



تجدد امثال

تَجَدُّدِ امثال، اصطلاحی **کلامی**، **عرفانی** و فلسفی، به معنای از بین رفتن چیزی و پدید آمدن همانند آن. این اصطلاح از نظرگاه‌های متفاوت دربارهٔ رابطه موجودات با مبدأ آفرینش، در معانی و مباحث مختلفی به کار رفته است.

فهرست مندرجات

- ۱ - نظریه تجدد اعراض
- ۲ - منشأ نظریه
- ۳ - نظریه تجدد جواهر
- ۴ - عدم تجدد اجسام
- ۵ - تجدد در اصطلاح عرفانی
- ۶ - دیدگاه ابن عربی
- ۷ - تفاوت دیدگاه ابن عربی با دیدگاه فلاسفه
- ۸ - تجدد امثال از دیدگاه ملاصدرا
- ۹ - تفاوت دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا
- ۱۰ - فهرست منابع
- ۱۱ - پانویس
- ۱۲ - منبع

نظریه تجدد اعراض

اشاعره که به پذیرش نظریه ذره یا **جوهر** فرد شهرت دارند، معتقدند که عالم از جوهر واحد ثابت و **اعراض** مختلف و در عین حال، متجدد یا نوشونده‌ای تشکیل شده است. این اعراض همواره در تغیر و تبدل‌اند، به گونه‌ای که هیچ عَرَضی در دو آن (لحظه) باقی نمی‌ماند. تمامی تغیرات و تحولاتی که در صور موجودات دیده می‌شود، در حقیقت ناشی از تبدل اعراض آنها ست که بر این جوهر واحد ثابت و لایتغیر – که خود متشکل از ذرات بی‌شمار و یا جوهر فرد است – عارض می‌شود. این دیدگاه در اصل «تجدد اعراض» و قاعدهٔ «العرض لایبقی زمانین» بار نموده شده است. [۱] [۲] [۳]

منشأ نظریه

منشأ نظریه «تجدد اعراض» آن بوده است که گمان کرده‌اند اگر اعراض نیز همانند جواهر ثابت باشند، لازم می‌آید خلقت و آفرینش تعطیل شود و این با اعتقاد به حضور دائمی **خداوند** به عنوان **خالق** و برپا دارندهٔ عالم هستی از سویی، و نیازمندی جهان به وی از سوی دیگر منافات دارد. اما با قول به این اصل در واقع، جواهر و اعراض هر دو در بقا، نیازمند به حق تعالی خواهند بود، چون بقای جواهر نیز خود مشروط به اعراض است و اعراض هم که در حال تجدیدند، در نتیجه، هر دو در بقا محتاج به خداوند خواهند بود و از آنجایی که عالم امکان از جواهر و اعراض تشکیل شده، بنابراین، استمرار وجود **جهان** به این است که ارادهٔ خداوند در هر لحظه به تجدد امثال موجودات تعلق می‌گیرد. [۴] [۵] [۶]

نظریه تجدد جواهر

برخی از متکلمان دیگر، نظیر نظام (د ۳۲۱/ق ۸۴۶م) و تفتازانی (د ۷۹۳/ق ۱۳۹۰م) قاعدهٔ مذکور را گسترش داده‌اند و تجدد را نه تنها در اعراض، بلکه در جواهر نیز قائل شده‌اند. [۷] [۸] [۹] دلیل این گسترش نزد نظام این بوده است که جوهر در نظر وی مجموعه‌ای از اعراض گرد هم آمده است. اصطلاح **جوهر و عرض** در کلام وی گاه با یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند، چنان‌که گاه اجسام را اعراض، و یا به عکس، اعراض را اجسام نامیده است. وی **رنگ** و مزه و بوی را نیز از جمله اجسام به شمار آورده است. [۱۰] به عقیدهٔ نظام هیچ جسمی خواه فلکی یا عنصری، **بسیط** یا **مربک**، ناطق یا غیر ناطق نمی‌تواند در دو آن باقی باشد، بلکه همواره در تغیر و دگرگونی است. [۱۱] [۱۲] **تفتازانی** برخلاف دیگران تجدد در اجسام را آن‌چنان مسلم گرفته است که از طریق آن به تجدد در اعراض **استدلال** می‌کند. [۱۳]

عدم تجدد اجسام

در مقابل **اشاعره**، عدهٔ دیگری از متکلمان از جمله تفتازانی، و نیز اکثر **معتزله** به استثنای نظام، و غالب متکلمان **شیعی** مانند **خواجه نصیرالدین طوسی** و **علامه حلی** به ثبات و عدم تجدد اجسام، بلکه اعراض نیز قائل شده‌اند. **خواجه نصیرالدین** در تلخیص المحصل در عین رد ادله اشاعره در تجدد اعراض، بقای اجسام را بدیهی و ضروری دانسته، و قول نظام بر تجدد اجسام را

مورد تردید قرار داده، و آن را اشتباهی از طرف ناقلان کلام وی نقل کرده است.^[۱۴] علامه حلی نیز در کشف الحق بقای اجسام را امر غیر قابل شک و تردید می‌داند. به تعبیر وی حتی شخص سوفسطایی نیز در اینکه بدن و جسم وی همان جسم دیروزی است، شکّی ندارد و بر همین اساس، ضمن اقامه ادله متعدّدی تجدد در اعراض را نیز رد می‌کند.^[۱۵]

تجدد در اصطلاح عرفانی

مقصود از تجدد در اصطلاح عرفانی تغییر و تبدل عالم خلقت یا ماسوی الله است، بدین معنا که در هر آنی تمام جهان مخلوق معدوم شده، دوباره از نو آفریده می‌شود و این روند به‌طور دائم در حال تجدید و تکرار است. اولین کسی که در میان **عارفان اسلامی** این نظریه را طرح کرده، بنابر نظر ایزوتسو، **عین القضاة همدانی** (مق ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) است.^{[۱۶] [۱۷] [۱۸]}

دیدگاه ابن عربی

عارف بزرگ، **محبی‌الدین ابن عربی** (د ۶۲۸ق/۱۲۴۰م) با استناد به **آیات قرآنی** همچون آیه شریفه «... بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^[۱۹] این موضوع را به روشنی مورد بحث قرار داده است. در نظر وی آفرینش در واقع، عبارت است از تغییر صور و تجلیات الهی در مظاهر اشیاء و نه اِحداث از عدم، آن‌چنان‌که فلاسفه و متکلمان می‌گویند. از آنجایی که در تجلی تکرار نیست،^{[۲۰] [۲۱]} جهان خلقت همواره در حال تحول و تازگی است، هیچ چیزی که قدیم و کهنه باشد، در آن یافت نمی‌شود و حتی در لحظه دوم شینی جدید با آفرینشی جدید تجلی می‌نماید.^{[۲۲] [۲۳]} خداوند به صفات جمالش به اشیاء وجود می‌دهد و به صفات جلالش تعینات ایشان را از بین می‌برد، پس در هر تجلی، خلقی را از بین می‌برد و خلق جدیدی را به وجود می‌آورد. در هر آنی جهانی به عدم می‌رود و در همان آن جهان جدیدی همانند جهان پیشین به وجود می‌آید و این امر پیوسته بدون هیچ وقفه زمانی در حال جریان است، گویی همواره **دنیا و آخرت** است، بی‌آنکه ما آن را درک کنیم.^{[۲۴] [۲۵] [۲۶]} نظریه تجدد امثال و یا خلق مدام **ابن عربی** ردّگ است بر **فلسفه** ذره‌ای متکلمان اشعری و دیدگاه سوفسطایی **حسبانیه** .^[۲۷] حسبانیه دارای دیدگاهی سوفسطایی بوده‌اند؛ به‌زعم ایشان همه چیز در عالم هستی، چه جوهر و چه عرض، در حال تغییر دائم است و به همین دلیل، هیچ مصداقی برای حقیقت وجود ندارد. ابن عربی می‌گوید: اشاعره درنظر خود به خطا رفته، و در نیافته‌اند که عالم در حقیقت مجموعه‌ای از اعراض گوناگون است که همگی صور حقیقت واحدی را آشکار می‌نمایند. همهٔ اشیاء اعراضی هستند که در جوهر ابدی و سرمدی حق ظهور نموده‌اند و این تنها هویت یگانه حق تعالی است که در هر آنی در صورتی جدید تجلی می‌یابد و رنگی نو بر خود می‌گیرد.^[۲۸]

تفاوت دیدگاه ابن عربی با دیدگاه فلاسفه

باید دقت داشت که تعریف ابن عربی از دو اصطلاح «جوهر» و «عرض» با تعریف‌های فلاسفه و متکلمان متفاوت است. در نظر وی جوهر موجود ثابت قائم به ذات است و این صفت تنها مختص حق تعالی است.^[۲۹] ماسوی الله در برابر او به سبب حرکت، تغییر و وابستگی‌شان به حق تعالی اعراضی بیش نیستند.^[۳۰] به عقیدهٔ ابن عربی، حسبانیه نیز نیمی از حقیقت را دریافته‌اند. اینکه تمامی عالم مدام در حال دگرگونی است، سخنی درست است، اما ایشان دریافته‌اند که جوهری که این صورتها را می‌پذیرد و این صورتها بدون آن نه موجودند و نه معقول، امر واحد یگانه‌ای است که همواره ثابت است.^{[۳۱] [۳۲] [۳۳]}

تجدد امثال از دیدگاه ملاصدرا

اصل تجدد امثال اساس نظریه فلسفی **صدرالدین شیرازی** (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) با عنوان «حرکت جوهری» است. از دیدگاه او طبیعت شیء، یعنی همان جوهر و صورت شیء، ذاتاً در حال تغییر و حرکت است، هرچند ماهیت آن ثابت است. از آنجایی که ماهیت حرکت، تجدد و انقضاء است، بنابراین، جواهر اشیاء پیوسته در حال تجدند. این حکم بر کل عالم اجسام صدق می‌کند. **ملاصدرا** از اصل **حرکت جوهری** در فلسفه خود برای حل مسائل بسیاری بهره برده است، از جمله: رابطه بین **حادث و قدیم** ، تجدد و حدوث جسمانی **نفس** ، و **معاد جسمانی** .^{[۳۴] [۳۵] [۳۶] [۳۷] [۳۸] [۳۹]}

تفاوت دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

در مقایسه نظر ابن عربی و ملاصدرا می‌توان گفت که مطابق دیدگاه هر دو، سراسر عالم امکان در حال حرکت و تغییر است، اما میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد:

- ابن نظر ابن عربی که شیء در هر آنی **موجود و معدوم** می‌شود، بحثی است در حیطه وجود، اما در نظر ملاصدرا طبیعت شیء است که تغییر می‌کند و طبیعت همان ماهیت شیء است.
- در نظر ابن عربی شیء پس از آن‌که صورت قدیم را از دست داد، صورت جدید بر خود می‌پوشد، یعنی در واقع «لبس بعد از خلع» روی می‌دهد، در حالی که تجدد امثال در مفهوم صدراپی، مبتنی بر «لبس بعد از لبس» است. بر اساس دیدگاه وی هیچ شینی پس از آن‌که موجود شد، معدوم نمی‌شود؛ از این روی صورت قدیم از بین نمی‌رود، بلکه صورت جدیدی بر آن پوشیده می‌شود.^{[۴۰] [۴۱]}

فهرست منابع

- ابن عربی، محبی‌الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
- ابن عربی، محبی‌الدین، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام، ترجمه منصوره کاویانی، تهران، ۱۳۶۴ش.
- بدوی، عبدالرحمان، مذاهب الاسلامیین، بیروت، ۱۹۷۱م.
- تفتازانی، مسعود، شرح العقائد، دهلی، ۱۳۶۵ق.
- تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
- جامی، عبدالرحمان، لولایح، به کوشش یان ریشار، تهران، ۱۳۷۲ش.
- جهانگیری، محسن، محبی‌الدین ابن عربی، تهران، ۱۳۵۹ش.
- شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۲۸۳ق/۱۹۶۳م.
- صدرالدین شیرازی، محمد، المشاعر، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م.
- عضدالدین ایچی، عبدالرحمان، المواقف، بیروت، عالم الکتب.
- عقیفی، ابوالعلاء، تعلیقات بر فصوص الحکم (نک : هم، ابن‌عربی).
- علامه حلی، حسن، کشف الحق و نهج الصدف، بغداد، ۱۳۴۴ق.
- عین القضاة همدانی، مصنفات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش.

(۱۶) قرآن کریم.

(۱۷) نصر، حسین، مقدمه و حاشیه بر رساله سه اصل صدرالدین شیرازی، به کوشش محمدرضا جوزی، تهران، ۱۳۷۷ش.

(۱۸) نصیرالدین طوسی، محمد، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

(۱۹) همای، جلال‌الدین، دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش.

پانویس

۱. ↑عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، ج۱، ص۱۰۱-۱۰۲، المواقیف، بیروت، عالم الکتب.
۲. ↑نصیرالدین طوسی، محمد، ج۱، ص۱۸۰-۱۸۱، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۳. ↑تفتازانی، مسعود، ج۲، ص۱۶۰-۱۶۱، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۴. ↑عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، ج۱، ص۱۰۱-۱۰۲، المواقیف، بیروت، عالم الکتب.
۵. ↑نصیرالدین طوسی، محمد، ج۱، ص۱۸۰-۱۸۱، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۶. ↑تفتازانی، مسعود، ج۲، ص۱۶۰-۱۶۱، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۷. ↑عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، ج۱، ص۱۰۳، المواقیف، بیروت، عالم الکتب.
۸. ↑تفتازانی، مسعود، ج۲، ص۱۶۱، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۹. ↑بدوی، عبدالرحمان، ج۱، ص۷۱۰، مذاهب الاسلامیین، بیروت، ۱۹۷۱م.
۱۰. ↑شهرستانی، محمد، ج۱، ص۵۶، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
۱۱. ↑علامه حلی، حسن، ج۱، ص۲۴، کشف الحق و نهج الصدق، بغداد، ۱۳۴۴ق.
۱۲. ↑نصیرالدین طوسی، محمد، ج۱، ص۲۱۱، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۱۳. ↑تفتازانی، مسعود، ج۱، ص۳۰-۳۱، شرح العقائد، دهلی، ۱۳۶۵ق.
۱۴. ↑نصیرالدین طوسی، محمد، ج۱، ص۱۸۰-۱۸۱، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۱۵. ↑علامه حلی، حسن، ج۱، ص۲۴-۲۶، کشف الحق و نهج الصدق، بغداد، ۱۳۴۴ق.
۱۶. ↑عین القضاة همدانی، مصنفات، ج۱، ص۶۲، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش.
۱۷. ↑همای، جلال‌الدین، ج۱، ص۸-۱۰، دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۱۸. ↑ایزوتسو، توشیهیکو، ج۱، ص۴۰، خلق مدام، ترجمه منصوره کاویانی، تهران، ۱۳۶۴ش.
۱۹. ↑ق/سوره ۵۰، آیه ۱۵. 
۲۰. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۴، ص۱۹۰، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۲۱. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۵، ص۲۱۱-۲۱۲، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۲۲. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۲، ص۱۷۲-۱۷۳، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۲۳. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۲، ص۳۴۶-۳۴۵، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۲۴. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۱، ص۱۲۵-۱۲۶، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
۲۵. ↑عقیفی، ابوالعلاء، ج۱، ص۲۱۲-۲۱۵، تعلیقات بر فصوص الحکم (نک : هم، ابن‌عربی).
۲۶. ↑جهانگیری، محسن، ج۱، ص۲۲۳-۲۲۴، محیی‌الدین ابن عربی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۲۷. ↑ایزوتسو، توشیهیکو، ج۱، ص۲۰۵، خلق مدام، ترجمه منصوره کاویانی، تهران، ۱۳۶۴ش.
۲۸. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۱، ص۱۲۵-۱۲۶، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
۲۹. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۱، ص۳۲۸، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۳۰. ↑جامی، عبدالرحمان، ج۱، ص۹۱-۹۲، لویج، به کوشش یان ریشار، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۱. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۱، ص۱۲۵، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
۳۲. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۲، ص۱۹۰، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۳۳. ↑ابن عربی، محیی‌الدین، ج۴، ص۱۷۲-۱۷۴، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۵-۱۴۰۵ق/ ۱۹۷۵-۱۹۸۵م.
۳۴. ↑جهانگیری، محسن، ج۱، ص۳۲۴-۳۲۶، محیی‌الدین ابن عربی، تهران، ۱۳۵۹ش.
۳۵. ↑صدرالدین شیرازی، محمد، ج۳، ص۶۱، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
۳۶. ↑صدرالدین شیرازی، محمد، ج۸، ص۳۴۴-۳۴۷، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
۳۷. ↑صدرالدین شیرازی، محمد، ج۹، ص۲۷۹-۲۸۰، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
۳۸. ↑صدرالدین شیرازی، محمد، ج۱، ص۲۱۱، المشاعر، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۳ش/ ۱۹۶۴م.
۳۹. ↑نصر، حسین، ج۱، صبیست و شش، مقدمه و حاشیه بر رساله سه اصل صدرالدین شیرازی، به کوشش محمدرضا جوزی، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۰. ↑همای، جلال‌الدین، ج۱، ص۱۱-۱۲، دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۴۱. ↑نصر، حسین، ج۱، صبیست و شش - بیست و هفت، مقدمه و حاشیه بر رساله سه اصل صدرالدین شیرازی، به کوشش محمدرضا جوزی، تهران، ۱۳۷۷ش.

منبع

دانشنامه بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، برگرفته از مقاله «تجدد امثال»، ج۴، شماره ۵۷۸۰. 

رده‌های این صفحه : **فلسفه اسلامی** | **حرکت جوهری**