

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.294431.1006491

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Explaining the Relationship between the Consciousness of Material Beings and The Perfectionism of Mulla Sadra

Mostafa Sadeghi

PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University

Mohammad Bagher Abasi

Assistant Professor in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University

Received: 20 December 2019

Accepted: 21 September 2020

Abstract

In this paper, we review the relationship between science and the perfectionism of material beings by considering the Mulla Sadra's philosophical perspectives. Mulla Sadra, by proving the "enthusiasm of matter in the form" and presenting the theory of the "substantial motion" as well as referring to the flow of "love" in the universe; he displays a novel page of the universe's endeavor to the intended home and describes the enthusiasm, motion, and love in the universe as accompanying and parallel to science that introduces the cause of the general and extensive perfectibility of (material) beings and the promotion of their degree of existence and goal-directed departure towards "absolute completeness" (God the most high necessary existent). Also, Mulla Sadra, by being influenced by the verses of the Qur'an and the words of the mystics, clarifies the relationship between the components of the universe and their perfectionism goal; and with his unifying insight, considers the interpretation of verses such as (Behold, eventually all affairs go to Allah) that all universe is generated from God and is moving towards the Almighty God. The understanding wisdom of the motion, enthusiasm, and love in the path of perfectibility (in material beings) has evolved our approach and worldview toward creation.

Keywords: Consciousness, Enthusiasm, Love, Perfectibility, Motion, Mulla Sadra.

تبیین نسبت بین شعور موجودات مادی و استکمال آنها از نظر ملاصدرا

مصطفی صادقی*

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

محمدباقر عباسی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

(از ص ۱۰۵ تا ۱۲۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۹/۲۹، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۶/۳۱

علمی-پژوهشی

چکیده

در این نوشتار، با توجه به دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا، به بررسی مناسبت علم و کمال جویی موجودات مادی می‌پردازیم. ملاصدرا با اثبات «شوق هیولی به صورت» و ارائه نظریه «حرکت جوهری» و همچنین اشاره به سریان «عشق» در کائنات؛ صفحه‌ای بدیع از تکاپوی هستی به سوی منزل مقصود به نمایش می‌گذارد و شوق و حرکت و عشق موجود در مجموعه هستی را همراه و قرین علم توصیف می‌کند که باعث استکمال عمومی و گسترده موجودات (مادی) و ارتقاء درجه وجودی آنها و رهسپاری هدفمند به سوی «کامل مطلق» (واجب تعالی) می‌شود. همچنین ملاصدرا با تأثیرپذیری از آیات قرآن و کلام عرفا، مناسبت مابین اجزاء هستی و غایت کمال طلب آنها را روشن می‌سازد و با نگاه توحیدی خود، تفسیر آیاتی نظیر «الا الی الله تصیر الامور» را این می‌داند که همه هستی از جانب حق است و به سوی حق تعالی در حرکت است. پی‌بردن به عالمانه‌بودن حرکت و شوق و عشق در مسیر استکمال (در موجودات مادی) رویکرد و جهان‌بینی ما را در قبال آفرینش متحول می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: شعور، شوق، عشق، استکمال، حرکت، ملاصدرا.

۱. مقدمه

مطلبی که در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود، علم و شعور در موجودات مادی و نسبت آن با مراتب کمال و درجات وجودی آنها در حکمت متعالیه است. در این مقاله سعی شده است که از مصادیق جهت‌گیری به سمت مراتب بالای کمال، مثل شوق هیولی به صورت، حرکت و عشق برای تبیین نسبت شعور و علم موجودات مادی از طرفی و استکمال آنها از طرف دیگر کمک گرفت.

«استکمال» در لغت به معنای «کمال‌خواستن»، «کامل‌کردن»، «طلب تمامی کردن» و «تمام کردن خواسته» به کار رفته است. در اصطلاح فلسفی، حرکت به طرف کمال و طلب کمال کردن است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

به عقیده ملاصدرا، تمامی موجودات (مادی) برای دستیابی به کمال خویش در مسیری هدفمند روان‌اند. تمامی اشیاء به سمت کمال ذاتی خویش متوجه هستند و هر موجود به موجود بالاتر از خود نظر دارد. او مقصود از اصل آفرینش را رسیدن هر ناقصی به کمال خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۷۷). اینک در این مقاله بر آن هستیم که نسبت شعور و علم را که از کمالات وجودی است، با استکمال موجودات از منظر ملاصدرا بررسی و تبیین کنیم.

اگر بخواهیم تفاوت نوشتار حاضر را با پژوهش‌های همسو بازگو کنیم، باید بگوییم که بعضی از آنها با توجه به اصول حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود، اختلاف بین موجودات را اختلافی تشکیکی در «وجود» می‌دانند و چون علم را مساوق وجود می‌شمارند، برای همه موجودات بهره‌ای از علم و شعور قائل‌اند. برخی نیز در تأیید هماهنگی این مطلب با معارف دین و قرآن، به امری مانند تسبیح کائنات اشاره کرده‌اند و یا آن را متناظر با برخی یافته‌های علمی و تجربی که نوعی شعور برای موجودات به‌ظاهر بی‌جان (مانند آب) اثبات کرده‌اند، دانسته‌اند؛ اما این نوشتار به دنبال آن است که با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود و مساوق وجود و علم، تحقق اموری چون شوق، عشق و حرکت را در موجودات، دال بر هم‌نوایی استکمال مجموعه هستی با علم و شعور بیان کند و تلاش نماید تا نگاه توحیدی ملاصدرا را در شناساندن غایت کمال‌طلب اجزاء عالم به سوی حق تعالی نشان دهد و گره‌خوردگی وجود و عشق را در مسیر کمال بنماید و دامنه نگاه و بینش ما را در منظومه خلقت ارتقاء بخشد. در این مسیر، عقل، عرفان و عشق در کنار هم دیده شده

است. نوشتار حاضر از بیان اینکه موجودات مادی بهره‌ای از شعور دارند و اینکه این مطلب با آموزه‌های دینی تطابق دارد، پا فراتر گذاشته و کمال‌جویی عالمانه هستی به سوی حق تعالی را در حکمت متعالیه تبیین می‌کند.

۲. تبیین نسبت «شعور» و استکمال موجودات با محوریت مبحث «شوق»

در لغت، میل مفرط را شوق گویند و عبارت از طلب کمال است و بالجمله، شوق استدعای کمال است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۷۶). نزد حکما، شوق طلب کمال و خیر است در جایی که آن خیر و کمال موجود نباشد. شوق نسبت به امری که کاملاً مفقود باشد، امکان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۶۵/۲). از منظر ارسطو محرک اول، به عنوان علت غایی و متعلق میل و شوق بودن، باعث حرکت اشیاء در عالم است (به نقل از کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۶۰). از نظر وی با شوقی که خدا در اشیاء می‌آفریند، آنها را تحریک می‌کند و این شوق را نیز بدون اینکه از راه وحی ابلاغ کند، احداث می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۱۹). ارسطو به نوعی دیگر از شوق قائل است و آن عبارت از شوق هیولی به صورت است. او اشتیاق هیولی به صورت را همانند اشتیاق زشت به زیبا می‌داند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۹۸)؛ چنان‌که ملاحظه می‌شود مسئله شوق در هیولای اولی، پیش از ملاصدرا نیز مطرح بوده است.

درباره جایگاه هستی‌شناسانه هیولای اولی و نیز مرتبه وجودی و فعلیت آن نیز، باید گفت که اگر نظریه تشکیک وجود را در نظر بگیریم که در آن واجب تعالی در عالی‌ترین مرتبه وجود قرار دارد، هیولای اولی از نظر ملاصدرا در پایین‌ترین درجه هستی است که درجه پایین‌تر از آن عدم است. هیولای اولی از جهت وجود، ضعیف‌ترین درجه اشیاء است؛ چون در حاشیه و طرف نهایی وجود و در پایین‌ترین مرتبه افاضه و بخشش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴/۲). همین اندازه که هیولای اولی قابلیت تحصیل‌پذیری دارد (تحصل ابهام و فعلیت قوه)، خود مرتبه‌ای هر چند نازل و ضعیف از تحصیل محسوب می‌شود؛ تحصیلی در غایت ابهام و عدم تعین؛ پس تحصیلی جز همان ابهام‌داشتن را ندارد. از آنجا که قابلیت تحصیل‌پذیری، مرتبه‌ای از فعلیت محسوب می‌شود، اما نه فعلیتی خاص، بلکه فعلیتی مبهم که قابل جمع با هر فعلیت خاص است، نمی‌توان آن را به کلی فاقد هر گونه تحصیل و فعلیتی دانست؛ به طوری که مساوق با عدم گمان شود. بدین ترتیب، شوق در هیولی، با توجه به مرتبه وجود و فعلیتی که تبیین شد، توجیه بهتری می‌یابد. ملاصدرا اعتقاد دارد که واجب تعالی برای هر موجود مادی، کمالی در نظر گرفته و در باطن آن موجود، شوق رسیدن به آن را قرار داده است. برابر نظر او، جز در مفارقات

عقلی که تنها در آنها عشق وجود دارد، در سایر موجودات، عشق و شوق، هر دو وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۹۸/۲).

صدرالمتألهین، شوق را در پایین‌ترین مرتبه وجود، یعنی هیولای اولی ثابت می‌کند و بر اساس آن، شوق را در همه مراتب وجود ثابت می‌کند. نکته‌ای که در اینجا لازم است بیشتر تحلیل شود، این است که با توجه به اصل فلسفی‌ای که فعلیت شیء را به صورت آن می‌داند، چگونه می‌توان برای هیولای اولی وجودی در نظر گرفت و به تبع آن در مورد عشق در این مرتبه از وجود سخن گفت؟ در پاسخ باید گفت که ماده اولی (هیولا) با آنکه عدمی است، عدم نیست. امر عدمی معدوم نیست، بلکه حد ضعیفی از وجود را داراست. در تبیین معنای هیولی می‌توان گفت همان‌گونه که واجب تعالی بسیط‌الحقیقه است و همه اشیا را از جهت فعلیت آنها داراست و خود هیچ‌یک از اشیا از حیث تعین آنها نیست، هیولی نیز از جهت قوه همه اشیا را داراست و هیچ‌یک از آنها را به لحاظ فعلیت واجد نیست: «انما الفرق بینها و بین العدم، ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتی تحصل الابهام و لا فعلیه حتی فعلیه القوه لشیء بخلاف الهیولی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۲).

ملاصدرا برای تبیین شوق هیولی به صورت، ابتدا به ذکر چهار اصل فلسفی می‌پردازد: اصل اول: اینکه وجود بر خلاف آنچه متأخرین می‌پندارند، یک مفهوم ذهنی و معقول ثانی فلسفی نیست، بلکه یک واحد حقیقی عینی است. اختلاف افراد وجود به تقدم و تأخر، کمال و نقص و بالاخره شدت و ضعف در وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: بخش چهارم: ۱۵۳/۲). در این اصل، به چند مطلب مهم فلسفی توجه شده است؛ از جمله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، وحدت تشکیکی مراتب وجود، اینکه صفات کمالی نظیر علم، قدرت و اراده عین ذات وجود است، بساطت وجود و دیگر اینکه تمام صفات کمالی که مساوق با هستی و وجود هستند، به دلیل بساطت وجود در همه مراتب هستی با آن همراه و ملازم‌اند.

اصل دوم: اینکه بر اساس اصالت وجود، حقیقت هر ماهیتی به وجود خاصی است که ماهیت به تبع آن موجود می‌شود و محور علیت و جعل نیز به همان وجود است؛ یعنی وجود آن از علت افاضه می‌شود. ماهیت نیز به تبع وجود، موجود می‌شود (همان: ۱۵۵). شایان ذکر است که با توجه به اعتقاد ملاصدرا به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، سه قرائت از اعتباری بودن ماهیت در آثار وی دیده می‌شود که به طور خلاصه عبارت

است از الف) ماهیت من حیث هی، یعنی در محدوده ذات امری اعتباری است و وجود، حیثیت تقییدیه حمل موجودیت بر ماهیت است. در واقع ماهیت، ظهور خود موجود خارجی در ذهن است؛ ب) ماهیت به وجود ذهنی موجود است و در خارج با وجود خارجی متحد است. به دلیل همین اتحاد، عرف، ماهیت را موجود می‌داند؛ یعنی ماهیت ظهور حد وجود است؛ ج) ماهیت فقط در عالم فرض و اعتبار نشان دارد؛ یعنی ماهیت مظهري ندارد.

در مورد تبیین مراد قضیه‌ای مثل «ماهیت بالعرض موجود است»، اگر ماهیت را من حیث هی در نظر بگیریم، وجود حیثیت تقییدیه حمل موجودیت بر ماهیت است و ماهیت به عین وجود موجود است و ظهور موجود در ذهن است. اگر ماهیت را حد وجود بدانیم یا برای آن مظهر و نشانی قائل نباشیم، مراد از قضیه فوق، آن است که اسناد موجودیت به ماهیت از باب اسناد شیء الی غیر ما هو له و مجازی است و ماهیت در خارج موجود نیست یا حد وجود است و یا خیالی است که در مواجهه با وجود در ذهن نقش می‌بندد. در هر صورت با توجه به اصالت وجود، هر یک از قرائات پیش‌گفته که لحاظ شود، تفاوت چندانی در پیگیری بحث ندارد.

اصل سوم: وجود، مطلقاً خیر و مورد گزینش است و هر خیر دو وصف و خاصیت دارد؛ اگر موجود باشد، محبوب و اگر مفقود باشد، مطلوب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ و ۲۳۶). اصل چهارم: در این اصل به موجوداتی اشاره می‌شود که دارای شوق یا عشق هستند. موجودات در یک تقسیم به چهار نوع قسمت می‌شوند: ۱. ناقص، ۲. مستکفی، ۳. تام و ۴. فوق تمام (همان: ۲۳۷). چون شوق طلب مفقود است، از دو مرتبه فوق تمام و تام که گذر شود، موجودات مستکفی و ناقص به دلیل اینکه همه کمالات خود را با خود همراه ندارند، قوه، استعداد شوق و اشتیاق نسبت به تمام و کمال خود دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۶۵/۲-۱۶۷).

صدرالمآلهین پس از بیان اصول و ارکان چهارگانه ذکر شده، به اثبات شوق هیولی به صورت می‌پردازد. از دید وی هیولای اولی اگر موجود باشد، برای آن مرتبه‌ای از وجود و سهمی از هستی است و چون وجود، اصیل و دارای وحدت تشکیکی است، کمالات آن، از جمله علم، در همه مراتب شدت و ضعف دارد و نیز وجود، مطلقاً خیر است و در نتیجه برای شیئی که واجد آن باشد، معشوق و برای شیئی که فاقد آن است، مطلوب و مورد اشتیاق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۹/۲).

مطابق با اصل چهارم، شیئی که برخی از کمالات را دارد و بعضی دیگر را فاقد است، نسبت به آنچه دارد، عاشق و نسبت به آنچه ندارد، مشتاق است. هیولای طالب آن است که با حصول آن مقدار که برای آن ممکن است، تتمیم شود؛ پس هیولی شوقی شدید به صور طبیعی‌ای دارد که محصل نوعی خاص از انواع طبیعی هستند: «کل ما حصل له بعض من الکمالات و لم يحصل له تمامه یكون مشتاقا الی حصول ما یفقد منه» (همان).

شدت شوق هیولی از جهت زیادی فقدان آن است. هیولی قابلیت استکمال به جمیع صور کمالی را دارد. ماده به حسب ذات خود، همه صور را می‌طلبد و چون یکی از صور حاصل شد، استعداد صور بعدی به تناسب آن متعین می‌شود و کمالات بعدی یکی پس از دیگری کسب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۱/۲-۱۷۳). اشتیاق در هیولی به مطلق صورت به لحاظ مرتبه ذات آن است (به بحث پیش‌گفته درباره جایگاه هستی‌شناسانه هیولی توجه شود). هرگاه صورتی به هیولی افزوده شود، هیولی به اعتبار تحصلی که از ناحیه این صورت پیدا کرده است، نوع خاصی می‌شود و شوقی که از این پس وجود دارد، به مطلق صورت نیست، بلکه شوق به «کمالات ثانیه‌ای» است که پس از حضور صورت نوعیه محصله برای آن تصور می‌شود (همان: ۱۸۱). از اینجا به دست می‌آید که شوق در هیولی زمینه‌ساز کمال‌جویی و تعالی‌طلبی در آن است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شوق در هیولی، ناشی از درک نقص و کمبود است؛ پس هر آنچه اشتیاق در آن است، دارای شعور و آگاهی است: «فان الوجود اذ لم یکن معه قصور عن درجه الکمال الذی یلیق به لم یوجد فیه شوق الی التمام والکمال اذ الشوق یتعلق بالمفقود لا بالموجود، فحیث لا فقد لا شوق والفقد اذ لم یکن ممکن الدرك والحصول فلا شوق ایضا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۵/۲). وقتی وجود شوق و به تبع آن علم و شعور در هیولی اثبات شد، در بقیه مراتب وجودی که از هیولی بالاترند نیز علم و شعور اثبات می‌شود.

شوق از منظر ملاصدرا، آلم فقد است و موجود با اشتیاق به آنچه ندارد، به تکاپو و حرکت برای کسب کمال مطلوب درمی‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۸۹)؛ بنابراین، شوق هیولی به صورت، از مصادیق استکمال موجودات مادی است که در پی آن، کسب کمالات مطلوب مورد نظر است و چنان‌که بیان شد، اشتیاق به کمالات، دلیلی ندارد، مگر آنکه موجود نوعی علم و آگاهی و شعور به این فقدان داشته باشد (جوادی آملی،

۱۳۸۲: ۱۶۵/۲؛ بنابراین، شوق هیولی زمینه‌ساز ورود به مدارج کمال است و این شوق به همراه شعور ممکن است.

۳. تبیین نسبت شعور و استکمال موجودات با محوریت مبحث «حرکت»

بحث حرکت و سکون پیش از ملاصدرا جزء مسائل طبیعی محسوب می‌شد. او حرکت را از محدوده مباحث طبیعیات خارج کرد و در مباحث الهیات قرار داد. وی معتقد است حرکت یک مفهوم وجودی است (۱۹۸۱: ۲۰/۳).

حرکت در لغت به معنای جابه‌جایی جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر است؛ نیز تغییر اجزای یک جسم بدون تغییر کل آن را حرکت نامیده‌اند (همان). در حوزه فلسفه، تعاریف متفاوتی از حرکت انجام پذیرفته است. صدرالمتهالین متذکر می‌شود که کلیه تعاریف در این باره تعریف به رسم است؛ یعنی همین اندازه است که می‌توان توسط آنها، حرکت را از غیر حرکت تمیز داد و از قبیل تعریف به حد نیست که واقعیت خود حرکت را بیان کند. ایشان تعریف ارسطو را از حرکت این‌گونه ذکر می‌کند: «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة» (همان: ۲۲). باید گفت این بهترین تعریفی است که درباره حرکت شده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۹/۱).

ملاصدرا، خود، ابتدا حرکت را به «حدوث تدریجی» شیء تعریف می‌کند و چون حدوث، خود عبارت است از «وجود بعد العدم»؛ بنابراین، حرکت از نگاه وی عبارت است از «وجود تدریجی بعد العدم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲/۳-۲۳). با وجود این، ما برای تحلیل مفهوم حرکت از تعریف اخیر، یعنی از تعریف «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة» در کنار تعریف خاص ملاصدرا بهره خواهیم برد و برای تبیین و تفسیر حرکت از دو مفهوم قوه و استعداد کمک می‌گیریم. شیء در مسیری که حرکت نامیده می‌شود، باید مراتبی را پشت سر بگذارد. در واقع حرکت، عبارت است از رهایی تدریجی چیزی از قوه و استعداد و رسیدن به فعلیت و کمال وجودی.

قوه و استعداد به معنای آمادگی و زمینه مناسب است که اگر چیزی تمام کمال‌های وجودی لایق به خود را داشته باشد و هیچ‌گونه کمبودی از لحاظ فعلیت‌های مناسب خویش نداشته باشد، حرکت نخواهد داشت؛ زیرا قوه و استعداد در او نیست تا از آن برهد و کمالی را فاقد نیست تا در اثر کوشش به آن برسد. دیگر اینکه فعلیت و کمال وجودی به معنای هدف خارجی و مرتبه نهایی است که اگر چیزی هدف وجودی در پیش نداشته باشد، هرگز حرکت نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۵۹/۳-۵۶۰). در حرکت ،

مراتبی از کمال است که با «وجود» پیوند دارد و برای آن مرتبه نهایی و هدف خارجی لحاظ می‌شود.

تعریف صدرالمآلهین از حرکت که آن را وجود تدریجی بعد العدم نامیده است، حاکی از آن است که حرکت از دید او از مفاهیم وجودی محسوب می‌شود و در آن طی مراتب و ارتقاء درجه مشهود است. همچنین موجود بنا بر آنچه گفته شد، در فرآیند حرکت، به دنبال دستیابی به چیزی است که کمال وجودی اوست. اکنون پرسشی که شاید به ذهن خطور کند، این است که نسبت حرکت و تکامل موجودات چگونه تبیین می‌شود؟

برای پاسخ به این پرسش، با توجه به تعریف حرکت که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل گفته می‌شود، اگر موجودی همه کمال‌های لایق خود را واجد باشد، هرگز حرکت نمی‌کند؛ زیرا نه نقصی در اوست تا با حرکت از آن برهد و نه کمالی را فاقد است تا در پرتو حرکت، به آن برسد؛ اگر موجودی برخی از کمال‌های مناسب خود را فاقد باشد، حتماً از آن قوه و استعداد بیرون آمده، به فعلیت و کمال خود می‌رسد؛ یعنی ممکن نیست هیچ موجود مادی از مرتبه قوه و استعداد نرهد و بیرون نیاید، نیز ممکن نیست که هیچ موجود مادی که از قوه و استعداد به در آمده، به آستانه فعلیت نرسد (همان: ۵۶۴-۵۶۶).

با توجه به مطالب مذکور، می‌گوییم اگر موجودی در پی کمال سزاوار خویش باشد، برای رسیدن به آن باید مرتبه کنونی و نقص و استعداد خود را ترک کند تا به فعلیت و شأن وجودی خویش برسد؛ زیرا حفظ مرتبه قوه و استعداد، رسیدن به فعلیت و کمال را ناممکن می‌سازد.

اما با توجه به اعتقاد ملاصدرا به حرکت در جوهر، علاوه بر حرکت در مقولات «این»، «وضع»، «کیف» و «کم»، هیچ موجود مادی یافت نمی‌شود که بی حرکت باشد. هیچ موجود مادی و ذره ریز و درشت سپهری یا زمینی و مانند آن نیست که بی تحول باشد و هیچ تحولی نیست که به صورت حرکت نباشد؛ پس هیچ موجود مادی نیست که بی حرکت باشد (همان: ۵۸۱).

حرکت جوهری ملاصدرا در تمام موجودات و همه عرصه‌ها گسترده است (البته بدیهی است که مجردات تام از این امر مستثنی هستند). آنچه در این بخش مورد نظر است، اصل فراگیری حرکت در همه موجودات و همه مراتب با استفاده از دیدگاه حرکت جوهری

است. بدین ترتیب، مراتب وجودی موجودات به صورت فراگیر ارتقاء می‌یابد؛ یعنی در حوزه طبیعت هر چیزی «آن به آن» در حال تغییر و نوشدن است؛ این یعنی اینکه در طبیعت هیچ چیز ثابت نیست و همه چیز نو است: «العالم بجمیع اجزائه، افلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته، حدثه کائنه فاسده، کل ما فیه فی کل حین موجود آخر و خلق جدید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۸/۷). از مطالب پیش چنین نتیجه می‌گیریم:

۱. حرکت عبارت است از رهایی تدریجی از قوه و استعداد و رسیدن به فعلیت و کمال وجودی؛

۲. اگر موجودی همه کمال‌های لایق خود را واجد باشد، هرگز حرکت نمی‌کند؛

۳. بنا بر اصولی چون «اصالت وجود» و «تشکیک در مراتب وجود»، موجودی که جزء هستی باشد، نمی‌تواند خود را از عرصه کمال و فعلیت جدا سازد؛

۴. موجودی یافت نمی‌شود، مگر اینکه بخشی از کمالات لایق خویش را داشته باشد؛ یعنی موجودی که صرفاً در مرتبه قوه و استعداد باشد و در جهت نیل به مرتبه فعلیت تلاش نکند، متصور نیست؛

۵. بنابر حرکت جوهری مورد نظر ملاصدرا، هیچ موجودی نیست که بی تحول باشد (به استثناء مجردات تام) و نیز هیچ تحولی نیست که به صورت حرکت نباشد. در این دیدگاه مراتب وجودی موجودات همواره در حال ارتقاء است؛ پس حرکت عمومی و همه‌جانبه‌ای که تمام موجودات مادی را دربر گرفته است، در جهت تکامل است.

با توجه به این مطلب، می‌توان گفت هر حرکتی تکامل است؛ زیرا هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل همان خروج از نقص به کمال است و تکامل نیز چیزی نیست جز گذر از نقص به کمال (شیروانی، ۱۳۸۷: ۳۰۵-۳۰۶).

اینک سؤال مهمی پیش روی ماست و آن اینکه آیا همه حرکت‌ها، استکمالی و اشتدادی هستند؟ در پاسخ می‌توان گفت اینکه هر حرکتی ملازم با اشتداد است، به یک معنی درست است و آن اینکه معنای حرکت، خروج از قوه به فعل است. قوه و فعل یک شیء از هم منفصل نیستند و مراتب وجود یک شیء است. قوه مرتبه‌ای از فعلیت است و هر فعلیتی در عین فعلیت، مقرون به قوه است. هر قوه قبلی، خودش فعلیتی است نسبت به فعلیت بعدی؛ یعنی یک فعلیت ضعیف نسبت به فعلیت قوی است؛ پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است، قهراً خروج از نقص به کمال است؛ پس به این معنی، هر حرکتی توأم با تکامل است (مطهری، ۱۳۶۶: ۴۱۵/۱)؛ بنابراین، از این منظر، هر

حرکتی حتماً در مسیر اشتداد قرار دارد؛ یعنی حرکت و محصول آن، دستیابی به تکامل و ارتقاء درجه وجودی است.

همچنین درباره حرکتی مثل حرکت «اینی» که به نظر می‌رسد در آن تکامل و اشتدادی وجود ندارد، از دو بعد می‌توان به قضیه نگاه کرد: از حیث قوه و فعل و نیز از حیث فعلیت‌های متوالی؛ یعنی در حرکت اینی هر مرتبه، استعداد مرتبه دیگر است که این را اگر از نظر قوه و فعل نگاه کنیم، تکامل است، ولی از نظر فعلیت قبلی با فعلیت بعدی تکامل نیست (همان: ۴۱۸-۴۱۹).

همچنین قابل ذکر است که «حرکت ذاتی»، همواره تکاملی است و مواردی از قبیل خشک‌شدن درخت و پوسیدگی میوه از موارد غیرذاتی و بالعرض است؛ یعنی حرکت اصلی و ذاتی همواره تکاملی است، اما حرکت از مساوی به مساوی و نیز حرکت از کمال به نقص، همانند فرسودگی درخت و دیگر چیزها، از موارد غیر ذاتی و غیر اصیل است که در پرتو حرکت ذاتی و اصیل که همان خروج از قوه به فعل و تکامل تدریجی است، بالعرض یافت می‌شود؛ مانند فساد و شری که در جهان بالعرض یافت می‌شوند، نه بالذات؛ پس حرکت همواره تکاملی است و حرکت‌های غیر تکاملی موجود، بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۹/۳). حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکت اشتدادی دیگری است؛ مثلاً اگر ریشه درختی در اثر کرم‌زدگی فاسد و درخت خشک می‌شود، در کنار آن، کرم درون درخت به تدریج رشد می‌یابد و حرکت حقیقی در اینجا، همان حرکت تکاملی کرم است و پژمردگی درخت، حرکتی بالعرض است.

حاصل سخن اینکه همه حرکات در مجموعه عالم و از جمله حرکات جوهری اشیاء و موجودات، اشتدادی هستند و عرصه استکمال در جای‌جای هستی گسترده است؛ بنابراین، اولاً، بنابر اعتقاد به حرکت جوهری صدراپی، هیچ موجودی (مادی) نیست که حرکت نداشته باشد؛ ثانیاً، هر حرکتی تکاملی است؛ پس تمام موجودات در یک مسیر تکاملی و رو به تعالی قرار گرفته‌اند و این همان استکمال عمومی و گسترده موجودات و نیز ارتقاء درجه وجودی آنهاست. اکنون برای بررسی نسبت علم و شعور و استکمال موجودات با محوریت مبحث حرکت و با توجه به علم طبایع مادی به موضوع می‌پردازیم.^۱

نقش علم طبایع مادی در حرکت استکمالی موجودات

اگر بخواهیم از دریچه‌ای دیگر به این مسئله بپردازیم و نسبت علم و شعور موجودات و حرکت استکمالی آنها را به گونه‌ای دیگر تحلیل کنیم، می‌توانیم به بخش دیگری از

مبانی پذیرفته شده ملاصدرا استناد نماییم. ما در پی آن هستیم که توصیف روشنی از مناسبت حرکت استکمالی موجودات و شعور آنان به دست دهیم. در این مرحله ما با استناد به موضع گیری ملاصدرا، تعالی مراتب وجودی را از ذی شعور دانستن طبایع مادی نتیجه گیری می کنیم.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره مساوقت علم و وجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴/۶)، وی موجودات مادی را دارای علم می داند. این نگاه بر اساس اصول حکمت متعالیه است. اصولی مثل اصالت وجود و تشکیک در وجود که بر اساس آن، وجود در همه جا به نحو شدید یا ضعیف مشاهده می شود و دیگر بساطت وجود است که اقتضای آن، حضور تمام آنچه عالی دارد در مادون است؛ چون اگر مادون فاقد کمالی مثل علم باشد، این باعث ترکیب در وجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۶/۱).

این نکته در اینجا قابل توجه است که ملاصدرا در مواضعی اظهار می کند که ماده به خود علم ندارد. یکی از دلایل ملاصدرا برای این مدعا این است که علم مساوق حضور است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۰). امتداد زمانی و مکانی در موجودات مادی باعث می شود اجزای آنها از هم غایب باشد و این غیبت در تقابل با حضوری است که ملازم علم است؛ پس موجود مادی نمی تواند به خود علم داشته باشد. این سخن در نقطه مقابل دیدگاه پیش گفته و اعتقاد به علم مادیات است. درباره نحوه جمع بندی این دو دیدگاه باید به این موارد توجه کرد:

اولاً، در نقطه مقابل دیدگاهی که امتداد و غیبت اجزای جسم از یکدیگر را باعث عدم حضور و علم در ماده معرفی می کند، ملاصدرا در جای دیگری اشیای ممتد را از جهت وحدت اتصالی، موجود فی نفسه می داند که این وحدت اتصالی باعث حضور و علمی ضعیف در ماده می شود (ملاصدرا، بی تا: ۲۸۳). دلیل ذکر شده در این مبحث برای عدم علم مادیات، در مورد غیبت اجزای مقداریه شیء ممتد از یکدیگر است و نه در مورد حیثیت وحدت اتصالی آن که باعث حضور و علم است.

ثانیاً، یکی دیگر از روش های جمع بین دو قول در مورد علم موجودات مادی، تقسیم علم به بسیط و مرکب است. یکی از معانی علم بسیط که ملاصدرا از آن بهره می برد، علم بسیط در برابر علم مرکب است. وی می گوید: علم همانند جهل گاه بسیط است و گاه مرکب. در علم بسیط، عالم به علم خویش آگاهی ندارد. در علم مرکب، عالم به علم خود آگاهی دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۱۶/۱). در این دیدگاه علمی که همه عالم، حتی اجسام

را در بر گرفته است، علم بسیط است؛ یعنی همه عالم به علم بسیط و البته به آفریدگار خویش آگاهی دارد. ملاصدرا این بیان را برای تشریح آیات قرآنی‌ای که درباره تسبیح موجودات است به کار می‌برد.

ثالثاً، صدرالمتألهین معتقد است که نسبت دادن عدم علم به موجودات مادی به دلیل عدم ظهور و ضعف این علم در قیاس با علم موجودات دیگر و مخلوقات دارای نفس است. وی موجودات مادی را دارای مرتبه‌ای از علم می‌داند که به دلیل نداشتن آثار متوقع و مشابه در دیگر پدیده‌ها، به عدم علم آنها رأی داده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶).

رابعاً، بر اساس دیدگاه نهایی ملاصدرا، «وحدت شخصیه» بر عالم حاکم است و طبق نظریه وحدت شخصیه، فقط یک حقیقت در عالم وجود دارد و آن ذات واجب‌الوجود است و سایر موجودات (ممکنات)، فقط مظاهر و تجلیات ذات حق تعالی هستند و ذات حق تعالی، هر کمال و صفتی داشته باشد، با آن صفت و کمال در ممکنات تجلی پیدا می‌کند؛ پس چون ممکنات مظهر وجود حق هستند و حق را چنان که در آنها تجلی کرده است، نشان می‌دهند، با علم و شعور آشکار خواهند شد؛ چرا که خداوند واجد علم است. از طرفی، هر یک از ممکنات از آن جهت که معلول واجب تعالی و شأنی از شئون علت خود هستند، ذات واجب را به قدر هستی خود می‌توانند ادراک کنند و به مقدار محدودیتی که دارند، از ادراک او محروم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۱). تحلیل ما این است که چون نظریه وحدت شخصیه، دیدگاه نهایی ملاصدراست، می‌تواند به عنوان اعتقاد حقیقی و نهایی او درباره علم موجودات مادی در نتیجه‌گیری‌های ما استفاده شود. مادیات دارای علم و آگاهی هستند و این علم از نوع علم حضوری به خود است. چون معلول (موجود) دارای حیثیت فی‌نفسه نیست و فقط حیثیت فی‌غیره و ربط محض دارد، درک حضوری او در کنار درک وجود فی‌نفسه علتش ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳). چون حقیقت معلول عین ربط به علت است، در علم حضوری به خودش، حقیقت علت که مربوط‌الیه اوست نیز باید ادراک شود.

از طرفی علت، دارای کمالات معلول به نحو برتر است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۲۳/۴)، پس معلول به علت خویش نوعی علم دارد؛ هر چند این علم ناچیز باشد، ولی علم معلول به علت به معنای علم به کمالات برتر وجودی خود اوست و از این رهگذر می‌توان حرکت استکمالی موجودات مادی را به گونه‌ای تبیین کرد.

بر اساس اصول حکمت متعالیه، علم به کمالات بالاتر با تکاپو برای دستیابی به آنها ملازم است. از آنجا که میل به مدارج بالای وجود به گفته ملاصدرا در تمام اشیاء ناقص جاری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶) و علت نیز آن به آن به وجود مادی افاضه وجودی مستمر دارد (همان: ۲۱۵/۲)، به واسطه میلی که موجودات به مراتب بالای کمال دارند، علت بدون اینکه در افاضه کمالات بخلی داشته باشد، وجود و کمال برتری را به موجود اعطا می‌کند. بدین ترتیب، علت، وجود موجودات را افاضه می‌کند؛ و این وجود به دلیل دارابودن علم به کمالات برتر خود، ذاتاً به آن کمالات میلی دارد و حرکت تکاملی از ذات موجود نشئت می‌گیرد؛ بنابراین، حرکت استکمالی و یا حرکت جوهری، دارای منشأ حقیقی در طبیعت موجودات مادی است؛ پس علم در طبیعت موجودات مادی به کمالات بالاتر خود، عامل حرکت استکمالی آنان است. از این مسیر، نسبت علم و استکمال موجودات معین می‌شود.

۴. تبیین نسبت شعور موجودات و استکمال آنها با محوریت مبحث «عشق»

عشق میل مفرط است و به معنی فرط حب و دوستی و بالجمله عشق تعلق قلب و حب زیاد است (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۱). عشق در اصطلاح به این معناست که هر یک از ممکنات به واسطه نقص وجودی خویش، همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیرات است (الدوانی، ۱۴۱۱: ۲۱۰).

۴-۱. سریان عشق در موجودات

عشق از مسائلی است که در فلسفه افلاطون و افلاطونیان اخیر و فلسفه اشراقی ایرانی مورد توجه و بحث بوده است. از مسائل مورد توجه ملاصدرا عشق موجودات و شوق آنها به کمال و وصول به معشوق حقیقی، یعنی ذات حق تعالی است. در کلام او عشق در همه موجودات سریان دارد. ملاصدرا معتقد است خداوند برای هر موجودی از موجودات، کمالی در نظر گرفته و در آن عشق و شوقی نهاده است که توسط آن به کمال وجودی خود سیر می‌کند و عشق مجرد از شوق را ویژه مجردات عقلی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۷)؛ بنابراین از منظر ملاصدرا عشق در موجودات بسان حرکتی است که موجود را با توجه به درجه وجودی آن موجود به سوی کمال وجودی آن سیر می‌دهد. از این نکته به استکمال موجودات از قبل عشق و نقش آن در تکاپوی موجود به طرف مراتب بالاتر هستی پی می‌بریم.

ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی‌ای که به آن معتقد است، یعنی اصالت، بساطت، وحدت و تشکیک وجود، عشق را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند. وی هر موجودی را عاشق خیر و وجود می‌داند و خیر و وجود را نیز مصداق و عین هم می‌داند و عشق را صفت کمال می‌داند و از این رهگذر عشق را نیز عین وجود در همه جا ساری می‌بیند (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۶)؛ پس عشق، صفت وجود و مساوق وجود است؛ یعنی در هر موجودی با توجه به درجه وجودی آن، عشقی شدید یا ضعیف نهفته است.

از طرفی واجب‌الوجود غایت خیر (خیر محض) و کمال و بالاترین مرتبه وجود و علت‌العلل است. تفاوت نقص و کمال در موجودات باعث می‌شود که موجودات به حد‌اعلای کمال و خیر مطلق که واجب تعالی است، عشق بورزند: «واجب‌الوجود مستند همه کمالات و سرچشمه کل خیرات است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۸۷).

این مطلب با توجه به اصل علیت از منظر ملاصدرا به این شکل تبیین می‌شود که هر ممکن‌الوجودی عین ربط به غیر است و کمال هر موجودی علت اوست و واجب تعالی نیز علت‌العلل است و هر موجودی عین ربط به اوست و عشق به مرتبه بالاتر، همان عین‌الربط بودن همه هستی به حضرت حق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۰/۷-۱۵۱).

وقتی از فراگیری و گستردگی عشق و سریان آن در هستی سخن می‌گوییم، باید از معشوق آن عشق نیز یاد کنیم. عاشق و معشوق متلازم هم هستند و از منظر ملاصدرا گرچه معشوق موجودات به ظاهر متفاوت هستند، ولی معشوق حقیقی یکی است؛ زیرا تلاش برای دستیابی به کمال و خیر مطلق هدف یکایک موجودات است که فطرتاً در همه آنها موجود است (همان: ۱۶۰). با این اوصاف هیچ موجودی نیست، مگر اینکه بهره‌ای از عشق الهی داشته باشد (همان: ۱۴۹). صدرالمتألهین، واجب تعالی را جمال مطلق و منشأ همه زیبایی‌ها می‌داند. به اعتقاد او، حضرت حق، بالاترین مرتبه و درجه زیبایی و جمال را دارد (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۶۵/۲).^۲

به این زیبایی و جمال، همه موجودات با اختلاف درجات و سطح وجودی‌ای که دارند، عشق می‌ورزند و سایر عشق‌ها تحت‌الشعاع این عشق حقیقی است و آن عشق‌ها، عشق مجازی و غیر حقیقی است؛ پس واجب تعالی جمال مطلق و معشوق تمامی عشق‌هاست.

۴-۲. نسبت علم و عشق در استکمال موجودات مادی

به عقیده ملاصدرا میان علم و عشق در موجودات رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. وی عشق را از صفات وجودی و مساوق وجود می‌داند و اسناد عشق به مادیات و جسمانیات را مسبوق به پذیرفتن حیات و شعور آنها می‌داند. وی علم را لازمه عشق می‌داند. این مهم به این دلیل است که عشق و محبت، رضا، اراده و ابتهاج دایرمدار ادراک هستند و برای مثال، انسان به مجرد ادراک کمال سازگار با خود، محبت و عشق به این کمال پیدا می‌کند (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۹۰/۳).

همچنین در ممکنات، عشق از پی ادراک زیبایی شکل می‌گیرد و با ادراک زیبایی، حالت جذب شدن به سوی زیبایی و کمال ملائم رخ می‌دهد که عشق نامیده می‌شود. بر حسب میزان علم آن موجود، درجه و حالت جذب شدن در او متغیر است. این نکته منافاتی با سریان عشق در کل وجود ندارد؛ زیرا علم، مساوق وجود است (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۶).

همان‌طور که پیش‌تر هم یاد آور شدیم، مساوقت علم و وجود، فراگیری علم در همه موجودات بر اساس درجه وجودی آنها را اثبات می‌کند. از این نکته ملاصدرا مطلب دیگری نتیجه می‌گیرد: هر موجودی خواه بسیط یا مرکب، واجد حیات و شعور و ادراک است؛ پس ناگزیر دارای عشق نیز است (همان: ۱۳۹/۷). از منظر ملاصدرا اثبات شوق و عشق در موجودات، بدون پذیرش علم آنها، تنها در حد نام‌گذاری و تسمیه است و مورد قبول نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۷).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت عشق به عنوان صفت وجودی در همه موجودات جاری است و بدون علم و آگاهی نیز متصور نیست. علم مقدم بر عشق است. عشق نیز بنا بر آنچه گفته شد، میل به کمال و از مصادیق تعالی جویی و استکمال موجودات است؛ پس هر مرتبه از هستی به مدد علم و ادراک متناسب مرتبه آن و از قبل عشق به سمت کمال روان است.

مشکلی که شاید در اینجا به نظر آید، این است که همه موجودات (اعم از مادی و مجرد) به واجب تعالی عشق می‌ورزند و این عشق باعث می‌شود که به سمت آن روان باشند؛ با این اوصاف، مجردات تام که حیثیت قوه ندارند، چگونه به آن درجه وجودی والا میل پیدا می‌کنند؟ نیز موجوداتی که به دلیل عشق به کمال مطلق به سوی غایت‌الغایات سیر می‌کنند، هرگاه به مرز مجرد تام رسیدند و از ماده و قوه فاصله گرفتند، چگونه به

سیر تکاملی خویش ادامه می‌دهند؟ در پاسخ برای تبیین علت غایی در جوهرهای مجرد، باید گفت اگر فعل از قبیل جوهرهایی باشد که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است و فی‌نفسه تام و کامل باشد، خودش برای خودش مراد و مقصود است. در اینجا فعل و غایت یکی است؛ بدین معنی که حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خودش است. باید توجه داشت که هر معلولی (ممکنی) در مرتبه علت، با وجود کامل‌تری موجود است. مرتبه‌ای از وجود شیء که در علت است، حقیقت آن است و مرتبه‌ای که در خود معلول است، رقیقه آن است. حقیقت و رقیقت یک شیء است که دو وجود دارد؛ بنابراین اگر در مورد فعل جوهر مجرد می‌گوییم «فعل و غایت یکی است و فعل، خودش علت غایی خودش است»، مقصود این است که حقیقت فعل (مرتبه موجود مجرد در علت) علت غایی رقیقه آن است و چون اینها دو وجود هستند، علت شیء برای خودش و نیز تقدم شیء بر خودش لازم نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۱۵۹/۲-۱۵۸)؛ بنابراین در مجردات تام، حقیقت آنها که نزد علت (واجب تعالی) است، مراد و مطلوب است؛ پس سیر به سمت غایت‌الغایات در این مرحله نیز تبیین می‌شود.

همچنین برای مجردات، نوعی رجوع از ظهور به بطون بیان شده است و بر این اساس هدف آفرینش هر موجود مجرد، رجوع به اصل و باطن آن است که اسمی از اسماء الهی است. هدف و غایت در این دیدگاه، فناء در اسمی از اسماء الهی است که آن موجود مجرد ظهور آن اسم است. اسماء الهی نیز حقایق وجودی هستند؛ پس غایت‌الغایات همه موجودات لقاءالله در چهره اسماء الهی و فناء در وجه‌الله و بقاءبالله است. طباطبایی در بیان مراد آیه شریفه «کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون» (قصص: ۸۸)، می‌گوید «شیء» در این آیه با «وجود» مساوی است و هر موجودی جز خدای تعالی از نظر ذات معدوم و هالک است. موجودات زمانی بعد از سرآمدن زمان، وجودشان هالک می‌شود و آنانی که زمانی نیستند هم، در احاطه فنا قرار دارند؛ پس هلاکت اشیاء عبارت است از بطلان وجود ابتدایی و بازگشت به سوی خدا و قرارگرفتن نزد او (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۳۴/۱۶-۱۳۷). پس از این منظر هم می‌توان نیل کلیه ممکنات (اعم از مادی و مجرد) به سمت واجب تعالی را به نحوی تبیین کرد.

۵. سیر موجودات به سمت کمال مطلق (واجب تعالی)

تحلیل رابطه علی و معلولی، صدرالمتألهین را به این نتیجه می‌رساند که وجود دو قسم رابط و مستقل دارد. ملاصدرا معتقد است که چون معلول (وجود رابط) فاقد جنبه فی‌نفسه

است و فقط همان جنبه لغیره و ربط محض است، درک حضوری حقیقت آن ممکن نیست؛ مگر در پرتو درک حضوری وجود فی‌نفسه علت (وجود مستقل-واجب تعالی) (ملاصدرا، ۱۳۶۳:ب: ۵۳). در علم حضوری، خود واقعیت بدون واسطه یافت می‌شود و اگر واقعیت یافت‌شده، همانند معلول (وجود رابط)، عین ربط به دیگری باشد، عین ربط به دیگری یافت می‌شود. حقیقت علم معلول به علتش، همان علم علت است به ذات خود از آن حیث که علت معلول مفروض است و نیز علم معلول به علت خویش، همانا علمش به لطیفه موجود در علت است که عبارت است از: «وجودی که علت به نحو اعلا و اشرف واجد است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۶/۱-۵۹). علم معلول به علت، به بیان دیگر، عبارت است از علم علت، در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده، به خود علت در حالی که مرتبه استقلالی و کامل آن اعتبار شده است (همان: ۶۰/۳)؛ بنابراین با یافتن معلول که جز ربط به علت (واجب تعالی) نیست، با علم حضوری واقعیت علت نیز یافت می‌شود.

به این ترتیب ملاصدرا معتقد است که متعلق شعور هر جسمی و نیز تمامی موجودات، واجب تعالی است؛ یعنی درک هر پدیده‌ای، مربوط به درک خداوند است؛ پس ادراک چیزی میسر نیست، مگر با نظر به وجهی که با آن وجه به واجب مرتبط است؛ پس هیچ شیئی دانسته نمی‌شود، مگر آنکه خداوند دانسته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۱). تقسیم موجودات به رابط و مستقل، نتیجه دیگری نیز به همراه دارد و آن «غایت نهایی بودن» خداوند است؛ چون وابستگی موجودات رابط، تنها در صورتی معنای صحیحی می‌یابد که سلسله معلول‌ها به یک موجود مستقل برسد. طلب و توجه نیز تنها در صورتی به معنای صحیح تحقق می‌یابد که سلسله مطلوب‌ها به موجودی منتهی شود که مطلوب‌نفسه باشد و توجه نهایی موجودات به سوی او معطوف باشد. چون خداوند تنها موجود مستقل است، دیگر موجودات با واسطه یا بدون واسطه او را طلب می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷:ب: ۱۷۱/۲-۱۷۲).

در این بین آنچه به ذهن متبادر می‌شود، پیوندی است که بین حرکت آگاهانه و فراگیر موجودات از طرفی و واجب تعالی از طرف دیگر برقرار است. حقیقت آن است که درک و شعور موجودات پیوند عمیقی با منبع و منشأ همه کمالات وجودی دارد. ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه ۴۴ سوره اسراء می‌گوید همه اشیاء با درک این مسئله که غایت آنها خداوند است، به تسبیح او مشغول‌اند و همه ممکنات به حسب غرایز و طبایع ذاتی، حرکتی ذاتی از خود به سمت خداوند دارند و در نتیجه همه موجودات به سمت

خدای متعال در حرکت‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۹)؛ پس حرکت ذاتی موجود که هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود، حاکی از درک و فهم و شعور اوست نسبت به مسیر تکاملی‌اش به سمت حق تعالی که کمال مطلق است (همان).

ملاصدرا با نگاه ژرف‌بین و توحیدی خود، تفسیر آیاتی نظیر «الا الی الله تصیر الامور» و «انا لله و انا الیه راجعون» را بیان می‌کند و معتقد است که همه هستی از جانب حق است و با تحلیلی که بیان شد، به سمت حق تعالی در حرکت است. این حرکت توأم با درک، در مسیر کمال مطلق است و این همان استکمال عمومی ذاتی مجموعه هستی است.

۶. نتیجه

طبق نظر صدرالمتهلین در مبحث شوق، درک فقدان از ناحیه هیولی، عامل تکاپو برای کسب کمال قلمداد می‌شود و از این رهگذر، شعور موجود باعث جهت‌گیری استکمالی آن است؛ همچنین در بحث حرکت جوهری نیز با توجه به علم طبایع مادی به کمالات علت خویش، علم طبایع مادی، عامل کمال‌جویی خواهد بود. در مسئله عشق نیز ملاصدرا علم را لازمه عشق فراگیر مجموعه هستی می‌داند و تکاپوی موجودات برای تعالی را در کنار علم آنها تحلیل می‌کند؛ پس استکمال در مجموعه هستی، همزاد و هم‌نوی علم است. بدین ترتیب، می‌توان علم و استکمال را مساوق یکدیگر پنداشت و دانست که کاروان وجود در معیت علم و شعور رهسپار خانه کمال است. متعلق شعور همه موجودات، واجب تعالی است؛ یعنی درک چیزی میسر نیست، مگر با نظر به وجهی که با آن وجه به خداوند مرتبط است؛ پس اشیاء با درک غایت خویش که حضرت حق است، به حسب غریزه به سمت او روان‌اند. حرکت عمومی موجودات، ناشی از درک آنها از مسیر تکاملی به سمت پروردگار و کامل مطلق است، و این ترجمان آیه شریفه «الا الی الله تصیر الامور» است؛ یعنی همه هستی از جانب حق است و با تحلیلی که بیان شد، به سمت حق تعالی در حرکت است.

پی‌نوشت

۱. البته اشخاصی چون مصباح یزدی، اشتدادی‌بودن همه حرکات را صحیح نمی‌دانند و مثلاً برای نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی، قائل به حرکت ذبولی و نزولی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۱۱/۲ و ۳۱۲). بدیهی است که در این بین توجه ما به سخن ملاصدرا و پیروان وی در حکمت متعالیه معطوف است.

۲. شیخ الرئیس بر سریان عشق در موجودات مادی تأکید دارد و در دو اثر عرفانی خود، *رسالة العشق* (بی‌تا) و نیز نمط‌های پایانی *اشارات* (۱۳۷۵)، به مانند عاشقی سخن می‌گوید که تمام میل‌های طبیعی و شوق موجودات را ناشی از عشق می‌داند. ملاصدرا در این نظریه از وی تأثیر پذیرفته است. ابن سینا در *رسالة العشق* معتقد است: «هریک از ممکنات دو جنبه دارد: یکی جنبه وجود و دیگری جنبه ماهیت؛ و وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است و ماهیت، منشاء شرور و نقص است؛ پس هریک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی‌ای که در اوست همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات می‌باشد و همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری که سبب بقاء وجود آنهاست را ما عشق می‌نامیم. حکمت الهی اقتضا می‌کند که این عشق الهی در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده شود تا بتوانند خود را از نقصان به کمال برسانند و به جانب خیرات بگرایند» (ابن سینا، بی‌تا: ۳۷۸-۳۹۷). ابن سینا مطالبی در باب مراتب عشق بیان می‌کند که نمایانگر تشکیکی بودن مسئله عشق در نگاه اوست. او معتقد است که هرچه ادراک کمال و خیر بالاتر باشد، عشق هم در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد که اشد آن مربوط به وجود مقدسی است که همیشه مدرک ذات خود است و عشق او بالاترین عشق‌هاست. او اشد مراتب عشق را منحصر به ذات اقدس اله دانسته و مراتب پایین‌تر را در مراحل بعد معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۰). ابن سینا حتی در مراتب نفوس حیوانی و نباتی و جمادی هم عشق را مطرح می‌کند (همان: ۳۸۰-۳۸۳)، حتی در باب ارتباط ماده و صورت نیز در مواضع متعدد، سخن از اتصال و عدم مفارقت این دو از یکدیگر می‌گوید و این مقارنت را میلی طبیعی می‌نامد که همین میل طبیعی در آثار عرفانی ایشان نام عشق به خود می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۲). ملاصدرا نیز هم به سریان عشق در موجودات و هم به مراتب و تشکیکی بودن آن معتقد است و سخن او مطابق و متأثر از سخن شیخ در *رسالة العشق* است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (بی‌تا)، *رسائل (رسالة العشق)*، قم، بیدار.

_____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و الاتنبیهات*، قم، نشر البلاغه.

_____ (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، قم، مکتب اعلام اسلامی.

_____ (۱۳۷۹) *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.

ارسطو (۱۳۵۸)، *درباره طبیعت*، ترجمه علی اکبر فرورقی، تهران، دانشگاه ملی.

انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۵)، *دروس شرح منظومه*، ج ۳، قم، بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم، اسراء.

_____ (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، ج ۱ و ۲، قم، اسراء.

_____ (۱۳۸۴)، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم، اسراء.

الدوانی، المحقق (۱۴۱۱ق)، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ژیلسون، اتین هنری (۱۳۷۰)، *روح فلسفه قرون وسطا*، ترجمه ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیروانی، علی (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح نهایی الحکمة*، قم، بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۶، قم، اسلامی.

_____ (۱۳۸۵)، *نهایی الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).

_____ (۱۳۸۷ الف)، *مجموعه رسائل*، به کوشش هادی خسروشاهی، ج ۱، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۷ ب)، *نهایی الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۲، قم، بوستان کتاب.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، سروش.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، بین الملل.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*؛ درس‌های اسفار، ج ۱، تهران، حکمت.

ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ۳، ۶ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۱۹ ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، منامه، فخر رازی.

_____ (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، ترجمه میرزا عمادالدوله، تهران، دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۶۳ ب)، *المشاعر*، تهران، طهوری.

_____ (بی تا)، *تعلیق بر حکمة الاشراف*، چاپ سنگی.

_____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین*، تهران، حکمت.

_____ (۱۳۸۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیة*، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، صدرا.

_____ (۱۴۲۳ ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ۶ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث

العربی.