

از برهان تا عرفان

اصغر طاهرزاده

۱۳۸۵

طاهرزاده، اصغر، ۱۳۳۰-

از برهان تا عرفان / طاهرزاده، اصغر. - اصفهان: لب المیزان، ۱۳۸۵.
۱۲۸ ص.

ISBN: [۹۶۱-۹۶۳۸۹-۸-۹]

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱- حرکت جوهری. ۲- فلسفه اسلامی. الف. عنوان.

۱۸۹/۱

ط ۴۳/ح ۵۵/ BP

۷۵۸۲-۸۵ م

کتابخانه ملی ایران

از برهان تا عرفان

اصغر طاهرزاده

سفارش: گروه فرهنگی المیزان

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: ۱۳۸۵

قیمت: ۸۰۰ تومان

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

طرح جلد: محمد فاطمی پور

کلیه حقوق برای گروه المیزان محفوظ است

مراکز پخش:

تلفن: ۷۸۵۴۸۱۴-۰۳۱۱

۱- گروه فرهنگی المیزان

همراه: ۰۹۱۳۱۰۴۸۵۸۲

۲- دفتر انتشارات لب المیزان

فهرست مطالب

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

.....از برهان تا عرفان

۳۳..... پدیده‌هایی که هم علت‌اند و هم معلول

۳۵-۵..... فرق نزول با سقوط

۳۷-۶..... نامحسوس ولی موجود

۳۹-۷..... وحدت ذات خداوند با صفات خود

۴۱-۸..... فرق جامع با مجموع

۴۳-۹..... آفات غفلت از هویت تعلق خود

۴۴..... چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می‌شود

۴۵-۱۰..... هماهنگی تشریح با تکوین

۴۷-۱۱..... خداوند وجود اشیاء را می‌دهد و نه خاصیت آن‌ها را

۴۹-۱۲..... حیات و علم موجودات

۵۰..... پلی به سوی عرفان

۵۱..... سیر از تشکیک و وجود به وحدت شخصی وجود

۵۵..... **حرکت جوهری**

۵۷..... مقدمه

۵۸..... ادعای حرکت جوهری

۵۹..... سابقه تاریخی بحث حرکت

۶۲..... کیفیت ادراک حرکت

۶۴..... شخصیت حرکت

۶۴..... تقدم و تأخر، ذاتی حرکت است

۶۵..... معنی جوهر و عرض

۶۶..... تابعیت عرض از جوهر

۶۸..... نتیجه حرکت

۶۹..... هدف حرکت

۵ فهرست مطالب
۷۱ برهان اول در اثبات حرکت جوهری
۷۵ حرکت جوهری راعقل می فهمد
۷۸ برهان دوم در اثبات حرکت جوهری
۸۱ حرکت ذاتی عالم، حرکتی است یکنواخت
۸۱ زمان زمین و زمان انسان
۸۴ شبهه بقاء موضوع
۸۵ جواب شبهه بقاء موضوع
۸۸ اثبات ذات قیوم خداوند
۸۹ اثبات معاد به معنای عام
۹۴ نظر امام خمینی «رحمة الله علیه» در مورد معاد جسمانی
۹۷ روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بُعد چهارم ماده
۹۹ حل مشکل حدوث و قدم
۱۰۰ مبنای قوای قلب
۱۰۱ حل مشکل ربط متغیر به ثابت
۱۰۴ حرکت جوهری عامل تکامل عالم ماده
۱۰۶ چگونگی ظهور حرکت جوهری
۱۰۸ علت تنوع پدیده‌ها در عالم ماده
۱۰۹ عالم ماده، بستر ایجاد نفس
۱۱۱ ریشه حرکت در نفس
۱۱۲ مبنای اخلاق در منظر حرکت جوهری
۱۱۳ موضوع انتقال تخت ملکه سبأ و حرکت جوهری
۱۱۴ جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان
۱۱۹ منابع

مقدمه ناشر

باسمه تعالی

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

کتاب حاضر؛ حاصل بیش از بیست سال تدریس استادپاهرزاده 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 می‌کند هر موقع بخواهد در متون دینی اعم از قرآن و روایات قدمی عمیق و همراه با تفکر بردارد، سخت نیاز دارد از نورانیتی که در اثر براهین فوق به دست می‌آید، مدد گیرد.

به عنوان مثال؛ بارها انسان در قرآن با آیه‌هایی مثل «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»^۱ روبه‌رو می‌شود و از نظر معنی ظاهری می‌فهمد که آیه می‌خواهد بفرماید؛ مالکیت آسمان و زمین از خدا است. ولی اگر بفهمیم این مالکیت به چه نحوه‌ای است، می‌توانیم نتیجه‌ای را که از آوردن این آیه در رابطه با آیات قبل و بعد از آن حاصل می‌شود، به دست آوریم. و مسلم باید انسان از قبل فکر کرده باشد که اگر خداوند خالق و هستی بخش آسمان‌ها و زمین است و بین خداوند و مخلوقاتش، رابطه‌ی هستی بخشی در میان است و در این صورت است که مخلوق، تجلی خالق می‌شود و دیگر رابطه‌ی عالم با خالق عالم، مثل رابطه‌ی فرزند و مادر نخواهد بود. پس از فهم این نکته است که نحوه‌ی حضور خالق عالم در عالم را می‌فهمیم و با داشتن این تفکر متوجه می‌شویم که خداوند می‌خواهد تصرف مطلق خود را در عالم به ما گوشزد نماید و گرنه چنانچه ما تصور صحیحی از نوع رابطه‌ی خداوند با مخلوقاتش نداشته باشیم چگونه می‌توانیم از تذکر خداوند در آیه فوق، رابطه‌ی تصرف مطلقش نسبت به مخلوقات را متذکر شویم.

مثال فوق روشن می‌کند تفکراتی که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می‌شود، بسیار در فهم آیات و روایات به او کمک می‌کند و اساساً صاحب قرآن و روایات همواره ما را در فهم سخنانشان دعوت به تفکر کرده‌اند، و براهین فوق، تفکر انسان را در موضوع رابطه بین خالق و مخلوق قوت می‌بخشد. ما نتیجه را به خود عزیزان خواننده واگذار می‌کنیم و از ذکر نمونه‌های بیشتر در مورد تأثیر براهین صدیقین و حرکت جوهری در فهم متون دینی و نگاه عرفانی خودداری می‌کنیم، گرچه در مورد نتایج برهان حرکت جوهری می‌توان نمونه‌های بسیار قابل توجهی ارائه داد که *إن 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 دقیق است که استاد در مقدمه خود مطرح کرده‌اند و آن، رابط و پل بودن براهین مذکور بین فلسفه و عرفان است. به طوری که هر انسان صاحب نظری به راحتی می‌پذیرد، نگاه و منظری که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می‌شود 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 می‌باشد. *إن شاء الله*

انتشارات لبّ المیزان

مقدمه نویسنده

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 «رحمة الله علیه» در فلسفه شد. ملاصدرا «رحمة الله علیه»

حدود سال‌های ۹۷۹ در شیراز متولد و در سال ۱۰۵۰ در بصره در برگشت از هفتمین سفر زیارت بیت‌الله‌الحرام به رحمت ایزدی پیوست. ملاصدرا «رحمة‌الله‌علیه» مسلم یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام است. چهارصد سال است که افکار او درخشندگی خاصی به محافل علمی جهان اسلام بخشیده و می‌رود که روز به روز نقش آفرین‌تر از گذشته، جهان تفکر بشری را متوجه خود گرداند، به طوری که متفکران جهان تمدن آینده را تمدنی می‌دانند که در مکتب تشیع و با پشتوانه فلسفی ملاصدرا «رحمة‌الله‌علیه» ظهور خواهد کرد.

۲- خصوصیات حکمت متعالیه: فلسفه حکمت متعالیه توانسته است پیام‌های وحی را در کنار عرفان اسلامی به زبان استدلال ارائه دهد و عظمت ملاصدرا در همین کار است و لذا است که می‌توان گفت: فلسفه از طریق حکمت متعالیه بسیار به دین نزدیک شده است و این جاست که ملاحظه می‌کنید فقیه دین‌شناسی چون امام خمینی «رحمة‌الله‌علیه» در مورد ملاصدرا «رحمة‌الله‌علیه» می‌گوید: «ملاصدرا! و ما أدرئک ما ألتلاصدرا، او مشکلاتی را که بوعلی به حل آن در بحث معاد موفق نشده بود، حل کرده است»^۱ و یا از قول علامه طباطبایی «رحمة‌الله‌علیه» نقل شده که گفته‌اند: «همه ما بر سر سفره‌ای هستیم که مرحوم آخوند پهن کرده‌اند» - منظور از «آخوند» در فلسفه، ملاصدرا «رحمة‌الله‌علیه» است - خود ملاصدرا نیز معتقد است «عقل و شرع» در همه قضایای فلسفی به هم می‌رسند و در اسفار اربعه می‌گوید: «از شریعت حقه الهی به دور است که احکام آن مصدر معارف یقینی

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

ضروری نباشد»^۲ و یا در رساله سه اصل می گوید: «وای به حال فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد»^۳ به طوری که شهید مطهری «رحمة الله علیه» معتقد است «با ملاصدرا»^۴ نه قرن حکمت اسلامی به مرحله‌ای 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 «رحمة 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 آنچه از راه وحی به دست انسان رسیده است، بالاخره به یک حقیقت منجر می‌شود»^۴ و علت موفقیت این روحانی بزرگ را در این امر باید علاوه بر دقت عقلی فوق‌العاده او، در مجاهدات شرعی و پیروی دقیق او از شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام دانست.

۳- می‌توان گفت ملاصدرا «رحمة 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

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

۳- همان، ص ۱۳.

۴- همان، ص ۲۶.

است با دقت در این دو برهان، نقیصه گرفتارشدن در وهم 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 «رحمة 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

برهان صدیقین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فیلسوفان الهی هر کدام برای اثبات وجود خداوند براهینی را مطرح نموده‌اند که هر برهان بنا به زاویه‌ای که بر وجود لایزال حضرت حق می‌گشاید، علاوه بر اثبات وجود خداوند، ما را متوجه نحوه‌ای از حضور خاص حضرت حق در هستی می‌کند و برهان صدیقین از جهت نکته دوم، یعنی توجه به کمالات عالی‌ه حضرت حق، یکی از بهترین براهین است و ملاصدرا «رحمة الله علیه» آن فیلسوف الهی به نحوی که در ذیل ملاحظه خواهید کرد، طراح آن است.

برای راحت‌تر آموختن این برهان، مباحث برهان صدیقین را به صورت شماره بندی شده در ۱۲ بند به قرار زیر مطرح می‌نماییم:

۱- ادعای برهان

این برهان مدّعی است برای اثبات وجود خداوند نیاز به هیچ مقدمه‌ای نیست و می‌توان 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 واسطه‌ای استفاده نکرده و از آثار خدا متوجه

خدا نشده‌اند. مثل این که از طریق خود نور، متوجه نور می‌شویم. چنان که حضرت سجاده‌سجاده علیه السلام در دعای ابو حمزه به خدا عرض می‌کنند:

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

قرآن می‌فرماید: «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 مشهود حضرت «الله» مشهود شما قرار می‌گیرد. به عنوان مثال هر گاه در عالم محسوسات بخواهیم چیزی را بینیم اول نور را می‌بینیم سپس، آن چیز مورد مشاهده ما قرار می‌گیرد. در نتیجه بر اساس برهان صدیقین برای پی‌بردن به خدا به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداریم.^۲

۱ - سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» در ابتدای فصل اول، موقف اول، از جلد ۶ اسفار، در رابطه با برهان صدیقین می‌فرماید:

وَأَعْلَمُ أَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى اللَّهِ كَثِيرَةٌ لِأَنَّهُ ذُو فَضَائِلٍ وَ جِهَاتٍ كَثِيرَةٌ، «وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُهَا» لَكِنْ بَعْضُهَا أَوْثَقُ وَ أَشْرَفُ وَ أَوْرَ مِنْ بَعْضٍ، وَ أَسَدُ الْبُرَاهِينِ وَ أَشْرَفُهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ الْوَسْطَ فِي الْبُرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ، فَيَكُونُ الطَّرِيقُ إِلَى الْمَقْصُودِ هُوَ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَ هُوَ سَبِيلُ «الصَّادِقِينَ» الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ «تَعَالَى» عَلَيْهِ، ثُمَّ يَسْتَشْهَدُونَ بِذَاتِهِ عَلَى صِفَاتِهِ وَ بِصِفَاتِهِ عَلَى أَعْمَالِهِ.

یعنی؛ راه‌های رسیدن به خدا زیاد است، زیرا که پروردگار دارای فضائل و جهات کثیره‌ای است و برای هر متفکری جهتی است که خدای تعالی آن جهت را به او می‌دهد. لکن بعضی از راه‌ها قابل اعتمادتر و برتر و نورانی‌تر از راه‌های دیگر است، محکم‌ترین و برترین برهان، برهانی است که در آن حد وسط، غیر از واجب نباشد، که در آن صورت راه به سوی مقصود است و این طریق «صدیقین» است که آن‌ها از خود خداوند متوجه خداوند شده‌اند (اول با تأمل در

۲- تفاوت علت حقیقی با علت مُعَدّه

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

حقیقت هستی پی به الله می‌برند سپس بعد از پی بردن به ذات واجب بر صفات و آنگاه از صفات واجب بر افعال واجب یکی پس از دیگری استشهاد می‌کنند.

سپس در رابطه با اصل برهان می‌فرماید:

و ذلك لأن الرّبانين يَنْظُرُونَ إلى الوجود و يحقّقونه و يعلمون أنّه اصل كلّ شيءٍ ثمّ يصلون بالنّظر إليه إلى أنّه بحسب اصل حقیقته واجب الوجود، و اما الامکان و الحاجة و المعلولیة و غیر ذلك فالما يلحقه لا لِأجل حقیقته بماهی حقیقته، بل لِأجل نقائص و اعدام خارجة عن اصل حقیقته، ثمّ بالنّظر فی ما يلزم الوجود او الامکان يصلون إلى توحید ذاته و صفاته و من صفاته إلى کیفیة افعاله و آثاره، و هذه طريقة الانبياء كما فی قوله تعالى «قل هذه سبیلی ادعوا إلى الله علی بصیرة».

یعنی؛ آنان که متعلق به عالم ربوبیت‌اند و فکرشان ربّانی است. ابتدا در «وجود» نظر می‌کنند که آیا هستی اصل است یا نه، بررسی می‌کنند که هستی متحقق و ثابت است و بقیه اشیاء به وسیله آن، تحقق و هستی دارند، سپس می‌بینند حقیقت هستی ذاتاً و به حسب حقیقتش، واجب‌الوجود است، و صفاتی مثل امکان و حاجت و معلولیت که به وجود نسبت داده می‌شود به جهت اصل و حقیقت وجود نیست، بلکه به جهت نقص‌هایی است که خارج از اصل و حقیقت وجود است. سپس با نظر در لازمه وجود و امکان، و این که لازمه وجود تمامیت است و نقص در واجب نیست، به این نتیجه می‌رسند که واجب تعالی در ذات یا صفت شریک ندارد. می‌فرماید: این طریقه، طریقه انبیاء است، به طوری که خداوند به پیامبر خود «صلوات‌الله‌علیه‌وآله» می‌فرماید: بگو این راه من است که از سر بصیرت و بینایی و بدون نظر به غیر، به سوی «الله» می‌خوانم.

علت مُعَدّه مثل بنا در ایجاد ساختمان است که در واقع شخص بنا، 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 نداده‌اند، بلکه بدن پدر و مادر شرایطی شده تا غذاهایی را که آن دو خورده‌اند در مسیر پدید آمدن بدن فرزند قرار گیرد.

پس نباید علت معدّه را علت حقیقی پنداشت. چون علت حقیقی، علتی است که وجود معلول را به آن می‌دهد. در بحث‌های آینده ثابت خواهد شد که علاوه بر «علت معدّه» در عالم، «علت حقیقی» نیز هست به طوری که وجود همه پدیده‌ها از طریق وجوددهی علت حقیقی، موجود می‌شود. در طرح زیر به تفاوت بین آن دو علت توجه فرمایید:

<p>حقیقی: علتی است که وجود و هستی معلول را می‌دهد. مثل هستی مطلق که وجود سایر پدیده‌ها، همه پرتو اوست و برهان صدیقین در صدد اثبات آن است</p> <p>مُعَدّه: عبارت است از آن شرایطی که در آن شرایط، علت حقیقی، معلول را وجود می‌دهد، مثل بدن مادر که شرایط به وجود آمدن بدن فرزند است، نه علت وجود بدن فرزند.</p>	}	عَلَّتْ
---	---	---------

پس از ذکر دو نکته فوق، در نکته سوم، اصل برهان به صورتی که ملاحظه می‌فرمایید طرح می‌شود و سپس در صفحات بعد، بندبند آن مورد شرح قرار می‌گیرد.

- الف- چون سوفسطایی نیستیم می‌یابیم 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 «رحمة الله عليه» در اصل برهان ما را به نکات زیر توجه می دهد:

الف - کافی است شما سوفسطایی^۳ نباشید و موجوداتی را که در اطراف خود می یابید انکار نکنید. چرا که سوفسطایی بودن جلو هرگونه 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.^۴

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

۴ - علامه طباطبایی «رحمة الله عليه» 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 فرماید: و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان، والبراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقه، یعنی پس از این که روشن شد اصل وجود واجب بالذات در نزد انسان ضروری

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»^۵ این قاعده می گوید: صفاتِ بالعرض هر چیزی 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.

است، و براهین اثبات کننده آن، همه در حقیقت خبر دهنده از آن‌اند، 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 فرماید: 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 التنبیهاست برای این که نیازی به هیچ مسئله فلسفی، به عنوان مبده تصدیقی ندارد. «شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم ص ۱۸۰».

۵- 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 «رحمة الله علیه» در جمله مشهور «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ» مطرح کرده است.

ج- با توجه به بند ب، می‌گویید: 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» آن‌ها 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 جنبهٔ عدمی در آن راه ندارد.

ثانیاً: هر جا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است. نمونه‌اش، 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. هم‌چنان که برای داشتن نور باید تلاش کرد، ولی همین که نور نباشد خودبه‌خود ظلمت است.

ثالثاً: حال که روشن شد هر جا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است، پس می‌توان 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 مرتبه‌ای از نقص را نداشته باشد. همان‌طور که عین

شیرینی یا عین تری، هیچ مرتبه‌ای 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 «لَا يُتَصَوَّرُ مَا هُوَ أَتَمُّ مِنْهُ» یعنی موجودی کامل‌تر 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. همان‌طور که چیزی که گرم است ولی عین گرم نیست، باید گرمای آن به عین گرم 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 «رحمة الله عليه» توانست اثبات کند که در عالم، علاوه بر «علت مُعَدَّة»، «علت حقیقی» هم داریم که وجود موجودات را به آنها می‌دهد و آن وجودی که وجود همه اشیا 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 می‌دهد. و توجه به این نکته، اصل و اساس مباحث بعدی خواهد بود.

۴- هویت تعلقی معلول

پس از طرح بند ۳ که اصل برهان را مطرح می‌کرد، حال موضوع رابطه «عین وجود» با موجوداتی که حاصل عین وجوداند مطرح می‌شود، می‌فرماید:

«رابطه وجود مطلق با این موجودات، رابطه تجلی است. زیرا آنچه از وجود مطلق صادر می‌شود 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 می‌شود، لذا هویت مخلوق، هویت تعلقی 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 می‌شود، 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 تعلقی است و نه هویتی مستقل.

همچنان که ملاحظه می‌کنید؛ اگر متوجه باشیم «وجود مطلق» یا «عین وجود» چیزی جز وجود نیست. از طرفی از عین وجود جز وجود صادر نمی‌شود - مثل این که از خورشید جز نور صادر نمی‌شود - پس وقتی در رابطه با ایجاد پدیده‌ها از عین وجود، جز وجود صادر نمی‌شود، 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 کوزه‌گر نیست که دوگانگی در میان باشد، چرا که از عین وجود جز وجود صادر نمی‌شود. 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 می‌گویند - 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 رابطه‌شان تشکیکی است.^۶

۶- واژه «تشکیک» در فلسفه جایی استفاده می‌شود 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 آنرا ضعیف کرده باشد. چرا که عدم چیزی نیست که بتواند منشأ اثر باشد. در فلسفه ثابت می‌شود که ماهیات تشکیکی نیستند ولی هر چیز که از مقوله وجود است تشکیکی است و به همین جهت شما نمی‌توانید بگویید صندلی

یعنی یک وجود در صحنه است، همراه با شدت و ضعف، که مرتبهٔ اعلای آن، وجود مطلق یا عین وجود و عین کمال است و مراتب پایین آن، وجودات ضعیف‌ترند.

حال وقتی متوجه شدیم رابطهٔ بین «عین وجود» و مخلوقاتش تجلی است، می‌توان فهمید که هویت مخلوق نسبت به خالقش «هویت تعلّقی» است. یعنی وجود مخلوق عین ربط به خالقش است و همین که رابطه بین آن دو قطع شود، وجود مخلوق هم از بین می‌رود. چون وقتی رابطهٔ 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 می‌رود. مثل نور پایین که اگر به وسیلهٔ یک مانعی ارتباطش را با نور بالایی قطع کردیم، نور پایین از بین رفته است. یعنی این‌طور 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 رابطهٔ نور پایین با نور بالا قطع شد، نور پایین نابود می‌شود و نتیجه می‌گیریم که وجود نور پایین، همان ربط به نور بالا بود، نه این که چیزی بود که ربط داشت، بلکه وجودش چیزی جز ربط نبود. و گرنه با از بین رفتن ربط بین نور بالا با نور پایین، نباید نور پایین نابود می‌شد.

منزل ما از صندلی منزل شما، صندلی‌تر است چون صندلی به اعتبار صندلی‌بودن، ماهیت است ولی می‌توانید بگویید استاد ما از استاد شما عالم‌تر است، چون علم از مقولهٔ وجود است.

دلایل هویت تعلقی معلول

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، در واقع معلول از میان رفته است و این نحوه ارتباط معلول نسبت به علت حقیقی اش را «هویت تعلقی» می گویند.^۷

۷- بنا به فرمایش علامه طباطبایی «رحمة 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 تجلی 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 آن‌ها صورت ساختمان را به وجود آورد، بلکه با یک اراده، تمام آن را موجود می‌کند 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 رابطه‌اش را با آن قطع کرد آن ساختمان نابود می‌شود و دیگر این طور نیست که در موقع نابودی ساختمان ذهنی، نفس مجبور باشد شیشه‌ها و آجرها و سیمان‌هایش را در جایی بریزد.

معلول؛ «نمود» است و نه «بود»

با درک این نکته که هویت معلول، هویتی است تعلقی، متوجه می‌شویم معلول عین نیاز به علت است. یعنی هر معلولی نسبت به علت حقیقی و موجد 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 می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتُّبِّمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۸ 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 الی‌الله هستند یعنی در ذات خود عدمی‌اند، ولی عدمی که به خالق خود وصل است، و به وجود خدا موجود است.

شهید مطهری «رحمة الله عليه» می فرماید:

«این نکته - یعنی کشف هویت تعلقی معلول نسبت به علت خود - یکی از شاهکارهای فلسفی صدرالمثالهین و از بزرگترین و لطیف‌ترین اندیشه‌های بشری است. توجه به این مطلب تلقی عمیقی از مفهوم «علیت»، غیر از آنچه در اذهان ساده نقش می‌بندد به ما می‌دهد. براین اساس رابطه علیت یک رابطه زایشی و تولیدی مانند آنچه در پدیده‌های مادی مشاهده می‌کنیم 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»^۹

از باب تقریب به ذهن می‌توان چنین مثال آورد که اگر اطاقی به وسیله نور، روشن شود و از آن اطاق پنجره‌ای به اطاق دیگر باز باشد، اطاق بعدی از نظر روشنایی ضعیف‌تر و اطاق‌های بعدی باز هم ضعیف‌تر خواهند بود. یعنی:

در جریان انتقال هستی از چیزی به نام علت به چیز دیگری به نام معلول، هستی سیر نزولی می‌پیماید. 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 می‌توان پی‌برد که در بین اشیاء مادی رابطه علت و معلول به معنی

۹ - «جهان‌بینی اسلامی»، تربیت معلم، رشته‌های دینی و عربی، قسمت توحید، ص ۸۵

حقیقی آن جریان ندارد. یعنی نمی‌توان 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 مُعَدّه است، چرا که عالم ماده تماماً یک مرتبه از مراتب وجود را تشکیل می‌دهد و آن هم پایین‌ترین درجه از مراتب وجود، و آنچه در بین پدیده‌های مادی حاکم است، حرکت و تغییر شکل است و نه ایجاد کردن و ایجاد شدن.

پس باید متوجه بود که ماده نمی‌تواند جنبه صدوری یا ایجادی داشته باشد، بلکه تنها جنبه قابلی دارد. یعنی می‌تواند وجود را از مرتبه مافوق خود دریافت کند، ولی نمی‌تواند منشأ افاضه وجود به مرتبه مادون خود شود. چرا که عالم ماده، پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجود است و مرتبه‌ای پایین‌تر از خود ندارد که بخواهد فیض وجودی خود را به آن مرتبه افاضه کند. به همین جهت نمی‌شود از یک صندلی، صندلی دیگری با درجه وجودی کمتر، تجلی نماید.

پدیده‌هایی که هم علت‌اند 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 پایین‌تر از خود نیز می‌باشد. یعنی ابتدا از عین‌الوجود که مرتبه‌ای بالاتر از آن قابل تصور نیست، اَشَدُّ‌الوجود صادر می‌شود، و از «اَشَدُّ‌الوجود»، «شَدِیدُ‌الوجود» صادر می‌شود و از «شَدِیدُ‌الوجود»،

«خفیف الوجود» یا عالم ماده صادر می‌شود. حال به طوری که ملاحظه می‌کنید عین الوجود، وجودی است که بالاتر از آن وجودی نیست و هیچ جنبه معلولیت در آن نیست. و خفیف الوجود، وجودی است که پایین‌تر از آن وجودی نیست و هیچ جنبه علیت در آن نیست. ولی «أشد الوجود» و «شدید الوجود»، هر کدام از جنبه‌ای، علت مرتبه مادون خود و از جنبه دیگر معلول مرتبه مافوق خود هستند، و با تجلی خود، وجود مرتبه مادون را به آن می‌دهند، هر چند وجود خود را از مرتبه مافوق خود گرفته‌اند.

سؤال: طبق بحثی که گذشت؛ آیا می‌توان 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 معلول‌اند و خداوند هیچ جنبه معلولیتی ندارد. آری تمام مراتب مادون، در عینی که هیچ جنبه استقلال ندارد همه و همه آیات و نشانه‌های خداونداند و لذا است که قرآن می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» یعنی بر هر چه بنگری آن‌جا وجه‌الله است که همان جلوه‌ای 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 وَلَمْ يُولَدْ» 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 بالاترش 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

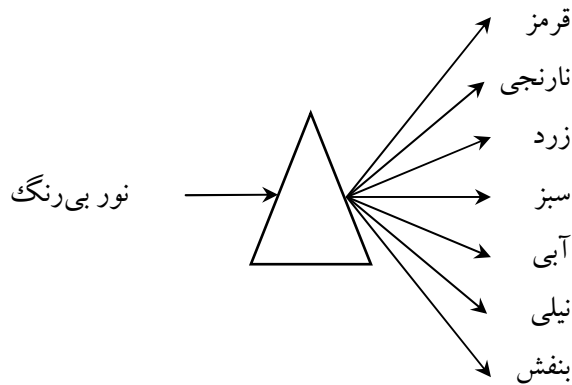
فیضان و ایجاد است و هرگز با ایجاد کردن هایش تمام نمی‌شود و با دادن فیض، خودش ناقص نمی‌گردد.

با استفاده از بند ۵ متوجه می‌شویم هیچ‌وقت معلول از علت خود جدا نمی‌شود و حالت دوگانگی در بین آنها نیست، یعنی مثل جدایی فرزند از مادر نیست و معلوم می‌شود که معلول از علت تولد نمی‌یابد، چرا که در تولید و تولد یک نحوه جدایی در میان است و به همین جهت هم قرآن چنین رابطه‌ای را بین خدا و مخلوقش نفی می‌نماید و می‌گوید: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ» 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 می‌گیریم 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 می‌شود که قرآن و ملائکه مراتب و حقایق عالی‌ای دارند که در عین همیشگی بودن آن مراتب عالی‌ه، تجلی آن مراتب عالی‌ه را نزول آن مراتب می‌گویند و خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»^{۱۰} 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 شده‌ای از آن را.

۶ - نامحسوس ولی موجود

از مباحث گذشته این نکته نیز به خوبی روشن می‌شود که: هر چه وجود شدیدتر باشد حواس پنجگانه کمتر می‌توانند آن را درک کنند. مثل نور بی‌رنگ که چون جامع هفت رنگ است قابل رؤیت نیست، ولی مثلاً نور قرمز برعکس نور بی‌رنگ برای چشم محسوس‌تر 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 بی‌رنگ، امکان رؤیتش بیشتر است. طرح زیر همین نکته را مطرح می‌نماید:



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 می‌تواند 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 پدیده‌ای محدود به سطح نبود، دیگر چشم نمی‌تواند آن را رؤیت کند.

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

جواب: پدیده‌های محسوس را باید از طریق حس به وجود آنها پی‌بریم و اگر حس نتوانست آنها را حس کند، نباید انسان واقعیت آنها را بپذیرد. ولی پدیده‌های معقول را باید از طریق عقل، متوجه وجود آنها شد و اگر عقل نتوانست به وجود آنها پی‌برد، یعنی قابل اثبات از نظر عقل نبود، نباید وجود آنها 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 می‌دانیم نور بی‌رنگ، شامل هفت نوری است که پس از برخورد نور بی‌رنگ به منشور، ظاهر می‌شود، ولی آنقدر که نور قرمز و زرد و سبز برای چشم ما محسوس است، نور بی‌رنگ محسوس نیست. و علت این که نور قرمز و زرد و سبز و آبی و امثال آنها محسوس تراند، به جهت محدودیت آنهاست، 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 همین‌طور نور نارنجی.

ولی نور بی‌رنگ؛ 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 می‌گیریم 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 خرافه‌گرایی است.

۷- وحدت ذات خداوند با صفات خود

چون خداوند عین کمال است، و چون «علم»، «حیات»، «قدرت» و ... کمال محسوب می‌شوند، 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 پدیده‌ها که همه جلوه علم، حیات، قدرت و ... اویند و آینهٔ وجه او به حساب می‌آیند و لذا فرمود «أَيُّمَّا تُؤْكُوا فَثُمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^{۱۱} (بر هر چه نظر کنی، وجه خداوند را ملاحظه می‌کنی).

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

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»^{۱۲} 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: «أَيُّمَّا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ 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 «نم» یافتیم، مظهری 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.

۸ - فرق جامع با مجموع

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»^{۱۳} یعنی؛ خداوند یک شعور و علم گسترده است. یا می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ حَبِيرٌ»^{۱۴} 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

۱۳ - سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۱۴ - سوره لقمان، آیه ۱۶.

بودن صفات را که وحدت موجود را از بین نمی‌برد، نحوه جامعیت صفات می‌گویند. یعنی در عینی که این صفات در او هست، ولی آن صفات به او هست نه به خودشان. 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 بی‌رنگ را در نظر داشته باشید که تمام هفت رنگ قرمز و نارنجی و زرد و سبز و آبی و نیلی و بنفش، در نور بی‌رنگ هست ولی نه به صورت استقلال، بلکه همه این رنگ‌ها غرق در وجود بی‌رنگی نور بی‌رنگ‌اند. هرچند وقتی شرایط ظهور هر رنگ به کمک منشور فراهم شد، نور بی‌رنگ، در آن شرایط به همان رنگ خاص ظهور می‌کند.

پس احد، احد است و هیچ صفتی او را از احدیت ذاتی‌اش خارج نمی‌کند، چرا که آن صفات در او به صورت جامع وجود دارد و نه به صورت مجموع.^{۱۵}

۱۵ - چنان که ملاحظه کردید؛ عین وجود، عین حیات و قدرت و علم و... است. در واقع هر کدام از این صفات وجه‌الله‌اند و این که قرآن فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص - ۸۸) یعنی؛ هر چیزی نابود است مگر وجه خدا، چون غیر از جنبه وجه‌اللهی اشیا چیزی جز نسبت‌هایی که ما به اشیا می‌دهیم موجود نیست، برای همین فرمود: «هالک»، یعنی همین حالا از بین رفته است. پس اگر درست نظر کنی در هر چیز جز جنبه وجه‌اللهی آن چیز موجود نیست و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، متذکر همین نکته‌اند که می‌فرمایند: «ما رأيتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأيتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» یعنی؛ ندیدم چیزی را مگر این که قبل از آن و با آن و بعد از آن «الله» را دیدم.

۹ - آفات غفلت از هویت تعلقی خود

چون خدا عین وحدت و علم و حیات و قدرت است، نزدیکی به خدا موجب وحدت و علم و قدرت برای ما می‌شود، و دوری از خدا موجب محرومیت از کمالات است. و چون خداوند وحدت و کمال محض است، هر چه به خدا نزدیک شویم در آرامش و عدم اضطراب وارد می‌شویم و به یگانگی شخصیت می‌رسیم و هر چه از خدا دور شویم به اضطراب و احساس عدم استحکام گرفتار می‌شویم، وقتی از هویت تعلقی خودمان نسبت به حق غافل شویم، دیگر نقص‌های خود را نقص نمی‌پنداریم. چرا که کمال مطلق را نمی‌شناسیم تا نسبت به او، خود را ارزیابی کنیم. به همین جهت هم گفته‌اند:

«وقتی متوجه شویم وجود و ذات انسان عین ربط و تعلق به حضرت حق است، می‌فهمیم چرا در عمل و انتخاب، انسان نمی‌تواند بدون ربط به چیزی که او آن را کمال می‌پندارد، ادامه حیات دهد، حال اگر خود را به حق ربط داد، در فضای انتخاب خود، هویت تعلقی خود را به طور صحیح راهبری نموده‌است و به اصطلاح بنده حق شده‌است. چرا که ذات او به جهت هویت تعلقی‌اش 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 **اومانیزم** (یعنی انسان محوری به جای خدا محوری) خود را از تعلق به حق رهانیده و با اعتقاد به **لیبرالیسم** (یعنی انسان در تمام ابعاد حتی در برآوردن میل‌ها و شهوات خود، آزاد است و هیچ محدودیتی ندارد) عملاً خود را بنده میل‌های حیوانی‌اش کرده و

نیز چون کمال مطلق فقط خدا است اگر انسان از طریق ارتباط با خدا، به ذات عین هویت تعلقی اش جواب صحیح ندهد، گرفتار **نیپیلیسم** یا پوچ‌انگاری می‌شود، چون با بنده غیر کمال مطلق شدن، نیاز به کمال مطلق خود را برآورده نکرده است.

چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می‌شود

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 بهره‌ای از کمال خداوندی را دریافت کند، هرگز به نقص‌های شخصی خویش اصالت نمی‌دهد. اما اگر توانست خود را در بی‌بندوباری 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 می‌کند و از آن پس دیگر نه تنها در جهت اصلاح و یا لااقل پنهان کردن آن خصائل نمی‌کوشد، بلکه آنها را حُسن می‌پندارد. یعنی در غفلت ارتباط وجود انسان با حق، چه بسا معروف‌ها که منکر شود و چه بسا منکرها که معروف گردد.^{۱۶}

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

پس ملاحظه کردید در این بند (بند ۹)، بحث بر سر 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 می‌توان به دست آورد و لذا توصیه‌هایی که برای رهایی از پراکندگی خاطر می‌شود ولی در آن‌ها نزدیکی به ذات احدی لحاظ نشده‌است، باید بیشتر پنهان کردن اضطراب‌ها 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 می‌توان رفع کرد و نه راه دیگر. به همین جهت ثروتمندان بزرگ که خواسته‌اند با داشتن دنیای بیشتر، این احساس را از بین ببرند، به فقر روحی و اضطراب بزرگتر گرفتار شده‌اند.

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 انتخاب‌های خود نیز انتخاب‌ها و اعمالی انجام دهد که مطابق ذات خودش باشد، عملاً هر چه را انتخاب کند از ذات خود جدا نمی‌شود و اعمال و انتخاب‌هایش با ذاتش ناهماهنگ نیست و در نتیجه احساس آرامش می‌کند، در غیر این صورت

دائماً در اضطراب و عدم آرامش قرار دارد، همان‌طور که اگر زن‌ها و مردها، انتخاب‌هایشان 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 انتخاب‌های 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 نمی‌شود 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 نکرده‌است و در انتخاب‌های خود، بنده خدا محسوب نمی‌شود و وارد صحنه عبودیت نشده‌است، تا با همت خود به آن ربط ذاتی تکوینی که نهایت آرزوی اولیاء است، دست یابد.

اولیاء الهی متوجه این نکته شده‌اند 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 می‌کند، جان و قلب آن‌ها هم تماماً استعداد پذیرش لطف دائمی حق را به دست خواهد آورد و قلب‌شان ظرف پذیرش فیوضات حضرت پروردگار می‌گردد، و به راستی عبادات - به ویژه نماز - برای هماهنگی بعد تکوینی با بعد تشریحی انسان است. شما در نماز؛ نظام تکوین خود را با پذیرش دستورات پروردگار متمثل می‌کنید، از جمله در قنوت، رکوع و سجود، به خصوص

در سجود می‌نمایانی که اتصال به حق از ذات بنده، جدایی ناپذیر است و او نمی‌تواند از چنین حالتی خارج شود. در واقع شما دارید راز تکوینی خود را در حیطة اختیار خویش به نمایش می‌گذارید. هدف عبادات به ویژه نماز، هدایت به نظام تکوین است و چون در فقر تکوینی، فیض خدا هرگز قطع نمی‌شود، اگر بنده در عمل و اختیار خویش، خود را در چنین جریان‌های وارد کند هرگز طلب و تمنّایش بی‌جواب 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، همان‌طور که تمام وجودش در تکوین به اعتبار هویت تعلقی‌اش عین سؤال و نیایش است. لذا در حالت تشریح فقط حق را مشاهده می‌کند و از حق تقاضای تأثیر دارد. چون در منظرش جز حق نیست و در این حال در عمل، استعداد پذیرش فیض پروردگار را پیدا کرده‌است.

۱۱- خداوند وجود اشیاء را می‌دهد و نه خاصیت آنها را

سؤال: اگر بگوییم همه مخلوقات را خداوند آفریده، با توجه به این که هر چه خالق شیء به شیء داده‌باشد، باید خودش داشته باشد و به اصطلاح «مُعْطَى شَيْئٍ، فَاقْدِ شَيْئٍ نَيْسَتْ» آیا این اشکال پیش نمی‌آید 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 مسلم از عین هستی جز هستی صادر نمی‌شود، و حالا هستی در مراتب

نزولی خود خواص آن مرتبه را دارد و لذا خداوند وجود و هستی هر چیز را به او می‌دهد. و خاصیت آن چیز به جهت مرتبه و محدودیت وجودی آن چیز است و در نتیجه هر شی‌ای از جهت جنبه وجودی‌اش به خدا مربوط است و نه از جنبه شی خاص بودنش. پس خداوند وجود نمک را به نمک داده‌است، حالا این نمک در این مرتبه از وجود، عین شوری است. یعنی شوری‌اش 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 نمی‌شود تا اشکال فوق به وجود آید و تصور شود پس باید خدا شیرین و شور باشد.

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

۱۲- حیات و علم موجودات

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 نازل‌ای 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 سنگ‌ها حیات در حدّ انسان یا حیوان داشته باشند، در حالی که در مرتبه وجودی انسان و حیوان نیستند. در همین راستا قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...»^{۱۷} یعنی هیچ چیزی نیست مگر این که به حمد خدا، او را تسبیح می‌کند، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید.

پس باید متوجه بود تمام عالم یک نحوه ظهور، از حیات و علم و قدرت حق است، هر چند که اگر انسان جنبه‌های حیات و قدرت و علم را در آن‌ها ننگرد و به سنگ و درخت و رودخانه بودن آن‌ها فقط نظر کند، همین سنگ‌ها و درخت‌ها برای او حجاب حق خواهد شد، در حالی که اگر منظر خود را عوض کنیم خواهیم گفت:
 حجاب‌روی تو هم روی توست در همه حال نهان ز چشم جهانی زبس که پیدایی

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 هم‌منظر 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 بحر 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

زد 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 بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»^{۱۸} 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 سفیرزنگاری 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 اعلائی آن باشد، بلکه به غیر از واجب، هیچ چیزی موجود نیست، بلکه همه عالم نمودهای اسماء حسنا می آیند.^{۱۹}

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

۱۸ - «نهج البلاغه»، خطبه ۱.

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

می‌شود و انسان متوجه مدبری می‌شود که سیر همه به سوی اوست، و سپس با تدبیر در حقیقت هستی و شهود و ذوقِ حضوری آن، شناخت ذات قدیمِ ازلی حاصل می‌شود و در نهایت می‌رسد به این‌که، نه تنها معرفت ذات واجب، خود آن ذات بوده، بلکه دلیل بر شناخت جهان نیز معرفت همان ذات می‌باشد، چه این‌که سبب وجود عالم نیز وجود همان ذات ازلی بوده و خواهد بود و بالاخره جهان در آئینه ذات حق مشاهده می‌شود و قبل از هر چیز حق را می‌بیند و همه چیز را در آئینه حق مشاهده می‌نماید. در این حال می‌گوید:

ما با دوست نشسته که ای دوست، دوست کو کو کو همی ز نیم ز مستی به کوی دوست

حضرت آیت‌الله جوادی آملی «حفظه الله تعالی» می‌فرماید:

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

با تحلیل فوق چند مطلب معلوم می‌گردد:

- ۱- کثرت در جهان امکان به آیت و ظهور برمی‌گردد، نه این‌که به عنوان سراب قلمداد شود.
- ۲- وحدت شخصی وجود به این معنی است که کثرت در ظهور باشد و وحدت در وجود، نه آن‌که خود وجود دارای کثرت حقیقی ولو به نحو تشکیک باشد.

مرحله تکامل یافته فلسفه الهی است که صدرالمُتألهین «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 می‌گردد.^{۲۰}

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 می‌کند که سیر در عرفان عملی است و از طریق دستورات و ریاضات شرعی، نفی انانیت خود را شروع می‌کند 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 جرعه‌ای و ما هشیار
زین سپس دست ما و دامن دوست	بعد از این گوش ما و حلقه یار

«وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَکَاتُهُ»

۲۰ - «شرح حکمت متعالیه»، آیت الله جوادی آملی، بخش یکم، جلد ششم، ص ۲۰۱.

حرکت جوہری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه^۱

مرحوم آخوند ملاصدرا «رحمة 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 «رحمة 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 «رحمة الله عليه» اعتقاد فلاسفه بر حرکت أعراض در عالم ماده بود و جوهر را ثابت می دانستند، ملاصدرا «رحمة الله عليه» با مشکل

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 کتابها 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 روبه‌رو بود، چراکه در مقابل ادّعای اومنی بر جوهری بودن حرکت می‌گفتند: «اگر حرف شما صحیح است چرا بزرگانی چون «ارسطو» و «ابن سینا» از آن چیزی نگفته اند؟» سخن ملاصدرا «رحمة الله علیه» این است که: عظمت آن بزرگان به آن جهت بود که حرف‌هایشان دلیل داشت و لذا اگر من هم با دلیل سخن گفتم، نباید به صرف عظمت آن‌ها و این که چون آن‌ها نگفته‌اند، حرف من رد شود.^۲ او با تمام تلاش سعی کرد: اولاً؛ دلایل سخن خود را در جوهری بودن حرکت در چنین شرایطی ارائه نماید. ثانیاً؛ جواب ایرادهایی که به حرکت جوهری می‌گرفتند را بدهد، که بحث‌های 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 سرعت‌ها و حرکت‌هایی به صحنه آمده است که انسان از آن‌ها به حیرت می‌آید و می‌پرسد حدّ حرکت تا چه اندازه و با چه شتابی می‌تواند باشد. ولذا بیش از همیشه احتیاج به تفسیری صحیح و عمیق از حرکت داریم، تا معلوم شود چنین حرکت‌هایی 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 آن‌چنان است که آرامش شیء را به هم می‌زند و شیء را از خود می‌ستاند و

۲ - «اسفار»، ج ۳، ص ۱۰۸.

به خودی جدید مبدل می‌سازد. در حرکت جوهری، شیء از مرتبه نخستین وجود خود بیرون می‌آید و به هستی و مرتبه دیگری دست می‌یابد.

حرکت جوهری می‌گوید: ذات و جوهر عالم ماده؛ یک حرکت است و بس. یعنی جوهر جهان یک جنبیدن است و نه چیزی که می‌جنبد. تصور چنین چیزی در ابتدای امر ممکن است مشکل باشد، چون آنچه بشر در دنیای محسوسات می‌شناسد، چیزی است که حرکت و جنبش دارد، در حالی که حرکت جوهری مدعی است: خود حرکت یک چیز است، همان‌طور 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 «رحمة الله علیه» چه چیزی را می‌خواهد اثبات کند، و گرنه چیزی را قبول یا رد می‌کنیم که هیچ ربطی به موضوع ندارد.

سابقه تاریخی بحث حرکت

با نگاه به تاریخ تفکر بشر روشن می‌شود 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 غیر واقعی 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 مد 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، ریشه‌اش 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 یک‌بار 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 تواز او سؤال کردی، ذاتاً تغییر کرد و رفت و آن کسی هم که آمد که تو هنوز از او سؤال نکرده‌ای 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 می‌کنید که چگونه و با چه فضایی با جوهری بودن حرکت، مخالفت می‌شد 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 می‌کردند؟

جواب: حرکت را فقط در مقولات چهارگانه قبول داشتند. یعنی می‌گفتند: ذات یا جوهر شیء، ثابت است و فقط کمیّت و یا موقعیت و یا مکان شیء عوض می‌شود و به اصطلاح حرکت را در مقولات چهارگانه‌ای می‌دانستند که در ذیل ملاحظه می‌کنید.

- | | |
|--|--|
| ۱- کمّ: یا مقدار، مثل سنگین شدن و حجیم شدن درخت. | |
| ۲- کیف: مثل پیر شدن انسان‌ها یا رسیدن سیب کال. | |
| ۳- وُضْع: مثل حرکت زمین به دور خودش. | |
| ۴- اَیْن: مثل حرکت در خیابان؛ حرکت مکانی. | |

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

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

خود حرکت دارد و معنی حرف او این است که حتّی ریشهٔ 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 داراشدن آن صفت»، یعنی حرکت عبارت است از: یافتن شیء چیزی را که ندارد و می‌تواند داشته باشد، زیرا «قوه» یعنی نداشتنی که شیء می‌تواند داشته باشد؛ مثل قوه جوانی برای کودکی. 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 نمی‌گوییم دیوار قوهٔ 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، نمی‌توانیم بگوییم دیوار قوهٔ چشم داشتن دارد.

کیفیت ادراک حرکت

در بارهٔ کیفیت ادراک حرکت می‌گوییم: «حرکت، محسوسی است به کمک عقل، یا معقولی است به کمک حس» یعنی از یک طرف؛ حسّ به کمک عقل به وجود حرکت پی می‌برد، و از یک طرف؛ عقل با تجزیه و تحلیل داده‌های حسّ، متوجّه وجود حرکت می‌شود. مثل این که چشم ما از پدیده‌ای که حرکت می‌کند، تصویرهایی را می‌گیرد (مثل دوربین فیلم‌برداری) و عقل با بررسی این تصویرها و مقایسهٔ محل‌های مختلف تصویرهایی که نزد ذهن دارد، متوجّه می‌شود 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 متحول بدن 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 حس».

پس طبق این بحث، هم حرکت در خارج از ذهن موجود است و صرفاً ذهنی نیست و هم حس به تنهایی نمی‌تواند به وجود آن پی ببرد و آنچه را حس 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 حس کرده، مربوط به واقعیتی است خارجی به نام حرکت؛ یعنی انسان به کمک عقل و حس «عبور و حرکت» را می‌فهمد.

علت این که امثال «زنون» منکر حرکت شدند، این بود که صرفاً بر داده‌های حس متمرکز شدند و لذا وقتی به حس رجوع کنیم می‌بینیم حس به تنهایی از حرکت، سکون‌های متوالی درک می‌کند ولی باید متوجه بود که حس 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 اتّصالش مربوط به خودش است. چراکه اگر حرکت از سکون‌های متوالی به دست آمده بود، حرکت نمی‌بود، بلکه سکون بود. چون نه از مجموعه صفرها عدد به دست می‌آید و نه از مجموعه سکون‌ها، حرکت ایجاد می‌شود، بلکه حرکت وجودی است که خودش عین سیلان و اتّصال است و نه چیزی که حاصل مجموعه سکون‌ها 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 سکون‌ها حرکت حاصل نمی‌شود. فهم این نکته به دقت بسیاری نیازمند است چرا که انسان عموماً در بررسی واقعیت حرکت، به آنچه که حسّ از واقعیت حرکت ادراک می‌کند، بسنده می‌نماید و حسّ هم به تنهایی از واقعیت حرکت، جز سکون‌های متوالی برداشت نمی‌کند. از این رو انسان تصور می‌نماید که حرکت عبارت است از سکون‌های متوالی؛ در حالی که حسّ به کمک عقل می‌تواند از واقعیت حرکت آگاهی یابد و لذا آنچه را حسّ از حرکت خیر می‌دهد، 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 پایه‌هایش 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 واقعیتی 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.^۳

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 مستقلاناً به آنها اشاره کرد، و دیگر پدیده هایی مثل رنگ و بو و طعم و علم و شجاعت که واقعاً

۳ - 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 پدیده‌های 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 پدیده‌هایی مثل درخت و انسان، «جوهر» و به پدیده‌هایی مثل رنگ و علم، «عَرَض» گویند.

در تعریف «عَرَض» گفته‌اند: «إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَ فِي الْمَوْضُوعِ»؛ یعنی عَرَض؛ چیزی است که چون آن را در خارج بیایی، در موضوع خاصی یافت می‌شود. مثل این که رنگ قرمز را به عنوان یک عَرَض در موضوعی مثل سیب می‌یابیم و هیچ‌وقت رنگ قرمز را بدون چیزی که آن چیز بتواند قرمز باشد، نمی‌یابیم.^۴

در تعریف «جوهر» گفته‌اند: «إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَ لَا فِي الْمَوْضُوعِ»؛ یعنی جوهر چیزی است که وقتی در خارج یافت می‌شود، در موضوعی یافت نمی‌شود، بلکه خود آن را می‌یابیم، مثل این که خود آب یا درخت یا انسان را می‌یابیم، بدون این که در چیزی یافت شوند.

تابعیت عَرَض از جوهر

حال چنانچه تصور صحیحی از جوهر و عرض داشته باشیم متوجه می‌شویم 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

۴ - البته آن‌چه در مغازه‌های رنگ‌فروشی 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 می‌زنند، تابع چوب درِ اتاق است؟

جواب: نه؛ چون رنگی که به در می‌زنند، 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 نمی‌شود 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 می‌بینیم؟

جواب: خیر؛ زیرا مجموعه پدیده‌هایی که در ذات خود مستقل نیستند، چنانچه همه هم کنار هم جمع شوند، باز به استقلال نمی‌رسند. هم‌چنان که مجموعه صفرها، عدد به وجود نمی‌آورند، 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 وابسته‌اند، هر چقدر هم که زیاد باشند، نمی‌توانند 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 پدیده‌های 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 می‌شود. به اعتبار دیگر عقل انسان می‌تواند چنین رابطه‌ای 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 نرسیده‌اند و هنوز نقص و به تعبیر دیگر قوه‌هایی 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 محض‌اند 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 جنبه‌ای بالفعل و جنبه‌ای بالقوه باشند، که با تبدیل جنبه بالقوه به جنبه بالفعل، حرکت به هدف و نتیجه خود می‌رسد.^۵

هدف حرکت^۶

اگر شیء‌ای تمام سمت‌ها و جهت‌ها برایش یکسان باشد چنین موجودی از یک جهت بالقوه نیست و از یک جهت بالفعل. چون اگر از جهتی قوه‌ای داشته باشد، یعنی جهتش به سوی به فعل در آوردن آن قوه است. پس اگر چیزی تمام سمت‌ها و جهت‌ها برایش یکسان باشد، چون در واقع آن چیز جنبه بالقوه‌ای ندارد، آن شیء حرکت ندارد. بنابراین حرکت - که عبارت است از تبدیل قوه به فعل - هرگز بی‌هدف نیست و مسلّم سمت و سویی دارد، که عبارت است از تبدیل قوه‌هایش به فعلیت؛ ولذا هر حرکتی پایان مخصوصی دارد که قبل از رسیدن به آن پایان و هدف، سیال است و با رسیدن به آن هدف «ثابت» شده و دیگر از جنبه نقص خود خارج می‌شود؛ مثل مجردات که موجودات ثابتی هستند و دیگر حرکت

۵ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» در این مورد می‌فرماید: «... فَكُلُّ مَا هُوَ بِالْفِعْلِ مِنْ جَمِيعِ الْوَجْهِ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَ بَعْضُ النَّقِصِ كُلُّ مَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ فَفِيهِ مَا بِالْقَوَّةِ إِذْ كُلُّ طَالِبٍ لِلْحَرَكَةِ يَطْلُبُ شَيْئًا لَمْ يَحْصُلْ لَهُ بَعْدَ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ الْمَجْرَدُ عَنِ الْمَادَّةِ يَطْلُبُ بِالْحَرَكَةِ أَمْرًا...» اسفار، ج ۳، ص ۶۰.

۶ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» در جلد سوم اسفار به طور کامل، تمام ابعاد حرکت را مورد بررسی قرار داده است. چنان‌چه عزیزان مایل‌اند 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.

برهان اول در اثبات حرکت جوهری^۷

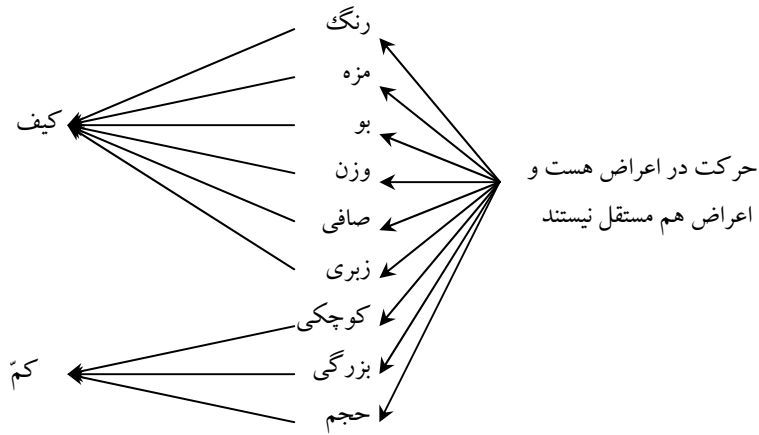
برای این که عزیزان در فهم موضوع، راحت تر باشند مطالب را به صورت دسته بندی شده مطرح می کنیم:

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، کُند باشد و چه سریع.

ب- تغییرات تماماً در أعراض 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 آنها واقع می شود، وجودهای مستقلّی نیستند.

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

۷ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» در طرح این برهان می فرماید: «كُلُّ جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقیه الى الانواع، و تلك العوارض اللازمة هی المسماة بالمشخصات عند الجمهور، والحق ائها علامات للشخص... كل شخص جسمانی يتبدل علیه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الآین و غیرها 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 می‌شود، یعنی یا رنگ و مزه و بو و وزن اشیاء تغییر می‌کند و یا حجم و اندازه آن‌ها عوض می‌شود.

ج- حال چنانچه عرض شد؛ اعراض وجودهای مستقلی نیستند و تماماً وابسته به جوهرند؛ و چون حرکت را در اعراض مشاهده می‌کنیم، پس باید حرکت اعراض، وابسته به جوهر باشد، زیرا تمام وجود اعراض وابسته به جوهر است و از خود وجودی ندارند؛ پس حرکت آن‌ها 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.^۸

۸ - علامه طباطبایی «ره» می‌فرماید: «الاعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدم أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها و تجدها، لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية و تجدها، فالحرکات العرضیه دلیل حرکت الجوهر» نهاية الحکمة، ص ۱۸۵.

۵- وقتی می‌گوییم جوهر متغیر است، دیگر بدین معنا نیست که باز جوهر، اعراضی دارد که آن اعراضش متغیر است؛ پس معنی متغیربودن 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 جُوهرِيَّةٌ لَدَيْنَا واقِعُهُ إِذْ كَانَتْ الْأَعْرَاضُ كُلُّهَا تَابِعَهُ^۹
 یعنی حرکت جوهری در نزد ما واقعی است؛ زیرا که اعراض تماماً تابع جوهرند (و حال که اعراض دارای حرکت‌اند، باید آن حرکت، مربوط به جوهر باشد).

۹ - «شرح منظومه سبزواری» (غرر الفرائد)، ط ناصری، ص ۲۴۴.

وَالطَّبْعُ إِن يُثَبَّتْ فَيُنْسَدُّ الْعَطَا بِالثَّابِتِ السَّيَالِ كَيْفَ ارْتَبَطَا^{۱۰}
 از طرفی اگر جوهر مادی ثابت باشد، چیز جدیدی در عالم به وجود
 نمی‌آید و عطای الهی قطع می‌شود - چون این جوهر حرکت مند است که
 با گرفتن فیض از عالم بالا، جنبه بالقوه‌اش، بالفعل می‌شود - هم‌چنان 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 می‌توان 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 می‌گوییم جوهر چیزی
 است دارای حرکت، یعنی دارید می‌گویید: جوهر ثابت است و اعراض
 حرکت دارند. حال سؤال می‌شود که علت حرکت اعراض غیرمستقل

۱۰ - «شرح منظومه سبزواری»، چاپ انتشارات مصطفوی، ص ۲۴۹.

چیست؟! مسلّم باید این حرکات به یک جوهری برسد که حرکتش بالذات باشد، یعنی می‌رسیم به جایی که باید جوهرِ ماده، 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 مادی دارای حرکت جوهری است، شما می‌بینید در ابتدا صفات و افعالش ضعیف است و با شدید شدن جوهر وجودی‌اش (یعنی نفس) صفات و افعالش، قوت 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 ماده 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؛ چرا که 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؛ چرا که 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 آنجایی که از مجرد نسبی خود به مجرد کامل دست یابد و بدن را رها کند.^{۱۱}

در این برهان متوجه شدیم که اولاً: از طریق توجه به حرکت اعراض به حرکت جوهر 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.

۱۱ - بررسی بیشتر این موضوع را در کتاب معرفت‌النفس و الحشر می‌توانید پیگیری نمایید.

برهان دوم در اثبات حرکت جوهری^{۱۲}

در این برهان از طریق توجه به زمان‌مندبودن پدیده‌های مادی و تجزیه و تحلیل این نکته به صورت زیر متوجه حرکت جوهری عالم ماده خواهیم شد.

الف- در یک تأمل بدیهی متوجه می‌شویم؛ تاریخ‌مند بودن و عمرداشتن پدیده‌ها امری دروغ و صرفاً ذهنی نیست و واقعاً پدیده‌های مادی زمان‌مندند و زمانمندی آن‌ها به اراده و اعتبار ما نیست که بتوان آن را از پدیده‌های 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 می‌شویم مفهوم زمان چیزی جز معنی تقدّم و تأخر نیست، یعنی قبلیت و بعدیت ممتد را زمان می‌نامیم. چون وقتی از «قبل» و «بعد» یا «تقدم و تأخر» سخن می‌گوییم، عملاً از زمان سخن می‌گوییم و از طرفی اگر تمام کارهای مادی مانند «رفتن، گفتن و...» را با واحد زمان اندازه می‌گیریم، برای آن است که همه آن‌ها، چهره‌های گوناگون حرکتند. مثلاً می‌گوییم: «دیروز رفتم» و یا می‌گوییم: «این سخن را قبلاً در ساعت ۱۲ ظهر گفتم» پس در واقع اعمال و حرکاتی از ما سرزده، که آن حرکات را با زمان اندازه‌گیری می‌کنیم و حدّ و مرز

آن را تعیین می‌نماییم؛ پس زمان تعیین‌کنندهٔ مرز حرکت است؛ یعنی حرکتی واقع می‌شود و زمان - بدون آن که چیز مستقلی باشد - حد آن حرکت را مشخص می‌کند.

ج- حال که روشن شد تمام حرکات و اعمال ما با صفت زمان همراه است، عرض می‌کنیم هیچ‌گاه چیزی نمی‌تواند صفتی را حقیقتاً پذیرا شود که ذاتش خلاف آن صفت باشد. مثلاً نمی‌توان چیزی را که از خود وزن ندارد، وزن کرد و یا صفت وزن‌دار بودن به آن داد و یا چیزی را که از خود طول ندارد، با متر اندازه گرفت - مثلاً نمی‌توانیم بگوییم تفکر این آقا ۳/۵ متر است - پس اگر شی‌ای صفتی داشته باشد که نتوان آن صفت را از شی جدا کرد و بود و نبود آن صفت، به اعتبار ما نباشد باید آن صفت، ریشه در ذات همان شی داشته باشد، یعنی ذات خود پر تعالها سنگین است که می‌توان گفت سنگینی و وزنشان ۲۰ کیلو است.

د- حال چون نمی‌توان پدیده‌های مادی را از زمان جدا کرد و زمانمندی جزء ذات آنهاست؛ پس باید پدیده‌های مادی ذاتاً دارای تقدم و تأخر باشند. یعنی باید قبلیت و بعدیت در ذات خود این پدیده‌های 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، می‌گوییم آن شی‌ی دارای تقدم و تأخر است. پس نتیجه می‌گیریم 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

می‌شود و همواره پدیده‌های 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 پدیده‌هاست و جوهرشیء مادی، عین حرکت است.

و- حال چون این تقدم و تأخر ذاتی ماده را به طور مستقل و منتزع از حوادث در نظر می‌گیریم، بر آن نام زمان می‌نهیم؛ 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 می‌گیرد. یعنی در این حالت آنچه در بیرون و در واقعیت هست حرکت زمین است و آنچه ذهن از آن حرکت، انتزاع می‌کند مفهوم ۲۴ ساعت است. نتیجه این که چون کل ماده - اعم از خورشید و یا غیر خورشید - ذاتاً دارای زمان است، پس کل عالم ماده ذاتاً و جوهرراً 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 زمان‌مندی عالم ماده و این که زمان‌مندی، 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 تندى 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 ترتر از آب معنی ندارد و اساساً هر اندازه حرکت از پدیده‌ها ظاهر می‌شود، ظهور چهره‌ای از آن ذات متحوّل 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 می‌شناسد و با آن در ارتباط خواهد بود و روشن است که آن‌چه ما به نام ۲۴ ساعت و یا یک‌سال می‌شناسیم، حاصل حرکت عرضی زمین به دور خودش و یا به دور خورشید است، ولی فهم اصلی زمان به جهت ذات متحوّل عالم مادّه است که انسان در این دنیا با داشتن بدن با آن در ارتباط است. پس زمانی که انسان می‌شناسد و همواره با خود دارد، زمانی است که به جهت بدن خود و نفس متعلق به بدن می‌شناسد. ولی زمانی که به عنوان ۲۴ ساعت و یک‌سال می‌شناسد، زمانی است که به جهت حرکت مکانی زمین به دور خود و به دور خورشید پدید می‌آید 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 می‌باشد. لذا زمان حقیقی زمانی است که انسان از خود می‌یابد.

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 می‌سازد.

سؤال: آیا این حرکت جوهری، همان حرکت اتمی است که

الکترون‌ها در درون اتم به گرد هسته می‌گردند؟

جواب: خیر؛ چون در حرکت اتم‌ها، یا اتم‌ها در یک ملکول نسبت به

هم در مکان خاصی، جابه‌جا می‌شوند، مثل حرکت ملکول‌های 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 همهٔ حرکت‌ها، حتی حرکت اتم‌های اشیاء، ریشه در ذات متحوّل عالم ماده دارد. از طرفی در حرکت اتم‌ها یا الکترون‌ها، این‌ها چیزی‌اند که حرکت می‌کنند ولی در حرکت جوهری، جوهر عین حرکت است، نه چیز متحرک.

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 صرف نیستند، بلکه «محسوسی‌اند 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، متوجّه 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.

شبهه بقاء موضوع

در مورد حرکت جوهری، همچنان که قبلاً عرض شد، اشکال کرده‌اند که اگر ماده ذاتاً و جوهرأً تغییر کند، ما هر لحظه با شیء جدیدی روبه‌رو هستیم که نسبت به قبل تماماً تغییر کرده و تماماً چیز جدیدی است؛ در این حال چگونه می‌توانیم بگوییم این شیء همان شیء قبلی است؟ یعنی با پذیرفتن حرکت جوهری، متحرک و موضوع حرکت گم می‌شود و دیگر عامل اتصال مرحله قبل به مرحله بعد از بین می‌رود 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 روبه‌رو هستیم که هیچ ارتباطی با گذشته ندارد، و عملاً موضوع حرکت گم می‌شود، و وقتی موضوع حرکت گم شد، حرکت بی‌موضوع دیگر حرکت نیست و چون چنین چیزی امکان ندارد نمی‌توان حرکت جوهری را پذیرفت، چون بالأخره در هر حرکتی، چیزی باید باشد که حرکت کند، در حالی که در بحث حرکت جوهری، چیزی نمی‌ماند.^{۱۳}

۱۳ - شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نفی حرکت جوهری می‌گوید: «إنَّ الصورةَ الجوهریةَ لا تقبلُ الاُشتدادَ و التَّنْقِصَ و ذلكَ لِأَنَّها إذا أُقبلَ الاُشتدادَ و التَّنْقِصَ، إِمَّا أنْ یكونَ الجوهرُ و هو فی وسطِ الاُشتدادِ و التَّنْقِصِ ببقی نوعه اولا ببقی فان كان ببقی نوعه فما تغیرت الصورة الجوهریة بل تغیر عارض للصورة فقط فیكون الّذی كان ناقصا فاشتد قد عدم و الجوهر لم یعدم فیكون هذا استحاله...» (طبیعیات شفا، چاپ سنگی، طهران ص ۴۳) یعنی صورت جوهریه قبول اشتداد نمی‌نماید 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»، سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۳.

جواب شبهه بقاء موضوع

ملاصدرا در جواب شبهه مذکور که اساسی‌ترین اشکال به مبحث حرکت جوهری است می‌گوید:

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^{۱۴}، حال چه در حرکت أعراض 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 می‌نمایاند، 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 داده‌اند عبارت است از این که اساساً در حرکت جوهری حقیقت و جوهر شیء، کامل می‌شود، 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

۱۴- در بحث شخصیت حرکت روشن شد که نمی‌توان گفت: حرکت، مجموعه سکون‌های متوالی است، زیرا از مجموعه سکون‌ها، حرکت حاصل نمی‌شود و لذا سیلان و اتصال در خود حرکت است.

و نقص‌های خود به فعلیت است و در این راستا، درجه وجودی جوهر شدت می‌یابد، پس موضوع گم نمی‌شود، بلکه شدید می‌شود.

۳- و در یک جواب نقضی نیز می‌توان گفت: اگر بخواهیم در حرکت جوهری آن طور که اشکال‌کننده می‌گویید، موضوعی داشته باشیم که در طول حرکت ثابت باشد، باید حرکت اعراض را هم منکر باشیم، چرا که در حرکت اعراض مگر نمی‌گوییم این قرمزی امروزین سیب، 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.^{۱۵}

۱۵ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» می‌فرماید: «والبرهان علی بقاء الشخص ها هنا (در جوهر) كالبرهان علی بقاء الشخص هناك (در عرض) فان كلاً منهما متصل واحد زمني، و المتصل الواحد له وجود واحد، الوجود عين الهويه الشخصية عندنا و عند غيرنا مما له قدم راسخ في الحكمة...» «اسفار»، ج ۳، ص ۹۶ و ۹۷.

- 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
- نتایج برهان
حرکت جوهری**

اثبات ذات قیوم خداوند

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 کلّ جهان ماده دارای ذاتی است با جوهر متحول؛ پس کلّ جهان ماده عین نیاز به قیاضی 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 کلّ 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»^{۱۶} 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 کافرانند که از خلقت جدید غافلند»؛ «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۱۷} 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

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

۱۶ - سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۱۷ - 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 در آمده 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 می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^{۱۸} یعنی این‌هایی که منکر حقایق‌اند، 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 بیایی، قیامت را یافته‌ای و تصدیق خواهی کرد. یعنی:

نيك بنگر ما نشسته می‌رویم

یعنی؛ جهان چون کودکی است که جوان می‌شود، بدون آن‌که مکانی را طی نماید، بلکه از خود اوّلیه به خود برتر دست می‌یابد و در خود حرکت می‌کند 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 می‌فرماید: روزی در پیش است که زمین غیر این زمین است
«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ»^{۱۹} یعنی؛ روزی که زمین و آسمان، غیر این زمین و آسمان می‌شود. از یک جهت همین زمین است و از جهتی این زمین نیست؛ چراکه کامل شده و از نقص‌های خود درآمده است. مثل این که می‌توان گفت: این جوان همان کودک ۱۰ سال پیش است، درحالی که نقص‌های کودکی خود را پشت سر گذارده است. پس زمین قیامت، زمین دنیا است، منتها از نقص‌های خود بیرون آمده. لذا قرآن می‌فرماید: «أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»^{۲۰} یعنی؛ زمین در قیامت به نور

۱۸ - سوره روم، آیه ۷.

۱۹ - سوره ابراهیم، آیه ۴۸.

۲۰ - سوره زمر، آیه ۶۹.

پروردگارش نورانی می‌شود به طوری که توان سخن گفتن می‌یابد: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا»^{۲۱} یعنی؛ روزی که اخبار خود را بازگو می‌کند. یا می‌فرماید: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^{۲۲} یعنی؛ هرآینه، دار و نظام آخرت سراسر حیات است، ای کاش مردم این را می‌دانستند که نظام آخرت سراسر حیات است و از آن حالت مادی خارج شده است.

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

سؤال: اگر طبق نظریه حرکت جوهری، این جهان در اثر حرکت ذاتی‌اش از قوه به فعلیت می‌رسد و نقص‌هایش برطرف می‌شود، پس این جهان، جهانی دیگر می‌گردد، در این صورت معاد جسمانی چه می‌شود؟

جواب:

اولاً؛ طبق حرکت جوهری، جهان، جهان دیگر نمی‌شود، بلکه همین جهان است که شدید می‌شود. مثل کودکی که جوان شود و نقص‌های کودکی‌اش را پشت سر بگذارد.^{۲۳}

۲۱ - سوره زلزال، آیه ۴.

۲۲ - سوره عنکبوت، آیه ۶۴.

۲۳ - شاید بتوان سخن مولوی را در همین رابطه دانست، آن‌جا که می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم 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

ثانیاً؛ معاد جسمانی، بدین معنی است که در قیامت هیچ روحی بی بدن نیست. و لذا مسلم ما در قیامت هم، جسم داریم ولی جسمی همجنس همان دنیای نورانی قیامت؛ مثل جسمانیت 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.^{۲۴}

ملاصدرا «رحمة 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 استادسید 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 متصور به آن صور می شود. بعد از خروج از این نشأه و زوال شواعل ماده و جسمانیه، جمیع قوای نفس در قوه واحد محشور می شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده، قدرت بر ایجاد هر شیئی ای دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی ندارد و هر چه در لوح نفس او خطور نماید در نزد او در بیرون حاضر است.»

بار دیگر از ملک پیران شوم آن چه اندر و هم ناید آن شوم
 پس عدم کردم، عدم، چون ارغنون گویدم کأنالیه راجعون

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

و در مورد جسمانی بودن دوزخ و آتش می‌فرماید:

«دوزخ و نار بر دو قسم است؛ نار معنوی روحانی عقلی، و نار محسوس شبحی جسمانی مقداری. مبدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانیه و علوم الهیه و معارف ربّانیه و معاندت با معارف حقّه و انکار انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و اعراض از حقایق وارده در کتب آسمانی و شک در مبدأ و معاد و رسوخ عقاید باطله می‌باشد علت حصول آتش حسی فرورفتن در شهوات و در دنیا و مادیات می‌باشد. نفس بعد از استمرار در ایجاد اعمال زشت و پلید، متصوّر به صور مناسب با اعمال خود شده و به واسطه کثرت آنس با اعمال حیوانی و شیطانی، مظهر صور مار و عقرب می‌شود و چه بسا به صورت انسان محشور نشود».^{۲۵}

نظر امام خمینی رحمة الله علیه در مورد معاد جسمانی

در این رابطه نظر امام خمینی رحمة الله علیه را که دارای معارف عمیق و دقیقی بوده و نقش حرکت جوهری را در تبیین معاد جسمانی به خوبی نشان می‌دهد، در ذیل به صورت کامل نقل می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند:

«با توجه به حرکت جوهری، موجود در ذات خود از ضعف، رو به قوت و کمال می‌رود و هیولا مرتبه به مرتبه، به طرف اخذ صور کمالیه حرکت می‌کند تا جایی که در صفا و شدت، هم‌سنخ وجود می‌شود. یعنی در اثر این حرکت و اخذ افاضات، به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که می‌خواهد به موت طبیعی، از سر شاخه عالم طبیعت بیرون رود و هیولا را رفض نماید و از شجره عالم ماده رهیده، در عالم

۲۵ - «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۶ و ۸۷.

اکمل و اَعلا ثابت و مستقر گردد و طبق اصل «شیئیت شیء به صورتش است، نه به ماده‌اش» 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 ماده‌اش 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 می‌رسد که از ماندن در شجره عالم طبیعت مستغنی است و به قدری خوش طعم و خوش رنگ و بو شده که ملائکه‌الله، مجذوب نور جمال و عطر وجود او می‌شوند و آرام‌آرام، جسم طبیعی را پشت سر می‌گذارند و در اثر «حرکت جوهری» به جسم مثالی که حاصل حرکت آن جسم طبیعی است نایل می‌شود و از طبیعت بیرون می‌رود. 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 ذاتی‌اش به جایی می‌رسد که جسم خالص می‌شود و این یعنی به مرتبه جسم مثالی رسیدن، و وقتی به آن مرتبه رسید، حرکت در حقیقت امتدادیه جوهریه‌اش، توقف پیدا می‌کند، چون اگر این حرکت ادامه یابد دیگر معاد جسمانی نخواهد بود، ولی چون عالم مثال حرکت ندارد، جسم مثالی همواره برای همه انسان‌ها 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 می‌رود، انسان خالص نیست و تعین ندارد، چون در بین قوه و فعل در حرکت است و از هر درجه‌ای که می‌گذرد نقص آن درجه را به جای می‌گذارد، 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 جامع‌تر و جنبه کثرتش ضعیف‌تر و جنبه وحدتش قوی‌تر می‌شود و لذا یک شخصیت واحد است که همه شئون مراتب قبل را دارا است، لمس می‌کند، می‌بیند، می‌چشد، 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، می‌تواند اجسام جرمیه را ایجاد نماید و چون قوی‌الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است، هر چه اراده کند ایجاد می‌نماید (همچنان که در همین دنیا در ذهن خود صورت اشیاء را اراده و ایجاد می‌کند) و لذا در نشئه آخرت بدن خود را خودش ایجاد می‌کند، بلکه آن بدن، بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد.^{۲۶}

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

روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بُعد چهارم ماده

از دیگر نتایجی که بحث حرکت جوهری در بر دارد روشن شدن ماهیت زمان است. چرا که بعضی تصور می کردند زمان هیچ نحوه واقعیتی 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 «رحمة 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 تقدّم و تأخّر 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، مابه‌الاشتراکشان یعنی آنچه در همه آنها 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 می‌دهد؛ یعنی از حرکت موجود در خارج، مفهوم تقدم و تأخر را انتزاع می‌کند و نام آن را «زمان» می‌نهد.

۵- بنابراین چون مفهوم زمان، مفهومی است انتزاع شده از حرکت؛ پس جایی که حرکت نیست، تقدم و تأخر معنی ندارد؛ یعنی در آنجا 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 هم‌چنان که خارج از عالم ماده، مکان و بُعد معنا نمی‌دهد، زمان هم معنا نمی‌دهد.

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 می‌سازد.

و- هم‌چنان 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 می‌شود و هم شامل مردان، در حالی که انسان در خارج یا زن است و یا مرد.

حل مشکل حدوث و قدم

وقتی براساس برهان حرکت جوهری مشخص شد که زمان، بُعدی از عالم ماده است و خارج از عالم ماده، زمان معنی ندارد، نتیجه می‌گیریم که با خلق عالم ماده، زمان به وجود می‌آید، 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 این‌طور 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 می‌آید و «زمان» هم پیرو آن، لحظه به لحظه موجود می‌شود. پس می‌توان گفت: جهان ماده هر لحظه حادث است و زمان مخصوص به آن نیز هر لحظه حادث است.

پس کلّ عالم ماده در بی‌زمان و بی‌مکان ایجاد شده است، یعنی همان‌طوری که عالم ماده در زمانی ایجاد نشده، بلکه همراه به وجود آمدن خود، زمان خود را هم به وجود آورده است، همان‌طور 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 بحث‌هایی که مطرح شد؛ خداوند عین غنی و قرار است، برعکس، عالم ماده عین فقر و حرکت است؛ پس هر چه روح انسان به خدا توجه داشته باشد و به او نزدیک‌تر شود، قرار و آرامش در او بیشتر ایجاد می‌شود، و هر چه به عالم ماده نزدیک شود و توجهش به آن عالم جلب گردد، حکم عالم ماده که اضطراب و بی‌قراری است در جان و روح انسان سرایت می‌کند؛ و این که قرآن می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یعنی با یاد خدا قلب‌ها آرامش می‌یابد، چون با توجه قلب به سوی خداوند یک نحوه ارتباط و سنخیت با عالم قرار و غنی در قلب ایجاد می‌شود. جایگاه تزکیه‌های دینی را می‌توان در این مبحث روشن نمود که چگونه نفس انسان با تزکیه و با فاصله گرفتن شرعی از بدن مادی، به عالم معنا و عالم قرار نزدیک می‌شود.

حل مشکل ربط متغیر به ثابت

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 سؤال‌کننده 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 آنها نشد ولی ملاصدرا «رحمة 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.^{۲۷}

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

وَالطَّبْعُ إِن يَثْبُتَ فَيَنْسُدُّ الْعَطَا بِالثَّابِتِ السَّيَالِ كَيْفَ ارْتَبَطَا^{۲۸}
یعنی اگر جوهر در خودش متحول 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

۲۷ - می فرماید: إِنَّ تَجَدُّدَ شَيْءٍ إِن لَمْ يَكُنْ صِفَةً ذَاتِيَّةً لَهُ فَفِي تَجَدُّدِهِ يَحْتَاجُ إِلَى مُجَدِّدٍ وَ إِن كَانَ صِفَةً ذَاتِيَّةً لَهُ فَفِي تَجَدُّدِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى جَاعِلٍ يَجْعَلُهُ مُتَجَدِّدًا بَلْ إِلَى جَاعِلٍ يَجْعَلُ نَفْسَهُ جَعْلًا بَسِيطًا. «اسفار»، ج ۳، فصل ۲۱، ص ۶۸.

۲۸ - «شرح منظومه سبزواری»، انتشارات مصطفوی، ص ۲۴۹.

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

موجود مجرد، طوری است که به جهت امکان ذاتی‌اش که عین فقر است، از وجود قیاض، قبول فیض می‌کند 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 اولی عالم ماده، عین حرکت نبود، شرایط قبول فیض از عالم ماوراء فراهم نمی‌شد و زمینه‌ای برای قبول فیض الهی نبود.

پس نباید گفته شود جوهر عالم ماده را خداوند چگونه به حرکت درمی‌آورد؟! 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 عین‌الحركة 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 غیرقابل حرکت، ارتباط دارد؛ چرا که وجود حادث یعنی عالم ماده، وجود خود را که عین حرکت است از خالق خود اخذ می‌کند، 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 می‌شود - برعکس حرکت ذاتی - لذا چون حرکات طبیعی، ذاتی شیء نیستند، بالأخره از موضوع خود زائل می‌شوند. اما در حرکت جوهری خود ذات، همان حرکت است؛ یعنی وجودی است که آن وجود در آن مرتبه، چیزی جز حرکت نیست، پس مثل حرکات عرضی زایل شدنی نیست.

حرکت جوهری عامل تکامل عالم ماده

در حرکات عرضی، خلع و لبس هست؛ یعنی شیء از حالت قبلی خارج شده و لباس حالت بعدی را به تن می‌کند، مثل حرکت مکانی که شما در حرکت مکانی خود، باید از مکان اولی خارج شوید تا وارد مکان بعدی گردید. ولی در حرکات جوهری، لبس بعد از لبس است و صورت ماقبل، قوه و زمینه‌ای برای صورت بعدی می‌شود و به همین جهت هم، جوهر عالم مادی با قبول فیض از عالم بالا، به صورت مستمر شدت می‌یابد و به عبارت دیگر عالم ماده در حال تکامل است تا از جنبه‌های 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 قوه‌هایش به فعل تبدیل نشود در حالت ماده بودن قرار دارد، ولی همین که دیگر قوه‌ای برای آن نماند ناگهان از ماده بودن خارج می‌شود. پس این طور نیست که عالم ماده آرام آرام مجرد شود، بلکه تا قوه دارد ذاتی است عین حرکت، و همین که قوه‌هایش تماماً تبدیل به فعل است، دیگر یک ذات و جوهر جدیدی است.

سؤال: اگر موجود مادی، تا زمانی که ذاتش متحوّل است، از عالم الهی فیض می‌گیرد و بقایش هم نشانه ادامه فیض الهی است. پس وقتی به فعلیت رسید، دیگر فیضی دریافت نمی‌کند؟

جواب: فیض الهی، در یک مرتبه «فیض کمال» است و در یک مرتبه «فیض بقاء»؛ فیضی که به عالم ماده می‌رسد، فیضی است که ماده را از نقص قوه خارج می‌کند و به تجرّد می‌رساند؛ در نتیجه عالم ماده از طریق این فیض، هم به بقای خود ادامه می‌دهد و هم کمال می‌یابد. ولی فیضی که به عالم مجردات می‌رسد (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 می‌شود؛ پس فیض حق دائمی است، منتها بنا به شرایط قابل، ظهور آن فیض متفاوت است.

چگونگی ظهور حرکت جوهری

اشکال: وقتی دست من حرکت می‌کند، چیزی به آن اضافه نمی‌شود 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 نمی‌دانید، بحث خود را شروع می‌کنیم: اگر پرسید: «آیا وقتی دست من حرکت می‌کند نسبت به وقتی که دست من ساکن است، دو واقعیت در صحنه است: یکی حرکت و یکی دست»؛ در جواب می‌گوییم: خیر؛ در حالت دوم، دو واقعیت در صحنه نیست، بلکه همان پدیدهٔ مادی، 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 کمی و یا اینی - را می‌پذیرد و شما در واقع در حرکت دادن دست خود چهره‌ای از ذات متحرک آن پدیده مادی را ظاهر می‌کنید و چنانچه ذاتش در ثبات بود، امکان نداشت حرکات عَرَضی را پذیرا شود، همچنان که شما نمی‌توانید هیچ‌گونه حرکتی را بر مجردات تحمیل کنید، اعم از حرکت مکانی یا کیفی و غیره، یعنی نمی‌شود عقل را جابه‌جا کرد، چون ذاتش پذیرای حرکت نیست. پس این که می‌گویید با حرکت دادن دست، چیزی به دست اضافه نشد، درست است؛ ولی این که می‌گویید: پس حرکت واقعیت ندارد، حرف درستی نیست؛ بلکه متوجه باشید با حرکت دادن

دست، در واقع آن حرکت ذاتی 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 گوید: 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 اَدْکُلُن، 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 رنگ‌هایی است که از مغازه رنگ‌فروشی می خرید که حکم آن قبلاً عرض شد.

عَلت تنوع پدیده‌ها 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 مرتبه‌ای است از عالم وجود، که وجود در آن مرتبه عین حرکت است، منتها در هر مرحله از حرکت خود، به جهت شرایط آن مرحله، چهره‌ای 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 پدیده‌های مختلفی

روبه‌رو هستیم. پس در یک کلمه می‌توان گفت: «پدیده‌های مختلف در عالم ماده، چهره‌های مختلف حرکت ذاتی عالم ماده اند» و به همین جهت تمام پدیده‌های عالم ماده، با همه تنوعشان در یک مرتبه از وجود قرار دارند، آن‌هم در پایین‌ترین مرتبه که مرتبه قبول فیض است و دیگر آن مرتبه، خودش منشأ افاضه فیض به مرتبه پایین‌تر خود نیست.

عالم ماده، بستر ایجاد نفس

سؤال: ملاصدرا می‌گوید: «الْأَنْفُسُ جِسْمَانِيَّةُ الْخُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبُقَاءِ»^{۲۹} یعنی نفس انسان در بستر جسم حادث می‌شود ولی بقایش روحانی است و لذا پس از جدایی از بدن، می‌تواند بدون جسم باقی بماند.^{۳۰} حال این سؤال پیش می‌آید که آیا این جمله ملاصدرا به این معنی نیست که علت نفس انسان جسم و عالم ماده است؟ و اگر این‌طور باشد، آیا می‌توان پذیرفت که علت پدیده مجردی مثل نفس، عالم ماده باشد، یعنی آیا می‌شود معلول درجه وجود بالاتری نسبت به علت خود داشته باشد؟

۲۹ - ملاصدرا «رحمة الله عليه» می‌گوید: اگر نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ندانیم، لازم می‌آید 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 ثابت‌اند و فقط در اعراض متفاوت‌اند، در این صورت نفس نبی اکرم (ص) با یک آدم عادی در ذات خود مساوی است. «اسفار»، رحلی، ط ۱، ج ۴، ص ۸۳

۳۰ - برای اطلاع کامل از نظر ملاصدرا «رحمة الله عليه» 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 الْحُدُوثِ» است و از طریق جسم حادث شده است. ولی نه به معنی این که علّت 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 «رحمة الله عليه» 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، علّت معدّه و بستر ایجاد نفس است و نه علّت 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 فعّال هستند، ولی حسّ و حرکت را که مخصوص حیوان است، بالفعل ندارد، و چون متولّد شد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ یعنی قوای حیوانی اش

بالفعل موجود و فعال است، ولی کمالات انسانی در او به صورت بالقوه هست، حال اگر با اراده و اختیار، خود را در صراط انسانیّت قرار داد، به کمک حرکت جوهری که به جهت اتصال نفس به بدن، در نفس او جریان دارد، می‌تواند 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 می‌شود که نفس انسان نیز در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد؟!

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 می‌کند. و این حالت حرکت جوهری ماده تا وقتی نفس هنوز به بدن تعلق دارد، در نفس جریان دارد و موجب استکمال جوهری نفس می‌شود و نفس در اثر این حرکت جوهری شدت می‌یابد.

حال اگر نفس در صراط عبودیت قرار گرفت، در اثر شدت وجودی که پیدا می‌کند، آرام آرام جنبه تعلقش به بدن کم می‌شود و توجهش به عالم بالا بیشتر می‌گردد و در این حالت یک نحوه موت اختیاری نصیب خود می‌کند و اختیارات از عالم حرکت به عالم قرار سیر می‌کند، 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 تضادّی بین جهت تکوینی انسان با جهت اختیاری یا تشریحی او به وجود می‌آید 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 عذاب‌های قیامتی نصیب او می‌شود.

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 شده‌ایم و هرچه از عالم ماده فاصله بگیریم، به عالمی فوق زمان و مکان نزدیک می‌شویم؛ عالمی که در آن، گذشته و آینده از همدیگر فاصله ندارند، در واقع به مقام بی‌زمان نزدیک می‌شویم و به تعبیری دیگر گذشته و آینده که در عالم ماده قابل جمع نیست، در آن حالت در پیش ما جمع می‌شود و گذشته و آینده در یک لحظه در نزد انسان حاضر می‌باشد 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 می‌کند و آنچه را که در دورترین نقاط و یا دورترین زمان‌ها است در پیش خود حاضر می‌نماید و دستورات دین در عقاید و اخلاق برای حاکمیت حکم احدی

است تا جنبه‌های مادی انسان تحت حاکمیت جنبه‌های وحدانی خود قرار گیرد و شایسته قرب الهی گردد. و از این طریق است که برهان حرکت جوهری می‌تواند 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 می‌کند، حال اگر انسانی تزکیه کرد و به وحدت رسید، می‌تواند 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 می‌کند در فلان قسمت دیگر - مثلاً در اورشلیم - ریزش کند چنین می‌شود که او اراده کرده است؛ مثل نور چراغ قوه‌ای 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 می‌فرماید: «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»^{۳۱} یعنی؛ من آن تخت را برای شما ای سلیمان! قبل از آن که چشم برهم زنی، می‌آورم؛ 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.

۳۱ - سوره نحل، آیه ۴۰.

در مورد طیّ الارض نیز باید متوجّه بود؛ وقتی خداوند به کسی چنین توانایی می‌دهد، او می‌تواند 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 می‌نماید، جهت اصلاح انسان، راه نشان می‌دهد، به امید آن که با تعمّق هر چه بیشتر به آن پرداخته شود.

جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان

عرفا جهان را در منظر خود چنین توصیف می‌کنند 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 شیء واحد است و اگر حقیقت ذره معدوم شود
همه عالم معدوم می‌گردد.

همه سرگشته و یک جزو از ایشان برون ننهاده پا از حدّ امکان
همه عالم سیر به سوی ربّ العالمین دارند و دهان باز کرده‌اند تا از
فیض حق بهره گیرند و خود را به آن بارگاه نزدیک کنند، چون سبب
ایجاد عالم به موجب «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» محبت ظهور و اظهار بوده است
و در هر ذره عالم، این محبت ساری است. پس همه عالم سرگشته محبت
و عشق‌اند و طالب مبدء حقیقی. به طوری که:

تو گویی دائماً در سیر و حبس‌اند که پیوسته میان خلع و لبس‌اند

و با این که در ذات خود عدم‌اند، با فیض دائمی از طرف نَفْسِ رحمانی، در وجودِ مستقر شده‌اند و آن‌ها را از افول در عدمیت خود نگه می‌دارد.

همه در جنبش و دائم در آرام نه آغازِ یکی پیدا، نه انجام و لذا در ذات خود متحول‌اند و نه در مکانی یا حالتی خاص متوقف‌اند و نه حرکت آن‌ها ابتدایی دارد و نه انتهایی.

همه از ذات خود پیوسته آگاه و از 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 کرده‌اند.

به زیر پرده‌ای هر ذره پنهان جمال جان‌فزای روی جانان در زیر هر ذره‌ای جمال جان‌فزای 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 می‌نوشد و عاشقانه به سوی او پای کوبی می‌کند.

تواز عالم همی لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم چه دیدی؟ چرا که عالم سراسر شور و حرکت است به سوی حضرت جانان، از او می‌گیرد و به سوی او می‌شود.

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 می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا

مَنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ^{۳۲} یعنی این‌ها ظاهر حیات دنیایی را متوجه‌اند و از باطن آن در غفلت‌اند. در حالی که واژه «غفلت» به معنای آن است که چیزی هم اکنون موجود است ولی آن‌ها به آن توجه ندارند.

در ادامه می‌فرماید:

همین نبود جهان آخر که دیدی نه مالا تبصرون آخر شنیدی؟ پس بدان که جهان همین ظاهری نیست که در ابتدا در معرض چشم و حس قرار می‌گیرد. مگر نه این که خداوند فرمود: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ»^{۳۳} یعنی سوگند به آنچه شما می‌بینید و آنچه نمی‌بینید. تو در خوابی و این دیدن خیال است هر آنچه دیده‌ای 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 روبه‌روست، ظهور و جلوه باطنی است که آن اصل و پایدار است.

به صبح حشر چون گردی تو بیدار بدانی کان همه وهم است و پندار چون بمردی - به هر نحوه مُردن، چه اختیاری و چه تکوینی - متوجه می‌شوی که این دوگانه دیدن‌ها و این کثیر دیدن‌ها، همه و همه به جهت بازی‌های خیال بود. چنانچه رسول خدا ﷺ فرمود: «الْأَناسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»^{۳۴} یعنی مردم هم اکنون در خواب‌اند و چون بمیرند، بیدار می‌شوند.

۳۲ - سوره روم آیه ۷

۳۳ - سوره الحاقه آیات ۳۸ و ۳۹

۳۴ - بحار، ج ۴، ۴۳.

چو برخیزد خیال چشم اَحْوَلٌ زمین و آسمان گردد مبدل
 چشم دو بین، به جهت غفلت از باطن عالم، باطن و ظاهر را دو تا
 می‌بیند، ولی وقتی سالک به مقام توحید رسید کونین به نور وحدانیت محو
 می‌گردد و جز حی قیوم را در صحنه نمی‌یابد و محقق می‌شود کریمه
 «يَوْمَ تُبَدَّلُ اَرْضٌ غَيْرِ اَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^{۳۵}
 یعنی؛ روزی که آسمان و زمین، غیر آسمان و زمین امروزین می‌شود و
 همه برای خدای واحد قهار بروز می‌کند. 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 می‌توانی
 چو نتوانی چه سود آن‌گه که دانی^{۳۶}
 در انتها می‌فرماید: 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 هستی‌های 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.

۳۵ - سوره ابراهیم آیه ۴۸

۳۶ - 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 قیاض 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*

تذکره: 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 بفرمایید که ملاصدرا در جلد ۸ و ۹ اسفار طرح کرده اند و یا به ترجمه آن تحت عنوان «معرفت النفس والحشر» رجوع فرمایید.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

منابع

- ۱- «اسفار اربعه»، ملاصدرا «رحمة الله عليه»
- ۲- «دروس آیت الله جوادی آملی»، شرح مجلدات ۵ تا ۹ اسفار اربعه
- ۳- «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سید جلال الدین آشتیانی
- ۴- «حرکت و زمان»، شهید مطهری «رحمة الله عليه»
- ۵- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه طباطبائی «رحمة الله عليه»
- ۶- «مفاتیح الغیب»، ملاصدرا
- ۷- «ادله ای بر حرکت جوهری»، آیت الله حسن زاده آملی
- ۸- «نهاد نا آرام 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 ، دریچه‌ای به عالم معنا
- ده نکته از معرفت النفس
- ماه رجب ، ماه یگانه شدن با خدا
- کربلا، مبارزه با پوچی‌ها
- زیارت عاشورا، اتحادی روحانی با امام حسین علیه السلام
- فرزندانم این چنین باید بود (نامه حضرت علی به امام حسن علیه السلام - نهج البلاغه، نامه ۳۱)
- فلسفه حضور تاریخی حضرت حجت علیه السلام
- مبانی معرفتی مهدویت
- مقام لیلة القدری فاطمه علیها السلام