



بازجست نظام هستی‌شناسانه‌ی علوی در متون صوفیانه

علی فتح‌الهی^{۱*}، علی نظری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۱

چکیده

نهج‌البلاغه و متون روایی شیعه از مهم‌ترین منابع و آشخورهای متون عرفانی و صوفیانه به‌شمار می‌آید. در موضوع هستی‌شناسی و مؤلفه‌های آفرینش بدیع از «لا من شیء» در دیدگاه امامان شیعه (ع)، آفرینش ابداعی عالم هستی از ناچیز توسط خداوند، ایجاد نظام‌مند آسمان و زمین، هدفمندی اجزای آفریدگان و انقیاد همه هستی از اوامر الهی، از جمله مباحثی است که هم در متون روایی شیعه و هم متون منظوم و منثور صوفیانه به چشم می‌خورد. هدف این تحقیق به روش توصیفی و تحلیل محتوا، مطالعه و بازجست دیدگاه و نظام هستی‌شناسی مکتب شیعه مبتنی بر روایات مندرج در نهج‌البلاغه و پاره‌ای از مصادر شیعی و مقایسه و ارزیابی هستی‌شناسی متون صوفیانه با منابع مذکور است.

مطابقت و ریشه‌یابی چگونگی ارتباط آینه‌وار و رابطه‌ی سایه‌وار هستی با هستی‌بخش از دیدگاه علوی با متون ادبی-عرفانی از نتایج این نوشتار است. بررسی و بازشناسی تعابیر مشابه در نهج‌البلاغه و متون روایی، این نتیجه نیز به دست می‌دهد که عارفان مسلمان و اندیشه‌های آنان، از آشخور نهج‌البلاغه و متون روایی متأثر شده است.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی، عرفان، نهج‌البلاغه، خلق ابداعی، آفرینش از عدم

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد - ایران

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان

*: نویسنده مسئول

مقدمه و پیشینه‌ی بحث

شناخت عالم پیرامون، همواره دغدغه‌ی بشر در همه‌ی ادوار بوده است. این شناخت از هستی از راه‌های مختلف امکان‌پذیر است. از آن‌جا که اساس حکمت شیعی بی‌کم کاست مبتنی بر قرآن کریم و سنت نبوی است، این تعالیم ناب در کلام علی بن ابی‌طالب و امامان شیعه (ع) انعکاس یافته است. مرور مباحث هستی‌شناسانه‌ی شیعی در نهج‌البلاغه و تأمل در موضوعاتی همچون چگونگی شکل‌گیری هستی، آفرینش آن از کتم عدم، بیانگر اثرپذیری روشن آن از کلام وحی و سنت اصیل اسلامی است.

پرسش اساسی این نوشتار بررسی و ریشه‌یابی تعبیرات مشابه در روایات اسلامی مکتب شیعه در قیاس با تعابیر معمول در متون ادبی-عرفانی است. در این میان به نظر می‌رسد بسامد بسیار تعابیر مشابه و نزدیک به هم در موضوع هستی‌شناسی و آفرینش ابداعی در متن روایات مکتب شیعه و تعابیر منظوم و منثور ادب عرفانی به ویژه پارسی نشان‌دهنده‌ی اثرپذیری یکی از دیگری باید باشد.

شاید به سبب تقدم زمانی بتوان حکم کرد که مشابهت‌های گفتاری نشان می‌دهد که سخنان امیر مؤمنان (ع) در زمینه‌ی انشاء هستی از لامین شیء و هدفمندی آفریدگان منقاد، دستمایه‌ی عارفان و سخن‌سرایان واقع‌شده و بر ذهن و زبان گویندگان پارسی‌گوی نیز تأثیر به‌سزایی به جا گذاشته است. از آن‌جا که در اندیشه‌ی شیعی، وحی و استدلال عقلانی توأم با کشف عرفانی از استحکام منطقی برخوردار است، به همین سبب نقطه‌ی عطف و تلاقی مشرب‌های سه‌گانه‌ی «قرآنی، برهانی و عرفانی» را در افکار و آثار بسیاری از عارفان مسلمان همچون ملاصدرای شیرازی نیز می‌توان به‌وضوح دریافت. اینک ابتدا به بیان هستی‌شناسی نظام شیعی و خلق از لا من شیء و در ادامه‌ی آن به بیان چگونگی رابطه‌ی عالم هستی با خداوند از دیدگاه روایات شیعی و مقایسه‌ی آن با دیدگاه عارفان مسلمان خواهیم پرداخت.

۱. پیشینه‌ی هستی‌شناسی خلق از عدم

درباره پیشینه‌ی این نظریه در اسطوره‌های هندی آمده است که از عدم که خود هستی بود، تخم‌مرغی پدید آمد، یک سال بر جای بماند و سپس دو نیمه گشت. در اسطوره‌های یونانی نیز کیهان از تخم‌مرغ اولیه پدید آمده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۹۲). در فرهنگ ایران باستان نیز به این موضوع اشاره شده است. در اوستا آمده است: «هرمزد آفریننده‌ی چیره دستی است که از نیست، هستی و از هیچ همه چیز می‌سازد و زندگی می‌بخشد و بدین ترتیب بر همه کس و همه چیز فرمانروا، بر هر کار توانا و بر هر مرادی کامرواست و از همه‌ی کائنات برتر ...» (دوستخواه، یسنه، ۳۴: ۵).

با آن که هری ولفسن بر آن است که تصور آفرینش از عدم به طور صریح در هیچ یک از کتب آسمانی ادیان ابراهیمی دیده نمی‌شود؛ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۳۸۱) اما ترکیب لاتینی «نیهیلو»^{*} یا خلق «از عدم» تفسیری از این عبارت کتاب مقدس است که: «خداوند چیزهایی را که ناموجود بود، به وجود آورد» (مکایان دوم، ۲۸: ۷). همچنین فیلو در تفسیرش از داستان آفرینش در تورات می‌گوید: «در عین پیروی از اعتقاد افلاطونی به آفرینش جهان از ماده‌ای ازلی، خود آن ماده از عدم آفریده شده است» (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۸۳).

ولفسن بر آن است که تعبیر فنی «از هیچ» که متکلمان مسلمان برای توصیف آفرینش به کار برده‌اند، از تماس ایشان با مسیحیان رسیده است. معتزلیان در نتیجه‌ی آشنایی با نظریه‌ی افلاطونی آفرینش از ماده‌ی ازلی و از پیش موجود، بر آن رفتند که جمله‌ی «مِنَ الْمَعْدُومِ» را به معنی ماده‌ای ازلی بگیرند (همان، ۱۳۶۸: ۷۸۴). مولوی هم نظریه‌ی خلق از «لاشیء» را یاد می‌کند، اما آن را منطبق با ذوق و فرهنگ عرفانی خویش تأویل می‌کند.

آن معتزلی پرسد معدوم نه شیء است؟ بیخود بر من شیء بود و با خود لاشیء
(دیوان شمس، ۱۳۶۳: ۱۴۴/۷)

لازم به ذکر است که اساس و مبانی اندیشه‌ی فلسفی-عرفانی آفرینش هستی از «نه چیز» یا «عدم» را پیش از هر چیز باید در آیات قرآن جستجو کرد. به نظر می‌رسد آیه شریفه: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف/۱۸۵) از آفرینش «مِنَ شَيْءٍ» یعنی ایجاد از ظرف وجود و آیه شریفه: «وَ قَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً» (مریم/۹) نیز از آفرینش از «لا مِن شَيْءٍ» یعنی ظرف عدم سخن می‌گوید. علی بن ابراهیم قمی در تفسیر آیه‌ی: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» (حشر/۲۳) درباره مفهوم آن می‌گوید: «الْبَارِئُ هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (القمی، ۱۳۶۷: ۳۶۰/۲).

۲. هستی‌شناسی شیعی و عارفان مسلمان

هستی‌شناسی شیعی، برگرفته از سرچشمه‌ی زلال آیات الهی است که در کتاب شریف نهج البلاغه و دیگر کتب روایی بر زبان اولیای معصوم (ع) جاری و ضبط شده است. در جهان‌بینی قرآن کریم، کل هستی، مخلوق خداوند و منظومه‌ای است که به زیباترین صورت ممکن آراسته و آفریده شده است (سجده/۷):

*. Nihilo.

مؤمنون/۶۴). در این مجموعه‌ی عظیم، هر چیزی به حق آفریده شده (تغابن/۳، حجر/۸۵) و هر ذره‌ای از آفرینش، کلمه‌ای از کلمات بی‌پایان اوست (کهف/۱۰۹).

امیرمؤمنان علی (ع) هم با تأسی به قرآن کریم خداوند را آفریننده‌ی هر چیز (خطبه/۱۵۵) و آفرینش آسمان‌ها، زمین، فرشتگان و همه‌ی کائنات را هدفمند می‌خواند (خطبه‌های: ۱، ۹۱، ۱۸۵) عالم هستی و انسان هر دو در امر خلقت بر صورت حق مشترک‌اند، اما عالم، اسمای الهی را به تفصیل نشان می‌دهد، ولی انسان احکام و آثار همه‌ی اسماء را به نحو اجمال نشان می‌دهد. لذا عالم در کلیت زمانی و مکانی خویش، چشم‌انداز بی‌نهایت وسیعی از قابلیت‌های وجودی را ارائه می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۵۵).

در کلام حضرت علی (ع) هستی، جلوه‌گاه خداوند (خطبه/۱۰۸) و وسیله‌ی راهبری به وجود حق تعالی است. (خطبه/۱۵۲) امام (ع) تازگی و شگفتی دقائق هستی را از نشانه‌های اقتدار و عظمت آفریننده می‌داند. (خطبه/۲۱۱) چگونگی ایجاد هستی در نهج‌البلاغه بر اساس انشاء خداوند بدون کاربرد اندیشه و عزم یا استفاده از تجربه‌ی پیشین یا حتی پدید آوردن حرکتی در خود با آفرینش یک‌باره‌ی همه‌ی آفریدگان است. او هر یک از اشیاء را به وقت معینش محول و مربوط ساخته و اجزای مخالف را سازگاری داده؛ و طبیعت خاص هر یک را با آن آمیخته و آن سرشت را در ذات کالدها قرار داده است. او قبل از آفرینش اشیاء به وجود تمام آن‌ها آگاه بوده و بر آغاز و انجامشان نیز احاطه داشته و به سرشت و پیچیدگی خلقت آنها عارف بوده است (خطبه/۱). امیر مؤمنان (ع) فرمود: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَيْسَ بِتَارِكِكُمْ سُدًى» (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۷۵).

بدین‌سان آفرینش کلی جهان بر اساس احادیث شیعی و نهج‌البلاغه، آفرینشی غایتمند، هدفدار و منظم است که خداوند، خود آن را آغاز و انشاء فرموده است. امام هشدار می‌دهد که توجه به هستی و آفرینش متنوع باید انسان را به خالق رهنمون سازد (خطبه/۱۸۵).

هستی‌شناسی عارفان مسلمان تحت تأثیر اندیشه‌های نیرومند ابن عربی قرار گرفته است. ابن عربی مبحث هستی‌شناسی خود را از زائد نبودن وجود و عدم بر «موجود و معدوم» آغاز می‌کند. او هستی و نیستی را خودِ موجود و معدوم خوانده، اما وهم، هستی و نیستی را صفت «موجود و معدوم» می‌پندارد. پس منظور محققان از این سخن که چیزی پس از آنکه نبوده است، داخل در هستی شده است، این است که این چیز در عین خود، یعنی در پدیداری عینی مشخص خود هست شده است (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۶/۴-۲۳۷). در هستی‌شناسی ابن عربی اعیان ثابت‌ه یعنی صور معقول ازلی و ابدی در علم حقایق که به او وابسته‌اند و در حال عدم ثابت‌اند، اهمیت و نقش مؤثری دارند (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۹/۴). البته مقصود از معدوم این است که وجود عینی خارجی ندارند و گرنه مانند وجود مفاهیم در ذهن ما، اعیان، در علم خدا ثبوت دارند.

۳. آفرینش از لا من شیء یا خلق از عدم در روایات شیعی

آفرینش از اساسی‌ترین مسائل ادیان و مذاهب توحیدی است. در امر آفرینش سه فرض قابل تصور است: (۱) خَلَقُ مِنْ شَيْءٍ؛ (۲) خَلَقُ مِنْ لَأْ شَيْءٍ؛ (۳) خَلَقُ لَأْ مِنْ شَيْءٍ. در فرض اول قانون علیت و صدور معلول از علت، ثابت و معتبر است. فرض دوم نامعقول می‌نماید و در واپسین تحلیل به نوعی تناقض منتهی می‌شود؛ اما فرض سوم یعنی پدید آمدن چیزی نه از چیز دیگر امری مشکل و از دسترس عقل به دور و آن را ابداع نیز خوانده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۳۷۳/۱-۳۷۴).

چنان‌که از نظر گذشت، تأمل در آیات شریفه (مریم/۹؛ انسان/۱ و حشر/۲۳) نشان می‌دهد که خاستگاه اسلامی اندیشه فلسفی- عرفانی آفرینش هستی از «نه چیز» یا «عدم» را پیش از هر چیز باید در آیات قرآن جستجو کرد. پس از قرآن کریم مبانی نظریه خلق از «لا من شیء» را در روایات شیعه هم می‌توان به وضوح مشاهده کرد. امیر مؤمنان (ع) درباره‌ی آفرینش همه هستی از نه چیز و عدم می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ، كَانْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانْ» (الکلینی، ۱۳۸۸: ۱۳۴/۱) از امام باقر (ع) نیز نقل شده است که فرمود: «وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ» (ابن بابویه، بی تا: ۱۴۳).

ابراهیم بن اسماعیل الیشکری از روایان مورد اعتماد نقل می‌کند که علی (ع) درباره‌ی صفت پروردگار فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْفَرْدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قَدْرَهُ بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبَاتَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ فَلَيْسَ لَهُ.» (ثقفی کوفی، بی تا: ۹۸/۱) در جای دیگر به نقل از امیرمؤمنان (ع) آمده است: «اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْمُبْدِيُّ لَهَا لَا مِنْ شَيْءٍ وَالْمُنْشِئُ لَهَا لَا مِنْ شَيْءٍ ابْتَدَعَهَا خَلْقًا مُبْتَدَأً يَجْعَلُ لَهَا خَلْقًا آخَرَ بَقَاءً... فَأَبْتَدَعَ مَا خَلَقَ عَلَى غَيْرِ مِثَالِ سَبْقٍ وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَكُلُّ صَانِعِ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ» (همان، ۱۰۰/۱).

علی بن احمد بن عمران دقاق نقل می‌کند که مردی از علمای شام نزد ابی جعفر (ع) آمد و گفت پیش شما آمده‌ام تا سؤالی بپرسم که کسی را نیافته‌ام تا تفسیر آن را بپرسم. امام فرمود سؤال چیست؟ گفت: اولین آفریده خداوند چه بوده است؟ برخی گفتند قدرت، برخی علم، برخی نیز گفتند اولین آفریده روح است. ابوجعفر (ع) فرمود: «آنان چیزی نگفته‌اند. به تو می‌گویم که خداوند بلندمرتبه وجود داشت و چیزی جز او وجود نداشت. او عزیز بود و عزتی نبود، زیرا او قبل از عرش وجود داشت. او خالق بود درحالی که هیچ مخلوقی نبود. پس اولین چیزی که او از آفریدگان آفرید آن چیزی است که همه‌ی اشیاء از آن است و آن آب است.» سائل گفت: پس خداوند شیء را از شیء آفرید یا از لاشیء؟ امام (ع) فرمود خداوند شیء را از «لا من شیء» آفرید؛ زیرا لازمه‌ی آفرینش شیء از شیء حکم به ازلی بودن شیء است (ابن بابویه، بی تا: ۶۶-۶۷).

امام صادق (ع) در پاسخ زندقی که از چگونگی خلق اشیاء توسط خداوند سؤال کرد فرمود: «لَا مِنْ شَيْءٍ». زندقی گفت: چگونه چیزی از لاشیء ایجاد می‌شود؟ امام صادق (ع) فرمود: «أَنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو أَنْ تَكُونَ خَلْقَتْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ: فَإِنَّ كَانَتْ خَلَقَتْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ مَعَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ قَدِيمٌ وَ الْقَدِيمُ لَا يَكُونُ حَدِيثًا وَ لَا يَفْنَى وَ لَا يَتَغَيَّرُ» (المجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۱۶۶).

۴. آفرینش از لا من شیء یا خلق از عدم در متون ادبی - عرفانی

با بررسی اجمالی پاره‌ای از متون ادب عرفانی و حکمی درمی‌یابیم که اغلب آن‌ها در بیان چگونگی آفرینش این مهم را از نظر دور نداشته‌اند. اگر چه نوع تعبیر آن‌ها در ادوار مختلف تاریخی با هم تفاوت دارد، به نظر می‌رسد تعبیر رایج در آثار ادبی مانند شاهنامه فردوسی، دیوان ناصر خسرو و حدیقه‌ی سنائی غزنوی و دیگر متون تا قرن ششم هجری و حتی قرن نهمه‌ی اول قرن هفتم در بیان چگونگی خلقت همچنان ایجاد همه چیز از «ناچیز» است. از قرن هفتم به بعد در متون صوفیانه تعبیر آفرینش از «عدم»، «هیچ» و «لاشیء» رایج و جایگزین تعبیر کهن آفرینش از «ناچیز» می‌شود.

حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز آفرینش همه‌ی اجزای هستی را از ناچیز دلیل بر قدرت خلاقه‌ی حضرت حق تلقی کرده و می‌گوید:

ز آغاز باید که دانی درست سرمایه‌ی گوهران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید
(فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۱/۱)

وی در جای دیگر شاهنامه می‌گوید:

خداوند گردنده بهرام و هور خداوند پیل و خداوند مور
کند چون بخواهد ز ناچیز چیز که آموزگارش نباید به نیز
(فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۸۷/۷)

حکیم ناصر خسرو قبادیانی بر آن است که خداوند همه چیز را در عالم از «ناچیز» محض آفریده است. او می‌گوید:

چه گویی از چه عالم را پدید آورد از اول نه ماده بود و نه صورت نه بالا بود و نه پهنا
همی گوئی زمانی بود از معلول تا علت پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا
(قبادیانی، ۱۳۵۷: ۱)

حکیم سنایی در حدیقه الحقیقه از چگونگی آفرینش هستی به ویژه آدمی با تعبیر ایجاد از «ناچیز» یاد می‌کند. وی می‌گوید:

او ز ناچیز چیز کرد ترا خوار بودی عزیز کرد ترا
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱)

ابن عربی فعل خدا را «ابداع چیزی نه از چیزی» می‌داند (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۶۸/۴) وی در فتوحات مکیه بر آن است که آغاز خلق، هباء بود و حقیقت لامکان محمدیه نخستین موجودی بود که در آن پدید آمد. از حقیقتی معلوم که نه متّصف به وجود می‌شود و نه به عدم (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۸/۱). شایان ذکر است که در منابع اسلامی، مفهوم اصطلاحی هباء و نقش آن در جهان شناسی را برای نخستین بار نزد جابر بن حیان، شاگرد امام صادق (ع) می‌یابیم. در نظریه‌ی وی در این باره، همانندی شگرفی با نظریات ابن عربی یافت می‌شود (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۶۸/۴).

همچنین شیخ عطار بر آن است که در فرهنگ توحیدی، دنیای مادی به‌عنوان مظهری از مظاهر حق تعالی همچنان «لاشیء» است (عطار، ۱۳۶۶: ۱۱۴) وی در جای دیگر ابتدای افلاک و دنیای مادی را که بخشی از عالم هستی است، مبتنی بر هیچ خوانده و ایجاد کل عالم از «لاشیء» را هنر بی‌مثال خداوند تلقی کرده است. وی می‌گوید:

پس همه بر چیست بر هیچ است و بس هیچ هیچست این همه هیچست و بس
فکر کن در صنعت آن پادشاه کاین همه بر هیچ می‌دارد نگاه
چون همه بر هیچ باشد از یکی این همه پس هیچ باشد بی‌شکی
(همان، ۷)

به نظر می‌رسد کاربرد تعبیر آفرینش از «ناچیز» در مکتب صوفیان خراسان مولوی بیشتر رایج بوده است. چنان‌که مولوی در قرن هفتم تعبیر آفرینش همه‌ی هستی از ناچیز را از زبان موسی (ع) از حضرت حق چنین جويا می‌شود:

این سزد از تو آیا کحل عزیز که بیابد از تو هر ناچیز چیز
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵۷/۲)

آفرینش هستی از «عدم» یا خلق هستی از «لامین شیء» از اصول اساسی اندیشه‌ی عرفانی مولانا به‌شمار می‌آید. وی فرّ الهی را سبب هستی و شبّیت یافتن مخلوقات تلقی می‌کند.

اگر نالایقم جانا شوم لایق به فرّ تو وگر ناچیز و معدومم، بیابم از تو من چیزی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۸/۵)

وی معتقد است که این تیغ قهر الهی است که از لاشیء، اشیاء را به مرتبه شیئی می‌آورد.

که زمویی و استخوان هالکان می نیابد راه پای سالکان
جمله‌ی راه استخوان و موی و پی بس که تیغ قهر لاشی کرد شی
(مولوی، ۱۳۶۲: ۸۳۲/۳-۸۳۳)

مولوی بر آن است که عیسی مسیح (ع) اعجازش را ناشی از تأثیر اسم اعظم دانسته و آفرینش اشیاء از لاشیء را نیز همین‌گونه توجیه می‌کند.

کان فسون و اسم اعظم را که من بر کر و بر کور خواندم شد حسن
بر که سنگین بخواندم شد شکاف خرجه را بدید بر خود تا به ناف
بر تن مرده بخواندم گشت حی بر سر لاشیء بخواندم گشت شی
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵۸۵/۳-۲۵۸۷)

وی «عدم» را گنجینه‌ای می‌خواند که خداوند به واسطه‌ی اسم «مبدع» خود هر چیزی را از آن پدید می‌آورد.

من از عدم زادم ترا، بر تخت بنهادم ترا آینه‌ای دادم ترا، باشد که با ما خوکنی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸/۵)

خوش از عدم همی پرد، این صد هزار مرغ از یک کمان همی جهد این صد هزار تیر
بی‌چون و بی‌چگونه برون از رسوم و فهم بی‌دست می سرشید در غیب صد خمیر
اندر عدم نماید هر لحظه صورتی تا این خیالیان بشتابند در مسیر
(همان، ۲۴/۳)

البته مولوی در بیت زیر تعبیر «لاشیء» را همان مرتبه‌ی «بی‌خودی» ناشی از جرعه‌نوشی سالکان طریق از ساغر روحانی تلقی کرده است.

قدح‌ها را پیایی کن، براق غصه‌ها پی کن خردها را تو لاشی کن، ز ساغرهای روحانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۵/۷)

خواجه حافظ شیرازی (ره) خلقت اجزای هستی از کتم عدم و هیچ را رازی و رای فهم و ادراک بشر تلقی می‌کند.

میان او که خدا آفریده است از هیچ دقیقه‌ای است که هیچ آفریده نگشادست
(دیوان حافظ، ۱۳۶۸: ۲۳)

چنان که پیش تر از نظر گذشت در مضامین صوفیانه اطلاق «لاشیء» بر دنیا در مقام زهد، خود دلیل دیگری بر اثبات تأثیر این اندیشه‌ی روایی بر افکار عرفا است. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۵) البته به نظر می‌رسد که مقصود عرفا از «عدم» وجودات علمی در عالم اعیان ثابت باشد که فی‌ذاته از هستی خالی‌اند و صرفاً متّصف به وجود علمی‌اند، نه وجود خارجی. با این وصف از آن هستی مطلق ظاهر شده است.

عدم در ذات خود چون بود صافی از او در ظاهر آمد گنج مخفی (شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲)

مقصود مولوی از عدم در موارد زیادی «ماورای طبیعت» است، نه عدم در مقابل وجود به‌طور مطلق. (جعفری، ۱۳۷۳: ۴۴۲/۲). نسفی بر آن است که عالم وجود و عدم در هم بافته‌اند. تفاوت و فاصله میان عدم و وجود بسیار نیست. عدم عالم اجمال است و وجود عالم تفصیل. عدم لوح ساده است و وجود لوح منقش. وی می‌گوید: «چون لوح منقش را از نقش پاک کنند، آن لوح در عالم عدم است و چون لوح ساده را منقش گردانند، آن لوح در عالم وجود است» (نسفی، ۱۳۷۱: ۱۷۱).

۵. آفرینش ابداعی و انشائی

دیدگاه ایجاد انشائی و ابداعی هستی از منظر امیر مؤمنان (ع) (خطبه/۱۶۵) بیانگر آن است که هستی آفریده‌ای بی‌مثال و بدون الگوی از پیش طراحی شده است. امام (ع) در زمینه‌ی نفی هر گونه طرح پیشین یا گرفتن کمک و مشورت در آفرینش عالم می‌فرماید: «خلق الخلق علی غیر تمثیل و لامشورة مشیر و لامعونة معین، فتمّ خلقه بأمره و أذعن لطاعته» (خطبه/۱۵۵) حضرت در وصف آفرینش هستی فرمود: «لم یخلق الأشياء من أصول أزلية و لا من أوائل أبدية...» خداوند اشیا را از مواد ازلی و مبادی ابدی نیافرید. (خطبه/۱۶۳) امیرمؤمنان از آفرینش فرشتگان با تعبیر «خلق بدیع» یاد می‌کند (خطبه/۹۱). وی در جای دیگر درباره‌ی خلقت «ابداعی» هستی به یک‌باره می‌فرماید: «ذلک مبتدع الخلق و وأرثه...» (خطبه/۸۹) حافظ (ره) نیز با تأکید بر ایجاد ابداعی و یک‌باره‌ی هستی می‌گوید:

بامدادان که ز خلوت‌گه کاخ ابداع
بر کشد آینه از جیب افق چرخ و در آن
شمع خاور فکند بر همه اطراف شعاع
بنماید رخ گیتی به هزاران انواع...
طره شاهد دنیی همه بند است و فریب
عارفان بر سر این رشته نجویند نزاع
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۸۳)

امام (ع) بارها اهمیت این موضوع را مورد تأکید قرار می‌دهد و بدیع بودن آفرینش را نشانه‌ی اقتدار خدا می‌داند: «و کان من اقتدار جبروته و بدیع لطائف صنعته أن جعل من ماء البحر الزخار المترکیم

الْمُتَقَاصِفِ يَبْسَأُ جَامِدًا...». از نشانه‌های قدرت و تسلط خداوند و شگفتی لطایف آفرینش او آن است که از آب دریای عمیق با امواجی بلند و مترکم که بر هم می‌خوردند زمین خشکی را پدید آورد (خطبه/۲۱۱). مولوی نیز گوید:

بر اندازد نقابی را نماید آفتابی را دهد نوری خدایی را کند او تازه انشایی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸/۵)

محمّد بن حسن نقل می‌کند در محضر حضرت رضا (ع) درباره‌ی توحید پرسش کردم برایم چنین املاء کرد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا ابْتِدَاعًا بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ وَ لَا لِعِلَّةٍ...» (الکلینی، ۱۳۸۸: ۱۰۵/۱) لسان الغیب شیرازی می‌گوید:

ای که انشاء عطارد صفت شوکت تست عقل کُل چاکر طغرا کش دیوان تو باد
طیره‌ی جلوه‌ی طوبی قد چون سرو تو شد غیرت خلد برین ساحت بستان تو باد
نه به تنها حیوانات و نباتات و جماد هر چه در عالم امر است به فرمان تو باد
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۸)

لازم به ذکر است که فرق بین صنع و ابداع در همین است که انشاء و ابداع، صورت بدون ماده و موضوع را گویند و خلق و صنع، صورت با موضوع و ماده را شامل می‌شود (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۰). بدون تردید اندیشه‌های قرآنی و روایی بستر اصلی هستی‌شناسی عارفان مسلمان است. از دیدگاه عرفای مسلمان هستی حقیقتی بسیط و اصیل است که در وحدت ناب و صرافت محض خود با هیچ‌گونه کثرت همراه نیست. اصولاً به جز حقیقت اصیل و یگانه‌ی واجب‌الوجود هیچ چیز دیگر بهره‌ای از هستی ندارد و چیزی جز نمود ناشی از وهم و خیال نیست. قوام همه‌ی نمودها به آن حقیقت واحد است (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۰). اهل عرفان نیز در بیان آفرینش هستی از تعبیرهای «ابداع، فیض و انشاء» استفاده کرده‌اند. ناصر خسرو در کتاب زاد المسافرین ابداع را فعلی بی هیچ آلت و میانجی و فعل مخصوص خداوند دانسته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۳۷۴). چنان‌که ابن عربی تعبیر قرآنی «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (بقره/۱۱۷) و اطلاق اسم بدیع را بر خداوند به معنای آفرینش بدون الگو و نمونه‌ی پیشین تلقی می‌کند و خلقت به معنای «اختراع» را نفی می‌نماید (ابن عربی، بی‌تا: ۴۲۱/۲). وی در جای دیگر می‌گوید: «اگر مراد از اختراع، حدوث معنای چیز اختراع شده باشد، چنین چیزی درباره‌ی خدا محال است» (همان، ۴۵/۱). حکیم سنایی در مثنوی حدیقه عرش تا فرش را ابداع خداوند خوانده است. وی همچنین نفس را مفعول انبعائی و عقل را مفعول ابداعی یحضررت حق تلقی کرده است.

عرش تا فرش جزو مبدع تست عقل با روح پیک مسرع تست
 اختیار آفرین نیک و بد اوست باعث نفس و مبدع خرد اوست
 (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱)

محبی‌الدین ابن عربی، تجلی علمی حضرت احدیت در مرتبه‌ی حقیقه محمدیه را مفعول ابداعی می‌خواند و بر آن است که خداوند آن را از غیرشیء ابداع کرده است (همان، ۹۴/۱). ملاصدرا نیز در بیان چگونگی ابداع عالم هستی بر آن است که آفرینش با ریزش و تنزل وجود از حق تعالی یعنی با تجلی و نمایاندن خود تحقق یافته است (سلیمانی، ۱۳۸۳: ۷۵).

از دیدگاه عارفان با وجود آن که انسان بخشی از عالم است، اما هرگز عالم بدون وجود این بخش یک صورت کامل الهی نخواهد یافت. ابن عربی کل عالم را تفصیل آدم و انسان را روحی تلقی می‌کند که در کالبد عالم دمیده است (ابن عربی، بی‌تا: ۶۷/۲).

البته با وجود آن که نظریه‌ی آفرینش از عدم در روایات شیعی مورد تأکید قرار گرفته است (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ۱۱۸/۱) حضرت علی (ع) در ادامه‌ی روایت مذکور آفرینش را «ابداع الهی» می‌خواند و می‌فرماید: «إبتدع ما خلق فليس له فيما خلق ضد و لا له فيما ملك ند» (الکلینی، ۱۳۸۸: ۱۳۵/۱). چنان که مولوی هم گوید:

مبدع آمد حق و مبدع آن بود که برآرد فرع، بی اصل و سند
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۲۵/۵)

بنابر اصول اعتقادات اسلامی، خداوند عالم را از عدم آفریده است. صوفیان مسلمان خاطر نشان می‌کنند که این بدان معنی که موجودات پیش از آفرینش عالم از هر حیث «نیست» و معدوم بوده اند نمی‌باشد؛ زیرا خداوند به همه چیز علم دارد و موجودات پیش از خلقت، در علم خدا وجود داشته‌اند (بشیرپور و حاج‌ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۵۱).

چون در آفرینش ابداعی و انشائی خداوند، هستی را از «لاشیء» می‌آفریند؛ لذا اندیشه‌ی عرفانی «خلق از عدم» باید برگرفته‌ی از تعبیرهای آفرینش «ابداعی» و خلق «بلارویه» مذکور در نهج‌البلاغه باشد (خطبه ۱ و ۱۶۵).

۶. هستی مجموعه‌ای هدفمند

در مکتب اسلام، آفرینش جهان هدفمند و مبتنی بر حکمت و غرض حکیمانه است. در منطق قرآن هستی کارگاهی عبث و بیهوده نیست (مؤمنون/۱۱۵). در بیان این هدف قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/۴۴) و در آیه‌ی: «ما خلقت الجنَّ و الإنسَ إِلَّا ليعبدون»؛ (ذاریات/۵۶) به‌طور

صریح، هدف از آفرینش هستی را «عبودیت و تسبیح» حق تعالی بیان می‌کند. امام (ع) درباره‌ی غایت‌مند بودن خلقت هستی می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَلَمْ يَتْرُكْكُمْ سُدىً». خداوند شما را بیهوده نیافریده و به حال خود رها نساخته است (خطبه/۶۴). ابن میثم بحرانی در شرح کلام حضرت و غایت‌مندی آفرینش می‌گوید: «تَنْبِيهِ لَهُمْ عَلَى أَنَّ الدُّنْيَا لَيْسَتْ بِدَارٍ لَهُمْ لِيَلْتَفِتُوا عَنِ الرُّكُونِ إِلَيْهَا وَ يَتَوَقَّعُوا الإِخْرَاجَ مِنْهَا. ثُمَّ أَمَرَهُمْ بِالِاسْتِبْدَالِ بِهَا لِيَذْكُرُوا أَنَّ هُنَاكَ عِوَضًا مِنْهَا يَجِبُ أَنْ يَلْتَفِتَ إِلَيْهِ وَ هُوَ الدَّارُ الآخِرَةُ وَ نَبَّهَ بِقَوْلِهِ: فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا. إِلَى آخِرِهِ عَلَى وَجوبِ الْعَمَلِ لِذَلِكَ الْبَدَلِ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَخْلُقُوا إِلَّا لِأَمْرٍ وَرَاءَ مَا هُمْ فِيهِ» (البحرانی، ۱۴۱۲: ۱۶۳/۲).

سوی کار دانانش نامه نوشت که ما را خداوند یافه نهشت
(فردوسی، ۱۲۰۵/۴)

قرآن کریم به مفهوبریت ذاتی آسمان و زمین (فصلت/۱۱) و سجده‌ی هر آن‌چه در آسمان و زمین است، حتی سایه‌ی اجرام آسمانی اشاره دارد. امیرمؤمنان نیز در بیان کرنش و اطاعت همه هستی در برابر عظمت خداوند فرمود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ يُغْفِرُ لَهُ خُذًا وَ وَجْهًا، وَ يُلْقِي إِلَيْهِ بِالطَّاعَةِ سَلِيمًا وَ زَعْفًا». بزرگ است خدایی که هر کس در آسمان‌ها و زمین خواسته و ناخواسته بر آستانش سجده می‌کند و در برابرش گونه و صورت بر خاک می‌مالد و از روی تسلیم و درماندگی اطاعتش می‌کند (خطبه/۱۸۵).

پرستار امرش همه چیز و کس بنی آدم و مرغ و مور و مگس
(سعدی، ۱۳۷۱ ۲۰۶)

۷. هستی به فرمان و منقاد

امیرمؤمنان (ع) نیز به تبعیت از تعبیر قرآن کریم (فصلت/۱۱) با نفی هرگونه هدف و غرض دیگر همه‌ی مخلوقات را آفریده‌ی خداوند دانسته و یگانه هدف خلقت را «انقیاد و اطاعت» برمی‌شمرد. امام علی (ع) به نفی غایباتی همچون تقویت فرمانروایی، بیم از پیشامدهای زمان، غلبه بر همتای پرخاشگر با شریک زیادخواه یا مخالف طغیانگر پرداخته و هستی را پرورده‌ی خویش می‌داند (خطبه/۶۵). او تصریح می‌کند که هیچ جزئی از هستی توان نافرمانی او را ندارد. «لَيْسَ لَشَيْءٍ مِنْهُ إِمْتِنَاعٌ» (خطبه/۱۶۳). او همچنین دنیا و آخرت را منقاد و فرمان بردار خدا دانسته که سر رشته‌ی هر دو به دست او است. درختان شاداب و سرسبز صبحگاهان و شامگاهان در برابر خدا سجده می‌کنند (خطبه/۱۳۳) مولوی همین مضمون را چنین تبیین کرده است:

آن صفت در امر تو بود این جهان هم در امر توست آن جوها روان
 آن درختان مر ترا فرمان برند کان درختان از صفاتت با برزند
 بر درختان شکرگویان برگ و شاخ که زهی ملک و زهی عرصه‌ی فراخ
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۳/۳۴۶۸-۳۴۷۰)

امیرمؤمنان (ع) درباره‌ی اطاعت زمین و آسمان می‌فرماید: «أَلَا وَإِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تَحْمِلُكُمْ وَالسَّمَاءَ تَحْمِلُكُمْ مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمْ». بدانید، زمینی که شما را بر پشت خود حمل می‌کند و آسمانی که بر سرتان سایه می‌اندازد، مطیع پروردگار شمایند (خطبه/۱۴۳).

ابن عربی کل هستی را متقاد امر خداوند می‌داند. وی ابا داشتن زمین و آسمان را از حمل امانت، عرض الهی تلقی می‌کند، نه امر او. چنانکه می‌گوید: «قَدْ قَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ «أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» وَ كَذَلِكَ قَالَ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ ذَلِكَ لِمَا كَانَ عَرْضَا وَ أَمَا لَوْ كَانَ أَمراً لِأَطَاعُوا وَ حَمَلُوها فَإِنَّهُ لَا تَتَّصِرُ مِنْهُم مَعْصِيَةٌ جَبَلُوا عَلَي ذَلِكُ» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۱۲۰).

لذا امیرمؤمنان (ع)، هدف اصلی ایجاد افلاک را رعایت مصالح انسان و همه‌ی هستی را در خدمت این موجود می‌داند (خطبه/۱۴۳). امام (ع) در جای دیگر اساساً آفرینش دنیا را هدف ندانسته، بلکه آن را مقدمه‌ای بر یا جلب آخرت تلقی کرده است (حکمت/۴۶۳).

ای گوهری از کان من، وی طالب فرمان من آخر ببین احسان من باشد که با ما خو کنی
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۱۸۸)

ابن عربی با استناد به حدیث مشهور «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً...» بر عنصر «محبت و عشق» قدیم حضرت حق به معرفت خویش به عنوان انگیزه آفرینش هستی تأکید می‌ورزند (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۳۹۹) بدین معنی که خداوند در خلق مجموعه‌ی هستی به شناخته شدن خود، عشق می‌ورزیده است.

از محبت گشت ظاهر هرچه هست وز محبت می‌نماید نیست هست
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۴/۳۰۲۸)

یک کرشمه کرد با خود جنبش عشق قدیم در دو عالم این همه شور و فغان انداخته
 (عراقی، بی‌تا: ۹۲)

عرفا گاهی نیز تحت تأثیر تعبیر قرآنی و روایی، هدف از خلقت هستی را «طاعت و عبودیت» حق تلقی کرده‌اند، اما بلافاصله متذکر می‌شوند که عبودیت را باید به «معرفت» تأویل نمود (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۵ و ۸۶ و ۲۵۷). به زعم آنان همه‌ی اشیاء برحسب ضرورت فطرت خود ابتدا خداوند را می‌شناسند و

سپس او را پرستش می‌کنند. از نظر عارفان تسبیح انسان با سایر موجودات تفاوت دارد (مولوی، ۱۴۵۹/۳ و ۱۴۹۶). این عربی بر آن است که تسبیح جمادات و نباتات و حیوانات از طریق مکاشفه‌ی عارفانه با خالق خود است، حال آن‌که تسبیح آدمی مقید به عقل و اندیشه و ایمان می‌باشد.

فَلَا خَلْقَ أَعْلَىٰ مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ نَبَاتٌ عَلٰی قَدَرٍ يَكُونُ وَ أَوْزَانُ
 وَ ذُو الْحَسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَ الْكُلُّ عَارِفٌ بِخِلَافٍ كَشْفًا وَ إِضْحَاحٍ بَرَهَانَ
 وَ أَمَّا الْمَسْمُومِيُّ آدَمًا فَمَقْيَدٌ بِعَقْلِ وَ فِكْرٍ أَوْ قِلَادَةٍ إِيْمَانُ
 (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۵)

۸. رابطه‌ی هستی با هستی‌بخش

در سیر تاریخی فلسفه و دین، در باره‌ی رابطه‌ی روح مطلق خداوند با ارواح سه نگرش وجود داشته است. اول نظریه‌ی خلق یا آفرینش، دیگری نظریه تکوین یا پیدایش و سوم نظریه‌ی صدور یا فیض است. مفهوم خلق ویژگی تفکر سامی است. مفهوم تکوین با آیین فرزندی خدا در مسیحیت پولسی مطرح می‌شود؛ اما نظریه صدور یا فیض در فلسفه نو افلاطونی افلوپین ارائه می‌گردد (عبدالحکیم، ۱۳۶۴: ۲۶). مفهوم خلق بر اختلاف ماهیت خدا و ارواح و دوگانگی میان خالق و مخلوق تأکید می‌کند و رابطه‌ی صانع و مصنوع را به ذهن متبادر می‌سازد. مفهوم تکوین نیز وحدت ماهوی مؤلّد و مؤلّد را القاء می‌کند و رابطه‌ی پدر فرزندی را تداعی می‌نماید؛ اما مفهوم صدور بر نفی وجود اراده تأکید می‌کند و به لبریز شدن آب از جام یا فیضان نور از جسم نورانی شبیه است (همان، ۲۷).

در نظام هستی‌شناسی شیعی خداوند بی‌اندیشه و یا تکرار تجربه‌ی پیشین ناشی از عزم هستی را پدید آورده است. خداوند فضاهای شکافته شده و خالی را آفرید و در آن آبی با امواج متلاطم ساخت. آن‌گاه باد را امر کرد که آب را متراکم سازد و آب انباشته را به حرکت درآورد و موج دریا را برانگیزاند. امواج روی آب کف‌ها برآورد و آن‌گاه آن کف را در فضای شکافته و جوی گسترده بالا برد و از آن کف هفت آسمان را فراهم ساخت (نهج‌البلاغه، خطبه ۱ و ۹۱).

در هستی‌شناسی نهج‌البلاغه هر موجودی از موجودات عالم، مظهر اسمی از اسمای لایتناهای حق است و تنها انسان به اعتبار اعتدال مزاج مظهر تام و تمام خداوند می‌باشد. از نظر عارفان مسلمان کل هستی نمود و جلوه‌ای از هستی بی‌کران اوست. در منظر آنان عالم هستی در همان حال که غیر خداست، از یک وجه مبین خداست، چرا که آیات خدا در آن جلوه‌گر می‌شوند. به عبارت دیگر خداوند در جهان، تجلیات گوناگونی دارد که قائم به اوست و عالم، مظهر و مجلای جلوه‌های مختلف حق است.

بنابراین، در نگاه عارفان نیز اساساً دنیا امری اصیل و قائم به خود تلقی نمی‌شود. چنان که ابن عربی در تعریف عالم هستی می‌گوید: «إِنَّ الْعَالَمَ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَسْرُوعٍ لِلَّهِ وَ لَيْسَ إِلَّا الْمُمْكِنَاتِ سِوَاءٌ وَ وُجِدَتْ أَوْ لَمْ تَوْجَدْ فَإِنَّهَا بَدَاتُهَا عَلَامَةٌ عَلَى عَلَمِنَا وَ عَلَى الْعِلْمِ بِوَجِبِ الْوُجُودِ لِدَاتِهِ» (ابن عربی، بی تا: ۴۴۳/۳). پس جهان عینی و تمام اجزای عالم چیزی جز مظاهر حق نیست. بر همین اساس است که در بینش عرفانی، جهان پرتوی از نور بی‌پایان حق و مجلای نور سرمدی او تلقی می‌شود و آفاق بیکرانۀ هستی، همه نشانه‌های اکرام او به‌شمار می‌آید.

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی زپیدایی است پنهان
(شبیستری، ۱۳۶۸: ۷۱)

شش جهت عالم، همه اکرام اوست هرطرف که بنگری اعلام اوست
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۱/۳)

قرآن کریم، صرف‌نظر از رابطه‌ی «علی و معلولی» از گونه‌ی خاصی از ارتباط خداوند با کل هستی یعنی «تقرّب» حق سخن می‌گوید: (ق/۱۶) در آیات دیگر نیز از چگونگی رابطه‌ی خداوند با عالم هستی تعبیر به «معیت» می‌شود (حدید/۴؛ محمّد/۳۵).

در تعبیرهای قرآنی دیگر، همه‌ی عالم هستی «آیت» خداست (یونس/۶). با توجه به مفاهیم ذکر شده در قرآن کریم، در روایات و سخنان عرفا نیز از چگونگی رابطه‌ی هستی با خداوند سخن به میان آمده است. اینک به بررسی چگونگی روابط می‌پردازیم.

۱-۷. **رابطه‌ی آینگی:** بر اساس روایات، تعبیر عالم هستی به‌صورت آینه در اندیشه‌ی شیعه مطرح شده است. علی بن موسی الرضا (ع) در مناظره با عمران صبالی فرموده است: «أَلَا تَخْبِرُنِي يَا سَيِّدِي! أَمْ هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقِ فِيهِ؟» قال الرضا (ع): «جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ، وَ سَأَعْلَمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ وَ لَأَحْوَلُ وَ لَأَقْوَةُ إِلَّا بِاللَّهِ، أَخْبِرْنِي عَنِ الْمَرْأَةِ فِيهَا أَمْ هِيَ فَيَكُ؟ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدًا مِنْكُمْ فِي صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدَلَّتْ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ» (ابن بابویه، بی تا: ۴۳۲).

در نگاه عرفا، عالم هستی در واقع همان حق متجلی شده در آئینه‌های اعیان و مظاهر ممکنات است. پس بدون تردید، اهل عرفان با تأسی به اهل بیت عصمت و طهارت، بیش از هر گروه دیگر، رابطه‌ی عالم هستی و خداوند را بر مبنای «تمثیل آینگی»، تعبیر نموده‌اند. ابن عربی تصریح می‌کند همان‌طور که تصویر آئینه که حقیقت شخص نگرندۀ به آئینه را نشان می‌دهد، عالم نیز خدا را نشان می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

ابن عربی بارها تعبیر آینه را در آثارش به‌ویژه در فص آدمی به کار برده است و می‌گوید: «فاقتضی الأمر جلاء مرآة العالم، فکان آدم عین جلاء تلك الصورة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹). مولوی نیز آورده است:

چو تو در آینه دیدی رخ خود از آن خوش‌تر کجا باشد تماشا
غلط کردم در آینه نگنجی زنورت می‌شود لا کلّ اشیاء
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۵/۱)

بنابراین از دیدگاه عرفا، جهان آفرینش در حکم آینه‌ای است که جمال ازلی حق در آن آینه منعکس گردیده است تا به‌وسیله‌ی آن چشمان بصیرت آدمیان را به عظمت قدیم و ازلی خداوند جلب و جذب کند. عارفان همواره با بیان تمثیل‌هایی نزدیک و مشابه به آن می‌گویند:

جهان را سر به سر آئینه‌ای دان به هر یک ذره در صد مهر تابان
عدم آئینه‌ی هستی است مطلق کزو پیداست عکس تابش حق
(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲)

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۱۷۲/۶)

سیدحیدر آملی نیز از هستی به عنوان «مرآة الحق» که آئینه تمام‌نمای کمالات ذاتی می‌باشد، سخن به میان آورده است (آملی، ۱۳۶۸: ۶۹۴).

۲-۷. **رابطه‌ی سایگی:** در بیان ناپایداری همه هستی در برابر ذات قدیم و ازلی حق تعالی به «سایه» بودن هستی اشاره شده است. امیرمؤمنان در نهج‌البلاغه در تشبیه دنیا به سایه می‌فرماید: «و أنها عند ذوی العقول کفیء الظل» (خطبه/۶۳). امیرمؤمنان (ع) در جای دیگر می‌فرماید: «فإن الدنیا... غرورٌ حائلٌ و ظلٌّ زائلٌ» (خطبه/۸۳). کاربرد تعبیرهایی همچون ناپایداری و زوال‌پذیری ماسوی الله در دیوان منسوب به امام علی (ع) بیانگر توجه به این اندیشه‌ی اساسی در مکتب شیعه است.

انما الدنیا کظلّ زائل او کضیفٍ باتٍ لیلاً فآر تحل
او کنومٍ قدیراه نائمٌ او کبرقٍ لاحٍ فی افقِ الأمل
(بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۰۴)

در حقیقت دنیا همچون سایه‌ای زائل شونده یا چون میهمانی است که شبی را بیتوته کرد و سپس کوچید. این دنیا همانند رؤیای شخصی است که خوابیده است و یا مانند پرتو نوری است که در افق آرزوی انسان‌ها می‌درخشد).

سایه‌پنداری کل هستی از جمله تعابیری است که صوفیه در بیان چگونگی رابطه‌ی هستی با خداوند از آن بهره‌جسته‌اند. بدون تردید تنها دلالت‌های روایی، می‌تواند منشأ رواج این اندیشه در میان اهل سلوک تلقی گردد. ابو حامد غزالی در احیاء علوم‌الدین همین معنا را از اهل بیت (ع) این‌گونه نقل می‌کند: کان الحسن بن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه یتَمَثَّلُ کَثِیراً و یقول:

یا أهل الدنیا لا بقاءَ لها إنَّ اغتراراً بِظِلِّ زائلٍ حمقٌ

(غزالی، بی‌تا: ۲۱۴/۳)

وی در ادامه‌ی همین بحث دنیا را از آن جهت که دارای ظاهری ساکن و حقیقتی متحرک است به «سایه» در تشبیه می‌کند (همان، ۲۱۴/۳).

دیگران نیز در بیان نسبت عالم هستی به خداوند می‌گویند: «إعلم إنَّ المقولَ علیه سوی الحقَّ أو مسمیَّ العالم هو بالنسبةِ إلى الحقِّ كالظلِّ للشخص و هو ظلُّ الله، هو عین نسبةِ الوجودِ إلى العالم لأنَّ الظلَّ موجودٌ بلاشکِّ فی الحسِّ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱).

از نظر ملاصدرا حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتبی چون «واجب و ممکن» می‌باشد. وی تأکید می‌کند که ممکنات، فقط پرتوی از وجود واجب و نسبت آنان به حقیقت واحد، همانند نسبت سایه به شخص می‌باشد. وی در بیان این رابطه می‌گوید: «فَمَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْحَقَائِقُ الْمُتَّصِلَةُ الَّتِي يَنْزِلُ الْأَشْيَاءَ مِنْهَا مَنْزِلَةَ الظَّلَالِ وَالْأَشْبَاحِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۹).

نتیجه‌گیری

باوجود آن که خاستگاه اولیه‌ی مبانی اندیشه‌ی شیعی و نگرش معنوی و عارفانه‌ی امامان شیعه (ع) و عارفان مسلمان در موضوع هستی‌شناسی برگرفته از کلام وحی الهی است، اما به‌نظر می‌رسد روایات شیعی و نهج‌البلاغه در موضوع چگونگی آفرینش هستی، نوع رابطه‌ی هستی با هستی‌بخش و دیگر عناصر مشابه بر ذهن و زبان برخی از ادیبان پارسی‌سرا اثر گذاشته باشد. اینک به اختصار به بیان نتایج و بازجست زمینه‌های مشابه می‌پردازیم:

- (۱) مشابهت چگونگی آفرینش هستی از «لا من شیء» در روایات با خلق از عدم عارفان مسلمان؛
- (۲) مشابهت در بیان طرح آفرینش انشائی روایی شیعی یا خلق ابداعی در تعابیر عرفاء و حکماء؛
- (۳) هدفمندی کل مجموعه‌ی عالم در نظام هستی‌شناسی شیعی در مقایسه با متون ادبی-عرفانی؛

- (۴) اطاعت و انقیاد کل آفریدگان عالم هستی و انعکاس همین مفهوم در متون صوفیانه؛
(۵) مشابَهت‌های قابل تأمل در بیان ارتباط آیینگی و سایه‌وار عالم هستی به نسبت خداوند در روایات و کلام منظوم و مثنوی صوفیان مسلمان.

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، توس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، دفتر عقل و آیت عشق ج ۱، انتشارات طرح نو.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد (بی تا)، التوحید، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۳)، عیون اخبار الرضا (ع)، تصحیح مهدی الحسنی لاجوردی، طوس، قم.
- ابن العربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ابن العربی، محیی الدین فصوص الحکم (۱۳۷۰)، تصحیح ابوالعلاء عقیقی، انتشارات الزهراء.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، اسطوره، بیان نمادین، انتشارات سروش.
- البحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۱۲)، شرح نهج البلاغه، تصحیح یوسف علی منصور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بشیرپور، حبیب و حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۹۱)، هستی شناسی مولانا، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان.
- بیهقی نیشابوری، قطب الدین ابوالحسن محمد (۱۳۷۵)، دیوان امام علی (ع)، تصحیح ابوالقاسم امامی، بی تا.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (بی تا)، الغارات، أو الاستنفاذ و الغارات، تحقیق عبد الزهراء حسینی، قم: انتشارات دارالکتاب الاسلامی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۳) تحلیل و نقد تفسیر مثنوی، انتشارات اسلامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، عوالم خیال (ابی عربی و مسئله اختلاف ادیان)، ترجمه قاسم کاکایی، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰) ابن عربی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- خوارزمی، تاج الدین (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، باهتمام، نجیب مایل هروی، انتشارات مولی.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۰)، اوستا کهن ترین سرودهای ایرانیان، انتشارات مروارید، چاپ اول.
- سعدی شیرازی، مصلح الدین (۱۳۷۱) کلیات، تصحیح محمد علی فروغی، انتشارات ققنوس، چاپ چهارم.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۳)، بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا، مشکوه النورسال هشتم، شماره ۲۶-۲۷.
- سنایی غزنوی، مجدد بن آدم (۱۳۶۲) دیوان، به اهتمام مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، چاپ سوم.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸) گلشن راز، تصحیح صمد موحد، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، *شواهدالریبویه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۴)، *عرفان مولوی*، ترجمه‌ی احمد محمدی و احمد میرعلایی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم (بی‌تا)، *کلیات*، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنائی.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۶۶)، *منطق‌الطیر (مقامات‌الطیور)*، تصحیح صادق گوهرین، علمی و فرهنگی.
- الغزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا)، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴) *شاهنامه*، به تصحیح ژول مل، با مقدمه محمدمامین ریاحی، انتشارات سخن.
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۷۵) *دیوان اشعار*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- القمی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۷) *تفسیر قمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم: انتشارات دارالکتاب، چاپ چهارم.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما.
- کتاب مقدس (بی‌تا)، *ترجمه تفسیری*، انتشارات انجمن کتاب مقدس.
- الکلینی‌الرازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۸۸)، *الاصول الکافی*، تصحیح علی‌اکبر الغفاری، دارالکتب الاسلامیه.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحارالانوار الجامعه لدرراخبار الأئمه الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفا، چاپ هشتم.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسن، امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱)، *الإنسان الكامل*، تصحیح مؤذیران موله، قم: انتشارات کتابخانه طهوری، نهج‌البلاغه (۱۳۹۵) تصحیح صبحی‌الصالح، باشراف انتشارات الهجره.
- واعظی، حسین (۱۳۸۵)، *مرغ باغ ملکوت (نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا)*، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، چاپ اول.
- ولفسن، هری اُسترتین (۱۳۶۸)، *فلسفه‌ی علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، چاپ اول.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۹) *عرفان عملی*، قم: انتشارات نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.