‌های ذیل باشد: ۱. نمایش فقر ذاتی مخلوقات؛ ۲. نمایش خلاقیت علی‌الدوام حق؛ ۳. توجیه حیثیت تقییدی شأنی مخلوقات در زمان ظهور و همه لحظات بقا و نیز تبدل شیء تا ابد.

توجیه و تحلیل برخی پدیده‌ها

مسئله کرامت و معجزه به قدمت نبوت (و در واقع، به قدمت بشر) است. می‌توان گفت: از همان ابتدا، که معجزات انبیاء ظاهر شد، اذهان اندیشمندان به تحلیل این پدیده واقعی و غیرقابل انکار روی آورد. اکنون سخن در بررسی تاریخی این مسئله نیست، سخن اینجاست که این پدیده عینی و مورد اتفاق همه را چگونه باید تحلیل نمود؟ توجه شود کرامت مراحل گوناگون دارد که ارتباط با اجنه و با عالم مثال از مراحل ابتدایی آن است. اما مرحله عالی آن اتحاد با نفس رحمانی است. جالب آنکه تحلیل هستی‌شناسانه کاملی که بر اساس آن بتوان راه‌کاری اساسی پیش روی خواننده قرار داد و اتفاقاً توسط ابن‌عربی در خلال این مسئله علمی عرضه شده، مربوط به ویژگی مهمی است که به خوبی در نفس رحمانی نمایان است. کوتاه سخن اینکه ابن‌عربی مسئله تخت بلقیس را، که بر اساس نص قرآن کریم توسط حضرت آصف بن برخیا در کمتر از یک چشم برهم زدن مقابل حضرت سلیمان قرار داده شد، با استفاده از مسئله تجدد امثال و ایجاد و اعدام نهفته در آن حل می‌نماید. توضیح آنکه همان‌گونه که گذشت، تجدد امثال عبارت از بی‌شمار خلقت‌های متوالی و متصل است که این خلقت‌های متوالی منطبق بر تمام آنات وجودی شیء است؛ به این معنا که در هر آن یک خلقت از سوی حضرت حق روی می‌دهد که نتیجه‌اش ظهور و پیدایش شیء مزبور است. پس از آن، شیء مورد نظر نابود می‌شود و آن بعد خلقتی دیگر و نابودی دیگر. اکنون توجیه این مسئله آسان است: تا پیش از احضار تخت، خلقت‌های متوالی و بی‌شمار و به تعبیر عرفانی، ایجادها و اعدام‌ها در مکان اولی خود صورت می‌گرفت، هنگامی که حضرت آصف اراده نمود تخت را مقابل حضرت سلیمان قرار دهد، به اذن الهی، این ایجادها و اعدام‌ها در مقابل حضرت سلیمان رخ داد.

توجه شود که این توجیه در تمامی پدیده‌های خارق‌العاده، اعم از کرامت و معجزه، قابل صدق است. البته در مقام عمل و تحقق، نسبت به دیگر توجیهات (همچون استفاده از موجودات جنّی و یا سرعت فوق‌العاده زیاد برای مسائلی مانند طی‌الارض) سطح بالایی از مقامات عرفانی می‌طلبد. به لحاظ عرفانی، دست‌رسی عارف به مقامات بالای عرفانی و اتحاد وی با حصّه باطنی نفس رحمانی — که همان حصّه تأثیری آن است — چنین اقتضایی دارد.

خلاصه آنکه توجیه پدیده‌های خارق‌العاده از طریق ایجاد و اعدام یا همان تجدد امثال به راحتی قابل تبیین است.

تحلیل ایجاد و اعدام در تجدد امثال

اکنون که سخن به اینجا رسید، مناسب است ایجاد و اعدام در مسئله تجدد امثال را تحلیل نماییم. در این باره، دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول نظریه قیصری و پیروان وی که متشکل از دو گزاره است:

گزاره اول: هم ایجاد و هم اعدام، هر دو از تجلیات الهی است. برخی اسما جنبه ایجاد دارند؛ مانند موجد، مبدی، خالق و باسط، و برخی دیگر جنبه اعدامی دارند؛ مانند معید، قابض، مفعی، و ممیت.

گزاره دوم: هم تجلیات ایجاد و هم تجلیات اعدامی هر دو به نوبت، به تمام آنات وجودی شیء مرتبط می‌گردند.

نتیجه دو گزاره مزبور این است که هر شیء از بدو حدوث، در هر آن به برکت تجلیات ایجاد و یا به عرصه ظهور می‌گذارد و آن بعد به دلیل تجلیات اعدامی از صحنه ظهور جمع می‌شود و نیز آن بعد و تجلی ایجاد بعد و...^{۲۴} نظریه دوم، که در مقابل نظریه قیصری و مطابق دیدگاه ابن عربی است، شامل این گزاره‌هاست:

گزاره اول: فقط ایجاد اشیا به تجلیات الهی مرتبط است. به بیان ابن عربی، کار اسمای الهی ایجاد صور خلقی و جای‌گزینی آنهاست: «ولیس للاسماء الالهیه متعلّق الا احداث هذه الصور واختلافها واما ذهابها فلنفسها...»^{۲۵}

ذیل عبارت مزبور در حقیقت جنبه اعدامی اشیا را تبیین می‌کند که انعدام اشیا به خاطر

تجلیات اعدامی حق نیست، بلکه انعدام ذاتی اشیاست و بنابراین، نیازی به تجلی خاصی در این زمینه نیست. ایشان در ادامه می‌گویند:

ان العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب و الرجوع اليه رجوع ذاتي فحكم العدم يتوجه على ما وجد من الصور وحكم الایجاد من واجب الوجود يعطى الوجود دائماً عين صورة بعد عين صورة...^{۳۶}

ایشان در مقام استدلال، حتی انعدام ذاتی را به عقل نسبت داده، می‌گویند: این بدان روست که فاعل، فعل عدمی نمی‌کند: «فلذلك دلّ دليل العقل أنّ العرض ينعدم لنفسه؛ إذ الفاعل لا يفعل العدم لأنّه حكم لا شيء موجود فانعدم الأعراض في الزمان الثاني من زمان وجودها».^{۳۷} وی در جای دیگری می‌گویند: انعدام اشیا مستند به فعل فاعل نیست؛ زیرا اساساً عدم، قابلیت انفعال، یعنی پذیرش فیض، ندارد:

ثم أنّه ليس من حقيقته أن يبقى زمانين، فلأبد أن ينعدم في الزمان الثاني من زمان وجوده لنفسه لا ينعدم بفاعل يفعل فيه العدم؛ لأنّ العدم لا ينفعل، لأنّه ليس شيئاً وجودياً ولا بانعدام شرط و لا بضد، لما في ذلك كلّ من المحال. فلأبد أن ينعدم لنفسه، أي العدم له في الزمان الثاني من زمان وجوده حكم.^{۳۸}

شاهد دیگر بر این ادعا، تبیینی است که ایشان از کن وجودی دارد. بر اساس آیه کریمه قرآنی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس:۸۲)، حضرت حق با کلمه «کن» فرایند خلق و ایجاد و به تعبیر عرفانی، انتقال اشیا از شیئیّت ثبوتی به شیئیّت وجودی و ظهوری را محقق می‌سازد. به بیان ایشان، از این کلمه فقط وجود و امور وجودی صادر می‌شود و امور عدمی صادر نمی‌شود؛ زیرا عدم و امور عدمی به مفاد کن مربوط نیست، بلکه به مفاد «لایکون» مرتبط است؛ «وکن حرف وجودی فلا یكون عنه ألاً الوجود مایکون عنه عدم لأنّ العدم لایکون لأنّ الكون وجود».^{۳۹}

همان گونه که ملاحظه می‌شود، این عبارات‌ها به صراحت، هرگونه تجلی اعدامی از سوی حق را منتفی می‌داند. بنابراین، اگر به عبارات‌هایی برخوردیم که مفاد ظاهری‌اش، اثبات نوعی تجلی برای اعدام اشیاست، باید آنها را توجیه و یا تحلیل نمود؛ مثلاً، این عبارت: «فهی صور یخلعها الحق القادر الخالق عن الجوهر اذا شاء و یخلع علیه صورة اخرى»^{۴۰} این عبارات‌ها به ظاهر بیانگر این است که خلع صور خلقی از جوهر و یا به تعبیر دیگر، اعدام آنها توسط حضرت حق انجام می‌پذیرد. اما با توجه به بیان ابن عربی باید گفت: خلع صوری که در عبارت مزبور بدان اشاره شده بالعرض و المجاز به حق منسوب

است. در واقع، حضرت حق با اظهار صوری جدید، از صور اولی قطع مدد نموده و به محض قطع مدد از این صور، آنها را از جوهر اشیا - یعنی نفس رحمانی - خلع نموده است. پس می توان عبارت مزبور را این گونه معنا کرد: «فهی صور یخلعها الحق القادر الخالق عن الجوهر»، ای: یخلع بنفس قطع المدد عنها.

نمونه دیگر، که باز هم به ظاهر با مفاد گزاره مزبور همخوانی ندارد، این عبارت است: «المعید عین الفعل... المحیی بالوجود کل عین ثابتة لها حکم قبول الایجاد... الممیت فی الزمان الثانی...»^{۳۱}. به طور کلی، در این زمینه اسمایی که مفاد اعدامی دارند، همانند اسم ممیت و یا «قابض» با بیان فوق در تقابل هستند. ظاهر عبارت محقق قونوی هم در **مفتاح** این است که مفاد اسمای اعدامی همچون اسم «قابض» و «معید» تجلیات اعدامی است؛ زیرا می گوید: ارتفاع حکم تجلی وجودی با این دو اسم است: «و بارتفاع حکم تدلیه تخفی وتنعدم الموجودات باسمیه القابض والمعید»^{۳۲}.

در توجیه و تحلیل موارد اخیر، باید گفت: با توجه به اینکه اعدام در نظام تجلی جایگاهی ندارد و ذاتی اشیاست، اسمای اعدامی در بیان ابن عربی تفسیر خاصی پیدا می کند، که در قسمت بعد به آن اشاره خواهد شد.

گزاره دوم: تجلیات ایجادی حق تمام آنات وجودی شیء را دربرگرفته است.

همان گونه که گذشت، ویژگی سوم از ویژگی های تجدد امثال عهده دار دوام تجلیات حق است و بنابراین، مفاد گزاره دوم در ویژگی سوم آمده است. نتیجه دو گزاره مزبور این است که هر شیء در هر آن، به لحاظ انعدام ذاتی، از صحنه ظهور جمع می شود و به لحاظ تجلیات ایجادی حضرت حق، دوباره ظاهر می گردد. به تعبیر دقیق تر، در هر آن دو عمل رخ می دهد: یکی انعدام ذاتی مربوط به تجلی وجودی آن قبل، و دیگری تجلی ایجادی جدید؛ مثلاً، در قضیه انتقال تخت بلقیس، زمان انعدام تخت دو مکان اولی آن، با زمان ایجاد آن در مقابل حضرت سلیمان یکی است: «فکان زمان عدمه (اعنی عدم العرش) من مکانه عین زمان وجوده عند سلیمان»^{۳۳}.

تحلیل اسمای اعدامی

نکته ای که در خصوص هر دو نظریه مطرح می شود توجیه اسمای اعدامی است. نظریه قیصری در این زمینه، تفسیر روشنی دارد؛ زیرا اسمای اعدامی را به همان مفاد ظاهری و

متعارف آنها حمل می‌کند؛ یعنی اسمای اعدامی به طور کلی موجب می‌شوند شیء از صحنه ظهور جمع گردد که البته ویژگی هر موطن موجب اطلاق اسم خاصی از این اسما می‌گردد.

اما بر اساس نظریه ابن عربی جای این سؤال باقی است که اساساً اسمای اعدامی، که به وفور در شریعت و در کشف عرفا استفاده می‌شود، چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ می‌توان در این خصوص، اسمای اعدامی را این گونه توجیه کرد که اطلاق این اسما بر حضرت حق به مفاد ظاهری آنها نیست؛ یعنی اگر یک نسبت اعدامی را بخواهیم بر حق اطلاق کنیم، بلکه این نسبت اعدامی که مشهود ماست، در کنار یک تجلی وجودی دیگری است که بر ما مخفی است. ابن عربی در تحلیل اسم «ممیت» می‌گوید: اماته در واقع، انتقال به برزخ است، نه اینکه ازاله صورت حیاتی باشد: «فالموت عبارة عن الانتقال من منزل الدنيا الى منزل الآخرة ما هو عبارة عن ازالة الحياة منه في نفس الامر».^{۳۴}

بنابراین، باید گفت: هرچند اسم «ممیت» به لحاظ مفاد ظاهری، دارای نسبت اعدامی اماته است، اما این نسبت اعدامی در کنار یک تجلی وجودی، یعنی ایجاد یا انتقال به عالم برزخ، مطرح است؛ منتها به لحاظ اینکه نسبت اعدامی در این دنیا، برای ما مشهود و نسبت ایجاد برای ما مخفی است، حق تعالی از این فرایند به نسبت اعدامی تعبیر می‌کند. ایشان در رابطه با تفسیر اسم «قابض» و نیز اسم «ممیت» در فرایند خلقت عالم طبیعی می‌گوید:

الفصل الثامن والعشرون في الاسم «القابض» وتوجه على ايجاد الاثر وما يظهر فيه من ذوات الازناب ... الفصل الحادي والثلاثون في الاسم «المميت» وتوجه على ايجاد التراب ...^{۳۵}

علاوه بر این، می‌توان این توجیه را داشت که اسما همگی از جمله نسب حضرت حق است، و نسبت هم در ظرف تحلیل ذهنی و هم در تحقق، ظهوری دو طرفه می‌خواهد. در هر حال، یکی از این دو طرف نسبت، حق است. طرف دوم آن در مقام ظهور و تحقق، موطن ظهوری و تعینی و در مقام ادراکی، موطن ادراکی آن است. در رابطه با بیان قونوی، باید گفت: مفاد این دو اسم در نظر ایشان، جمع کردن و برچیدن تجلی وجودی است، اما نه مثل انعدام در تجدّد امثال؛ زیرا این برچیدن مربوط به حرکت کلی عالم و رجوع آن به حضرت حق است. مفاد این دو اسم مفاد آیه کریمه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) و «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) است که خود این رجوع به حق، یک تجلی

وجودی است. مؤید این تفسیر، آن است که محقق فناری در شرح این قسمت از *مفتاح* به این دو اسم قید «الی نفسه» را افزوده و عملاً این دو اسم را وجودی معنا کرده است.^{۳۶}

خلاصه و نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: تجدد امثال عبارت از خلقت‌های متوالی است که اولاً، در آن عرفانی رخ می‌دهد، و ثانیاً، نتیجه‌اش ظهور صورت‌های مشابه در متن هستی است. هرچند این صور مشابهند، اما این تشابه به معنای یکسانی محض و عینیت نیست. در ضمن، این غیر یکسانی نیز به صورت تکاملی است؛ یعنی هر صورت آفریده شده از صورت قبلی به لحاظ ظهوری کامل‌تر است. نکته دیگری که باید دانست این است که این فرایند در پهنه نفس رحمانی به عنوان جوهر ثابت عالم و شامل تمامی موجودات هستی به عنوان اعراض عالم است.

یکی از مهم‌ترین نتایج این دیدگاه تحلیلی است که از ایجاد و اعدام و بخصوص اسمای اعدامی حضرت حق همچون اسم «ممیت» و «قابض» ارائه می‌دهد. بر اساس دیدگاه تجدد امثال، ممکنات عالم انعدام ذاتی دارد و از این‌رو، خودبه‌خود به عدم گرایش دارند. این بدان معناست که برای نابود کردنشان نیازی به تجلی اعدامی از سوی حضرت حق نیست، همین که امداد وجودی ادامه نیابد ممکن مزبور نابود می‌شود. از این‌رو، باید پذیرفت اسمای اعدامی مفاد سلبی ندارد و باید مفاد اثباتی بدان‌ها نسبت داد.

از دیگر نتایج این دیدگاه، فراهم شدن زمینه اثبات تکامل برای مجردات است. هرچند در قرآن و روایات، به تکامل مجردات اشاره شده، اما در فلسفه، که برای مجردات فعلیت تام قایل است، تثبیت شده نیست. با توجه به ویژگی استکمال در تجدد امثال، این زمینه نیز فراهم شده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشت‌ها

۱. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۲۷
۲. همان، ص ۵۳۹
۳. همان، ج ۲، ص ۲۸۱
۴. همان، ج ۳، ص ۴۵۷
۵. همان، ج ۴، ص ۳۶۷ و ج ۳، ص ۴۵۹
۶. همان، ج ۴، ص ۳۶۷
۷. همان، ج ۱، ص ۲۶۶ و ج ۲، ص ۲۰۵ و ۴۳۲ و ج ۴، ص ۱۹۰
۸. همان، ج ۲، ص ۶۷۷
۹. به عنوان نمونه رک: همان، ج ۱، ص ۴۲ و ج ۲، ص ۶۷۷
۱۰. همان، ج ۲، ص ۶۸۹
۱۱. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۵-۷۷
۱۲. صدرالدین قونوی، نفحات الهیة، ص ۲۳۷
۱۳. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۵۴
۱۴. همان، ص ۲۵۳
۱۵. همان، ص ۳۰۴
۱۶. همان، ج ۱، ص ۷۰۰
۱۷. همان، ج ۲، ص ۶۷۷
۱۸. محی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۴
۱۹. مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۸۶
۲۰. همان، ج ۳، ص ۴۶۰
۲۱. همان
۲۲. همان
۲۳. همان، ج ۲، ص ۲۸۰
۲۴. داوود قیصری، همان، ص ۹۳۰
۲۵. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۵۹
۲۶. همان، ص ۴۶۰
۲۷. همان، ج ۲، ص ۲۴۹
۲۸. همان، ص ۳۸۵
۲۹. همان، ص ۲۸۱
۳۰. همان، ص ۲۷۸
۳۱. همان، ج ۴، ص ۳۲۵



مؤیدالدین جندی

۳۲. صدرالدین قونوی، *مفتاح الغیب* (که به همراه *مصباح الانس* و با تصحیح آقای خواجوی چاپ شده است)، ص ۷-۲۶

۳۳. محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۵۵

۳۴. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۲۹۰

۳۵. همان، ج ۲، ص ۳۹۸

۳۶. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۲۴۲



مرکز تحقیقات کاپیتور علوم اسلامی

منابع

- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تعلیق ابو العلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- ____، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، [بی جا]، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
- جنیدی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
- فناری، محمدبن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح محمدخواجهی، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- قونوی، صدرالدین، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجهی، [بی جا]، مولی، ۱۴۱۷ق.
- ____، *مفتاح غیب الجمع وتفصیله* (که همراه با مصباح الانس چاپ شده است) تصحیح محمد خواجهی، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.



مرکز تحقیقات کاپیتور علوم اسلامی