

Research Paper

Manifestation of the philosophical and mystical perspective of modernity of proverbs and essential movement in the opinions and thoughts of Ibn Arabi, Molana, Shabastri and Bidel Dehlavi

Shahla Khalilollahi^{1*}, Ghaffar Borjsaz²

¹ Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Shahed University

² Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Shahed University



10.22080/LPR.2024.26699.1030

Received:

February 03, 2024

Accepted:

February 26, 2024

Available online:

February 28, 2023

Keywords:

Renewal of Proverbs, Harekate Johari, Ibn Arabi, Molana, Shabestari, Bidel Dehlavi, Mulla Sadra

Abstract

The renewal of parables is one of the topics that are associated with different theological, mystical and philosophical views and in the framework of meanings and terms such as: transformation of parables, renewal of appearances, new creation, disrobing and wearing, and so on. It has been used by people like Ibn Arabi and Molana. They have expressed its meaning according to their opinions and thoughts, in mystical and literary formats. The present article seeks to explain the reflection of the renewal of proverbs as one of the important mystical concepts in the thought of Ibn Arabi, Rumi, Shabestari and Bidel Dehlavi. Its main problem is to answer the question of how and with what language, literary and mystical mechanisms this point of view has been raised in the works of slaves, it is worth mentioning that this research has been analyzed in a descriptive and documental way. The result shows that the relationship between the two sides of the renewal of parables, i.e. death and regression, its meaning and meaning are not more than the same in the eyes of the mentioned people, but each of them expressed in the form of parables, both for mystical and a philosophical views, in accordance with the understanding of their audience.

***Corresponding Author:** Shahla Khalilollahi

Address: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Shahed University

Email: khalilollahi@shahed.ac.ir

علمی

تجلی دیدگاه فلسفی و عرفانی تجدد امثال و حرکت جوهری در آراء و اندیشه‌ی ابن‌عربی، مولانا، شبستری و بیدل دهلوی

شهلا خلیل‌اللهی^{۱*}، غفار برج‌ساز^۲

^۱ دانشجوی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه شاهد
^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه شاهد



10.22080/LPR.2024.26699.1030

چکیده

تجدد امثال از جمله مباحثی است که با دیدگاه‌های متفاوت کلامی، عرفانی و فلسفی همراه شده و در چارچوب معانی و اصطلاحاتی چون: تبدیل امثال، تجدد مظاهر، خلق جدید، خلع و لبس و ... به کار رفته است، کسانی چون ابن‌عربی و مولانا مفهوم آن را بر حسب آراء و اندیشه‌های خود، در قالب‌های عرفانی و ادبی بیان کرده‌اند. مقاله‌ی حاضر در پی تبیین انعکاس تجدید امثال، به‌عنوان یکی از مفاهیم مهم عرفانی در اندیشه ابن‌عربی، مولانا، شبستری و بیدل دهلوی است. مسئله‌ی اصلی آن پاسخ به این پرسش است که این دیدگاه چگونه و با چه سازوکارهای زبانی، ادبی و عرفانی در آثار نامبردگان مطرح شده است؛ شایان ذکر است که این پژوهش به روش توصیفی و اسنادی تحلیل شده است. نتیجه نشان می‌دهد که رابطه‌ی دو سویه‌ی تجدید امثال، یعنی مرگ و رجعت، معنی و مفهوم آن، در نزد نامبردگان یکی بیش نیست، اما هرکدام در خور درک مخاطبان خود، آن را در قالب‌های تمثیلی، چه با دیدگاه عرفانی و چه با دیدگاه فلسفی بیان داشته‌اند. همگی بر آن بوده‌اند تا تکرارناپذیری نفس و نوآهنگی همه‌چیز را در کارگاه تجدید امثال با نگرش عرفانی به خوانندگان و مخاطبان القا کنند. هرچند اختلافاتی که بین حرکت جوهری و تجدید امثال وجود دارد، منوط به دیدگاه عرفانی و فلسفی آن‌هاست که اصلی‌ترین اختلاف میان این دو دیدگاه است.

تاریخ دریافت:

۱۴ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:

۷ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ انتشار:

۹ اسفند ۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

تجدد امثال، حرکت جوهری، ابن‌عربی، مولانا، شبستری، بیدل دهلوی، ملاصدرا

* نویسنده مسئول: شهلا خلیل‌اللهی

آدرس: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه شاهد

ایمیل: khalilollahi@shahed.ac.ir

۱ مقدمه

«اصل و ریشه‌ی کهن حرکت جوهری که در فلسفه‌ی ملاصدرا بارور شده، همان قاعده‌ی تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است؛ حرکت به هر قسم از اقسامش، خواه حرکتِ اینی، کمی، کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمان است، خواه حرکت در مقوله‌ی جوهر که مختار طریقه‌ی ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفه‌ی مشایی است، همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری به طوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه به شرح و تفصیل هرچه تمام‌تر گفته از مسائل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است. از این رو، حل تجدد امثال دشوارتر است؛ چراکه در تجدد امثال قضیه‌ی وجود و عدم و خلع و لبس است؛ اما در حرکت جوهری سیر استکمالی به‌طور لبس بعد لبس و ایس بعد ایس است(همایی، ۱۳۸۱: ۱۴).

در دنیای عرفان و فلسفه، مفاهیم و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که برخی از آن‌ها در آثار شاعران، عارفان و فیلسوفان انعکاس یافته؛ آنچه مهم است، این دیدگاه‌ها به شکلی واحد در آثار آن‌ها منعکس نشده؛ زیرا هریک بنا بر شیوه و روش خاصی در اثبات دیدگاه‌های خود کوشیده‌اند. همان‌گونه که ملاصدرا از دیدگاه فلسفی، حرکت جوهری را اثبات کرده، عرفایی چون: ابن‌عربی، مولانا، شبستری و حتی بیدل نیز تجدید امثال را از دیدگاه عرفانی بیان کرده‌اند، اما هریک از آن‌ها بنا بر مقتضای اندیشه و آرای خود، در تبیین این مفهوم و مفاهیم دیگر از طریق گفتمان عرفانی و هنر شاعری کوشیده‌اند و آن را با درنظرگرفتن درک و اندیشه‌ی مخاطبان عصر خود، با استمداد از آیات قرآن و در قالب تمثیل‌ها و حوزه‌های معنایی گوناگون و با ظرفیت‌های ادبی مناسب بیان کرده‌اند.

۱٫۱ پرسش پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست:

- ۱- مهم‌ترین شاخصه‌ی عرفانی و فلسفی تجدد امثال در آثار شاعران و عرفا و فیلسوفان چیست؟
- ۲- وجه ادبی تجدد امثال در آثار شاعران و عرفا و فیلسوفان چگونه است؟

۱٫۲ روش پژوهش

روش ما در این پژوهش، توصیفی - اسنادی و تحلیلی بر پایه‌ی نظریه‌ی عرفانی و فلسفی تجدد امثال و حرکت جوهری است که با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و با توجه به دیدگاه فلسفی و عرفانی از منظر شعرا و عرفایی چون ابن‌عربی، مولانا، شبستری، بیدل دهلوی و ملاصدرا، آن را مورد مطالعه قرار دادیم و پس از بیان چارچوب نظری

یکی از پیام‌های مهم عرفانی و فلسفی اندیشه‌ی ابن‌عربی در مورد کیفیت ارتباط گذشته، آینده و حال در عالم امکان، اعتقاد به نظریه‌ی «تجدد امثال» است. در نظر ابن‌عربی، جوهره‌ی جهان، تجدد است اما در چشم ظاهرین، تکرار شب و روز حجابی‌ست که «تجدد ایجاد»، یعنی دم‌به‌دم نو شدن را نادیده می‌انگارد؛ درحالی‌که از این ظاهر به اصطلاح مکرر و ثابت، باید عبور کرد تا به باطن متغیر رسید؛ بر اساس این جوهره‌ی خلقت که راز دیالکتیک آفرینش است، هر نویی در آنی کهن می‌شود و هر کهنی در آنی نو. اگر گوش تأملی باشد صدای عالم را که سراپا نو و نوآیین است، می‌تواند بشنود. چنانکه می‌دانیم این نظریه مختص به ابن‌عربی نبوده، بلکه عرفا و فلاسفه‌ی پیش و پس از او مانند شبستری، مولانا، بیدل دهلوی و ملاصدرا هریک به شیوه‌ای و از بُعدی به این موضوع پرداخته‌اند. از این رو ما برآن شدیم این دیدگاه را از منظر آنان بررسی کنیم.

پژوهش، تفسیر و تحلیل برخی از شارحان آثار آن‌ها را بیان کردیم.

۱٫۳ پیشینه‌ی پژوهش

درباره‌ی تجدد امثال مقالات زیادی به دست نیامد، آنچه ما درباره‌ی این پژوهش بدان دست یافتیم، سه مقاله است که آن‌ها را مورد مطالعه قرار دادیم و به ترتیب سال چاپ معرفی می‌کنیم: استاد همایی (۱۳۵۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «تجدد امثال و حرکت جوهری»، به تبیین تجدد امثال از دیدگاه ابن‌عربی و حرکت جوهری ملاصدرا پرداخته است؛ همچنین بنیانی و عابدی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری»، علاوه‌براینکه به مباحث حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند، تجدد امثال را نیز با آن مقایسه کرده‌اند. مقاله‌ای با عنوان «تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا» از صادقی و بهارنژاد (۱۴۰۰) به مقایسه‌ی دیدگاه اشاعره و مولانا پرداخته و اختلاف بین آن‌ها را مشخص کرده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود تاکنون تجدد امثال در آثار ابن‌عربی، مولانا، شیخ شبستری و بیدل دهلوی بررسی نشده است.

۲ بحث

۲٫۱ چارچوب نظری پژوهش

۲٫۱٫۱ خاستگاه قرآنی تجدد امثال

واژه‌ی تجدد در لغت به معنی نو شدن، تازه شدن و به نوبت و تازگی گراییدن و امثال به معنی مثل‌ها، مانده‌ها و همتاها آمده است. می‌دانیم که در اسلام همه‌چیز از قرآن آغاز می‌شود و همه‌چیز باید به قرآن باز-گردد و هرچه چنین نباشد، اگر کفر غیر قابل تحمل نباشد، دست کم، بدعت مشکوکی است (نویا، ۱۸: ۱۳۷۳). عرفا با پیروی از همین سنت در آغاز بحث از تجدد امثال، به یاری آیات، به خاستگاه قرآنی آن اشاره کرده‌اند:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (الرحمان/۲۹) و أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق/۱۵)، عَلَى أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ تُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (واقعه/۶۱) و إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (فاطر/۱۶؛ ابراهیم / ۱۹). در نظر آن‌ها، این آیات دلیلی بر عدم سکون و تجدد امثال شمرده شده؛ زیرا نشان می‌دهد که خداوند متعال در هر لحظه در کاری جدید است.

۲٫۱٫۲ خاستگاه عرفانی تجدد امثال

این دیدگاه در عرفان چنان‌که در بالا گفته شد، با عناوین گوناگونی مطرح شده است، از جمله: تبدل امثال، تجدد مظاهر، خلق جدید، تعادل امثال، حشر نوین، خلع و لبس، خلع مدام، ساعت حاضر، قیامت نقد، مرگ و رجعت که از این میان، در سنت تفکر عرفانی، اصطلاحات خلق جدید و مرگ و رجعت، دامنه‌ی کاربرد- وسیع‌تری داشته‌اند. در دیدگاه و تعبیر عرفا، این مفهوم مرکب، لزوماً به معنای افول امری یا جایگزینی امر دیگری که اساساً متفاوت با امر سابق باشد، نیست. مراد از تجدد در اینجا، تحول استکمالی است؛ بدین معنی که شیء به‌طور دائم در حال موجود شدن و معدوم گردیدن است و هر لحظه شیء نسبت به حالت و لحظه‌ی قبل تجدید می‌گردد و با تجلیات گوناگون رو به‌سوی کمال می‌رود. در حقیقت، وجود و حیات انسانی و 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 هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد، دم‌به‌دم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد؛ یعنی به‌طور خلع و لبس، آنچه در آن سابقه بود، به‌کلی معدوم می‌گردد و در آن لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات وجود سابق است، به ما می‌رسد.

«عرفا برای تبیین این موضوع از آن با قاعده‌ی کلی: «الموجود لا یبقی زمانین» یاد می‌کنند و مقصود آن‌ها، همه موجودات امکانی است، به‌طور اعم از جوهر و عرض، نه خصوص موجودات عرضی که

یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند. پس حق را شئون است و ما را حال و شئون. علت تکرار تجلی این است که حق چون دارای صفات و اسمای متقابل، یعنی جمال و جلال است و همه‌ی این صفات پیوسته در کارند، بنابراین تعطیل جایز نیست و چون موجودی از جهت رحمت رحمانی موجود گردد، دردم صفت جلال و قهر احدیت که مقتضی اضمحلال است، آن را مضمحل می‌سازد و در همان آن بار دیگر - به مقتضای رحمت رحمانی، تعین دیگری پدیدار می‌گردد و به همین صورت لطف و قهر و ایجاد و اعدام ادامه می‌یابد، پس در هر آنی، عالمی به عدم می‌رود و در همان آن، عالمی دیگر همانندش به وجود می‌آید، یعنی زمان عدم هر تعینی، همان زمان وجود همانندش است. ابن‌عربی در فتوحات، این خلق جدید را تجدد امثال و تجدد اضداد می‌نامد که بر یک جوهر ثابت واقع می‌گردند و می‌گویند: اگر تبدیل در عالم، ظاهر نمی‌شد، عالم کمال نمی‌یافت (قیصری، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲). همچنین از دید او آفرینش، عبارت از تغییر صور و تجلیات الهی در مظاهر اشیاء است، بدین معنی که اعراض و جواهر در هر آنی متبدل می‌شوند و این مبدل شدن تکراری نیست، کما قال تعالی «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» پس حصول آنچه تابع وجود است بر سبیل تجدد است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج: ۱، ۱۴۵).

گذشته از این، تجدد و تبدل احوال «ممکن»، از قبض، بسط، خوف، رجا، رنج، راحت و...، جمله تابع آن تجدد است و این احوال، همه احوال وجود و تنوعات ظهور اوست که در آینده‌ی حقیقت این ممکن ظاهر می‌شود و باآنکه این تجدد احوال، مُدرک و مشهود هر موجودی است، آن موجود که شاهد آن حال و تغیر و تبدل اوست، به حقیقت می‌بیند و به یقین می‌داند که از آن تغیر و تبدل احوال، هیچ نقصانی و تفاوتی در عین وجود آن دو حال واقع نمی‌شود؛ زیرا که همه‌کس به یقین می‌داند، بی‌هیچ گمانی که زیدیت زید و حقیقت هستی او که او، به آن حقیقت هستی زید است، از طریان و اختلاف این احوال از صحت و مرض و قبض

متکلمان اشعری گفته‌اند: «العرض لایبقی زمانین» که مولوی هم این‌گونه بدان اشاره کرده است (همایی، ۱۳۸۱: ۶):

این عرض‌های نماز و روزه را
چونک لایبقی زمانین انتفی

(مولانا، ۱۳۶۶: ۲۷۱)

گذشته از این، عرفا تَجَدُّدِ امثال را از راه اقتضای اسمای متضاد و حکومت اسمای الهی بر موجودات، مستدل می‌کنند، آن‌ها اسماء الهی را بر سه گونه دانسته‌اند: اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال. اگرچه تمامی اسمای الهی همه اسماء ذاتند؛ اما با توجه به اسماء ذات، به اعتبار ظهور ذات در آن‌ها اسم ذات، به اعتبار ظهور صفات در آن‌ها، اسماء صفات و به اعتبار ظهور افعال در آن‌ها، اسماء فعل نامیده می‌شوند؛ به عنوان مثال، یکی از اسماء خداوند ممیت است، بنابراین اسم، خداوند، اشیاء عالم را معدوم و منهدم می‌سازد و بنابر اقتضای اسمای محیی و رحمان آن را وجود می‌دهد و این امر دائما ادامه می‌یابد (بنیانی و عابدی، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۳).

۲٫۲ بحث و بررسی

۲٫۲٫۱ ابن‌عربی و تَجَدُّدِ امثال

ابن‌عربی از مفهوم تجدد امثال، با تعابیر خلق و فعل یاد می‌کند، در نظر او، حق را در مجالی اعیان و مظاهر اشیاء، تجلیات و ظهوراتی است که دائم و پیوسته و لم‌پزل و لایزال می‌باشد و آن را نه آغازی است و نه انجامی، نه اینکه خلق را احداث از عدم می‌کند، بلکه اشیاء دائم در تغییر مستمر و تحول پی‌درپی‌اند و حق هم در هر لحظه و آنی به صور بی‌شمار متجلی می‌گردد و هیچ‌گاه این تجلی تکرار نمی‌پذیرد؛ زیرا در هر تجلی خلقی را می‌میراند و خلق جدیدی را می‌آورد، یعنی حیات هر موجودی یک لحظه است که همان دنیا و ساعت درنگ او بوده و با تجلی دیگر فنا می‌گردد و قیامتش بر پا می‌شود و اگر در هر تجلی تکرار بود، اشیاء و حالاتشان از

عوج؛ بلقیس را فرمان شد که در این قصر درآید، لاجرم زجاج را آب پنداشت و از برای محافظت جامه‌ها، دامن درچید. پس بلقیس را آگاه نمود که حال عرش او چون حال صحن صرح است، در اینکه هر يك مشابه و مماثل است، آنچه را گمان برده شده است، چه عرش منعدم شده است، و آنچه موجود ایجاد کرده، مماثل اوست، اما صرح از غایت لطف و صفا شبیه آب صافی و مماثل اوست (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۷۲).

۲،۲،۲ ملاصدرا و تجدد امثال

در نظر ملاصدرا، تجدد امثال همان حرکت جوهری است که طبیعت شیء، یعنی جوهر و صورت شیء، در حال تغییر و حرکت است، بدون اینکه ماهیت آن تغییر یابد؛ زیرا ماهیت حرکت، تجدد و انقضاء است، بنابراین جوهر اشیاء پیوسته در حال تجددند. این حکم بر کل عالم اجسام صدق می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۶۱). در مقایسه‌ی نظر ابن‌عربی و ملاصدرا می‌توان گفت که مطابق دیدگاه هر دو، سراسر عالم امکان در حال حرکت و تغییر است، اما در این باره میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد: ۱. اینکه ابن‌عربی معتقد است، شیء در هر آنی موجود و معدوم می‌شود، بحثی است در حیطه‌ی وجود؛ اما در نظر ملاصدرا طبیعت شیء است که تغییر می‌کند و منظور او از طبیعت همان ماهیت شیء است. همان‌گونه که در تقسیمات زیر شاهدیم، در نظر ابن‌عربی، شیء پس از آنکه صورت قدیم را از دست داد، صورت جدید بر خود می‌پوشد، در واقع «لبس بعد از خلع» روی می‌دهد، اما تجدد امثال در مفهوم صدرایی، مبتنی بر «لبس بعد از لبس» است. بر اساس دیدگاه وی، هیچ شیئی پس از آنکه موجود شد، معدوم نمی‌شود و صورت قدیم آن از بین نمی‌رود، بلکه صورت جدیدی بر آن پوشیده می‌شود. استاد همایی فرق تجدد امثال را با حرکت جوهری ملاصدرا به چهار قسم تقسیم کرده است:

و بسط و غیرها هیچ نقصانی و تفاوتی نمی‌پذیرد (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۲۸).

به عقیده‌ی ابن‌عربی، خلق با تجلی الهی و ظهور حق، دائم و لم‌یزل و لایزال است، آن را نه آغازی است و نه انجामी و در تغییر مستمر و تحوّل دائم است که حق تعالی در هر آنی به صورت متکثر که «لَا تُعَدُّ و لَا تُحْصَى» است، متجلی می‌شود، اما این تجلی با وجود دوام و تکرش، تکرار نمی‌یابد، در هر تجلی خلقی را می‌برد و خلق جدیدی را می‌آورد، پس هر لحظه مرگ و رجعتی و هر آن قیام و قیامت. به تعبیری نوعی قیامتی و به عبارتی پیوسته دنیا و آخرتی است، اگر در تجلی تکرار بود، اشیا و حالات اشیا از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۵۵).

ابن‌عربی مانند دیگر عرفا اصطلاح شأن را در مورد حق تعالی به کار می‌برد: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) و حال را به تبدل و تحول عالم و اجزای آن اطلاق می‌کند، ولی در نهایت شئون و احوال را عین هم می‌داند، چنانکه می‌نویسد: «فللحق شئون الحق فشئون الحق هي احوال المسافرين» (همان).

ابن‌عربی می‌کوشد نظریه‌ی خود را با آوردن داستان سلیمان و بلقیس از قرآن تحقق ببخشد و آن را نمونه‌ی بارز تجدد امثال معرفی کند. او معتقد است وقتی که بلقیس عرش خود را نزد خویش دید، با آنکه بعد مسافت را می‌دانست و استحالت انتقال را در این مدت درمی‌یافت، گفت: گویا که آنست، پس حکم کرد به مغایرت و مشابهت، از آنکه تشبیه جز در میان متغایرین نتواند بود و تصدیق کرد آنچه را ذکر کردیم از تجدید خلق به تجدد امثال و «مثل» شیء اگرچه عین او نیست، از روی تعین، اما عین اوست به حسب حقیقت، چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی که در زمان ماضی بودی. از کمال علم سلیمان- علیه السلام- آن بود که به امر او دیوان بر سراب قصری بنا کرده بودند و صحن قصر بر روی آب آبگینه سوده تعبیه کرده که بیننده آن را آب پنداشتی و آن آبگینه چون روی آب هموار بودی، بی

پی‌برد که مولانا در انتخاب این تمثیل و کنار هم نهادن اعضای اصلی آن، چگونگی ظرافت نگاه خود را در القای مفهوم تجدد امثال، دایره‌وار به نمایش می‌گذارد. نگاهی گذرا بر متن نشان می‌دهد که دانش، اندیشه، سخن، آواز و صورت، اعضای اصلی این چرخه‌ی تمثیل است، او در سلسله‌مراتبی که از این تمثیل ارائه می‌کند، می‌خواهد نشان دهد، اندیشه از دانش سرچشمه می‌گیرد و در پی آن، سخن از اندیشه، آواز از سخن به شیوه‌ی استعاری و اقتباس از آیه‌ی قرآنی: «و یقول له کن فیکون» در نهایت صورت از آواز پدید می‌آید؛ چنین تعبیری از تجدد امثال، در ذهن و زبان مولانا در واقع تأیید وجود چنین ویژگی در فرآیند هستی است. در دل این تمثیل، تمثیل سنتی موج و دریا به‌صورت پنهانی از رهگذر تشبیه و اشاره‌وار جای داده شده است؛ تا ذهن مخاطب از طریق پیوند با این تمثیل دیرین ارتباط بهتری با این موضوع برقرار کند. در ادامه‌ی بحث مولانا، با اشاره به آیه‌ی «انا الیه راجعون» و تمسک به حدیثی از حضرت رسول(ص)، دامنه‌ی مفهوم تجدد امثال را تا شعاع مرگ و رجعت گسترش می‌دهد که آبشخور اصلی آن دین و فلسفه است، از سوی دیگر با اشاره به دنیا، فرایند تجدد امثال را به تمام مظاهر هستی سریان می‌دهد؛ در جریان انتساب این ویژگی به تمام موجودات، تمثیل زمان به عنوان بنیادی‌ترین تمثیل تجدد امثال در این بخش حکایت، رخ می‌نماید که از میان اعضای متعدد آن، دو عضو بارز لحظه و ساعت، در پرتو ظرفیت ایهامی و گستره‌ی معنای قرآنی آن، دایره‌ی شمول معنایی تجدد امثال را از قالب معنایی دنیای مادی فراتر می‌برد. بی‌خبری از این کیفیت حاکم بر مظاهر هستی، یکی از محوری‌ترین موضوعاتی است که از آغاز پیدایش این دیدگاه با آن همراه بوده است و علت اصلی محسوس نبودن این پدیده، همان چیزی است که در زبان مولانا، از آن با اصطلاح مستمر-شکلی و سرعت‌انگیزی یاد می‌شود. عُمر، جوی و جنباندن شاخ آتش مهم‌ترین تمثیلی‌هایی است که برای به تصویرکشیدن و اثبات این استمرار در قالب تشبیه و استعاره به کار گرفته شده است:

۱- از نظر او موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری هیولی یا ماده است که به‌صورت جوهری متحصل شده باشد.

۲- تجدد امثال شامل همه‌ی عالم وجود، اعم از مجردات و مادیات است؛ اما حرکت جوهری در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد.

۳- تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض؛ یعنی هر دو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض تابع جواهرند.

۴- موافق حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است، دو اعتبار دارد؛ یکی اعتبار اینکه وجود است و دیگر اعتبار آن تجدد است، بنابراین به اعتبار جنبه‌ی وجودش مجعول است؛ اما به لحاظ تجددش مجعول نیست؛ چراکه تجدد و سیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و از قواعد مسلم فلسفی است که امر ذاتی محتاج علت نیست (همایی، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۷).

۲،۲،۳ تجدد امثال در بیان مولانا

مولانا بحث تجدد امثال را در داستان مکر خرگوش در دفتر اول مثنوی چنانکه عادت اوست در قالب تمثیل‌های گوناگون برگرفته از حوزه‌های مفهومی متناسب با چارچوب معنایی محیط ذهنی، اجتماعی خود و مخاطبان عصرش چون: سخن، بحر، جوی، نَفَس و شاخ آتش طرح می‌کند. او با گزینش عناصری از حوزه‌ی زمان، مانند: لحظه، دم، نفس، ساعت و... به توصیف این مفهوم می‌پردازد و افزون بر آن، با اشاره به آیات قرآن و حدیثی از پیامبر(ص) پایه‌های آن را در ذهن مخاطب استحکام می‌بخشد و به یاری زنجیره‌ای از این‌گونه تمثیل‌ها، مخاطب را در حال و فضای این رهیافت قرار می‌دهد، نکته قابل توجه در کیفیت تمثیل‌ها، انسجام و پیوستگی میان مجموعه‌ی آن‌هاست، مولانا بار اصلی بیان مفهوم تجدد امثال را به دوش چند مجموعه‌ی تمثیلی می‌گذارد که اصلی‌ترین و آشکارترین آن، دانش و مراتب گوناگون آن است. با کمی دقت می‌توان

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
ز سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد
موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی‌صورتی آمد برون
باز شد که انا الیه راجعـون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست
مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
فکر ما تیریست از هو در هوا
در هوا کی پاید، آید تا خدا
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده‌ست
چون شرر کش تیز جنبانی به‌دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع
طالب این سر اگر علامه‌ایست
نک حسام‌الدین که سامی نامه‌ایست

(مولانا، ۱۳۶۶: ۹۷)

باز مولانا در دفتر اول، «در سؤال کردن رسول
روم از امیرالمؤمنین رضی الله عنه»، همچنین در
دفتر ششم، «در تفسیر قوله علیه السلام»: «موتوا
قبل ان تموتوا» تجدد امثال را به زبان و بیانی دیگر
مطرح می‌کند:

بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش
چون فسون خواند همی آید به جوش
از فسون او عدم‌ها زود زود
خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند
زود دو اسبه در عدم موجود راند

(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۱۱)

در همه عالم اگر مرد و زنند
دم به دم در نزع و اندر مردند

(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۰۵۶)

مولانا در دفتر پنجم بخش مناجات چنین
می‌گوید:

ای مبدل کرده خاکی را به زر
خاک دیگر را بکرده بوالبشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا
کار من سهوست و نسیان و خطا
تو از آن روزی که در هست آمدی
آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بر آن حالت ترا بودی بقا
کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند
هستی بهتر به جای آن نشاند
این بقاها از فناها یافتی
از فنایش رو چرا برتافتی
صد هزاران حشر دیدی ای عنود
تاکنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بی‌خبر سوی نما
وز نما سوی حیات و ابتلا

به هر جزئی ز کل کان نیست گردد
کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه‌العین
عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر ساعت جوان کهنه پیر است
به هر دم اندرو حشر و نشیر است
درو چیزی دو ساعت می‌نپاید
در آن لحظه که می‌میرد بزاید
ولیکن طامة‌الکبری نه این است
که این یوم عمل وان یوم دین است
از آن تا این بسی فرق است زنهار
به نادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال
نگر در ساعت و روز و مه و سال

(شبستری، ۱۳۷۱: ۹۴)

لاهیجی در تفسیر این ابیات می‌گوید: «مراد از کل در این ابیات، همان موجودات ممکنه است که دو -جزء دارد: یکی جزء وجود است که تغییر و تبدیل اصلا بر او راه نمی‌یابد و یک جزء دیگر تعیین است که امر عرضی است و به مقتضای ذاتی خود هر لحظه نیست می‌گردد و به هر جزئی که از کل، فانی و نیست می‌گردد، بی‌شبهه‌ی نیستی کل لازم می‌آید؛ بنابراین جهان، عبارت از موجودات ممکن کل است؛ زیرا که یک جزء او وجود است و یک جزء دیگر او تعیین و جهان عبارت از هیئت اجتماعی است که از ترکیب وجود و عدم لازم آمده- و از جهات عرض بودن هیئت اجتماعی، در هر طرفه‌العینی؛ یعنی در هر آن و زمان جهان عدم می‌گردد، زیرا هیئت اجتماعی عرض است و «العرض لایبقی زمانین» مقرر است، پس هرآینه عالم به مقتضای عدم بودن ذاتی

در فناها این بقاها دیده‌ای
بر بقای جسم چون چفسیده‌ای
(مولانا، ۱۳۶۶: ۸۴۸-۸۴۹)

نو ز کجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟
گرنه ورای نظر، عالم بی‌منتهاست
عالم چون آب جوست، بسته نماید ولیک
می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست؟
(مولانا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۹)

۲،۲،۴ تجدد امثال در بیان شبستری

زبان و ساختاری که شبستری در گلشن راز برای بیان این اندیشه به کار می‌گیرد، بیشتر صبغهی فلسفی و عرفانی دارد، تعابیر «کل و جزء» کانون تبیین اندیشه‌ی او را درباره‌ی تجدد امثال شکل می‌دهند، سپس به یاری مفاهیم فلسفی چون «عدم و وجود»، «تفصیل و اجمال» و «حشر و نشر»، به توصیف این مفهوم می‌پردازد. وجه ادبی اشعار او بیشتر با تضادهای ساده مانند «کهنه و نو»، «پیر و جوان» و غیره، آن‌ها هم تحت سیطره‌ی اندیشه عرفانی او قرار گرفته و نمود چندانی در حوزه‌ی ادبی در آن‌ها به چشم نمی‌خورد. او از همان آغاز بحث، با ذکر عبارت: «لایبقی زمانین» به قاعده کلی: «الموجود لایبقی زمانین» اشاره می‌کند، بی‌آنکه رکن کلیدی «العرض» و «الموجود» را دست‌کم در این عبارت تعیین کند. پهنه‌ی وقوع فرایند تجدد امثال، در بیان شبستری اغلب در هیئت مظاهر بزرگ هستی چون آسمان و زمین ارائه می‌گردد و پیر و جوان جزئی‌ترین تمثیل او در این مجموعه است، او گذشته از این مظاهر، دامنه‌ی این مفهوم را به «حشر و نشر» و «طامه‌الکبری» پیوند می‌زند، در نهایت به‌طور وسیع و با اعضای متنوع از مجموعه‌ی تمثیلی زمان بهره می‌گیرد و در چینش واحدهای زمانی از جزء به کل حرکت می‌کند:

بدون هیچ انقطاع و بی‌درنگ و تراخی صورت می‌گیرد، ما توهم وحدت و ثبات و استقرار می‌کنیم؛ چنانکه از حرکت سریع شعله‌ی آتش جواله و قطره‌ی نازله احساس دایره و خط مستقیم می‌کنیم(همایی، ۱۳۸۱: ۶).

باز در بحث چگونگی شناخت اشیاء و حق شاهدیم که شبستری می‌گوید:

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاعِ او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغِ نورِ حق دان
حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
چو نورِ حق ندارد نقل و تحویل
نیابد ذاتِ او تغییر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دائم
به ذاتِ خویشتن پیوسته قائم

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۰-۷۱)

۲،۲،۵ تجدد امثال در بیان بیدل

یکی از پیام‌های مهم فکری و فلسفی شعر و اندیشه‌ی بیدل در مورد کیفیت ارتباط گذشته، آینده و حال در عالم امکان، که البته محصول ژرف‌اندیشی اوست، اعتقاد به تجدد امثال است؛ در نظر بیدل، زمانه رشته‌ای است که آن را چرخه‌ی فلک رشته و بر یک منوال می‌رود و هرچه دیروز بوده، فردا نیز عین همان چیز است و همین فرداست که دیروز می‌شود؛ چنانکه صلاح‌الدین سلجوقی در تحلیل این بیت بیدل چنین می‌نویسد:

مستقبل امید دو عالم، همه ماضی است
این مسئله بر هرکه رسی رو به قفا پرس

(بیدل، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۹۳)

خود، لحظه‌به‌لحظه نیست می‌گردد و باز به تجلی رحمانی هست می‌شود. عالم به هر ساعت و هر لحظه، به اعتبار لبس وجود، تازه و جوان است و به اعتبار آنکه فیض وجودی بر وتیره‌ی (طریقه و روش) واحده است و پیوسته وجود، واحد دیده می‌شود کهنه پیر است، پس عالم هر دم جوان کهنه پیر باشد و هر دم و هر نفس اندر عالم حشر و نشری است. ولیکن طامه‌الکبری نه این است، یعنی آنچه گفته شد که عالم در هر طرفه‌العینی منعدم می‌گردد و عالم دیگر موجود می‌شود و هرچه در عالم است، هر لحظه می‌میرد و می‌زاید؛ مثال و نمودار قیامت کبری است؛ فرق بین طامه‌الکبری با آن، یکی آنکه آن یوم جزاست و این یوم عمل و هر یکی بی‌شبهه غیر هم هستند، دیگر آنکه آن‌جا ظهور دفعی است و این‌جا ظهور تدریجی؛ زیرا هرچه از ابتدای عالم تا انتها در این نشأه اولی، به تدریج - ظهور یافته، در آن روز به دفعه‌ی واحده ظاهر خواهد بود. طامه‌الکبری که موعود است، البته واقع می‌شود و این عدم و تجدد عالم، نسبت تفصیل و اجمال است و مانند نسبت آن دو باهم مانند نسبت ساعت است با روز و نسبت روز است با ماه و نسبت ماه است با سال؛ یعنی چنانچه سال به اعتبار بسط، تفصیل ماه است و ماه تفصیل روز و روز تفصیل ساعت، طامه‌الکبری نیز تفصیل انعدام و تجددی است که نسبت با هر شخصی و نسبت با جمیع عالم واقع است»(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۴۲۱-۴۱۷). شبستری در جای دیگر علت اینکه چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر یک حال می‌بینیم، چنین می‌گوید:

همه از وهم توست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر
یکی خط است از اول تا به آخر
بر او خلق جهان گشته مسافر

(شبستری، ۱۳۷۱: ۶۷)

او علت این امر را دوام و استمرار فیض مبدأ فیاض ازلی می‌داند؛ زیرا افاضه‌ی وجود به موجودات دائم و مستمر است و پی‌درپی به‌توالی و تتابع آنات،

قبل و بعد، تقدیم و تأخیر (زمانی و مکانی) عبارت و معنی، تجدید و قدیم، ابتدا و انتها، کهنه و نو، عیش و غم، وحشت و الفت. می‌توان نمونه‌ی دیگری از او را شاهد آورد:

قبل و بعد عالم تجدید، تجدید است و بس
نیست تقدیمی که بیشی جوید از تأخیر ما
(بیدل، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۲۴۲)

یا

تکرار مبندید بر اوراق تجدد
تقویم نَفَس را خط پارینه نباشد
(بیدل، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۷۴۴)

«تجدد تکرارناپذیر است و هر دم‌زدنی، بازدم، تغییری است که در هر آنی جلوه می‌کند» (آرزو، ۱۳۸۱، ۷۹). در بیان این مفهوم معمولاً در ابیات بیدل دو شبکه‌ی واژگانی و تصویری وجود دارد که یک روی آن نشانگر دیرینگی و روی دیگر آن نمایانگر تجدد است. در این بیت نَفَس در کانون این شبکه قرار دارد؛ او اعتقاد راسخ خود را بر تجدد از طریق کاربرد فعل تکرار نبستن کاملاً آشکار می‌سازد. بیدل در این بیت با کمک حوزه‌های معنایی کتاب و عناصر ادبی، اندیشه‌ی عرفانی خود را به تصویر می‌کشد، چنانکه همین مضمون در نمونه‌های دیگر چنین آمده است:

در کارگه تجدید، یک‌دست، چمن‌ساز نیست
تقویم بهار اینجا پارینه نمی‌باشد
(بیدل، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۵۷۹)

یا

عجزِ تجدیدِ هوس‌ها را نَفَس آینه است
یک ورق عمری‌ست می‌گردانم و تکرار نیست
(بیدل، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۳۹۳)

در نمونه‌ی دیگر، شأن وجود، نوبه‌نو شدن عالم هستی را القا می‌کند، در واقع از نظر شاعر کسوت عالم هستی، تجدد است:

«علمای طبیعت چون به نظام اکمل و قانون منظم نظری می‌کنند و سلسله‌ی علت و معلول را در نظر دارند، می‌بینند که دنیا بر تعاقب معدات و اسباب پویان است، امروز نتیجه‌ی دیروز و فردا نتیجه‌ی امروز است و از این‌رو عقیده دارند که همه‌چیز تقدیر شده و اندازه‌ی هر چیز مقرر شده و از این است که می‌توانیم بعد از زمستان منتظر بهاری باشیم، زیرا تخم مستقبل در ماضی کشت شده و طبیعی است که گندم ماضی، گندم مستقبل و جو آن نیز جو مستقبل است؛ ولی علمای علم‌الحیات که در انسان اراده‌ی قوی مشاهده می‌کنند، آن قدرها به سبق تقدیر عقیده ندارند. صوفی که سروکار او بیش از باقی مکاتب فکری اسلامی، به دنیای فطرت و عالم طبیعت است، زیاده‌تر از آن‌ها به مقدر بودن همه‌چیز عقیده دارد، همیشه آینده را در گذشته و کشت را در تخم آن می‌خواهد و می‌جوید» (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۳۷۷).

در نظر بیدل قدیم و جدید یکی است، اما تجدد امثال یک رابطه‌ی دوسویه است، یعنی صرفاً این‌گونه نیست که آینده در گذشته باشد، بلکه گذشته نیز در آینده است، استعاره‌ی کارگاهِ تجدید در تعبیر از عالم امکان و جهان هستی، یکی از پربسامدترین صورت‌هایی است که بیدل برای انتقال ایده‌ی خود از آن بهره می‌برد؛ چنانکه در بیت زیر می‌گوید:

یاد گذشتگان هم آینده است اینجا
در کارگاهِ تجدید چیزی کهن نماند
(بیدل، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۷۵۵)

«ساز امکان، یعنی عالم آفرینش سرشار از نوی و تجدد است، تجدید ایجاد، یعنی سیوروت و تجدد مستمر که کهنه‌شدنی نیست» (آرزو، ۱۳۸۱، ۷۹). یکی از شیوه‌های بیدل در توصیف این ایده، استفاده از تقابل دو جزئی است که انواع و گونه‌های تقابل‌های او آبشخورهای مختلف دارد؛ بدین معنی که این آبشخورها گاهی زمینه‌ی فلسفی، گاهی ادبی و گاهی در سطح قاموسی‌اند، چون: گذشته و آینده،

تجدد، کسوت شأن وجود است
همین است آنچه سامان نمود است

(آرزو، ۱۳۸۱: ۸۳)

از آنجاکه حق - سبحانه و تعالی - گاهی تجلی می‌کند بر اشیاء به اسمایی که بدان ایجاد و اظهار می‌کند و اشیاء را به کمالاتش ایصال می‌نماید. گاهی تجلی می‌نماید به اسمائی که بدان اسماء اعدام و اخفاء می‌کند اشیاء را. وقتی که حق تعالی به حکم «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) در هر روزی بل در هر آنی در شأنی است و تحصیل حاصل محال، پس تجلی می‌کند بر اشیاء، دائماً به اسمائی که مقتضی ایجاد است، پس ایجاد می‌کند و تجلی می‌کند به اسمائی که مقتضی اعدام است، لاجرم اعدام می‌نماید. پس بر اشیاء در يك زمان متجلی می‌شود به ایجاد و اعدام، تا همه کار به او راجع شود که «وَ إِلَيْهِ يَرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود/۱۲۳). بدین تجلی انواع قیامات حاصل می‌گردد، چون ذات او دائماً مقتضی شئون اوست، لاجرم تجلیات او دائم است و ظهوراتش مستمر و شئونش متوالی و تعیناتش متعاقب. این احوال همه احوال وجود و تنوعات ظهور او است که در آینه‌ی حقیقت این ممکن ظاهر می‌شود و زبان قرآن از آن تجدد چنین خبر می‌دهد که بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق/۱۵)، (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۲۷). بنابراین شأن عالم وجود، فقط تجدد است و بس (آرزو، ۱۳۸۱: ۷۹).

بیدل، تجددی‌ست لباس خیال من
گر صد هزار سال برآید کهن نی‌ام

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۶۶)

چه دولت است نشاط تجدداندوزی
دماغ اگر نشود کهنه از نوآموزی

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۴۳)

صیقل‌گر آینه‌ی تجدید، قدیم است
نتوان به نوی غافل از این ساز کهن رفت

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲۸)

چهره‌ی جهان، تجدد است. در چشم ظاهرین تکرار لیل و نهار، حجابی است که تجدد ایجاد، یعنی دم‌به‌دم نو شدن را نادیده می‌گذارد، از این ظاهر به اصطلاح مکرر و ثابت باید عبور کرد تا به باطن متغیر رسید، بر اساس این جوهره‌ی خلقت که راز دیالکتیک آفرینش است، هر نوی در آنی کهن می‌شود و هر کهنی در آنی نو. اگر گوش تأملی باشد، صدای عالم را که سراپا نو و نوآیین است، می‌توان شنود، پس بنابراین آنچه گذشت، شعر بیدل آینه‌دار تجدد امثال است (آرزو، ۱۳۸۱: ۸۱):

گردش رنگ تجدد تنگ دارد فرصتت
ابتدایی، تا به فکر انتهایی، می‌رسی

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۳۳)

ز تجدید بهار انس دارم در نظر رنگی
که گر صد سال پیش آیم همان آغاز می‌آیم

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۸۹)

ز کارگاه تجدد عیان نشد بیدل
جز این قدر که کس این جا به انتها نرسید

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶۷)

نه دی گذشت و نه فردا به پیش می‌آید
تجدد من و ما قیامت آغازی است

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱۲)

بیدل با خلق ترکیب‌های پارادوکسی چون: «قیامت آغاز» و تضاد «ابتدا و انتها» و «دی و فردا»، پیوستگی گذشته و آینده را نمایان می‌کند، بدین طریق نه تنها مرزهای اندیشه و تفکر گستره‌ی تجدد را بیان می‌کند؛ بلکه بدین شیوه توأمانی کون و فساد را به روشنی آشکار می‌سازد.

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

از قوه به فعل سیر می‌دهد، پس همه‌ی موجودات جسمانی فی ذاته متجددالوجودند و صورت آن‌ها صورت تغیر و استحاله است. جهان با تمام اجزایش از افلاک تا اجسام طبیعی در سیلان و جریان دائم است، کوچک‌ترین موجود در هر آن در وضعی است غیر از وضع آن قبل. هر ذره‌ای از ذرات موجودات در هر آن میلیون بار تبدل صورت می‌یابند. این کون و فسادها و تبدل صورت‌ها نیاز به علت دارند و آن فیض مستمر ذات حق است که موجودات را در این تبدلات فیض می‌بخشد و همه‌ی این تجددها و تصرفها و قوه‌ها و فعلیت‌ها و تبدل صورت‌ها مستند به فاعل تام‌الوجود و دائم‌الفیض است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۰۰-۱۹۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۰). در نمونه‌های زیر همین مضمون به صورت «هر دم زدن» و «هر پر زدن نفس»، «آینه‌ی صبح الست» و «صبح نوروزی» آشکار شده است، از این رو، هنگامه‌ی تجدید کهنه‌شدنی نیست:

ای غافل از آرایش هنگامه تجدید
هر دم زدن آینه صبح الست است

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۱۹)

تجدد از بهارت رنگ گرداندن نمی‌داند
نفس هر پر زدن بی پرده دارد صبح نوروزی

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۰۶)

تجدید رنگ هستی بر یک وتیره نگذاشت
شغلِ فنای ما شد عیش مجدد ما

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۲)

تجدد پرفشان و غره‌ی عمر ابد بودن
نیاز خضر کن راهی که در صحرا بنگ افتد

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۰۹)

تجدید سحرکاری‌ست در جلوه‌زار عنقا
صد گردش است و یک گل رنگ بهارِ عنقا

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۸)

پیشین به وجود می‌آورد و این امر پیوسته بدون هیچ وقفه‌ی زمانی در حال جریان است، گویی همواره دنیا و آخرت است، بی‌آنکه ما آن را درک کنیم (ابن عربی: ۱۲۵-۱۲۶).

غم و طرب نعمت است اما نصیب لذت کراست
این‌جا

تجدد، الوان ناز دارد نیاز مهمانِ خوان حادث
(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۹۵)

«عالم هرچند مخلوق است، اما آفریده‌ای است که راز وجودش تجدد پیایی است. حادث و قدیم ترنم ذوق دماغ فضولی است» (آرزو، ۱۳۸۱: ۸۱). بیدل در این بیت با ایجاد حلقه‌های متضادی چون «غم و طرب»، «ناز و نیاز» ملازمت و همراهی آن‌ها را در جهان آفرینش به نمایش درمی‌آورد. مصرع دوم این بیت: تجدد، الوان ناز دارد نیاز مهمانِ خوان حادث، در واقع بیان دیگری از این عقیده است که جهان نه دارای آغازی است و نه انجامی و در تغیر مستمر و تحوّل دائم است و تجلی الهی با وجود دوام و تکرار، تکرارپذیر نیست.

عیش و غمی که نوبر باغ تجدد است
چندین هزار مرتبه از یاد جسته بود

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۷۴)

بیدل در هر دم‌زدنی بیدل دیگری است، چون تجدید جهان، راز نیرنگ عشق است (آرزو، ۱۳۸۱: ۸۰). حرکت در مقوله‌ی جوهر، مشهور بین فلاسفه است، یعنی حرکت در چهار مقوله جریان دارد: کم، کیف، وضع و این. از دیدگاه ملاصدرا، طبیعت جوهر و ساری در تمام موجودات است و صرف تجدد و تصرّم است و همه‌ی متحرکات، حرکت و تجدد و خروج از قوه به فعل‌شان مستند به طبیعت هستند، طبیعت در تجددش استمرار دارد، یعنی در تجددش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدد است و تجدد مستمر طبیعت مستند به فیض حق است که انا فانا به موجودات فیض می‌بخشد و این فیض حق است که کل موجودات را به حرکت درآورده است و

۵- علت اصلی محسوس نبودن این پدیده، در زبان مولانا مستمرشکلی و سرعت‌انگیزی و در نظر شبستری دوام و استمرار فیض مبدأ فیاض ازلی است.

از دیدگاه وجه ادبی و شیوه‌های تبیین تجدد امثال در آثار شاعران، عرفا و فیلسوفان نیز می‌وان چنین گفت که ابن‌عربی از مفهوم تجدد امثال با تعبیر «خلق» و «فعل» یاد می‌کند و نظریه‌ی خود را با آوردن داستان سلیمان و بلقیس از قرآن و بهره‌گیری از ظرفیت مغایرت و مشابهت موجود در تشبیه که در نظر او تشبیه جز در میان متغایرین نتواند بود، تبیین می‌کند و این داستان را نمونه‌ی بارز تجدد امثال معرفی می‌کند. در نظر ملاصدرا تجدد امثال همان حرکت جوهری است. از دیدگاه وی هیچ شیئی پس از آنکه موجود شد، معدوم نمی‌شود و صورت قدیم آن از بین نمی‌رود، بلکه صورت جدیدی بر آن پوشیده می‌شود و تجدد امثال از نظر او مبتنی بر «لبس بعد از لبس» است، نه همچون نظر ابن‌عربی «لبس بعد از خلع». مولانا بحث تجدد امثال را در قالب تمثیل‌های گوناگون و برگرفته از حوزه‌های مفهومی متناسب با چارچوب معنایی محیط ذهنی، اجتماعی خود و مخاطبان عصرش چون: سخن، بحر، جوی، نفَس و شاخ آتش و تمثیل سنتی موج و دریا و تمثیل بنیادی زمان طرح می‌کند و دامنه‌ی مفهوم تجدد امثال را تا شعاع مرگ و رجعت گسترش می‌دهد. ساختار و زبان شبستری برای بیان این اندیشه بیشتر صبغه‌ی فلسفی و عرفانی دارد، تعبیر «کل و جزء» کانون تبیین اندیشه‌ی او را شکل می‌دهند، سپس به یاری مفاهیم فلسفی چون «عدم و وجود»، «تفصیل و اجمال» و «حشر و نشر» به توصیف این مفهوم می‌پردازد. وجه ادبی اشعار او بیشتر با تضادهای ساده، مانند «کهنه و نو»، «پیر و جوان» و در هیئت مظاهر بزرگ هستی چون: آسمان و زمین ارائه می‌گردد و پیر و جوان جزئی‌ترین تمثیل او در این مجموعه است. در نظر بیدل زمانه رشته‌ای است که آن را چرخه‌ی فلک رشته و بر یک منوال می‌رود و هرچه دیروز بوده، فردا نیز عین همان چیز

شهرت عنقا، نهفته در مفهوم عمیق معدومی موجود است (آرزو، ۱۳۸۱: ۷۹). بهار که تجلی رنگارنگی و جلوه‌گری‌های مدام و پیوسته است، خود بهترین بستر برای انتقال ایده، در قالب تعبیرات و تشبیهاتی چون: «بهار تجدد»، «رنگ بهار عنقا»، «تجدید بهار» و «باغ تجدد» است.

۳ نتیجه

این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین شاخصه‌های عرفانی و فلسفی تجدد امثال را در آثار شاعران، عرفا و فیلسوفان می‌توان چنین برشمرد:

۱- اگر تبدیل در عالم ظاهر نمی‌شد، عالم کمال نمی‌یافت؛ از این رو مراد از تجدد تحول استکمالی است؛ بدین معنی که شیء دائماً در حال موجود شدن و معدوم گردیدن است و هر لحظه شیء نسبت به حالت و لحظه‌ی قبل تجدید می‌گردد و با تجلیات گوناگون رو به سوی کمال می‌رود.

۲- در دیدگاه عرفا قاعده‌ی کلی «الموجود لایبقی زمانین» همه‌ی موجودات امکانی را به‌طور اعم از جوهر و عرض شامل می‌شود نه خصوص موجودات عرضی را که متکلمان اشعری گفته‌اند.

۳- عرفا تَجَدُّدِ اَمثال را از راه اقتضای اسمای متضاد و حکومت اسمای الهی بر موجودات مستدل می‌کنند؛ بدین معنی که حق چون دارای صفات و اسمای متقابل جمال و جلال است و همه‌ی این صفات پیوسته درکارند، چون موجودی از جهت رحمت رحمانی موجود گردد، دردم صفت جلال و قهر احدیت که مقتضی اضمحلال است، آن را مضمحل می‌سازد.

۴- هیچ‌گاه این تجلی تکرار نمی‌پذیرد، اگر در هر تجلی تکرار بود، اشیاء و حالاتشان از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند.

قدیم، ابتدا و انتها، کهنه و نو، عیش و غم، وحشت و الفت. بیدل با خلق ترکیب‌هایی پارادوکسی چون «قیامت آغاز» و تضاد «ابتدا و انتها» و «دی و فردا»، پیوستگی گذشته و آینده را نمایان می‌کند. «بهار» که تجلی رنگارنگی و جلوه‌گری‌های مدام و پیوسته است، خود بهترین بستر برای انتقال این ایده، در قالب تعبیرات و تشبیهاتی چون «بهار تجدد»، «رنگ بهار عنقا»، «تجدید بهار»، «باغ تجدد» در شعر بیدل است.

است و همین فرداست که دیروز می‌شود. استعاره‌ی کارگاه تجدید در تعبیر از عالم امکان و جهان هستی یکی از پربسامدترین صورت‌هایی است که بیدل برای انتقال این ایده از آن بهره برده است. یکی از شیوه‌های بیدل در توصیف این ایده، استفاده از تقابل دو جزئی است که انواع و گونه‌های تقابل‌های او آبشخورهای گوناگون فلسفی، ادبی و گاه قاموسی دارد، مانند گذشته و آینده، قبل و بعد، تقدیم و تأخیر (زمانی و مکانی) عبارت و معنی، جدید

منابع

- ۱) آرزو عبدالغفور (۱۳۸۱). خوشه‌هایی از جهان‌بینی بیدل، مشهد: ترانه.
- ۲) ابن‌عربی محیی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلای عقیفی، بیروت: الزهرا.
- ۳) بیدل دهلوی مولانا عبدالقادر (۱۳۸۶). دیوان بیدل دهلوی، تصحیح اکبر بهداروند، ۲ جلدی، تهران: نگاه.
- ۴) بیدل دهلوی مولانا عبدالقادر (۱۳۷۶). کلیات بیدل، تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی، تهران: الهام.
- ۵) بیدل دهلوی مولانا عبدالقادر، چهار عنصر، کابل، پوهنی: مطبعه وزارت و دارالتألیف ریاست.
- ۶) بنیانی محمد و عابدی احمد (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری، نشریه‌ی خردنامه، شماره ۴۹، پاییز، صص: ۸۲-۹۸.
- ۷) خوارزمی تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص‌الحکم، چاپ دوم. تهران: مولی.
- ۸) سجادی سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۹) سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۴۳). نقد بیدل، کابل.
- ۱۰) شبستری شیخ محمود (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ۱۱) صادقی نفیسه و بهارنژاد زکریا (۱۴۰۰). تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا، نشریه‌ی
- علمی‌آینه‌ی معرفت، سال ۲۱، شماره ۶۷، صص ۱۷-۳۶.
- ۱۲) فرغانی سعیدالدین سعید (۱۳۷۹). مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض). مقدمه و تعلیقات: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم. قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۳) قونوی صدرالدین (۱۳۷۵). ترجمه النفحات الإلهیة، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۱۴) قیصری داوود (۱۳۸۷). شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی، ترجمه محمد خواجوی، ۲ ج، تهران: مولی.
- ۱۵) لاهیجی شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸). مفاتیح‌العجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: زوار.
- ۱۶) ملاصدرا (صدرالمتألهین) (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- ۱۷) مولوی جلال‌الدین محمد (۱۳۶۶). مثنوی معنوی مولوی، با تصحیح و مقدمه رینولد. ای. نیکلسون، تهران: انتشارات شرق.
- ۱۸) مولوی جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). کلیات شمس (دیوان کبیر)، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، ج اول، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹) نوپا پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۰) همایی جلال‌الدین (۱۳۵۶). تجدد امثال و حرکت جوهری، نشریه‌ی کلام و عرفان،

جاویدان خرد، سال سوم، شماره‌ی ۱، صص:
۱-۲۴.

(۲۱) همایی جلال‌الدین (۱۳۸۱). دو رساله در
فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران:
مؤسسه‌ی حکمت و فلسفه ایران.