



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

The Problem of Personal Sameness: A Reconsideration of the Doctrine of Tajaddud al-Amsāl (Renewal of Similars) and Its Critical Analysis

Reza Eskandari 

Ph.D. student of Transcendental Wisdom, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran.
reza.eskandari@khu.ac.ir


Abstract

The theory of “Tajaddod al-Amthāl” (Renewal of Exemplars) in theoretical mysticism is proposed as an explanation for continuous creation and perpetual change in the cosmos. However, from a metaphysical standpoint, it faces a fundamental challenge regarding the absence of “personal identity” and “ontological identity.” This study, through a comparative analysis of various interpretations of Tajaddod al-Amthāl—including extended substantial motion, non-extended substantial motion, and sudden change (coming-into-being and perishing)—reveals that each of these interpretations is accompanied by a crisis of metaphysical identity. Moreover, the solutions proposed by mystics, such as the concept of “nafs-e rahmānī as the fixed substance of the world” and the “fixed essence”, intended to preserve substantial stability against apparent (accidental) changes, are, according to this study, inadequate and fail to fully address the fundamental issue of maintaining personal and ontological identity. The findings indicate that various interpretations of Tajaddod al-Amthāl all fall short in preserving personal and ontological identity, and the only defensible form is non-extended substantial motion, which, despite its high explanatory potential, still necessitates more precise metaphysical clarification. Using an analytical–descriptive approach, this study aims to resolve philosophical and epistemological ambiguities associated with the theory of Tajaddod al-Amthāl and contributes to a more cohesive and precise understanding of it within the tradition of Islamic mysticism and philosophy.

Keywords: Tajaddud al-Amthāl, Continuous Creation, Ontological Identity, Personal Identity, Breath of the All-Merciful, Substantial Motion.

Received: 2025/09/02; Revision: 2025/09/21; Accepted: 2025/09/22; Published online: 2025/09/24

█ Eskandari, R. (2025). The Problem of Personal Sameness: A Reconsideration of the Doctrine of Tajaddud al-Amsāl (Renewal of Similars) and Its Critical Analysis. *Journal of Religious Thought*, 25(4), 3-20.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.54137.3281>

█ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

The problem of transformation in the natural world is among the most fundamental questions for Muslim thinkers in kalām, philosophy, and Sufism. Each school of thought, grounded in its own premises, offers a distinct account of the world's changes. Sufis, relying on mystical intuition and ontological premises, have advanced the doctrine of *Tajaddud al-Amsāl* — or “continuous creation” (creation continua). According to this view, contingent beings, including human beings, are annihilated at every moment and a similar being comes into being; this transformation stems from the moment-by-moment effusion of divine bounty rather than from an intrinsic gradual movement of things.

Philosophical analysis confronts this doctrine with two central challenges. First, in anthropology: how to explain the persistence of personal identity and the possibility of attributing moral responsibility (and hence reward and punishment). Second, in ontology: how to account for the basis of order, causation, and lawfulness in the world under the hypothesis of successive annihilation and re-creation of beings.

In response, Ṣadr al-Muta'allihīn (Mullā Ṣadrā) proposed the theory of *substantial motion* in an effort to offer an explanation that, while preserving the principle of dynamism, also secures the continuity of identity and the individuation of things. This study first examines the mystical premises of the doctrine of *Tajaddud al-Amsāl* and its implications, and then presents a critique of that doctrine from the perspective of Sadrian metaphysics.

The working hypothesis of the research is that the doctrine of the renewal of similar suffers from a problem of lacking sameness, whereas Mullā Ṣadrā's substantial motion provides a more plausible account of transformation — one that preserves both dynamism and personal/ontological identity. It appears that Mullā Ṣadrā's primary motive in formulating substantial motion was to remedy these metaphysical shortcomings of the renewal-of-similar doctrine; this paper analyzes that claim.

Methodology

The present study adopts an analytical-comparative method. First, by collecting data from primary philosophical and mystical texts — especially Mullā Ṣadrā's works within the Transcendent Theosophy and the writings of Ibn al-'Arabī and his commentators in theoretical Sufism — the main contours of the two theories are extracted. Then, by reconstructing their expositions, the key concepts of each theory (such as substantial motion, the personal unity of existence, and the renewal of similar) are systematically explicated. Next, through critical-analytical scrutiny, each doctrine is examined internally and evaluated with respect to the problem of identity and continuity. Throughout this process, a comparative approach is employed to make transparent the strengths and weaknesses of the two systems in light of the study's principal question.

Discussion

By proposing substantial motion, Mullā Ṣadrā insists that change and flux occur not at the level of accidents but in the very depths of the essences and substances of things. Consequently, the natural world as a whole is a continuous substantial motion whose elements are on the path of becoming and perfection. In this view, the criterion of identity and continuity is the existential unity among successive degrees: the subsequent degree of existence is constituted by, dependent upon, and springs from within the preceding degree (a form of non-derivative motion). In other words, the gradations of existence are like connected waves in which each rank bears an intrinsic link to the one before it. Thus, although things undergo transformation, a deep ontological unity within that movement serves as the measure of continuity.

In contrast, Ibn al-'Arabī and many Sufis, with the doctrine of the renewal of similar, claim that the world is annihilated and re-created at every moment. At each instant God brings forth a fresh creation, and the world is in perpetual coming-into-being. In this perspective, continuity and identity are not located within the things themselves but in the divine will and creative act. A being at any moment is a “similitude” of the previous being without being identical to it; therefore the coherence of things is a conventional construct the mind forms in light of the unity of the divine act. This formulation pushes transformation to its extreme and even deprives the substances of things of stability. The crucial point

in the comparison is that, in substantial motion, the bond between moments is intrinsic and a matter of existential unity, whereas in the renewal-of-similar doctrine there is not even an external link — what holds things together is a mental or conventional attribution. Hence the question of the criterion of personal and existential sameness becomes more difficult: if each moment is a new creation, what preserves the identity of an object across time?

The Sufis' answer is an appeal to a metaphysical substratum such as the "Merciful Breath" conceived as the world's fixed substance or the "immutable 'ayn" as the preservative of personal sameness—so that what we call continuity is a mental reflection of that unity. This paper shows that such a solution is sterile and fails to resolve the problem. By contrast, Mullā Ṣadrā, by articulating the tashkīkī (gradational) unity of existence together with substantial motion, attempts to internalize continuity within the natural being itself.

In the final analysis, it is demonstrated that the doctrine of the renewal of similar — in whatever of the five senses in which it is employed (as enumerated in the paper) — is afflicted by metaphysical problems, foremost among them the lack of personal and existential sameness, and that the Sufis' proposed remedy does not ultimately succeed.

Conclusion

The principal finding of this study is that the issue of the criterion of sameness and continuity in a changing world receives two distinct responses within the Islamic mystical and philosophical traditions. The doctrine of the renewal of similar, though congenial to a monotheistic spirit and attentive to the continuous creation of the world, cannot safeguard the criterion of continuity and reduces the identity of beings to a mental (conventional) attribution. In contrast, Mullā Ṣadrā's theory of substantial motion (a form of non-derivative motion), grounded in the tashkīkī unity of existence, seeks the criterion of continuity within the very essence of beings and establishes a real nexus between successive degrees. This enables a more rational analysis of permanence within change.

Nevertheless, neither doctrine is free of difficulties. The theoretical mystical perspective, by emphasizing renewal and continual origination, largely sacrifices stability; Sadrian philosophy, by emphasizing substantial motion, still requires greater precision in explicating the connecting links between successive degrees. The upshot of this research is that the final answer to the problem of identity in a mutable world should be sought in a dialogue between these two traditions — namely, by drawing on the depth of mystical monotheism together with the analytic rigor of philosophy. Thus the present study aims to show that the problem of identity amid change is not merely a theoretical concern but a foundational question in Islamic ontology that opens new horizons for philosophical and mystical inquiry.

مسئله این‌همانی شخصی؛ بازنگاهی دیگر به آموزه «تجدد امثال» و تحلیل انتقادی آن

رضا اسکندری  ID

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
reza.eskandari@khu.ac.ir


چکیده

نظریه «تجدد امثال» در عرفان نظری به‌عنوان تبیینی از خلق دائم و تغییر مستمر در عالم مطرح شده است؛ اما به‌لحاظ متافیزیکی با چالش اساسی فقدان «این‌همانی شخصی» و «این‌همانی وجودی» مواجه است. این پژوهش با تحلیل تطبیقی تفاسیر مختلف تجدد امثال، شامل حرکت جوهری امتدادی، حرکت غیرامتدادی و تغییر دفعی، نشان می‌دهد که هریک از این تفسیرها با بحران فقدان این‌همانی متافیزیکی همراه است. همچنین، راه‌حل‌های پیشنهادی عارفان، از جمله مفهوم «نفس رحمانی، به‌مثابه جوهر ثابت عالم» و «عین ثابت» که به‌منظور حفظ ثبات جوهری در برابر تغییرات ظاهری (عرضی) ارائه شده‌اند، از نظر این پژوهش ناکافی بوده و نتوانسته‌اند مسأله بنیادین حفظ هویت شخصی و وجودی را به‌طور کامل پاسخ دهند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تفسیرهای مختلف تجدد امثال، همگی در حفظ این‌همانی شخصی و وجودی ناکام‌اند، و تنها صورت قابل‌دفاع آن، حرکت جوهری غیرامتدادی است که با وجود ظرفیت تبیینی بالا، هنوز نیازمند تبیین‌های متافیزیکی دقیق‌تر است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی به‌منظور رفع ابهامات فلسفی و معرفت‌شناختی مرتبط با نظریه تجدد امثال، گامی در جهت تقویت فهم منسجم و دقیق‌تر آن در سنت عرفان و فلسفه اسلامی برداشته است.

واژگان کلیدی: تجدد امثال، خلق مدام، این‌همانی وجودی، این‌همانی شخصی، نفس رحمانی، حرکت جوهری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲

اسکندری، رضا (۱۴۰۴). مسئله این‌همانی شخصی؛ بازنگاهی دیگر به آموزه «تجدد امثال» و تحلیل انتقادی آن. *اندیشه دینی*، ۲۵(۴)، ۲۰-۳.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.54137.3281>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه و تبیین مسأله

مسأله دگرگونی در عالم طبیعت، از بنیادی‌ترین پرسش‌های متفکران مسلمان در کلام، فلسفه و عرفان است. هر مکتب، براساس مبانی خاص خود، تبیین متفاوتی از تحولات جهان عرضه کرده است. عرفاء با تکیه بر شهود و مبانی وجودشناختی، نظریه «تجدد امثال» یا «خلق مدام» را مطرح ساخته‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۲۵). طبق این دیدگاه، موجودات امکانی، از جمله انسان، در هر لحظه نابود شده و مشابهی از آن‌ها پدید می‌آید. این دگرگونی ناشی از حرکت تدریجی ذاتی اشیاء نیست؛ بلکه تحولی برخاسته از افاضه لحظه‌به‌لحظه فیض الهی است (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ همایی، ۱۳۸۱ش، ص ۵). این آموزه در تحلیل فلسفی، با دو چالش اساسی در حیطه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مواجه است.

درمقابل، صدر المتألهین با نظریه «حرکت جوهری»، کوشیده است تبیینی ارائه دهد که ضمن حفظ اصل پویایی، تداوم هویت و تشخیص اشیاء را نیز تضمین کند. این پژوهش ابتدا مبانی عرفانی تجدد امثال و لوازم آن را بررسی می‌کند و سپس از منظر متافیزیک صدرایی، نقدی بر آن عرضه خواهد کرد.

فرضیه پژوهش آن است که آموزه تجدد امثال با مشکل فقدان این‌همانی مواجه است، اما حرکت جوهری ملاصدرا (حرکت جوهری غیر امتدادی)، تبیینی معقول‌تر از دگرگونی ارائه می‌دهد؛ تبیینی که هم پویایی و هم هویت شخصی و هستی‌شناختی را حفظ می‌کند. انگیزه اصلی صدر المتألهین در طرح حرکت جوهری نیز رفع همین کاستی‌های متافیزیکی تجدد امثال بوده است؛ امری که این نوشتار به تحلیل آن می‌پردازد.

پیرامون آموزه «تجدد امثال» پژوهش‌های متعددی انجام شده که هریک از منظری خاص به تبیین یا تحلیل آن پرداخته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به این موارد اشاره کرد: «تجدد امثال» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ش، صص ۵-۱۸)؛ «تجدد امثال و حرکت جوهری» (همایی، ۱۳۵۶ش، صص ۱-۲۴)؛ دو مقاله «حرکت جوهری و خلق مدام» و «خلق مدام در نگاه ابن‌عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدر» (سالاری، ۱۳۷۷ش، صص ۱۰۳-۱۱۸؛ ۱۳۸۴؛ صص ۱۱۳-۱۳۲)؛ «حرکت جوهری و تجدید امثال: تأملات و پرسش‌ها» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۵ش، صص ۱۱-۴۴) و نیز «تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا» (صادقی و بهارنژاد، ۱۴۰۰ش، صص ۱۷-۳۶). هریک از این آثار، با رویکردی عمدتاً ایجابی، تلاش کرده‌اند جوانب مختلف این نظریه را تقریر و تبیین کنند.

در کنار این آثار، پژوهش‌هایی نیز به نقد و بررسی آموزه تجدد امثال پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله «ملاک این‌همانی در تجدد امثال» (باقریان، ۱۳۹۲ش، صص ۴۹-۶۲) با تحلیل انتقادی، در پی ارزیابی دو راهکاری است که عارفان برای تأمین نوعی ثبات در دل تغییرات مستمر عالم پیشنهاد کرده‌اند. همچنین مقاله «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا» (اژدر، ۱۳۹۱ش، صص ۷-۲۱)، بیش‌تر به بررسی تعارض این نظریه با ظاهر برخی نصوص دینی و تحلیل ادله آن اختصاص یافته است.

وجه تمایز پژوهش حاضر این است که نخست تلاش شده است تا با تفکیک مبادی تصویری و تصدیقی آموزه تجدد امثال، بنیان‌های معرفتی و مفهومی این نظریه در سنت عرفانی بازیابی و تحلیل شود. سپس معانی گوناگون این آموزه براساس منابع عرفانی گردآوری و دسته‌بندی شده است. در ادامه، هر معنا به‌طور مستقل، براساس مبانی فلسفی ملاصدرا مورد ارزیابی و نقد فلسفی قرار گرفته است و راهکارهای پیشنهادی عارفان برای پاسخ به اشکالات، به‌صورت تحلیلی بررسی شده‌اند.

۲. مبادی تصویری و تصدیقی نظریه تجدد امثال

برای تبیین تجدد امثال باید به برخی از تقسیمات موجود اشاره شود:

ثابت و متغیر: تغییر، به‌معنای دگرگون شدن و جایگزینی حالتی به حالت دیگر است و حتی ناپودی یا پدید آمدن چیزی نیز تعبیر خوانده می‌شود. از این‌رو، حدوث در ذیل متغیرات تعریف می‌شود. با این حال، تغییر و ثبات تعریف منطقی دقیق ندارند و تعاریف موجود صرفاً رسم‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۱۱، ص ۲۷). ثبات نیز به‌عنوان نقیض تغییر، به‌معنای مصونیت از هرگونه دگرگونی است.

متحرک و ساکن: حرکت، تغییر تدریجی است و سکون، نبود این تغییر در چیزی است که توان تغییر تدریجی دارد. از آنجاکه این دو، تقابلی عدم و ملکه دارند، امکان تصور حالتی سوم نیز هست که نه حرکت باشد و نه سکون. بنابراین موجودات از این نظر به سه دسته تقسیم می‌شوند: ساکن، متحرک، و موجودی که نه ساکن است و نه متحرک. مصداق دسته سوم، واجب متعال است (فیاضی، ۱۳۹۳ش، صص ۲۵۳-۲۵۴).

اقسام تغییر: برخی از شارحان حکمت متعالیه، بالغ بر ۱۵ نوع تغییر ذکر نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۲۸). اما با یک نگاه کلی، تغییر بر دو گونهٔ اساسی است: تغییر دفعی خود بر دو قسم کون و فساد در جوهر و در اعراض است. دیگری تغییری که تدریجی بوده و در طی زمان روی می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۱۶۷). تغییر تدریجی همان حرکت است. حرکت در مقوله، به معنای موجود بودن فرد سیال آن مقوله است که خود بر دو نوع حرکت در جوهر و حرکت در اعراض تقسیم می‌شود.

اقسام حرکت: اکنون به تقسیم دیگری از حرکت می‌پردازیم:

الف) حرکت امتدادی: این حرکت به گونه‌ای است که شخص و حد هر مقطع مفروض آن، غیر از شخص و حد مقاطع سابق و لاحق باشد؛ یعنی حدود و شخصیت سابق، در لاحق نیست هر چند هر دو دارای یک مرتبه از وجود باشند (فیاضی، ۱۳۹۳ش، صص ۲۵۳-۲۵۶). حرکت امتدادی، بر سه قسم است: ۱) اشتدادی: مانند حرکت کمی بدن انسان در حال رشد که طی زمان اشتداد می‌یابد (عبودیت، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۲۷)؛ ۲) تضعفی: مانند حرکت کمی بدن انسان به سمت لاغری (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۰۸)؛ ۳) متشابه: مانند همهٔ حرکت‌های آینی که بودن شیء در مکان‌های متعدد متشابه است؛ بدین صورت که شخص و حد هیچ‌یک از این‌های سابق در این لاحق حضور ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۹۸).

ب) حرکت غیر امتدادی: در این حرکت، شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هر چند حدش اختلاف پیدا می‌کند. این قسم نیز خود بر دو گونه است: ۱. اشتدادی توسعی: مانند اینکه جاهل، به عالم تبدیل شود که جاهل همان است، ولی حد و مرز وجودی‌اش توسعه یافته است؛ ۲. تضعفی یا تضییقی: مانند کسی که به علت عارضه‌ای، علمش را از دست بدهد که در واقع حد او ضیق شده، ولی شخص او باقیست.

بنابراین، در هر دو نوع حرکت، تغییری تدریجی رخ می‌دهد؛ اما گاهی این تغییر چنان بنیادین است که دیگر نمی‌توان شخص پیش و پس از حرکت را یکی دانست. در این حالت، حرکت امتدادی رخ داده است. اما اگر در عین تغییر، امری ثابت میان دو مقطع باقی بماند، حرکت غیر امتدادی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۳۱-۳۳۲). بنابراین، در حرکت امتدادی، شاهد ایجاد و اعدام تدریجی نسبت به وجود شیء هستیم؛ چراکه هیچ مابه‌الاشتراکی مفروض گرفته نشده است. اما در حرکت غیر امتدادی، همواره یا ایجاد تدریجی حدود شیء است و یا اعدام تدریجی حدود.

۲-۱. نظام تجلی و ظهور

در عرفان نظری، بر پایهٔ اصل وحدت شخصی وجود، کثرت موجودات به شئون و تجلیات وجود حق که به حیثیت تقییدی شأنی آن مقررند، فروکاسته می‌شوند. در این نگاه، موجودات ظهورند نه وجود. ظهور با حیثیت تقییدی محقق است، در حالی که وجود، تحقق بالذات و بی‌قید داشته یا به حیثیت اطلاقی موجود است. از این رو، نفی وجودی بودن کثرات به معنای نفی موجودیت آن‌ها نیست (اسکندری؛ شیخ‌شاعی، ۱۴۰۴ش). همچنین، در این نظام، علت و معلول جای خود را به تجلی و ظهور می‌دهد؛ تجلی یعنی بروز و آشکار شدن حقایق نهفته در ذات حق (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰ش، ص ۱۵۸) و همهٔ مظاهر در نسبت با حق موجود و بدون آن معدوم‌اند که اسقاط اضافات مساوی با معدوم شدن‌شان است (لاهیجی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۲۵). در نتیجه، با پذیرش نظام تجلی، تفسیر علی-معلولی از مفاهیمی مانند تجدد امثال در متون عرفانی نارساست؛ هر چند برخی به خطا آن را چنین تبیین کرده‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۲۴؛ بنیانی و عابدی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۵). این نوشتار نگاهی تطبیقی به این تلقی‌ها خواهد داشت.

۲-۲. قاعدهٔ «لاتکرار فی التجلی»

این قاعده که پیش از ابن‌عربی نیز مطرح (ایزوتسو، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶۰) و مورد پذیرش اهل کشف بوده است، بیان می‌کند که تجلی خداوند در هر آن، غیرقابل تکرار است (ابن‌عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ۱۹۴۶، ص ۱۲۴؛ جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۹۶؛ فیض‌کاشانی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۳۸). عارفان این اصل را از شهود دریافت کرده‌اند؛ حق در هر لحظه به صورتی تازه ظهور می‌کند و آفرینشی نو پدید می‌آورد. البته ایزوتسو در تبیین نظریهٔ خلق مدام با تأکید بر همه‌گیری این آموزه در شرق و غرب عالم، مانند عرفان ژاپنی ذن بودیسم آن را چیزی فراتر از برساختهٔ تفکر فلسفی اعلام کرده و قائل است که این تفکر از ژرفای آگاهی معنوی یا بصیرتی فراحسی که تنها به قلب کیهانی انسان کامل نازل می‌شود، نشأت گرفته است (ایزوتسو، ۱۳۸۳ش، صص ۱۴۹ و ۱۵۵ و ۱۸۱). خوارزمی نیز آن را نتیجه هم‌زمانی فناء و بقاء در هر آن می‌داند (خوارزمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۴۸). شبستری نیز با زبان شعر بر همین معنا تأکید دارد (شبستری، ۱۳۸۲ش، ص ۷۰).

۳. تبیین نظریهٔ تجدد امثال

این آموزه پیش از آنکه به لحاظ تئوریک توسط ابن عربی تثبیت شود، توسط عین‌القضات همدانی به زبانی دقیق بیان شده است. تاجایی که می‌توان ابن عربی را نیز در این مسأله وام‌دار او دانست. عین‌القضات از دو جهت با ابن عربی قرابت فکری دارد: نخست، متافیزیک او برخاسته از تجربه‌های شهودی است؛ دوم، ساختار اندیشه‌اش با نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی هم‌خوانی دارد و از این رو می‌توان او را پیشگام فکری وی دانست. باین‌حال، از نظر روشی، تمایزی میان این دو دیده می‌شود. همدانی معرفت را به دو سطح تقسیم می‌کند: شناخت تجربی-عقلی و ادراکی فراتر از عقل (همدانی، ۱۹۶۲، صص ۲۳-۲۸). هرچند این تمایز در میان عارفان رایج است، اما عین‌القضات در تبیین مفاهیم، به گونه‌ای عمل می‌کند که نه تنها این دو ساحت را از یکدیگر تفکیک می‌کند، بلکه سطح «ورای عقل» را از شمول تحلیل فلسفی بیرون می‌داند و آن را دارای حیثیتی مستقل و غیرقابل فروکاست به روش عقلانی می‌بیند. این تمایز در تبیین نظریهٔ «خلق مدام» نیز نمود می‌یابد. از دیدگاه او، اگر قلمرو فراتر از عقل را به سطح عقلانی فروتاییم، پدیده‌ای به صورت تغییر دائمی و نوشونده آشکار می‌شود؛ زیرا در قلمرو زمانمند، نسبت هر چیز با منبع هستی‌اش (قلمرو ورای عقل) مدام دگرگون می‌شود و هیچ نسبت وجودی‌ای تکرار نمی‌شود، بلکه در هر آن، نسبتی نو شکل می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۸۳ش، صص ۱۳۰-۱۳۲). وی برای تقریب این معنا، آن را به نورافشانی لحظه‌به‌لحظه خورشید تشبیه و تأکید می‌کند که بقای مداوم اشیاء، تصویری موهوم است؛ زیرا پیوستگی شباهت‌دار نسبت‌ها موجب تصور غلط ثبات می‌شود. (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۶؛ ایزوتسو، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶۶).

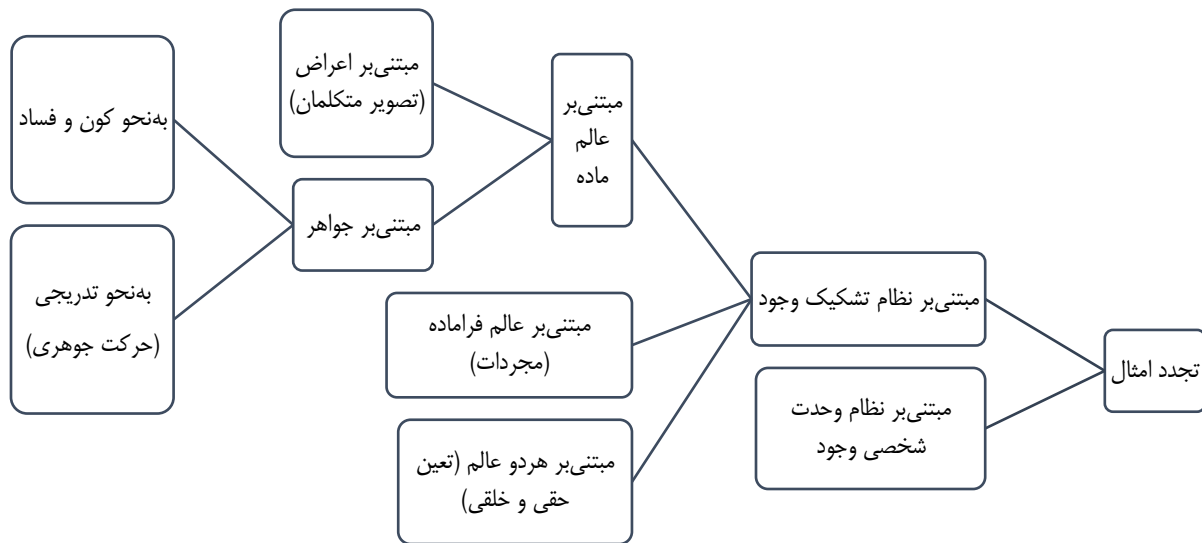
هرچند اصطلاح «خلق مدام» از عین‌القضات است، اما عبارت «خلق جدید» و چارچوب قرآنی آن به ابن عربی تعلق دارد که در فصل «حکمت قلبیه» با محوریت قلب صوفی، به مثابهٔ بُعد روحانی انسان کامل، آن را با معنای لغوی «تقلب» که دلالت بر دگرگونی پیوسته دارد، پیوند می‌زند. در این چارچوب، قلب به عنوان آینه‌ای صیقل‌خورده، تجلیات بی‌پایان حق را به‌طور لحظه‌به‌لحظه منعکس می‌کند. اما ابن عربی در گامی فراتر، این انعکاس را نیز ابتدایی دانسته است؛ زیرا انعکاس قلب، عالم را به نوعی بقاء دوگانگی نیاز دارد. درحالی‌که، در نگاه نهایی عرفانی، حتی قلب نیز در دگرگونی مستمر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۵).

در نهایت، ابن عربی آموزهٔ «خلق جدید» را با قاعدهٔ «لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي» تلفیق می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۸۹). به موجب این اصل، چون خداوند در یک صورت دوبار تجلی نمی‌کند (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۲۴)، همهٔ موجودات در حال تجدّد و نوشوندگی‌اند و به‌جای ثبات، با دگرگونی پیوسته و امثال نایکسان مواجهیم (همایی، ۱۳۸۱ش، ص ۵). بنابراین، در این تلقی، عالم به‌منزلهٔ سلسله‌ای از عوالم پی‌درپی فهم می‌شود، نه عالمی واحد در حال تغییر. از این رو، تجدید خلق، یعنی جهان‌های هستی، هر آن ناپدید گشته و از نو پدیدار می‌شوند.^۲ عارفان مثال‌های گوناگونی برای این آموزه دارند؛ نظیر تمثیل شعلهٔ آتش که نخستین بار ابن عربی و سپس شارحان او همچون جندی مطرح کرده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰ش، ص ۵۱۷). در این مثال، شعلهٔ آتش به‌ظاهر یکپارچه، در حقیقت متشکل از واحدهای متوالی و ناپایدار است که با واسطه‌ای چون فتیله از منبع سوخت تغذیه می‌شوند. هر لحظه، سوخت جدیدی می‌رسد و شعله‌ای تازه پدید می‌آید، چنان‌که پیوستگی آن‌ها باعث می‌شود شعله‌ای واحد به‌نظر آید (جندی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۹۴). اما در واقع، هر وقفه‌ای در این امداد، به خاموشی کامل می‌انجامد (قیصری، ۱۳۷۶ش، ص ۷۹۶؛ جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۲۴). همچنین عارفان برای تبیین تجدد امثال، از تمثیل جوی آب بهره گرفته‌اند. در ظاهر، آب جاری در جوی یکنواخت و پیوسته به‌نظر می‌رسد، اما در واقع، آن به‌آن در حال تجدید است. فیض وجودی خداوند نیز چنین است؛ هرچند پیوسته می‌نماید، اما در باطن، لحظه‌به‌لحظه نو می‌شود (جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۲۱).

۴. بیان انواع تقریرهای موجود از تجدد امثال و تحلیل انتقادی آنها

در باب تجدد امثال، بیان‌هایی از جهات مختلف، در بستر متون فلسفی موجود است. تقریرهای مذکور را می‌توان در نمودار زیر خلاصه کرد:

۲. در تبیین نظریهٔ تجدد امثال، نباید آن را بر حیثیت تعلیلیه مبتنی ساخت؛ چنانکه در برخی پژوهش‌های معاصر دیده می‌شود؛ آنان تجدد را بر نفس وجود حمل کرده‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۲۴؛ بنیانی و عابدی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۵). درحالی‌که موضوع تجدد، «ظهور» یا «نمود» یا «شأن» وجود واحد است که در قالب حیثیت تقییدی شأنی تحقق می‌یابد. از این رو، تبیین صحیح این نظریه باید براساس ظهور و کمون صورت گیرد، چنان‌که عارفان نیز بر آن تأکید کرده‌اند.



نمودار ۱: انواع تقریرهای موجود از تجدد امثال

۴-۱. تجدد امثال مبتنی بر نظام تشکیک در وجود

در میان فیلسوفان مسلمان، سه دیدگاه دربارهٔ مسألهٔ وجود، دیده می‌شود. در حکمت مشاء، مطابق آنچه به ایشان نسبت داده شده است، وجود امری اصیل، اما متباین به تمام‌ذات است؛ یعنی هیچ‌گونه اشتراک ذاتی میان موجودات برقرار نیست و اشتراک صرفاً در خصایص انتزاعی خارجی مانند وجود رخ می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش، صص ۷۱ و ۳۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۳۶). درمقابل، ملاصدرا در رأی متوسط خود، ضمن پذیرش اصالت وجود، به تمایز تشکیکی وجودات قائل است؛ بدین معنا که همهٔ موجودات، بهره‌هایی متفاوت از حقیقت واحد وجود دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۷). این نگاه، مفروضی متفاوت از وحدت شخصی وجود دارد و بر وجودات متعدد با مراتب گوناگون در عالم خارج تأکید می‌کند.

۴-۲. تجدد امثال مبتنی بر اعراض

این نگاه دو ویژگی مهم دارد: یکی مبتنی بر نگاه تشکیکی^۳ و دیگری مختص تعین خلقی است. متکلمان اشعری و ماتریدی تجدد امثال را صرفاً در اعراض جاری دانسته و آن را با ابتناء بر قاعدهٔ «العرض لایبقی زمانین» مطرح کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ ایچی، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۳۷). مطابق نظر اشعریون عرض تداوم زمانی ندارد. رنگ سرخ گل کیفیتی نیست که به‌طور مداوم بدون هرگونه گسستی فعلیت پیدا کند؛ بلکه برعکس، چیزی است که ظاهر و ناپدید می‌شود و این فرایند آنقدر ادامه پیدا می‌کند که رنگ آن، دیگر قابل مشاهده نباشد و یا به رنگ دیگری تبدیل شود. این درحالیست که ما به‌دلیل اشتباه بصری تصور می‌کنیم که یک رنگ واحد به‌عنوان یک تداوم زمانی بر سطح این گل وجود دارد، ولی این امر جز توهم نیست. اینان، تجدد امثال را در اجسام و سایر انواع جوهر به‌هیچ‌وجه جایز ندانسته و این قاعده را صرفاً به عرض، مقابل جوهر فرومی‌کاهند؛ بدین معنا که تنها افراد اعراض نمی‌توانند در دو زمان باقی بمانند (صادقی و بهارنژاد، ۱۴۰۰ش، ص ۲۱)، بلکه دائم درحال تغییر هستند و در هر لحظه فردی معدوم و فرد ماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می‌شود. همچنان که به‌حسب ارادهٔ الهی، افراد متمائل، برخلاف اجسام و سایر موجودات جوهری، به تعاقب و توالی، موجود و معدوم می‌گردند (تفتازانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۵؛ ایچی، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۳۸). البته باید دقت داشت که این تجدد امثال اشعریان را در کنار ادعای دیگر که در عرض، انتقال و نقل نیست باید فهمید؛ به‌این دلیل که عرض وجود مستقل ندارد و جدا از موضوع و محل نیست. پس اگر از موضوعش جدا

۳. مقصود این نیست که متکلمان خود نظریهٔ تشکیک در وجود را مطرح کرده و پدیده‌ای چون تجدد امثال در اعراض را بر مبنای آن تبیین کرده باشند؛ بلکه مقصود آن است که تلقی آنان از کثرت وجودی، ناظر به پذیرش وجودات متکثر است؛ و این پذیرش، در فلسفهٔ صدرایی در قالب نظریهٔ تشکیک در وجود صورت‌بندی می‌شود. در این فلسفه، پذیرش وجودات متکثر با مبنای تشکیکی و نفی آن‌ها با نظریهٔ وحدت شخصی وجود تبیین می‌گردد.

شود، قوام وجودی او از بین می‌رود و فانی و زایل خواهد شد؛ البته این قاعده را جمهور حکما و متکلمین نیز قبول دارند (ایجی، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۲۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۳). ابن عربی تصدیق می‌کند که کشف این ایده توسط اشعریان، به صورت تصادفی بوده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۲۵). از این‌رو، خلق مدام را فقط در مورد اعراض بازشناخته و ذوات را کنار زده‌اند.

تحلیل و بررسی: تجدد امثالی که اشاعره بیان می‌دارند، همان تغییر تدریجی در اعراض است، نه تغییر دفعی؛ زیرا تغییر دفعی، چه در جوهر و چه در اعراض محال است؛ چراکه در جوهر لازم می‌آید هیولی از صورت خالی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۱۴)، لیکن ملاصدرا، حرکت در اعراض را پذیرفته و آن را نشانه حرکت در جوهر دانسته و آن را تابع وجود جوهر می‌داند، البته خود به این امر نپرداخته و فقط به آن اشاره دارد و حتی گاهی بر خلاف آن سخن می‌گوید (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۶۲ و ۶۶ و ۷۵)؛ زیرا عرض از شئون جوهر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۸، ص ۱۸۹) و متغیر نمی‌تواند از ثابت صادر شود. طبق تلقی ملاصدرا از حرکت در اعراض، رنگی که در هر آنی می‌بینیم، علاوه بر موضوعشان، با رنگ‌هایی که قبل و بعد از همان «آن» می‌بینیم، گونه‌های پیوسته‌ای را به وجود می‌آورند که سیال است. نه در میان اجسام موجود و معدوم شونده، گسست و انفصالی هست و نه در میان رنگ‌هایشان؛ پس همواره حرکت در عرض و حرکت در جوهر توأم‌اند؛ یعنی، همراه با تغییر پیوسته، جوهر اعراض آن نیز پیوسته تغییر می‌کند و ممکن نیست هیچ‌یک ثابت باقی بمانند (عبودیت، ۱۳۸۸ش، ج ۱، صص ۳۱۵-۳۱۶).

ابن عربی که پیش از ملاصدرا با متون اشاعره مواجه است، به شباهت ظاهری بین خلق مدام عرفانی و کلامی آگاه است. او بر آن است که کشف آنان روایتی تقلیل‌گرایانه از عالم است. وی اشتباه اشعریون را در این می‌داند که آنان اجازه نمی‌دهند قلمرو «خلق مدام» از اعراض فراتر رود. وی استدلال می‌کند که اشعریان در این قسمت ماجرا محق‌اند که هیچ عرضی در دو زمان باقی نیست. از سوی دیگر معتقدند یک ذات عبارت از کلی است که از اعراض و غیر اعراض تشکیل شده است؛ یعنی قبول نظام ارسطویی که مبتنی بر جوهر و عرض است. محی‌الدین پس از بررسی این رهیافت، نتیجه می‌گیرد که این امر حتی در بُعد تفکر عقلایی هم امر پوچی است. وی در نهایت روشن می‌سازد که هر چیزی در این عالم، عرضی است، حتی چیزهایی که فیلسوفان آن‌ها را به‌عنوان ذات از اعراض متمایز می‌کنند هم چیزی نیستند جز اعراض که هر آن در حال تجدید هستند، جز حضرت حق^۴ (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، صص ۱۲۵-۱۲۶). عرض در لسان محی‌الدین غیر از عرض در لسان اشاعره است. آنچه پیدا است، این است که تجدد امثال عارفان، مبتنی بر حرکت در اعراض نیست؛ زیرا تجدد امثال در تمام عالم جاری است، اما حرکت در اعراض، فقط در قسمت بسیار نازلی از عالم اتفاق می‌افتد. همچنین تجدد امثال مبتنی بر وحدت شخصی وجود است که با ضمیمه کردن «لا تکرار فی التجلی»، مطرح می‌شود؛ اما حرکت در اعراض مبتنی بر نظام تشکیک در وجود است. بعلاوه اینکه حرکت در اعراض، تغییر تدریجی دارد، اما تجدد امثال تغییر تدریجی نیست. پس تغییر در اعراض به‌شکل دفعی و کون و فساد است.

۳-۴. تجدد امثال مبتنی بر حرکت

تغییری که عارفان آن را به تمام عالم تسری داده و از آن به خلق مدام یا «تجدد امثال» یاد می‌کنند، آیا همان حرکت جوهری است یا نه؟ ملاصدرا در برخی از متون خود حرکت جوهری را همان تجدد امثال می‌داند، از این‌رو، بر نوعی نهاد نآرام جهان مادی تأکید می‌ورزد و بر این باور است که جوهر مادی، مدام در سیلان و لحظه‌به‌لحظه در حال دگرگونی و تحول است؛ به‌نحوی که هر «آن»، چیز جدیدی بروز می‌کند و جوهر جسمی کهنه، زوال می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۹۶-۱۱۲). طبق این تصویر، تجدد امثال یعنی تغییر تدریجی نه تغییر دفعی.

تحلیل و بررسی: با تأمل در مبادی تصویری و تصدیقی نظریه تجدد امثال، و با لحاظ تبیین‌های پیشین از این دیدگاه، به‌نظر می‌رسد که این نظریه در صورت اصالت و تمامیت، با بسیاری از متون عرفانی که در دسترس‌اند، ناسازگار است. وجه اساسی این ناسازگاری را باید در تمایزهای بنیادینی جست که میان تجدد امثال و حرکت جوهری وجود دارد. پرسش اصلی آن است که آیا تجدد امثال، تغییری تدریجی است یا دفعی؟ اگر ملاصدرا کوشیده است نوعی تطبیق میان این دو برقرار سازد، غرض وی نه این‌همانی کامل، بلکه تأویل نظریه تجدد امثال به‌نحوی سازگار با مبانی حکمت متعالیه بوده است؛ و این در واقع، نوعی عبور و فراروی از تلقی عرفانی تجدد امثال محسوب می‌شود، نه التزام به تمام لوازم آن؛ زیرا صدر المتألهین، با متونی مواجه است که از حدوث دائم و ناپیوستگی وجودهای مثالی سخن می‌گویند، اما خود در صدد

۴. اینکه ابن عربی تمام عالم را عرض می‌شمارد، تعبیری استعاره‌ای است؛ بدین‌معنا که عالم بالذات متحقق نیست؛ چنانکه عرض مستقلاً متحقق نیست، پس عالم در نظر او بالذات متحقق نیست، نه اینکه حقیقتاً عرضی باشد در برابر جوهر. البته باید به این نکته توجه داشت که، عدم استقلال در تحقق عرض، به‌معنای «بالغیر» بودن است، اما عدم استقلال در تحقق مجاز مورد نظر عارفان، «بالعرض» است.

تأسیس نظامی فلسفی است که در آن، اصول حرکت جوهری و استمرار وجودی محفوظ بماند. براین اساس، نمی‌توان به‌سادگی تجدد امثال را با حرکت جوهری یکی انگاشت؛ زیرا موضوع تجدد امثال یا نفس وجود است یا ظهور آن، درحالی‌که موضوع حرکت جوهری منحصر در وجود مادی است. همچنین آن‌گونه که از مفهوم «تجدد» برمی‌آید، مراد از آن «خلق دائم» است؛ یعنی موجودات نه اینکه در فرآیندی مستمر از حدوث به بقاء عبور می‌کنند، بلکه در هر لحظه، مخلوقی تازه و منفصل از سابق‌اند که صرفاً تشابهی صوری با یکدیگر دارند. از این‌رو، برخلاف حرکت جوهری که در آن، موجودی واحد با تغییر حدود و کمالاتش در حال استكمال است، در تجدد امثال، با کثرتی از صور وجودی مواجهیم که ذاتاً متباین‌اند. براین مبنای، اگر حرکت را با تجدد امثال یکی بدانیم، آن حرکت نمی‌تواند از نوع غیرامتدادی باشد؛ زیرا در حرکت غیرامتدادی، وجود سابق در وجود لاحق حفظ می‌شود و تنها حدود آن دستخوش تغییر می‌گردد. در این صورت، حرکت نه به‌معنای حدوث و اعدام موجودات، بلکه به‌معنای ایجاد الوجود و اعدام الحدود خواهد بود؛ یعنی شیئی واحد در استمرار باقیست و صرفاً نقائص و امور عدمی آن مرتفع می‌گردند. در مقابل، اگر تجدد امثال را بر حرکت امتدادی منطبق بدانیم، هرچند چنین تفسیری نزدیک‌تر به ظاهر متون عرفانی است، اما همچنان از چالش‌های اساسی مصون نخواهد بود. مهم‌ترین این چالش‌ها، نقض اصل ثبات شخصیت^۵ و این‌همانی وجودی^۶ است. اگر نفس انسانی، به‌عنوان موجودی جوهری، در هر لحظه نابود و پدید آید، یا باید اجزایی متوالی داشته باشد که هیچ‌گونه اشتراکی میان آن‌ها نیست، یا آنکه باید نفوس متعددی را پذیرفت که به بدنی واحد تعلق دارند؛ هر دو فرض مردود است. اولاً، با پذیرش تجدد و فرض اعدام و تجدد آن بی‌معناست؛ ثانیاً، درک شهودی از «من واحد» که مبنای شناخت شخصی و هویتی انسان است، مخدوش خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از هویت واحد در طول زمان سخن گفت. از این‌رو، صدرالمآلهین، با الهام از کلمات ابن‌سینا، میان دو گونه تغییر؛ یکی مبتنی بر تفاسد و دیگری مبتنی بر استكمال، تفکیک نهاده و حرکت جوهری نفس را در قالبی غیرامتدادی و مبتنی بر بقای شخص وجود، تصویر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۳۱-۳۲؛ ج ۸، ص ۲۴۵).

در صورتی که تجدد امثال را بر حرکت امتدادی منطبق بدانیم و آن را بر تمامی مراتب تعینات خلقی جاری بینگاریم، پیامد آن، انکار هرگونه هویت ثابت در هستی خواهد بود. چنین دیدگاهی، نه‌تنها شهود وحدت شخصی انسان را که تجربه‌ای عمومی است نفی می‌کند، بلکه بنیادهای نظام‌های حقوقی و اخلاقی را نیز به‌شدت متزلزل خواهد ساخت؛ چراکه در غیاب ثبات هویت شخصی، مفاهیمی چون مسئولیت، تعهد، و استمرار شخصیت اخلاقی یا حقوقی، بی‌معنا می‌شوند. بنابراین، نظریه خلق دائم به‌معنای حرکت، تنها با حرکت امتدادی قابل انطباق است که این انطباق نیز، آن را در معرض اشکالات بنیادینی قرار می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها، نقض این‌همانی هویتی و بحران ثبات شخصیت انسانی است.

۴-۴. تجدد امثال مبتنی بر کون و فساد

تغییر و دگرگونی را چهارگونه می‌توان تصور کرد: نخست: تغییر در جوهر شیء که کون و فساد نام دارد و از بستر تدریج بیرون است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۰۵؛ ابن‌رشد، ۱۳۶۶ ش، ص ۷۹؛ بغدادی، ۱۳۵۸ ش، ج ۲، صص ۱۶۱-۱۶۲)؛ دوم: تغییر در کیف که استحاله نام دارد؛ سوم: تغییر در کم که نمو و نقصان نام دارد؛ چهارم: تغییر در این که انتقال نام دارد (ابن‌رشد ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۱۴۳۷). قسم نخست که مورد بحث ماست دفعی بوده و در جوهر واقع می‌شود؛ اما سه‌قسم دیگر تدریجی بوده و حرکت نام دارند. این نوع تغییر مختص اجسام تحت فلک قمر است (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، صص ۴۶ و ۵۲-۵۶؛ الکندی، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۵). در برخی تقریرات از آموزه تجدد امثال، آن‌گونه که پیش‌تر تبیین شد، به‌نظر می‌رسد مقصود از تغییر، نه تغییری تدریجی و پیوسته، بلکه تغییری دفعی و انفصالی به‌نحو کون و فساد است. برای نمونه، تمثیل مشهور به نورافشانی لحظه‌به‌لحظه خورشید از سوی برخی شارحان، مؤید این تلقی است (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۶؛ ایزوتسو، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۶). همچنین، تصریحاتی که در متون عرفانی به موهوم بودن بقای مداوم اشیاء اشاره دارند و تداوم را صرفاً به‌حد شباهت میان اشیاء تقلیل می‌دهند، شباهتی که خود ساخته فاعل شناساست و نسبتی با واقعیت عینی ندارد (ایزوتسو، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۶)، تأکیدی مضاعف بر گسست وجودی میان موجودات تلقی می‌شود. در این نگاه، پیوستگی ظاهری، برخاسته از خلط معرفتی است، نه از تداوم واقعی در هستی. به‌ویژه، هنگامی که آموزه تجدد امثال با ماده ثقلب که همواره در تغییر است در متون عرفانی آورده می‌شود و هیچ‌گونه ثباتی در آن نیست، تطبیق داده می‌شود، شباهت آن به تغییر کون و فساد روشن‌تر می‌گردد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۲۲). در این چارچوب، جهان به‌مثابه سلسله‌ای از عوالم گسسته و پی‌درپی درک می‌شود، نه عالمی واحد و ممتد که در حال تغییر تدریجی است. البته باید دقت داشت که در مواجهه نخست، دستگاه ادراکی انسان توان درک این گسست را ندارد و تنها پیوستگی را مشاهده می‌کند؛ اما هنگامی که

این ادراک با برهان و شهود همراه شود، آشکار می‌گردد که جهان در حقیقت سلسله‌ای از عوالم گسسته و پی‌درپی است. در این مرحله است که ادراک انسان، پس از گذر از مراتب سلوک، اصلاح شده و به حقیقت امر واقف می‌شود. این فهم، به‌خصوص در پرتو تمثیل آتش، وضوح بیشتری می‌یابد؛ بدین‌معنا که شعله آتش، هرچند در نظر حسی متصل و پیوسته جلوه می‌کند، اما در واقع مرکب از اجزای ناپایدار و گسسته‌ای است که پی‌درپی در حال ظهور و زوال‌اند (جندی، ۱۳۸۱ش، صص ۳۹۴ و ۴۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۶ش، ص ۷۹۶؛ جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۳). بنابراین، سازگارترین تقریر از نظریه تجدد امثال در بستر متون عرفانی، همان تلقی مبتنی بر تغییر دفعی و کون و فساد باشد؛ تغییری که در آن وجود/ظهور وجود، هر لحظه به‌نحو آن‌ا فائاً خلق می‌شود و هستی، استمرار خود را نه از رهگذر بقاء یک وجود/ظهور وجود، بلکه از توالی تشابهات پیاپی حاصل می‌کند.

تحلیل و بررسی: اشکال پیشین؛ یعنی فقدان این‌همانی شخصی و وجودی، به‌نحو گسترده‌تری بر این تلقی نیز وارد خواهد بود؛ زیرا در تلقی کون و فساد برخلاف حرکت، تغییر در یک لحظه رخ می‌دهد و نسبت زمان صفر است. همچنین یک صورت از ماده زائل می‌شود و صورتی دیگر جای آن را می‌گیرد؛ زیرا نمی‌توان دو صورت را هم‌زمان در یک شیء فرض کرد. طبق این دیدگاه، اگر شیء که دگرگون می‌شود واقعا دگرگون شود، در این صورت نمی‌تواند همان شیء‌ای باشد که دستخوش دگرگونی واقع شده است. از سوی دیگر، اگر شیء دگرگون شونده هویت خود را حفظ کند، در این صورت، نمی‌تواند واقعا دگرگون شده باشد. روشن است که بر این اساس، در ظاهر نه می‌توان قائل به تغییر بود؛ چون در آن صورت اساساً موضوعی برای تغییر و متغیری برجای نمی‌ماند و نه قائل به حفظ هویت شد؛ چراکه در آن صورت نیز، هیچ تغییری جایز نیست. بدین‌سان یا باید قائل به وقوع تغییر در اشیا شد، و یا به حفظ هویت آن‌ها. در حالی که، به مقتضای فهم عرفی باید قائل به هر دو شد. این معضل باعث شد ملاصدرا از رأی ارسطو و پیشینیان عدول کرده و امکان دگرگونی دفعی و آنی (کون و فساد) را که فیلسوفان مشائی پذیرفته بودند مردود اعلام کرده و همه دگرگونی‌ها و تغییرات را اشکال گوناگون «حرکت» قلمداد نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۱-۳۲)؛ زیرا او قائل است که کون و فساد، مستلزم آن است که در یک آن، ماده خالی از صورت باشد و حال آن‌که ماده هرگز خالی از صورت نمی‌شود، پس محال است که در عالم، تغییر کون فساد داشته باشیم (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۱۸۰). بر این اساس، هر تغییر از نوع کون و فساد، به حرکت تحویل برده می‌شود. بنابراین اگر نظریه تجدد امثال درست باشد، لاجرم یا باید آن را به صورت حرکت امتدادی فهمید یا تغییر دفعی. اما هر دو تبیین، مستلزم سلب این‌همانی شخصی و وجودی‌اند، و چون سلب این‌همانی ممکن نیست، پس تجدد امثال نیز ناممکن است.

۴-۵. تجدد امثال مبتنی بر تغییر در کل عالم (مادی و فرامادی)

طبق این تلقی، خلق مدام باید به‌معنایی وسیع‌تر تصویر شود که شامل جهان مادی و جهان فرامادی شود. برخی از متون عارفان نیز دلالت بر این انگاره می‌کند؛ بدین‌معنا که تمام عالم، هر لحظه در حال تغییر دفعی است (جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۲۴؛ قونوی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۳۷). این تغییر در هر دو تعین حقی و خلقی جریان پیدا می‌کند.

تحلیل و بررسی: فهم صحیح از آموزه تجدد امثال، به‌نحو وثیقی وابسته به تعیین معنا و تبیین نوع تغییری است که در ذیل این نظریه، مورد توجه قرار می‌گیرد. اگر تجدد امثال بر تغییر در قالب حرکت دلالت داشته باشد، ناگزیر باید مشخص شود که این حرکت، از سنخ حرکت امتدادی است یا غیرامتدادی. تبیین آن به‌مثابه حرکت امتدادی، مستلزم پذیرش اشکالاتی است که پیش‌تر در زمینه نقض اصل این‌همانی شخصی و وجودی مورد بررسی قرار گرفت. در مقابل، تلقی آن به‌مثابه حرکتی غیرامتدادی که این پژوهش در نهایت آن را تنها تبیین ممکن و معقول از تجدد امثال می‌داند، نیز با دشواری‌هایی مواجه است. تجدد امثال، به‌هرمعنایی که در نظر گرفته شود؛ خواه در قالب تغییر دفعی و خواه حرکت تدریجی، نمی‌تواند در قلمرو موجودات مجرد جریان یابد؛ زیرا تحقق تغییر، در گرو وجود قوه است که ذاتاً به هیولی وابسته است. از آنجاکه هیولی صرفاً در عالم ماده تحقق دارد و در موجودات مفارق از ماده راه ندارد، تغییر نیز از حدود عالم طبیعت فراتر نمی‌رود. در نتیجه، تغییر در موجود مجرد بی‌معنا خواهد بود. در عالم ماده نیز، چنانچه تغییر به‌صورت حرکت امتدادی یا تغییر دفعی (کون و فساد) فهمیده شود، همان اشکال سلب این‌همانی که متضمن تناقض در ساختار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، بار دیگر ظاهر می‌گردد. از این‌رو، نظریه تجدد امثال، نه تنها در ساحت متافیزیکی مجردات، ناتوان از ارائه تبیین معقول است، بلکه در حوزه طبیعت نیز در برابر تحلیل‌های فلسفی بدیل، با چالش‌های جدی روبروست.

۴-۶. تجدد امثال مبتنی بر نظام وحدت شخصی وجود

در این تلقی، تغییر به‌هرمعنایی که فرض شود، نه در «وجود» به‌ممنزله حقیقت واحد شخصی و بسیط، بلکه در ساحت «ظهور» آن تحقق می‌یابد؛ ظهوری که از وجود مطلق لایشرط مقسمی، نشأت می‌گیرد و در نسبت با تعینات و تجلیات آن تفسیر می‌شود. با تأمل در مبادی

تصوری و تصدیقی که پیش‌تر بیان شد، روشن می‌گردد که بر مبنای آموزه‌های عرفانی، تجدد امثال ناظر به ظهور وجود است، نه خود وجود. این تفسیر، در پرتو اصل بنیادین «وحدت شخصی وجود» و آموزه «عدم تکرار در تجلی»، معنای دقیق‌تری از خلق مدام ارائه می‌دهد؛ چراکه طبق این مبانی، نه تنها کثرت در تجلیات منافاتی با وحدت در حقیقت ندارد، بلکه خود خارج، اقتضای تجلی آن وحدت است. بر این اساس، آموزه تجدد امثال، نه بر تغییر در وجود، بلکه بر تغییر در نحوه تجلی و ظهور دلالت دارد. تفاوت این تفسیر، صرفاً در تعیین ظرف جریان تغییر است و به لحاظ نتایج وجودشناختی، همچنان تمامی احتمالات پیشین در مورد آن مطرح خواهد بود؛ زیرا «ظهور»، در دستگاه عرفانی، واجد نوعی حیثیت تحقق خارجی است؛ تحقق بالعرضی که گرچه از سنخ وجود بالذات نیست، اما در نسبت با شهود و تجلی، امری واقعی و معتبر تلقی می‌شود. در این تفسیر نیز، سخن از فرآیندی واقعی و جاری در متن هستی است، نه صرف یک تحلیل ذهنی حاصل در ذهن یا اعتباری صرف.

تحلیل و بررسی: تفاوت اساسی این تلقی با تلقی‌های دیگر در مسأله تجدد امثال، ناظر به تغییر ظرف جریان تغییر است. به عبارت دیگر، آنچه در یک تلقی و مبتنی بر نظریه تشکیک در وجود، در متن «وجود» واقع می‌شود، در تلقی دیگر و مبتنی بر آموزه وحدت شخصی وجود، در «ظهور» تحقق می‌یابد. در تلقی وحدت شخصی، کثرات خارجی به‌طور کلی انکار نمی‌شوند، بلکه از حیث هستی‌شناختی، موجودیت بالذات آن‌ها نفی و به موجودیت بالعرض ارجاع داده می‌شود. با این حال، باید توجه داشت که موجود بالعرض، نباید با «موجود بالغیر» در سنت تشکیکی خلط گردد؛ چراکه در صورت چنین تفسیر ناصحیحی، مجدداً به نظام علی - معلولی تشکیکی بازخواهیم گشت. بر این مبنا، موجود بالعرض، نحوی از تحقق است که از سنخ حیثیت تقییدی و واسطه در عروض به‌شمار می‌آید و تابع ظهور وجود واحد شخصی است. در چارچوب این دستگاه معرفتی، رابطه خالق و مخلوق، دیگر رابطه علت و معلول در نظام فلسفی مشائی یا صدرایی نیست، بلکه نوعی نسبت شأن و ذی‌شأن است؛ نسبتی که در آن، تعیینات کثیر، شئون و اطواری از حقیقت واحد تلقی می‌شوند، نه موجوداتی مستقل و قائم به ذات. در این تلقی نیز، اشکال بنیادین سلب این‌همانی مرتفع نمی‌گردد؛ زیرا ظهور، علی‌رغم تمایزش از وجود بالذات، واجد نوعی تحقق در متن واقع است. از این‌رو، اگر تجدد امثال در ساحت ظهور نیز به‌مثابه تغییر تدریجی یا دفعی تفسیر شود، تمام اشکالات پیش‌گفته در خصوص تزلزل این‌همانی شخصی و وجودی، همچنان به‌قوت خود باقیست. بنابراین، صرف انتقال محل تحقق تغییر از وجود به ظهور، معضل متافیزیکی نظریه را حل نمی‌کند و مسأله این‌همانی همچنان به‌عنوان چالشی اساسی در برابر آموزه تجدد امثال باقی می‌ماند.

۵. تحلیل انتقادی راه‌حل‌های پیشنهادی عارفان

در این قسمت، مهم‌ترین راه‌کارهای پژوهشگران عرفان نظری برای حل مشکل این‌همانی نقل و بررسی می‌شود.

۱-۵. نفس رحمانی، به‌مثابه جوهر عالم

ابن عربی برای پاسخ به اشکال سلب این‌همانی در نظریه تجدد امثال، کوشیده است با تحلیل ماهیت نفس، نشان دهد که تغییر نه در خود نفس رحمانی، بلکه در کلمات و تعیینات رخ می‌دهد که در آن قرار دارند (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، صص ۳۰۳-۳۰۴). از نگاه عرفانی، ذات حق دارای اطلاق مقسمی و نفس رحمانی برخوردار از اطلاق قسمی است، و «واحد سربانی» همان وجه حضوری و جاری وجود است که در همه تعیینات نفوذ دارد. به‌باور ابن عربی، جوهر عالم، یعنی حصه وجودی نفس رحمانی، ثابت است و دچار تزلزل نمی‌شود. آنچه در معرض تغییر قرار دارد، صور و تعیینات این جوهر واحد است که همواره در حال تبدل‌اند (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۶۷۷ و ۶۸۹؛ ج ۳، ص ۲۵۴). ثبات نفس رحمانی از این‌روست که بقای عالم وابسته به بقای آن است؛ چراکه نفس در واقع همان فیض مستمر و امداد وجودی حضرت حق است که پیوسته جریان دارد. بر همین اساس، نفس نه تنها ثابت است، بلکه تبدیل‌پذیر نیز نیست (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۸۱ و ۵۳۹؛ ج ۳، صص ۲۵۴ و ۳۶۲ و ۴۵۹). از سوی دیگر، تمام جواهر عالم، تعیینات و اعراض همین نفس رحمانی‌اند و جوهریت آن، به نسبت وجودش در همه این تعیینات جاری و ساری است. بنابراین، از دیدگاه ابن عربی، عامل حفظ این‌همانی در دل تغییرات پیوسته، همان جوهریت نفس رحمانی است؛ زیرا این جوهر واحد، در عین ثبات، منشأ تجلیات متغیر و کثیر است.

نقد و بررسی: با این تقلیل‌گرایی، هنوز اشکال برقرار است؛ زیرا اولاً ابن عربی تصریح می‌کند که نفس رحمانی ذاتاً در حال انعدام و ایجاد است و ساحت آن، صحنه‌ای از ظهور و کمون پیوسته است. در همین فرایند دائم ایجاد و فناء، کلمات الهی که در بطن آن نهفته‌اند، یکی پس از دیگری از بطون به ظهور می‌آیند و دوباره به کمون بازمی‌گردند. اگر این فرایند دائمی در خود نفس رحمانی تحقق نمی‌یافت، تحقق تجدد امثال نیز ممتنع بود. وی در پایان فص شعبییه می‌گوید: «چه زیبا گفته است خداوند سبحان در حق عالم و تبدیل آن با نفس‌ها [ی شکل‌دهنده نفس رحمانی] در خلقی نو...» (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۸۷). با تأمل در این عبارت روشن می‌شود که آنچه در حال تغییر مداوم

است، نه صرفاً تعینات نفس، بلکه خود نفس رحمانی است که لحظه‌به‌لحظه در حال «شدن» است؛ و به تبع آن، هر آنچه در بطن او مستقر است، نیز در مدار تجدد و تبدل قرار دارد. ثانیاً، حتی اگر رأی محی‌الدین را بپذیریم مبنی بر این که حصه خلقی نفس رحمانی واجد نوعی ثبات ذاتی است و در جریان تجدد امثال دچار تبدل نمی‌شود، باز هم این مدعا کفایت نمی‌کند تا بتوان آن را ملاک حفظ این‌همانی تلقی کرد. چراکه نفس رحمانی، به اعتبار حقیقت خود، از سنخ ظهور مطلق وجود است، در حالی که، صور متبدل در فرایند تجدد امثال، از سنخ تعین‌اند. در نتیجه، ثبات یکی نمی‌تواند ضامن ثبات یا وحدت دیگری باشد؛ زیرا موطن ثبات با موطن تبدل متفاوت است و ربط مستقیم میان آن دو برقرار نیست (باقریان، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۳). حتی اگر نفس رحمانی از حیث وجودی خالی از تغیر باشد، این ثبات هیچ ضمانتی برای این‌همانی در سطح صور متغیر فراهم نمی‌آورد.

ثالثاً، چگونه می‌توان پذیرفت امر واحدی که از آن به‌عنوان امری مطلق و سر‌بان‌یافته در تمامی تعینات یاد می‌شود، بتواند ملاک حفظ این‌همانی در میان تمام اشیاء متغیر در تجدد امثال باشد؟ در اینجا با نوعی خلأ تبیینی مواجه‌ایم؛ زیرا عارفان و شارحان آن‌ها تاکنون تبیین روشنی درباره چگونگی نسبت این اطلاق واحد، با تعینات متبدل و حفظ این‌همانی در میان آن‌ها به‌طور اقلناعی ارائه نداده‌اند. رابعاً، عالم خارج به‌طور طبیعی عرصه تحقق جزئیات و موجودات مشخص است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۸۳۱)، در صورتی که «امر مطلق» به دلیل اطلاق و اشتراک ذاتی‌اش، از سنخ کلیات است. چنین موجودی چگونه می‌تواند در عین اطلاق، به صورت مشخص و جزئی در خارج تحقق یابد؟ این چالش معرفتی از مهم‌ترین گره‌های نظری در پیوند میان اطلاق و تشخیص به‌شمار می‌رود. با این حال، در متون عرفانی، پاسخی جامع و نظام‌مند به این مسأله داده نشده و بیشتر تصریحات عرفا در این زمینه، کلی، اجمالی و فاقد تحلیل فلسفی کافی است. تا جایی که به نظر می‌آید «واحد مشترک» نمی‌تواند واقعیتی عینی و تجربی داشته باشد، بلکه تنها مفهومی ذهنی است. بر اساس قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، هر موجودی تا زمانی که مشخص نباشد در خارج تحقق نمی‌یابد. از این رو، آنچه حالت اشتراک و عمومیت دارد، نمی‌تواند در عالم عینی موجود شود. بنابراین، حمل تجربی هرگز قادر نیست فردی بالذات را از طریق تجربه نشان دهد. به بیان دیگر، فرض «واحد عینی مشترک» که نتیجه حمل تجربی دانسته می‌شود، در حقیقت تناقض است؛ زیرا اگر چیزی مشترک باشد، نمی‌تواند عینی باشد و اگر عینی باشد، دیگر معنا ندارد که میان کثرات افراد مشترک فرض شود. در واقع، کلیت و عمومیت و اشتراک، همگی مفاهیمی مجردند که تنها در ذهن تحقق دارند و در جهان عینی که قلمرو تشخیص‌ها و افراد است، راهی به ظهور ندارند.

۵-۲. عین ثابت، ملاکی برای این‌همانی

برخی از شارحان محی‌الدین، ملاک این‌همانی را عین ثابت می‌دانند (قونوی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۳۷). عین ثابت هر شیء، واسطه وصول فیض به اوست. در واقع اعیان ثابت، حقایق اشیاء هستند و اشیاء خارجی ظلال و مظاهر اعیان‌اند، چنان‌که خود اعیان ثابت ظلال و مظاهر اسمای الهی هستند (قیصری، ۱۳۷۵ ش، صص ۶۶ و ۷۰۸). عارفان تصریح می‌کنند که اعیان هرگز از موطن وجودی خود که همان صقع ربوبی است خارج نخواهند شد و رایحه وجود خارجی را استشمام نخواهند کرد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۶؛ قیصری، ۱۳۷۵ ش، صص ۶۳ و ۵۴۸ و ۶۴۴؛ فناری، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۲۱). این بدان معناست که اعیان ثابت در معرض خلق و آفرینش قرار نگرفته و ثابت‌اند و دچار تبدل نمی‌شوند و آنچه می‌تواند در معرض تبدل قرار گیرد، احوال عین ثابت است که در فرایند تجدد امثال رخ می‌دهد.

نقد و بررسی: آنچه در باب اعیان ثابت مسلم است، نسبت وجودی عمیق و بنیادینی است که میان آن‌ها و تعینات خارجی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت اعیان ثابت در معنای دقیق خود، مجرای ظهور اسمای الهی در مرتبه خلقی‌اند. اما چگونه می‌توان از انطباق تام میان عین ثابت و نمود خارجی آن سخن گفت، در حالی که یکی واجد ثبات مطلق و دیگری دستخوش تغیر و تبدل است؟ انطباق تام به معنای وحدت یا این‌همانی کامل میان منطبق و منطبق است، و این‌همانی، مجال و معنایی برای ناهمانی باقی نمی‌گذارد. بنابراین، چگونگی اجتماع ثبات در یکی و تغیر در دیگری با فرض این‌همانی بین آن دو، محل اشکال است؛ زیرا فرض چنین تقابلی، نقض خود این‌همانی است. همچنین اگر ثبات اعیان ثابت در صقع ربوبی پذیرفته شود، باز هم مشکل این‌همانی شخصی و وجودی در موجودات خارجی مرتفع نمی‌شود؛ زیرا آنچه مسأله‌برانگیز است، نحوه حفظ وحدت و تشخیص در موجودات عالم ماده است، نه در موطنی متعالی و غیرخلق‌مدار. به عبارت دیگر، آنچه در تجربه زیسته ما پدیدار می‌شود، ادراک نوعی وحدت و هویت شخصی در موجودات خارجی، از جمله در خود ماست. این امر، مربوط به مرتبه‌ای متعالی و از دسترس خارج نیست؛ بلکه مستقیماً به نحوه ثبات در عرصه خلقی مربوط می‌شود.

۶. نتیجه

نظریه «تجدد امثال» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تلاش‌های عرفا برای تبیین تغییرات مستمر در عالم هستی قابل توجه است. اما تحلیل‌های

فلسفی نشان داد که این نظریه، در هریک از قرائت‌های رایج آن، اعم از تفسیر به تغییر دفعی (کون و فساد) در جوهر یا عرض، یا تفسیر به حرکت تدریجی امتدادی، با چالش جدی فقدان «این‌همانی شخصی» و «این‌همانی وجودی» مواجه می‌شود. از این رو، چنین تفسیرهایی از تجدد امثال فاقد توان تبیینی کافی‌اند و نمی‌توانند به صورت متافیزیکی دفاع‌پذیر باشند.

براساس یافته‌های پژوهش، تنها صورتی از تجدد امثال که می‌تواند از منظر متافیزیکی پذیرفتنی تلقی شود، تبیین آن به‌عنوان نوعی «حرکت جوهری غیرامتدادی» است. این قرائت، ضمن حفظ اصل تغییر و نوبه‌نو شدن هستی، امکان صیانت از نوعی ثبات و بقای وجودی را فراهم می‌آورد و بیش از سایر تفسیرها قابلیت دفاع فلسفی دارد. به همین دلیل، می‌توان دریافت که ملاصدرا نیز در مواضعی که تجدد امثال را به حرکت جوهری باز می‌گرداند، در واقع ناظر به همین قرائت خاص است. این تبیین نیز به‌تمامی بی‌نیاز از کاوش‌های ژرف‌تر فلسفی نیست؛ بلکه نیازمند بسط و تحلیل‌های دقیق‌تری است تا نسبت آن با مسائل بنیادین متافیزیکی، همچون هویت شخصی، بقای وجودی، و تبیین رابطه ثبات و تغییر، روشن‌تر گردد. پژوهش حاضر با طرح این نتیجه، گامی مقدماتی برای تبیین منسجم‌تر و قابل‌دفاع‌تر نظریه تجدد امثال در بستر عرفان نظری و فلسفه اسلامی برداشته است.

یادداشت‌ها

نویسنده هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰ش). *التمهید فی شرح قواعد التوحید*. (تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن فلسفه ایران.
 ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۱۸ق). *الفتوحات المکیة*. (مقدمه: محمدعبدالرحمن المرعشی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
 ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). *تفسیر مابعدالطبیعه*. تهران: انتشارات حکمت.
 ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۶۶ش). *کتاب السماع الطبیعی*. حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیة.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش). *الهیات من کتاب الشفاء*. (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش). *دانشنامه علایی [طبیعیات]*. (تصحیح: محمد مشکوة). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ش). *النجاة*. تهران: انتشارات مرتضوی.
 اژدر، علی‌رضا (۱۳۹۱ش). بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا. حکمت صدرایی، (۱)، ۷-۲۲.

DOR: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1391.1.1.2.4>

اسکندری، رضا؛ شیخ شعاعی، عباس (۱۴۰۴ش). سازگاری آموزه وحدت شخصی وجود با تحقق کثرت از دیدگاه صدرالمتألهین. حکمت صدرایی، ۱۳(۱)،

DOI: <https://doi.org/10.30473/pms.2024.71287.2084> .۱۸-۱

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰ش). حکمت عرفانی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳ش). آفرینش، وجود و زمان. (ترجمه: مهدی سررشته‌داری). تهران: انتشارات مهراندیش.
 باقریان، رسول (۱۳۹۲ش). ملاک این‌همانی در تجدد امثال. معارف عقلی، ۲۸، ۴۹-۶۲.
 بغدادی، ابوالبرکات بن علی بن ملکا (۱۳۵۸ش). *الکتاب المعتبر فی الحکمه*. حیدرآباد دکن: دایرة المعارف العثمانیة.
 تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۹ق). *شرح المقاصد*. (تحقیق: عبدالرحمن عمیره). بیروت: عالم الکتب.
 جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق). *شرح فصوص الحکم (الجامی)*. (تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
 جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰ش). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. (تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

جنیدی، مویدالدین (۱۳۸۱ش). *شرح فصوص الحکم*. (تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش). *رحیق مختوم*. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش). *تجدد امثال*. حکمت اسراء، (۲)، ۶-۱۷.

DOR: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1393.6.2.1.8>

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید و الاعتقاد*. (تصحیح: حسن حسن‌زاده). قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸ش). *شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات مولی.

سالاری، عزیزالله (۱۳۷۷ش). حرکت جوهری و خلق مدام. کیهان اندیشه، ۷۸، ۱۰۳-۱۱۸.

شبهستری، شیخ محمود (۱۳۸۲ش). *گلشن راز*. (تصحیح: محمد حمصیان). کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ق). *الملل و النحل*. (تحقیق: علی فاعور). بیروت: دار المعرفه.

شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳ش). *شرح مثنوی (شهیدی)*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صادقی، نفسیه؛ بهارنژاد، زکریا (۱۴۰۰ش). *تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا*. آیین معرفت، (۲)، ۲۱-۳۶.

DOI: <https://doi.org/10.52547/jipt.2021.221026.1046>

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. (بهاهتمام: هانری کربن). تهران: کتابخانه طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲ش). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء*. (تحقیق: محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ش). مجموعه رسائل. (گردآورنده: هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸ش). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- عضد الدین ایچی، عبدالرحمن بن احد (۱۹۹۸). شرح المواقف. (شرح: علی بن محمد جرجانی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عضد الدین ایچی، عبدالرحمن بن احد (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الالهی. (تحقیق: احمد حجازی). بیروت: دار الکتب العربی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۴ش). مصباح الأنس. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۵ش). حرکت جوهری و تجدید امثال: تأملات و پرسش‌ها. معرفت فلسفی، ۳(۴)، ۱۱-۴۳.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳ش). علم النفس فلسفی. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷ش). مجموعه رسائل فیض. (تصحیح: محمد امامی کاشانی، بهزاد جعفری). تهران: نشر مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۳ق). الحقائق فی محاسن الاخلاق. (تصحیح: محسن عقلی). قم: دار الکتب الاسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵ش). النفحات الالهیه. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. (تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ش). رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره: مطبعة الاعتماد بمصر.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵ش). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. (تصحیح: محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی). تهران: انتشارات زوار.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة. (تحقیق: باسلوم مجدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶ش). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
- میرداماد، محمد بن باقر بن محمد (۱۳۸۱ش). مصنفات میرداماد. (گردآورنده: عبدالله نورانی). تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶ش). تجدد امثال و حرکت جوهری. جاویدان خرد، (۵)، ۱-۲۴.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۱ش). دو رساله در فلسفه اسلامی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

References

- Adud al-Din Iji, A. R. A. (1998). *Sharh al-Mawaqif*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Amininezhad, A. (2011). *Hikmat-e Erfani*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Azdar, Ali-Reza. (2012). Barrasi-ye Enteqadi-ye Nazariyeh-ye Harakat-e Johari-ye Mulla Sadra. *Hikmat-e Sadra'i*, 13(1), 1-18. [In Persian]. **DOR: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1391.1.1.2.4>**
- Baghdadi, A. B. (1979). *Al-Kitab al-Mu'tabar fi al-Hikma*. Hyderabad Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya. [In Persian]
- Baqerian, R. (2013). Malaak-e Inhamani dar Tajaddod al-Amthal. *Ma'arif-e Aqli*, 28, 49-62. [In Persian]
- Eskandari, R. & Sheikh Shoa'i, A. (2005). Sazgari-ye Amuzesh-e Wahdat-e Shakhsi-ye Vujud ba Tahaghogh-e Kesarat az Didgah-e Sadral-Muta'allihin. *Hikmat-e Sadra'i*, 13(1), 1-18. [In Persian]. **DOI: <https://doi.org/10.30473/pms.2024.71287.2084>**
- Fanaeiashkuri, M. (2006). Harakat-e Johari va Tajdid al-Amthal: Ta'ammul va Porsesh-ha. *Ma'rafat-e Falsafi*, 3(4)-11-43. [In Persian]
- Fanari, M. H. (2005). *Misbah al-Uns*. (Edit: M. Khawjavi). Tehran: Entesharat Muli. [In Persian]
- Fayyazi, Gholamreza. (2014). *Ilm al-Nafs-e Falsafi*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- FayzKashani, M. M. (2004). *Al-Haqaiq fi Mahasin al-Akhlaq*. (Edit: M. Aghili). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Persian]
- FayzKashani, M. M. (2008). *Majmu'at Rasa'il Fayz*. (Edit: M. EmamiKashani & B. Jafari). Tehran: Nashr-e Madreseh-ye 'Ali-ye Shaheed Motahhari. [In Persian]
- Homayi, J. D. (1977). Tajaddod al-Amthal va Harakat-e Johari. *Javidan-e Kherad*, (5), 1-24. [In Persian]

- Homayi, J. D. (2002). *Do Rasa'el dar Falsafeh-ye Islami*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. D. (1946). *Fusus al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Ibn Arabi, M. D. (1997). *Al-Futuh al-Makkiyya*, intro. (Introduction: M. A.R. al-Mar'ashi). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Persian]
- Ibn Rushd, M. A. (1366). *Kitab al-Sama' al-Tabi'i*. Hyderabad Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya. [In Persian]
- Ibn Rushd, M. A. (1998). *Tafsir Ma ba'd al-Tabi'a*. Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (1985). *Al-Najat*. Tehran: Morteza Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (1997). *Ilahiyat min Kitab al-Shifa'*. (Reserch: H. Hasanzadeh Amoli). Qom: Tablighat Islami Office. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (2004). *Daneshnameh-ye 'Alai [Tabi'iyat]*. (Edit: M. Mashkueh). Hamedan: Bu-Ali Sina University. [In Persian]
- Ibn Torka Esfahani, A. D. A. (1981). *Al-Tamhid fi Sharh Qawa'id al-Tawhid*. (Edit: S.J. D. Ashtiani). Tehran: Iranian Philosophy Association. [In Persian]
- Izutsu, T. (2004). *Afarinesh, Vujud va Zaman*. (Translate: M. Sorrashtehdari). Tehran: Mehrandish Publications. [In Persian]
- Jami, A. R. (1991). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*. (Edit: S. J. D. Ashtiani). Tehran: Vezarat-e Ershad Islami Publications. [In Persian]
- Jami, A. R. (2004). *Sharh Fusus al-Hikam (al-Jami)*. (Edit: A. I. al-Kiyali al-Husaini al-Shadhli al-Darqawi) Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Jandi, M. D. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam*. (Edit: S.J. D. Ashtiani). Qom: Bostan-e Ketab. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007). *Rahiq-e Makhtum*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2014). Tajaddod al-Amthal. *Hikmat-e Esra*, 6(2), 5-17. [In Persian]. DOR: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1393.6.2.1.8>
- Khwarazmi, T.D. H. (1989). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Muli Publications. [In Persian]
- Kindi, Y. I. (1990). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya*. Egypt: Matba'a al-I'timad. [In Persian]
- Lahiji, Sh. D. M. (2006). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh Golshan-e Raz*. (Edit: M. Barzegar Khaleghi & E. Karbasi). Tehran: Zawar Publications. [In Persian]
- Maturidi, M. M. (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunna*. (Edit: B. Majdi). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1987). *Amuzesh-e Falsafeh*. Tehran: Tablighat Islami Incoperation. [In Persian]
- Mir Damad, M. B. M. (2002). *Musannafat Mir Damad*. (Collect: A. Nourani). Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher Farhangi Publications. [In Persian]
- Motahhari, M. (1997). *Majmu'e Asar-e Ustad Shaheed Motahhari*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Obudiyat, A. R. (2009). *Daramadi bar Nezam-e Hikmat-e Sadra'i*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Qaysari, D. M. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. ((Edit: S. J. D. Ashtiani). Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- Qunawi, S. D. (1996). *Al-Nafahat al-Ilahiyya*. (Edit: M. Khawjavi). Tehran: Muli Publications. [In Persian]
- Sadeqi, N. & Baharnezhad, Z. (2021). Tajaddod al-Amthal az Didgah-e Ash'ari va Molana. *Ayineh-e Marefat*, 21(2), 17-36. [In Persian]. DOI: <https://doi.org/10.52547/jipt.2021.221026.1046>
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*. Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Al-Masha'ir*. (Edit: H. Corbin). Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *Al-Hikma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2003). *Sharh va Ta'liq-e Sadra al-Muta'allihin bar Ilahiyat al-Shifa' (Mulla Sadra)*. (Edit: M. Khamenei). Tehran: Hikmat-e Islami-ye Sadra. [In Persian]
- Salari, A. (1998). Harakat-e Johari va Khalq-e Madam. *Keyhan Andisheh*, 78, 103-118. [In Persian]

- Shabestari, Sh. M. (2003). *Golshan-e Raz*. (Edit: M. Hamassian). Kerman: Khedamat-e Farhangi Kerman Publications. [In Persian]
- Shahidi, S. J. (1994). *Sharh Masnavi (Shahidi)*. Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Shahristani, M. A. K. (1996). *Al-Milal wa al-Nihal*. (Edit: A. Fa'ur). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Persian]
- Tabataba'i, M. H. (2008). *Majmu'at Rasa'il*. (Collecte: H. Khosrowshahi). Qom: Bostan-e Ketab. [In Persian]
- Taftazani, M. U. (2000). *Sharh al-Maqasid*. (Reserch: A. R. 'Umayra). Beirut: 'Alam al-Kutub. [In Arabic]