

# اثبات تغیر در عوالم فوق طبیعت

## بر اساس دو مبنای مختلف

سیده زهرا موسوی بایگی<sup>(۱)</sup>

سید مرتضی حسینی شاهرودی<sup>(۲)</sup>

عباس جوارشکیان<sup>(۳)</sup>

چکیده

اساس خوانش عرفانی از حکمت متعالیه، تحولات عوالم فوق طبیعت، قطعی و از سنخ همین تحولات اینجهانی است، اما در این دیدگاه تحول و حرکت بمعنای رایج فلسفی نیست بلکه عبارتست از خروج از اجمال و کمون به تفصیل و ظهور. به این ترتیب، در پژوهش حاضر هم با تحفظ بر اصول فلسفی و هم با ارائه تعریفی جدید از حرکت، از ظواهر نقلی دال بر حرکت، تبیینی معقول ارائه شده است.

در جریان تعامل فلسفه با آموزه‌های دینی، مسائل بسیاری تولید شده است. از جمله مباحث جدیدی که در چند دهه اخیر مورد توجه بوده، مسئله تکامل برزخی و اخروی نفوس است. از یکسو، بر اساس مبانی و تصریحات جمهور فلاسفه و نیز ظاهر سخنان صدرالمتألهین، استکمال نفوس پس از مفارقت از بدن عنصری محال است. از سوی دیگر، ظاهر آیات و روایات بر استکمال نفوس در عوالم فوق طبیعت دلالت میکند. اینگونه اختلافات، محققان و اندیشمندان را به چاره‌اندیشی واداشته است. مقاله حاضر که به روش تحلیلی - استدلالی نگاشته شده، میکوشد بر اساس اصول رایج فلسفی و نیز با التفات به رویکرد عرفانی ملاصدرا، به این پرسش که «آیا نفس پس از مفارقت از بدن تغیر و حرکت میپذیرد؟» از دوره متفاوت پاسخ دهد. بررسیها در این پژوهش نشان میدهد که بر اساس مبانی حکما، تغیر احوال نفوس پس از مرگ، امری مقبول و از باب ترتب صور بر یکدیگر و اظهار ملکات و صور کسب شده در عالم طبیعت است. همچنین بر

کلیدواژگان: حرکت، تغیر، ظهور، بطون، تکامل برزخی، بدن عنصری، اجمال و تفصیل، ملاصدرا.

بیان مسئله

یکی از مهمترین مباحث نوظهوری که بر اثر مواجهه فلسفه و مسائل دینی مطرح شده، مسئله تکامل برزخی و اخروی است. از یکسو، بر اساس دیدگاه مشهور و رایج فلاسفه، جهات مادی و استعدادی نفس، پس از قطع تعلق از بدن، زائل شده و به مجرد محض میرسد بهمین دلیل حرکت و تکامل در آن راه

(۱). دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ zmousavibaygi@gmail.com

(۲). استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ shahrudi@um.ac.ir

(۳). استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ javareski@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:20.1001.1.15600874.1401.28.1.3.6

ندارد. از سوی دیگر، آیات و روایات متعددی در شریعت وجود دارد که ظاهر آنها بر تکامل و حرکت در عوالم فوق طبیعت دلالت میکند. بعنوان نمونه میتوان از اموری چون اطلاع اموات از احوال زندگان در برزخ، حصول جزایا مجازات اعمال متأخر، شفاعت در قیامت و عدم خلود مؤمنین در جهنم، یادکرد، تصادم و تعارض ظاهری این دو باور عقلی و دینی، سبب شده متفکران متعددی در باره این تعارض ظاهری چاره‌اندیشی کنند.

### پیشینه پژوهش

در چند دهه اخیر پژوهشگران بسیاری تلاش کرده‌اند با بازخوانی اصول فلسفی ناظر به امتناع وقوع حرکت در مجردات، دست‌کم امکان وقوع حرکت و استکمال پس از مرگ را تبیین کنند. بر اساس استقراء نگارنده پژوهشهایی که تاکنون صورت گرفته یا به نقض و نقد ادله یا مبانی امتناع حرکت در مجردات پرداخته‌اند (زندیه، ۱۳۸۴: ۳۹-۳۶؛ اسلامی و نصری، ۱۳۹۸: ۱۷-۱۳؛ نورمحمدی و عبودیت، ۱۳۹۶: ۷۰-۶۹) یا با تمسک به متون نقلی (احمدی و طاهری، ۱۳۹۷: ۴۴-۴۰؛ نجفی و رودباری، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۹۹؛ اسدعلیزاده، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۳)، یا مسائل عرفانی از جمله تجدد امثال (هنری، ۱۳۸۹: ۱۵۰؛ نجفی و رودباری، ۱۳۸۷: ۱۰۲؛ اسدعلیزاده، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۱) در صدد اثبات حرکت در عوالم فوق طبیعت برآمده‌اند. همچنین در برخی پژوهشها نیز با تغییر در معانی قوه و التفات به عروض تحلیلی حرکت بر متحرک (نورمحمدی، ۱۳۹۷: ۲۸۱) و همچنین با استمداد از برهانی همچون حدوث و تکامل نفس در عالم طبیعت (حسینی و ملابیری، ۱۳۹۸: ۱۰۷-۱۰۴)، کوشیده‌اند مسئله حرکت در موجود مجرد را تبیین کنند.

برغم تعدد پژوهشهای صورت گرفته، بنظر میرسد تا

زمانیکه یک تعریف جدید از حرکت ارائه نشود، نمیتوان مسئله تکامل موجود مجرد را بطور کامل تبیین کرد، زیرا هدف اصلی آنها، که مأخوذ از متون دینی است، اثبات کمال جدید و استکمال نفس است، درحالیکه فائلان به عدم وقوع حرکت در مجردات، به آسانی منکر فهم اولیه از متون دینی شده و تحولات برزخی و اخروی را بنحوی سازگار با مبانی خود تشریح میکنند (در این پژوهش به خوانش مذکور اشاره خواهد شد). همچنین استناد صرف به مباحث عرفانی، بدون تبیین مبانی هستی‌شناختی آن و اثبات سازگاری مبانی مذکور با فلسفه، خروج از فلسفه تلقی میشود. افزون بر این دو مسئله، صرف نقد برخی مبانی رایج (مانند نقد هیولی و ماده)، اگرچه امکان پذیرش حرکت در عوالم فوق طبیعت را فراهم میسازد اما تا زمانیکه معنای نوینی از حرکت ارائه نشود، آن را اثبات نمیکند.

پژوهش حاضر در گام نخست میکوشد نشان دهد بر اساس مبانی مشهور و با تحفظ بر اصول مقبول میان فلاسفه، ظواهر نقلی که حکایتگر نوعی تغییر است، قابل تفسیر و تبیین میباشند. سپس در گام دوم با ارائه تعریفی جدید و مبتنی بر خوانش عرفانی حکمت متعالیه از حرکت، استکمال در عوالم فوق طبیعت را اثبات میکند. بدین ترتیب روشن میشود که هم بر اساس مبانی مشهور و هم بر اساس مبانی عرفانی - حکمی، تحولات عوالم پس از مرگ که در متون نقلی به آنها اشاره شده، قابل تفسیر است.

۱. تکامل برزخی و اخروی بر اساس مبانی رایج فلسفه همانطور که اشاره شد، مسئله استکمال نفوس پس از مرگ، خاستگاه نقلی داشته و برآمده از دغدغه‌های دینی بوده است، تا جاییکه برخی اساتید تصریح کرده‌اند که استکمال در عوالم فوق طبیعت از منظر متون نقلی قطعی

و مسلم است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۳۹۶) و در چنین مواردی عقل باید در برابر نقل تسلیم شود (همان: ۳۹۷). در مقابل، برخی دیگر معتقدند اگر مقصود از تکامل اخروی، معنایی مانند استکمال متعارف دنیوی باشد، قطعاً محال و غیرقابل پذیرش است (خمینی، بی تا ۱۷۱ - ۱۷۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: تعلیقه / ۷۸۸) بنابراین این دسته از متون نقلی را باید بگونه‌یی که میان مسلمات عقلی و ظواهر نقلی تعارضی بوجود نیاید، تبیین و تفسیر کرد.

۱- ۱. مقدمات فلسفی تبیین ظواهر دال بر استکمال پیش از پرداختن به تفسیر ظواهر دال بر استکمال مفارقات که مبتنی بر اصول پذیرفته شده فلسفی است، باید به مسئله حرکت نزد فلاسفه اشاره کرد.

بر اساس دیدگاه فلاسفه، فعل حق تعالی یا مسبوق به ماده است یا مسبوق به ماده نیست (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۰/۳؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۱۹؛ سبزواری، ۱۳۹۰: ۵۳۵). حکما نحوه اخیر آفرینش را ابداع و مصداق آن را عقول جبروتی میدانند (سبزواری، ۱۳۹۰: ۵۳۶ - ۵۳۵). بباور آنها، مبدعات موجودات تامی هستند که بصرف افاضه وجود از حق تعالی، موجود میشوند و در ایجاد آنها جهت قابل مشارکت ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۷۰؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۵۲)، از اینرو هیچ حالت منتظره و استکمالی برای مجردات قابل تصور نیست (بهمینار، ۱۳۷۵: ۴۲۲؛ سبزواری، ۱۳۹۰: ۵۳۶). این موجودات، اگرچه محرک موجودات عالم طبیعتند اما خود فاقد هرگونه حرکتی هستند (همانجا)، زیرا کامل محضند و تمام کمالات خود را از بدو وجودشان، بالفعل دارند (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۸۵ و ۲۳۸).

در مقابل موجودات کامل، موجودات ناقص عالم طبیعت، یعنی موجودات مسبوق به ماده قرار دارند. موجودات مسبوق به ماده دوگونه‌اند: یا تنها مسبوق به

ماده‌اند (مخترعات)، مانند افلاک، یا افزون بر مسبوقیت به ماده، مسبوق به مدت نیز میباشند (کائنات)، مانند تمام موجودات عنصری (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱ / ۵۳۶ - ۵۳۵). وجه اشتراک دو گروه آنست که موجود مسبوق به ماده در کمالات خود ناقص است؛ بیان دیگر، اگرچه میتوانند کمالاتی داشته باشند اما ابتدا فاقد آنها هستند. بهمین دلیل گفته میشود موجودات عالم طبیعت از یک حیث بالقوه و از حیث دیگر بالفعلند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۸۱). شأن چنین موجود ناقصی، سلوک از قوه به فعلیت و استکمال است (همانجا).

با نظر به این دو نحوه آفرینش و ویژگی آنها، فلاسفه قائلند که جهان فراتر از طبیعت، میرا و منزه از هرگونه حرکت است (همو، ۱۳۲۶: ۱۳۶)، زیرا حرکت هرگونه که تعریف شود، همواره ملازم با پذیرش اشتداد و استکمال است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۹۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۸۲) و تکامل بمعنای بالفعل شدن قوه‌هاست (همانجا). بدین ترتیب، از آنجا که حرکت (یا لازم آن) خروج از قوه به فعلیت است (میرداماد، ۲۰۸: ۱۳۷۶)، تنها در وعائی محقق میگردد که موطن استعداد و قابلیت باشد (همو، ۴۱۱: ۱۳۷۴؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۰۰).

ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا حکما از اساس به دو سنخ موجود معتقد شدند تا سپس در لوازم آنها (نظیر استکمال)، میان ممکنات اختلاف بوجود آید؟ در پاسخ باید گفت: فلاسفه بر اساس براهین و ضوابطی در باب خداشناسی، انتساب دو نحوه آفرینش به حق تعالی را ضروری میدانند؛ بتعبیر دیگر از نظر حکما حق تعالی ضرورتاً هم موجودات کامل و هم موجودات ناقص را می آفریند. بعنوان نمونه، یکی از دلایل آنها بر این مدعا اینست که بنا بر اصول عقلانی، سلسله ماسوی الله در قوس نزول، از صادر نخستین تا هیولی اولی،

سلسله‌یی محدود است، زیرا کثرت طولی نامتناهی، افزون بر آنکه به تسلسل در ناحیه نزول می‌انجامد، موجب راه یافتن کثرت به ذات بسیط خداوند میشود. از سوی دیگر، حق تعالی ذاتی نامحدود است، بنابراین انتساب افعال محدود و متناهی به ذات نامحدود و نامتناهی غیرممکن است. بهمین دلیل فلاسفه بر این باورند که سافلتترین مرتبه نظام وجود، قابلیت و قوه نامحدودی است که از آن کثرت طولی و عرضی نامحدود برمیخیزد. بیان دیگر، پس از آنکه فیض وجود تاهیولی اولی تنزل کرد، با افاضه وجود از مبادی عالی، عناصر ترکیب شده و جماد، نبات، حیوان و انسان پدید می‌آیند. برخی از این موجودات دیمومت و بقای نوعی دارند و برخی باز تقای از عالم ماده به دیمومت و بقای شخصی میرسند. به این ترتیب افعال نامتناهی ذات نامتناهی نمایان میشود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۲۱-۲۲۰).

دلیل دیگری که ضرورت وجود عالم ناقص را روشن میکند، اعتقاد فلاسفه در انتساب صفات به حق تعالی است. حکما معتقدند در اسناد کمال به خداوند، باید کمال برتر را به او نسبت داد (موسوی، ۱۳۸۷: ۷۱). از اینرو در مقایسه میان سه نحوه آفرینش، یعنی آفرینشی که حق تعالی فقط موجود کامل یا فقط موجودات ناقص قابل تکامل را خلق کند، یا آفرینشی که هم موجودات کامل و هم موجوداتی که قابلیت تکامل دارند را خلق نماید، نحوه اخیر را برمیگزینند.

به این ترتیب روشن میشود که فلاسفه ناگزیرند دو نحوه معلول کامل و ناقص را برای حق تعالی اثبات کنند. بعقیده آنها استکمال موجود کامل مستلزم تناقض است، زیرا فرض آنست که موجود یاد شده از ابتدا در کاملترین نحوه ممکن ایجاد شده است. پس وعاء چنین موجوداتی فاقد هرگونه حرکت و استکمال است و حرکت در عالم موجودات ناقص منحصر است.

## ۱-۲. تبیین ظواهر نقلی دال بر استکمال بر اساس مبانی مشهور

در فلسفه، خروج از قوه به فعل (خواه بنحو دفعی و خواه تدریجی) و تغییر، دو امر مترادف و هم‌دامنه تلقی شده است. بدیهی است چنانچه تغییر حال، منحصر در کون و فساد و حرکت باشد، هر تغییر حالی متوقف بر وجود ماده و استعداد است، اما همانگونه که صدرالمتهلین تصریح کرده، این تساوی صحیح نیست<sup>۲</sup>، زیرا مجردات و عقول مفارق، برغم آنکه متحرک بمعنای مصطلح نیستند (خواه بطریق حرکت و خواه بمعنای کون و فساد)، دارای نوعی تغیر و تحول هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۱/۱۶۷).

توضیح بیشتر آنکه، بحصر عقلی، دو گونه تحول و تغیر متصور است؛ گونه نخست آنکه بر اثر تغییر حال، کمالی جدید برای موضوع تغیر حاصل شود و گونه دوم آنکه، کمالی جدید برای موضوع تغیر حاصل نشود. حالت نخست همان معنای مصطلح از تغییر است که فلاسفه بطور مفصل در باره آن بحث کرده‌اند، یعنی حالتی که شیء فاقد کمال بالفعل است، سپس با سلوک و حرکت بسوی آن کمال، بفعلیت میرسد. با این بیان روشن میگردد که مجموع تغییراتی که خروج از قوه و فقدان بسوی فعلیت و وجدان و بمنزله حصول کمال جدید است، خواه خروج آنی و خواه تدریجی، تنها یک فرض از تقسیم دوگانه فوق است.

گونه دوم تغییر آنست که برغم تحول و تفاوت حال اول و دوم، برای متغیر کمالی جدید که مسبوق به فقدان و عدم باشد، حاصل نشده، بلکه صرفاً آنچه در مقام بسیط و اجمالی وجود متغیر بود، عیان و آشکار شود. این ظهور و آشکارگی نیز خود دو گونه میتواند باشد؛ نوع اول آنست که نفس بسبب وجود مانعی قادر نیست آنچه در مکن وجود خویش دارد را عیان کند، مانند حکیمی که

ملکه صور معقول را دارد اما بسبب شواغلی چون بیماری یا غم شدید، نمیتواند به معقولات توجه کند. نوع دوم آنست که فقط نفس بر عیان و آشکار کردن کمال مستور خود اراده نکرده است، همچون حکیمی که تا از او پرسشی پرسیده نشود، به پاسخ آن سؤال توجه تفصیلی نکرده و آن را بیان نمیکند. لازم به ذکر است که این نوع از تغییر که از باب ظهور و بروز میباشد، پیش از این مقام، توسط شخص کسب شده است؛ بتعبیر دیگر، انسان در مقام نخست ملکه بی را نداشته سپس آن ملکه برایش حاصل شده اما این ملکه در همه شرایط ظهور و نمود ندارد، بلکه در شرایط خاص منکشف میشود.

با التفات به این تحلیل است که برخی از اندیشمندان قائل شده اند که ترقی و تکامل در جهان پس از طبیعت، غیر از حرکتها و تحولات متعارف دنیوی که مسبوق به ماده و قابلیت است، میباشد. امام خمینی در تعلیقه خود ذیل عبارات شیخ اکبر در فص شعیبی، در مورد «ترقی پس از مرگ» مینویسد:

و أما ترقیات دار الآخرة، المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلاً وكذلك التي وقعت في البرازخ، فتكون بإلقاء الغرائب و الحجب و الكدورات و الهيئات المظلمة بضغطة القبر و التعذبات، نعوذ بالله منها. فتحصل التجليات بعد صفاء المرأة، و تقع الشفاعة الكبرى التي من الشفع (خمینی، بی تا: ۱۷۱-۱۷۰).

بنظر میرسد، مقصود امام خمینی، همان ترتب صور است که حکیم سبزواری آن را راه حل احتمالی در باب تحولات و تغییرات اخروی میداند. او در تعلیقه خود بر شرح منظومه میگوید: راهی که برای تحولات اخروی به ذهن او رسیده، از طریق اتحاد عاقل و معقول یا عبارتی، از طریق اتحاد نفس با صورتی است که آنها را کسب کرده است (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۳). در این

اندیشه، نفس مجرد در عوالم فوق طبیعت به همت خود، صوری و حالت متعددی را اظهار میکند که جهت مادی و قابلی در آن مشارکت ندارد، زیرا اصل فعلیتی که سبب این اظهار و انشاء میشود در مقام ذات بسیط نفس موجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۸۵-۳۸۳).

نکته بی که مؤید این تحلیل است، باور محققان در باب نتیجه عمل است. بعقیده اهل تحقیق، لذت یا الم اخروی، ظهور حقیقت اعمالی است که شخص در دنیا کسب کرده است. اگرچه میان ملکات و اعمال آدمی و ثمره آن در عالم طبیعت انفکاک نیست، اما اکثریت انسانها بسبب حجاب ماده و انغمار در کثرت، این حقایق را مشاهده نمیکنند، تا زمانی که رابطه آنها با طبیعت قطع شود؛ در آن هنگام حقیقت ملکات و فعلیتهای نفس عیان و ظاهر میگردد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۴۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۹). از آنجا که کسب فعلیت در دنیا تدریجی بوده است، ظهور حقیقت اعمال انسان که همان حالات اخروی وی را تشکیل میدهند نیز تدریجی است، با این تفاوت که در دنیا فعلیتهای از باب خروج از قوه به فعل کسب شده ولی در آخرت صور کسب شده بتدریج ظاهر میشود و این ظهور مستلزم خروج از قوه به فعل نیست، بنابراین تغییر حال در برزخ و قیامت حرکت مشهور نمیشود.

بر اساس این بینش، نفس در عالم طبیعت، ملکات و صور فراوانی را کسب میکند. پس از مرگ و قطع رابطه نفس با عالم طبیعت و جهان مادی، نفس امکان کسب فعلیت جدید، و بیان فلسفی، استکمال، ندارد، اما حقیقت تمام آنچه پیشتر در عالم طبیعت کسب کرده بود، در عالم مثال برایش ظاهر میشود؛ بهمین دلیل گفته میشود: «الدنيا مزرعة الآخرة». از آنجا که عالم مثال نیز از سنخ عالم صورت است (در برابر عالم عقول که از سنخ معنا هستند) و در آن اجتماع بالفعل و ظهور تفصیلی

صورت، بما هو صورت، ممکن نیست، نفس نمیتواند صورت ملکوتی تمام اعمال و ملکاتش را دفعتاً واحده مشاهده کند، از اینرو تحولاتی که در عالم برزخ و قیامت رخ میدهد در حقیقت ظهور تفصیلی ملکات و ترتب صور کسب شده نفس است و این تحولات بمعنای حرکت و استکمال فلسفی نبوده و بنابراین مستلزم خروج از قوه به فعل نمیباشد. با این تحلیل، ضمن تحفظ بر اصول فلسفی، تفسیری از متون نقلی ارائه شد که هم با عقل و هم با نقل سازگار است.

## ۲. تکامل برزخی و اخروی بر اساس خوانش عرفانی از حکمت متعالیه

همانطور که گذشت، تاکنون پژوهشهای متعددی مبنی بر امکان تحقق حرکت در مجردات و در مواردی، ضرورت تحقق استکمال در عوالم فوق طبیعت، صورت گرفته است. نگارنده در این بخش میکوشد با ارائه تعریفی جدید از حرکت که مبتنی بر خوانش عرفانی از حکمت متعالیه است، حرکت را بگونه‌یی تعریف کند که هم تحولات عالم طبیعت و هم فوق آن را در برگیرد و به این ترتیب در مسیری ممتاز و متفاوت از دیگر پژوهشها قرار گیرد. بدین منظور، در این بخش نخست به تعریف حرکت در عرفان و سپس شواهدی که بیانگر پذیرش تعریف جدید حرکت در حکمت متعالیه است، اشاره میشود.

۱-۲. تعریف نوین حرکت بر اساس اصول عرفانی عرفان نظری همانند سایر علوم نظری (نظیر فلسفه و کلام)، به مسائل متعددی، از جمله مسئله حرکت پرداخته است. ابن عربی، شاخصترین چهره عرفان نظری، بر این باور است که مسئله حرکت از جمله مسائل عظیم الشان بوده که عقل راهی بر آن ندارد (ابن عربی،

بی تا: ۲/ ۶۲۹). وی اگرچه در باب حرکت، در مواضع مختلف، بسیار سخن گفته اما بر اساس استقرار نگارنده، بطور مشخص و صریح، تعریفی برای آن ارائه نکرده است. بهمین دلیل برای ارائه تعریف حرکت از لابلای اشارات عرفا، ضروری است نخست به مبنای هستی‌شناختی آن توجه شود.

## ۲-۱-۱. مبنای تعریف حرکت در عرفان

یکی از قواعد مورد اجماع عرفا، قاعده «کل شیء فیه کل شیء» است.<sup>۳</sup> بنظر آنها، اهمیت این قاعده به اندازه‌یی است که اگر این قاعده شناخته نشود، توحید شناخته نمیشود (همو، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۳). معنای قاعده آنست که حقیقت وجود به جمیع صفات و کمالاتش، در تمام موجودات سرایت یافته (جامی، ۲۰۰۳: ۵۰؛ ابن عربی، بی تا: ۲/ ۶۸۶) و بتعبیر لطیفتر، جمال روی جانان در باطن هر چیزی مستتر و پنهان شده است (لاهیجی، ۱۳۱۲: ۵۱).<sup>۴</sup>

یکی از براهینی که بر این مطلب اقامه شده، اینست که (مقدمه نخست) هر اسمی از آن حیث که دلالت بر ذات میکند و عین ذات است، متمسمی به جمیع اسماء و منعوت به همه نعوت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۷ و ۱۰۴۳؛ فناری، ۲۰۱۰: ۲۰۲)، و اگر چنین نباشد، باید کثرت در وجود مطلق را پذیرفت و حال آنکه مقام ذات، مقام بساطت محض است. بیان ملازمه در قضیه اخیر آنست که کثرت اسماء بسبب کثرت صفات است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۴۳) و صفات عین هم و عین ذاتند. بر همین اساس یا باید کثرت در مقام ذات را پذیرفت یا کثرت اسماء و صفات را تحلیلی دانست. عرفا فرض اخیر را برگزیدند و معتقدند هر اسمی از اسماء الهی و هر صفتی از صفات حق، کمال اسماء و صفات دیگر را بنحو مستتر و مخفی داراست (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۳۵) و بهمین

دلیل است که گفته‌اند: «لکل جمال، جلال و لکل جلال، جمال» (خمینی، بی تا: ۱۹؛ جندی، ۱۴۲۳: ۶۱۲).  
 (مقدمه دوم) از سوی دیگر، تعینات عینی از عقول جبروتی تا موجودات<sup>۵</sup> عالم طبیعت، همه مظهر اسماء الهی هستند، زیرا اعیان ثابتة که حقیقت و باطن مظاهر عینند، مظهر اسماء الهی در مرتبة واحدیتند و موجودات خارجی، در واقع ظهور عینی و خارجی اعیان ثابتة اند. بدین ترتیب، چنانچه مقصود از موجودات جبروتی و مادون آن، اعیان ثابتة آنها باشد، آنها بیواسطه مظهر اسماء حق تعالی هستند و چنانچه منظور از موجودات جبروتی و مادون آن، ظهور عینی آنها به فیض مقدس باشد، با واسطه اعیان ثابتة مظهر اسماء الهی میباشند.

حاصل دو مقدمه اخیر آنست که نه تنها انسان آیینة تمام‌نمای حضرت حق است، بلکه در همه اشیاء صلاحیت مرآتیت وجود دارد (جامی، ۱۳۸۳: ۱۱۵). بیان دیگر، همانگونه که تمام اسماء الهی منوع و مسمی به جمیع اسماء است، تعینات خلقی که مظهر اسمائند نیز بنحو بساطت، مشتمل بر تمام کمالات وجود مطلقند؛ بنابراین میتوان گفت در هر جزء از عالم، همه عالم مجتمع است (ابن عربی، ۱۹۴۶/۱: ۱۵۳؛ همو، بی تا: ۶۸۶/۲).  
 حال ممکن است دو پرسش مطرح شود: (۱) انحصار کون جامع در انسان که از اصول عرفان است، با قاعده «کل شیء فیه کل شیء»، چگونه سازگار میگردد؛ در حالیکه بمقتضای قاعده، هر مظهري از مظاهر حق تعالی، جامع جمیع کمالات است؟ (۲) صرف نظر از اشکال اخیر، اگر همه اشیاء، همه کمالات را دارند، پس تفاضل و تفاوت اشیاء به چیست؟

پاسخ اهل معرفت به پرسش نخست آنست که آنچه به انسان اختصاص دارد، ظهور تفصیلی کمالات مکنون است، و نه داشتن آن کمالات در باطن مظاهر. به اعتقاد جامی:

کینونت «کل شیء فی کل شیء» به اعتبار سرایت تعین اول است بکلّیته در جمیع موجودات، و شکی نیست که جامعیت او مر کمالات را بالقوه و علی سبیل الإجمال است. پس در هیچ مظهر بر سبیل تفصیل ظاهر نشود، مگر آنچه خصوصیت آن مظهر مقتضی آن باشد و چون انسان احدیت جمع جمیع مظهریات است، همه کمالات در وی بالفعل و التفصیل ظاهر شود. و لو علی سبیل التدریج - و مشاهد حق سبحانه و تعالی گردد، علی وجه جامع بین الإجمال، الذی کان فی التعین الأول، و بین التفصیل، الذی کان فی المظاهر المتفرقة الکیونیة و این جامعیت است که مخصوص است به انسان و علت غایی امر ایجاد است (جامی، ۱۳۷۰: تعلیقه/ ۶۱ - ۶۰).

پاسخ پرسش دوم آنست که تفاوت اشیاء با یکدیگر به دو گونه ممکن است؛ گونه نخست تفاوت در اصل ظهور و خفای کمال در مظاهر است و گونه دوم، تفاوت به قرب و بُعد از ظهور اعتدالی کمالات (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱۹؛ فناری، ۲۰۱۰: ۲۹۱). بطور مثال، تفاضل و تمایز دو شیء فرضی در مظهریت گاهی به آنست که در یکی هم صفت علم و هم قدرت ظاهر گشته اما دیگری تنها مظهر قدرت شده است و گاه چنین است که هر دو شیء فرضی، علم و قدرت را در خود آشکار کرده اند اما تفاوت در ظهور اعتدالی صفات است. نحوه اخیر تفاوت، همان افتراقی است که میان مظاهر اسم اعظم و دیگر مظاهر وجود دارد (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۱۹).

شایان ذکر است که صعوبت فهم این سخن بر عرفا پوشیده نمانده است؛ ابن عربی، در فتوحات برای توضیح این قاعده از مسئله علم - بعنوان یکی از کمالات

مساوق وجود - کمک میگیرد. او پس از آنکه میگوید: حق تعالی، تمام علم را در وجود انسان، بلکه در تمام اشیاء بودیعه گذاشته است، تصریح میکند که این مطلب از جمله اسرار الهی است که البته عقل آن را انکار میکند، همانگونه که قرب و ریدی حق تعالی با تمام اشیاء را منکر است (ابن عربی، بی تا: ۶۸۶/۲). بهمین دلیل است که ابن عربی پس از تبیین این قاعده میگوید: نمیداند آیا از مؤمنین اهل علم، شخص دیگری هم توانسته به این مهم دست یابد یا خیر (همانجا).

پس از شیخ نیز شارحان مکتب او تصریح کرده اند که یافتن این حقیقت که «کل شیء فی کل شیء»، مربوط به اعلی مرتبه شهود (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۸۰/۱ و ۴۴۷-۴۰۷) و انکشاف تجلی اول بر قلب عارف است، بگونه‌یی که جمعیت میان اسماء بر مشاهد آشکار گردد (همو، ۱۴۲۶ الف: ۳۵). بتعبیر ابن فناری، فهم این مهم خاص اولیای محمدیین است (فناری، ۲۰۱۰: ۲۰۲) که به مقام برزخیت کبری نایل شده اند (خمینی، بی تا: ۲۵۷).

## ۲-۱-۲. تعریف حرکت در عرفان

اکنون که مقدمات لازم مطرح شد، میتوان گفت: بر اساس اشارات و مبانی عرفانی، حرکت در عرفان عبارتست از انکشاف حجاب؛ بیان بهتر، حرکت عبارتست از خروج از باطن به ظاهر (یا عباراتی مشابه آن مانند خروج از کمون به بروز؛ خروج از خفا به ظهور...).

توضیح بیشتر آنکه، بر اساس قاعده «کل شیء فیه کل شیء»، مظاهر حق تعالی، از آن حیث که مظهر او هستند، در باطن خود مزین به جمیع کمالات بوده و فاقد چیزی نیستند تا بیرون از خود بدنبال آن باشند. از سوی دیگر، استکمال و ظهور کمالات جدید برای اشیاء بدیهی است. بدین ترتیب، آنچه در تغییرات و تحولات

رخ میدهد کسب کمال جدید نیست بلکه ظهور امر مکنون است. بیاور اهل معرفت، این حرکت منحصر به عالم طبیعت نیست بلکه تمام نظام تجلیات دستخوش تغییر و حرکتند (ابن عربی، بی تا: ۴۲۶/۴).

ابن عربی حرکتی که در تمام ماسوی الله سریان دارد را حرکت معقول مینامد و معتقد است این حرکت دارای مراتب متعددی بوده که نخستین مرتبه آن عبارتست از خروج اعیان از حال عدم به حال وجود (همان: ۶۲۹/۲). بالتفاوت به مبنای او در نحوه آفرینش، روشن است که مقصود وی از خروج از حال عدم به حال وجود، خروج از بطون به ظهور است. همچنین شیخ در فتوحات میگوید: حرکت و گذار در طبیعت انسان است، زیرا منشأ و اصل او خروج از عدم به وجود است (همان: ۴۲۷/۴). اگر شخصی اندک آگاهی‌یی از مکتب وی داشته باشد، بخوبی درمی یابد که مقصود وی از اصل و منشأ تعینات عینی، تعینات حضرت علمیه است که با تجلی حق از مقام اجمال و بطون در مقام تفصیل و ظهور، ظاهر میشوند. این سخنان مؤیدی بر تعریف جدید ارائه شده در این پژوهش - یعنی تعریف حرکت به خروج از بطون به ظهور - است.

## ۲-۲. شواهدی مبنی بر پذیرش تعریف مذکور از سوی ملاصدرا

صدرالمآلهین اگرچه ذیل مباحث مربوط به حرکت، به این تعریف از حرکت، یعنی خروج از بطون به ظهور اشاره نکرده است، اما با التفات به این مسئله که او حکیمی عارف است که بنیاد فلسفه اش با عرفان آمیخته و فهم دیدگاه نهایی او، در مواضع و موارد مختلف، خارج از ساحت عرفان ممکن نیست، و نیز شواهدی که در آثار او وجود دارد، میتوان گفت حکمت متعالیه نیز همگام با عرفان، این تعریف از حرکت را پذیرفته است

خود نام صدر



و بدین ترتیب با نظر به تعریف جدید از حرکت، تبیین تغییر و حرکت در عوالم فوق طبیعت، بنحو فلسفی و حکمی قابل تبیین است.

### لزوم ارائه تعریف جدید از حرکت

پیش از اشاره به مبنای تعریف مذکور و پذیرش آن از سوی صدرالمتألهین، ضروری است به لزوم ارائه تعریف نوین در حکمت متعالیه توجه شود. ملاصدرا در بسیاری از مواضع حکمی، با مبانی و آراء خود، تحولی شگرف در مسائل فلسفی ایجاد کرد. از جمله نوآوریهای او، ورود مباحث حرکت به فلسفه الهی است. پیش از وی مباحث مربوط به حرکت در طبیعیات مطرح میشد اما او با التفات به مسئله اصالت وجود، حرکت و سکون (بمعنای اعم) را از عوارض «موجود بما هو موجود» معرفی و آن را داخل در مسائل حکمی کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۹). مقصود او از معنی اعم، سه نحوه تحول است: (۱) خروج از عدم به وجود، (۲) خروج از امکان به وجوب و (۳) خروج از قوه استعدادی به فعلیت، خواه خروج دفعی باشد و خواه تدریجی (همان: ۵۶۸).

بعقیده او، موجودی متحرک و متغیر است که از برخی جهات بالفعل و از برخی جهات بالقوه باشد (همان: ۳۰). در بدو امر، این ویژگی در موضوع حرکت نزد ملاصدرا و دیگران مشترک بنظر میرسد اما تفاوت هنگامی آشکار میشود که او تصریح میکند تمام ممکنات (چه مادی و چه مجرد) متحرکند و حرکت بر تمام مقولات عارض میگردد (همانجا). به این ترتیب تمام ماسوی الله مرکب از قوه و فعلند<sup>۶</sup> (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۲۰). او تمام ممکنات را متحرک به حرکت ذاتیه (همو، ۱۳۸۱/۱: ۲۸) و با استشهاد به اثولوجیا، تنها واجب الوجود بالذات را ساکن میخواند (همان: ۲۹ - ۲۸). پر واضح است که مقصود ملاصدرا در این موضع از قوه و فعل،

حرکت و سکون غیر از معنای متعارفی است که در فلسفه شناخته میشود (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۱/۱۶۷). بنابراین در فلسفه متعالیه ملاصدرا باید قوه و حرکت را بگونه‌یی تعریف کرد که در مجردات هم قابل قبول باشد.

پذیرش تعریف عرفانی حرکت بر اساس مبانی ملاصدرا اکنون که ضرورت ارائه تعریف جدید از حرکت در حکمت متعالیه روشن شد، میتوان بررسی کرد که آیا تعریف عرفانی حرکت در فلسفه صدرایی پذیرفته است؟ افزون بر موضعی که ملاصدرا برای اشاره به حرکت از تعبیر «خروج از بطون به ظهور» استفاده کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۲۸)، دیدگاه نهایی حکمت متعالیه در باب آفرینش، یعنی وحدت شخصی وجود، بیانگر پذیرش قاعده «کل شیء فیه کل شیء» است و پذیرش این قاعده مستلزم پذیرش تعریف عرفانی حرکت در حکمت صدرایی است. برای توقف قبول قاعده مذکور بر پذیرش تعریف عرفانی حرکت، دلیل و شواهدی که از پذیرش این قاعده توسط ملاصدرا حکایت میکند، در سطور ذیل ارائه شده است.

مقبولیت قاعده «کل شیء فیه کل شیء» نزد ملاصدرا صدرالمتألهین در دیدگاه نهایی خود، همگام با عرفای اکمل، معتقد است وجود منحصر در شخص واحد است (ر.ک: منزّه و کاوندی، ۱۳۹۶: ۱۸۳؛ حسینی شاهرودی و وطن دوست، ۱۳۹۳: ۱۱۶؛ عبداللهی، ۱۳۹۱: ۱۴۴؛ اسحاق نیا، ۱۳۹۹: ۹۶). بتعبیر دیگر، در نظام هستی، حق تعالی وجود مطلق است و ممکنات همه مظاهر و تجلیات او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۳۱۴). در این اندیشه، امر آفرینش بر سبیل تجلی و اظهار واقع است و فعل او جز اخراج اشیاء از عدم تعین و بطون به منصفه ظهور و بروز چیزی نیست<sup>۷</sup> (همو، ۱۳۸۶: ۶۱).

در چنین فضایی ملاصدرا نیز همچون عرفا، تفاوت ممکنات را به تفاوت در خفا و بطون و جلا و ظهور آنها میداند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۱)، زیرا همانطور که در بخش عرفانی گذشت، مظاهر وجود، بسیطند و در مقام ذات کل الگمانند. بهمین دلیل ملاصدرا وزان بساطت و وحدت نفس را وزان بساطت حق تعالی میداند، جز آنکه بساطت و وحدت نفس، تجلی و ظل بساطت و وحدت حق تعالی است (همو، ۱۳۸۳ ج: ۱۵۴).

فهم و پذیرش سخنان فوق اگرچه در بدو امر دشوار است اما بنظر میرسد اقتضای دیدگاه عرفانی صدرالمتألهین جز پذیرش آنها که از لوازم قاعده «کل شیء فیه کل شیء» هست، نیست؛ چنانکه برخی از شارحان حکمت متعالیه، این مهم را نظر نهایی ملاصدرا دانسته و بر این باورند که در موضعی که صدرالحکماء فرموده است:

أن للوجود فی ذاته حقیقة واحدة بسیطة لا اختلاف فیها إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و هی مع صفاتها الکیمالیة التي هی عین ذاتها من العلم و القدرة و الإرادة و غیرها، موجودة فی کل شیء بحسبه (همو، ۱۳۸۲: ۳۵۸).

مقصود وی از «موجوده فی کل شیء بحسبه» همان سخن اهل معرفت است که معتقدند: «ان کل شیء فیه الوجود فیه الوجود مع لوازمه فکل شیء فیه کل شیء ظهر اثره أم لا» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۳۴).

با نظر به اموری چون مبنای ملاصدرا در نحوه آفرینش، مسلک عرفانی او، تصریحات خود وی و نیز تصریحات برخی شارحان او، قاعده مزبور از جانب ملاصدرا پذیرفته شده است. بدین ترتیب، حرکت و استکمال بمعنای خروج تدریجی از قوه به فعل یا بمعنای کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه

است، نخواهد بود، زیرا متحرک فاقد کمالی نبوده تا دارای آن کمال گردد، بلکه متحرک آنچه در بطون خود داشته را در شرایطی خاص، اظهار و ابراز کرده است.

افزون بر مبنای صدرالمتألهین در باب آفرینش، او در موضعی کلمات قوه، خفا، بطون، فعلیت، ظهور و بروز را در کنار هم و به یک معنا بکار برده که شاهدی بر پذیرش قاعده کل شیء فیه کل شیء است (روشن است که در چنین مواردی اگر میان آنها تفاوتی قائل بود، این چنین در کنار هم، از این واژگان یاد نمی‌کرد). بعنوان نمونه، در مقام بیان برخی آثار حکمت و عنایت حق تعالی در آفرینش آسمانها و زمین مینویسد:

انظر أیها الذکی الفهم المتفکر فی صنع الله المتدبر فی آیات کتابه أن مبدع الأشياء لما كان غیر متناهی القوة و القدرة علی إفادة الخیر و الرحمة فلم یجز و قوف رحمته و فضله عند حد لا یتجاوزه فبقی بعد ذلك الإمكان غیر المتناهی من غیر أن یرج من القوة إلى الفعل و من مکمن الخفاء إلى مجلی الظهور و ذلك ممتنع جداً (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ج: ۱۶۱).

او در این موضع که سخن از آفرینش یا بتعبیر متعالیه، تجلی و ظهور ممکنات است، «قوه و فعل» و «خفاء و ظهور» را در کنار هم بکار برده و این یعنی دو عبارات به یک معنا هستند. از سوی دیگر، در جای خود اثبات شده که آفرینش در نظام حکمت متعالیه بمعنای تجلی است. بنابراین نمیتوان معنای مشهور از قوه و فعل را بر خفاء و ظهور حمل کرد. پس لاجرم باید معنای «قوه و فعل» را همان «خفاء و ظهور» دانست. وی در موضعی دیگر، در حمد پروردگار میگوید: ستایش برای پروردگار که با افاضه جودش، اشیاء را از کتم عدم به عرصه وجود و تحصیل و از قوه به فعلیت و تکمیل و از مقام بطون به مقام ظهور آورد (همو، ۱۳۸۶: ۶۱). همچنین ذیل بحث

از وقوع خیر و شر در نظام وجود، همین مشی را پیش گرفته و میگوید:

....إنما كان ذلك [بقاء الكائنات] بواجب في الحكمة و العناية لأن في القوة و الغيب فضائل جمّة و خيرات كثيرة بلا نهاية و لا يمكن خروجها من القوة و الخفاء إلى الفعل و الظهور دفعة واحدة في وقت واحد (همو، ۱۳۸۰ب: ۱۲۸).

این عبارت نیز همچون عبارت فوق، گواهی بر برابر دانستن معنا قوه و خفا و فعل و ظهور است.

نمونه دیگری که باز میتواند شاهدهی بر یکسان بودن معنای قوه و خفاء، ظهور و فعلیت در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین باشد، گفتار او دربارهٔ امداد انسانهای کامل به نفوس ناقصه است. ملاصدرا معتقد است کاملان همچون پدری مهربان و استادی دلسوزند؛ آنها فرزندی شاگرد خود را با اخراج علوم و معارف از مقام قوهٔ نفسشان به فعلیت و ظهور، کامل میکنند؛ همانگونه که خداوند با خروج موجودات از قوه به فعل و از خفاء به ظهور، آنها را کامل میکند (همان: ۱۳۸).

با التفات به مطالب فوق، مقصود ملاصدرا از ظهور و خفاء در این عبارت روشن است. در بینش عرفانی ملاصدرا، سخن از اکتساب، حصول و انضمام نیست بلکه سخن از اظهار مافی الضمیر است؛ بتعبیر ابن عربی، سخن از اظهار ودیعه‌یی است که حق تعالی در وجود انسان قرار داده است (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۶۸۶). بدین ترتیب نمیتوان اعتراض کرد که این دیدگاه، همان نظریهٔ تذکار افلاطون است که صدرالمتألهین آن را مردود شمرده است، زیرا افلاطون نیز همچون دیگر حکما قائل به اکتساب علم بوده، هر چند بعقیدهٔ او این اکتساب در عالم دیگری رخ داده است.

شاهد دیگر بر ادعای مذکور آنست که ملاصدرا در

مواضعی، اختلاف موجودات (مظاهر) را به کمال و نقص، تقدم و تأخر و ظهور و خفاء میدانند. سپس میگوید: البته هر موجودی (مظهري) بحسب مرتبه‌یی که ظاهر شده، نعوت خاصی میپذیرد و این مرتبه همان اعیان ثابتی است که عرفا قائلند (ملاصدرا، ۱۳۸۳الف: ۸۲). از یکسو، در کنار هم قرار دادن ظهور و خفاء در کنار کمال و نقص و تقدم و تأخر، و از سوی دیگر، اشاره به اعیان ثابتی که بعقیدهٔ اهل معرفت تمام کمالات را بنحو مکنون در خود دارند، شاهدهی بر پذیرش قاعدهٔ «کل شیء فيه کل شیء» از سوی ملاصدراست. پذیرش این قاعده، فروع متعددی دارد؛ از جمله آنکه حرکت خروج از کمون به ظهور است و این معنا در جمیع مراتب امکانی صادق میباشد.

محصل مجموع نکات فوق آنست که از یکسو ملاصدرا، بر خلاف فلاسفهٔ پیش از خود، نوعی قوه، تغیر و تحول را برای تمام ممکنات اثبات میکند؛ در عین حال، قرائن کلام او و نیز تصریح برخی شارحان، اثبات میکند که آن قوه، غیر از استعداد و مادهٔ طبیعت است. از سوی دیگر، افزون بر مبنای عرفانی او در آفرینش (به شرحی که گذشت)، ملاصدرا در مواضعی تصریح به پذیرش قاعدهٔ «کل شیء فيه کل شیء» دارد. نتیجه دو مطلب اخیر آنست که حرکت و استکمال بمعنای خروج از قوه (بمعنای نداری و فقدان) به فعل (بمعنای وجدان و دارایی) نیست، چراکه مظاهر حق تعالی فاقد چیزی نیستند تا دارای آن شوند. مظاهر و شئون حضرت حق، صرفنظر از وجود مطلق، هلاکت محضند اما در پرتو وجود مطلق او دارای تمام کمالاتند و البته تفاوت آنها به شدت و ضعف در ظهور و خفاء این کمالات است. بر همین اساس حرکت نزد ملاصدرا نیز عبارتست از: «خروج از خفا و بطون به ظهور و بروز» و اشیاء زمانی استکمال می‌یابند که از خفاء و بطون بمنصهٔ ظهور

و آشکارگی درآیند. این تعریف اختصاص به عالم طبیعت نداشته و در تمام مراتب امکانی متحقق است، زیرا هیچ امر بازدارنده‌ی (مانند اعتقاد به قوه بمعنای هیولانی در تعریف مشهور) در این تعریف اخذ نشده است.

لازم به یادآوری است که در آثار برخی شارحان حکمت متعالیه، نشانه‌هایی از تعریف ارائه شده یافت می‌شود. برخی معتقدند بهترین تعبیر برای اشاره به تحولات نظام تجلیات، ظهور و خفاست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۹/۱: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۵/۸: ۲۶۱) و انسان نیز مطابق با عالم کبیر و آئینه حق تعالی است و از اینرو فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». بنابراین بهترین تعبیر برای تحولات انسان بکار بردن ظهور و خفاء است (همو، ۱۳۸۵/۸: ۲۶۲).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تحولات و تغییرات برزخی و اخروی از جمله اموری هستند که در متون نقلی به آنها تصریح شده است. در بدو امر این تحولات بمعنای خروج از فقدان به وجدان و در نتیجه متعارض با مبانی فلسفی بنظر می‌رسد، از اینرو در چند دهه اخیر، بسیاری از پژوهشگران و اندیشمندان کوشیده‌اند با نقد برخی مبانی فلسفی، این تعارض را بگونه‌ی تبیین نمایند. در این پژوهش روشن شد که اگر خواهان اثبات استکمال بمعنای ظهور کمال جدید در عوالم فوق طبیعت باشیم، اصلترین راه حل ارائه تعریفی جدید از حرکت است. بنظر نگارنده، با عنایت به اصول و مسلک صدرالمآلهین، تعریف جدید و مبتنی بر حکمت متعالیه از حرکت، همان تعبیر اهل معرفت از حرکت، یعنی خروج از بطون و خفاء به ظهور و بروز یا بتعبیر دیگر، انکشاف کمالات مکنون است. بر اساس این تعریف، نه تنها آدمی بلکه هر مجرد دیگری، متغیر و متکامل می‌گردد.

با این حال، چنانچه تعبیر اهل معرفت به مذاق کسی خوش نیاید، با تحفظ بر اصول پیشینیان که ظاهر عبارات ملاصدرا نیز بر همان اساس است، میتوان تبیینی ارائه کرد که با انحصار حرکت در عالم ماده سازگار باشد. در این بینش، تغییر اعم از تغییراتی است که منجر به حصول کمال جدید میشود و تغییراتی که فعلیت جدید را به ارمغان نمی‌آورد. قسم اخیر تغییرات همان تحولاتی است که در متون نقلی ذیل حوادث پس از مرگ بیان شده است. این تحولات در حقیقت از باب انکشاف کمال ملکاتی است که انسان در عالم طبیعت آنها را کسب کرده و در عالم پس از آن، این کمالات عیان میشود. بر همین اساس، حتی با حفظ اصول گذشتگان، تحولات برزخی و اخروی قابل توجیه بوده و تعارضی میان فلسفه و نقل وجود ندارد.

### پی‌نوشتها

۱. برخی تعاریف دیگری نیز پیشنهاد کرده‌اند که با تعریف ارائه شده در این پژوهش متفاوت است (ر.ک: کلباسی، ۱۳۹۷: ۱۰).
۲. این عبارات ملاصدرا را هم میتوان به بیان عرفانی مذکور توضیح داد و هم بر اساس مبانی مشهور تفسیر کرد.
۳. اگرچه مشهور است که این اعتقاد را به مکتب ابن عربی نسبت میدهند اما این شخصیت بلندآوازه در حوزه عرفان، در کنار تمام نوآوریهای فراوان در عرفان نظری و احیاناً اختلاف‌نظرهایی که با پیشینیان خود داشته، در این اصل که «کل شیء فیه کل شیء» با آنها موافق است. او خود این اعتقاد را از ابوالقاسم بن قسی، صاحب کتاب خلع النعلین نقل میکند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۷).
۴. به زیر پرده هر ذره پنهان/ جمال جانفزای روی جانان.
۵. دلیل بکار بردن لفظ وجود برای ممکنات، سهولت در تعبیر است و بر اهل فضل پوشیده نیست که در عرفان و حکمت متعالیه ممکنات چیزی جز مظهر و مراتب وجود مطلق نیستند.
۶. «فالحق فی هذا المقام أن المعلول له ماهية إمكانية وجود مستفاد من الواجب - فیتربک بهویة العینیه من امرین شبیهین بالمادة والصورة أحدهما محض الفاقه والقوة والبطون والإمكان، والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب».

۷. «فليس للحق تعالى إلا حمد إفاضة و الجود و إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود و التحصل و من القوة إلى الفعل و التحصيل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادي إلى سواء السبيل».

### منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.

ابن‌سینا (۱۳۲۶ق) تسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره: دارالعرب.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق) الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله المرعشی.

ابن‌عربی محی‌الدین (۱۳۶۷ق) مجموعه رسائل ابن‌عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_ (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۰م) عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.

\_\_\_\_\_ (بی‌تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.

احمدی، امینه؛ طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۹۷) «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا در ارتباط با تکامل برزخی بر اساس متون دین»، خردنامه صدرا، شماره ۹۱، ص ۵۴-۳۹.

اخوان‌الصفاء (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، بیروت: دار الاسلامیة.

اسحاق‌نیا، سیدرضا (۱۳۹۹) «توحید ناب؛ تحلیل و تبیین مؤلفه‌ها و مقایسه آن با دیدگاه‌های رقیب» پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۸۳، ص ۹۹-۷۹.

اسدعلیزاده، اکبر (۱۳۹۱) «تکامل برزخی از نگاه معارف عقلی و نقلی»، آیین حکمت، دوره ۴، شماره ۱۳، ص ۳۳-۷.

اسلامی، حسین؛ نصری، عبدالله (۱۳۹۸) «تبیین مسئله امکان حرکت در مجردات و پاسخ به اشکالات پیرامون آن»، حکمت صدرایی، دوره ۷، شماره ۲، ص ۲۰-۱۱.

بهمینار، حسین بن مرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) أشعة اللمعات، تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_ (۲۰۰۳م) لوائح الحق و لوازم العشق، قاهره: المجلس الأعلى للثقافة.

جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵) تفسیر موضوعی قرآن کریم، تحقیق حسین شفیعی، قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴) رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۹) عقلانیت شهود، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵) هزار و یک نکته، تهران: رجاء.

حسینی، سیدحسین؛ ملایری، موسی (۱۳۹۸) «تقریر دو برهان بر نظریه حرکت در مجردات»، خردنامه صدرا، شماره ۹۷، ص ۱۰۸-۹۷.

حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ وطن‌دوست، محمدعلی (۱۳۹۳) «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۷۶، ص ۱۱۶-۱۰۱.

خمینی، روح‌الله (بی‌تا) تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح‌الانس»، مقدمه محمدحسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.

زندیه، مهدی (۱۳۸۴) «تکامل نفس از منظر عقل»، نشریه الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های فلسفه اسلامی)، شماره ۱۸، ص ۵۰-۲۱.

سبزواری، هادی (۱۳۹۰) شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر بلاغت.

فارابی ابونصر (۱۹۹۵م) آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، شرح و تعلیق علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.

فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰م) مصباح‌الانس بین المعقول و المشهود، تصحیح عاصم ابراهیم‌کیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- — — — رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۱) «تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۱، ص ۱۴۶-۱۲۷.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق/ الف) اصطلاحات الصوفیة، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- — — — شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- — — — لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و دیگران، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کلباسی، حسین و دیگران (۱۳۹۷) سپهر مهر: زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- لاهیجی، محمد (۱۳۱۲) مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی: بی‌نا.
- ملاصدرا (۱۳۸۰ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۸۰ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۷۸) المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — — — (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- منزه، مهدی؛ کاوندی، سحر (۱۳۹۶) «ملاصدرا؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی (گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود)»، حکمت صدرایی، شماره ۱۰، ص ۱۸۶-۱۶۹.
- موسوی، سیدمحمد (۱۳۸۷) «عدم تناهی فیض»، فلسفه، دانشگاه تهران، شماره ۸، ص ۷۷-۵۹.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴) القیسات، تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- — — — (۱۳۷۶) تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- نجفی، سواد؛ رودباری، رضوانه (۱۳۸۷) «تکامل برزخی نفس»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۱۱، ص ۱۱۰-۹۷.
- نورمحمدی، یحیی؛ عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۶) «تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتهلین»، معرفت کلامی، شماره ۱۹، ص ۷۴-۶۱.
- نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی (۱۳۹۷) «حرکت در مجردات بر پایه مبانی فلسفه اسلامی»، پژوهشهای فلسفی، دوره ۱۲، شماره ۲۵، ص ۲۸۳-۲۵۳.
- هنری، احمدرضا (۱۳۸۹) «استکمال برزخی و اختیار در عالم برزخ»، نقد و نظر، دوره ۱۵، شماره ۶۰، ص ۱۶۹-۱۴۶.