

رهاوردهای هستی‌شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

حرکت جوهری از مسائل مهم فلسفی و از مبانی محوری حکمت متعالیه است. برخی فیلسوفان بر اثر ضعف مبانی فلسفی، از تبیین مستدل و موجه و دفع ایراد از آن ناتوان بوده و خود نیز به جرگه معارضان پیوسته‌اند. حکمای متعالی در ادوار مختلف، هر کدام به سهم خود در فروغ‌بخشی به آموزه‌های حکمت متعالیه اهتمام درخشانی مصروف داشته‌اند. اهتمام بی‌نظیر حکیم معاصر استاد آشتیانی در تبیین و برکشیدن این آموزه از غوغای شبهه‌انگیزان و نمایاندن کاربرد وسیع و پرتأثیرش در حوزه‌های مختلف، منحصر به فرد است. فائق آمدن به این مهم نیازمند مهارت فنی در تمام نظام فلسفی متعالیه در قلمروهای گوناگون به ویژه اندیشه دینی است تا شخصیتی مانند استاد آشتیانی بتواند برای تبیین و تحکیم جهان‌بینی دینی و توحیدی، نقش محوری و بی‌بدیل این آموزه را برجسته سازد و اثبات نماید که مضاف بر اینکه خردورزی‌های ژرف، نهاد جهان را پویا و جویا

می‌بیند، آموزه‌های دینی و آیات و روایات نیز به وضوح الهام‌بخش این انگارهٔ متعالی است. استاد آشتیانی به سان دیگر حکمای متعالی در سلک قائلان راسخ به حرکت جوهری بوده و آن را به عنوان اصلی زیربنایی در تبیین و توجیه فلسفی و حل مسائل پیچیدهٔ هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و باورهای مبنایی مبدأ و معاد به کار گرفته و شالودهٔ فلسفه‌ورزی را بر آن استوار نموده و بهره‌های تفسیری برای متون دینی ارائه می‌دهد. استاد آشتیانی گام به گام مستند به چنین روش و بینشی، مستحکم‌ترین مبنای منتهی به این آموزه و رهیافت‌های مبتنی بر آن را به ویژه در حوزهٔ هستی‌شناسی در سیر حکمت متعالیه در اختیار می‌گذارد.

واژگان کلیدی: استاد آشتیانی، حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم، قدم فیض، تفسیر متون دینی.

مقدمه

تبیین وجود جسمانی و طبیعی از اهم مقاصد جهان‌بینی فلسفهٔ توحیدی است. چنانچه اصل هستی آن، برای فیلسوف مسئله به شمار می‌آید و در قلمرو موضوع و مسئلهٔ فیلسوف است، با تحفظ بر معیار پردازش به دیگر مسائل فلسفی عوارض تحلیلی و ترکیبی جسمانیات نیز در قلمرو فیلسوف و به عهدهٔ اوست. عالم طبیعی با همهٔ عوارض و ویژگی‌هایش، دارای شاخصه‌ای مهم بلکه مهم‌ترین، یعنی تغییر چه به گونهٔ دفعی (کون و فساد) یا تدریجی (حرکت) می‌باشد. آنچه بیش از همه مشهود همگان قرار می‌گیرد، تغییرات حسی و عارضی است که در پوستهٔ اجسام رخ می‌دهد و چنین می‌نماید که در حقیقت و هستهٔ اجسام ثبات برقرار است. شرط اساسی مشاهدهٔ پویایی گوهر اجسام، گذر از لایهٔ محسوس طبیعت به حقیقت معقول آن است. حکمای متعالی برای تسهیل این باور، مبنای خردورزانه‌ای را تأسیس و در اختیار نهاده و در مرز سنت فلسفی پیشین و رأی به حرکات چهارگانهٔ عرضی متوقف نگشته‌اند. در این راستا بود که صدرالمآلهین جسمانیت را مساوی با جنبش و جهش معرفی نمود و ثبات را به کلی از جسم منزوی و نامتجانس با آن دانست (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۳). به نظر وی برای اثبات پویا بودن نهاد جسم، صدق عنوان جسمانیت بر آن کافی است، زیرا ثبات از ویژگی‌های منحصر به فرد مجردات است و حرکات ظاهری امواج جنبش درونی اجسام است که بر حس پدیدار می‌گردد و حرکات عرضی خود کافی است تا اثبات‌گر نهاد

ناآرام باشد. از این رو تفاوت حرکات خود نیز تابعی از متفاوت بودن صورت‌های جوهری است که هر کدام اقتضای حرکت خاصی را دارد.

صدرالمحققین جنبش و حرکت را از خواص موجود جسمانی دانسته و به عقیده او هیچ موجودی جسمانی ثابت نیست؛ ثابت باید امری مجرد از ماده جسمانی باشد. همه مادیات به نظر او به حسب جوهر ذات متحرک‌اند، حرکت و جنبش در اعراض معلول سیلان اصل جوهر است، اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه می‌باشد. (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

۱. آسیب‌شناسی انکار حرکت جوهری

نقد و بررسی نظریات رقیب، سهم عمده در حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده و اصولاً مدخل ابراز نظریات ابتکاری می‌باشد. استاد آشتیانی در این جهت نقش برجسته و ماندگاری دارد. حل مسئله بر اساس آسیب‌شناسی و شبهه‌شناسی نظریات رقیب، نقطه عزیمت ورود به نظریات ثاقب خواهد بود. این مهم در آثار استاد نیز کاملاً نمایان است. استاد با همه فروتنی در برابر معارضان حرکت جوهری به ویژه ابن سینا که احدی را هم پایه و هم پای او در عقلیات نمی‌بیند و او را می‌ستاید، در انکار حرکت جوهری او را گرفتار مشکلات مبنایی مشایبان می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۶۹). چند مشکل مهم مبنایی - که بدون گذر از آنها پذیرش حرکت جوهری برای مشایبان از جمله شیخ‌الرئیس ناممکن می‌باشد- از این قرار است.

الف) انکار تشکیک وجود در قوس صعود

شگفتی اینجاست که ابن سینا تشکیک وجود را در قوس نزول قبول دارد اما در قوس صعود آن را نپذیرفته و اشتداد در جوهر را رد می‌کند. این دوگانگی ممکن است از جمود بر مبنای مشایبان روی داده باشد (همان: ۲۶۸) یا ممکن است نفی تشکیک در ماهیت، منجر به تشکیک در قوس صعود شده باشد، در حالی که ماهیت واحد می‌تواند دارای افراد مختلف به شدت و ضعف باشد.

بنا بر قول به ارباب انواع، انسان به لحاظ قوس نزولی، دارای مراتبی است که برخی علت و برخی معلول، بعضی مجرد و بعضی مادی، برخی شدید و برخی ضعیف است و شیخ چون تشکیک را نفی کرده است، «مُثَلُّ نوری» را انکار می‌نماید و دلیل او در این مقام مصادره است و در حرکت جوهری، تشکیک در مراتب صعود است نه نزول (همان).

تشکیک در ذاتیات و به تبع آن وقوع حرکت در ذات، مشروط به این است که همه مراتب صعودی، در سلک وجود واحد واقع شوند، چنانچه در مراتب نزولی چنین است. از سوی دیگر باید توجه داشت که بنا بر اصالت وجود، تشکیک در ماهیت و جوهر، به تبع وجود روی می‌دهد و وجود از امور قابل تشکیک، آن هم تشکیک خاص (تشکیک در مظاهر) است.

ب) ترکیب انضمامی هیولی و صورت

مشکل دیگر ابن سینا این است که ترکیب هیولی و صورت را انضمامی می‌داند، به همین جهت در تحولات جوهری، ماده را جدا از صورت فرض می‌کند و آن را نفس قوه می‌داند، بنابراین از تصور حرکت جوهر ناتوان می‌ماند. با مبانی اثبات‌شده فلسفی ماده بدون صورت نه در زمانی از ازمه و نه در آنی از آنات باقی نمی‌ماند، زیرا صورت نقش علت یا شریک علت را برای ماده دارد و معلول با زوال علت معدوم می‌شود. به همین دلیل است که «کون و فساد» محال است؛ زیرا ماده در مقام از دست دادن صورت فاسدشده و قبول صورت جدید، به چه کیفیت یکی را رها و دیگری را قبول می‌نماید؟ در حالی که عاری بودن آن از صورت، نه در «آن» جایز است و نه در زمان، و هر کدام مشکل خاص خود را داراست (همان: ۲۶۹).

ج) خلط وجود و ماهیت

از دیگر عوامل مهم بلکه مهم‌ترین برای انکار حرکت جوهری، خلط بین ماهیت و وجود است. به نظر استاد، شیخ‌الرئیس در این قلمرو مکرر به آن دچار می‌شود. شیخ در جمیع مواردی که خواسته است تحول جوهری را نفی کند بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط کرده است (همان: ۱۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷۳).

در این راستا باید به ابن سینا گفت که اگرچه حرکت و زمان از ماهیت جسم خارج است، دلیل ندارد که در وجود آن‌ها اخذ نشود تا وجود غیر زمانی داشته باشند.

به طور کلی منکران حرکت جوهری، حرکت و زمان را با مفهوم جسم و جوهر مقایسه نموده و دیده‌اند که حرکت و زمان از مفهوم جوهر خارج است و همین خروج مفهومی منشأ اشتباه آنان شده و گمان کرده‌اند که اگر معنایی از ماهیت شیء خارج شد، در نحوه وجود آن هم اخذ نخواهد شد، لذا حرکت و زمان را از عوارض لاحقاً جسم دانسته‌اند. این اشتباه و مغالطه در بسیاری از مباحث عقلی برای محققان اهل فن روی داده است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۷۵).

از موارد دیگری که این شبهه خودنمایی می‌کند، انکار اتحاد عاقل و معقول است که مبتنی بر پذیرش یا رد حرکت جوهری و مبانی آن می‌باشد. البته منکران پنداشته‌اند که منظور اتحاد بین نفس و مفاهیم حصولی یا اتحاد بین ماهیت نفس و ماهیت این مفاهیم می‌باشد، در حالی که نفس فعلیت خویش را با تصور به صور باز می‌یابد. اتحاد بین صورت عقلیه و نفس، اتحاد دو موجود متحصّل بالفعل نیست و مراد از اتحاد، اتحاد مفهومی صور عقلیه با جوهر عاقل نیز نمی‌باشد، بلکه نفس در اول وجود امری لامتحصل و غیر آبی از اتحاد با صور عقلیه و حسیه و خیالیه می‌باشد و با هر صورتی متصور خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۵۱).

۲. حرکت جوهری در متون دینی

از امتیازات منحصر به فرد آموزه‌های حکمت متعالیه، پشتوانه‌های متون دینی است؛ متونی که برای ظاهرینان مشکل ساز است و مورد اعراض، برای حکیم متعالی گوه‌رآفرین است و پرفراز. صدرا مکرر به خود می‌بالد که توانسته از مبادی دینی و وحیانی به ژرفای حکمت راه بیابد، و مدعیان را واپس گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲/۱). در مسئله حرکت جوهری نیز صدرا با سرفرازی یافته‌های خود را مستند به گوه‌رهای وحیانی می‌سازد و آیاتی را شاهد مدعای خود می‌آورد. استاد آشتیانی صدرا را پیروز میدان استفاده‌های عقلانی از آیات وحیانی اعلام می‌کند و برای موجه ساختن موضع صدرا به تحلیل مفصل می‌پردازد. وی ابتدا سخن صدرا را در استنتاج حرکت

جوهری از آیات نقل می‌کند و بهجت‌انگیز به تقویت موضع صدرا در بهره‌گیری از متون دینی می‌پردازد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۱). عین سخن صدرا چنین است:

عالم با همه آنچه در آن است، مسبوق به عدم زمانی است؛ به این معنا که هیچ هویتی از هویات شخصی نیست مگر اینکه عدمش بر وجودش، و وجودش بر عدمش پیشی زمانی دارد و به طور کلی هیچ کدام از اجسام و جسمانیات مادی، خواه فلکی یا عنصری، نفس یا بدن، نیست مگر اینکه دارای هویت نوشونده و وجود و شخصیت بی‌ثبات است. این مطلب با برهانی از نزد خداوند برای ما آشکار گشت بر اثر تدبر در آیات خداوند متعال و کتاب ارجمندش؛ همانند این آیات: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَيْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق / ۱۵): ﴿عَلَىٰ أَنْ تَبْدُلَ أَمْوَالَكُمْ وَنَنسَبَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (واقع / ۶۱): ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ﴾ (نمل / ۸۸): ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراهیم / ۱۹): ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (زمر / ۶۷): ﴿إِنَّا نَخْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ﴾ (مریم / ۴۰): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ (رحمن / ۲۶-۲۷): ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَانَ عَبْدًا... وَكَلَّمْنَا آتِيَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مریم / ۹۳-۹۵) (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۱۰/۳).

صدرا با ایقان و اطمینان سراغ از آیاتی می‌دهد که دیگران بویی از مفاد متعالی آن نبرده‌اند و جای جای آثارش را با آن آیات زرین می‌آراید. به نظر صدرا بیانات وی چنان برهانی و مستظهر به پشتیبانی آیات فراوان در مقولات مختلف است که اهل تحقیق ناچار به پذیرش و اعتراف صحت حرکت جوهری در تمام طبایع و از جمله انسان هستند (همو، ۱۳۶۶: ۱۱۳/۱). باید توجه داشت که روش صدرا در فهم متون دینی، یک‌جانبه نیست، بلکه روشی ترکیبی است که همه عناصر را در منظومه فهم به کار می‌گیرد. حتی باید متون را به صورت جمعی در کنار هم دید، اگرچه ممکن است یک فراز و یا برخی آیات به تنهایی ما را به این فهم نرساند و حسب مورد، فقط مفهوم خاصی را القا کند که در نگاه برخی مفسران به حرکت جوهری چندان ارتباطی نداشته یا بیگانه باشد. اما قاموس جمعی و احاطی آیات، حاصل جمع دیگری را در اختیار خواهد نهاد. در این صدد است که صدرا مجموع آیات پیشین را دال بر رأی خود می‌بیند و مطمئن است که با تأمل در این آیات به وضوح می‌توان به حرکت جوهری در مقوله‌های مرتبط دست یافت. دقت در واژه‌های خلق جدید، تبدیل امثال، وراثت زمین،

رجوع به خداوند، فنای همه چیز و بقای وجه رب، فردیت هر شخص در حیات اخروی، که اکثر آنها در این آیات کریمه مکرر وجود دارد، ما را به پویایی وجود مادی راهنمایی می کند. در آثار تفسیری حکمای متعالی کیفیت دلالت به وفور پردازش شده به طوری که نگاه ژرف را به حیات دنیا و پسین دگرگون می نماید. بدیهی است که مبانی عقلانی در نظام مند دیدن آفرینش و حکمت الهی، و توسط اسباب در افعال الهی، توجه گزاف محور سلوک موجودات به سوی خداوند و جهان آخرت را نفی می کند. پس سیر طبیعی، موجودات را به سوی تکامل تدریجی و پویایی مداوم و تبدیل گوهر راهبری می کند و این پویایی، آفرینش دنیوی را از جسمانیت به تجرد و تفرد سوق می دهد تا شایستگی تعبیر به وراثت و فنا از وجود دنیوی و بقای وجه ربانی و رجوع به خداوند بر آنها صدق کند. چنین است که صدرا در این مسئله پیچیده، خود را دچار تکروی نمی بیند و مفاد آیات بسیاری را که واژه های کلیدی پیش گفته در آنها وجود دارد، بهترین پشتوانه خود می داند (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۱/۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۹).

سایر دانشمندان دینی نیز بر این شَم و شیوه صحه گذاشته و فهم صدرا را ستوده اند. به نظر برخی از آنان استفاده علوم مختلف تأثیرگذار در تکامل فردی و اجتماعی انسان از آیات قرآن کریم در طول مرور زمان را از اعجازهای قرآن به شمار آورده و یکی از این مطالب استفاده حرکت جوهری از قرآن کریم مثل آیه ۸۸ سوره نمل می باشد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱). به نظر برخی دیگر، بسیاری از مطالب عالی و عمیق به صورت رمز در آیات وجود دارد که برخی توانسته اند رمزگشایی کنند و مسئله حرکت جوهری یکی از آنهاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۴۹۳/۴).

حکیم متعالی معاصر در تفسیر قِیم المیزان با نقل اقوال درباره آیه ۸۸ سوره نمل، استفاده حرکت جوهری را از آیه با توجه به سیاق آیات قیامت، مناسب تر از بقیه وجوه می داند. بدین سان که اشیا مانند کوهها با جوهر خود روان به سوی غایت وجود خود یعنی رجوع به خداوند سبحان می باشند (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۴۰۲/۱۵).

بدیهی است هنگامی که «مرجع» از عوارض مادی منزّه است باید رجوع کننده، به افق «مرجع» صعود کند و این جز با تبدیل گوهری امکان پذیر نیست. در چنین فضایی استاد آشتیانی با تحلیل مفصل و تبیین زوایای این مسئله در صدد است با بیان شیوه

استناد حرکت جوهری به این آیات، موجه بودن مطلب را آشکار سازد و شبهه‌زدایی نماید.

نگارنده این مرقوم در نحوه دلالت آیات، دلالتی که قابل خدشه نباشد، مفصل بحث می‌نمایم و حق آنکه مؤلف *الاسفار*، اول مفسری است که این اصل مهم را از آیات قرآن و روایات و آثار ولوی استفاده نموده به واسطه حسن متابعت از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و ابواب مدینه علم ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۱). استاد در خصوص دلالت آیات کریمه *«وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»* (زمر/ ۶۷) و *«إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجُونَ»* (مریم/ ۴۰) بر حرکت تدریجی و تکاملی طبیعت، کیفیت استدلال را چنین بیان می‌نماید که تبدل طبیعت مستلزم جمع در باطن می‌گردد که از آن به «پیچیده شدن در دست» تعبیر شده است. همچنین لفظ «ارث» دلالت دارد که موروث، امری تدریجی است که از ناحیه حرکت حاصل می‌شود و «رجوع» در صورتی میسور است که شیء مادی به تبدلات ذاتی از مقام ماده به مقام تجرد برسد و اصل خود را بیابد و این سفری است به سوی حق که بدون پیمودن تدریجی منازل حاصل نمی‌شود. بنابراین ماده مستعد و امکان استعدادی، زمینه برای تحقق وراثت حق است که با فنای حقایق امکانیه و تسلیم وجود عاریتی به سلطان وجود و رفع تعینات و حدود بعد از قبول فعلیات تدریجی و «رجوع کل شیء إلى أصله» (رجوع وجود به اصل وجود و رجوع ممکن به اصل عدم ذاتی خود) امکان‌پذیر می‌گردد (همان: ۲۵۸). بدیهی است که باید تناسبی بین وارث و موروث باشد و این تناسب و شایستگی از طریق حرکت تدریجی تکاملی برای زمین و موجودات زمینی حاصل می‌گردد. از این رو فراز پایانی آیه از این وراثت به رجوع تعبیر فرموده؛ زیرا نه رجوع به معنای عرضی و حرکت نقلی و مکانی در این برگشت وجودی معنا دارد و نه وراثت اعتباری و ملکیت عرفی در این ساحت جایی دارد. این وراثت و رجوع حقیقی است و همان رجوع هر شیء به اصل خویش است که با تبدیل امثال و خلق جدید و پویایی ظاهر و ضمیر به سوی باطن صورت می‌گیرد. سایر حکمای متعالی نیز به این بهره‌های تفسیری توجه نشان داده و آن را از سایر وجوه دقیق‌تر دانسته‌اند.

ممکن است آیه را بر معنای دقیق‌تری حمل کنیم و مراد آن باشد که خداوند

سبحان همان باقی بعد از فنای همه چیز است و او باقی بعد از فنای زمین است که مالک دارایی زمین می‌گردد که عبارت از وجود و آثار وجود است و معنای وراثت همان رجوع همه چیز و حشرشان به سوی خداوند تعالی است (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۵۱/۱۴). از سوی دیگر اساس رأی به حرکت جوهری را باید در مبادی الهی جستجو کرد. آفرینش جهان برخاسته از صفات کمال آفریدگار است و نظام کیانی ناشی از نظام ربانی می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۰). بنابراین تجلی اسمایی الهی اقتضا می‌کند که ریشه حرکت جوهری در وجود علت جستجو گردد. منشأ تجلی حق در عالم زمان، اسمای متفنن در ظهور است که لازمه تجلی آن‌ها ایجاد و فناست؛ اسم اول، ظاهر، مُعید، مُفنی و ممیت و به وجهی حکومت اسمای مشعر به بطون، و اسمایی مثل وارث و قهار، مبدأ حرکت ذاتی و تحول جوهری حقایق‌اند، زیرا جواهر از ناحیه تدریج و تدرج قوای استعدادی به فعلیت ظهور و به عود و رجوع می‌رسند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۵).

۳. رهاوردهای حرکت جوهری

حل چند مسئله محوری در حکمت متعالیه با تکیه بر حرکت جوهری امکان‌پذیر می‌گردد؛ معرفت نفس و سیر تکاملی آن و تبیین معاد نفس و معماهای معرفت‌شناختی به‌ویژه مسئله پرجنجال اتحاد عقل و عاقل و معقول و از همه پررنگ‌تر مسئله حدوث عالم و قدم فیض، هر کدام با زیرنهاد حرکت در جوهر، چهره‌ای دیگر و راه حل موجه به خود می‌گیرند و بدون نظر به این آموزه پرتأثیر فلسفی، سیر افکار و آرای فلسفی موفقیت‌چندانی برای نیل به مقصد متعالی در این راستا به دست نمی‌آورد. چنانچه فلسفه‌مشایی از چنین توفیقی محروم ماند و بر اثر خرده‌گیری بر حرکت جوهری از حل معماها و گره‌های سخت باز ماند و چاره‌ای جز انکار ندید. از این رو بخش عمده‌ای از فلسفه‌ورزی حکمای متعالی به تبیین ابعاد و مقاصد و دفع ایرادات بر خود مسئله حرکت در جوهر اختصاص یافته است. در این فرصت به نقش پرتأثیر این آموزه بر تبیین چند مسئله مهم هستی‌شناختی با محوریت پردازش استاد آشتیانی خواهیم پرداخت.

۳-۱. نوپدیداری جهان

پیشینه نظرورزی درباره این مسئله، پردامنه و پرمخاطره است. از زمانی که حکمت‌ستیزان از گفت و شنود منطق‌محور در مسئله «حدوث یا قدم فیض» عاجز شدند و شمشیر تکفیر بر ساحت خردمندان کشیدند (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۵۱) و ساحت فکر و منطق خود را به این نژند آلودند، لحظه‌ای آرامش بر ذهن و زبان همگان‌شان و پیروی کورکورانه در ادوار مختلف سپری نشده است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۲۱). این بی‌راهه‌روی آنان، از تخیلات و اوهام پیرامون مسئله حدوث و قدم فیض باری سرچشمه می‌گیرد. مبانی سست و دور از منطق، استناد سودجویانه و نابه‌جا به ظواهر برخی متون دینی، هتاک و دوری از ارزش‌های اخلاقی و ایمانی، به آنان چنان جرأت و جسارت داده تا با مشهود بودن عدم اهلیت خود از ورود به این قلمرو، با شمشیر دو لبه تکفیر از شتاب بازمانند و بزرگان خرد و اندیشه و فقهای اکبر دینی را با این اتهام بی‌اساس مواجه سازند. کژروی آنان آنجا آشکارتر می‌شود که در مقابل آنان هم مبانی مستحکم علمی و منطقی و هم متون گران‌قدر دینی به صراحت وجود دارد و حکمای متعالی این دو شرافت را یک‌جا در فلسفه‌ورزی با خود دارند. استاد آشتیانی در این رهگذر با زبان قویم و منطق‌متین، هم استدلال و برهان و هم متون دینی را به عرصه حکمت‌ورزی می‌طلبد و گوهرهای ناب حکمت متعالیه و توفیق چشم‌گیر آن را با روش صدراپی به انظار برمی‌کشد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲) حرکت جوهری - که از دید استاد آشتیانی زیرنهاد حل مسئله حدوث و قدم فیض است - خود مبتنی بر مسائل مهم فلسفی و نظام به‌هم‌بسته حکمت متعالیه می‌باشد که معارضان تکفیرجو، بر اثر کمبود استعداد و فقدان اهلیت علمی و اخلاقی، در تمام مراحل، راه جلد و کژفهمی را ترجیح داده‌اند. مسئله حدوث عالم - که یکی از مسائل مهم است - توقف بر حرکت جوهری دارد و این خود یکی از مسائلی است که ادراک کُنه آن برای احدی از سابقین و لاحقین حاصل نشده است. صدرالمآلهین در این تحقیق متفرد است و بین اوضاع شریعت و مبانی حکمت جمع نموده است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۳).

اصولاً در دیدگاه حکمای متعالی، اگر کسی واقعاً مدعی حدوث جهان است نمی‌تواند به حرکت جوهری قائل نباشد و راه انحصاری اثبات حدوث، فقط پویا دیدن

نهاد جهان است، از این رو استدلال معروف متکلمان «العالم لا یخلو عن الحوادث وما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث» در صورتی تام خواهد بود که با زیرنهاد حرکت جوهری نگریسته شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۵: ۲۳۲).

یکی از بی نظیرترین نظریه پردازی‌های متعالی صدرایی در نظر استاد می‌تواند همین مسئله باشد؛ مسئله‌ای غامض بلکه غامض‌ترین که حل آن، تفوق و استحکام مبانی صدرایی و توفیق روش وی را برجسته می‌سازد و شاهد صدقی بر توانمندی حکمت متعالیه در حل مسائل فلسفی و نوآوری صدرا می‌باشد.

تحقیق در حرکت جوهری، بسیاری از غوامض فلسفه را حل نموده و بسیاری از مبانی فلسفی مشهور از حکما را بر هم زده است. اگر ما در صدد مقایسهٔ مباحث حدوث و قدم و مبحث نفس و موارد دیگری از فلسفهٔ آخوند ملاصدرا با مبانی حکمای قبل از او برآییم، مرتبهٔ علمی و فکر بلند و دقت نظر و سعهٔ فکر عمیق او بر ما معلوم می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۴).

استاد با تأکید مکرر در نگاه‌های متعدد، بر ابتدای انحصاری حل مسئلهٔ حدوث زمانی عالم بر حرکت جوهری، به خوبی نقطهٔ ثقل مطلب را نیز خاطر نشان می‌سازد و پشتوانه‌های استدلالی را ارائه می‌دهد.

اثبات حدوث زمانی عالم بدون قول به حرکت جوهری ممکن نیست. چون بنا بر مسلک مشهور از حکما، سیلان و انقضا و تجدد و تصرم در موجودات عالم ماده، اختصاص به اعراض دارد نه جواهر عالم ماده (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۳۴).

از آنجا که هر گونه ثبات و دوام، معادل نوعی بی‌نیازی از علت می‌باشد، اگر در جوهر شیء ثبات باشد به معنای بی‌نیازی وجودی از علت است، پس باید گونه‌ای از حدوث و نداری را در ناحیهٔ آن منظور نمود. اکنون بنا به گفتهٔ رقیبان، اگر اجسام طبیعی از ثبات درونی برخوردار باشند، در اصل وجود خود بی‌نیاز از علت می‌شوند، اگرچه حرکات عرضی در آنها معلول باشد. این آسیب منطقی و انحراف عقیدتی، تالی فاسدی است که بر رأی مشایبان در دورهٔ اسلامی نیز وارد می‌شود، زیرا به ناچار باید نهاد عناصر طبیعی و مادهٔ المواد اجسام را ثابت و ازلی دانسته و در مقابل رأی

حکیمان دین‌باور، از حدوث زمانی نابخوردار اعلام کنند.

شیخ و جمیع فلاسفه اسلام به واسطه انکار تحول ذاتی و جوهری، قائل به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده‌اند، با آنکه جمیع حرکات مستند به حرکت ذاتی جواهرند و براهین قاطع بر اثبات حرکت جوهری قائم می‌باشد و حدوث زمانی عالم اجماعی ملّیون و حکما و انبیاء علیهم‌السلام است، حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کردیم (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

استاد با توجه عمیق به زیربنا بودن حرکت جوهری، در صدد برمی‌آید از دو سویه تبیین حرکت جوهری را تسهیل نماید. از سویی با مبانی قویم فلسفی به واکاوی نهاد طبیعیات پردازد و نگرش را به شناخت واقعیت آن‌ها نزدیک سازد و از سوی دیگر در ربط آفریده‌ها با آفریننده، خط و ربط نیازمندی را نشان دهد و مبادی الهی آن را آشکار کند. استاد در هر دو جهت سنگ تمام گذاشته و با بیان شیوا و وزین، زوایای مطلب را در اختیار می‌نهد. توجه تام به هستی‌شناختی خردمعیار نه حس‌محور از طبیعیات اقتضا می‌کند هویت مادیات نه چنانچه در حس نمود دارد، ملاحظه گردد. مبانی حکمت متعالیه در این راستا متکفل اثبات مطلبی دارای دو طرف به ظاهر ناهم‌ساز، یعنی هم‌گرایی بلکه عینیت سیلان، تجدد و فنا با ثبات و بقا می‌باشد.

شیء متحرک و متجدد، ثبات آن عین تجدد، و وجود آن عین فنا، و بقا و استمرار آن در سیلان هویت و تحرک آن است؛ لذا فرض فعلیت و تحصیل و ثبات در متصرمات، فرض فنا و عدم آن‌هاست؛ چه آنکه در جسمانیات، ثبات و تحصیل و فعلیت و تحصیل بالفعل محال است و در این صورت، فعلیت ثابت شأن موجود مجرد است و صورت منطبق بر جسمانیات که در نظر ابتدایی از مادیات محسوب می‌شود، به نظر عمیق موجودی است مجرد و بالفعل و اگر صورتی جسمانی ثابت فرض شود، از ماده مجرد دارد، صورت موجود در عالم ماده و زمان یک «آن» بقا ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۴).

باید مضاف بر حرکت و زمان که ذاتاً متغیر و ناآرام می‌باشند، جوهر عناصر طبیعی را افزود. صورت‌های عنصری از همان ویژگی تصرم و تدریج موجود در حرکت و زمان برخوردار می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۳). بقا و فنای در هم تنیده اجزای

وجودی عناصر، ضامن به هم پیوستگی وجود آنهاست. چنانچه زمان و حرکت لحظه‌ای بقای وجودی در هیچ جزئی از آنها متصور نیست و فنای هر جزء زمینه وجود جزء دیگر است. درباره نهاد اجسام و جسمانیات مطلب همگون است که اگرچه در نظر بدوی ثابت به نظر می‌آیند اما نظر ثاقب و عمیق نشئت گرفته از خردورزی، اقتضای دیگری دارد. تمثیل مطلب به حرکت مستمر و نامحسوس کوه‌ها تصویر مطلب را تسهیل می‌کند.

بنا بر مسلک تحقیق صورت‌های موجود در عالم ماده، مثل صور انواع مختلف از موالید و عناصر، مثل اصل حرکت تدریجی الحصول و تحصل جزئی، متفرع است بر فنای جزء دیگر؛ چه آنکه حرکت حاکم بر جواهر عالم است و صورت جوهری نحوه اتصال آن، درست مانند اتصال زمان و حرکت است که وجود جزء لاحق ملازم بلکه عین فنای جزء سابق است «وَتَرَى الْجِبَالَ جَامِلَةً وَهِيَ تَمُورٌ السَّحَابِ» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۴). چنین است که نگرش مبتنی بر فضای متون دینی و خردورزی، حکمت متعالی را به رهاوردهای مهمی از جمله نقش‌آفرینی حرکت جوهری در حل مسئله «حدوث عالم و قدم فیض» نائل ساخته است. حل این مطلب هنگامی قابل دسترسی است که به ابعاد مختلف مسئله از جمله مبادی الهی آن، که خود نیز معرکه آرا می‌باشد، توجه ژرف گردد. توجه اساسی به این مبادی، و نقش مکمل رأی به حرکت جوهری تمام ابعاد «حدوث زمانی پدیده‌های مادی و دوام فیض» را آشکار می‌سازد.

۳-۱-۱. مبادی الهی

الف) اراده ازل و نامتناهی حق

حدوث زمانی عالم هیچ منافاتی با قدم فیض باری ندارد. توجه به صفات الهی که منشأ فیض هستند بر این مطلب پرتوافکن می‌باشد. به این نکته باید با تأکید توجه داشت که چون ذات حق تناهی ندارد و وجود صرف است، صفات کمالی او مثل ذاتی که مبدأ اشیا می‌باشد، تناهی ندارند. از آنجا که ذات به تمام هویت مبدأ تجلی و ظهور است و جهت فاعلیت، عین ذات او می‌باشد و واجب تعالی فیاض مطلق است، ناچار فیض او مقید به قیدی و محدود به حدی نمی‌باشد و دائم‌الفیض است (همان: ۲۴۰). عدم تناهی

صفات الهی در کلام امیر موحدان به وضوح ما را به لوازم آن راهنمایی می‌کند:
 «لیس لصفة حدّ محدود ولا نعتٌ موجود ولا وقت معدود ولا أجل ممدود»
 (نهج البلاغه: خطبه ۱)؛ برای صفتش نه حد مشخص و نه ویژگی موجود و نه وقتی
 شمرده و نه مدتی کشیده است.

بر خلاف تصور متکلمان به ویژه اشعری، صفات حق عین ذات بوده و قابل
 انفکاک از ذات نمی‌باشند که به مرور و تدریج و بر اثر عوارض به ذات ضمیمه گردند
 و منشأ پیدایش حوادث شوند. از مهم‌ترین صفات باری که فیض مستند به آن است،
 اراده حق است که بر اساس آموزه علوی، نامحدودیت صفات، ازلی و غیر منتهای است
 و از لوازم آن ازلیت فیض و مراد است، به توجیهی که حکمای محقق صدرایی بیان
 کرده‌اند، و از اراده هر تعریفی کرده باشند در مسئله تفاوتی ندارد.

ب) بساطت و وجوب وجود حق تعالی

در ساحت فاعلیت الهی باید توجه داشت که بر اثر بساطت حقیقی ذات واجب، جمیع
 صفات کمال و همه جهات لازم ایجاد عین ذات او می‌باشد، حتی مصلحت و غایت و
 غرض از خلقت و ایجاد نیز عین ذات پاک اوست. از این رو جهت خلاقیت او با
 جهت رازقیت و جهت قدرت او با جهت علم یک چیز و همه آنچه که مدخلیت در
 اظهار «کلمات وجودی» دارد با ذات بسیط او متحد، و ذات مشهد و موطن صفات
 کمالیه و مرآت شهود جمیع موجودات معلول است. بنابراین فیض او که به اراده و حب
 و علم و قدرت او مرتبط است، به اعتبار مدّت و عدّت نامتناهی است و صفت فیاض
 بودن او نیز دارای حدّ و مدت و شماره نمی‌باشد، چنانچه فرموده امیر مؤمنان «لیس
 لصفة حدّ محدود» دلالت قویم بر این مطلب نیز دارد.

همچنین با توجه به اینکه وجوب وجود به معنای شدّت وجودی است،
 محدودانگاری فیض حق با وجود شدید، چگونه سازگار خواهد بود؟ افاضه از وجود
 شدید به وضوح اقتضا دارد به حسب مدّت و عدّت و شدّت نامتناهی باشد. با توجه به
 این مبادی است که بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم مبتنی بر حرکت جوهری باید
 این راه جمع را ارائه داد.

عالم وجود، حادث زمانی است و فیض حق ازلی و دائمی و ابدی است و چون حدوث ذاتی عالم ماده است و این حدوث ناشی از حرکت جوهری و اشتداد ذاتی وجود است، فیض نازل از فیاض مطلق ثابت، و مفاض و معلول حادث و سیال و متحرک است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۴۲).

۳-۱-۲. سازگاری دوام فیض و حدوث ماسوی

ممکن است تصور شود که این مطلب، مسئله‌ای انتزاعی است که نه کاربرد عملی دارد و نه در مسائل نظری جایگاه قابل توجه دارد، اما جهان‌بینی دینی، ناشی از خردورزی‌های ژرفی است که مخاطبان خردورز شایستگی دریافت آن را دارند. از این رو این مخاطبان ژرف‌نگر حدوث زمانی فیض را دچار همان مشکل پراقتی می‌بینند که قرآن کریم آن را توهم برخاسته از اندیشه پلید یهودیت و منشأ لعنت و نفرت اعلام فرموده است. قرآن کریم در برابر این پندار باطل یهود که خداوند را از کار خلقت فارغ پنداشته بودند، آن‌ها را منفور و ملعون اعلام فرموده است. در روایت باقرالعلوم علیه السلام وارد است که یهود هیچ‌گاه عین چنین سخنی را که «دست خدا بسته است» و قرآن نقل فرموده، نگفته بودند بلکه گفته بودند: «قد فرغ الله من الأمر فلیس یحدیث شیئاً»؛ خداوند از کار خلقت فراغت پیدا کرده و دیگر چیزی نمی‌آفریند؛ یعنی فاعلیت الهی به پایان رسیده است. اما قرآن کریم از تناهی فاعلیت الهی تعبیر به «مغلول بودن دست خداوند» فرموده و به صورت نقل قول مستقیم به آن‌ها نسبت داده است. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۶۷). محدودیت فاعلیت الهی تنها در نهایت مقصور نیست، اگرچه قاصران فقط این ضلع را مصداق گفتار پلید و مطرود یهود پنداشته‌اند، بلکه محدودیت در بدایت را هم شامل است و بدایت و نهایت با هم تفاتی ندارد و مشمول نفرین الهی می‌باشد. استاد آشتیانی با تکیه بر هدایت این روایت باقرالعلوم علیه السلام به بیان پایان‌ناپذیری دوسویه فعل حق می‌پردازد و مهم‌ترین راز مسئله را فیاضیت مطلق حق اعلام می‌نماید.

سرّ آنکه فعل حق اول، انتها ندارد آن است که فیاض علی‌الاطلاق است و از باب غنای ذاتی و جامعیت، نسبت به جمیع جهات کمالیه و داشتن آنچه ملاک در مبدئیت و ایجاد دارد، در مقام و موطن ذات و استقلال در افاضت و بساطت، از کافئه جهات

در مقام ذات دائم الافاضه است و مصلحت و غایت در ایجاد، امری خارج از ذات و زائد بر ذات او نمی‌باشد. اختیار و قدرت او مثل علم و اراده و دیگر صفات کمالیه «واجب الوجود» مثل وجود او، چون وجود عین کلیه صفات کمالیه است، لذا صدور فیض از او دائمی و ازلی است و آیه مبارکه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ دلالت بر دوام و ثبوت صدور فعل از او نماید و نیز به همین ملاک دلالت بر ازلیت فعل او نماید و چون فعل حق به اعتبار صدور از حق دارای نسبت زمانی نیست، چه حق واقع در قطعه‌ای از قطعات زمان نمی‌باشد تا آنکه صدور فعل از او مسبوق به زمان و یا واقع در زمان باشد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۴۸).

بنابراین چون عالم ماده دارای حرکت جوهری است، این عالم در ماده و صورت، مسبوق به عدم زمانی است، اما عالم «امر» و ملکوت - که همان فیض و تجلی و امر تکوینی حق می‌باشد - عین ظهور حق اول است و محکوم به احکام عالم و متصف به حدوث نمی‌باشد. به همین جهت «وجود منبسط» دارای حد ماهوی نیست ولی به واسطه انحطاط ذاتی از مقام احدیت و واحدیت از ترکیب مبرا نمی‌باشد (همان: ۲۵۱). تفاوت اساسی نظر صدرا و حکمای متعالی با بقیه مدعیان در مسئله دوام فیض، این است که آن‌ها علی‌رغم اعتقاد به حدوث زمانی عالم و ماسوی، به قدمت فیض قائل بوده و عقول طولی و عرضی را از صقع ربوبی دانسته و از جمله عالم و ماسوی‌الله نمی‌دانند، پس حکم عالم را هم بر آن مترتب نمی‌بینند. حکمای پیشین هم که قائل به حدوث زمانی عالم می‌باشند، مرادشان از عالم غیر عالم عقول است. راز مسئله در این است که شناخت هستی‌شناسانه دقیق از وجود عالم مجردات و عالم ماده بر مسئله حاکم گردد.

چنانچه معلوم گردید، حدوث زمانی عالم ماده، متفرع بر حرکت جوهری است و حرکت جوهری شامل همه ذرات عالم ماده است. اما عقول مجرد باقی به بقای حق‌اند نه باقی به ابقای حق. آن‌ها حق را شهود می‌نمایند و شهود حق برای آن‌ها فعلیت دارد، طلب تدریجی و حرکت در آن‌ها برای نیل به محبوب مفقود است و حجاب بین آن‌ها و حق تعالی نیست و وجود آن‌ها متمیز از وجود حق نیست. بنابراین بر آن‌ها اسم عالم اطلاق نمی‌شود. هر چه اسم عالم بر آن اطلاق شود حادث زمانی و متحرک به حرکت

جوهری است (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۴۱). آنچه در بین متدینان مورد اجماع است حدوث زمانی عالم است و عالم منحصر در عالم ماده است و این عالم بر خلاف مشرب حکمای مشایی و اشراقی به جوهر ذات سیال است و فیض حق ازلی و ابدی، و مفاض حادث زمانی و به حسب جوهر ذات، سیال است و یک آن، بقا ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۵۲). این نکته را باید افزود که حرکت، نحوه وجود مادیات و زمانیات است و این وجود به اعتبار ارتباط آن با حق ثابت، و به اعتبار تقید آن به وجود و یا ماهیت طبیعت مباشر حرکت، عین سیلان است. پس حرکت در جوهر عالم رسوخ دارد و مفاض، خود وجود است نه وجود متصف و مقید به حدوث و حرکت (همان: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۱).

۲-۳. حلقه ربط طبیعت پویا با مجرد ثابت

۱-۲-۳. ثبات تجدد جوهر

نگاه دقیق و نگرش عمیق حکایت از این دارد که نهاد طبیعت و موجودات طبیعی نه چنان است که در حس آشکار می گردند بلکه در ذات خود در جنبش و جوشش پیوسته اند. با این نگرش باید برای توجیه فلسفی ربط موجودات طبیعی سراسر متغیر با مجردات ثابت محض، توجیهی خردپسند در فلسفه الهی ارائه داد، چنانچه بر فرض ثبات ذات موجودات طبیعی، چگونگی نیازمندی آن‌ها به علت ایجاد چندان آسان نخواهد بود؛ زیرا تغییر و تحرک چه ذاتی و یا عرضی نیازمند علت است، حال اگر تغییر در حالات عارضی فروکاسته شود، ذات جسم ثابت می ماند و ثبات و دوام به ویژه بر مبنای رقیب، به معنای بی نیازی از علت مباشر فرض می شود و استناد حرکات عرضی به علل و محرک‌های بیرونی نیز چندان توجیه پذیر نمی باشد. اینجاست که تنها راه برای حل مشکل این است که حرکات عرضی برخاسته از نهاد پویای طبایع باشد تا هر دو مطلب حل گردد؛ هم ذات متغیر طبایع نیازمند علت و هم حرکات عارضی معلول طبایع ناآرام خویش باشد (همان: ۴۷). اما مشکل به اینجا ختم نمی شود، بلکه تشدید می گردد؛ زیرا چگونه طبیعت سراسر متغیر می تواند معلول علت ثابت و غیر طبیعی باشد؟

دقت عقلی رهنمون خردورزان به دو وجه مشهود در طبایع است؛ جهت تغییر مداوم و جهت ثبات! طبیعت از جنبه ثبات به جهان ثابت و مافوق در ارتباط است و از جنبه تغییر، نقش آفرین حرکت اعراض می‌باشد. نهاد طبیعت در تغیر درونی، ثابت و مداوم است از همین جنبه هم ربط خود را با علت ثابت و هم نیاز مداوم خود را به علت تضمین می‌کند (همان: ۵۱). باید توجه داشت که رابطه علت و معلول و کیفیت تأثیر و تأثر که در اصطلاح دینی «جعل» نامیده می‌شود و خداوند متعال در جای جای کتاب کریمش خود را به آن موسوم فرموده، درباره ذات و حرکت مُدام آن، ترکیبی نیست تا پس از جعل ذات، حرکت به آن تزریق گردد، بلکه جعل بسیط است و حرکت ذاتی با جعل ذات مجعول می‌باشد.

چون تجدد ذاتی طبیعت است و ثبات طبایع متجدده عین زوال این طبایع و جعل طبیعت، همان جعل تحرک و سیلان آن می‌باشد، از جهت ثبات تجدد صور، بلکه جهت ثبات آن مرتبط به حق و جهت فنا و دثور آن واسطه حدوث حوادث است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۵).

برخی بر اثر قصور فاهمه نتوانسته‌اند تفاوت نظر صدرا با سایر حکما و متکلمان را در این مسئله دریابند و گمان کرده‌اند که در حرکت جوهری ماده عالم قدیم است و صور حادث زمانی می‌باشند و از این جهت تفاوتی بین دیدگاه صدرا با سایر حکما نیست؟! استاد آشتیانی تأمل در سخن صدرا را شبهه‌زدا می‌داند. این تأمل ما را به این مطلب می‌رساند که صورت و هیولا در فرض حرکت جوهری هیچ ثباتی ندارد، آن به آن مجموع عالم ماده، مسبوق به عدم زمانی است و نیازمند علت هستی‌بخش. رویداد تغییر در موجودات به دو گونه «خلع و لبس» یا «لبس بعد اللبس» قابل تصویر است. صورت دوم که رأی برگزیده حکمت متعالیه می‌باشد، در حرکت جوهری روی می‌دهد زیرا وجود دارای اشتداد ذاتی است. در چنین وضعیتی مجموع هر ماده و صورت پیشین، ماده برای صورت جدید است، صورت و ماده‌ای که ذاتاً متغیر است و لحظه‌ای ثبات ندارد و هر نوع ثباتی به نظر آید زاییده وهم شبهه‌آفرین می‌باشد.

مراد از تجدد صور و هیولی معاً و میزان مسبوقیت مجموعه عالم ماده به عدم زمانی آنآ فائاً آن است که در حرکت جوهری و اشتداد ذاتی امر باقی بالفعل وجود ندارد بلکه

وهم خیال می‌کند که صور و حقایق عالم ماده ثبات دارند مثل رودخانه‌ای که حرکت آب حس نشود و یا به واسطهٔ پر بودن رود از آن بر سبیل تجدد امثال در وهم چنین گنجد که آب باقی است ولی واقع بر خلاف آن است چه آنکه در اشتداد، امر بالفعل معقول نیست و هر صورت و فعلیت که بر موضوع وارد آید، خود ماده است برای صورت دیگر و آن صورت نیز به تمام ذات هیولی است برای صورت کامل‌تر (همان: ۱۶۶).

۲-۲-۳. آموزهٔ حقیقت و رقیقت

از سوی دیگر می‌توان به حل مسئله نیز اقدام کرد و این روش حل مسئله و پردازش به مسئله از ابعاد گوناگون، ویژهٔ حکمت صدرایی است که در این مسئله نیز رخ می‌نماید. کاربرد آموزهٔ «حقیقت و رقیقت» برای نشان دادن ثبات شخصیت متحرک در عین ذومراتب بودن آن، از ابتکارات بدیع در مسئله است. مهم‌ترین مشکل منتهی به انکار حرکت جوهری در نزد مشایبان، توهم عدم بقای موضوع است. در سراسر حرکت باید متحرک دارای ثبات و وحدت شخصیت باشد و از آنجا که نهاد در تحول ذاتی است این ایهام به ذهن هجوم می‌آورد که متحرک خود از بین رفته و دچار تغییر شده است. حکمت متعالیه با مبانی قویم خود همانند آموزهٔ «حقیقت و رقیقت» و رأی به وجود مثل - که مشایبان از دست یافتن به هر دو محروم مانده‌اند - پیروان خود را پشتیبانی می‌کند تا با نگرش الهی و محصور نماندن در حس گرایی، عالم طبیعی و پدیده‌های متحولش را با توجه به مبادی الهی آن توجیه کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۸). بقای موضوع و وحدت آن در حرکت جوهری، در پرتو نظریهٔ مثل و فراتر از آن رأی به ترتیب نزولی حقیقت وجود از رتبهٔ الهی اسمایی و جبروتی و ملکوتی تا وجود طبیعی در قوس نزول و صعود در پردازش استاد با تمثیل به مراتب نزولی و صعودی انسان چنین آرایشی به خود می‌گیرد.

هر طبیعت سیالی دارای اصل مجرد و ملکوتی است که در عالم عقول عرضیه به وجودی اعلی و اتم موجود است و همین حقیقت دارای اصل و صورتی است در علم حق و حقیقت عقلی، و فرد ملکوتی نوری از هر طبیعت که با فرد طبیعی به وجودی

واحد موجودند، بلکه حقیقت انسان که دارای باطن و ملکوتی است و دارای ظاهر و فرع و ناسوت، در مقام تحقق به وجود عقلی محتاج به امری خارج از ذات و تقوّم به چیزی غیر از وجود صرف ملکوتی خود ندارد و این وجود مادی و ناسوتی طبیعت است که در این نحو از وجود و طور از هستی، به ماده قابل و صورت حال در این ماده احتیاج دارد که اصل وجود از ناحیه حرکات جوهری و استحالات و استکمالات ذاتی، زمینه تقرر خارجی آن فراهم شود و بعد از طی درجات کمال، در وجود اخروی و عالم آخرت، از این وجود مادی ملازم با زمان و مکان و جهات بی نیاز شود و به اصل خود پیوندد و این اصل انسان است که به حسب وجود ابتدایی در ماده حاصل می شود و به اعتبار اصل وجود عقلانی قائم به ذات است و به اعتبار نهایت وجود دنیوی و نیل به مقام تجرد برزخی و تبدیل جهت خلقی بالاخره در نهایت، از باب رجوع نهایت به بدایات، از جهات نقص لازم نشئه دنیوی خلاصی حاصل نماید (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۷).

۳-۳. ملاک احتیاج معلول

تبیین مستدل و موجه اینکه عامل نیاز مخلوقات به خالق و به اصطلاح فلسفی، مناط نیاز معلول به علت چیست، از رهاوردهای تحسین برانگیز حرکت جوهری است. رأی متکلمان در ارائه مناط معلولیت و افتقار، دچار ایرادات اساسی است که الهیات مبتنی بر چنین آرای را سراسر دچار آشفتگی و ویرانگری می سازد. جمود و اصرار بر حدوث زمانی کل موجودات ماسوی از جمله مجردات، به حدوث زمانی صفات فعلیه حق و حدوث فیض متجلی از فیاض مطلق، و حدوث زمانی اسما و صفات و مفاهیم منتزع از ذات و تجدد صفت خلاقیت و رحمانیت می انجامد که آن هم چیزی غیر از حدوث زمانی ذات بهجت انبساط حق نمی باشد. دلیل مطلب واضح خواهد بود زیرا بدون حصول تجدد در ذات، هیچ حادثی از ذات مجال بروز نمی یابد. از این رو استاد رأی به «حدوث» را در مسئله واکاوی ملاک احتیاج معلول و مخلوق به علت، رأیی کاملاً جاهلانه قلمداد نموده و قائلانش را متمرکز در تالی فاسدی چون قول به حدوث ذات حق و وقوع ذات و فعل او در عالم زمان و زمانیات می داند. زنجیره محال چنین است

که اگر فاعل، مبدأ فعل در افق زمان و زمانیات باشد، فعل این فاعل دارای قبل و بعد زمانی خواهد بود و قهراً خود در معرض تجدد و زمان و حدوث واقع خواهد شد، چه آنکه هر صفت متجدد مبدأ فعل متجدد می شود و هر فعل متجدد احتیاج به اراده متجدد دارد و از آنجا که صفت در جمیع اطوار تابع موصوف است باید ذات به حسب قبول تجدّدات متعدد، منشأ صفات متجدد شود و هر طبیعت مبدأ افعال و اوصاف متجدد، خود سیال و غیر قارّ الذات است (همان: ۲۴۴).

۳-۴. حدوث زمان

اگر بنا به فرض پذیرفته شود که همه ماسوی حتی مجردات، به ملاک زمان حادث می باشند، خود زمان به معمای لاینحل گرفتار خواهد شد که به چه ملاک حادث است؛ به زمان یا غیر زمان؟ و پذیرش هر یک از دو گزینه بدون تفاوت، رقیب را به همان جا می رساند که در جهت رد آن تلاش می کرد. سؤال اساسی این است که آیا زمان هم حادث زمانی است؟ گزینه هایی که در آفرینش زمانی زمان می تواند نقش داشته باشد، همه با این استدلال منتفی است که در حکمت الهی جسم و جسمانیات فقط در حصول استعداد برای تجلی فیض الهی نقش دارند، نه در پدید آوردن از کتم عدم. در این صورت بر زمان و موجودات زمانی فقط ذات مقدس باری تقدم وجودی دارد.

بر زمانیات و اصل زمان فقط ذات باری و مجاری فیض حکمت او تقدم دارند و در نتیجه مبدأ فاعلی زمان را باید در باطن وجود و در سلسله طولیه عالم ماده و زمان جستجو نمود، نه در سلاسل عرضیه (همان: ۱۲۰).

با این نگرش نمی توان گفت که همه مجموعه عالم وجود ماسوی الله و آنچه صادر از حق و دارای سمت احتیاج و مخلوقیت است، دارای زمان و مسبوق به زمان می باشد. مگر کسی که بر اثر غلبه سفسطه و وهم به «زمان موهوم» دچار شده باشد. فقط بنا بر حرکت جوهری است که این مسئله قابل حل خواهد بود و بدون رأی به حرکت جوهری، مخصصه گریبان قائل به حدوث زمانی عالم را رها نخواهد کرد. استاد برای عدم گرفتاری در این دام، با تحلیل مناسب و متکی بر پیشینه مبانی قویم

حکمت متعالی، چنین به حل اقدام می‌نماید که در فاعل‌های جسمانی تناهی در افعال ناشی از این است که متقوم به مواد و استعداد‌های متناهی هستند، پس در تأثیر و تأثر متناهی می‌باشند. به همین دلیل صدور فعل از مبادی جسمانی مسبوق به عدم زمانی است. هنگامی که وجود موجود مبدأ افعال زمانی خود زمانی و مسبوق است به عدم زمانی، پس فعل و تأثیر او نیز مسبوق به عدم زمانی خواهد بود. اما متقابلاً اگر موجودی جسمانی نباشد و ذات او قبول فنا ننماید، فعل او دائمی است به دوام ذات او. پس موجودی که مبرا از جسم و جسمانیات و مجرد از ماده و مقدار باشد بر زمان تقدم دارد، اما تقدم آن بر زمان تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم به حسب مرتبه وجود و قوت و درجات فعلیت است، چنین وجودی محیط به زمان و مکان و تقدم آن بر زمان و زمانیات، به حسب رتبه وجودی و مرتبه و مقام علی، و احاطه او به زمانیات، احاطه «قیومی» است. به این ترتیب نمی‌توان گفت که زمان زمانی است و در ظرف زمان حادث می‌شود؛ زیرا زمان مقدار حرکت است و حرکت وارد بر ماده است و صور وارد بر ماده مسبوق‌الوجود به حرکت و زمان است، اما ماده ابداعی است و ماده ندارد و در پناه صورت‌های پی‌درپی، متقوم به امر غیبی است و چون ماده از جهت قوه و قبول فعلیات، قابل علی‌الاطلاق است منشأ دیمومت افاضه می‌باشد.

زمان مبدأ عرضی ندارد و برای زمان، زمان تصور نمی‌شود و سبق و لحوق و تقدم و تأخر ذاتی اجزای زمان، و عرضی است نسبت به زمانیات؛ بنابراین زمان ابتدای زمانی ندارد، ولی ابتدای وجودی دارد که همان مسبقیت منشأ زمان و حرکت باشد به امر مجرد مفیض وجود و چون حرکت مقوم زمان، حرکت جوهری است، عالم ماده همیشه مسبوق به عدم زمانی است. به همین لحاظ اهل معرفت از حکمای مشاء و اشراق گویند: «لا يتقدم علی الزمان إلا ذاتُ الباری أو وجه من وجوه». وجه حق، فیض حق است و فیض حق از سنخ زمانیات نمی‌باشد بلکه امری ملکوتی و محیط به زمان و زمانیات می‌باشد (همان: ۲۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

نتیجه‌گیری

حرکت جوهری و پویایی طبیعت اجسام، اگرچه به ظاهر مسئله‌ای طبیعی است، حلقه

ربط طبیعت به مبادی الهی، و آفریده‌های مادی به آفریدگار متعالی را ایفا می‌کند. بررسی این مسئله، محوریت آن را در بسیاری از مسائل زیربنایی الهی و به ویژه جهان‌بینی نشان می‌دهد. نقش استاد آشتیانی در نشان دادن این محورها در دوره معاصر بی‌بدیل است. تحلیل مستدل و توجیه مستند حرکت جوهری و مبانی و رهاوردهایش در آثار استاد، رهنمون ما به میراث ماندگار حکمت متعالیه برای آینده زمان است. فضای نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه از استناد به محتوا و آهنگ وحی سرشار است و در مسئله حرکت جوهری این مطلب واضح می‌باشد که مقاصد آموزه‌های متعالی در افقی فراتر از نگرش ظاهرگرایان به متون وحیانی قابل دستیابی است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳. همو، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴. حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، تهران، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۶. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۸. همو، رسالۃ فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. همو، نهاية الحکمه، قم، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، بیروت، ۱۹۹۴ م.
۱۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، اصول المعارف، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق، شرح رسالۃ المشاعر ملاصدرا، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی