

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۰۴۶
صفحات: ۳۶-۱۷

تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا

نفیسه صادقی*
زکریا بهار نژاد**

چکیده

چیستی مفهوم تجدد امثال (تجدد اعراض) و تأثیر آن در تبیین در نظریه خلقت و ارتباط آن با حق- تعالی- از نظرگاه اشاعره و مولانا موضوع این مقاله است. تحقیق حاضر می‌کوشد تا در روند نظم سازمان یافته خود به این مسئله اصلی پاسخ دهد که آیا بین این دو دیدگاه در مسئله تجدد امثال، تفاوتی وجود دارد؟ در فرض وجود تفاوت، ریشه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین تفاوت‌ها کدام است؟ فرضیه تحقیق پیش رو بر این است که بین دیدگاه اشاعره و مولانا تفاوت‌هایی وجود دارد، اشاعره گرایش‌های دینی و اعتقادی خاصی دارند و با اینکه برای اراده الهی و قدرت عظیم حق تعالی نسبت به همه موجودات، عمومیت قائل شده‌اند در عین حال، تجدد امثال را در اجسام و انواع جواهر جایز نمی‌شمارند و این قاعده را تنها در باره اعراض قائل هستند، لیکن مولانا در این مسئله دیدگاه عرفانی دارد و بر این عقیده است که تجدد امثال، افزون بر اعراض شامل جواهر عالم نیز می‌شود. روش پژوهش به کار گرفته شده در این مقاله، روش کتابخانه‌ای و توصیفی- تحلیلی است که پس از بررسی آثار عمده اشاعره و مولانا در مسئله مورد بحث، آنها را به روش توصیفی- تحلیلی تبیین نموده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اشاعره، تجدد اعراض، تجدد امثال، مولانا.

مقدمه

یکی از مباحث اصلی و بنیادین خلقت از دیدگاه متکلمان اسلامی و عارفان، آموزه خلق مدام یا تجدد امثال است. این آموزه به چگونگی فرایند خلقت و کیفیت آن می‌پردازد. در مسئله خلقت

nafiseh_sadeghi1371@yahoo.com
z-baharnezhad@sbu.ac.ir

* کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۶/۱۶

به ویژه در حوزه فلسفه و کلام اسلامی، ثبات مخلوق به معنای سطحی و متعارف امری مسلم و خدشه ناپذیر است. اما عارفان با تکیه بر قاعده تجدد امثال و با بهره گیری شهود و شریعت، از این سطح ظاهری گذشته و بر این باورند که خلقت بر پایه آفرینش های لحظه به لحظه و پی در پی شکل گرفته است. در حوزه تفکرات اسلامی دو نظریه بدیل از سوی اشاعره و مولانا برای تجدد امثال ارائه شده است. اشاعره معتقد به تجدد اعراض و نو به نو شدن پی در پی آنها بوده اند، بدین صورت که هیچ عرضی در دو زمان باقی نمی ماند. بنابراین حیطة جریان تجدد امثال در دیدگاه اشاعره، تنها اعراض است. اما مولانا سعی نموده در نگاه عارفانی خود، نظریه تجدد امثال را افزون بر اعراض به جواهر و اجسام عالم نیز تسری و تعمیم دهد و عالم طبیعت را مشمول حرکت دائم و مستمر می داند و سکون و رخوت را نمی پذیرد و موجودات را دارای خلع و لبس می داند. به دیگر سخن مولانا بر این باور است که جوهر مادی، همواره در سیلان است و لحظه به لحظه و آن به آن در حال دگرگونی و تحول است و هر آن، چیز جدیدی بروز می کند و جوهر جسمی کهنه زوال می پذیرد و تنها امر ثابت در حرکت جوهری، اصل تجدد و سیلان جوهری است.

حال با در نظر گرفتن این موضوع به این نکته مهم می پردازیم که یکی از نظریات مطرح در باب تجدد امثال مسئله جوهر و عرض است که از سوی اشاعره ارائه شده است. بحث جوهر و عرض با مسئله تجدد امثال ارتباط مستقیمی دارد. مسئله جوهر و عرض، پیش از اشاعره در میان معتزله قدمت داشت و تأثیر و مطالعه آثار فلاسفه یونانی را در آنان نمی توان نادیده انگاشت. اشاعره در پی اثبات قدرت مطلق خدا، قائمه کلام خود را در آفرینش عالم بر مذهب اصالت ذره (جوهر فرد) نهادند و بر این باور بودند که جوهر در عالم وجود بدون اضافه شدن عرض حاصل نمی شود. آنان با تعریف جوهر و عرض با استناد به آیات قرآن کریم به عدم جواز بقای عرض در دو آن رأی دادند که از این قاعده به تجدد امثال تعبیر شد.

در این مقاله از دیدگاه اشاعره و مولانا مسئله تجدد امثال بر اساس دو وجه ایجابی و سلبی تحقیق شده است. در وجه اثباتی آن اصل تجدد امثال تبیین می شود؛ یعنی نخست، تبیین می گردد که تجدد امثال چیست و چگونه تصویر می شود؟ و در وجه سلبی نیز به انگیزه، براهین و نظرات که بر این مسئله وارد است پاسخ داده می شود.

پیشینه مبحث جوهر و عرض

مفهوم جوهر و عرض در فلسفه یونان، به ویژه در نگاه ارسطو، محور و نقطه تمرکز مباحث مابعد الطبیعه را تشکیل می دهد.

ارسطو دوبار در باب جوهر سخن گفته است: یکبار در مقولات و یکبار در متافیزیک. وی در آغاز کتاب مقولات (و به دنبال بیان تعریفی از جوهر) همه چیزهایی را که هستند، بر اساس در چیزی بودن یا نبودن و بر چیزی گفته شدن یا نشدن، به چهار دسته تقسیم می‌کند و در متافیزیک ارسطو بر این باور است که همه مقولات تا جایی بهره‌مند از واقعیت تلقی شده‌اند که با جوهر ارتباط برقرار می‌کنند. از نظر ارسطو، تنها جوهر است که تغییر می‌کند؛ جوهری که دارای اعراض است. اعراض، تا وقتی عرض این جوهر هستند، وجود دارند. اما تفاوت میان جوهر در بخش مقولات و متافیزیک در این است که در کتاب مقولات، جوهر بر اساس در چیزی نبودن و بر چیزی حمل نشدن بیان شده است و هر جوهر نخستین باید یک (این) خاص باشد؛ اما در متافیزیک، گویی (این) خاص بودن و جدایی پذیر بودن، به عنوان اصلی‌ترین ملاک‌ها مطرح شده است (حسینی و اکبری، ص ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۵۷).

ارسطو به طور صریح دو معنی برای جوهر (اوسیا) تشخیص می‌دهد. جوهر به معنای اولی جوهر فردی است، که از ماده و صورت ترکیب شده است. جوهر به معنای ثانویه عنصر صوری یا ذات نوعی است که مطابق است با مفهوم کلی. جواهر اولیه (پروتای اوسیا)^۱ اشیایی هستند که محمول یکدیگر نیستند، بلکه چیزی دیگر محمول آنهاست. جواهر به معنای ثانویه (دویترای اوسیا) طبیعت، به معنای ذات نوعی هستند یعنی چیزی که مطابق است با مفهوم کلی، جوهری که بر طبق عقل است (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۷).

افزون بر این، وقتی ارسطو از جواهر اولیه و ثانویه سخن می‌گوید منظورش اولی و ثانوی از نظر ماهیت، منزلت، یا زمان نیست بلکه اولی و ثانوی نسبت به ماست (همان، ص ۳۴۹). بنابراین برای شناخت فلسفه یونان از جمله ارسطو و نوافلاطونیان، باید نخست جوهر را بشناسیم. از اینکه ارسطو موجود بماهو موجود را موضوع مابعدالطبیعه و موضوع جوهر می‌داند و می‌توان استنتاج کرد که فلسفه یونانیان که شامل ارسطو و نوافلاطونیان می‌شود فلسفه ماهیت است و نه اصالت وجود و آنچه را که آنها به عنوان جوهر، اصل موضوع می‌دانند، ماهیت است (بهارنژاد، ص ۱۶).

در اندیشه فلسفی اسلامی با ظهور ابن سینا، فارابی و... رویکرد جدیدی در مسئله جوهر و عرض آغاز می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد؛ که ناظر به وجود و ماهیت است. به عنوان مثال، فارابی واژه هویت را به جای وجود به کار می‌برد؛ که دارای دو معنی است: ۱. حالتی که در آن شیء کاملاً متحقق در عالم خارج ذهن است یا واقعیت انضمامی و فردی؛ ۲. آنچه یک شیء را به

چنین حالتی از تحقق می‌آورد، که در این معنی دوم هویت مترادف با وجود است (ایزوتسو، ص ۶۶).

در واقع باید گفت که بحث از جوهر و عرض پیشینه‌ای دیرینه دارد؛ چه در زمانی که حد و مرز مباحث کلامی و فلسفی کاملاً جدا و تفکیک شده بود و متکلمان در مقابل فیلسوفان صف آراییی کرده بودند و کلام را علمی‌دینی به شمار می‌آوردند؛ و چه در زمانی که گرایش‌های فلسفی در متکلمان اسلامی رو به فزونی گشت. بنابراین مسئله جوهر و عرض یکی از مسائل رایج در تاریخ فلسفه و کلام است. با افزایش تمایل متکلمان اسلامی به مباحث فلسفی و تبیین آن از سوی برخی از آنان به نحوی همسو با فلسفه - همچون جوهر و عرض - راه برای ورود بسیاری از مباحث فلسفی و کلامی باز شد.

عارفان بر این باورند که اگر انسان در حقایق خارجی دقیق شود، برخی را متبوع، منعوت و موصوف و برخی از حقایق را نیز وصف، تابع و نعت می‌بیند، حقایق تابع و نعت را عرض و حقایق متبوع و منعوت را جوهر می‌نامند. جامع بین این دو حقیقت، اصل وجود است که خود گاه به صورت تابع و در موطنی دیگر به صورت متبوع ظهور و جلوه می‌نماید (ابن عربی، ص ۱۱۹). چون که وجود در تنزل، تابع مظهر و عین ثابت موجود در حضرت علمی یا واحدیت است، بنابراین جواهر در عین و اصل حقیقت جوهر، متحدند، چون تمام حقایق جوهری مظهر و تعین جوهر جنسی‌اند.

عین جوهر، حقیقت واحد است که مظهر ذات الهی است، چون بین ذات الهی و جوهر، جهت اشتراک و تشابه وجود دارد. همان‌گونه که حقیقت حق، متبوع و اسمای الهی، تابع این مقام‌اند و نیز حقایق انواع جوهری متبوع و انواع عرضی در وجود تابع جواهرند. به همین جهت جوهر مظهر ذات الهی و اعراض تابع صفات الهی هستند. پس همان‌طور که ذات حق، به طور دائم متحجب به صفات جلال و جمال است و جوهر نیز همواره مخفی به اعراض گوناگون است و همان‌طور که ذات حق به صفاتی از صفات و از اسمای الهی انضمام می‌یابد، جوهر نیز با یکی از معانی کلی، جوهر خالص متعین و مظهر اسم خاصی از اسمای الهی می‌گردد و به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عین اسمای الهی است، چون مظاهر خارجی به یک اعتبار عین اسمای الهی‌اند (آشتیانی، ص ۴۰۵).

جوهر و عرض در مکتب کلامی اشاعره

مسئله جوهر و عرض با مکتب اشاعره سازگاری زیادی دارد. قاضی ابوبکر باقلانی که خود اشعری مسلک است به شرح و بسط آن همت گماشته و از مضامین آن برای اثبات آراء اشاعره استفاده کرده است. پس از باقلانی این مسئله جزء اصول مکتب اشاعره تلقی شد.

باقلانی در تعریف جوهر می‌گوید: جوهر چیزی است که دارای حیّز باشد، و حیّز، هم، مکان است یا چیزی که شبیه به مکان باشد، به نحوی که بتوان در او چیزی یافت کرد.^۲

و در تعریف عرض می‌گوید: عرض چیزی است که بر جوهر عارض می‌شود^۳ (باقلانی، ص ۱۶).

پیشینیان اشاعره بر این عقیده هستند که عالم از جوهر واحد ثابت و اعراض گوناگون در عین حال، متجدد یا مدام تشکیل شده است. این اعراض همچنان در تغییر و تبدیل هستند، طوری که هیچ عرضی در دو لحظه باقی نمی‌ماند. در واقع آنها بر این باور هستند که هر تغییر و تحولی که در صور موجودات مشاهده می‌شود، ناشی از تبدل اعراض آنهاست که بر این جوهر واحد ثابت و لایتغیر که خود متشکل از ذرات بی شمار هستند عارض می‌شود. در اصل این دیدگاه اشاعره تجدد امثال و قاعده العرض لایبقی‌زمانین را نشان می‌دهد. منشأ این نظریه (تجدد امثال) این بوده است که آنها گمان می‌کردند که اعراض همانند جوهر واحد ثابت هستند.

اشعری گفته است: «اعراض محتاج محل‌اند (داعی، ص ۹۹)، هیچ جوهری بدون عرض یافت نمی‌شود.» همان‌طور که تصور عرض بدون جوهر محال است. بنابراین میان جوهر و اعراض نوعی تلازم وجود دارد، اما اعراض متغیرند و هر متغیری حادث است و علت تلازم وجودی جوهر و اعراض، پس جوهر حادث‌اند (الفاخوری، ص ۳۰). پس ثابت شد که همه چیز اعم از جوهر و اعراض حادث‌اند و در وجود نیازمند وجودی برتر که به آنها تعیین و تشخیص بخشد.

اما با اعتنا به این اصل، جوهر و اعراض هر دو باقی و نیازمند خداوند هستند، چون بقای جوهر خود مشروط عرض هستند و اعراض هم در حال تبدیل و تجددند، در نتیجه، عالم امکان که از جوهر و اعراض شکل گرفته، بنابراین استمرار وجود جهان بر این است که اراده خالق در هر آن به تجدد امثال موجودات منتج شود.

نظریه خلقت، معنای خلق و تعاریف خلق جدید نظریه خلقت

در میان معتقدان به مسئله آفرینش سه نظریه وجود دارد:

۱. خلقت از عدم^۴

عقیده مشترک ادیان ابراهیمی این است که خدا خالق این نظام هستی است و اوست که آن را از مرحله نیستی به ساحت وجود آورده و جامه هستی به تن عالم پوشانده است و آفرینش جهان در مدت شش شبانه روز (شش دوره و مرحله) رخ داده است که طی آن خدا، نخست آسمانها را آفرید، سپس زمین را و در مرحله دیگر موجودات ساکن در زمین و آسمان را خلق کرد.

۲. خلقت از ماده^۵

بر اساس این نظریه، ماده عالم از قبل وجود داشته و خالق تنها صورت را به آن افزوده است. این نظریه با دیدگاه فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو سازگار و منطبق است که «ماده» را از حقایق ازلی می‌دانند.

۳. خلقت از ذات^۶

بر اساس این نظریه، خلق و آفرینش موجودات از ذات خدا صادر شود و فیضان می‌یابد. این نظریه را افلوپین (مؤسس مکتب نو افلاطونی) مطرح کرد. و تفسیر شارحان غربی افلوپین از نظریه وی این است که «احد»^۷ وقتی کامل و لبریز می‌شود، شروع به فیضان می‌کند و عمل صدور یا فیضان بی اراده و اختیار او صورت می‌گیرد (حسینی شاهرودی و استثنائی، ص ۱۵-۱۴).

ارسطو عالم ماده و جسمانی را مانند خود «محرک نا متحرک» ازلی می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵ ج ۱، ص ۳۵۹)، در واقع او قائل به نظریه خلق از ماده است، بدین معنا که می‌گوید، ماده عالم از پیش وجود داشته است و خدا صورت‌گری کرده است یعنی صورت را به ماده عالم افزوده است. ازلی دانستن ماده سابق بر وجود عالم، مستلزم نفی و انکار خالق بودن خدا و انکار نقش علت فاعلی او در جهان است و از این جهت بود که برخی اندیشمندان و متکلمان اسلامی به شدت با این نظریه مخالفت کرده‌اند.

خلق دو معنا دارد: نخست احداث چیزی از موادی که پیشتر وجود داشته مانند خلق یک اثر هنری یا خلق صور خیالی؛ دوم خلق مطلق که صفت خداوند است زیرا او ایجاد کننده باقی است و ابقاء او برابر ایجاد است. حال اگر عالم باقی باشد، نتیجه اینکه خداوند هستی را ادامه می‌دهد. این چیزی است که دکارت، خلق دائم یا ابداع نامیده می‌شود (صلیبا، ص ۳۴۲).

تجدد امثال را در اصطلاح تبدل امثال نیز گفته‌اند، و ظاهراً مأخذ هر دو اصطلاح آیات کریم قرآن مجید می‌باشد «بلی قادرین علی ان نبدل امثالکم و ننشکم فی ما لا تعلمون» (واقعہ / ۵۶) و «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق / ۱۵) «ان یشاء یدهبکم و یأت بخلق جدید» (فاطر / ۱۶) و «کل یوم هو فی شأن الرحمن» (الرحمن / ۲۹) (همایی، ۱۴۳۹، ص ۴).

واژه تجدد امثال اصطلاحی عارفانی - کلامی است و عبارت است از اتصال امتداد وجود از نفس رحمانی به هر ممکن به واسطه معدوم بودنش به ذات خودش یا قطع نظر از موجد و پدید آورنده اش - پی در پی - تا آنکه در هر آنی در خلق جدید و تازه باشد؛ یعنی به واسطه اختلاف نسبت‌های وجودی به او در آنات و لحظات و استمرار عدم آن در ذات خویش (سجادی، ص ۲۳۵).

به دیگر سخن واژه تجدد امثال (خلق مدام) به این معناست که وجود و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه به تازه شدن است و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به ممکنات می‌رسد دم به دم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد (همایی، ۱۴۳۹، ص ۳).

تجدد امثال از دید اشاعره

خلق جدید و استمرار آفرینش رویکردی به وابستگی جهان در بقا به خداوند است. اعتقاد به خداوند به عنوان خالق، این عقیده را در پی دارد که خداوند نه تنها به عنوان خالق، جهان را از الست آفریده بلکه پی در پی مقوم آن است. و بر همین اساس جهان بینی اشاعره جهان بینی پویایی خواهد شد نه ایستا، زیرا در این جهان بینی سکون وجود ندارد و جهان دمام در تب و تاب است. برجسته‌ترین جنبه ذره گرایی اشاعره، نظریه تجدد امثال (تجدد اعراض) است. مسئله بقا و عدم بقا اعراض در میان دانشمندان اسلامی از دیرباز مورد توجه بوده است، چنان که ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، اختلاف متکلمان را در این مسئله به تفصیل بیان کرده است (اشعری، ج ۱، ص ۳۸۵). طبق نظر اشاعره از میان اعراضی که وجود دارند، حتی یک عرض هم نیست که برای دو لحظه پیاپی استمرار داشته باشد. هر عرض در لحظه‌ای هستی می‌یابد و در لحظه بعد فانی می‌شود. اشاعره برای آنکه پایه مذهب توحید و اساس احتیاج ممکنات به خالق را پاسداری و نگهداری کرده باشند، به قاعده تجدد امثال در امور عرضی قائل شده‌اند، اما نه از راه کشف و شهود عرفانی. آنان چون که اقسام جواهر را ثابت

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

براهین اشاعره در اثبات قاعده تجدد امثال

اشاعره برای اثبات این قاعده دلایلی ذکر کرده‌اند:

برهان نخست عبارت است از اینکه: هر گاه عرض در زمان دوم همچنان باقی بماند، متصف به صفت بقا خواهد بود. در این هنگام چون صفت بقای عرض است، لازم می‌آید که عرض، متصف به عرض گردد؛ درحالی که قیام عرض به عرض در نظر ایشان محال شناخته شده است. برهان دوم عبارت است از اینکه: از نظر عقل، آفریدن مانند آن عرض، در زمان دوم جایز است؛ زیرا خداوند بر این امر قادر است و اتفاق عقلاً بر این مطلب شاهد است. اکنون اگر عرض در زمان دوم همچنان باقی بماند، آفریدن مانند آن عرض در زمان دوم محال خواهد بود؛ زیرا آفریدن مانند برای عرض در زمان دوم مستلزم اجتماع مثلین خواهد بود، درحالی که اجتماع مثلین بالضرورة باطل و محال است.

برهان سوم عبارت است از اینکه: اگر عرض در دو زمان باقی بماند هرگز معدوم نخواهد شد، زیرا معدوم شدن آن را در زمان دوم باید به ذات عرض وابسته بدانیم یا به عارض شدن ضد آن بر معروض منصوب نماییم، درحالی که هیچ یک از این دو وجه جایز نیست.

به بیان دیگر اگر معدوم شدن اعراض را به ذات آن وابسته بدانیم، بدین جهت باید ماهیت اعراض از حالت امکان به حالت امتناع سوق پیدا کند و از نوع ماهیات ممتنع الوجود باشد و همچنان اگر معدوم شدن اعراض را به عارض شدن ضد آن بر معروض منسوب کنیم نمی‌توان گفت که هیچ یک از این دو ضد در معدوم کردن ضد خویش بر دیگری تقدم ندارد و تقدیم هر کدام از آنها بر دیگری مستلزم ترجیح بدون مرجح خواهد بود.

برهان نخست و دوم در کتاب شرح مواقف به این ترتیب آمده است:

اصحاب ما (اشاعره) برای عدم بقای اعراض دلایلی را بیان کرده‌اند: ۱. چنانچه اعراض باقی بمانند، باید باقی به بقای چیزی باشند که قائم و متکی به آنهاست، در حالی که خود صفت بقا یک امر عرضی است، در نتیجه لازم می‌آید که عرض قائم به عرض باشد که محال

است؛^۲ چنانچه اعراض باقی بمانند، باید جایز و ممکن باشد که در حالت دوم، از جهات مختلف، عین و مثل آن ایجاد گردد؛ زیرا به اتفاق همه، خداوند بر ایجاد مثل آن قادر و تواناست و اگر عرض در حالت و آن دوم به همان صورت باقی بماند، در آن صورت مثل و مانند آن محال خواهد بود؛ و اگر مثل و مانند آن به وجود آید، اجتماع مثالن خواهد شد [عرض ثابت آن قبلی و عرض مخلوق بعدی مثل آن و بدیهی است که] چنین چیزی (اجتماع مثالن) محال است. بنابراین بقای اعراض موجب محال بودن چیزی می شود که به اتفاق همه جایز است؛ پس [باید گفت:] بقای اعراض باطل و نادرست می باشد (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۵، ص ۴۰).

برهان سوم در قدیمی ترین کتاب از کتب متکلمان شیعه اثنی عشری، یعنی ابواسحاق ابراهیم نوبخت آمده است؛ چنانکه می گوید:

اشاعره برای محال بودن بقای اعراض دو دلیل اقامه کرده اند: دلیل اول این است که چنانچه اعراض باقی بمانند، در آن صورت هیچ وقت معدوم نخواهند شد، زیرا که استناد دادن عدم به ذات محال است، و گرنه لازم می آید شیء از آن حالت امکان به حالت امتناع منتقل [تبدیل] گردد و [نیز] لازم می آید که ضد آن عارض و حادث گردد، زیرا که وجود شیء و ضد آن هیچ کدام نسبت به معدوم شدن بر دیگری بر تری ندارند (العلامه الحلی، ص ۲۷).

بر اساس تقریر اشاعره طبق این قاعده از بین همه اعراض که برای اشیا وجود دارد حتی یک عرض موجود نیست که برای دو آن پی در پی استمرار داشته باشد. هر عرضی در لحظه ای هست می شود و در لحظه ای دیگر فانی شده و به واسطه عرض دیگر که مشابه آن است و نو خلق شده، جایگزین می شود، که این آشکارا نظریه خلق جدید است. اشاعره برای آنکه دست خدا را در کار آفرینش دائمی و پی در پی و مستمر نشان دهند به قاعده تجدد امثال قائل شدند و ابقای آفرینش مدام را خدا دانسته که هر آن عرض جدید را پدید می آورد.

در یک جمع بندی می توان گفت: اشاعره بر این باورند که اعراض همواره متجدد و محتاج به مؤثرند و هرگز در دو زمان به یک حال باقی نمی مانند، جواهر نیز در حال بقا محتاج به مؤثر هستند و به این ترتیب مشکل بی نیازی جهان از صانع را در حال بقا به زعم خود حل کرده اند و به روشنی معلوم است آنچه متکلمان را بر آن داشته که امتناع بقای اعراض را به عنوان یک قاعده بپذیرند، رهایی از یک مشکل بزرگ است و آن مشکل این است که منات احتیاج به علت را حدود دانسته اند نه امکان؛ ولی پس از اینکه امتناع بقای اعراض را به عنوان یک قاعده مورد بحث قرار داده اند، در مقام دفاع از آن سخت کوشیدند.

تجدد امثال در اندیشه مولانا

با اینکه مولانا در مباحث و موضوعات مختلفی سخن گفته است، لیکن دیدگاه خاص وی بیشتر حول محور نگرش مسئله وحدت وجود و قاعده تجدد امثال می چرخد و به سیر و استحاله مدام عالم می نگرد. بر همین اساس خداوند به عنوان تبدل گر، جذبه عشق را در درون موجودات نهاده که سبب کشش و محرک بازگشت به سوی او می شوند.

پویایی و تجدد، لازمه نظام هستی است. مبحث خلق مدام / تجدد امثال مورد توجه و دقت نظر مولانا قرار گرفته و وی در آثار خود، علی الخصوص مثنوی، در مواضع گوناگون به تحلیل آن پرداخته است. مولانا بر آن است که آفرینش جهان هستی در احسن تقویم خداوند آن چنان با ظرافت اجزای پویا را به هم می دوزد که هر کس قادر به فهم آن نیست.

نوز کجا می رسد، کهنه کجا می رود
گر نه وراى نظر عالم بی منتهاست
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک
می رود و می رسد نو نو این از کجاست
(مولانا، ۱۳۸۴)

در واقع می توان گفت که دیدگاه مولانا در موضوع تجدد امثال / خلق مدام، بیشتر رنگ و بوی عرفانی دارد. در اندیشه مولانا، تمام اجزای عالم در تکاپوی نو شدن مستمر است و این نوع از اندیشه هم در روینا و ظواهر پدیده های عالم و هم در زیربنا و باطن هستی سریان دارد.

خداوند به عنوان خالق در اندیشه و تفکر مولانا این وظیفه را بر عهده دارد که ماده را به حرکت در آورد و عارفان این قوه محرک را به عنوان عشق تعبیر کرده اند. گفتنی است که مولانا از دید یک عارف به جهان پیرامون خود می نگرد.

خداوندا تو کن تبدیل که خودکار تو تبدیل است
عدم را در وجود آری از این تبدیل افزون تر
که اندر شهر تبدیلت زبانها چون سنانستی
تو نور شمع می سازی که اندر شمعدانستی
(همانجا)

مولانا همانند حکما و عارفان به قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری معتقد بوده است.

صورت از بی صورتی آید برون باز شدن کانا الیه راجعون

صورت های جهان همه از عالم بی صورتی پدید آمده است. یعنی همه این موجودات از حضرت حق و ذات بی چون و نامتعیین او سربر آورده اند و دوباره به سوی او باز روند. پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

پس تو هر لحظه دچار مرگ و بازگشت هستی. یعنی مدام در حال فنا شدن و بقا یافتنی. چنانکه حضرت محمد مصطفی (ص) می‌فرماید: دنیا، ساعتی بیش نیست. این بیت مترتب است بر بیت (۱۱۴۱) که به موجب آن، صورت از بی صورت و مقید از مطلق پدید می‌آید و باز بدان برمی‌گردد. و این حکم را فنا و ابقا و میرانیدن و زنده کردن، حکمی است مستمر به افضای تجلی و ظهور حق تعالی در صفات متقابله مانند: محیی و ممیت و لطیف و قهار که به اولین، صور و اعیان در وجود می‌آیند و چون تجلی که فیض منبسط و اضافه اشراقیه حق است هرگز گسسته و منقطع نمی‌گردد، پس آثار آن نیز دائم و پایدار است.

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

این جهان در هر چشم به هم زدنی در حال دگرگونی و تحول است. ولی ما از این دگرگونی بی‌خبریم، چرا؟ برای اینکه صورت جهان، ظاهراً بر جای خود ثابت و بی‌تغییر است. از این رو ما گمان می‌کنیم که در این جهان، تغییری رخ نمی‌دهد.

عمر همچون جوی، نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

عمر مانند آب جویبار، جزء جزء در حال گذار و طی شدن است. و همین گذار جزء جزء و مدام، سبب شده که انسان به غلط خیال کند که این جریان به صورت خطی ممتد و مستمر است. در این جهان حتی یک لحظه سکون وجود ندارد. ما نسبت به این حرکت سریع و دقیق و دائمی که جهان را تازه می‌کند، اطلاعی نداریم، زیرا حرکت هنگامی که شتاب بیشتری پیدا می‌کند ما نمی‌توانیم نقاط گسیخته حرکت را از یکدیگر تشخیص دهیم، لذا آن را در تشکیل استمرار و اتصال که به صورت واحدی در می‌آید احساس می‌کنیم و جهان را کهنه تصور می‌کنیم.

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست

به عنوان مثال: اگر پاره آتشی را در دست خود با شتاب بگردانیم، خواهیم دید که یک دایره متصل از آتش پدید می‌آید. [در حالی که جواله یا «آتش گردان»، دایره متصل آتشین نیست، بلکه سرعت و تعاقب حرکت، سبب شده که ما آن را به صورت دایره‌ای آتشین مشاهده کنیم].

اشاره به شعله جواله و قاعده فلسفی که حرکت سریع اتصالی مساوق با حرکت شخصی است.

شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش درآید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع

(زمانی، ۱۳۷۹)

مثال دیگر، اگر شاخه‌ای را که سرش آتش گرفته با سرعت حرکت دهی، به صورت خط ممتد آتشین جلوه می‌کند.

ایات فوق در جواب پرسشی مقدر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا! چگونه ممکن است عمر آدم یک آن، و مدت دنیا ساعتی باشد درحالی که این همه ایام و ماه و سال‌های طولانی سپری می‌شود؟ جواب: این درازی مدت، نسبت به انسان است که به حقیقت امر واقف نیست. پس حضرت حق به اقتضای اسم سریع، سرعت انگیزی می‌کند و در نتیجه یک نفس را زمانی طولانی و یک آن را چندین هزار روز نشان می‌دهد. حضرت حق در آیه ۷۷ سوره نحل می‌فرماید: «و کار ساعت قیامت، نیست مگر به اندازه چشم بهم زدن یا حتی کوتاه تر از آن.»^۸

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند، همی آید بجوش
از فسون او عدم‌ها زود زود	خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود، افسونی چو خواند	زود دواسبه درعدم موجود راند
در همه عالم اگر مرد و زن‌اند	دم به دم در نزع واندر مردن‌اند

(همان‌جا)

در همه عالم چه مرد و چه زن (بلکه کل پدیده‌ها) جملگی لحظه به لحظه در حالت احتضار و مرگ بسر می‌برند. مراد از «حالت احتضار و مرگ» فرسایش و فزونی موجودات است، و قهرآهر فنایی با تکوین موجودات جدید توأم است. بنابراین می‌توان گفت که جمیع موجودات جهان لحظه به لحظه در حال تحول و حرکت‌اند. و حرکت و تحول لازمه اش انعدام حالت فعلی و پیدایش حالت جدید است. به قول عارفان و حکما جهان همواره در حال خلع و لبس است. یعنی صورتی از او کنده و صورتی دیگر بر او عارض می‌شود. صوفیه برای بیان تغییر دائمی جهان، قاعده معروف تبدل امثال را وضع کرده‌اند.

از نظر مولانا تجلیات و جلوه‌های (خالق)، مدام در حال تغییر و تبدل شدن است. چرا که هر آن به ظاهری نو پدید می‌آید، جلوه‌های خالق اعم از نور، سور، بحر، روح و ... است که در واقع همه چیز و همه جا را در بر می‌گیرد و این نوع از نگاه، اندیشه وحدت وجودی او را نشان می‌دهد که معتقد به جایگاه خالق در کل جهان هستی است.

نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی	سینه مشروح تویی، بر در اسرار مرا
نور تویی، سور تویی، دولت منصور تویی	مرغ گه طور تویی، خسته به منقار مرا
قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی	قند تویی، زهر تویی، بیش میازار مرا

(مولانا، ۱۳۸۴)

به مقام خاک بودی، سفر نهان نمودی چو به آدمی رسیدی هله تا به این نیایی
(همان جا)

از دید مولانا نه تنها حق تعالی مبرا از متجزی شدن است، بلکه بر این باور است که موجودات در این تداوم راه تباهی را نمی گذرانند و صورت نو تنها سوار بر صورت قدیم می شود تا به آخرین مرحله کمال خود، یعنی پیوستن به ذات حق تعالی، دست یابد پس همواره، در هر وجود عناصر جمادی، نباتی و حیوانی وجود دارد.

مبانی فلسفی و کلامی مولانا درباره مسئله تجدد امثال أ. جوهر و عرض

در دفتر دوم مثنوی داستانی است که در آن خواجه ای دو کس را به غلامی می گیرد و گفتگویی بین آنها شکل می گیرد، با خود داستان کاری نداریم، گفتگویی بین خواجه و غلامان بر سر مسئله جوهر و عرض پیش می آید. در اینجا مولانا اشاره به آیه شریفه «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» می کند و قاعده کلامی و فلسفی را پیش می کشد: «العرض لایبقی زمانین»، عرض بدون جوهر نمی تواند وجود داشته باشد. قاعده لایبقی زمانین اینگونه است که هر عرضی باید به جوهر خودش ملحق شود و گرنه خودش قائم به ذات زمانی نمی تواند باقی بماند. خداوند در قرآن می گوید: «من جاء بالحسنة»، یعنی هر کس نیکی را پیش ما بیاورد، نه اینکه نیکی کند، چون نیکی کردن الزاماً به معنای پیش حضرت حق بودن نیست و این نیکی عرض است. نماز و روزه در نظر مولانا عرض است، و این عرض باید در جوهری مانند روح مندرج شده باشد تا ما بتوانیم در محضر حق سبحانه حاضر شویم و گرنه مثل مال و ثروت دنیا باقی می ماند، چون متصل به جوهر نشده، چون «العرض لایبقی زمانین».

بالحسن را سوی حضرت بردن است	شرط من جاء بالحسنة نه کردن است
این عرض ها که فنا شد چون بری؟	جوهری داری ز انسان یا خری؟
چون که لایبقی زمانین انتفی	این عرض های نماز و روزه را

(زمانی، ۱۳۷۹)

ب. اختیار گرایی و قدرت

مولانا در دفتر اول مثنوی [ابیات ۱۸۲۴-۱۸۱۷] از جمله مصادیق رحمانیت خداوند را این می داند که او در هر روز به کاری است. و پادشاهی است که هر آن امکان دارد عنایت او شامل حال

بندگان گردد. به اقتضای سمیع و بصیر بودن، گوش و چشم خدا همواره و هر لحظه بر روندی وجود موجودات است، از این رو بندگان باید در همه حال به هر گیاهی برای نجات از هلاکت دست یازند و تا آخر کوشش خود را فرو نهند. یکی از انگیزه‌ها و دلایلی که متکلمان جبری مسلک به آن متمسک شده‌اند، این بوده است که می‌خواستند با اعتقاد به جبر، قدرت خداوند در خلقت مدام را فراگیر تر نشان دهند و از این روش، مقام او را عظیم تر و با شکوه تر معرفی کنند. مولانا برعکس آنان، معتقد است که مسئله اختیار و اعتقاد به خلق مدام، موجب افزون تر دانستن قدرت خدا می‌شود و در نتیجه جدال و شکوه حق تعالی نیز افزون تر شمرده می‌شود.

مرد غرقه گشته جانی می کند	دست را در هر گیاهی می زند
تا کدامش دست گیرد در خطر	دست و پای می زند از بیم سر
دوست دارد یار این آشفته گی	کوشش بیهوده به از خفتگی
آنکه او شاهست، او بی کار نیست	نال، از وی طرفه، کو بیمار نیست
بهر این فرمود رحمان ای پسر	کل یوم هو فی شأن ای پسر
اندین ره، می تراش و می خراش	تا دم آخر، دمی فارغ مباش
تا دم آخر، دمی آخر بود	که عنایت با تو صاحب سر بود
هر چه کوشد جان که در مرد و زنست	گوش و چشم شاه جان، بر روزنست

(مولانا، ۱۳۸۴)

ج. قضا و قدر

مولانا به این آیه اشاره می‌کند که «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ» (مرکب قلم قضا و قدر به آنچه که به وجود آمده و خواهد آمد خشک شده و تغییر نمی‌کند) را به این معنی تفسیر کنیم که وضعیت عالم و حوادثی که در آن پی در پی اتفاق افتاد از پیش تعیین شده است و بی کم و کاستی واقع خواهد شد، برخی در واقع، خداوند را در حال حاضر بیکار دانسته‌اند و همانند یهودیان دست خدا را بسته می‌دانند و به همین دلیل، خداوند بر آنان خشم گرفت.

از نظر مولانا روا نیست که کار از دست خداوند بیرون رفته باشد و خداوند بیکار باشد. خداوند همواره نسبت به اعمال ما توجه دارد و از هر حیث دمامد نیز فعال است. خدا چون پادشاهی سمیع و بصیر، هر زمان در شأن و کار پادشاه و کیفری جدید است، زیرا خود او فرموده است: «هر کس که در آسمان‌ها و زمین است، از او درخواست (امداد) دارد، او هر روز در کار است.»

پس باید گفت که خداوند همیشه در شأن جدید است، یعنی در انجام کار تازه‌ای است، با وجود این هیچ چیزی از مشیت او خارج نیست، بلکه در هر بامداد کاری تازه دارد:

هر زمان دل را دگر میلی دهم هر نفس بر دل، دگر داغی نهم
 کُلْ أَصْبَاحٍ لَنَا شَأْنٌ جَدِيدٍ کُلْ شَيْءٍ عَنِ مُرَادِي لَا يَحِيدُ

(همان)

مراد کُلْ أَصْبَاحٍ مثل «کُلْ يَوْمٌ هُوَ فِي شَأْنٍ» که در تأویل هر آن گذشته و هر آن آینده است که در هر آن او را تجلی جدید است.

د. حرکت و سکون

مولانا جهان هستی را به عنوان یک واقعیت انکار ناپذیر مطرح کرده است. مباحث بسیار صریح و روشن وی در مسئله حرکت، تحول و خلقت نو در نظر مولانا آشکار است.

مولانا جهان طبیعت را با همه عظمت آن متناهی می‌داند؛ و می‌گوید جهان هر چه باشد در برابر عظمت خداوند ذره‌ای ناچیز است و چون عالم متناهی است و محاط در ک و فهم انسان می‌شود حادث و زوال پذیر است. این جهان حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند، هر لحظه مستفیض از فیض جاری الهی است؛ مشیت الهی هر آن هستی جدیدی را، به موجودات اعطا می‌کند. جهان هستی در نظر مولانا با تمام اجزا و روابطش همواره در حال فیض جدید و تحول است و نمودها و مظاهر عالم همچنان پیوسته دچار انقلاب و تطور است. این قوانین و نوامیس پیرو عوامل زیر بنایی یا فوق طبیعی است. به سخن دیگر حرکت و مداومت جهان هستی، در هر حال که فرض می‌شود، بدون فرض عاملی که مافوق حرکت و سکون است، پذیرفتنی نیست.

مبانی فلسفی و کلامی اشاعره درباره مسئله تجدد امثال

أ. انتقال الاعراض محال

حکما و متکلمان بر این باورند که عرض قابل نقل و انتقال نیست، چرا که موضوع و محل از مشخصات وجود اعراض است؛ یعنی اعراض وجود مستقل از موضوع و محل ندارند بلکه وجود عینی اعراض قائم به وجود موضوع و محل است؛ بنابراین اگر از موضوعش جدا سازیم قوام وجودی او از بین می‌رود و فانی و ذلیل می‌گردد: زمانی که گرم شدن اجسام مجاور را مشاهده می‌کنیم، به اعتقاد حکما و متکلمان از جمله اشاعره نه از جهت انتقال عرض از محلی به محل دیگر، بلکه از این جهت که در اثر مجاورت و ملاسمت دو جسم مجاور، استعدادی به وجود

می آید که موجب بروز حرارت و رایحه می شود؛ و این اوصاف مستقل از مبدأ خلقت به جسم مجاور افزوده می شود (همایی، ۱۴۳۹، ص ۲۸). بنابراین اشاعره قائلند به اینکه همه اعراض، آنآ فاناً تجدد امثال دارند و متجدد محتاج به مؤثر است، و شرط بقای جوهر عرض است پس به واسطه عرض احتیاج جوهر نیز آن فآن به مؤثر که حق سبحانه است ثابت می شود (حسن زاده آملی، ص ۱۵۷).

ب. نفی قاعده الواحد

اشاعره قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را نفی می کنند. زیرا طبق این قاعده آنان معتقدند که حق سبحانه واحد حقیقی است که نمی تواند همه پدیده های گوناگون اعم از موجودات را مستقیماً و بی واسطه و مدام پدید آورد. در صورتی که مبنای نظریه تجدد امثال، به اراده مداوم و بدون واسطه خداوند در خلقت موجودات تأکید دارد. به دیگر سخن 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 تجلی ذاتی و فیض گسترده است که چون به قوایل گوناگون می رسد، کثرت را در آنها اظهار می کند و این بیان در مقابل باور اشاعره قرار دارد. آنها با باطل کردن علت، این طبیعیات را درهم می ریزند و تیغ نفی را به جان عالم انداخته اند تا جا را برای قدرت و اراده مطلق حق سبحانه باز کنند. قاضی ایجی در شرح مواقف به طور مفصل دلایلی را که حکما

برای اثبات قاعده الواحد ذکر کرده اند، نقد می کند (ایجی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۸-۱۲۷/۴).

فخر رازی می گوید: «از علت واحد جایز است که بیشتر از یک معلول صادر شود؛ برخلاف معتزله و فلاسفه که چنین اعتقادی ندارند» (طوسی، ص ۲۳۷).

قاضی ایجی تصریح دارد که: «حق آن است که فاعل مختار وقتی اراده او متعدد باشد، در این صورت واحد از تمام جهات نخواهد بود و تحت قاعده الواحد هم در نخواهد آمد» (ایجی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۵/۴).

بنابراین، اشاعره که اصالت را به قدرت الهی می دهند، قاعده الواحد را منافی با قدرت الهی دانسته اند زیرا که عدم صدور کثیر به صورت دفعی از واجب را نوعی نقص و عجز برای او به حساب آورده اند (جامی، ص ۴۰).

مقایسه دیدگاه مولانا و اشاعره

مولانا، تبیین نظری ایده تجدد امثال را به متکلمان اشاعره نسبت داده است. از نظر مولانا همه اشیا اعراضی هستند که در یک جوهر ابدی و سرمدی پدیدار و ناپدید می‌شوند. اختلاف مهم اشاعره و مولانا در این است که اشاعره همچون ارسطو عالم ممکنات را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و طبق مبانی فلسفی و کلامی، عرض را قائم به جوهر می‌دانند و معتقدند که اعراض عالم ناپایدار و متجددند و جوهر عالم را متعلق به ممکنات و غیر از وجود حق و هستی مطلق لحاظ می‌کنند، اما مولانا مجموع کل عالم را عرض دانسته و معتقد است که جوهر و حقیقت عالم که این اعراض بر آن قرار دارند، حقیقت وجود است. در واقع می‌توان گفت که نظریه ذره‌گرایی اشاعره نمی‌تواند توصیف کاملی از ساختار حقیقی هستی باشد: اشاعره در برخی از موجودات یعنی اعراض، به آن دست یافته‌اند، لیکن اهل نظر همه ایشان را جاهل شمرده‌اند لیکن یعنی اشاعره جاهل نبوده و فقط اشتباه کرده‌اند (ابن عربی، ج ۱، ص ۱۲۵).

به دیگر سخن آنچه را که اشاعره جوهر می‌نامند، در واقع خود عرضی بیش نیست و همین امر آنها را دچار تناقض در نگرش ساخته و مجموعه عالم از جوهر و عرض تشکیل یافته است. یکی از وجوه همانندی میان نظریه اشاعره و مولانا در این است که اشاعره کثرت وجودی در عالم را به جوهری واحد بر می‌گردانند که مرکب از ذرات یا جواهر فرد نامتناهی هستند. آنها معتقدند که این ذرات از طریق اعراضی که بر آنها عارض می‌شوند، شناختنی نیستند و هر لحظه در دگرگونی و تبدیل‌اند و بر این باورند که هرگاه این ذرات به گونه‌ای فراهم آیند یا از یکدیگر جدا شوند و این عرض با آن عرض به آنها ملحق شود، به صورتی از وجود ظاهر شده و با شتاب جامه آن صورت را از تن به در می‌آورند و صورتی دیگر می‌پوشند، بدین گونه موجودات و صفات آنها بر ما ظاهر می‌گردند. تفاوت اصلی میان دیدگاه اشاعره و مولانا این است که در نگاه مولانا جواهر در تجدد امثال، فرقی با اعراض ندارند. مولانا بر این باور است که اشاعره این مطلب را که کل جهان مجموعه‌ای از اعراض است، درک نکرده‌اند و ایراد وی بر اشاعره این است که اعراض که به طور نامحدود و در صور مختلف در تبدیل دائمی‌اند، چیزی جز تجلیات حق نیستند بنابراین اشاعره از وجود این حقیقت یا جوهر غایی ازلی که همان نفس رحمانی یا وجود منبسط است، غافل شده و به سمت نظریه‌ای که حامل تناقض است، سوق داده شده‌اند (همان، ص ۱۲۶).

مولانا بر این باور است که اگرچه اشاعره به تبدیل اجزای عالم عقیده دارند، اما اشتباه آنها در آنجاست که از معرفت حقیقت و جوهری که به وسیله عقل درک می‌شود و آن صور را در خود می‌پذیرند، باز ماندند و اگر بدین نکته دست می‌یافتند، به مرتبه تحقیق نائل می‌آمدند.

نتیجه

نویسندگان در این مقاله، نخست تبیینی اجمالی از مسئله خلق مدام ارائه داده‌اند، سپس از آنجا که مبحث خلق مدام، ارتباط مستقیمی با بحث جوهر و عرض دارد، آن را در دوره یونان و نزد متکلمان اشعری مورد بحث و تحقیق قرار داده و در مرحله بعدی به مبانی کلامی و فلسفی نظریه «تجدد امثال» از نظر اشاعره و مولانا و در نهایت به مقام مقایسه و تطبیق میان اندیشه اشاعره و مولانا در مسئله پرداخته‌ایم. حاصل این پژوهش این است که اندیشه متکلمان اشاعره بر این تفکر استوار است که جهان هستی مرکب از اعراضی است که وجود ثابتی ندارند و پیوسته تحت اراده حضرت حق - تعالی - تجدید می‌شوند. این تجدد اعراض و نو به نو شدن پی در پی آنها به گونه‌ای است که هیچ عرضی در دو زمان باقی نمی‌ماند. و متکلمان اشاعره معتقدند که این قاعده تنها در اعراض رخ می‌دهد و آن را در اجسام و انواع جواهر جایز نمی‌شمارند. لیکن مولانا در آثار خود و از جمله مثنوی معنوی با ارائه شواهد متعدد و مختلفی سعی نموده است تا نظریه «تجدد امثال» را افزون بر اعراض به جواهر و اجسام عالم نیز تسری و تعمیم دهد. افزون بر این وی همچنانکه عالم طبیعت را مشمول حرکت دائم و مستمر (حرکت جوهری) و هدف از خلقت را تغییر و حرکت برای رسیدن به کمال می‌داند و سکون و رخوت را نمی‌پذیرد؛ همچنین مطابق اصل «تجدد امثال» در موجودات مافوق عالم طبیعت نیز قائل به تغییر و تحول است و نگاه وی به مسئله تجدد امثال یک نگاه عارفانه است که بر اساس آن موجودات را دارای خلع و لبس می‌داند که در لحظه‌ای موجود و در لحظه‌ای دیگر معدوم می‌شوند و هر لحظه فاعل مختار این جهان در خلق جدیدی است. و این سیر و حرکت و جنبش برای این است که انسان عارف در یک ایستگاه متوقف نشود و از حرکت تکاملی باز نماند بلکه در هر لحظه و آنی خود را به مرتبه بالاتری بکشاند. و این نوع نگاه متفاوت از نگاه اشاعره است که نوع بینش آنها و انگیزه طرحشان از مسئله، کاملاً جنبه کلامی دارد.

یادداشت‌ها

1. Ousia

۲. الجوهر، الذى له حيز، الحيز هو المكان او ما بقدر تقدير المكان عن أنه يوجد فيه غيره.
۳. العرض، هو الذى يعرض فى الجوهر.

4. Creation of nothing.
5. Creation of mater.
6. Creation ex deo.
7. The One.

۸. و ما امر الساعه الا كلمح البصر او هو اقرب.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، مقدمه تمهید القواعد ابن ترکه، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربی، ۱۹۴۶.
اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، الطبعة الثانیه، بی تا.
ایچی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم، المنشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲.
_____، شرح المواقف، به تصحیح بدرالدین نوعسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال مجتبی، تهران، بی تا، ۱۳۶۰.
باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، الانصاف فی اسباب الخلاف، قاهره، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵.
بهارنژاد، زکریا، "بررسی مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو"، اینه معرفت، شماره پنجم، ۱۳۸۴.
جامی، ابن احمد، الدرر الفاخره، ترجمه هیرو بهبانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳.
حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.
حسینی شاهرودی، سید مرتضی و فاطمه استثنایی، "وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد از دیدگاه افلوپین"، جستارهای فلسفی، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان، ۱۳۹۲.
حسینی، سید احمد و رضا اکبریان، "مقایسه آموزه جوهر در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو"، معرفت فلسفی، شماره بیست و سوم، بهار، ۱۳۸۸.
داعی، مرتضی بن قاسم، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، تهران، اساطیر، ۱۳۱۳.
زمانی، کریم، مثنوی معنوی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۹.
سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.

صلیبا، جمیل بن حبیب، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

طوسی، محمد بن الحسن، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

العلامه الحلّی، جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به تصحیح محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۳.

الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.

مولانا، جلال الدین محمد بلخی، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، افکار، ۱۳۸۴.

همایی، جلال الدین، تجدد امثال و حرکت جوهری، تهران، جاویدان خرد، ۱۳۵۶.

_____، دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۴۳۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی