

# «حرکت جوهری»

## و نتایج فلسفی آن

دکتر رضا اکبریان

جوهری را روشن کنیم و اندیشه نوینی را که ملاًصدرا مطرح کرده و موجب ایجاد تحوّل در آن گشته است، مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

### جایگاه نظریه حرکت جوهری

#### در نظام هستی‌شناسی صدرالمتألهین

حکیمان تا قبل از طلوع نظریه حرکت جوهری، عموماً بر این مطلب متفق بودند که حرکت و تحوّل در جوهر یک شیء، امری نامعقول و امکان‌ناپذیر است. سخنان عارفان و متکلمان اسلامی را که قائل به آفرینش مستمر بوده‌اند می‌توان تا حدی قابل انطباق بر این نظریه دانست<sup>۱</sup> اما کسی که این مسئله را صریحاً عنوان کرد و شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد، فیلسوف عظیم الشان جهان اسلام - صدرالمتألهین شیرازی - است. او که حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر

حرکت جوهری یکی از مهمترین مباحث فلسفی در تاریخ فرهنگ و فلسفه اسلامی است که بنام صدرالمتألهین شیرازی معروف و مشهور شده است. ملاًصدرا در پرتو این نظریه، تفسیر فلسفی نوینی از حرکت ارائه می‌دهد که اساساً با تبیین فلسفی ارسطو و ابن‌سینا متفاوت است. سخنان وی در دفاع از حرکت در جوهر و اثبات ناآرامی و بی‌ثباتی نهادی در بنیان همه کائنات مادی آنچنان عمیق و قابل توجه است که هنوز هم جای پژوهش و ژرف‌اندیشی در زوایای مختلف آن وجود دارد. باید اذعان نمود که این نظریه و تأثیر عمیق و پر دامنه آن بر تفکر فلسفی مسلمین بهیچ روی کمتر از اهمیت نسبت عام انیشتن در فیزیک و یا فلسفه پویش و ایتهد در قلمرو فلسفه نیست.

این اصل، بنیاد جهان بینی ملاًصدرا را تشکیل می‌دهد. در پرتو این اصل است که وی تبیین فلسفی نوینی از مسائل دقیق طبیعی و مابعدالطبیعی از جمله حدوث زمانی عالم، رابطه میان ثابت و متغیر، خلق عالم، آفرینش مستمر، ارتباط نفس و بدن، معاد جسمانی و مسائل گوناگون مربوط به معاد را ارائه می‌دهد و داستان حرکت و تحوّل و همه جایی و همگانی بودن آنرا همراه با توابع و نتایج فلسفی اش در معنایی عمیق و وسیع و از دیدی بسیار قوی و مؤثر مورد تحلیل و تبیین قرار می‌دهد.

این اصل را باید بعنوان یک نظریه جامع و وحدت بخش که یکجا از مبدأ و معاد حکایت می‌کند، بمنزله یکی از ویژگیهای اساسی و ممتاز نظریه پردازی ملاًصدرا بشمار آورد.

ما در این نوشتار برآنیم تا ضمن تبیین این اصل و معرفی نتایج آن و مشخص نمودن نقش هریک از آنها در گشودن بایی تازه در حوزه فلسفه، سیر تطوّر فکر حرکت

۱ - در طول تاریخ تفکر اسلامی، مفهوم «آفرینش مستمر» از سوی متفکران اسلامی به شیوه‌های مختلفی تبیین شده است. اشاعره بر اساس قاعده «العرض لا یبقی زمانین» صور موجودات را با وجود بقا و ثبات جوهرشان در تبدل و تغییری مستمر می‌دانند و عرفا به «تجدد امثال» قائل شده، در سراسر عالم امکان اعم از جواهر و اعراض تجدد و تبدل را پذیرفته‌اند و ملاًصدرا و پیروان او حرکت جوهری را مطرح کرده و بر اساس آن، عالم را بجوهره و اعراضه در حال تغیر و تبدل می‌دانند. حرکت جوهری ملاًصدرا بیشتر با تجدد امثال عرفا سازگاری دارد، با این تفاوت که عرفا به «لبس بعد از خلع» معتقدند و ملاًصدرا به «لبس بعد لبس». رک: صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، چاپ چهارم، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ. ۱۹۹۰م، صص ۱۱۲ و ۱۱۳؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۷؛ محی الدین ابن عربی، شرح فصوص الحکم، فص شعبی، «و ما احسن ما قال الله فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحده»؛ تفتازانی، سعدالدین مسعود ابن عمر، شرح مقاصد، ج ۱، مصر، ۱۳۰۵ هـ، صص ۱۸۱ و ۳۱۹؛ ایچی، شرح مواقف، ج ۵، ص ۳۷ و ۳۸؛ اشعری، ابوالحسن، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، قاهره، ۱۳۸۹ هـ. ۱۹۶۱ م، ص ۷۱۰؛ فخررازی، المحصل، ص ۶۶.

لحظه نمی‌داند، در نظام فلسفی خود به این نتیجه می‌رسد که نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و نوآفرینی است.

ابن سینا در کتاب شفاء<sup>۲</sup> به استناد شبهه عدم بقاء موضوع با صراحت غیر قابل تأویلی به نفی حرکت جوهری پرداخته، آن را ناممکن می‌داند. وی هر چند بعنوان یک فیلسوف متأله مایل است که بقا و پایداری جهان را در هر آن و هر لحظه، وابسته به آفرینش و اراده ذات باری بداند، اما چون گرفتار شبهه فوق است، صریحاً به انکار حرکت در جوهر می‌پردازد. از نظر وی چیزی که موهم حرکت ممتد جوهری است، در واقع فاقد امتداد،

بلکه امری منقطع و پیر از فواصل است که در تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت قرار دارد.

او در مورد پیوند علل اربعه و درست در مورد همان مثال ارسطویی درباره وجود آمدن فرد انسان و تطوّر حالات او می‌گوید:

«کذلک يستحيل ويتغير الى ان يشتمد فينفضل، لكن ظاهر الحال توهم ان هذا سلوک واحد من صورة جوهرية الى صورة جوهرية اخرى و يظن لذلك ان في الجوهر الحركة و ليس كذلك بل هناك حركات و سکونات كثيرة»<sup>۳</sup>.

نکته اساسی و مهم در سخن ابن سینا دقیقاً در همین سکونات نهفته است. سکونات را ابن سینا بعنوان آنات غیر ممتد زمانی چون فاصله‌هایی می‌داند که در آن فاصله‌ها، واهب‌الصور صورجوهری را با فراهم شدن مقدمات اعطاء می‌کند. از نظر او، خلقت انسان به اینصورت نیست که صورتهای مختلف نطفه، علقه، مضغه، و غیره بصورت یک حرکت ممتد و مداوم در خارج تحقق پیدا کند، بلکه به اینصورت است که حركات كمی و کیفی خاصی، ماده را برای قبول صورت، مستعد می‌سازد و در لحظه‌ای که قابلیت قبول به نقطه کمال خود می‌رسد، واهب‌الصور آنرا افزایه می‌کند. پس حرکت در جوهر نیست، چون صور جوهری، محصول حرکت نبوده بلکه مخلوق اراده خالق خارج از سیر درونی طبیعت می‌باشد.

درست در همین جاست که فلسفه ابن‌سینا و اساساً تفکر فلسفی مسلمین از فلسفه ارسطو جدا می‌شود.

ابن‌سینا فاعلیت خدا را از نوع فاعلیت ایجاد می‌داند. او در شفا سعی دارد تا تبیینی فلسفی از تمایز میان فاعل طبیعی و الهی ارائه دهد. از نظر او فاعل طبیعی (چنانکه در جهان بینی ارسطو ذکر شده است) مبدأ تحریک و فاعل الهی (آنگونه که در فلسفه اسلامی در کنار فاعل طبیعی مورد توجه قرار گرفته است) مبدأ وجود است.

«و ذلك لأن الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده مثل الباری للعالم و اما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد انحاء التحريكات، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة»<sup>۴</sup>.

بدیهی است که چنین فاعلی بمعنی مبدأ وجود و بمعنی خالق و معطی وجود نه در قالب فکر یونانی می‌گنجد و نه عقیده ارسطو است.

ارسطو این بحث را در جایی که رابطه و نسبت عالم متغیر و محسوس را با فعلیت محض مورد بحث قرار داده است، آورده و فعلیت محض را علت غایی موجودات دانسته است.<sup>۵</sup> از نظر او فعل محض، علت فاعلی عالم نیست.

اساساً برخلاف عقیده و اندیشه اسلامی، فکر و فلسفه ارسطو بر این

پایه استوار است که چیزی از عدم وجود نیامده، هستی فقط از هستی پدید می‌آید.<sup>۶</sup> بهمین دلیل، برای فلسفه ارسطویی چگونگی وجود آمدن موجودات از عدم، مسئله فلسفی نبوده، مسئله و معضل فلسفی او را چگونگی آمدن هستی از هستی تشکیل می‌داده است و برای حل همین مسئله و معضل است که ارسطو اصل حرکت را بعنوان یک اصل اساسی در فلسفه خود مطرح

○ چون حرکت از «عوارض تحلیلی» وجود است، حیثیت حرکت از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد، بلکه آنچه در خارج است فقط وجود بیقرار و ذاتی ناآرام است و ایندو فقط در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند.

۲ - ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، ایران، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۱۲۴ و ۱۲۳؛ همان، طبيعيات، ج ۱، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۴۳.

۳ - همان، الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي، پیشین، مقاله دوم، فصل سوم، ص ۱۰۱.

۴ - ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، پیشین، الالهيات، ص ۲۵۷.

۵ - ارسطو، مابعدالطبیعة، ۱۲، ۸، الف ۱۰۷۴.

۶ - حرکت از نظر ارسطو چیزی جز تبدل تدریجی هستی بالقوه به هستی بالفعل نیست. وی حرکت را نه تبدل معدوم به موجود می‌داند و نه تبدل موجود بالفعل به موجود بالفعل دیگر.

کرده است.

ارسطو در این چارچوب فکری است که سلسله حرکات و محرکات را به محرک نامتحرک منتهی می‌کند و آن را بعنوان موجودی که فاقد هر نوع حرکت و تغییری بوده و صرف کمال و کمال محض است، تئوس، یعنی خدا می‌نامد؛ خدایی که چون کمال محض است باید فاقد هرگونه حرکت و تغییری در ذات خود باشد؛ چون حرکت و تغییر برای وصول به کمال بالاتر و رفع نقص وجود در هستی محدود می‌باشد.<sup>۷</sup>

لازمه منطقی چنین سخنی این نیست که از نظر ارسطو، خدا صرف وجود و وجوب محض است. او در فلسفه خود نسبت میان علت نخستین را با وجود مورد بحث قرار نمی‌دهد. اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که خدا عین وجود است، امکان نداشت که بتوان او را در

است و چگونه در فلسفه ملاًصدرا با تفاوتی ژرف و بنیادین در سیر تطوّر فکر فلسفی مواجه می‌شویم. دنیای اسلام نمی‌توانست و نمی‌تواند طرز تفکر ارسطویی را پذیرفته، علت فاعلی را در طبیعت اشیاء و بدون اعمال نفوذ یک نیروی ماوراء طبیعت بداند. بلکه برای اسلام و فلاسفه آن، در تمام مراحل، مسئله خلق مطرح است که بر اساس آن تمام موجودات عالم امکان، چه محسوس و چه غیر محسوس، مخلوق حق‌اند.

بنابراین برای پذیرفته شدن فلسفه ارسطویی در جهان اسلام، ناگزیر می‌بایست علاوه بر مابعدالطبیعه، بخشی از طبیعیات نیز حالت دیگری بخود می‌گرفت. چنین تحوّل‌ی را که مستقیماً تصرّف در حرکت ارسطویی است، در اندیشه ابن سینا با صراحت و با تأکید فراوان می‌توان یافت. از نظر ابن سینا حرکت تنها به معنای امکان انحاء

اینکه هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش به نفی خود گرایش دارد، دقیقاً همان معنایی است که بطور متعارف از مفهوم سیلان و تجلّد ادراک می‌شود. اینجاست که برحسب نظریه حرکت جوهری می‌گوییم هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه مقروض غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود.

وجود در موجوداتی که پیوسته پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند، نیست؛ بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در خود موجوداتی است که قبول صیوروت می‌کنند. او با وارد کردن امتیاز وجود و ماهیت و امکان ذاتی در نظام فلسفی خود اثبات می‌کند که تمام موجودات امکانی از آن نظر که وجود آنها از غیر است، مخلوق‌اند. این امکان ذاتی باعث می‌شود که عالم، چه محسوس و چه نامحسوس از نظر ارتباط با مابعدالطبیعه، جلوه جدیدی بیابد که اهمیت بسیار دارد و موقعی به اهمیت آن پی می‌بریم که مسئله فاعلیت وجودی حق را مطرح کنیم.

به این ترتیب در اثر تلاقی دو اندیشه از بنیان متفاوت یونانی و اسلامی و مزج آندو و با حفظ غلبه اصول فکر اسلامی بر یونانی، محور اصلی فیزیک و متافیزیک ارسطویی ساقط شد و اندیشه نوینی بر اساس فکر یونانی و اسلامی جایگزین آن گردید، این اندیشه با آنکه دقیق و قابل تحسین بود، فیلسوفان را با مشکلی مواجه کرد که

غفلت از قبول خلقت معذور داشت. از نظر او هم خدا و هم جهان و هم حرکت، ازلی بوده و خدایتعالی، جهان را بوجود نیاورده و منشأ و موجد عالم نیست. چنین خدایی با خدای اسلامی بسیار متفاوت است. از اینرو تغییر خدای ارسطویی به خدای اسلامی را می‌توان یکی از بزرگترین حوادث دانست که در تاریخ تطوّر فکر فلسفی رخ داده و به تبع آن مسیر فلسفه ارسطویی در سنت اسلامی و سپس در سنت مسیحی و غربی تغییر یافته است.

در کنار این دگرگونی اساسی و جوهری، دگرگونیهای دیگری از جمله دگرگونی در اندیشه حرکت ارسطویی توسط ابن سینا و همچنین تحوّل مجدد آن در چارچوب اندیشه ملاًصدرا بیچشم می‌خورد. بعد از مسئله ارتباط خدا و جهان هیچ مسئله‌ای برای فلاسفه اسلامی مهمتر از این مسئله نبوده است. این مسئله یکی از مواردی است که آشکارا نشان می‌دهد که چگونه در فلسفه ابن سینا فکر فلسفی در جهان اسلام از فکر فلسفی در یونان از حیث تعمق در مباحث مشترک این دو فلسفه پرمایه‌تر شده

۷ - همان، لاند و بعد.

برای رفع آن ناگزیر بودند به حرکت جوهری «وجودی» روی آورند که ملاًصدرا آنرا پذیرفته و بصورت اساس نوینی برای جهان‌شناسی فلسفی خود عرضه کرده بود.

در فلسفه ملاًصدرا، حرکت طبیعی ارسطویی و تغییر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر که ابن‌سینا آن را همراه با تغییر تدریجی پذیرفته و از آن به کون و فساد تعبیر کرده است، جای خود را به حرکت جوهری «وجودی» می‌دهند که از منبع فیض لایزال الهی که دائم الفیض و دائم الفضل است، نشأت می‌گیرد، البته با توجه به این نکته که منبع فیض، ایجاد حرکت نمی‌کند، بلکه موجد صور دائمی بهم پیوسته‌ای است که نفس حرکت ثمره آن است.

صدرالمتألهین بالصراحة اظهار می‌دارد که تحریک در حرکت جوهری این نیست که محرک به چیزی حرکت دهد «یجعل وجود الشيء متحرکاً»، بلکه تحریک همان ایجاد و آفرینش است که محرک در آن موجد چیزی است که ذاتی‌اش سیلان و تصرّم است «یجعل وجود الشيء». در واقع طبق حرکت جوهری حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال می‌باشد و سیلانیت و گذرابودن حرکت، لازم وجود متحرک است.

«وکلّ ما یكون من لوازم وجود الشيء الخارجی فلم یتخلل الجعل بینه و بین اللزوم بحسب نحو وجوده الخارجی فیکون وجود الحركة من العوارض التحلیلیة لوجود فاعلها القریب»<sup>۸</sup>

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 متحرک قطع نظر از حرکت هویتی ندارد. اینطور نیست که حرکت در مرحله بعد از تحقق به آن ملحق شود، بلکه از حاق ذات آن (یعنی از حاق وجودش) انتزاع می‌شود،

هر بدن روحی دارد که  
صد درصد از آن اوست و در  
زمینه خود او وجود یافته و  
دنباله حرکت مادی آن بدن  
است. بر این اساس هیچگاه  
نباید پنداشت که هر شخصی  
روحی دارد که از ابتدا تا  
انتهای عمر همراه اوست.

بطوریکه نحوه وجود، نحوه سیلانی است. لذا نیازمند علتی جداگانه نمی‌باشد، بلکه جعل وجود متحرک، جعل حرکت هم هست.

این سخن و این اندیشه است که دیگر نه از لحاظ محتوا و نه از لحاظ ارتباط علل اربعة با یکدیگر، با اندیشه ارسطو نمی‌تواند سازگار باشد. تمام حرکتی را که ارسطو در نفس طبیعت و از طبیعت می‌داند، ملاًصدرا در محور وجود مطرح می‌کند و بقدرت خلاقه الهی برمی‌گرداند.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که ملاًصدرا چگونه بر اساس نظریه‌اش در باب حرکت جوهری تبیینی کاملاً متفاوت با سخن ارسطو در باب فاعل حرکت طبیعی ارائه می‌دهد. از نظر او فلسفه طبیعی ارسطویی تا هرکجا که پیش رود و برای تفسیر تحوّل و حرکت بیاناتی داشته باشد، باز هم از نظر فلسفی جای این سؤال هست که موجد؛ یعنی بوجود آورنده چیزی که دارای حرکت طبیعی ذاتی است، چیست و چرا و چگونه چنین موجودی از سیلان بهره‌مند است؟ فلسفه طبیعی از این جستجو می‌کند که ساختمان فلان شیء چیست؟ بسط است یا مرکب و شرایط تحوّل و تبدیلیش به شیء دیگر کدام است، اما از اینکه حرکت چیست و هستی چیزی چگونه باید باشد تا حرکت‌پذیر باشد و... سخنی نمی‌گوید، این شأن و حق فلسفه مابعدالطبیعه است که نقیاً و اثباتاً در اینباره سخن بگوید.

حال با توجه به این مطلب است که فلسفه ملاًصدرا تفاوتی ژرف با فلسفه ارسطو پیدا می‌کند چراکه ارسطو بحث خود را در باب حرکت، در طبیعیات آورده است و از طریق آن بتمایز مابعدالطبیعی میان اثبات محسوسه و غیر محسوسه منتهی می‌شود. در واقع، هدف اصلی ارسطو در فلسفه‌اش تبیین طبیعت، یعنی از (کجایی) و (چرایی) جهان مشهود و ملموس است که انسان در آن زندگی می‌کند و بطور مداوم با آن سروکار دارد. همین هدف اصلی است که بنوبه خود نیز ماهیت متافیزیک وی را مشخص می‌کند. یعنی اگر لزوم تکمیل نظام طبیعیات وی، آنطور که او عالم طبیعت را دیده، نمی‌بود برای او نه علم مابعدالطبیعه ضرورت داشت و نه این علم در نظام فکری او معنا و محتوایی پیدا می‌کرد. بنابراین متافیزیک ارسطو، امر غیر وابسته به فیزیک و به جهان طبیعت؛ یعنی بدور از واقعیات محسوس و ملموس نیست.

ملاًصدرا بر خلاف ارسطو و ابن‌سینا<sup>۹</sup> بحث حرکت را

۸ - همان، الجزء الثالث من السفر الاول، ج ۳، فصل ۱۹، فی

حکمة مشرقية، ص ۶۱.

۹ - ابن‌سینا، ابوعلی، الشفاء، الطبیعیات، فصل اول از مقالة

بحثی مربوط به متافیزیک می‌داند و آن را در ذیل یکی از مسائل تقسیمی فلسفه خود تحت عنوان تقسیم وجود به ثابت و سیال مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او در اسفار تعبیر دقیقی دارد که نشانگر طرح بحث حرکت در فلسفه اولی است. وی می‌گوید:

حرکت (تجدد الامر) است نه (الامر المتجدد) و ادامه می‌دهد که ثابت بودن حرکت برای فرد متجدد سیال، همانند عروض عرض برای موضوع نیست، بلکه از (عوارض تحلیلی) است که نسبتش با موضوع نسبت فصل به جنس است.<sup>۱۰</sup>

و حکیم سبزواری هم در حاشیه بر اسفار دارد که:

«الآن الحركة الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مبادیه لان وجود الطبيعة سیال و هی فصل الجسم مقدّم علیه فهذا تخصص بنفس الطبيعة لا بعدها»<sup>۱۱</sup>

از سخنان فوق چنین نتیجه گرفته می‌شود که از نظر ملاًصدرا و پیروان او حرکت و شدن در مقابل بودن بمعنای هستی نیست، بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است و در نتیجه بودن بر دوگونه است: بودن ثابت و بدون بعد زمانی که قابل اندازه‌گیری با معیارهای زمانی نمی‌باشد و از اینرو دستخوش تحوّل و دگرگونی واقع نمی‌شود، و دیگری بودن سیال و دارای بعد زمانی که در امتداد زمان گسترش می‌یابد و بودنش عین دگرگون شدنش می‌باشد. چنین وجودی بحسب براهین عقلی یا ذاتاً مادی است و یا متعلق و متحد با ماده است، چنانکه روح انسان مادام که نوعی تعلق و اتحاد با بدن دارد دارای خاصیت حرکت و دگرگونی می‌باشد.

ملّاصدرا اساساً حرکت را در خارج بوسیله برهان عقلی و نفی استدلالهای پارمیندس و زنون اثبات می‌کند و نه بوسیله ادراکات حسی. از نظر او حرکت یک معقول ثانی فلسفی است نه مفهومی ماهوی و بحث پیرامون آن یک بحث صددرصد فلسفی و متافیزیکی است نه بحثی در قلمرو علوم تجربی؛ زیرا او معتقد است که مفهوم حرکت از راه تجرید و تعمیم

ادراکات حسی بدست نیامده است، بلکه مانند سایر مقولات متافیزیکی از تحلیل و تفسیر ذهن نسبت به مدرکات حضوری حاصل شده است. به این ترتیب که ما جریان «وجودی» و امتداد آن را در طول زمان ابتدا با علم حضوری درک می‌کنیم و خواص حرکت را با تجزیه و تحلیل‌های عقلی و بصورت معقولات ثانی فلسفی

می‌شناسیم، سپس با تطبیق این خواص بر اشیاء خارجی بوجود حرکت در عالم خارج پی می‌بریم.

این حقیقت را با توجه به نکته‌ای که از ملّاصدرا نقل کردیم، می‌توان بگونه دیگری تبیین کرد و آن اینکه: چون حرکت از «عوارض تحلیلی» وجود است، حیثیت حرکت از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد، بلکه آنچه در خارج است فقط وجود بیقرار و ذاتی ناآرام است و ایندو فقط در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند،<sup>۱۲</sup> چنانکه در همه مفاهیم متافیزیکی که از انحاء گوناگون وجود حکایت می‌کنند، امر بدین منوال است. و همانطور که ثبات، صفتی نیست که در خارج، عارض وجود ثابت شود، حرکت هم صفتی نیست که در خارج، عارض وجود متحرک شود، بلکه هر دو از مفهومی هستند که از دو نحوه وجود حکایت می‌کنند.

بنابراین از نظر ملّاصدرا، در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست، زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق و لاحق است و به دیگر سخن در حرکت جوهری برخلاف حرکت‌های عرضی حرکت و متحرک یکی است. البته ذهن عادی که ورزیدگی فلسفی ندارد چنین می‌پندارد که هیچ حرکتی در خارج بدون متحرک نمی‌شود و این بخاطر انسی است که به حرکات عرضی و بخصوص حرکات مکانی دارد. ولی پس از انس گرفتن به تحلیل‌های دقیق فلسفی روشن می‌شود که احتیاج حرکات عرضی هم به موضوع نه بخاطر «حرکت» بودن آنهاست، بلکه بخاطر

«عرضی» بودنشان می‌باشد و بهمین دلیل است که سکون هم نیازمند به موضوع می‌باشد. بنابراین هنگامی که حرکت را در جوهر و ذات شیء ثابت کردیم و دانستیم که حرکت جوهری به معنای سیلان وجود

● موجودی که هویتی گذرا دارد و از جنبه هستی پذیر می‌تواند به علت خویش است، آنچه را از علت دریافت می‌کند همان هستی اوست، یعنی خالق به او حرکت نمی‌دهد بلکه خود او را به او می‌دهد.

مقاله دوم، ص ۳۴. ر.ک: الکندی، رسالة الجواهر الخمسة، چاپ مصر، ص ۱۴.

۱۰ - ملّاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۳، ص ۷۴.

۱۱ - ملّاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج ۳، تعلیقه حاج ملا هادی سبزواری، ص ۲۱. ر.ک: مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶۹ش، ص ۲۵۲.

۱۲ - همان، ج ۳، المرحلة السابعة، فصل ۳۹، ص ۱۸۰؛ همان، فصل ۲۲، تعلیقه علامه طباطبائی، ص ۶۹.

جوهری در امتداد زمان است و خود موجود مادی در دو لحظه باقی نمی‌ماند، خواهیم دانست که چنین حرکتی نیازی به فرض موضوع خارجی ندارد و وجود خارجی آن عین حرکت است.

### رابطه حرکت جوهری با اصل تقدّم وجود بر

#### ماهیت «اصالت وجود»

سخن ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری است. این سخن که از آن به اصل تقدّم «وجود» بر «ماهیت» تعبیر می‌شود، ضرورت دیدگاهی «وجودی» را برای درک معنای حرکت و حقیقت آن فراهم می‌سازد. در فلسفه ملاصدرا حرکت «طبیعی» ارسطویی جای خود را به حرکت جوهری «وجودی» می‌دهد. همانطور که بیان کردیم ملاصدرا بر خلاف ارسطو و ابن‌سینا بحث حرکت را بحثی مربوط به متافیزیک می‌داند و آن را در ذیل یکی از مسائل تقسیمی فلسفه خود تحت عنوان وجود «ثابت» و «سیال» مطرح می‌کند. منظور وی از وجود در اینجا «حقیقت وجود» است، نه «مفهوم وجود». از نظر او حرکت نحوه وجود سیال و وجود سیال مرتبه‌ای از مراتب «حقیقت عینی وجود» است.

ملاصدرا در مقام اثبات این معنا، اصل فوق، یعنی اصل تقدّم «وجود» بر «ماهیت» را پایه نظام مابعد طبیعی خود قرار می‌دهد. او در پرتو این اصل با گذر از بحث‌های «مفهومی» رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های «وجودی»، بجای تفاوت میان شیء متحرک و شیء نامتحرک که بر هر دو «موجود» بعنوان معقول ثانی فلسفی اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» را مطرح می‌کند. از نظر او «حقیقت وجود» دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال که حرکت، نحوه وجود سیال و لازم لاینفک آن است.

این نظریه، مسئله حرکت را بکلی متحول می‌سازد و نگرش جدید و عمیقتری را به فیلسوف می‌دهد. طبق این نظریه، سیلان و تجدد نحوه‌ای از هستی می‌شود و موجودات متحرک نحوه هستی یافتنشان که چیزی جز بودنشان نیست، بنحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد. بر این اساس نمی‌توان بین حرکت و متحرک تمایزی را که در فلسفه‌های پیشین، بین عرض و موضوع قائل بودند، مطرح کرد.

صدرالمتألهین در بیان این نظریه، سیلان و ثبات را دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت می‌داند. چنین

اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند. این سخن ملاصدرا اختصاص به حرکت جوهری ندارد. بطور کلی در جمیع انحاء حرکت، باید حرکت را «عرض تحلیلی» برای موضوع بشمار آورد و آن را به «وجود» نسبت داد.

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که سؤال از اینکه در حرکت جوهری، خود شیء چه می‌شود، سئوالی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی. خود شیء بنا بر اصالت وجود، وجود شیء است و حرکت هم نحوه وجود است و بدین لحاظ در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است نه چیزی که آن چیز در حرکت است.

«فانّ المتحرک فی السواد لا یتد ان یکون جسماً

اسود لا غیر وله حدود مخصوصة غیر متناهية بالقوة

بین طرفین متخالفة بالمعنی و الماهية عندهم

فکذلک للجوهر الصوری عند استکماله التدریجی

کون واحد زمانی مستمر باعتبار و متصل تدریجی

باعتبار و له حدود کذلک والبرهان علی بقاء الشخص

ها هنا کالبرهان علی بقاء الشخص هنا فان کلاً

منهما متصل واحد زمانی، و المتصل الواحد له

وجود واحد و الوجود عین الهویة الشخصیة عندنا

و عند غیرنا ممّن له قدم راسخ فی الحکمة و لو

لم یکن الحركة متصلة واحدة کان الحکم بانّ السواد

فی اشتداده غیر باق حقاً و کذا فی الصورة الجوهریة

عند استکمالها و لیس الامر کذلک، والسرفیه مامرّ

من ان الوجود الخاص لکل شیء هو الاصل و هو

متعین بذاته و قد یکون ذامقومات و درجات بهویته و

وحدته».<sup>۱۳</sup>

صدرالمتألهین، اتصال را از ضروریات نحوه وجود سیال می‌داند. از نظر او وجود سیال، وجودی پخش و گسترده است که هر لحظه و پایه‌پای حرکت، اجزاء و قطعات آن تحقق می‌پذیرند، اما این اجزاء و قطعات، وحدتی اتصالی و در نتیجه، وحدت شخصی دارند و بهمین خاطر است که می‌توان از بقاء موضوع در عین تحوّل جوهری آن سخن گفت. ملاصدرا در عبارت فوق، وحدت شخصی سیاهی را در سیاهتر شدن که مورد قبول طرف مقابل است، می‌گیرد و بقاء شخصیت جوهر را هم در عین تحوّل اتصالی، بر همین مبنا استوار می‌کند. مبنا در هر دو جا این است که متصل واحد، وجود واحد دارد. این ملاحظه پیرامون نحوه وجود سیال به این رأی رهنمون می‌شود که وجود سیال دارای دو جهت ثبات و

تجدّد است. از جهتی امری است ثابت و دائمی و از جهت دیگر امری است متجدّد و متصرّم. ملاًصدرا معتقد است که می‌توان برای هر دو جهت واقعیت قائل شد. هم جهت تصرّم و تجدّد که همان حدوث و فناست، واقعیت دارد و هم حرکت بعنوان یک واحد متصل سیال، امری واقعی است؛ یعنی وجود سیال هم باقی است و هم فانی، اما با توجه به هویت وجود سیال، بقای آن عین فنای آن است. بر اساس چنین نظری، صدرالمتألهین به نوع دیگری از اتصال که از آن به اتصال «وجودی» تعبیر می‌کند، منتهی می‌شود. او بر اساس اصالت وجود اثبات می‌کند که حرکت بعنوان وجود واحد سیال، مساوق با شخصیت است بنحوی که فرض عدم اتصال میان حدود آن، وحدت شخصیت متحرک را از بین برده و در نتیجه، منشأ بی‌معنا شدن حرکت می‌شود. اتصال «وجودی»، یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء. آشکار است که این حضور بنحو ترکیب یافتن هستی فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی فعلی، حقیقت واحدی است که همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافه کمالات وجودی بالاتری در خود بنحو

بساطت و وحدت دارد. بر این اساس، حرکت را نمی‌توان به تناوب فعلیها تفسیر کرد، بلکه حرکت همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود و متحرک در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند. این سخن بر خلاف نگرش کسانی است که بین مقاطع گذشته و آینده، قائل به تمایز وجودی هستند.

### دلایل اثبات حرکت جوهری

نخستین دلیل ملاًصدرا بر اثبات حرکت در جوهر بر این مقدمه استوار است که حرکت یافتن و تحوّل پذیرفتن یک شیء صفتی عاریتی نیست که از چیزی به چیز دیگر منتقل شود زیرا چنین چیزی که از آن به انتقال عرض<sup>۱۴</sup> تعبیر می‌شود، مستلزم این است که امری متکی بغير، در لحظه‌ای متکی بخود شود و هویتش که عین اتکاء بغير است، از اتکاء دست بکشد و مستقل گردد و این تناقض در فرض است.

پس رابطه حرکت و متحرک، رابطه شیء است با چیزی که از خود آن شیء نشأت می‌گیرد و از اینرو وقتی تحوّل در جسمی حادث گردد، خود آن شیء بدلیل شرایطی که برایش پیش می‌آید، تحوّل خیز می‌شود.

عوامل بیرونی فقط جوهر شیء را آماده حرکت می‌کنند و از آن پس آن جوهر است که حرکت‌زا است.<sup>۱۵</sup> مقدمه دوم این است که جوهر شیء که موجب حرکت است، ناگزیر باید خودش متحرک و ناآرام و بلکه عین تحوّل و حرکت باشد. این بدان خاطر است که مطابق یک اصل فلسفی، هر معلول متغیر، علتی متغیر دارد و هر معلول ثابت، علتی ثابت. حال که جوهر علت حرکت عرض است و علت حرکت، خود باید متحرک باشد؛ پس چرا نباید باور کرد که جوهر، ذاتاً متحرک است.

مقدمه اول این دلیل، ناظر به همین اصل معروفی است که بر اساس آن فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجزّد نسبت داد. این اصل مبتنی بر نظریه‌ای در باب رابطه میان جوهر و عرض است که اختصاص به فلسفه ملاًصدرا ندارد. ابن‌سینا هم دگرگونیهای اعراض را معلول طبیعت جوهری آنها می‌داند.

ملاًصدرا در این باب بیان دقیقتری دارد که از نظر متوسط او در باب جوهر و عرض، نشأت می‌گیرد. این نظر ملاًصدرا درباره رابطه جوهر و عرض با نظر ابن‌سینا و حتی ارسطو متفاوت

است. طبق این نظر وجود عرض، «وجود فی غیره» است که از آن به وجود رابط، تعبیر می‌شود و متأثر از نظر ملاًصدرا در باب علیّت است. از نظر ابن‌سینا، عرض، «وجودی فی نفسه لغیره» دارد. چنین بیانی هماهنگ با نظر وی در باب علیّت است. دو بیان فوق با نظر نهایی<sup>۱۶</sup> ملاًصدرا در باب تبیین رابطه جوهر و عرض تفاوت دارد،

● ملاًصدرا اساساً حرکت را در خارج بوسیله برهان عقلی و نفی استدلالهای پارمنیدس و زنون اثبات می‌کند و نه بوسیله ادراکات حسی. از نظر او حرکت یک معقول ثانی فلسفی است، نه مفهومی ماهوی و بحث پیرامون آن یک بحث صدرصد فلسفی و متافیزیکی است، نه بحثی در قلمرو علوم تجربی.

۱۴ - اینکه عرض قابل نقل و انتقال نیست، مورد اتفاق جمهور متکلمان نیز هست. ر.ک: نفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۱۷۸ «اتفق الحکماء و المتکلمون علی امتناع انتقال العرض من محل الی محل آخر»؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ج ۱، ص ۱۰۲ «والموضوع من جملة المشخصات والعرض لا یصح علیه الانتقال» ۱۵ - همان، فصل ۲۶، ص ۱۰۱. ۱۶ - همان، برهان مشرقی آخر، ص ۱۰۳.

زیرا در نظر نهایی، اصلاً بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده است، بلکه آنچه در خارج واقعیت دارد، وجود واحد است (وحدت شخصی وجود جوهر و عرض)

از مراتب و شئون وجود جوهرند و بدین طریق نوشدن اعراض جز از طریق نوشدن جوهر میسر نیست، نوشدنی پیوسته و متصل و سازگار با حفظ شخصیت شیء و این همان حرکت در جوهر است.

● در فلسفه ملاصدرا حرکت «طبیعی» ارسطویی جای خود را به حرکت جوهری «وجودی» می‌دهد. او در پرتو اصالت وجود با گذر از بحث‌های «مفهومی» رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های «وجودی»، بجای تفاوت میان «شیء متحرک» و «شیء نامتحرک» که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» را مطرح می‌کند. از نظر او «حقیقت وجود» دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه «وجود ثابت» و دیگری مرتبه «وجود سیال» که حرکت نحوه وجود سیال و لازم لاینفک آن است.

نه دو وجود: یکی علت و دیگری معلول؛ و یا یکی مستقل و دیگری رابط.

بر این اساس، صدرالمتألهین اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی از مراتب و شئونات وجود جوهر می‌داند. از نظر او هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خودبخود مشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نموده‌ها یا پرتوهایی از وجود آن هستند. تصور عموم این است که اشیاء در تمایزشان و در تشخیصشان نیازمند صفات خویش‌اند؛ اما مطابق اصالت وجود در حکمت متعالیه این صفات گوناگون مایه تشخیص نیستند، بلکه علامات تشخیص‌اند.

«برهان مشرقی آخر: کل جوهر جسمانی له نحو

وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفکاک عنه... و

تلک العوارض اللازمة هی السمات بالمشخصات

عندالجمهور، و الحق أنّها علامات للتحصّل»<sup>۱۷</sup>

یعنی موجودات مختلف ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و بدلیل این تشخیص هویت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد نه بالعکس. از اینرو هر موجود، یک هویت بیش نیست که آن هویت واحد، چهره‌ها و نموده‌های گوناگون دارد. طبق این بیان تشخیص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون خود وجودات نشأت می‌گیرد.

حال که چنین است هرگونه صفتی و عارضه‌ای در شیء عیناً صفت و عارضه وجود خاص آن شیء است و از تحلیلات عقلی آن بشمار می‌آید. و بدین قرار حرکت شیء در واقع عین هویت شیء است، نه چیزی جدای از آن. به سخن دیگر اعراض و صفات هر شیء از نظر هستی

«فاذا تقرّر هذا فنقول: کلّ شخص جسمانی

یتبدل علیه هذه المشخصات کلاً او بعضاً کالزمان

والکم والوضع و الأین و غیرها فتبدلها تابع لتبدل

الوجود المستلزم ایتها بل عینه بوجه. فانّ وجود کل

طبیعة جسمانية یحمل علیه بالذات إنه الجوهر

المتصل المتکم الوضعی المتحصّل الزمانی لذاته

فتبدل المقادیر الألوان و الأوضاع یوجب تبدل

الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی، و هذا هو

الحركة فی الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر کما إنّ

وجود العرض عرض»<sup>۱۸</sup>

صدر المتألهین در اثبات حرکت جوهری، برهان

دیگری دارد که برنظر وی در باب «حقیقت زمان» مبتنی

است. ملاصدرا زمان را یک امتداد نامرئی یا بعد چهارمی

از وجود مادی می‌داند. از نظر او زمانندی اجسام، نشانه

نوعی امتداد در هستی آنهاست و حکایت از حرکتی عمیق

و بنیادین در جهان می‌کند که در هیچ لحظه‌ای جهان را

برقرار سابق خویش وانمی‌گذارد.

عبارات<sup>۱۹</sup> وی در چهار بعدی بودن موجودات مادی

صراحت تام دارد. هر موجود مادی در تحلیل دقیق او دو

امتداد دارد: یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان:

کشش مکانی موجد سه بعد هندسی است و کشش زمانی

منبعث از سیلان درونی کاینات مادی است. از نظر

صدرالمتألهین این خاصیت در هر پدیده‌ای که بتوان آن را

با معیارهای زمانی و مکانی سنجید، وجود دارد. اگر

۱۷ - همان ص ۱۰۳. ۱۸ - همان، ص ۱۰۴.

۱۹ - همان، الجزء الثالث من السفر الاول، فصل ۳۳، بحث و

تحصیل، ص ۱۳۳.



پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرای نبوده‌اند، نمی‌توانستیم آنها را با مقیاسهای زمان اندازه‌گیری کنیم، چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند. نمی‌توان چیزی را که ذاتاً مکان‌پذیر نیست در مکان جای داد و نمی‌توان جسمی را که ذاتاً قرار و آرام ندارد، در زمان جای داد.

گذشت زمان بر چیزی نشانه آن است که آن چیز ذاتاً پذیرای زمان است. به همین دلیل موجوداتی که نه در زمانند و نه با زمان، بلکه بیرون از زمانند، چون خدا و مجردات محضه دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زماناً مقدم بر حادثه‌ای و یا مؤخر از آن دانست، زیرا وجود ثابت آنها سختی با امتداد گذرا و نوشونده زمان ندارد. اما موجوداتی که هستی‌شان نسبت به اجزای زمان بی تفاوت نیست و در هر لحظه به گونه‌ای هستند و همراه با تغییری، هویتشان با زمان پیوندی ریشه‌دار دارد و نه پیوندی بالعرض و مصنوعی و تحمیلی از خارج و از اینرو نمی‌توان موجودات مادی را موجوداتی پنداشت ذاتاً آرام و بتبع زمان ناآرام.

«فانَّ العقل المستقیم یحکم بأنَّ شیئاً من الاشیاء الزمانية او المكانية یمتنع بحسب وجوده العینی و هویتة الشخصیة ان ینسلخ عن الاقتران بهما و یصیر ثابت الوجود بحیث لا یختلف علیه الاوقات و لا یتفاوت بالنسبة الیه الامکنة و الاحیاز و من جوز ذلك فقد کابر مقتضى عقله و عاند ظاهره باطنه و لسانه ضمیره فاذن کون الجسم بحیث یتغیر و یتبدل علیه الاوقات و یتجدد له المضى و الحال و الاستقبال مما یجب ان یکون لامر صوری داخل فی قوام وجوده فی ذاته...»<sup>۲۰</sup>

بدین ترتیب صدرالمتألهین از طریق شناخت حقیقت زمان بعنوان امتدادی گذرا از موجودات جسمانی دلیلی بر وجود حرکت در جوهر اقامه می‌کند. بر این اساس او هر موجود مادی را زمانمند و دارای بعد زمانی می‌داند. از نظر او زمانی که در پدیده‌های زمانمند دخالت دارد همان زمان حرکت جوهری است و قطع حرکت جوهری بمنزله قطع زمان است. در چنین دیدگاهی، در مجموع جهان، حرکتی بنیادین است و این حرکت عین هستی و هویت آن است. اینک بهتر می‌توان دریافت که چرا نمی‌توان گفت که جهان هست و زمان از روی آن می‌گذرد، بلکه باید گفت جهان لحظه بعد هنوز نیست و باید پدید شود. تصور صحیح از زمان به ما می‌گوید که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی، نه ظرف مستقلی از آنها که در آن

گنجانده شوند. از اینرو نه زمان چیزی است که مستقل از جهان عبور کند و نه جهانی مستقل از زمان تحقق دارد. در واقع، جهان یک متحرک است با یک حرکت و حرکت از آنجا که یک موجود سیال و تدریجی الوجود است اجزایی گسترده در بستر زمان خواهد داشت که هیچگاه با هم جمع نمی‌شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود، جزء دیگری از آن بوجود نمی‌آید. بدین سبب، جهان فردا همان فردا حادث خواهد شد نه اینکه جهان، موجود باشد ولی در فردا واقع شدنش موکول به گذشت زمان باشد.

### نتایج فلسفی حرکت جوهری

۱- با توجه به بحث حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا، برهان حرکت ارسطویی و سینوی شکل کاملتر و محتوای غنی‌تری می‌یابد؛ زیرا صدرالمتألهین براساس این اصل هم تبیین فلسفی نوینی از غایت‌مندی جهان طبیعت ارائه می‌دهد و هم نیازمندی جهان را نه در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش به خالق اثبات می‌کند. چنین برهانی از سوی صدرالمتألهین با آنکه از لحاظ الفاظ، با استدلال ارسطو و ابن‌سینا در این باب شباهت دارد، لکن از معنایی مخصوص به خود برخوردار است که نمی‌تواند جز به فلسفه وی متعلق باشد.

برهان حرکت ارسطویی، مستلزم اثبات وجود خدایی نیست که جهان را ایجاد نموده، آن را حفظ کند، بلکه تنها وجود خدایی را اثبات می‌کند که غایت موجودات است و موجودات را با جذب خود به سوی خود می‌کشد. «حرکت» یا «کمال اول» در این برهان چیزی است که محرک به متحرک می‌دهد. کار محرک اول، حرکت‌دهی و تحرک بخشی است. حال اگر کسی ازلیت ماده را مطرح نماید و بگوید که ماده ازلی است، هرچند اوصاف و عوارض آن دگرگون می‌شود، برهان حرکت ارسطویی قادر به حل اشکال نخواهد بود.

نظر ابن‌سینا در باره مناسبات جهان با خدا با نظر ارسطو متفاوت است. از اینرو باید برهان حرکت در فلسفه او معنای جدیدی پیدا کند. از آنجا که ابن‌سینا خالقیت و امکان ذاتی عالم را به عنوان دو اصل اساسی در فلسفه خود می‌پذیرد، می‌توان برهان حرکت را از دیدگاه او بنحو دیگری تقریر کرد. در این برهان، جهان به صورتی تصور می‌شود که خداوند نه تنها به آن وجود افاضه می‌کند، بلکه آنرا در هر کدام از آنات مختلف و متوالی محفوظ می‌دارد. مسئله مهم در اینجا، تبیین فلسفی حقیقت فوق است.

۲۰ - همان، الجزء الثانی من السفر الثالث، ج ۷، موقف دهم، فصل دوم، ص ۲۹۰-۲۹۱.

ابن سینا که منکر اصل حرکت جوهری است، چگونه می تواند نحوه آفرینش دائمی و مستمر موجودات عالم طبیعت اعم از جواهر و اعراض را از سوی خدا اثبات کند. اما صدرالمتهلین بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می کند که حرکت در جوهر و ذات اشیاء ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر ریشه در ذات و جوهر اشیاء دارد، لذا نیاز بمحرک نخستین بعمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است.

صدر المتألهین بالصراحة اظهار می دارد که براساس حرکت جوهری، محرک در واقع موجد است، نه حرکت بخش؛ آن هم موجد چیزی که ذاتی اش سیلان و تجدد است.

«لکن هنا دقیقة مستعلم بها و هی انه لا بد فی الوجود من امر غیر الحركة و غیر قابل الحركة و هو متحرک بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة علی سبیل اللزوم و له فاعل محرک بمعنی موجد نفس ذاته المتجدده، لا بمعنی جاعل حرکت لعدم تخلل الجعل بین الشیء و ذاتیاته»<sup>۲۱</sup>.

امتیاز برهان حرکت صدرالمتهلین در پرتو حرکت جوهری، منحصر در جهت فوق نیست. او بر اساس این اصل، علاوه بر اثبات نیازمندی جهان در اصل وجود و هویتش به خالق، تبیین فلسفی نوینی از غایتمندی جهان طبیعت نیز ارائه می دهد و نشان می دهد که نهاد جملگی موجودات و هستی آنها عین سیلانیت و شوق بسوی مبدأ نخستین است<sup>۲۲</sup>. از اینرو نتیجه می گیرد که این موجودات باید غایت ذاتی داشته باشند و گرنه لازم می آید ارتکاز این طلب در سرشت آنها عبث و بیهوده و معطل باشد و حال آنکه «لا باطل فی الوجود ولا تعطیل فی طبیعة»<sup>۲۳</sup>.

۲- صدر المتألهین در آثار خود از راههای متفاوتی به اثبات وجود صور مفارقه می پردازد که یکی از آنها همین طریق حرکت جوهری است. سخن او این است که هر طبیعتی نظر به اینکه ذاتاً نوشونده و بیقرار است نیازمند به محرکی است که وجودش را بجعل بسیط اعطا کند. آن محرک وجودبخش باید امری ثابت و مفارق از ماده و لواحق ماده باشد، زیرا امکان ندارد سلسله علل و معلولات غیر متناهی باشند و بجایی منتهی نشوند.

«بل یفتقر الی محرک یعطی وجوده و یجعل ذاته المتحرکه جعلاً بسیطاً و ذلک المحرک المقوم له یجب ان یكون امرأ ثابتاً مفارقاً عن المادّة و لواحقها و الّا لعاد الکلام فیتسلسل و ماسوی العقل لیس كذلك»<sup>۲۴</sup>.

بین این تقریر از حرکت که به اثبات صور مفارقه می انجامد و تقریر قبلی که محرکی وجود بخش را اثبات می کند، تعارضی وجود ندارد. تقریر قبلی مبتنی بر وحدت جهان طبیعت می باشد به اینصورت که عالم بعنوان یک واحد شخصی که دارای حرکتی بنیادین و جاودانه است، کلاً یک واحد حقیقی را تشکیل می دهد<sup>۲۵</sup>. صدرالمتهلین در مقام تبیین وحدت جهان از طریقی استفاده می کند که مختص به خود اوست. او بر اساس حرکت جوهری اثبات می کند که در مجموع جهان، حرکتی بنیادین وجود دارد و هر موجودی و هر حادثه ای پاره ای از پیکر این حرکت واحد است که هر لحظه خود نوینی می یابد و لذا نیازمند به موجدی است که آنرا وجودی بخشد که سیلانیت و بی ثباتی، لازم و ذاتی آن است.

صدرالمتهلین در تقریر فعلی از این نظر به جهان نگاه نمی کند، بلکه هر نوع طبیعی را با دید استقلالی می نگرد و جهان طبیعت را پر از انواعی می بیند که وجودشان عین ناآرامی و بیقراری است و در سایه این دیدگاه حکم می کند که هر طبیعت سیالی نیازمند به موجود مجرد و مفارق از ماده و مادیات است و چون انواع عالم طبیعت گوناگونند پس ربّ النوعها نیز کثیر می باشند<sup>۲۶</sup>.

۳- حرکت جوهری یکی از اصیلترین تفسیرهای فلسفی مفهوم بنیاتی «خلق مدام» در جهان اسلام است. در طول تاریخ تفکر اسلامی، این مضمون از سوی بسیاری از متفکران به روشهای گوناگونی تفسیر شده است. برکنار از فلسفه ذره ای اشعریان که می تواند به مثابه نمونه بارز برداشت صرفاً عقلانی مسئله قلمداد شود، در برابر خود تجدد امثال عرفا را داریم که از سوی ابن عربی به بهترین وجهی تبیین شده است.

با توجه به آنچه که از سوی صدر المتألهین در این باب

۲۱ - همان، الجزء الثالث من السفر الاول، ج ۳، فصل ۱۲، ص ۳۹.

۲۲ - همان، الجزء الثاني من السفر الاول المرحلة الخامسة فصل ۲۴، صص ۲۷۴ و ۲۷۳.

۲۳ - همان، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل (۲)، ص ۲۰۱؛ ضمناً رجوع کنید به همان ج ۵، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس فصل (۲) و هم و ازالة ص ۲۰۴ و مفاتیح الغیب، المفتاح الثاني عشر، ختامة مسکية، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.

۲۴ - ملاصدرا، الشواهد الربوبية، مشهد دوم، شاهد دوم، اشراق سوم، ص ۱۵۹.

۲۵ - ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۵، المطلب الاول، الفن السادس، فصل ۱۷، ص ۳۴۲؛ همان، السفر الثالث، ج ۶، فصل ۸، صص ۹۸ و ۹۹؛ همان، ج ۶، تعلیقه حکیم سبزواری، ص ۹۸.

۲۶ - همان، ج ۵، الجزء الثاني من السفر الثاني، الفن الخامس، فصل ۲ ص ۲۰۲؛ ضمناً رجوع کنید به: همان، ج ۳، صص ۹۵ و ۹۶.

ارائه شده هر موجودی در این عالم، ذاتاً دارای امکان فقری وجودی است و این سخن معنایی جز این ندارد که هر چیزی در این عالم بخودی خود چیزی جز عدم یا «ناموجود» نیست. ملاصدرا هستی‌های این جهانی را هستی‌هایی تعلق‌ی می‌داند که هستی آنها عین تعلق آنهاست و اگر لحظه‌ای این تعلق از آنها گرفته شود، بنابر فقر ذاتی خود آن‌ا در جهت ابطال خود روان می‌شود. اینکه هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش به نفی خود گرایش دارد، دقیقاً همان معنایی است که از مفهوم سیلان و تجدد در فلسفه متعالیه ادراک می‌شود. اینجاست که برحسب نظریه حرکت جوهری می‌گوییم هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود. در فصل مشترک این دو عامل، یعنی فقر وجودی تمام اشیاء و افاضه دائم فیض از سوی منبع مطلق است که مفهوم «خلق جدید» و یا «خلق مدام» تحقق می‌یابد.

از این عمیقتر، سخن از اتکاء مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار نمی‌توان گفت. شخصیت لحظه‌ای جهان، آشکارا شخصیت نیازمند آنرا آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که جهان نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش در گذر و سیلان است و اتکاء و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سرپای هستی آن را فرا گرفته است. صدرالمتألهین در این مبحث آیه مبارکه «کل یوم هو فی شأن»<sup>۲۷</sup> را نشانی و تأییدی بر صحت سخن خود می‌گیرد.

«نعم ذهبوا إلی انّ جوده دائم و فیضه غیر منقطع... و من هذا الوجه قوله عزّ ذکره (کل یوم هو فی شأن) و لیست شوونه آلا افعاله و تجلیات اسمائه كما سبق بیانه و لا یمكن حدوث الفعل من المبدأ التام و لا ارتباط المتغیر بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فی الحدوث و البقاء و اتصال التبدل و التصرم فی الوجود و الفناء - كما هو المشهور عند الجمهور - فی نفس الحركة حیث قیل: انها هویة تدریجیة توجد فی الخارج شیئاً فشیئاً و تعدم شیئاً فشیئاً»<sup>۲۸</sup>.

در کار بودن هر روزه خداوند نشانی و جلوه‌ای پر معناتر از حرکت جوهری ندارد. این همان معنای خاص فلسفی «خلق جدید» است که در قرآن کریم چنین آمده است، «بل هم فی لبس من خلق جدید»<sup>۲۹</sup>. مسئله خدا براساس چنین تلقی‌ای از آفرینش، بصورت امری عینی و مشهود و کاملاً متفاوت با آنچه در

فلسفه‌های بحثی مطرح شده است، جلوه‌گر می‌شود. تحقیقات عمیق صدرالمتألهین در این زمینه که منحصر به شخص خود اوست، حقیقت قرب حق با موجودات، احاطه او بر عالم، علم او بر همه حوادث، دخالت عمیق او در همه امور و بسیاری از مسائل مربوط به توحید و خداشناسی را آشکار می‌سازد.

۴- چگونگی ارتباط موجودات متغیری که در جهان ماده وجود دارند با خداوند که ذاتاً ثابت است از غوامض مسائل فلسفی است. در جهان اسلام هر کدام از فلاسفه و متکلمان در این باره به طریقی از در چاره‌جویی بر آمده و در حل آن کوشیده‌اند. مطابق عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان را حادث زمانی شمرده‌اند، دائره اشکال وسیعتر و حل آن دشوارتر است. به فرض حدوث ذاتی که نظر اکثر حکما و متکلمان است و تصویر حدوث دهری که نظر میرداماد است، موضوع بحث، محدود به عالم جسمانی و حوادث زمانی خواهد بود. این مسئله در عرفان نظری ابن عربی که قائل به تجدد امثال است و همچنین در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، شکل و صورت جدیدی پیدا می‌کند، با این تفاوت که در تجدد امثال، قضیه «وجود و عدم» و «خلع و لبس» است و در حرکت جوهری سیر استکمالی بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

صدرالمتألهین پس از طرح حرکت در جوهر است که مشکل را حل شده تلقی می‌کند و می‌گوید: اینکه می‌گوییم معلول متغیر و حادث، علتی متغیر و حادث می‌خواهد در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغیر زائد بر آنهاست و از بیرون بدانهاراه می‌یابد. در مورد این موجودات است که علت باید دو کار کند: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن؛ اما موجوداتی که ذاتاً سیال‌اند و هویتشان عین سیلان و تصرم است نیاز آنها به علت نیازی است بسیط نه مرکب، یعنی آفریده شدن آنها عین سیلان آنهاست و برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست. چرا که بودنشان عین سیلان و تحرک است.

«لکننا نقول انّ تجدد الشیء ان لم یکن صفة ذاتیة له ففی تجدده یحتاج إلی مجدد و ان کان صفة ذاتیة له ففی تجدده لا یحتاج الی جاعل یجعله متجدداً بل إلی جاعل یجعل نفسه جعلاً بسیطاً لا مرکباً یتخلل

۲۷ - سورة الرحمن، آیه ۲۹.

۲۸ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، الجزء الثاني من السفر الثالث،

موقف دهم، فصل اول، ص ۲۸۳-۲۸۱.

۲۹ - سورة ق، آیه ۱۵.

بین مجعول و مجعول إليه، ولا شك فی وجود امر حقیقته مستلزماً للتجدد و السیلان و هو عندنا الطبیعة و عند القوم الحركة و الزمان؛ و لكل شیء ثبات ما و فعلیة ما وائما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعلیته».<sup>۳۰</sup>

صدرالمتألهین ملاک ربط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم را همین جوهر سیال می‌داند که هویتی گذرا دارد و از جنبه هستی پذیری متکی به علت خویش است. در واقع، چنین موجودی دارای دو جهت است: جهت ثبات و جهت تغیر. از جهت ثباتِ هویتش، منتسب بخالق است، زیرا آنچه را از علت دریافت می‌کند همان هستی اوست، یعنی خالق به او حرکت نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد؛ اما همین هستی که نسبتش با خالق نسبت ثبات است، خودش عین تحوّل و سیلان است و چنین است که موجودی که از یک چهره ثابت است و از چهره دیگر متحوّل، منشأ تحوّل در جهان می‌گردد.

۵- یکی دیگر از نتایج مهم حرکت جوهری، اثبات حدوث زمانی عالم است. صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، هم حدوث ذاتی و زمانی عالم را اثبات می‌کند و هم بر حدوث زمانی عالم به معنای آغاز زمانی داشتن، خط بطلان می‌کشد. او بر خلاف متکلمان که بر حدوث زمانی عالم اصرار داشته‌اند و آن را لازمه معلولیت می‌شمرده‌اند، اثبات می‌کند که زمان هم یکی از ممکنات و از موجودات همین عالم است و اساساً مسبوقیت شیء به عدم در زمان، ملاک نیاز به علت نیست. در نظر او چیزی نیازمند به علت است که استقلال در هستی نداشته باشد. صدرالمتألهین اثبات می‌کند که بر اساس حرکت جوهری، تمام موجودات عالم طبیعت، ذاتاً متحوّل و دگرگون شونده‌اند و تمام اجزاء آن، پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند؛ از اینرو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزاء ندارد با همه آنچه در آن است حادث به حدوث زمانی است.

«العالم بجمیع مافیة حادث زمانی، اذکلّ ما فیة مسبوق الوجود بعدم زمانی بمعنی أن لاهویة من الهویات الشخصیة الآ و قد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقاً زمانیاً. وبالجملة لا شیء من الأجسام و الجسمانیات المادیة، فلكیّا كان او عنصریّاً، نفساً كان او بدنّاً، الآ و هو متجدّد الهویة غیر ثابت الوجود و الشخصیة...»<sup>۳۱</sup>

از آنجا که کل وجود ندارد جز به وجود اجزاء، پس عالم<sup>۳۲</sup> با تمام اجزائش اعم از افلاک و ستارگان و بساطت و مرکباتش حادث و زوال‌پذیر است و هر آنچه در آن است در هر «آن» موجودی دیگر و خلقی جدید می‌باشد.<sup>۳۳</sup> روشن است که طبق این دیدگاه نمی‌توان برای عالم نقطه آغازی تصور نمود و اصلاً نیازی به فرض نقطه آغاز نیست، زیرا این سخن در صورتی معنا دارد که زمانی جاری و مستقل از عالم داشته باشیم و جهان در زمانی مشخص وجود پیدا کرده باشد. اما چون چنین نیست و زمان امتداد و بعد ماده است، نه مستقل از آن، لذا نمی‌توان از نقطه آغاز خلقت جهان پرسش نمود.

در حقیقت، مجموع جهان «در بی زمانی» واقع است همچنانکه در «بی مکانی» نیز هست. نمی‌توان پرسید که جهان ماده در چه زمانی خلق شده است و یا اینکه مجموع کائنات در کجاست چرا که وقتی مجموع جهان ماده را در نظر بگیریم خارج از آن نه جایی وجود ندارد و نه زمانی تا معین کنیم که جهان در اینجاست نه در آنجا، در این زمان خلق شده است نه در آن زمان. زماندار بودن را در مورد اجزاء جهان می‌توان گفت نه در مورد مجموع جهان. و اگر چنین باشد اساساً سخن از حدوث و قدم زمانی عالم چنانکه متکلمان در پی نقض و ابرام آن بوده‌اند، سخنی بی‌معنا خواهد بود.

۶- ملاصدرا مطابق اصل حرکت جوهری، نفس را محصول<sup>۳۴</sup> حرکت جوهری بدن می‌داند. در نظر او نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقاء و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس

۳۰ - ملاصدرا، الأسفار الاربعة الجزء الثالث من السفر الاول، فصل ۲۱، در کیفیت ارتباط ثابت به متغیر، ص ۶۸. ضمناً رجوع کنید به ملاصدرا، المفاتیح الغیب، المفتاح الثاني عشر، ص ۳۹۵ و ۳۹۶، الاسفار، ج ۷، موقف دهم ص ۲۸۵ و ۲۹۲.

۳۱ - ملاصدرا، المشاعر، تصحیح و تحقیق از هنری کرین، کتابخانه طهوری چاپ دوم المنهج الثالث المشعر الثالث، ص ۶۴. ۳۲ - ملاصدرا، الأسفار الاربعة، الجزء الثاني من السفر الثالث، موقف دهم، فصل ۲، ص ۲۹۷، ضمناً رجوع کنید به: همان، فصل ۱، ص ۲۸۷.

۳۳ - همان، فصل ۲، ص ۲۹۷: ضمناً رجوع کنید به: المظاهر الالهية الفن الاول المظهر السابع ص ۴۴.

۳۴ - ر.ک: ملاصدرا، الأسفار الاربعة، الجزء الاول من السفر الرابع باب هفتم، فصل ششم، ص ۳۹۰ به بعد.

نتیجه روشنی که ملاصدرا از این بحث می‌گیرد، ابطال اندیشه تناسخ است.<sup>۴۰</sup> از نظر او تناسخ یک تناقض فلسفی است و امکان وقوع ندارد. او که روح را ادامه حرکت طبیعی جسم می‌داند، اثبات می‌کند که اساساً معقول نیست که روح کسی از آن دیگری شود. چرا که هر بدن جسمانی در حرکت جوهری خود روح متناسب با خود را می‌جوید و در ارتباط طبیعی ذاتی با آن عمل می‌کند. این روح در ابتدا هیچ نیست و بتدریج و پایه‌پای بدن و هماهنگ با آن رشد می‌یابد و فعلیت و صورت پیدا می‌کند. در اینصورت چگونه ممکن است که بدن جسمانی، روح ساخته و پرداخته دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده به خود بپذیرد و همگام با آن شود.

۷- صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، در باب علم و ادراک<sup>۴۱</sup> و نحوه پیدایش آن، سخنی دارد که با سخن پیشینیان<sup>۴۲</sup> متفاوت است. از نظر او که قائل به اصل بسیار مهم اتحاد عقل و عاقل و معقول است، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال «وجودی» و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی باشد و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود.

۳۵ - همان فصل ۳، ص ۳۴۷.

۳۶ - ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، چاپ اول، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ هجری شمسی، ص ۲۲۳.

۳۷ - ملاصدرا، الأسفار الأربعة الجزء الأول من السفر الرابع، باب ۷ فصل ۱ ص ۳۳۰.

۳۸ - سوره انسان، آیه ۱.

۳۹ - ملاصدرا، الاسفار الأربعة الجزء الأول من السفر الرابع باب ۷، فصل ۱، ص ۳۲۸.

۴۰ - همان، الجزء الثاني من السفر الرابع، باب ۸، فصل ۱، ص ۷؛ الشواهد الربوبية، المشهد الثالث، الشاهد الثاني، الأشراف ۷ و ۸، ص ۲۲۸-۲۳۰.

۴۱ - ملاصدرا بحث اتحاد علم و معلوم را منحصر در اتحاد عاقل و معقول نمی‌داند. مقصود او اتحاد مدرک و مدرك بنحو عام است و چند جای اسفار و مشاعر نسبت به آن تصریح می‌کند. «و هذا البرهان جار في سائر الإدراكات الوهيمية و الخيالية و الحسية» المشاعر، المشعر السابع، صص ۵۱ و ۵۰. الاسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۷، ص ۳۱۳.

۴۲ - ملاصدرا هر چند قول به اتحاد عاقل و معقول را به فروربوس و فیلسوفان اولیه یونان استناد می‌دهد (اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۸، ص ۳۲۲)؛ لکن خود را نخستین فیلسوف اسلامی می‌داند که بر اساس اصول و مبانی موجود در نظام فلسفی خود این قاعده را اثبات کرده است. همان، ص ۳۱۲.

حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود. نکته مهم اینجاست که تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی بنحو قوه تحقق دارند و سپس از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل و جودی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد. قاعده مشهور ملاصدرا «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» که بنام او در متون فلسفی ضبط است، ناظر به حقیقت فوق است.

«فالحق إنَّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف، وروحانية البقاء و التعلُّق؛ فتصرفها فی الأجسام جسمانية؛ و تعلقها لذاتها و ذات جاعلها روحاني. و اما العقول المفارقة فهي روحانية الذات و الفعل جميعاً والطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعاً»<sup>۳۵</sup>

اینجاست که تفاوت روح با سایر صفات ماده آشکار می‌گردد که همواره قائم به ماده‌اند، هم در ماده پیدا می‌شوند و هم متکی بشیء مادی باقی می‌مانند و هم با از بین رفتن ماده از بین می‌روند بر خلاف روح که فقط زمینه ظهورش مادی است و در بقاء نیازی به حامل مادی ندارد. بدین قرار دو عالم ماده و تجرد درست در پی هم و بصورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند بنحوی که صورت انسانی مرحله نهایی کمال جسمانی و قدم نخستین کمال روحانی است.<sup>۳۶</sup> نظیر همین سخن را در اسفار می‌توان یافت.<sup>۳۷</sup>

روی همین اصل در نظر او ارتباط میان روح و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است. همانطور که میوه و درخت بطور طبیعی در کنار هم قرار دارند، بهمان اندازه روح و بدن هم از اینگونه ارتباط طبیعی و ذاتی برخوردارند و بهیچوجه پیوند آنها یک پیوند مصنوعی و عرضی نیست. هر بدن روحی دارد که صددرصد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن بدن است. بر این اساس هیچگاه نباید پنداشت که هر شخصی روحی دارد که از ابتدا تا انتهای عمر همراه اوست. واقعیت چنین نیست، بلکه روح تدریجاً و پا به پای بدن، کمال و فعلیت می‌یابد و بمدد مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود.

«فما أشدَّ سخافة رأی من زعم أنَّ النفس بحسب جوهرها و ذاتها شیء واحد من أوَّل تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها؟ و قد علمت أنَّها فی أوَّل الكون لا شیء محض كما فی الصحيفة الإلهية: (هل اتی علی الإنسان حين من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً)<sup>۳۸</sup> و عند

صدرالمتألهین پس از ایراد نقضهای متعدّد بر شیخ‌الرئیس<sup>۴۳</sup> اثبات این اصل را متفوّح تحقیق در اصولی چند از مبانی حکمت متعالیه و عدول از بسیاری از مسائل حکمت رایج می‌داند و می‌گوید:

«و بالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالی

يحتاج الى تحقيق بالغ و تصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية و عدول عن طريقة الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الالهي في مخالفته للسالكين في موافقتهم و مساكنهم الأولى والعلم عند الله»<sup>۴۴</sup>

او بر خلاف شیخ‌الرئیس، ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن مدرک از مرتبه وجودی خود فرامی‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد. از اینرو اثبات می‌کند که میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول اتحادی که خاص تعقل است، صورت می‌پذیرد. همچنین او برای نفس در عمل دانستن، صرفاً نقشی منفعل قائل نیست، بلکه اثبات می‌کند که نفس، قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد که صورتها را خلق می‌کند، صورتهایی که قیام صدوری به نفس دارند، همانگونه که ذات حق عالم خارج را خلق می‌کند و عالم خارج قیام صدوری به حق تعالی دارد.

۸- یکی از مسائلی که از اصل حرکت جوهری بر می‌خیزد، مسئله معاد است. ملاصدرا بهیچ روی مدعی نیست که با نظریه حرکت جوهری، تمام جزئیات مسئله معاد را بدانسان که در ادیان الهی و بویژه در اسلام آمده است، بتوان تبیین و تفسیر نمود. آنچه مورد نظر است، این است که جهان مادی یک حرکت است و ناگزیر دارای مقصدی و غایتی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت رسیده‌واز تحوّل و دگرگونی‌های می‌یابد و آرام می‌گیرد. صدرالمتألهین، رشد و تحوّل را در اینجا به معنای تحوّل ذاتی و جوهری می‌گیرد، نه تحولات ظاهری. او اثبات می‌کند که جهان مادی در عمق و در باطن خود روی بجتهتی سیر می‌کند و این سیر عین وجود یافتن عالم است. از اینرو نتیجه می‌گیرد که قیامت مسئله‌ای منحصر به کره زمین و انسانها نیست، بلکه امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی که با ظهور آن یک تحوّل عظیم نه فقط در زمین بلکه در همه جهان حادث می‌شود و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد.

سخن صدرالمتألهین در باب قیامت منحصر به تحوّل ذاتی و جوهری جهان نیست، بلکه امری است که شامل

انسان هم می‌شود، یعنی همانطور که جهان را چون نهالی در حال رشد می‌داند که در آن تحوّل ذاتی و جوهری وزوال و حدوث مستمر دائمی صورت می‌گیرد تا در نهایت به قیامت منتهی شود، با نشان دادن حرکت عمقی و باطنی در انسان، آخرت و وقوع حتمی و اجتناب‌ناپذیر او را هم نشان داده است.

از نظر ملاصدرا نفس، جوهر مستقلی است که از طریق حرکت جوهری مراحل مختلف را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. او علاوه بر قبول جاودانگی بخش عقلانی نفس انسانی بتبعیت برخی از عرفا برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد که نفس در مرحله اول، همچون موجودات متعلق به عالم برزخ پس از مفارقت از بدن و گذراندن رنج و عذاب سرانجام به وصال حق می‌رسد<sup>۴۵</sup>. در میان قوای نفس، تعقل و تخیل، ذاتی نفس است در حالیکه قوای نباتی و حیوانی از طریق جسم منتقل می‌شود. از نظر او در آخرت به تمام نفوس قدرت خلق صور خارجی داده می‌شود و از اعضای بدن که بنظر، خارجی می‌آیند در آخرت از درون نفس خلق می‌شوند بطوریکه حشر نفس واقعاً با حشر بدن همراه خواهد بود. از نظر ملاصدرا این سخن تعبیر دیگری است از مسئله معاد جسمانی که او افتخار حل آن را دارد.

صدرالمتألهین پس از تمهید مقدماتی به این نتیجه می‌رسد که نفس و بدن بعینه در قیامت محشور می‌شوند، بگونه‌ای که هر کس بدن را مشاهده کند به وضوح در می‌یابد که این بدن، همان بدنی است که در دنیا بوده است. اصول و مبانی وی به ویژه حرکت جوهری در تبیین این معنا از استحکام بالایی برخوردار است، لکن هنوز مسائلی وجود دارد که لازم است در ادامه فلسفه ملاصدرا مورد توجه قرار گیرد. □

\*\*\*\*\*

۴۳ - شیخ‌الرئیس در آثار خود با اتحاد عاقل و معقول مخالفت می‌کند (الشفاء، ج ۲، ص ۲۸۲؛ الاشارات، ج ۳، ص ۷، فصل ۱۱۷، ص ۲۹۲-۲۹۳)، لکن در بعضی موارد عباراتی دارد که با چنین سخنی سازگار است. الشفاء، الالهیات، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۶؛ المبدأ والمعاد، مقاله اولی، فصل ۱۳، ص ۱۹؛ النجاة، چاپ مصر، ص ۲۹۳.

۴۴ - ملاصدرا، الاسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۲، ص ۳۲۲.

۴۵ - ملاصدرا، رسائل، رساله فی الحشر، ص ۳۵۸-۳۴۱.