

خوانشی تطبیقی بر گستره حرکت جوهری و تجدد امثال

مهدی کهنوجی / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mahdikahnooji@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-5999-8547

yaabasaleh1399@gmail.com

سیده لیلا طاهری / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵

چکیده

اصل «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه و بحث «تجدد امثال» در عرفان نظری دو آموزه مهم هستی‌شناختی فلسفی و عرفانی به شمار می‌روند که براساس این دو اصل، موجودات دائم تحول و تغییر می‌یابند و عالم لحظه‌ای قرار و سکون ندارد و پیوسته در حال نو شدن است. بنا بر تجدد امثال عرفانی، در عین اینکه وجود دارای وحدت ذاتی اطلاقی است، اما این بُت عیار هر لحظه به شکلی است و هیچ موجود و پدیده‌ای در دو آن تکرار نمی‌شود. کشف این مسئله برای عارف از طریق یافت وجدانی و علم شهودی است. حرکت جوهری که از طریق نظری و استدلال برهانی اثبات می‌شود، بنا بر برخی تقریرات از فلسفه صدرایی، محدود به عالم مادی جسمانی و بیان‌کننده تصرم و حرکت ذاتی آن است که به عالم مجردات ثابت ختم می‌شود. البته بنا بر دیدگاه دیگری که مبتنی بر تصویر خاصی از اصالت و تشکیک وجود است، حرکت ترسیم‌شده در حکمت متعالیه منطبق بر یافته‌های عرفانی و تبیین‌کننده آن در حیطه درک عقل نظری است. در این نوشته «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» مقایسه و سعی شده است تطابق یا شباهت و تفاوت آنها بیان شود. درک صحیح این دو قاعده مهم فلسفی و عرفانی راهگشای تبیین مسائل مهمی در هستی‌شناسی، مبدأ و معاد، جهان‌شناسی و علم‌النفس است.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، تجدد امثال، حکمت متعالیه، عرفان نظری، تشکیک وجود.

«حرکت جوهری» که صدرالمتألهین بر پایه اصالت و تشکیک وجود (أشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰) و با تکیه بر براهین متعدد عقلی و نقلی اثبات می‌کند، یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناختی در حکمت متعالیه محسوب می‌شود (گنجور و صادقی حسن‌آبادی، ۱۳۹۴).

بحث از سکون یا سیلان عالم پیشینه‌ای به‌اندازه تاریخ اندیشه مدون دارد. در میان فلاسفه یونان می‌توان از هراکلیتوس در مقابل پارمنیدس نام برد که سخن از سیلان و تغییر موجودات به میان آورده است (پاپکین، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵).

صدرالمتألهین نیز معتقد است: حرکت جوهری از عبارات «اثولوجیا» و از سخنان زنون به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۵). در سنت فلسفی رایج اسلامی، مشائیان حرکت در جوهر را منکر بودند و تغییرات جوهری را به کون و فساد و تغییر دفعی منتسب نموده، حرکت یا تغییر تدریجی را تنها در اعراض تصویر می‌کردند. اشراقیان نیز اساساً حرکت را یکی از مقولات عرضی می‌دانستند.

صدرالمتألهین که فیلسوفی متبحر در مبانی فلسفه اشراق و مشاء بود، با این حال مسائل عمده‌ای برای او لاینحل باقی مانده بود. او به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان از یک سو با مطالب موجود در منابع دینی مواجه بود که فلسفه رایج را از توضیح مناسب آن عاجز می‌دید، و از سوی دیگر با مباحث غریب مطرح شده در عرفان روبه‌رو بود که از سوی ابن‌عربی و عارفان مکتب او نضج یافته بود. همه این عوامل، نبوغ ذاتی، تلاش علمی و سلوک عملی او موجب شد که او به اصل اصیل «اصالت وجود» متفطن شود و مبحث رصین «تشکیک وجود» را در مباحث نظری پی‌ریزی کند. نمونه شاخص ثمره این دو اصل خروج مبحث حرکت از دام مقولات و قرار گرفتن در ذیل لوازم وجود بود که دیگر اثبات تغییر ذاتی موجودات و حرکت در جوهر را ممکن می‌ساخت.

صدرالمتألهین در جای‌جای آثار خود، به تأثیر پذیرفتن از مطالب عرفانی، به‌ویژه در بحث «حرکت جوهری» اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۶). استشهد او به سخنان عرفا به‌گونه‌ای است که خلق مدام و تجدد امثال یا قاعده «لاتکرار فی التجلی» را با سخن خود همراه می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۱۰)، اما براساس تقریر رایج از فلسفه او، علی‌رغم اینکه گفته شده «اصل و ریشه حرکت جوهری را باید همان تجدد امثال دانست که از دیرباز بین عرفا و صوفیه معروف بوده است» (ر.ک: زندیه، ۱۳۹۰، ص ۴۶)، ولی حرکت جوهری با تجدد امثال متفاوت می‌شود و تنها در وجودی دارای اشتراک هستند.

این مقاله با تبیین اصل «تجدد امثال» در عرفان نظری و بیان دو تقریر از حرکت جوهری مبتنی بر «اصالت و تشکیک وجود»، کوشیده است نشان دهد که چگونه حرکت جوهری بر این تقریرات منطبق یا مخالف با بحث «تجدد امثال» است.

با وجود آثار نوشتاری گوناگونی که درباره این دو نظریه نگاشته شده، اما ضروری است با نگاهی منسجم و دقیق، انطباق یا مرز میان آنها بازخوانی و ترسیم شود. نویسندگان کوشیده‌اند با روش تحلیلی - توصیفی با مرور آثار مهم صدرالمتألهین و آثار درجه اول عرفانی، به مقایسه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» بپردازند.

۱. تجدد امثال

محتوای اصطلاح «تجدد امثال» در عبارات عرفا با عناوین گوناگونی آمده است؛ از جمله: تبدل امثال، خلق جدید، تعاقب امثال، تجدد مظاهر، حشر نوین، و خلق مدام (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). مبنای اصلی تجدد امثال قاعده «لا تکرار فی التجلی» است. از نظر عرفان که به وحدت حقیقیه اطلاق وجود باور دارند، مراتب و کثرات با تداوم بی‌نهایتان، همه یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد. این تجلی وحدانی حق تعالی به لحاظ ثبوت و واقع، دومین نمی‌پذیرد و تکرارشدنی نیست؛ زیرا این تجلی متعین به تعین اول و وحدت ذاتی است که فی حد ذاته احدیت جمع جمیع تعینات و حقیقت جمیع حقایق نامتناهی است. بنابراین امر مغایر با آن تصویرپذیر نیست و فرض تجلی دیگر در عرض آن محال است. ذات حق دارای «آن» مستوعب است و هیچ آنی در قبال او تحقق ندارد. عرفا از این وحدت به «وحدت جامع و هاضم وحدت و کثرت متقابل» یاد می‌کنند، نه اینکه مراد از آن همان وحدت متعارفی باشد که در مقابل کثرت قرار می‌گیرد (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۶۹-۷۰؛ هومو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴-۱۰۵).

بنابراین ذات اقدس حق تعالی جز یک تجلی وحدانی ندارد و همه آنچه در هستی رخ می‌دهد احکام و لوازم و آثار همین تجلی ذاتی است. در مرتبه ذات، ظاهر و مظهر و متجلی و متجلی‌له عین هم و همان ذات واحد است. در این مرتبه، ذات حق متعال به‌گونه ذاتی وحدانی برای خود معلوم و مشهود است و همه آثار و لوازم و تعینات بی‌نهایت او در همین ظهور و تجلی ذاتی برای او معلوم و مشهود می‌گردد.

در محاذات تعین اول، تعین انسان کامل حقیقی است که جامع همه مراتب کثرت و وحدت است، بدون اینکه در این تعین جامع، مراتب بی‌نهایت وجود مغلوب وحدت گردند. در مرتبه انسان حقیقی، وحدت و کثرت - هر دو - بدون غلبه یکی بر دیگری مشهود است. در این مرتبه، آنات نامتناهی که انعکاس همان آن مستوعب ذاتی است، جلوه‌گر می‌گردد و همه احکام مندمج مستهلک، امکان ظهور تفصیلی می‌یابد. این ظهور و اظهار تام راز نزول فیض وجودی از مرتبه وحدت ذاتی است که برای ایجاد و پیدایش انسان حقیقی و انعکاس تجلی اول از مجلای او صاعد و ساری می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱).

در تعین انسان حقیقی، وجهه دیگر قاعده «لا تکرار فی التجلی» شکل می‌گیرد. از منظر انسان کامل، هیچ جلوه و ظهور حق متعال مشابه و مکرر نیست، بلکه در هر نگاه و در هر آن، حق به صورت جدیدی برای او آشکار می‌گردد. این‌عربی در «فص شعبی» معتقد است اکثریت اهل علم عاجز از درک و شناخت حقیقت نفس انسانی و تبدلات پی‌درپی آن هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵). وی به صورت کلی این مسئله را به اهل کشف نسبت می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ج ۳، ص ۱۲۷ و ۱۹۹) و به‌طور خاص از جناب *ابوطالب مکی* صاحب *قوت القلوب* نقل می‌کند که: «ان الله سبحانه ماتجلی قط فی صورة واحدة لشخصین و لا فی صورة واحدة مرتین» (همان، ج ۱، ص ۲۶۶).

کسب علم جدید در هر لحظه و ترقی و تکامل «آن به آن» از مختصات انسان کامل است (فناری، ۱۳۸۴، ص ۶۳۰) او مغبونی نیست که دو آتش همانند باشند. انسان‌های دیگر به فراخور استعداد خود، از این فیض حق بهره می‌برند و هر اندازه از قرب حق فاصله داشته باشند حقایق و حوادث عالم را مشابه و یکسان

تلقى می‌نمایند: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵). بنابراین قاعده «لا تکرار فی التجلی» از یک سو تجلی وحدانی حق تعالی را بیان می‌کند و از سوی دیگر متذکر می‌گردد که هیچ‌یک از تجلیات نامتناهی حق همانند و یکسان و تکرار شده نیستند.

عرفا برای این نایکسان بودن تجلیات به سعه الهی اشاره می‌کنند. وسعت او بی‌نهایت است، محدود و متناهی نیست تا در تجلیاتش به تکرار افتد (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲ ص ۵۰۰). همچنین استدلال می‌کنند که هر تجلی در لحظه وقوع، فایده خود را افاده کرده و تکرار آن تحصیل حاصل و بی‌فایده است. علاوه بر اینها به استدلال فلسفی امتناع تکرار وجود یا اعاده معدوم نیز اشاره دارند (قنوی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲-۱۱۳).

عارفان در ترسیم مراتب هستی، عالم ماده و حس را «مرتبۀ ظهور» و «شهادت مطلقه» نام می‌نهند. به واسطه مرتبه حس، احکام مستهلک در مراتب بالاتر امکان ظهور می‌یابند. خصوصیت مکان و زمان که خصیصه اصلی عالم حس و ماده است، موجب می‌شود که آنات بی‌شمار وجود به تدریج ظهور نمایند. در عرفان برای اینکه بیان کنند تجلی مکرر نشده و در هر آن صورت نو و جدیدی حاصل شده است - هر چند افراد متعارف درک نمی‌کنند - گفته می‌شود: مشابه و مماثل بودن تجلی برای این افراد مانع فهم تجدد می‌شود، در حالی که اینها عین هم و مکرر نبوده‌اند، بلکه امثال و متجددند. از این رو از این مسئله به «تجدد امثال» تعبیر می‌کنند.

در تعبیر دیگری می‌توان اصطلاح «تجدد امثال» را به موطنی محدود کرد که امثال موهم ثبات و عینیت شکل می‌گیرند. در این صورت قاعده «تجدد امثال» فرعی از اصل کلی «لا تکرار فی التجلی» یا فرعی از اصل «حرکت ذاتی وجود» است و حرکت را تنها در موطن تحقق امثال معرفی می‌کند و ناظر به «حرکت ذاتی حسی و الهی» نیست. در هر صورت، در عرفان نظری «تجدد امثال» و «حرکت ذاتی وجود» لازم و ملزوم یکدیگرند و قابل تفکیک نیستند.

در بخش بررسی تشابه حرکت جوهری و تجدد امثال، بیان خواهد شد که چگونه پیوستگی و یگانگی هستی در عین تصرم و دارا بودن آنات نامتناهی متدرج، منطبق بر مفهوم حرکت فلسفی است. محیی‌الدین برای تأنیس فهم حرکت ذاتی عالم برای اذهان، از بیانات طرح شده نزد متکلمان و فیلسوفان عصر خود بهره برده است. او از مسئله «تجدد اعراض» و «العرض لایققی زمانین» که نزد برخی متکلمان مطرح بود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱) و از اعتقاد گروهی از سوفسطاییان با عنوان «حسابیه» که معتقد به تبدل و تغییر دائم و فراگیر در عالم بوده‌اند، استفاده کرده و در عین حال، تذکر می‌دهد که آنها به صورت ناقص - به آستانه درک این حقیقت راه یافته‌اند: اشتباه «حسابیه» این بوده که در پس این تبدلات، به وجود یک جوهر معقول یگانه و یکپارچه باور نداشته‌اند و اشاعره نیز قلمرو این حرکت را صرفاً به همین اعراض اصطلاحی محدود کرده و از این واقعیت غافل مانده‌اند که سراسر جوهر و عرض عالم مجموعه اعراض‌اند که عارض ذات وجود رحمانی گردیده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۹۸).

به تعبیر ایزوتسو همه ممکنات عالم در حقیقت، عرضی به شمار می‌روند؛ زیرا همه قائم به غیر هستند (ایزوتسو، ۱۳۶۴، ص ۴۴).

۲. ویژگی‌های نظریه تجدد امثال

۲-۱. ثبات در عین تغییر

واژه «تجدد امثال» در استعمال عرفی این مضمون را می‌رساند که در مواجهه با اشیا، هرچند آنها را ساکن و غیرمتحول می‌یابیم، ولی در واقع تغییر می‌یابند و وجودی مثل آنها جایگزین می‌گردد. در این صورت، در هر آن، موجودات جدیدی متفاوت و مغایر به لحاظ وجودی با موجودات سابق ایجاد می‌شوند. این مفهوم در ظاهر خود اشکالات عقلی زیادی پدید می‌آورد که عارف و فیلسوف به آن تن نمی‌دهند. هویت یک شیء با وجود تمام تغییر و تحول حاصل شده، ثابت و واحد است و یک شیء از هویت خود به هویت دیگر تبدیل نمی‌شود. به عبارت دیگر هر شیء در هیچ دولحظه‌ای بر یک حالت و صورت نیست، ولی در عین حال، ثبات، اتصال و حفظ هویت واحد آن محل تردید نیست. این سخن یعنی: اجتماع وجهه وحدت و ثبات با جهت تغییر و انفصال.

در عرفان نظری در عین اینکه همه ماهیات و موجودات متنوع متکثر در مراتب هستی علی‌الدوام موجود و پدیدار می‌شوند، ولی حقیقتی جز وجود واحد مطلق محقق نیست. ابن عربی در این باره می‌گوید: «العالم کله بالجواهر واحد و بالصور یختلف» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۱۴). منظور ابن عربی از «جوهر واحد» همان وجود رحمانی است، نه اینکه مانند سخن باطل مشائیان قائل به لزوم حفظ ماهیت جوهری به‌عنوان موضوع واحد در پیدایش حرکت باشد. وجود واحد رحمانی نه از سنخ ماهیات است و نه در عرض حقیقتی قرار دارد تا قابل اشاره گردد (این موضوع در بخش‌های بعدی بیشتر وضوح می‌یابد).

۲-۲. تجدد؛ خصیصه ذاتی وجود

از سخن پیش‌گفته مشخص می‌شود که نزد عارف، کل هستی به صورت یکپارچه امری متحرک و متجدد است. اگرچه آثار و احکام حرکت در هر مرتبه از مراتب وجود به حکم همان مرتبه ظاهر می‌شود، ولی اگر کل مراتب یکجا ملاحظه شود، یک حرکت کلی اصلی آشکار می‌گردد که همه حرکات ذیل آن صورت می‌گیرند؛ نظیر حرکت کلی فلک عرش که حرکات همه افلاک صورتی از آن است و به واسطه آن محقق می‌گردد. بنابراین «حرکت» ویژگی ذاتی وجود است. البته باید متذکر شد که عارف هنگامی که از وجود سخن می‌گوید مراد او غیب مطلق نیست، بلکه آن چیزی است که قابل یافت و علم است. از حقیقت وجود، جز ظهور او قابل درک نیست. همچنین آنچه را فیلسوف «وجود» و «ایجاد» می‌خواند عارف «ظهور» و «اظهار» می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۱).

«حرکت» خصیصه ذاتی ظهور است؛ یعنی اگر موجود بی‌نهایتی در تعینات ظهور می‌کند چاره‌ای جز حرکت و تدرج نامتناهی برای تحقق ظهور نیست؛ زیرا نه تعینی به‌تنهایی گنجایش وجود مطلق و نامتعیین او را دارد و نه احکام بی‌نهایت او پایان‌پذیر است.

همچنین ابن عربی گفته است: «فانی علی بینة من ترقی العالم علوه و سفله مع الانفاس لاستحالة ثبوت الاعیان علی حالة واحدة» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۰۰). اعیان دارای احکام بی‌نهایت هستند و موجودیت

آنها همین است که وجود حق این احکام را حکایت نماید و اگر لحظه‌ای آثار و احکام اعیان توسط وجود حکایت نشود، به کتم عدم خواهند رفت. جامع این عبارات این سخن است که حرکت ویژگی تجلی وجود در حقیقت انسانی به‌مثابه کامل‌ترین مجالی ظهور است، نه حکمی برای ذات مطلق حق که از هر حکمی مبراست (جنیدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶ و ۶۷۹).

اگر عارفان از حرکت ذاتی و الهی سخن می‌گویند و نزول و صعود وجود را در دایره هستی و مراتب آن مطرح می‌کنند، همه از این جهت است که وجود رحمانی و فیض حق جز با ویژگی حرکت ذاتی امکان چنین ایجاد و اظهار را پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، حرکت و تجدد لازم ذاتی ظهور حقیقت اطلاقی است و بی‌حرکت، ظهوری واقع نمی‌شود.

۳-۲. حرکت ذاتی استکمالی

استکمال در حرکت از دو جهت مطرح‌نظر قرار دارد: یکی جنبه فلسفی بحث است که آیا حرکت لزوماً استکمالی است یا حرکت ذبولی، یا مساوی نیز قابل فرض است؟ این مسئله در بحث عرفانی از آنجا مدنظر است که سیر وجود از جانب حق تعالی به سوی موجودات امکانی قطعاً تنزل و ذبول است. جهت دوم توجه به این اشکال است که چگونه تکامل وجود تصویر می‌شود، در حالی که از نظر عرفا وجود منحصر در حق تعالی است؟

پاسخ این سؤالات در فلسفه به‌طور مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا فقط از لحاظ عرفانی به آن اشاره می‌شود. در عرفان، غایت حرکت وجودی و هدف نزول و صعود آن را گاهی با واژه «کمال اسمائی» و گاهی با عبارت «کمال جلا و استجلا» یاد می‌کنند (قنوی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۳-۱۷۴). هر دو تعبیر نشان می‌دهند که به واسطه حرکت، کمالی حاصل و پدیدار می‌شود که بی‌حرکت، مفقود است.

ناگفته پیداست که وجود حق متعال دارای کمال نامتناهی و مطلق است و نقصی در او متصور نیست که با حرکت جبران شود. با توجه به مطالب قبل، باید متذکر شد که مراد از این کمال، کمال در ظهور است و نقص از جانب تعینات است، نه وجود حق تعالی. بنابراین هرچه ظهور افزوده شود از لحاظ پدیداری کامل‌تر می‌شود. همچنین انسان حقیقی نیز به‌مثابه مجالی تام، علی‌الدوام با تلقی این ظهورات کامل‌تر می‌گردد. بنابراین حرکت کلی عالم پیوسته در مسیر استکمال است، هرچند در مراتب نازله وجود، در یک حرکت بالعرض، حرکات ذبولی یا مساوی پدیدار شود. البته در این موارد نیز که آیا حرکات غیراستکمالی رخ داده، محل تأمل است.

ابن عربی گفته است: «فانی علی بینة من ترقی العالم علوه و سفله مع الانفاس لاستحالة ثبوت الاعیان علی حالة واحدة» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۰۰). همچنین بیان می‌کند: «و الصحیح ان الترقی لنا و للملائكة و لغیرهم و هو لازم للکل دنیا و برزخاً...» (همان، ج ۲، ص ۲۵۹؛ نیز ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۴؛ جنیدی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۶ و ۵۶۶). به هرحال مسئله به لحاظ حرکت کلی عرفانی روشن است: نه وجود حق بذاته مستکمل است و نه حرکت غیراستکمالی یا ذبولی رخ داده است.

۳. حرکت جوهری

حرکت یا تغییر تدریجی در قبال تغییر دفعی یا کون و فساد قرار دارد. در تغییر تدریجی هیچ دو «آن» و مقطع بالفعلی در طول یک حرکت وجود ندارد و بین هر دو «آن» مفروض نیز آنات بی‌شماری قابل فرض است؛ نظیر نقاط مفروض بر روی یک خط. در مقابل، در تغییرات دفعی دو آن بالفعل سابق و لاحق تصویر می‌شود که بین آنها هیچ «آن» دیگری وجود ندارد (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰-۲۷۹). به عبارت دیگر، در تغییر تدریجی یک اتصال و وحدتی برای امر متحرک در طول حرکت تصویر می‌شود، ولی در کون و فساد شیئی معدوم و شیء دیگری موجود می‌گردد.

پیش از صدرالمتألهین، فلاسفه حرکت را فقط در برخی مقولات عرضی قابل تصور می‌دانستند. آنها نسبت به جوهر و ذات شیء، تنها به تغییر دفعی و کون و فساد قائل بودند و تغییر تدریجی یا حرکت را در جوهر شیء محال می‌پنداشتند؛ اگر حرکتی به جوهر نسبت داده می‌شود در واقع مجازگویی است؛ همان‌گونه که ابن‌سینا گفته است: «و اما الجوهر، فإن قولنا: إن فیه حركة هو قول مجازی؛ فإن هذه المقول لاتعرض فیها الحركة...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۸).

نزد فلاسفه هر حرکتی دارای لوازمی (همانند مسافت، مقدار، فاعل و موضوع) است که تحقق حرکت با آنها ممکن می‌شود. از این میان، آنچه موجب می‌شد حرکت در جواهر نفی شود ضروری دانستن موضوع واحد برای تحقق حرکت بود. موضوع همان متحرک یا امری است که به حرکت متصف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۹). فلاسفه اسلامی وابستگی حرکت به موضوع را بدیهی می‌دانستند: «و اما تعلقها بالمتحرک، فأمر لا شبهة فیه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷).

نیاز حرکت به موضوع از دو جهت بود: یکی اینکه حرکت امری عرضی است و هر عرضی در نهایت، نیاز به موضوع دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۳۶). دوم اینکه می‌پنداشتند چون حرکت یک امر متصل واحد است، نیاز به موضوعی دارد که در طی مسافت، حرکت، یا همان مقوله‌ای که حرکت در آن رخ داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۹) ثابت بماند.

اگر این موضوع دستخوش تغییر شود متحرک تغییر کرده و دیگر یک تغییر تدریجی رخ نداده است، بلکه متحرک اول نابود و متحرک دیگری جایگزین شده است. در این کون و فساد آنچه سبب ارتباط یا مصحح این‌همانی کائن و فاسد تلقی می‌شد، وجود ماده مشترک بود؛ ولی ماده مشترک موجب حفظ و وحدت حقیقت امر متغیر نیست؛ زیرا ماده بدون صورت تحقق ندارد و در ضمن هر صورتی با آن صورت اتحاد و موجودیت می‌یابد و جوهر و ذات جدیدی موجود می‌گردد.

در مقابل، صدرالمتألهین و فلاسفه مکتب او با مبانی خاص حکمت متعالیه، نه تنها حرکت در جوهر را با دلایل متعدّد مبرهن ساختند، بلکه تمام تغییرات عالم را از سنخ حرکت دانستند و علاوه بر آن، کل عالم ماده را یک متحرک و سیال بالذات معرفی کردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۹۱). آنچه پیش از همه در برابر فیلسوفان قبل از او برجسته و جذاب می‌نمود همان اثبات حرکت جوهری بود.

براساس «حرکت جوهری»، هرچند حرکت در اعراض شیء مشهود است، ولی در حقیقت این حرکت در جوهر ذاتی اشیا روی می‌دهد و حرکت اعراض ناشی از حرکت در ذات و تحول در حقیقت جوهری آنهاست؛ زیرا اعراض درواقع اطوار و شئون وجودی جواهر و تابع آن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۳؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۳۱-۳۷؛ نیز ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵).

از نگاه صدرالمتألهین هر موجودی که امتداد زمانی دارد، در حقیقت موجودی تدریجی‌الوجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۹۱). نزد او حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال و خارج محمول است، نه وصفی بیرونی که به وجود ضمیمه گردد. پدیده‌های مادی اساساً دارای یک وجود واحد تدریجی‌اند که در هر لحظه فعلیت تازه می‌یابند. براساس این نظریه، هویت شیء در طول حرکت باقی مانده و تنها حدود و مراتب وجود شیء در سیلان و دگرگونی است (همان، ج ۳، ص ۷۴).

آنچه صدرالمتألهین را قادر بر اثبات چنین ادعایی کرد، مبانی اصیلی بود که او فلسفه خود را بر آن بنیان نهاد. او وجود را موجود و حقیقت بالذات می‌دانست که بدون لحاظ امر هر دیگری محقق و موجود بود و ماهیات بالعرض منتسب به وجود می‌گشتند (همان، ج ۱، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

فلاسفه سابق ماهیات موجود یا موجود خاص متباینی را که موجب انتزاع ماهیتی خاص بود، حقیقت اصیل می‌شمردند. این حقیقت اصیل پنداشته‌شده با تغییر ماهیت، متفاوت شده، موجود دیگری می‌گشت. به همین علت آنها نمی‌توانستند حرکت در جواهر را تصویر نمایند، درحالی که در حکمت متعالیه وجود از قید ماهیات رها بود و این لاشروطی موجب می‌شد بتواند در عین یگانگی، منشا انتزاع ماهیات متفاوت گردد.

وجود در عین اینکه دارای بی‌شمار مفهوم و مصحح موجودیت آنهاست، ولی از مقولات ماهوی و اساساً از سنخ مفهوم نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶) و در قبال ماهیات قرار نمی‌گیرد تا در تغییر موجودیت اشیای ماهوی، متهم به تغییر و تعدد گردد. بدین سان، حرکت در جوهر، تصویر صحیحی یافت و برخلاف نظر فلاسفه قبل از صدرالمتألهین، حرکت نه تنها مختص مقولات عرضی نبود، بلکه حرکات عرضی نیز همه ناشی از حرکات جوهری بود.

این مقاله جایگاه نقل براهین و اشکال‌ها و جواب‌ها نیست و تنها به بیان اصل ادعا می‌پردازد تا زمینه مقایسه اصل «حرکت جوهری» و نظریه «تجدد امثال» فراهم شود. در عبارات قبل اشاره شد که چگونه مبنای اصالت وجود اجازه داد تا قول به حرکت جوهری ممکن گردد. با این وجود، دو تقریر عمده از مبانی اولیه حکمت متعالیه در میان شارحان و مقرران این مکتب وجود دارد که براساس هریک، مقایسه میان دو نظریه متفاوت می‌گردد. برای انجام مقایسه تام و کامل، لازم است ابتدا با اشاره به این دو تقریر، تفاوت حرکت جوهری ناشی از هر کدام بیان شود، سپس مقایسه صورت پذیرد.

۴. مقایسه تجدد امثال و حرکت جوهری براساس تقریر رایج

در تقریر رایج میان برخی فلاسفه، به‌ویژه نزد متجددان (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲-۵۳؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۷۷-۱۱۲؛ عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۲۵-۴۵) مراد از «اصالت وجود» اصالت وجودات خاص است. وجود در حکمت متعالیه از نظر این افراد - با وجود تفاوت‌هایی که در تبیین مسئله دارند - دارای اشتراک سنخی یا مفهومی است، نه وحدت خارجی وجود. بنابراین اشتراک و وحدت خارجی بین وجود ماهیات و بین مراتب تشکیکی وجود برقرار نیست. موجودات هر مرتبه از نظر وجودی موجوداتی متفاوت و مغایر با موجودات مراتب دیگر هستند، هرچند در موجودیت یا سنخ وجود مشترک باشند. از نظر این گروه حرکت تنها مختص عالم مادی است و در عوالم غیرمادی تصویری ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۴، حرکت در مجردات).

حرکت، نه از عوالم بالاتر به مادون انجام می‌شود و نه بالعکس. تنها در عالم ماده است که حرکت متصور است و در شمای کلی، حرکت از مادیت به مقصد تجرد صورت می‌پذیرد. «مجموع عالم جسمانی، از سماوات و ارضین و ما فیهم و ما بینهم، همیشه در تغیر و تبدل و تجدد و سیلان است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

اختصاص حرکت به عالم ماده به این علت است که حرکت ملازم قبول و انفعال است و انفعال نیاز به ماده دارد. بنابراین موجود غیرمادی که از ماده و فعلیت محض مبراست، نمی‌تواند به حرکت متصف شود. هر موجود مادی در جوهر خود، متحول و متدرج است. در هر آن، ماهیتی مشابه یا متفاوت از لحظه قبل، از آن موجود متحرک قابل انتزاع است. در هر لحظه، مقطعی فرضی از یک وجود سیال، موجودیت ماهیتی را به نمایش می‌گذارد. کل این مقاطع فرضی یک وجود واحد سیلانی است:

جوهر صوری در طی استکمال تدریجی خود، همواره وجودی واحد و زمانی متصل دارد، و برهان بر بقای شخص در این حرکت، وحدت وجود آن است؛ زیرا متصل واحد وجودی واحد دارد و وجود عین تشخیص یا هویت شخصیه است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳).

قبل از بیان شباهت و تفاوت بین «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» براساس تقریر رایج، لازم است به دو نکته دقت شود؛ زیرا دقت نکردن در این نکات موجب می‌گردد در مقام مقایسه، مطالب ناصحیحی عنوان شود:

نکته اول: تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو از این نظر که حرکت هستند، تفاوتی ندارند. برخی با برداشت نادرست از سخن عرفا چنین پنداشته‌اند که تجدد امثال از سنخ حرکت نیست. از نظر این افراد، تأکید محیی/الدین بر اینکه موضوع تجدد امثال خلق نو و جدید است و یکی بودن شیء قبل و بعد، توهم است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۰) یا گفته او که خلق جدید مقتضای دو اسم «ممیت» و «محیی» خداوند متعال است (همان، ص ۹۷)، همچنین سخن برخی از شارحان مکتب او که گفته‌اند: وحدت شیء در حال ایجاد و اعدام، در مرتبه خود شیء باقی نمی‌ماند (همایی، ۱۳۶۰، ص ۱۲) یا «در تجدد امثال، وحدتی که در اشیا می‌بینیم ناشی از شباهت صور پی‌درپی و امری وهمی در آنهاست» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۹)،

این عبارات نشان می‌دهد که در تجدد امثال، سخن از فانی و حادث شدن است، نه استمرار و تغییر حالت یک شیء؛ زیرا در هر آن، عالم مغایر با عالم قبل است؛ اما در «حرکت جوهری» صدرالمتألهین بر حفظ یکپارچگی حقیقی متحرک در حرکت تأکید می‌شود (اسعدی، ۱۳۹۸).

در رد تلقی این افراد، باید تذکر داد که از نظر عارف، همه صور متحول به یک وجود موجودند و اشیا هرچند در خلق جدید متغایرنند، ولی از حیث وجود وحدت دارند. روشن است که ملاک حرکت اتصال و یکی بودن در عین تکثر و تدرج است و این ملاک در تجدد امثال وجود دارد.

در این سخن کاشانی دقت شود که چگونه تغییر وحدت را جمع نموده است: عالم متغیری است که در هر آن، تعینی غیر از تعین لحظه قبل دارد و حقیقت حقه که متعین به تعین اول بوده و همه این تغییرات و دگرگونی‌ها بر آن عارض‌اند، واحد است و همواره حق تعالی در این تجلیات متعاقبه مشهود است (کاشانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۶).

مراد عارف در سخنان نقل شده، تأکید بر وجود تغییر است، نه نفی وحدت؛ زیرا وحدت وجود مبنای شاخص نظریات عرفانی است. همچنین آنها در سخن خود بر وجود وحدت در تغییرات عالم تحت عنوان «جوهر واحد» تأکید کرده‌اند. ابن عربی می‌گوید: «العالم کلّه بالجواهر واحد و بالصور یختلف» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۱۴). جنبدی نیز می‌گوید: عالم مجموع اعراضی است که جوهر (وجود منبسط) در آن اعراض دگرگون و متحول می‌گردد، در حالی که در خود جوهر تغییر و تبدیلی راه ندارد (جنبدی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۹).

نکته دوم: این مطلب که چرا عارفان در سخن خود از امر واحد در حرکت - همان‌گونه که نقل شد - با عنوان «جوهر» تعبیر می‌کنند، باید تبیین شود. این تعبیر برخی را به خطا انداخته است که بگویند: هرکدام از «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» در جوهر رخ می‌دهد، با این تفاوت که منشأ تجدد امثال جوهر عرفانی یا نفس رحمانی است، اما حرکت جوهری در جوهر مادی رخ می‌داد. نسبتی که صدرالمتألهین در حرکت جوهری بین جوهر و عرض قائل است، عرفا نیز بین حق و خلق قائلند (ر.ک: سالاری، ۱۳۸۴).

تلقی فلاسفه قبل از صدرالمتألهین این بود که در حرکت، یک جوهر ثابت در اعراض متحرک می‌گردد. عرفا اساساً با جوهر مقولی ثابت در حرکت مخالف بودند، بلکه وجود را که تحت هیچ مقوله‌ای نبود و همه مقولات به آن قائم بودند، محقق حرکت می‌دانستند. پس منظور عارف این نیست که جوهر ثابتی در حرکت است، بلکه مراد او این است که کل متغیرات به یک وجود موجودند.

صدرالمتألهین نیز در حرکت «جوهری» نسبتی بین «جوهر» و «عرض» به این نحو که جوهر در اعراض متبدل شود، قائل نیست، بلکه خود جوهر را در ذات جوهری‌اش متحرک می‌داند. با این نکته مشخص می‌گردد که استفاده جوهر در تعبیر حرکت جوهری غیر استفاده آن در جوهر واحد در بیان عرفانی است. مراد صدرا در تعبیر «حرکت جوهری» این است که در ذات جوهر مقولی، حرکت واقع می‌شود و ثباتی ندارد. ولی در تعبیر عارف، جوهر امر ثابتی است که ذاتش متغیر نیست و حافظ وحدت در متغیرات است و البته از سنخ مقولات جوهری نیست.

۵. تفاوت و شباهت تجدد امثال و حرکت جوهری در تقریر رایج

بعد از بیان نکات مذکور، شباهت دو نظریه روشن است. هر دو نظریه - دست کم - در عالم ماده قائل به حرکت و آفرینش مدام هستند. براساس «حرکت جوهری» هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون می‌شود و وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه پیشین است. بنابراین خداوند متعال - همان‌گونه که نظریه «تجدد امثال» نیز عنوان می‌کند - پیوسته و هرآن در حال افاضه وجود به هر موجودی و خلق مستمر آنهاست. البته عارف در بیان این مدعا به شهود قلبی متکی است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۶؛ ج ۲، ص ۶۷۷). ولی حکیم متأله این سخن را براساس استدلال نظری و قواعد عقلی ابراز می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۷).

بین این دو نظریه براساس تقریر رایج از «حرکت جوهری» تفاوت‌هایی وجود دارد:

اول. چنان‌که گذشت، فیلسوف حرکت را به عالم مادی محدود می‌سازد. به بیان شهید مطهری، در عالم طبیعت، هر دم نیاز به احداث تازه است و جزء به جزء آن در هر لحظه نو می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۹۱؛ مطهری، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹)؛ ولی نظریه «تجدد امثال» به لحاظ مبنا، حرکت را ویژگی ذاتی وجود می‌شمرد و از نظر اصطلاح تجدد در امثال، او هر نوع وارد قلبی و هر حالتی و یافت هر موجودی نسبت به وجودش و احوالاتش را که در دنیا و آخرت و در مراتب دیگر وجود حاصل شود، در حکم تجدد امثال و خلق جدید می‌داند و آن را «تغییر» و «حرکت» می‌خواند: «و الصحيح ان الترقی لنا و للملائكة و لغيرهم و هو لازم للکل دنیا و برزخاً» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۵۹).

دوم. در نظر این گروه از فیلسوفان، عالم ماده دارای وحدت نیست تا بتوان مجموع عالم را یک حقیقت سیال نامید، بلکه متشکل از موجودات مادی است که هر کدام دارای حرکت است. البته وحدت نظام یا وحدت ضعیفی به خاطر وحدت جوهر مادی را قبول می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۳-۳۵۴). این در حالی است که در نظریه «تجدد امثال» عارف، عالم مادی به‌مثابه یک عالم و موجود واحد سیال نیز ملحوظ است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۱۴).

۶. مقایسه تجدد امثال و حرکت جوهری براساس تقریر دوم

در قسمت‌های قبل ابتدای بحث حرکت بر اصالت وجود تذکر داده شد. حال بیان دومی از «اصالت» و «تشکیک» مطرح می‌شود که نتایج متفاوتی به دنبال دارد. برای بیان این تقریر، *نه‌ایة الحکمة* علامه طباطبائی و شواهدی از *صدرالمتألهین* گویای مطلب است. علامه در بحث «اصالت وجود» بیان می‌کند که وجود بالذات بدون لحاظ هیچ غیری موجود است، در حالی که ماهیات بالعرض و المجاز موجودند. احکام ماهیات و تکثر ماهوی نیز بالذات به ماهیات تعلق دارد و بالعرض و المجاز به وجود نسبت داده می‌شود. در این صورت، وجود ذاتاً متصف به کثرت ماهوی نیست و به‌طور مجازی کثیر شمرده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹-۱۷).

در بحث «تشکیک وجود» که علامه مطرح کرده، بعد از اینکه کثرت ماهوی موجب کثرت در وجود نگردید، به این امر توجه می‌دهد که نحوه دیگری از کثرت وجود دارد (نظیر اختلاف قوه و فعل، خارجی و ذهنی، و اختلاف افراد ماهیت واحد در مراتب گوناگون مادی و مثالی و عقلی) که کثرت ماهوی منشأ آن نیست و به‌ناچار باید به وجود نسبت داد. در این حالت آیا وجود ذاتاً کثرت مرتبه پیدا می‌کند و حقیقتاً دیگر واحد نیست؟

پاسخ ایشان این است وجود در عین این کثرت، وحدت حقیقی خود را از دست نمی‌دهد. پس وجود واحد کثیر است. این وحدت سنخی و مفهومی نیست، بلکه همان وجود اصیلی که با ماهیات متکثر نشده بود، در عین کثرت مرتبه نیز وحدت خود را حفظ کرد. این جمع وحدت و کثرت همان سخن عارف است که وحدت حقیقی وجود را نه وحدت متعارف مقابل کثرت، بلکه جامع وحدت و کثرت متقابل و هاضم آن می‌داند (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷).

قونوی تأکید می‌نماید که اگر وجود، واحد تلقی شود و کثرت در او لحاظ نگردد هیچ حکمی و هیچ خلقی صورت نخواهد گرفت. بنابراین بین کلام عارف و حکیم متأله فرقی نیست در آنچه یکی وجود را دارای «وحدت جامع کثرت و وحدت» می‌خواند و دیگری نام «تشکیک» بر آن می‌نهد. هر دو تشکیک و وحدت اطلاقی - با تعریف قونوی - را یکسان و لازمه ذات وجود می‌دانند.

حرکت چیزی جز وجود واحد در مراتب و صورت‌های گوناگون مرتب بر آن نیست که در هر مرتبه‌ای به حکم همان مرتبه ظاهر می‌شود. درواقع چون وجود ذاتاً اصیل و مشکک است، تحقق و تحصیل موجودات و مراتب جز با حرکت ممکن نمی‌شود. همان وجودی که مراتب کثرت را تحقق می‌بخشد، بعینه مراتب وحدت را نیز همو موجود می‌کند. از این رو باید گفت: منشأ و اصل حرکت همه به خاطر تشکیکی بودن وجود است.

حال با توجه به این تقریر، باید گفت: فرقی در بحث «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» عارف نیست و مبنای هر دو بحث یکی است. نمی‌توان یکی را به عالم ماده محدود کرد و دیگری را غیرحرکت نامید. بلی، به مقتضای روش بحث و واقعیاتی که هریک براساس آن یافت خود را آغاز و تبیین می‌کنند، تفاوتی در بیان پیدا می‌شود. فیلسوف از عالم دنیا و کثرت آغاز می‌کند. پس ابتدا حرکت را در عالم کثرت مطالعه می‌نماید و با یافت وحدت، حکم به وجود حرکت می‌دهد. این در حالی است که عارف از شهود وحدت شروع می‌کند و با یافت تنزل آن در کثرت، قائل به حرکت و تجدد در امثال می‌شود.

با این ملاک هرچند حکیم متأله از حرکت جوهری در عالم طبیعت صحبت می‌کند، ولی با مبنای اصالت وجود و تشکیک با تقریر دوم، بحث منحصر و متوقف در طبیعت نمی‌گردد و وجود لازمه ذاتی خود را در تمام مراتب آشکار می‌نماید.

تأیید دیگر این تقریر کلمات صدرالمتألهین است که در بخش‌های قبل به آن اشاره شد که او از قاعده «لا تکرار فی التجلی» و تجدد امثال و دیگر بیانات عرفا، بدون ملاحظه تهافتی برای نظریه خود استفاده می‌کند و همان احکام عرفانی را مطرح می‌سازد؛ همانند: «تمام موجودات علی‌الدوام در دنیا و آخرت در حال حرکتند»

(صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳). همچنین او آیه شریفه «کل یوم هو فی شأن» را به فیض مدام و خلق جدید بازمی‌گرداند و مراد از «شأن» را همان افعال و تجلیات اسمائی خداوند تفسیر می‌کند (همان، ص ۳۳۴).
همچنین در منابع دینی کلمات و آیاتی هست که با ظاهر خود، مبنای عرفانی و این تقریر نهایی را تأیید می‌نمایند؛ آیاتی نظیر: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹)؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ و «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵).

۷. نمونه‌هایی از تأثیر آموزه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» در حل مباحث فلسفی

۷-۱. حل مسئله ربط حادث به قدیم

در فلسفه پذیرفته شده که علت متغیر و متحرک حادث نیز متغیر و متحرک است. بر این اساس چگونه باید خدای قدیم ثابت را به عنوان علت حوادث مادی، متغیر لحاظ کرد. در اینجا لازم نیست به جواب‌ها و ایرادهای مطرح‌شده اشاره شود، فقط به اجمال این تذکر لازم است که بر مبنای تقریر اول، اشکالات حل نشده باقی خواهد ماند؛ ولی براساس تقریر دوم، باید گفت: اگر موجود قدیم و موجود حادث، نه فقط به لحاظ مرتبه، بلکه در اصل وجود متباین باشند، این مسئله قابل حل نیست. ولی چون وجود مقید به ثبات یا تغیر، حدوث یا قدم و ممکن یا واجب نیست، بلکه در مرتبه حادث، حادث و در مرتبه قدیم، قدیم است؛ یعنی بدانکه مطلق از قدم و حدوث است، پس قدیم از حیث قدم با حادث مرتبط نمی‌شود، بلکه از حیث وجودی مرتبط است که مقید به مرتبه نیست، در عین اینکه در هر دو مرتبه حاضر است. به عبارت دیگر همین خاصیت ذاتی حرکت در وجود، مصحح ارتباط است. صدرالمتألهین نیز حل این ارتباط را به بحث «حرکت» مرتبط می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳).

۷-۲. تحلیل حقیقت معاد

بحث معاد ابعاد گوناگونی دارد که در بسیاری از آنها نقش حرکت جوهری و عرفانی برجسته است. در اینجا به برخی اشاره می‌شود:

یکی از آنها اعاده معدوم است. مطابق بحث‌های گذشته، موجود با تمام تبدلات و تغییرهای جوهری از حیث وجود، واحد است و اعدام متوجه اعراض و احوال وجود یک موجود است، نه اصل وجود و موجودیت او. همچنین یگانگی موجود در دنیا و آخرت با همه تفاوت‌های دنیا و آخرت نیز مشخص می‌گردد؛ زیرا تحولات گوناگون همه بر یک وجود عارض می‌شوند و وحدت در عین تغییرات محفوظ است.

صدرالمتألهین می‌گوید: هر کس بخواهد معنای قیامت کبرا و... فنای تمام اشیا... را بداند، باید در اصولی که سابقاً ذکر کردیم، تعقل کند و در اصولی از قبیل «رجوع هر چیز به اصلش» و نیز اثبات حرکات طبیعی و غایات آن و حرکات نفسانی و غایات آن تأمل نماید و هر کس دلش با نور یقین منور گردیده، در هر لحظه تبدل تمام اجزای عالم، اعم از اعیان و طبایع و نفوس را مشاهده می‌کند... (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۸۲).

اضافه براین، هرچند به حکمت متعالیه نسبت داده می‌شود که مقصد حرکت را عالم مجرد می‌داند و این مطلب بالنسبه صحیح است، ولی کامل‌تر این است که با مبنای «حرکت جوهری» و «تجدد امثال»، «انا الیه راجعون» و «الی الله تصیر الامور» نیز تصویر پیدا می‌کند.

۳-۷. تبیین مباحث نفس

در علم‌النفس فلسفی، مسئله «ارتباط بدن و روح» و جسمانیة‌الحدوث یا روحانیة‌الحدوث و عرضی یا ذاتی دانستن تفاوت مراتب بین شقی و سعید، همه با فهم و تصور دقیق «حرکت جوهری» و حرکت عرفانی پاسخ درخور می‌یابد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱-۲۲۴). وجود انسانی در ماهیت و مرتبه خاص، مقید نیست و در هر مرتبه به حکم همان مرتبه ظاهر می‌شود؛ یعنی در جسم، جسمانی و حادث است و در مرتبه روح، مجرد و قدیم. علم و عمل انسان مرتبه او را ترقی می‌دهد و در مرتبه عالی ذاتاً با سافل متفاوت می‌گردد؛ زیرا مراتب ذاتاً متفاوتند، هرچند در وجود متحد باشند؛ زیرا وجود به حکم مرتبه ظاهر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

- «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» هر دو مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود هستند و با تقریر متفاوت این دو اصل، متفاوت می‌گردند.
- براساس «حرکت جوهری» و «تجدد امثال»، عالم و موجودات آن دائم در حال تحول و دگرگونی‌اند و لحظه‌ای قرار و سکون ندارند، هرچند این مماثلت مانع فهم تجدد و حرکت می‌گردد.
- «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» در روش یافت شدن یکسان نیستند. تجدد امثال با روش شهودی ادراک می‌شود، اما حرکت جوهری در فلسفه با روش عقلی اثبات شده است.
- براساس تقریر خاصی از اصالت وجود و تشکیک، هیچ تفاوتی بین نظریه «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» وجود ندارد.
- براساس یک تقریر، حرکت لازمه ذاتی وجود می‌شود و تغییر و ثبات هر دو با هم ملحوظ است؛ ولی براساس تقریر دیگر، مبنای عرفانی و فلسفی جدا شده، حرکت فلسفی تنها به عالم جسمانی محدود می‌شود.
- بحث «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» می‌تواند مسائلی متنوعی را در مباحث گوناگون فلسفی با پاسخ‌های جدیدی مواجه کند.

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، *المبدأ و المعاد*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح ابراهیم بیومی مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الفتوحات المکیة*، قاهره، المكتبة العربیة.
- اسعدی، علیرضا، ۱۳۹۸، «ثمرات کلامی حرکت جوهری در مسئله معاد»، *معرفت*، ش ۲۶۷، ص ۴۵-۵۴.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۴، *خلق مدام*، ترجمه منصوره کویانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- پاپکین، ریچارد، ۱۳۸۴، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، چ بیست و دوم، تهران، حکمت.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، قم، شریف الرضی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۹، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مشارق.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۵، *گشتی در حرکت*، تهران، رجا.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۷، *سخنی در حرکت جوهری*، تهران، امیرکبیر.
- زندیه، مهدی، ۱۳۹۰، *حرکت جوهری و ثبات معرفت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سالاری، عزیزالله، ۱۳۸۴، «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا»، *اندیشه دینی*، ش ۱۶، ص ۱۱۳-۱۳۲.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *شرح الاصول الکافی*، تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۹۴، *رسالة فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرانی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عشاقی اصفهانی، حسین، ۱۳۸۲، *وعایة الحکمة فی شرح نهایة الحکمة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۸۴، *مصباح الانس*، تعلیقه میرزاهاشم اشکوری و دیگران، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۴، *کرسی نظریه‌پردازی حرکت در مجردات*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۳۸۷، «ثبات حرکت جوهری»، در: *مجموعه رسائل*، تحقیق علیرضا اصغری و مهدی حاجیان، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۶۲، *رسالة النصوص*، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، تعلیقه میرزاهاشم اشکوری گیلانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۱، *الفکوک*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۹۳، *اصطلاحات الصوفیة*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران، زوار.

گنجور، مهدی و مجید صادقی حسن آبادی، ۱۳۹۴، «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر اندیشه کلامی ملاصدرا»، *خردادنامه صدرا*، ش ۴، ص ۵۷-۷۶.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۹۳، *تعلیق علی نهاییه الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.

ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۳، *حرکت و استیفای اقسام آن*، تهران، سروش.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.

همایی، جلال الدین، ۱۳۶۰، *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی