

حرکت جوهری و ماوراء الطبیعه

(خداشناسی)

منصور ایمانپور

وجه جمیل موجود یا موجودات مجرد و سیلان آفرین برمی‌دارد و هم در بُعد غایی براساس دو جهان‌بینی مختلف به اثبات موجود یا موجودات مجرد می‌پردازد و در هر دو راه، اثبات موجود یا موجودات مجرد حداکثر کار حرکت جوهری در این حوزه می‌باشد و ادامه برهان در این ساحت تا رسیدن به مبده‌ای که هم علة‌العلل باشد و هم غایة‌الغایات، نیازمند به مقدمات دیگری است که مقبول حکمت متعالیه می‌باشند و پیشنهاد راقم این سطور این است که این مقدمات از مکتب خود صدرالمتهلین انتخاب گردد. اینک تفصیل این مجمل را با هم می‌خوانیم:

مقدمه

حرکت جوهری که براساس آن، سراسر عالم ماده را وجودی سیال و گذرا تشکیل می‌دهد، یکی از اصول مبارکی است که بدست توانای صدرالمتهلین مدلل گردیده و علاوه بر ایجاد یک جهان‌بینی زنده و امیدبخش، ثمرات خردنوازی را به عالم فکر و فلسفه تقدیم نموده است که هر کدام از آنها با حلّ مشکلی خردسوز و یأس‌آور، به بسیاری از نزاعهای حکیمان و متکلمان گذشته خاتمه داده و با ارائه‌ی طریقی جدید و عقل‌پسند، خدمتی نیکو به فلسفه کرده است.

معرفی این ثمرات و تبیین نقش هر یک از آنها در گشودن بابی تازه در حوزه فلسفه، مسئولیت خطیری است که این مقاله و مقالاتی چند به عهده گرفته‌اند و هر مقاله بر آن است که در مجالی خاص، محتوای خود را در اختیار خواننده گرامی قرار دهد.

مقاله حاضر یکی از آن مقالات است که اینک، تحت عنوان «حرکت جوهری و ماوراء‌الطبیعه» ارائه می‌گردد. پیام اصلی این مقاله، بیان این مطلب است که حرکت جوهری پس از نوسازی برهان محرک اول ارسطو و برهان حدوث متکلمین و یکی دانستن این دو برهان از دو بُعد فاعلی و غایی به اثبات موجود یا موجودات مجرد می‌پردازد. هم در بُعد فاعلی با دو جهان‌بینی متمایز پرده از

تقریراتی از برهان حرکت در اثبات محرک اول

ارسطو نخستین فیلسوفی بوده که از طریق حرکت به اثبات محرک اول پرداخته است. از نظر وی هر چیز که حرکت می‌کند باید چیز دیگری آن را به حرکت درآورد و آن چیز دیگر نیز حرکت را از چیز دیگری باید بگیرد و امکان ندارد از این مسیر حرکت تا بی‌نهایت پیش برود مثلاً انسان از هوا حرکت پذیرد و هوا از خورشید و خورشید از شیء دیگر و...؛ پس ناگزیر باید به چیزی برسیم که چیزهای دیگر را به حرکت درمی‌آورد ولی خودش متحرک نیست و این چیز همان محرک نخستین می‌باشد.^۱

۱ - ارسطو، طبیعیات، ترجمه و مقدمه: مهدی فرشاد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، کتاب هشتم ص ۲۶۴ - ۲۷۲ و ایضاً تفسیر مابعدالطبیعه (ارسطو)، ابن‌رشد، المقالة الاولى، صص ۱۶ و ۱۷ (T.5-C5).

گرچه این برهان از زمان ارسطو تا حال، لباسهای گوناگونی به تن کرده و بصورت‌های مختلفی عرضه گردیده است و بدین طریق جامعه میمون منطقی و فلسفی پوشیده و از برخی اشکالات مبتنی بر علم طبیعت، نجات یافته؛ ولی با همه اینها، از چنگال انتقادهای دقیق و منطقی، جان سالم به در نبرده است.

طبق برهان حرکت ارسطو، خدا (محرک اول) نه جهان را ایجاد نموده و نه باقی می‌دارد. بلکه او تنها، حرکت را در جهان برمی‌انگیزد.^۴ اگر به همه تقریرهای ارائه شده از این برهان، نظر کنیم و در باب آنها، تأمل نماییم، خواهیم دید که «حرکت» یا «کمال اول» در این برهان، امری است که محرک به محرک می‌دهد. کار محرک اول، حرکت دهی و تحرک بخشی است. حال اگر کسی ازلیت ماده را مطرح نماید و بگوید که ماده، ازلی است هر چند اوصاف و عوارض آن دگرگون می‌شود؛ برهان حرکت ارسطویی قادر به حل این اشکال نخواهد بود «زیرا بنا به روش ارسطوییان حرکت و دگرگونی در متن هستی ماده راه ندارد بلکه در عوارض و اوصاف بیرونی او راه دارد و طبق اصل گذشته که هر قیاسی به اندازه حد وسط خود نتیجه می‌دهد ثابت می‌شود که جهان طبیعت در محدوده دگرگونی و حرکت خود، یعنی در منطقه عوارض و اوصاف خود، نیازمند محرک ثابت و نخست می‌باشد، ولی نیاز اصل هستی جهان یا ماده را اثبات نمی‌نماید زیرا حرکت به عین هستی موجود مادی راه ندارد».^۵

نکته دیگری که می‌توان در مورد این برهان گفت این است که «از نظر ارسطو هر محرک طبیعی متحرک هم هست، با توجه به اینکه محرک طبیعی یعنی قوای طبیعت یعنی جوهر طبیعی، و با توجه به اینکه امثال ارسطو و بوعلی که محرک طبیعی را متحرک می‌دانند، و از طرف دیگر معتقد به حرکت جوهری نبودند لذا از راه دیگر وارد می‌شوند و می‌گویند هر محرک طبیعی، چون طبیعی است، پس در جسم وجود دارد و وقتی که جسم را به

○ حرکت جوهری که بر اساس آن، سراسر عالم ماده را وجودی سیال و گذرا تشکیل می‌دهد، یکی از اصول مبارکی است که بدست توانای صدرالمتألهین مدلل گردیده و علاوه بر ایجاد یک جهان بینی زنده و امیدبخش، ثمرات خردنوازی را به عالم فکر و فلسفه تقدیم نموده است.

فیلسوفان اسلامی این برهان را به صورتهای گوناگونی تقریر کرده‌اند. ابن سینا در کتاب «المبدأ و المعاد» پس از آنکه با سه برهان، اثبات می‌کند که هر جسمی متحرک در حرکت خود نیازمند علت و محرک دیگر است به اثبات محرک لایتمحرک می‌پردازد. ایشان از این طریق وارد می‌شوند که اگر هر متحرکی از محرکی به حرکت آید و آن محرک متحرک نیز از محرکی دیگر و به همین نحو سلسله ادامه یابد در این صورت سلسله علل، در یک زمان واحد به بی‌نهایت می‌رود و از همه آن علل غیرمتناهی، جسمی نامتناهی بالفعل فراهم می‌آید و حال آنکه محال بودن چنین امری در علوم طبیعی روشن گردیده است.^۱ صدرالمتألهین برهان حرکت بر مبنای نظر طبیعیون را چنین بیان می‌کند:

«و این طریق، استدلال از جنبه حرکات است، قبلاً دریافتی که متحرک خودش، حرکت آفرین نیست بلکه به محرک دیگری نیازمند است و سلسله محرکات باید بخاطر دفع دور و تسلسل به محرکی منتهی شوند که ذاتاً نامتحرک است».^۲

یکی از مقدماتی که این برهان بر آن مبتنی است و حکمای اسلامی با دقت کامل به تقویت آن پرداخته‌اند این است که «محرک حرکت خود را باید از ناحیه غیر بگیرد». صدرالمتألهین در تثبیت این مقدمه می‌گوید که نظر به اینکه حرکت طبق نظر قوم، کمال اول و صفت وجودی است بناچار قابلی دارد و چون حادث است باید فاعلی نیز داشته باشد. حال می‌گوییم که این فاعل و قابل نمی‌تواند یک چیز باشد زیرا فعل و قبول تجدیدی تحت دو مقوله متخالف یعنی آن یفعل و آن ینفعل می‌باشد و چون مقولات اجناس عالیه متباین می‌باشند لذا امکان ندارد یک چیز (محرک) هم فاعل باشد و هم قابل؛ پس باید هر متحرکی، حرکت را از ناحیه غیر بگیرد.^۳

۱ - ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ج اول، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۸.
 ۲ - الحکمة المتعالیة، ج ۶، السفر الثالث، الفصل (۴)، ص ۴۲.
 ۳ - همان، ج ۳، المرحلة الرابعة، فصل (۱۲)، ص ۳۸.
 ۴ - خدا در فلسفه، از دائرةالمعارف فلسفه (ویراسته پل ادواردز)، ترجمه، بهاءالدین خرّمشاهی، ج دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۶۳.
 ۵ - جوادی آملی، عبدالله: ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، مقاله هفتم، فصل ششم، ص ۲۰۳.

تکمیل برهان حرکت در بعد نظام فاعلی از طریق حرکت جوهری

حرکت در جوهر که از جمله ابتکاراتِ مدلل حکیم صدرالمتألهین می‌باشد؛ خود طریق مستقل فلسفی‌ای در اثبات مبدأ نخستین برای موجودات مادی سراسر در بی‌قراری، می‌باشد. نظر به اینکه طبق این اصل استوار فلسفی، حرکت در جوهر و ذات اشیاء ساری و جاری است؛ به عبارت دقیقتر وجودشان وجود سیال و گذرا می‌باشد و دگرگونی در اعراض و ظواهر ناشی از توفان آن دریای موج می‌باشد؛ لذا نیاز و حاجت به محرک نخستین (موجد اول) به عمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است.

حرکت در می‌آورد، قهراً خودش هم حرکت می‌کند مثل قوه موجود در دست که وقتی می‌خواهد شیء‌ای را به حرکت درآورد خودش هم حرکت خواهد کرد. ولی اگر به استدلال امثال بوعلی و ارسطو دقت کنیم متوجه خواهیم شد که این حرکت (حرکت قوه محرک دست) در واقع حرکت بالعرض است نه حرکت بالذات. در حالی که قاعده «کل محرک طبیعی فهو يتحرك» نمی‌تواند شامل حرکت‌های عرضی شود، و بدون شک تحرک بالعرض کافی نیست چون بالعرض یعنی بالمجاز.

همین اشکال ثابت می‌کند که برهان محرک اول ارسطویی بدون حرکت جوهریه مخدوش است. مرحوم آخوند به دلیل اعتقاد به حرکت جوهریه نیازی ندارد که بگوید هر محرک طبیعی متحرک است بالعرض، یعنی

○ صدرالمتألهین بیان می‌دارد که نهاد جملگی موجودات و هستی آنها عین سیلانیت و شوق به سوی مبدأ نخستین است لذا این موجودات باید غایت ذاتی داشته باشند وگرنه لازم می‌آید ارتکاز این طلب در سرشت آنها عبث و بیهوده و معطل باشد و حال آنکه لا باطل فی الوجود و لا تعطیل فی الطبيعة.

بنابراین، افسانه ازلت ماده و توهم نیاز جهان طبیعت به محرک اول تنها در محدوده دگرگونیهای ظاهری، طبق این قاعده عظیم فلسفی، بکلی از گلستان اندیشه‌ها رخت برمی‌بندد و راهی کویر مهملات می‌شود.

حرکت از معقولات ثانی فلسفی و یک معنای انتزاعی عقلی است که از نحوه وجود ناآرام جهان طبیعت انتزاع می‌شود و طبق حرکت جوهری، حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال می‌باشد^۱ و سیلانیت و گذرا بودن (حرکت) لازم وجود متحرک است و «هر آنچه که از لوازم وجود شیء خارجی باشد میان آن شیء و لازمش، بحسب نحوه وجود خارجی، جعل رخنه نمی‌کند»^۲ بنابراین جعل متحرک جعل حرکت و سیلانیت هم هست و اینطور نیست که حرکت نیازمند علت و جاعل جداگانه‌ای باشد زیرا حرکت ذاتی متحرک است و

بگوید اگر هم محرک حرکت بالعرض داشته باشد باز هم قاعده «کل محرک طبیعی فهو يتحرك» صحیح است. اما بوعلی و امثال او مجبورند این حرف را بزنند چون راه دیگری ندارند.

بنابراین این مقدمه بر مبنای مرحوم آخوند مقدمه تمامی است ولی بنابر مبنای بوعلی این مقدمه یا اصل، قابل خدشه است. لذا برهان محرک اول بر مبنای ارسطو و امثال او تمام نیست، تنها بر مبنای مرحوم آخوند قابل اثبات است»^۱

نکته بسیار مهم دیگری که قابل طرح است این مطلب می‌باشد که محرک اول که خود نامتحرک است چگونه حرکت می‌دهد؟ و چطور ماشین طبیعت را به حرکت در می‌آورد؟ به عبارت دیگر با این قول مسئله ربط متغیر به ثابت چگونه توجیه می‌شود، شاید به خاطر این اشکال بود که ارسطو معتقد شد «محرک نخستین جهان را به عنوان علت غایی یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است حرکت می‌دهد»^۲ ناگفته پیداست که اعتقاد به چنین نظری انحراف برهان حرکت از بعد نظام فاعلی به بعد نظام غایی است و حال آنکه اصل بر این بود که از بعد نظام فاعلی به اثبات محرک اول می‌پردازد.

۱ - مطهری، مرتضی: حرکت و زمان، ج ۱، فصل ۱۴، صص ۱۵۶ و ۱۵۷ با اندکی دخل در عبارات.

۲ - کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۶۰.

۳ - الاسفار، فصل (۳۳) المرحلة الرابعة، ص ۱۲۹، حاشیه

ش ۳، حکیم سبزواری.

۴ - همان، فصل (۱۹) ص ۶۱.

اثبات وجود صور افلاطونیه از طریق حرکت جوهری

صدرالمتألهین در کتاب الشواهد الربوبیه از سه راه به اثبات وجود مثل افلاطونی می‌پردازد که یکی از آنها همین طریق حرکت است. ایشان ابتدا بطور اجمال به اثبات حرکت در جوهر و طبیعت اشیاء می‌پردازند و پس از آن بیان می‌کنند که هر طبیعتی نظر به اینکه ذاتاً نوشونده و بی‌قرار است، نیازمند به یک محرک می‌باشد ولی چون حرکت و سیلانیت عین شیء می‌باشد لذا نیازمند جاعلی جداگانه نیست، بلکه جعل شیء (ملزوم) جعل حرکت آن (لازم) نیز هست پس هر طبیعتی نیازمند به یک محرکی است که وجودش را بنحو جعل بسیط عطا کند و آن محرک وجودبخش، باید امری ثابت و مفارق از ماده و لواحق آن باشد و لذا تسلسل لازم می‌آید و آنها هم باطل است و روشن است که چنین امر ثابتی وجود بخش چیزی نیست جز صورت مفارقه و رب النوع.

پس برای هر طبیعتی رب النوع خاصی است که نسبتش با جمیع افراد نوع، واحد و علی السویه است. عبارت خود ایشان از این قرار است:

«قبلاً گفتیم که صور طبیعی انواع جسمانی، مبادی حرکت‌های طبیعی انواع جسمانی در مقولات این و کم و کیف و وضع می‌باشند و روشن گردید که مباشر تحریک باید ذاتاً نوشونده و حادث باشد. پس طبیعت جوهری است که ذات و نهادش بی‌قرار و نا آرام است و چون وجودش مادی است و شأن ماده، امکان و استعداد می‌باشد پس هر اندازه از قوه به فعل خارج شود باز، تأبّد، امکان قبول صورت جدید برایش باقی است و مبدأ دگرگونی و تقوّم ماده همان طبیعت است؛ زیرا آن در ذات خود بی‌قرار می‌باشد پس طبیعت، حادث و بالذات نوشونده است و حرکت و زمان در حدوث و تجدد تابع آن می‌باشند بلکه خود حدوث و تجددند. زیرا هر دوی اینها (حرکت و زمان) امر نسبی هستند و أعراض نیز وجوداً تابع وجود طبیعتند و هیولا قوه محض می‌باشد.

پس وقتی مسئله اینچنین است بناچار هر طبیعتی را محرکی است غیر از طبیعت زیرا هر متحرکی نیازمند محرکی است، ولی آنکه ذاتاً متحرک است نیازمند محرکی

متحرک قطع نظر از حرکت هویتی ندارد و اینجور نیست که حرکت در مرحله بعد از تحقق به آن ملحق شود بلکه از حاق ذات آن (یعنی از حاق وجودش) انتزاع می‌شود؛ بطوریکه نحوه وجود، نحوه سیلانی است بنابراین نیازمند علتی جداگانه نمی‌باشد بلکه جعل وجود متحرک، جعل حرکت هم هست.^۱

صدرالمتألهین بالصراحه اظهار می‌دارد که بر اساس حرکت جوهری، محرک اول در واقع موجود است نه حرکت بخش. ایشان در این زمینه می‌نویسند «وله (المتحرک بذاته المتجدد بنفسه) فاعل محرک بمعنی موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنی جاعل حرکتک لعدم تخلل الجعل بین الشیء و ذاتیاته».^۲

«بنابراین تحریک، در حرکت جوهری به معنای حرکت دادن یک موضوع نمی‌باشد بلکه در اینجا تحریک، همان ایجاد و آفرینش است لذا صدرالمتألهین می‌فرماید «محرک در حرکت جوهری همان موجد است»، نه بمعنای حرکت دهنده و اگر حرکت عین وجود چیزی شد حتماً آن وجود به غیر خود نیازمند می‌باشد، زیرا چیزی که هستی عین ذات او نیست و هستی محض نمی‌باشد، در اصل تحقق خود محتاج به غیر می‌باشد».^۳ البته این سخن بدان معنا نیست که ما اصل نیاز حرکت به محرک را انکار می‌کنیم بلکه می‌گوییم طبق طریق حرکت جوهری، جاعل حرکت به معنای «یجعل وجود الشیء» می‌باشد نه به معنای «یجعل وجود الشیء متحرک».^۴ پس جهان طبیعت، به عنوان یک واحد واقعی، وجودش عین سیلان و ناآرامی است لذا نیازمند به یک موجد وجود سیال می‌باشد نه محرک به معنای حرکت دهنده.

○ برجستگی برهان حرکت نه میراث حکیم الهی یعنی ارسطو و دیگر همفکران پیشین او می‌باشد، بلکه محصول مجاهدت و ریاضتهای بزرگ حکیم متأله مرحوم صدرالمتألهین و دیگر وارثان حکمت متعالیه او می‌باشد که جزء ذخائر فلسفه اسلامی بشمار می‌رود.

۱ - مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج ۱، فصل ۲۱، صص

۳۱۳ و ۳۱۲.

۲ - الأسفار، ج ۳، المرحلة الرابعة، فصل (۱۲)، ص ۳۹.

۳ - ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، مقاله هفتم، فصل پنجم،

صص ۲۰۱ و ۲۰۲.

۴ - حرکت و زمان، ج ۱، فصل ۱۲، ص ۱۰۳.

**○ وجودات عقلی و مثل نوری و علوم الهی
هماره به فاعل و غایتشان متصلند و جمال
آفریننده‌شان را ملاحظه می‌کنند و غرق
دریای لاهوتیت و محو نور احدیت می‌باشند؛
بطوریکه لحظه‌ای به خود توجه نمی‌کنند.**

نوعیه‌ای که وجودش عین حرکت و نوشونده است در این حرکت و به عبارت دقیقتر در این وجود سیالش نیازمند به موجود مجرد و مفارق از ماده و مادّیات است و این جوهر عقلانی همان ربّ النوع می‌باشد و چون انواع در عالم طبیعت کثیرند و طبیعتهای سیال گونه‌گونه‌اند؛ پس ربّ النوعها نیز کثیر می‌باشند. این ربّ النوعها، هر کدام، قوام بخش وجود افراد یک نوع مخصوص و تحصل بخش به نوع آن افراد می‌باشد.

صدرالمتألهین پس از اثبات «مُثَلِّ»، برای اثبات واجب الوجود و فاعل حقیقی از مبنای دیگری استفاده می‌کند و آن مبنا همان متصل دانستن «مُثَلِّ نوریه» به فاعل و علت نخستین می‌باشد. عبارت ایشان در این زمینه چنین است:

«أما أن وجودات عقلی و مثل نوری و علوم الهی هماره به فاعل و غایتشان متصلند و جمال آفریننده‌شان را ملاحظه می‌کنند و غرق دریای لاهوتیت و محو نور احدیت می‌باشند؛ بطوریکه لحظه‌ای به خود توجه نمی‌کنند زیرا در آنجا، امکان، مفارق از وجوب، و قوه مباین از عقلیت، و نقص، خالی از تمام نمی‌باشد. پس ذوات آنها همیشه در ذات محبوب اول محو می‌باشد و فرقی بین آنها و حبیبشان نمی‌باشد.»^۵

باز می‌فرمایند: «آن جواهر عقلی مانند پرتوها و شعاعهای نور واجب اول می‌باشند زیرا آنها، صور علم خدا هستند و وجود مستقل بنفسه لئفسه برایشان نیست و فقط وجوداتی هستند که ذواتشان به حق، متعلق می‌باشد.»^۶

۱ - در ترجمه این متن از ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه به قلم دکتر جواد مصلح نیز استفاده شده است. مشهد دوم، شاهد دوم، اشراق سوم، صص ۲۴۴ و ۲۴۵.

۲ - الأسفار، ج ۶، السفر الثالث، الفصل (۸) صص ۹۸ و ۹۹ «فقد ثبت أن لعالم واحد شخصی...».

۳ - همان، ج ۵، المطلب الأول، الفن السادس، فصل (۱۷)، صص ۳۴۲.

۴ - همان، ج ۶، حاشیه حکیم سبزواری، صص ۹۸.

۵ - همان، ج ۵، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل (۲)، صص ۲۰۲.

۶ - همان، ج ۳، صص ۹۵ و ۹۶.

که آن را به حرکت درآورد نیست وگرنه تخلّل جعل بین شیء و خودش لازم می‌آید زیرا امکان ندارد متحرک، وجودی غیر از این وجود یعنی متحرک بودن داشته باشد (یعنی وجود متحرک در خارج عین وجود حرکت است) بلکه نیازمند به محرکی است که به آن وجود می‌بخشد و ذات متحرکش را به جعل بسیط، جعل می‌کند و آن محرک قوام بخش باید امری ثابت و مفارق از ماده و لواحقش باشد وگرنه همین سخن در مورد آن نیز تکرار می‌شود و در نتیجه به تسلسل می‌انجامد (و آن هم باطل است) و [روشن است که] هیچ موجودی جز عقل، چنین «ثابت الذات و مفارق از ماده و لواحقش» نیست زیرا نفس، از آن جهت که نفس است در تجدد و نوشدن، حکمش، حکم طبیعت است پس قوام بخش هر طبیعتی جوهری است مفارق که نسبتش به جمیع افراد نوع طبیعت و مراتب و حدود آنها نسبت واحد است.

پس همین جوهر مفارق، مقوم آن افراد و محصل نوع آنها و مقیم ماده با اشتراک طبیعت و مکمل جنس به صورت نوعی از انواع طبیعی خواهد بود. پس صورت مفارقه (ربّ النوع) آنها می‌باشد.^۱

وضوح مطلب و روشن بودن عبارتها ما را از هرگونه توضیح اضافی باز می‌دارد لکن نکته‌ای که باید بدان پردازیم این است که بین این تقریر از طریق حرکت که به اثبات صورت در باب انواع افلاطونیه می‌انجامد و آن تقریر قبلی که محرکی وجود بخش را اثبات نمود چه مناسبتی یا چه فرقی وجود دارد؟ آیا قبول یکی از این دو تقریر مستلزم ردّ و انکار تقریر دیگر نیست؟

جواب این است که هیچگونه تعارضی میان این دو تقریر وجود ندارد زیرا هریک از اینها نوعی نگرش خاص نسبت به جهان طبیعت دارند. بیان اول در اثبات موجود ثابت و عاری از ماده و مادّیات، مبتنی بر وحدت جهان طبیعت می‌باشد به اینصورت که عالم یک واحد شخصی است^۲ و سرای وجود با همه کثرت و وسعتش یک واحد است و جهان بطور مجموع همانند حیوان بزرگی است که تمام اعضایش با هم متصلند^۳ و به عبارت دقیقتر اجزاء عالم وجوداً یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند؛^۴ از طرف دیگر این واحد شخصی وجودش وجود سیال و بی‌قرار است لذا نیازمند به موجودی است که آن را وجودی بخشد که سیلانیت و بی‌ثباتی، لازم و ذاتی آن باشد.

اما تقریر دوم از این نظر به جهان نگاه نمی‌کند بلکه هر نوع طبیعتی را با دید استقلالی می‌نگرد و جهان طبیعت را پر از انواعی می‌بیند که وجودشان عین ناآرامی و بی‌قراری است و در سایه این دیدگاه حکم می‌کند که هر طبیعت

اثبات غایت نهایی از طریق نظام غایی حرکت موثقترا از طرح آن از طریق نظام فاعلی است.^۱ حرکت جوهری یک از استوارترین اصول فلسفی است که عهده‌دار انجام این مسئولیت مبارک است که هم پرده از غایتمندی جهان طبیعت بر می‌دارد و هم منتهای واقعی و هدف ذاتی این جهان سراسر در حرکت را می‌شناساند.

دقت و تدبیر در حقیقت جهان طبیعت این سر را فاش می‌کند که هویت جهان مادی عین سیلان و طلب است؛ هیچ حقیقتی جز خواستن و تقاضا نمی‌باشد، هیچ بعدی جز گذرا بودن نیست و این تلاش محض و جستجوی صرف که سراسر عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد به هدفی تکیه می‌کند که با کشش، این جستجوها را به آرامش تبدیل می‌کند حال آن هدف اگر کمال بالذات نباشد هدفی دیگر خواهد داشت و باید سلسله اهداف بالغیر به هدف بالذات برسد و آن هدف بالذات «هو الحی الّذی لا یموت» است.^۲ صدرالمتألهین بیان می‌دارد که نهاد جملگی موجودات و هستی آنها عین سیلانیت و شوق به سوی مبدأ نخستین است.^۳ لذا این موجودات باید غایت ذاتی داشته باشند و گرنه لازم می‌آید ارتکاز این طلب در سرشت آنها عبث و بیهوده و معطل باشد و حال آنکه لا باطل فی الوجود ولا تعطیل فی الطبیعة.^۴

حال وقتی این سیلان شوق آمیز به غایت ثابت و هدف مطلوب رسید این سؤال مطرح می‌شود که آیا این موجود ثابت خود غایتی بالاتر از خود دارد یا نه؟ اگر غایت بالاتر از خود ندارد هو المطلوب، ولی اگر غایتی فوق خود دارد همین کلام را در مورد آن تکرار می‌کنیم و در این هنگام یا به دور می‌انجامد و یا به تسلسل منتهی می‌شود و یا به غایت‌اعلی که غایتی فوقش نیست می‌رسد؛ دو شق اول بالبداهة و البرهان باطل است پس شق سوم ثابت می‌گردد یعنی غایت واقعی و اعلی که فوق آن غایتی نیست و آن همان خداوندی است که غایت همه و فاعل همه است «فثبت و تحقق أنه لا قدیم سواه و إلیه یرجع الامر کلّه فسبحان الّذی بیده ملکوت کل شیء و إلیه ترجعون».^۵

این حکیم الهی عصاره مطالب مذکور را در کتاب وزین «مفاتیح الغیب» چنین بیان می‌کند: «... و هر که دیده‌اش را با نور ایمان سرمه کشد و قلبش را با درخشش آیات قرآن روشن گرداند، اعیان عالم را همواره در دگرگونی و تعیناتش را زوال پذیر خواهد یافت که خلق به خلق و مرتبه به مرتبه به سوی آخرت در حرکت هستند و رو به سوی خداوند دارند. خداوند در سوره مؤمنین (آیه ۱۱۲ و ۱۱۳) می‌فرماید: «هو الّذی ذرأکم فی الأرض و إلیه

تحشرون، أفحسبتم أنّما خلقناکم عبثاً و انکم إلینا لا ترجعون».
این پندارهای آدمیان ریشه‌اش، پوششی است که بر بصیرت و اندیشه سایه افکنده و لذا سبب نادانی فرد غافل به این نکته شده است که هر خلق را فایده ای و هر طبیعت را هدفی و هر اجلی را کتابی است. اگر طبایع کسونی، غایات حقیقی نداشته باشند در اینصورت وجودشان عبث و بیهوده و برباد خواهد بود و حال آنکه تعطیل و بیهودگی محال است.

پس هر نقص را کمالی و هر کمال را پس از زوالش کمالی دیگر است و اینچنین ادامه می‌یابد تا به کمال جاوید و فناپذیر وصل گردد چون دیگر، کمالی فوقش نیست.^۶ ایشان سرّ اینکه آن کمال مطلوب باید غایت ذاتی و نهایی باشد را در اثر شریف دیگرش چنین توضیح می‌دهد: «ما من موجود سوی الواجب القیوم جلّ ذکره الا وله غایة مطلوبة فوّه و الکلام جارٍ ایضاً فی غایة غایتیه و هكذا إلی ان یدور او یتسلسل او یتتهی إلی غایة قصوی لا غایة فوقها و هو الباری غایه الکلّ و فاعل الکلّ جلّ سبحانه فهو الواحد القهار».^۷ که تقریر معنای این عبارت مسبق افتاد.

علاوه بر تقریر فوق بگونه نیکو نیز می‌توان این برهان را مطرح کرد یعنی طریق حرکت از راه نظام غائی راه دیگری را برای اثبات غایة الغایات در پیش دارد که از این رهگذر نیز می‌تواند وجه جمیل حقیقت را کشف نماید و راز دیگری را به آفتاب افکند. این طریق مبتنی بر یک جهان بینی مبارک دیگر است که جهان طبیعت را همچون قوس صعودی می‌بیند که موجودات عالم طبیعت از کلبه هیولا به حرکت افتاده‌اند و همچون مسافران راه حقیقت به امید و وصول به درگاه دوست، منزلها و مرتبه‌ها را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند تا به مقصد نهایی و اصل گردند و دل به معشوق کلّ بسپارند. حال می‌خواهیم رموز و اسرار این جاده هدایت را از مکتب صدرالمتألهین بیاموزیم.

۱ - جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهراء، ج اول، بخش یکم از جلد ششم، ص ۳۱۶.
۲ - همان، صص ۳۱۴ و ۳۱۹.
۳ - الاسفار، ج ۲، الجزء الثاني من السفر الاوّل، المرحلة الخامسة، فصل (۲۴)، صص ۲۷۳ و ۲۷۴.
۴ - همان، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل (۲)، ص ۲۰۱.
۵ - همان، ج ۵، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل (۲) وهم و ازالة، ص ۲۰۴.
۶ - صدرالدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، المفتاح الثاني عشر، ختامه مسکية، صص ۴۲۶ و ۴۲۷.
۷ - الاسفار، ج ۵ الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل (۲) ص ۲۰۴.

در تبیین حرکت جوهری و طی طریق موجودات تا رسیدن به غایت را می‌توان از هیولا آغازید، هیولای سیه‌رویی که ثروتی جز آمادگی پذیرش صورتها را ندارد قوه محض است و نمی‌تواند قوامی و ثباتی پیدا کند مگر اینکه صورت جسمیت به تن کند لذا جامعه جسمیت به تن می‌کند هنوز هم فقیر است و توان ایستادن و استقلال را ندارد در همین حال صورت نوع عنصری که خود پست‌ترین صورتهاست به امدادش می‌آید همین هیولای سیه روی دیروز بدان قناعت نمی‌کند و با داشتن آن، صورتی دیگر به نام صورت جمادی می‌گیرد و در عالم دیگر که خود حاوی مرتبه‌هاست، قدم می‌گذارد و با مدد و فیض‌رسانی دستی بالاتر و فیاضی بخشنده، منازل این عالم را طی می‌کند و پس از اندوختن سرمایه و فربهی تن راهی دیار بالاتر و پر زرق و برقتر می‌شود و وارد گلستان گیاهان و گلزار لاله‌ها می‌شود و به سیر در این جهان رنگارنگ می‌پردازد و مراتب آن را منزل به منزل سیر می‌کند و سرمایه‌ای تازه به دارایی قبلی‌اش می‌افزاید تا اینکه این دیار را با سلامتی و شادابی پشت سر می‌گذارد؛

سرحال و فرحتاک است هر چه اندوخته با خود دارد، دست فیض بخش نیز با وی همراه است و هیچ بخل نمی‌ورزد؛ با چنین حالی به عالم دیگری که عالم حیوان است قدم می‌گذارد عالمی وسیع و بسیار متمایز از عوالم قبلی، این عالم را نیز

طی می‌کند و صورتی دیگر به تن می‌کند؛ دیگر آن هیولای سیه‌روی نیست خیلی پیشرفت کرده است و مراحل گوناگونی را بصورت صعودی طی نموده است و حالا صورت جمیل حیوانیت را به تن دارد بدون اینکه کمالات قبلی‌اش را از دست بدهد؛ هنوز راه به پایان نرسیده عالمی دیگر در پیش دارد عالم آدمیت که خود دارای درجات و منازل فراوان است و هر مرتبه‌ای زنجیروار به مرتبه‌ای دیگر پیوند خورده است.

گذر از این مرتبه‌ها نسبت به منازل قبلی و عوالم پیشین، مشکل و دشوار است، برای گذر از منازل باید به سلاحی مجهز شود سلاحی که از علم و عمل ساخته شده است؛ همین کار را هم می‌کند و بتدریج و آرام آرام این عالم را پشت سر می‌گذارد و بجائی می‌رسد که صدرنشین مجلس می‌گردد، بسیار توانا شده است فیض مبارک دریافت کرده است و با غذای علم و عمل چنان تقویتش نموده که جملگی موجودات عوالم قبلی حسرتش را می‌خورند دیگر همان هیولا نیست خیلی ترقی نموده

است و جودش را نور فرا گرفته و به ماندن در این عالم تمایلی ندارد دوست دارد بار دیگر همین سفر را ادامه دهد، راهش را دنبال می‌کند و به افق و ملاءعلی می‌رسد در حالیکه خود عالم کبیر گردیده است، جمیع کمالات منازل گوناگون عوالم قبلی را با خود دارد و با همین کمالات به طی منازل می‌پردازد و تا به آنجا پیش می‌رود که عقل کلی می‌شود؛ اینجا دیگر چون عوالم و مراتب پیشین نیست. دگرگونی و حرکت به معنای مورد بحث را به این عالم راهی نیست پس باید سخن را به گونه دیگر ادامه داد و گفت آنچه این مسافر جاده ترقی به آن رسیده است اگر آن را غایتی دیگر و هدفی بالاتر نباشد همان مقصود اوست و گرنه یا تسلسل لازم می‌آید و یا به غایتی ثابت و هدف ذاتی که فوق او غایتی نیست می‌رسد، شق اول که تسلسل است باطل است پس شق دوم که همان وصول به غایت ذاتی و غایة‌الغایات است ثابت می‌گردد و هذا مطلوبنا.^۱

این جهان بینی، مولد مبارک حرکت جوهری است که براساس آن ماده (بنابه تقریری) با صورتی در صورتهای حرکت می‌کند و صورتهای بطور متوالی و اتصالی بر آن وارد می‌شود بدون اینکه صورت قبلی زایل و بر باد بشود. زیرا ماده بصورت لبس بعد از لبس این صورتهای را بخود می‌گیرد نه اینکه صورت قبلی را از دست بدهد و صورت بعدی را به تن کند.

نکته دیگر در مورد استدلال مذکور این است که نباید گمان شود این حرکت از هیولا تا عقل و این صورتهای گوناگون موجب تکثر می‌شود مثلاً مراتب و درجات مختلفی که بین نطفه تا عالم عقل وجود دارد سبب تکثر این مراتب و جدایی آنها از همدیگر می‌شود؛ زیرا موجود به طریق اتصالی، این درجات را طی می‌کند و «اتصال وحدانی مساوق است با وحدت شخصیه»^۲، به عبارت دیگر موجود یکی است ولی همین موجود اطوار و شئون مختلف دارد ولی این اطوار و «ابعاض با هم اتصال دارند و این اتصال و یکپارچگی کثرت آنها را به صورت وحدت در آورده است»^۳.

○ دقت و تدبیر در حقیقت جهان طبیعت این ستر را فاش می‌کند که هویت جهان مادی عین سیلان و طلب است.

۱ - همان، ج ۵، الجزء الثانی من السفر الثانی، المطلب الاول، الفن السادس، فصل (۱۷) صفحات ۳۴۲ تا ۳۴۹ و ایضاً حاج ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، باب اول، فصل اول، صص ۹ و ۱۰.
 ۲ - اسرار الحکم، ج ۱، باب پنجم، ص ۳۳۱.
 ۳ - الاسفار، ج ۵، المطلب الاول، الفن السادس، فصل (۷) ص ۳۵۰.

اثبات صور مفارقه از طریق نظام غائی حرکت

از طریق حرکت جوهری، صور مفارقه را نیز می‌توان اثبات کرد، صدرالمتهلین و حکیم سبزواری دو حکیم نامدار جهان اسلام در اثبات صور مفارقه از این روش نیز استفاده نموده‌اند.

ما بدون اینکه در صحت و سقم این استدلال داوری کنیم به نقل سخنان هر دو بزرگوار می‌پردازیم. صدرالمتهلین در این باره می‌نویسد:

«هر طبیعت حسی اعم از فلکی و عنصری را طبیعتی دیگر در عالم الهی است و آن طبایع همان مثل الهی و صور مفارقه است و اینها یک نوع صورتهایی هستند که در علم خداوند می‌باشند، گویا همان صوری هستند که افلاطون و پیروانش آنها را «مثل نوری» نامیدند این صور مفارقه، حقایق اصیلی هستند که نسبتشان به این صور

حسی نابود شونده، نسبت اصل به مثال و شیخ است و بلکه آنها اصول این سایه‌های موجود نو شونده‌اند زیرا آنها فاعل و غایت و به یک وجه صورت اینها می‌باشند زیرا آن اصول اعلون هستند.

آنها بالفعل صورتهای عقلیند ولی اینها هم‌آغوش باقوه و امکاتند و بحسب وجود کونشان رو به سوی آنها دارند و به آنها مشتاقند ... ولی بحسب وجود عقلیشان به آنها می‌پیوندند و هنگام

رسیدن‌بپایان و تمام شدن حرکت همچون اتحاد غایتمند با غایتش با آنها متحد می‌شوند»^۱.

حکیم سبزواری با وضوح و اختصار می‌نویسد: «این، استدلالی بر اثبات «مثل» از ناحیه محرک فاعلی است ولی ما از ناحیه محرک غائی نیز بر اثبات مثل استدلال داریم و آن اینکه: گفته می‌شود طبایع و نفوس را بطور مطلق غایاتی است و همه در پی استکمالند تا اینکه با استغناء و بی‌نیازی از این مواد، به عالم عقل پیوندند پس همانگونه که صورتهای مادی از هیولا بی‌نیاز می‌شوند و به صور مثالی ناب تحول می‌یابند به همین صورت نیز معانی و نفوس - که گفته شد هرکسی را نفسی است - به مثال نوری الهی که از جمله عقول متکافی و هم‌عرض می‌باشد، تحول می‌یابد و این حشر آنهاست»^۲. در واقع این نحوه استدلال، شبیه آن استدلالی است که

○ جهان طبیعت، به عنوان یک واحد واقعی، وجودش عین سیلان و نسا آرامی است لذا نیازمند به یک موجد وجود سیال می‌باشد نه محرک به معنای حرکت دهنده.

در اثبات مثل از طریق جنبه فاعلی حرکت اقامه گردید لکن در اینجا از راه حرکت و علت غایی آن به اثبات مثل پرداخته شده است و با استفاده از حرکت جوهری و استکمالی نفوس، پرده از چهره مثل نوری برداشته شده است ولی نکته‌ای که در اینجا باید متذکر شد این است که از شیوه بیان حکیم سبزواری چنین بر می‌آید که این نحوه استدلال، ابتکار خود ایشان است؛ لکن مطالب مذکور از صدرالمتهلین و آنچه به تفصیل در فصل مربوط به حشر خواهد آمد،^۳ بخوبی نشان می‌دهد که مرحوم آخوند به این مطلب توجه کامل داشته است بنابراین حق این است که ملاصدرا را مبتکر این استدلال از راه علت غایی حرکت بدانیم.

حدود کارایی برهان حرکت

از مطالب و بیانات گذشته معلوم گردید که به برکت حرکت جوهری، هم می‌توان به اثبات محرک و موجدی لایتغیر و عاری از ماده و مادیات رسید و هم می‌توان به غایه‌الغایات و منتهای اهداف، معرفت یافت و باز می‌توان به کشف و شناخت مثل نوری و صور مفارقه نایل شد. حال می‌خواهیم از توان و کارایی برهان حرکت سخن بگوییم و مرز درخشش این خورشید حقیقت‌نشان را مشخص کنیم.

البته این مرزشناسی، نه از قدر و رفعت این برهان می‌کاهد و نه از شأن و منزلت حرکت جوهری بلکه خدمت و کارکرد این درخت پرثمر گلستان فلسفه را می‌شناساند و دامنه تأثیر آن را روشن می‌کند. حال، می‌نشینیم و با تدبیر و دقت، حدود کارایی برهان حرکت را در بعد نظام فاعلی ارزیابی می‌کنیم.

قبلاً گفته شد که طبق حرکت جوهری، وجود جهان طبیعت با همه تنوع و پیچیدگی‌اش، عین وجود سیال و گذراست و این وجود سیال نیازمند موجدی مجرد است تا آن را وجودی ببخشد که عین حرکت باشد حال باید بگوییم که اثبات یک محرک (موجد) غیر مادی نهایت کار برهان حرکت است و «برهان حرکت هم در اثبات مبدأ جهان فقط موجود مجردی را ثابت می‌کند که بی آنکه

۱ - همان، ج ۵، الفن الخامس، فصل (۲)، فی أنّ کل متحرک سیؤل الی فناء، صص ۲۰۰ و ۲۰۱.

۲ - تعلیقات ملاهادی سبزواری، بر الشواهد الربوبیه، ص ۶۱۴.

۳ - در فصل مربوط به حشر، این مطلب به تفصیل توضیح داده می‌شود و کیفیت عود نفوس به مثل و حقیقت دیدگاه ملاصدرا در مورد غایات انواع جسمانی این عالم و شیوه وصول آنها به اهدافشان روشن می‌گردد و درست بهمین دلیل در توضیح استدلال مذکور به بیان اجمالی قناعت کردیم.

الاعتبار»^۱، «و من هاننا يتنظن العارف اللبيب بان غاية جميع المحركات من القوى العالية و السافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليها»^۲.
با این توضیحات و با این نتیجه گیری در آخر باید بگوییم که «برجستگی برهان حرکت نه میراث حکیم الهی یعنی ارسطو و دیگر همفکران پیشین او می باشد، بلکه محصول مجاهدت و ریاضتهای بزرگ حکیم متألّه مرحوم صدرالمتألهین و دیگر وارثان حکمت متعالیه او می باشد که جزء ذخائر فلسفه اسلامی بشمار می رود»^۳.

برهان حدوث متکلمین

برهانی که متکلمین اسلامی برای اثبات واجب تعالی اقامه کرده اند به برهان حدوث مشهور است ما در اینجا به تقریر این برهان می پردازیم و پس از آن بحث خود را در مورد یکی از مقدمات آن که به موضوع ما مربوط می شود دنبال کرده و از توضیحات اضافی در مورد مقدمه دیگر خودداری خواهیم کرد. صورت برهان به این صورت است که: عالم محدث است و هر محدثی محدثی دارد؛ پس عالم محدثی دارد.

«ابن میثم» در کتاب «قواعد المرام فی علم الکلام» برای اثبات صغری قیاس، چند برهان اقامه نموده است، برهان اول همان برهانی است که به موضوع ما مربوط می شود و آن به اینصورت است که «الاجسام لا تخلو عن

الحوادث المتناهية وكل ما يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث؛ فالأجسام كلها حادثه»^۴.

صدرالمتألهین دلیل متکلمین در اثبات مقدمه اول را چنین توضیح می دهد «متکلمین گفته اند، که اجسام خالی از حرکت و سکون - که هر دو حادث هستند - نیستند و هر آنچه خالی از حوادث نمی باشد، حادث است؛ پس جملگی اجسام حادثند»^۵.

فخر رازی مقدمه دوم را به این صورت توضیح

۱ - ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، مقاله دهم، بخش اول، دلیل یکم، ص ۲۸۳.

۲ - الأسفار، ج ۲، المرحلة الخامسة، فصل (۲۴)، ص ۲۷۰.

۳ - همان، صص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۴ - ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، مقاله هفتم، ص ۱۸۱.

۵ - ابن میثم البحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: السيد احمد الحسینی باهتمام السيد محمود المرعشی الطبعة الثانية، مطبعة الصدر، ۱۴۰۶، الرکن الثاني، البحث الاول ص ۵۷.

۶ - الأسفار، ج ۶، الموقف الاول، الفصل (۴)، ص ۲۷.

خود حرکتی داشته باشد جهان را به حرکت در می آورد نه وجود ذات واجب ازلی را.^۱

به نظر می رسد اگر بخواهیم از این مرحله (رسیدن به یک محرک «موجد» غیر متحرک و غیر مادّی) به بعد، برهان را ادامه دهیم و به اثبات واجب الوجود نایل آییم بهترین و دقیقترین روش آن است که از مکتب خود ملاصدرا، اصل یا اصولی را کمک بگیریم نه اینکه از امکان و وجوب که خود مرحوم آخوند در اثبات واجب الوجود از آن عدول کرد، مدد بگیریم. بنابراین برهان را طبق مبانی فلسفه صدرالمتألهین چنین ادامه می دهیم:

آن موجود مجرد وجود بخش یا هیچگونه تعلق به غیر ندارد یا اینکه تعلق به غیر دارد، در صورت اول مطلوب ثابت می شود و در صورت دوم دفعاً للدور و التسلسل باید به وجود قائم بذاته که هیچگونه تعلق به غیر ندارد منتهی شود.

در بعد نظام غائی برهان حرکت نیز می توان از این روش استفاده کرد زیرا در این نحوه استدلال نیز تنها یک

○ حرکت در جوهر که از جمله ابتکارات مدلل حکیم صدرالمتألهین می باشد؛ خود طریق مستقل فلسفی ای در اثبات مبدأ نخستین برای موجودات مادّی سراسر در بی قراری، می باشد.

غایت عاری از تغییر و دگرگونی اثبات می شود، حال برای اینکه به اثبات غایه الغایات نایل شویم باید از بیرون برهان حرکت مدد بگیریم و بگوییم اگر آن غایت ثابت و مجرد، غایتی فوق خود ندارد و مطلوب و گرنه دفعاً للدور و التسلسل باید به غایت و منتهای غایات منتهی شود.

در باب اثبات مثل از طریق برهان حرکت چه در بعد نظام فاعلی و چه در بعد نظام غائی نیز برای اثبات علّة العلل و غایة الغایات باید از بیرون برهان حرکت یاری جست. بهترین مکتب برای درس گرفتن در این باب نیز مبانی خود صدرالمتألهین است.

پس باید بگوییم که تمام راهها در برهان حرکت طبق مبانی صدرالمتألهین به یک مبداء ختم می شود که همان «خیر اقصی» و غایت غایتها و علّت علتهاست و علّة العلل و غایة الغایات یکی است. ایشان با زبان شیرین خود یکی بودن علّت فاعلی و علّت غائی را چنین تبیین می کنند: «انک لو نظرت حق النظر الى العلة الفاعلية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً انما التغاير بحسب

می‌دهد» و اما مقدمه دوم دلیلش این است که محدث ممکن است و هر ممکنی دارای مؤثر است، اما دلیل اینکه محدث ممکن است، آن است که محدث آن چیزی است که معدوم بوده و بعداً موجود گردیده است و هر آنچه شأنش این باشد ماهیتش قابل عدم و وجود خواهد بود و معنای ممکن نیز جز این نیست و اما اینکه ممکن بناچار دارای مؤثری است داستانش قبلاً گذشت...^۱

برخی از بزرگان می‌گویند که متکلمین متأخر این حکم را که «هر محدثی را بناچار محدثی است»، بدیهی و بسی‌نیاز از استدلال مذکور می‌دانند.^۲ ولی بعضی از متکلمین چون ابن میثم البحرانی بشدت از استدلال فوق دفاع می‌کنند و اظهار می‌دارند، متکلمانی که گمان می‌کنند مقدمه دوم بدیهی است و نیازی به توسل به جنبه امکان محدث در اثبات نیازمندی آن به محدث نیست، درست تأمل نکرده‌اند و بر این گمان بوده‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علت و مؤثر همان حدوث است و حال آنکه ثابت گردیده است که مناط حاجت معلول به علت، امکان است.^۳

حدّ وسط قیاس مذکور «لاتخلوعن الحوادث» و به عبارت مختصرتر «تغییر»، می‌باشد و هر قیاسی به مقدار حد وسط خود نتیجه می‌دهد؛ حال اگر کسی بر این باور باشد که منظورش از تغیر، دگرگونی در أعراض است قیاس مذکور شکل دیگری بخود خواهد گرفت و نتیجه، صورت تازه‌ای پیدا خواهد کرد و چون متکلمین تنها به حرکت و دگرگونی در برخی أعراض معتقدند لذا نمی‌توانند از قیاس مذکور نتیجه «عالم حادث است» را بگیرند زیرا هیچ مجوز منطقی برای چنین استدلال و نتیجه‌گیری ندارند در واقع برهان مذکور بنابه مبنای فکری آنها در مورد حرکت، این صورت را دارد که «جهان در عوارض خود متغیر است و هر چه در عوارض خود متغیر باشد در عوارض خود حادث است؛ پس جهان در محدوده عوارض و اوصاف خود حادث است نه در جوهر ذات خویش».^۴

روشن است که اگر این نتیجه را مقدمه قیاس دیگر قرار دهیم و بگوییم که «جهان در عوارض خود حادث است و هر حادثی محدثی دارد»، نتیجه این خواهد بود که

○ جهان طبیعت بر خلاف توهم عده‌ای، نیازش همیشگی و جاودانه است و وجودش با طلای فقر و حاجت آمیخته و فضل و تجلی حق تعالی نیز بطور مداوم افاضه می‌شود.

جهان در عوارض خود محدثی دارد؛ به عبارت دیگر عوارض جهان محدثی دارد. این نتیجه‌ای است که با توجه به دیدگاه متکلمین در مورد حدّ وسط قیاس اول (که در واقع برهان اثبات صغرای متکلمین در برهان حدوث می‌باشد) بدست آمده است.

حال اگر تنها ما باشیم و دلیل متکلمان، هرگز نمی‌توان پاسخ کسانی را داد که به ازلیت ماده معتقدند زیرا طبق استدلال متکلمین تنها می‌توان این ادعا را کرد که جهان در ظاهر و خنده خود حادث است و لذا در این جنبه نیازمند

در باب نتیجه قیاس مذکور نیز دو نظر وجود دارد، برخی متکلمین می‌گویند که پس از آنکه نتیجه گرفتیم «عالم بناچار محدثی دارد»، باید بگوییم که اگر آن محدث قدیم است فهو المطلوب وگرنه دعفاً للدور و التسلسل باید به محدث قدیم که همان باری (جلّ ذکوه) می‌باشد ختم شود.^۴ ولی برخیها معتقدند که نیازی به ابتناء این برهان در اثبات محدثی قدیم به ابطال دور و تسلسل نمی‌باشد زیرا «متکلمین وقتی می‌گویند عالم، منظور آنها کلّ موجود سوی‌الله تعالی می‌باشد»^۵؛ حال وقتی اثبات نمودند که عالم حادث است لذا نیازمند به محدثی است؛ خود به خود ثابت می‌شود که آن محدث قدیم و غیر جسم و جسمانی است و آن همان وجود واجب تعالی بر طریقه ایشان است.

۱ - المحصل، الرکن الثالث فی الالهیات و...، القسم الاول، ص ۲۱۳.
 ۲ - همان، تعلیقه خواجه نصیرالدین الطوسی، ص ۲۱۳.
 ۳ - قواعدالمرام، القاعده الرابعه، الرکن الاول، صص ۶۷ و ۶۸.
 ۴ - علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد الثالث فی اثبات الصانع ... ص ۲۸۰.
 ۵ - الامام فخرالرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، المسئلة الاولى، ص ۳.
 ۶ - ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، مقاله هفتم، فصل ششم، ص ۲۰۳.

ارزیابی برهان حدوث متکلمین

گفته شد که متکلمین برای اثبات این مدعا که «عالم حادث (محدث) است» از این استدلال استفاده کردند که: «الأجسام لاتخلو عن الحوادث (الحركة و السكون) و کلّ ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فالأجسام کلّها حادثه».

محدیثی است.^۱ البته باید توجه کرد که متکلمین هرگز در پی این نبودند که تنها حادث بودن عوارض جهان را اثبات کنند و عالم را از این جنبه نیازمند به خالق بدانند ولی ناخواسته و ندانسته به چنین نتیجه نامیمون که حقیقتش را با لباس تزویر مستور نموده است، رسیده‌اند؛ در واقع، متکلمین در پی اثبات نیازمندی جهان به محدث بودند و می‌خواستند با توسل به دگرگونی موجود در جهان طبیعت حادث بودن آن را نتیجه بگیرند تا از آن طریق به هدف خودشان که همان اثبات محدثی قدیم (خداوند) است، دست یابند و بخاطر همین هم قیاسی را تشکیل دادند و نتیجه‌ای را گرفتند ولی منطقی با دید تیزبین خود پرده از چهره حقیقت برداشت و مغالطه خفته در نهاد آن را فاش نمود و نتیجه واقعی قیاس مذکور را با توجه به دیدگاه فکری متکلمین در مورد تغیر و حرکت، به آفتاب افکند.

علامه طباطبائی در باب غیر تام بودن حجّت اهل کلام می‌نویسد: «والحجّة غیر تامّة فإنّ المقدمّة القائلة «انّ ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث» لا یبینه و لا مبیّنه و تغیر أعراض الجوهر عندهم غیر ملازم لتغیر الجوهر الّذی هو موضوعها».^۲

بنابراین اهل کلام هیچ مجوّز منطقی برای استنتاج حادث بودن عالم از حادث بودن و تغیر برخی از اعراض آن ندارند.

این دلیل علاوه بر ایراد مذکور یک اشکال دیگر نیز دارد و آن اینکه اگر فرض کنیم جهان حادث است و باز اگر بپذیریم که همان حادث جهان ملاک حاجت آن به محدث است، ولی با قبول اینها باید بپذیریم که همینکه جهان حادث شد و از کتم عدم بیرون آمد دیگر نیازی به مبدأ فاعلی ندارد. زیرا دیگر حدوثی ندارد تا به سبب آن نیازمند علّت باشد بلکه فقط در دگرگونی اعراض و گونه‌گون شدن صفات ظاهری محتاج به مبدأ هستی خواهد بود.

این نتیجه نامیمونی است که بر این دلیل متکلمین مترتب است و عجیب اینکه اغلب آنها به چنین عقیده‌ای نیز قائل بوده‌اند.^۳ هر چند خرد ورزی فیلسوف مشائی (شیخ‌الرئیس) و بصیرت صدرالمتألّهین شیرازی رسوائی این قول را فاش نموده است.

تکمیل برهان حدوث متکلمین

از طریق حرکت جوهری

در مبحث حرکت جوهری گفته شد که جهان طبیعت سراسر حرکت و سیلان است و اینطور نیست که متحرّک و حرکت هر کدام امری جداگانه باشد بلکه آنچه در خارج

است فقط وجود بی‌قرار و ذاتی ناآرام است و این دو فقط در تحلیل ذهنی از یکدیگر جدا هستند.^۴

حال در اینجا صدرالمتألّهین حدوث را به سیلان و تجدد ذاتی تفسیر می‌کند و می‌گوید که جهان طبیعت، عین سیلان و حدوث است و هر «آن»، جامه تازه‌ای را به تن می‌کند و لذا نیاز به حدوث آفرین و سیلان بخشی دارد و به تعبیر دقیقتر وجودش که همان سیلان و حدوث است، عین نیاز و فقر و وابستگی است و حاجت و درماندگی، متن عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد: پس عالم طبیعت سراسر سیلان است و سیلان، حدوث است و حادث در حدوثش نیاز به محدث دارد پس جهان طبیعت عین نیاز به واجب الوجود می‌باشد.^۵

عبارت خود این حکیم الهی و خورشید آسمان معرفت، وجه جمیل حقیقت را چنین به مشتاقان حکمت توصیف می‌کند «و این نیز مسلکی نیکوست؛ زیرا ما روشن کردیم که نو شدن حرکتها به تجدد نهاد متحرّکها برمی‌گردد و گفتیم که حامل قوه حدوث باید وجودش مبهم باشد و صورتهای جوهری‌اش نوشونده، و اعراض (نیز) در تجدد و ثباتشان، تابع جوهرند پس عالم جسمانی با جملگی متعلقاتش هر «آن» زوال‌پذیر و نابود شونده است و لذا نیازمند به غیر خود می‌باشد، و این بعینه به طریق مذکور (برهان حرکت) برمی‌گردد و با این توضیح آن منع مشهور دفع می‌شود؛ آن منعی که متوجه کلیت کبرای دلیل متکلمین بود و مقدمه کلی «هر آنچه خالی از حوادث نیست، حادث است» را قبول نداشت.^۶

پس «اگر این حجّت براساس حرکت جوهری بنا شود مقدمه تمام و کامل می‌شود و استدلال نتیجه می‌دهد».^۷ با این توضیحات کاملاً روشن می‌شود که جهان طبیعت برخلاف توهم عده‌ای، نیازش همیشگی و جاودانه است و وجودش با طلای فقر و حاجت آمیخته و فضل و تجلّی حق تعالی نیز بطور مداوم افاضه می‌شود. از این طرف، تجدد و سیلان و انقضاست و از آن طرف تجلّی و افاضه و بخشندگی است زیرا «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن ۲۹) و لیست شئونه الا افعاله و تجلیات اسمائه».^۸

۱ - همان.

۲ - العلامه محمد حسین الطباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثاني، ص ۲۷۰.

۳ - الإشارات والتنبیّات، ج ۳، النمط الخامس، صص ۶۸ و ۶۹.

۴ - الاسفار، ج ۳، المرحلة الرابعة، فصل (۳۹)، ص ۱۸۰ و ایضاً همان مدرک، فصل (۲۲)، تعلیقه علامه طباطبائی، ص ۶۹.

۵ - شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، الفصل الرابع، ص ۳۴۴.

۶ - همان، ج ۶، الجزء الأوّل من السفر الثالث، الفصل (۴)، ص ۴۷.

۷ - نهاية الحکمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثاني، ص ۲۷۰.

۸ - الاسفار، ج ۷، الجزء الثاني من السفر الثالث، المرقف العاشر، ص ۲۸۴.