



Critique of the Theory of Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms)

✉ Seyyed Mohammad Mousavi Baygi¹ ✉, Seyed Abbas Hakimzadeh²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
2. Ph.D. Student, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Ilam, Ilam, Iran. Email: s.a.hakim69@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 9 June 2024
Received in revised form: 14
September 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 1 January
2024

Keywords

Tajaddud-e- Amsāl
(Renewal of Forms),
Renewal of Accidents,
Substantial Motion, Ibn
Arabi, New Creation.



Abstract

Change and transformation among beings is an evident reality that anyone can observe in the world around them. Since these transformations are rulings of a particular degree of existence, their interpretation falls under the responsibility of general sciences such as philosophy and mysticism. Although the fact of change in beings is clear, various theories have been proposed regarding the manner in which these changes occur. One of these theories is the "Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms)" with the meaning of the execution and creation of everything other than Allah (God) moment by moment, which has been proposed by mystics. Proponents of this theory claim not only to have witnessed this phenomenon but also attempt to prove it using Qur'anic verses like "Every day He is in a new state" or "Rather, they are in a new creation" and through some mystical principles such as the "non-repetition of divine manifestations." According to this theory, since the entire world, according to mystics, is a manifestation of the one truth (existence), this manifestation is annihilated every moment, and a new manifestation appears in its place. This research, which employs a critical-analytical approach, reveals that this theory faces significant challenges such as the destruction of personal unity, the lack of distinction between immaterial and material beings, and the collapse of individual unity in the afterlife.

Cite this article: Mousavi Baygi, S. M. ; Hakimzadeh, S. A. (2024). Critique of the Theory of Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms). *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 273-292. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6094.1529>





بررسی و نقد نظریهٔ تجدد امثال

سید محمد موسوی بایگی^۱، سید عباس حکیم‌زاده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: s.a.hakim69@gmail.com

چکیده

تغییر و تحول در میان موجودات امری آشکار است که هر کسی با مشاهدهٔ جهان پیرامون خویش به عیان درمی‌یابد و از آنجاکه این تحولات، حکمی از احکام مرتبه‌ای از موجودات است، تفسیر آن به عهدهٔ علوم کلی نظیر فلسفه و عرفان است. اگرچه اصل مطلب یعنی تغییر موجودات روشن است، اما در تبیین نحوهٔ این تغییرات نظریات متفاوتی ارائه شده است. نظریهٔ تجدد امثال به معنای اعدام و ایجاد آن به آن ماسوی الله، یکی از این نظریات است که عرفا مطرح کرده‌اند. قائلین به این نظریه، علاوه بر ادعای شهود این امر، با استناد به برخی آیات قرآن نظیر «کلّ یوم هو فی شأن»، «بل هم فی لبس من خلق جدید» و یا با استناد به برخی قواعد عرفانی نظیر «عدم تکرار تجلیات الهی» درصدد اثبات این نظریه‌اند. از آنجاکه تمام عالم از نظر عرفا تجلیات و تعینات حقیقت واحد وجود است، این تجلی در هر آن معدوم شده و در آن بعد با تجلی دیگری ظاهر می‌گردد. در این پژوهش که با روش انتقادی، تحلیلی انجام گردیده، نشان داده شده است که این نظریه با اشکالات جدی نظیر از بین رفتن وحدت شخصی متجدد، عدم تمایز میان موجود مجرد و مادی و زوال وحدت فردی در معاد روبه‌روست.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

کلیدواژه‌ها

تجدد امثال، تجدد اعراض، حرکت جوهری، ابن عربی، خلق جدید.



استناد: موسوی بایگی، سید محمد؛ حکیم‌زاده، سید عباس. (۱۴۰۳). بررسی و نقد نظریهٔ تجدد امثال. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۳)، ۲۷۳-۲۹۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6094.1529>



مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه هستی‌شناسی که تأثیر قابل توجهی بر شناخت ما از عوالم فوق طبیعت دارد، مسئله تغییر و تحولات موجودات است. متفکران و اندیشمندان حوزه‌های مختلف فکری، هر یک بر اساس مبانی خود، تحولات اشیا را به گونه‌ای ویژه توجیه می‌نمایند. در میان اندیشمندان، جمهور فلاسفه بر این باورند که حرکت و استکمال تنها مربوط به موجودات عالم طبیعت است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲؛ سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۳۶)، با این تفاوت که پیش از صدرالمتألهین، حکما حرکت را منحصر در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، آین و وضع) می‌دانستند، اما ملاصدرا با دلایل مختلفی از جمله تبعیت وجود اعراض از جوهر، تجدد ذاتی طبیعت را اثبات نموده (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۳) و به این ترتیب، نشان می‌دهد حرکت و تغییر نه فقط در صفات موجود مادی، بلکه در حقیقت ذات آنها نیز جریان دارد. در کنار فلاسفه، عرفا و خصوصاً عارف مشهور، ابن عربی، در مواضع متعدد به مسئله حرکت و تحولات موجودات یا به تعبیر بهتر، مظاهر اسما و صفات حق تعالی اشاره کرده‌اند. به عقیده ابن عربی و پیروانش، نه فقط موجودات عالم طبیعت، بلکه تمام مظاهر در تمام نشئات دائماً در حال تغییر و تحول‌اند، به گونه‌ای که هر لحظه به تجلی جدیدی متلبس می‌شوند. بر این اساس، در اندیشه عرفانی وی، عدم قرار و بی‌ثباتی موجودات از سطح جواهر مادی فراتر است.

پرواضح است که پذیرش این نگاه، تحولاتی بنیادین در تفسیر آن دسته از متون دینی که ناظر به تحولات عالم فوق طبیعت است، پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، پذیرش تغییر در ساحتی فراتر از عالم مادی، افزون بر آن‌که زمینه تغییر و تبدل در نفوسی که رابطه آنان با بدن مادی قطع شده را فراهم می‌کند، ممکن است به حرکت و استکمال سایر مجردات نیز تسری یابد، چنان‌که برخی با اتکا به نظریه عرفا در باب تحولات عوالم فوق طبیعت، مدعی شدند حرکت در مجردات قابل دفاع است. به این ترتیب، بررسی و ارزیابی این دیدگاه از اهمیت بالایی برخوردار است. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی و با نگاهی نقادانه نگاشته شده، می‌کوشد پس از تبیین و توصیف نظریه تجدد امثال، آن را بررسی و ارزیابی نماید.

پیشینه پژوهش

شایان ذکر است که بر اساس استقرای نویسندگان، پیش از این، پژوهش‌هایی درباره مسئله تجدد امثال صورت گرفته که عبارت‌اند از:

۱. ابن عربی از این نظریه با عنوان «خلق جدید» یاد می‌کند، اما بعدها، عنوان «تجدد امثال» جایگزین این عنوان می‌گردد.

۱. تجدد امثال (استاد آیت الله جوادی آملی، ۱۳۹۳)
۲. تجدد امثال و حرکت جوهری (جلال الدین همایی، ۱۳۵۶)
۳. «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری» (احمد عابدی و محمد بنیانی، ۱۳۸۶)
۴. «تجدد امثال و حرکت جوهری؛ تأملات و پرسش‌ها» (محمد فنایی اشکوری، ۱۳۸۵)
۵. «خوانشی تطبیقی بر گستره حرکت جوهری و تجدد امثال» (مهدی کهنوجی و سیده لیلاطاهری، ۱۴۰۱)
۶. «تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا» (نفسه صادقی و زکریا بهارنژاد، ۱۴۰۰)
۷. «ملاک این همانی در تجدد امثال» (رسول باقریان، ۱۳۹۲)
۸. «بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن» (رسول باقریان، ۱۳۹۰)
۹. «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال» (علی بابایی و سید مختار موسوی، ۱۴۰۱)

در میان آثار مذکور، تنها اثر استاد آیت الله جوادی در نقد تجدد امثال تألیف شده و سایر آثار رویکرد نقادانه به این مسئله ندارد. تمایز پژوهش پیش رو با اثر مذکور در جدید بودن تعدادی از نقدها و اشکالات وارد شده بر تجدد امثال است.

۱. تبیین نظریه تجدد امثال

نظریه تجدد امثال نخستین بار توسط عین القضات همدانی (۵۲۵ق) (همدانی، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۶۲) اشاره وار مطرح شد (ایزوتسو، ۱۳۸۱، ص ۴۰)، اما در آثار ابن عربی (۵۶۰ق) و سپس شارحان وی، رشد کرد و به حد اعلای خود رسید.

«تجدد» در لغت به معنای نو شدن و به وجود آمدن چیزی ملایم با از بین رفتن چیز دیگر است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۴). «امثال» نیز در لغت جمع واژه «مثل» و به معنای دو چیز مساوی یا دو چیزی که به وجهی به هم شباهت دارند، می باشد (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸۱۶). بنابراین، معنای لغوی ترکیب «تجدد امثال»، «به وجود آمدن شیء جدیدی است که از جهتی به شیء دیگر [یعنی شیء سابق] شباهت دارد». اما در اصطلاح، مقصود از «تجدد امثال»، ایجاد و اعدام یا به بیان بهتر، اظهار و اخفای آن به آن اشیای متعدد است.

توضیح بیشتر آن که، بر اساس بنیاد فکری ابن عربی، نفس رحمانی، یگانه فعل ثابت حق تعالی است که تجدداتی بی انتها، در ساحت این جوهر واحد ثابت رخ می دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹) و عالم

که شئون و مراتب مختلف آن است، تنها مجموعه‌ای از ظهورات متمائل بوده که در هر نفسی و در هر آنی از آنات^۲، معدوم و زایل شده و در آن بعدی، شیئی مشابه شیء قبلی به منصفه ظهور می‌رسد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۱؛ جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۹۷).

تجلی به معنای تنزل اسما و صفات در مراتب خلقی است. بنابراین در هر یک از تعینات خاص، تکرار، ممکن نمی‌باشد. از آنجا که همه عالم در هر آن از مبدأ وجود، به حسب خصوصیات قوایی، سمت ظهور می‌پذیرد، پس این پذیرش ظهور، در هر آن مختلف و متعدد می‌گردد. بنابراین آنچه باقی است فقط وجود حق تعالی است، اما تعینات و ظهورات همواره محکوم به عدم در آن سابق و لاحق هستند (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۴۹۴).

جهان را نیست مرگ اختیاری	که آن را از همه عالم تو داری
ولی هر لحظه می‌گردد مبدل	در آخر هم شود مانند اول
همیشه خلق در خلق جدید است	و گرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی	بود از شأن خود اندر تجلی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل	و زین جانب بود هر لحظه تبدیل
جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لایقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

نکته مهم در این نظریه آن است که به رغم اهمیت تجدد امثال و خلق دائمی صور، همگان متوجه این تجدد و نوبه‌نوشدن نمی‌شوند، زیرا غلبه حس بر غیر اهل الله، آنان را از درک خلق صورت جدید، ناتوان و محجوب می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶)، چرا که آنچه در حس ظاهر می‌شود تعاقب صور متشابه است، از این رو تجدد درک نمی‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵؛ ج ۲، ص ۷۴۱). استمراری که عموم افراد در اشیا احساس می‌کنند، از کارکردهای حس و خیال آنان است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵). عبارت وی چنین است:

۲. «آن» در عرف به معنای لحظه است، یعنی کمترین مقدار از زمان که ذهن انسان درک می‌کند. در فلسفه، «آن» دو معنا دارد. معنای اول آن، حد مشترک میان زمان گذشته و آینده است، یعنی آنچه در پی زمان می‌آید، و معنای دوم آن، که آن سیال نام دارد، چیزی است که ترسیم‌کننده زمان بوده و وجود زمان در خارج به وسیله آن ترسیم می‌شود (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۱). لازم به ذکر است اگرچه در معنای نخست، آن فرع بر زمان است و در معنای دوم زمان فرع بر تحقق آن (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۶)، اما دو معنا مشروط به وجود زمان بوده و نمی‌توان آن دو را بدون زمان در نظر گرفت. بنابراین، «آن» مربوط به امور زمانی است و ارتباطی با مجردات ندارد.

به سبب عدم تکرار تجلی، خواص از بندگان الهی، قائل به عدم تکرار در وجودند و مثلث صورتها عامل تخیل تکرار در وجود در نظر عامه می باشد؛ «و الله واسع علیم»، کسی که مظهر اسم الواسع شود، قائل به تکرار در وجود نخواهد بود، «بل هم فی لبس من خلق جدید»^۳ (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵). عرفا به منظور تفهیم بهتر نظریه تجدد امثال، از تمثیل های گوناگونی بهره برده اند. برای نمونه، اضمحلال دائمی بدن و تبدیل مواد غذایی به صورت مناسب با اجزای زایل شده و جایگزینی آنها شاهدهی برای تجدد امثال در همه مراتب تجلیات حق تعالی است. همانگونه که انسان فرایند زوال و جایگزینی اجزای بدن خود را متوجه نمی شود، اما علم یقینی و قطعی به آن دارد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۹۹)، تمام عالم آن به آن معدوم و سپس مثل آن موجود می شود، هرچند انسان در مقام حس، درکی از آن ندارد.

مثال دیگر برای تقریب به ذهن نظریه خلق جدید، توجه به تجدد شعله آتش موجود در فتیله است. هنگامی که ناظر به شعله چراغ نگاه می کند، آن را واحد و متصل دیده و گمان می کند از ابتدا تا انتها تغییری نکرده است، درحالی که آن به آن شعله جدیدی اما مثل شعله قبلی ایجاد می شود، زیرا در هر لحظه روغن موجود در فتیله چراغ که موجب شعله ور شدن آتش می شود، تجدید شده و شعله قبلی تبدیل به هوا می گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۶).

از دیگر تمثیلاتی که به منظور تفهیم تجدد امثال بیان می شود، عدم تکرار ضمایر و حروف در مواضع مختلف است. در علوم ادبی بیان شده که اگرچه وضع اعلام شخصی، ضمایر و حروف عام است، اما موضوعی که آنها خاص می باشد. بر این اساس، اگر در چند جمله، به عنوان مثال، ضمیر «هو» به کار رود، این ضمیر در هر یک از آن جملات معنای خاص خود را دارد، زیرا اگرچه به حسب ظاهر لفظی، از کلمه واحد استفاده شده، اما این اطلاق به نحو مشترک لفظی می باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹). همچنین وحدت و صورت ریسمانی قطرات باران در عین جدا بودن آنها از هم، تغییرات کمی و کیفی، حرکت وضعی زمین و ستارگان که به رغم تعدد، بیننده آن را درک نمی کند (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۲)، از دیگر مثال هایی است که برای فهم ساده تر این نظریه مطرح شده است.

شایان ذکر است که ابن عربی افزون بر اهل معرفت، شناخت ناقصی از تجدد امثال را به حُسبانیه (جمعی از سوفسطائیان) و اشاعره نیز نسبت می دهد و بر این باور است که حُسبانیه بخشی از حقیقت را درک کردند، اما در شناخت قسمت دیگری از آن به خطا افتادند، چراکه ایشان فهمیدند که هیچ

۳. لهذا تقول الخواص من عباد الله ما ثم تكرر للاتساع الإلهي وإنما الأمثال تحجب بصورها القلوب عن هذا الإدراك فتتخيل العامة التكرار والله واسع علیم فمن تحقق بوجود هذا الاسم الواسع لم يقل بالتكرار «بل هم في لبس من خلق جديد».

چیز در عالم دوام و قرار نداشته و همواره در حال تغییر و تبدیل است و دوام به هیچ شیئی نسبت داده نمی‌شود، پس بقا و استقرار به عنوان صفتی که معیار تمیز حقیقت شیء باشد نیست، بلکه حقیقت منحصرأدر ظرف ادراک فرد و نسبت به اوست. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۵۲). اما در نفی حقیقت از عالم، دچار افراط شدند و به خطا رفتند، زیرا درنیافتند که وجود منبسط که نسبت به همه مظاهر و تعینات مانند نسبت جوهر به عرض است، حقیقت ثابت عالم بوده و دچار تغییر و دگرگونی نمی‌گردد^۴ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲).

اشاعره نیز از آن جهت که عدم بقای اعراض را فهمیدند، به حق نایل شدند، اگرچه خطایشان این بود که عدم بقا را منحصر در اعراض دانستند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

۱-۱. دلایل اثبات تجدد امثال

به طور کلی، پایه و اساس باورهای عرفا، نه برهان و استدلال، بلکه شهود است، اگرچه در برخی موارد، جهت راهنمایی دیگران، به دلایل عقلی و نقلی نیز تمسک کرده‌اند. در بحث کنونی نیز اصلی‌ترین عاملی که باور به نظریه تجدد را در میان عرفا تقویت کرده، مکاشفه و مشاهده نسبت به تبدلات دائمی عالم است.^۵

ایشان در عین حال، برای تبیین مکاشفات خود و اثبات حقانیت آن، استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. در سطور ذیل، به ذکر ادله و مؤیدات عرفا بر این نظریه می‌پردازیم.

۱-۱-۱. دلیل اول: بازگشت جوهر به اعراض

به باور ابن عربی و شارحان وی، از یک سو، جوهر مصطلح خارجی، به اعراض بازگشت می‌کنند، زیرا اعراض در حدود جوهر اخذ شده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۲۵-۱۲۶). برای نمونه، جسم، جوهر قابل ابعاد سه‌گانه تعریف می‌شود. در این تعریف، «قابل ابعاد سه‌گانه» عرض و «جوهر»، جوهر است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۶۲۸-۶۲۷) و چون تمامیت تعریف به عرض مزبور یعنی «قابل ابعاد سه‌گانه» می‌باشد، روشن می‌شود همواره جوهر به عرض بازمی‌گردد. از سوی دیگر، همان‌گونه که اشاعره گفته‌اند، اعراض یک آن بقا ندارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۷). بنابراین هیچ تجلی‌ای از تجلیات بیش از یک آن باقی نیست.

۴. میان دیدگاه حسیانیه و تجدد امثال، ارتباطی که ابن عربی ترسیم می‌کند، وجود ندارد، زیرا سوفسطائیان قائل به نفی حقیقت یا عدم امکان شناخت آن یا عدم امکان انتقال شناخت حقیقت بودند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۶۴) و رد فلاسفه نسبت به آنها نیز به همین سبب است نه به علت ادعای تغییر عالم.

۵. در این خصوص (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۴؛ ابن عربی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

به تعبیر دیگر، حکم «الأعراض لا تبقى زمانين» بر همه تجلیات و ظهورات مترتب می شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۳).

بیان منطقی این دلیل، در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است:
جواهر از اعراض تشکیل شده اند.

هر آنچه از اعراض تشکیل شده باشد، بقا در دو آن ندارد.

بنابراین جواهر بقا در دو آن ندارند.

۱-۱-۲. دلیل دوم: قاعده «لا تکرار فی التجلی»

یکی از اصول و قواعدی که عرفا در اثبات بسیاری از فروع عرفانی، آن را به کار می گیرند، عدم تکرار در تجلیات الهی است (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ج ۱، ص ۷۲۱). مبنای این قاعده عدم تناهی اسما و صفات الهی است که سبب می شود اولاً حق تعالی در دو مظهر، تجلی واحد نکند و ثانیاً فیض الهی قابل تکرار نباشد (جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۶). بر اساس این اندیشه، حق تعالی دائماً به اسماء جمال مانند رحمان و مبدی و همچنین اسماء جلال مانند مالک و قاهر و معید تجلی می نماید و تجلیات نیز مدام در ظهور و بطون مترددند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۶). به این ترتیب، از نگاه عرفا هیچ شیئی در مراتب عالم، که تجلی حق تعالی در مقام فعل است، مستمر و ثابت نبوده، بلکه هر شیء در هر آن، معدوم شده، سپس مثل تجلی آن قبل ظاهر می گردد.

۱-۱-۳. دلیل سوم: آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»

دلیل دیگری که خلق دائمی و لحظه به لحظه ماسوی الله را اثبات می کند، بر اساس دوام عنوان خالقیت برای حق تعالی است. این دلیل، قرابت قابل توجهی با دلیل پیشین دارد، با این تفاوت که دلیل نخست بر فقر و احتیاج دائمی مخلوقات به وجود خالق، تکیه داشت، اما استدلال حاضر، بر ضرورت صدق دائمی وصف خالق بر حق تعالی تأکید می کند. بیان مطلب آن که، عرفا با استناد به آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/ ۲۹)، با نظر به این که مقصود از ایام الله، تجلیات و ظهور الهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱)، معتقدند بنابر آیات الهی، خداوند دائماً خالق است و چنانچه در یک آن خلق جدیدی رخ ندهد، این وصف، به نحو دائمی بر خداوند صادق نخواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۹).

استدلال فوق در قالب قیاس استثنایی، به شرح ذیل است:

اگر تجدد امثال، در یک آن رخ ندهد، وصف خالق در آن مزبور، بر حق تعالی صادق نخواهد بود،

لکن این وصف دائماً بر خداوند صادق است، پس اشیا در تمام مراتب تجلیات دائماً متجدد می‌شوند و محال است که تجدد امثال در یک آن رخ ندهد.

۱-۱-۴. دلیل چهارم: آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»

دلیل چهارم عرفا برای اثبات نظریه تجدد امثال، که بیشتر به عنوان مؤید می‌توان آن را در نظر گرفت، استناد به آیه «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) است. بیشتر مفسران، این آیه را درباره قیامت می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۴۵؛ زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۸۲؛ طبری، ۱۴۲۲، ج ۲۱، ص ۴۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۲۵). اما ابن عربی معتقد است که آیه مربوط به تمام عالم، خواه دنیا و خواه آخرت بوده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۰۸) و ناظر به مسئله خلق جدید یا به تعبیر آشناتر تجدد امثال است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵؛ ج ۱، ص ۱۵۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶، ۳۵۶؛ ج ۲، ص ۴۲۹، ۵۵۴).

به بیان دیگر، به باور ابن عربی و پیروان او، همان‌گونه که از ظاهر آیه مذکور، تجدید خلقت در روز قیامت برداشت می‌شود، تجدید خلقت در هر نفس و هر آن نیز به دست می‌آید (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۷۱). هر چند گروهی از مردم، بلکه بسیاری از آنها متوجه این تجدد و ایجاد لحظه به لحظه نبوده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۲) و نسبت به آن در شک و التباس اند، همان‌گونه که کفار در شک و التباس از روز قیامت هستند (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۷۱).

۲. بررسی نظریه تجدد امثال و ارزیابی ادله آن

اکنون که ادعا و ادله نظریه تجدد امثال گذشت، می‌توان به بازاندیشی در این نظریه پرداخت و ادله آن را بررسی کرد. لذا در بخش حاضر تلاش می‌شود تا در دو ساحت «بررسی ادله» و «بررسی ادعا»، نظریه مذکور ارزیابی و بررسی گردد.

۱-۲. بررسی ادله نظریه تجدد امثال

۱-۱-۲. بررسی دلیل اول

نخستین دلیل ارائه شده بر نظریه تجدد امثال، مبتنی بر این استدلال است که جوهر از اعراض تشکیل شده‌اند و از آنجاکه اعراض بیش از یک آن بقا ندارند، مرکب حاصل از جوهر و عرض نیز چنین است. به این ترتیب، تمام عالم دائماً در تجدد و تحول‌اند. هر دو مقدمه این استدلال، یعنی تشکیل شدن جوهر از اعراض و عدم بقای اعراض در دو آن، مخدوش است.

بررسی مقدمه اول

برای بررسی مقدمه نخست، ضروری است تا به تفاوت معنای جوهر و عرض در کاربرد فلسفی و عرفانی توجه شود.

در اصطلاح فلسفی، جوهر ماهیتی است که در موجودیت خارجی خود، به موضوع نیاز ندارد، اگرچه ممکن است برخی جواهر در محلی قرار داشته باشند که وجود آن محل، وابسته به جوهر حال است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۲؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴۵). در مقابل، عرض ماهیتی است که در وجود خارجی، محتاج به موضوع است، یعنی محلی که خود در وجودش، وابسته به عرض نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۹۰).

در ادبیات عرفان نظری، جوهر عبارت است از نخستین ظهور الهی که نفس رحمانی و وجود منبسط نامیده می شود و در مقابل، به تجلیات دیگر که از شئون و مراتب تعینات آن محسوب می شوند، عرض اطلاق می شود (آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۱۳؛ ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۷۸).

سؤالی که اکنون مطرح می شود آن است که مقصود ابن عربی از اعراضی که جواهر از آنها تألیف یافته، کدام معنای عرض است؟

اگر مقصود از جوهر و عرض، معنای عرفانی آن باشد، بازگشت جواهر به اعراض به این معناست که وجود منبسط (یعنی ظاهر وجود) از تعینات خود تشکیل شود و این سخن، بی معناست، زیرا تعینات وابسته به ظاهر وجودند نه ظاهر وجود وابسته به تعینات.

اگر مقصود از جوهر و عرض، معنای فلسفی آن باشد، چنان که ظاهر عبارات شیخ بر این معنا دلالت دارد، بازگشت جواهر به اعراض، سخنی در تعارض با مبانی فلسفی - کلامی و به غایت اشتباه است، زیرا نزد این گروه جوهر وجود لافسه و استقلالی دارد، در حالی که نحوه تحقق عرض لغیره و وابسته است. به عبارت دیگر، جوهر قائم به ذات و عرض قائم به غیر است، از این رو ممکن نیست از اجتماع وجودات لغیره و غیرقائم به ذات، وجود لافسه قائم به ذات حاصل شود.

به نظر می رسد منشأ این اشتباه آن است که در تعریف جواهر از واژگانی استفاده می شود که معنای اضافی و عرضی را به ذهن القا می کند. فلاسفه به علت کاربرد این چنین الفاظی اشاره کرده اند. آنان در مواضع متعدد یادآور شدند از آنجا که تعریف حدی باید مشتمل بر فصل باشد و شناخت فصل حقیقی یا بسیار سخت (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۲) یا غیرممکن است^۶ (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹)، ناگزیر نزدیک ترین

۶. به این معنا که چون فصل حقیقی، نحوه وجود است، هیچ گاه مبدل به صورت ذهنی نمی شود، بلکه همواره باید با مفاهیم حکایتگر، از آن خیر داد.

لوازم شیء به جای فصل حقیقی به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۰۴). در این میان، ممکن است در مقام تعبیر، معانی نسبی و الفاظی مشعر به عرضیت به کار رود، اما این بدان معنا نیست که جوهر حقیقتاً از اعراض تشکیل شده است. به این ترتیب، صغرای این استدلال ناتمام است.

بررسی مقدمه دوم

ابن عربی در مقدمه دوم استدلال خود از نظریه «عدم بقای اعراض» در کلام اشاعره بهره جسته است. این نظریه که از فروعات مسئله علت نیازمندی خلق به خالق محسوب می‌شود، پاسخی در مواجهه با اشکال «بی‌نیازی مخلوقات بعد از حدوث به خالق» است.

توضیح آن‌که، متکلمان بر این باورند که سبب نیازمندی معلول به علت، حدوث معلول است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۶). این باور تناسب بیشتری با فهم عرفی دارد و در قیاس با نظریه بدیل آن از سوی فلاسفه که معتقدند معیار احتیاج به علت، امکان ذاتی است، زودفهم‌تر است، اما با مشکلات متعددی روبه‌روست، از جمله آن‌که، «تبیین نحوه نیازمندی اشیا پس از حدوث و در مقام بقا» است. مکاتب کلامی مختلف بر اساس مبانی خود، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند؛ گروهی لوازم اعتقاد خود را پذیرفته و تصریح کرده‌اند که اشیا فقط در لحظه حدوث، به حق تعالی محتاج بوده و در بقای خود بی‌نیاز از خداوند هستند، مانند ساختمانی که فقط در به وجود آمدن، محتاج به معمار و مهندس است، اما در بقا، به ایشان وابستگی ندارد، تا جایی که حتی اگر عدم حق تعالی جایز باشد، معدوم شدن خالق خللی به بقای عالم وارد نمی‌کند (رازی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴).

اشاعره از تصریح به چنین لازمه‌ای پرهیز کرده و تلاش کردند به گونه دیگری از این تنگنا عبور کنند. راه حل آنان در پاسخ به این محذور، تجدد اعراض است. به باور این گروه، از یک سو، جوهر هرگز بدون عرض محقق نمی‌شود (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۳) و از سوی دیگر، اعراض بیش از یک آن بقا ندارند، زیرا:

دلیل اول: اگر اعراض در آن دوم باقی باشند، متصف به بقا خواهند بود. از آنجا که بقا، صفت عرضی است، قیام عرض به عرض لازم می‌آید (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۳۵).

دلیل دوم: از آنجا که خلق یک عرض در آن دوم مثل عرض آن اول، بر خداوند جایز است، بقای عرض در آن دوم یا موجب اجتماع مثیلین می‌شود یا حکم به امتناع خلق عرضی مثل عرض اول که هر دو محال است.

دلیل سوم: از بین نرفتن عرض در آن دوم، مستلزم امتناع زوال آن است، بنابراین در هیچ صورتی نباید

عرض زایل شود، درحالی که تغییر و زوال اعراض اشیا از مشاهدات بدیهی است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۷۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۰؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۲۲). به این ترتیب، به باور اشاعره، اگرچه جوهر پس از حدوث ذات خود بی نیاز از حق تعالی است، اما چون هرگز بدون عرض یافت نمی شود و عرض نیز آن به آن حادث می شود، پس جواهر و اعراض همواره به خالق محتاج اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۳). ابن عربی در مقدمه دوم خود از این نظریه استفاده کرده است. به عقیده وی، سخن اشاعره بیانگر بخشی از حقیقت است، زیرا آنان به تجدد آنی اعراض پی بردند (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۷۹؛ ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۵۰). اما گمان می کردند جواهر ثابت اند، و به این ترتیب، پی نبردند که زوال و فنا در همه مراتب عالم ساری است. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۲۵).

به منظور بررسی و ارزیابی مقدمه دوم، کافی است در ادله اثبات عدم بقای اعراض تأمل شود. افزون بر آن که استدلال های نظریه مزبور باطل است و فلاسفه در جای خود به آن پرداخته اند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۹۴). منشی که موجب شکل گیری این دیدگاه شده نیز فاسد است، زیرا ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث نیست تا به دنبال آن، نظریه عدم بقای اعراض مطرح شود، به ویژه بر اساس نگاه عرفانی ابن عربی به رابطه حق تعالی و ممکنات که وجود و موجود منحصر در حق تعالی است و ماسوای او فروعات، تجلیات و تطورات وجودند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۷؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴).

با التفات به ضعف هر دو مقدمه، قیاس مزبور، بطلان آن نزد حکیم (به دلیل بطلان هر دو مقدمه) و نزد متکلم (دست کم به دلیل بطلان مقدمه اول) روشن می شود.

۲-۱-۲. نقد دلیل دوم

آنچه در مقام ارزیابی دلیل دوم به نظر می رسد، این است که اگرچه اصل قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی، اصلی متقن و سلیم از نقض و نقد است، اما با توجه به ایرادات اساسی که در ادامه به اصل مدعا وارد می شود، تمسک به آن در اثبات مطلب مورد نظر عرفا یعنی تجدد امثال صحیح نبوده و از باب عدم تطبیق میان دلیل و مدعا (مغالطه اخذ ما لیس بعلة علّة) می باشد. توضیح بیشتر مطلب این که، میان قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی و تجدد امثال که به نظر عرفا دلیل بر اثبات تجدد امثال قرار گرفته است ربط ضروری برقرار نیست و بر اساس قواعد منطقی، عدم ربط ضروری میان مقدمات و نتیجه سبب بروز مغالطه اخذ ما لیس بعلة علّه می گردد.

آنچه سبب عدم ربط ضروری میان قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی و تجدد امثال می شود، ابهام

این دلیل است. شاهد بر اجمال این دلیل، برداشت‌های متفاوتی است که فلاسفه و عرفا از این قاعده نموده‌اند. فلاسفه نیز همچون عرفا قاعده مزبور را پذیرفته و در مواضع گوناگون به کار برده‌اند، در حالی که معنای متفاوتی غیر از تجدد امثال را قصد کرده‌اند. بر اساس استقرای نگارندگان، حکما چهار معنا برای این قاعده برشمرده‌اند:

یکی از روشن‌ترین معانی قصدشده در آثار حکما از این قاعده، امتناع اعاده معدوم است.^۷ بر اساس این معنا، اعدام تجلیات و ظهورات حق تعالی و اعاده آنها بعینه محال است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۶). معنای دیگر آن است که حقیقت وجود، اصل محفوظ و سنخ فارد و تجلی ذات نامتناهی حق تعالی است، بنابراین قابل تکرار نیست. به بیان دیگر، مجموع تجلیات و ظهورات حق تعالی که انسان کبیر نام دارد، قابل تکرار نیست، زیرا مظهر حقیقت واحد وجود است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۶).

افراد وجود غیر قابل تکرارند. بر اساس این معنا، موجودات خارجی که افراد حقیقت وجود هستند، بیش از یک نحوه تحقق نداشته و قابل تکرار نیستند، چه وجود مساوق وحدت است (طباطبایی، ۱۴۲۵، ص ۱۵۰). فرق این معنا با معنای اول، مجرا و نحوه لحاظ قاعده است. در معنای اول، قاعده ناظر به اعدام و ایجاد است که با توجه به اصل مذکور حکم به استحاله آن می‌شود، اما در معنای سوم سخن در اعدام و اعاده نیست، بلکه موجودات مطلقاً قابل تکرار نیستند.

معنای چهارمی که برخی اندیشمندان برای این قاعده ذکر کرده‌اند، استحاله تکرار آفرینش است. بر اساس این برداشت، معنای قاعده هم عرض قاعده الواحد دانسته شده و همان معنا را افاده می‌نماید و به تعبیر دیگر، ذات واحد به وحدت حقه حقیقه، بیش از یک ظهور ندارد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰۸). تمایز این معنا با معنای دیگر در این است که در این معنا نظر به بحث صدور شده است که امر واحد در صدور نیز واحد است. بنابراین، این معنا به اعتبار متفاوت می‌شود از معنای دیگر.

بنابر مطالب بیان شده، اصل قاعده مزبور صحیح است، اما مثبت تجدد امثال نیست، زیرا قاعده به صراحت ظهور در این‌که عالم به گونه تجدد امثال است ندارد. شاهد این مطلب نیز برداشت‌های گوناگون صاحبان مختلف اندیشه‌های گوناگون است. بر این اساس، این قاعده بین و بی‌نیاز از دلیل نیست تا بتواند دلیل بر تجدد امثال باشد، بلکه ابتدا باید دلیلی بر خود معنای این قاعده اقامه کرد و حال آن‌که دلیلی از سوی عرفا ارائه نشده است. همچنین معنای قاعده یا برابر با یکی از معنای فوق

۷. باید توجه داشت میان نظریه تجدد امثال و قاعده امتناع اعاده معدوم، تفاوت قابل توجهی وجود دارد، زیرا اگرچه هر دو در عدم بقای موجود قبلی، اشتراک دارند، اما در وجود لاحق با یکدیگر متفاوت‌اند. در قاعده امتناع اعاده معدوم، سخن ناظر به وجود لاحق است که بعینه تکرار شود، اما در نظریه تجدد امثال، وجود لاحق مثل وجود سابق است و شیخ اکبر نیز با این تعبیر که «لیس لإیجاده تکرار بل امثال تحدث فی الجوهر» بر این تفاوت تأکید می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶).

است که چنان‌که اشاره شد، مستلزم اخذ ما لیس بعلّة علّة است و یا معنای آن، «نوبه‌نو شدن و عدم استمرار تجلیات» است که این معنا نیز برابر با مدعای نظریه بوده و مستلزم مصادره به مطلوب است.

۲-۱-۳. نقد دلیل سوم

در مقام نقد و بررسی دلیل سوم بر نظریه تجدد امثال باید به دو نکته توجه داشت. نکته نخست ناظر به استفاده ایشان از کریمه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن/۲۹) و نکته دوم مربوط به استدلال ایشان در خصوص دوام عنوان خالقیت خداوند است. درباره نکته نخست باید گفت افزون بر تفسیری که ابن عربی و پیروان او ذیل آیه مطرح کرده‌اند، دو تفسیر دیگر نیز ارائه شده است. به باور بسیاری از مفسرین، این آیه بر شئون الهی و تدبیر حق تعالی نسبت به امور خلق مانند اجابت، شفای بیماران، تولد و توفی، بخشش گناهان و سایر امور مربوط به نظام خلقت، دلالت دارد. در حقیقت، آیه بیانگر این واقعیت است که خداوند در هر لحظه کاری متفاوت با کار لحظه قبل انجام می‌دهد. این گروه در پاسخ به این اشکال که ظرف زمانی «یوم» برای امر مجرد از زمان چگونه تفسیر می‌شود، گفته‌اند: خداوند بر همه زمان‌ها احاطه دارد و تفاوتی میان امروز و دیروز وجود ندارد، اما استعمال یوم از جهت ظهور فعل الهی در نظر ما می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۲). گروه دیگری از مفسرین معتقدند آیه مذکور در پاسخ به کلام اهل یهود است که گفته‌اند خداوند در روز شنبه هیچ چیزی را مقدر نمی‌کند و حق تعالی در پاسخ به این پندار غلط یهودیان آیه مذکور را نازل کرده است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۹۸). به این ترتیب، با توجه به وجود معانی ای که در عرض تفسیر عرفا از آیه وجود دارد، نمی‌توان به عنوان نص و دلیل نقلی قطعی به آیه شریفه استناد کرد.

درباره نکته دوم یعنی دوام عنوان خالقیت بر حق تعالی نیز باید توجه داشت که اسم شریف الخالق، همواره بر خداوند صادق است، خواه نظریه تجدد امثال صحیح باشد و تجدد آن به آن در تمام مراتب تجلیات واقع گردد و خواه چنین نباشد. توضیح مطلب آن‌که، به اعتقاد فلاسفه، چون سبب نیازمندی به حق تعالی ذات فقیر ممکنات است، پس همواره در مقام ذات محتاج حق تعالی هستند. بر این اساس، همان‌گونه که دائماً خداوند علت است، دائماً خالق نیز می‌باشد.

افزون بر بیان فوق، بنابر تصویری که ملاصدرا از نظام امکانی ارائه می‌کند، دوام وصف خالق بر حق تعالی، اثبات می‌شود. تفصیل سخن آن‌که، در حکمت متعالیه، نظام امکانی در سه مرتبه کلی قرار می‌گیرند: عالم عقول، مثال و طبیعت. دو نشئه نخست، فاقد حرکت و استکمال است، اما نشئه نامتناهی طبیعت، آن به آن متحرک به حرکت جوهری است. به این ترتیب، آن به آن شیء جدیدی خلق می‌شود و از این رو عنوان خالق همواره بر حق تعالی نسبت به نشئه طبیعت صادق است. ممکن است در بدو

امر این اشکال به نظر رسد که بنابر بیان مزبور، این وصف تنها از جهت خلق دائمی در عالم طبیعت بر حق تعالی صادق است و نسبت به دیگر نشئات، این عنوان بر خداوند صادق نیست. در پاسخ باید گفت که این امر خللی به صدق دائمی خالق بر حق تعالی وارد نمی‌کند، چراکه اقتضای اسما و صفات الهی متفاوت است. همان‌گونه که در کتاب و سنت و نیز عبارات عرفا آمده است، اسما و صفات خداوند گوناگون است (شیرازی، ۱۳۵۴ ش، ج ۱ ص ۲۰۸). برخی ناظر به دنیا و برخی ناظر به آخرت،^۸ برخی مربوط به طبیعت و برخی مربوط به فوق طبیعت است و این امر ضروری به صدق صفت مذکور بر ذات نمی‌رساند. علاوه بر این که اصولاً ظهور خالقیت الهی در هر مرتبه لوازمی دارد، مثلاً در مرتبه عقول، ملازم ثبات و در مرتبه طبیعت همراه تحول است، اما در هر دو مرتبه، وصف خالقیت الهی ثابت است.

۲-۴. نقد دلیل چهارم

چهارمین دلیل ارائه شده بر اثبات نظریه تجدد امثال، استناد به آیه ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ است. مسئله شایان توجه در باب استفاده محیی‌الدین از آیه مزبور، متوقف بر التفات به نکته‌ای در باب استناد و استدلال با استفاده از متون دینی است. قرآن کریم ظاهر و باطن، بلکه بواطن متعدد دارد، اما علم به حقیقت معانی و مراتب باطنی آیات قرآن اختصاص به اولیای الهی و راسخان در علم دارد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۲؛ همان، ص ۸۶). در این میان، علم به حقایق باطنی قرآن، به اولیای معصوم اختصاص دارد و جز ایشان دیگران تنها می‌توانند بر اساس ظاهر آیات استدلال کنند، هر چند اگر عارفی که در مسیر سلوک الی الله باشد، می‌تواند به مکاشفات خود، چنان چه بر اساس قواعد عرفانی، کشف رحمانی باشد، در تأویل آیات استناد کند، اما استفاده مزبور تنها برای خودش حجت است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۹). بر اساس این اصل کلی، استفاده عرفا از آیه مذکور در اثبات تجدد امثال صحیح نیست، چرا که ایشان دلیل متقنی بر تأویل خود ارائه نکرده‌اند. با نظر به اصل کلی فوق، باید گفت بر اساس ظواهر نقلی، آیه مذکور در مقام توضیح و تبیین معاد و اشتباه مردم درباره آخرت است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۸، ص ۳۴۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۳۹). به این ترتیب، عدول از ظاهر آیه و تأویل آن به نظریه تجدد امثال نیازمند مرجح قوی است، در حالی که برداشت عرفا نه تنها ترجیح ندارد، بلکه شواهدی در آیه یافت می‌شود که بالوایم نظریه تجدد امثال سازگار نیست. نخست آن که تعبیر «خلق جدید» در آیه در برابر تعبیر «خلق اول» ذکر شده است. چنانچه مقصود از خلق جدید، سرای آخرت باشد، روشن است که خلق جدید در برابر خلق اول به کدام نشئه اشاره دارد، در حالی که اگر مقصود از آیه، خلق آن به آن اشیا باشد، استفاده از خلق جدید در برابر خلق اول

۸. نظیر ظهور تام اسم القهار که در قیامت آشکار می‌شود: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»

معنایی نخواهد داشت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۵۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۴۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۳۳؛ واحدی، ۱۴۳۰، ج ۲۰، ص ۳۸۹).

همچنین وجود ضمیر «هم» در ابتدای آیه، با زوال آن به آن اشیا سازگاری ندارد، زیرا به تصریح شیخ، عامل وحدت بخش و پیونددهنده‌ای میان اشیای سابق و لاحق وجود ندارد، بلکه شیء سابق و لاحق تنها شبیه به یکدیگرند.

۲-۲. بررسی ادعای نظریه تجدد امثال

در بخش سابق، ادله مورد استشهاد ابن عربی و پیروانش مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت و روشن شد هیچ یک از دلایل اراده شده، نظریه تجدد امثال را اثبات نمی‌کند. اما باید توجه داشت به صرف نقد دلایل یک نظریه، نمی‌توان آن را باطل دانست، بلکه باید اصل نظریه را به گونه‌ای مستقل از ادله آن مورد بررسی قرار داد. برخی بزرگان در صدد نقد مدعای تجدد امثال برآمدند که ابتدا سخنان ایشان را ارزیابی می‌کنیم و سپس به بیان نقدهای خود می‌پردازیم.

۱. استاد، علامه آشتیانی بر این باور است که نظریه تجدد امثال مستلزم استحاله خلوق ماده از صورت در یک آن است (نک: قیسری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲). تفصیل سخن آن‌که، اگر صورت اشیا آن‌به‌آن زایل و حادث شوند، با نظر به تغایر آن حدود و آن زوال، شیء مفروض در آن زوال فاقد صورت خواهد بود، بنابراین در آنات متعدد ماده فاقد صورت خواهد بود. همچنین لازمه حدود و زوال‌های پی‌درپی، تتالی آنات نیز می‌باشد، درحالی‌که در جای خود روشن شده، هر دو امر محال است.

به نظر نگارندگان، اشکال فوق‌الذکر بر نظریه خلج و لبس مشائین وارد می‌شود، اما بر نظریه تجدد امثال وارد نیست، زیرا بر اساس این دیدگاه، تمام شئون شیء مفروض، از بین رفته و در آن بعد مشابه آن، پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، در این تلقی، تمام عالم، اعم از ماده و صورت، آن‌به‌آن در حال احداث و زوال‌اند، بنابراین ماده‌ای باقی نیست تا مستلزم خلوق ماده از صورت یا تتالی آنات باشد.

۲. اشکال دیگر حضرت استاد آن است که پذیرش تجدد امثال ملازم با پذیرش انعدام تمام اجسام و ایجاد مجدد آنان بدون ماده سابق است، درحالی‌که چنین نحوه‌ای از آفرینش منحصرأ مربوط به مجردات است و ممکن نیست اجسام عالم طبیعت، بر سیل ابداع ایجاد شوند (نک: قیسری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲).

اشکال دوم نیز وارد نیست، زیرا بر اساس مبنای عرفا که عالم ظهور حق تعالی است، جسم معدوم

نمی‌شود تا بعد دوباره موجود شود، بلکه سخن در اظهار و اخفا است، یعنی تطوّر ظهور حق تعالی در این موجودات صورت می‌گیرد.

۳. ملاحظه دیگر در این نظریه، عدم اتصال هویت شخصی انسان است. انسان به علم حضوری و به نحو وجدانی، به رغم تمام تغییراتی که در اثنای زندگی رخ می‌دهد، خود را حقیقت واحد و مستمر می‌یابد، در حالی که بنابر نظریه تجدد امثال، وحدت و استمراری وجود ندارد و این امر خلاف یافت وجدانی بشر است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۹).

این اشکال بر مبنای ادعای ابن عربی قابل پاسخ‌گویی است، زیرا وی تصریح می‌کند که به سبب تشابه صور، گمان می‌شود که شیء قبلی همان شیء بعدی است. بر این اساس، می‌توان این‌گونه ادعا کرد که یافت ضروری ما از وحدت و استمرار خود، مشابه یافت قبلی است و چون تفاوتی نیافتیم گمان می‌کنیم که همان شخص قبلی هستیم.

به نظر نگارندگان، اشکالات وارد بر نظریه تجدد امثال به قرار ذیل است:

۴. بر اساس این نظریه، همه اشیا از جمله انسان، آن‌به‌آن از بین رفته و شیء جدیدی جایگزین می‌شود، پس هیچ شیئی بعینه باقی نیست. چنانچه بقای شخصی از بین برود، ثواب و عقاب انسان در آخرت و به طور کلی، وصول به غایت نسبت به هر شیء، بی‌معنا می‌گردد. تفصیل سخن آن‌که، اگر هیچ شیئی بیش از یک آن در عالم باقی نباشد، پس هیچ انسانی، از نشئه دنیا به موطن آخرت سیر نمی‌کند تا ثمره افعال و اعمال خود را دریافت کند، بلکه آن‌کس که در آخرت با ثواب یا عقاب مواجه می‌شود، صرفاً شبیه به کسی است که در دنیا بوده، و این امر در تعارض صریح با مسئله معاد و حیات اخروی است. همچنین هر شیء در مسیر استکمال، غایت مناسبی دارد که بالضروره به آن می‌رسد (ضرورت مجازات و مکافات به معنای فلسفی اش)، در حالی که بر اساس تجدد امثال، چیزی باقی نیست تا به غایت برسد.

۵. نظریه تجدد امثال با مبنای عرفان در باب آفرینش سازگار نیست، زیرا خلقت در بینش عرفانی بر اساس تجلی اسما و صفات الهی است. چنانچه هیچ جزئی از عالم، بقا و ثبات نداشته باشد، اسمای ناظر به وحدت، بقا و ثبات حق تعالی مانند اسم «الواحد» «الباقی» و نظیر آنها در کدام شیء ظاهر شده است؟

ممکن است گفته شود که لزومی ندارد تمام اسما تجلی کرده و مظهر داشته باشند، زیرا همان‌گونه که اثبات شده، حق تعالی اسمایی دارد که با آن اسما بر خلق ظاهر نشده، و از جمله آنها اسمای مزبورند.

در پاسخ باید گفت: اسمایی که ظهور آنها در عالم ممکن نیست، اسمای مستأثره‌اند که در این صورت، هیچ مظهري آگاهی از آنها ندارد، درحالی که علم به اسم الباقی تعلق گرفته و در کتاب و سنت نیز با این اسما از خداوند یاد شده، پس نمی‌توان گفت اسمای مذکور در عالم، مظهر ندارد.

۶. اشکال دیگری که نظریه تجدد امثال در پی دارد، از میان رفتن مرز عوالم در تعیینات خلقی است، درحالی که عرفا نیز وجود عوالم گوناگون را پذیرفته‌اند. فلاسفه پیرو حکمت مشاء و حکمت متعالیه معتقدند هر امر حادثی، مسبوق به قوه و ماده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۸) و این امر مصحح تفاوت موجودات و مرزبندی عالم است، درحالی که بنابر پذیرش نظریه تجدد امثال، این تمایز زایل می‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن عربی در تبیین نظریه تجدد امثال بیان می‌کند که تمام عالم در یک آن معدوم شده و در آن بعد دوباره موجود می‌شود. نگارندگان در این مقاله ابتدا ضمن تبیین نظر عرفا بر اساس منابع عرفانی و بیان مشترکات این نظریه با نظریاتی مانند تجدد اعراض و حرکت جوهری، اشکالاتی را بر این نظریه وارد نمودند. آنچه از مجموع ادله تجدد امثال به دست می‌آید این است که اولاً استدلال‌های بیان شده قوت و متانت اثبات مطلب را نداشته و ابتدای آن بر شهود نیز موجب برهانی بودن این نظر و قابل پذیرش بودن آن نمی‌گردد. مضاف به این که، اشکالات وارد شده بر این نظریه نیز قابل پاسخ نبوده و در نتیجه، تجدد امثال وجه و جیهی برای توجیه ندارد. بر اساس نظر نگارندگان، این نظریه برگرفته از نظریه تجدد اعراض اشاعره بوده و فاقد دقت‌های عقلی است. وجه صحیح در تبیین نحوه تغییرات عالم در مرتبه طبیعت، بر اساس ماده و نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین می‌باشد. اما تبیین نحوه تغییر (به معنای عام) در عوالم غیبی و بر اساس نفی ماده از آنها، بر اساس ترتب صور و معانی است که پژوهش دیگری می‌طلبد که امیدواریم خداوند توفیق اتمام آن را میسر فرماید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ ش). قواعد کلی فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۹ م). الحدود. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳ م). فلسفه ابن رشد. قاهره: المكتبة المحمودية التجارية.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۹۴۶ م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۲۰۰۳ م). کتاب المعرفة. دمشق: دار التکوین.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۷. ابن فناری، شمس‌الدین. (۲۰۱۰ م). مصباح الانس بین المعقول والمشهود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابو حیان، محمد بن یوسف اندلسی. (۱۴۲۰ ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۹. ایجی، عندالدین. (۱۳۲۵ ق). شرح مواقف. قم: الشریف الرضی.
۱۰. ایزوتسو، توشی‌هیکو. (۱۳۸۱ ش). خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، (ترجمه شیوا کویانی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. آمدی، سیفالدين. (۱۴۲۳ ق). أبحاث الأفكار فی أصول الدين. قاهره: دار الکتب.
۱۲. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲ ش). المقدمات من کتاب نص التصوص. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۱۳. بابایی، علی، موسوی، سید مختار. (۱۴۰۱ ش). سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶ (۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.2783>
۱۴. باقریان، رسول. (۱۳۹۰ ش). بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن. حکمت عرفانی، ۲، ۱۱۹-۱۴۰.
۱۵. باقریان، رسول. (۱۳۹۲ ش). ملاک این‌همانی در تجدد امثال. معارف عقلی، ۸ (۳)، ۴۹-۶۲.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۱۷. جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ ق). شرح فصوص الحکم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ ق). شرح فصوص الحکم، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ ش). تجدد امثال. حکمت اسرا، ۶ (۲)، ۵-۲۵. <https://dor.isc.ac/dor/20.1.25> 001.1.23832916.1393.6.2.1.8
۲۰. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ ق). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. (تحقیق احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
۲۱. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۶ ش). مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه سید محمد حسین طباطبائی تبریزی. مشهد: نور ملکوت قرآن.
۲۲. حلی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۹ ق). نهاية المرام. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۳. رازی، فخرالدین. (۱۴۱۴ ق). القضاء والقدر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۱ ش). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. تهران: ققنوس.

۲۵. شبستری، محمود. (۱۳۸۲ش). حق الیقین، (تصحیح جواد نوربخش). تهران: یلدای قلم.
۲۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). مفاتیح الغیب. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. صادقی، نفیسه؛ بهارنژاد، زکریا. (۱۴۰۰ش). تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا. آینه معرفت، ۲۱(۲)، ۱۷-۳۶.
<https://doi.org/10.52547/zjpt.2021.221026.1046>
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه امام خمینی(ره).
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. قاهره: هجر.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۴ق). شرح الاشارات والتنبیها. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۶. عابدی، احمد؛ بنیانی، محمد. (۱۳۸۶ش). بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری. خردنامه صدرا. ۹۸-۸۲، ۴۹.
۳۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). منتهی المذاک. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۵ش). تجدد امثال و حرکت جوهری؛ تأملات و پرسش ها. معرفت فلسفی، ۱۲، ۱۱-۴۳.
۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). کتاب الوافی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی(ع) العامة
۴۰. قونوی، صدرالدین. (۲۰۱۰م). مفتاح الغیب (مصباح الانس)، (تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۱. قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم، (به کوشش سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ش). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
۴۳. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام. قاهره: الثقافة الدینیة.
۴۴. کهنوجی، مهدی؛ طاهری، سیده لیل. (۱۴۰۱ش) خوانشی تطبیقی بر گستره حرکت جوهری و تجدد امثال. انوار معرفت، ۲(۲۳)، ۱۰۹-۱۲۴.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). کلیات فلسفه. تهران: صدرا.
۴۶. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۸. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۳۰ق). التفسیر البسیط. عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
۴۹. همایی، جلال الدین. (۱۳۵۶ش). تجدد امثال و حرکت جوهری. جاویدان خرد، ۱۰۳-۲۴.
۵۰. همدانی، عین القضاة محمد بن علی. (۱۳۴۱ش). مصنفات عین القضاة، (تصحیح عقیف عسیران). تهران: دانشگاه تهران.