



جهان ساکنِ روان و اراده‌های متجدد حق در تمثیل «آب روان» مثنوی مولانا

امیرحسین مدنی*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

(از ص ۱۶۹ تا ۱۸۹)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۴/۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۶

علمی-پژوهشی

چکیده

در مثنوی، تمثیلی آمده است که در آن مولانا «جسم» را به جوی و «روح» را به آبِ رونده تشبیه کرده است و با اینکه آب، مدام در حال حرکت است؛ اما به نظر ساکن می‌رسد و مولانا به‌ناگزیر توجه خلق را به حرکت و سیر خاشاک بر روی آب جلب می‌کند و اینکه اگر رفتن آب حیات را به چشم سر نمی‌بینند، باری، به چشم دل در جوی و سیر نبات تأمل کنند. در این تمثیل، اساسی‌ترین اندیشه‌های عرفانی مولانا نهفته است؛ از جمله: خلق جدید و اینکه سراسر هستی برخلاف ظاهر ثابت، پیوسته در حال تجدّد و دگرگونی است و هر لحظه «مرگ و رجعتی» دارد. این آفرینش مدام از دید عارف، حضور دائمی خداوند و نیازمندی همیشگی جهان هستی به حضرت حق را اثبات می‌کند و اینکه فیض الهی، لحظه‌به‌لحظه در عالم ماده جاری می‌شود؛ اما سرعت این ایجاد و اعدام و اتصال دائم میان عالم بی‌صورت و جهان صورت، هستی را به ظاهر ساکن جلوه می‌دهد. نگارنده در این مقاله کوشیده است به موضوع خلق جدید یا همان اراده‌های متجدد حق از دیدگاه مولانا اشاره و ارتباط این مفهوم اساسی را با مفاهیمی چون حرکت جوهری، تجلی، زمان، عالم غیب، نوجویی و نوظللی عارف بیان کند و به این نتیجه برسد که نوشتن حال‌ها و رفتن کهنه‌ها (خلق جدید)، غم و دل‌تنگی را از ضمیر عارف می‌زداید و شادی و درلحظه‌زیستن را برای او به ارمغان می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: مولانا، خلق جدید، تجلی، مرگ و رجعت، زمان.

۱. مقدمه

با وجود پژوهش‌های متعدّدی که تاکنون درباره‌ی مثنوی صورت گرفته است، هنوز با تأمل در آن می‌توان به زوایا و ابعاد تازه‌ای از اندیشه‌های مولانا دست یافت و بدین لحاظ، ژرفای منظومه‌ی عرفانی وی برای انسان امروز آشکارتر می‌شود. یکی از این اندیشه‌های عرفانی که البته مولانا مبدع آن نبوده است، اعتقاد به اصل خلق جدید یا تجدّد امثال در هستی و سایر موجودات است و اینکه سراسر عالم، برخلاف حالت ظاهر که ساکن و ثابت می‌نماید، پیوسته روان و در حال تجدّد و دگرگونی است و هر لحظه مرگ و رجعتی دارد. از دیدگاه عارفان، این خلق مدام و «خلع و لبس» پی‌درپی، اولاً، حضور دائمی خداوند و نیازمندی همیشگی جهان هستی را به حضرت حق اثبات می‌کند؛ ثانیاً، سبب استمرار فضل و فیض حق و اراده‌های متجدّد او می‌شود؛ و ثالثاً، کهنگی را از چهره‌ی جهان می‌زاید و نوشوندگی و قداست و پاکی آغازین را به آن می‌بخشد تا بدین وسیله «اسطوره‌ی بازگشت جاودانه» به سرچشمه‌ی هستی و حیات و در نتیجه چرخه‌ی تکامل، هر لحظه تکرار و بازآفرینی شود. مولانا در مثنوی، جسم را به جوی و روح را به آب سایر (رونده) تشبیه کرده که پیوسته روان است؛ اما آدمیان او را ساکن و راکد می‌پندارند؛ در حالی که با کمی تأمل، خاشاک روی آب را می‌توان دلیلی بر جاری بودن آن قلمداد کرد. به جرئت می‌توان گفت که اساسی‌ترین اندیشه‌های مولانا در این تمثیل نهفته است؛ به گونه‌ای که در یازده بیت این تصویر، به موضوعات مهمی چون خلق جدید، دیدگاه دیالکتیکی و نفی اضداد، استمرار فیض الهی و تکرارنشدن و انقطاع آن، سیر تدریجی و تکاملی عالم، نوشوندگی، محوریت عالم غیب، خاشاک فکر و عقل جزئی، تجدّد امثال و ارتباط آن با حرکت جوهری در عالم، زمان و اراده‌های متجدّد حق، تجلّی حق و خلق جدید و سرانجام اهمّیت عنصر آب (بحر) در منظومه‌ی فکری و عرفانی مولانا برمی‌خوریم که در بحث اصلی به توضیح مختصر هریک از موارد یادشده می‌پردازیم. مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر، یکی این است که اساساً دیدگاه مولانا درباره‌ی موضوع «خلق جدید» چیست؟ دوم اینکه انگیزه‌ی مولانا در استفاده از تصویر «آب روان» برای مفهوم خلق جدید چه بوده و با این مثال محسوس، چه اهداف و نتایجی را دنبال می‌کرده است؟

در سال‌های اخیر، توجه پژوهشگران در موضوع خلق جدید، بیش از آنکه به مولانا معطوف باشد، بر ابن عربی و حرکت جوهری مآصدرا متمرکز بوده و مقالات چندی در این زمینه نگاشته شده است؛ از جمله «خلق جدید در جهان‌شناسی عرفانی» از عزیزالله

سالاری (۱۳۷۴) که نویسنده در آن، درباره مفهوم کلی خلق جدید و تجلیات حق و تجدد امثال از دید اشاعره بحث کرده است؛ «نگاهی به مفهوم عرفانی خلق جدید» از فریده کریمی موغاری (۱۳۷۶) که نویسنده بسیار کلی و گذرا مفهوم خلق جدید را در فلسفه اسلامی، فلسفه یونان و نوافلاطونیان و همچنین حکیمان و عارفان مسلمان بررسی کرده و نوشته‌اش را با بررسی حرکت جوهری ملاصدرا و ارتباط آن با خلق جدید به پایان برده است؛ «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا» از عزیزالله سالاری (۱۳۸۴)، این مقاله به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های خلق مدام و حرکت جوهری پرداخته که اولی را بر مبادی کشفی و شهودی و دومی را بر مبانی عقلی استوار دانسته است؛ «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری» از محمد بنیانی و احمد عابدی (۱۳۸۶)، نویسندگان در این مقاله، تجدد امثال را مختص مجزئات و حرکت جوهری را منحصر به عالم ماده دانسته و نتیجه گرفته‌اند که حرکت جوهری صدرا، تحت تأثیر قاعده عرفانی تجدد امثال است؛ «خلق جدید در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه» از مرتضی شجاری (۱۳۸۹)؛ نویسنده این مقاله نیز معتقد است که ملاصدرا، قول ابن عربی را در تجدد امثال به عنوان مؤیدی بر نظریه حرکت جوهری خود نقل کرده و برای اثبات این گفته، دلایلی اقامه کرده است؛ «بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن» از رسول باقریان (۱۳۹۰) که نویسنده به توضیح و تشریح ویژگی‌های نظریه تجدد امثال پرداخته است؛ ویژگی‌هایی همچون آنی‌بودن خلقت، آفرینش‌های متعدد، توالی خلقت‌ها، جهان‌شمولی، تکرارناپذیری و...؛ «تجدد امثال» از عبدالله جوادی آملی (۱۳۹۳)، نویسنده در این نوشته، تفاوت تجدد امثال را با دیگر معانی طرح‌شده در وجود بیان کرده و این نظریه را با دیدگاه تجدد اعراض اشاعره، انطباق‌ناپذیر دانسته است؛ «بررسی دیدگاه اشاعره و ابن عربی در مسئله خلق مدام» از زهرا گل‌نواز و قدرت‌الله خیاطیان (۱۳۹۸)، در این مقاله نویسندگان به بیان تحلیلی خلق مدام و مبانی و نتایج آن در عرفان نظری ابن عربی و نیز مقایسه آن، به‌طور خاص با نظریه ذره‌گرایی و دیدگاه جوهر فرد و عدم بقای اعراض اشاعره پرداخته‌اند.

با وجود این پیشینه نسبتاً غنی و پربار، مفهوم تجدد امثال و خلق مدام، هنوز آن‌چنان‌که باید و شاید در مثنوی مولانا بررسی و تحلیل نشده است. تنها برخی از شارحان مثنوی، ذیل مصراع «عمر همچون جوی نونو می‌رسد»؛ توضیحات مختصری درباره مفهوم خلق جدید و آفرینش مداوم ارائه کرده‌اند؛ اما هیچ‌کدام، این مفهوم عرفانی

و اهمّیت آن را در کلیّت اندیشه و منظومه عرفانی مولانا نکاویده‌اند؛ علاوه بر اینکه به تصویر مورد نظر ما، یعنی «آب روان» اشاره‌ای نکرده‌اند و از دیدگاه آنان، ارتباط مفهوم خلق جدید با سایر خطوط و عناصر فکری مولانا مشخص نشده است.

نگارنده در این پژوهش، برای نخستین بار اراده‌های متجدّد حق و ارتباط آن را با «جهان ساکنِ روان» در قالب تمثیلی از مثنوی مولانا بررسی و در ذیل این اندیشه محوری، به دیگر موتیف‌های عرفانی مرتبط با اندیشه مولانا نیز اشاره کرده است.

۲. تمثیل آبِ روان

مولانا در دفتر دوم مثنوی و ذیل عنوان «آغاز منورشدن عارف به نور غیب‌بین»، در یازده بیت بسیار مهم، لبّ لباب منظومه عرفانی خود را در قالب تمثیل آب سایر (رونده) بیان کرده است و ضمن تشبیه جسم به جوی، و روح به آب روان، خاشاک روان روی آب را «صورت‌های فکر» تلقی کرده که وقتی سرعت آب زیاد می‌شود، «قشرِ صور» را به کلی می‌زداید و در نتیجه در آب، جز آب نمی‌گنجد:

لفظ چون وکر است و معنی طایر است	جسم، جوی و روح، آبِ سایر است
او روان است و تو گویی واقف است	او دوان است و تو گویی عاکف است
گر نبینی سیر آب از خاک‌ها	چیست بر وی نوبه‌نو خاشاک‌ها؟
هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نو به نو درمی‌رسد اشکالِ بکر
رویِ آبِ جویِ فکر اندر روش	نیست بی‌خاشاک محبوب و وّجش
قشرها بر روی این آبِ روان	از ثمار باغ غیبی شد دوان
قشرها را مغز اندر باغ جو	زانکه آب از باغ می‌آید به جو
گر نبینی رفتنِ آب حیات	بنگر اندر جوی و این سیر نبات
آب چون آنبسه تر آید در گذر	زو کند قشر صور زوتر گذر
چون به‌غایت تیز شد این جو روان	غم نیاید در ضمیر عارفان
چون به‌غایت ممتلی بود و شتاب	پس ننگجید اندر او آلا که آب

(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۲۹۷/۲-۳۳۰۷)

مولانا در این تمثیل چنین معتقد است:

الف) روح، آب جاری است و بالتّبع جسم، چون جوی است؛
 ب) آب (روح) همواره روان است؛ اگر چه آدمی او را واقف و راکد بینگارد؛

ج) خاشاک فکر و صور روی آب، دلیل روان بودن آب در سطح زمین است؛
د) قشرها و پوسته‌های روان بر روی آب (خاشاک)، از «باغ غیبی» سرچشمه می‌گیرند؛
ه) خود آب (روح) نیز از غیب، سرچشمه می‌گیرد و جاری می‌شود؛
و) هرچه جریان آب سریع‌تر باشد، قشر صور نیز زودتر می‌گذرند و دوام و ظهورشان کمتر می‌شود؛

ز) هنگامی که جریان و سرعت آب به اوج خود برسد، غم را از ضمیر عارفان می‌زداید؛ زیرا دیگر «خاشاک فکر»ی باقی نمی‌ماند و عارف آزاد و رها می‌شود؛ به بیانی دیگر:
تا وقتی آب به اندازه می‌آید، قشرها و خاشاک‌ها مرئی می‌گردد و چون بحر زور آورد، صورت جوی و صور خاشاک حرف و صورت را ویران کند و جز آب صرف هیچ نماند (لاهوری، ۱۳۹۲: ۴۷۴).

از این گزاره‌های به‌ظاهر ساده و محسوس، نکات و نتایج مهمی برداشت می‌شود که مبنای تفکر و سلوک عرفانی را به‌طور عام، و اساس اندیشه‌ها و آموزه‌های مولانا را به‌طور خاص تشکیل می‌دهد؛ از جمله این جهان‌بینی‌ها و نتایج به این موارد می‌توان اشاره کرد:

۱. عالم همواره در حرکت و جنبش است و همچون آب روان، مدام تازه و تجدید می‌شود و یک لحظه هم ساکن و ایستا نیست.

۲. حرکت و نوبه‌نوشدن لحظه‌به‌لحظه عالم، حرکتی تکاملی و صعودی و البته تدریجی است، نه نزولی و قهقرایی. هدف ایجاد و اعدام در عالم، تکامل و تعالی است، نه نابودی؛ به بیان دیگر، از دید مولانا، به همان اندازه که خلق و تجدید و نوبه‌نوشدن آن اهمیّت دارد، «تکامل» در خلق جدید^۱ و البته تدریجی بودن آن نیز دارای کمال اهمیّت است؛ به تعبیر یاسپرس، وجود انسان همواره در حال صیوروت و دگرگونی، «تعالی» می‌یابد (به نقل از سیدحسینی، ۱۳۹۱: ۹۶۷).

۳. در بطن این تجدد و سیر همیشگی، اصل تقابل و تضاد نهفته است و اساساً «وجود و عدم» یا «خلع و لبس»، یعنی رفتن صورتی و آمدن صورتی دیگر به جای آن در یک لحظه و تفسیر دیالکتیکی هستی در جهان‌بینی مولانا جز این نیست. در این تقابل، لفظ و معنی، جسم و روح، قشر و مغز، جوی و بحر، غیب و شهادت و شادی و غم، همواره یکدیگر را طرد می‌کنند و خفض یکی، رفع دیگری را در پی دارد.

۴. عالم، پویایی و برپایی خویش را مدیون عالم غیب است؛ زیرا از جهان غیب همواره «اندک ترشحی» به او می‌رسد و سبب‌ساز حرکت و تداومش می‌شود.

۵. حرکت و پویایی عالم، عارف را به نوجویی و نوظلّبی رهنمون می‌شود و نوجویی نیز همواره «ترک عادت» را به وی تلقین می‌کند. اساساً لازمه اعتقاد به دیدگاه خلق جدید و تبدل امثال، نوشدن لحظه‌به‌لحظه اعراض و اجسام است و اینکه «جهان کهنه نوگن» در هر آن، تعینی غیر از تعین لحظه قبل دارد.

۶. جنبش و پویایی عالم از دیدگاه عارف، زمینه‌ساز فیض و فضل حق تعالی و اثبات حضور دائمی خداوند در چرخه هستی است. این استمرار فیض، اتصال بی‌وقفه میان عالم بی‌صورت و عالم صورت را الزام می‌کند و در اشارت به همین معنی است که مولانا می‌گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد که‌ینا إلیه راجعون
پس تو را هرلحظه مرگ و رجعتی ست	مصطفی فرمود دنیا ساعتی ست
	(مولوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱۴۴ و ۱۱۴۵)

۷. اگرچه گاه قشر و صورت‌های فکر (خاشاک) ممکن است پسندیده و محبوب باشند، اما همچنان حکم همان خاشاک روی آب را دارند که به محض روان شدن آب، نیست می‌شوند. خاشاک در اشعار مولانا، رمز افراد پست، ماسوی‌الله، دشمنان و بدخواهان اولیا و سرانجام حس و اندیشه (فکر) است. محمّدتقی جعفری در تفسیر ابیات مورد مطالعه ما، خس و خاشاک را حالات لذت و الم و تصوّرات و خیالات و آرزوها و تجسیمات دانسته است که وقتی آب زلال روح انسانی در جریان است، دائماً سطح این آب را می‌پوشاند و صفای آن را به کدورت تبدیل می‌کند (جعفری، ۱۳۶۲: ۴۷۷ و ۴۷۸).

۸. نکته و نتیجه نهایی، ارتباط خلق جدید و آفرینش مدام با عنصر آب در ابیات مولاناست؛ نکته‌ای که در اساطیر و منظومه عرفانی پیش از مولانا نیز سابقه داشته است؛ چنان‌که در آفرینش کیهان و اساطیر و آیین‌ها و شمایل‌نگاری‌ها، عنصر آب همواره مقدّم بر هر شکل و صورتی بوده و محمل و تکیه‌گاه هر آفرینشی محسوب می‌شده است (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹) و از دیدگاه ابن عربی نیز فیض وجودی و نفس رحمانی، همانند آبی که در رودخانه جاری است، مستمراً در اشیاء این عالم بوده است و در هرلحظه تجدید می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

اکنون، بعد از بیان اجمالی نکات و نتایج مندرج در این تمثیل، می‌توان مفصل‌تر به اساسی‌ترین عناصر منظومه فکری و عرفانی مولانا در این ابیات اشاره کرد؛ عناصر و مختصّاتی چون تبدل امثال یا خلق جدید (جهان ساکنِ روان) و ارتباط آن با حرکت

جوهری، تجلی، زمان و تصویر آب روان، اهمّیت و محوریت عالم غیب، نوجویی و نوطلبی عارف و نپاییدن غم در ضمیر عارفان.

۴. خلق جدید (جهان ساکن روان) و اراده‌های متجدّد حق

به نظر می‌رسد در تمثیل مورد نظر، اساسی‌ترین نکته‌ای که مولانا قصد طرح آن را داشته است، مسئله «خلق جدید» در هستی است و اینکه آفرینش لحظه به لحظه و اثبات و استمرار فیض و فضل الهی، جهان را استوار و برپای داشته است. خلق جدید که با نام‌ها و عناوین مختلفی مانند تجدّد امثال، تبدل امثال، تجدّد مظاهر، خلع و لبس، مرگ و رجعت، حشر نوین، تعاقب امثال، قیامت نقد، ساعت حاضر (ملک‌شاهی، ۱۳۶۳: ۱۰۱)، خلق دائماً جدید (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۶)، اتّسع الهی (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۱۸۴)، فنا و بقا، سیر و حبس و حشر و نشر (سالاری، ۱۳۸۴: ۱۲۳) از آن یاد شده است، بدین معنی است که فیض وجود، دمام است و همچون آب روان جریان دارد و به تعبیر مولانا «هرساعت می‌ریزد و می‌روید»^۲ (مولوی، ۱۳۶۳: ۵۱/۲). این نظریه، خود، سه دیدگاه را پوشش می‌دهد: اوّل، دیدگاه تجدّد اعراض و نظریه اشاعره که بنا بر قاعده «العَرَضُ لا یَبْقَى زَمَانِینَ»، بر این باور بوده‌اند که تجدّد، صرفاً شامل اعراض می‌شود و جواهر مادّی و مجرّد، یکسره ثابت و دگرگون ناپذیرند؛ دوم، دیدگاه تجدّد اجسام که نظام معتزلی و تفتازانی و نوبختی بر آن بوده‌اند و برخلاف اشاعره، تمام اجسام را پیوسته در حال تجدّد و تبدل می‌دانسته‌اند؛ سوم، دیدگاه عرفانی و تجدّد جهان که نظریه عارفان بوده است و آن‌ها سراسر عالم یا کلّ هستی‌های امکانی را برخلاف ظاهر ساکن و ثابتشان، پیوسته در حال تجدّد و تبدل دانسته‌اند و مستند ایشان، دو آیه قرآنی با تفسیر و برداشت خاصّ خودشان بوده است: یکی: ﴿أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵)، دوم: ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن: ۲۹).^۳ عارفان آیه نخست را در اثبات قاعده خلق جدید در سراسر هستی و آیه دوم را به منظور تکرارناپذیری تجلی حق به کار برده‌اند:

هر لحظه و هر نفس حق را شئونی و ظهوری دیگر است (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۳۴).

قاعده خلق جدید از دیرباز میان افراد و نحله‌های مختلفی مثل بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب، فلاسفه، حکما، عارفان و اسطوره‌شناسان رواج داشته و هریک به شرح آن پرداخته‌اند. این نظریه، اختصاص به عرفان، دین یا مکتب خاصی نداشته است؛ به تعبیر ایزوتسو:

ایدهٔ خلق مدام، ایده‌ای همه‌گیر است و بصیرتی زنده و ایده‌ای تجربی است (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

برای نمونه، جمعی از منجّمان و فلاسفهٔ قدیم ایرانی و یونانی و به‌ویژه حکمای اشراقی و از آن جمله، شیخ اشراق بر این عقیده بوده‌اند که پس از مدّت ۲۵ هزار و دو بیست سال شمسی که مقدار یک دور حرکت خاصّهٔ فلکِ اعلیٰ یا فلکِ اطلس است، جمیع اوضاع جهان و کائنات تجدید می‌شود (همایی، ۱۳۷۶: ۸۵۸/۲).

افلوپین ضمن اعتقاد به سلسلهٔ مداوم حیات، اشاره می‌کرد که عالم ظاهر، ترکیبی از تکرار ابدی سلسله‌های بی‌نهایت از ادوار مشابه است (← عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۳۷-۳۸).
 الیاده به‌کرات به مسئلهٔ تجدّد امثال و نوشوندگی لحظه‌به‌لحظهٔ عالم پرداخته و اساساً کتاب اسطورهٔ بازگشت جاودانه (۱۳۸۴) را به همین منظور نوشته است. او معتقد است که در جوامع کهن، حیات نمی‌تواند ترمیم یا جبران شود، بلکه فقط ممکن است از طریق رجعت به سر منشأ، ریشه و اصل، دوباره آفریده شود (الیاده، ۱۳۸۶: ۳۹).

در جهان اسلام و در فلسفهٔ اسلامی، نخستین بار ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۶۰ق) به‌طور جدّی به مسئلهٔ خلق جدید پرداخت و نظریه‌ای تحت عنوان «اراده‌های متجدّد حق» را در آثار خود مطرح کرد. او براساس آنچه ابراهیمی دینانی می‌گوید:

فاعل را به دو قسم بالطبع و بالإرادة تقسیم کرده و سپس اراده را به ارادهٔ دائم و ارادهٔ متجدّد قابل تقسیم دانسته است. وی حرکت مستمر افلاک و دوام وجود آن‌ها را منسوب به ارادهٔ دائم دانسته و کائنات عالم را که همواره دستخوش فساد و دگرگونی هستند، معلول اراده‌های متجدّد به شمار آورده است (۱۳۷۶: ۳۰۸-۳۰۹).

این نظریهٔ ابوالبرکات بغدادی دربارهٔ اراده‌های متجدّد حق، از چند جهت حائز اهمّیت است: یکی اینکه در جهان اسلام جزو نخستین دیدگاه‌ها در زمینهٔ آفرینش مدام است و تا قبل از او، بیشتر نزد فلاسفهٔ یونان و حکمای شرق دور رواج داشت؛ دوم آنکه وی خلق جدید و سرآغاز آن را اراده یا اراده‌های حق تعالی دانسته است که البته این اراده، سبب حرکت، و معرفت به این حرکت، سبب تجدید خلق و اراده‌ها می‌شود؛ سوم اینکه حق تعالی با اراده‌های متجدّد خویش زمینه‌ساز استمرار «فیض» در آفرینش و عدم انقطاع آن شده است و البته این استمرار فیض، به تجدید و نوشوندگی هستی، از سویی، و تداوم تجلّی حق، از سوی دیگر، انجامیده است.

اما خلق جدید در موضوع بحث ما، یعنی عرفان اسلامی، به‌طور جدّی، نخستین بار از سوی عین‌القضات همدانی در تمثیل «چراغ دائماً روشن» مطرح شد و اینکه کودکان،

شعله چراغ را شعله‌ای واحد تلقی می‌کنند؛ اما بزرگسالان (اندیشمندان) درمی‌یابند که شعله چراغ، سلسله‌ای از شعله‌های متفاوت است که لحظه به لحظه آشکار و ناپدید می‌شود و بنا بر نظر عین‌القضات اساساً اقتضای دید عارف در همه موجودات، جز در خداوند، چنین است (۱۳۷۸: ۱۲۸). بعد از عین‌القضات، عارفی که بسیار مفصل به مسئله خلق جدید و آفرینش مدام پرداخته است، ابن عربی (متوفی ۶۳۷ق) است. وی «خلق» را تجلی دائم الهی در صورت‌های بی‌شمار موجودات دانسته است که این صور در هر آن در تغییر و تحوّل اند؛ اما آدمی، اغلب این دگرگونی همواره را در نمی‌یابد و نیز احساس نمی‌کند که در هر نفس و در هر لحظه از میان می‌رود و دوباره آفریده می‌شود (عفی، ۱۳۸۶: ۵۷). وی این دگرگونی دائم و خلع و لبس لحظه به لحظه را از عجایب امور هستی می‌داند که بسیاری آن را به دلیل لطافت حجاب و تشابه صور درک نمی‌کنند (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۴۲/۲). ابن عربی در بیان و بسط نظریه خلق جدید خود از سرچشمه‌هایی چون قرآن کریم، عقاید حسابانیه^۴ و نیز اشاعره تأثیر پذیرفته است؛ اگرچه در این موضوع، نقدهایی نیز به اشاعره و حسابانیه دارد (← گل‌نواز و خیطیان، ۱۳۹۸: ۹-۱۱).

اراده‌های متجدّد حق در اندیشه و آثار مولانا نیز بروز و ظهوری ویژه یافته است. در مناقب‌العارفین، حکایت نقاشی آمده که می‌خواسته است تصویری از مولانا را برای یکی از شاهزادگان معاصر وی ترسیم کند. نقاش حدود بیست‌بار صورت مولانا را به تصویر می‌کشد؛ اما چندان که نظر را مکرر می‌کند، سیمای وی را دیگرگون می‌بیند. به همین مناسبت، مولانا این غزل را که حاوی اعتقاد عمیق او به‌اندیشه خلق جدید و ارتباط آن با حرکت جوهری در هستی است، می‌سراید:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم	کی ببینم مرا چنانک منم؟
گفتی اسرار در میان آور	کو میان اندرین میان که منم؟
کی شود این «روان» من «ساکن»؟	این چنین «ساکن روان» که منم
بحر من غرقه گشت هم در خویش	بوالعجب بحر بی‌کران که منم
	(افلاکی، ۱۳۷۵: ۴۲۵/۱-۴۲۶)

این ویژگی ساکنِ روان که مولانا به خود نسبت می‌دهد، به اعتقاد او در کل هستی و کائنات جریان دارد و سراسر عالم را تجدد و تبدل فراگرفته است؛ اما سرعت این ایجاد و اعدام و خلع و لبس‌های دما دم و اتصال دایم و بی‌وقفه میان عالم بی‌صورت و عالم صورت از سوئی، و غفلت و بی‌خبری آدمی از سوی دیگر، هستی را در نظر او ثابت و بی‌حرکت

جلوه می‌دهد؛ در صورتی که اندکی هوشیاری، مرگ و رجعت لحظه‌به‌لحظه را در مقابل دیدگان آدمی مجسم می‌کند:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد	مستمزی می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمرشکل آمده‌ست	چون شرر کیش تیز جنبانی به دست

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۱۴۶/۱-۱۱۴۹)

از نظر مولانا، دنیا و اعراض موجود در آن، دم‌به‌دم در نزع و مردن هستند و فیض هستی، لحظه‌به‌لحظه از مبدأ فیاض کل، به موجودات حیات دوباره می‌بخشد؛ اما آدمیان از این مرگ و رجعت غافل‌اند و خود و سایر موجودات را ثابت و بر یک حال می‌بینند:

در همه عالم اگر مرد و زن‌اند	دم‌به‌دم در نزع و اندر مردن‌اند
------------------------------	---------------------------------

(همان: ۷۶۱/۶)

علت این غفلت و ناآگاهی، یکی، دوام و استمرار فیض از سرچشمه هستی و وجود است؛ یعنی چون «افاضه وجود به موجودات، دایم و مستمر است و پی‌درپی به توالی و تتابع آنات بدون هیچ انقطاع و بی‌درنگ و تراخی صورت می‌گیرد، ما توهم وحدت و ثبات و استقرار می‌کنیم» (همایی، ۱۳۷۶: ۹۶۳/۲ و ۹۶۴)؛ دوم، به تعبیر خوارزمی، از آن روی است که خلق جدید، هم از جنس خلق است و محجوبان می‌پندارند که همان خلق اول است که سال‌ها باقی‌است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۴۸/۱) و سوم، تندی، تیزی و سرعت این خلع و لبس و انعدام و ایجاد می‌تواند باشد؛ زیرا به قول شیخ شبستری، جمیع ممکنات در هر طرفه‌العین نیست می‌شوند و دگرباره به تجدّد فیض رحمانی زاده می‌شوند:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین	عدم گردد و لایبقی زمانین [...]
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن لحظه که می‌میرد، بزاید

(شبستری، ۱۳۶۸: ۹۴)

تأمل در مفهوم خلق جدید از دیدگاه مولانا، به‌ویژه در دو تصویر «هر نفس نو می‌شود دنیا و ما [...]» و «لفظ چون و کر است و معنی طایر است [...]»، خواننده را به دو نتیجه بسیار مهم می‌رساند: یکی اینکه در هر دو تصویر، مولانا برای ملموس کردن بیشتر مفهوم خلق جدید از عنصر آب (جوی آب) و جریان و استمرار آن استفاده کرده است. اساساً در اندیشه مولانا، موتیف و بن‌مایه «آب و بحر»، بسامد بسیار و اهمّیت فراوانی دارد؛ به‌گونه‌ای که وی بسیاری از مضامین عرفانی را به کمک این بن‌مایه شگرف، مجسم و ملموس می‌کند. درست است که در تفکر عرفانی، به کرات از فیض حق به آب روان تعبیر

شده که در سراسر هستی ساری و جاری است (سجّادی، ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۹)، اما نگاه مولانا ویژه‌تر است؛ او جان و روان آدمی را نیز به آب روانی تشبیه کرده که هر لحظه از غیب می‌رسند و به غیب بازمی‌گردند و بدین صورت هر لحظه، خلقی از پی خلقی دیگر است:

در وجود آدمی جان و روان می‌رسد از غیب چون آب روان
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱/۲۲۲۶)

نکته جالب اینکه در تمثیل مورد نظر، با اینکه جوی و آب جاری در آن، نشان‌دهنده تبدل و خلق جدید است، اما با نگاهی شامل به منظومه فکری مولانا، درمی‌یابیم که «جوی»^۵ در مقابل «بحر» رنگ می‌بازد؛ همان‌گونه که «جسم» در مقابل «جان» خوار و حقیر است. از دید مولانا عالم حس، قابل تطبیق با جوی خرد یا همان کف دریاست؛ در صورتی که عالم ماوراء حس به سبب وسعت لایتناهی خویش به دریا می‌ماند و البته باید آن‌گونه که زّین کوب می‌گوید:

بین چشم دریا که چشم حقیقت است، با چشم کف که غیر از جزوی از حقیقت و آن هم فقط آن‌گونه که در حد روشنی محدود یک «خانه تاریک» می‌توان به آن جزو آگهی یافت، نیست؛ تفاوت گذاشت (۱۳۶۶: ۱/۱۶۰).

چشم دریا دیگرست و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر
(مولوی، ۱۳۷۷: ۳/۱۲۷۰)

نکته جالب‌تر اینکه اگرچه مولانا از آب‌روان در جوی برای اثبات مفهوم خلق جدید استفاده کرده است، اما هرگاه آبی که در جوی روان است و البته نزد بسیاری ثابت و ساکن می‌نماید، پُر و سرشار شود و یا به تعبیری به دریا بپیوندد، دیگر ویژگی جریان و سریان داشتن مطرح نیست که بخواهیم در اثبات خلق جدید از آن استفاده کنیم:

پس ننگجید اندر او الا که آب (مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۳۳۰۷)

بحر است و سرشاری و آرامش و مُنتهای سیل‌هایی که در مسیر و مصب دریا روان بوده‌اند و چون به دریا رسیده‌اند، آرام یافته‌اند و از قضا، ارزش و اعتبار خود را از بحر کسب کرده‌اند:

تو آبی و من جویم، جز وصل تو کی جویم؟ رونق نبود جو را، چون آب بنگشایی
(همان: ۲/۱۲۳۴)

تأمل در برداشت مولانا از مفهوم خلق جدید، نتیجه دومی نیز در بردارد و آن اینکه نه‌تنها سیر تکاملی و تدریجی در بطن آفرینش مدام نهفته است، بلکه به نظر می‌رسد مولانا به نوعی تکامل و استعلای عرفانی قائل بوده است و نه سیری طبیعی؛ به بیان

دیگر، از دید مولانا آفرینش مدام هنگامی دارای ارج و اعتبار است که آدمی از «جوی فکر» و «قشر صور» درگذرد و از پستی و حسیض در سیری استعلایی به اوج و بلندی دست یابد:

کز جهان زنده ز اول آمدیم	باز از «پستی» سوی «بالا» شدیم
جمله اجزا در «تحزک»، در «سکون»	ناطقان که انسا إلیه راجعون
	(همان: ۴۶۳/۳-۴۶۴)

آغاز و انجام تاریخ برای انسان الهی، «افقی» نیست، بلکه همواره «عمودی» است و از پایین به بالا، از دنیا به آخرت پیش می‌رود. کسانی که فقط در خط افقی زمان گام برمی‌دارند، جز به آنچه گذرندگی زمان خوانده می‌شود، به چیز دیگری دست نمی‌یابند. تعالی و جست‌وجوی معنی، همواره با سیری صعودی و حرکتی عمودی تحقق می‌پذیرد (← ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۵).

۵. خلق جدید و حرکت جوهری

آن‌گونه که می‌دانیم در فلسفه اسلامی، صدای شیرازی مبدع نظریه «حرکت جوهری» است؛ اما می‌توان گفت وی در این نظریه، به شدت تحت تأثیر قاعده تجدد امثال یا خلق جدید بوده است^۱ (بنیانی و عابدی، ۱۳۸۶: ۸۲). اساساً در بطن دیدگاه خلق جدید، نوعی حرکت و تبدل نهفته است و تصور تبدل امثال بدون نوعی حرکت و جنبش، ناممکن است؛ بنابراین، مدلول «تجدد امثال و حرکت جوهری» واحد است و در هردو، عنصر حرکت، لازم ذرات عالم وجود است و سراسر عالم امکان، پیوسته در حرکت و لحظه‌به‌لحظه در تبدل و تجدد است (← همایی، ۱۳۷۶: ۹۷۶/۲ و ۹۷۷). اگرچه گروهی از فلاسفه، همچون پارمنیدس، منکر هرگونه حرکت و تغییر در عالم بوده و اعتقاد داشته‌اند که همه اشیا ثابت‌اند، گروهی دیگر، از جمله هراکلیتوس (۴۷۰-۵۳۰ ق.م)، به کلی منکر ثبات بوده و همه اشیا و عالم را در حال حرکت و دگرگونی دائمی می‌دانسته‌اند (زندیه، ۱۳۹۰: ۲۳۳ و دورانت، ۱۳۷۹: ۶۲). امروزه نیز در فیزیک جدید و نظریه کوانتوم هر ذره به‌طور مستمر زاده و سپس به ذره دیگر تبدیل می‌شود؛ بنابراین، حرکتی دائم و مستمر به‌طور سرشتی، در وجود آنان دیده می‌شود و از این حیث، حرکات هر ذره‌ای، جوهری است (فرشاد، ۱۳۸۶: ۴۸).

بی‌شک هنگامی که مولانا در بیان مفهوم خلق جدید از تصویر آب روان و جریان داشتن آن بهره می‌گیرد، نوعی حرکت و سیلان در این تصویر به‌خوبی دیده

می‌شود و بدین لحاظ، خلق جدید و حرکت جوهری، توأمان و به منزله دو روی یک سگه‌اند که یکی بدون دیگری امکان ظهور ندارد؛ البته باید توجه داشت که ملاًصدرا از دید فلسفی به مفهوم حرکت جوهری نگریسته است؛ اما عرفا و از جمله مولانا، از دیدگاه عرفانی خود، حرکت را نوعی سیر کشفی و پیشرفت سلوکی تلقی می‌کنند که عارف در این سیر، وقتی از «جمادی و نامی و حیوانی و بشریت و ملایک» می‌میرد، آنچه اندر وهم نیاید، آن می‌شود و وصفش فانی و ذاتش باقی می‌شود؛ بنابراین، اگر آب حیات، پیوسته روان است و هر لحظه «نونو» درمی‌رسد، به عارف گوشزد می‌کند که خلق جدید حاصل از این روانی و نوبه‌نورسیدن‌های مکرر را نشانه و رمزی از جهانی دیگر تلقی کند که این جهان دگر، یک ضلعش از نوشدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها (خلق جدید) تشکیل شده و ضلع دیگرش، در حرکت و بازآمدن‌ها و رفتن‌های مکرر ریشه دارد (حرکت جوهری):

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر؟
نوشدن حال‌ها، رفتن این کهنه‌هاست
عالم چون آب جوست، بسته نماید ولیک
می‌رود و می‌رسد، نونو این از کجاست؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۹)

بی‌جهت نیست که در آثار برخی از عارفان و فلاسفه، خلق جدید با تعبیراتی چون «قیامت نقد» یا «حشر نوین» توصیف شده است (مولوی، ۱۳۸۷: ۵۱/۱).

۶. خلق جدید و تجلی

مفهوم خلق جدید و تبدل امثال، ارتباط بسیار تنگاتنگی با تجلی حق بر هستی و استمرار و عدم تکرار آن دارد و به تعبیر حکما، تجلی، هم علت موجدۀ عالم به شمار می‌آید و هم علت مبقیۀ آن (دادبه، ۱۳۸۵: ۱۴/۵۹۳). با تجلی جمالی حق، پدیده‌های هستی آشکار می‌شوند و بقا می‌یابند و با تجلی جلالی، فانی می‌شوند و این بقا و فنا، زمینه‌ساز خلق مدام و خلع و لبس دائمی است. جامی از این فناها و بقاها و سلسله‌های پیوسته و دائمی تجلیات نامکرر با عبارت «تجلی ثانی و ثالث الی ماشاءالله» یاد کرده است (به نقل از همان: ۵۸۸). ابن عربی در فص شعیبی فصوص الحکم و همچنین فتوحات المکیه، اندیشه خلق جدید را با مفهوم تجلی پیوند زده و تصریح کرده است که خداوند بر دو شخص به نحو واحد و بر شخص واحد نیز در دو لحظه به یک‌نحو تجلی نمی‌کند؛ به همین‌سان، هر موجودی در هر نفسی در اثر تجلی حق، خلقت تازه‌ای دارد؛ اما این بقاها و فناها و خلق مدام را جز اهل کشف، کسان دیگر درک نمی‌کنند. ابن عربی بر مبنای تجلی مدام حق و قانون خلق جدید، فیض دائمی حق را در این سرا و سرای دیگر اثبات می‌کند و معتقد

است به اینکه نمونه‌ای از سرای آخرت، در همین عالم موجودات است (← این عربی، بی‌تا: ۱۸۴/۱ و ۲۲۶؛ ۴۶/۲؛ ۱۳۶۶: ۱۲۶ و عقیفی، ۱۳۸۶: ۲۰۵)؛ بنابراین، تا تجلّی حق و ایجاد و اعطا از یک سو، و انعدام و قبض از سوی دیگر نباشد، آفرینش مدام و خلق جدیدی شکل نمی‌گیرد؛ به بیان دیگر، همان‌طور که در کتاب تحریر تمهید القواعد صائن الدین ابن تُرکه آمده است:

تجلّیات حق مستمر و مدام است و بلکه حق را یک تجلّی ذاتی و یک فیض گسترده است که چون به قوایل گوناگون می‌رسد، کثرت را در آن‌ها اظهار می‌کند و سبب آشکارگی عکس‌ها و نقش‌های مختلفی در هستی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۶۷ و ۶۶۸).

۷. خلق جدید و مفهوم زمان

در جهان‌شناسی عارفان، زمان جایگاهی بنیادین دارد و از مرکزی‌ترین ویژگی‌های دنیای مادّه به شمار می‌رود. از سوی دیگر، عالم غیب که بهره‌ای از اوصاف این جهانی ندارد، بیرون از میدان زمان است؛ چنان‌که نسفی به خوبی به این موضوع اشاره کرده است: ای درویش! زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجمیم و در عالم شهادتیم. در عالم غیب، زمان و بعد زمان نیست؛ هرچه بود و هست و خواهد بود، حاضرند (۱۳۸۸: ۲۶۰).

مفهوم بنیادین زمان، پیوند تنگاتنگی با خلق جدید دارد؛ زیرا زمان از یک‌سو با «ازل» سرو کار دارد و از دیگرسو با «ابد» و در هر دو سوی این زمانِ ازلی- ابدی است که جلوه‌های گوناگون هستی، پیوسته آفریده می‌شوند و از میان می‌روند. از این منظر است که به تعبیر تیلیش (Tillich) زمان نه‌تنها می‌آفریند، بلکه آنچه آفریده شده است، از میان می‌برد (به نقل از توماس، ۱۳۹۳: ۴۹). بدون شک، خلق جدید و آفرینش مدام در قالب زمان و لحظه‌های پیاپی تکرارشونده اتفاق می‌افتد و هرگونه مرگ و رجعت و آفرینش نوین، وابسته به آناتی است که با تکرار و استمرار، زمان را می‌آفرینند؛ زمانی که اولاً، خود به گونه‌ای نامحدود بازگشتنی و تکرارپذیر است (الیاده، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۲)؛ ثانیاً، قانون خلق جدید درباره‌ی خود او نیز صدق می‌کند و بدین لحاظ، زمان نیز پیوسته در حال نوشدن است (الیاده، ۱۳۸۴: ۹۹).

تأمّل در مفهوم زمان، موضوع «حرکت» را نیز به ذهن متبادر می‌کند و این دو، در واقع دو روی یک سکه‌اند. هم زمان، یکی از لوازم حرکت است و دقیقاً به همین جهت، فلاسفه در تعریف زمان گفته‌اند که زمان، مقدار حرکت (جوهری) است و هم اگر حرکت نباشد و

احساس نشود، زمان نیز احساس نمی‌شود (← فاختوری و جر، ۱۳۵۸: ۴۶۱/۲ و زندیه، ۱۳۹۰: ۲۱۲). به همان اندازه که حرکت بدون زمان تحقق‌پذیر نیست، زمان نیز در جریان و گذرندگی خود، مدیون حرکت شناخته می‌شود و این تلازم و همبستگی سبب می‌شود که یک متحرک از نقطه آغاز خود تا نقطه‌ای که در آنجا پایان می‌پذیرد، یک امر متصل به شمار آید و میان لحظه‌هایی که برای آن مفروض می‌شود، هیچ‌گونه تخلل عدم و نفوذ نیستی راه نیابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۳۳۰)؛ بنابراین، زمان، حرکت و خلق جدید، سه ضلع مثلثی را تشکیل می‌دهند که استمرار فیض و اتصالی دائم و بی‌تکلیف و قیاس را میان عالم بی‌صورت و جهان صورت الزام می‌کنند و سبب می‌شوند هر زمان، از عدم، کاروان در کاروان به سوی هستی روانه شوند.^۷ بی‌جهت نیست که مولانا، هرگاه سخن از خلق جدید به میان می‌آورد، از مفاهیم زمان و حرکت نیز در ضمن کلام خود یاد می‌کند. نزد وی، برای آدمیان، هرلحظه مرگ و رجعتی است. دنیا هرنفس نو می‌شود. مرد و زن دم‌به‌دم در نزع و مردن اند و جان نیز نزد معشوق، هرساعت می‌ریزد و می‌روید.

اساساً از دیدگاه مولانا نوبه‌نوشدن هستی (خلق مدام)، مرهون زمان و لحظه‌هایی است که بر آدمی می‌گذرند و حالات او را هرلحظه مبدل می‌کنند. اگر زمانی نمی‌بود، تجدد امثالی هم شکل نمی‌گرفت. به تعبیر خود او در فیه‌مافیه:

آدمی را حق تعالی هرلحظه از نو می‌آفریند و در باطن او چیزی دیگر تازه‌تازه می‌فرستد
که اول به دوم نمی‌ماند و دوم به سوم (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۱).

این توجه ویژه مولانا به زمان و البته ارتباط آن با مفهوم خلق جدید، روایت وی را بیش از هر روایت عرفانی دیگر، به نگاه ویژه عارفان به زمان نزدیک می‌کند تا بدانجا که سنایی و عطار در این میدان، هرگز با او سنجیدنی نیستند (← توکلی، ۱۳۸۹: ۵۴۴-۵۴۶).

۸. خلق جدید و عالم غیب

مولانا در تمثیل مورد نظر معتقد است که قشرها (افکار) روان بر روی آب، از باغ غیبی سرچشمه می‌گیرند و اصل و ریشه این قشرها را باید در باغ (عالم غیب) جست‌وجو کرد. درست است که جنیش «کف»ها از دریاست، اما ورای آب دریا هم آبی هست که آب دریا را می‌راند و آدمیان از آنجا که در عالم حس زندانی شده‌اند، از عالم غیب که ورای دنیای حس است و این عالم، حرکت و تبدل خود را بدان مدیون است، بی‌خبرند و به جای «آب» به دیدن کف و قشر بسنده کرده‌اند. در نظر مولانا، اراده‌های متجدد حق (خلق جدید) و سازوکار عالم غیب، پیوستگی بسیار ژرف و نزدیکی با یکدیگر دارند و از آنجا که در

منظومه فکری مولانا، بنیانی‌ترین آموزه، اصالت جهان غیب است؛ جهانی که منزه از صورت و امری «بلاکیف» و «بی‌چگونه» است (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۰/۱)، این پیوند، عمیق‌تر و استوارتر می‌شود. صورت‌ها و امثال از عالم غیب یا همان عدم، در عالم حس جاری و سپس نیست می‌شوند و هستانی دیگر، جای آن‌ها را می‌گیرند و این چرخه و خلق جدید، همواره ادامه دارد:

در غیب هست عودی، کاین عشق از اوست دودی یک هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۱/۱)

مولانا در غزلیات شمس، از ترکیبات متعددی به عنوان رمز عالم غیب بهره برده است؛ مانند «گلستان»، «باغ جان»، «باغ دل» و «باغ بی پایان دل» (به ترتیب ← مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۵/۳؛ ۲۴۹/۵؛ ۲۵/۴ و ۱۴/۳)؛ اما نکته مهم اینجاست که نزدیک‌ترین و پربسامدترین نماد برای جهان غیب، واژه «دریا» و معادل‌هایی همچون «بحر صواب»، «بحر اندیشه»، «بحر معنی»، «بحر روان» و «دریای خوشان»^۱ است؛ به گونه‌ای که از کلیدی‌ترین تمثیل‌های مولانا همانندکردن تعارض‌های عالم شهادت و غیب با تقابل خشکی و دریاست (توگلی، ۱۳۸۹: ۱۴۴). حال، با تأمل بیشتر در تمثیل مورد نظر و اینکه مولانا از آب روانی سخن گفته که آدمیان می‌پندارند بی‌حرکت است و همچنین تدقیق در واژه «دریا»، به عنوان بنیانی‌ترین نماد عالم غیب، می‌توان به این نتایج رسید:

اولاً، خلق جدید و آفرینش مدام، مدیون آن دریاست و با اینکه از این دریا، تنها ترشّحی به عالم حس می‌رسد، تمام کاروبار عالم ماده و قوام و دوام آن، وابسته به آن دریاست:

زان جهان اندک ترشّح می‌رسد تا نغز در جهان حرص و حسد
(مولوی، ۱۳۷۷: ۲۰۷۳/۱)

ثانیاً، اگر آدمیان از اهمّیت عالم غیب و تأثیر آن در آفرینش و خلق جدید غافل‌اند، تنها کافی است به خاشاک و قشرهایی که روی آب را پوشانده‌اند، توجه کنند تا شاید به سرچشمه و نقش و اهمّیت آن در خلقت پی ببرند:

حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب هم ز آب آمد به وقت اضطراب
(همان: ۳۳۴۶)

ثالثاً، مولانا برای محسوس کردن دو مفهوم بسیار مهم «خلق جدید» و «عالم غیب»، از نماد آب (بحر) استفاده کرده است و کاربرد این نماد بدین معناست که از نظر وی خلق

جدید، از مبدأ عالم غیب همانند آب روان و جاری، پیوسته حرکت و سیلان دارد و به سوی هستی دوان است:

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نونو این از کجاست؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۹/۱)

رابعاً، تأمل در مفهوم خلق جدید و یا به تعبیر مولانا «نوشدن حال‌ها و رفتن کهنه‌ها» و ارتباط آن با جهان غیب، برای عارف، تازگی و نوشدن حال‌ها را به ارمغان می‌آورد. جهان و طبع جهان، خود کهنه است و عاشق او کهنه‌دوز؛^۹ اما تأمل در همین جهان کهنه و اینکه «حال هر روزی به دی مانند نی»، عارف را به تری و تازگی می‌رساند؛ به‌ویژه اگر کیمیای عشق نیز چاشنی وجود او شود:

بر لب دریای عشق تازه بروییم باز های که چون گلستان تا به ابد ما نویم
(همان: ۵۴/۴)

اینکه هر روز صدهزار احوال از عالم غیب زاده می‌شود و باز به سوی غیب می‌رود، بیانگر این است که همین جهان کهنه نوگر/نوکن، بشارت‌دهنده اقبالی جدید به عاشقان است و این اقبال‌های جدید و پی‌درپی (فیض مستمر و خلق مدام)، نتیجه‌ای جز تازگی و نوشدن برای عاشق/عارف ندارد:

اینها العشاق، اقبالی جدید از جهان کهنه نوگر رسید
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۰۹۵/۶)

این دگرگونی احوال و هر لحظه اقبالی جدید رسیدن و در نتیجه نوشدن حال عارف، طبق تمثیل مورد نظر ما، نتیجه بسیارمهم دیگری نیز برای عارف به همراه دارد و آن، همانا نپاییدن غم در ذهن و ضمیر عارف و شادی و بهجت بر دوام است:

چون به‌غایت تیز شد این جو روان غم نپاید در ضمیر عارفان
چون به‌غایت ممتلی بود و شتاب پس نگنجید اندر او الا که آب
(همان: ۳۳۰۶/۲-۳۳۰۷)

جالب اینجاست که مولانا تمثیل خود را با نپاییدن غم در ضمیر عارفان پایان داده است. این دوام‌نداشتن غم و جایگزینی شادی و طرب، یکی به دلیل انبوهی آب و زودتر گذرکردن و سپری شدن قشر صور یا همان «خاشاک و حش» است؛ به تعبیر عبدالحسین زرّین‌کوب، کثرت و سرعت حرکت آب، مانع عمده‌ای از آرایش‌پذیری آن می‌شود و روح شیخ کامل، هرگز از قشر و خاشاک آرایش‌های مادی، تیرگی نمی‌یابد (۱۳۸۲: ۴۱۷ و ۴۱۸)؛ دوم، تفسیری است که انقروی ذیل آخرین بیت این تمثیل آورده است؛ به این

مضمون که همان‌گونه که در جوی پر از آب، جز آب هیچ نمی‌گنجد، بر اثر سرعت و شدت جریان فیوضات الهی و آبِ روحانی، در جوی بدن عارف نیز نمی‌گنجد، الا که «آب روح و صرفِ فیض و فتوح» (انقروی، ۱۳۵۲: ۱۰۹۶/۲). مسلّم است وقتی آب به‌کندی جریان داشته باشد، قشر و خاشاک دنیوی و مادی، از جمله غم، سطح آب را می‌پوشاند و به شخص غافل اجازه نمی‌دهد که به ورای قشر و صور بیندیشد؛ اما انبوهی و سرعت آب و به تعبیر مولانا، «موج‌های تیز دریا‌های روح»، هر خاشاک و تلوثی را می‌زداید و جز آب پاک و زلال و خالص باقی نمی‌گذارد. این آب زلال و خالص، نزد عارفان همان فیوضات و تجلیات لحظه‌به‌لحظه و مداوم الهی است که ضمیر آن‌ها را سرشار از شادی می‌کند و همچنان‌که ماهی، ادامه حیات خود را مدیون آب است، برای ماهیان بحر کبریا نیز، شادی به‌منزله جوهر حیات و بقاست (مایر، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

۹. نتیجه

موضوع خلق جدید از دیرباز میان حکما، فلاسفه و عارفان رواج داشته و هریک به‌طریقی به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. در جهان اسلام، نخستین بار، ابوالبرکات بغدادی به‌طور جدی به این مسئله پرداخت و نظریه‌ای را تحت عنوان «اراده‌های متجدّد حق» در آثار خویش مطرح کرد. در این نظریه، حق تعالی با اراده‌های متجدّد خویش، زمینه‌ساز استمرار فیض شده و این استمرار فیض به تجدید و نوشوندگی حیات انجامیده است. مولانا نیز به عنوان عارفی متفکر و متوغل در اندیشه پیشینیان، از این موضوع غافل نبوده و در قالب تمثیلی یازده‌بیتی، به مسئله خلق جدید و دیگر مبانی منظومه عرفانی خود اشاره کرده است. از دید وی، در بطن این نظریه، اولاً، نوعی حرکت و سیر و تبدل نهفته است و البته این حرکت و جنبش، حرکتی تکاملی و صعودی است که زمینه را برای سیر کشفی و پیشرفت سلوکی عارف مهیا می‌کند؛ ثانیاً، عنصر زمان در این موضوع، بسیار تأثیرگذار بوده است؛ تا جایی که خلق جدید و زمان، ارتباطی دوسویه با یکدیگر دارند و این ارتباط، زمینه‌ساز پیدایش و تداوم هستی و تکرار و تجدید حیات شده است؛ ثالثاً، عالم غیب و به تعبیری همان عدم، مکمل آفرینش مدام و حرکت جوهری عالم است؛ زیرا صورت‌ها از سرچشمه غیب، همواره در عالم شهادت آشکار و خلق می‌شوند و سپس بعد از فنا، به همان غیب بازمی‌گردند و این چرخه و مرگ و رجعت، همواره ادامه دارد.

پی‌نوشت

۱. عبدالحکیم معتقد است که هسته اصلی بینش مولوی درباره زندگی، بیش از آنکه مسئله «خلق» باشد، مسئله «تکامل» است (عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۳۴).
۲. جان پیش تو هر ساعت می‌ریزد و می‌روید از بهر یکی جان کس چون با تو سخن گوید؟! (مولوی، ۱۳۶۳: ۵۱/۲)
۳. برای اطلاع بیشتر ← دادبه (۱۳۷۳: ۱۱۳/۴-۱۱۴).
۴. حسابانیه (به ضم و کسر هاء) طایفه‌ای از فلاسفه بودند که وجود حقیقی اشیاء را انکار می‌کردند و جهان خارج را پندار و وهم می‌پنداشتند. اینان در قرن سوم هجری به عالم اسلام رخنه کردند و بیشتر پیرو افکار شکاکان یونان بودند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۵۸).
۵. در آثار مولانا، «جوی و جویبار»، رمز معانی و مفاهیمی چون تن و جسم آدمی، عقل اکتسابی، چشم و عمر است ← تاجدینی (۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۷).
۶. البته باید توجه داشت که حرکت جوهری صدرا، تفاوتی هم با نظریه تجدد امثال عارفان دارد. در حرکت جوهری، وحدت اتصالی موجود مادی متحرک، محفوظ است و چیزی از سابق معدوم نمی‌شود؛ بلکه فقط بر آن وجود سابق، وجود لاحق افزوده می‌شود؛ اما در تجدد امثال، هستی شیء کاملاً عوض می‌شود و وجود لحظه دوم غیر از وجود لحظه اول است؛ هر چند مثل اوست ← جوادی آملی (۱۳۹۳: ۸).
۷. از عدم‌ها سویی هستی هر زمان هست یارب، کاروان در کاروان (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۸۹۲/۱)
- گر نمی‌آید بلی زیشان ولی آمدنشان از عدم باشد بلی (همان: ۲۱۱۵/۱)
۸. برای اطلاع بیشتر ← «بحر صواب» (مولوی، ۱۳۷۷، د ۵: ۲۰۱)؛ «بحر اندیشه»: همان، د ۱: ۱۱۴؛ «بحر معنی و بحر روان»: همان، د ۱/ ۳۳۴۴ و ۳۳۴۵ و «دریای خوشان»: همان، د ۲۰۲/۵.
۹. طبع جهان کهنه‌دان، عاشق او کهنه‌دوز تازه و تر است عشق، طالب او تازه‌تر (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶/۳)

منابع

- قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خزّمشاهی، تهران، جامی و نیلوفر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- _____ (۱۳۹۳)، معمای زمان و حدود جهان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، فتوحات‌المکّیّه، ج ۱ و ۲، بیروت، دارصادر.
- _____ (۱۳۶۶)، فصوص‌الحکم، چاپ ابوالعلاء عقیقی، تهران، الزّهر.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، چاپ تحسین یازبجی، چ ۳، تهران، دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)، اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۲، تهران، طهوری.

- _____ (۱۳۸۶)، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چ ۲، تهران، توس.
- _____ (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، چ ۲، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۸۸)، مقدس و نامقدس، ترجمه بهزاد سالکی، چ ۲، تهران، علمی و فرهنگی.
- انقروی (۱۳۵۲)، شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزاده، بی جا، میهن.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۳)، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، مهراندیش.
- _____ (۱۳۸۱)، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، ترجمه شیوا کایوانی، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۵)، صوفیسم و ناثوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چ ۳، تهران، سروش.
- بنیانی، محمد و احمد عابدی (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری»، خردنامه، ش ۴۹، ص ۸۲-۹۸.
- باقریان، رسول (۱۳۹۰)، «بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن»، حکمت عرفانی، سال اول، ش ۲، ص ۱۱۹-۱۴۰.
- تاجدینی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران، سروش.
- توگلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران، مروارید.
- توماس، جان هی وود (۱۳۹۳)، پل تبلیغ، ترجمه فروزان راسخی، چ ۲، تهران، هرمس.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ دهم، تهران، اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، «تجدد امثال»، حکمت اسراء، سال ششم، ش ۲، پیاپی ۲۰، ص ۵-۱۷.
- _____ (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد النرکه، تهران، الزهرا.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چ ۴، تهران، دانشگاه تهران.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن علی، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، چ ۲، تهران، مولی.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۳)، «تجدد امثال»، دائرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، ج ۴، تهران، شهید سعید محبتی، ص ۱۱۲-۱۱۶.
- _____ (۱۳۸۵)، «تجلی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۸۷-۵۹۴.
- دورانت، ویل (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چ ۱۵، تهران، علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، سزنی، ج ۱، چ ۲، تهران، علمی.
- _____ (۱۳۸۲)، نردبان شکسته، تهران، سخن.
- زندیه، مهدی (۱۳۹۰)، حرکت جوهری و ثبات معرفت، قم، بوستان کتاب.
- سالاری، عزیزالله (۱۳۸۴)، «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا»، اندیشه دینی، پیاپی ۱۶، ص ۱۱۳-۱۳۲.
- _____ (۱۳۷۴)، «خلق جدید در جهان‌شناسی عرفانی»، کیهان اندیشه، ش ۶۴، ص ۴۱-۵۹.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲)، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سیدحسینی، رضا (۱۳۹۱)، مکتب‌های ادبی، چ ۱۶، تهران، نگاه.

- شبیستری، محمود (۱۳۶۸)، گلشن راز، چاپ صمد موحد، تهران، طهوری.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹)، «خلق مدام در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه»، علامه، سال دهم، پیاپی ۲۵، ص ۱۱۹-۱۴۴.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۵۶)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ ۳، تهران، کتاب‌های جیبی.
- عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۶)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، چ ۲، تهران، الهام.
- عین القضاة همدانی (۱۳۷۸)، شکوی الغریب، تهران، منوچهری.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ ۲، تهران، کتاب زمان.
- فرشاد، محسن (۱۳۸۶)، اندیشه‌های کوانتومی مولانا، چ ۳، تهران، نشر علم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳)، شرح مثنوی شریف، ج ۲، چ ۶، تهران، زوار.
- کریمی موغار، فریده (۱۳۷۶)، «نگاهی به مفهوم عرفانی خلق جدید»، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۴، ص ۷۰-۸۸.
- گل‌نواز، زهرا و قدرت‌الله خیاطیان (۱۳۹۸)، «بررسی دیدگاه اشاعره و ابن عربی در مسئله خلق مدام»، کلام، سال ششم، ش ۱۰، ص ۵-۲۶.
- لاهوری، محمدرضا (۱۳۹۲)، مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، چاپ رضا روحانی، چ ۲، تهران، سروش.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷)، مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ ۷، تهران، زوار.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۶۳)، حرکت و استیغای انواع آن، چ ۲، تهران، سروش.
- مولوی (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چ ۲، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۶، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۳)، کلیات شمس، چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵، چ ۳، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، چاپ عبدالکریم سروش، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸)، کتاب الانسان الکامل، چاپ نهم، تهران، طهوری.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، ج ۲، چ ۹، تهران، هما.