نگاهی به مفهوم عرفانی «خلق جدید»

کریمی موغاری، فریده

جهان کل است و در هر طرفة العین‏ عدم گردد و لا یبقی زمانین

یکی از مباحث عمده بینشهای عرفانی،مفهوم«خلق‏ جدید»یا«خلق مدام»در نزد عرفا و«تجدد امثال»و «تبدل امثال»در نزد حکماست.این مفهوم در عرفان‏ اسلامی و نزد صوفیان تأویلی است از آیاتی چند از قرآن کریم،از آن جمله سوره ق،آیه 15،

«بل هم فی‏ بس من خلق جدید»

،بلکه آنان از خلق جدید در پندار و گمانند.سوره الرحمن،آیه 29،

«علی ان نبدل امثالکم‏ و ننشکم فی ما لا تعلمون»

،اگر بخواهیم شما را فانی‏ کرده و خلقی دیگر مثل شما بیافرینیم و شما را به‏ صورتی که از آن بی‏خبرید بر می‏انگیزیم.سوره فاطر، آیه 16،

«ان یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید»

،اگر بخواهد همه شما را به دیار عدم فرستد و خلقی نو به‏ عرصه وجود آورد.و سوره نمل،آیه 88،

«تری الجبال‏ تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب»

،تو کوه را می‏بینی و گمان می‏کنی آنها جامد و ثابت‏اند در صورتی که مانند ابر در حرکتند.

از لحاظ معنی ظاهری،این آیات در مورد روز رستاخیز و احیای اموات سخن به میان آورده و بدیهی‏ است نا باوران در این مورد در شک و انکارند.اما در عرفان و بخصوص عرفان نظری،همین آیات تأویلی‏ باطنی کاملا متفاوت با معنی ظاهری آن دارند.به‏ عقیدهء صوفیه،اشیاء مظاهر هستی،پیوسته در کشاکش بقا و فنا گرفتارند.این مظاهر هر لحظه‏ موجود می‏گردند و معدوم می‏شوند.از دیدگاه آنان به‏ دلیل عدم ثبات زندگی و هستی وجود هر جزء موجب‏ عدم جزء سابق در آن واحد می‏گردد.

مسأله سکون و یا حرکت از دیرباز مورد توجه فلاسفه‏ و حکمای ملل مختلف بوده و منشاء پیدایش آرا و عقاید گوناگون درباره اقسام حرکت و احکام آن بوده است. شکی نیست که یک جریان فکری مدیون اندیشه‏ها و تجربیات پیشینیان و تحت تأثیر آن است.مقصد بیان‏ سیر تاریخی و دگرگونی تدریجی این اندیشه به صورتی‏ مختصر در جهت دستیابی به تصویری کلی از پیشینه‏ این نظریه در بین اقوام و ملل و فرق گوناگون است. بدین منظور در ابتدا،معانی آن را از دیدگاه فلسفی و عرفانی مورد بحث قرار می‏دهیم.

در فلسفه اسلامی این مبحث،تحت قاعده«کل‏ حرکة للبّد من محرک»،نیازمند بودن هر موجود متحرک را به یک محرک اثبات می‏کند.این قاعده‏ نخستین بار توسط ابو یوسف یعقوب بن اسحاق‏ کندی اولین فیلسوف اسلامی و مترجم آثار ارسطو مطرح شد.وی پایه‏گذار آن را ارسطو می‏دانست.توجه‏ مخصوص ارسطو به مباحث حرکت و اثبات محرک اول‏ معلول فکری و فلسفی پیش از وی می‏باشد.(1)

هزار سال پیش از میلاد،هومر شاعر و متفکر بزرگ‏ یونانی،حرکت را یک قانون جهانی معرفی کرد و گفت:«ای کاش تضاد موجودات از بین می‏رفت تا عالم‏ ساکن و ابدی می‏گشت».وی تضاد را مولد حرکت و جهانی می‏دانست.(2)

فیلسوفان یونان باستان-سده‏های پنجم و ششم‏ پیش از میلاد مسیح-همه در پی کشف و توجیه آثار طبیعت و تظاهرات آن بوده‏اند.و نیز متوجه تغییر و تبدیل عالم و پاسخ به این سؤال بوده‏اند که محل این‏ تبدلات،یا آنچه این تحولات در او واقع می‏شود چیست؟

در میان فیلسوفان یونان باستان،شاید نخستین‏ کسی که به حرکت و تغییر دائم پرداخت‏ آنا کسیمندروس شاگرد و جانشین«تالس»باشد.وی‏ معتقد به حرکت جاودان در اجزای عالم بود و حرکت‏ جاویدان را شرط اساسی پیدایش جهان می‏دانست.

در حدود 450 سال پیش از میلاد مسیح‏ انکسیمانوس شاگرد وی،گفت:«در هر جا و هر شی‏ء قوه محرکه و باسطه پیدا می‏شود».(3)

هرقلیطوس یا(هراکلیتوس)فیلسوف یونانی قرن‏ پنجم قبل از میلاد،درخشانترین نظریه تغییر و حرکت‏ دائم را در میان فلاسفه پیش از سقراط ارائه کرد.وی‏ عالم را به رودی تشبیه کرد که همواره روان است و یک‏ دم مانند دم دیگر نیست.و می‏گوید:«تو قادر نیستی‏ به یک رود دو بار پا بگذاری،زیرا همواره آبهای جدیدی‏ بر تو جاری می‏شود».و«ما هستیم و نیستیم».(4)

دموکریتوس(ذیمقراطیس)در 420 ق.م.،از «اتمیستها»یا«اصحاب ذره»بود.نظریه وی پایه و اساس ماتریالیسم بعدی تا عصر حاضر گردید.به نظر اتمیان«فراگردی که بدان وسیله جانها به وجود می‏آیند و هر چیزی حرکت می‏کند،اتفاقی و بی‏مقصد نیست.هیچ چیز کیف مااتفق و بی هدف نیست.هر تغییری در هستی با دلیل و بالضروره است.(5)

از دیدگاه افلاطون حرکت مفهومی کلی است و هر گونه تغییری را شامل می‏شود و واقعیت جدا از زمان، فناناپذیر و بی‏تغییر است.عقیده او درباره جهان‏ محسوس تابع رای هراکلیتوس است و می‏گوید:«هیچ‏ چیز ثابت و پا بر جا نیست و همه چیز در حال جریان و سریان است».(6)

ارسطو می‏گوید:«شی‏ء همواره در حالتی است و صورتی دارد و در سیر و جریان رسیدن به حالتی دیگر و صورتی دیگر در می‏آید.بدین گونه وجه صوری یا جنبه‏ متغیر و وجه مادی یا جنبه ثابت در هر شی‏ء همواره‏ وجود دارد و درباره آنچه رخ می‏دهد و حادث می‏شود، اساس هر تبیینی است».(7)

اپیکور(اپیتور)با بر گرفته‏ای تقریبی از ذیمقراطیس، عالم را جسمانی و مرکب از ذرات لا یتجزی و غیر قابل‏ شمارش می‏انگارد که ابدی و قدیم و متحرک و دائم‏ می‏باشند.(8)

رواقیون معتقد بودند که جهان سپهری کامل است‏ که در فضای خالی شناور و به واسطه نفس خود، لوگوس‏" sogol "(عقل جهانی)،زنده و جاندار است. صورت یا نیروی حرکت دهنده و ماده متحرک،هر دو جسمانی‏اند.فقط اولی جسمانیت لطیف‏تری از دومی‏ دارد و هر دو در فرد ترکیب یافته‏اند.(9)

نو افلاطونیان،آخرین حلقه زنجیر سلسله معتبر حکمای یونان و خاتم دوره حکمت قدیم بودند و تقریبا «حکمت اشراقی»یا عرفان را باید مربوط به فلوطین‏ دانست.گروهی فلوطین را«وحدت وجودی»و ضد اصالت عقل دانسته‏اند و معتقدند منظور وی رسیدن‏ به فنای نفس بوده است.عده‏ای تصور کرده‏اند که وی‏ سعی داشت بر اثر مجاهده تحقق بخش وحدت نفس با احد باشد.تجربه او یک تجربه عرفانی اصیل از نوع‏ تجربه‏های معنوی بزرگ عرفان مسیحی و مسلمان‏ است.(10)نظام فلسفی افلوطین غایت انگارانه است و تابع اصل تطور نیست.یعنی جهت نیروی اصلی در همه نیروهای عالم،متعالی است و نه بالعکس اقنوم‏ سوم(نفس)اصل حیات و حرکت و جان جهان و در کل‏ جهان است و همهء موجودات از آن بهره‏مندند.جهان از نظر فلوطین سراسر زنده است.(11)در هر حال،نفس‏ مایه حرکت و حیات است و عالم جسمانی پیوسته در حال وجود و عدم و تغییر و تبدیل می‏باشد.

با ظهور اسلام و نهضت علمی اسلامی و به قدرت‏ رسیدن«عباسیان»و تجمع فلسفه تمدن یونان و روم و ایران در یک مرکز به همراه تعالیم عالیه اسلامی، بنیانگذار فلسفه نوینی گردید که تا قرنها در مراکز مهم‏ علمی اروپائیان از مقام شامخی برخوردار بود همچنین‏ دایره مسایل قرآنی در زمینه مسایل ماوراء الطبیعه‏ بسیار وسیعتر از آن بود که مطالعه محدود بشری بتواند پاسخگوی آنها باشد.بنابراین،در فلسفه اسلامی‏ موضوع حرکت با استناد به آیات مطرح می‏شد و حکمای اسلامی نظریات خود را با توجه به این منبع‏ فیاض الهی بیان می‏کردند.مرکز توجه فلاسفه اسلامی‏ در وهله نخست،هماهنگ ساختن اندیشه‏های‏ اسلامی؛فلسفه ارسطو و نو افلاطونی بود.پس از کندی،فارابی که به فلسفه ارسطویی تمایل داشت، سعی کرد با تفکر فلسفی درباره دین،فلسفه را به شیوه‏ دینی تشریح کند وی معتقد به نظریه عقول دهگانه در فلسفه مشاء بود و جهان را در چرخش نه فلک متداخل‏ به نحو ابدی به دور زمین،می‏دانست.عقول و نفوس منبع و منشاء این حرکتند و هر فلکی دارای عقل و نفس خاص خویش است.عقل نیز امور عالم خاکی را تمشیت می‏کند.نفس،محرک بی‏واسطه فلک است و قوهء خود را از عقل کسب می‏کند و خود بر اثر اشتیاق‏ به عقل در حرکت است و بر اثر جستجوی کمال،فلک‏ مربوط را حرکت می‏دهد.بدین ترتیب.شوق نفس، منبع حرکت اوست.عقل نیز به نوبه خود در حالت‏ اشتیاق دایم است و عقل پایین‏تر مشتاق عقل عالی‏تر و همه عقول مشتاق واحد یا احدند که در عین ثابت‏ بودن،محرک اول شمرده می‏شود.حرکت اول نیز بر اثر نوعی جاذبه روحانی انجام می‏گیرد و فلک پایین‏تر همواره به سوی فلک بالاتر جذب می‏شود.این همان‏ تحرک«لایب نیتز»است با این تفاوت که بر خلاف‏ تحرک«لایب نیتز»،به نیروهای روحانی نا برابر بستگی‏ دارد.(12)

نظام فلسفی ابن سینا ژرفترین و ماندنی‏ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از خود و نیز بر فلسفه‏ اروپایی سده‏های میانه داشت،آمیزه‏ای از مهمترین‏ عناصر بنیادی فلسفه ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‏بینی نو افلاطونی،در پیوند با بینش‏ دینی و اسلامی بود.(13)کتاب«الاشارات و التنبیهات» وی از لحاظ تقریر و توضیح مسائل اساسی تصوف و تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول‏ معرفت شهودی و اشراقی و تجهیز علم تصوف به بیان‏ فلسفی و به عبارت دیگر،فلسفی کردن عرفان کوششی‏ ارزشمند بوده است.وی در نمط آخر همین کتاب، سد استکمالی اجزای عالم را حرکتی شوقی منبعث از عشق طبیعی مندرج در ذات آنها دانسته است.(14)

«شیخ اشراق»بر خلاف ارسطو و تابعین او،حرکت را مقوله مستقلی قرار داده و در تألیفات فلسفی،پس از تقسیم ماهیت به دو قسم جوهر و غیر جوهر،ماهیت‏ غیر جوهر را«هیأت»نامیده.به عقیده او هر گاه ماهیت‏ در موضوع موجود نگردد،جوهر است.و اگر در موضوع‏ تحقق یابد در نزد حکما به عرض و به اصطلاح شیخ‏ اشراق«هیأت»است.هیأت هم از جهت تصور ثبات و عدم آن بر دو نوع است.نوع اول هیأتی که ذاتا ثبات آن‏ تصور نشود و چنین هیأتی در نزد سهروردی از مقوله‏ حرکت است.(15)

عین القضات عارف نامدار ایرانی،مقتول به سال‏ 525،مسأله خلق جدید را به گونه‏ای دیگر مطرح‏ ساخت.پروفسور ایزوتسو معتقد است که در عرفان‏ اسلامی مسأله خلق مدام به وسیله وی پایه‏ریزی شده‏ است.او می‏گوید:«عین القضات در واقع متفکر برجسته‏ای است که نقش بسیار مهمی در روند شکل‏گیری فلسفه عرفانی در نخستین مرحله تاریخی‏ آن،ایفا کرد.از بسیاری جهات او را بحق می‏توان پیشرو بلا فصل شیخ اکبر،محیی الدین بن عربی دانست».وی‏ سپس مسأله خلق جدید را در عین القضات در دو گسترهء عقل و فراسوی عقل مورد بررسی قرار می‏دهد و می‏گوید:«پر واضح است که موضوع آفرینش(خلق) یکی از مهمترین مفاهیم تفکر اسلامی است.اما آنچه‏ مهم است مفهوم«خلق»در نظام فکری عین القضات به‏ عنوان مقوله‏ای کاملا متعلق به قلمرو عقل است.از دید او اشیایی که همه با هم در«قلمرو ماورای عقل»در یک‏ گستره بی زمان وجود،به طور ازلی آرام و بی حرکت‏ وجود دارند،آن هنگام که ما تصاویرشان را به«قلمرو عقل»منتقل کرده یا باز می‏تابانیم،ناگهان شروع به‏ پدیدار شدن در ساحتی از تغییرات دائمی می‏نمایند. طبق این نظر در بعد وجودی که زمان بر آن حاکم‏ است،نسبت هر یک از اشیا با منبع وجودیش دائما در تغییر است.در هر لحظه این نسبت متفاوت از لحظه‏ دیگر است.یک نسبت یا همان نسبت وجودی هرگز برای دو لحظه متوالی نمی‏پاید.(16)

رهیافت فلاسفه در مورد حرکت با عرفان و صوفیه‏ بکلی متفاوت است به عقیده صوفیه اشیا و مظاهر در کشاکش بقا و فنا گرفتارند و بین دو موج هستی و نیستی دست و پا می‏زنند.این اشیا هر لحظه به وجود می‏آیند و باز معدوم می‏شوند.در عرفان نیز مدارج‏ هستی و مراتب وجود دوری است و دارای قوس صعود و نزول است.حرکت در اصطلاح عرفا به اعتبار تنزل و ترقی مدارج وجود در سه معنی مطرح است معنی اول‏ در تجلی وجود و معنی دوم تقلب و دگرگونی آن جواهر و تجدد ماهیات و معنی سوم سیر کشفی و رفتن از باطل به سوی حق است.عارفان این مفاهیم را در عناوین مختلفی مانند تجدد امثال،خلقع و لبس، تجدد مظاهر،خلق جدید،تعاقب امثال،مرگ و رجعت‏ و نظایر آن بیان کرده‏اند.در نظر آنان اعیان موجودات‏ مانند اعراض هیچگونه قرار و ثباتی ندارند و هر لحظه‏ در اصل و تکامل آن به تجلی شهودی حق و سیر کشفی محتاجند.

شیخ محمود شبستری،عارف نامی قرن هفتم و اوایل قرن هشتم،در گلشن راز،ممکنات را در هر آنی‏ موجود و معدوم می‏داند که فیض وجود پیوسته بر آنان‏ جاری می‏گردد و سرعت تجدد به حدی است که در یک چشم بر هم زدن موجود و سپس معدوم می‏گردند.

عرض شد هستیی کان اجتماعی است‏ عرض سوی عدم بالذات ساعی است

به هر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفة العین‏ عدم گردد و لا یبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی‏ به هر لحظه زمین و آسمانی

به هر ساعت جوان و کهنه پیر است‏ به هر دم اندر او حشر و نشیر است

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

بر خلاف عرفا،متکلمان اشعری،تجدد امثال را در اجسام و جواهر به هیچ وجه جایز نمی‏دانند و این‏ قاعده را تنها به عرض اختصاص داده و معتقدند: «العرض لا یبقی زمانین».از نظر آنان خواص موجودات‏ عرضی از قبیل کیفیت،حرارت و برودت،الوان و طعوم‏ و امثال آن در این است که فرد موجود آن عینا در دو زمان باقی نمی‏ماند،بلکه دائما مانند حرکت(آینی) مکانی در تغییر و تجددند و در هر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می‏شود.همچنانکه‏ بر حسب اراده الهی افراد متماثل یعنی افرادی که از هر جهت متحدند به تعاقب و توالی یکدیگر موجود و معدوم می‏گردند.بر خلاف اجسام و سایر موجودات‏ جوهری که به عقیده آن ظایفه حرکت جوهری و تجدد امثال در آنها ذاتا راه ندارد و هر تغییری که بر آنها عارض می‏شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض‏ است.(17)

از میان متکلمان معتزلی تنها ابو اسحاق ابراهیم بن‏ سیار،موسوم به«نظام»که مقارن با خلافت مأمون و معتصم عباسی می‏زیست،قاعده تجدد امثال را پذیرفته است.

وی با توجه به نظریه ذره‏ای اتمیان یونان معتقد بود هر جسم مرکب از اجزایی است که به طور نامحدود تقسیم‏پذیرند،و هر یک از دو نیمه یک تقسیم،خود تقسیم می‏شود و به صورت نیمی از نیمه قبل‏ در می‏آید.(18)وی مانند عرفا،تجدد امثال را شامل هر دو نوع جواهر و اعراض می‏داند.

صدر المتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی،بحث در مقوله حرکت را به اوج کمال خود رساند و با بررسی‏ عمیق خود به ابتکار تازه‏ای دست یافت.وی با اثبات‏ حرکت در جوهر و هیولای عالم،که مستلزم حرکت در سایر اعراض،بلکه در همه اجزای جهان مادی است،به‏ حل بسیاری از مسایل دیگر دست یافت که تا آن وقت از حل آنها ناتوان بودند.

ملاصدرا به پیروی از عرفا،طبیعت را رابط میان‏ متغیر و ثابت قرار داد و آن را به اعتبار ماهیت ثابت و از جهت وجود متجدد دانست و به این ترتیب برخی از مشکلات فلسفی را نیز حل کرد.وی با تدبر در آیات‏ قرآن و تفکر در احادیث،به این حقیقت دست یافته و در کتابهای اسفار و مشاهر و رساله حدوث خود آیات‏ زیادی را ارائه کرده است.(19)

بدین‏سان صدر الدین شیرازی با توصیف حرکت‏ ذاتی و دائمی جوهر وجود بیان کامل دیالکتیکی از جنبش جاوید و همگانی به دست می‏دهد.نکته مهم‏ در این تفکر دیالکتیکی آن است که حرکت در جا زدن‏ در جای خود و تکرار مکرر سیر قهقرایی نیست،بلکه‏ حرکت پیش رونده و تکاملی است.وی وجود را حقیقتی ذو مراتب می‏داند که دارای درجات لایتناهی‏ است و حرکت همانا استکمال و اشتدادی است که در این درجات و مراتب انجام می‏گیرد،همانگونه که روح‏ از جهت طی درجات استکمالی به مقام تجرد می‏رسد.

پی‏نوشت:

(1)-ابراهیمی دینانی،غلامحسین،«قواعد کلی فلسفی در فلسفه‏ اسلامی»،مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،1370،ص 228.

(2)-شجیعی،پوران،«صور معانی شعر فارسی در مکتب‏ درون‏نگری»،انتشارات زوار،چاپ اول،ص 243.

(3)-ویل دورانت،«تاریخ فلسفه»،ترجمه عباس زریاب خویی، اسفند ماه 1335،ص 56.

(4)-تاریخ تمدن ویل دورانت،ج چهارم،ترجمه ا.ج.آریان پور،ص‏ 255.

(5)-م.م.شریف،«تاریخ فلسفه در اسلام»و مرکز نشر دانشگاهی، ج اول،صص 121-123.

(6)-ملکشاهی،حسن،حرکت و استیفای اقسام آن،انتشارات‏ دانشگاه تهران،1344،ص 165.

(7)-«کلیات فلسفه»،مؤلفان ریچارد پاپکین،آوروم استرول،ترجمه‏ و اضافات دکتر سید جلال الدین مجتبوی،انتشارات حکمت،صص‏ 149 و 150.

(8)-فروغی،محمد علی،«سیر حکمت در اروپا،تهران 1344،ج‏ اول،ص 55.

(9)-«تاریخ فلسفه در اسلام»،ج اول،ص 151.

(10 و 11)-همان مأخذ،ج اول،ص 165-170.

(12)-همان مأخذ،ج اول،صص 649 و 650.

(13)-«دایرة المعارف بزرگ اسلامی،ج 4،ص 8.

(14)-همان مأخذ،ص 43.

(15)-ایزوتسو،توشیهیکو،«خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین. بودایی زن»،ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی،شرکت انتشارات‏ علمی و فرهنگی،1364،صص 71 و 72.

(16)-همان مأخذ،صص 19 و 20،24 و 25.

(17)-همایی،جلال الدین،«مولوی چه می‏گوید»،ج دوم،چاپ‏ پنجم،1362،ص 977.

(18)-«قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی»،ص 234.

(19)-برخی از این آیات عبارتند از آیه 88 سوره نمل،آیه 15 از سوره ق،آیه 61 از سوره واقعه،آیه 40 از سوره مریم،آیه 67 از سوره‏ زمر،آیه 26 و 27 از سوره الرحمن،آیه 93 و 95 از سوره طه و بسیاری از آیات دیگر.