

تأثیر نظریه «حرکت جوهری»

بر اندیشه کلامی ملاصدرا

مهدی گنجور، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان
مجید صادقی حسن‌آبادی*، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
محمد بیدهندي، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
فروغ‌السادات رحیم‌پور، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

چکیده

حرکت جوهری تمرکز یافته است که فهرستوار عبارتند از: خداشناسی و تبیین فقر دائمی مخلوقات به خدا، اثبات حدوث زمانی عالم، تبیین عقلانی معاد جسمانی، توجیه فلسفی آموزه تجسم اعمال، ابطال عقیده تناسخ، نوآوری در تبیین ماهیت مرگ و تبیین عمومیت حشر.

یکی از مهمترین ابتکارات وجود شناختی ملاصدرا که تأثیر شگرفی بر اندیشه فلسفی و کلامی او داشته است، نظریه حرکت جوهری است. اکتشاف عظیم ملاصدرا در این زمینه، اثبات ناآرامی و بیقراری در نهاد عالم و آدم و اثبات حرکت و تحول دائمی در بنیان همه موجودات مادی است؛ انگاره‌یی که عموم حکمای پیش‌صدرای آن را امری نامعقول و امکان‌ناپذیر میدانستند.

کلیدواژگان

معاد جسمانی

حرکت جوهری

تناسخ

تجسم اعمال

حشر

مرگ

دامنه تأثیرگذاری این نظریه بقدری وسیع است که پس از چند قرن پژوهش، هنوز هم جای واکاوی و تأمل در زوایای مختلف آن وجود دارد. اما آنچه تاکنون در باب دستاوردهای حرکت جوهری بیان شده، عموماً نتایج وجود شناختی و فلسفی بوده و کمتر به آثار و برکات این اصل در ساحت کلامی - اعتقادی پرداخته شده است. بهمین دلیل، نوشتار حاضر با رویکردی مسئله محور و با روش تحلیلی و پژوهش کیفی، ضمن طرح دقیق مسئله و تقریر نظریه، با تأکید بر ابتکاری بودن آن، به تحلیل داده‌ها در راستای بررسی تأثیر این انگاره بر اندیشه کلامی ملاصدرا پرداخته است. بنابراین، یافته‌های این پژوهش بر استنباط و تبیین مهمترین لوازم کلامی و اعتقادی

۱. طرح مسئله

نظریه «حرکت جوهری» یکی از مهمترین مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و از ابتکارات صدرا المتألهین محسوب میشود. مهمترین مبنای عقلی و فلسفی این نظریه «اصالت وجود» است؛ یعنی دیدگاه ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء همه واقعیت و هویت شیء است و ماهیت، امری اعتباری است. در

(نویسنده مسئول) *Email:majd@ltr.ui.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۴

این رویکرد، حرکت «طبیعی» ارسطویی جای خود را به حرکت جوهری «وجودی» می‌دهد. توضیح اینکه صدرالمتهلین بر خلاف ارسطو و ابن‌سینا، حرکت را مسئله‌ی مابعدالطبیعی و مربوط به متافیزیک دانسته و آن را ذیل یکی از اقسام وجود، با عنوان وجود «سیال» و «ثابت» مطرح می‌کند. از نظر وی، حرکت نحوه وجود سیال و وجود سیال مرتبه‌ی از مراتب حقیقت عینی وجود است.^۱

مبنای فلسفی دیگر این نظریه، اصل «تشکیک وجود» است. از نظر ملاصدرا، براساس وحدت حقیقت ساری در همه موجودات، وجود حقیقت واحده مشککه است. یعنی هستی یک حقیقت دارای مراتب است که مراتب آن، در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، کمال و نقص، غنا و فقر و امثال اینها با هم تفاوت و نسبت به هم امتیاز دارند؛ بنحوی که تمایز بین این مراتب، به خود وجود است؛ یعنی مابه الامتیاز در آنها عین مابه الاشتراک است و بالعکس.^۲ مبنای دیگر انگاره حرکت جوهری، آنست که ماده بهیچ وجه ساکن و ایستا نبوده و دارای حرکتی دائمی در جوهر و اعراض خود می‌باشد. این حرکت ذاتی ماده است و در سراسر جهان ماده وجود دارد. بدین ترتیب، ملاصدرا در بنیان همه کائنات و جهان مادی، قائل به نهادی ناآرام و بیثبات است. این اصل که در واقع بنیاد جهانینی صدرایی را تشکیل می‌دهد، آنچنان عمیق و مترقی است که پس از چندین سده هنوز هم جای پژوهش و تأمل در ابعاد مختلف آن، بویژه از بُعد اعتقادی و دین‌شناختی وجود داشته بلکه ضرورت دارد؛ چه اینکه در پرتو این نظریه، پاره‌ی از مسائل اعتقادی، اخلاقی و کلامی، تبیین فلسفی نوینی می‌یابند و بعنوان نتایج و لوازم بر آن مترتب میشوند. از طرفی، آنچه تاکنون در باب حرکت

جوهری بعنوان دستاورد بیان شده است، عموماً نتایج و پیامدهای وجودشناختی و فلسفی بوده است و کمتر به آثار و برکات این اصل در ساحت کلامی - اعتقادی پرداخته شده است.

باتوجه به این ضرورت، نوشتار حاضر را سعی بر آنست تا ضمن طرح دقیق مسئله، به بررسی تأثیر حرکت جوهری بر اندیشه کلامی ملاصدرا و تبیین مهمترین لوازم کلامی این نظریه در حکمت متعالیه بپردازد. مهمترین مسائل پژوهش از این قرار است:

۱. تصور و تلقی ملاصدرا از مقوله حرکت چیست؟ بتعبیر دیگر، ملاصدرا در چه مسئله‌ی از چیستی و اقسام حرکت، مدعی ابتکار است؟
۲. منظور وی از حرکت جوهری چیست؟ و موضع او در مقابل متکلمان و جمهور فلاسفه که منکر وقوع حرکت در جوهر بوده و صرفاً قائل به حرکت در چهار مقوله (کم و کیف و وضع و متی) هستند، چگونه است؟
۳. مسئله نهایی و محوری این پژوهش معطوف به نحوه تأثیر این نظریه فلسفی بر اندیشه کلامی ملاصدراست؛ اینکه بطور خاص چه آثار و نتایجی بلحاظ کلامی و دین‌شناختی بر نظریه حرکت جوهری مترتب است؟ پاسخ به این پرسشها و حل مسائل مذکور، تلاش و غایت این نوشتار است که با رهیافتی مسئله محور و با روش تحلیلی، مورد بررسی و کاوش قرار می‌گیرد.

۲. تاریخچه و پیشینه بحث

فیلسوفان و اندیشمندان از دیرباز، حرکت و تبیین ماهیت آن را معضل بزرگی یافته و بخوبی دریافته بودند که از میان همه صفات و حالاتی که اشیاء دارند.

۱. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۰۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۹.

از قبیل رنگ، حجم، وزن، حرارت و... - دگرگونی و حرکت، حالتی خاص است که با همه آن صفات، تفاوت آشکار دارد و بهمین سبب، بدان عنایت و اهتمام ویژه‌ی داشته‌اند.

پارمیندس و لوسیپوس از فیلسوفان یونان باستان (قرن ۵ ق.م) منکر وقوع حرکت در جهان بودند و زنون الیائی شاگرد پارمیندس با دلایل زیادی، امتناع وقوع حرکت را اثبات میکرد^۳. در مقابل، هراکلیتوس همه جهان را چون آتش در بیقراری و تحرک مدام میدید و دوبار گذشتن از یک رودخانه را محال می‌انگاشت. اتمیستهای چون دموکریتوس، آناکساگوراس و امیدوکلس، همه تحولات ظاهری اشیاء را به حرکات ذرات درونی آنها (اتمها) منتهی میدانستند^۴. اما ارسطو هیچیک از این آراء فلسفی را نمیپسندید و برای حرکت تفسیری دیگر داشت که مبتنی بر نظریه ماده و صورت بود؛ او حرکت را «فرایند بالفعل شدن یا کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است» میدانست^۵. با توجه به تعریف فوق میتوان گفت «حرکت» عبارتست از به فعلیت رسیدن قوه یا همان تغییر حالت ماده از صورتی به صورت دیگر. زمان، امکان این تغییر صورت یا به فعلیت رسیدن قوه را فراهم میکند.

دیدگاه ارسطویی در باب حرکت بر افکار فلاسفه بعدی، اعم از شرق و غرب تأثیر گذاشته و بلکه حاکمیت مطلق یافت، تاجایی که فیلسوفان مسلمان نیز در تفسیر حرکت عموماً از ارسطو پیروی کرده‌اند. اما در باب حرکت جوهری، ارسطو، فارابی و اکثر حکمای دیگر اسلامی معتقدند حرکت بمعنای کمال آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، یا حرکت بمعنای خروج تدریجی از قوه به فعل، در جوهر واقع نمیشود؛ چراکه وقوع تغییر در جوهر دفعی است^۶.

■ معاد انسان در نظر ملاصدرا، نتیجه حرکت جوهری در زندگی او در همین جهان مادی است نه تداوم حرکت جوهری در آن جهان. در واقع ملاصدرا معتقد است نفس انسانی، اعم از اینکه از سعدها یا اشقیاء باشد، هنگامیکه به مرحله معینی از کمال طبیعی خود برسد، از بدن عنصری بینیازمیگردد و آن را رها میکند؛ مرگ در این زمان فرا میرسد. هنگامیکه نفس بر اثر حرکت جوهری تکامل یابد، از قید ماده و محدودیت‌های آن رها شده و بکمک قوه خیال توانایی پیدا میکند که بدن جدیدی برای خود خلق کند.

فارابی در رساله الدعای القلیبه به انحصار حرکت در چهار مقوله و عدم وقوع آن در جوهر تصریح کرده است^۷. پس از وی، ابن سینا نیز همین موضع را اتخاذ کرد و در طبیعات شفا، قول به حرکت در جوهر را تعبیری مجازی دانسته و تغییر طبیعت جوهری را به «فساد دفعی» و «حدوث دفعی» تفسیر کرده است^۸. وی همچنین در موضعی دیگر از آثار خود به انکار وقوع حرکت در جوهر پرداخته و دلیل آن را شدت و ضعف ناپذیری جواهر دانسته است^۹. متکلمان نیز به عدم ثبوت حرکت در جوهر تصریح کرده‌اند^{۱۰}.

اما صدر المتألهین در این مسئله، با جمهور حکما و متکلمان مخالفت کرده و با رویکرد وجودی خود به حرکت، به طرح و اثبات نظریه ابتکاری خویش در باب وقوع حرکت در مقوله جوهر میپردازد^{۱۱}. در ادامه

3. Aristotle, *Physics*, 239b, 15-18.

۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، صص ۱۴۵ - ۶۳.

۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب ۱۱، ۱۰۶۵.ب.

۶. ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۲۰۵.

۷. فارابی، الدعای القلیبه، ص ۶.

۸. ابن سینا، الشفا (طبیعیات)، ج ۱، ص ۱۰۲.

۹. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۲۵۱.

۱۰. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۴۲۳.

۱۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۷۹.

نوشتار به تبیین نظریه و تأثیر این نظریه ملاصدرا بر اندیشه کلامی او میپردازیم.

۳. تلقی ملاصدرا از پدیده «حرکت»

فهم دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون ماهیت حرکت مسبق به نوع رویکرد فلسفی او به این پدیده، در مقایسه با رویکرد حکمای پیشین است. توضیح آنکه عموم حکمای قبل از ملاصدرا، حرکت و سکون را جزو «طبیعیات» و مسائل علوم طبیعی بحساب می‌آوردند، برخی آن را ذیل مقوله «این»، برخی ذیل مقوله «آن ینفعل» و بعضی نیز در بحث «حدوث و قدم» مطرح کرده‌اند؛ چنانکه ارسطو حرکت را پایه اصلی و مبدأ اساسی علم طبیعی قلمداد کرده است.^{۱۲} بر همین اساس هر یک از حکما به ارائه تعریفی از حرکت پرداخته‌اند؛ عده‌بی مانند فیثاغورس، حرکت را به «مطلق غیریت»^{۱۳} و برخی چون افلاطون به «خروج از مساوات» که از وحدت و غیریت برخوردار است^{۱۴} تعریف نموده‌اند. از حکمای مسلمان نیز برخی حرکت را به «تبدل و دگرگونی»^{۱۵} تعریف کرده و برخی آن را «مطلق تغییر»^{۱۶} دانسته‌اند. ابن سینا «تبدل حال قارّ در جسم بصورت تدریجی در جهت شیء دیگر»^{۱۷} را در تعریف حرکت آورده است. شیخ اشراق نیز حرکت را به هیئتی تعریف کرده که ثباتش تصور نشود.^{۱۸} معنای سخن وی این است که حرکت مانند کم و کیف، یک عرض خارجی است که بر جسم عارض میشود.^{۱۹}

اما رویکرد صدرالمتألهین به مسئله حرکت با رویکرد سایر حکما کاملاً متفاوت است. او در کتاب أسفار، ضمن بیان و تحلیل نظریات پیشینیان، موضوع حرکت را از قلمرو طبیعیات خارج کرده و آن را در زمره مباحث الهیات قرار داده است. وی برای حرکت

ماهیتی قائل نیست و آن را عبارت از «نحوه وجود شیء تدریجی الوجود» میداند^{۲۰} و تصریح میکند که حرکت از موجودات خارجی نیست بلکه یک امر عقلی و انتزاعی است که منشأ آن موجود خارجی بی است که وجودش بصورت تدریجی از قوه به فعل خارج میشود.^{۲۱}

همین رویکرد وجودی ملاصدرا به مسئله، سبب شد وی حرکت و سکون را از نوع مقولات ارسطویی که مقسمشان ماهیت است – نداند بلکه آن را از عوارض موجود بماهو موجود، یعنی موضوع علم الهی بالمعنی الأعم دانسته و در بخش امور عامه اسفار مطرح کند.^{۲۲} حرکت در تلقی او امری تدریجی و اتصالی است؛ زوال تدریجی قوه است و حدوث تدریجی فعلیت؛ «بنابراین حقیقت حرکت عبارتست از حدوث تدریجی یا خروج از قوه به فعل، بنحو تدریج، نه دفعی و ناگهانی»^{۲۳}.

در رویکرد هستی‌شناختی ملاصدرا حرکت یک حقیقت وجودی یکپارچه و متصل است که یکسره و

۱۲. ارسطو، علم الطبیعه، ب ۲، ص ۳۹۲.

۱۳. بنقل از ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۶-۲۵.

۱۴. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۲۵۶.

۱۵. کندی، مجموعه رسایل فلسفی کندی، ج ۱، ص ۳۵.

۱۶. اخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج ۱، ص ۱۴.

۱۷. ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۱۰۵.

۱۸. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۷۲.

۱۹. اما صدرالمتألهین با این نظر مخالفت کرده، حرکت را «صفتی عقلی» دانسته است که از تدریجی الوجود بودن موجود خارجی حکایت میکند (الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۴).

۲۰. همانجا.

۲۱. همان، ج ۷، ص ۲۸۴.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۲۴-۲۰.

۲۳. همان، ص ۲۲.

یکجا بدنبال هم بوقوع میپیوندد. بتعبیر دیگر، هیچگاه هیچ حرکتی از اجزاء منفصل و درکنار هم نهاده محقق نمیشود بلکه سراسر، یک امتداد واحد متصل بیش نیست؛ چراکه اساساً حصول امر ممتد از اجزای بی امتداد امکانپذیر نیست. بنابراین حرکت، حقیقتی غیر از انقضا، تجدد و تصرم نخواهد داشت؛ بلکه حرکت نفس تجدد و انقضا و زوال است و جهت ثبات در آن متصور نمیباشد. لذا شایسته نیست که علت قریب آن امری ثابت و ساکن باشد. باید فاعل مباشر حرکت امری متدرج الوجود و سیال الهویّه باشد. فرض ثبات مبدأ حرکت، فرض سکون و عدم تجدد حرکت است. بتعبیر مرحوم آشتیانی:

باید نحوه وجود طبایع جسمانی که مبدأ حرکات میباشد، سیال باشد و یک آن ثابت نباشد و چون این حرکت در طبیعت جوهریه است، آن را صدرالمتألهین «حرکت جوهریه» نامیده است. جمیع طبایع جوهریه از انسان و جماد و نبات و حیوان اگر چه بحسب مفهوم و معنا ثابت الهویّه‌اند ولیکن بحسب تحقق خارجی و وجود عینی، نفس حرکت و تجدد و انقضایند.^{۲۴}

۴. تقریر نظریه «حرکت جوهری»

چنانکه در طرح مسئله بیان شد، یکی از مسائل مبتنی بر اصالت وجود که ملاصدرا در آن مدعی ابتکار و نوآوری است، تجویز حرکت در مقوله جوهر یا همان مسئله «حرکت جوهری» است که بر اساس آن، تمام جواهر حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آنها دائماً در حال حدوث و تجددند.^{۲۵} ملاصدرا این نظریه را که از مهمترین مسائل مبحث قوه و فعل است و در صورت اثبات آن نتایج

مهمی بر آن مترتب میشود، مبرهن به برهانی عرشی و مؤید به آیات قرآنی بسیار معرفی میکند.^{۲۶} او در اثبات آن در رساله شواهد الربوبیه چنین مینویسد: «اگر طبیعت در ذات خود دارای سیلان و تجدد نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نیست زیرا صدور متغیر از ثابت محال است»^{۲۷}.

بسیاری از متفکران از جمله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی^{۲۸}، علامه طباطبایی^{۲۹}، استاد مطهری^{۳۰}، مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی^{۳۱} و استاد ابراهیمی دینانی^{۳۲} ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند. در مقابل، بعضی از بزرگان نیز این نظریه را مسبوق به سابقه دانسته و ابتکاری بودن آن را در حکمت متعالیه صدرایی مردود شمرده‌اند.^{۳۳}

۲۴. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۵۷.
۲۵. «... وان جمیع الجواهر الحسیة من حیث کونها حسیة و کذا اعراضها واقعة فی الاستحالة و الانقلاب و السیلان، فهی دائمة فی الحدوث و التجدد، و کل ما هذا شأنه فهو من الدنیا، و الآخرة دار القرار.» (ملاصدرا، رساله فی شواهد الربوبیه، ص ۳۷۵).

۲۶. همان، ص ۳۷۹.

۲۷. همان، ص ۴۰۹.

۲۸. رفیعی قزوینی، شرح حال صدرالمتألهین و سخنی در حرکت جوهریه، ص ۲۵.

۲۹. طباطبایی، بررسیهای اسلامی، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳۰. مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۸۱.

۳۱. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۵۳.

۳۲. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳۳. مرحوم حائری مازندرانی از این گروه است. عمادالدین حسین اصفهانی در مقدمه جلد دوم حکمت بوعلی‌سینا مینویسد: «موضوع دیگری که مؤلف بزرگوار (حائری مازندرانی) در آن دقت نظر و استنباط نموده و مستدلاً مطلب را تشریح کرده‌اند، موضوع حرکت جوهریه است که مشهور و منتسب به آخوند ملاصدرا میباشد. آقای علامه معتقدند این نظریه از قدماست» (حائری مازندرانی، حکمت بوعلی‌سینا، ج ۲، ص ۳ مقدمه).

جالب توجه اینکه خود ملاصدرا نیز در اینباره اظهار نظر نموده



نظریه «خلق مدام» عرفا را که بر طبق آن جهان هر لحظه در حال ظهور و بطون است، نمیتوان با نظریه حرکت جوهری یکسان دانست و عرفا را قبل از ملاصدرا قائل به حرکت جوهری محسوب کرد، زیرا حرکت یک امر متصل و پیوسته است. در حرکت جوهری، جوهر عالم مادی بتدریج تغییر میکند و در واقع یک جوهر ممتد تحقق دارد، حال آنکه در نظریه خلق مدام عالم بطور منفصل و بصورت کون و فساد، ظاهر و سپس باطن میشود و در واقع تغییر عالم بصورت دفعی است، نه بصورت یک حرکت متصل و ممتد. برخی از متفکران معاصر نیز قائل به سابقه نظریه حرکت جوهری نزد متکلمین و عرفای پیش از ملاصدرا بوده و برخی از عبارات وی را مؤید این قول میدانند.^{۳۴}

حقیقت آنست که هر چند در کلمات حکیمان یونان و عارفان و متکلمان پیش از ملاصدرا، سخنانی یافت میشود که میتواند بر نظریه حرکت جوهری منطبق شود، اما کسی که بطور صریح و جدی این مسئله را عنوان کرد و برخلاف دیگر حکمای مسلمان بر اثبات آن پای فشرد، صدرالمتألهین بود. لذا تبیین فلسفی حرکت جوهری را از بین حکمای اسلام باید از ویژگیها و نوآوریهای ملاصدرا دانست؛ چنانکه حکیم سبزواری نیز بر این مطلب تصریح کرده است.^{۳۵}

صرفنظر از دیدگاههای موافق و مخالف در رابطه با ابتکاری بودن حرکت جوهری در حکمت متعالیه، وی را از جهت دیگر، یعنی اخذ نتایج فلسفی و کلامی مهم از قول به حرکت جوهری نظیر حدوث زمانی عالم، چهار بُعدی بودن ماده یا طبیعت جسمانی، ربط حادث به قدیم و متغیّر به ثابت، نیاز دائمی عالم به واجب تعالی (خلق مدام)، جسمانی بودن نفس در

حدوث و روحانی بودن آن در بقا، حشر بینهایت آدمی، اثبات معاد جسمانی و... باید مبدع و نوآور بحساب آورد.

۵. تأثیر نظریه حرکت جوهری بر اندیشه کلامی ملاصدرا

۱-۵. خداشناسی و اثبات نیاز دائمی مخلوقات به خدا

یکی از مهمترین نتایج کلامی حرکت جوهری، تبیین فلسفی نیاز و فقر دائمی جهان و پدیده‌های آن به خداوند است. بر اساس مبانی ابتکاری ملاصدرا، هر موجود ممکن در عالم مادی، ذاتاً دارای امکان فقری وجودی است و بلکه وجودش عین فقر و تعلق به واجب الوجود است^{۳۶} بنحوی که اگر لحظه‌یی این تعلق از او گرفته شود، آنآ نیست و نابود میگردد. این مطلب دقیقاً همان معنایی است که از مفهوم «سیلان» و «تجدد» در حکمت متعالیه ادراک میشود.

اینجاست که بر اساس نظریه حرکت جوهری میتوان گفت هر ماده و پدیده مادی در ذات خود، دم بدم در حال تحول و دگرگونی است و هستی او در هر آن غیر از هستی او در لحظه دیگر است، چراکه آن پدیده

→ است و در موضعی از آثار خود، اصل این مطلب، یعنی قول به ابداعی بودن تجدد ذاتی طبیعت بعنوان یک مذهب جدید را با استناد به مواردی از آیات و روایات و عبارات فلاسفه و عرفای پیشین، مورد انکار قرار داده است (الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۸۰-۳۷۱). برای مطالعه تفصیلی در اینباره بنگرید به: محمدی، «حرکت جوهری؛ طبیعت بیقرار یا طبیعت ناپایدار»، ص ۱۷-۱۵.

۳۴. فرقانی، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، ص ۵۸۷-۵۸۵.

۳۵. سبزواری، تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۲۷، رقم ۲.

۳۶. همان، ج ۶، ص ۵۴.

مادی عین حرکت است و بلکه یک حرکت بیش نیست و ازسویی، حرکت یک وجود آنی و بلکه وجودی کمتر از «آن» دارد. چنین وجود ضعیفی محال است خودبخود پدید آید، زیرا حرکت بدون محرک معنایی جز فنا و نیستی ندارد. حال اگر طبق حرکت جوهری، کل جهان مادی و از آن جمله نفس انسان را عین تجدد و حرکت بدانیم، فقر مدام و نیاز دائمی کائنات به خالق هستی، خودبخود و بطور بسیار طبیعی اثبات میشود، چون خلق عالم بمعنای خلق حرکت است و خالق حرکت یعنی محرک. بنابراین، تحریک یا خلق حرکت، مساوی با خلق عالم ماده است.^{۳۷} نتیجه حرکت جوهری این میشود که یک ذات مجرد، لحظه بلحظه جوهر مادی را ایجاد میکند و این نیاز به خالق در حاق جوهر، دائمی و ذاتی اوست. ملاصدرا در اینباره مینویسد:

نو شدن حرکتها به نو شدن ذات متحرکها باز میگردد و عرضها نیز در تجدد و ثباتشان تابع جوهرند، پس جهان جسمانی با همه آنچه در آن است در هر «آن» دچار زوال و فناست. پس برای بودن دوباره، به غیر خود نیازمند است.^{۳۸}

حرکت نهادی جهان و زوال و حدوث مستمر آن، از یکسو هویت تعلقی و نیازمند آن را هویدا ساخته و نشان میدهد که جهان نه تنها در اعراض و ظواهرش بلکه در اصل وجود و هویتش، در حرکت و سیلان بوده و فقر و تعلق دائمی تا عمق ذات آن ریشه دوانده و لذا جاودانه نیازمند دستی حرکت آفرین است، و از سوی دیگر، عزیمت این نهاد ناآرام یکپارچه را بسوی غایتی واپسین نمودار میسازد. یعنی حرکت جوهری یکجهاز مبدأ و معاد حکایت میکند. ملاصدرا در مواضع بسیاری از اسفار و دیگر آثار خود بر این

مطلب تأکید ورزیده و با عباراتی دلنشین به تبیین آن پرداخته است. از جمله در المبدأ و المعاد، آن را با استناد به آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۳۹} توضیح داده است.^{۴۰} در موضع دیگر، آیه مبارکه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^{۴۱} را شاهد و تأییدی بر صحت سخن خود در باب فیض دائم (خلق مدام) و نیاز مستمر موجودات به خالق میگیرد.^{۴۲} بنابراین، در پرتو نظریه حرکت جوهری میتوان قرائتی نوین از برهان مشهور «حدوث» در اثبات واجب تعالی - که مختار و مرضی متکلمان است - ارائه داد، بدون آنکه اشکال معروف حکما بر کبرای این برهان یعنی بینازی عالم در بقائش از محدث (باری تعالی) لازم آید.

۵-۲. اثبات حدوث زمانی عالم مادی

یکی از مشهورترین آرای کلامی که جمهور متکلمان بدان معتقدند و غالب حکیمان پیش از ملاصدرا آن را انکار کرده‌اند، قول به حادث زمانی بودن عالم ماده است. این مسئله که بگمان بعضی فیلسوفان^{۴۳} از معماهای حل نشدنی متافیزیک است، بدست گرهگشای صدرالمتألهین و به برکت اصل حرکت جوهری گشوده شد. قبل از بررسی تأثیر این نظریه بر حل معضله حدوث زمانی عالم، باید به طرح مسئله حدوث و قدم پرداخت. متکلمان و حکیمان بر سر

۳۷. فرقانی، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، ص ۶۱۱.
۳۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۷.
۳۹. قصص، ۸۸.
۴۰. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۷۲۲.
۴۱. الرحمن، ۲۹.
۴۲. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۲۸۵ - ۲۸۳.
۴۳. مثلاً ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی.

این مسئله نزاع بسیار کرده‌اند که آیا جهان ابتدای زمانی معینی دارد (حدوث) یا هرچه در زمان به عقب برگردیم باز با همان جهان و زمان مواجه خواهیم بود (قدم)؟ عبارت دیگر آیا مجموع جهان مادی، حادث زمانی است یا قدیم و ازلی؟ چنانکه از طرح سؤال پیداست، مسئله حدوث و قدم بر مقدمات و مفروضات نه چندان استواری مبتنی است؛ پیشفرض اول اینکه «زمانی مستقل از جهان وجود دارد»، پیشفرض دوم اینکه «مجموع جهان در زمان واقع است». با توجه به تحلیل صدرالمآلهین از مفهوم «زمان» بعنوان یک موجود ضعیف و طفیلی و تبعی که هیچگونه استقلال و جدایی از غیر ندارد^{۴۴}، سستی و ناستواری مفروضات مسئله حدوث زمانی عالم (بتعبیر متکلمین) روشن میشود.

آرای متکلمان و فلاسفه در باب حقیقت زمان و حدوث و قدم زمانی جهان، متشتت و پریشان است. هنر صدرالدین در اینست که با اتکا به مبانی فلسفی خود-بویژه اصل حرکت جوهری - بر همه این مجادلات و مناقشات بیبایه، خط بطلان کشید، از یک طرف و به یک معنا، حدوث ذاتی و زمانی عالم را اثبات کرد و از طرف دیگر، حدوث زمانی جهان بمعنای داشتن آغاز زمانی را طرد و ابطال نمود؛ چراکه در نظر یکپارچه‌نگر ملاصدرا، مجموع جهان ماده بعنوان یک حرکت متصل واحد، نه در زمان است و نه در مکان.

بر اساس نظریه حرکت جوهری، همه اجسام و بلکه ذره ذره جهان مادی هر لحظه در حدوث و نوشدن و تجدد ذاتیند، لذا همگی حادث الوجود و مسبوق به عدم زمانیند. از اینرو مجموع جهان، که حکمی جز حکم اجزاء و آحاد ندارد، نیز حادث است؛ آنهم حدوث زمانی. در عین حال، طبق اصل «تساوق وجود و وحدت» صدرایی، سخن از مجموع جهان و تلاش برای یافتن نقطه آغازی برای این مجموع، حرفی خطا و سعی

بیهوده است، چراکه مجموع هویتی جدا و مستقل از وجود و هویت اجزاء ندارد و وقتی همه اجزاء بحکم حرکت جوهریشان هر لحظه در حدوث و تجددند، پس مجموع نیز حادث خواهد بود^{۴۵}. اما برای این حدوث نمیتوان نقطه آغاز و ابتدای زمانی قائل شد، یعنی این اجزای حادث و این تجدها و حدوثها بینهایت است. مطلب مهم دیگر آنکه، فلاسفه هر چند به حدوث جهان قائلند لیکن مرادشان از حدوث، «حدوث ذاتی» یا بتعبیری همان ممکن الوجود بودن عالم است. اعتراض و اشکال عمده ایشان بر متکلمان اینست که لازمه قول به حدوث زمانی عالم، تعطیل و انقطاع فیض الهی است. چنانکه اشاره شد، ملاصدرا در پرتو نظریه حرکت جوهری تلاش میکند بگونه‌یی حدوث زمانی عالم را تبیین کند که با دوام فیض الهی ناسازگار نباشد و اشکال حکیمان بر متکلمان نیز بر قول وی وارد نشود؛ چراکه

۴۴. زمان از نظر ملاصدرا، مقدار غیرقار الوجود و ضعیف است و باید مبدأ و موجد آن نیز غیرقار الوجود باشد و آن حرکت است. پس زمان، مقدار حرکت است. بر همین اساس، او زمان را از لوازم حرکت دانسته و خود حرکت را - طبق نظریه حرکت جوهری - از لوازم طبیعت و بلکه عین طبیعت قائم به ماده و جسم میداند. او تصریح کرده است که وجود و فیض حق تعالی از طریق طبیعت به اجسام میرسد، پس حرکت هم فیض حق است و زمان هم از لوازم آن میباشد (همان، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۱۵).

۴۵. عین عبارات ملاصدرا چنین است: «فقد ثبت و تحقق أن الأجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها و أن صورتها صورة التغير و الاستحالة و كل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني... إذ الكل لا وجود له في الخارج و الطبيعة المرسله وجودها عين وجود شخصياتها و هي متكررة و كل منها حادث و لا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قدیم فكما أن الكل لا وجود له إلا بالأفراد فالكل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء و الأجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة و المجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث... أما الكل فلا وجود له في نفسه إذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت و لا وجود له في الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث و لا بالقدم كما لا يوصف بالوجود...» (همان، ج ۷، ص ۲۹۷).

حدوث زمانی عبارتست از مسبوق بودن وجود به عدم زمانی^{۴۶} و طبق نظریه حرکت جوهری، هر موجود مادی بحکم تحول و تجدد ذاتی خویش در بستر حرکت مستمر، مسبوق به عدم زمانی پیش از خویش است و مجموعه جهان نیز چیزی جز امتداد تحول در بستر حرکت نیست.

بنابراین میتوان جمع میان قول به حدوث عالم و دوام فیض الهی را از ابتکارات ملاصدرا و از نتایج مهم حرکت جوهری دانست؛ چنانکه خود او نیز بر این مطلب تصریح دارد که پیش از وی، هیچیک از حکیمان و متکلمان مسلمان بدان نرسیده‌اند^{۴۷} و حتی صوفیان نیز نه از راه برهان و نه از طریق کشف و ذوق، بلکه تنها بر اساس تعبد و متابعت شریعت، قائل به حدوث زمانی عالم شده‌اند^{۴۸}. او همچنین در موضعی دیگر، اثبات حدوث عالم جسمانی با برهان عرشی را یکی از ابتکارات خود معرفی میکند^{۴۹}.

۵-۳. تبیین عقلانی معاد جسمانی

یکی دیگر از موارد تأثیر حرکت جوهری بر اندیشه کلامی ملاصدرا، اثبات و تبیین فلسفی معاد جسمانی است. نظریه حرکت جوهری، نه تنها اصل معاد و بازگشت جهان به سر منزل مقصود را تأیید میکند، بلکه معاد جسمانی را که بر اساس آیات و روایات اصلی ضروری و انکارناپذیر است، بکمک عقل اثبات مینماید؛ چراکه اساساً حرکت بدون مقصد و غایت معنی ندارد و معاد ادیان همان غایت و مقصد حرکت جوهری عالم ماده است.

در تبیین رابطه این نظریه با اصل معاد، باید گفت: مطابق حرکت جوهری، سراسر عالم ماده ذاتاً نوعی خروج از قوه به فعل است و لذا باید مقصد و غایتی داشته باشد. بتعبیر دیگر، حرکت جوهری حرکتی تکاملی و اشتدادی

است و برای انسان و جهان، حرکتی غایتمند بشمار میرود که در نتیجه آن، انسان و در نهایت جهان، جنبه مادی خود را از دست داده و به مجرد کامل میرسند^{۵۰}. مجموعه جهان در حرکت مستمر و جاودانه خود همچون کودکی بالغ شده و به بلوغ میرسد و این بلوغ همان معاد روز قیامت است. با ظهور قیامت تحولی عظیم نه فقط در زمین بلکه در همه جهان حادث میشود و صحنه‌یی کاملاً نوین پدید می‌آید. از اینجا میتوان دریافت که قیامت مسئله‌یی منحصر به انسان و کره زمین نیست بلکه امری است برای تمام موجودات. قرآن نیز در آیات متعددی به این مطلب اشاره کرده است: «ألا إلى الله تصير الأمور»^{۵۱}.

ذکر این نکته ضروری است که معاد انسان در نظر ملاصدرا، نتیجه حرکت جوهری در زندگی او در همین جهان مادی است نه تداوم حرکت جوهری در آن جهان. در واقع ملاصدرا معتقد است نفس انسانی، اعم از اینکه از سعادت یا اشقیاء باشد، هنگامیکه به مرحله معینی از کمال طبیعی خود برسد، از بدن عنصری بپایز می‌گردد و آن را رها میکند؛ مرگ در این زمان فرا میرسد. هنگامیکه نفس بر اثر حرکت جوهری تکامل یابد، از قید ماده و محدودیتهای آن رها شده و بکمک قوه خیال توانایی پیدا میکند که بدن جدیدی برای خود خلق کند. این بدن در

۴۶. همان، ج ۱، ص ۳۸۱.

۴۷. اصل عبارت ملاصدرا چنین است: «لأنه مسلک دقیق و منهج أتقن لا يسبقنا أحد من حکماء الإسلام و المتکلمین و لاحصل أيضا للصوفیة الإسلامية بطریق الکشف و الذوق بل بمجرد متابعة الشرائع و التسليم لأحكام الصادقین سلام الله علیهم أجمعین» (همان، ج ۶، ص ۳۲۸-۳۲۷).

۴۸. همان، ج ۶، ص ۳۲۷.

۴۹. ملاصدرا، رساله فی شواهد الربوبیه، ج ۱، ص ۳۷۵.

۵۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۲۰-۱۲۲.

۵۱. شوری، ۵۳.

عین حال که جسم است، جسم اخروی بشمار می‌رود و بر خلاف بدن دنیوی که با خصوصیات و آفاتی از قبیل بیماری، تراحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ قرین است، خصوصیتی دیگر گونه داشته و منشأ تمامی اسبابی میشود که در متون دینی آمده و مایه نعمت و رنج و راحتی برزخی و اخروی قلمداد شده است.^{۵۲}

لازم بذکر است که ملاصدرا نظریه معاد جسمانی را بر چند اصل فلسفی بنا کرده است، از قبیل: اصالت وجود، تشکیک مراتب هستی، حرکت جوهری، تشخیص وجود، ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، اصالت نفس بعنوان حقیقت انسان، نقش تخیل و قوه خیال در سیر کمالی انسان و عوالم سه‌گانه هستی؛ یعنی حس، خیال و عقل.^{۵۳}

بدین ترتیب، نظریه حرکت جوهری در تبیین سیر تکاملی انسان در جهان ماده برای رسیدن به درجه فعلیت و مرتبه اخروی (معاد) از جایگاه خاصی برخوردار است. ملاصدرا برای تبیین رابطه حرکت جوهری با معاد جسمانی، بر اهمیت و نقش قوه خیال تأکید می‌ورزد، چرا که این قوه دارای هویتی واسطه‌یی بین مرتبه مادی و مجرد محض است. صدرالمتهلین، قوه خیال را جوهری میدانند که در عین ارتباط با بدن و عالم مادی، در ذات خود مجرد است.^{۵۴} و در عالمی میان طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد.^{۵۵} این قوه از توان خلاقیت و آفرینندگی برخوردار است؛ بدین معنا که خلاق صورتهایی است که دارای خصوصیات مادی همچون ابعاد و کیفیت و رنگ و شکل و... هستند ولی ماده ندارند. این قوه همانطور که در زندگی دنیوی، گاهی در خواب یا بیداری دست به خلق صورتهایی می‌زند که علیرغم ذهنی و خیالی بودن، گاه تأثیرشان از صورتهای عینی و مادی بیشتر است، پس از مرگ (در عالم برزخ) نیز میتواند صورتهایی را خلق کند که از ماده مبرا و در عین حال،

منشأ اثر باشند. علاوه بر این، طبق مبانی حکمت متعالیه، نفس آدمی پس از مرگ به علت رهایی از بند تعلقات و محدودیتهای مادی، توسط قوه خیال صورتهای عینی می‌آفریند که از هستی واقعی برخوردارند. بر این مبنای تمام موجودات برزخی و اخروی، از جمله جسمی که همراه و هماهنگ با نفس محشور میگردد، واقعی و مخلوق همین قوه خیال است. حتی کیفر و پاداش، لذتها و رنجها و همه عوامل عذاب آور و سعادتبخش در برزخ و قیامت، محصول عینی و واقعی همین قوه هستند.^{۵۶}

همچنین در پرتو نظریه حرکت جوهری میتوان نحوه فاعلیت و خلاقیت نفس برای ابداع صورتهای ذهنی و عینی توسط قوه خیال را تبیین نمود. توضیح مطلب اینست که چون نفس - بر اساس نظریه جسمانی الحدوث بودن - در جهان مادی حادث شده و بر اثر حرکت تکاملی جوهری به مراتب مجرد و مافوق مادی که یکی از آنها مرتبه برزخی و قوه خیال است نائل

۵۲. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۴۸ - ۵۴۶.

۵۳. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۱۱ - ۳۱۷.

۵۴. لازم به یادآوری است که یکی از ابتکارات و مختصات حکمت متعالیه، اثبات مجرد قوه خیال و تتبع آن مجرد نفوس حیوانات بعنوان مدرک صور متخیله است. ملاصدرا در مواضع مختلف در این زمینه مدعی ابتکار شده است. از جمله در مشهد سوم از الشواهد الربوبیه آن را به برهانی مشرقی مبرهن ساخته که خدا به فضل و انعامش به وی الهام فرموده است (همان، ص ۲۳۷). وی جمهور فلاسفه بجز افلاطون را مخالف قول به مجرد قوه خیال میدانند. در اسفار، برهان افلاطون در اثبات مجرد نفس که مبتنی بر تصور معدومات در خارج است را نقل کرده و آن را برهانی قوی در اثبات مجرد قوه خیال دانسته است. وی تأکید میکند که چنین استفاده‌یی از برهان افلاطون ویژه اوست و در نوشته‌های حکیمان پیش از او یافت نمیشود (الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۷۹).

۵۵. همانجا.

۵۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.

میشود، پس میتوان نتیجه گرفت که رسیدن قوه خیال در این دنیا به این مقام و مرتبه از هستی و انتقال آن به دنیای دیگر نیز تنها در سایه حرکت جوهری تکاملی میسر است. در واقع نظریه حرکت جوهری یکی از بهترین مجاری و سازوکارهای معقولی است که نفس انسان از طریق آن میتواند سیر کمالی خود را طی کرده به غایت و مقصد خود که همانا معاد است نائل شود؛ چراکه اساساً اطلاق حرکت جوهری بر جهان و انسان، حاکی از غایت‌مندی و هدفداری آنهاست. نفس انسان با توجه به این غایت‌مندی و در پرتو حرکت تکاملی جوهری در نهایت با وقوع معاد و ارتحال به دنیای دیگر به غایت و هدف خود میرسد. بنابراین، گذر به معاد جسمانی و رسیدن به آخرت نیز بر اساس حرکت جوهری بنحوی معقول و مستدل امکان میپذیرد.

۵-۴. تبیین فلسفی تجسم اعمال

یکی دیگر از دستاوردهای کلامی حرکت جوهری، توجیه و تبیین عقلانی تجسم اعمال است. منظور از آموزه تجسم اعمال در فرهنگ اسلامی اینست که اندیشه، گفتار و کردار انسان - خوب یا بد - صورت و سیمایی در دنیا و آخرت دارد، ولی در دنیا آشکار نمیشود. در رستاخیز پس از تحولات، اندیشه، گفتار و کردار آدمی بصورت واقعیت اخروی جلوه مینماید و صاحب خویش را شاد یا غمگین میسازد.^{۵۷}

بر مبنای حکمت متعالیه، نفس آدمی در سیر تکامل جوهری خود، واجد صفات و ملکاتی راسخ در حاق ذات خویش میگردد که برای هریک از این حالات و ملکات نفسانیه در هر موطن و نشئه‌یی از وجود، ظهور و نمود خاصی است؛ بحکم این قاعده که صورت واحد میتواند در موطن گوناگون آثار گوناگون داشته باشد: «إن لكل صفة راسخة أو ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل

■ یکی از نتایج بدیع حرکت جوهری اینست که نفس آدمی با اینکه بر حسب فطرت هیولانی و سازمان جسمانی، نوع واحدی است، اما بر حسب درجات و کمالاتی که در طی حرکت استکمالی ذاتی کسب میکند، بیشمار حشر دارد. گفتنی است که این تعداد بیشمار حشر برای یک نفس، بحسب اعمال و ملکات آن نفس، به اشکال و انحای مختلفی صورت میگیرد.

موطن و نشئه فقد یكون بصورة واحدة آثار مختلفة فی موطن مختلفة»^{۵۸}. بتعبیر دقیقتر، ادراکات و ملکات ناشی از تکرار افعال - در سیر تحول جوهری نفس - عین ذات انسان شده و حقیقت وجودی او را شکل میدهند. این ادراکات و ملکات نفسانی پس از مفارقت روح از بدن، همراه با نفس به عالم برزخ و پس از آن به عالم آخرت منتقل میشود و اینجاست که بتعبیر ملاصدرا، علم به عین تبدیل میگردد و سر معاد و حشر اجساد آشکار میگردد.^{۵۹}

توضیح مطلب اینکه ملاصدرا در تفسیر خود بر بخشهایی از قرآن کریم، با استناد به احادیثی از اهل بیت (ع)، ضمن تبیین مسئله تجسم اعمال، مدعی شده که برخی از روایات تصریح بر تمثل و تجسم عقاید و اعمال انسان در نشئه اخروی دارند؛ لیکن بنظر ملاصدرا علم و اعتقاد اصل و اساس حشر و معاد انسان است که ذات و نفس شخص مطابق آن، متمثل و مجسم میشود ولی عمل آدمی فرع بر اعتقاد و ذات شخص است و لذا آنچه از افعال دنیوی انسان در عالم آخرت حاصل

۵۷. فرهنگ شیعه، ص ۱، (لازم به ذکر است این نوع تلقی از تجسم اعمال با تجسم اعمال مبتنی بر حکمت متعالیه متفاوت است، زیرا چنانکه گفته خواهد شد طبق مبانی صدرایی، خود شخص (ذات یا نفس آدمی) بصورت اعمال تجسم پیدا میکند).
۵۸. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۸۶.

۵۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۲۱.

میگردد، تجسم صورتها و موجوداتی است که در آن عالم، قرین و همنشین فرد خواهند بود. البته این صورتهای قرین و همنشین اخروی، متناسب با نوع فعل و کیفیت عمل او در دنیا مجسم میشوند که «ان خیراً فخیر و ان شراً فشر»^{۶۰}؛ یعنی اگر شخص در دنیا نیکوکار و اهل نیت خیر و عمل صالح بوده، قطعاً اعمال او بشکل صورتهای زیبا و لذتبخش مجسم خواهند شد و اگر در دنیا بدکار و بدسیرت بوده، اعمال و ملکات وی در آخرت بشکل صورتهای زشت و آزاردهنده مجسم شده و مایه رنج و عذاب شخص میگردند.

توجیه عقلانی آموزه کلامی تجسم اعمال در حکمت متعالیه اینست که اعمال و نیات و ملکات نفسانی که بر اثر تکرار و عادت و در سیر تطورات و تحولات جوهری نفس پدید آمده، در عین حال که صورتی ظاهر در این دنیا دارند، از صورتی اخروی و باطن و نهفته در نهاد نفس نیز برخوردارند که در نشئه قیامت، شکل کنونی خود را از دست داده و بصورت واقعیتهای اخروی متناسب با آن عمل یا نیت جلوه میکنند و موجب لذت یا آلم و نعمت یا عذاب انسان میگردند. پس همانطور که مثلاً شدت و غضب در انسان موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت و گرم شدن بدن و سوزش مواد و تحلیل نیروهای جسمی میگردد، صفتی نفسانی در باطن نفس هست که در سرای آخرت بصورت آتشی افروخته بر این نفس ظاهر و آشکار میگردد و در این نفس طغیان و غلبه کرده و اثر آن در وی محسوس و ملموس گشته و صاحب آن نفس را واقعاً و حقیقتاً میسوزاند.^{۶۱}

در تبیین رابطه تجسم اعمال با اصل حرکت جوهری میتوان به تحلیل ملاصدرا از تطور حقیقت نفس در عین وحدت ماهوی آن تمسک نمود؛ چراکه بنظر وی نفوس انسانی گرچه بر حسب فطرت آغازین خود از حقیقتی واحد و ماهیتی یکسان برخوردارند، اما این

حقیقت و ماهیت، ماده‌یی است عقلی که پذیرای هیئتهای نفسانی و صورتهای عقلانی است که توسط آنها از قوه به فعل میرسد و اطوار و انواع گوناگون می‌یابد. پس عقل هیولانی نفس درنده خو، هیئتهای درندگی از قبیل غضب، غلبه، ستم، وقاحت، برتریجویی، تفاخر و جز آن را میپذیرد تا آنکه صورتهای ایشان که توسط این هیئتها (با حرکت جوهری نفس) از قوه به فعل میرسد، صورتهای درندگی میشود و هر نفسی از آنان صورت درندگی ویژه‌یی را پیدا میکند که بنوعی خاص از درندگان اختصاص و با اعمال او تناسب دارد.^{۶۲}

ملاصدرا در شرح اصول کافی ضمن بیان کلامی از فیثاغورس، به تبیین مسئله تجسم اعمال با تمسک به حرکت جوهری پرداخته و متذکر شده است که متناسب با هر یک از حرکت‌های فکری، قولی یا عملی نفس، صورتی روحانی برای انسان ظاهر خواهد شد که موجب لذت یا اذیت او میگردد. حرکت غضبی یا شهوی، ماده شیطان شده و همنشینی با او مایه آزار و عذاب و حجاب ملاقات با خدا بعد از مرگ میشود. همچنین حرکت عقلی بصورت ملک و فرشته‌یی مجسم شده و همدمی و صحبت وی موجب لذت و مایه هدایت به جوار الهی میگردد.^{۶۳}

۶۰. همان، ص ۳۲۲.

۶۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۸۶ -

۳۸۷.

۶۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۳.

۶۳. اصل عبارت ملاصدرا چنین است: «وفی کلام فیثاغورس الحکیم و هو من اعظم حکماء السابقین الاولین الذین اقتبسوا انوار علومهم عن مشکوة النبوة انه قال: ستعارض لک فی افعالک و اقوالک و افکارک و سیظهر لک من کل حرکت فکریه او قولیه او عملیه صوره روحانیة، فان کانت حرکت غضبیه او شهویه صارت ماده الشیطان یؤذیک فی حیوتک و یحجبک عن ملاقات النور بعد وفاتک، و ان کانت حرکت عقلیه صارت ملکات تلذذ بمنادمته فی دیناک و تهتدی به فی اخراک الی جوار الله و کرامته.... و هو قریب مما روی عن النبی صلی الله علیه و آله فی حدیث قیس بن عاصم» (شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۳۸۰).

خلاصه اینکه هر صفتی که بر اثر حرکت جوهری نفس در ذات انسان رسوخ و تمرکز یابد، آثار و توابع ضروری آن صفت در آخرت نیز بر وی مترتب شده و او را متلذذ یا متألّم میسازد؛ همانطور که آثار و لوازم ظاهری آن در زندگی دنیوی بر فرد مترتب میگردد.

۵-۵. اثبات حشر بیشمار برای نفس و ابطال عقیده تناسخ

یکی از نتایج نظریه حرکت جوهری، حاصل آمدن نفس مجرد از بدن مادی یا بتعبیر ملاصدرا جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان است.^{۶۴} طبق این نظریه، نفس جوهری است که در آغاز امر و ابتدای حدوث و پیدایش، از همین مواد و عناصر موجود در عالم ماده و طبیعت پدید می آید و در این هنگام صورتی است جسمانی ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال در سیر حرکت جوهری خود موجودی میشود مجرد و روحانی که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد بلکه قائم به ذات خویش بوده و فاعل مستقل از ماده و شرایط و آلات جسمانی است؛ «اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث، و روحانية البقاء إذا استكملت و خرجت من القوة إلى الفعل»^{۶۵}. بنابراین، نفس آدمی نخست بصورت طبیعی جسمانی است و آنگاه از طریق حرکت جوهری استکمالی، واجد مراتب نفس نهاتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی میشود.

یکی از فروعات این قاعده، تبیین رابطه نفس و بدن است که از دیدگاه ملاصدرا ارتباطی ذاتی و طبیعی است نه پیوندی مصنوعی و عرضی؛ درست نظیر رابطه میوه و درخت که از پیوندی طبیعی و ذاتی برخوردارند. هر بدن، نفسی دارد که منحصرأ از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن بدن است. البته نباید پنداشت که هر شخصی نفسی دارد که از ابتدا تا انتهای

عمر همراه اوست بلکه نفس تدریجاً و پاپای بدن با حرکت جوهری استکمالی، کمال و فعلیت می یابد و بمدد مکتسبات و افعالش ساخته میشود. ملاصدرا رأی کسانی که نفس را بر حسب جوهر و ذاتش، از آغاز تعلقش به بدن تا سرانجام بقائش، یک شیء واحد میپندارند، را در شدت سخافت و سستی میداند:

فما أشدُّ سخافة رأی من زعم أن النفس بحسب جوهرها و ذاتها شیء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها فی أول الكون لا شیء محض كما فی الصحيفة الإلهية (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) و عند استكمالها تصیر عقلاً فعلاً.^{۶۶}

بنابراین، یکی از نتایج بدیع حرکت جوهری اینست که نفس آدمی با اینکه بر حسب فطرت هیولانی و سازمان جسمانی، نوع واحدی است، اما بر حسب درجات و کمالاتی که در طی حرکت استکمالی ذاتی کسب میکند، بیشمار حشر دارد. گفتنی است که این تعداد بیشمار حشر برای یک نفس، بحسب اعمال و ملکات آن نفس، به اشکال و انحای مختلفی صورت میگیرد.

ملاصدرا این مطلب کلامی را با استناد به آیات کریمه قرآن و در پرتو اصل حرکت اشتدادی جوهر نفس تبیین کرده و در نهایت چنین نتیجه میگیرد که حشر هر کسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقه وی بوده است؛ بنحوی که اگر فردی از انسان در نشئه دنیوی سنگی را دوست میداشته، در نشئه اخروی با همان سنگ محشور خواهد شد: «... و بالجمله لكل واحد إلى غاية سعيه و عمله و

۶۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۲۶.

۶۵. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۶۴.

۶۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۲۹-۳۲۸.

ما یحبُّه حتیٰ انَّهُ لو أحبَّ أحدکم حجراً یحشر معهُ»^{۶۷}. وی این مطلب اعتقادی و دین‌شناختی را با استمداد از نظریه حرکت جوهری تبیین نموده است، چراکه بر مبنای حکمت متعالیه، تکرار اعمال موجب حدوث ملکاتی در نفس گردیده و بناچار روز قیامت، نفس بصورتی مناسب با همان ملکات و احوالی که بتدریج و بر اثر مداوت و تکرار در دنیا بر نفس غالب شده، محشور خواهد شد.

صدرالمآلهین همچنین در جلد نهم اسفار، فصلی را با عنوان «فی أنَّ لِّلنَّسان حشراً کثیراً کثراً لا تُحصی» (برای هر انسانی بیشمار حشر واقع میشود) آورده و بر اساس حرکت جوهری، به تبیین این مطلب میپردازد. وی در این فصل با اشاره به درجات و مراتب سه گانه هستی - یعنی مرتبه حسی، خیالی و عقلی - و با توجه به اینکه هر کدام از این مراتب خود دارای بیشمار مرتبه است، نفس آدمی را بعنوان سالک این مراتب و همه عوالم و درجات بیشمار این مراتب را بعنوان منزلگاههای نفس سالک بسوی باریتعالی میداند:

همه عوالم و درجات حسی، خیالی و عقلی منزلگاههای سالکان الی الله میباشد. پس سالک در هر یک از این منزلها دچار خلع و لبس جدید و مرگ از یک مرحله و برانگیختگی و رستاخیز در مرحله بعدی میشود و لذا تعداد مرگها وحشرها بسیار است که به شمار نیاید و گویند به تعداد نفوس انسانهاست. این مطلب نزد ما صحیح است، با برهانی که اقامه کردیم بر [حرکت جوهری و] اینکه هیچیک از جواهر طبیعی در این جهان ساکن نیست و بخصوص جوهر نفس انسانی که در ذات خود به سوی عالم آخرت و سپس به بارگاه الهی همواره در حرکت است^{۶۸}.

نتیجه کلامی روشنی که ملاصدرا از بحث حشر بیشمار نفوس انسانی میگیرد، ابطال اندیشه «تناسخ» - یعنی انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر - است^{۶۹}. به اعتقاد قائلین به تناسخ، ممکن است پس از مرگ روحی از بدنی جدا شود و به بدن دیگری بیوندد^{۷۰}. حکیمان الهی بر حسب رسالت دینی و بتبع تعلیم مذاهب، به نقض و ابطال این اندیشه کلامی همت گماشته‌اند. صدرالمآلهین نیز بعنوان یک حکیم متأله - ضمن بیان براهین حکماء، بر اساس نظریه حرکت جوهری خود با برهانی فلسفی به رد و نفی اندیشه تناسخ پرداخته است.

قبل از بیان استدلال وی، ذکر این مقدمه لازم است که تناسخ در اندیشه صدرایی به سه قسم تصور میشود؛ یک قسم آن محال و دو قسم آن ممکن و بلکه ثابت و مسلم است. قسم اول که ممتنع است، عبارتست از انتقال نفس در این عالم از بدنی به بدن دیگر، مابین و جدا از او، خواه انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد یا بالعکس. قسم دوم عبارتست از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب نموده است. معنای این تناسخ که تناسخ ملکوتی نام دارد، حشر نفوس است به صورتی که مناسب با اوصافی است که بر آنها غلبه نموده است. قسم سوم که آنرا مسخ یا تغییر صورت مینامند آنست که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی او انتقال یابد. این قسم از تناسخ (مسخ) از نظر علمی و فلسفی^{۶۷}. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۴۱ - ۳۴۲.

^{۶۸}. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۳۶ - ۲۳۵.

^{۶۹}. همان، ص ۲۲ - ۲۱.

^{۷۰}. بودائیان به داشتن این اندیشه مشهورند و در عصر ما نیز گروهی از کسانی که به احضار ارواح میپردازند به احیاء و تجدید این اندیشه کمک کرده‌اند.

جایز و ممکن است بلکه در مورد گروهی از کفار و فجّار در طول تاریخ بوقوع پیوسته است^{۷۱}؛ چنانکه طبق آیات قرآن، طایفه بنی اسرائیل دچار مسخ باطنی و خروج از صورت انسانی شده و خدای تعالی درباره ایشان فرمود: «وَجَعَلَ مِنْهَا الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ»^{۷۲}؛ «و از آنها میمونها و خوکهایی قرار داد» و نیز میفرماید «و كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»^{۷۳}؛ «و به آنها گفتیم بصورت بوزینه‌های پردشده‌یی درآید».

بلحاظ کلامی آنچه در این باب مهم است، رویکرد ملاصدرا در ابطال انگاره تناسخ مشهور یعنی انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر - با تمسک به نظریه حرکت جوهری است. از نظر او تناسخ یک تناقض و پارادوکس فلسفی است و فرض وقوعش مستلزم خلف و تناقض است، زیرا از آنجا که نفس ادامه حرکت طبیعی یک بدن است و کاملاً منحصر و متعلق به آن بدن میباشد، اساساً معقول نیست که روح کسی از آن کس دیگری شود، چراکه هر بدن جسمانی در سیر حرکت جوهری خود، نفس متناسب با خود را میجوید و ارتباط طبیعی ذاتی با آن دارد، چون روح در ابتدای حدوث هیچ نیست و بتدریج پاپای بدن و هماهنگ با آن رشد یافته و به فعلیت و کمال میرسد. در این صورت چگونه ممکن است که بدن جسمانی، نفس ساخته و پرداخته دیگری را که فعلیت یافته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده، به خود بپذیرد و همگام با آن شود؟

بیان ملاصدرا در رد ایده تناسخ در پرتو نظریه حرکت جوهری چنین است: «بطلان تناسخ به معنی اول ظاهر و آشکار است، زیرا دانستید که درجه نفس در آغاز حدوث، مساوی با درجه طبیعت (اجسام) است، سپس بتدریج بر حسب استکمالات ماده [بوسیله حرکت جوهری] ترقی میکند تا بدانجا که درجه نباتی و حیوانی را نیز احراز کند. پس هنگامیکه برای نفس فعلیتی [در

یکی از درجات] حاصل گشت دیگر ممکن نیست که [با انتقال از بدن دیگر] از فعلیت به قوه و استعداد محض باز گردد»^{۷۴} و مراحل و درجاتی را که در نتیجه استکمال ذاتی و جوهری نفس احراز نموده است از دست بدهد؛ زیرا سیر قهقرایی و بازگشت به حالت ابتدایی در عالم آفرینش که اساس آن بر حرکت اشتدادی و صعودی است، محال و ممتنع است.

بدین ترتیب یکی دیگر از نتایج مهم کلامی که بر حرکت جوهری نفس مترتب است، بطلان عقیده تناسخ میباشد، چراکه نفس پویا به حرکت جوهری اگر به بدن جنین یا نوزادی دیگر تعلق بگیرد، بمعنای بازگشت - پس از فعلیت او - به قوه محض است^{۷۵}.

۵-۶. نوآوری در تبیین ماهیت مرگ طبیعی

رویکرد بدیع به آموزه مرگ و تبیین عقلانی آن را میتوان از دیگر نتایج کلامی حاصل از حرکت جوهری ملاصدرا به شمار آورد. پدیده مرگ، مسئله‌یی چندتباری است که از نقطه نظرهای گوناگون میتوان درباره آن به بحث و بررسی پرداخت. از نظر علوم زیستی و پزشکی، مرگ عبارتست از تعطیل و توقف فعالیت بدن انسان که حافظ حیات اوست. این دیدگاه از حیث مادی و صرفاً بلحاظ ساختار جسمانی به بدن مینگرد و علائم مرگ را توقف فعالیت مغز، قلب، اندامها و تحلیل نیرو و حرارت جسم میداند. بنابراین در این علوم، معمولاً به خروج چیزی به نام روح یا نفس از بدن اشاره نمیشود.

۷۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۷۵ -

۲۷۷.

۷۲. مانده، ۶۰.

۷۳. بقره، ۶۵.

۷۴. همان، ص ۲۷۸ - ۲۷۷.

۷۵. بدون تردید، منظور ملاصدرا از قوه محض در اینجا همان

حدوث و پیدایش جسمانی نفس است (الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲).

از نظر علم کلام، «موت» در لغت بمعنای از دست رفتن توان و قدرت چیزی است. متکلمان گاه مرگ را برای بدن بکار میبرند و گاه برای روح؛ هنگامیکه آن را برای بدن بکار میبرند، مقصود اینست که بدن هر نوع حرکت و توان جنبش و فعالیت را از دست داده است. اما اگر مرگ را به روح نسبت دهند، مراد اینست که روح ابزار جسمانی خود را از دست داده است. بنابراین کاربرد کلمه مرگ برای انسان بمعنای آنست که بدن او قابلیت ابزار بودن خود را برای روح از دست داده است و آنها از هم جدا شده‌اند.^{۷۶}

مرگ از نظر فیلسوفانی چون ابن سینا و فارابی عبارتست از جدا شدن دائمی نفس از بدن که بطور طبیعی و بسبب در هم ریخته شدن نظم طبیعی بدن و نارسایی آن انجام میشود.^{۷۷} اما ملاصدرا در پرتو نظریه‌های حرکت جوهری و جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بودن نفس، نظریه‌ی متفاوت درباره ماهیت مرگ ارائه میدهد، زیرا اگر نفس پوینده و پاینده به حرکت جوهری باشد، مرگ معنایی غیر از نابودی خواهد داشت. او بر این اساس برای مرگ تعریف تازه‌ی مطرح کرده است و پس از رد عقیده زیست‌شناسان و پزشکان که مرگ را معلول تباهی بدن میدانند، با اشاره به دو نوع «موت طبیعی» و «موت اخترامی» (غیر طبیعی و ناگهانی)، مرگ طبیعی را رهایی روح از قید بدن بسبب کمال خود و بینایی از بدن قلمداد کرده است.^{۷۸} در مرگ طبیعی، نفس بتدریج به فعلیت و استقلال میرسد و هنگامیکه فعلیت او به کمال رسید، کاملاً از بدن جدا میشود. اما مرگ اخترامی عبارتست از خروج نفس از بدن نه از جهت فعلیت یافتن نفس، بلکه از آن جهت که بدن بدلیل حادثه‌ی منهدم میشود و نفس دیگر نمیتواند در آن استقرار یابد.^{۷۹}

بدون تردید، این نوع نگاه تکاملی به پدیده مرگ مبتنی بر اصل فلسفی حرکت جوهری است که ثابت میکند همه موجودات، از جمله نفس آدمی در جهان

مادی آرام و قرار نداشته و بتدریج در حرکتی اشتدادی و پیشرونده، از نقص به کمال طبیعی خود میروند. انسان در چشم انداز صدرایی از آغاز تولد که در رحم مادر مستقر میگردد و از لحظه تعلق نفس ناطقه به بدن وی، پیوسته بحکم فطرت و بر اساس قانون تکوینی جاری در عالم که هر فرعی به اصل خویش بر میگردد، به جانب معبود مطلق در حال رجوع است: «... أن لكل شيء جوهری حركة جبلية نحو الآخرة و تشوقاً طبعياً إلى عالم القدس و الملكوت و له عبادة ذاتية تقرباً إلى الله تعالى سیما الإنسان»^{۸۰}.

بر مبنای حکمت متعالیه گرچه نفس همراه با تکون بدن موجود میشود و به اصطلاح «جسمانی الحدوث» است ولی بمحض فعلیت و قوام گرفتن، عهده دار حفظ و رشد و تکامل بدن میگردد. از نظر ملاصدرا بر خلاف تصور پیشینیان، بدن تابع نفس است نه نفس تابع بدن. بتعبیر دیگر، نفس حامل بدن است نه اینکه بدن حامل نفس باشد: «اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها»^{۸۱}. اساساً نفس طی مدارج عالی و سیر حرکت جوهری خود، اجل از اینست که تابع بدن باشد اما نفس ناچار است تا رسیدن به فعلیت و کمال خود با بدن همراهی کند. رشد بدن متوقف میشود ولی رشد و کمال نفس ادامه دارد. هرچه به کمال نفس افزوده شود بر پیری و ضعف و نقص بدن افزوده میگردد^{۸۲} تا آنجا که نفس، قیدتن رارها نموده و آزاد میشود و بدن را بیجان و بیحرکت باقی میگذارد.

۷۶. سبحانی، اندیشه اسلامی (۱)، ص ۱۹۴.

۷۷. ابن سینا، الشفا (طبیعیات)، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۰۳؛ فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۱۶۳.

۷۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۴۱-۲۳۷.

۷۹. همان، ص ۲۳۸.

۸۰. همان، ص ۲۳۷.

۸۱. همان، ص ۴۷.

۸۲. همان، ج ۸، ص ۱۰۸-۱۰۶.

بدین ترتیب، در چشم انداز صدرایی، نفس با بدن حادث میشود و این تنها بر مبنای حرکت جوهری معنا می یابد؛ بدین نحو که بدن با طی حرکت جوهری دارای نفس میشود و نفس از دل آن برمیخیزد: «أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان»^{۸۳}؛ یعنی از جمادیت آغاز و پس از طی مراحل نباتی و حیوانی به مرتبه انسانی میرسد. اما این حرکت جوهری پیوسته ادامه می یابد تا بجایی برسد که دیگر به بدن نیازی نداشته باشد. این همان معنا و مفهوم «مرگ طبیعی» است که ملاصدرا برخلاف پیشینیان - سبب این نوع مرگ را «فعلیت نفس و تقوّم جوهری وی و سیر تدریجی او به عالم خویش و ملاقات جواهر ملکوتی و بازگشت او بسوی خدا» میداند: «أن سبب الموت الطبيعي، فعلية النفس و تجوهرها و تقلبها إلى عالمها و أهلها و رجوعها إلى الله»^{۸۴}.

وی همچنین در موضع دیگری از آثار خود، علت و سبب مرگ طبیعی را کسب استقلال نفس از بدن و نزدیک شدن او به نشئه اخروی در اثر تحول ذاتی و جوهری نفس معرفی نموده^{۸۵} و معتقد شده است: هرچه نفس در درجات ادراک، قویتر و به حضرت عقل نزدیکتر شود، ضعف طبیعی بدن بیشتر و بالتبع تدبیر نفس نسبت به آن کمتر خواهد شد^{۸۶}.

۵-۷. اثبات حشر تمامی موجودات (جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی)

عمومیت حشر و بازگشت همه موجودات، حتی جمادات بسوی خداوند یکی دیگر از مسائل کلامی است که از نظریه حرکت جوهری نتیجه میشود. ملاصدرا در تبیین و اثبات عمومیت حشر، به اصل غایتمندی و هدفداری - که خود از فروع و لوازم قاعده حرکت در جوهر است - تمسک میجوید. او مبنای عمومیت حشر را هدف داشتن اشیاء و پدیدهها و حرکت آنها بسوی

غایت الغایات میداند؛ چه اینکه «همه طالب حقتند و همه به غایت خود برمیگردند»^{۸۷}. بنظری، چون تعطیل و توقّف در ذات الهی راه ندارد و چون اشرف قبل از أخس از او صادر میشود و در انتهای این صدور، هیولی یا ماده قرار دارد که قدرت افاضه به مادون را ندارد و ازسویی در ذات و جوهر خود دارای حرکت و سیلان است، از اینرو در اثر همین حرکت و تحول جوهری، هرشیئی به غایت و موطن اصلی خود رجوع میکند؛ یعنی به حشر و حیاتی که مرگ ندارد.

بدین ترتیب، میتوان گفت اساس استدلال ملاصدرا برای اثبات مدعای عمومیت حشر، همان قاعده حرکت جوهری و بتبع آن اصل غایتمندی است، چنانکه خود بر این مطلب تصریح نموده است:

هیچ امری در طبیعت مهمل و معطل و بدون قصد و غرض و غایت نیست. قبل از این نیز گفتیم که [براساس قول به حرکت جوهری] هیچ موجود ساکن و راکد و بیحرکتی در عالم وجود

۸۳. همان، ص ۳۳۱ - ۳۳۰.

۸۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۲۸.

۸۵. ملاصدرا، در تعریف و سبب مرگ طبیعی و فرق آن با مرگ اخترامی و ناگهانی میگوید: «...الحق أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فی الوجود علی التدریج و تنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود فی الجواهر المتعلقة بالمواد الهیولانية فالنفس تتحول فی ذاتها من طور إلى طور و تشتد فی تجوهرها من ضعف إلى قوة و كلما قویت النفس و قلت إفاضة القوة منها علی البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه و نقص و ذبل ذبولاً طبيعياً حتى إذا بلغت غایتها فی الجواهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالکلیة و تدبیرها إیاه و إفاضةها علیه فعرض موت البدن و هذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الاخترامی الذي بسبب القواطع الانفاقیة... (الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۵۲ - ۵۱).

۸۶. همان، ج ۹، ص ۵۲ - ۴۹.

۸۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۲۹.

نیست و اینکه تمامی موجودات متوجه به جانب غایت مطلوب خویشند و بر آنچه که مناسب ذات و فطرت و مقتضای طبیعت آنهاست، محشور خواهند شد. البته حشر هر چیزی بدان غایت و نتیجه‌ی است که مناسب ذات و فطرت او و مقصود و مطلوب اوست.^{۸۸}

وی پس از تبیین مدعا، بتفصیل مراتب حشر موجودات را برشمرده و با استناد با آیات کریمه^{۸۹} این مدعای کلامی - فلسفی را توجیه نقلی و شرعی نموده است: «پس حشر مناسب انسان بر حسب فطرت اوست و حشر مناسب شیاطین نیز بر حسب ذات و طبیعت آنهاست. همچنین حشر حیوانات بر حسب مقام و مرتبه حیوانی و حشر نباتات بر حسب مقام و مرتبه نباتی است...»^{۹۰}

اما از آنجایی که بین حکما و متکلمین درباره حشر حیوانات و نباتات و جمادات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند، ملاصدرا در این مطلب قائل به تفصیل شده و دست به ارائه ملاک برای حشر موجودات زده است. بدین معنی که: اگر در بعضی موجودات درجه و مرتبه‌ی مافوق درجه نفوس حساسه وجود داشته باشد که آن درجه عبارتست از درجه «خیال بالفعل»، یعنی نفسی که میتواند متصورات خویش را بخاطر آورد، بعید نیست که درباره این نفوس معتقد شویم به اینکه آنها بسوی بعضی از برازخ، حشر و ارتقاء یابند.^{۹۱}

نکته قابل تأمل در اینجا، تناسب موقعیت و کیفیت حشر موجودات با مراتب وجود و کمالی است که طی حرکت جوهری خود در حیات دنیوی کسب نموده‌اند. توضیح مطلب اینکه ملاصدرا حشر عقول محض را بخاطر اینکه هویتشان در حق مستهلک است، اینگونه بتصویر میکشد که وجودشان عین حشرشان است.

همچنین حشر نفوس ناطقه‌ی را که از طریق حرکت اشتدادی تکاملی به کمال عقلی دست یافته‌اند؛ مثل عقول محض میداند؛ حشر آن دسته از نفوسی که به مقام و مرتبه تجرد محض نرسیده‌اند ولی طالب کمالات عقلیندرادر مرتبه عالی میداند و حشر نفوسی را که شوق به حق در آنها کم‌رنگ یا بیرنگ شده و از بین رفته است، حشر حیوانی ترسیم میکند. آنان در عالمی متوسط بین عالم عقلی و عالم مادی برانگیخته میشوند و آن عالم اشباح مقداری و مرتبه صور محسوس مجرد از ماده است؛ چگونگی حشر آنها مانند کیفیت حشر دیگر نفوس حیوانی میباشد. آیه شریفه «أولئک کالانعام بل هم أضلّ سیلاً»^{۹۲} به این مرتبه از نفوس انسانی اشاره دارد.

در حیوانات نیز آنهایی که تجردشان در حد خیال بالفعل باشد، بصورت جداگانه محشور میشوند ولی اگر دارای تخیل و حافظه نباشند، بصورت کلی محشور میشوند. حشر نباتات مثل حشر حیوانات پست بیحافظه است. خلاصه آنکه هر موجودی بحسب بهره و جودی خود، متوجه حشر و غایت خویش است.^{۹۳}

۶. جمع‌بندی و نتیجه

در این مقاله ضمن طرح نظریه حرکت جوهری و بررسی تأثیر آن بر اندیشه کلامی ملاصدرا، تلاش شد تا مهمترین لوازم کلامی و دین شناختی این نظریه استنباط و ارائه گردد. مهمترین یافته‌های این نوشتار را میتوان در چند مورد جمع‌بندی و خلاصه نمود:

— در این پژوهش معلوم شد که تفاوت رویکرد

۸۸. همان، ص ۳۲۹.

۸۹. مریم، ۶۸، ۸۵، ۸۶؛ تکویر، ۵؛ ص، ۱۹؛ انعام، ۳۸؛

حج، ۷-۵؛ کهف، ۴۸-۴۷؛ اسراء، ۵۲-۵۰؛ انبیاء، ۱۰۵.

۹۰. همانجا.

۹۱. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۴۷.

۹۲. فرقان، ۴۴.

۹۳. همان، ج ۹، ص ۲۵۰-۲۴۷.

صدرالمتألهین به مسئله حرکت با رویکرد سایر فلاسفه در اینست که عموم حکمای قبل از ملاصدرا، حرکت و سکون را جزو «طبیعیات» و مسائل علوم طبیعی بحساب می‌آوردند، درحالیکه ملاصدرا چون برای حرکت ماهیتی قائل نبوده و آن را نحوه وجود شیء تدریجی الوجود میدانست، موضوع حرکت را از قلمرو طبیعیات خارج کرده و آن را در زمره مباحث الهیات قرار داده است.

— علیرغم ادعای برخی از صاحب‌نظران مبنی بر سابقه نظریه حرکت جوهری و رد ابتکاری بودن آن، نخستین کسی که بطور صریح و جدی این مسئله را عنوان کرده و بر اثبات و برهانی کردن و اخذ نتایج مهم فلسفی و کلامی آن پای فشرده، صدرالمتألهین بود. لذا قول به حرکت در جوهر را باید از مختصات و نوآوریهای حکمت متعالیه دانست.

— یکی از تأثیرات نظریه حرکت جوهری بر اندیشه کلامی ملاصدرا در حوزه خداشناسی، اثبات فقر و نیاز دائمی مخلوقات به پروردگار عالم است، زیرا مطابق این نظریه، یک موجود مجرد لحظه بلحظه جوهر مادی را ایجاد میکند و این نیازمندی در درون جوهر دائمی و ذاتی است.

— نتیجه کلامی دیگری که از حرکت جوهری بدست می‌آید، جمع میان قول به حدوث عالم و دوام فیض الهی است، بنحوی که اشکال حکما بر متکلمان مبنی بر لزوم انقطاع فیض الهی در قول به حدوث زمانی عالم، نیز دفع میگردد.

— اثبات و تبیین عقلانی معاد جسمانی از دیگر لوازم کلامی نظریه حرکت جوهری است. در واقع، حرکت جوهری تنها مجرا و مکانیسم معقولی است که نفس آدمی از طریق آن میتواند سیر کمالی خود را طی کرده و به غایت و مقصد خود که همانا معاد است، نائل شود.

— آموزه اعتقادی تجسم اعمال، در پرتو اصل حرکت جوهری تبیین عقلانی موجهی می‌یابد؛ بدین معنا که صفات و ملکاتی که بر اثر حرکت جوهری نفس در ذات انسان رسوخ کرده‌اند، در آخرت برای او مجسم شده و موجب لذت یا اذیت او میگردند.

— اثبات حشر بیشمار برای نفس آدمی و ابطال اندیشه «تناسخ» از دیگر دستاوردهای کلامی حرکت جوهری است؛ چراکه نفس پویا و متحرک به حرکت اشتدادی، در هر لحظه نسبت به مرتبه قبلی، موت و نسبت به مرتبه بعدی حشر دارد و اگر به بدن دیگری تعلق بگیرد مستلزم سیر فقه‌قربانی و بازگشت فعلیت به قوه محض است که براساس حرکت جوهری تکاملی، محال است.

— ملاصدرا در پرتو حرکت جوهری نفس، نظریه‌یی متفاوت و تعریفی بدیع از ماهیت و سبب مرگ طبیعی ارائه میدهد. از نظر وی مرگ عبارتست از توجه فطری نفس به عالم ملکوت. سبب این نوع مرگ، فعلیت نفس، تقوّم جوهری وی، سیر تدریجی، ملاقات جواهر ملکوتی و بازگشت بسوی خدا میباشد. بتعبیر دیگر، مرگ از نظر وی بمعنای استقلال و رهایی روح از قید بدن بسبب تکامل یافتن و بینبازی از بدن مادی است.

— عمومیت حشر و بازگشت تمامی موجودات، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات بسوی خدا در آخرت از دیگر نتایج کلامی است که در پرتو اصل حرکت جوهری تبیین و اثبات میگردد.

منابع

قرآن کریم.

فرهنگ شیعه، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، بیتا.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا،

قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه

- اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، الشفا (طبیعیات)، قاهره، دارالکتاب العربی للطباعة والنشر، ۱۳۹۵ق.
- ، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- اخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلق الوفاء، تصحیح خیرالدین الزرکلی، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۴۷.
- ارسطو، علم الطبیعه، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۵۲.
- ، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- حائری مازندرانی، محمدصالح، حکمت بوعلی سینا، مقدمه و ترجمه عمادالدین حسین اصفهانی، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۴۲.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، شرح حال صدر المتألهین و سخنی در حرکت جوهریه، سه مقاله و دو نامه در تفکرات آخوند ملاصدرا، بی تا.
- سیحانی، جعفر، اندیشه اسلامی (۱)، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، بکوشش هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، بررسیهای اسلامی، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، دار التبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ق.
- فارابی، محمد بن محمد (ابونصر)، «الدعاوی القلبیه»، در مجموعه رسائل فارابی، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف عثمانیه، ۱۳۴۹.
- ، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۳۷۴ق.
- فرقانی، محمد کاظم، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- محمدی، مقصود، «حرکت جوهری؛ طبیعت ببقار یا طبیعت ناپایدار»، خردنامه صدرا، شماره ۶۴، تابستان ۱۳۹۰.
- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱: تصحیح، تحقیق محمد خواجوی با مقدمه آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵: تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح، تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، رساله فی شواهد الربوبیه، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- ، شرح الاصول الکافی، ج ۴: تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- Aristotle, "Physics", translated by J.L. Ackrill in A New Aristotle Reader, Oxford University press, 1992.