

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۵

بهار و تابستان ۸۹

خَلْقِ مُدَامٍ دَرِ عَرَفَانَ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَ حِكْمَتِ مَتَعَالِيهِ*

مرتضی شجاری**

چکیده

به باور ابن عربی، اصل الهی «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) اقتضای تغییر و تبدل و تحوّل دائمی در صور کائنات دارد و چون حق تعالی خلاق علی السدوام است و عالم دائماً افتقار ذاتی نسبت به او دارد، تجلی الهی پیوسته و دائم است و در هر آن، در صور کائنات ظاهر می‌گردد. مخلوقات در هر لحظه فانی می‌شوند و در لحظه بعد مثل آنها ظاهر می‌گردد. چون آنچه ظاهر می‌گردد مانند آن چیزی است که قبلاً بوده، امر بر محجوبین که خداوند در حق آنها فرموده: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق / ۱۵) مشتبه می‌گردد.

ملاصدرا که با تفکر فلسفی مأنوس و از طرفی شیفته ابن عربی است و غالب آرای وی را مطابق با شریعت می‌داند، تلاش می‌کند کشف و شهود عرفانی را با براهین عقلانی استحکام بخشد. وی نظریه «خلق مدام» را - که با کشف و شهود عارفانه حاصل شده - مسلم تلقی می‌کند و لذا در موارد متعددی بعد از اثبات حرکت جوهری که مختص عالم ماده است، قول ابن عربی در تجدّد امثال را به عنوان مؤیدی بر حرکت جوهری نقل می‌کند. اما با وجود این، در مواردی نیز می‌کوشد بر خلق مدام که شامل موجودات غیر مادی نیز می‌شود، دلایلی اقامه کند.

واژگان کلیدی: تجدّد امثال، حرکت جوهری، حرکت حبی، فیض دائم، اشاعره

تاریخ پذیرش: ۸۹/۵/۱۶

mortezashajari@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۲۶

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مقدمه

آفرینش مستمر یا خلق مدام یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین مباحث عرفانی است که در پرتو آن بسیاری از مسایل اساسی انسان تبیین جدیدی می‌یابد. مسایلی مانند آفرینش و چگونگی آن، حدوث عالم، ربط حادث به قدیم و معاد و کیفیت آن که از قدیم الایام اندیشه آدمیان را مشغول کرده‌اند. در میان عارفان مسلمان، این مفهوم بیشتر با تعبیر قرآنی «خلق جدید» یا «تجدد امثال» مورد استفاده قرار می‌گیرد.

آیه کریمه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) بسیار مورد استناد عارفان واقع شده است. تفسیر ظاهری آیه - با توجه به عبارت قبل از آن - این است که «همان گونه که خداوند در ابتدا انسان را آفرید، می‌تواند پس از مرگ، جسم انسان را مجدداً و با جمع‌آوری اجزای آن خلق کند. کافران در این مورد در شک و شبهه به سر می‌برند»، اما در تفسیر باطنی، عارفان «خلق جدید» را به معنای آفرینش دایم و مستمر می‌دانند.^۱ و نیز آیه کریمه «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ يُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ يُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقع/۶۱) که عارفان به عنوان دلیل یا تایید بر تبدل امثال یا تجدد امثال آورده‌اند، در تفسیر ظاهری به معنای قدرت خداوند بر بازآفرینی انسان می‌باشد.

مبنای اصلی نظریه خلق مدام، ذوق و شهود، و تجربه روحانی صوفیان است که اختصاص به عرفان، دین و مکتب خاصی ندارد. به تعبیر ایزوتسو «در اندیشه عرفانی، صرف نظر از اینکه به کدام دین تاریخی تعلق داشته باشد، ایده «خلق مدام» ایده‌ای همه گیر است و از این رو «خلق مدام» به هیچ وجه محصول تفکر فلسفی و یا ساخت و پرداخت فکری نبوده، بلکه بصیرتی زنده و ایده‌ای تجربی است که یکی از جنبه‌های حیاتی آگاهی عرفانی را مستقیماً منعکس می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

عارفان اعتقاد دارند که وجود و حیات انسانی و همچنین سایر موجودات امکانی، پیوسته و لحظه به لحظه در تغییر و تبدل است و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به ممکنات می‌رسد دم به دم نو می‌شود و تغییر می‌یابد «و أَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْعَالَمِ سُكُونٌ أَلْبَتَهُ وَأَمَّا هُوَ مُتَقَلِّبٌ أَبَدًا دَائِمًا مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۴-۳۰۳). جهان هستی هر لحظه از بطون به ظهور می‌آید و دوباره از ظهور به بطون می‌رود. این تغییر و تبدل در عالم، «خلق جدید» یا «تجدد امثال» نامیده می‌شود و «حرکت جوهری» نیز که ملا صدرا آن را اثبات کرده، از توابع همین تجدد امثال است.^۲

اثبات حرکت جوهری در عالم طبیعت از شاهکارهای فلسفی ملا صدرا محسوب می‌شود که بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی به واسطه آن راه حل موجهی می‌یابند. مثلاً اینکه جوهر جسمانی در ذات خود در حرکت است؛ یعنی متحرک همان حرکت است، معضل فلسفی ربط متغیر به ثابت را حل می‌کند و اینکه نفس مجرد انسان از ماده و به واسطه حرکت جوهری ماده حادث می‌شود، ثنویت انسان از نفس و بدن که خود مشکلات متعدد فلسفی را موجب می‌گشت از بین می‌برد.

هدف ما در این مقاله تحلیل نظریه خلق مدام در عرفان و حکمت متعالیه و بررسی ارتباط آن با حرکت جوهری است. اما نتایج این دو نظریه پژوهش‌های دیگری می‌طلبد. قبل از ورود به اصل بحث و به عنوان مقدمه، شایسته است که پیشینه این بحث در فلسفه یونانی و کلام اشعری را بطور اجمال بررسی کنیم.

یکی از اولین ادراکات آدمیان، احساس و درک حرکت و تغییر در موجودات عالم است. این تغییرات به وسیله متفکران متعدد به گونه‌های مختلفی تفسیر و تبیین شده است. در یونان باستان، هراکلیتوس معتقد بود که هستی عبارت است از تلاش و کشاکش پیوسته و جاویدان در میان عوامل و جریانهای متضاد و دگرگونی و تبدل آنها

به یکدیگر. از نظر وی هستی و پدیده‌های آن، جهان و چیزهایی که در آنند، نمی‌توانند یک بار و برای همیشه ساخته و پرداخته شده باشند. در رساله *کراتیتوس افلاطون* می‌خوانیم: «هراکلیتوس می‌گوید: همه چیز در گذر است، و هیچ چیز ثابت نیست و در حالی که جهان را به رودخانه‌ای در جریان تشبیه می‌کند می‌گوید: دوبار نمی‌توان در یک رود فرو رفت» (Plato, *Kratylos*. 40 2A). فیلسوف دیگر یونانی، پارمیندس هستی را یکپارچه، یکتا، بی‌جنبش و دگرگونی ناپذیر می‌دانست و اعتقاد داشت که آنچه ما از دگرگونی، تغییر و حرکت در جهان می‌یابیم، گواه گمراهی و فریبندگی حواس ماست.^۳

امپدوکلس که وارث فلسفه هراکلیتوس و نیز اصول عقاید پارمیندس بود، کوشید که به طریقی بین این دو فلسفه، جمع کند. وی نظر پارمیندس را در اینکه هستی یکپارچه و بدون دگرگونی است می‌پذیرد، اما از طرفی تجربه حسی انسان نشان می‌دهد که هستی در دگرگونی است؛ چیزها زایش و مرگ دارند و نمی‌توان به آسانی پاسخ پارمیندس را پذیرفت که همه این حقایق، زائیده پندار و گمان آدمیان است، زیرا حواس و گواهی آنها تنها راههایی است که ما را با هستی بیرون از پیکر محدود ما پیوند می‌دهد (شرف، ۱۳۷۵: ۳۶۸). امپدوکلس برای حل این مسأله بعد از قائل شدن به چهار عنصر در هستی می‌گوید: مرگ یعنی تفرق و پراکندگی این عناصر و حیات یعنی اتصال و پیوستگی آنها. اساس هستی بر حرکت عناصر و اتصال آنها و تفرق و پراکندگی آنهاست و موجودات بدین سان وجود می‌یابند و بدین سان می‌میرند و در اینجا دو نیرو وجود دارد که یکی مایه اتصال و پیوستگی است و آن نیروی *حب* است و دیگری سبب تفرق است و آن نیروی *کین* است که نیروی *حب* سبب حیات و پیوستگی است و نیروی *عناد* و *کین* سبب مرگ و تفرق.^۴

دو فیلسوف دیگر یونانی؛ لوقیپوس و دموکریتوس که بنیانگذار نظریه اتمی بودند، اعتقاد داشتند که اتمها در خلاء مطلق دائماً در حرکت اند و از برخورد و اتصال مقادیر زیادی از آنها اجسام و کرات به وجود می‌آید. از نظر ایشان «اتمها در خلاء شناورند و چون به هم گرد می‌آیند، پیدایش را می‌سازند، و چون پراکنده می‌شوند، تباهی روی می‌دهد» (Aristotle 1982, A8, 324b35).

خلق مدام از دیدگاه اشاعره

در جهان اسلام، اشاعره در بحث از اعراض بیان می‌کنند که عرض در دو زمان در یک حال باقی نمی‌ماند. «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ». جرجانی در شرح موافق می‌گوید: «ذَهَبَ الشَّيْخُ الْأَشْعَرِيُّ وَ مَتَّبَعُوهُ مِنْ مُحَقِّقِي الْأَشَاعِرَةِ إِلَى أَنَّ الْعَرَضَ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ، فَالْأَعْرَاضُ جَمَلَتِهَا غَيْرَ بَاقِيَةٍ عِنْدَهُمْ بَلْ هِيَ عَلَى التَّقْضَى وَ التَّجَدُّدِ يَتَقَضَى وَاحِدٌ مِنْهَا وَ يَتَجَدَّدُ آخِرٌ مِثْلَهُ» (جرجانی، ۱۳۷۰، ۵: ۳۷). اعراض - از نظر اشعریان - دائماً در تصرم و تجددند و به هر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می‌شود. بر خلاف جواهر که این تجدد در آنها راه ندارد و تغییری که بر آنها عارض می‌شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض است. «مِنْ أَحْكَامِ الْأَجْسَامِ أَنَّهَا بَاقِيَةٌ زَمَانِينَ وَ أَكْثَرًا» (تفتازانی، ۱۳۷۱، ۱: ۳۱۸).

یکی از دلائلی که باعث اعتقاد اشاعره به تجدد امثال در اعراض شد، این است که از نظر ایشان جوهر ثابت است و اگر اعراض نیز ثابت باشد، لازم است که عالم هستی و بقای ممکنات، مستغنی از مبدأ آفرینش گردد. تفتازانی در این مورد می‌گوید: «ذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْأَعْرَاضِ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ بَلْ كُلُّهَا عَلَى

التقضى و التجدد كالحركة و الزمان عند الفلاسفة و بقاؤها عبارة عن التجدد الامثال بارادة الله و بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان الى المؤثر (همان، ۱۸۰). از نظر متکلمین، حدوث، علت احتیاج به خالق است. نتیجه این می‌شود که موجودات بعد از ایجاد، دیگر نیازی به خالق نداشته باشند و بدین گونه دست خدا بسته خواهد شد. اشاعره برای رفع این اشکال به «تجدد امثال» در اعراض معتقد شدند. «انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع» (جرجانی، ۱۳۷۰، ۵: ۳۸). اشاعره - همانند دموکریتوس - معتقدند که عالم از جواهر بسیط یا اجزای لایتجزی (= اتم‌ها) تشکیل شده است و جواهر، وجودی جز به اعراض ندارند (همچنان که اعراض بدون جواهر قوامی ندارند). اعراض عالم در حال تغییر و تبدل‌اند، بطوری که اگر معدوم شوند، جواهر نیز معدوم خواهند شد.^۵ ابن عربی - چنان که خواهیم دید - در این بحث به شدت متأثر از اشاعره است.

خلق مدام و تجدد امثال در عرفان

در عرفان اسلامی، ایده «خلق مدام» توسط عین القضاة همدانی ابداع شد.^۶ وی در کتاب «زبدة الحقایق» با بیان چند مثال، فهم این مطلب را برای عقل «سخت و ممتنع» می‌داند و معتقد است «عارفان به دیده معرفت در نخستین نگاه و بی نیاز از تکلف و زحمت، آن را درک می‌کنند» (عین القضاة، ۱۳۸۵: ۱۲۸). از نظر عین القضاة هر موجودی «فی حد نفسه» معدوم است. روشن شدن یک معدوم توسط نور وجود، تنها بر اساس فعلیت یافتن نسبتی خاص بین آن معدوم و منبع غایی وجود امکان‌پذیر است و این

نسبت وجودی در هر لحظه با لحظه پیشین و پسین خود متفاوت است. به عبارت دیگر کل عالم در جریان وجود خود هر لحظه نو می‌شود. مثال عین القضاة چنین است:

«بدان که روشن شدن زمین به نور آفتاب، نسبت مخصوصی میان زمین و آسمان را می‌طلبد که اگر آن نسبت از میان رفت، استعداد زمین برای پذیرش نور خورشید هم از میان می‌رود. اگر این نسبت میان آن دو ادامه یافت، پذیرش هم ادامه می‌یابد و به اندازه دوام آن قبول، این اشراق هم دوام دارد... کوتاه فکran گمان می‌برند که پرتو هر موجود در هر دم، عین پرتو موجود در دم است که پیش یا پس از آن بوده است، و آن نزد اهل معرفت که به نور خدا می‌نگرند، نادرست است؛ بلکه پرتو موجود در هر دم، نسبت موجود در همان دم را اقتضا می‌کند و نسبت‌های موجود در آن دم‌ها، به ضرورت، غیر یکدیگرند» (همان: ۷-۱۲۶).^۷

بنابراین از دیدگاه عین القضاة، بقای مداوم یک چیز، امر موهومی است که ضعیفان و کوتاه فکran بدان اعتقاد دارند. مانند اینکه آدم احمقی، چهار شخص - مثلاً زید، عمرو، خالد و بکر - را مشاهده کرده و متوجه شده است که از لحاظ انسان بودن یکسان‌اند و به این نتیجه رسیده است که اینها همه یک نفر هستند. تردیدی نیست که همه به حماقت او خواهند خندید. ولی حتی کسانی که از عقل کامل برخوردارند هم درست همین اشتباه را در رابطه با وجود جهان انجام می‌دهند (همان: ۱۲۷).

البته قبل از عین القضاة قاعده « لا تکرارَ فی التَّجلی » برای بیان ذوق و شهود عارف ابداع شده بود. ابو طالب مکی بیان کرده است که «لا یَتَجَلی [الحق] فی صُورَة مَرَّتین و لا صُورَة لائنین»^۸. جامی در معنای این سخن می‌گوید: «در تجلی تکرار نیست، هرگز در یک آینه به یک صورت دو بار روی ننماید و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید» (جامی، بی تا، ۵۶). مفاد قاعده «لا تکرار فی التجلی» این است که

آنچه از جانب حق تعالی برای عارف سالک در هر لحظه جلوه گر می‌شود، امری بدیع و نوظهور بوده و تنوع تجلیات و انوار به نحوی است که به هیچ وجه فیض و تجلی تکراری مشاهده نمی‌شود و اقتضای فیاض و جواد علی الاطلاق و غنی محض بودن حق تعالی نیز همین است که به مفاد آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/ ۲۹) هر لحظه فیض جدید و اثر و برکت نوین در قالب تجلیات ذاتی و اعمالی و افعالی به عارف برسد. وجه تسمیه «قلب» از نظر عارفان متقلب و دگرگون شدن آن، تحت انوار تجلیات حق تعالی است: «دانی که بر این شهود- یعنی شهود این معنی که محبوب در هر آینه هر لحظه روی دیگر نماید- که را اطلاع دهند؟» «لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» یعنی آن را که صاحب دل شده باشد، به تقلب دل خود در احوال» (جامی، بی تا: ۵۹).

در تجلیات و ظهورات متعدد حق تعالی، تکراری در کار نیست و هر تجلی، امری جدید است؛ «لاتکرار فی التجلی». اثر این قاعده در عالم عبارت است از «خلق جدید» که یکی از مسائل عمده عرفان ابن عربی است.

«ان فی العالم الحسی و الکون الثابت استحالات مع الانفاس، لکن لاتدرکها الابصار و لالحواس الا فی الکلام خاصة و فی الحركات ... و اصل ذلك کله اعنی اصل التغير من صورة الی مثلها أو خلافها، لتغير الاصل الذی یمده و هو التحول الالهی فی الصور... فلما کان الله کل یوم هو فی شأن کان تقلیب العالم الذی هو صورة هذا القالب من حال الی حال مع الانفاس، فلا یثبت العالم قط علی ای حال واحدة زماناً فرداً لان الله خلاق علی الدوام، و لو بقی العالم علی حال واحدة زمانین لا تصف بالغنی عن الله، و لکن الناس فی لبس من خلق جدید» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۹-۱۹۸).

اصل الهی «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن / ۲۹) اقتضای تغییر و تبدل و تحول دائمی در صور کائنات دارد و چون حق تعالی خلاق علی الدوام (همان، ۲: ۲۰۸) است و عالم علی الدوام افتقار ذاتی (همان) نسبت به او دارد، تجلی الهی پیوسته و دائم می‌باشد و در هر آن در صور کائنات ظاهر می‌گردد. مخلوقات در هر لحظه فانی می‌شوند و در لحظه بعد مثل آنها ظاهر می‌گردد و چون آنچه ظاهر می‌گردد مانند آن چیزی است که قبلاً بوده بر محجوبین که خداوند در حق آنها فرموده: «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ» (ق / ۱۵) مشتبه می‌گردد: «انسان به دلیل موهبت علمی می‌تواند احساسی حقیقی و زنده نسبت به خلق جدید داشته باشد. او می‌تواند این احساس را هم در برون و هم در درون، یعنی هم در جسم و هم در ذهن خود بیابد و این با کسب معرفت به نفس میسر می‌شود و انسان در می‌یابد که در هر لحظه بدون توقف و تا زمانی که زنده است، در حال تغییر است با این حال مردم عادی حتی در ارتباط با خود نیز از روند «خلق جدید» ناآگاهند» (Izutsu, Sufism and Taoism, pp.205-206).

در جهان‌بینی ابن عربی، جدایی میان حق و مخلوقات اعتباری محض است. وجود واحد است و این وجود واحد (= حق) در هر لحظه در تعدادی نامتناهی از صورتها تجلی می‌کند (ابن عربی، بی تا، ۳: ۴۵۲).

«در نتیجه خلق جدید، ما دائماً با صورتهای مشابه مواجهیم، منتهی از میان هر دو صورت مشابه یکی با دیگری متفاوت است. این دو در نزد کسی که آنها را شبیه می‌شناسد، شبیه هستند؛ در حالی که با هم (در حقیقت) متغایرنند. لیکن صاحب تحقیق، در واحد، کثرت را می‌بیند، همانطور که مدلول اسمای الهی را می‌داند و می‌داند که به رغم اختلاف حقایق اسمای الهی و کثرت آنها، آنها یک عین هستند. لذا در تجلی،

کثرتی مشهود در عین واحد قرار دارد، چنانکه در حد هر صورتی هیولا مأخوذ است، لیکن به رغم کثرت صورتها و اختلاف آنها، ایشان جملگی به یک جوهر که کمال همان هیولای ایشان است، باز می‌گردند» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵-۱۲۴).

ممکنات یا اعیان ثابتۀ دائماً در عدم ثابت هستند: «ما شمت رائحه الوجود» (همان: ۸۶) و دوام ظهور آنها در حس مقتضی این است که در هر لحظه دائماً ایجاد شوند، زیرا آنها فانی و معدوم دائمی هستند «والحقُّ یُوجد الامثال علی الدوام لانه الخالق علی الدوام والممكنات فی حال عدمها مهیة لقبول الوجود» (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۴۵۲). و به قول شبستری:

همیشه فیض و فضل حق تعالی بود از شان خود اندر تجلی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل وز این جانب بود هر لحظه تبدیل

(شبستری، ۱۳۷۱: ۹۵)

کاشانی در شرح فصوص این نکته را توضیح می‌دهد که اعیان ثابتۀ نیز مانند اشیای عینی در معرض «خلق جدید» اند. اعیان ثابتۀ همانند نور چراغی که در هر لحظه روشن و خاموش شود، در علم الهی ظاهر شده، سپس غایب می‌شوند و آنگاه ظاهر می‌گردند: «فیض وجودی و نفس رحمان همانند آبی که در رودخانه جاری است، مستمراً در اشیای این عالم روان بوده و نو می‌شوند. تعینات وجود حق نیز به صورت اعیان ثابتۀ در علم (الهی) دائماً در هر لحظه تجدید می‌شوند. بنابر این در هر کجا که تعین وجود عین ثابتۀ ای را رها کند در جای دیگر تعین وجود بعدی آن را در می‌یابد. آن چیزی نیست مگر ظهور عینی که در علم الهی است. در جایی و غیبت آن در جای دیگر، در حالی که این عین خود تا ابد در علم (الهی) و جهان غیب یک چیز باقی خواهد ماند» (کاشانی، ۱۳۹۵: ۲۳۷).

در فص سلیمانی از *فصوص الحکم*، ابن عربی داستان قرآنی «آورده شدن تخت ملکه سبا» را، انتقال از مکانی به مکان دیگر نمی‌داند، بلکه آن را در پرتو نظریه «خلق جدید» چنین توضیح می‌دهد:

«به اعتقاد ما انتقال در زمان واحد قابل رخ دادن نیست. بلکه آن در پرتو نظریه «خلق جدید» اعدام بود و ایجاد، به نحوی که هیچ کس آن را در نمی‌یابد مگر آن کس که «شناخت آن» به او عطا شده و این همان سخن خدای تعالی است که «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ». «بر ایشان زمانی نمی‌گذرد مگر آنکه می‌بینند آنچه را (در لحظه‌ای قبل‌تر) بیننده آن بوده‌اند». واگر این امر همان‌گونه باشد که ما ذکر کردیم، زمان عدم آن (عرش بلقیس) از جای (اول) خود عین زمان وجود (یافتنش) در نزد سلیمان بوده و این خود به دلیل تجدید خلق با انفاس بوده است. هیچ کس دارای این اندازه علم نیست. بلکه انسان در مورد خودش به این امر شعور ندارد که او در هر نفس نیست شده و دوباره هستی می‌یابد» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ۱۵۵).

بنابراین در هر لحظه اعدام و ایجاد در کار است که از آگاهی انسان محبوب می‌ماند. اساس این تجدد امثال، فیضان وجود یا همان «نفس رحمانی» است که موجب فعالیت مداوم اسمای الهی می‌شود. همچنانکه جریان تنفس در انسان دو مرحله دارد: مرحله بسط که خروج و ظهور نفس است، و مرحله قبض که بازگشت آن به درون آدمی است، عالم نیز در مرحله بسط و آشکار شدن از تجلی اسم «الظاهر» ظهور می‌یابد، و در حالت قبض و نهان شدن با تجلی اسم «الباطن» به اصل خویش باز می‌گردد، بدون آنکه فاصله زمانی میان این دو مرحله باشد. شیخ شبستری می‌گوید:

جهان خلق و امر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز پس شد

یعنی هر دو عالم، عالم خلق و عالم امر (عالم ماده و عالم مجردات) از یک نفس رحمانی که عبارت از تجلی حق است در مجالی کثرات ظهور یافته (لاهیجی، ۳: ۱۳۷۱).

ابن عربی در بحث «خلق جدید» دو گروه اشاعره و حسابانیه^۹ (سوفسطائیان) را تا حدی به این امر مهم نائل می‌داند، اما هر کدام را در یک نکته تخطئه می‌نماید. سوفیستهای مکتب حسابانیه می‌گویند: «هیچ چیز برای دو لحظه پیاپی موجود باقی نمی‌ماند و همه چیز در این دنیا، چه جوهر و چه عرض، در هر لحظه تغییر می‌کند». ایشان از اینجا استنتاج می‌کنند که به لحاظ مصداقی هیچ حقیقتی وجود ندارد. حقیقت فقط در حکم وجود دارد؛ چرا که جز تغییر مستمر اشیا که تو آنها را به صورت معینی در لحظه حاضر درک می‌کنی چیز دیگری وجود ندارد. ابن عربی می‌گوید: «حسابانیه به رغم آنکه قائل به تبدل همه عالم شدند (و در اینجا درست گفتند)، دچار خطا شدند چرا که به واحد بودن عین جوهری که این صورتها را پذیرفته و این صورتها بدون آن نه موجودند و نه معقول، نرسیدند. اگر ایشان قائل به این نیز می‌شدند به درجه تحقیق در امر فائز می‌گشتند» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۵). حسابانیه به بخشی از حقیقت یعنی در مجموع عالم دست یافتند اما از بخش مهمتر مسأله غافل شدند و نفهمیدند که حقیقت احدی ثابتی در تمام این تغییرات وجود دارد (جنیدی، ۱۳۶۱: ۱-۴۷۰) و گمان برده‌اند که این تنها برداشت ذهنی افراد است. به تعبیر جامی:

سوفسطائی که از خرد بی‌خبر است گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری عالم همه خیال است، ولی پیوسته در او حقیقتی جلوه‌گر است

(جامی، ۱۳۷۹: ۴۶۶)

«اما اشعریان در نیافتند که عالم جملگی (حتی آنچه به اصطلاح جوهر نامیده می‌شود) مجموعه‌ای از اعراض است و لذا در هر زمان در حال تبدل یافتن است چرا که عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۵-۱۲۶).

اشاعره- چنانکه دیدیم- به عدم بقای اعراض عالم در دو لحظه و خلق جدید در حیطه اعراض قائل شده‌اند. ذات جوهر فرد (اتمها) از نظر اشاعره، قابل شناخت نیست و تنها در ارتباط با اعراضی که بر آنها حادث می‌شود شناخته شدنی هستند. هر عرض برای یک لحظه در یک محل، ظاهر شده و در لحظه بعد ناپدید می‌شود و به وسیله عرض دیگر جایگزین می‌گردد. اشکالی که ابن عربی بر نظریه اشاعره دارد این است که آنها ندانستند که اعراض چیزی جز «تجلیات متعدد حق» نیستند. تمام عالم، صفت و عرض و شأنی از جوهر^{۱۰} حقیقی یعنی حق تعالی و فیض منبسط و وجه اوست. لذا دچار تناقض شدند، یعنی معتقد شدند که مجموعه‌ای از اعراض که پدیدار و ناپدید می‌گردند و هیچگاه بقایشان به دو لحظه نمی‌کشد، تشکیل دهنده اشیا هستند که قائم به خود بوده و برای زمانی طولانی وجود دارند.

«(خطای اشعریان) در ارائه تعریف اشیا، ظاهر می‌شود. ایشان هنگامی که شی خاصی را تعریف می‌کنند این تعریف متشکل خواهد بود از مجموعه‌ای از اعراض. همین اعراض در تعریف هستند که عین این جوهر و حقیقت آن را که قائم به خود است تشکیل می‌دهند. از آنجا که عرض خود قائم به نفس نمی‌تواند باشد، حاصل آن است که از آنچه که خود قائم به خود نیست چیزی که قائم به خود است پدیدار گردیده است. بنابر این آنچه در دو زمان باقی نتواند ماند، در زمان بلکه در چند زمان باقی مانده و آنچه که قائم به نفس نتواند بود، قائم به نفس می‌شود. اینان

(اشعریان) نمی‌دانند که به چه (امر متناقضی) اعتقاد دارند. ایشان همان کسانی هستند که در باره خلق جدید در کبس قرار دارند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶-۱۲۵).

بنابراین، از نظر ابن عربی، هرچیز در این جهان بطور مدام در حال تغییر است، لیکن در ورای این جریان مداوم اشیای تغییر یابنده، چیزی قرار دارد که از ازل تا ابد تغییر نیافته می‌ماند (Izutsu, T. Sufism and Taoism, p. 215) و به تعبیر مولوی:

جمله عالم خود عرض بودند تا اندر این معنی بیامد هل اتی
این عرضها از چه زاید از صور این صورها از چه زاید از فکر
این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاهست و صورتها رسل
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۹۷۶-۹۷۸)

عبدالرحمن جامی نیز در این معنی می‌گوید:

بحریست نه کاهنده نه افزاینده امواج بر او رونده و آینده
عالم چو عبارت از همین امواج است نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

(جامی، ۱۳۷۹: ۴۶۵)

قونوی در «عجاز البیان» مطلب را چنین بیان می‌کند که وجود تنها ذاتی حق تعالی است و هر ممکنی با قطع نظر از ربطش به حق تعالی ملازم عدم و محکوم به حکم معدومیت می‌باشد. بنابر این عالم در بقای خود جز به امداد وجودی حق تعالی متکی نیست و این امداد وجودی بدون انقطاع و فترت باید به عالم برسد و الا اگر طرفه العینی این امداد منقطع شود، عالم دفعه واحده معدوم و فانی می‌گردد و این امدادات متواصل حق تعالی را به «خلق جدید» تعبیر می‌کنند (قونوی، بی‌تا: ۳۵).

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی

به هر ساعت جوان و کهنه پیر است به هر دم اندرو حشر و نشیر است
 درو چیزی دو ساعت می نیاید در آن لحظه که می میرد بزاید

(شبستری، ۱۳۷۱: ۹۴)

خلق مدام در حکمت متعالیه

یکی از موارد بارز جمع میان قرآن و عرفان و برهان که از شعارهای مشهور حکمت متعالیه است، بحث از خلق مدام و حرکت جوهری می‌باشد. ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری تحول عظیمی در تفکر فلسفی ایجاد کرد. حدوث زمانی عالم طبیعت، حدوث جسمانی نفس انسان، معاد جسمانی انسان، حل معضل ربط حادث به قدیم از جمله نتایج متعدد حرکت جوهری است. ریشه اصلی حرکت جوهری «خلق مدام» است.

تردید نیست که عرفان ابن عربی فراتر از فهم عقل فلسفی است؛ اما ملاصدرا که با تفکر فلسفی مأنوس و از طرفی شیفته ابن عربی است و غالب آرای وی را مطابق با شریعت می‌داند، تلاش می‌کند کشف و شهود عرفانی را با براهین عقلانی استحکام بخشد.

ملاصدرا نظریه «خلق مدام» را -که با کشف و شهود عارفانه حاصل شده- مسلم تلقی می‌کند و لذا در موارد متعددی بعد از اثبات حرکت جوهری، قول ابن عربی را در تجدد امثال به عنوان تأییدی بر حرکت جوهری نقل می‌کند. مثلاً: «وَمَا يُؤِيدُ مَا ذَكَرْنَاهُ قَوْلُ الشَّيْخِ الْعَرَبِيِّ... فِي الْفَتْوحَاتِ: فَالْوَجُودُ كُلُّهُ مُتَحَرِّكٌ عَلَى الدَّوَامِ دُنْيَا وَآخِرَهُ» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳: ۱۱۳؛ رساله الحدوث، ۲۷).^{۱۱} اما با وجود این در مواردی نیز می‌کوشد دلائلی بر تجدد امثال اقامه کند که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم:

الف- یکی از دلایل ملاصدرا بر نظریه خلق مدام، اثبات فیض دائم حق تعالی بر اساس حدوث عالم است: «...فالفیضُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِاقٍ دَائِمٍ، وَالْعَالَمُ مُتَبَدِّلٌ زَائِلٌ فِي كُلِّ حَیْنٍ وَ اِنَّمَا بَقَاؤُهُ بِتَوَارِدِ الْاِمْتِثَالِ» (همان، ۷: ۳۲۸). جمع میان حکمت و شریعت، نتیجه‌ای است که ملاصدرا از این بحث می‌گیرد. فیض دائم حق تعالی می‌تواند دلیلی بر قدم عالم باشد، چنانکه فیلسوفان مشائی بدان معتقدند، اما در شریعت بر حدوث عالم تاکید و تصریح شده است. جمع میان این دو، دوام فیض بواسطه تجدد امثال است.

ب- یکی از مباحث مهم حکمت متعالیه که دلالتی نیز بر آن اقامه شده، فقر وجودی ممکنات است (همان، ۲: ۳۰۰). از نظر ملاصدرا ممکنات (ماسوی الله) عین فقر و تعلق به خداوند هستند و چون ذاتشان عین احتیاج و فقر است، دائما و مستمرا نیازمند به خداوند غنی می‌باشند. جود و فیض حق تعالی دائمی است و آیه «کل یوم هو فی شان» (الرحمن/۲۹) تائیدی بر این مدعاست. زیرا شئون حق تعالی همان افعال و تجلیات اسمای اوست (همان، ۷: ۴-۲۸۳).

پ- ملاصدرا قدیم و دائمی بودن عقول مجرد را- که از مراتب الهی و شئون صمدی و سرادقات نوری هستند- منافی با حدوث عالم و تغییر دائمی جمیع ممکنات نمی‌داند. عقول مجرد از جهت ذات خود از لوازم احدیت و شئون الهی‌اند- و لذا از این جهت ثابت‌اند- اما از جهت علت واقع شدن برای موجودات مادی که به تدریج صادر می‌شوند، دائما حادث و متجدد، و زیر سیطره خلق جدید هستند.

«العقولُ القادسه... مِنْ حَيْثِ ذَاتِهَا مِنْ لَوَازِمِ الْاِحْدِيَةِ وَالشُّوْنِ الْاِلَهِيَةِ وَ هِيَ لَوَامِعُ وَجْهِهِ تَعَالَى وَ تَجْلِيَاتُ نُورِهِ، وَ اَمَّا مِنْ حَيْثِ نَسَبَتُّهَا اِلَى مَا يَصْدُرُ عَنْهَا عَلَى التَّسْذِیْجِ وَ التَّجْدِيدِ مِنْ خَلْقِ جَدِيدٍ فَهِيَ حَادِثَةٌ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مُتَجَدِّدَةٌ لِانَّ الْعِلْمَ مَعَ الْمَعْلُولِ فِي الْوُجُودِ مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ عِلَّةٌ لَهٗ فَلَا مَحَالَةَ يَتَجَدَّدُ بِتَجْدِدِهَا» (همان، ۷: ۲۵۶).

با این بیان یکی از مشکلات فلسفی بحث خلق مدام در حکمت متعالیه راه حلی قابل قبول می‌یابد. آن مشکل این است که عقول مجرد، فعلیت محض‌اند و هیچ گونه قوه و امکان استعدادی در آنها راه ندارد و لذا نمی‌توانند تغییر و تجدیدی داشته باشند، از طرفی عالم طبیعت که دائم در تجدد و تبدل است، معلول عالم عقل است و از اصول مسلم فلسفی، معیت علت و معلول می‌باشد و لذا عقول مجرد که علت عالم طبیعت هستند، باید دارای تجدد و تبدل باشند.

در واقع ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری در عالم طبیعت و استفاده از قاعده فلسفی عدم انفکاک معلول از علت، خلق مدام را در عالم عقول اثبات می‌کند. حاج ملاهادی سبزواری نیز تجدد امثال در لوح محفوظ را از این جهت که در عالم طبیعت حرکت جوهری وجود دارد، تبیین می‌کند (سبزواری، بی تا: ۳۲۲).

ت - ملاصدرا در موضعی از اسفار وجود خارجی را متضمن عدم، بقای آن را محفوظ به تجدد و زوال، و استمرار آن را به واسطه تجدد امثال می‌داند.

«لَوْ كُنْتُ أَيُّهَا الْمُنَظَرُ الْمُعْتَرِضُ! ذَا قَلْبٍ مُنَوَّرٍ بِنُورِ الْكَشْفِ وَالْعِرْفَانِ وَ ذَا بَصِيرَةٍ غَيْرِ مُحْتَجِّبَةٍ بِحُجْبِ الْأَغْشِيَةِ وَالْأَكْوَانِ لِشَاهِدَتِ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ عَقُولاً كَانَتْ أَوْ نَفُوساً أَوْ صَوَراً أَوْ أَجْسَاماً أَوْ أَعْرَاضاً أَحْيَاءَ عَالَمِينَ قَادِرِينَ مُرِيدِينَ، لَكِنْ عَلَى تَفَاوُتِ وَجُودَاتِهَا فَانْ هَذِهِ الصِّفَاتُ إِذَا كَانَتْ مُتَّحِدَةً الْوُجُودِ كَانَتْ شِدَّتِهَا وَضَعْفُهَا وَ كَمَالُهَا وَ نَقْصُهَا وَ خُلُوصُهَا وَ شُوبُهَا تَابِعَهُ لَشِدَّةِ الْوُجُودِ وَ ضَعْفُهَا وَ كَمَالُهَا وَ نَقْصُهَا وَ خُلُوصُهَا وَ شُوبُهَا فَالْمَادَةُ الْجَسْمِيَّةُ إِذَا حَقَّقَ الْأَمْرَ فِي نَحْوِ وَجُودِهَا الْخَارِجِي ظَهَرَ أَنَّ وَجُودَهَا مُتَّضَمِّنٌ لِلْعَدَمِ، وَ ظُهُورُهَا مُنْدَمِجٌ فِي الْخَفَاءِ، وَ حُضُورُهَا مُتَّحَصِّلٌ بِالْغَيْبِ، وَ بَقَاؤُهَا مُنْحَفِظٌ بِالتَّجَدُّدِ وَ الزَّوَالِ، وَ اسْتِمْرَارُهَا مُنْضَبَطٌ بِتَوَارِدِ الْأَمْثَالِ» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۷: ۲۳۳).

بر مبنای تشکیک در حقیقت وجود، موجودات دارای مراتب شدت و ضعف هستند و ضعیف‌ترین مرتبه وجودی، ماده جسمانی است که وجودش متضمن عدم، ظهورش همراه باخفا، حضورش همنشین غیبت و بقائش محفوظ با تجدد و زوال، و استمرارش به واسطه توارده امثال است. فیض حق تعالی - از نظر صدر المتألهین - باقی و دائم است و عالم در هر آنی متبدل و زائل است و بقائش بواسطه توارده امثال است (همان، ۷: ۳۲۸).

چنانکه دیدیم اشاعره و عارفان هر یک به طریقی به «تجدد امثال» معتقد بودند، اما فیلسوفان مشائی و معتزله - به جز نظام بصری^{۱۲} - به هیچ قسم از تجدد امثال معتقد نیستند. فیلسوفان مشائی حرکت را - بر سبیل خلع و کبس - تنها در چهار مقوله «کم، کیف، این و وضع» جاری می‌دانند و حرکت در مقوله جوهر را محال می‌دانند^{۱۳}. اما ملاصدرا با الهام از قاعده تجدد امثال که از دیر باز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است (همایی، ۱۳۷۵: ۱۴)، حرکت جوهری را اثبات می‌کند. ملاصدرا حرکت را ذاتی جواهر مادی می‌داند. یعنی جواهر مادی دائماً در ذات خود متحرکند و بر سبیل «لبس بعد لبس» (= کون بعد الکون) و نه «خلع و کبس» (کون و فساد) استکمال پیدا می‌کنند. حرکت خروج از قوه به فعل است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳: ۱۲۹) و لذا در مجردات محض که عین فعلیت هستند، حرکت وجود ندارد. از نظر فیلسوفان هر حرکتی احتیاج به موضوع ثابت دارد (همان، ۱: ۴۲۶) و لذا فیلسوفان مشاء، حرکت جوهری را محال می‌دانند (همان، ۳: ۶-۸۵). اما ملاصدرا موضوع حرکت جوهری را «ماده اولی» یا «هیولی» می‌داند (همان، ۳: ۶۹) که دلیلی بر این مطلب است که حرکت جوهری تنها متعلق به مادیات است و در عالم مجردات راهی ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۳۲۲).

بعضی از پیروان ملاصدرا حرکت جوهری و تجدد امثال را یک حقیقت می‌دانند. مثلاً «آملی» در تعلیقه‌اش بر شرح منظومه سبزواری (درر الفوائد) این بیت از مثنوی را: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا (مثنوی، ۱، ۱۱۴۴) بر معنای حرکت جوهری حمل می‌کند.^{۱۴} و حسن زاده آملی در کلمه ۳۲۸ از «هزار و یک کلمه» به تفصیل به بیان این مطلب می‌پردازد.^{۱۵} اما علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در مبحث کیفیت انتقال تخت بلقیس، پس از بیان چند توجیه و داوری در مورد آنها، توجیه ابن عربی در فصوص را از جمله وجوهی که پشتوانه عقلی ندارند، محسوب می‌دارد؛ زیرا مستلزم تنالی آنات می‌باشد که در فلسفه محال بودن آن ثابت شده است (طباطبائی، بی‌تا، ۱۵: ۳۷۱). به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی «تجدد امثال» در مادیات را تنها با ارجاع به «حرکت جوهری» قابل دفاع می‌داند، اما غالب محققین، تجدد امثال را اعم از حرکت جوهری می‌دانند.

با این حال میان حرکت جوهری ملاصدرا و تجدد امثال (= خلق مدام) ابن عربی تفاوت‌هایی وجود دارد که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم:

- ۱- موضوع «تجدد امثال» نفس وجود است، اما موضوع حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصل شده باشد.
- ۲- تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجردات و مادیات، و حتی بنابر عباراتی که از کاشانی نقل کردیم اعیان ثابتة را نیز در بر می‌گیرد، اما حرکت جوهری به اعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد. چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.
- ۳- تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود، اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض تابع جواهرند (اسفار، ۳: ۶۷).

۴- مطابق عقیده حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد: یکی اعتبار اینکه وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است. پس به اعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعول است، اما به لحاظ جنبه تجددش مجعول نیست چرا که تجدد و سیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و از قواعد مسلم فلسفی است که امر ذاتی محتاج علت نیست و به همین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی‌شود. اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، یک امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی و ترکیبی (همانی، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۵).

در پایان اشاره به این نکته لازم است که حرکت جوهری که مختص عالم ماده است و تجدد امثال که شامل همه ماسوی الله می‌شود، نباید با «حرکت حبی» که یکی دیگر از اصطلاحات عارفان است مشتبه گردند. «حرکت حبی» شامل همه عوالم و حضرات حتی اسمای الهی نیز می‌گردد و آن جریان تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار است که در همه اسمای الهی و همه ارکان عالم ساری است.

نتیجه گیری

۱. در عرفان و حکمت متعالیه، حرکت در هستی اصالت دارد. در مورد حق تعالی اصطلاح «حرکت حبی» به کار می‌رود. اسناد حرکت به خداوند به معنای ایجاد تدریجی و اظهار کمال است. در مورد کائنات - اعم از مجرد و مادی - اصطلاح «تجدد امثال» یا «تبدل امثال» و یا «خلق جدید» به کار می‌رود. اسمای الهی دائما مظهر می‌طلبند و فیض دائم حق موجب آفرینش مستمر می‌گردد در مورد عالم طبیعت، ملاصدرا «حرکت جوهری» را اثبات کرده است.

۲. متکلمان اشعری معتقدند «العرضُ لایبقی زَمَانین»، مقصودشان اعراض عالم طبیعت است که موضوع آنها جوهر جسمانی است. ابن عربی نیز این قاعده را می‌پذیرد؛ اما مقصود وی از عرض، تمام موجودات عالم است: جوهر و عرض، مجرد و مادی. موضوع این اعراض و تنها جوهر عالم هستی «نفس رحمانی» است.
۳. ملاصدرا علاوه بر اثبات حرکت جوهری که می‌توان آن را خلق مدام در عالم طبیعت نامید، می‌کوشد بر تجدد امثال نیز دلایل عقلی اقامه کند. با پذیرش مبانی فلسفی ملاصدرا، دلایل وی در این خصوص از استحکام برخوردارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید: «بدان که مفسران برآنند که البته در آیت «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» لبس، شک است و خلق جدید، بعث. و عرفا و ارباب تاویل می‌فرمایند که «فی لبس من خلق جدید» اشارت بدان است که جمیع ممکنات به سبب امکانیت، در هر طرفه العین، نیست می‌گردند و به تجدد فیض رحمانی لباس وجود می‌پوشند و به امداد وجودی در صورت خلق جدید ظاهر می‌گردند و از غایت سرعت انقضا و تجدد، ایشان انعدام و ایجاد دائمی در نمی‌یابند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۳۲). بنابراین واژه عربی «لبس» هم به معنای شک و شبهه، و هم به معنای پوشیدن (مثلا لباس) است. عارفان این کلمه را در معنای دوم بکار می‌برند.
۲. ر.ک. همایی، «تجدد امثال و حرکت جوهری» در نشریه جاویدان خرد، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۵۶.
۳. پارمیندس، شعر «راه حقیقت» قطعه ۸، ترجمه شرف‌الدین خراسانی در نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۷۹.
۴. امپدوکلس، شعر «در باره طبیعت» قطعه ۲۰، به ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، در نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۴۸.
۵. عفیفی، «من این استقی محیی الدین بن العربی فلسفته التصوفیه»، ص ۳۹.
۶. ایزوتسو در این باره می‌گوید: «ایده خلق مدام بلاشک توسط عین‌القضات ابداع شد. ولی اصطلاح خلق جدید به او تعلق ندارد. عین‌القضات برای اشاره به این ایده از آیه قرآنی استفاده نمی‌کند. این ابن عربی بود که با تفسیری کاملا اصیل از آیه قرآنی که این عبارت خاص را بیان می‌کند، این اصطلاح را ابداع کرد تا در تحولات بعدی فلسفه عرفانی به کار رود.
۷. عین‌القضاة در مثالی دیگر می‌گوید: «ومن استعان من العقلاء فی فهم هذا الفصل بنورالسراج، الذی يتجدد له فی کل نفس وجود آخر، سهل علیه ادراکه. فان الصبيان یظنون ان نورالسراج، الذی یرونه مشتعلاً علی منہاج واحد، هو شیء واحد. والعلماء یعلمون قطعاً انه فی کل نفس تتجدد له صورہ أُخری. وهذا مقتضى نظر العارف فی کل موجود سوی الله» (عین‌القضاة، ۱۳۷۹: ۶۲).

۸. ابن عربی در الفتوحات المکیه این قول را چنین بیان می‌کند: «ان الله - سبحانه - ما تجلی، قط، فی صورة واحدة لشخصین، و لافی صورة واحدة، مرتین» (چاپ عثمان یحیی، ۴: ۱۹۱-۱۹۰، و نیز ر.ک. ابو طالب مکی، بی تا، ۲: ۷۷)
۹. کلمه «حسابیه» مشتق است از «حسب» و به معنای ظن بردن، یا اعتقاد یافتن است، از نظر حسابیه، حقیقت فقط در گمان اشخاص، حقیقت است و نه در ذات خود. در نتیجه این تخیل اشخاص است که حقیقت را پدید آورده و حقیقت خود وجود خارجی ندارد (عفیسی، تعلیقات بر فصوص الحکم: ۱۵۳).
۱۰. جوهر در عرفان ابن عربی عبارت است از موجود متبوع که ظهور ذات حق تعالی است، در مقابل عرض که موجود تابع و مظهر صفات حق تعالی و حاجب ذات او می باشد. (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵). و به تعبیر آیه الله جوادی آملی «جوهر در اصطلاح عرفانی تعین مطلق الهی واحد مستقل است که فیض منبسط و نفس رحمانی نامیده می‌شود و در قبال آن عرض است و اعراض تعینات خاصه الهی هستند که به وساطت آن تعین مطلق ظهور می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش ۴ از ۲: ۵۶۱).
۱۱. حاج ملاهادی سبزواری نیز در منظومه حکمت و شرح آن تجدد امثال را به عنوان یکی از دلایل حرکت جوهری بیان کرده است:
- تجدد الامثال کونا ناصری اذ الوجود جوهر فی جوهر
یعنی: «در اثبات حرکت جوهری «تجدد امثال» به کمک من می‌آید، زیرا وجود - که دائماً متجدد است - در جوهر همان جوهر است، همچنانکه در عرض نیز همان عرض می‌باشد» (سبزواری، بی تا: ۲۵۱).
۱۲. نظام بصری تجدد امثال را در جواهر نیز پذیرفته است: «ذهب النظام الی ان الاجسام متجدده انا فاناً کالاعراض» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۴۷) (حسن زاده، ۱۳۷۱: ۱۵۵)
۱۳. ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۵۷-۱۷۰.
۱۴. الآملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، قم، اسمائیلیان، بی تا: ۴۴۳.
۱۵. ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۶۴: ۳: ۱۳۶-۱۶۶.

منابع

- آملی، محمد تقی، (بی تا)، *درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، قم، اسمائیلیان.
- ابن سینا، (۱۳۶۶)، *فنون سماع طبیعی*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، نشر نو.
- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر،
- _____ (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابو العلاء عقیفی، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابوطالب مکی، محمد بن ابوالحسن، (بی تا)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، مصر، المطبعه المیمنه.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۳)، *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته داری، تهران، مهراندیش.
- تفتازانی، (۱۳۷۱)، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، (بی تا)، *اشعة اللمعات*، به کوشش حامد ربانی، تهران، گنجینه.
- _____، (۱۳۷۹)، *بهارستان و رسائل جامی*، تهران، نشر میراث مکتوب.
- جرجانی، (۱۳۷۰)، *شرح مواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی.
- جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، *رحیق مخنوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر اسراء.

- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۴)، *هزار و یک کلمه*، تهران، نشر فرهنگی رجا.
- سیزواری، ملاحادی، (بی تا)، *شرح المنظومه*، (بی جا)، دارالعلم.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، با تعلیقات حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، *مجموعه آثار شیخ شبستری*، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری.
- شرف، شرف‌الدین خراسانی، (۱۳۷۵)، *نخستین فیلسوفان یونانی*، تهران، کتابهای جیبی.
- طباطبائی، محمد حسین، (بی تا)، *تفسیر المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- عفیفی، (۱۹۶۹)، «من این استقی محی‌الدین بن‌العربی فلسفته التصوفیه» در *الکتاب التذکاری*، قاهره، المكتبه العربیه.
- عین القضاة همدانی، (۱۳۷۹)، *زبدۃ الحقایق*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۵)، *دفاعیات و گزیده حقایق*، ترجمه دکتر قاسم انصاری، تهران، منوچهری.
- قونوی، صدرالدین محمد، (بی تا)، *اعجاز البیان فی تفسیر القرآن*، قم، بیدار.
- قیصری، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۹۵)، *شرح فصوص الحکم*، قاهره، بی‌نا،

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، امیر کبیر.
- همائی، جلال‌الدین، (۲۵۳۶)، *تجدد امثال و جرکت جوهری*، در نشریه جاویدان خرد، سال سوم، شماره اول، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- _____، (۱۳۷۵)، *دو رساله در فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، (۱۳۶۶)، *مولوی نامه*، چاپ ششم، تهران، موسسه نشر هما.

- Aristotle, 1982, On Generation and Corruption, trans.c.J.f.
- Williams, Clarendon Aristotle series, Oxford.
- Izutsu, T.1984, Sufism and Taoism, Berkeli, University of Colifornia Press.