



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



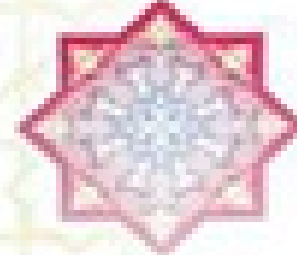
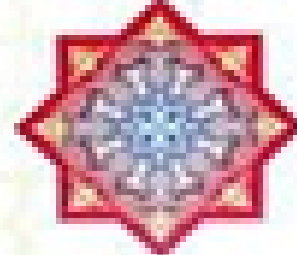
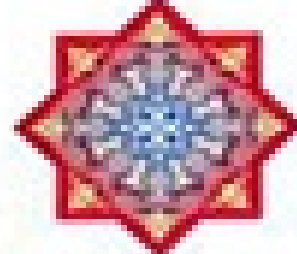
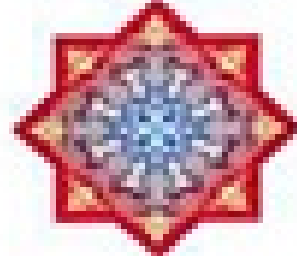
عمران  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# از برهان تا عرفان

شرح برهان صدیقین و حرکات جواهری

دکتر محسن



اصغر طاهرزاده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# از برهان تا عرفان

نویسنده:

اصغر طاهرزاده

ناشر چاپی:

لب المیزان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۸	از برهان تا عرفان
۸	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۱	فهرست مطالب
۱۷	مقدمه ناشر
۲۱	مقدمه نویسنده
۲۱	اشاره
۲۱	شرایط مقدماتی تحقق مکتب فلسفی حکمت متعالیه
۲۵	برهان صدیقین
۲۵	اشاره
۲۷	۱- ادعای برهان
۳۰	۲- تفاوت علت حقیقی با علت مُعَدّه
۳۲	۳- اصل برهان
۳۲	اشاره
۳۶	خصوصیات «عین وجود»
۳۸	۴- هویت تعلقی معلول
۳۸	اشاره
۴۱	دلایل هویت تعلقی معلول
۴۲	مثالی برای هویت تعلقی معلول
۴۳	معلول؛ «نمود» است و نه «بود»
۴۴	رابطه اشیاء مادی با همدیگر، اعدادی یا حقیقی؟
۴۵	پدیده هایی که هم علت اند و هم معلول
۴۷	۵- فرق نزول با سقوط

۴۹	۶ - نامحسوس ولی موجود
۵۱	۷ - وحدت ذات خداوند با صفات خود
۵۳	۸ - فرق جامع با مجموع
۵۵	۹ - آفات غفلت از هویت تعلقی خود
۵۵	اشاره
۵۶	چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می شود
۵۷	۱۰ - هماهنگی تشریح با تکوین
۵۹	۱۱ - خداوند وجود اشیاء را می دهد و نه خاصیت آن ها را
۶۱	۱۲ - حیات و علم موجودات
۶۱	اشاره
۶۲	پلی به سوی عرفان
۶۴	سیر از تشکیک وجود به وحدت شخصی وجود
۶۹	حرکت جوهری
۶۹	اشاره
۷۱	مقدمه
۷۲	ادعای حرکت جوهری
۷۳	سابقه تاریخی بحث حرکت
۷۶	کیفیت ادراک حرکت
۷۸	شخصیت حرکت
۷۸	تقدم و تأخر، ذاتی حرکت است
۷۹	معنی جوهر و عرض
۸۰	تابعیت عرض از جوهر
۸۲	نتیجه حرکت
۸۳	هدف حرکت
۸۵	برهان اول در اثبات حرکت جوهری
۸۹	حرکت جوهری راعقل می فهمد

- ۹۲ ..... برهان دوم در اثبات حرکت جوهری
- ۹۵ ..... حرکت ذاتی عالم، حرکتی است یکنواخت
- ۹۵ ..... زمان زمین و زمان انسان
- ۹۸ ..... شبهه بقاء موضوع
- ۹۹ ..... جواب شبهه بقاء موضوع
- ۱۰۲ ..... اثبات ذات قیوم خداوند
- ۱۰۳ ..... اثبات معاد به معنای عام
- ۱۰۳ ..... اشاره
- ۱۰۸ ..... نظر امام خمینی «رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی
- ۱۱۱ ..... روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بُعد چهارم ماده
- ۱۱۳ ..... حل مشکل حدوث و قدم
- ۱۱۳ ..... اشاره
- ۱۱۴ ..... مبنای قوای قلب
- ۱۱۵ ..... حل مشکل ربط متغیر به ثابت
- ۱۱۸ ..... حرکت جوهری عامل تکامل عالم ماده
- ۱۲۰ ..... چگونگی ظهور حرکت جوهری
- ۱۲۲ ..... علت تنوع پدیده ها در عالم ماده
- ۱۲۳ ..... عالم ماده، بستر ایجاد نفس
- ۱۲۵ ..... ریشه حرکت در نفس
- ۱۲۶ ..... مبنای اخلاق در منظر حرکت جوهری
- ۱۲۷ ..... موضوع انتقال تخت ملکه سبأ و حرکت جوهری
- ۱۲۸ ..... جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان
- ۱۳۷ ..... منابع
- ۱۳۹ ..... درباره مرکز

## از برهان تا عرفان

### مشخصات کتاب

سرشناسه : طاهرزاده، اصغر، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدیدآور : از برهان تا عرفان / اصغر طاهرزاده؛ به سفارش گروه فرهنگی المیزان.

مشخصات نشر : اصفهان: لب المیزان، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : [۱۱۹] ص.

شابک : ۸۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۹۶۴-۹۶۳۸۹-۸-۰؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ دوم)

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (برون سپاری)

یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۷.

یادداشت : عنوان روی جلد: از برهان تا عرفان: شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۱۱۹]؛ همچنین به صورت زیرنویس.

عنوان روی جلد : از برهان تا عرفان: شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری.

موضوع : حرکت جوهری

موضوع : فلسفه اسلامی

شناسه افزوده : گروه فرهنگی المیزان

رده بندی کنگره : BBR۵۵ / ح ۴۳ ط ۲ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۵-۷۵۸۲

ص: ۱

اشاره



از برهان تا عرفان

اصغر طاهرزاده

۱۳۸۵



مقدمه ناشر. ۷

مقدمه نویسنده ۱۱

شرایط مقدماتی تحقق مکتب فلسفی حکمت متعالیه. ۱۱

برهان صدیقین.. ۱۵

۱- ادعای برهان.. ۱۷

۲- تفاوت علت حقیقی با علت مُعَدّه. ۱۹

۳- اصل برهان.. ۲۱

خصوصیات «عین وجود» ۲۴

۴- هویت تعلقی معلول.. ۲۶

دلایل هویت تعلقی معلول.. ۲۹

مثالی برای هویت تعلقی معلول.. ۳۰

معلول؛ «نمود» است و نه «بود» ۳۱

رابطه اشیاء مادی با همدیگر، اعدادی یا حقیقی؟. ۳۲

ص: ۳

پدیده هایی که هم علت اند و هم معلول.. ۳۳

۵- فرق نزول با سقوط.. ۳۵

۶- نامحسوس ولی موجود.. ۳۷

۷- وحدت ذات خداوند با صفات خود.. ۳۹

۸- فرق جامع با مجموع.. ۴۱

۹- آفات غفلت از هویت تعلق خود.. ۴۳

چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می شود.. ۴۴

۱۰- هماهنگی تشریح با تکوین.. ۴۵

۱۱- خداوند وجود اشیاء را می دهد و نه خاصیت آن ها را ۴۷

۱۲- حیات و علم موجودات... ۴۹

پلی به سوی عرفان.. ۵۰

سیر از تشکیک وجود به وحدت شخصی وجود.. ۵۱

حرکت جوهری.. ۵۵

مقدمه.. ۵۷

ادّعی حرکت جوهری.. ۵۸

سابقه تاریخی بحث حرکت... ۵۹

کیفیت ادراک حرکت... ۶۲

شخصیت حرکت... ۶۴

تقدم و تأخر، ذاتی حرکت است... ۶۴

معنی جوهر و عرض.... ۶۵

تابعیت عَرَض از جوهر. ۶۶

نتیجه حرکت... ۶۸

هدف حرکت... ۶۹

ص: ۴

- برهان اوّل در اثبات حرکت جوهری.. ۷۱
- حرکت جوهری راعقل می فهمد.. ۷۵
- برهان دوم در اثبات حرکت جوهری.. ۷۸
- حرکت ذاتی عالم، حرکتی است یکنواخت... ۸۱
- زمان زمین و زمان انسان.. ۸۱
- شبهه بقاء موضوع.. ۸۴
- جواب شبهه بقاء موضوع.. ۸۵
- اثبات ذات قیوم خداوند.. ۸۸
- اثبات معاد به معنای عام. ۸۹
- نظر امام خمینی «رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی.. ۹۴
- روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بُعد چهارم ماده. ۹۷
- حل مشکل حدوث و قدم. ۹۹
- مبنای قوای قلب... ۱۰۰
- حل مشکل ربط متغیر به ثابت... ۱۰۱
- حرکت جوهری عامل تکامل عالم ماده. ۱۰۴
- چگونگی ظهور حرکت جوهری.. ۱۰۶
- علت تنوع پدیده ها در عالم ماده. ۱۰۸
- عالم ماده، بستر ایجاد نفس... ۱۰۹
- ریشه حرکت در نفس... ۱۱۱
- مبنای اخلاق در منظر حرکت جوهری.. ۱۱۲

موضوع انتقال تخت ملکه سبأ و حرکت جوهری.. ۱۱۳

جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان.. ۱۱۴

منابع. ۱۱۹

ص: ۵





مسلم برهان صدیقین و برهان حرکت جوهری، در عالم عقل و استدلال از زیباترین نمودهای عقل بشری برای نشان دادن معلولیت عالم خلق و علّیت حضرت رب العالمین است. عظمت این دو برهان صرفاً در اثبات خدا برای عالم نیست، بلکه عظمت آن ها در وسعت و دقت آن جهان بینی است که در اختیار انسان می گذارد.

کتاب حاضر؛ حاصل بیش از بیست سال تدریس استادطاهرزاده در موضوع برهان صدیقین و حرکت جوهری است که ایشان در طی تدریس خود با روش های ابتکاری و تقسیم بندی های قابل توجه، این دو برهان را برای اهل تفکر هر چه بیشتر قابل فهم نموده است. از همه مهم تر در روش استاد، کاربردی کردن و ملموس نمودن برهان و نتایج آن است و همین بود که ما را بر آن داشت که این مجموعه را در اختیار علاقه مندان به این نوع بحث ها قرار دهیم.

در زندگی دینی و تفکر مذهبی، انسان احساس می کند هر موقع بخواهد در متون دینی اعم از قرآن و روایات قدمی عمیق و همراه با تفکر بردارد، سخت نیاز دارد از نورانیتهایی که در اثر براهین فوق به دست می آید، مدد گیرد.

به عنوان مثال؛ بارها انسان در قرآن با آیه هایی مثل «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»<sup>(۱)</sup> روبه رو می شود و از نظر معنی ظاهری می فهمد که آیه می خواهد بفرماید؛ مالکیت آسمان و زمین از خدا است. ولی اگر بفهمیم این مالکیت به چه نحوه ای است، می توانیم نتیجه ای را که از آوردن این آیه در رابطه با آیات قبل و بعد از آن حاصل می شود، به دست آوریم. و مسلّم باید انسان از قبل فکر کرده باشد که اگر خداوند خالق و هستی بخش آسمان ها و زمین است و بین خداوند و مخلوقاتش، رابطه هستی بخشی در میان است و در این صورت است که مخلوق، تجلّی خالق می شود و دیگر رابطه عالم با خالق عالم، مثل رابطه فرزند و مادر نخواهد بود. پس از فهم این نکته است که نحوه حضور خالق عالم در عالم را می فهمیم و با داشتن این تفکر متوجه می شویم که خداوند می خواهد تصرف مطلق خود را در عالم به ما گوشزد نماید و گرنه چنانچه ما تصور صحیحی از نوع رابطه خداوند با مخلوقاتش نداشته باشیم چگونه می توانیم از تذکر خداوند در آیه فوق، رابطه تصرف مطلقش نسبت به مخلوقات را متذکر شویم.

ص: ۸

مثال فوق روشن می کند تفکراتی که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می شود، بسیار در فهم آیات و روایات به او کمک می کند و اساساً صاحب قرآن و روایات همواره ما را در فهم سخنانشان دعوت به تفکر کرده اند، و براهین فوق، تفکر انسان را در موضوع رابطه بین خالق و مخلوق قوت می بخشد. ما نتیجه را به خود عزیزان خواننده واگذار می کنیم و از ذکر نمونه های بیشتر در مورد تأثیر براهین صدیقین و حرکت جوهری در فهم متون دینی و نگاه عرفانی خودداری می کنیم، گرچه در مورد نتایج برهان حرکت جوهری می توان نمونه های بسیار قابل توجهی ارائه داد که ان شاء الله با دقت بر روی برهان مذکور خود شاهد آن خواهید بود.

علت دیگری که موجب تشویق در انتشار این اثر شد؛ یکی تقاضای خود دوستان طالب این مباحث بود و دیگر همان نکته دقیقی است که استاد در مقدمه خود مطرح کرده اند و آن، رابط و پل بودن براهین مذکور بین فلسفه و عرفان است. به طوری که هر انسان صاحب نظری به راحتی می پذیرد، نگاه و منظری که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می شود بسیار در نگاه عرفانی به عالم و پذیرش شهودات عرفانی عرفا مؤثر خواهد بود و عملاً کار کردن بر روی این دو برهان علاوه بر این که یک نوع تعقل است، یک نحوه سلوک معنوی می باشد. ان شاء الله

انتشارات لُب المیزان



باسمه تعالی

**شرایط مقدماتی تحقق مکتب فلسفی حکمت متعالیه**

۱- در پایان قرن ششم، هر یک از «عرفان» و «فلسفه» و «کلام» در فرهنگ اسلامی، راهی را پیموده بودند که امکان ادغام آن سه را در آن زمان فراهم کرده بود. فلسفه مشائی ابن سینا جای خود را به فلسفه اشراقی سهروردی داده بود. کلام ظاهری اشاعره اولیه، جای خویش را به روح اشراقی کلام غزالی و فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی سپرده بود، و سرانجام مقدمات لازم جهت پیدایی یک نظام منسجم نظری برای عرفان در جهان اسلام فراهم شد که شیخ اکبر محی الدین بن عربی اندلسی (متولد ۵۶۹) آن را محقق کرد و ظهور تفکر ابن عربی در عرفان، عامل طلوع مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا «رحمه الله علیه» در فلسفه شد. ملاصدرا «رحمه الله علیه»

ص: ۱۱

حدود سال های ۹۷۹ در شیراز متولد و در سال ۱۰۵۰ در بصره در برگشت از هفتمین سفر زیارت بیت الله الحرام به رحمت ایزدی پیوست.

ملاصدرا «رحمه الله علیه» مسلم یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام است. چهارصد سال است که افکار او درخشندگی خاصی به محافل علمی جهان اسلام بخشیده و می رود که روز به روز نقش آفرین تر از گذشته، جهان تفکر بشری را متوجه خود گرداند، به طوری که متفکران جهان، تمدن آینده را تمدنی می دانند که در مکتب تشیع و با پشتوانه فلسفی ملاصدرا «رحمه الله علیه» ظهور خواهد کرد.

۲- خصوصیات حکمت متعالیه: فلسفه حکمت متعالیه توانسته است پیام های وحی را در کنار عرفان اسلامی به زبان استدلال ارائه دهد و عظمت ملاصدرا در همین کار است و لذا است که می توان گفت: فلسفه از طریق حکمت متعالیه بسیار به دین نزدیک شده است و این جاست که ملاحظه می کنید فقیه دین شناسی چون امام خمینی «رحمه الله علیه» در مورد ملاصدرا «رحمه الله علیه» می گوید: «ملاصدرا! و ما اذرنک ما الملاصدرا، او مشکلاتی را که بوعلی به حل آن در بحث معاد موفق نشده بود، حل کرده است» (۱) و یا از قول علامه طباطبایی «رحمه الله علیه» نقل شده که گفته اند: «همه ما بر سر سفره ای هستیم که مرحوم آخوند پهن کرده اند» - منظور از «آخوند» در فلسفه، ملاصدرا «رحمه الله علیه» است - خود ملاصدرا نیز معتقد است «عقل و شرع» در همه قضایای فلسفی به هم می رسند و در اسفار اربعه می گوید: «از شریعت حقه الهی به دور است که احکام آن مصدر معارف یقینی

ص: ۱۲

---

۱- «تفسیر دعای سحر»، ترجمه سیداحمد فهری، ص «یا».

و یا در رساله سه اصل می گوید: «وای به حال فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد»(۲)

به طوری که شهید مطهری «رحمه الله علیه» معتقد است «با ملاصدرا»ره» نه قرن حکمت اسلامی به مرحله ای از کمال رسید که حقایق فلسفه استدلالی و ذوقی و وحی آسمانی در یک نظر وسیع و کلی در باره جهان با هم امتزاج یافت... کوشش ملاصدرا «رحمه الله علیه» بیش از هر چیز در امتزاج و ایجاد هماهنگی بین دین و خصوصاً تعالیم شیعه و فلسفه بود، او سرانجام موفق شد نهضتی را که از «کندی» برای پیدایش این هماهنگی آغاز شده بود به ثمر رساند و نشان دهد که چگونه روش استدلال و ذوقی و اشراقی، و آن چه از راه وحی به دست انسان رسیده است، بالاخره به یک حقیقت منجر می شود»(۳) و علت موفقیت این روحانی بزرگ را در این امر باید علاوه بر دقت عقلی فوق العاده او، در مجاهدات شرعی و پیروی دقیق او از شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام دانست.

۳- می توان گفت ملاصدرا «رحمه الله علیه» با طرح برهان صدیقین و برهان حرکت جوهری، توانسته است اوج شخصیت عقلی و معنوی خود را برای همیشه تاریخ به اثبات برساند و اندیشمندان جهان را وامدار خود نماید. ما معتقدیم این دو برهان پلی است بین عقل و قلب و به عبارتی؛ سیری است از برهان به سوی عرفان، و از همین منظر بر اهل تحقیق در عرفان لازم

ص: ۱۳

---

۱- «یادواره ملاصدرا» رحمه الله علیه» نهضت زنان مسلمان، دفتر ۴۷، ص ۱۲.

۲- همان، ص ۱۳.

۳- همان، ص ۲۶.

است با دقت در این دو برهان، نقیصه گرفتارشدن در وَهم را از خود جدا کنند و از این طریق به عمق سخنان عرفا و در نهایت سخن ائمه معصومین علیهم السلام راحت تر دست بیابند. إن شاء الله

۴- خدمت خوانندگان عزیز تأکید می‌کنم که مطالب این کتاب هرگز شما را از مطالب عالی و اندیشه عمیق ملاصدرا «رحمه الله علیه» در امر برهان صدیقین و حرکت جوهری بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه اگر مایل هستید که عمیقاً در این موضوعات تحقیق کنید، این مباحث إن شاء الله می‌تواند شروع خوبی باشد.

بنده کاری که در خور توجه باشد انجام نداده‌ام، الا این که سعی کرده‌ام مطالب را به نحوی که فهم آن آسان باشد دسته‌بندی کنم و یا به صورت سؤال و جواب در آورم تا خواننده محترم زودتر به منظور اصلی بحث منتقل شود.

طاهرزاده

ص: ۱۴



برهان صدیقین

اشاره

ص: ۱۵



فیلسوفان الهی هر کدام برای اثبات وجود خداوند براهینی را مطرح نموده اند که هر برهان بنا به زاویه ای که بر وجود لایزال حضرت حق می گشاید، علاوه بر اثبات وجود خداوند، ما را متوجه نحوه ای از حضور خاص حضرت حق در هستی می کند و برهان صدیقین از جهت نکته دوم، یعنی توجه به کمالات عالیه حضرت حق، یکی از بهترین براهین است و ملاصدرا «رحمه الله علیه» آن فیلسوف الهی به نحوی که در ذیل ملاحظه خواهید کرد، طراح آن است.

برای راحت تر آموختن این برهان، مباحث برهان صدیقین را به صورت شماره بندی شده در ۱۲ بند به قرار زیر مطرح می نمایم:

### ۱- ادعای برهان

این برهان مدعی است برای اثبات وجود خداوند نیاز به هیچ مقدمه ای نیست و می توان از خود خدا، متوجه خدا شد و به همین دلیل این برهان، صدیقین نامیده شده است، چرا که صدیقین یعنی آن عده از مؤمنین که برای ارتباط با خدا از هیچ واسطه ای استفاده نکرده و از آثار خدا متوجه

خدا نشده اند. مثل این که از طریق خود نور، متوجه نور می شویم. چنان که حضرت سجاد علیه السلام در دعای ابو حمزه به خدا عرض می کنند:

«بِكَ عَرَفْتُكَ، وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ» به تو و از طریق تو، تو را شناختم و تو خودت رهنمودی مرا بر خودت.

قرآن می فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (۱) یعنی آیا پروردگار تو کافی نیست که او مشهود هر چیزی است. یعنی هر چیزی را که بخواهید بشناسید، مشهود قبلی شما «الله» خواهد بود و آن چیز بعد از شهود حضرت «الله» مشهود شما قرار می گیرد. به عنوان مثال هرگاه در عالم محسوسات بخواهیم چیزی را ببینیم اول نور را می بینیم سپس، آن چیز مورد مشاهده ما قرار می گیرد. در نتیجه بر اساس برهان صدیقین برای پی بردن به خدا به هیچ مقدمه ای نیاز نداریم. (۲)

ص: ۱۸

#### ۱- سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲- ملاصدرا «رحمه الله علیه» در ابتدای فصل اول، موقف اول، از جلد ۶ اسفار، در رابطه با برهان صدیقین می فرماید: «وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى اللَّهِ كَثِيرَةٌ لِأَنَّهُ ذُو فَضَائِلٍ وَجِهَاتٍ كَثِيرَةٍ، «وَ لِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُؤَلِّيَهَا» لکن بعضها أوثق وَ أَشْرَفُ وَ أَنْوَرُ مِنْ بَعْضِ، وَ أَسَدُ الْبِرَاهِمِينَ وَ أَشْرَفُهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ الْوَسْطُ فِي الْبِرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ، فَيَكُونُ الطَّرِيقُ إِلَى الْمَقْصُودِ هُوَ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَ هُوَ سَبِيلُ «الصَّادِقِينَ» الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِه «تَعَالَى» عَلَيْهِ، ثُمَّ يَسْتَشْهَدُونَ بِذَاتِهِ عَلَى صِفَاتِهِ وَ بِصِفَاتِهِ عَلَى أَعْمَالِهِ. یعنی؛ راه های رسیدن به خدا زیاد است، زیرا که پروردگار دارای فضائل و جهات کثیره ای است و برای هر متفکری جهتی است که خدای تعالی آن جهت را به او می دهد. لکن بعضی از راه ها قابل اعتمادتر و برتر و نورانی تر از راه های دیگر است، محکم ترین و برترین برهان، برهانی است که در آن حدّ وسط، غیر از واجب نباشد، که در آن صورت راه به سوی مقصود است و این طریق «صدیقین» است که آن ها از خود خداوند متوجه خداوند شده اند (اول با تأمل در حقیقت هستی پی به الله می برند سپس بعد از پی بردن به ذات واجب بر صفات و آنگاه از صفات واجب بر افعال واجب یکی پس از دیگری استشهاد می کنند). سپس در رابطه با اصل برهان می فرماید: «وَذَلِكَ لِأَنَّ الرِّبَانِيْنَ يُنْظَرُونَ إِلَى الْوُجُودِ وَ يَحْقُقُونَهُ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ يَصْلُونَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ إِلَى أَنَّهُ بِحَسَبِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ وَاجِبُ الْوُجُودِ، وَ أَمَّا الْإِمْكَانُ وَ الْحَاجَةُ وَ الْمَعْلُوبِيَّةُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ فَإِنَّمَا يَلْحَقُهُ لَا لِأَجْلِ حَقِيقَتِهِ بِنَاهِي حَقِيقَتِهِ، بَلْ لِأَجْلِ نَقَائِصِ وَ أَعْدَامِ خَارِجِهِ عَنِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ، ثُمَّ بِالنَّظَرِ فِي مَا يَلْزَمُ الْوُجُوبِ أَوْ الْإِمْكَانِ يَصِلُونَ إِلَى تَوْحِيدِ ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ مِنْ صِفَاتِهِ إِلَى كَيْفِيَّةِ أَعْمَالِهِ وَ آثَارِهِ، وَ هَذِهِ طَرِيقَةُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ». یعنی؛ آنان که متعلق به عالم ربوبیت اند و فکرشان ربّانی است. ابتدا در «وجود» نظر می کنند که آیا هستی اصل است یا نه، بررسی می کنند که هستی متحقق و ثابت است و بقیه اشیاء به وسیله آن، تحقق و هستی دارند، سپس می بینند حقیقت هستی ذاتاً و به حسب حقیقتش، واجب الوجود است، و صفاتی مثل امکان و حاجت و معلولیت که به وجود نسبت داده می شود به جهت اصل و حقیقت وجود نیست، بلکه به جهت نقص هایی است که خارج از اصل و حقیقت وجود است. سپس با نظر در لازمه وجوب و امکان، و این که لازمه وجوب تمامیت است و نقص در واجب نیست، به این نتیجه می رسند که واجب تعالی در ذات یا صفت شریک ندارد. می فرماید: این طریقه، طریقه انبیاء است، به طوری که خداوند به پیامبر خود «صلوات الله علیه و آله» می فرماید: بگو این راه من است که از سر بصیرت و بینایی و بدون نظر به غیر، به سوی «الله» می



## ۲- تفاوت علت حقیقی با علت مُعَدّه

دومین نکته ای که برای متوجه شدن مقصد برهان صدیقین باید عرض شود، فرق علت حقیقی با علت مُعَدّه است، چرا که در تعریف علت حقیقی گفته می شود، وجود معلول توسط علت صادر می شود، ولی در علت مُعَدّه، علت به واقع وجود معلول را سبب نمی شود، بلکه علت؛ عامل حرکت و یا شکل دهی معلول است و نه ایجاد کننده معلول.

ص: ۱۹

علت مُعَدَّه مثل بِنَا در ایجاد ساختمان است که در واقع شخص بِنَا، وجود ساختمان را به ساختمان نداده، بلکه آجر و گچ و سیمان را ترکیب کرده و به حرکت در آورده است، یا مثل پدر و مادر در به وجود آمدن فرزند که «وجود» بدن فرزند را به او نداده اند، بلکه بدن پدر و مادر شرایطی شده تا غذاهایی را که آن دو خورده اند در مسیر پدید آمدن بدن فرزند قرار گیرد.

پس نباید علت معده را علت حقیقی پنداشت. چون علت حقیقی، علتی است که وجود معلول را به آن می دهد. در بحث های آینده ثابت خواهد شد که علاوه بر «علت معده» در عالم، «علت حقیقی» نیز هست به طوری که وجود همه پدیده ها از طریق وجوددهی علت حقیقی، موجود می شود. در طرح زیر به تفاوت بین آن دو علت توجه فرمایید:

عَلْت

حقیقی: علتی است که وجود و هستی معلول را

می دهد. مثل هستی مطلق که وجود سایر پدیده ها، همه پرتو اوست و برهان صدیقین در

صدد اثبات آن است

مُعَدَّه: عبارت است از آن شرایطی که در آن

شرایط، علت حقیقی، معلول را وجود می دهد، مثل بدن مادر که شرایط به وجود آمدن بدن

فرزند است، نه علت وجود بدن فرزند.

پس از ذکر دو نکته فوق، در نکته سوم، اصل برهان به صورتی که ملاحظه می فرمایید طرح می شود و سپس در صفحات بعد، بندبند آن مورد شرح قرار می گیرد.

ص: ۲۰

اشاره

الف- چون سوفسطایی نیستیم می یابیم که

موجوداتی در اطراف ما هستند.

ب- چون هر موجودی یا خودش باید «عین

وجود» باشد و یا از «عین وجود» به وجود آمده باشد. پس این موجودات اطراف ما یا

باید «عین وجود» باشند و یا باید به «عین وجود» ختم شوند. به قول فیلسوفان: «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا

بِالذَّاتِ» یعنی

باید هر مابالعرضی - مثل شوری برای آب

حتماً به یک مابالذاتی - مثل شوری برای نمک - ختم شود.

ج- «عین وجود»، «عین کمال» است. زیرا

هر جا پای «نقص» در میان است، حتماً پای «عدم» در میان است. پس وقتی «عین وجود»

داریم باید «عین کمال» داشته باشیم. یعنی «عین وجود» باید هیچ نوع محدودیتی

نداشته باشد، مثل «عین شوری» که از نظر شوری هیچ محدودیتی ندارد، یا مثل «عین

شیرینی»، یا «عین تری».

د- موجودات اطراف ما سراسر دارای

محدودیت و نقص هستند. مثلاً یک سنگ اولاً: درجایی هست و در بقیه جاها نیست،

ثانیاً: چیزی هست و چیزها نیست. پس این موجودات هیچ کدام «عین وجود» نیستند.

ه- حالا که این موجودات اطراف ما وجود دارند، و از طرفی

هم «عین وجود» نیستند، پس باید به «عین وجود» که همان «کمال مطلق» است ختم شوند.





همچنان که ملاحظه می کنید ملاصدرا «رحمه الله علیه» در اصل برهان ما را به نکات زیر توجه می دهد:

الف- کافی است شما سوفسطایی (۱) نباشید و موجوداتی را که در اطراف خود می یابید انکار نکنید. چرا که سوفسطایی بودن جلو هر گونه تفکر را خواهد گرفت، از طرفی اعتقاد به واقعیات خارج از ذهن خود، آن قدر بدیهی است که انکار آن عین اثبات آن است. چرا که وقتی شما می گوید: «من هیچ چیزی را در خارج از ذهن خودم قبول ندارم و معتقدم همه آنچه که می پندارم در خارج هست، همه در ذهن است و نه در خارج». در واقع با گفتن این جمله وجود خودتان و کسی را که برایش این سخن را می گوید، در خارج پذیرفته اید. پس عملاً انکار شما عین اثبات شد، چرا که پذیرفتن واقعیات خارجی امر بدیهی است. لذا فیلسوف ما ابتدا می گوید: کافی است سوفسطایی نباشید، یعنی از نظر تفکر، یک انسان معمولی باشید که قدرت تفکر را از خود سلب نکرده است. (۲)

ص: ۲۲

۱- سوفسطایی به کسی می گویند که منکر واقعیت جهان خارج از ذهن باشد. یعنی کسی که بدیهات ادراک خود را منکر گردد.

۲- علامه طباطبایی «رحمه الله علیه» در تعلیقه خود بر برهان صدیقین می فرماید: ما قبل از این که بحث کنیم که آیا واقعیت خارجی، ماهیت است یا وجود، اصل واقعیت را می پذیریم که این نقطه مقابل سفسطه است. زیرا سفسطه انکار اصل واقعیت است و فلسفه اثبات اصل واقعیت. ما هر ذی شعوری را مضطر به پذیرش اصل واقعیت می یابیم. و اصل واقعیت را نمی توان اثبات کرد، زیرا این اصل، بدیهی بالذات است و به هیچ وجه قابل اثبات نیست... و در آخر می فرمایند: و من هنا يظهر للمتأمل أنّ اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان، والبراهین المثبه له تنبیهات بالحقیقه، یعنی پس از این که روشن شد اصل وجود واجب بالذات در نزد انسان ضروری است، و براهین اثبات کننده آن، همه در حقیقت خبر دهنده از آن اند، راه برای بحث از مسائل فلسفی باز می شود «اسفار ج ۶، پاورقی ص ۱۴». آیت الله جوادی آملی «حفظه الله» می فرماید: نهایی ترین شکل تقریر برهان صدیقین همان است که استاد علامه طباطبایی «قدس سره» اراده کرده، زیرا جریان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و جریان تشکیک وجود و قانون علیت و معلولیت، و جریان فرق ماهیت و مفهوم، و معیار صدق ماهوی و عدم آن، در برهان صدرالمتألهین «قدس سره» مأخوذ است ولی در برهان علامه طباطبایی «قدس سره» مأخوذ نیست. «شرح اسفار، شرح بخش چهارم از جلد ششم ص ۳۰۴» و نیز می فرمایند: این بیان استاد علامه هم اسد است و هم اخصر. اما اسد البراهین است چون از غیر واجب، به واجب راهیابی نشد، از بیگانه به آشنا استدلال نشد، بلکه از خود واقعیت به ضرورت ازلی همان واقعیت پی برده شد. و اما اخصر البراهین یا اخصر التنبیهات است برای این که نیازی به هیچ مسئله فلسفی، به عنوان مبدء تصدیقی ندارد. «شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم ص ۱۸۰».

ب- می گوید: هر موجودی یا خودش عین وجود است و یا از عین وجود به وجود آمده، چرا که در یک قاعده بدیهی داریم: «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ» (۱) این قاعده می گوید: صفاتِ بالعرض هرچیز مثل گرمای ۳۰ درجه برای آب، باید از چیزی گرفته شده باشد که آن صفت از ذات آن شیء باشد، مثل گرما برای آتش یا مثل شوری برای نمک.

ص: ۲۳

---

۱- قاعده فوق یک قاعده بدیهی است و هر انسانی که به خود رجوع کند متوجه می شود که آری هر چیزی که صفتی را به صورت ذاتی نداشته باشد، حتماً آن صفت به چیزی مربوط و ختم می شود که آن صفت را به صورت ذاتی دارد، مانند همان مثالی که در متن زده شد که وقتی شما آب شور را می بینید به صورت بدیهی حکم می کنید که شوری آب باید مربوط به چیزی باشد که آن شوری، ذاتی آن چیز است. این قاعده بدیهی را جناب فارابی «رحمه الله علیه» در جمله مشهور «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ» مطرح کرده است.

ج- با توجه به بند ب، می گوید: اگر به موجودات اطراف خود بنگری، از یک طرف «وجود» دارند و از طرف دیگر «عین وجود» نیستند. چرا که «عین وجود» خصوصیتی دارد که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارند. پس باید این موجودات به «عین وجود» ختم شوند و «عین وجود» آن ها را پدید آورده باشد.

### خصوصیات «عین وجود»

اما خصوصیات «عین وجود» چیست که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارد.

اولاً: عین وجود مثل عین شیرینی که تماماً شیرینی است «عین وجود» هم تماماً وجود است و هیچ جنبه عدمی در آن راه ندارد.

ثانیاً: هر جا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است. نمونه اش، عدم علم که عبارت است از جهل، یا عدم حیات که عبارت است از مرگ، یا عدم نور که عبارت است از ظلمت. و به همین جهت برای داشتن علم باید تلاش کرد، ولی برای داشتن جهل تلاشی نیاز نیست. چرا که عدم علم، خودش جهل است. هم چنان که برای داشتن نور باید تلاش کرد، ولی همین که نور نباشد خودبه خود ظلمت است.

ثالثاً: حال که روشن شد هر جا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است، پس می توان گفت: هر جا هم که پای «وجود» در میان است، حتماً پای «کمال» در میان است، و در نتیجه هر جا پای «عین وجود» در میان است، حتماً پای «عین کمال» در میان است، و عین کمال یعنی وجودی که هیچ مرتبه ای از نقص را نداشته باشد. همان طور که عین

شیرینی یا عین تری، هیچ مرتبه ای از شیرینی یا تری نیست که نداشته باشد. پس «عین وجود» تمام کمالات را دارد، یعنی عین علم است، عین حیات است، عین قدرت است و ...

رابعاً: موجودات اطراف ما در عینی که «وجود» دارند، «عین وجود» نیستند. چرا که روشن شد «عین وجود»، «عین کمال» است و کمالی بالاتر برای آن قابل تصور نیست، به اصطلاح «لا-يَتَصَوَّرُ مَا هُوَ أَتَمُّ مِنْهُ» یعنی موجودی کامل تر از آن قابل تصور نیست، در حالی که موجودات اطراف ما عین علم و حیات و قدرت و... نیستند، پس «موجود» هستند ولی «عین وجود» نیستند.

خامساً: حال که موجودات اطراف ما «موجود» هستند، ولی «عین وجود» نیستند. پس طبق قاعده بدیهی «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ» باید به «عین وجود» ختم شوند. همان طور که چیزی که گرم است ولی عین گرما نیست، باید گرمای آن به عین گرما ختم شود. پس وجود این موجودات که موجود هستند ولی «عین وجود» نیستند باید به «عین وجود» ختم شود و در واقع وجودشان از «عین وجود» ریشه گرفته است.

حال که پای «عین وجود» به میان آمد در واقع ملاصدرا «رحمه الله علیه» توانست اثبات کند که در عالم، علاوه بر «علت مُعَدَّه»، «علت حقیقی» هم داریم که وجود موجودات را به آن ها می دهد و آن وجودی که وجود همه اشیاء از اوست «عین وجود» است. و این جا است که باید تصور خود را نسبت به «عین وجود» تصحیح کنیم و متوجه باشیم وجود دادن به یک

شیء، غیر از شکل دادن و تنظیم کردن آن است. یعنی رابطه عین وجود با موجودات مثل رابطه شخص بنا با ساختمان یا مثل رابطه بین گوسفند و پشم آن نیست، بلکه «بود یا هستی» شیء را به شیء می دهد. و توجه به این نکته، اصل و اساس مباحث بعدی خواهد بود.

## ۴- هویت تعلق معلول

### اشاره

پس از طرح بند ۳ که اصل برهان را مطرح می کرد، حال موضوع رابطه «عین وجود» با موجوداتی که حاصل عین وجوداند مطرح می شود، می فرماید:

«رابطه وجود مطلق با این موجودات، رابطه تجلی است. زیرا آنچه از وجود مطلق صادر می شود چیزی غیر از «وجود» نیست، و خود «وجود مطلق» هم باز «وجود» است، منتها در نهایت شدت. پس چون به جز «وجود» در صحنه نیست، رابطه وجود مطلق با سایر موجودات، همان تجلی می شود، لذا هویت مخلوق، هویت تعلق و وابسته است.»

یعنی هر «مخلوقی» از مخلوقات - اعم از عالم ماده یا عالم مجردات - یک نحوه وجودی است که جلوه و پرتو وجود مطلق است. و به تعبیر دیگر مخلوق، هستی نازل شده علت است و در همین رابطه تمام هستی مخلوق از علت است. و به همین جهت هم اگر رابطه خالق با مخلوق قطع شود مخلوق، دیگر وجودی نخواهد داشت و نابود می شود، زیرا وجودش همان ارتباط با خالق است و بس. «یعنی وجود مخلوق، عین ربط به علت یا خالق خود است» و در نتیجه هویت مخلوق، هویت تعلق است و نه هویتی مستقل.

همچنان که ملاحظه می کنید؛ اگر متوجه باشیم «وجود مطلق» یا «عین وجود» چیزی جز وجود نیست. از طرفی از عین وجود جز وجود صادر نمی شود - مثل این که از خورشید جز نور صادر نمی شود- پس وقتی در رابطه با ایجاد پدیده ها از عین وجود، جز وجود صادر نمی شود، در واقع عین وجود تجلی کرده و در نتیجه این تجلی، مخلوقات حاصل شده، و همه عالم تجلی عین وجود است. یعنی رابطه مخلوق با خالق مثل رابطه کوزه با کوزه گر نیست که دوگانگی در میان باشد، چرا که از عین وجود جز وجود صادر نمی شود. پس بین عین وجود و موجودات یگانگی در میان است. یعنی عین وجود، جلوه کرده و مخلوقات همان جلوه و تجلی عین وجوداند، به این نوع رابطه که بین علت و معلول دوگانگی نیست، تجلی می گویند - مثل رابطه نور بالایی با نور پایینی که تفاوتشان چیزی جز شدت و ضعف نیست - پس مخلوق، هستی نازل شده علت است، آری! عین وجود، وجودش از خودش است. ولی مخلوق، وجودش نازله از علت است، در عینی که تمام وجودش از عین وجود است و رابطه شان تشکیکی است (۱).

ص: ۲۷

۱- واژه «تشکیک» در فلسفه جایی استفاده می شود که صفات وجود و یا خود وجود در ذات خود، دارای شدت و ضعف باشد و شدت و ضعفش به جهت عامل خارجی نباشد مثل نور که به خودی خود آنچنان است که هم نور شدید داریم و هم نور ضعیف و این طور نیست که علت ضعیف بودن نور ضعیف، عاملی مثل ظلمت باشد، چرا که ظلمت چیزی جز عدم نور نیست. یا متوجه هستید که «وجود» تشکیکی است به طوری که هم وجود شدید داریم مثل خدا و ملائکه، و هم وجود ضعیف داریم مثل عالم ماده. این شدت و ضعف که در وجود است مربوط به خود وجود است نه این که مثلاً عدم داخل وجود شده و آن را ضعیف کرده باشد. چرا که عدم چیزی نیست که بتواند منشأ اثر باشد. در فلسفه ثابت می شود که ماهیات تشکیکی نیستند ولی هر چیز که از مقوله وجود است تشکیکی است و به همین جهت شما نمی توانید بگویید صندلی منزل ما از صندلی منزل شما، صندلی تر است چون صندلی به اعتبار صندلی بودن، ماهیت است ولی می توانید بگویید استاد ما از استاد شما عالم تر است، چون علم از مقوله وجود است.

یعنی یک وجود در صحنه است، همراه با شدت و ضعف، که مرتبه اعلاى آن، وجود مطلق یا عین وجود و عین کمال است و مراتب پایین آن، وجودات ضعیف ترند.

حال وقتی متوجه شدیم رابطه بین «عین وجود» و مخلوقاتش تجلی است، می توان فهمید که هویت مخلوق نسبت به خالقش «هویت تعلقی» است. یعنی وجود مخلوق عین ربط به خالقش است و همین که رابطه بین آن دو قطع شود، وجود مخلوق هم از بین می رود. چون وقتی رابطه عین وجود با مخلوقاتش «تجلی» است، یعنی وجود مخلوق همان ربط به خالق است و لذا همین که ربط بین آن دو از بین رفت، وجود مخلوق هم از بین می رود. مثل نور پایین که اگر به وسیله یک مانعی ارتباطش را با نور بالایی قطع کردیم، نور پایین از بین رفته است. یعنی این طور نیست که اگر مانعی بین نور بالایی و نور پایینی قرار دهیم، حالا دو تا نور داشته باشیم، یکی بالای مانع و یکی زیر مانع. بلکه همین که رابطه نور پایین با نور بالا قطع شد، نور پایین نابود می شود و نتیجه می گیریم که وجود نور پایین، همان ربط به نور بالا بود، نه این که چیزی بود که ربط داشت، بلکه وجودش چیزی جز ربط نبود. وگرنه با از بین رفتن ربط بین نور بالا با نور پایین، نباید نور پایین نابود می شد.



۱- وجود معلول همان ربط است: در نظر بگیرید؛ یک «معلم» داریم و یک «محصّل» و یک «ربطی» که این دو به همدیگر دارند. یعنی در واقع معلم یک وجود مستقلی دارد که جدای از محصل باز آن وجود مستقل را دارا است، و محصل هم همین طور است. منتها در شرایطی خاص بین این دو وجود مستقل یک ربطی به نام «رابطه معلم و محصل» برقرار شده است که اگر این ربط از بین برود هیچ کدام از بین نمی روند. ولی در مورد رابطه علت حقیقی با معلول خود، چنین نیست. یعنی این طور نیست که علت و معلول، دو وجود مستقل باشند که رابطی آمده و آن دو را به همدیگر ربط داده است، چرا که در چنین حالتی؛ دیگر معلول، معلول نخواهد بود. بلکه وجودی خواهد بود مستقل از علت. در حالی که فرض ما این است که معلول از خودش وجود مستقلی ندارد، پس نمی توان علاوه بر علت، یک ربط داشت و یک معلول. لذا نتیجه می گیریم در این جا ربط و معلول بودن یکی است. یعنی حقیقت معلول، همان حقیقت ربط است و به همین جهت اگر ربط از میان برود، درواقع معلول از میان رفته است و این نحوه ارتباط معلول نسبت به علت حقیقی اش را «هویت تعلقی» می گویند. (۱)

ص: ۲۹

---

۱- بنا به فرمایش علامه طباطبایی «رحمه الله علیه»؛ وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شد، پس از وجود، جز وجودی رابط و غیر مستقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است، و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال آن معلول نیست، بلکه استقلال علت اوست که در معلول مشاهده می کند. پس وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد (المیزان ذیل آیه ۸۴ سوره اسراء).

۲- ممکن بالذات و واجب بالغیر: برهان دیگری که برای هویت تعلقی معلول نسبت به علت حقیقی اش می توان ارائه کرد، توجه به ممکن الوجود بودن معلول است. چرا که ممکن الوجود در ذات خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. حال اگر با تجلّی واجب الوجود، ممکن الوجود موجودیت خارجی پیدا کرد و به اصطلاح واجب بالغیر شد، از ذات ممکن الوجودی خود خارج نمی گردد، پس تماماً در ذات خود عین اقتضای وجود و عدم است. حال که آن ممکن الوجود که در ذات خود نه عین وجود است و نه عین عدم، موجود شده، پس باید همواره ربط به واجب بالذات داشته باشد - چرا که در عین واجب بالغیر شدن و موجود گشتن، از ذات ممکن الوجودی خود خارج نشده است - و اگر هر لحظه ربطش به واجب بالذات قطع شود، از وجود خارجی خود یعنی واجب بالغیر بودن، بیرون می رود، پس همین که موجودات ممکن الوجود به عنوان موجودات خارجی، موجود هستند، عین ربط به واجب بالذات اند و دارای هویت تعلقی می باشند.

### مثالی برای هویت تعلقی معلول

رابطه بین ممکن الوجودها با واجب الوجود، مثل رابطه صور ذهنی ما است با ما، که اگر نفس ما در ذهن خود توجهش را به چیزی انداخت، آن چیز موجود می شود و همین که توجهش را از آن منصرف نمود، نابود می گردد. چون رابطه آن صورت ذهنی با نفس، رابطه ای است وجودی. یعنی این طور نیست که اگر ذهن اراده کرد تا یک ساختمان در ذهن خود پدید آورد، مجبور باشد ابتدا آجر و آهن و سیمان را جمع آوری کند و

سپس از آن ها صورت ساختمان را به وجود آورد، بلکه با یک اراده، تمام آن را موجود می کند و لذا بودن آن ساختمان به بودن آن است به وسیله نفس، و هم چنین از بین رفتن آن، با یک اراده نفس است. چون هویت آن ساختمان نسبت به نفس ما یک هویت تعلقی است، و به همین جهت اگر نفس ما رابطه اش را با آن قطع کرد آن ساختمان نابود می شود و دیگر این طور نیست که در موقع نابودی ساختمانِ ذهنی، نفس مجبور باشد شیشه ها و آجرها و سیمان هایش را در جایی بریزد.

### **معلول؛ «نمود» است و نه «بود»**

با درک این نکته که هویت معلول، هویتی است تعلقی، متوجه می شویم معلول عین نیاز به علت است. یعنی هر معلولی نسبت به علت حقیقی و موجوده خویش یک وجود سرابی است که در نفس و ذات خود فاقد واقعیت و هستی است، و به عبارت دیگر معلول نسبت به علت خود، عدم است، «بود» نیست، «نمود» است.

قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (۱). یعنی ای مردم شما در ذات خود فقیرانی هستید وابسته به خدا، و خدا غنی و حمید است. بنابراین خداوند بودش و کمالش به خودش است و بقیه مخلوقات همه و همه در ذات خود فقیر الی الله هستند یعنی در ذات خود عدمی اند، ولی عدمی که به خالق خود وصل است، و به وجود خدا موجود است.

ص: ۳۱

«این نکته - یعنی کشف هویت تعلقی معلول نسبت به علت خود - یکی از شاهکارهای فلسفی صدرالمتهین و از بزرگترین و لطیف ترین اندیشه های بشری است. توجه به این مطلب تلقی عمیقی از مفهوم «علیت»، غیر از آنچه در اذهان ساده نقش می بندد به ما می دهد. براین اساس رابطه علیت یک رابطه زایشی و تولیدی مانند آنچه در پدیده های مادی مشاهده می کنیم نیست. یعنی چنین نیست که علت، مانند مادری معلول را از خود بیرون فرستد، بلکه معلول، تجلی علت و پرتوی از وجود او و ظلّ و سایه اوست.» (۱)

از باب تقریب به ذهن می توان چنین مثال آورد که اگر اطاقی به وسیله نور، روشن شود و از آن اطاق پنجره ای به اطاق دیگر باز باشد، اطاق بعدی از نظر روشنایی ضعیف تر و اطاق های بعدی باز هم ضعیف تر خواهند بود. یعنی:

در جریان انتقال هستی از چیزی به نام علت به چیز دیگری به نام معلول، هستی سیر نزولی می پیماید. به طوری که معلول در واقع «وجود تنزل یافته» علت است.

### رابطه اشیاء مادی با همدیگر، اعدادی یا حقیقی؟

با دقت به این نکته که هویت معلول نسبت به علت، هویتی است تعلقی و این که هستی معلول در واقع هستی تنزل یافته علت است. آری با دقت به این نکته می توان پی برد که در بین اشیاء مادی رابطه علت و معلول به معنی

ص: ۳۲

حقیقی آن جریان ندارد. یعنی نمی توان گفت: پشم گوسفند؛ تنزل یافته گوسفند است، و یا یک ساختمان، وجود تنزل یافته آجر و سیمان است. بلکه باید متوجه بود کلیه روابط موجود بین علل و معلولات مادی، همه از نوع علت اعدادی یا معدده است، چرا که عالم ماده تماماً یک مرتبه از مراتب وجود را تشکیل می دهد و آن هم پایین ترین درجه از مراتب وجود، و آنچه در بین پدیده های مادی حاکم است، حرکت و تغییر شکل است و نه ایجاد کردن و ایجاد شدن.

پس باید متوجه بود که ماده نمی تواند جنبه صدوری یا ایجاد داشته باشد، بلکه تنها جنبه قابلی دارد. یعنی می تواند وجود را از مرتبه مافوق خود دریافت کند، ولی نمی تواند منشأ افاضه وجود به مرتبه مادون خود شود. چرا که عالم ماده، پایین ترین مرتبه از مراتب وجود است و مرتبه ای پایین تر از خود ندارد که بخواهد فیض وجودی خود را به آن مرتبه افاضه کند. به همین جهت نمی شود از یک صندلی، صندلی دیگری با درجه وجودی کمتر، تجلی نماید.

### پدیده هایی که هم علت اند و هم معلول

این نکته نیز نباید فراموش شود که در عالم مجردات و در نظام طولی عالم، هر موجودی که در مرتبه وجودی برتری قرار دارد، به علت شدت مرتبه وجودی، در عین حال که معلول مرتبه مافوق خویش است، علت مرتبه پایین تر از خود نیز می باشد. یعنی ابتدا از عین الوجود که مرتبه ای بالاتر از آن قابل تصور نیست، اشد الوجود صادر می شود، و از «اشد الوجود»، «شدید الوجود» صادر می شود و از «شدید الوجود»،

«خفیف الوجود» یا عالم ماده صادر می شود. حال به طوری که ملاحظه می کنید عین الوجود، وجودی است که بالاتر از آن وجودی نیست و هیچ جنبه معلولیت در آن نیست. و خفیف الوجود، وجودی است که پایین تر از آن وجودی نیست و هیچ جنبه علیت در آن نیست. ولی «أشد الوجود» و «شدید الوجود»، هر کدام از جنبه ای، علت مرتبه مادون خود و از جنبه دیگر معلول مرتبه مافوق خود هستند، و با تجلی خود، وجود مرتبه مادون را به آن می دهند، هر چند وجود خود را از مرتبه مافوق خود گرفته اند.

سؤال: طبق بحثی که گذشت؛ آیا می توان گفت: حال که عین الوجود همان عین کمال و همان خدا است، پس وجودهای مادون هم مقداری از خدا هستند؟

جواب: خیر؛ چون اگر دقت بفرمایید خداوند «جَلَّ جلاله» عین کمال است، پس هر چیزی که عین کمال نیست و دارای نقص است، اصلاً خدا نیست، مضافاً این که وجودهای مادون همه و همه معلول اند و خداوند هیچ جنبه معلولیتی ندارد. آری تمام مراتب مادون، در عینی که هیچ جنبه استقلالی ندارند همه و همه آیات و نشانه های خداونداند و لذا است که قرآن می فرماید: «فَأَيْنَمَا

تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» یعنی بر هر چه بنگری آن جا وجه الله است که همان جلوه ای از وجود مطلق باشد.

## ۵- فرق نزول با سقوط

رابطه معلول با علت حقیقی، نزول است و نه سقوط. یعنی همان وجود شدید است که جلوه کرده است، نه این که چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پایین قرار داشته باشد.

یعنی: رابطه علت و معلول «تولیدی» نیست، «ایجاد» است. به طوری که قرآن در مورد خداوند می فرماید: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ» یعنی نه خداوند مخلوقات را از خود صادر کرده و نه خودش از چیزی صادر و تولید شده است و لذا هیچ گونه دوگانگی در بین خالق و مخلوق نیست.

پس معلول همان وجود شدید است که جلوه کرده و نسبت به مرتبه بالا-ترش که علت محسوب می شود، آن مرتبه پایین تر، معلول محسوب می شود، و لذا این طور نیست که چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پایین قرار داشته باشد، و فرق نزول و سقوط همین است که در نزول، مرتبه بالایی در جای خود محفوظ است، منتها جلوه ای هم دارد که مرتبه نازل آن محسوب می شود. ولی در سقوط، دیگر مرتبه بالایی محفوظ نیست، مثل این که سنگی از بالا به پایین سقوط می کند که در این حال دیگر آن سنگ در بالا قرار ندارد. به اصطلاح فلاسفه معلول به صورت «تجلی» از علت خود صادر می شود و نه مثل صادر شدن قطرات باران از ابر، که به آن «تجافی» گویند و پس از مدتی خزینه قطرات باران تمام می شود و ابری باقی نمی ماند. ولی در تجلی نه تنها هیچ وقت رابطه علت با معلول قطع نمی شود، بلکه علت همواره در حال

فیضان و ایجاد است و هرگز با ایجاد کردن هایش تمام نمی شود و با دادن فیض، خودش ناقص نمی گردد.

با استفاده از بند ۵ متوجه می شویم هیچ وقت معلول از علت خود جدا نمی شود و حالت دوگانگی در بین آن ها نیست، یعنی مثل جدایی فرزند از مادر نیست و معلوم می شود که معلول از علت تولد نمی یابد، چرا که در تولید و تولد یک نحوه جدایی در میان است و به همین جهت هم قرآن چنین رابطه ای را بین خدا و مخلوقش نفی می نماید و می گوید: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» یعنی نه از خدا چیزی تولد یافته و نه خود خداوند از چیزی متولد شده تا دوگانگی بین خدا و مخلوقش مطرح باشد.

پس نتیجه می گیریم رابطه بین علت حقیقی با معلول خود، ایجاد و تجلی و نزولی است و نه اعدادی و تولیدی و سقوطی. و معنی نزول ملائکه و نزول قرآن نیز با این توضیح روشن می شود که قرآن و ملائکه مراتب و حقایق عالیه ای دارند که در عین همیشگی بودن آن مراتب عالیه، تجلی آن مراتب عالیه را نزول آن مراتب می گویند و خداوند در قرآن می فرماید: «وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (۱). یعنی؛ هیچ موجودی از موجودات عالم وجود نیست که خزائن و درجات کامل وجود آن، نزد ما نباشد و ما نازل نکردیم مگر در حد محدود و نازل شده ای از آن را.

ص: ۳۶



از مباحث گذشته این نکته نیز به خوبی روشن می شود که: هرچه وجود شدیدتر باشد حواس پنجگانه کمتر می توانند آن را درک کنند. مثل نور بی رنگ که چون جامع هفت رنگ است قابل رؤیت نیست، ولی مثلاً نور قرمز برعکس نور بی رنگ برای چشم محسوس تر است، چون شش رنگ دیگر از آن جدا شده است که قرمز شده و قابل رؤیت گشته و یا هر رنگ دیگر را هم در نظر بگیرید براساس همین قاعده، نسبت به نور بی رنگ، امکان رؤیتش بیشتر است. طرح زیر همین نکته را مطرح می نماید:

قرمز

نارنجی

زرد

سبز نور بی رنگ

آبی

نیلی

بنفش

پس اگر کسی از شما سؤال کند؛ اگر خدا هست، چرا از طریق حواس پنجگانه قابل رؤیت نیست؟ در جواب خواهید گفت: بعضی از حقایق هستند که محدودیت مکانی ندارند تا با حواس پنجگانه احساس و دیده شوند، چرا که شرط دیدن یک شیء، داشتن شکل است و شکل داشتن یعنی محدودیت مکانی، یعنی جایی باشد و جایی نباشد. حال حقایق مجرد

که محدودیت مکانی ندارند، مسلماً با چشم قابل رؤیت نیستند، چرا که چشم؛ چیزی را می تواند ببیند که نوری از بیرون بر سطح آن برخورد کند و سپس آن نور به درون چشم ما منعکس شود تا عمل رؤیت انجام گیرد. حال اگر پدیده ای محدود به سطح نبود، دیگر چشم نمی تواند آن را رؤیت کند.

سؤال: چیزی را که نمی توانیم حس کنیم، از کجا قبول کنیم که وجود دارد؟

جواب: پدیده های محسوس را باید از طریق حس به وجود آن ها پی ببریم و اگر حس نتوانست آن ها را حس کند، نباید انسان واقعیت آن ها را بپذیرد. ولی پدیده های معقول را باید از طریق عقل، متوجه وجود آن ها شد و اگر عقل نتوانست به وجود آن ها پی ببرد، یعنی قابل اثبات از نظر عقل نبود، نباید وجود آن ها را قبول کرد، ولی نباید هم انتظار داشت چیزی که معقول است و وجودش مجرد است ما از طریق حس خود درک کنیم.

در مثال منشور همین نکته قابل توجه است که همه ما می دانیم نور بی رنگ، شامل هفت نوری است که پس از برخورد نور بی رنگ به منشور، ظاهر می شود، ولی آن قدر که نور قرمز و زرد و سبز برای چشم ما محسوس است، نور بی رنگ محسوس نیست. و علت این که نور قرمز و زرد و سبز و آبی و امثال آن ها محسوس تراند، به جهت محدودیت آن هاست، چرا که هر کدام از آن نورها، شش نور دیگر را در خود ندارد. مثلاً- نور قرمز؛ شش نور دیگر را با خود ندارد و همین طور نور نارنجی.

ولی نور بی رنگ؛ جامع تمام هفت نور است و همین عدم محدودیت آن نور نسبت به نورهای زرد و سبز و آبی، موجب شده که دارای رنگ خاصی نباشد، و لذا به همان اندازه هم قابل رؤیت نیست. پس نتیجه می گیریم هر قدر موجودات از نظر درجه وجودی، محدودیت کمتر و درجه وجودی بیشتری داشته باشند، کمتر با چشم قابل رؤیت هستند. آری چیزی که نه محسوس باشد به کمک حواس پنجگانه، و نه قابل اثبات باشد به کمک عقل، واقعیت ندارد و پذیرفتن چیزی که نه محسوس است و نه معقول، یک نحوه خرافه گرایی است.

## ۷- وحدت ذات خداوند با صفات خود

چون خداوند عین کمال است، و چون «علم»، «حیات»، «قدرت» و ... کمال محسوب می شوند، پس خداوند؛ عین «علم»، «حیات»، «قدرت» و ... است. یعنی از آن جهت که خداوند مطلق هستی است، مطلق علم، حیات، قدرت و ... است. برعکس سایر پدیده ها که همه جلوه علم، حیات، قدرت و ... اویند و آینه وجه او به حساب می آیند و لذا فرمود «أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۱). (بر هر چه نظر کنی، وجه خداوند را ملاحظه می کنی).

پس با توجه به این که ثابت شد «عین وجود»، «عین کمال» است، به راحتی می توان نتیجه گرفت؛ عین کمال، عین علم، قدرت، حیات و ... است. چرا که «علم» کمال است و «جهل» نقص. حال وقتی عین وجود،

ص: ۳۹

عین کمال است و علم هم کمال است، پس عین کمال، عین علم است. همین طور «حیات» نیز کمال است و «مرگ» نقص. حال وقتی عین وجود، عین کمال است و حیات هم کمال است، پس عین وجود عین حیات است، و سایر صفات کمالی را نیز برای خداوند بر همین قیاس بدان. یعنی هر صفتی که کمال محسوب می شود، خداوند عین آن صفت است. این نکته را اصطلاحاً «وحدت بین ذات و صفات» می گویند و خداوند هم در قرآن خودش را چنین معرفی می کند و می فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»<sup>(۱)</sup> یعنی؛ هر اسم و صفت عالی از خدا است پس او را با آن صفات بخوانید.

وقتی متوجه شدیم او عین کمال است، یعنی عین حیات و علم و قدرت و... است؛ پس هر حیاتی، جلوه حیات اوست و هر علمی، جلوه علم اوست و لذا قرآن می فرماید: «إِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» یعنی؛ بر هر چه نظر کنی، وجه خداوند را ملاحظه می نمایی. همچنان که وقتی فهمیدیم آب، عین تری است، هر جا خبری از «آب» یافتیم، مظهري از عین تری خواهد بود. و این نکته نیز قابل دقت است که وقتی فهمیدیم خداوند عین علم یا حیات است، یعنی او تماماً علم است و تماماً حیات است و در مقام ذات او این صفات تماماً یک حقیقت اند، بنا به موقعیت ما است که آن حقیقت با اسم علیم تجلی می کند یا با اسم حیات، در حالی که در مقام ذات، اوست که اوست، به اصطلاح فلاسفه این صفات در مصداق، واحدند ولی در مفاهیم، متفاوت اند.

ص: ۴۰

طبق مبحث «وحدت بین ذات و صفات» متوجه می شویم که کمالات در مقام خداوندی به صورت «جامع» هست، و نه به صورت «مجموع». یعنی کمالاتی مثل علم و قدرت و حیات، ذات حق را از وحدت خارج نمی کند و او را به صورت مجموع کثیری از کمالات در نمی آورد. یعنی کمالات در خداوند مثل مجموع صندلی ها در کلاس نیست. بلکه مثل صفات موجود در «من» یا «نفس انسان» است که در عین این که شنوایی و بینایی حقیقتاً موجود به نفس است، ولی باز نفس انسان یک نفس واحد است و این کمالات شنیدن و دیدن، نفس را از واحد بودنش خارج نمی کند. قرآن می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۱) یعنی؛ خداوند یک شعور و علم گسترده است. یا می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (۲) یعنی؛ خداوند یک حضور غیر مادی و لطیف و آگاهانه است.

در شرح نکته بالا عرض می کنیم ممکن است تصور شود حال که خداوند دارای صفات متکثر کمالیه است، پس نکند ذات او که محل این صفات است، در واقع حالت کثرت پیدا کند و دیگر «أحدیت» برای ذات حضرت حق معنی ندهد؟ این جا است که در بند ۸ می خواهیم بگوییم: باید متوجه بود وقتی او عین علم و قدرت و حیات باشد، دیگر این صفات به صورت خاصی در او هست که وحدت او را عوض نمی کند و این نحوه

ص: ۴۱

---

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۲- سوره لقمان، آیه ۱۶.

بودن صفات را که وحدت موجود را از بین نمی برد، نحوه جامعیت صفات می گویند. یعنی در عینی که این صفات در او هست، ولی آن صفات به او هست نه به خودش. یعنی حضرت حق است که عین حیات و قدرت و علم است؛ نه این که علم، چیزی است و حضرت حق، چیز دیگر. برای تقریب به ذهن همان حالت نور بی رنگ را در نظر داشته باشید که تمام هفت رنگ قرمز و نارنجی و زرد و سبز و آبی و نیلی و بنفش، در نور بی رنگ هست ولی نه به صورت استقلالی، بلکه همه این رنگ ها غرق در وجود بی رنگی نور بی رنگ اند. هر چند وقتی شرایط ظهور هر رنگ به کمک منشور فراهم شد، نور بی رنگ، در آن شرایط به همان رنگ خاص ظهور می کند.

پس احد، احد است و هیچ صفتی او را از احدیت ذاتی اش خارج نمی کند، چرا که آن صفات در او به صورت جامع وجود دارد و نه به صورت مجموع. (۱)

ص: ۴۲

---

۱- چنان که ملاحظه کردید؛ عین وجود، عین حیات و قدرت و علم و... است. در واقع هر کدام از این صفات وجه الله اند و این که قرآن فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص-۸۸) یعنی؛ هر چیزی نابود است مگر وجه خدا، چون غیر از جنبه وجه الهی اشیا چیزی جز نسبت هایی که ما به اشیا می دهیم موجود نیست، برای همین فرمود: «هالک»، یعنی همین حالا از بین رفته است. پس اگر درست نظر کنی در هر چیز جز جنبه وجه الهی آن چیز موجود نیست و حضرت امیرالمؤمنین «علیه السلام» متذکر همین نکته اند که می فرمایند: «ما رأيتُ شيئاً إلاّ و رأيتُ اللهَ قبلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» یعنی؛ ندیدم چیزی را مگر این که قبل از آن و با آن و بعد از آن «الله» را دیدم.

چون خدا عین وحدت و علم و حیات و قدرت است، نزدیکی به خدا موجب وحدت و علم و قدرت برای ما می شود، و دوری از خدا موجب محرومیت از کمالات است. و چون خداوند وحدت و کمال محض است، هرچه به خدا نزدیک شویم در آرامش و عدم اضطراب وارد می شویم و به یگانگی شخصیت می رسیم و هرچه از خدا دور شویم به اضطراب و احساس عدم استحکام گرفتار می شویم، وقتی از هویت تعلقی خودمان نسبت به حق غافل شویم، دیگر نقص های خود را نقص نمی پنداریم. چرا که کمال مطلق را نمی شناسیم تا نسبت به او، خود را ارزیابی کنیم. به همین جهت هم گفته اند:

«وقتی متوجه شویم وجود و ذات انسان عین ربط و تعلق به حضرت حق است، می فهمیم چرا در عمل و انتخاب، انسان نمی تواند بدون ربط به چیزی که او آن را کمال می پندارد، ادامه حیات دهد، حال اگر خود را به حق ربط داد، در فضای انتخاب خود، هویت تعلقی خود را به طور صحیح راهبری نموده است و به اصطلاح بنده حق شده است. چرا که ذات او به جهت هویت تعلقی اش ذاتی است که باید بنده باشد و اگر خود را از تعلق به حق آزاد پنداشت، لزوماً اراده خود را جهت بنده شدن به متعلقات قوای شهویه و غضبیه رها خواهد کرد و به اصطلاح بنده شهوت و غضب خواهد شد.

بشر امروز با اعتقاد به اومانیسیم (یعنی انسان محوری به جای خدا محوری) خود را از تعلق به حق رها نموده و با اعتقاد به لیبرالیسم (یعنی انسان در تمام ابعاد حتی در برآوردن میل ها و شهوات خود، آزاد است و هیچ محدودیتی ندارد) عملاً خود را بنده میل های حیوانی اش کرده و

نیز چون کمال مطلق فقط خدا است اگر انسان از طریق ارتباط با خدا، به ذاتِ عینِ هویتِ تعلقی اش جواب صحیح ندهد، گرفتار نیهیلیسم یا پوچ انگاری می شود، چون با بنده غیر کمال مطلق شدن، نیاز به کمال مطلق خود را برآورده نکرده است.

### چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می شود

بشر امروز با غفلت از هویت تعلقی خود که باید بنده خدا باشد، اراده خویش را یکسره صرف ارضای شهوت و غضب خود کرده و در این حالت دیگر حق و باطل را گم کرده و با تعلق به باطل، امیدوار رسیدن به کمال است.

انسان تا آنگاه که خود را از تعلق به حق آزاد نپندارد، از آن جایی که برای خود وجود استکمالی قائل است و درصدد است با تقرب به خدا بهره ای از کمال خداوندی را دریافت کند، هرگز به نقص های شخصی خویش اصالت نمی دهد. اما اگر توانست خود را در بی بندوباری توجیه کند و خود را - بدون این که باید بنده خدا باشد - بپذیرد، در این صورت، نقایص و خصائل زشت را از لوازم وجود خود تلقی می کند و از آن پس دیگر نه تنها در جهت اصلاح و یا لااقل پنهان کردن آن خصائل نمی کوشد، بلکه آنها را حُسن می پندارد. یعنی در غفلتِ ارتباط وجود انسان با حق، چه بسا معروف ها که منکر شود و چه بسا منکرها که معروف گردد.»(۱)

ص: ۴۴

---

۱- «حکمت سینما»، شهید مرتضی آوینی، ص ۶۸ (با کمی شرح).



پس ملاحظه کردید در این بند (بند ۹)، بحث برسر آثار نزدیکی جان انسان به کمال مطلق است و توجه به این نکته که یگانگی و عدم پراکندگی خاطر را با نزدیکی به یگانه مطلق یعنی ذات احدی می توان به دست آورد و لذا توصیه هایی که برای رهایی از پراکندگی خاطر می شود ولی در آن ها نزدیکی به ذات احدی لحاظ نشده است، باید بیشتر پنهان کردن اضطراب ها به شمار آورد، و با پنهان کردن اضطراب - به جای درمان آن- باید منتظر بود که این پدیده آزار دهنده روحی، باز به صورتی دیگر بروز کند. همچنان که احساس فقر را که ذاتی انسان است فقط با ارتباط با غنی مطلق می توان رفع کرد و نه راه دیگر. به همین جهت ثروتمندان بزرگ که خواسته اند با داشتن دنیای بیشتر، این احساس را از بین ببرند، به فقر روحی و اضطراب بزرگتر گرفتار شده اند.

#### ۱۰- هماهنگی تشریح با تکوین

چون انسان در تکوین خود عین ربط به حق است، باید در حوزه اختیار خود یعنی در تشریح و عبادات، تماماً تبعیت از حق را در همه ابعاد خود، انتخاب کند، تا تکوین و تشریح هماهنگ شود و با انتخابی مطابق ذاتش از حقیقت خود دور نماند.

با توجه به مباحثی که گذشت روشن شد؛ ذات و وجود انسان عین ربط و اتصال به حق است، حال اگر انسان توانست در انتخاب های خود نیز انتخاب ها و اعمالی انجام دهد که مطابق ذات خودش باشد، عملاً هرچه را انتخاب کند از ذات خود جدا نمی شود و اعمال و انتخاب هایش با ذاتش ناهماهنگ نیست و در نتیجه احساس آرامش می کند، در غیر این صورت

دائماً در اضطراب و عدم آرامش قرار دارد، همان طور که اگر زن ها و مردها، انتخاب هایشان مطابق خصوصیات روحی و جسمی خودشان نباشد، در زندگی در فشار روحی و جسمی خواهند بود.

حال با توجه به این نکته که ما در تمام ابعاد وجودی و ذاتی، عین ربط به خداوند هستیم، اگر در تمام انتخاب های خود براساس حکم خداوند عمل کنیم، عملاً تکوین و تشریح ما هماهنگ شده است (یعنی ابعاد وجودی ما و ابعاد عملی و اختیاری ما هماهنگ شده است) و به همین جهت هم نمی شود در بعضی از موارد بر اساس حکم خدا و در بعضی دیگر براساس نظر شخصی خود و یا نظر اجتماع عمل نمود، چرا که در این صورت، انسان مطابق ذات خود که در تمام ابعاد عین ربط به حق است، عمل نکرده است و در انتخاب های خود، بنده خدا محسوب نمی شود و وارد صحنه عبودیت نشده است، تا با همت خود به آن ربط ذاتی تکوینی که نهایت آرزوی اولیاء است، دست یابد.

اولیاء الهی متوجه این نکته شده اند که اگر عمل خود را با ذات خود که عین نیاز به حق است هماهنگ کنند، همچنان که ذات مخلوق با عین ربط بودن با خالق خود، دائماً از آن ذات، فیض دریافت می کند، جان و قلب آن ها هم تماماً استعداد پذیرش لطف دائمی حق را به دست خواهد آورد و قلب شان ظرف پذیرش فیوضات حضرت پروردگار می گردد، و به راستی عبادات - به ویژه نماز - برای هماهنگی بُعد تکوینی با بُعد تشریحی انسان است. شما در نماز؛ نظام تکوین خود را با پذیرش دستورات پروردگار متمثل می کنید، از جمله در قنوت، رکوع و سجود، به خصوص

در سجود می نمایانی که اتصال به حق از ذات بنده، جدایی ناپذیر است و او نمی تواند از چنین حالتی خارج شود. در واقع شما دارید راز تکوینی خود را در حیطة اختیار خویش به نمایش می گذارید. هدف عبادات به ویژه نماز، هدایت به نظام تکوین است و چون در فقر تکوینی، فیض خدا هرگز قطع نمی شود، اگر بنده در عمل و اختیار خویش، خود را در چنین جریانى وارد کند هرگز طلب و تمنّایش بی جواب نخواهد ماند، چون مثل ذاتش که عین فقر است، در عمل و اراده نیز خود را به عین فقر کشانده و وجودش تماماً عین طلب و درخواست از حق شده، همان طور که تمام وجودش در تکوین به اعتبار هویت تعلقى اش عین سؤال و نیایش است. لذا در حالت تشریح فقط حق را مشاهده می کند و از حق تقاضای تأثیر دارد. چون در منظرش جز حق نیست و در این حال در عمل، استعداد پذیرش فیض پروردگار را پیدا کرده است.

## ۱۱- خداوند وجود اشیاء را می دهد و نه خاصیت آن ها را

سؤال: اگر بگوییم همه مخلوقات را خداوند آفریده، با توجه به این که هرچه خالق شیء به شیء داده باشد، باید خودش داشته باشد و به اصطلاح «مُعْطِی شَیْءٍ، فَاقْدِ شَیْءَیْهِ نِیْسَت» آیا این اشکال پیش نمی آید که پس خداوند باید خاصیت مخلوقات را داشته باشد؟ مثلاً باید شیرینی شکر و شوری نمک و خاصیت سایر مخلوقات را داشته باشد؟

جواب: در مباحث قبل روشن شد که خداوند عین هستی است، و مسلّم از عین هستی جز هستی صادر نمی شود، و حالا هستی در مراتب

نزولی خود خواص آن مرتبه را دارد و لذا خداوند وجود و هستی هر چیز را به او می دهد. و خاصیت آن چیز به جهت مرتبه و محدودیت وجودی آن چیز است و در نتیجه هر شی ای از جهت جنبه وجودی اش به خدا مربوط است و نه از جنبه شی خاص بودنش. پس خداوند وجود نمک را به نمک داده است، حالا این نمک در این مرتبه از وجود، عین شوری است. یعنی شوری اش به جهت محدودیت وجودی نمک است و خداوند که محدودیت وجودی نمک را ندارد، پس شوری نمک را هم نخواهد داشت، بر همین اساس این موضوع را برای بقیه اشیاء در نظر بگیرید که خداوند شیرین و تر و... هم نیست در عینی که وجود شیرینی و آب از اوست.

سؤال: آیا درست است که بگوییم وجود اشیاء مربوط به خدا و در دست خدا است، ولی خاصیت اشیاء مربوط به خودشان است؟

جواب: خیر؛ چون خاصیت اشیاء به تبع وجود اشیاء است. پس وقتی وجود اشیاء از خدا است به تبع آن، خاصیت اشیاء هم از خدا است، منتها بحث قبلی را نباید فراموش کرد که خاصیت اشیاء مستقیماً از خدا صادر نمی شود تا اشکال فوق به وجود آید و تصور شود پس باید خدا شیرین و شور باشد.

از این جواب می توان نتیجه گرفت که خدا اگر خواست خاصیتی را ایجاد و یا خاصیتی را معدوم نماید، در وجودی که مربوط به آن خاصیت است تصرف می نماید و آن را موجود یا معدوم می کند.

وقتی روشن شد؛ خداوند که عین وجود است، عین کمال است و در نتیجه عین علم، حیات، قدرت و... است. پس هر درجه از وجود، عین همان درجه از علم، حیات، قدرت و... است. چرا که اگر وجود نازله ای در صحنه بود، چون «وجود» عین علم، حیات و قدرت است، پس آن وجود نازله دارای علم، حیات و قدرت نازله در حدّ خودش است.

سؤال: یعنی سنگ و چوب و آب هم حیات و علم و قدرت دارند؟

جواب: بلی؛ ولی حیات و قدرت مخصوص مرتبه خود را نه این که انتظار داشته باشید سنگ ها حیات در حدّ انسان یا حیوان داشته باشند، در حالی که در مرتبه وجودی انسان و حیوان نیستند. در همین راستا قرآن می فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (۱) یعنی هیچ چیزی نیست مگر این که به حمد خدا، او را تسبیح می کند، ولی شما تسبیح آن ها را نمی فهمید.

پس باید متوجه بود تمام عالم یک نحوه ظهور، از حیات و علم و قدرت حق است، هرچند که اگر انسان جنبه های حیات و قدرت و علم را در آن ها ننگرد و به سنگ و درخت و رودخانه بودن آن ها فقط نظر کند، همین سنگ ها و درخت ها برای او حجاب حق خواهد شد، در حالی که اگر منظر خود را عوض کنیم خواهیم گفت:

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال

نهان ز چشم جهانی زبس که پیدایی

ص: ۴۹

مثل نور خورشید که از یک جهت مانع رؤیت خود خورشید است، ولی از جهت دیگر ظهور خود خورشید است.

## پلی به سوی عرفان

صحبت ما این بود که برهان‌های صدیقین و حرکت جوهری، پلی هستند از برهان به سوی عرفان. یعنی در عین این که عقل از طریق این براهین متوجه حقایق در عالم وجود می‌شود، زمینه را فراهم می‌کنند تا دل توان رویارویی با آن حقایق را پیدا کند، به طوری که شما پس از فهم برهان صدیقین می‌توانید هم منظر با عارفان ببینید که:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست

آن صورت آن کس است، کان نقش آراست

دریای کهن چو بر زند موجی نو

موجش خوانند و در حقیقت دریاست

یا هر چه را از طریق برهان صدیقین در عالم وجود می‌یابید، نمودی از وجود مطلق ببینید و تصدیق کنید که:

موج‌هایی

که بحرِ هستی راست

جمله

مر آب را حباب بُود

گرچه

آب و حباب باشد دو

در

حقیقت حباب، آب بُود

پس

از این روی هستی اشیاء

راست

چون هستی و سراب بُود

در واقع وجود مطلق که هیچ محدودیت و چگونگی ندارد، به ظهور آمده و در سراسر عالم ظاهر شده که گفت:

ز

دریا موج گوناگون برآمد

ز

بیچونی به رنگ چون در آمد

گهی

در کسوت لیلی فرو شد

گهی

بر صورت مجنون در آمد

تا آن جا که خواهی گفت:

با

گلرخ خویش گفتم ای غنچه دهان

هر لحظه

مپوش چهره چون عشوه گران

ص: ۵۰

خنده که من به عکس خوبان جهان

در

پرده عیان باشم و بی پرده نهان

و این سیر، کار را تا آن جا جلو می برد که همراه با بصیرت علوی خواهی گفت: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنِهِ، وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (۱) یعنی خداوند با هر چیزی است، ولی نه در کنار آن، و غیر هر چیزی است، ولی نه جدای از آن. و به عبارت دیگر:

از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید

ورنه در این سقفِ زنگاری یکی در کار هست

### سیر از تشکیک وجود به وحدت شخصی وجود

عرفان آن چنان در وحدت سیر می کند که از تشکیک وجود در منظر برهان، به وحدت شخصی وجود سیر می کند و در این حال دیگر تشکیک را در ظهورات وجود می یابد.

در برهان صدیقین برای غیر واجب الوجود، سهمی از وجود - گرچه به عنوان ربط محض باشد - ثابت می شود، و چون سیر از برهان به عرفان کامل شد، دیگر قلب و عقل عارف برای غیر واجب هیچ سهمی از هستی نمی یابد و لذا سلسله ای در بین نیست تا واجب الوجود در مرتبه اعلای آن باشد، بلکه به غیر از واجب، هیچ چیزی موجود نیست، بلکه همه عالم نمودهای اسماء حسنا ی اویند. (۲)

سیر طبیعی سلوک به سوی حق این است که ابتدا از راه شناخت عالم - مخصوصاً شناخت نفس - پروردگار عالم به عنوان «رب» و «اله» شناخته

ص: ۵۱

۱- «نهج البلاغه»، خطبه ۱.

۲- در اصطلاح عرفان واجب الوجود «لا بشرط مقسمی» است نه «لا بشرط قسمی».



می شود و انسان متوجه مدبری می شود که سیر همه به سوی اوست، و سپس با تدبّر در حقیقت هستی و شهود و ذوق حضوری آن، شناخت ذات قدیم ازلی حاصل می شود و در نهایت می رسد به این که، نه تنها معرفّ ذات واجب، خود آن ذات بوده، بلکه دلیل بر شناخت جهان نیز معرفت همان ذات می باشد، چه این که سبب وجود عالم نیز وجود همان ذات ازلی بوده و خواهد بود و بالاخره جهان در آئینه ذات حق مشاهده می شود و قبل از هر چیز حق را می بیند و همه چیز را در آینه حق مشاهده می نماید. در این حال می گوید:

ما با دوست نشسته که ای دوست، دوست کو

کو کو همی ز نیم ز مستی به کوی دوست

حضرت آیت الله جوادی آملی «حفظه الله تعالی» می فرمایند:

«در طرح برهان، ابتدا از آیات آفاقی و انفسی به مبدأ عالم پی برده می شود و آنگاه در خود مبدأ از آن جهت که هستی محض است، تدبّر شده و به ضرورت ازلی مبدأ، استدلال می شود و همچنان سیر علمی و شهودی ادامه می یابد تا هم اسمای حسنای حق ثابت شود و هم ظهور آن اسماء در مظاهر اثبات گردد و هم پیوند آن مظاهر با یکدیگر و سرانجام رجوع آن ها به مبدأ ظهور خود آشکار شود.

با تحلیل فوق چند مطلب معلوم می گردد:

۱- کثرت در جهان امکان به آیت و ظهور برمی گردد، نه این که به عنوان سراب قلمداد شود.

۲- وحدت شخصی وجود به این معنی است که کثرت در ظهور باشد و وحدت در وجود، نه آن که خود وجود دارای کثرت حقیقی ولو به نحو تشکیک باشد.

مرحله تکامل یافته فلسفه الهی است که صدرالمتألهین «قدس سره» بعد از تحول فکری اصالت ماهیت به اصالت وجود، یک تحول عقلی و شهودی عمیق دیگری را پیمود و آن ارتقاء از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی آن است که بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی فرق هاست، نه آن که وحدت شخصی محی الدین وحدت خام باشد و با تعقل فلسفی ناسازگار، بلکه عقل ناب بعد از عبور از سر پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت هستی از هرگونه تعدد، ولو تعدد مراتب، به آن نایل می گردد.» (۱)

پس از این که انسان توانست به دیدگاه عرفان نظری نائل شود و غیر حق را همه آیات الهی ببیند و دیگر هیچ، مرحله ندیدن خود را شروع می کند که سیر در عرفان عملی است و از طریق دستورات و ریاضات شرعی، نفی انانیت خود را شروع می کند که گفت:

طلب

ای عاشقان خوش رفتار

طرب

ای نیکوان شیرین کار

تا

کی از خانه هین ره صحرا

تا

کی از کعبه هین در خمار

در

جهان شاهی و ما فارغ

در

قدح جرعه ای و ما هشیار

زین

سپس دست ما و دامن دوست

بعد

از این گوش ما و حلقه یار

«والسلام علیکم ورحمہ اللہ وبرکاتہ»

ص: ۵۳

---

۱- «شرح حکمت متعالیہ»، آیت اللہ جوادی آملی، بخش یکم، جلد ششم، ص ۲۰۱.



حرکت جوهری

اشاره

ص: ۵۵



مرحوم آخوند ملاصدرا «رحمه الله عليه» در تحقیق حرکت جوهری خود، بخش کثیری از مشکلات فلسفه را که موجب می شد فلسفه از دین و وحی فاصله داشته باشد، حل نمود. عمده آن است که بتوانیم دقیقاً منظور او را در حرکت جوهری متوجه شویم، چرا که نگاه هر حکیمی، از جمله نگاه ملاصدرا «رحمه الله عليه» نگاهی است که از ظاهر گذشته و اگر کسی هنوز در ظاهر متوقف است و همّتی برای گذر به سوی بطون و اصل ندارد، به جای آن که خود را بالا ببرد، موضوع را پایین می آورد. چون تا زمان ملاصدرا «رحمه الله عليه» اعتقاد فلاسفه بر حرکت أعراض در عالم ماده بود و جوهر را ثابت می دانستند، ملاصدرا «رحمه الله عليه» با مشکل

ص: ۵۷

---

۱- قبل از هر چیز به عرض خوانندگان گرامی می رسانم که این حقیر در طرح براهین حرکت جوهری کاری تازه انجام نداده ام، بلکه در طول بیش از بیست سالی که برهان حرکت جوهری را تدریس می کردم سعی نمودم نکات دقیقی که بزرگان اندیشه در گوشه و کنار کتاب ها و مقالات در این رابطه مطرح فرموده اند را جمع آوری کرده و به صورتی ارائه دهم که برای طالبان این بحث امکان یادگیری اش آسان تر باشد و تا آن جا که ممکن است گرفتار اصطلاحات نشوند.

زیادی روبه رو بود، چراکه در مقابل ادّعای اومبنی بر جوهری بودن حرکت می گفتند: «اگر حرف شما صحیح است چرا بزرگانی چون «ارسطو» و «ابن سینا» از آن چیزی نگفته اند؟» سخن ملاصدرا «رحمه الله علیه» این است که: عظمت آن بزرگان به آن جهت بود که حرف هایشان دلیل داشت و لذا اگر من هم با دلیل سخن گفتم، نباید به صّرف عظمت آن ها و این که چون آن ها نگفته اند، حرف من رد شود. (۱)

او با تمام تلاش سعی کرد: اولاً؛ دلایل سخن خود را در جوهری بودن حرکت در چنین شرایطی ارائه نماید. ثانیاً؛ جواب ایراد هایی که به حرکت جوهری می گرفتند را بدهد، که بحث های آینده علاوه بر معنی حرکت جوهری و براهین ملاصدرا و نتایج آن براهین، جواب آن ایرادها را نیز در بر دارد.

تبصره: امروزه چهره جهان را ظهور حرکت فراگرفته و سرعت ها و حرکت هایی به صحنه آمده است که انسان از آن ها به حیرت می آید و می پرسد حدّ حرکت تا چه اندازه و با چه شتابی می تواند باشد. ولذا بیش از همیشه احتیاج به تفسیری صحیح و عمیق از حرکت داریم، تا معلوم شود چنین حرکت هایی ریشه در کجا دارد.

### ادّعای حرکت جوهری

حرکت جوهری، صفتی مثل سنگینی، رنگ و حجم برای اشیاء نیست، که در عین ثبات هویت شیء فقط وزن یا رنگ آن عوض شود، بلکه آن چنان است که آرامش شیء را به هم می زند و شیء را از خود می ستاند و

ص: ۵۸



به خودی جدید مبدل می سازد. در حرکت جوهری، شیء از مرتبه نخستین وجود خود بیرون می آید و به هستی و مرتبه دیگری دست می یابد.

حرکت جوهری می گوید: ذات و جوهر عالم ماده؛ یک حرکت است و بس. یعنی جوهر جهان یک جنبیدن است و نه چیزی که می جنبد. تصوّر چنین چیزی در ابتدای امر ممکن است مشکل باشد، چون آن چه بشر در دنیای محسوسات می شناسد، چیزی است که حرکت و جنبش دارد، در حالی که حرکت جوهری مدعی است: خود حرکت یک چیز است، همان طور که آب به عنوان «عین تری» یک چیز است، نه این که آب چیزی باشد که تر است. لذا در ابتدا تصور صحیح از حرکت جوهری عالم ماده کاملاً ضروری است تا معلوم شود جناب ملاصدرا «رحمه الله علیه» چه چیزی را می خواهد اثبات کند، و گرنه چیزی را قبول یا ردّ می کنیم که هیچ ربطی به موضوع ندارد.

### سابقه تاریخی بحث حرکت

با نگاه به تاریخ تفکر بشر روشن می شود که همواره یکی از موضوعات تفکر بشر حرکت بوده است. قبل از میلاد این اختلاف بین دانشمندان وجود داشت که آیا جهان سراسر حرکت است و یا حرکت، عرضی است مثل سایر اعراض. یا حرکت یک خیال غیرواقعی است و در واقع حرکتی در خارج از ذهن وجود ندارد. مثلاً «هراکلیتوس» معتقد بوده سراسر عالم یک حرکت است و در مقابل او «زنون» معتقد بوده است حرکت؛ واقعیت خارجی ندارد. این مسئله همواره مدّ نظر متفکران بوده

است و پس از اسلام و ظهور فلسفه اسلامی این سؤال در مورد حرکت جوهری مطرح بوده است. بعد از کشف حرکت الکترون‌ها در اتم، روشن شد که علاوه بر حرکت‌های ظاهری در پدیده‌های عالم، در عمق اتم هر ماده‌ای، حرکت نهفته است، ولی باز این سؤال هست که این حرکت سراسری عالم ماده، حال چه در اتم و چه در غیر اتم، ریشه اش کجاست؟ حرکت جوهری مدعی است که می‌تواند این سؤال را جواب داده و به مشاجره تاریخ تفکر در این مورد خاتمه دهد.

سؤال: آیا قبل از ملاصدرا کسی معتقد به حرکت جوهری بوده است؟

جواب: گاهی افرادی مثل «بهمنیار» سخن‌هایی گفته‌اند که حکایت از آن دارد که چنین گرایشی داشته‌اند - البته؛ بدون این که دلیلی بیاورند - ولی مخالفت شخصیت‌های بزرگی مثل «بوعلی سینا» اجازه ظهور چنین اندیشه‌هایی را نداده است.

مشهور است که یک بار بهمنیار به ابن سینا گفت: «من تصوّر می‌کنم که حرکت در جوهر شیء باشد!» ولی ابن سینا جواب او را نداد و در جواب او سکوت کرد. بهمنیار باز گفت: «جناب استاد! عرض کردم باید حرکت در جوهر شیء باشد.» باز ابن سینا جواب او را نداد. بالأخره با تعجب پرسید: «چرا جواب مرا نمی‌دهید؟!» ابن سینا گفت: «چون حرکت جوهری است، جواب شما را نمی‌توانم بدهم». بهمنیار پرسید: «چرا؟!» ابن سینا گفت: «چون اگر حرکت جوهری باشد، پس هر لحظه تمام ذات و جوهر شیء تغییر می‌کند و در نتیجه، هر لحظه شما با پدیده جدیدی روبه‌رو هستید؛ حال اگر حرکت جوهری است، من هر لحظه موجودی جدید هستم و لذا

آن کسی که تو از او سؤال کردی، ذاتاً تغییر کرد و رفت و آن کسی هم که آمد که تو هنوز از او سؤال نکرده ای و باز وقتی از پدیده جدید بعدی سؤال کردی، آن پدیده ذاتاً رفت و پدیده جدید دیگری آمد، پس چه کسی جواب تو را بدهد؟!».

ملاحظه می کنید که چگونه و با چه فضایی با جوهری بودن حرکت، مخالفت می شد و البته ملاصدرا، در برهان خود جواب این مشکل را که ابن سینا برای نفی حرکت جوهری طرح کرده، تحت عنوان «جواب شبهه بقاء موضوع» داده است و بعداً مطرح خواهد شد.

سؤال: قبل از ملاصدرا حرکت را چگونه توجیه و تفسیر می کردند؟

جواب: حرکت را فقط در مقولات چهارگانه قبول داشتند. یعنی می گفتند: ذات یا جوهر شیء، ثابت است و فقط کمیت و یا موقعیت و یا مکان شیء عوض می شود و به اصطلاح حرکت را در مقولات چهارگانه ای می دانستند که در ذیل ملاحظه می کنید.

مقولات

چهارگانه

۱- کم: یا مقدار، مثل سنگین شدن و حجیم شدن

درخت.

۲- کیف: مثل پیرشدن انسان ها یا رسیدن سبب

کال.

۳- وُضْع: مثل حرکت زمین به دور خودش.

۴-

این: مثل حرکت در خیابان؛ حرکت مکانی.

سؤال: آیا ملاصدرا حرکت در مقولات چهارگانه را قبول دارد؟

جواب: آری؛ اومی گوید علاوه بر این که در این چهار مقوله حرکت هست، در خود جوهر هم حرکت هست. یعنی جوهر شیء مادی در ذات

ص: ۶۱

خود حرکت دارد و معنی حرف او این است که حتی ریشه حرکات موجود در مقولات چهارگانه هم، جوهر ناآرام عالم ماده است.

تعریف حرکت: حرکت عبارتست از «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل»؛ یعنی «خارج شدن شیء از فقدان صفتی، به دارا شدن آن صفت»، یعنی حرکت عبارت است از: یافتن شیء چیزی را که ندارد و می تواند داشته باشد، زیرا «قوه» یعنی نداشتنی که شیء می تواند داشته باشد؛ مثل قوه جوانی برای کودک. باید توجه داشت که قوه با عدم صرف تفاوت دارد، بدین صورت که در «عدم»، امکان به وجود آمدن نیست؛ مثل عدم چشم برای دیوار، به همین جهت نمی گوییم دیوار قوه بینایی دارد، با این که قوه به معنای نداشتن است ولی نداشتنی که امکان داشتن در آن هست، و چون دیوار امکان یافتن چشم ندارد، نمی توانیم بگوییم دیوار قوه چشم داشتن دارد.

### کیفیت ادراک حرکت

در باره کیفیت ادراک حرکت می گوییم: «حرکت، محسوسی است به کمک عقل، یا معقولی است به کمک حس» یعنی از یک طرف؛ حس به کمک عقل به وجود حرکت پی می برد، و از یک طرف؛ عقل با تجزیه و تحلیل داده های حس، متوجه وجود حرکت می شود. مثل این که چشم ما از پدیده ای که حرکت می کند، تصویرهایی را می گیرد (مثل دوربین فیلم برداری) و عقل با بررسی این تصویرها و مقایسه محل های مختلف تصویرهایی که نزد ذهن دارد، متوجه می شود که آن پدیده در خارج

دارای حرکت است. به همین جهت است که می‌گوییم «حرکت، محسوسی است به کمک عقل» و یا عقل انسان به جهت ذات متحوّل بدنِ مادی، «حرکت» را تعقل می‌کند و سپس در خارج از ذهن، مصداق‌های آن حرکت را می‌یابد و این است معنی عبارت «حرکت، معقولی است به کمک حسّ».

پس طبق این بحث، هم حرکت در خارج از ذهن موجود است و صرفاً ذهنی نیست و هم حسّ به تنهایی نمی‌تواند به وجود آن پی‌برد و آن چه را حسّ از واقعیت حرکت در می‌یابد، حرکت نیست بلکه سکون‌های متوالی است که به کمک عقل واقعیتش مشخص می‌شود، و البته؛ این سکون‌های متوالی که چشم آن‌ها را حسّ کرده، مربوط به واقعیتی است خارجی به نام حرکت؛ یعنی انسان به کمک عقل و حسّ «عبور و حرکت» را می‌فهمد.

علت این که امثال «زنون» منکر حرکت شدند، این بود که صرفاً بر داده‌های حسّ متمرکز شدند و لذا وقتی به حسّ رجوع کنیم می‌بینیم حسّ به تنهایی از حرکت، سکون‌های متوالی درک می‌کند ولی باید متوجه بود که حسّ به تنهایی وجهی از آن واقعیت خارجی را دریافت می‌کند و وقتی عقل، آن داده‌های حسی ناشی از حرکت را دریافت کرد و آن‌ها را تجزیه و تحلیل نمود، نفس انسان متوجه واقعیت حرکت می‌شود.

## شخصیت حرکت

حرکت؛ وجودی است دارای سیلان و اتصال که سیلان و اتصالش مربوط به خودش است. چراکه اگر حرکت از سکون های متوالی به دست آمده بود، حرکت نمی بود، بلکه سکون بود. چون نه از مجموعه صفرها عدد به دست می آید و نه از مجموعه سکون ها، حرکت ایجاد می شود، بلکه حرکت وجودی است که خودش عین سیلان و اتصال است و نه چیزی که حاصل مجموعه سکون ها باشد، و چنین نیست که بتوان حرکت را آن قدر تقسیم کرد تا به اجزاء ساکن رسید. یعنی واحد حرکت، سکون نیست چرا که از مجموعه سکون ها حرکت حاصل نمی شود. فهم این نکته به دقت بسیاری نیازمند است چرا که انسان عموماً در بررسی واقعیت حرکت، به آن چه که حس از واقعیت حرکت ادراک می کند، بسنده می نماید و حس هم به تنهایی از واقعیت حرکت، جز سکون های متوالی برداشت نمی کند. از این رو انسان تصویری نماید که حرکت عبارت است از سکون های متوالی؛ در حالی که حس به کمک عقل می تواند از واقعیت حرکت آگاهی یابد و لذا آن چه را حس از حرکت خبر می دهد، واقعیت حرکت نیست.

## تقدم و تأخر، ذاتی حرکت است

حرکت؛ موجودی است مثل زمان که اجزایش در یک جا و یک لحظه جمع نیستند، یعنی مثل یک میز نیست که در یک لحظه هم پایه هایش در صحنه است و هم سطحش موجود است، بلکه هر لحظه از حرکت وقتی

ظهور می کند که لحظه قبل، از بین رفته باشد. در بررسی خصوصیت حرکت این نکته قابل توجه است که شما وقتی به حرکت نظر دارید، به واقعیتهای نظر دارید که دائماً وجهی از آن در صحنه است، نه بعدش ظاهر است، نه قبلش؛ مثل حرکت ماشین در یک جاده، در این حرکت؛ همواره شما لحظه قبل حرکتش را رفته می یابید و لحظه بعد حرکتش هم هنوز برای شما ظاهر نشده است، و لذا تا وقتی که پدیده در حرکت است، اجزای حرکت آن در یک جا جمع نیست. مثل زمان که همواره در حال گذران و تقدم و تأخر است؛ شما می بینید «حالا» رفت، «بعد» هم که آمد، باز رفت، یعنی؛ نه گذشته فعلاً هست و نه آینده ای که نیامده و نه چیز دیگر، فقط همواره گذران در صحنه است و این گذران یا تقدم و تأخر به یک اعتبار حرکت است و به یک اعتبار زمان. (۱)

### معنی جوهر و عرض

چون در بحث حرکت جوهری نیاز داریم تصور صحیحی از «جوهر» و «عرض» داشته باشیم لازم است ابتدا مفهوم این دو واژه روشن شود. چنانچه دقت کنید ما در عالم، با دو نوع پدیده روبه رو هستیم؛ یکی پدیده هایی مثل انسان، سیب و درخت که می توان مستقلأ به آن ها اشاره کرد، و دیگر پدیده هایی مثل رنگ و بو و طعم و علم و شجاعت که واقعأ

ص: ۶۵

---

۱- چنانچه تقدم و تأخر را در خارج در نظر بگیریم عبارت است از «حرکت»- حال چه آن حرکت جوهری باشد و چه عرضی- و چنانچه آن تقدم و تأخر را در ذهن در نظر بگیریم، عبارت است از «زمان».

خودشان در خارج پدیده های مستقلی نیستند، بلکه باید سیبی باشد که دارای رنگ و بو و طعم باشد، یا انسانی باشد که علم و شجاعت داشته باشد و لذا به پدیده هایی مثل درخت و انسان، «جوهر» و به پدیده هایی مثل رنگ و علم، «عَرَض» گویند.

در تعریف «عَرَض» گفته اند: «إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَ فِي الْمَوْضُوعِ»؛ یعنی عَرَض؛ چیزی است که چون آن را در خارج بیابی، در موضوع خاصی یافت می شود. مثل این که رنگ قرمز را به عنوان یک عَرَض در موضوعی مثل سیب می یابیم و هیچ وقت رنگ قرمز را بدون چیزی که آن چیز بتواند قرمز باشد، نمی یابیم. (۱)

در تعریف «جوهر» گفته اند: «إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَ لَا فِي الْمَوْضُوعِ»؛ یعنی جوهر چیزی است که وقتی در خارج یافت می شود، در موضوعی یافت نمی شود، بلکه خود آن را می یابیم، مثل این که خود آب یا درخت یا انسان را می یابیم، بدون این که در چیزی یافت شوند.

### تَابِعِيَّتِ عَرَضٍ از جوهر

حال چنان چه تصور صحیحی از جوهر و عرض داشته باشیم متوجه می شویم همواره عرض تابع جوهر است و به تعبیر دیگر اعراض ظهور حالت جوهر خواهند بود. مثل این که شدت و کمال بو و طعم سیب، تابع شدت «جوهر» سیب است و هر وقت بو و طعم سیب کامل نیست، برای

ص: ۶۶

---

۱- البته آن چه در مغازه های رنگ فروشی به عنوان رنگ وجود دارد، به واقع رنگ نیست، بلکه روغنی است که رنگ خاصی را به همراه دارد.



این است که خود سیب - یعنی جوهر سیب - هنوز به خوبی نرسیده است. پس «عَرَض» - مثل بو برای سیب - تابع «جوهر» خودش است که عبارت باشد از جوهر سیب.

سؤال: با توجه به این که رنگ هر چیز، تابع جوهر آن چیز است، آیا رنگی که به درِ اتاق می زنند، تابع چوب درِ اتاق است؟

جواب: نه؛ چون رنگی که به در می زنند، از متن چوب درِ اتاق خارج نشده و مثل رنگ و بوی سیب نیست. و لذا خود رنگ درِ اتاق هم تابع جوهر خودش است که همان موادّ روغنی است، نه تابع چوب درِ اتاق. آری؛ خود چوب درِ اتاق، رنگ مخصوص خود را دارد که آن رنگ تابع جوهر چوب است.

سؤال: آیا نمی شود گفت که جوهر هر شیء در واقع مجموعه اعراض است. مثلاً؛ سیب، مجموعه همان رنگ و بو و وزن و شکل مخصوص است که ما می بینیم؟

جواب: خیر؛ زیرا مجموعه پدیده هایی که در ذات خود مستقل نیستند، چنان چه همه هم کنار هم جمع شوند، باز به استقلال نمی رسند. هم چنان که مجموعه صفرها، عدد به وجود نمی آورند، پس کلیه این اعراض غیر مستقل باید به جوهری که وجودش مستقل است، تکیه داشته باشند. یعنی باید سیبی باشد تا رنگ و طعم و بوی مخصوص آن بتواند ظهور کند. پس مجموعه اعراض، وجودات وابسته اند، هر چقدر هم که زیاد باشند، نمی توانند یک واقعیت مستقل به وجود آورند. و اساساً «اعراض عامل

ظهور خصوصیات جوهرند» و نه چیزی مستقل و جدا از جوهر؛ یعنی این جوهر است که این صفات و خصوصیات را داراست.

سؤال: جوهر سیب، ماده است یا غیر ماده؟

جواب: جوهر هر پدیده مادی همراه اعراضش در خارج، یک پدیده است و نه دو پدیده که کنار هم آمده باشند. آری ما در خارج اشیاء مادی و یا موجودات غیر مادی داریم، ولی نه این که یا جوهر پدیده های مادی، مادی باشند و یا اعراضشان مادی باشد، بلکه مثلاً سیب، به عنوان یک پدیده مادی در خارج موجود است، حالا انسان از این پدیده مادی در یک تحلیل ذهنی متوجه جوهر و اعراض می شود. به اعتبار دیگر عقل انسان می تواند چنین رابطه ای را بین ظهورات یک شیء و ذات آن شیء ایجاد کند و از این طریق به واقعیاتی از آن شیء دست یابد.

### نتیجه حرکت

چون حرکت، تبدیل تدریجی قوه به فعل است؛ و چون حرکت برای رسیدن به چیزی است که شیء قبلاً آن را نداشته؛ پس در موجوداتی حرکت تحقق دارد که اولاً؛ به فعلیت کامل نرسیده اند و هنوز نقص و به تعبیر دیگر قوه هایی در وجودشان هست که در اثر حرکت، آن نقص یا قوه، تبدیل به کمال یا فعلیت آن قوه شود و ثانیاً؛ در موجوداتی که قوه محض اند و در نتیجه هیچ موجودیتی ندارند، حرکت معنی ندارد. همچنان که اگر موجودی در فعلیت محض باشد (مثل مجردات) حرکت ندارد. عنایت داشته باشید که اگر موجودی قوه محض هم باشد، چون قوه

در واقع عدم است، حرکت ندارد؛ بنابراین حرکت در موجوداتی است که دارای جنبه ای بالفعل و جنبه ای بالقوه باشند، که با تبدیل جنبه بالقوه به جنبه بالفعل، حرکت به هدف و نتیجه خود می رسد. (۱)

## هدف حرکت

### هدف حرکت (۲)

اگر شیء ای تمام سیمت ها و جهت ها برایش یکسان باشد چنین موجودی از یک جهت بالقوه نیست و از یک جهت بالفعل. چون اگر از جهتی قوه ای داشته باشد، یعنی جهتش به سوی به فعل در آوردن آن قوه است. پس اگر چیزی تمام سمت ها و جهت ها برایش یکسان باشد، چون در واقع آن چیز جنبه بالقوه ای ندارد، آن شیء حرکت ندارد. بنابراین حرکت - که عبارت است از تبدیل قوه به فعل - هرگز بی هدف نیست و مسلّم سمت و سویی دارد، که عبارت است از تبدیل قوه هایش به فعلیت؛ و لذا هر حرکتی پایان مخصوصی دارد که قبل از رسیدن به آن پایان وهدف، سیال است و با رسیدن به آن هدف «ثابت» شده و دیگر از جنبه نقص خود خارج می شود؛ مثل مجزّذات که موجودات ثابتی هستند و دیگر حرکت

ص: ۶۹

---

۱- ملاصدر «رحمه الله علیه» در این مورد می فرماید: «... فَكُلُّ مَا هُوَ بِالْفِعْلِ مِنْ جَمِيعِ الْوَجُوهِ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَ بَعْضُ النَّقِیصِ كُلُّ مَا یَصِحُّ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ فَفِیهِ مَا بِالْقُوَّةِ اِذْ كُلُّ طَالِبٍ لِلْحَرَكَةِ یَطْلُبُ شَيْئًا لَمْ یَحْصُلْ لَهُ بَعْدُ، فَلَا یَصِحُّ اِنْ یَكُونُ الْمَجْرَدُ عَنِ الْمَادَةِ یَطْلُبُ بِالْحَرَكَةِ اَمْرًا...» اسفار، ج ۳، ص ۶۰.

۲- ملاصدر «رحمه الله علیه» در جلد سوم اسفار به طور کامل، تمام ابعاد حرکت را مورد بررسی قرار داده است. چنان چه عزیزان مایل اند در این مورد تحقیق کامل بنمایند، به آن مجلد رجوع فرمایند.

در وجودشان نیست، البته بین ثابت بودن یک شیء با ساکن بودن آن باید فرق گذاشت، چرا که اشیاء ساکن، نسبت به هم ساکن اند، مثل این صندلی که در کنار آن صندلی فعلاً ساکن و بی حرکت است. ولی موجود ثابت یعنی موجودی که فعلیت محض است و در ذات خود حرکت نداشته باشد؛ مثل مجردات.

ممکن است سوال شود، چه اشکال دارد که چیزی بی نهایت قوه داشته باشد و همواره در حرکت باشد و هرگز به حالت «ثابت» در نیاید؟

در جواب باید گفت اگر موجودی بی نهایت قوه داشته باشد، یعنی بی نهایت نیستی دارد؛ در نتیجه؛ چنین چیزی نمی تواند موجود باشد، تا حرکت داشته باشد؛ و باز تأکید می شود اگر موجودی هیچ جنبه بالقوه ای نداشت، نقصی ندارد که بخواهد با حرکت، آن نقص یا جنبه بالقوه را پُر کند؛ پس موجودی دارای حرکت است که جنبه ای بالفعل و جنبه ای بالقوه داشته باشد و از طریق حرکت، آن جنبه بالقوه، به فعلیت برسد، و هدف حرکت هم عبارت است از به فعلیت در آمدن جنبه های بالقوه شیء؛ پس هر پدیده متحرکی هدف خاصی دارد که آن هدف را جنبه های بالقوه شیء معین می کند.

ص: ۷۰

برای این که عزیزان در فهم موضوع، راحت تر باشند مطالب را به صورت دسته بندی شده مطرح می کنیم:

الف- اگر با چشم واقع بین دقیقاً به اطراف خود بنگریم، هیچ چیزی را نمی بینیم که در حال تغییر و تحوّل نباشد؛ حال چه این تغییر، کند باشد و چه سریع.

ب- تغییرات تماماً در اعراض نمایان می شود، در حالی که خود اعراض وابسته به جوهرند، یعنی همیشه یک چیزی (مثل سیب) هست که رنگ دارد. یعنی وجود رنگ و حجم و... که تغییر و تحوّل در آن ها واقع می شود، وجودهای مستقلّی نیستند.

برای روشن شدن موضوع، به طرح صفحه بعد توجه فرمایید:

ص: ۷۱

---

۱- ملاصدرا «رحمه الله علیه» در طرح این برهان می فرماید: «كُلُّ جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقیه الى الانواع، و تلك العوارض اللازمه هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور، والحق أنّها علامات للشخص... كل شخص جسمانی يتبدل علیه هذه المشخصات كلاً او بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الآین و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها...» اسفار، ج ۳، ص ۱۰۳.

چنانچه به طرح فوق توجه کنید هر تغییری که به چشم بخورد در اعراض واقع می شود، یعنی یا رنگ و مزه و بو و وزن اشیاء تغییر می کند و یا حجم و اندازه آن ها عوض می شود.

ج- حال چنانچه عرض شد؛ اعراض وجودهای مستقلی نیستند و تماماً وابسته به جوهرند؛ و چون حرکت را در اعراض مشاهده می کنیم، پس باید حرکتِ اعراض، وابسته به جوهر باشد، زیرا تمام وجود اعراض وابسته به جوهر است و از خود وجودی ندارند؛ پس حرکت آن ها هم مربوط به جوهر است، یعنی چون علت متغیر، متغیر است، علت اعراض متغیر هم باید جوهر متغیر باشد. پس باید ریشه همه تغییرات به جوهر برگردد و تغییر اصلی را در جوهر بدانیم. (۱)

ص: ۷۲

---

۱- علامه طباطبائی «ره» می فرماید: «الْمَاعْرَاضُ مِنْ مَرَاتِبِ وَجُودِ الْجَوَاهِرِ لِمَا تَقْدَمُ أَنْ وَجُودَهَا فِي نَفْسِهَا عَيْنٌ وَجُودَهَا لِمَوْضِعَاتِهَا فَتَغْيِيرُهَا وَتَجَدُّدُهَا، لَا يَتِمُّ إِلَّا مَعَ تَغْيِيرِ مَوْضِعَاتِهَا الْجَوْهَرِيَّةِ وَتَجَدُّدِهَا، فَالْحَرَكَاتُ الْعَرْضِيَّةُ دَلِيلٌ حَرَكَةِ الْجَوْهَرِ»  
نهایه الحکمه، ص ۱۸۵.

د- وقتی می‌گوییم جوهر متغیر است، دیگر بدین معنا نیست که باز جوهر، اعراضی دارد که آن اعراضش متغیر است؛ پس معنی متغیر بودن جوهر، این است که ذات ماده و جوهر ماده به خودی خود دارای تغییر است، یعنی ذات ماده چیزی جز تغییر نیست و همه تغییراتی که در اعراض می‌یابیم، ریشه در جوهر دارد؛ پس جوهر، خودش تغییر است؛ مثل این است که وقتی می‌گوییم: «ذات آب، تر است»؛ یعنی آب چیزی جز تری نیست؛ چرا که وقتی پای جوهر و ذات به میان آمد، جایی برای اعراض نمی‌ماند؛ پس اگر صفتی به ذات و جوهر نسبت داده شد، دیگر خود آن ذات و جوهر، عبارت است از آن صفت. لذا نتیجه می‌گیریم ذات عالم، چیزی جز حرکت و جنیدن نیست، یعنی؛ «وجودش همان حرکت است» نه این که وجودی دارد و حرکتی، بلکه مثل نور که وجودش همان روشنایی اش است، نه این که یک نور داریم و یک روشنایی، ذات ماده هم یعنی حرکت؛ یعنی ذات ماده، وجودی است که آن وجود چیزی جز حرکت نیست. به عبارت دیگر؛ «خود حرکت یک مرتبه از وجود در عالم است».

ملاهادی سبزواری در اثبات حرکت جوهری می‌فرماید:

و جُوهَرِيَّةٌ لَدَيْنَا وَاقِعَةٌ

اِذْ كَانَتْ اَلْاَعْرَاضُ كُلُّهَا تَابِعَةً (۱)

یعنی حرکت جوهری در نزد ما واقعی است؛ زیرا که اعراض تماماً تابع جوهرند (و حال که اعراض دارای حرکت اند، باید آن حرکت، مربوط به جوهر باشد).

ص: ۷۳

---

۱- «شرح منظومه سبزواری» (غرفرائد)، ط ناصری، ص ۲۴۴.

از طرفی اگر جوهر مادی ثابت باشد، چیز جدیدی در عالم به وجود نمی آید و عطای الهی قطع می شود - چون این جوهر حرکت مند است که با گرفتن فیض از عالم بالا، جنبه بالقوه اش، بالفعل می شود- هم چنان که اگر جوهر عالم ماده اصل و منشأ حرکت نباشد، حرکت اعراض را به چه موجود ثابتی مرتبط کنیم. (اگر ذاتی که عین حرکت است، در عالم نباشد، پس علت حرکت موجودات را به چه موجود ثابتی مرتبط کنیم؟!).

باز از زاویه دیگر می توان این چنین گفت: چون طبق قاعده «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ» که هر مابالعرضی (آنچه عرضی است؛ مثل گرما برای آب) باید به مابالذاتی (آنچه ذاتی است؛ مثل گرما برای آتش) ختم شود و چون حرکت موجود در عالم، بالعرض است، باید به یک ذاتی که عین حرکت است، ختم شود.

سؤال: چه اشکال دارد که بگوییم علت حرکت اعراض، جوهر است؛ ولی جوهر یک چیز دارای حرکت است، نه این که جوهر عین حرکت باشد؟

جواب: این سؤال به این جهت پیش آمده است که سؤال کننده هنوز معنی حرکت در جوهر را متوجه نشده است. وقتی می گوییم جوهر چیزی است دارای حرکت، یعنی دارید می گوئید: جوهر ثابت است و اعراض حرکت دارند. حال سؤال می شود که علت حرکت اعراض غیرمستقل



چیست؟! مسلّم باید این حرکات به یک جوهری برسد که حرکتش بالذات باشد، یعنی می‌رسیم به جایی که باید جوهرِ مادّه، عین حرکت باشد نه چیزی که دارای حرکت است.

### حرکت جوهری را عقل می‌فهمد

این که می‌بینیم در طول رشد سیب، رنگ و بوی سیب شدیدتر شده است، به جهت این است که وجود جوهری آن با حرکت ذاتی خود، وجودی قوی‌تر گشته که در نتیجه آن حرکت ذاتی، اعراض آن سیب، قوی و شدید شده‌اند، و یا در نفس انسان که به جهت اتصالش به بدن مادّی دارای حرکت جوهری است، شما می‌بینید در ابتدا صفات و افعالش ضعیف است و با شدید شدن جوهر وجودی اش (یعنی نفس) صفات و افعالش، قوّت و قدرت می‌گیرند، چون ظهور تغییرات در اعراض، ریشه در جوهر متغیّر دارد، هر چند ما آن جوهر متغیّر را حسّ نمی‌کنیم. مثل نور اتاق، که ما هر لحظه نور جدیدی در اتاق داریم ولی حسّ نمی‌کنیم. یا مثلاً شعله گاز، که هر لحظه شعله جدیدی است ولی ما حسّ نمی‌کنیم، ولی می‌فهمیم و می‌دانیم که واقعاً هر لحظه شعله جدیدی است. جهان مادّه هم به جهت ذات متغیّرش، هر لحظه جهان جدیدی است و چون حسّ و چشم، همیشه «حدّ» پدیده‌ها را می‌یابد و نه ذات و جوهر آن‌ها را؛ بنابراین حرکت جوهری عالم را حسّ نمی‌کند و بنا هم نیست که چون انسان آن حرکت را حسّ نکرد، منکر شود؛ چراکه موضوع مورد بحث یعنی جوهر، واقعیتی است معقول؛ پس باید عقل، حرکت آن را بفهمد و از طریق عقل،

آن را کشف کند و اگر عقل آن حرکت را اثبات و استدلال کرد، دیگر جای انکار نمی ماند.

سؤال: اگر چنین است که شما می گوئید که هر چه نفس قوی شود، صفات و افعال انسان قدرت می گیرد؛ چرا در دوران پیری دوباره ضعف و سستی به بدن برمی گردد؟! مگر نفس در پیری، حرکت جوهری اش ضعیف می گردد؟

جواب: خیر؛ چون نفس همواره بدن را به عنوان یک ابزار در اختیار گرفته، در دوران پیری آهسته آهسته از آن بدن منصرف می شود و نظر به منزل اصلی اش می اندازد و لذا آثار سستی و ضعف در بدن همچنان پیش می آید تا آنگاه که نفس، کل بدن را رها می کند؛ پس مسئله را باید در دو جوهری بودن انسان دنبال کرد؛ چراکه ما هم جوهر نفس داریم و هم جوهر بدن؛ و لذا گاهی حکم جوهر نفس مجرد مطرح است و گاهی حکم جوهر بدن مادی، و گاهی هم تعامل و تأثیر آن دو بر همدیگر.

آن جایی که بحث شدید شدن صفات و افعال انسان است، موضوع در رابطه با حرکت و اشتداد نفس است، و آن جایی که بحث ضعیف شدن بدن است به جهت پیری، موضوع در رابطه با ضعف تعلق نفس است به بدن و این که چون نفس انسان به کمال خود رسید دیگر نیازش به بدن همچنان کم می شود تا در نهایت آن را رها می کند.

نکته قابل توجه در این بحث عنایت به حرکت جوهری نفس است. چون نفس در عین این که موجودی است مجرد، ولی تجردش نسبی است و لذا به بدن خود تعلق دارد و همین تعلق نفس به بدن موجب می شود که

حکم بدن یعنی حرکت جوهری آن به نفس سرایت کند و نفس دارای حرکت جوهری شود تا آن جایی که از مجرد نسبی خود به مجرد کامل دست یابد و بدن را رها کند. (۱)

در این برهان متوجه شدیم که اولاً: از طریق توجه به حرکت اعراض به حرکت جوهری پی می‌بریم. ثانیاً: وقتی جوهر دارای صفتی باشد، در واقع آن جوهر با آن صفت متحد است و لذا روشن شد خود جوهر ماده عین حرکت است و نه چیز دیگر.

ص: ۷۷

---

۱- بررسی بیشتر این موضوع را در کتاب معرفت النفس و الحشر می‌توانید پیگیری نمایید.

### برهان دوم در اثبات حرکت جوهری (۱)

در این برهان از طریق توجه به زمان مندبودن پدیده های مادی و تجزیه و تحلیل این نکته به صورت زیر متوجه حرکت جوهری عالم ماده خواهیم شد.

الف- در یک تأمل بدیهی متوجه می شویم؛ تاریخ مند بودن و عمرداشتن پدیده ها امری دروغ و صرفاً ذهنی نیست و واقعاً پدیده های مادی زمانمندند و زمانمندی آن ها به اراده و اعتبار ما نیست که بتوان آن را از پدیده های مادی جدا کرد، یعنی این چنین نیست که مثلاً ما بتوانیم به اراده خودمان بگوییم عمر این درخت ۲۰ سال یا ۳۰ سال است.

ب- در یک تحلیل نظری و عقلی متوجه می شویم مفهوم زمان چیزی جز معنی تقدّم و تأخر نیست، یعنی قبلیّت و بعدیّت ممتد را زمان می نامیم. چون وقتی از «قبل» و «بعد» یا «تقدم

و تأخر» سخن می گوئیم، عملاً از زمان سخن می گوئیم و از طرفی اگر تمام کارهای مادی مانند «رفتن، گفتن و...» را با واحد زمان اندازه می گیریم، برای آن است که همه آن ها، چهره های گوناگون حرکتند. مثلاً می گوئیم: «دیروز رفتم» و یا می گوئیم: «این سخن را قبلاً- در ساعت ۱۲ ظهر گفتیم» پس در واقع اعمال و حرکاتی از ما سرزده، که آن حرکات را با زمان اندازه گیری می کنیم و حدّ و مرز

ص: ۷۸

آن را تعیین می نماییم؛ پس زمان تعیین کننده مرز حرکت است؛ یعنی حرکتی واقع می شود و زمان - بدون آن که چیز مستقلی باشد - حد آن حرکت را مشخص می کند.

ج- حال که روشن شد تمام حرکات و اعمال ما با صفت زمان همراه است، عرض می کنیم هیچ گاه چیزی نمی تواند صفتی را حقیقتاً پذیرا شود که ذاتش خلاف آن صفت باشد. مثلاً نمی توان چیزی را که از خود وزن ندارد، وزن کرد و یا صفت وزن دار بودن به آن داد و یا چیزی را که از خود طول ندارد، با متر اندازه گرفت - مثلاً نمی توانیم بگوییم تفکر این آقا ۵/۳ متر است - پس اگر شیئی صفتی داشته باشد که نتوان آن صفت را از شیئی جدا کرد و بود و نبود آن صفت، به اعتبار ما نباشد باید آن صفت، ریشه در ذات همان شیئی داشته باشد، یعنی ذات خود پرتغال ها سنگین است که می توان گفت سنگینی و وزنشان ۲۰ کیلو است.

د- حال چون نمی توان پدیده های مادی را از زمان جدا کرد و زمانمندی جزء ذات آنهاست؛ پس باید پدیده های مادی ذاتاً دارای تقدم و تأخر باشند. یعنی باید قبلت و بعدیت در ذات خود این پدیده های مادی باشد.

ه- چنانچه دقت بفرمایید؛ تقدم و تأخر داشتن یک چیز، یعنی حرکت داشتن آن چیز؛ یعنی وقتی چیزی در خارج از ذهن ما دارای حرکت باشد، می گوییم آن شیئی دارای تقدم و تأخر است. پس نتیجه می گیریم ذات عالم ماده که دارای تقدم و تأخر است، دارای حرکت است و چون این تقدم و تأخر در ذات عالم ماده است، پس همواره عالم ماده در ذات خود جدید

می شود و همواره پدیده های مادی در ذات خود، جدیدند؛ و در نتیجه حوادث عالم وجود، خودشان ذاتاً نسبت به هم تقدم و تأخر دارند و در نتیجه حرکت، ذاتی پدیده هاست و جوهرشی مادی، عین حرکت است.

و- حال چون این تقدم و تأخر ذاتی ماده را به طور مستقل و متزع از حوادث در نظر می گیریم، بر آن نام زمان می نهیم؛ ولی در خارج آنچه وجود دارد، حوادث متحرکند و زمان انتزاع ذهن است و نه چیز مستقل و نه چیز موهوم و دروغی و ساخته ذهن. مثل مفهوم ۲۴ ساعت که خودش یک چیز مستقل نیست بلکه با حرکت زمین به دور خودش، ذهن انسان آن تقدم و تأخر موجود در حرکت زمین را از حرکت زمین انتزاع کرده و به طور مستقل در نظر می گیرد. یعنی در این حالت آنچه در بیرون و در واقعیت هست حرکت زمین است و آنچه ذهن از آن حرکت، انتزاع می کند مفهوم ۲۴ ساعت است. نتیجه این که چون کلّ ماده - اعم از خورشید و یا غیر خورشید - ذاتاً دارای زمان است، پس کلّ عالم ماده ذاتاً و جوهرأ دارای حرکت است.

البته در آینده بحث مستقلی در مورد شخصیت زمان طرح خواهد شد. ولی در این بحث چنانچه ملاحظه فرمودید از طریق توجه به زمان مندی عالم ماده و این که زمان مندی، ذاتی عالم ماده است، متوجه شدیم ذات عالم ماده عین حرکت است.

## حرکت ذاتی عالم، حرکتی است یکنواخت

همچنان که ذات زمان - به عنوان علامت حرکت - کندی و تندی ندارد، حرکت جوهری عالم ماده هم که علت زمان است، دارای حرکت یکنواخت و ذاتی است؛ چون ذات عالم ماده عین حرکت است، دیگر حرکتی تندتر معنی ندارد، مانند آب که عین تری است، و تتر از آب معنی ندارد و اساساً هر اندازه حرکت از پدیده‌ها ظاهر می‌شود، ظهور چهره‌ای از آن ذات متحول است که عین حرکت است. پس هر چه شرایط نزدیکی به ذات ماده بیشتر فراهم شود، حرکت با شتاب بیشتری به صحنه می‌آید و هر چه انسان از عالم ماده فاصله بگیرد و به عالم مجردات نزدیک شود از حالت شتاب و حرکت، به عالم بقاء و ثبات نزدیک می‌شود.

## زمان زمین و زمان انسان

همچنان که مکان از ماده جداشدنی نیست و بُعدی از ماده است، روشن شد که زمان هم بُعدی از ماده است، نه پدیده‌ای مستقل؛ و باید سبب و علت آن زمان که از ماده جداشدنی نیست، جوهر و ذاتی دارای حرکت باشد که با فرارسیدن هر جزئی از آن حرکت، یک جزء از زمان یافت شود و با زوال همان جزء از حرکت، همان جزء زمان که معلول آن حرکت بود، زائل گردد.

حالا با توجه به این که روشن شد ذات عالم ماده عین حرکت است، می‌گوییم: انسان تا در عالم ماده است و تا با بدن مادی سروکار دارد، با

زمان در ارتباط است و حتی اگر حرکت زمین متوقف شود، باز انسان تقدّم و تأخّر را می شناسد و با آن در ارتباط خواهد بود و روشن است که آن چه ما به نام ۲۴ ساعت و یا یک سال می شناسیم، حاصل حرکت عرضی زمین به دور خودش و یا به دور خورشید است، ولی فهم اصلی زمان به جهت ذات متحوّل عالم ماده است که انسان در این دنیا با داشتن بدن با آن در ارتباط است. پس زمانی که انسان می شناسد و همواره با خود دارد، زمانی است که به جهت بدن خود و نفس متعلق به بدن می شناسد. ولی زمانی که به عنوان ۲۴ ساعت و یک سال می شناسد، زمانی است که به جهت حرکت مکانی زمین به دور خود و به دور خورشید پدید می آید و این دو زمان که ناشی از دو نوع حرکت است با همدیگر فرق دارد، یکی ناشی از حرکت ذاتی جوهر ماده است و دیگری ناشی از حرکت عرضی زمین می باشد. لذا زمان حقیقی زمانی است که انسان از خود می یابد.

با توجه به نکته دقیق فوق باید متوجه بود که زمان هر موجودی، مقدار حرکت همان موجود است و لذا عمر حقیقی انسان به مقدار حرکت وجودی همان انسان است، نه حرکت زمین؛ و حرکت زمین نباید عمر انسان محسوب شود، زیرا زمان هر موجودی را حرکت ویژه خود آن موجود می سازد.

سؤال: آیا این حرکت جوهری، همان حرکت اتمی است که الکترون ها در درون اتم به گرد هسته می گردند؟

جواب: خیر؛ چون در حرکت اتم ها، یا اتم ها در یک ملکول نسبت به هم در مکان خاصی، جابه جا می شوند، مثل حرکت ملکول های آب؛ و یا



حرکت الکترون‌ها است که به گرد هسته می‌گردند که هر دوی این‌ها حرکت‌های مکانی است و نه حرکت جوهری و حرکت جوهری اثبات می‌کند که همه حرکت‌ها، حتی حرکت اتم‌های اشیاء، ریشه در ذات متحوّل عالم ماده دارد. از طرفی در حرکت اتم‌ها یا الکترون‌ها، این‌ها چیزی اند که حرکت می‌کنند ولی در حرکت جوهری، جوهر عین حرکت است، نه چیز متحرّک.

سؤال: اگر حرکت سراسر عالم را گرفته، پس چرا ما آن را حسّ نمی‌کنیم؟ چرا نمی‌بینیم که این دیوار حرکت ذاتی دارد؟

جواب:

اولاً؛ همچنان که در کیفیت ادراک حرکت روشن شد؛ هیچ حرکتی حتی حرکات غیر جوهری هم محسوس صّرف نیستند، بلکه «محسوسی اند به کمک عقل».

ثانیاً؛ بحث در حرکت جوهری است، مگر خود جوهر، محسوس است که حرکت آن محسوس باشد.

ثالثاً؛ حرکت جوهری، یعنی ذاتی که عین حرکت است، پس چیزی نیست که حرکت کند تا ما با حسّ کردن آن چیز، متوجه حرکت آن شویم، بلکه باید به کمک عقل، متوجه جوهر متحوّل عالم ماده شد و اگر تعقل و استدلال، آن را اثبات کرد، روش ما درست بوده است، ولی حسّ انسان، نه توان اثبات آن را دارد و نه توان رد کردن آن را؛ چون مسئله و موضوع مورد بررسی در حوزه حسّ نیست.

ص: ۸۳

در مورد حرکت جوهری، همچنان که قبلاً عرض شد، اشکال کرده اند که اگر ماده ذاتاً و جوهرراً تغییر کند، ما هر لحظه با شیء جدیدی روبه رو هستیم که نسبت به قبل تماماً تغییر کرده و تماماً چیز جدیدی است؛ در این حال چگونه می توانیم بگوییم این شیء همان شیء قبلی است؟ یعنی با پذیرفتن حرکت جوهری، متحرک و موضوع حرکت گم می شود و دیگر عامل اتصال مرحله قبل به مرحله بعد از بین می رود و در این حالت که متحرک از بین رفته و ذاتاً چیز جدیدی در صحنه است دیگر حرکت معنا ندارد، چون اگر جوهر شیء حرکت داشته باشد ما در هر لحظه با چیز جدیدی روبه رو هستیم که هیچ ارتباطی با گذشته ندارد، و عملاً موضوع حرکت گم می شود، و وقتی موضوع حرکت گم شد، حرکت بی موضوع دیگر حرکت نیست و چون چنین چیزی امکان ندارد نمی توان حرکت جوهری را پذیرفت، چون بالأخره در هر حرکتی، چیزی باید باشد که حرکت کند، در حالی که در بحث حرکت جوهری، چیزی نمی ماند. (۱)

ص: ۸۴

۱- شیخ الرئيس ابوعلی سینا در نفی حرکت جوهری می گوید: «انَّ الصَّوْرَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ لَا تَقْبَلُ الْأَشْتِدَادَ وَ التَّنْقِصَ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا إِذَا أَقْبَلَ الْأَشْتِدَادَ وَ التَّنْقِصَ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ وَ هُوَ فِي وَسْطِ الْأَشْتِدَادِ وَ التَّنْقِصِ يَبْقَى نَوْعُهُ أَوْ لَا يَبْقَى فَانْ كَانَ يَبْقَى نَوْعُهُ فَمَا تَغَيَّرَتِ الصَّوْرَةُ الْجَوْهَرِيَّةَ بَلْ تَغْيِيرٌ عَارِضٌ لِلصَّوْرَةِ فَقَطْ فَيَكُونُ الْعَلْدَى كَانِ نَاقِصًا فَاشْتَدَّ قَدْ عَدِمَ وَ الْجَوْهَرُ لَمْ يَعْدِمَ فَيَكُونُ هَذَا اسْتِحَالَهُ...» (طبیعیات شفا، چاپ سنگی، طهران ص ۴۳) یعنی صورت جوهریه قبول اشتداد نمی نماید برای آن که اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقی است، که در صورت بقاء صورت، تغییر نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقی نیست، جوهر دیگری جای آن را گرفته است. «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۴۳.

ملاصدرا در جواب شبهه مذکور که اساسی ترین اشکال به مبحث حرکت جوهری است می گوید:

۱- آنچه در حرکت جوهری عامل اتصال گذشته موجود متحرک به آینده آن است، خود «حرکت» است. زیرا شخصیت حرکت یعنی وجودی اتصالی که خودش موجب اتصال گذشته به آینده است (۱)،

حال چه در حرکت اعراض و چه در حرکت جوهر، و چون در حرکت جوهری عین حرکت در صحنه است، پس عین اتصال مرحله قبل خودش به مرحله بعدش در صحنه است. یعنی همچنان که «نور» خود را می نمایاند، حرکت هم به جهت اتصالی بودن شخصیتش، عین اتصال گذشته است به آینده؛ پس موضوع حرکت گم نشده، بلکه موضوع حرکت در حرکت جوهری، خود جوهری است که عین حرکت است. یعنی وجودی که عین حرکت و اتصال است، موضوع حرکت جوهری ماده است.

۲- جواب دیگری که به شبهه مذکور داده اند عبارت است از این که اساساً در حرکت جوهری حقیقت و جوهر شیء، کامل می شود، نه این که با حرکت جوهری به حقیقت دیگری تبدیل شود تا بحث گم شدن متحرک پیش آید، چون در حرکت جوهری، ذات شیء همواره در حال تبدیل قوه

ص: ۸۵

---

۱- در بحث شخصیت حرکت روشن شد که نمی توان گفت: حرکت، مجموعه سکون های متوالی است، زیرا از مجموعه سکون ها، حرکت حاصل نمی شود و لذا سیلان و اتصال در خود حرکت است.

و نقص های خود به فعلیت است و در این راستا، درجه وجودی جوهر شدت می یابد، پس موضوع گم نمی شود، بلکه شدید می شود.

۳- و در یک جواب نقضی نیز می توان گفت: اگر بخواهیم در حرکت جوهری آن طور که اشکال کننده می گوید، موضوعی داشته باشیم که در طول حرکت ثابت باشد، باید حرکت اعراض را هم منکر باشیم، چرا که در حرکت اعراض مگر نمی گوئیم این قرمزی امروزی سبب، همان سبزی دیروز است؟ مگر تماماً همان سبزی دیروز به قرمزی امروز تبدیل نشده است؟ حال عامل اتصال قبل به بعد را چه چیز بدانیم جز خود حرکت؟ یعنی چون در تمام این مراحل، حرکت در صحنه است - چه در حرکت عرضی و چه در حرکت جوهری- پس عامل اتصال که همان حرکت باشد در صحنه است و گرنه همان اشکالی که به حرکت جوهری گرفتند، به حرکت عرضی نیز وارد خواهد بود. (۱)

ص: ۸۶

---

۱- ملاصدرا «رحمه الله علیه» می فرماید: «والبرهان علی بقاء الشخص ها هنا (در جوهر) كالبرهان علی بقاء الشخص هناك (در عرض) فانّ كلاً منهما متصل واحد زمانی، و المتصل الواحد له وجود واحد، الوجود عین الهویه الشخصیه عندنا و عند غیرنا مما له قدم راسخ فی الحکمه...» «اسفار»، ج ۳، ص ۹۶ و ۹۷.

نتایج برهان

حرکت جوهری

۱- اثبات ذات قیوم خداوند

-۲

اثبات معاد به معنی عام

-۳

روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بُعد چهارم ماده

-۴

حل مشکل حدوث و قدم

-۵

حل مشکل ربط متغیر به ثابت

ص: ۸۷

طبق بحث حرکت جوهری، جهان ماده عین حرکت است و عین حرکت بودن جوهر، یعنی عین نیاز بودن آن، - چراکه هر جا پای حرکت هست، یعنی شیء در حال به دست آوردن چیزی است که ندارد، حال اگر موجود در صحنه، عین حرکت باشد، یعنی سراسر وجودش عین نیاز به غیر است - از طرفی کل جهان ماده دارای ذاتی است با جوهر متحول؛ پس کل جهان ماده عین نیاز به فیاضی است غیر مادی، زیرا بقاء عالم ماده که عین حرکت و عین نیاز است، به افاضه فیضی است که از نظامی فوق نظام مادی به آن افاضه شود - چون سراسر نظام ماده با داشتن حرکت ذاتی خود، عین نیاز است - و چون جهان ماده موجود است و بقاء دارد، پس باید آن حقیقت غیبی فوق عالم ماده همواره در حال فیض بخشی باشد. زیرا اگر فیض قطع شود - چون بود ماده عین نیازمندی به غیر است - دیگر جهان ماده نابود می شود. مثل آتش؛ که تا هیزم به آن برسد موجود است ولی همین که هیزم از آن قطع شد، نابود می شود؛ نه این که اگر هیزم به آتش نرسد، شعله متوقف شود، بلکه دیگر نیست و نابود می شود. و چون جهان، در عین نیاز مطلق به غیر خود، در حال حاضر نابود نشده است، پس آن فیض مافوق کل عالم ماده موجود بوده و فیض دهی اش جریان دارد و به همین جهت هم طبق بحث حرکت جوهری، جهان ماده دائماً در حال خلق شدن و تحقق است.

به تعبیر قرآن «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛<sup>(۱)</sup> یعنی خداوند همواره در حال ایجاد است، پس جهان مادی همواره در حال پذیرش فیض از عالم مافوق خود است، تا باقی بماند، و عالم ربوبی هم همواره در حال فیض دادن است و بنا به فرمایش قرآن «این کافراند که از خلقت جدید غافلند»؛ «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(۲)</sup> یعنی نمی فهمند که خداوند دائم در حال فیض دهی به عالم است.

پس طبق حرکت جوهری، عالم ماده، دائماً یک عالم جدید است - مثل نور اتاق که دائماً نور جدید است - و به همین جهت هم عالم در قبضه مطلق اراده خداوند است و اگر یک لحظه اراده کند که فیض خود را به عالم نرساند، تمام عالم یک سره نیست و نابود می شود. پس علت موجود بودن و تحقق دائمی این عالم، به جهت فیض دائمی از عالم مافوق است. و لذا از طریق برهان حرکت جوهری می توان یک ذات قیومی را که دائماً به این عالم، فیض می رساند تا آن را باقی و کامل کند، اثبات کرد.

## اثبات معاد به معنای عام

### اشاره

الف- طبق بحث حرکت جوهری، مشخص شد که جهان ماده یکپارچه حرکت است.

ص: ۸۹

---

۱- سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۲- سوره ق، آیه ۱۵.

ب- و نیز روشن شد، حرکت معنی ندارد مگر این که جهت و غایت داشته باشد و در راستای آن حرکت، شیء از قوه خود درآمده و به فعلیت مخصوص خود برسد.

ج- جهان در اثر حرکت جوهری و گرفتن فیض از عالم بالا، از «قوه» یعنی نداشتنی که می توان داشت، به «فعلیت» یعنی یافتن آنچه می توان یافت، می رسد و این به معنی خارج شدن از نقص به کمال است. یعنی جهان ماده از طریق حرکت جوهری در حال خارج شدن از نقص خود است.

د- وقتی نقص یا قوه های جهان ماده به فعلیت تبدیل شد و سراسر در کمال و فعلیت خود قرار گرفت، دیگر حرکت ندارد و جوهر ماده هر چه می توانسته از مبدأ فیض، فیض و کمال قبول کند، قبول کرده. در این حالت دیگر جهان از ماده بودن خارج شده، چون وقتی حرکت در صحنه نیست، ماده بودن در صحنه نیست.

ه- وقتی جهان مادی از ماده بودن خارج شد و به فعلیت رسید و نورانی گشت، دیگر آن جهان از نظر درجه وجودی، وجودی است برتر که نقص های عالم ماده در آن نیست و این همان قیامت عالم ماده است.

طبق بحث حرکت جوهری، هم اکنون جهان دارد قیامت می شود؛ مثل کودکی که در حال جوان شدن است و یا مثل جوانی که در حال پیر شدن است، هر چند در ظاهر حرکت آن، حرکت محسوسی نیست، چراکه ریشه این تغییر در ذات و جوهر عالم ماده است و ذات و جوهر، چیز محسوسی نیست، بلکه به کمک عقل می توان متوجه وجود و حرکت آن



شد. و این است که قرآن می فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»؛ (۱) یعنی این هایی که منکر حقایق اند، چون علمشان فقط در حدّ ظاهر زندگی دنیایی است؛ در نتیجه از آخرت و باطن این دنیا غافلند. پس ای انسان! اگر باطن عالم را بیابی، قیامت را یافته ای و تصدیق خواهی کرد. یعنی:

نیک بنگر ما نشسته می رویم

یعنی؛ جهان چون کودکی است که جوان می شود، بدون آن که مکانی را طی نماید، بلکه از خودِ اوّلیه به خودِ برتر دست می یابد و در خود حرکت می کند و به همین شکل در حال تحوّل است.

تو

سفر کردی ز نطفه تا به عقل

نی

به گامی بود و منزل، نی به نقل

قرآن می فرماید: روزی در پیش است که زمین غیر این زمین است «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (۲) یعنی؛ روزی که زمین و آسمان، غیر این زمین و آسمان می شود. از یک جهت همین زمین است و از جهتی این زمین نیست؛ چراکه کامل شده و از نقص های خود درآمده است. مثل این که می توان گفت: این جوان همان کودک ۱۰ سال پیش است، درحالی که نقص های کودکی خود را پشت سر گذارده است. پس زمین قیامت، زمین دنیا است، منتها از نقص های خود بیرون آمده. لذا قرآن می فرماید: «أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (۳) یعنی؛ زمین در قیامت به نور

ص: ۹۱

---

۱- سوره روم، آیه ۷.

۲- سوره ابراهیم، آیه ۴۸.

۳- سوره زمر، آیه ۶۹.

پروردگارش نورانی می شود به طوری که توان سخن گفتن می یابد: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (۱). یعنی؛ روزی که اخبار خود را بازگو می کند. یا می فرماید: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (۲). یعنی؛ هرآینه، دار و نظام آخرت سراسر حیات است، ای کاش مردم این را می دانستند که نظام آخرت سراسر حیات است و از آن حالت مادی خارج شده است.

به طوری که ملاحظه می کنید؛ نظام آخرت، صورت کامل شده همین نظام دنیایی است، متتها دیگر حالت نقص عالم ماده را ندارد، بلکه سراسر حیات است و در و دیوار آن از جنس حیات اند.

سؤال: اگر طبق نظریه حرکت جوهری، این جهان در اثر حرکت ذاتی اش از قوه به فعلیت می رسد و نقص هایش برطرف می شود، پس این جهان، جهانی دیگر می گردد، در این صورت معاد جسمانی چه می شود؟

جواب:

اولاً؛ طبق حرکت جوهری، جهان، جهان دیگر نمی شود، بلکه همین جهان است که شدید می شود. مثل کودکی که جوان شود و نقص های کودکی اش را پشت سر بگذارد. (۳)

ص: ۹۲

---

۱- سوره زلزال، آیه ۴.

۲- سوره عنکبوت، آیه ۶۴.

۳- شاید بتوان سخن مولوی را در همین رابطه دانست، آن جا که می گوید: از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم بار دیگر من بمیرم از بشر تا برآرم در ملائک بال و پر بار دیگر از ملک پَران شوم آن چه اندر وَهم ناید آن شوم پس عدم گردم، عدم، چون ارغنون گویدم کائالیه راجعون

ثانیاً؛ معاد جسمانی، بدین معنی است که در قیامت هیچ روحی بی بدن نیست. و لذا مسلّم ما در قیامت هم، جسم داریم ولی جسمی همجنس همان دنیای نورانی قیامت؛ مثل جسمانیّت دست و پای ما در خواب، که در عین این که در خواب دست و پا داریم ولی جنس آن همجنس آن جا، یعنی همجنس همان دنیای خواب است. (۱)

ملاصدرا «رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی در جلد نهم اسفار، بحث مبسوطی مطرح می نماید که خلاصه آن را می توان به صورت ذیل از زبان استاد سید جلال الدین آشتیانی چنین نقل نمود.

«مبدأ بهشت جسمانی اعمال صالحه از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد و کسب اخلاق فاضله و ملکات کامله است. نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله در صُقع داخلی خود صُوری را ایجاد نموده و آن صور منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می باشد. نفس بدون شک متصوّر به آن صور می شود. بعد از خروج از این نشأه و زوال شواغل مادیه و جسمانیه، جمیع قوای نفس در قوه واحد محشور می شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده، قدرت بر ایجاد هر شی ای دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی ندارد و هرچه در لوح نفس او خطوط نماید در نزد او در بیرون حاضر است».

ص: ۹۳

---

۱- در مورد معاد جسمانی می توانید به نوشتار «نحوه حیات بدن اُخروی» رجوع فرمایید.

و در مورد جسمانی بودن دوزخ و آتش می فرماید:

«دوزخ و نار بر دو قسم است؛ نار معنوی روحانی عقلی، و نار محسوسِ شبحی جسمانیِ مقدری. مبدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانیه و علوم الهیه و معارف ربّانیه و معاندت با معارف حقه و انکار انبیاء و ائمه علیهم السلام و اعراض از حقایق وارده در کتب آسمانی و شک در مبدأ و معاد و رسوخ عقاید باطله می باشد علت حصول آتش حسی فرورفتن در شهوات و در دنیا و مادیات می باشد. نفس بعد از استمرار در ایجاد اعمال زشت و پلید، متصوّر به صور مناسب با اعمال خود شده و به واسطه کثرت اُنس با اعمال حیوانی و شیطانی، مظهر صور مار و عقرب می شود و چه بسا به صورت انسان محشور نشود».<sup>(۱)</sup>

### نظر امام خمینی «رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی

در این رابطه نظر امام خمینی (رحمه الله علیه) را که دارای معارف عمیق و دقیقی بوده و نقش حرکت جوهری را در تبیین معاد جسمانی به خوبی نشان می دهد، در ذیل به صورت کامل نقل می کنیم. ایشان می فرمایند:

«با توجه به حرکت جوهری، موجود در ذات خود از ضعف، رو به قوت و کمال می رود و هیولا مرتبه به مرتبه، به طرف اخذ صور کمالیه حرکت می کند تا جایی که در صفا و شدت، هم سنخ وجود می شود. یعنی در اثر این حرکت و اخذ افاضات، به مرتبه ای از وجود می رسد که می خواهد به موت طبیعی، از سر شاخه عالم طبیعت بیرون رود و هیولا را رفض نماید و از شجره عالم ماده رهیده، در عالم اکمل و

ص: ۹۴

---

۱- «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۸۶ و ۸۷.

اعلا ثابت و مستقر گردد و طبق اصل «شیئیت شیء به صورتش است، نه به ماده اش» پس اگر صورت اخیر، ماده منضمه را از دست بدهد و جز صورت چیزی باقی نماند، شیئیت شیء محفوظ است، چنانچه تخت بودن تخت به ماده اش که چوب است، نیست؛ بلکه به صورتش است، و لذا اگر ماده آن یعنی چوب بودن نباشد، باز تخت، تخت است.

از طرفی نفس انسان، صورت اخیر اوست و شیئیت انسان به آن است. حال اگر انسان در عالم طبیعت مسیر کمالی خود را طی کرد به جایی می رسد که از ماندن در شجره عالم طبیعت مستغنی است و به قدری خوش طعم و خوش رنگ و بو شده که ملائکه الله، مجذوب نور جمال و عطر وجود او می شوند و آرام آرام، جسم طبیعی را پشت سر می گذارد و در اثر «حرکت جوهری» به جسم مثالی که حاصل حرکت آن جسم طبیعی است نایل می شود و از طبیعت بیرون می رود.

این جسم مادام که در طبیعت است، جسم خالص نیست، بلکه اختلاطی از جسم و لاجسم است ( چون مقرون به هیولا است و هیولا، جسم نیست) و با حرکت ذاتی اش به جایی می رسد که جسم خالص می شود و این یعنی به مرتبه جسم مثالی رسیدن، و وقتی به آن مرتبه رسید، حرکت در حقیقت امتدادیه جوهریه اش، توقف پیدا می کند، چون اگر این حرکت ادامه یابد دیگر معاد جسمانی نخواهد بود، ولی چون عالم مثال حرکت ندارد، جسم مثالی همواره برای همه انسان ها باقی خواهد ماند و محال است نباشد، زیرا نبودش بدین معنا است که انسان مولود طبیعت نباشد.

انسانی که فعلاً در طبیعت است و به تدریج رو به کمال می رود، انسان خالص نیست و تعین ندارد، چون در بین قوه و فعل در حرکت است و از هر درجه ای که می گذرد نقص آن درجه را به جای می گذارد، تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را بر زمین بگذارد و آن آخرین قدم حیات دنیایی و اولین قدم حیات دیگر است. انسان وقتی با حرکت، به عالم برزخ رسید و جسم برزخی شد، شخصیت او باقی است (یعنی همان کودکی است که در اثر حرکت جوهریه و استعداد وجود فعلاً جسم برزخی شده است) و هرچه بالاتر رود، وجودش جامع تر و جنبه کثرتش ضعیف تر و جنبه وحدتش قوی تر می شود و لذا یک شخصیت واحد است که همه شئون مراتب قبل را دارا است، لمس می کند، می بیند، می چشد، و خلاصه همه آنچه در مراتب پایین داشت در مراتب بالاتر همان قدرت و توان را دارا است.

نفس، مادام که در طبیعت است چون هیولا و جنبه بالقوه دارد «قابل» صور جسمیه است، هرچند خودش جسم نیست، ولی بعد از مفارقت از عالم طبیعت و فراغت از تدبیر امور غیر، می تواند اجسام جرمیه را ایجاد نماید و چون قوی الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است، هر چه اراده کند ایجاد می نماید (همچنان که در همین دنیا در ذهن خود صورت اشیاء را اراده و ایجاد می کند) و لذا در نشئه آخرت بدن خود را خودش ایجاد می کند، بلکه آن بدن، بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می باشد. (۱)

ص: ۹۶

---

۱- «معاد از دیدگاه امام خمینی» رحمه الله علیه»، تقریرات اسفار، ص ۲۱۸ تا ۲۲۶.

از دیگر نتایجی که بحث حرکت جوهری در بر دارد روشن شدن ماهیت زمان است. چرا که بعضی تصور می کردند زمان هیچ نحوه واقعیتهی ندارد و صرفاً ساخته ذهن است و بعضی درست برعکس، تصور می کردند که زمان نیز مخلوق مستقلی است که خودش به خودی خود موجود است. ملاصدرا «رحمه الله علیه» آن چنان موضوع را روشن نمود که مشکل هر دو اندیشه فوق روشن گشت. ما نظر وی را به صورت زیر نقل می کنیم.

الف- هم چنان که قبلاً عرض شد؛ زمان عبارت است از: مفهوم تقدّم و تأخّر در ذهن.

ب- آنچه در خارج از ذهن مصداق تقدّم و تأخّر موجود در ذهن است، موجودی است که حرکت دارد. به عبارت دیگر زمان، مفهوم تقدم و تأخر است که مصداق خارجی آن مفهوم، حرکت است. یعنی زمان یک پدیده مستقل خارج از ذهن نیست، هر چند موهوم و ساخته ذهن هم نیست.

ج- ذهن، با توانایی که دارد مفهوم تقدّم و تأخّر را از شیء خارجی جدا می کند و آن را مستقلاً به عنوان مفهوم «زمان» ادراک می نماید و به آن نظر می اندازد. به این عمل ذهن «انتزاع» گفته می شود که یکی از خواص مهمّ ذهن است. همچنان که ذهن از «حسن» و «رضا» و «بتول» و «فاطمه» که در خارج از ذهن هستند، مابه الاشتراکشان یعنی آنچه در همه آن ها مشترک است را جدا می کند و مفهوم انسان را می سازد، مفهومی که بر «حسن» و «رضا» و «بتول» و «فاطمه» صدق می کند، در حالی که آنچه در

خارج هست، یا بتول است و یا رضا که هر کدام مصداق آن مفهوم ذهنی انسان هستند و ذهن آن مفهوم را از بتول و رضا و فاطمه و... انتزاع کرده است. ذهن عین همین عمل را برای انتزاع مفهوم تقدم و تأخر انجام می دهد؛ یعنی از حرکت موجود در خارج، مفهوم تقدم و تأخر را انتزاع می کند و نام آن را «زمان» می نهد.

د- بنابراین چون مفهوم زمان، مفهومی است انتزاع شده از حرکت؛ پس جایی که حرکت نیست، تقدم و تأخر معنی ندارد؛ یعنی در آن جا زمان معنی و وجود ندارد، و با توجه به ذات حرکت مند عالم ماده، زمان در عالم ماده به عنوان مفهومی که ذهن از حرکت انتزاع کرده است، مورد توجه است.

ح- پس زمان، بُعدی است از ابعاد ماده؛ یعنی چون ماده عین حرکت یا عین تقدم و تأخر خارجی است و چون زمان همان مفهوم تقدم و تأخر است که ذهن از حرکت انتزاع کرده، پس زمان از ماده جدا نیست و جایی که ماده نیست، زمان معنی ندارد؛ پس هم چنان که خارج از عالم ماده، مکان و بعد معنا نمی دهد، زمان هم معنا نمی دهد.

با عنایت به نکته دقیق فوق باید متوجه بود که زمان هر موجودی، مقدار حرکت همان موجود است و لذا عمر حقیقی انسان به مقدار حرکت وجودی همان انسان است، نه حرکت زمین؛ و حرکت زمین نباید عمر انسان محسوب شود، زیرا زمان هر موجودی را حرکت ویژه خود آن موجود می سازد.



و- هم چنان که عرض شد مفهوم زمان، مفهوم وهمی و ذهن ساخته نیست، بلکه مفهومی است که ما به ازاء خارجی دارد، هرچند که عین خارج هم نیست و به اصطلاح فلاسفه، از مقولات ثانیه فلسفی است. مثل مفهوم انسان که نه ساخته ذهن است و نه عین آن در خارج هست، چرا که مفهوم انسان، هم شامل زنان می شود و هم شامل مردان، در حالی که انسان در خارج یا زن است و یا مرد.

## حل مشکل حدوث و قدم

### اشاره

وقتی براساس برهان حرکت جوهری مشخص شد که زمان، بُعدی از عالم ماده است و خارج از عالم ماده، زمان معنی ندارد، نتیجه می گیریم که با خلق عالم ماده، زمان به وجود می آید، یعنی همین که جهان ماده هست، زمان هست؛ نه این که اول زمان بوده و بعداً جهان ماده در آن زمان به وجود آمده؛ پس این طور نیست که عالم ماده در یکی از مراحل زمان به وجود آمده باشد و یا عالم ماده از اول، همین که زمان بوده، در کنار آن زمان به وجود آمده و تصور کنیم عالم ماده یا «حادث زمانی» باشد و در زمان حادث شده باشد و یا «قدیم زمانی» باشد، و از ابتدای زمان به وجود آمده باشد. زیرا زمان، موجود مستقلی نیست که جهان، در آن و یا همراه آن به وجود آمده باشد، بلکه طبق حرکت جوهری «جهان ماده» هر لحظه به وجود می آید و «زمان» هم پیرو آن، لحظه به لحظه موجود می شود. پس می توان گفت: جهان ماده هر لحظه حادث است و زمان مخصوص به آن نیز هر لحظه حادث است.

پس کلّ عالم مادّه در بی زمان و بی مکان ایجاد شده است، یعنی همان طوری که عالم مادّه در زمانی ایجاد نشده، بلکه همراه به وجود آمدن خود، زمان خود را هم به وجود آورده است، همان طور که در مکانی ایجاد نشده، بلکه خودش همان مکان است، و همین که به وجود آمد، مکان و زمان معنی پیدا کرد.

### مبنای قوای قلب

طبق بحث هایی که مطرح شد؛ خداوند عین غنی و قرار است، برعکس، عالم مادّه عین فقر و حرکت است؛ پس هر چه روح انسان به خدا توجه داشته باشد و به او نزدیک تر شود، قرار و آرامش در او بیشتر ایجاد می شود، و هر چه به عالم مادّه نزدیک شود و توجهش به آن عالم جلب گردد، حکم عالم مادّه که اضطراب و بی قراری است در جان و روح انسان سرایت می کند؛ و این که قرآن می فرماید: «أَلَا - بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یعنی با یاد خدا قلب ها آرامش می یابد، چون با توجه قلب به سوی خداوند یک نحوه ارتباط و سنجیت با عالم قرار و غنی در قلب ایجاد می شود. جایگاه تزکیه های دینی را می توان در این مبحث روشن نمود که چگونه نفس انسان با تزکیه و با فاصله گرفتن شرعی از بدن مادّی، به عالم معنا و عالم قرار نزدیک می شود.

ص: ۱۰۰

ابتدا موضوع را با طرح سؤال و جواب طرح می‌کنیم و سپس با وسعت بیشتر به جوانب موضوع می‌پردازیم.

سؤال: با توجه به این که می‌گویند علت متغیر، باید متغیر باشد؛ حال که می‌گویید: «جوهر عالم ماده عین حرکت است»، پس خدا هم که علت جوهر عالم ماده است باید دارای حرکت باشد، در حالی که گفتیم هر جا پای حرکت هست، پای نقص هست و حرکت یعنی گرفتن چیزی که شیء ندارد و چنین صفتی را نمی‌تواند برای خدا فرض کرد.

جواب: با دقت در مبحث حرکت جوهری باید متوجه شده باشید که جوهر عالم ماده، «وجودی» است که آن وجود «عین حرکت» است؛ مثل نمک که وجودی است که آن وجود عین شوری است؛ پس نمک را شوری نداده‌اند، بلکه وجودی به آن داده‌اند که آن وجود در آن مرتبه، عین شوری است. لذا جوهر عالم ماده را خالق آن حرکت نداده است تا خالق آن خودش هم حرکت داشته باشد، بلکه وجودی به آن داده که آن وجود عین حرکت است و به همین جهت حرکت داشتن برای خداوند لازم نمی‌آید، بلکه عین وجود بودن برای خالق لازم می‌آید که آن مطلوب ماست. لازم است دقت کنید که ریشه این سؤال در عدم تصور صحیح از حرکت جوهری است، چرا که سؤال کننده هنوز تصورش این است که جوهر عالم ماده «چیزی» است که دارای حرکت است، و حال آن که ذات عالم ماده «فقط حرکت» است و این ذات عین حرکت، مرتبه‌ای است از مراتب وجود، که البته پایین‌ترین مرتبه وجود هم می‌باشد.

پس چنانچه ملاحظه کردید؛ سؤالی که همواره در طول تاریخ تفکر مطرح بوده، چگونگی ارتباط موجود متغیر است با خداوند که ذاتی است ثابت. فیلسوفان گذشته از طریق گردش افلاک سعی می کردند جواب این سؤال را بدهند که می توان گفت توفیق لازم نصیب آن ها نشد ولی ملاصدرا «رحمه الله علیه» با طرح بحث حرکت جوهری به زیباترین شکل، این سؤال را جواب داد. و همچنان که قبلاً عرض شد، روشن نمود خداوند ذات عالم ماده را خلق می کند و آن ذات در خودش عین حرکت است، نه این که خداوند آن ذات را تغییر دهد، تا لازم آید خود خداوند نیز تغییر کند. به اعتبار دیگر ذات عالم ماده از علت خود فقط هستی دریافت می کند. (۱)

جناب ملاهادی سبزواری «رحمه الله علیه» شارح بزرگ نظرات ملاصدرا «رحمه الله علیه» در عین روشن کردن موضوع ربط متغیر به ثابت نکته دقیقی را مطرح می کند و می گوید:

وَالطَّبْعُ إِنْ يُثَبَّتْ فَيَنْسُدُّ الْعَطَا

بِالثَّابِتِ السَّيَالِ كَيْفَ ارْتَبَطَا (۲)

یعنی اگر جوهر در خودش متحوّل نبود، عطای الهی متوقف می شد و اگر حرکت عالم ماده جوهری نبود و جوهر آن عین حرکت نبود، ربط بین «حرکت» و بین «خالق ثابت» چگونه حل می شد، در حالی که در حرکت جوهری روشن می شود که وجود جوهر مادی، عین حرکت

ص: ۱۰۲

- 
- ۱- می فرماید: إِنْ تَجَدَّدَ شَيْءٌ إِنْ لَمْ يَكُنْ صِفَةً ذَاتِيَةً لَهُ فَفِي تَجَدُّدِهِ يَحْتَاجُ إِلَى مُجِدِّدٍ وَ إِنْ كَانَ صِفَةً ذَاتِيَةً لَهُ فَفِي تَجَدُّدِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى جَاعِلٍ يَجْعَلُهُ مُتَجَدِّدًا بَلْ إِلَى جَاعِلٍ يَجْعَلُ نَفْسَهُ جَعْلًا بَسِيطًا. «اسفار»، ج ۳، فصل ۲۱، ص ۶۸.
- ۲- «شرح منظومه سبزواری»، انتشارات مصطفوی، ص ۲۴۹.

است و خداوند آن وجود را به جوهر افاضه می کند و خود آن وجود عین حرکت است، نه این که خداوند حرکت را به جوهر بدهد که لازم آید خودش هم حرکت مند باشد و مشکل عدم سنخیت خالق ثابت و مخلوق متحرک پیش آید.

موجود مجرد، طوری است که به جهت امکان ذاتی اش که عین فقر است، از وجود فیاض، قبول فیض می کند و برای قبول فیض احتیاج به جهات اعدادی از قبیل زمان و مکان و ماده و استعداد ندارد. برعکس موجود مادی که باید شرایط قبول فیض از فاعل مُفیض را داشته باشد، قابل آن فیض را هیولای اولی گویند که صرف قبول است و آن را هیچ صورتی نیست مگر قوه قبول هر صورتی. پس اگر جوهر یا هیولای اولای عالم ماده، عین حرکت نبود، شرایط قبول فیض از عالم ماوراء فراهم نمی شد و زمینه ای برای قبول فیض الهی نبود.

پس نباید گفته شود جوهر عالم ماده را خداوند چگونه به حرکت درمی آورد؟! چرا که عرض شد؛ جوهر مادی وجودی است عین حرکت که خداوند آن «وجود» را در آن مرتبه افاضه فرمود و آن وجود، خودش عین حرکت است، نه این که به حرکتش در آورده باشد، یعنی از وجود مطلق، فقط وجود صادر شده، و این است معنی «ربط متغیر به ثابت». به اصطلاح، «جعل وجود جوهر، همان جعل حرکت است»؛ یعنی حرکت در جوهر، احتیاج به جعل مستقلی جدای از وجود جوهر ندارد، برعکس حرکات غیر جوهری که «موضوع» یک چیز است و «حرکت آن» چیز دیگر؛ و نیز روشن شد که فیض حق دائم و ثابت است و عالم ماده دائم

التغییر و عین الحركه است. پس از یک طرف عالم ماده هر لحظه حادث است و از طرف دیگر این پدیده هر لحظه حادث و هر لحظه در حرکت، با خدای قدیم ثابت غیر قابل حرکت، ارتباط دارد؛ چراکه وجود حادث یعنی عالم ماده، وجود خود را که عین حرکت است از خالق خود اخذ می کند، نه حرکت خود را.

این نکته را نباید فراموش کرد که حرکت طبیعی، مثل حرکت مکانی یا کیفی و امثال آن، حرکتی است که عارض شیء می شود - بر عکس حرکت ذاتی - لذا چون حرکات طبیعی، ذاتی شیء نیستند، بالأخره از موضوع خود زائل می شوند. امادر حرکت جوهری خود ذات، همان حرکت است؛ یعنی وجودی است که آن وجود در آن مرتبه، چیزی جز حرکت نیست، پس مثل حرکات عَرَضی زایل شدنی نیست.

### **حرکت جوهری عامل تکامل عالم ماده**

در حرکات عَرَضی، خَلْع و لُبْس هست؛ یعنی شیء از حالت قبلی خارج شده و لباس حالت بعدی را به تن می کند، مثل حرکت مکانی که شما در حرکت مکانی خود، باید از مکان اولی خارج شوید تا وارد مکان بعدی گردید. ولی در حرکات جوهری، لُبْس بعد از لُبْس است و صورت ماقبل، قوه و زمینه ای برای صورت بعدی می شود و به همین جهت هم، جوهر عالم مادی با قبول فیض از عالم بالا، به صورت مستمر شدت می یابد و به عبارت دیگر عالم ماده در حال تکامل است تا از جنبه های نقص مادی خود خارج شود.

سؤال: اگر عالم ماده در حال تکامل است، پس چرا سیر کمال آن از ماده به سوی مجرد قابل احساس نیست و همواره در ماده بودن خود ثابت است؟

جواب: همچنان که عرض شد؛ ذات و جوهر جهان ماده عین حرکت است. یعنی عین تبدیل قوه به فعل است، و تا تمام قوه هایش به فعل تبدیل نشود در حالت ماده بودن قرار دارد، ولی همین که دیگر قوه ای برای آن نماند ناگهان از ماده بودن خارج می شود. پس این طور نیست که عالم ماده آرام آرام مجرد شود، بلکه تا قوه دارد ذاتی است عین حرکت، و همین که قوه هایش تماماً تبدیل به فعل است، دیگر یک ذات و جوهر جدیدی است.

سؤال: اگر موجود مادی، تا زمانی که ذاتش متحول است، از عالم الهی فیض می گیرد و بقایش هم نشانه ادامه فیض الهی است. پس وقتی به فعلیت رسید، دیگر فیضی دریافت نمی کند؟

جواب: فیض الهی، در یک مرتبه «فیض کمال» است و در یک مرتبه «فیض بقاء»؛ فیضی که به عالم ماده می رسد، فیضی است که ماده را از نقص قوه خارج می کند و به تجرد می رساند؛ در نتیجه عالم ماده از طریق این فیض، هم به بقای خود ادامه می دهد و هم کمال می یابد. ولی فیضی که به عالم مجردات می رسد (مثل عالم ملائکه)، فیض بقاء است و وجود دم به دم عالم مجردات، از فیض الهی است، منتها در این شرایط «وجود» مخلوق به او افزوده می شود؛ پس فیض حق دائمی است، منتها بنا به شرایط قابل، ظهور آن فیض متفاوت است.

ص: ۱۰۵

اشکال: وقتی دست من حرکت می کند، چیزی به آن اضافه نمی شود تا نتیجه بگیریم حرکت هست و بعد بخواهیم بحث کنیم این حرکت ریشه در جوهر شیء دارد یا ریشه در عَرَض آن؛ یعنی اصلاً حرکت واقعیت ندارد تا مورد بحث قرار گیرد!

جواب: ما با فرض این که شما سوفسطایی نیستید و وقتی دست شما ساکن است را با وقتی دست شما در حرکت است، یک واقعیت نمی دانید، بحث خود را شروع می کنیم: اگر پرسید: «آیا وقتی دست من حرکت می کند نسبت به وقتی که دست من ساکن است، دو واقعیت در صحنه است: یکی حرکت و یکی دست»؛ در جواب می گوئیم: خیر؛ در حالت دوّم، دو واقعیت در صحنه نیست، بلکه همان پدیده مادّی، مثل دست، چه در حرکت باشد و چه ساکن باشد، در ذات خود در حرکت است، منتها چون ذاتش عین حرکت است هرگونه حرکت عَرَضی - اعم از کیفی و یا کَمّی و یا اینی - را می پذیرد و شما در واقع در حرکت دادن دست خود چهره ای از ذات متحرک آن پدیده مادّی را ظاهر می کنید و چنانچه ذاتش در ثبات بود، امکان نداشت حرکات عَرَضی را پذیرا شود، همچنان که شما نمی توانید هیچ گونه حرکتی را بر مجرّادات تحمیل کنید، اعم از حرکت مکانی یا کیفی و غیره، یعنی نمی شود عقل را جابه جا کرد، چون ذاتش پذیرای حرکت نیست. پس این که می گوئید با حرکت دادن دست، چیزی به دست اضافه نشد، درست است؛ ولی این که می گوئید: پس حرکت واقعیت ندارد، حرف درستی نیست؛ بلکه متوجّه باشید با حرکت دادن



دست، در واقع آن حرکتِ ذاتیِ شیء، توانست به صورت حرکت مکانی، خود را ظاهر کند؛ یعنی چیزی به آن اضافه نشد، بلکه ذات متحوّل آن پدیده مادی از جهتی زمینه ظهور یافت.

سؤال: در فیزیک روشن می شود رنگ هایی که ما در اشیاء ملاحظه می کنیم، واقعیت مستقلی، جز طریق قرار گرفتن ملکول های سطح شیء نیستند، که وقتی نور بی رنگ به سطح شیء برخورد می کند، ما آن سطح را مثلاً سبز می بینیم. پس اصلاً رنگ اشیاء چیزی نیست، جز نوع خاص آرایش ملکول های سطح اشیاء؛ و سایر اعراض هم به همین نحوه هستند، بنابراین عرضی نمی ماند که بخواهیم حرکت آن را به جوهر نسبت دهیم!

جواب: اگر ملاحظه کنید می بینید در واقع شما می فرمایید: عرض یک واقعیت مستقل نیست، بلکه ظهور خصوصیات خود شیء است، که البته این نکته را حرکت جوهری تأیید می کند؛ بعد می گوئید: وقتی نور بی رنگ به شیء برخورد کرد، شیء به جهت آرایش خاص ملکولی اش شش رنگ از نور بی رنگ را جذب و یک نور، مثلاً نور سبز را منعکس می کند و در نتیجه ما آن شیء را سبز رنگ می بینیم. این موضوع دقیقاً با حرکت جوهری جواب داده می شود، چرا که باید ذات و جوهر شیء، قدرت و استعداد قبول ذرات فوتون را که نور بی رنگ متصاعد می کند، داشته باشد و فقط یک نور را منعکس کند و برای این کار لازم می آید تا شیء عین حرکت و قبول باشد تا ذاتش استعداد قبول آن شش رنگ را داشته باشد و اگر ذات شیء استعداد چنین قبولی را نداشت، نمی توانست آن نورها را جذب کند و یکی را منعکس نماید.

سؤال: آیا مسئله بو و طعم اشیاء هم همین طور است؟

جواب: بلی؛ ولی فراموش نکنید که شما در مسئله بو و طعم، ذرات را که خودشان جوهر خاصی دارند، در صحنه دارید که آن ذرات عَرَضشان بو و طعم است؛ یعنی شما در مورد بوی اُدْکُلُن، ذرات الکل را در فضا دارید که آن ذرات حامل بو هستند و این طور نیست که خود «بو» واقعیت مستقل داشته باشد، بلکه جوهر این شیء بر اثر حرکت ذاتی خود در شرایطی است که این عَرَض را از خود نشان می دهد، در مورد طعم هم همین طور است که ذرات دارای طعم دارید، نه این که خود طعم یک پدیده مستقل باشد، مثل رنگ هایی است که از مغازه رنگ فروشی می خرید که حکم آن قبلاً عرض شد.

### عَلت تنوع پدیده ها در عالم ماده

سؤال: اگر همه موجودات مادی یک جوهر دارند که آن جوهر، عین حرکت است؛ پس چرا در ظاهر، یکی سنگ است و یکی چوب، و همه یک چیز نیستند؟

جواب: آری جوهر عالم ماده یک چیز است و آن مرتبه ای است از عالم وجود، که وجود در آن مرتبه عین حرکت است، منتها در هر مرحله از حرکت خود، به جهت شرایط آن مرحله، چهره ای از خود را ظاهر می کند؛ مثل این که حرکت بدن ما در یک مرحله کودک است و در یک مرحله بر اثر همان حرکت، جوانی آن ظاهر می شود، و لذا در اثر مراحل مختلف حرکت و شرایط ظهور آن حرکت، ما با پدیده های مختلفی

ص: ۱۰۸

روبه رو هستیم. پس در یک کلمه می توان گفت: «پدیده های مختلف در عالم ماده، چهره های مختلف حرکت ذاتی عالم ماده اند» و به همین جهت تمام پدیده های عالم ماده، با همه تنوعشان در یک مرتبه از وجود قرار دارند، آن هم در پایین ترین مرتبه که مرتبه قبول فیض است و دیگر آن مرتبه، خودش منشأ افاضه فیض به مرتبه پایین تر خود نیست.

### عالم ماده، بستر ایجاد نفس

سؤال: ملاصدرا می گوید: «الْأَنْفُسُ جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبُقَاءِ»<sup>(۱)</sup> یعنی نفس انسان در بستر جسم حادث می شود ولی بقایش روحانی است و لذا پس از جدایی از بدن، می تواند بدون جسم باقی بماند.<sup>(۲)</sup>

حال این سؤال پیش می آید که آیا این جمله ملاصدرا به این معنی نیست که علت نفس انسان جسم و عالم ماده است؟ و اگر این طور باشد، آیا می توان پذیرفت که علت پدیده مجردی مثل نفس، عالم ماده باشد، یعنی آیا می شود معلول درجه وجود بالاتری نسبت به علت خود داشته باشد؟

ص: ۱۰۹

---

۱- ملاصدرا «رحمه الله علیه» می گوید: اگر نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا ندانیم، لازم می آید نفس انسانی را از ابتدا تا انتها ثابت بشماریم و توجیهی بر تحولات نفس انسانی از نظر علمی نداشته باشیم و در آن صورت باید بپذیریم نفس یک کودک با نفس یک انسان متعالی در ذات خود ثابت اند و فقط در اعراض متفاوت اند، در این صورت نفس نبی اکرم (ص) با یک آدم عادی در ذات خود مساوی است. «اسفار»، رحلی، ط ۱، ج ۴، ص ۸۳.

۲- برای اطلاع کامل از نظر ملاصدرا «رحمه الله علیه» در این مورد به کتاب «معرفت النفس والحشر» ج ۱، ص ۵۴ رجوع فرمایید.

جواب: این اشکال از آن جا به وجود آمده است که سؤال کننده بدون توجه به مبانی ملاصدرا، خواسته است جمله ایشان را معنا کند. آری ملاصدرا می گوید: نفس «جِسْمَانِيَّةُ الْهَدُوثِ» است و از طریق جسم حادث شده است. ولی نه به معنی این که عِلَّتْ نفس، جسم و ماده است، بلکه همان طور که مبحث حرکت جوهری روشن می کند، ذات عالم ماده همواره از عالم ماوراء خود فیض دریافت می کند و از نقص های مادی تدریجاً رها می شود، ملاصدرا «رحمه الله علیه» براساس همین مبنا می گوید: نفس انسان در بستر عالم ماده و در بستر ذات متحوّل آن، در شرایط جنینی و براساس فیضی که از عالم ماوراء، فیضان می شود، به وجود می آید. لذا از نظر ملاصدرا، عالم جسم، عِلَّتْ معدّه و بستر ایجاد نفس است و نه عِلَّتْ حقیقی آن.

در همین راستاست که اگر نباتی در مسیر حرکت جوهری در بستر انسان شدن قرار گرفت، و به جهت آن شرایط خاصّش، فیض انسان شدن را از عالم ماوراء دریافت کرد، به حیوانی تبدیل می شود که بالفعل حیوان است ولی بالقوه انسان است و لذا این نبات و این حیوان، در زمره سایر حیوانات و نباتات محسوب نمی شود، بلکه حیوانی است که به واسطه استکمال تدریجی، انسان می شود؛ انسان در دوره جنینی، و در شرایط جنینی، نبات بالفعل و انسان بالقوه است و به همین جهت هم جنین انسان که بالفعل نبات است، شبیه بقیه گیاهان نیست، هرچند قوای نباتی او فعال هستند، ولی حسّ و حرکت را که مخصوص حیوان است، بالفعل ندارد، و چون متولد شد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ یعنی قوای حیوانی اش

بالفعل موجود و فَعَّال است، ولی کمالات انسانی در او به صورت بالقوه هست، حال اگر با اراده و اختیار، خود را در صراط انسائیت قرار داد، به کمک حرکت جوهری که به جهت اتصال نفس به بدن، در نفس او جریان دارد، می تواند مراتب انسانی را به دست آورد.

### ریشه حرکت در نفس

سؤال: مگر روح یا نفس انسان مجرد نیست؛ و مگر گفته نشده که حرکت جوهری فقط مربوط به عالم ماده است؛ پس چرا گفته می شود که نفس انسان نیز در اثر حرکت جوهری استکمال می یابد؟!

جواب: آری؛ حرکت جوهری مربوط به ماده است، منتها فرق نفس با عقل این است که نفس برعکس عقل، دارای تجرد نسبی است و لذا یک نحوه تعلق به بدن در آن موجود است و در نتیجه حکم بدن به عنوان یک موجود مادی، در نفس سرایت می کند. و این حالت حرکت جوهری ماده تا وقتی نفس هنوز به بدن تعلق دارد، در نفس جریان دارد و موجب استکمال جوهری نفس می شود و نفس در اثر این حرکت جوهری شدت می یابد.

حال اگر نفس در صراط عبودیت قرار گرفت، در اثر شدت وجودی که پیدا می کند، آرام آرام جنبه تعلقش به بدن کم می شود و توجهش به عالم بالا- بیشتر می گردد و در این حالت یک نحوه موت اختیاری نصیب خود می کند و اختیاراً از عالم حرکت به عالم قرار سیر می کند، ولی اگر خود را در صراط عبودیت قرار نداد و از حرکت جوهری ذاتی خود در

مسیر توجّه به عالم ماوراء استفاده نکرد، باز حرکت جوهری ذاتی او بدون آن که او بخواهد، سیر به سوی عالم ماوراء دارد؛ منتها تضادی بین جهت تکوینی انسان با جهت اختیاری یا تشریحی او به وجود می آید و در چنین شرایطی وقتی وارد عالم قیامت شد، روحش آمادگی لازم را جهت ارتباط با آن عالم ندارد و خود را برای چنین عالمی آماده نکرده است و لذا عذاب های قیامتی نصیب او می شود.

### مبنای اخلاق در منظر حرکت جوهری

همچنان که ملاحظه فرمودید؛ حرکت جوهری عالم ماده به ما گفت: هرچه به عالم ماده نزدیک شویم، به زمان، یعنی به گذشته و آینده نزدیک شده ایم و هرچه از عالم ماده فاصله بگیریم، به عالمی فوق زمان و مکان نزدیک می شویم؛ عالمی که در آن، گذشته و آینده از همدیگر فاصله ندارند، در واقع به مقام بی زمان نزدیک می شویم و به تعبیری دیگر گذشته و آینده که در عالم ماده قابل جمع نیست، در آن حالت در پیش ما جمع می شود و گذشته و آینده در یک لحظه در نزد انسان حاضر می باشد و شرط چنین حضوری، فاصله گرفتن از عالم ماده و حکم آن است و این که حکم حضرت احد را بر جان و رفتار خود حاکم نماییم؛ یعنی هرچه قلب، توحیدی تر شود و در توحید خود استمرار ورزد، همه هستی در پیش او جمع خواهد شد و احاطه بر عالم کثرت پیدا می کند و آنچه را که در دورترین نقاط و یا دورترین زمان ها است در پیش خود حاضر می نماید و دستورات دین در عقاید و اخلاق برای حاکمیت حکم احدی

است تا جنبه های مادی انسان تحت حاکمیت جنبه های وحدانی خود قرار گیرد و شایسته قرب الهی گردد. و از این طریق است که برهان حرکت جوهری می تواند پلی به سوی عرفان باشد.

### موضوع انتقال تخت ملکه سبأ و حرکت جوهری

وقتی متوجه شدیم که عالم ماده، عین حرکت است و روشن شد که عالم ماده هر لحظه عالم جدیدی است و روشن شد که خداوند هر لحظه عالم ماده را ایجاد می کند، حال اگر انسانی تزکیه کرد و به وحدت رسید، می تواند به مبادی عالم کثرت نزدیک شود و در آن تصرف کند. حال اگر چنین انسانی اراده کند قسمتی از عالم ماده که در فلان قسمت - مثلاً در منطقه یمن - ریزش می کند در فلان قسمت دیگر - مثلاً در اورشلیم - ریزش کند چنین می شود که او اراده کرده است؛ مثل نور چراغ قوه ای که در دست ما است و به جای این که در این مکان بیندازیم، در مکان دیگری بیندازیم. پس این طور نبود که وقتی حضرت «عاصف بن برخیا» تخت ملکه سبأ را به اورشلیم آورد، آن تخت را با سرعت زیاد حرکت داد، چرا که می فرماید: «أَنَا آتِيكَ بِه قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (۱). یعنی؛ من آن تخت را برای شما ای سلیمان! قبل از آن که چشم برهم زنی، می آورم؛ یعنی قبل از گذشت هر لحظه از زمان. پس حضرت «عاصف بن برخیا» طبق بحث حرکت جوهری، وجود آن تخت را به جای آن که در یمن ریزش کند، در اورشلیم ریزش دارد.

ص: ۱۱۳

در مورد طّی الارض نیز باید متوجّه بود؛ وقتی خداوند به کسی چنین توانایی می دهد، او می تواند در مبادی ریزش بدنش تصرف کند و بدنش را هر جا خواست، ریزش دهد.

منظور از طرح نکات اخیر این است که بدانیم مبحث حرکت جوهری علاوه بر این که بسیاری از مسائل مهم و سلوکی و معرفتی را تبیین می نماید، جهت اصلاح انسان، راه نشان می دهد، به امید آن که با تعمق هرچه بیشتر به آن پرداخته شود.

### جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان

عرفا جهان را در منظر خود چنین توصیف می کنند که:

اگر

یک ذره را برگیری از جای

خلل

یابد همه عالم سراپای

چرا که همه عالم ظهور حکمت خدای حکیم است و لذا حقیقت یک ذره و مجموعه عالم، یک شیئی واحد است و اگر حقیقت ذره معدوم شود همه عالم معدوم می گردد.

همه

سرگشته و یک جزو از ایشان

برون

ننهاده پا از حدّ امکان

همه عالم سیر به سوی رب العالمین دارند و دهان باز کرده اند تا از فیض حق بهره گیرند و خود را به آن بارگاه نزدیک کنند، چون سبب ایجاد عالم به موجب «فَمَا حَبِيبٌ أَنْ أُعْرِفَ» محبتِ ظهور و اظهار بوده است و در هر ذره عالم، این محبت ساری است. پس همه عالم سرگشته محبت و عشق اند و طالب مبدء حقیقی. به طوری که:

تو

گویی دائماً در سیر و حبس اند

که



پیوسته میان خلع و لبس اند

ص: ۱۱۴

و با این که در ذات خود عدم اند، با فیض دائمی از طرف نَفْسِ رحمانی، در وجودِ مستقر شده اند و آن ها را از افول در عدمیت خود نگه می دارد.

همه

در جنبش و دائم در آرام

نه

آغازِ یکی پیدا، نه انجام

و لذا در ذات خود متحول اند و نه در مکانی یا حالتی خاص متوقف اند و نه حرکت آن ها ابتدایی دارد و نه انتهایی.

همه

از ذات خود پیوسته آگاه

وز

آن جا راه برده تا به درگاه

به حکم این که هر جا وجود باشد علم و حیات هست، همه ذرات عالم هم آگاه به نقص خود و هم متوجه کمال خالق خودند و لذا سیر به سوی کمال خود را با سیر به سوی خالق خود پیشه کرده اند.

به

زیر پرده ای هر ذره پنهان

جمال

جان فزای رویِ جانان

در زیر هر ذره ای جمال جان فزای حضرت دوست پنهان است و هر ذره در حال تماشای جمال اوست و با تمام وجود دهان به سوی او باز کرده و از او می نوشد و عاشقانه به سوی او پای کوبی می کند.

تو

از عالمِ همی لفظی شنیدی

برگو که از عالم چه دیدی؟

چرا که عالم سراسر شور و حرکت است به سوی حضرت جانان، از او می گیرد و به سوی او می شود.

چه

دانستی ز صورت یا ز معنی

چه

باشد آخرت، چون است دنیا؟

آیا جز این است که ظاهر عالم جمال باطن آن است؟ آیا آن باطن که همان آخرت است هم اکنون موجود نیست که می فرماید: «يَعْلَمُونَ»

ظَاهِرًا

ص: ۱۱۵

مَنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (۱) یعنی این ها ظاهر حیات دنیایی را متوجه اند و از باطن آن در غفلت اند. در حالی که واژه «غفلت» به معنای آن است که چیزی هم اکنون موجود است ولی آن ها به آن توجه ندارند.

در ادامه می فرماید:

همین

نَبُودَ جِهَانَ آخِرَ كِه دِيدِي

نه

مَالَا تُبْصِرُونَ آخِرَ شَنِيدِي؟

پس بدان که جهان همین ظاهری نیست که در ابتدا در معرض چشم و حس قرار می گیرد. مگر نه این که خداوند فرمود: «فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ» (۲) یعنی سوگند به آنچه شما می بینید و آنچه نمی بینید.

تو

در خوابی و این دیدن خیال است

هر

آنچه دیده ای از وی مثال است

تا انسان سیر به باطن این عالم نداشته باشد در خواب است و متوجه نیست که این ظاهری که با آن روبه روست، ظهور و جلوه باطنی است که آن اصل و پایدار است.

به

صَبِيحَ حَشْرِ چُون گَرْدِي تُو بِيْدَار

بدانی

كَانَ هَمَّهُ وَهُمْ اسْتِ وَ پِنْدَار

چون بُمردی - به هر نحوه مُردن، چه اختیاری و چه تکوینی - متوجه می شوی که این دوگانه دیدن ها و این کثیر دیدن ها، همه و همه به جهت بازی های خیال بود. چنانچه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «الْأَنسُ نِيَامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (۳) یعنی مردم هم اکنون در خواب اند و چون بمیرند، بیدار می شوند.

١- سورة روم آيه ٧

٢- سورة الحاقه آيات ٣٨ و ٣٩

٣- بحار، ج ٤، ٤٣.

چو

برخیزد خیال چشم آخول

زمین

و آسمان گردد مبدل

چشم دو بین، به جهت غفلت از باطن عالم، باطن و ظاهر را دو تا می بیند، ولی وقتی سالک به مقام توحید رسید کونین به نور وحدانیت محو می گردد و جز حی قیوم را در صحنه نمی یابد و محقق می شود کریمه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (۱) یعنی؛ روزی که آسمان و زمین، غیر آسمان و زمین امروزین می شود و همه برای خدای واحد قهار بروز می کند. و لذا در آن حال جز واحد قهار، همه چیز محو خواهد شد. چرا که:

چو

خورشید جهان بنمایدت چهر

نماند

نور ناهید و مه و مهر

آری؛ چون نور ذات احدی در آینه قلب سالک رخ نماید، دیگر چیزی نماند. پس:

بدان

اکنون که کردن می توانی

چو

نتوانی چه سود آن گه که دانی (۲)

در انتها می فرماید: پس ای انسان به جهت جامعیتی که خداوند در تو قرار داده از طریق سلوک صحیح، امکان مکشوف شدن حقایق برای تو هست تا در عوالم لطیفه ملکوتی سیر کنی و هستی های مجازی را در پرتو تجلیات ذات احدی فانی نمایی و حق را به حق ببینی، که اگر در این فرصت که این کار برایت میسر است به میدان نیایی و خود را مشغول امور کثیره کنی، وقتی فرصت رفت برای همیشه محروم خواهی ماند.

۱- سوره ابراهیم آیه ۴۸

۲- این اشعار به عنوان نمونه از گلشن راز شیخ محمود شبستری آورده شد.

چنانچه ملاحظه فرمودید؛ عارف سعی دارد اولاً: باطن متحول عالم را با چشم دل بنگرد. ثانیاً: تفسیری درست از آن ارائه نماید و همه کثرات را در نور وحدت احدی به تماشا بنشیند و فیض و فیاض و مفیض را سراسر نور بیابد، و در راستای قیامت اختیاری خود گام بردارد.

ما معتقدیم بحث حرکت جوهری آدرس صحیحی است به سوی چنین نگاه و سلوک. چرا که وقتی عقل متوجه ذات متحول عالم ماده شد و فهمید این ذات، سراسر نیاز است و اگر یک لحظه فیض عالم بالا از آن گرفته شود، هیچ می شود، و وقتی فهمید جهان دارد با تبدیل قوه به فعل، به سوی مقامی برتر سیر می کند، سعی می نماید آنچه را عقل فهمید، قلب ببیند و در این حال به کمک این آدرس به مقصد رسیده است. إن شاء الله

تذکر: پس از دقت بر روی مبحث حرکت جوهری و مبحث برهان صدیقین، چنانچه مایل باشید مسئله در عمق بیشتری برایتان روشن شود، باید مباحث معرفت النفس را دنبال فرمایید که ملاحظه در جلد ۸ و ۹ اسفار طرح کرده اند و یا به ترجمه آن تحت عنوان «معرفت النفس والحشر» رجوع فرمایید.

«والسلام علیکم و رحمہ اللہ و برکاتہ»



- ۱- «اسفار اربعه»، ملاصدرا «رحمه الله عليه»
- ۲- «دروس آیت الله جوادی آملی»، شرح مجلدات ۵ تا ۹ اسفار اربعه
- ۳- «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سیدجلال الدین آشتیانی
- ۴- «حرکت و زمان»، شهید مطهری «رحمه الله عليه»
- ۵- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه طباطبائی «رحمه الله عليه»
- ۶- «مفاتیح الغیب»، ملاصدرا
- ۷- «ادله ای بر حرکت جوهری»، آیت الله حسن زاده آملی
- ۸- «نهاد ناآرام جهان»، دکتر عبدالکریم سروش

آثار منتشر شده از استاد طاهرزاده

• معرفت النفس و الحشر (ترجمه و تنقیح اسفار جلد ۸ و ۹)

• گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی

• علل تزلزل تمدن غرب

• آشتی با خدا از طریق آشتی باخود راستین

• جوان و انتخاب بزرگ

• روزه ، دریچه ای به عالم معنا

• ده نکته از معرفت النفس

• ماه رجب ، ماه یگانه شدن با خدا

• کربلا، مبارزه با پوچی ها

• زیارت عاشورا، اتحادی روحانی با امام حسین علیه السلام

• فرزندانم این چنین باید بود (نامه حضرت علی به امام حسن علیهم السلام - نهج البلاغه، نامه ۳۱)

• فلسفه حضور تاریخی حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه

• مبانی معرفتی مهدویت

• مقام ليله القدری فاطمه علیها السلام

ص: ۱۲۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

