

۱۳۹۸

اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبری صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترودلاواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

بررسی حرکت، در جواهر مجرد

احمد عابدینی نجف آبادی^۱

چکیده

همانگونه که در اعراض و در جوهر مادی حرکت وجود دارد، در جوهر مجرد نیز حرکت وجود دارد و تنها در ذات واجب‌الوجود حرکتی نیست زیرا حالت امکانی ندارد، اما غیر واجب چون ممکن‌الوجود است برایش مرحله بالاتری فرض می‌شود و لذا در جهت آن حرکت می‌کند، به همان دلیل که حرکت در اعراض بدون حرکت در جوهر مادی ممکن نیست، حرکت جوهری در جسم و جسمانیات بدون حرکت در جوهر مجرد امکان ندارد زیرا حرکت منحصر به خروج تدریجی از قوه مادی به فعلیت نیست بلکه خروج از هر مرحله نفس به هر مرحله از کمال، حرکت است و این حرکت در سراسر جهان امکانی وجود دارد.

واژگان کلیدی: گستره حرکت جوهری، حرکت جوهری در مجردات، حرکت استکمالی، حرکت شوقی

الف: جداسازی وجود از ماهیت

واضح است هر پدیده‌ای که خارج از ذهن موجود است مرکب از وجودی و ماهیتی است و در جای خود گفته شده است که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. به طور مثال اگر درختی در خارج از ذهن موجود باشد، ذهن هر موجود عاقل از این درخت موجود دو پیام می‌گیرد، یکی «درخت» و دوم «وجود». به طوری که به وضوح می‌یابیم معنای «درخت درخت است» با معنای «درخت موجود است» متفاوت است، در جمله اول، ماهیت «درخت» در نظر است و حتی اگر در خارج از ذهن هیچ‌گونه درختی وجود نداشته باشد باز «درخت، درخت است» صحیح است. ولی جمله دوم علاوه بر مفهوم «درخت» از وجود داشتن آن در خارج از ذهن نیز خبر می‌دهد. که به تنهایی این جمله وقتی صحیح است که درختی در خارج از ذهن موجود باشد.

«درخت» را در این مثال ماهیت می‌نامند و می‌گویند از «ماهو» یعنی چیست گرفته شده است و هر گاه سؤال از چیستی مطرح باشد ماهیت در جواب می‌آید مثلاً: «این چیست؟» درخت است» اما وجود در جواب سؤال از چیستی نمی‌آید بلکه در جواب سؤال «آیا هست» می‌آید مانند «آیا درخت وجود دارد؟» گفته می‌شود: بله وجود دارد.

ب: تقسیم ماهیت به جوهر و عرض

ماهیت‌ها در یک سطح نیستند بلکه بعضی بر بعضی دیگر برتری و فضیلت، تقدم و یا شرافت دارند. و به عبارت دیگر بعضی از ماهیات را می‌توان تصور کرد که در خارج از ذهن مستقلاً و بدون وابستگی به ماهیت دیگر وجود پیدا کند مانند سنگ، چوب، درب، دیوار و انسان و...

اما بعضی ماهیات چنین تصویری در حقیقت نمی‌رود و اگر بخواهند در صحنه وجود، پدیدار گردند تکیه گاهی می‌خواهند و به شرافت استقلال نائل نگردیده‌اند. نظیر: نرمی، زبری، سفیدی، سیاهی، سرعت، کندی، برتری و... که پیوسته در ضمن اشیاء دیگری موجود می‌شوند مانند نرمی کاغذ، زبری سنگ، سفیدی پارچه، سرعت اتومبیل و...

دسته اول از ماهیات را «جوهر» می‌گویند که مفرد آن جوهر است. پس سنگ ماهیتی است که جوهر است. ولی دسته دوم را عرض می‌نامند. پس سفیدی ماهیتی عرضی است که بر پارچه عارض گشته است و سرعت عرضی است که بر اتومبیل عارض گشته است. با این

توضیحات روشن شد که کیفیات، کمیات، اوضاع و احوال همه از عوارضند. و در جای خود گفته شده است که عرضها ذیل نه عنوان کلی قابل جمعند که عبارتند از:

- ۱- کمیت ۲- کیفیت ۳- این [کجائیت] ۴- وضع ۵- جدّه [واجدیت] ۶- متی [چه وقت]
- ۷- اضافه ۸- ان‌ینفعل [عمل] ۹- ان‌ینفعل [عکس‌العمل یا پذیرش عمل]

ج: تلازم خارجی جوهر و عرض

آنچه مسلم است این که جوهرهای موجود در خارج از ذهن پیوسته عرض یا عرض‌هایی را همراه خود دارند مثلاً یک هندوانه یا سیب کمیّت، کیفیت، وضع، و حالت مخصوص به خود دارد. یک گلوله توپ وزن و شکل و سرعت و حرکت مخصوص به خود دارد که روشن است و لازم به توضیح بیشتر نیست. پس اگر چه قبلاً گفته شد که در مرحله تصور، جوهر بی‌نیاز از عرض است و مستقلاً می‌تواند یافت شود ولی به هر حال هر وقت در خارج از ذهن یافت شود اعراضی را به همراه دارد مانند قطعه مومی است که وابسته به شکل خاصی نیست ولی به هر نحو که در خارج موجود شود، خود شکلی از اشکال است. پس آن قطعه موم بی‌نیاز از اشکال است ولی پیوسته شکلی او را احاطه کرده و به آن وابسته است.

خلاصه این که جوهر و اعراض از اقسام ماهیت هستند و ماهیت به جوهر و اعراض تقسیم می‌شود. جوهر بی‌نیاز از اعراضند، ولی پیوسته عرض‌ها به جوهری چسبیده‌اند و در خارج جوهر بدون عرض وجود ندارد ولی این عوارض هستند که نیازمند جوهرند.

د: گونه ای علیّت بین جوهر و عرض

در توضیح علّت و معلول گفته شده است که اگر دو چیز به نحوی با هم مرتبط باشند که وجود یکی وابسته به وجود دیگری باشد ولی وجود دومی وابسته به وجود اولی نباشد، وجود دومی را «علّت» و وجود اولی را «معلول» می‌گویند مثلاً صورت‌های ذهنی، پیوسته مرتبط و وابسته به ذهن ماست. به طوری که اگر ذهن نبود صورت‌های ذهنی هم نبود ولی وجود ذهن وابسته به هیچ یک از آن صورت‌های ذهنی نیست. بنابراین ذهن علّت است و صورت‌های ذهنی معلول. از همین جا روشن می‌شود که جوهر و عرض رابطه‌ای نظیر^۱ رابطه علیّت دارند

^۱ - کلمه «نظیر» به این جهت آورده شده که در جای خود بیان شده «وجود» اصیل است و ماهیت اعتباری و جوهر و اعراض از تقسیمات ماهیت هستند و در امور اعتباری علیّت معنی ندارد پس علیّت داشتن جوهر به معنای علیّت داشتن وجود جوهر می‌باشد و انتساب آن به جوهر بالعرض و المجاز است.

و جوهر نظیر علت برای عرض است چون عرض پیوسته نیازمند به جوهر و جوهر بی‌نیاز از آن است.

ه: وجود معلول و کمالات آن برگرفته از علت است

وقتی معلوم شد که وجود معلول وابسته به علت است در نتیجه کمالات معلول هم معلول کمالات علت است، و نمی‌شود معلول کمالاتی را داشته باشد که علت آن را نداشته باشد.

و: حرکت در عرض برگرفته از حرکت در جوهر

نتیجه بحث‌های گذشته این می‌شود که وقتی ما می‌بینیم جسمی حرکت کمی، کیفی و... دارد مثلاً سیب بزرگ می‌شود از یک گرم به صد گرم می‌رسد. حرکت می‌کند از سبزی و بی‌مزگی به سرخی و شیرینی می‌رسد. یعنی حرکت در عرض‌های سیب وجود دارد از سوی دیگر می‌دانیم که عرض، معلول جوهر است پس معلوم می‌شود حرکت در جوهره سیب وجود دارد و گرنه چطور ممکن است علت بدون حرکت، معلول با حرکت بیافریند؟ با همین بیان ساده حرکت در جوهر ثابت می‌شود بنابراین اثبات حرکت در جوهر کار سخت و طاقت‌فرسا و نیازمند استدلال‌های طولانی نیست بلکه تصور چند مطلب بدیهی، ما را به سوی حرکت جوهری سوق می‌دهد.

«اشکال یک»: چرا بوعلی سینا قائل به حرکت جوهری نشد؟

توضیح اشکال: اگر عرض معلول جوهر است و حرکت عرض ناشی از حرکت جوهر است و مسأله حرکت جوهری به این اندازه از وضوح و روشنی است. پس چرا تا زمان ملاصدرا کسی متوجه آن نشده و کسی قائل به حرکت جوهری نبوده است؟ در حالی که افرادی نظیر بوعلی سینا مسائل بسیار دقیق را موشکافی کرده‌اند.

«جواب»

اولاً گذشتگان هر چند دقیق باشند این طور نیست که علم وقف آنها باشد. اگر چیزی را آنان نگفته باشند و عقل ما آن را به طور مستدل فهمیده، نباید بی‌جهت به حقانیت کلام خود شک کنیم. تنها با این حجت که بزرگان قبلی چنین نکته‌ای را نفهمیده‌اند.

«ثانیاً»

مرحوم بوعلی سینا نیز به این مطلب پی برده بود ولی به خاطر شبهه‌ای که در ذهن شریفش وجود داشت از اقرار به آن خودداری کرده است و پیوسته این مطلب روشن را از ذهن خود دور می‌کرده است.

نقل شده است که بهمنیار با توجه به برهانی که سابقاً ذکر شد، ادعای حرکت در جوهر را مطرح کرد ولی مرحوم بوعلی در جواب فرمود: اگر جوهره اشیاء حرکت کند ناچار باید ابن‌سینای شنونده سخن بهمنیار، غیر از ابن‌سینای جواب دهنده به سخن او باشد و باز لازم می‌آید بهمنیار پرسشگر غیر از بهمنیار دریافت کننده جواب باشد. ولی هر دو بزرگوار شاید از این نکته غفلت کرده‌اند که:

اولاً: همانطوری که در حرکت‌های مکانی می‌توان فرض کرد که دو متحرک در حرکتی هم‌سو واقع شوند و حرکت آنان اشکالی در روند کار و فعالیت و قرب و بعدشان ایجاد نکند و در عین این که حرکت مکانی دارند و با سرعت فاصله بین دو شهر را طی می‌کنند ولی فاصله آن دو فرد در درون این متحرک نظیر ماشین ثابت است همانطور در بحث حرکت جوهری ممکن است بهمنیار و بوعلی سینا هر دو حرکت علمی تکاملی هم‌سو داشته باشند و هر دو متکامل‌تر شوند، و گذشت زمان، طرح یک مسأله علمی، فکر درباره آن آنها را از هم زیاد فاصله‌دار نکند.

ثانیاً: حرکت در جوهر ممکن است آنقدر بطی و کند باشد که اثر چندانی در حرکت عرضی سریع اشیاء ایجاد نکند. اساساً حرکت در مقوله‌های چهارگانه عرضی بسیار سریع است و حرکت در مقوله جوهر بسیار کند می‌باشد به طوری که قبلاً حرکت در جوهر اصلاً تشخیص داده نمی‌شده و کسی به فکر آن نمی‌افتاده و یا قابل چشم‌پوشی بوده به طوری که در محاسبات، به حساب نمی‌آمده است.

و خلاصه این که در پاسخ به شبهه ابن سینا می‌توان چنین گفت:

«حرکت جوهری بسیار بطی است و این طور نیست که شنونده مسأله‌ای در مدت زمان شنیدن سؤال چنان حرکت کرده باشد که با حالت قبل خود تباین داشته باشد و همانند دو مرتبه بسیار متفاوت از یک وجود باشند.»

به عبارت دیگر حرکت جوهری او همان حرکت علمی در نفس ناطقه که جوهر است می‌باشد نه چیز دیگر.

و بوعلی‌سینا قبل از شنیدن سؤال و بعد از شنیدن آن اگرچه فرق می‌کند و او دارای مسأله جدید و تفکر - حرکت در نفس ناطقه می‌باشد و همچنین بهمنیار، ولی حرکت عرضی که سریع باشد و یا حرکت جوهری که در دو جهت مخالف یکدیگر باشد وجود ندارد. البته این دو جواب اگر چه از نظر حجت عقلی جواب‌های تام و تمامی نیست ولی برای زایل کردن شبهه آنان می‌توانست کافی باشد تا بتوانند به مقتضای برهان به حرکت جوهری تن در دهند.

«اشکال دوم»: چگونگی ربط حادث به قدیم

توضیح: اگر حرکت در اعراض معلول حرکت در جوهر اشیاء باشد و جوهر چون علت اعراض است دارای حرکت باشد لازم می‌آید که این استدلال به تمام علت‌ها سرایت کند و گفته شود که ذات باری تعالی چون علت تمامی اشیاء است باید دارای حرکت باشد زیرا همان‌طور که حرکت در عرض ناشی از حرکت در جوهر است حرکت در جوهر هم ناشی از حرکت در علت آن و حرکت در آن نیز ناشی از حرکت در علت آن، تا بالاخره به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. پس لازمه حرکت در جوهر، حرکت در ذات باری تعالی است و چون حرکت در آن وجود مقدس باطل است - زیرا واجب‌الوجود در معرض حوادث نیست. بلکه حرکت، تنها در موجودات مادی و ناقص است و برای واجب‌الوجود ماده و نقصی متصور نیست تا به خاطر آن دارای حرکت باشد و «او» حالت بالقوه‌ای ندارد که برای به فعلیت رسیدن آن نیازمند حرکت باشد - معلوم می‌شود حرکت در جوهر وجود ندارد یا لااقل این دلیل که برای اثبات حرکت در جوهر ذکر شد حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کند و یا بالاخره باید جوهر را مقید به آخر «مادی» کرد و منکر حرکت در مجردات شد.

جواب‌های گوناگون به اشکال

جواب: این اشکال چون از مهم‌ترین اشکال‌های بحث‌های فلسفی است، لذا افراد و طوایف گوناگون خود را برای پاسخگویی به این اشکال آماده کرده‌اند و ذیل عناوین مختلفی به استیفاء بحث پرداخته‌اند. بعضی از عنوان «ربط حادث به قدیم» و بعضی دیگر از عنوان «ربط متغیر به حادث»، «ربط جهان به خالق»، «ربط ممکن به واجب» استفاده کرده‌اند و مباحث نسبتاً طولانی بحث کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره‌ای می‌کنیم.

الف - منظر ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا ماحصل کلامش این است که، همه متغیّرات و تحولات عالم جسم و جسمانیات به طبیعت جوهری اجسام منتهی می‌شود. پس مبدأ قریب همه حرکت‌ها، طبیعت جوهریه یا صورت نوعیه است و چون تغییر و تجدد عین هویت و ذات آن است پس علت ندارد تا کسی بگوید: علت حادث، حادث است و علت متغیّر، متغیّر است. و از طرفی این طبیعت جوهری در تغیر و تجدد خود ثابت است و از این نظر می‌توان به مبادلی عالیّه مرتبط باشد^۱.

ب - نظر شهید مطهری

شهید مطهری در توضیح کلام مرحوم آخوند ملاصدرا بیانی دارد که نقل آن در این جا مفید می‌نماید. او می‌گوید:

«تقسیمات وجود بر خلاف تقسیمات ماهیت است. در تقسیمات ماهیت هیچ یک از اقسام شامل قسم دیگر نمی‌شود ولو به اعتبار، ولی تقسیمات وجود همیشه یک تقسیم نسبی است و یکی از دو قسم همیشه به اعتباری شامل دیگر می‌شود. مثلاً وقتی وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنیم این تقسیم نسبی است زیرا وجود ذهنی در مقایسه با خارج، ذهنی و فاقد آثار است ولی خودش به نوبه خود وجودی خارجی و دارای اثر است... تقسیم وجود به واحد و کثیر هم همین گونه است، مثلاً ده تا در مقابل یکی کثیر است. ولی هر ده‌تایی به اعتبار یک ده‌تایی بودن واحد است.

در ثبات و تجدد نیز عین همین مطلب هست و جواب اشکال در همین جاست. یعنی تقسیم موجود به متغیر و ثابت نسبی است و هرچه متغیّر شد، به طور مطلق متغیر نیست، زیرا متغیّر در تغیر خود ثابت است. پس هر حرکتی و تغیری دو جنبه دارد. وقتی نسبت اجزاء آن را با یکدیگر در نظر بگیریم تغیر و تجدد است، ولی هر تغیری در عین حال دارای یک نحو ثباتی است و وجود ثابت به اعتباری شامل متغیر هم می‌شود.

و از طرفی آن چه را فاعل افاضه می‌کند وجود مطلق است نه وجود نسبی، وجود فی‌نفسه است نه وجود اضافی. همانطور که فاعل فعلیت را افاضه می‌کند، نه قوه را، زیرا قوه یعنی عدم و عدم قابل افاضه نیست پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است نه رابطه متغیر با ثابت.

عالم نسبت به ما متغیر است ولی نسبت به ماوراء خود که محیط بر آن است چنین نیست مثل یک حقیقت دو رویه است رویه ثبات و رویه تغیر، رویه تغیر و تجدد همان رویه طبیعی و زمانی عالم است و رویه ثباتی آن رویه غیرطبیعی و غیرزمانی آن است.^۱

ج - نظر علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی در این رابطه فرموده است «التجدد و التّغیّر ینتهی الی جوهر متحرک بجوهره فیكون التجدد ذاتیة له. فیصح استناده الی علّة ثابتة تُوجد ذاته، لأنّ ایجاد ذاته عین ایجاد تجده» «تجدد و تغیر به جوهری که ذات و ماهیت آن متحرک است منتهی می‌گردد و در نتیجه تجدد، ذاتی آن خواهد بود [و ذاتی شی، لم یکن معللاً = ذاتی شی، نیازی به علت ندارد] بنابراین صحیح است که آن جوهر متغیر بالذات را به علت ثابتی که ذات آن جوهر را ایجاد می‌کند استناد دهیم.^۲

بررسی

تا حال با سخن بزرگان فلسفه الهی و حکمت متعالی در این بحث غامض و سؤال مشکل آشنا شدیم و معلوم شد که همه یک حرف مشترک دارند و آن این که حرکت هر عرضی ناشی از حرکت در جوهر است و حرکت جوهر از خودش است و چون از ذات خودش است دیگر سؤال قطع می‌شود مانند این که می‌گوییم: چربی هر چیزی از روغن است و چربی روغن از ذات خود روغن است، شوری هر چیزی از نمک و نمک ذاتاً خودش شور است و از این قبیل موارد ولی ممکن است کسی بگوید: هنوز بحث پایان نیافته است زیرا قضایای ضروری که در آنها سؤال قطع می‌شود جایی است که محمول عین موضوع باشد مانند «درخت درخت است».

و به عبارت واضح تر ممکن است کسی بگوید به چه جهت حرکت ذاتی جوهر است؟ به چه دلیل تغیر و تبدل ذاتی جوهر است؟ و حرکت عین جوهر است بیش از یک مصادره به مطلوب، و دلیل عین مدعا چیز دیگری نیست و مثل این است که گفته شود، «دانی کف دست از چه بی‌موست، زیرا کف دست مو ندارد.»

به عبارت سوم آیا تغیر، جزء ذات جوهر بماهو جوهر است یا تغیر، ذاتی جوهر بماهو موجود است و اساساً آیا تغیر امری وجودی است یا امری اعتباری؟

۳- مطهری مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی ۳۱۷ - ۳۱۵ / ۱. برگرفته از کتاب ایضاح الحکمة ۱۲۴ / ۳.

۴- طباطبائی. محمد حسین. بدایة الحکمة فصل هشتم از مرحله دهم

اگر امر وجودی است چه طور به ماهیت اعتباری قائم است، و اگر امر اعتباری است که این خلاف وجدان ما از خارج است.

مسلم است که تغییر یا حرکت و تجدّد امر وجودی است پس نمی‌تواند جزء ذات جوهر بماهو جوهر باشد پس حتماً وصف جوهر بماهو موجود است. پس تغییر و حرکت مربوط به وجودی است که در عالم خارج در قالب جوهر محقق شده است.

ربط حادث به قدیم از نظر نگارنده

با توجه مقدمات مطرح شده سابق که عبارتند از اصالت وجود، تفاوت اشتدادی مراحل وجود، وجود داشتن رابطه علیّت بین مراحل مختلف وجود و بالأخره اعتباری بودن یا حدّ و مرز بودن ماهیت جواب دیگری به دست می‌آید.

با توجه با اشتدادی بودن وجود و ذومراتب بودن آن معلوم می‌شود که وجود یک حقیقت سیّال است و ذومراتب که در نام گذاری، به بعضی از مراتب آن انسان اطلاق می‌شود و به بعضی از مراتب آن حیوان و... و وقتی وجود ذومراتب بود مسلم است که بین وجود انسان‌ها نیز مراتب مختلفی از وجود، وجود دارد که ما ابتدا و انتهای آنرا با وصف حیوان و انسان مشخص کردیم ولی هر مرتبه‌ای از این وجود عریض، ماهیت خاصی دارد که ما اسمی برای آن نداریم. بنابراین انسانها در وجود، به هیچ نحو متساوی نیستند و معنای اینکه وجود ذومراتب است غیر از این نمی‌تواند باشد. و به تبع آن هیچ ماهیت موجودی با ماهیت موجود دیگر برابر نیست و هر ماهیتی خودش، اعتباری و در عین حال حدّی برای وجود است و در واقع حرکت جوهری حرکت در جوهر نیست، بلکه همان حرکت اشتدادی وجود است. و در واقع به جای حرکت جوهری باید گفت حرکت اشتدادی وجودی که در جوهر است که در هر مرتبه از خود نامی از ماهیت را طالب است که اگر ما قدرت و امکانات تمییز داشتیم هیچگاه دو انسان را نیز هم مرتبه و هم نام قرار نمی‌دادیم، زیرا هر انسان مرتبه‌ای از وجود و هر روز آن و هر لحظه آن دارای سهمی از وجود است که با دیگری متفاوت است، اما این تفاوت‌ها آنقدر کم و ظریف است که به حساب نمی‌آید لذا، هر فرد دارای قوه ناطقه را انسان نامیدند با این که دارندگان این قوه تفاوت‌های بسیاری دارند یا هر دارنده حسّی را حسّاس یا حیوان نامیدند در حالی که تفاوت آنها بسیار زیاد است.

وقتی حرکت جوهری را تعبیر دقیق‌تر کردیم و گفتیم: «حرکت اشتدادی وجودی» آنوقت بسیار روشن است که در وجود، ما به الامتیازی وجود دارد ولی مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک است. پس در واقع حرکت در وجود است و حرکت عین وجود است ولی چون هر

حد از وجود با ماهیتی و با جوهری متحد است با کمی تسامح و به گونه مجاز می‌گویند حرکت در جوهر. پس انتساب حرکت به جوهر بالعرض و المجاز است. چون ماهیت اعتباری است و نمی‌تواند ذاتاً دارای حرکت باشد و هرچه هست از آن وجود است و ذو مراتب بودن مسلّم و بدیهی است و هر مرتبه بالاتر با این که خودش محدود است ولی حدّ نقص مرحله پایین‌تر را ندارد تا به علّة‌العلل برسیم که هیچ حدّی ندارد و فوق همه چیز است. پس حرکت و وجود عین یکدیگرند و چون این حرکت وجود در جایی و مرحله‌ای است که نام آن مرحله جوهر نام دارد، حرکت را جوهری گفته‌اند.

تقریر دیگر

اولاً قبلاً بیان شد که هر وجود خارجی وقتی در ذهن مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد معلوم می‌شود که از ماهیت و وجود ترکیب شده است. ولی در خارج از ذهن و در عالم واقع فقط یکی از آنها - یعنی وجود - اصالت دارد و دیگری - یعنی ماهیت - امری اعتباری است که محدوده و مرز وجود را مشخص می‌کند مثلاً وقتی گفته می‌شود: «وجود درخت» لفظ درخت به ما می‌فهماند که آن وجود موجود شده، در محدوده جسم است رشد می‌کند به نوعی تولید مثل می‌کند. و وقتی گفته می‌شود: «وجود حیوان» می‌فهمیم که آن وجود علاوه بر داشته‌های درخت، دارای احساس و حرکت ارادی غریزی نیز هست و بالاخره وقتی گفته می‌شود: «وجود انسان» لفظ «انسان» که بیانگر ماهیت است مقداری از وجود را نشان می‌دهد که علاوه بر داشته‌های حیوان، بر تعقل و تفکر داشتن نیز دلالت می‌کند. بنابراین، ماهیت، تنها مقدار وجود را مشخص می‌کند و بیش از این نقشی ندارد.

ثانیاً: وجود دارای مراتب است. مرتبه‌ای از وجود وجود ضعیف است و مرتبه‌ای از آن وجود قوی، مانند «نور» که دارای مراتب مختلف است و هر مرتبه شدیدتر حاوی مرتبه ضعیف‌تر است و اضافه‌ای هم دارد که آن اضافه هم خودش از جنس «نور» است حال در بحث وجود هم وجود شدیدتر، حاوی همه داشته‌های وجود ضعیف هست و اضافه‌ای هم دارد که آن نیز از جنس وجود است. یعنی وجود قوی، مرکبی از وجود ضعیف با چیزی غیر از وجود نیست بلکه وجود قوی همان وجود است که نقصان وجود ضعیف را ندارد.

و به عبارت دیگر وجود قوی، وجه امتیازش از وجود ضعیف عین وجه اشتراکش است یعنی وجود در هر دو قسم مشترک است و تمایز دهنده نیز هست. مثال نور برای فهم این نکته مثال خوبی است. زیرا در «نور» انسان به راحتی احساس می‌کند که امتیاز نور قوی از نور ضعیف به نور است و اشتراکشان نیز در نور است.

ثالثاً: چون ماهیت، حدّ و مرز وجود است و وجود ذومراتب است پس، ماهیت نیز متکثر است و هر حدّی از وجود دارای ماهیتی است، پس تقسیم ماهیت به کلیاتی متواطی نظیر انسان، حیوان، گیاه جماد تقسیم کاملی نیست. بلکه بین حیوان و انسان به مقدار مراتب وجودی و درجات وجودی، ماهیت وجود دارد و به اصطلاح علم ریاضی ماهیت تابعی از وجود است و چون وجود ذومراتب و دارای سیلان است، هر حدّی از وجود دارای «ماهیت» است پس ماهیت هم باید همانند وجود متکثر باشد ولی در هر حال، ماهیت حقیقت ندارد و همان حدّ و مرز وجود است.

رابعاً: وجود رابطه علیت و معلولیت، در مراتب وجود است و وجود قوی است که علت برای وجود ضعیف می‌باشد. پس اگر در جایی گفته می‌شود عرض از توابع جوهر است و جوهر علت عرض است این اسناد به غیر ماهوله و استناد مجازی است زیرا در واقع وجود جوهر، علت وجود عرض است نه خود جوهر علت خود عرض باشد. زیرا جوهر و عرض به خودی خود اعتباری هستند و وجود ندارند در حالی که، پس رابطه علیت و معلولیت نیز در دایره وجود است.

«نتیجه»

با توجه به مباحث مطرح شده معلوم می‌شود که «جوهر بماهو جوهر» و یا «عرض بماهو عرض» نمی‌تواند حرکت داشته باشد و اصلاً وجودی ندارد، تا حرکت داشته باشد بلکه آنچه حرکت دارد «وجود عوارض» و وجود جواهر است و حرکت در وجود عوارض ناشی از حرکت در وجود جوهر است. از سوی دیگر چون جوهر به خودی خود اصالت ندارد و تنها اعتباری محض است اما حرکت و تغییر خارجی حقیقت دارد و اعتباری نیست. پس معلوم می‌شود انتساب حرکت به خود جوهر یا خود عرض درست نیست بلکه حرکت منتسب به وجود جوهر و منتسب به وجود عرض است. و وقتی حرکت منتسب به وجود شد و معلوم شد که وجود ذومراتب است و در آن مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است پس حرکت، همان مراتب وجود می‌شود.

در نتیجه آنچه که ملاصدرا، مطهری، طباطبایی رحمهم الله فرموده بودند، یعنی «حرکت عین ذات جوهر است» در واقع اسناد به غیر ماهوله است. و ذات جوهر چیزی نیست که قابل این حرف‌ها باشد بلکه حرکت عین وجود جوهر است که این حرکت عین وجود عرض است ولی حرکت در وجود ضعیفی چون وجود عرض نشأت گرفته از حرکت در وجود قوی‌تر به نام وجود جوهر است. و وقتی حرکت از آن وجود شد و وجود خود مراتب تشکیکی

دارد و هر مرتبه‌ای معلول مرتبه بالاتر و علت برای مرتبه پایین‌تر و ضعیف‌تر است. و وجه امتیاز و اشتراکشان یکی است، آنگاه می‌یابیم که در وجود دو جنبه وجود دارد. جنبه ثبات و جنبه تغیر، که از جنبه متغیر آن، پیوسته حدود آن، و محدود بودن آن روشن می‌شود که آن حدود، ماهیات نام دارند. و هر چه مراتب وجود بالاتر رود و قوی‌تر شود حدّها و مرزها به بی‌نهایت نزدیک می‌شود تا به جایی برسد که بی‌نهایت محض شود که در آنجا دیگر حدّ و مرزی و تغیری و ماهیتی وجود ندارد و همه جا و از هر جهت تنها یک حقیقت یگانه بدون هیچ محدودیت و هیچ قید و حدّ و مرزی وجود دارد که آن وجود بسیط محض است.

خلاصه این که : حرکت، ذاتی جوهر نیست بلکه حرکت از آن وجود است و مرتبط به جنبه‌ای از وجود که متغیر است می‌باشد و بنابراین تنها حرکت، در وجودات مادی نیست، بلکه در وجودات غیرمادی نیز حرکت وجود دارد. و هر چه وجود شدیدتر شود و حدود آن به بی‌نهایت نزدیک‌تر شود نمود آن حرکت بسیار کم‌تر می‌شود. به طوری که همگان گمان کرده‌اند در آنها حرکتی نیست کمالینکه زمانی گمان می‌کردند حرکت تنها در محدوده اعراض است ولی حکیم متأله مرحوم ملاصدرا کلام ابتکاری خویش مبنی بر وجود حرکت در ذات جوهر را مطرح کرده که چون حرکت در ذات اشیاء، نسبت به حرکت در عوارض، بسیار کم، و ناچیز و ناپیدا بوده زیادی از آن غفلت می‌کردند و آن را قبول نداشتند ولی مقتضای برهان علت و معلول و برهان موجد شی فاقده آن نیست اثبات حرکت در جوهر بود.

و الآن بحمدالله با توجّه به همان برهان و توجّه با اصالت الوجود معلوم شد که حرکت در ذات عرض بماهو عرض یا در ذات جوهر بماهو جوهر نیست بلکه حرکت در وجود عرض و در وجود جوهر است و به همین ترتیب در وجودهای غیرمادی و در عقول مفارقه و غیره نیز حرکت وجود دارد چون وجود، وجود دارد ولی چون وجود در آنجا خیلی شدید است. و حدود آن بسیار بعید، آنگاه انسان گمان می‌کند که حرکتی در عقول و مجردات وجود ندارد.

اشکال:

شبهه‌ای که ممکن است به ذهن بیاید این است که در تعریف حرکت گفته‌اند: «حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است» و گفته‌اند: حرکت، فاعل و قابل لازم دارد و قابل آن تنها ماده است و ماده حامل قوه است و قوه رکن اصلی حرکت است پس اگر ماده وجود نداشته باشد قوه حرکت وجود ندارد بنابراین وجود حرکت در مجردات از ماده امری محال می‌نماید.

جواب:

صحیح است که حرکت همان خروجی تدریجی از قوه به فعل است ولی اینکه قوه در انحصار ماده و مادّیات باشد سخنی بی‌دلیل است. بلکه می‌توان گفت هر چیزی دارای قوه‌ای و فعلیتی است مگر خداوند که فعلیت محض است پس غیر از او همه چیز دارای قوه است. ادله عقلی و نقلی روشن می‌سازد که تنها او غنی بالذات است و وقتی موجودی غنی بالذات بود حرکت و تکامل ندارد اما غیر او چون ناقصند در حال حرکتند «و کلّ الیه راجعون».

بله هر چه از عالم ماده بالاتر رویم و وجود شدت بیشتری پیدا کند نمود حرکت برای ما کمتر می‌شود. بنابراین در حدود ضعیف از وجود مثلاً در اعراض که بهره کمی از وجود دارند حرکت بسیار واضح است در وجودهای قوی مثل جوهر نمود این حرکت بسیار کم است و به همین نسبت در مجردات آن قدر نمود حرکت کم بوده که حتی مرحوم ملاصدرا مبتکر حرکت جوهری نیز گمان کرده که در مجردات حرکتی نیست. برای مثال و تقریب به ذهن می‌توان آب و دریا را مثال زد، هرگاه آب در ظرف محدودی باشد محدوده ظرف حرکات و سکنات آب، نقش حوادث گوناگون در تغییر شکل و حالت آب به راحتی مکشوف است و همگان آن را درمی‌یابند ولی وقتی استخر آبی باشد انسان گمان می‌کند که حوادث و رنگ‌ها در آن تغییری ایجاد نمی‌کند و بالأخره وقتی به دریا و اقیانوس می‌رسیم گمان چنان است که برداشتن آب به آن نقصی نمی‌رساند. فضولات و مرگ و میرها، آب آنرا تغییر نمی‌دهد و آمدن رودخانه‌های بزرگ بر آن نمی‌افزاید و املاح مختلف در آن تغییری ایجاد نمی‌کند. وجود نیز همینطور است وجود ضعیفی که در ضمن اعراض متجلی است با خجالت، روی سرخ و با ترس روی زرد، به خود می‌گیرد. صفات سریع‌الزوال و بطی‌الزوال پیدا می‌کند و سرانجام نوبت به حرکت در جوهر می‌رسد که چنان بطی است که تنها دلیل و استدلال آنرا می‌گوید و وقتی نوبت به مجردات می‌رسد می‌گویند اصلاً حرکتی و تکاملی ندارد در حالی که به دلایلی که مطرح شد به وضوح، حرکت در مجردات را اثبات می‌کند. علاوه بر آن دلایل آیات قرآن نیز از آن خبر می‌دهد که: «والذین عند ربک یسبحون له باللیل و النهار و هم لا یسئمون»^۱ «آنانکه نزد پروردگارت حضور دارند، شب و روز همواره او را تسبیح می‌کنند و ملال نمی‌گیرند». و یا خبر

می‌دهد که «وتری الملائکة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم»^۱ و یا «الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم»^۲.

آیا ممکن است تسبیحی باشد و تکاملی نباشد؟! آیا ممکن است خدا و رسول و مؤمنان بر پیامبر «صلی الله علیه وآله» درود بفرستند و بر درجات حضرتش افزوده نشود؟! آیا درود خدا بر پیامبر اکرم و صلوات بر آن حضرت بی‌هدف و بی‌فایده است؟! مگر نه این است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «ان الله و ملائکته یصلون علی نبی»^۳ معلوم است که «یصلون» فعل مضارع است و استمرار را می‌رساند یعنی خداوند در زمان گذشته، در زمان حال و در آینده بر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم درود می‌فرستد و چون نفع این درود به خداوند بر نمی‌گردد پس حتماً به پیامبر اکرم بر می‌گردد و چون او از دنیا رفته و مجرد شده است پس معلوم می‌شود روحش متکامل می‌گردد پس در روح مجرد در حد بسیار بالایی نظیر پیامبر اکرم نیز حرکت و تکامل موجود است. اینها همه مؤید برهانی است که قبلاً بیان شد و آن تکامل و حرکت در هر وجود دارای حدّ است ولو این که آن وجود، پیامبر اکرم (ص) و یا ملائکه مقربّ باشد.

نتیجه:

همان برهان‌هایی که حرکت در جوهر مادی را اثبات می‌کند، حرکت در جواهر مجرد را اثبات می‌کند زیرا حرکت، ذاتی جوهر بما هو جوهر نیست بلکه حرکت، مخصوص جوهر موجود است و چون جواهر مجرد وجود دارند پس حرکت نیز دارند. بله همان‌گونه که وجود دارای شدت و ضعف است و وجود قوی ما به‌الامتیازش از وجود ضعیف به خود وجود است نه به چیز دیگر و چون وجود ضعیف فعلیتش کم و قوه‌اش زیاد است نمود حرکتش به سوی وجود قوی، بیشتر است لذا حرکت در اعراض بیشترین ظهور را دارد اما حرکت در جوهر مادی چون فعلیت بیشتر و قوه‌ی کمتری دارد ظهورش خفی است و بالاخره حرکت در جواهر مجرد چون فعلیتشان زیاد است، اصلاً نمودی ندارد و اخفی است. آیات قرآنی که تسبیح ملائکه را بیان می‌کند مؤید حرکت استکمالی در آنهاست و آیه‌ای که صلوات دائمی خدا، بر پیامبر (ص) را بیان می‌کند مؤید حرکت و کمال آن وجود شریف پس از مرگ و تجرد از بدن است.

۶- زمر: ۷۵ ترجمه: و ملائکه را می‌بینی که گرداگرد عرش با حمد خداوند به تسبیح گویی مشغولند.

۷- غافر: ۷ ترجمه: فرشتگانی که عرش را حمل می‌کنند و آنان که اطراف آنند با حمد خداوند به تسبیح او مشغولند.

۸- سوره احزاب، آیه ۵۶