

رابطه طبیعت و مابعدالطبیعه در حکمت متعالیه

احمد احمدی*

ضیاء گل رضایی**

چکیده

در این پژوهش به دو مسئله محوری پرداخته شده است: (۱) ارائه تصویری از چالش عمیق بین طبیعت و مابعدالطبیعه در آثار بنیان‌گذاران فلسفه و حکمت یونان، یعنی افلاطون و ارسطو؛ (۲) ترمیم و بازسازی این نقیصه با استمداد از آموزه‌های حکمت متعالیه و ارائه تبیین رضایت‌بخش و معقول از ارتباط وثیق بین طبیعت و مابعدالطبیعه در اندیشه‌های ملاصدرا. در این نوشتار، زمینه‌ها و بستریابی که با توجه به میانی حکمت صدرایی می‌تواند ارتباط بین طبیعت و مابعدالطبیعه را تبیین و تحلیل کند به صورت «پنج اصل» طراحی شده است.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، مابعدالطبیعه، حکمت متعالیه، ملاصدرا، اصالت وجود، وحدت وجود، حرکت جوهری.

* استاد سابق دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم.

مقدمه

رسالت فیلسوف یافتن حقیقت و ارائه تصویری دقیق از هستی است. تمام نظام‌های فلسفی برای دست‌یابی به این مطلوب کوشیده‌اند و هر کدام از اندیشمندان و حکیمان مطابق اندیشه‌ها و یافته‌های خویش سهمی در مهندسی هستی داشته‌اند. برخی دریافت حقیقت را تنها از منظر حواس و تجربه معتبر دانسته، عالم در نظرشان منحصر به طبیعت محسوس و مادی است. گروهی دیگر چنین دیدگاهی را ناظر به واقعیت عالم ندانسته، حقیقت را فراتر از آن برده، به مابعدالطبیعه (ماوراء طبیعت) معتقد شده‌اند؛ اما این پایان کار فیلسوف نیست. اکنون وظیفه اوست که چگونگی ارتباط طبیعت و مابعدالطبیعه را تشریح و تبیین کند. در این پژوهش، مقصود اصلی آن است که چگونگی پیوند و اتصال این دو مرتبه از هستی، یعنی عالم طبیعت و مابعدالطبیعه، بررسی و تحلیل شود تا معین گردد که چگونه طبیعتی که سراسر جسم و جسمانی است و تغییر و سیلان در ذات آن نهفته است با عالمی که یک‌سره، ثابت و سکون است پیوند و علاقه علی و معلولی داشته باشد. تبیین چنین امر مهمی منتهی به نتیجه نمی‌شود، مگر آنکه از آموزه‌های حکمت متعالیه یاری طلبیم. در سنت‌های فلسفی پیش از صدرا یا این رابطه به کلی از بین رفته است، یا آنکه تبیین درست و روشنی از آن به دست نمی‌دهند که به ناکارآمدی برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

قبل از ورود به اصل بحث، یعنی بررسی و تحلیل بسترها و مؤلفه‌هایی که ارتباط این دو مرتبه از هستی را تبیین می‌کنند، لازم است ابتدا مقصود از طبیعت و مابعدالطبیعه را روشن کنیم.

طبیعت

حکمت دو قسم است: نظری و عملی؛ و حکمت نظری سه قسم است: اگر بحث از موجودی شود که نه در ذهن نیازمند ماده است و نه در خارج، به «الاهیات» تعلق دارد؛ اگر سخن از موجودی باشد که در خارج احتیاج به ماده دارد اما در ذهن به آن محتاج نیست مربوط به «ریاضیات» است؛ و اگر موضوع بحث موجودی باشد که هم در خارج و هم در ذهن محتاج ماده است در بخش «طبیعیات» می‌گنجد.

طبع در اینجا به معنای کون است. چون به موجودات مادی «مکونات» و «کائنات» (در مقابل منشئات، مخترعات و مبدعات) اطلاق می‌شود. همچنین طبع به معنای طبیعت به صور نوعیه «طبایع» گفته می‌شود و هیچ جسمی در افلاک و عناصر، از صورت طبیعی (صورت نوعیه) خالی نیست (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۱/۲-۷۲).

طبیعت، به نحو اشتراک لفظی، به سه معنا اطلاق می‌شود: معنای عام، خاص و اخص. معنای عام طبیعت، همان ذات است. معنای خاص طبیعت، مقوم ذات است. بنابراین، صورت نوعیه شیء چون مقوم ذات است طبیعت شیء نامیده می‌شود. معنای اخص طبیعت، مبدأ نخست حرکت و سکون شیء است و در برابر مبدئی قرار دارد که حرکت بالعرض یا بالقسر را ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۲).
موضوع علم طبیعی جسم است، اما نه جسم تعلیمی، بلکه جسم از حیث تغیر و حرکتش مورد نظر است.

بنا بر نظر ارسطو، کل اشیائی که مادی و معروض حرکت‌اند طبیعت نامیده می‌شوند. او تعریفی از طبیعت ارائه نمی‌کند، اما از آنچه در فیزیک نوشته است روشن است که طبیعت را به عنوان کل اشیای طبیعی می‌داند، یعنی مجموع اشیائی که قابل و مستعدند که تغیر از آنها آغاز شود و به پایان و نهایی برسد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۶۵/۱).

از نظر ملاصدرا، علت حرکت اجسام، قوه و نیروی درونی آنهاست که طبیعت نامیده می‌شود. این قوا، که مبادی آثار و حرکات‌اند، از این قرارند:

۱. قوه‌ای که فعل و تغیر از آن به روش واحد و بدون اراده صادر می‌شود.
۲. قوه‌ای که فعل و تأثیر از آن به گونه‌ای واحد اما با اراده صادر می‌شود.
۳. قوه‌ای که از آن فعل و تحریک مختلف، ولی بدون اراده سر می‌زند.
۴. قوه‌ای که افعال و حرکات مختلف، اما با اراده از آن سر می‌زند^۱ (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴/۵-۴۱۵).

ملاصدرا می‌گوید: «اولی به حسب اصطلاح، طبیعی نامیده می‌شود، و نزد ما هیچ جسمی از آن خالی نیست». مقصود صدرا از این عبارت آن است که هیچ جسمی یافت نمی‌شود مگر آنکه قوه‌ای در آن پدید می‌آید که مباشر حرکت و یا سکون است. هرچند اصطلاح طبیعت در خصوص قوه‌ای که فعل بدون اراده از آن صادر می‌شود رایج است

اما به اعتقاد صدرا تمام این اقسام را فرا می‌گیرد. وی قوه دوم را «نفس فلکی» و سومی را «نفس نباتی» و چهارمی را «نفس حیوانی» می‌نامد (همان: ۴۱۵/۵). نکته مهم در اندیشه صدرا در خصوص طبیعت بر اساس حرکت جوهری این است که حرکت و سیلان اقتضای ذاتی طبیعت است. یعنی شما نمی‌توانید شیئی را در عالم طبیعت ساکن و ایستا فرض کنید، حتی اگر در ظاهر ثابت و بی‌حرکت باشد، زیرا هویت و ذات آن چیزی جز تجدد و انقضا نیست.

مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه گاهی به آنچه پس از طبیعیات خوانده می‌شود اطلاق می‌گردد و گاهی به معنای کلی‌ترین و عمومی‌ترین احکام ذهن در نیل به معرفت به کار می‌رود، احکامی که با تجربه حسی تبیین نمی‌شوند، بلکه تجربه حسی را تبیین می‌کنند (هارتناک، ۱۳۸۷: ۱۳). گاهی مابعدالطبیعه به علمی گفته می‌شود که بررسی احوال موجودات ماوراء طبیعت را بر عهده دارد. مقصود از مابعدالطبیعه در این پژوهش مرتبه‌ای از وجود است که در مقابل عالم طبیعت قرار دارد و از ماده، مدت، حرکت و تغییر به کلی مبرا است. این مرتبه وجودی که از آن به عالم مجردات و مفارقات تعبیر می‌شود نسبت به عالم ماده از قبلیت ذاتی برخوردار است و علت وجودی عالم طبیعت است. مابعدالطبیعه در این معنا قلمروی به گستردگی عالم نفوس و عقول دارد.

تصویر جهان در فلسفه یونان

برجسته‌ترین و مهم‌ترین نظام‌های تفکر فلسفی یونان، بر اساس اندیشه‌های افلاطون و ارسطو شکل گرفته است. بنابراین، بررسی دیدگاه‌های این دو فیلسوف تقریباً ما را از دیگران بی‌نیاز می‌کند.

۱. افلاطون

در هستی‌شناسی افلاطون به دو عالم برمی‌خوریم: عالم جزئیات محسوس و عالم مثل یا صور ذوات عینی. اکنون باید پرسید رابطه این ذوات عینی متعالی با اشیای جزئی محسوس چیست؟ در نظر افلاطون، مثل عینی یا کلیات قائم به خود در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیای محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی است. اشیای محسوس روگرفت‌های واقعیات

کلی‌اند، اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی جای دارند، و حال آنکه اشیای محسوس دست‌خوش دگرگونی‌اند، و در واقع همیشه در حال شدن (صیوروت) هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت هستند. اندیشه افلاطون دلالت بر آن دارد که مثل واقعیت مستقل، ذاتی و ماهوی دارند. در این صورت بین وجود (اشیای جزئی محسوس) و ذات (ماهیت) شکافی توجیه‌ناپذیر به وجود می‌آید (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۹۶/۱).

بر این جدایی مثل و اشیای محسوس، یعنی طبیعت و مابعدالطبیعه، سه دلیل گواهی می‌دهد:

۱. روش سخن گفتن افلاطون درباره مثل به طور واضح دلالت بر این دارد که آنها در قلمروی جدا وجود دارند. او در فیدن تعلیم می‌دهد که نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمروی متعالی وجود داشته است.

۲. ارسطو در مابعدالطبیعه ادعا می‌کند که افلاطون مثل را جدا کرد، در صورتی که سقراط چنین نکرده بود. وی در انتقاد از نظریه مثل می‌گوید بنا بر نظر افلاطونیان، مثل جدا از اشیای محسوس وجود دارند. مثل، واقعیت یا «جوهر» اشیا را تشکیل می‌دهند. پس چگونه مثل که جوهر اشیاء‌اند می‌توانند جدا وجود داشته باشند؟ (ارسطو، بی‌تا، آلفا، ۹۸۷، ۱-۱۰).

۳. افلاطون در تیمائوس صریحاً می‌گوید: «خدا، یا «صانع» (دمیورژ) اشیای این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد و این قول دلالت دارد بر اینکه صور یا مثل جدا وجود دارند، نه تنها اشیای محسوس را که از روی آنها الگو گرفته‌اند، بلکه جدا از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۹۷/۱). این مطالب افلاطون اشکال چندی را در پی می‌آورد:

۱. مثل که ذوات قائم به خویش‌اند حتی جدا و مستقل از خدا وجود دارند.
۲. در نظام فکری افلاطون رابطه اشیای محسوس با مثل تبیین نمی‌شود. افلاطون برای مرتبط ساختن این دو عالم «صانعی را تصور کرده است که در سر حد میان این دو عالم قرار گرفته و صور گوناگون را بر عالم آشفته و بی‌انتظام مادی منطبع می‌سازد، تا گونه‌ای از نظم در عالم مرئی پدید آید. اما عالم مادی قادر به حفظ این مثل نیست. بنابراین، فقط می‌تواند برای دوره محدودی از آنها بهره‌مند باشد» (پاپکین و استرول، ۱۳۷۵: ۱۷۹). خوب است این نکته را یادآور شویم که ملاصدرا این تفسیر از نظریه مثل را نمی‌پذیرد، بلکه پس از بیان تقریرهای

مختلف از این نظریه، تصویر ژرف‌تری از مثل ارائه می‌دهد و با نظریه خویش در باب مراتب تشکیکی وجود آن را تبیین و تفسیر می‌کند و میان طبیعت و مابعدالطبیعه در نظر افلاطون وحدت تشکیکی برقرار می‌سازد (نک: الشیرازی، ۱۳۸۳: ۷۸-۴۳/۲).

۳. این نظام فکری در تبیین رابطه مثل با یکدیگر نیز ناتوان است. نتیجه آنکه مطابق اساس فکری افلاطون عالم طبیعت از واقعیت تهی است و تنها عالم مثل واقعیت دارد. زیرا در نظر او «هستی واقعی، بی‌رنگ، بی‌شکل، نامحسوس و فقط قابل رؤیت برای عقل است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۱۱/۱). بنابراین، او نمی‌تواند رابطه موجه و معقولی میان طبیعت و مابعدالطبیعه برقرار کند. از این رو هستی‌شناسی او گرایش یک‌سویه به سمت مابعدالطبیعه پیدا کرده، طبیعت و عالم محسوس مادی جایگاه چندانی ندارد.

۲. ارسطو

ارسطو، برخلاف استاد خویش که از جهان دوگانه به سمت «اصالت مابعدالطبیعه» گرایش داشت، نظامی را بنیاد نهاد که اصولاً به تبیین عالم طبیعی به عنوان عالم واقعی نظر داشت (پاپکین و استرول، ۱۳۷۵: ۱۸۲). اصلی‌ترین مسئله هستی‌شناسی ارسطو پرسش از چیستی وجود است که معادل پرسش از جوهر است (ارسطو، بی‌تا، آلفا، ۹۸۷ب، ۱-۱۰؛ قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۹). بدین معنا در این نگرش وجود و جوهر یکی پنداشته می‌شود. ارسطو جوهر را به دو معنا به کار می‌برد: جوهر نخستین و جوهر ثانوی، مقصود از جوهر نخستین اشخاص‌اند و مراد از جوهر ثانوی انواع و اجناس‌اند. از نظر ارسطو، جوهر به معنای حقیقی بر فرد دلالت می‌کند که سه قسم می‌شود: «(یک) محسوس و فناپذیر، (دو) محسوس و سرمدی، یعنی اجسام سماوی، (سه) نامحسوس و سرمدی» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/۳۸۵-۳۸۶). جوهر محسوس مقارن ماده است ولی جوهر نامحسوس مفارق از ماده است. او در بعضی موارد جوهر مفارق را عقل می‌نامد (ارسطو، بی‌تا: ۴۰۸-۴۰۹). بنابراین، جوهر مفارق و نامحسوس در نظر ارسطو دو گونه است: خدا و عقول. در نظر ارسطو، افراد و اشخاص جواهر حقیقی‌اند و در نظر افلاطون، کلیات، صور و مثل جوهر نخستین است.

حقیقت اشیا از نظر ارسطو

در اندیشه ارسطو جوهر محسوس انضمامی موجودی است که از ماده و صورت ترکیب شده است. اکنون پرسش این است که از این دو جوهر کدام یک اصل فردیت و تشخیص اشیا است؟ پاسخ کاپلستون با تفسیری که از مکتب ارسطو ارائه می‌دهد، اصل فردیت ماده است. «جوهر محسوس انضمامی یک موجود فردی است که از ماده و صورت ترکیب شده است. اما عنصر صوری در چنین موجودی، که آن را فلان شیء معین می‌سازد در همه اعضای یک نوع سافل، یکی است. پس عنصر صوری نمی‌تواند از این جوهر محسوس فرد را بسازد؛ یعنی صورت نمی‌تواند اصل فردیت در اشیا محسوس باشد. اصل فردیت، بنا بر نظر ارسطو، ماده است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۳۶/۱).

نقد

به نظر می‌رسد چنین تفسیری از دیدگاه ارسطو با مبانی فکری او ناسازگار باشد، زیرا ماده (هیولا) قوه صرف است و فعلیتی جز پذیرش ندارد. بنابراین، نمی‌تواند مرکب از دو حیث باشد؛ یعنی جوهریت هیولا و استعداد پذیرش آن دو چیز نیست. هیولا جوهر است، یعنی امری است که در موضوع نیست. مفاد اینکه (در موضوع نیست) مفهومی سلبی است. بنابراین، افاده فعلیت نمی‌کند (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۲۳۰-۲۳۱).

پس ماده چگونه می‌تواند سبب تشخیص باشد؟ اگر ماده علت تفرد باشد محذوراتی در پی دارد، از جمله اینکه عقول مجرد از ماده چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ دیگر اینکه صورت‌های محض به کلی فاقد هویت می‌شوند. در حالی که این مطلب مخالف مبانی ارسطوست. به نظر می‌رسد راه گریز از این مشکل در پذیرش صورت به مثابه اصل تفرد نهفته باشد، در دفاع از این مدعا این گفتار می‌تواند قانع‌کننده باشد:

حتی تفاوت عناصر بسیط با یکدیگر نیز ناشی از ماده مشترک آنها نیست. عناصر از لحاظ نیروهای درونی با یکدیگر تفاوت دارند: آب سرد است و مرطوب، آتش گرم و خشک، خاک سرد و خشک و هوا گرم و مرطوب. این اوصاف به واقع صورت‌های عناصر چهارگانه‌اند، و در این میان ماده همه آنها یکی است. به این ترتیب از همان آغاز، آنچه موجب تفاوت‌هاست، صورت است (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۹۷).

مطابق نظام تفکر ارسطویی صور محض از صور محسوس متکامل نشده‌اند. پس رابطه این دو چیست؟ به نظر می‌رسد بحث قوه و فعل و تقدم فعلیت بر قوه می‌تواند تصویری از سلسله مراتب هستی به نمایش گذارد: شیئی که نسبت به حد آغازین بالفعل است نسبت به حد پایان دیگری بالقوه است ... مثلاً نفس یا پسوخته، یعنی نفس در جنبه وظیفه احساسش، فعل است نسبت به بدن، اما بالقوه است نسبت به وظیفه عالی‌تر عقل (نوس). می‌توان گفت که پله اول نردبان ماده اولیه (هیولای اولی) است که فی‌نفسه ناشناختنی است و هرگز واقعاً جدا از صورت وجود ندارد. هیولا از طریق پیوند با اضداد (گرما، سرما، خشکی و تری)، چهار جسم - خاک و آب و هوا و آتش - را می‌سازد. بدین ترتیب پله‌های نردبان به تدریج بالا می‌رود تا می‌رسیم به عقل فعال که با ماده آمیخته نیست و سپس عقول مفارق و سرانجام خدا. (نظریه درجات هستی نباید به عنوان دربردارنده «تحول و تکامل» فهمیده شود. صور محض از ماده متحول و متکامل نمی‌شوند. ارسطو معتقد بود انواع سردی هستند، هرچند اشیا و افراد محسوس از بین می‌روند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۵۷/۱). اما این بیان مشکل را حل نمی‌کند، زیرا چگونگی پیوند طبیعت و مابعدالطبیعه همچنان در پرده ابهام است.

راه‌حل اساسی آن است که با استمداد از آموزه‌های حکمت متعالیه رابطه منطقی و صحیح طبیعت و مابعدالطبیعه را - که در ظاهر نظام افلاطونی و ارسطویی تبیین رضایت‌بخشی نیافتند - پی‌جویی کنیم. در این نوشتار می‌کوشیم تبیین قابل قبولی از رابطه طبیعت و مابعدالطبیعه بر اساس نظام تفکر صدرایی ارائه کنیم. از این‌رو بسترها و زمینه‌هایی را که در حکمت متعالیه می‌تواند ما را در رسیدن به این مقصود یاری کند، بررسی و تحلیل می‌کنیم. برای دستیابی به چنین هدفی لازم است بسترها و زمینه‌هایی که قادرند پیوند منطقی و نظام‌مندی را بین طبیعت و مابعدالطبیعه در حکمت متعالیه برقرار سازند، تحت عنوان «اصل‌هایی» جست‌وجو و تبیین کنیم.

اصول رابط بین طبیعت و مابعدالطبیعه

اصولی که به شرح و تفسیر آنها پرداخته می‌شود یا شامل مطالبی است که قبل از صدرا مطرح بوده و مورد تأیید او واقع شده است یا جزء نوآوری‌های اوست.

اصل اول: اصالت وجود

موضوع اصالت وجود یکی از بنیادی‌ترین مسائل هستی‌شناسی صدرا است. در مواجهه با اشیای ممکن از هر کدام دو مفهوم انتزاع می‌شود: وجود و ماهیت. مثلاً در خصوص زید می‌گوییم: «زید موجود است» و نیز می‌گوییم: «زید انسان است». از سوی دیگر، هر واقعیت خارجی واحد و بسیط است، به این معنا که هیچ واقعیتی در خارج مرکب از وجود و ماهیت نیست. اکنون پرسش این است که «آیا واقعیت خارجی حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم وجود است و بالعرض والمجاز مصداق مفهوم ماهیت است و یا بالعکس؟». اگر به شق اول معتقد شویم، وجود را اصیل دانسته‌ایم و ماهیت را اعتباری و اگر به شق دوم قائل شویم ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری دانسته‌ایم. مقصود از واژه «اصیل» در اینجا واقعیت حقیقی و بالذات است و مراد از «اعتباری» واقعیت مجازی و بالعرض است. وقتی می‌گوییم وجود اصیل و ماهیت اعتباری است یعنی وجود همان واقعیت خارجی و ماهیت واقعیت مجازی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۹۱-۹۲).

صدرا، که از بنیان‌گذاران اصالت وجود است، در رد اصالت ماهیت می‌گوید: «فإن الوجود عنده إما أمر اعتباری و إما مفهوم محمول عام بدیهی و کلاهما اعتباریان و عندنا أمر حقیقی عینی» (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۶۰/۱). «و إن للوجود صورة فی الأعیان و لیس بمفهوم مصدری إنتزاعی» (همو، ۱۳۸۹: ۱۸۴/۱) و «إن الوجود أمر متحقق فی الخارج» (همو، ۱۳۸۳: ۸۳/۳) و «إن للوجود حقیقه عینیة» (همان: ۳۸/۱).

نخستین برهانی که صدرا در *سفار* بر اصالت وجود اقامه می‌کند این است که: ماهیت، با واقعیت و عدم آن نسبتی یگانه دارد؛ زیرا اگر واقعیت همانند جنس و فصل در ماهیت اخذ شده باشد هر ماهیتی باید در واقعیت خود، وجوب داشته باشد، و یا اگر عدم واقعیت در آن ملحوظ باشد، تحقق ماهیت باید ممتنع باشد. پس واقعیت هر ماهیت، امری زاید بر آن است و آن امر همان است که با مفهوم وجود از آن حکایت می‌شود. پس وجود به ذات خود موجود است و دیگر اشیا در اثر مصاحبت و همراهی آن بالتبع و بالعرض، بلکه به بیان ادق بالمجاز موجود می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۷/۱). با استمداد از اصل اصالت وجود فروعی به دست می‌آید که می‌تواند ما را در حصول مطلوب یعنی تبیین رابطه طبیعت و مابعدالطبیعه یاری کند:

فرع اول: اختلاف در تشکیک

مطابق این اصل، وجود هر حقیقت واحد مراتبی دارد. بنابراین، اختلاف مراتب و افراد آن تباینی نیست، بلکه اختلاف افراد آن تشکیکی است، به این معنا که اختلاف افراد و مراتب به درجات و صفات نقص و کمال است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۹).

فرع دوم: بساطت حقیقت وجود

مطابق قاعده مهم حکمت متعالیه «بسیط الحقیقه کل الأشیاء» بر اساس حقیقت شخصی وجود و مراتب تشکیکی آن، واجب تعالی در سلسله وجود همه کمالات وجودی را به نحو اتم و اعلی و اشد در ذات خویش دارد؛ و او علت همه مراتب مادون خود است. بنابراین، حضرت حق واجد تمام کمالات وجودی مادون خویش است بدون اینکه هیچ نقصی در او راه یابد^۲ (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۰/۶).

وجود او {واجب} کل الوجود است و مشتمل بر کلیه وجودات است، همچنین صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیه صفات موجودات است، زیرا او بسیط الحقیقه است و هر موجودی که بسیط الحقیقه باشد مشتمل بر تمام حقایق است، زیرا در هیچ موجود بسیطی نقصان وجود ندارد، چرا که نقصان موجب تعدد است. پس موجودی که در وی تعدد نیست ناقص نیست (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۷).

ملاصدرا در اثبات بساطت وجود می‌گوید: اگر وجود بسیط نباشد و مرکب از جنس و فصل باشد، جنس آن یا وجود است و یا امری غیر از وجود و این دو تالی هر دو باطل است، زیرا اگر جنس مفروض وجود باشد، محذور مقوم بودن فصل نسبت به جنس لازم می‌آید، حال آنکه فصل تنها محصل و محقق جنس است و هرگز مقوم آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۳۷۳).

از ثمرات و نتایج بساطت وجود چند مطلب قابل احصا است:

۱. وجود به امری زاید بر ذات خود تشخص پیدا نمی‌کند، بلکه هویت آن عین تحقق خارجی بوده، تشخص متن ذات آن است.
۲. وجود هرگز متصف به جنسیت، نوعیت، کلیت و جزئیت نمی‌گردد.
۳. با نفی جنس و فصل از وجود، ماده و صورت و تمام احکام ماهوی که در خارج است نسبت به وجود منتفی می‌گردد؛ یعنی وجود دارای اجزای مقداری نخواهد بود. همچنین بسیاری از

احکام منطقی از آن جهت که مختص به ماهیات است در خصوص وجود صدق نمی‌کند؛ از آن جمله اینکه چون وجود جنس و فصل ندارد، حد و تعریف نیز ندارد و قابل اقامه برهان نیست و با نفی حد و برهان راه حصولی برای شناخت آن وجود ندارد (همان: ۳۷۷/۱-۳۷۸). در خصوص بساطت حقیقت وجود باید گام را از این فراتر نهاد و معتقد شد که وجود هیچ‌گونه سببی نیز ندارد، یعنی هیچ یک از علل اربعه برای وجود قابل تصور نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰/۱).

فرع سوم: چیستی حقیقت وجود

مصباح یزدی در شرح اسفار می‌گوید:

صدرا اصرار بر اثبات حقیقت وجود دارد، در حالی که این تعبیر خالی از ابهام نیست. اگر مراد از حقیقت وجود، کل هستی باشد روشن است که با پذیرش اصالت وجود، فرض چیزی ورای کل هستی که سبب آن باشد غیر معقول است. اما اگر مقصود واجب‌الوجود باشد که اثبات عدم سببیت برای واجب احتیاج به استدلال ندارد، چون فرض بر این است که واجب غنی بالذات است و احتیاج به علت ندارد. اگر منظور از حقیقت وجود یک حقیقت سریانی در همه موجودات است همچنان که طبیعت در بین افرادش سریان دارد چنین حیثیتی در خارج قابل اثبات نیست (همان: ۲۰۵/۱).

اما ابهامی که مصباح یزدی از آن سخن گفت به نظر می‌رسد با مراجعه به کلام صدرا روشن باشد.

مقصود صدرا از حقیقت وجود همان واجب‌الوجود است، او در مشاعر می‌گوید:

موجود یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر و مقصود از حقیقت وجود، وجودی است که چیزی از قبیل حد، نهایت، نقص و عموم و خصوص بدان آمیخته نباشد و این وجود را واجب‌الوجود گویند (الشیرازی، ۱۳۴۰: ۶۱).

دلیل دیگر بر ایضاح حقیقت وجود این است که با توجه به اندیشه صدرا در خصوص رابطه ممکنات با واجب و با توجه به تحویل‌علیت به تشان مراد از حقیقت وجود یک چیز بیشتر نمی‌تواند باشد و آن واجب‌الوجود است، زیرا هرچه غیر از واجب است سراسر ظهور و تجلی وجود است.

اصل دوم: وحدت وجود

در موضوع وحدت وجود از وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود سخن به میان می‌آید. تصویر صحیح آن است که میان این دو مفهوم از وحدت، نباید تغایری فهمیده شود، برای درک درست این منظور توضیحاتی راجع به علیت و وحدت شخصی وجود لازم است:

فرع اول: تحویل وحدت تشکیکی به وحدت شخصی

واژه «تشکیک» در مقابل واژه «تباین» و «وحدت» قرار دارد. وقتی گفته می‌شود وجود مشکک است، یعنی نه واحد شخصی و نه کثیر متباین است، بلکه واحد تشکیکی است. در بعضی از تقریرها ممکن است به واحد شخصی باز گردد.

تشکیک به دو معنا استفاده می‌شود:

الف. ما به الإتحاد، عین ما به الإختلاف است مانند: نور ده درجه و نور صد درجه که در اصل نورانیت مشترک‌اند.

ب. وقتی که تفاوت مصادیق به شدت و ضعف باشد نه تباین، تفاوت در تقدم و تأخر، اولویت و غیر آن در این قسم می‌گنجد (معلمی، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۵).

تشکیک در اندیشه ملاصدرا به وجود اختصاص دارد. هر چند او تشکیک را در خصوص ماهیت نیز به کار برده است، اما آن را به وجود باز می‌گرداند. او در الشواهد الربوبیه می‌گوید: «در اسفار تشکیک در اشدیت را به لحاظ ماهیت و معنا پذیرفتیم؛ در اینجا هم می‌گوییم این تشکیک به وجود باز می‌گردد»^۳ (الشیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۵). این کلام صدرا با این تفسیر قابل درک است که چون وجود و ماهیت در مصداق عینیت و اتحاد دارند و تفاوت و غیریت آنها صرفاً مفهومی است؛ از باب تسری احکام وجود به ماهیت می‌توان احکامی نظیر جعل، علیت و تشکیک را به صورت مجازی و بالعرض به ماهیت نسبت داد و الا ماهیت بهره‌ای از وجود ندارد و اسناد چنین احکامی به آن مغایر با اصول تعالیم صدراپی است.

مطابق آموزه‌های حکمت متعالیه نه تنها تشکیک در ماهیت باید به تشکیک در وجود باز گردد بلکه وحدت تشکیکی وجود نیز باید به وحدت شخصی وجود که ورود به ساحت عرفان است متحول گردد. نیاز به این تحول به دلیل آن است که «فیلسوف تا هنگامی که به تشکیک در هستی قائل است، احکامی را که در مظاهر و صور مرآتیی

هستی می‌بیند، به همان مراتب به نحو حقیقت اسناد می‌دهد؛ ولی با ظهور وحدت شخصی هستی، حقیقت مرآت‌ی مراتب وجود آشکار می‌شود؛ بدین ترتیب، اسناد حقیقی احکام به صاحب صورت است و اسناد مجازی آنها به صورت مرآت‌ی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۸۵).

ملاصدرا با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود و با عبور از تباین وجودات به وحدت شخصی وجود می‌رسد و از آن نیز عبور کرده به تشکیک در ظهورات و تجلیات می‌رسد. او در این مرحله کلام خود را چنین بیان می‌کند:

غیر از واجب که دارای وجود فوق تمام است، جمیع موجودات، اعم از عقول که تام هستند و نفوس که مستکفی‌اند و صور نوعیه که ناقص‌اند، مراتب درخشش نور حقیقی و تجلیات وجودی قیومی الاهی‌اند. وجود و موجود، واحد و بی‌شریک است و کثرت مشهود که به مراتب وجود نسبت داده می‌شود، در حقیقت به اظلال آن وجود حقیقی و نور احدی مربوط است. بر این مبنا کثرت نفی نمی‌شود، بلکه به سایه آن حقیقت واحد باز می‌گردد و تشکیک، به مراتب ظهور و نمود آن بود واحد منتقل می‌شود (همان: ۲/۲۸۸).

بر اساس نظریه تشکیک ملاصدرا، وجود واحد است؛ در عین حال موجودات هم حقیقتاً وجود دارند اما وجود استقلالی ندارند و خودشان عین‌الربط و تعلق محض به واجب‌تعالی هستند. تفاوت این نظریه با دیدگاه عرفانی در این نکته است که آنها کثرت را مجازی می‌دانند اما در این دیدگاه موجودات حقیقتاً وجود دارند، اما وجود استقلالی در عرض واجب ندارند. در تشکیک وجود هر مرتبه قائم به مرتبه بالاتر است و نهایتاً همه مراتب نسبت به ذات واجب عین ربط و تعلق‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱/۲۶۱).

نظریه وحدت شخصی وجود، علاوه بر سلب وجود فی‌نفسه از ممکنات، اصل وجود را هم از آنها سلب می‌کند. بر این مبنا هر گونه دوگانگی از حقیقت وجود نفی می‌شود و غیر از واجب جز آیت و نشانه‌ای باقی نمی‌ماند. بر این اساس، بین طبیعت و مابعدالطبیعه جدایی و دوگانگی نیست؛ زیرا بیش از یک حقیقت، موجود نیست.

فرع دوم: تحویل علیت به تشآن

برای دستیابی به مطلوب ملاصدرا یعنی وحدت شخصی وجود، زمینه‌ها و بسترهایی مورد نیاز است که بدون عبور از فلسفه به مرز عرفان قابل وصول نیست. بنابراین، جواز عبور را تفسیر و تبیین خاصی از علیت (تشآن) می‌تواند تأمین کند. گروهی برای درک و فهم وحدت شخصی وجود آن را طوری و رای طور عقل دانسته‌اند و قابل استدلال نمی‌دانند؛ اما ملاصدرا با تلقی ویژه‌ای از علیت و تحویل آن به تشآن، آن را برهانی و مستدل می‌کند. اساس استدلال ملاصدرا بر دو مطلب استوار است: یک، علیت، عین ذات علت (واجب) است، به دلیل بطلان دور و تسلسل. دیگر اینکه معلولیت عین ذات معلول است. تقریر برهان این است که از عینیت معلول با ذات معلول دانسته می‌شود که هنگام تأثیر چیزی در چیزی، تثلیث مفهومی علت، معلول و تأثیر به تشبیه باز می‌گردد، زیرا در برابر علت، که معطی است، شیء دیگری به نام معلول، که عطا را دریافت کند، وجود ندارد، بلکه معلول همان عطا و اثری است که از علت افاضه می‌شود و دوگانگی معلول و افاضه‌ای که از علت به آن می‌رسد، تنها اعتبار ذهن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۹۱).

با ورود حیثیت معلولیت به درون ذات و حقیقت معلول، معلول هویت استقلالی خود را در قیاس با علت از دست می‌دهد و همه حقیقت آن قائم به علت می‌شود. به همین دلیل عقل نمی‌تواند به هویت و ذات معلول، قطع نظر از علت و موجد آن اشاره کند. افاضه ذاتی معلول از علت و قیام ذاتی وی به علت، معلول را در زمره اوصاف و شئون علت درمی‌آورد. بدین ترتیب همه جهان وصف و شأن الهی می‌شود (همان: ۲/۲۹۲).

تحلیل مسئله علیت و معلولیت و ارجاع آن به تشآن، ضمن نفی کثرت از وجود و موجود، کثرات را در حد اوصاف و شئون خدای سبحان معتبر می‌شمرد. بدین ترتیب تمایز بین خدا و عالم، تمایز دو وجود متباین و مغایر که در طول یا عرض یکدیگر باشند نیست (همان: ۲/۲۹۳). در تحلیل این مطلب باید افزود اگر کثرات، که معلول حق تعالی است، تمایز خود را از علت حفظ کند و از شئون و ظهورات علت محسوب نشود، بحث از وحدت وجود، که یکی از اصول بنیادین حکمت متعالیه است، بی‌معنا خواهد بود. بنابراین «معلول را شأنی نیست مگر آنکه علت هم با او شأنی دارد، ولی علت را شأنی است که معلول با او شأنی ندارد»^۴ (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۴۶۷).

ثمره این بحث آن است که طبیعت، که در ذات خویش جز معلولیت ذاتی و وابستگی به علت چیز دیگری نیست، در حقیقت هیچ‌گونه استقلال و هستی جداگانه از خود ندارد. به عبارت دیگر، اصلاً دوگانگی و جدایی بین علت و معلول در کار نیست تا اینکه به ارتباط آنها بیندیشیم.

فرع سوم: تحویل امکان ماهوی به امکان فقری

متکلمان ملاک حاجت معلول به علت را حدوث می‌دانند. بنابراین، معلول پس از پدید آمدن و در مرحله بقا، بی‌نیاز از علت تصویر می‌شود؛ بدین ترتیب علت مؤثر، در ردیف علل معده قرار می‌گیرد. معلول در مرحله بقا به علت معده نیازمند نیست. اگر ملاک حاجت، حدوث باشد، علت فاعلی نیز همین حکم را پیدا می‌کند. در فلسفه و حکمت، سبب احتیاج معلول به علت، امکان ماهوی است. به همین دلیل اجتماع علت و معلول در مرحله بقا ضروری است.

در حکمت متعالیه، همان اشکال سببیت حدوث برای نیاز معلول به علت، بر سببیت امکان ماهوی نیز هست. زیرا اگر امکان ماهوی سبب احتیاج معلول به علت باشد، چون امکان ماهوی وصف ماهیت است و ماهیت پس از وجود، و وجود پس از ایجاد، و ایجاد متأخر از وجوب، و وجوب مترتب بر ایجاب، و ایجاب متوقف بر احتیاج است، دور مضمّر، که فساد آن بیشتر از دور مصرح است، لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۶/۲).

مطابق آموزه‌های حکمت متعالیه، ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث و امکان ماهوی نیست. زیرا این احکام از اوصاف ماهیت است، در حالی که مبنای اندیشه ملاصدرا با عبور از ماهیت و اصالت یافتن وجود و انتقال علیت و معلولیت از ماهیت به ساحت وجود پایه‌ریزی شده است. بنابراین، امکان ماهوی نمی‌تواند تبیین درستی در خصوص ملاک نیازمندی معلول به علت به دست دهد. از این‌رو با تحویل امکان ماهوی به امکان فقری که وصف وجود است مطلوب ملاصدرا به دست می‌آید. او درباره عین ربط بودن ممکنات می‌گوید:

وجود بیش از یک حقیقت نیست و آن هم عین حق واحد است و ماهیات و اعیان امکانی از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند و موجودیت آنها به نور وجود است و گونه‌ای از گونه‌های تجلی وجود می‌باشد، ظاهر در تمام مظاهر و ماهیات

مشهود در تمام شئون و تعینات جز حقیقت وجود نیست^۵ (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۹/۲).

از این رو تمام ممکنات عین فقر و ربط به وجود مستغنی است و هرگز بی حضور او موجودیت نمی یابند.

اصل سوم: حرکت در ذات جوهر جسمانی

در نظر ملاصدرا، موضوع علم طبیعی جسم محسوس متغیر است. او دو تعریف برای جسم طبیعی ارائه کرده که دومی مختار اوست:

تعریف اول

ماده جسم مطلق، اجزایی است که هیچ جزء از آن قابل قسمت نباشد نه به حسب خارج و نه به حسب ذهن و هر جزئی از اجزا را جزء لایتجزی و جوهر فرد نیز می گویند. بیشتر متکلمان و برخی از متقدمان این تعریف را عرضه کرده اند، اما بیشتر حکیمان و برخی متکلمان بر بطلان این رأی اتفاق نظر دارند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۹-۷۰).

تعریف دوم

جسم: «جوهری است قابل فرض ابعاد ثلاثه» (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۷/۵). در این تعریف جسم جوهری است که در سه جهت درازا، پهنا و ستبرا امتداد دارد. این جسم واحد یکپارچه ممکن است به اجزایی بالفعل محدود تقسیم شود، اما برخلاف تعریف سابق از اجزای بالفعل مجزای از یکدیگر تشکیل نشده است. ارسطو و تابعانش از فلاسفه اسلامی بر این تعریف اتفاق نظر دارند. ابن سینا در اینکه این تعریف از جسم را حد به شمار آورد یا رسم، موضع روشنی نداشته و مردد است، اما فخر رازی بر رد حد بودن این تعریف استدلال می کند (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۱۵/۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۸-۱۵/۶؛ الشیرازی، ۱۳۸۳: ۸/۵).

ماهیت جسم طبیعی

درباره ذات و حقیقت جسم طبیعی اقوال متنوعی ارائه شده است که از آن میان ملاصدرا نظریه ارسطو را درباره ترکیب جسم برگزیده است. ارسطو معتقد است جسم از دو جوهر، یعنی ماده، که قوه هر فعلیتی است، و اتصال جوهری، که صورت ماده است، به وجود آمده است. این صورت

متصل ممتد تا بی‌نهایت قابل انقسام است. در این اندیشه حکمای مسلمان، از جمله ملاصدرا، ارسطو را همراهی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۱۹-۳۲۳). ملاصدرا هر کدام از ماده (یا هیولی) و صورت را جوهری می‌داند که برای تحقق و قوام خود به دیگری نیازمند است.

حرکت جوهری حلال مشکل رابطه طبیعت به مابعدالطبیعه

حکیمان مشایی برای حل معضل ربط طبیعت به مابعدالطبیعه به حرکت توسل جست‌اند. بنا بر اعتقاد قدما، هر حرکتی دو جنبه ثابت و زائل دارد که به جنبه ثابت و مستمر آن «حرکت توسطیه» و به جنبه حادث و زائل آن «حرکت قطعیه» می‌گویند. در این صورت حرکت امری است که از جنبه دوام و استمرار خود حادث و معلول یک علت قدیم است، و از جنبه متغیر خود در حوادث عالم مؤثر است (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۷۹). از این رو حرکت باید دائم و استمراری باشد و چون هر حرکت مستقیمی متناهی است باید حرکت مستدیر غیرمتناهی باشد. چنین مطلوبی در حرکت مستدیر غیرمتناهی فلک یافت می‌شود.

راه حل ملاصدرا

ملاصدرا برای حل مشکل ربط طبیعت به مابعدالطبیعه یا ربط حادث به قدیم و سیال به ثابت، سخن مشاییان را در نیازمندی به حرکت مستمر دوری ناتمام می‌داند، و حرکت و تجدد مستمر را از متن ماهیت به درون ذات وجود برده و معتقد است حرکت جوهری حقیقت، ذات و جوهر اشیای مادی را سیال می‌سازد و دیگر نیازی به حرکت دوری نیست. جوادی آملی در شرح گفتار ملاصدرا می‌گوید:

بر مبنای حرکت جوهری، تغییراتی که صور نوعیه پیدا می‌کند، تغییرات دفعی و به نحو کون و فساد نیست، بلکه تغییرات تدریجی است و تبدلات جوهری می‌تواند به صورتی مستمر، بی‌آنکه نیازی به جسم فلکی و مانند آن داشته باشد، تداوم یابد. نیاز به حرکت دورانی و جسم فلکی، حتی بر مبنای کون و فساد قابل تأمل است، زیرا کون و فساد به صور نوعیه مربوط است و صورت جسمیه را علی‌رغم تحولاتی که پدید می‌آید، می‌توان فرض کرد. ماده فلسفی و صورت جسمی امر ثابتی هستند که می‌توانند به جای جسم فلکی، موضوع حرکت‌های عرضی مستمر را تأمین کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۰/۲-۳۷۳).

بنابراین، حل مشکل ربط طبیعت به مابعدالطبیعه یا ماده به ورای ماده بدون استمداد از حرکت جوهری ناممکن است. حرکت جوهری قادر است افزون بر حل مشکل ارتباط حادث و قدیم، مشکل ارتباط و پیوند ثابت و متغیر را نیز حل کند. مطابق تشکیک در وجود، فیضی که از خدای احد صادر می‌شود، حقیقت واحد مشکک است، مرتبه عالی این فیض، مجرد و ثابت و مرتبه دانی آن متغیر است و تغییر و ثبات، هیچ یک از جعلی ویژه برخوردار نیستند، بلکه هر یک از آنها لازمه مرتبه‌ای خاص از وجود است و جعل به اصل وجود تعلق می‌گیرد؛ نه به ثبات و تغییر آن. زیرا بر اساس حرکت جوهری تغییر و تجدد لازمه ذاتی طبیعت است و برای آن ضروری است و هر شیء ضروری از جعل تألیفی بی‌نیاز است. آنچه از جانب آفریدگار جعل می‌شود، ذات و حقیقت موجودی است که سیلان و تدریج لازمه ذات آن است^۶ (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۸/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۵/۲-۳۷۶). با این روش مشکل ربط سیال به ثابت و حادث به قدیم از پایه و اساس منتفی می‌شود.

ره‌آورد حرکت جوهری

آنچه حرکت جوهری را در حل چالش‌های بزرگ یاری می‌کند چند چیز است:

۱. تحول حرکت از عرض به جوهر جسم

بر این مبنا وجود عرض، ما را به سوی وجود جوهر رهنمون می‌شود. زیرا اساس هر گونه تغییر و تحولی جوهر است و عرض به طفیل آن تحرک می‌یابد. در اندیشه صدرا، عرض هیچ استقلالی از خود ندارد: «وجود العرض فی نفسه هو وجوده للموضوع» (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲۴۳/۴)، «وجود عرض همان وجودش برای موضوع است. بر این اساس، عرض از خودش هیچ وجود مستقلی ندارد بلکه وصف، شأن، ظهور، جلوه، نمود، حیث، حالت و ویژگی موضوع است و پیدا است که هیچ کدام از اینها استقلال ندارند» (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

۲. تحول حرکت دفعی به حرکت تدریجی

از مفهوم حرکت، در حرکت جوهری نباید غیر از تغییر و تحول تدریجی فهمیده شود، زیرا تحول دفعی موجب زوال صورت از ماده می‌شود؛ در حالی که ماده نیازمند صورت است. از این رو هر گونه تحول در طبیعت باید به نحو حرکت باشد؛ نه کون و فساد و چون حرکت به سوی نقص

محال است، در تمام حرکت‌های ذاتی و اصیل، توجه متحرک به سوی کمال است و جریان حرکت به سوی نقص، به نحو عرضی و تبعی خواهد بود و جوهر متحرک در تمام موارد، کمال وجودی برتر را به دست می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۰۳).

۳. تحول جعل تألیفی به جعل بسیط

به برکت حرکت جوهری جعل تألیفی حرکت در موجودات مادی و طبیعی جای خود را به جعل بسیط می‌دهد که به نحوه هستی وجودات مادی و متحرک برمی‌گردد؛ به این معنا که همان‌گونه که جاعل، برای موجود مجرد مجرد را نمی‌آفریند بلکه آن را به صورت مجرد جعل می‌کند تغییر و حرکت را هم برای موجودات طبیعی خلق نمی‌کند، بلکه ذات موجودات طبیعی را متحرک می‌آفریند، نه اینکه ابتدا آنها را ایجاد و سپس تحرک و تغییر را به آنها بیفزاید.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان این اصل (سوم) را تحت عنوان اصل پیوند وجود سیال به وجود ثابت هم درآورد. زیرا بر اساس دیدگاه ملاصدرا در باب حرکت جوهری و بازگرداندن حرکت به نحوه‌ای از وجود و نیز بازگرداندن حرکت جوهری به وجود سیال می‌توان گفت سراسر هستی حقیقتی است واحد و یکپارچه که مرتبه‌ای از آن سیال و مرتبه دیگرش ثابت است و آن وجود سیال وابسته و قائم به آن وجود ثابت است. بنابراین، میان طبیعت یا وجود سیال و مابعدالطبیعه یا وجود ثابت اصلاً گسستگی و انفصال وجود ندارد، بلکه یکپارچگی و ارتباط و پیوستگی استوار، برقرار است.

اصل چهارم: غایت‌مندی عالم طبیعت

با عنایت به اینکه در تعریف حرکت گفته‌اند «حرکت خروج تدریجی است از قوه به فعل» و یا گفته‌اند «کمال اولی لما هو بالقوه»، و از آنجایی که فعل هم نسبت به قوه کمال است، پس به هر حال، هر حرکتی رو به سوی کمال است و چون بر اساس مطالب گذشته سرتاسر عالم طبیعت یکپارچه حرکت است پس سرتاسر آن به سوی کمال در حرکت است و طبعاً این کمال باید غیر حرکت و بیرون از خود عالم طبیعت باشد. البته لازم نیست «بیرونی» مکانی باشد بلکه «بیرونی» رتبی است که از آن به شدت وجود تعبیر می‌شود. ارسطو نیز به چنین فرجامی معتقد است: چون مقصد هر شیء در این عالم به نحوی رسیدن به حالت صورت محض است. پس باید موجود بالفعلی که غایت هر تغییر و یا حرکتی است وجود داشته باشد. این موجود «محرک نامتحرک»

نامیده می‌شود، زیرا هرچند خود مشتمل بر هیچ تغییری نیست دلیل و علت (فاعلی و غایی) حرکت در جهان است (پاپکین و استرول، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

غایت عقلانی، فرجام حرکت

سیلان و تجدد دمامد عالم طبیعت غایتی را می‌طلبد که خود از ثبات، قرار و آرامشی ذاتی بهره‌مند باشد. در نظر ملاصدرا، برای هر حرکتی بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری تا آنکه سرانجام منتهی گردد به وجود غایتی عقلانی، زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی به نام عشق و شوق هست که خدای بزرگ در نهاد وی نهاده است تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند، تا به وسیله درخواست سافل از عالی و عنایت بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم شود (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۶).

کمال طلبی عالم طبیعت

حرکت طریقی است که طبیعت به واسطه آن به کمال یا غایت خویش دست می‌یابد. این حرکت باید سیر صعودی و تکاملی داشته باشد. «در نظر به کثرات هیچ یک از حرکات، فاقد غایت نیستند ... در طبیعت، حرکت و تغییر جز به سوی کمال نیست و به سمت حرکت نزولی راهی ندارد. حرکت نزولی یا تساوی و نیز فساد همواره بالعرض است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۳/۱). در توضیح این عبارات باید گفت: حرکت زمانی می‌تواند به تکامل بینجامد که ملازم با اشتداد باشد. آیا به درستی می‌توان مدعی شد که هر حرکتی ملازم اشتداد است؟ پاسخ مثبت است؛ به این معنا که حرکت، که خروج از قوه به فعلیت است، قهراً خروج از نقص به کمال است، پس به این معنا هر حرکتی توأم با تکامل است (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۱۵).

بنابراین، چنان که پنداشته می‌شود که: «برخی از حرکات به سمت ضعف، فروکاستن و نقص و فساد پیش می‌رود» قابل دفاع نیست. پس حرکات، طبیعت را به سمت کمال می‌راند و آنگاه که هیچ قوه‌ای در آن باقی نماند وی را به غایت نهایی آن یعنی عالم ثبات و قرار سوق می‌دهد. مطهری می‌نویسد: «یک نوع تکامل داریم که تکامل واقعی در طبیعت است و آن اینکه طبیعت به ماورای طبیعت برسد، یعنی ماده مجرد شود، و همین که ماده به مجرد رسید از زمان خارج می‌شود» (همان: ۴۱۶).

بنابراین، غایتی که طبیعت به آن محتاج است باید از گزند هر گونه تغییر و تحرکی مصون بوده، موجودی مفارق و مجرد باشد تا متحرک بدان آرام و قرار گیرد و نظام غایی سامان پذیرد. بدین ترتیب طبیعت بدون هیچ واسطه‌ای به مابعدالطبیعه مرتبط می‌شود و یک کل واحد و یکپارچه تحقق می‌یابد.

اصل پنجم: طبیعت وجود رابط است

محمدحسین طباطبایی از رابط بودن وجود معلول نسبت به وجود علت، غایت بودن واجب را نتیجه می‌گیرد. او همان‌گونه که وابستگی عالم را به فاعل و مبدأ نخست در قوس نزول نتیجه می‌گیرد، غایت بودن واجب‌تعالی را در قوس صعود اثبات می‌کند، زیرا معلول که وجودش عین ربط است، هر کمالی را که به عنوان غایت داشته باشد، عین ربط به واجب بوده و در حقیقت کمال بالذات و مستقل او را نشان می‌دهد؛ در نتیجه غایت حقیقی هر معلول همان طرف ربط است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۱). بنابراین، سرتاسر عالم طبیعت وجودی است رابط و وجود رابط در حکمت متعالیه وجودی است سایه‌دار که از خود هیچ استقلالی ندارد و به وجود دیگری که ثابت و مستقل است قیام دارد و این هم برهان قاطعی است بر ارتباط مستحکم طبیعت با مابعدالطبیعه.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی اجمالی آثار ملاصدرا پنج اصل را استخراج کردیم و اساس اثبات پیوند استوار و مستحکم طبیعت و مابعدالطبیعه قرار دادیم و نشان دادیم که میان طبیعت و مابعدالطبیعه گسستگی و انفصال و انفکاک وجود ندارد؛ بلکه سرتاسر هستی حقیقتی است واحد و دارای مراتب تشکیکی شدت و ضعف، که ضعیف‌ترین مرتبه آن هیولای اولی است. سپس جسم طبیعی متحرک است که وجودی است سیال و به تعبیر دیگر، وجودی است رابط و قائم به وجودی فراتر از خویش یا همان مابعدالطبیعه است که عالی‌ترین مرتبه آن، ذات پاک خداوند است.

پنج اصل یادشده عبارت‌اند از:

۱. اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت
۲. وحدت وجود با مراتب تشکیکی
۳. حرکت در ذات جوهر جسمانی و یا اثبات سیلان در سراسر عالم طبیعت.
۴. غایت‌مندی حرکت و رسیدن آن به غایتی ثابت یا عقلانی
۵. وجود رابط بودن طبیعت سیال

فهرست منابع

- احمدی، احمد (۱۳۸۸). بن‌لابه‌های شناخت، تهران: سمت، چاپ اول.
- ارسطو (بی‌تا). مابعدالطبیعه، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷). دروس شرح منظومه ملاهادی سبزواری، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ج ۲.
- پاپکین، ریچارد ایچ و استرول، آروم (۱۳۷۵). متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم، قم: اسراء، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فلسفه صدر، قم: اسراء، ج ۲.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹). هستی‌شناسی فلسفی شرح تحفه الحکیم، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن‌سینا، تهران: سمت.
- الشیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۴۰). مشاعر، ترجمه: غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مولی.
- ----- (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
- ----- (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدا.
- ----- (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ج ۱-۸.
- ----- (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ج ۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰). نه‌ایه الحکمه، شرح و ترجمه: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ پنجم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷). المطالب العالیة فی العلم الالهی، بیروت: دار الكتاب العربیه، ج ۶.
- ----- (۱۴۱۰). المباحث المشرقیة، بیروت: دار الكتاب العربیه، ج ۲.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲). نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، مترجم: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- لاهیجی، رزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اللاهیجی، عبد الرزاق (بی‌تا). سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). شرح نه‌ایه الحکمه، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
- ----- (۱۳۸۰). شرح اسفار، تحقیق و نگارش: محمدتقی سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار، قم: صدرا، چاپ هشتم، ج ۸.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم، ج ۱.
- معلمی، حسن (۱۳۸۷). حکمت متعالیه، قم: نشر هاجر، چاپ اول.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۸۷). نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، تهران: هرمس، چاپ دوم.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فمنها قوة يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير ارادة؛ و منها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة؛ و منها قوة متفنتة الفعل و التحريك من غير ارادة؛ و منها قوة كذلك مع ارادة».
۲. «فكل بسيط الحقيقية يجب أن يكون تمام كل شيء، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة، فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و أطف و لا يسلب عنه إلا النقائص و الأمكانات و الأعدام، و إذ هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه».
۳. «أما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد أوردناه في الاسفار و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى، و هاهنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى انحاء الوجودات، فللوجود أطوار مختلفة في نفسه و المعاني لأطواره».
۴. تعليقه سبزواری: «فليس للمعلول شأن إلا و للعة معه شأن، ولكن للعة شأن ليس للمعلول معه شأن...».
۵. «و أذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، و ليس الماهيات والأعيان الإمكانية وجودا حقيقيا، إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود، و معقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليها؛ و أن الظاهر في جميع المظاهر و الماهيات و المشهود في كل الشؤن و التعينات ليس إلا حقيقة الوجود».
۶. «لكننا نقول: إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له، ففي تجدده يحتاج إلى مجدد. و إن كان صفة ذاتية له، ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لامركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه. و لا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان، و هو عندنا الطبيعة».