

بررسی تطبیقی تجدد امثال

و حرکت جوهری

محمد بنیانی، دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

دکتر احمد عابدی، استادیار دانشگاه قم

چکیده

بر اساس تجدد امثال و حرکت جوهری، عالم و موجودات آن در تحول و دگرگونی دائمند و لحظه‌یی دارای قرار و سکون نمی‌باشند. البته اولی در حیطه مجردات و مادیات و دیگری منحصر به چارچوب عالم ماده است. این دو قاعده در مبانی، ادله و... خود دارای تفاوتها و مشابهتهایی هستند و بر اساس همین تفاوتها عرفا قادر نیستند وحدت شیء در حال ایجاد و اعدام را در مرتبه خود شیء حفظ کنند در حالیکه وحدت شیء سیال و متحرک بحرکت جوهری در مرتبه فی‌نفسه آن حفظ می‌شود. حرکت جوهری مطرح شده در کتابهای ملاصدرا و قاعده عرفانی تجدد امثال در آثار عرفا هردو بلحاظ حدود و ابعاد مسئله دارای ابهاماتی هستند. بنظر می‌رسد مسئله حرکت جوهری تحت تأثیر قاعده عرفانی تجدد امثال باشد. بدین سبب این مقاله به بررسی ویژگیهای این دو مسئله در حیطه تعاریف، مبانی، ادله و مهمترین اشکالات آنها می‌پردازد.

کلیدواژگان

حرکت جوهری؛ تجدد امثال؛ استحاله؛ استکمال؛ ملاصدرا؛ خلع و لبس؛ لبس بعد لبس.

۱. طرح مسئله

تجدد امثال و حرکت جوهری دو ضلع بسیار مهم از هرم اندیشه معرفتی عرفا و فلاسفه را تشکیل می‌دهند. جرقه پیدایش وردپای حرکت جوهری را علاوه بر قرآن کریم و برخی آثار فلسفی باید در آثار عرفانی هم جستجو نمود.^۱ ملاصدرا که در تدوین نظریات از هردو منبع فلسفه بهره می‌برد، در خصوص مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود، میان ایندو حوزه، با ناسازگاری روبرو بود. فلاسفه فقط به حرکت در اعراض اعتقاد داشتند اما عرفا تبدیل در سراسر هستی اعم از جوهر و عرض را مسلم می‌شمردند.

عدم سازگاری این دو مسئله سبب شد تا ملاصدرا به طرح‌ریزی و پایه‌گذاری نظریه فلسفی حرکت جوهری اقدام کند تا همسویی و همگرایی فلسفه و عرفان را نشان دهد.

ایشان در هنگام پایه‌ریزی حرکت جوهری، تجدد امثال را مدنظر داشته و به این مطلب در آثار خود نیز اشاره کرده است.^۲ همین امر سبب گردیده تا مرزهای

۱. عابدی، احمد، ریشه‌یابی حرکت جوهری در کتابهای عرفانی، فلسفی، و کلامی متقدم بر صدرالمتألهین، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۳.



این دو قاعده تا حدودی دچار ابهام گردد. در این مقاله سعی شده است در حد وسع از رهگذر بررسی تطبیقی دو مسئله حدود آنها مشخص گردد. آیا ادله حرکت جوهری می‌توانند در اثبات تجدد امثال یا بالعکس اقامه شوند؟ آیا می‌توان مراد عرفا از تجدد امثال را بر حرکت جوهری منطبق نمود؟ بتعبیر دیگر، آیا بنابر نظرات عرفا امکان ایجاد وحدت در مرتبه فی نفسه شیء در حال ایجاد و اعدام امکانپذیر است؟ تا چه میزان این دو قاعده مهم در تعاریف، ادله، مبانی و اشکالات، دارای تفاوت و تشابه هستند؟

۲. مقایسه مفهومی

۱-۲. تعریف واژگانی حرکت جوهری: حرکت در لفظ به معنی جنبش و جنبیدن، در مقابل سکون آمده است. در مورد جوهر هم، واژه substance انگلیسی میانه است که از فرانسه قدیم و آنها هم از لاتین وام گرفته‌اند. اصل آن substare بوده که مشتق از substant و substans است. وجه وصفی معلوم از substare که ترتیبی از sub و stare است، به معنی زیرایست یا راسخ ایستادن (قائم به خود بودن) است. بنابراین با توجه به ریشه‌یابی لغوی، اصل معنای جوهر، با حرکت و تغییر در تعارض است. در واقع حقیقتی است که میان تحولات متعدد کیفی، مکانی و کمی ثابت و پابرجا می‌ماند.^۳

شاید بتوان احتمال داد که معنی کلمه جوهر - که با ترجمه آثار یونانیان به فلسفه اسلامی راه پیدا کرده است - با توجه به اینکه نوعی جمود و نفی حرکت را در ریشه خود دارد، در نرسیدن فلاسفه اسلامی به حرکت جوهری بی‌تأثیر نبوده است. البته اینکه آیا یک لفظ می‌تواند فضایی را ایجاد کند که در پیدایش نظریه‌های علمی تأثیرگذار باشد، موضوعی است که

■ شاید بتوان احتمال داد که معنی کلمه جوهر - که با ترجمه آثار یونانیان به فلسفه اسلامی راه پیدا کرده است - با توجه به اینکه نوعی جمود و نفی حرکت را در ریشه خود دارد، در نرسیدن فلاسفه اسلامی به حرکت جوهری بی‌تأثیر نبوده است.

از بحث این مقاله بیرون است.

۲-۲. تعریف اصطلاحی حرکت جوهری: ارسطو در تعریف حرکت می‌گوید «حرکت کمال اول است برای آنچه که بالقوه است از آن حیث که بالقوه است.»^۴ در این تعریف کمال بمعنی فعلیت بکار رفته است و این مغایر با کمالی است که در اخلاق مطرح است. تعریفهای دیگری نیز در آثار مشائیان آمده که همه به تعریف مذکور قابل ارجاع هستند. بدلیل مواضع مشائیان در مردود دانستن حرکت جوهری، بالطبع تعریفهای آنان نیز برگرفته از حرکت عرضی بوده است. چنانچه بخواهیم از زاویه دید یک مشائنی به تعریف ارسطو بنگریم، تفسیر آن باین نحو است که حرکت عبارتست از کمال اول برای شئی که در جوهر خود ثابت است از آن حیث که در اعراض خود بالقوه می‌باشد. از اینرو ملاصدرا به جستجوی تعریفی می‌رود که بر مبنای اصیل و قویم حرکت جوهری باشد.^۵

۳. نجفی افرا، مهدی، حرکت و زمان در فلسفه، تهران، نشر روزنه، ۱۳۸۲، ص ۷۹.

۴. ارسطو، الطبیعه، ترجمه اسحق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق، ص ۱۶۸.

۵. حسن‌زاده، آملی، حسن، گشتی در حرکت، مرکز نشر جانا، بیتا، ص ۲۱۳.



■ تجلی بلحاظ معنای لغوی بمعنای
وضوح انکشاف و آشکار شدن و از
نهانی و کمون بدر آمدن و مقابل آن
خفاست... این لغت با کشف، قرابت
معنایی فراوانی دارد لکن مابین آنها
تفاوتی نیز ذکر شده چرا که کشف
بیشتر ناظر به مانع می باشد.

سابق بود بکلی معدوم می گردد و در آن لاحق حیات
جدید وجود تازه که مماثل با حیات وجود سابق است
به ما می رسد نه اینکه هستی سابق بدون تغییر، ثابت
و پابرجا مانده باشد. آنچنانکه مولانا سروده است:
از سخن صورت بزاد و باز مرد

موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بیصورتی آمد برون
باز شد کانا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است^۹
این تجدید خلق و نو شدن اختصاص به مادیات
ندارد و در تمام عوالم وجود ساری و جاری است.
سرعت ایجاد و اعدام اشیاء در حد و اندازه‌ی است
که ما از درک و دیدن آن ناتوانیم.

ابن عربی درباره مفهوم خلق و فعل قائل است
که حق در اعیان و مظاهر اشیاء تجلی و ظهور

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، صص
۸۱ و ۶۱.

۷. دایره المعارف تشیع، ج ۴، صص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۸. همایی، جلال الدین، دورساله در فلسفه اسلامی، تهران،
پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵، ص ۵.

۹. مولوی، مثنوی معنوی، تهران، کتابفروشی اسلامیة،
۱۳۷۸ق، دفتر اول، ص ۳۳.

او در بخش‌های مختلف آثار خود تعاریفی از
حرکت ارائه داده است که در همه موارد تقریباً به یک
مفهوم اشاره می کند؛ که همان خروج تدریجی شیء از
قوه به فعل است. از منظر حکمت متعالیه، شیء
بتمامه از قوه به فعل خروج می کند، و بتعبیری خود
اشیاء حرکت مجسم هستند و عالم ماده با جواهر و
اعراضش رو بسوی فعلیت می رود. عبارت ملاصدرا
در تعریف حرکت جوهری چنین است: «الحركة
نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج
منها اليه» و «انها نفس التجدد والانقضاء»^۶.

۲-۳. تعریف تجدد امثال: معنای لغوی «امثال»
بمعنی مثلها، ماندها همتاها آمده است. همچنین
تجدد بمعنی نو شدن، تازه شدن و به نوری و تازگی
گراییدن است. از قاعده تجدد امثال در اصطلاح عرفا
با عناوین گوناگون تعبیر شده است. از جمله این
عناوین عبارتند از: «تبدل امثال، تجدد مظاهر، خلق
جدید، تعاقل امثال، حشر نوین، خلع و لبس، خلق
مدام، ساعت حاضر، قیامت نقد، مرگ و رجعت»^۷.
«تجدد» در این مفهوم مرکب، لزوماً بمعنای افول
امری و جایگزینی امر دیگری که اساساً متفاوت با امر
سابق باشد، نیست. مراد از تجدد در اینجا تحول
استکمالی است، بدین معنا که شیء دائماً در حال
موجود شدن و معدوم گردیدن است و هر لحظه شی
نسبت به حالت و لحظه قبل تجدید می گردد و با
تجلیات گوناگون رو بسوی کمال می رود. بهر روی،
تجدد امثال در معنای اصطلاحی بدین معناست که
وجود و حیات انسانی و همچنین سایر موجودات
امکانی پیوسته و آن بان در تغییر و تبدیل و تازه‌تازه
شدن است و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به
ممکنات می رسد دم بدم و لحظه بلحظه نو می شود و
تغییر می یابد؛ یعنی بنحو «خلع و لبس» آنچه در آن



می‌کند که این امر دائم و پیوسته و لم یزل و لایزال می‌باشد و آنرا نه آغازی است و نه انجامی. بنابراین اشیاء دائم در تغییر مستمر و تحول بی‌درپند و حق هم در هر لحظه و آنی بصورت بیشمار متجلی می‌گردد و هیچگاه این تجلی تکرار نمی‌پذیرد زیرا هر تجلی، خلقی را می‌میراند و خلق جدیدی را می‌آورد.^{۱۰}

برای دور شدن از مغالطه اشتراک لفظ در اینجا تذکر می‌دهیم که قاعده تجدد امثال در عرفان غیر از مسئله کلامی مورد اعتقاد اشاعره در مبحث جواهر و اعراض است، یعنی قاعده «العرض لایقی زمانین». هر چند که این مسئله نیز در میان متکلمان باصطلاح تجدد امثال معروف است اما مفهوم و مصداق آن اخص و محدودتر از اصطلاح تجدد امثال عرفاست. متکلمان جواهر و اجسام عالم را ثابت می‌دانند اما درباره اعراض قایلند که در دو زمان یک عرض بحال خود باقی نمی‌ماند، در حالیکه عرفا معتقدند مجموع عالم با جواهر و اعراضش در دو لحظه به یک حالت باقی نمی‌ماند.

۲-۴. تعریف تجلی: تجلی با تجدد امثال رابطه تنگاتنگی دارد و بعنوان مبنای آن شناخته می‌شود و عدم ذکر آن باعث افزایش ابهاماتی درباره مسئله مورد بحث خواهد شد.

تجلی بلحاظ معنای لغوی بمعنای وضوح انکشاف و آشکار شدن و از نهانی و کمون بدر آمدن و مقابل آن خفاست... این لغت با کشف، قرابت معنایی فراوانی دارد لکن مابین آنها تفاوتی نیز ذکر شده چرا که کشف بیشتر ناظر به مانع می‌باشد.^{۱۱}

تجلی بمعنای اصطلاحی به «آنچه از انوار غیوب

الهی که بر قلوب آشکار شود» تعریف شده است.^{۱۲} بین مفهوم تجلی و تجدد امثال بلحاظ لغوی و اصطلاحی تفاوت وجود دارد. بلحاظ لغوی تجدد امثال در مقابل سکون و ثبات قرار می‌گیرد، در حالیکه تجلی در مقابل مفهوم خفاست. معنای تجلی بلحاظ شمول، اعم از معنای تجدد امثال است زیرا تجلی شامل عالم الله نیز می‌شود و عرفا مرتبه احدیت و واحدیت حق تعالی را نیز علاوه بر ماسوی الله متصف به تجلی می‌دانند در حالیکه مفهوم تجدد امثال فقط ماسوی الله را شامل می‌شود.

تجلی در نظرگاه عرفا مبنای تجدد امثال است بدین معنا که اگر از عارف سؤال کنیم علامت و نشانه تجلی خداوندی چیست در جواب می‌گوید: ایجاد و اعدام عالم هستی، که همان تجدد امثال است.

۲-۵. تفاوت تجدد امثال و حرکت جوهری بلحاظ مفهومی:

می‌توان مابین این دو قاعده از چند جهت فرق گذاشت:

۱. موضوع تجدد امثال، نفس وجود است اما موضوع حرکت جوهری هیولی یا ماده است؛

۲. تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجردات و مادیات، اما حرکت جوهری مختص به عالم ماده است؛

۳. تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود، اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض

۱۰. خواجوی، محمد، ترجمه فتوحات مکیه، مقدمه جلد ۱، تهران، نشر ایران مصور، ۱۳۸۱، ص ۶۱.

۱۱. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، ۷۰-۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۰۸ و ۱۱۰.

۱۲. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، با تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۲۶.

تابع جواهرند.^{۱۳}

حرکت جوهری نیز بی آغاز است. زمان مقدار حرکت جوهری است و هیچ چیزی بر حرکت و زمان تقدم زمانی ندارد، چنانکه با برهان نشان می‌دهد که معتقد برخلاف این مطلب، جز دور و تسلسل بیحاصل چیز دیگری نصیصش نمی‌شود.^{۱۴}

حرکت و زمان توأمانند و ملاصدرا زمان را مقدار حرکت می‌داند و چون زمان بی آغاز و قدیم است در نتیجه حرکت جوهری نیز آغاز نخواهد داشت. بنابراین حرکت جوهری در کل عالم (اصل حرکت) و نه بحسب اجزاء عالم، قدیم است و آغاز و پایانی ندارد. عرفا نیز بر این امر صحه گذاشته‌اند چنانکه در کتاب جامع الاسرار آمده:

بدان فعل خداوند عبارت است از صدور موجودات هم بنحو اجمالی و هم بنحو تفصیلی و هم بلحاظ غیب و شهادت که از ازل تا به ابد صدور غیر منقطع را در بر خواهد داشت همانطور که خداوند در کتاب کریم می‌فرماید «کلّ یوم هو فی شأن».^{۱۵}

۳. مبانی حرکت جوهری و تجدد امثال

۱-۳. حرکت جوهری بر سه مبنای اصلی استوار است:
۱. اشتراک معنوی مفهوم وجود: در بحث اشتراک معنوی وجود بدنبال این هستیم که آیا در ذهن ما یک مفهوم یگانه تحقق دارد که واقعیتها را با انواع و اقسام گوناگونی که دارند فرا می‌گیرد و بر همه آنها قابل انطباق است، یا اینکه چنین مفهومی

۱۳. همایی، دورساله در فلسفه اسلامی، ص ۱۵.

۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۱۵. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴.

۴. این تفاوت را می‌توان بلحاظ غایت و پایان قرار داد: حرکتهایی که در اجزاء عالم ماده و حرکتی که در کل عالم ماده جریان دارد، دارای پایان است اما در تجدد امثال نمی‌توان پایانی تصور کرد. دلیل این امر هم آنست که حرکتهای جوهری ناشی از وجود قوه در اشیاء است که بسمت کمال خود پیش می‌رود و با گذشت هر لحظه از حرکت، قوه آن کم و کمتر شده و بر فعلیت آن افزوده می‌شود و هنگامیکه موصول، موصول بالفعل شود و به غایت خود برسد وصف حرکت از آن نفی گشته و متحرک ثابت می‌گردد اما در تجدد امثال چون فاعل و منشأ آن اسماء الهی است هیچگاه پایان نمی‌پذیرد. این مطلب بیانگر خصوصیت اشتدادی بودن حرکت جوهری بخلاف تجدد امثال است.

۲-۶. تشابه تجدد امثال و حرکت جوهری: ۱. اولین شباهت میان ایندو نفی استقرار و سکون از عالم است. اگرچه هر دو با چشم ظاهری دیده نمی‌شود، اما بواسطه علایم می‌توان آنها را دریافت در حرکت جوهری چون ما حس جوهریاب نداریم در اثر تحلیل عقلی به آن پی می‌بریم و در تجدد امثال بدلیل سرعت تجلی حق تعالی دچار خطای توهم شده و همه چیز را ثابت می‌بینیم و درک آن از طریق شهود امکانپذیر است.

۲. گفته شد ایندو مفهوم بلحاظ غایت و پایان متفاوت هستند؛ اما از نظر نقطه شروع و سرآغاز چطور؟

هر دو بلحاظ شروع، نقطه آغاز نداشته و همیشگی بوده‌اند. در تجدد امثال این امر مشخص است چه اینکه خدا همیشه در تجلی است اما درباره مفهوم دیگر بنا بر نظرات ملاصدرا در باب حرکت و زمان،



در ذهن ما وجود ندارد.

جایگاه این بحث از اهمیت سرشاری برخوردار است زیرا که اثبات دو امر بسیار مهم یعنی اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، بر آن مبتنی است و این از آن روست که اشتراک معنوی وجود در سلسله مقدمات استدلالهایی که برای اثبات ایندو امر اقامه شده، قرار گرفته است. مرحوم علامه طباطبائی در *بداية الحكمة* سه استدلال بر اشتراک معنوی مفهوم وجود اقامه می‌کند.^{۱۶}

۲. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت: اصالت در مقابل اعتباریت یعنی آنچه‌یزی که در ماورای ذهن ما متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی و وجود» است و معنای اعتباری بودن ماهیت نیز اینست که ماهیت حد وجود و یک قالب ذهنی است که از وجودات خارجی انتزاع می‌گردد.

۳. تشکیک حقیقت وجود: همچنانکه واقعیت خارجی خود امری انکارناپذیر است، کثرت آن نیز بدیهی است.

در مشرب حکمت متعالیه کثرت پذیرفته شده؛ هم وجودها کثیرند و هم موجودات ولی نه کثرت محض، بلکه کثرتی سازگار با وحدت و وحدتی سازگار با کثرت، کثرتی که عین حقیقت وجود است و وحدتی که آن نیز عین حقیقت وجود است. پس حقیقت وجود، واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد.^{۱۷}

پس حرکت جوهری عبارتست از یک وجود دارای مراتب شدت و ضعف که بواسطه حرکت جوهری و سیلان ذاتی از مراتب ضعیف بسوی مراتب شدید پیش می‌رود؛ بدین معنی که از قوه به فعلیت خارج

■ حرکت و زمان توأمانند و ملاصدرا زمان را مقدار حرکت می‌داند و چون زمان بی‌آغاز و قدیم است در نتیجه حرکت جوهری نیز آغاز نخواهد داشت. بنابراین حرکت جوهری در کل عالم (اصل حرکت) و نه بحسب اجزاء عالم، قدیم است و آغاز و پایانی ندارد.

می‌گردد و تا زمانی که قوه به فعلیت کامل تبدیل نگردد، حرکت ادامه خواهد داشت. اگر مبنای اول را نپذیریم نوبت به مبنای دوم یعنی اصالت وجود نمی‌رسد. همچنین اگر اصالت وجود را نپذیریم جایی برای اثبات تشکیک حقیقت وجود نمی‌ماند.

بنا بر همین اصل ملاصدرا نظریه شیخ اشراق را که قایل به تشکیک در ماهیت است، مردود می‌شمارد چون لازمه حرف شیخ اشراق اصالت ماهیت است بدین معنا که کمال و شدت و ضعف را به ماهیت انتساب دهیم. بهر حال ملاصدرا اصل نظر شیخ اشراق را مبنی بر اینکه تفاوت و امتیاز به نقص و کمال و شدت و ضعف باشد، می‌پذیرد اما آن را به وجود نسبت می‌دهد، چون به اصالت وجود قایل است و سپس بدنبال آن به تشکیک حقیقت وجود نیز منتقل می‌شود.^{۱۸}

۳-۲. مبنای تجدد امثال: از این نظر که در عرفان به مفهوم بهایی نمی‌دهند، ما اشتراک معنوی مفهوم وجود را بعنوان مبنای تجدد امثال نمی‌آوریم اما

۱۶. نک: طباطبائی، سید محمدحسین، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰، ص ۱۲.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۳.
۱۸. مطهری، مرتضی. *مقالات فلسفی*، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۷۰، ص ۴۹.

بهرحال این مطلب، لازمه اعتقادات عرفاست. مبانی
تجدد امثال عبارتند از:

۱. اصالت وجود؛^{۱۹}

۲. وحدت شخصی وجود: در دیدگاه عرفا وجود
در اصل یک حقیقت واحد واجب منزله از همه
اعتبارات وهمی و عقلی و عینی و ذهنی است و این
حقیقت واحد، همان ذات پاک حضرت حق است و
موجود حقیقی در جهان عینی همین حقیقت
می باشد و بس.

همه موجودات و مخلوقات خارجی تنها
بعنوان مظاهر، مجالی و تجلیات حضرت حق
بشمار می آیند. در حقیقت این مظاهر و مجالی
چیزی جدای از حق در مقابل او نیستند بلکه
تنها از لحاظ ظهور آن حقیقت این نسبتها برقرار
می گردند و گرنه از جهت بطون آن حقیقت
تمامی این کثرات و اعتبارات فانی و معدوم
می باشند. جلوه آن حقیقت واحد، در واقع
چیزی جدا از آن حقیقت نبوده، آئینه آرا و
آئینه یکی بیش نیست.^{۲۰}

بنابر نظر فلاسفه قبل از ملاصدرا، کثرت موجودات
خارجی امری بدیهی و غیرقابل انکار است. اما عرفا
برخلاف آنها هیچ نوع کثرتی در حقیقت وجود قایل
نیستند.

در قبول کثرت خارجی عرفا با فلاسفه هم‌رأی
هستند با این تفاوت که حکما موجودات را
کثیر می دانند ولی عرفا موجود را واحد و مجالی
و مظاهر آن را کثیر می دانند. پس عالم هستی
را خداوند و پرتوها و اظلال او تشکیل داده
است.^{۲۱}

وحدت وجود متمایز از وحدت شهود است.
وحدت شهود در اثر یک پاکی و اخلاص درونی است،

که عارف جهان متکثر را متحد و واحد می بیند، اما
وحدت شخصی وجود یک بحث و اعتقاد نظری است
که هر کس می تواند داشته باشد؛ البته هر دو در شخص
واحد قابل جمعند.

افزون بر مبانی گفته شده می توان به دو مبنای دیگر
نیز اشاره کرد. بطور کلی قبل از ورود به مبحث حرکت
در فلسفه، بحث قوه و فعل را مطرح می کنند و تغییرات
و دگرگونیهای عالم ماده را با وجود همین بحث تبیین
می نمایند. حرکت از وجود همین قوه‌هایی است که
رو بسوی فعلیت می برند. بنابراین حرکت جوهری
مبتنی بر تجلی است که آن هم ناشی از اسماء نامتناهی
خداوند می باشد. علت اینکه ما ایندو را در میان سه
مبنای قبلی مطرح نکردیم اینست که اینها در وجود
آنها مندرجند. تشکیک وجود بنحوی مبین بحث
قوه و فعل و وحدت شخصی وجود مبین تجلی
است.

۴. ادله و اشکالات حرکت جوهری

در اینجا بنحو اختصار به ادله و مهمترین اشکالات
نظریه حرکت جوهری می پردازیم. بر حرکت جوهری
براهین زیر اقامه گشته است:

برهان اول: علیت طبیعت برای عرض بنا بر آنچه
صدرالمتألهین در شواهد الربوبیه بیان کرده است،
مقدمات این برهان عبارت است از:

صغری: حرکت امری متجدد و متغیر است و علت
امر متجدد هم باید متجدد باشد.

کبری: علت حرکت، طبیعت است.

۱۹. که قبلاً به آن اشاره شد.

۲۰. یثربی، سید بحیی، عرفان نظری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰،
ص ۲۸۸.

۲۱. مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.



صغری: وجود عرض، تابع وجود جوهر و از مراتب آن بشمار می‌رود.

کبری: وجود عرض، وجود لغیره است. نتیجه: چون وجود تابع (عرض) متغیر است، پس وجود متبوع (جوهر) هم متغیر خواهد بود.^{۲۲}

در این برهان تکیه بر اینست که وجود عرض وجودی انضمامی در کنار جوهر نیست. ایندو در واقع دو مرتبه از یک وجودند. یک وجود است که از

مرتبه‌ای از آن، ماهیت جوهر و از مرتبه دیگر **بطور کلی**

قبل از ورود به مبحث آن ماهیت عرض انتزاع می‌گردد و

این بدین سبب است که وجود

فعل را مطرح می‌کنند و تغییرات و

وجود لغیره برای

موضوع خود

است. پس

می‌توان گفت چون

جوهر حرکت کرده در مرتبه

بعد اعراض هم حرکت می‌کنند.

برهان سوم:^{۲۵} فهم این برهان مبتنی بر

درک صحیح از هویت زمان است. از نظر

صدرالمتألهین هستی موجودات مادی بگونه‌ی است

که آنها را زمانمند می‌کند، همچنانکه همین هستی

آنها را مکانمند نیز می‌کند.

زمانمندی اجسام نشانه نوعی امتداد در هستی

آنهاست. درست بهمانگونه که مکانمندی آنها نیز

۲۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۱.

۲۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص

۴۸.

۲۴. ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح الحکمة، قم، انتشارات

اشراق، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳،

فصل ۳۳.

نتیجه: طبیعت (ذات شیء) متحرک است.^{۲۳}

اثبات صغری: وجود حرکت عین تغیر است؛

نسبت به اجزاء آینده متجدد و نسبت به اجزاء گذشته

منقضی است. علت متحرک باید خود متحرک باشد

زیرا اگر علت آن را ثابت بدانیم چون اجزاء معلول

آن هستند باید با وجود علت، معلول هم وجود پیدا

کند؛ در نتیجه باید اجزاء معدوم شده و اجزاء متجدد

آینده همه با هم در ظرف وجود علت موجود

باشند و این یعنی سکون و عدم حرکت.

همچنین اگر بگوییم برخی افراد

اکنون حاصل و برخی دیگر

بعداً حاصل خواهند

گشت، تخلف

معلول از علت

تامه پیش می‌آید

که امری باطل است.

اثبات کبری: منظور از علت

در کبری، علت مباشر و قریب است.

علت مباشر حرکت نمی‌تواند عقل باشد

بدلیل آنکه عقل ثابت است و هیچ حرکتی ندارد

و چنانکه گفتیم ثابت نمی‌تواند علت متحرک باشد.

بدلیل تبعیت و وابستگی اعراض به جسم، آنها نیز

نمی‌توانند بعنوان علت مطرح شوند. در مورد جسم

نیز وضع به همین منوال است چون جسم قابل

حرکت است و قابل و فاعل نمی‌توانند یکی باشند.

تنها عاملی که می‌ماند نفس است که نه از حیث

ذاتش که ثابت است بلکه از حیث تعلق آن به بدن و

از حیث افعالش که امکان تکامل دارد، می‌تواند علت

حرکت باشد. منظور از طبیعت همین است.

برهان دوم: رابطه وجودی جوهر و عرض:^{۲۳}

مقدمات این برهان بصورت زیر تنظیم می‌گردند:



■ برخی طبایع مستخر فاعل ارادی هستند مانند قوای پخش شده در عضلات حیوان. پس اینها تابع اراده آن نفس هستند اما سایر طبایع افعالشان منوط به حصول شرایطی مانند وجود مواد خارجی، اوضاع خاص و رفع شدن موانع است. پس طبیعت، مقتضی حرکات عرضی است نه اینکه علت تامه برای آن باشد.



نشانه نوعی امتداد دیگر در هستی آنهاست، موجودی که ذاتاً زمانمند است، موجودی است که عمقاً در گذر است یعنی وجودی سیال و جاری دارد نه وجودی ایستاده در زیر سایبان زمان. حوادثند که ترتیب دارند و آنگاه زمان از ترتیب ذاتی آنها اتخاذ می‌شود نه اینکه حوادث بر حسب زمان ترتیب می‌یابند. در تحلیل ملاصدرا اجسام دو کشش دارند: یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان. کشش مکانی موجد سه بعد هندسی است و کشش زمانی زاینده تقدم و تأخر زمانی است و منبعث از سیلان درونی کاینات مادی.^{۲۶} حاصل برهان ملاصدرا در قالب مقدمات زیر قابل ارائه است:

صغری: هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است؛
کبری: هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود است؛

نتیجه: وجود جوهر مادی، تدریجی، یعنی دارای حرکت خواهد بود.

مقدمه اول مورد بحث قرار گرفت. توضیح مقدمه دوم از اینقرار است که زمان امری گذرست و اجزا بالقوه آن متوالیاً بوجود می‌آید و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی‌یابد، در عین حال که مجموع اجزاء

بالقوه آن وجود واحدی دارند. با توجه به حقیقت زمان بآسانی می‌توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجود تدریجی الحصول و اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن، قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچگاه دو جزء زمان آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

صدرالمآلهین می‌خواهد بگوید جوهر مادی همچنانکه دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است، دارای کمیت متصل دیگری بنام زمان نیز هست و همانگونه که امتدادهای دفعی الحصول آن، اوصاف ذاتی وجودش بشمار می‌روند و وجود منحاز از وجود جوهر مادی ندارند همچنین امتداد تدریجی الحصول آن، وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برای آنست.^{۲۷}

تقریرات مختلف از براهین حرکت جوهری که بعنوان و شماره‌های مختلفی ذکر شده همه به این سه دلیل قابل تحویل هستند. علامه طباطبایی براهین حرکت جوهری را دو برهان اول و دوم می‌داند و بحث زمان را بعنوان فصلی مستقل از حرکت جوهری و براهین آنها مطرح می‌کند.^{۲۸} اگرچه برهان سوم بنحوی در برهان دوم مندرج است اما تفکیک آنها بنظر بهتر است زیرا بلحاظ عقلی گاهی بر شیء اخص عوارض و ویژگیهایی حمل می‌شود که در شیء اعم از آنها خبری نیست. بعنوان مثال اگرچه انسان حیوان است و مندرج در آن می‌باشد اما بر همین انسان فصل ناطق حمل می‌شود در حالیکه فصل حیوان ناطق نیست.

۲۶. سروش، عبدالکریم، نهاد ناآرام جهان، تهران، مؤسسه صراط، ۱۳۷۹، ص ۴۱ و ۴۲.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۳۵ - ۳۳۶.

۲۸. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲، ص ۲۶۸.



این مطلب در بحث اشکالات روشن خواهد شد.

۴-۴. اشکالات وارد بر حرکت جوهری

بر حرکت جوهری و دلایل آن اشکالاتی وارد کرده‌اند که ما در این بین به سه اشکال بسیار مهم اشاره می‌کنیم.

اشکال مختص به برهان اول: اگر طبیعت جوهر ذاتاً متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض ساکن و بی‌تحرک هستند؟ چرا نتوان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت حرکت جوهری دانست؟ ممکن است در دفع این شبهه گفته شود که طبیعت جوهری، علت تامه حرکت نیست بلکه تأثیر آن منوط به شرائط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی محقق می‌شود و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی است، هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد. برخلاف سکون که امر عدمی است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل بحساب آورد.

برخی طبایع مسخر فاعل ارادی هستند مانند قوای پخش‌شده در عضلات حیوان. پس اینها تابع اراده آن نفس هستند اما سایر طبایع افعالشان منوط به حصول شرایطی مانند وجود مواد خارجی، اوضاع خاص و رفع شدن موانع است. پس طبیعت، مقتضی حرکات عرضی است نه اینکه علت تامه برای آن باشد. اما در اینجا مشکلی وجود دارد که دفع آن مشکلتر از قبلی است و آن عدم ثبوت حرکات عرضی در همه اجسام بنحو ضروری است؛ یعنی بطور ضروری و بدیهی برخی از اعراض ثبوت دارند و اینطور نیست که همیشه در حال حرکت باشند. در نتیجه آنچه که با این بیان ثابت می‌شود وجود حرکت جوهری فی‌الجمله است مگر اینکه گفته شود امکان حرکات عرضی در همه اجسام برای اثبات مبدأ برای آن حرکات

کافی است و این اجازه می‌دهد که آن حرکت ممکن‌الوقوع را بنا بر فرض تحقق به آن مبدأ نسبت دهیم یا اینکه بگوییم طبایع امثالند پس حکم امثال هم واحد خواهد بود.^{۲۹}

اشکال مختص به برهان دوم: در برهان دوم چنانکه ملاحظه می‌شود بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده، بلکه اعراض نمودها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند. این مطلب درباره کمیتهای متصل، قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادهای موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نیست و می‌توان آنرا در کیفیتهای مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنانکه بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشأ برخی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان از شئون وجود جوهر بشمار آورد که بازگشت آنها به کمیات متصل است. اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه «اعراض خارجی» هستند هر چند بیک معنی نمودها و داده‌هایی از نفس بشمار می‌روند ولی وجود آنها عین نفس نیست بلکه نوعی اتحاد (ونه وحدت) میان آنها با نفس برقرار است و از این‌روی جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.^{۳۰}

از اینجا روشن می‌شود که متقنترین دلایل حرکت جوهری برهان سوم است و هیچ اشکالی درباره آن بنظر نمی‌رسد.

اشکال سوم: ابن‌سینا می‌گوید هر حرکتی موضوع و متحرک لازم دارد. موضوع باید از فعلیت برخوردار باشد و قوه محض نمی‌تواند موضوع حرکت قرار گیرد. اگر جوهر متحرک تا تحقق جوهر دوم از بین نرفته

۲۹. مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، ص ۳۰۶ - ۳۰۷.

۳۰. همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۲۵.



باشد، تغییر در جوهر نبوده بلکه در احوال و اعراض بوده است. بر این اساس که ذات جوهر تغییر کند در هر لحظه صورت جوهری بطور دفعی فاسد شده و بجای آن صورت دیگری یکباره حادث می شود. بنابراین در هر آنی از آنات زمان حرکتی جوهری موجود خواهد شد که با جوهر آن قبل و بعد تفاوت دارد و این جواهر اموری متمایز هستند که هر یک بعد از تباهی صورت قبل بنحو دفعی کاین می شوند. پس باید اعتراف کرد که حرکت در جوهر بسبب عدم بقای موضوع ممکن نیست و همه این دگرگونی و تبدلات صور یکباره و دفعی است و فلاسفه اینگونه تغییر و انتقال صور را کون و فساد گویند.^{۳۱}

پاسخ: بنابر نظرات ملاصدرا وقتی حرکت و متحرک یگانگی داشته باشند، حرکت نیازمند به موضوع نیست. اینکه گفته می شود موضوع حرکت باید از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل باشد در حرکات عرضیه صادق است اما در حرکات جوهری فاعل و قابل با یک وجود موجودند و تفکیک آنها در تحلیل عقلی امکانپذیر است. از اینرو ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است.

ثانیاً اگر حرکت نیازمند موضوع باشد، موضوع آن ماده با طبیعت صورت است چنانکه در حرکات کمی و کیفی و مانند آنها ماده با کیفیت و کمیت مبهمه از تشخص برخوردار بوده و همین برای وحدت موضوع کافی است. ثالثاً وجود موضوع برای حفظ وحدت در حرکت است در حالیکه خود وجود در تمام مراتب حرکت از حقیقت شخصی واحد برخوردار است که ضامن وحدت آنست.^{۳۲}

البته پاسخ دیگری نیز می توان داد، که بگوییم حرکت جوهری نیاز به موضوع دارد اما موضوعی که خود متناسب با آن است؛ یعنی موضوع دارد اما

■ عرفا قایلند که هر اسم از اسماء الهی، حکومت و دولتی مخصوص بخود دارد که احکام این اسماء بر موجودات عالم جاری می شود بدلیل آنکه اسماء الهی مبرای از تعطیل می باشد و تعطیل اسماء هم مستلزم ایجاد قوه و ایجاد قوه ترکیب ذات از قوه و فعل و آن هم امکان واجب الوجود را در پی خواهد داشت.

موضوعی که خود متناسب با آن است یعنی موضوع غیر ثابت که همان وجود سیال شیء است و بدلیل اتصال حرکت و نیز مساوق بودن وجود و وحدت و همچنین مساوق بودن وحدت اشتدادی با وحدت شخصی، وحدت شیء متحرک حفظ خواهد شد.

۵. ادله و اشکالات تجدد امثال

براهین و ادله عرفا بر تجدد امثال را می توان به دو گونه بخش کرد: (۱) ادله نقلی (۲) ادله عقلی.

۱-۵. ادله نقلی: در اینجا عرفا آیات دلالت کننده بر عدم سکون را دستاویز خود قرار می دهند و آنها را بر تجدد امثال بار می کنند. از جمله آیاتی که مورد نظر عرفا قرار گرفته، آیه مبارکه سوره الرحمن است که خداوند متعال می فرماید: «تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند از او تقاضا می کنند و او هر روز در شأن و کاری است».^{۳۳} در این آیه بیان شده که خدا دایم در حال انجام کاری جدید و نو است.

در تجدید امثال هم اهل دل برآنند که تجلیات

۳۱. ابن سینا، الشفاء، قم، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ص ۴۳.

۳۲. نجفی افرا، حرکت و زمان در فلسفه، ص ۱۰۱.

۳۳. الرحمن / ۲۹.



الهی بطور دایم و پایان ناپذیر است و هیچ تکراری در تجلیات رخ نمی دهد. بدین جهت قیصری از این آیه استفاده کرده و آن را بعنوان دلیل نقلی بر تجدد امثال ذکر می کند، با این بیان که خدا بر طبق این آیه در هر لحظه در انجام کاری نو است، چون تحصیل حاصل هم محال است پس خدا با اسماء مقتضی ایجاد، ایجاد می کند و با اسماء مقتضی عدم، معدوم می گرداند و اینها با هم متفاوتند. یعنی بین وجود قبلی و وجود بعدی تفاوت است در غیر اینصورت اگر بخواهد پس از اعدام، به چیزی همان وجود قبلی را دهد، این تحصیل حاصل و محال است.^{۳۴}

۲-۵. دلایل عقلی: عرفا از راه اقتضاء اسماء متضاد و حکومت اسماء الهی بر موجودات، تجدد امثال را مستدل می کنند. اسماء خداوند سبحان بر سه دسته اند: اسماء ذات، صفات و افعال اگرچه همه اسماء، اسم ذاتند اما باعتبار ظهور ذات در آنها اسم ذات، باعتبار ظهور صفات در آنها اسم صفات و باعتبار ظهور افعال در آنها با عنوان اسماء افعال نامیده می شوند. عرفا قایلند که هر اسم از اسماء الهی، حکومت و دولتی مخصوص بخود دارد که احکام این اسماء بر موجودات عالم جاری می شود بدلیل آنکه اسماء الهی مبرای از تعطیل می باشد و تعطیل اسماء هم مستلزم ایجاد قوه و ایجاد قوه ترکیب ذات از قوه و فعل و آن هم امکان واجب الوجود را در پی خواهد داشت. پس دولت و حکومت هر اسمی باید در عالم ظاهر شود. یکی از اسماء خداوند ممیت، قهار و ... است. بنابر اسم ممیت خداوند اشیاء عالم را معدوم و منهدم می کند و بنابر اقتضای اسم دیگری همانند محیی یا الرحمان آنها را وجود می دهد و این امر دائماً ادامه می یابد و تجلیات اسماء الهی هم پایان ناپذیر است. بنابر این مبنا ماسوی الله در حال ایجاد و اعدام

است.^{۳۵}

۳-۵. اشکالات وارد شده بر تجدد امثال

تجدد امثال قاعده‌ی عرفانی است و اشکالاتی که بر آن وارد می شود شاید با مبانی فلسفه قابل حل نباشد اما با مبانی عرفانی قابل پاسخ هستند. چنانکه گفتیم مهمترین اشکال حرکت جوهری دغدغه حفظ وحدت موضوع حرکت در اثناء حرکت بود. درباره تجدد امثال نیز وضع بهمین منوال است.

۱. اشکال اول: براساس تجدد امثال تمام عالم، اعم از جواهر و اعراض، همه در حال ایجاد و اعدام هستند. مابه‌الاشتراک شیئی که در یک لحظه معدوم و در لحظه دیگر موجود می شود چیست؟ چگونه بر آن اطلاق یک شیء می کنیم؟ معیار و ملاک ثابت بودن شیء در لحظه ایجاد و در لحظه بعد یعنی اعدام چیست؟

پاسخ: با توجه به سخنان عرفا به دو صورت می توان به شبهه بالا پاسخ داد:

صورت اول: عرفا در عالم هستی قایل به مراتب هستند. ژرفترین مرتبه هستی که کسی را بدانجا راهی نیست و مورد بحث و تفکر قرار نمی گیرد و ثمره اولین و آخرین تلاش علم در آنجا جز نمی دانم و سکوت نیست، مرتبه ذات من حیث هی هی است. که خداوند هیچ تعینی در این مرتبه ندارد. از این مرتبه که گذر کنیم خداوند اولین تجلی و تنزل خود را محقق می کند که بر آن مرتبه احدیت اطلاق می کنند. در این مرتبه خداوند باعتبار تجلی و تنزل متعلق علم و ادراک قرار می گیرد. ذات در مقام شهود و در سکوت اسماء و صفات دو نوع جلوه دارد: یکی مشاهده خود در

۳۴. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار،

۱۳۶۳، ص ۳۶۰.

۳۵. همان، ص ۳۶۰.

■ وحدت وجود منبسط وحدت حقه ظلیه است نه وحدت اضافی و عددی؛ وحدتی که همه کثرات را پوشش می‌دهد و همه کثرات نقش و نگار این وجود واحد هستند. بنابراین همه موجودات مجرد و مادی که از رهگذر تجدد امثال در حال ایجاد و اعدام می‌باشند بوجود واحد جمعی، در وجود منبسط که ظرف آن سرمد است حضور دارند و همین حافظ وحدت آنهاست.

حالتی که جامع کلیه شئون الاهی و کونیه و واجد کلیه صفات کمالیه و اسمائیه و صور کلیه منبعث از اسماء و صفات مستجن در باطن و مکنون غیب وجود بنحو رویه المفصل مجملاً بر وجه کلی بدون امتیاز صفات و اسماء از ذات و بدون ملاحظه امتیاز اسماء از مظاهر اسماء است. ذات باین اعتبار را مرتبه احدیت گویند.^{۳۶} اگر ذات را متصف به جمیع صفات کمالی اعتبار کنیم مرتبه واحدیت، ظل، صورت و تفصیل مقام احدیت است. در احدیت از کثرت نسبی اثری نبود، اما در مرتبه واحدیت کثرت نسبی (کثرت اسماء و صفات) که اساس کثرت خارجی است، تحقق دارد.^{۳۷}

ذات حق تعالی در کسوت اسماء و صفات بوسیله فیض اقدس باعث ظهور صور کلیه و اسماء و صفات از مظاهر خلقیه، در عرصه علم می‌گردد.^{۳۸} پس از این مرتبه بواسطه فیض مقدس که مترتب بر فیض اقدس است. این اسماء و صفات و اعیان و لوازم آنها در عالم خارج تحقق می‌یابد. از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی و وجود منبسط شده است. با توجه به این الگو، عالم خارج تابع مرتبه واحدیت حق می‌باشد. عبارت دیگر نقشه معماری عالم را در مرتبه واحدیت

می‌توان جستجو نمود.

با توجه به این مقدمه می‌توان گفت اگرچه کون و فساد در عالم هستی جریان دارد و اشیاء عالم دائماً موجود و معدوم می‌گردند اما همه این موجودات حقیقت و وجودی علمی در مرتبه واحدیت و حضرت علم دارند که ثابت و بدون حرکت است. بنابراین خداوند بواسطه حقیقت و وجه ثابت علمی اشیاء، وجه در حال حرکت و متغیر آنها را وحدت می‌بخشد باینگونه که خداوند از روی الگوی علمی و حقایق اشیاء در علم خود، عالم را صورتگری می‌کند و با توجه به آن حقیقت ثابت دائماً در تجلی اشیاء می‌باشد.

صورت دوم: از طریق وجود منبسط می‌توان وحدت اشیاء را حفظ نمود. وجود منبسط مرتبه تعین یافتن خداست در مرتبه خلق نه در مرتبه ذات. سعه وجودی و احاطه سریانی وجود منبسط در عالم بمانند سریان نفس در قوا و جوارح است.

وجود عام از طرفی بسبب بساطت ذاتی خود - که اگر تقدیش به نسبت عموم نمی‌بود عیناً همانند حق اول تعالی بود - صحت صدور از او را دارد و از طرف دیگر به سبب نسبت عمومش یعنی نسبت به هر ماهیتی که قابلیت وجود دارد - اعم از عقل اول و ماهیات بیشمار دیگر - می‌تواند رابطه آنها با وجود مطلق باشد (مطلقاً که به مطلق بودن مقید شده است) چرا که عموم در واقع مربوط به نسبت

۳۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، تعلیقات بر رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۶.

۳۷. همان، ص ۵۶.

۳۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، قاهره، المكتبة العربیة،

۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۹۷.



وحدت وجود منبسط وحدت حقّه ظلیه است نه وحدت اضافی و عددی؛ وحدتی که همه کثرات را پوشش می‌دهد و همه کثرات نقش و نگار این وجود واحد هستند. بنابراین همه موجودات مجرد و مادی که از رهگذر تجدد امثال در حال ایجاد و اعدام می‌باشند بوجود واحد جمعی، در وجود منبسط که ظرف آن سرمد است حضور دارند و همین حافظ وحدت آنهاست.

۲. اشکال دوم: چگونه عرفا قایلند که عالم موجودات مشمول کون و فساد قرار می‌گیرد در حالیکه مجردات ازلی و ابدی هستند؟ این مسئله‌ی است که عرفا راه‌حلی برای آن ندارند.

اما بنا بر حکمت متعالیه - که عالم مجردات و عالم عقول را جزء صقع ربوبی می‌داند^{۳۹} یعنی آن را واجب بوجوب حق دانسته و از جرگه عالم امکان خارج می‌کند - مشکلی پیش نمی‌آید.

۶. طرح سؤال بسیار اساسی

چنانکه دیدیم وحدت شیء متحرک در حرکت جوهری در مرتبه فی نفسه خود شیء قابل تأمین بود باین معنا که اتصال حرکت را عامل حفظ وحدت آن بدانیم یا ملاک وحدت، وجود شیء متحرک باشد که بدلیل مساوق بودن وحدت و وجود وحدت آن شیء تأمین می‌گردد و یا اینکه بگوییم وحدت اشتدادی شیء متحرک که مساوق با وحدت شخصی آنست ملاک وحدت است. بهرحال تمام سخنان بالا یک چیز را بیان می‌کند و برگشت همه آنها به یک چیز است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا عرفا در مسئله تجدد امثال در پی آن نبوده‌اند که وحدت و حافظی در مرتبه خود اشیاء فراهم کنند علاوه بر

وحدتی که در مرتبه واحدیت و وجود منبسط مطرح کرده‌اند. بعبارت دیگر آیا وحدت در مرتبه فی نفسه شیء که در حال تجلی دایم در قالب وجود و عدم است امکانپذیر است یا خیر؟ سودمند است تا اهمیت این سؤال بسیار مهم را قدری نشان دهیم.

اگر پاسخ به سؤال بالا مثبت باشد ادعای ملاصدرا مبنی بر تأسیس حرکت جوهری بنحو نظام‌مند فلسفی تا حدودی قابل خدشه می‌گردد چون عرفا حرکت جوهری را با نام دیگری در آثار خود مطرح کرده‌اند. افزون بر این، برخی اعدام و فساد مطرح شده در کتب و آثار عرفا را به امکان ذاتی و عدم وجوب وجود در مرتبه ذات اشیاء تفسیر می‌کنند که چون عدم مجامع است، با وجود قابل جمع است. بنابراین وقتی می‌گوییم عالم، در حال ایجاد دایم است نظر به وجوب غیری آن می‌کنیم و هنگامیکه می‌گوییم عالم دایماً در حال اعدام است نظر به امکان ذاتی آن.

با این تفسیر شاید بتوان وحدت شیء متحرک را در مرتبه آن مهیا نمود. اما چنانکه قبلاً هم تذکر داده‌ایم بدلیل آنکه تجدد امثال یک مسئله عرفانی است ما آنرا با عینک عرفانی مورد بحث قرار می‌دهیم؛ اینکه سخنان و برداشتهای بالا می‌تواند تعبیر صحیح فلسفی از تجدد امثال باشد یا خیر مورد بحث و بررسی فعلی ما نیست.

بهرحال بهترین پاسخ اینستکه ما سؤال خود را بعنوان یک مسئله به آثار عرفانی بزرگ عرضه کنیم و با روی آورد مستقیم بررسی کنیم که آیا از سخنان آنان چنین برمی‌آید که بدنبال وحدت در مرتبه خود شیء در حال ایجاد و اعدام بوده‌اند یا خیر. همچنین بیان

۳۹. ابن فناری، شمس‌الدین محمد، مصباح الانس، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۲، ص ۷۲ - ۷۳.
۴۰. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۱۴۷.



خواهیم نمود که اگر سخنانی مؤید بر این برداشت داشته باشند آیا با مبانی خود دربارهٔ تجدد امثال سازگاری دارد یا خیر.

ابن عربی پس از اینکه بیان می‌کند که تجدد امثال دربارهٔ خلق جدید و نو می‌باشد برای دفع توهم اینکه شیئی که در آن قبل بود همان شیء در آن بعد است، عباراتی بدین مضمون دارد که تجلیات الهی گرچه بلحاظ ظاهر شبیه به همدیگر هستند و اختلافی بین آنها نیست ولی هرگز خداوند سبحان در یک صورت

چنانکه از عبارت بالا مشخص است عرفا فقط قایل به یک جوهرند که مصداق آن را وجود منبسط می‌دانند. بقیه موجودات (اعم از جواهر و اعراض فلاسفه) در نگاه آنان عرض هستند. کاشانی که از مهمترین شارحان فصوص است در اینباره می‌گوید: عالم چون متغیر است در هر آنی تعینی غیر از تعین لحظه قبل دارد و حقیقت حق که متعین به تعین اول است و همه این تغییرات عارض بر آن می‌شوند، واحد است و همیشه

■ آیا عرفا در مسئله تجدد امثال در پی آن نبوده‌اند که

وحدت و حافظی در مرتبه خود اشیاء فراهم کنند علاوه بر وحدتی که در مرتبه واحدیت و وجود منبسط مطرح کرده‌اند. بعبارت دیگر آیا وحدت در مرتبه فی‌نفسه شیء که در حال تجلی دایم در قالب وجود و عدم است امکانپذیر است یا خیر؟

حق تعالی در این تجلیات متعاقبه مشهود است و عالم همیشه مفقود است زیرا در هر چشم‌بهم‌زدنی فانی گشته و بصورت دیگری حادث می‌گردد.^{۴۱} در این عبارات همانطور که واضح است سخن از فانی و حادث شدن است نه سخن از استمرار و تغییر حالت یک شیء. عالم مفقود است چون هیچ چیز در دو لحظه به یک منوال نیست و هر آن عالمی مغایر با عالم قبل می‌باشد.

از همه عبارات قبلی روشنتر، جملاتی است که ابن عربی در تفسیر آیات قرآن بر زبان می‌راند، از اینقرار

۴۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۹۰.

۴۲. همو، رسائل ابن العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۱ق، ص ۶۱.

۴۳. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی و ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱، ص ۴۶۹.

۴۴. کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۶.

برای دو نفر متجلی نشده است و نیز در یک صورت برای یک نفر در دو لحظه و دو مرتبه متجلی نگشته است.^{۴۲} در جای دیگر می‌گوید چون خداوند دو ظهور در عالم دارد با یک ظهور آن را فانی و با ظهور دیگر آن را وجود و بقاء می‌دهد که مقتضای دو اسم ممیت و محیی همین خلق جدید است.^{۴۳} ایندو عبارت تصریح دارد که یکنواخت بودن اشیاء و اینکه یک چیز بیک صورت در زمان استمرار داشته باشد فریبی بیش نیست و این دأب ظاهر بینان است. مؤیدالدین جندی در شرح فصوص می‌گوید:

عالم مجموع عوارض است و عوارض هم در دو زمان باقی نیست و جوهری که اشاره شد، اعراض در آن تبدیل می‌یابند و جوهر (وجود منبسط) در اعراض دگرگون می‌گردد در حالیکه در خود جوهر تغییر و تبدلی راه ندارد.^{۴۴}



■ عالم چون متغیر است در هر آئی تعینی
غیر از تعین لحظه قبل دارد و حقیقت حق
که متعین به تعین اول است و همه این
تغییرات عارض بر آن می‌شوند، واحد است و
همیشه حق تعالی در این تجلیات متعاقبه
مشهود است و عالم همیشه مفقود است
زیرا در هر چشم‌بهم‌زدنی فانی گشته و بصورت
دیگری حادث می‌گردد.

وجوداتی خاص بخود دارند با این تفاوت که خدا در
رأس هرم هستی و بقیه در مراتب بعدی قرار می‌گیرند.
در عالم ماده وجود مراتب شدت و ضعف در یک
شیء مادی سبب می‌گردد که آن شیء مراتب کمال و
فعلیت را طی کند و قوه‌های خود را هرچه بیشتر تبدیل
به فعلیت گردانند. در اینجا استمرار و تغییر تدریجی
یک شیء قابل قبول است. در مورد تجدد امثال وضع
بگونه‌ای دیگر است. مبنای تجدد امثال وحدت
شخصی وجود است. یک موجود مستقل واحد در
عالم وجود دارد و بقیه پرتوها و تجلیات آن وجود
مستقل هستند. در اینجا بحث تجلی است نه فعلیت
و قوه. میان فعلیت و قوه در یک شیء می‌توان پلی بنا
نمود بنام اشتداد و استمرار و کمال و نقص اما در اینجا
خیر. افزون بر مبانی، خود ادله نیز گواه بر این مطلبند.
تجدد امثال با دید عرفانی حاصل اسماء گوناگون
الهی است. لازمه اسم محیی وجود دادن و لازمه اسم
ممیت میراندن و معدوم کردن است. بین ایجاد و اعدام

۴۵. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۵۵.

۴۶. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۴۱.

۴۷. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۷۸.

۴۸. خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تهران،

انتشارات مولی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۴۵.

۴۹. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تهران، انجمن

حکمت، ۱۳۶۰، ص ۲۵.

که: آصف این برخیا، تخت بالقیس را در جای خود
اعدام و نزد سلیمان ایجاد نمود... در اینجا انتقالی
صورت نگرفته و تنها ایجاد و اعدام بوده است.
بطوریکه کسی این را درک نمی‌کند مگر عده خاصی،
بنابراین زمان اعدام تخت از مکانش، زمان وجود گرفتن
آن نزد سلیمان (ع) بوده است و این همان تجدید
خلق در هر نفسی است که معمولاً کسی به آن آگاهی
ندارد، چون کسی نمی‌فهمد که او در هر لحظه نابود
می‌شود و سپس موجود می‌گردد.^{۴۵} برداشت تفسیری
ابن عربی از آیات قرآن و وضوح کامل دارد بر الگوی ایجاد
و اعدام در تجدد امثال.

مولوی در مورد تجدد امثال سخن از وجود و عدم
می‌گوید:

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش

چون فسون خوانده می‌آید بجوش

از فسون او عدمها زود زود

خوش معلق می‌زند سوی وجود

باز بر موجود افسونی چو خواند

زود او را در عدم دواسبه راند^{۴۶}

در آثار سید حیدر آملی^{۴۷} و شرح خوارزمی^{۴۸} و

همچنین در تمهید القواعد^{۴۹} بمانند این عبارات آمده
که از بیان آنها صرف نظر کرده و به همین اندازه اکتفا
می‌کنیم. با حصر توجه به مبانی و ادله نیز می‌توان
دریافت که تجدد امثال در اندیشه عرفا باید بنحو
کون و فساد و خلع و لبس باشد. علت امر هم اینست
که حرکت جوهری باید بر تشکیک وجود قرار گیرد.
تشکیک وجود یعنی قبول قوه‌ها و فعلیتهایی که در
عالم وجود دارد و باعث شدت و ضعف موجودات
مادی می‌گردد. تشکیک مساوی است با قبول
موجودات متعدد در هستی. همانطور که خداوند
وجودی خاص بخود دارد موجودات دیگر نیز

نمی‌تواند مابه‌الاشتراکی وجود داشته باشد. بنابراین ایجاد وحدت در مرتبه فی‌نفسه شیئی که در حال ایجاد و اعدام است امکانپذیر نیست. دایره تجدد امثال که بر سیاق کون و فساد و ایجاد و اعدام است و تمام عالم ماده را در می‌نوردد، اتصالی در عالم باقی نمی‌گذارد که بتوان زمان را که وجود متصل غیرقارّ است از آن انتزاع نمود.

نگاه عارف بنا بر وحدت شخصی است. عارف از دریافت حقیقی و فلسفی هر آنچه که بر نظام تشکیکی فلسفه قرار گیرد ناتوان است. بنظر می‌رسد علت اختلاف فلاسفه و عرفای متقدم هم در همین امر بوده که یکی سیر افقی (بر مبنای وحدت تشکیکی وجود) به جهان داشته و دیگری سیر عمودی (بر مبنای وحدت شخصی) و همین امر سبب شده است تا از درک حقیقی و صحیح آراء یکدیگر در برخی مواضع ناتوان باشند.

۷. جمع‌بندی:

۱. وجوه اشتراک دو قاعده در برخی مبانی (اشتراک معنوی وجود و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت) بر قرابت و نزدیکی حرکت جوهری و تجدد امثال نسبت بهم اشاره دارد اما وجه امتیازشان در مبنای وحدت تشکیکی و مبنای وحدت شخصی وجود سبب می‌گردد تا اضلاع اختلافی آندو پیرنگتر از وجوه اشتراکی آنها باشد. بر اساس اختلافات دو قاعده در مبانی و اینکه ادله حرکت جوهری محصور و مربوط به عالم ماده و ریشه در آن دارد در حالیکه ادله تجدد امثال نشئت گرفته از اسماء نامتناهی الهی است، هر کدام از ادله ایندو قاعده مختص بخود می‌باشد و در اثبات دیگری نمی‌توان از آن استفاده نمود.

۲. اشکالات تجدد امثال با دید خود عرفا و در هرم

■ یک موجود مستقل واحد در عالم وجود دارد و بقیه پرتوها و تجلیات آن وجود مستقل هستند. در اینجا بحث تجلی است نه فعلیت وقوه. میان فعلیت وقوه در یک شیء می‌توان پلی بنا نمود بنام اشتداد و استمرار و کمال و نقص اما در اینجا خیر. افزون بر مبانی، خود ادله نیز گواه بر این مطلبند.

اندیشه آنان قابل حل است اما از منظر فلسفی و با دید عقلانی فلسفی، نه. عرفای اولیّه چون ابن عربی بیشتر دغدغه ارائه یک نظام عرفانی منسجم را داشتند که عناصر و اضلاع آن با یکدیگر هماهنگی و همخوانی داشته باشد و در پی آن نبودند که همه سخنان و افکار آنها حتماً در چهارچوب نظام‌مندیهای فلاسفه مورد پذیرش قرار گیرد. اما متأخرین آنها و بخصوص بعد از صدر المتألهین بسبب ظرفیت حکمت متعالیه سعی شد که سخنان آنان نیز رنگ برهانی بخود بگیرد.

در اینجا ما صرفاً با دیدگاه عرفانی تجدد امثال را مورد بررسی قرار داده و از منظر عرفای بزرگ به این مسئله نگریستیم. بدین خاطر ما تفسیرهایی را که بدنبال این هستند تا کون و فساد و ایجاد و اعدام در تجدد امثال را به چیز دیگری (مثلاً وجوب غیری و امکان ذاتی یا لبس بعدلبس و یا ظهور و بطون) تفسیر کنند بیشتر برداشتهای فلسفی می‌دانیم نه عرفانی و بنظر می‌رسد که علت و منشأ آن برخی از اشکالات وارد بر تجدد امثال است که با الگوی ایجاد و اعدام یا خلع و لبس قابل پاسخ نمی‌باشند. همین امر تا حدودی سبب شده که تجدد امثال عرفا رنگ عرفانی خود را از دست داده و تا اندازه‌ای جامعه فلسفی بر تن کند.^{۵۰}

۵۰. نک: بنیانی، محمد، تجدد امثال و حرکت جوهری (پایان‌نامه کارشناسی ارشد) دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

