

فلسفه

و
کلام

حرکت جوهری

- قسمت دوم -

فاطمه نجات - فارغ التحصیل

معارف اسلامی (گرایش فلسفه)

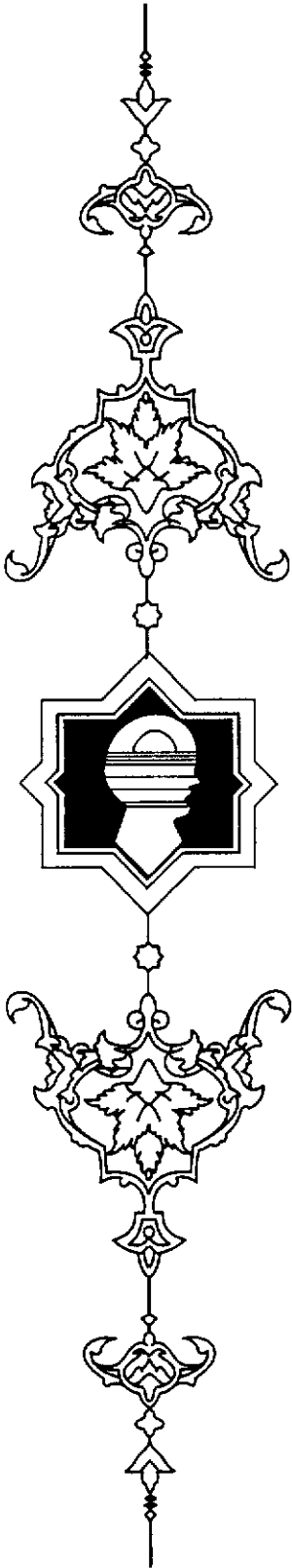
نتایج حرکت جوهری

(۱) اثبات ذات قیوم خداوند:

با قبول حرکت در ذات و گوهر اشیا مادی، باید بپذیریم که جهان سراسر و یک پارچه حرکت است که جلوه‌های آن برای ما بصورت اعراض متغیر نمودار می‌شود. نظر یک شخص واقع‌بین به جهان، پس از دریافت حرکت جوهری و پیش از آن هرگز یکسان نیست. اگر تا قبل از این، جهان را ایستاده می‌دید و زمان را گذران و گذشت جهان را تابع گذشت زمان، از این پس جهان را نیز به عمیق‌ترین وجه درگذر و سیلان و انقضا خواهد دید؛ نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش و اگر قبلاً به جهان بصورت موجودی مستقل می‌نگریست، از این پس آن را موجودی متکی و نیازمند به غیر خواهد یافت که این اتکا و نیاز تا عمق جان او ریشه کرده و سراپای هستی او را فرا گرفته است؛ لذا این

تعبیر صدرایی را از یاد نخواهد برد که هستی‌های جهان، هستی‌هایی آویزان هستند که چنگ به دامن هستی بخش زده‌اند. گویی هستی آنها عین آویختگی آنهاست و اگر لحظه‌ای این آویختگی از آنها گرفته شود، از هستی فرو خواهند افتاد. از این عمیق‌تر و دلپذیرتر سخن از اتکای مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار، نمی‌توان گفت.

حال اگر عالم ماده سراسر حرکت است - که هست - باید پرسید: با توجه به این که حرکت پدیده است و هر پدیده نیاز به علت دارد، علت این حرکت چیست؟ از آنجا که همه عالم ماده، حرکت و پدیده است، علت آن را در خود این عالم نمی‌توان یافت بلکه آن علت باید بیرون از عالم ماده یعنی از عالم غیر مادی - و باصطلاح مجرد - باشد، علتی مجرد که مجموعه این حرکت‌ها را دم به دم ایجاد می‌کند و این ایجاد دمام، همان خلق



مدام است که نیاز به خالق یعنی حرکت آفرین دائمی دارد و آفرینش حرکت هم بنا بر آنچه گذشت همان آفرینش مداوم جوهرمادی است که ملاصدرا آن را با مفاد آیه شریفه "کل یوم هو فی شأن"^۱ و آیه شریفه "بل هم فی لبس من خلق جدید"^۲ یکی می‌داند.^۳

مسأله خداوند از این پس نه چون یک مسأله، بلکه به صورت امری عینی، طبیعی و بدیهی و مشهود، جلوه خواهد کرد که هر جا بروی و هر چه را ببینی او را به خاطرت خواهد آورد. قرب حق با موجودات، احاطه او بر عالم، علم او به حوادث، دخالت عمیق او در امور و بسیاری از مسائل مربوط به توحید و خداشناسی در پرتو این اصل، معنی و بیانی واضح خواهد یافت.

ما چو ناییم و نوا از ما زتست

ما چو کوهیم و صدا در ما زتست

ما عدمهاییم و هستی‌ها نما

تو وجود مطلق هستی ما

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله‌مان از باد باشد دم به دم

باد ما و بود ما از دادتست

هستی ما جمله از ایجادتست^۴

بنا بر این با توجه به اینکه عالم ماده سراسر حرکت است، نیاز به محرک یا آفریننده‌ای دارد که از سنخ ماده نیست یعنی حرکت و تغییر در او راه ندارد و موجودی مجرد است که یا خود بیواسطه و یا با واسطه موجوداتی

مجرد، علت نهایی حرکت است.

(۲) النفس جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء (روح و بدن و ارتباط آن دو):

انسان دارای جنبه‌ای غیر مادی به نام "نفس ناطقه" است. نفس ناطقه موجودی است که صفات ماده را ندارد و در عوض صفاتی نظیر خود آگاهی، شعور، حافظه و "ثبات" را داراست.

حال پرسش مهمی که پیش می‌آید این است که نفس و بدن با صفات و مقتضیات کاملاً متغایر، چگونه و با چه نیرویی به هم پیوسته‌اند؟ آیا رابطه روح و بدن، رابطه مرغ و قفس است و برای مصلحتی نامعلوم و به مدتی نامعلوم این دام را بر آن مرغ نهاده‌اند و این مرغ همواره در انتظار شکستن قفس و رهایی از دام است؟

اگر واقعاً چنین باشد که روح همچون مرغی در قفس بدن زندانی است، آنگاه بسیاری سؤالات غامض پیش خواهد آمد. اولین و مهمترین سؤال این است که رابطه این مرغ با این قفس چگونه است؟ آیا روح در زندانی مادی در بند است؟ آیا این اقرار به مادی بودن نفس نیست؟ به علاوه این مرغ چه زمانی وارد این قفس می‌شود؟ در جنین، قبل یا بعد از آن؟

از این گذشته آیا برای هر مرغی قفسی ساخته‌اند و یا می‌توان هر مرغی را به هر قفسی فرستاد؟ آیا این

مرغان پیش از خلقت بدنها موجود بوده‌اند یا همزمان با بدنها به وجود می‌آیند؟ اینها و سؤالات بسیاری از این قبیل نشان می‌دهد که پیشنهاد رابطه مرغ و قفس نه تنها سؤال اصلی را بی‌پاسخ می‌گذارد بلکه مشکلات نوینی نیز می‌آفریند. ضمناً باید توجه داشت که هرگونه رابطه غیر طبیعی که بین نفس و بدن فرض شود، در حقیقت تأییدی است بر این قول که بین عالم ماده و ماورای ماده، ارتباطی موجود نیست.

حرکت جوهری ملاصدرا بیان می‌دارد که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدین قرار بدن و روح رابطه‌ای همچون رابطه درخت و میوه دارند و منظور از اینکه روح محصول حرکت جوهری بدن است، این نیست که روح معلول بدن یا متکی و قائم به بدن، و یا عرضی و صفتی برای بدن است. به هیچ وجهی روح نسبت به بدن حالت طفیلی و تابع ندارد، حالت و صفتی از حالات بدن نیست و اساساً از ریشه نادرست است اگر آن را معلول بدن تصور کنیم، بدن نسبت به روح حالت زمینه و "قوه" را

(۱) الرحمن، ۲۹

(۲) سوره ق، ۱۵

(۳) صدرالمآلهین: اسفار اربعه، سفر سوم، موقف دهم، فصل اول

(۴) مولوی: مثنوی، دفتر اول، داستان پادشاه و وزیر

دارد، در زمینه بدن است که روح پرورش می‌یابد. اما نه اینکه بدن روح را می‌زاید. بدن تنها شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند؛ روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است. قاعده مشهور ملاصدرا که به نام خود او در متون فلسفی ضبط شده، چنین است: "التفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء"؛ یعنی در زمینه مادی شرایط ظهورش فراهم می‌گردد، اما همین که ایجاد شد دیگر موجودی است و روحی مستقل از ماده. اینجاست که تفاوت روح با سایر صفات ماده آشکار می‌گردد. حرارت، نرمی، سختی، قابلیت احتراق، و بسیاری خواص دیگر که در ماده‌اند همواره قائم به ماده‌اند. هم زمینه ظهورشان و هم شرط بقایشان مادی است؛ هم در ماده پیدا می‌شوند و هم متکی به شیء مادی می‌مانند و هم با از بین رفتن ماده از بین می‌روند. اما روح فقط زمینه ظهورش مادی است و در بقا، نیازی به حامل مادی ندارد. سخنان ملاصدرا در این مورد چنین است:

"حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف، جسمانی است اما در بقا و تعقل، روحانی؛ تصرفش در اجسام جسمانی است اما تعقلش از خودش و از ذات خالقش روحانی است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً

روحانی و طبایع جسمانی ذاتاً و فعلاً جسمانی‌اند."^۱

"حال نفس هنگام حدوث، مانند حال آن پس از کمال یافتن و رسیدن به مبدأ فعلیت بخش نیست؛ چرا که نفس در حقیقت، حدوثش جسمانی است، اما بقایش روحانی و مانند طفلی است که ابتدا نیازمند به رحم است اما وقتی وجودش تغییر یافت، بی‌نیاز خواهد شد و همچون صیدی است که در شکارش احتیاج به دام است؛ اما پس از شکار شدن، برای ماندنش دیگر نیازی به دام نیست. بدین قرار از میان رفتن رحم و دام، منافات با باقی ماندن طفل و یا شکار ندارد."^۲

نکته دوم اینکه حرکت جوهری بدن در ابتدا همان تحولات عمقی جنین است که جنین را در اثر نمو و دگرپسی به آستانه روحانی شدن می‌رساند و از آن پس دری گشوده می‌شود که بدن همواره با موجودی روحی، که تناسب و هماهنگی تمام با شرایط بدنی دارد و در حقیقت ادامه وجود اوست، در تماس و تبادل خواهد بود.

"در حقیقت، حصول یک امر مجرد برای چیزی، ایجاد رابطه‌ای است بین آن دو."^۳ این موجود روحانی نه موجودی است از پیش ساخته که مصنوعاً در آن موقعیت به بدن وصل می‌شود، بلکه موجودی است که در همان لحظه که بدن آمادگی تماس با روحانیات را پیدا می‌کند،

متناسب با بدن و چون حلقه‌ای در زنجیره حرکتی آن خلق می‌شود. در حقیقت در نردبان هستی و در مسیر حرکت قافله وجود، نخستین قدم پس از آمادگی یافتن بدن، همان خلقت روح است.

"نفس در هنگام حدوث در آخرین مرحله تکامل صور مادی و اولین مرحله صدور ادراکی قرار دارد و وجودش در این هنگام آخرین پوسته جسمانی در اولین مغز روحانی محسوب می‌شود."^۴

به تعبیر ساده‌تر این روح نیست که به سوی بدن فرود می‌آید، بلکه بدن است که به سوی روح بالا می‌رود. بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود و در زوال و حدوث مستمرش هر لحظه و هر دم صورتی کاملتر می‌یابد و در هر مرحله چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمالی و صورتی جسمانی نیست بلکه کمالی روحانی و معنوی است. بدین قرار دو عالم ماده و معنا درست در پی هم و بصورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند. نهایت تکامل در اولی تماس با اولین مرحله کمال در دومی است. یک موجود مادی در اثر حرکت جوهری با

(۱) اسفار اربعه، سفر رابع، باب هفتم،

فصل سوم

(۲) همان منبع، فصل ششم

(۳) همان منبع، فصل پنجم

(۴) همان منبع، فصل اول

وجود یافتن لحظه به لحظه اش و با تبدیل کردن مداوم قوه‌هایش به فعلیت، به جایی می‌رسد که وجود بعدی که می‌یابد و هویت جدیدی که به آن اضافه می‌شود، وجودی روحانی و معنوی است؛ اگر چه این روحانیت دنباله منطقی و ضروری یک حرکت تکاملی مادی باشد. بنا بر سخنان فوق تقدم روح بر بدن تقدمی مرتبه‌ای و وجودی است نه تقدمی زمانی.

بنابراین، طبق این اصل، هر بدن روحی دارد که صددرصد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن بدن است. این سخن دو نتیجه بسیار مهم دارد:

الف) هیچ‌گاه نباید پنداشت که هر شخصی روحی دارد که از ابتدا تا انتهای عمر همراه اوست. این تصور برخاسته از تشبیه مرغ و قفس است که روح را چون مرغی کامل و تمام می‌نمایند که در قفس تن اسیر شده است؛ واقعیت چنین نیست. این مرغ و قفس با هم بزرگ می‌شوند و نفس تدریجاً و پا به پای بدن کمال و فعلیت می‌یابد.

ملاصدرا در این باره می‌نویسد: "چقدر سخیف است که کسانی تصور کرده‌اند نفس جوهراً و ذاتاً از ابتدای تعلق به بدن تا انتهای عمر، یکسان و ثابت است. در حالی که دانستی که نفس در ابتدا هیچ نیست... و در روح خود به مرحله عقل فعال می‌رسد."^۱

ب) دومین نتیجه مهم ابطال

اندیشه تناسخ است. ملاصدرا گوید: از آنجاکه هر روح ادامه حرکت طبیعی یک بدن و صددرصد از آن آن بدن است، بدین لحاظ اساساً معقول نیست که روح کسی از آن کس دیگری شود. هر بدنی، در حرکت جوهری خود روح متناسب با خود را می‌جوید و این روح پا به پای بدن رشد می‌یابد و فعلیت پیدا می‌کند؛ در این صورت چگونه ممکن است که بدنی، روح ساخته و پرداخته دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده، در خود بپذیرد و همگام با آن شود. تناسخ، یک تناقض فلسفی است و امکان وقوع ندارد.

شایان ذکر است که ارسطو و پیروان او ارواح بشری را در آغاز خلقت مجرد می‌دانسته‌اند و در کتاب نفس دلایلی بر تجرد آن اقامه کرده‌اند.

۳) حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم: یکی از مسائل مورد اختلاف میان متکلمان و فلاسفه این است که عالم ماده آغاز زمانی دارد یا ندارد؟ یعنی آیا اگر به عقب بازگردیم به نقطه‌ای از زمان می‌رسیم که عالم از آنجا آغاز شده باشد یا هر قدر پیش برویم باز می‌بینیم جهان و زمانی وجود دارد؟

بسیاری از اهل کلام، جهان را حادث زمانی و بسیاری از فلاسفه - از جمله مادیین - آن را قدیم زمانی می‌دانند.

اما مسئله دشوار حدوث و قدم به

کمک اصل مهم حرکت جوهری قابل حل است. از آنجا که زمان از حرکت برمی‌خیزد و از آنجا که جهان ماده یک قطعه حرکت بیش نیست، بنابراین زمان از خود جهان برمی‌خیزد و لازمه این سخن این است که پیش از خلقت جهان، زمانی نبوده است. و از این رو سؤال از زمان خلقت جهان، سؤالی نابجا و بی‌معناست. این سؤال فقط در صورتی معنا دارد که زمانی جاری و مستقل از جهان داشته باشیم و دیگر اینکه مجموع جهان در زمان واقع باشد. اما چون چنین نیست و زمان زاییده ماده و بعد از آن است، نه مستقل از آن و قبل از آن، نمی‌توان از "زمان" خلقت جهان پرسش نمود.

از آنجا که تحلیل مفهوم زمان نشان می‌دهد که اساساً زمان یک موجود طفیلی و تبعی است و به هیچ روی استقلال و جدایی از غیر ندارد، مسأله حدوث و قدم زمانی جهان بدانسان که طرح می‌شده، پایه‌ای استوار نداشته است.

ملاصدرا از یک طرف و به یک معنا حدوث ذاتی و زمانی عالم را اثبات کرد و از طرف دیگر، حدوث زمانی جهان را به معنای داشتن آغاز زمانی، طرد و ابطال نمود.

بنابر نظریه حرکت جوهری، ذره ذره جهان هر لحظه در حدوث است، و از این رو مجموع جهان، که حکمی

(۱) همان منبع، فصل اول

جز حکم اجزاء ندارد، نیز حادث است، آن هم حدوث زمانی. در عین حال سخن از مجموع جهان گفتن و در پی یافتن نقطه آغازی برای این مجموع بودن خطاست؛ چرا که مجموع، هویتی مستقل از هویت اجزا ندارد. وقتی همه اجزا به حکم حرکت جوهریشان هر لحظه در حدوث و آغازند، پس مجموع نیز حادث است. اما برای این حدوث، نقطه آغاز زمانی نمی‌توان یافت؛ یعنی این حادثها و حدوثها بی‌نهایتند. دیده می‌شود که چگونه حدوث زمانی به معنایی عمیق اثبات می‌گردد، در عین اینکه به معنایی که متکلمان قایل به آن بودند نیز ابطال می‌شود.

با روشن شدن مفهوم زمان، مفهوم ازلی و ابدی بودن خداوند و موجودات مجرد از ماده، نیز وضوح تمام می‌یابد. ازلیت و ابدیت خداوند به معنای عمر بی‌آغاز و پایان نیست بلکه به معنای خارج از زمان بودن است.

جهان بدان سبب که یک حرکت بیش نیست، هر لحظه در آغاز شدن و در نیاز است و جستجو از یک آغاز مشخص زمانی برای نیاز آن عبث است. جهان همان نیاز ابتدایی خلقت را به خالق، هنوز هم دارد و از این نظر هیچ تفاوتی نکرده است؛ چرا که هر لحظه، لحظه آغاز آفرینش است و جهان از نو خلق می‌شود. اگر جهان را قدیم کنیم، نیاز آن را هم قدیم

کرده‌ایم. قدمت جهان برای جهان، استقلال در هستی نمی‌آورد چرا که جهان یک واحد حرکت نیازمند بیش نیست.

ملاصدرا در این باره می‌فرماید:

”پس به ثبوت رسید که همه اجسام ذاتاً در نو پدید می‌آیند و تجدد وجودند و صورت آنها صورت تغیر و تحول است و همه حادث الوجود و مسبوق به عدم زمانی هستند و همانطور که کلی وجود ندارد جز در افراد، کل هم وجودی ندارد جز وجود اجزا؛ اجزا هم که کثیرند، وحدتهای آنها هم کثیرند و مجموع اگر وجودی غیر از وجود اجزا داشته باشد، به وحدت سزاوارتر است. گرچه حق آن است که مجموع تنها وجودی وهمی دارد و وهم برای مجموع وجود واحد می‌اندیشد، اما وهم هم از ادراک امور غیر متناهی و احضار آنها در کنار هم عاجز است. تفاوت بین کلی طبیعی و کل این است که کلی ضمن وجود افراد، وجود دارد و هم به حدوث و هم به وجود متصف می‌شود، اما کل وجودی فی‌نفسه ندارد. چرا که وجود مساوق وحدت و بلکه عین وحدت است. و در جزء هم وجود ندارد و بدین سبب نه به حدوث و قدم و نه به وجود موصوف می‌گردد.“^۱

می‌گوید: اگر زمان مسبوق به عدم باشد؛ توجه به اینکه هر معدومی قبل از وجودش و در حین عدم، ممکن الوجود است در اینجا مشکل ما را حل خواهد کرد؛ چون اگر ممکن نباشد باید واجب یا ممتنع باشد و معنای این، انقلاب ذات است و این محال است.

اگر شیء ممکن الوجود بالذات است، در هر اعتباری ممکن الوجود بالذات است و می‌دانیم که امکان، حالت یک صفت را دارد. پس اگر این شیء در ظرف عدم خودش امکان وجود داشته است، ناچار نیازمند به یک موضوع است و باید اینطور بگوییم که زمان و حرکت قبل از وجود، امکان وجود داشته‌اند و نه وجود، بلکه امکان وجودشان در یک موضوعی وجود داشت. ما می‌دانیم که موضوع زمان و حرکت جز جسم چیز دیگری نیست، پس لازمه حرف متکلمان این است که قبل از آنکه زمان وجود پیدا کند، اجسام وجود داشته باشند و این حرف باطل است.^۲ البته در رد این دلیل توضیحات بیشتری ذکر شده که از آن صرف نظر می‌کنیم و تنها قصد این بود که بیان شود “لا يتقدم علی الزمان و الحركة شیء

بیان ملاصدرا در رد حدوث زمانی

عالم:

ملاصدرا در رد قول متکلمان

(۱) همان منبع، سفر سوم، موقف دهم،

فصل ۲

(۲) همان منبع، سفر اول، مرحله هفتم، فصل

الاباری^۴.

۴) ربط متغیر به ثابت:

بحث دیگری که در رابطه با حرکت جوهری مورد بررسی قرار می‌گیرد، ربط متغیر به ثابت است. در این مسأله فرض بر این است که "علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت". در باب "علة الثابت ثابت" ما به اشکالی بر نمی‌خوریم ولی در باب "علة المتغیر متغیر" با اشکال مواجه می‌شویم که چگونه ممکن است متغیرها به ثابت منتهی نشوند و علت آنها متغیر باشد؟ بلکه در نهایت امر علت متغیر هم باید ثابت باشد. چگونگی ارتباط موجودات متغیری که در جهان ماده وجود دارند، با خداوند که ذاتاً ثابت است، از غوامض مسائل فلسفی است. ملاصدرا با طرح مسأله حرکت جوهری به حل این مشکل اقدام می‌نماید؛ ایشان می‌فرمایند: متغیر آن وقت نیازمند علت است - آن هم علتی که مثل خودش متغیر باشد - که آن تغییر صفت ذاتی متغیر نباشد؛ اما اگر تغییر صفت ذاتی متغیر شد، به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم نیازی به علت نیست و به تعبیر دیگر می‌توانیم بگوییم نیازی به علت متغیر نیست، بلکه ثابت می‌تواند علت متغیر باشد که تغییر صفت ذاتی اوست. پس اگر متحرکی باشد که حرکت صفت ذاتی آن باشد، با توجه به این قاعده که "الذاتی لا یعلل"، حرکت در اینجا علت

نمی‌خواهد. پس زمانی که حرکت عارض متحرک می‌شود، گوییم علت متغیر یا تغییر باید متغیر باشد ولی گاهی حرکت عارض متحرک نمی‌شود بلکه عین متحرک است، یعنی از متحرک منتزع می‌شود و فرق میان حرکت و متحرک فرق تحلیلی است نه فرق خارجی، در اینجا است که دیگر حرکت به علت متغیر نیازی ندارد بلکه نیازمند به مفید وجود است.

برای روشن شدن مطلب باید مقدمه‌ای ذکر شود و آن اینکه ما دوگونه جعل داریم: جعل بسیط و جعل تألیفی و آنجا که علت باید متغیر باشد، فقط جایی است که جعل تألیفی باشد و در مورد جعل بسیط تغییر علت لازم نیست.^۱

در اینجا این سؤال ممکن است پیش آید که در حرکات ذاتی درست است که نفس تغییر علت مستقل نمی‌خواهد و علت تغییر همان علت مفیض متغیر است ولی آیا در همین علت، به حکم اینکه موجد شیء متغیری است، اصل "علة المتغیر متغیر" نمی‌آید و تغییر علت را ایجاب نمی‌کند؟

ملاصدرا به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد و می‌فرماید که در علت ایجابی و مفیض شیء متغیر هم این اصل جاری نیست، زیرا که مفیض تغییر را افاضه نمی‌کند، بلکه مفیض اصل شیء است که تغییر از آن انتزاع می‌شود؛ به عبارت دیگر، علت تغییر

نمی‌دهد متغیر را بلکه متغیر را ایجاد می‌کند. علت، ذاتی را که تغییر از آن انتزاع می‌شود ایجاد می‌کند. آن جیتی که مربوط به علت است، ایجاد و ایجاب ذات است که از آن حرکت انتزاع می‌شود، در اینجا علت افاضه نمی‌کند تغییر آن را، بلکه حقیقت وجود آن را افاضه می‌کند.

ممکن است کسی بگوید: وقتی هستی موجودی متبدل وابسته به علتی متبدل است این سخن عیناً در تبدل علت آن و علت آن نیز جاری است و این یا به دور و تسلسل محال می‌انجامد و یا باید در ذات خدای تعالی قائل به تغیر شد و او برتر از آن است.

اما سخن ما این است که تبدل اگر صفت ذاتی چیزی نباشد، آن چیز در تبدل و تجدد خود محتاج به علتی است که آن را متبدل گرداند. اما اگر تجدد، صفت ذاتی شیء باشد، در این صورت این شیء نیازمند علتی نیست که او را متجدد سازد بلکه نیازمند جاعلی است که هستی او را در خارج جعل نماید... و تردیدی نیست که امری وجود دارد که حقیقت آن مستلزم تو شدن و سیلان است و این شیء نزد ما طبیعت است و نزد دیگران حرکت و زمان و هر کدام از اینها ثبات و فعلیتی دارند و آنچه از ناحیه جاعل می‌رسد جنبه ثبات و

(۱) همان منبع: فصل ۲۱، ص ۶۸

فعلیت است. از این رو طبیعت از آن جهت که ثابت است به مبدأ مربوط می‌شود و از آن نظر که نوشونده است، حادثه‌ها به آن مربوط می‌شوند. همانطور که هیولی از آن جهت که فعلیتی دارد از ناحیه خداوند صادر شده است - همراه با صورت - و از آن نظر که عین قوه و امکان است می‌تواند منشأ حدوث و انقضا قرار گیرد.

بنابراین، اینها دو جوهرند که با حدوث و زوال ذاتی خود، واسطه حدوث و زوال امور جسمانی هستند و به واسطه آنها رابطه بین قدیم و حادث برقرار می‌گردد و ریشه اشکالی که دانشمندان از دفع آن عاجز بودند، برکنده می‌شود.^۱

(۵) معاد یا غایت حرکت

قبلاً گفتیم که حکما معتقدند حرکت به شش چیز نیاز دارد: فاعل "ما عنه"، قابل "ما به"، مبدأ "مانه"، منتهی "ما الیه"، موضوع "ما فیه" و زمان "ما علیه"؛ تا این قسمت از بحث سعی شد در حد امکان در مورد تمامی مسائل ذکر شده مطالبی بیان شود جز در مورد غایت یا "ما الیه" که اکنون به آن می‌پردازیم.

ملا صدرا می‌فرماید:

طبیعت ذو غایت است و بلاغایت نیست، همان بحث علیت غایبه به مفهوم فلسفی اش است. یعنی هر قوه‌ای که در طبیعت است متوجه به سوی غایتی است.

حرکت راگاهی به نحو حرکت قطیعه در نظر می‌گیریم، اجزا و مراتب برایش لحاظ می‌کنیم که در این صورت هر مرتبه‌ای، غایت مرتبه قبل از خودش است. اما اگر حرکت را به نحو توسط در نظر بگیریم همه‌اش یک واحد خواهد بود که در این صورت کمال اول می‌شود. اما آیا مجموع حرکت به عنوان یک واحد، کمالی در ماورای خودش دارد؟

هر مرتبه‌ای از حرکت در حینی که کمال برای مرتبه قبل از خود است، در عین حال طلب برای مرتبه بعد از خودش می‌باشد. یعنی کمال تدریجی است و اگر در محل خودش بتوانیم ثابت کنیم که هر حرکتی به عنوان اینکه در مجموع خودش یک طلب، یک تکامل و یک کمال تدریجی است، به این نتیجه می‌رسیم که حرکت باید به یک کمال غیر تدریجی منتهی شود.

اگر قایل به حرکت جوهریه شویم، ناچار باید عالم از نظر غایت هم به یک ماورا برسد. جهان در عمق و باطن، رو به جهتی سیر می‌کند که این سیر، عین وجود یافتن عالم است؛ به گفته دیگر جهان چنان ایجاد می‌شود که رو بدان غایت باشد. این غایت جایی و مکانی بیرون از خود عالم نیست بلکه از خود فروتر به خود برتر رسیدن است. مبدأ و مقصد و متحرک در اینجا یکی هستند. متحرک از خود آغاز می‌کند و در خود حرکت می‌کند و باز به خود می‌رسد؛ اما این خود نهایی مرحله

بالتری از خود آغازین است. مجموع جهان در حرکت مستمر است و با ظهور قیامت تحول عظیمی حاصل می‌گردد. از اینجا می‌توان دریافت که این تحول عظیم مسأله‌ای منحصر به کره زمین و انسان نیست بلکه در سطح همه کائنات مادی است. اگر گفتیم حرکت در مجموع خودش یعنی به عنوان حرکت متوسطی، نیاز به یک کمال دارد و آن کمال باید در ماورای خودش باشد، در این صورت حرکت در مجموع خودش کمال اول است و احتیاج به کمال ثانی دارد. یعنی طبیعت در عین اینکه حرکت جوهریه و کمال تدریجی دارد، در مجموع خودش حتماً باید کمالی را جستجو کند که آن کمال از سنخ حرکت نیست و این بدان معناست که طبیعت در تکامل خودش به امر ماورای طبیعی می‌رسد. همانطور که در مورد نفس انسان گفتیم که وقتی به مرحله تجرد رسید دیگر در آن مرحله تکامل نیست بلکه مرحله کمال است. طبیعت هم مثل این است که در دامن خود گوهرهای غیر مادی را پرورش می‌دهد، یعنی نهایت حرکت طبیعت همیشه غیر ماده است؛ پس باید طبیعت به ماوراء خودش منتهی شود.

ملا صدرا ضمن بیان غایت در

(۱) همان منبع، فصل ۲۱، در کینیت ربط

متغیر به ثابت، ص ۶۸-۶۹

حرکت افلاک می‌فرماید: "غایت ذاتیه در حرکت فلک، بخاطر تصور شوقی است که بواسطه آن به مبدأ اعلایش تقرب می‌جوید و می‌گوید: غرض در حرکت فلکیه، نفس حرکت از آن جهت که حرکت است نمی‌باشد بلکه حفظ طبیعت حرکت است. ایشان ضمن بیان غایت در حرکات مختلف، می‌فرمایند که غایت قریب در زمان و حرکت تدریجی الوجود است. و غایت قریب در حرکت فلک حفظ طبیعت حرکت است و اما غایت بعید آن تشبه به مبادی حرکت است."^۱

البته صدرالمتألهین در مورد اینکه طبیعت، غایتی ماورای خود دارد، در این باب بصراحت سخن نگفته است اما نتیجه حرکت جوهری همین است و وی با بیان حرکت درونی ماده، وجود جهان آخرت را امری حتمی می‌داند.

نتیجه:

نظریه نوین و جامع حرکت جوهری به حق تأثیری شگرف در فلسفه اسلامی داشت.

صدرالمتألهین با الهام گرفتن از قرآن کریم و با براهین محکم به اثبات این نظریه ارزشمند می‌پردازد.

فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، طی سالیان متمادی حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی، کم، کیف، این و وضع منحصر کرده بودند؛ اما صدرالمتألهین با ابتکار تازه خویش و طرح مسأله

حرکت در جوهر که مستلزم حرکت در سایر اعراض و بلکه همه اجزای جهان مادی است، توانست بسیاری از مسائل بغرنج و پیچیده فلسفی را حل کند.

اصل حرکت جوهری چنین می‌گوید که: هر موجود مادی، در اثر تحول درونی، هر لحظه هویت نوینی می‌یابد که با هویت پیشین تفاوت دارد و فاعل محرک در معنی موجد طبیعت است؛ به این ترتیب به هیچ وجه جاعل حرکت معنی ندارد زیرا تخلخل جعل بین شیء و ذاتیات آن محال است. پس حرکت عالم ماده، نه فقط در ظاهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش می‌باشد. بنابراین اگر انسان قبلاً جهان را موجودی مستقل می‌نگریست، هم اکنون آن را عین الربط به حق می‌داند که در هر لحظه نیاز به خالق و حرکت آفرین دارد، اگر زمان را مستقل از جهان و مجموع جهان را واقع در زمان تصور می‌کرد، حالا دیگر زمان را برخاسته از خود جهان می‌شناسد که تقدم و تأخر اجزای آن منتزع از حوادث مادی است.

این نظریه وحدت بخش تصویر دیگری از طبیعت و ماورای آن، ذات قیوم حضرت حق، نفس ناطقه انسانی، حدوث و قدم عالم، مسأله معاد و حشر موجودات و بالاخره آفرینش و حیات را ارائه می‌دهد و اگر قبلاً این مسائل را اموری پراکنده می‌دانستیم - که باید آنها را تعبداً می‌پذیرفتیم -

هم اکنون قائل به وحدت این امور هستیم.

خلقت مداوم هستی و حرکت در سراسر اجزای عالم ماده مستلزم علتی غیر مادی و مجرد است که مجموع این حرکت آن به آن را ایجاد نماید و با قائل شدن به حرکت جوهری باید عالم از نظر غایت هم به ماورا برسد، یعنی هستی در حرکت مداوم خود باید به مرحله‌ای برسد که در آن مرحله دیگر تکامل نیست بلکه مرحله کمال و مجرد است. و اینگونه مسأله آغاز و انجام حل گردید. اما مشکل ارتباط روح و بدن نیز بدین ترتیب برطرف می‌گردد که بدن در ضمن حرکت و زوال و حدوث مستمرش هر لحظه صورتی کاملتر را دارا می‌شود تا به جایی می‌رسد که وجود بعدی که می‌یابد و هویت جدید که به آن اضافه می‌شود، وجودی روحانی و معنوی است و اینگونه است که حرکت جوهری موجود مادی را یاری می‌نماید تا به عالم معنا صعود کند.

حرکت جوهری با ایجاد جهان‌بینی همه جانبه و وسیع، بسیاری از مشکلات در فلسفه را حل می‌نماید و بین طبیعت و ماورای آن وحدت و هماهنگی زیبای موجود را آشکار می‌کند.

(۱) همان منبع، فصل ۳۱، ص ۱۱۸-۱۲۰