

برهان حرکت بر اثبات وجود خدا در آیات و روایات

زوار حسین^۱ و محمد رضاپور^۲

چکیده

برهان حرکت به خاطر اهمیتش از زمان ارسطو در فلسفه مطرح بود و در طول تاریخ به تقریرات متعدد درآمد؛ همان گونه که حرکت در طول تاریخ، تعاریف متعدد داشت، ولی ملاصدرا در این برهان تجدید نظر کرده، آن را هم از لحاظ علت فاعلی و هم از لحاظ علت غایی، تقریر نموده است. هر حرکتی نیازمند محرکی است که شیء را از قوه به فعلیت خارج نماید. قرآن کریم دایره حرکت را از انسان به سایر موجودات - حتی جمادات - وسعت داده است؛ همان گونه که روایات از اهل بیت^{علیهم السلام} بر وجود حرکت موجودات تأکید دارند. قرآن اثبات می کند که منشأ این حرکات در عالم، منزله از هر نوع حرکت بوده و او واجب الوجود است؛ مخصوصاً از حیث علت غایی حرکت که آیات مشتمل بر تسبیح موجودات بر آن، دلالت می کنند؛ چون تسبیح، حرکت شوقیه است به سمت خداوند متعال با دفع موانع؛ و از آنجا که موجودات عاشق وجود متعالی اند، پس تسبیح موجودات عبارت است از حرکت آنها به سمت کمال نهایی؛ چنان که روایات نیز به نحو دلالت واضح و صریح یا به نحو ضمنی بر آن دلالت می کنند. روش به کار گرفته شده در نوشتار حاضر، توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: برهان حرکت، تسبیح موجودات، واجب الوجود، حرکت جوهری، قرآن کریم، احادیث.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۴/۱۷

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی^{علیه السلام}

العالمیه، قم / نویسنده مسئول (m2zawarhussain@gmail.com).

۲. استادیار گروه کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی^{علیه السلام}

العالمیه، قم، (mohamad_rezapor@miu.ac.ir).

مقدمه

نظریه حیات عالم هستی از دیرباز مطرح است و از یونان باستان آغاز و تا عرفان اسلامی امتداد دارد، ولی فهم دقیق معنای این حیات برای ما مقدور نیست. بعضی از یونانی‌ها اعتقاد داشتند خالق، جهان را با روح خلق کرد؛ پس هر حرکتی در عالم، روح دارد. حرکت موجودات، ذهن فلاسفه را از زمان معلم اول درگیر کرده است و آنها براهینی به نام برهان حرکت اقامه کرده‌اند. ازسوی حرکت موجودات از ریز تا درشت، سهم بسیاری در حکمت متعالیه به خود اختصاص داده است. ازسوی دیگر قرآن کریم موجودات را نشانه خداوند می‌داند و حرکت آنها را یک آیت دیگر بر وجود خدا تلقی می‌کند که تسبیح آنها عبارت از حرکت آنها به سمت کمال مطلق است. آیات و روایات بر این مطلب تأکید دارند؛ به همین دلیل برهان حرکت را در نصوص دینی بررسی می‌کنیم تا آفاق جدیدی برای محققان باز شود.

۱. تعریف حرکت

«حرکت» تعریف‌های متعددی دارد؛ برای نمونه از معلم اول این گونه منقول است: «حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است». همچنین گفته شده است: «حرکت خروج تدریجی شیء است از قوه به فعلیت» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۴) و نیز: «خروج آن چیزی که بالقوه است به فعلیت» (فارابی، ۱۹۷۳، ص ۱۲) و «حرکت، کمال نخستین است برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۸۳). در نصوص دینی به خصوص در قرآن کریم حرکت آفاقی ذکر شده است؛ چراکه این حرکت اصل است و سایر حرکات تابع این مسئله‌اند و حرکت، صفت مشترک همه موجودات مادی بوده و برهان حرکت می‌تواند یک برهان آفاقی باشد؛ همان گونه که می‌تواند یک برهان انفسی باشد، چراکه این برهان امکان دارد هم در تغییرات حالات نفسانی و هم در تغییرات حالات ماورای نفس مطرح شود.

۲. تقریر برهان حرکت

ملاصدرا برهان حرکت را از دو طریق تقریر کرده است: ۱. ایجاد حرکت نیازمند مبدأ فاعلی است؛ ۲. ایجاد حرکت نیازمند مبدأ غایی است.

برهان حرکت از لحاظ مبدأ فاعلی یعنی محرک بر مقدمات ذیل متوقف است:

- حرکت وصف عام برای عالم وجود و منشأ پیدایش اشیا است.

- حرکت عبارت است از خروج تدریجی یک شیء از قوه به فعلیت.

هر حرکتی نیازمند محرک است، وگرنه لازم می‌آید یک شیء خود به خود از قوه به فعلیت خارج شود که مستلزم اجتماع فاعل و قابل در شیء واحد بوده و این امر تناقض است؛ مثلاً گرم شدن آب که حرکت است، نیازمند محرک که آتش است، می‌باشد؛ این آب قابلیت گرم شدن را دارد و گرم می‌شود؛ مانند شخصی که صبح در خانه بوده و اکنون در دفتر، کار می‌کند. درواقع از خانه خارج شده و به اینجا رسیده است. درحقیقت هر خروجی از قوه به فعلیت نیازمند محرک است. پس حرکت دو صورت دارد:

۱. محرک و علت فاعلی نداشته باشد که لازم می‌آید معلول بدون علت محقق شود که این امر بدیهی البطلان است.

۲. حرکت دارای علت باشد؛ این حالت دارای دو احتمال است: یا متحرک خود به خود علت این حرکت باشد که اجتماع نقیضین پدید می‌آید بدینصورت که یک شیء هم فاعل و هم قابل آن باشد. یا محرک (علت فاعلی) غیر از متحرک باشد.

پس ثابت شد هر متحرکی یک محرک دارد، حال نقل کلام می‌کنیم به این محرک و آن هم یا خود به خود متحرک است یا نیازمند محرک دیگر است؛ باز هم نقل کلام می‌کنیم یا تسلسل پیش می‌آید یا منتهی می‌شود به یک محرک غیرمتحرک.

این محرک غیرمتحرک یا خداست یا مخلوق خداست.

بر اساس تقریر مبدأ فاعلی از برهان حرکت و با توجه به بطلان دور و تسلسل همه

متحرکات لامحاله به یک محرک غیرمتحرک منتهی می‌شوند که همان واجب‌الوجود است و تغییر در ساحتش راه ندارد و از حرکت و حدوث مبرا است.

برهان حرکت از لحاظ مبدأ غایی یعنی غایت حرکت، این‌گونه تقریر می‌شود که هر حرکتی نیازمند قابل بوده و قابلیت حرکت، نیازمند علت می‌باشد و ضروری است که این علت نباید نیازمند قابل باشد، وگرنه محذور سابق لازم می‌آید و نیز تصور حرکت بدون زمان و مکان ممکن نیست؛ چون زمان چیزی جز مقدار حرکت نیست و مکان عبارت است از جهت حرکت و هریک از «زمان»، «جهت» و «قابل»، که از ارکان هر حرکت‌اند، نیازمند علت‌اند و آن علت نباید نیازمند یکی از این سه باشد، وگرنه دور یا تسلسل پیش می‌آید.

مقدمات این تقریر از برهان حرکت عبارت‌اند از:

۱. حرکت که نیازمند قابل است؛
۲. قابل که نیازمند علت است؛
۳. علت قابل چیزی باشد که نیازمند قابل نباشد، وگرنه دور یا تسلسل پیش می‌آید.

تصویر این احتمالات در علت قابل بدین شرح است:

۱. این علت جسم باشد: این احتمال درست نیست؛ چراکه جسم مرکب از ماده و صورت بوده و خودش نیازمند قابل است.
۲. صورت جسمی باشد: این شکل نیز درست نیست؛ زیرا صورت نیازمند ماده است و بدون آن تحقق ندارد.
۳. ماده اولی باشد: این‌گونه نیز درست نیست؛ چون قوه محض است.
۴. نفس باشد: این هم درست نیست؛ چراکه نفس در تأثیر خود، نیازمند بدن و قابل است.
۵. مجرد تام باشد که آن عقل است و در ابتدای عقول، واجب‌الوجود قرار دارد.

ملاصدرا از مقدمات پیش، وجود واجب را اثبات کرده است؛ بدین صورت که حرکت

نیازمند زمان است، زمان نیازمند علت است و علت آن با مقدمات سه‌گانه اثبات می‌شود. همچنین مکان و غایت، نیازمند محرک بوده و هر موجودی در عالم سائر إلى الله است. زمان و مکان در فلسفه، امر عینی و واقعی همچون علت و وحدت‌اند، نه امر ماهوی. حرکت، راسم زمان است و ملاصدرا راسم زمان را حرکت جوهری می‌داند؛ بنابراین بُعد چهارم اجسام است. غایت حرکات، یک امر عقلی غیرمتحرک است که از نقص، حدوث و امکان، منزیه می‌باشد؛ زیرا این برهان بدون ضمیمه برهان امکان و وجوب، ناقص است؛ به همین دلیل ملاصدرا اشاره می‌کند:

إن الحركة لا تخلو من الطبيعية والقسرية والإرادية و أن الحركة تحتاج إلى غاية و حركة الأفلاك حركة دورية والحركة الدورية ليست طبيعية؛ إذ لا يمكن أن يكون المبدأ والمقصد واحداً في الحركة الطبيعية و بالتالي ليست قسرية فإذن هي حركة إرادية شوقية تحتاج إلى شوق و إرادة بحيث يتصور النفوس الفلكية للملكات الفوقانية و فيها ينشأ شوق و هذا الشوق هو منشأ لوجود الحركة و لابد أن يكون غاية هذه الحركات والأشواق أمراً عقلياً لا يقع تحت تغير و نقصان
جلت كبريائه (صدر المتألهين، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷).

بنابراین عالم طبیعت، خالی از حرکت نیست؛ مثلاً جسم دائماً در اعراض چهارگانه در حال تغییر است و این حرکت، محرک می‌طلبد؛ چون این حرکت نیازمند ارکان شش‌گانه می‌باشد. افزون بر حرکت در اعراض جسمیه، صورتهای جسمی نیز تبدیل می‌شوند. این تبدل بر اساس حرکت در اعراض چهارگانه تا زمان ملاصدرا تقریر می‌شد و سپس حرکت عرضی به حرکت جوهری تبدیل شد و از آن زمان این تغییر بر اساس حرکت جوهری تفسیر می‌شود.

۳. برهان حرکت از لحاظ علت فاعلی در قرآن

روشن است که دایره حیات بشر، حیوانات و نباتات، متغیر و متبدل است و وجود این

تبدیل را در انسان یا در عالم ماده نمی‌توان انکار کرد. انسان شبانه‌روزی مشاهد گوناگونی را از این تغییر می‌بیند، بلکه پدیده شب و روز از نمونه‌های بسیار روشن این حرکت در عالم طبیعت است؛ زیرا خداوند متعال حرکت موجودات به‌خصوص اختلاف روز و شب را در قرآن کریم چندین مرتبه ذکر کرده است؛ از جمله: «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (انعام: ۷۶-۷۸). تجدد احوال کواکب از طلوع و افول، محتاج به محرک از غیر خود هستند؛ بنابراین محرک نهایی پنداشتن کواکب، باطل می‌شود و یک موجود، ماورای آنها ثابت می‌گردد که کامل‌ترین است و محرک اینها، نه از سبیل تغییر، بلکه از سبیل تشویق عقلی و امداد نوری و آن واجب‌الوجود خلق همه است؛ براین اساس اینها هم از لحاظ جهت و وضع، غروب داشته و هم از لحاظ جوهر، غروب دارند و تغییردهنده ذوات آنها و باقی نگهدارنده آنها بر اساس تجدد احوال آنها آن است که خودش جسم و جسمانی نیست و حکایت خلیل خدا ﷺ بر این معنا حمل می‌شود که وقتی غروب کواکب را در تجدد جواهر آنها در هر آن و بقای صور عقلیه آنها به برکت وجود خدا دید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۴).

شاید ملاصدرا نخستین کسی است که این آیه را به استدلال حرکت بر وجود خدا تفسیر کرد. این همان روش و طریقه است که ارسطو اتخاذ کرد. خلیل خدا ﷺ از آنکه وقتی بروز حرکات در فلکیات و انتقالات آن و تفاوت این اجرام فلکی را از لحاظ بزرگی و نور دید، یقین کرد مبدع و محرک بر اساس تشویق، جسم یا جسمانی نیست؛ به همین دلیل گفت: «إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَبِيرًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹). با دیدن حرکات، توهم ده‌ریه که فلکیات را محرک نهایی در وجود می‌شمردند، دفع می‌شود؛ پس ثابت شد که وجود ماورای آنها اعلا بوده و او مبدع و محرک آنها از راه تکمیل می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸). ملاصدرا از این آیات، برهان حرکت را استخراج کرد؛ زیرا حرکت نیازمند محرک غیرمتحرک است و زمان، بُعد چهارم جسم است. باید گفت برهان

حرکت با برهان علیّ انسجام می‌یابد و علت حرکت، همان علت هستی‌بخش خواهد بود و آن که حرکت ایجاد کرد، با جعل بسیط یعنی جعل حرکت انجام نداد، بلکه با جعل وجود انجام داد؛ بر همین اساس ملاصدرا از مقدمات حرکت، وجود خدا را اثبات می‌کند. موجد زمان، زمانی نیست و موجد حرکت، جهت‌دار نیست. این از ابتکارات ملاصدراست؛ چون غالباً برهان حرکت در علت فاعلی مطرح می‌شود؛ پس حرکت وصف عام برای این عالم است و این امر بدون این مقدمات محقق نمی‌شود. همه حرکات از فاعل رخ می‌دهد که متصف به این صفات نیست؛ بنابراین همه عالم نشانه خداست و حرکت با همه مقدمات برای اثبات وجود خدا برهان است؛ همان‌گونه که از لحاظ علت غایی ممکن است. حرکت محتاج به غایت است و آن غایت، ضروری است که فعلیت محض باشد، نه نیازمند فعلیت دیگر و آن فعلیت تام، غیر وجود حق تعالی چیزی نیست. فاعل، غایت، موضوع، زمان و جهت، هریک بر موجودی ماورای خودش دلالت می‌کند.

آنچه فخر رازی از برخی نقل کرده است، این استدلال را تأیید می‌کند که استدلال ابراهیم علیه السلام این خصوصیت را دارد که از آن عوام، متوسطان و خواص استفاده کنند. متوسطان از افول، مطلق حرکت را می‌فهمند و هر متحرکی حادث است و هر حادث نیازمند به وجود قدیم ازلی می‌باشد؛ پس این کامل‌ترین برهان است (فخر رازی، ۱۹۸۱، ج ۱۳، ص ۵۲).

آیت‌الله مکارم شیرازی می‌فرماید: غروب نوعی تغییر است و تغییر بر ناقص بودن موجود دلالت می‌کند؛ چون در موجود کامل مطلق، حرکت و تغییر قابل تصور نیست؛ نه فاقد چیزی است و نه صفت جدید را کسب می‌کند. بنابراین موجودات متغیر و متحرک، یا فاقد کمال اند یا کمال نو را می‌طلبند و این موجود ناقص نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. با توجه به این که هر حرکتی نیازمند به محرک از خارج است، اگر آن محرک هم متحرک باشد، ضروری است محرک دیگری را دنبال کنیم تا به موجودی برسیم که منزله از هرگونه حرکت می‌باشد. داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در این آیات، در صدد اثبات وجود خدا از طریق حکم عقل است که

هر شیء متغیر نمی‌تواند سرمدی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۰۹).

آیت‌الله جوادی آملی با بیان اینکه یکی از راه‌های رسیدن به خدای متعال که هم برای عموم و هم برای خواص قابل درک است، قانون حرکت است، توضیح می‌دهد که قرآن کریم قانون مبدأ حرکت را در وجود موجودات و ضرورت نیاز آنها به خالق، ارائه می‌کند. ما حرکت را در عالم ماده از اتم تا کهکشان می‌بینیم، اما هدف این است که حرکت همه موجودات محتاج به محرکی قطعی است که بدون آن هیچ حرکتی حاصل نمی‌شود؛ پس استنباط ابراهیم^{علیه السلام} به صورت برهان است که هر ستاره خواه خورشید باشد و خواه ماه یا شیئی دیگر محکوم به فناست و هر که محکوم به فنا باشد محبوب واقعی نیست؛ زیرا هیچ‌یک از این ستارگان معشوق واقعی نیستند. مقدمه اول این استدلال حسی است و ابراهیم^{علیه السلام} از حرکت ستارگان علاوه بر افول ظاهری به افول ذاتی و باطنی آنها پی برد. مقدمه دوم این است که عشق واقعی، اشتیاق فراوان و شدید درونی به واقعیتی است که منشأ کمالات است؛ زیرا عشق درونی دل بخواه نیست، کسی که این حریم را از دست داده است، محبوب واقعی نیست؛ پس دلها به‌سوی آن گرایش ندارند، بلکه معشوق حقیقی، واقعیتی است که هرگز محو نمی‌شود و همیشه ثابت است؛ پس افول هیچ راهی به حرمسرای درونی آن ندارد (ر.ک: جوادی آملی، سه‌شنبه ۱۲ مرداد ۱۳۹۵، مندرج در: <https://javadi.esra.ir/fa>، شناسه: ۴۳۲۰۸۷).

از برهان حرکت چند مسئله روشن می‌شود:

۱. صورت خود را به سمت یک موجود متحرک نکنید.
۲. به معشوق حقیقی چنگ بزنید که ذات، احاطه و تدبیر او زوال ندارد.
۳. انکار وصف الوهیت و نفوذ واقعی مستقل از هر آفلی، جدال احسن با بت‌پرستی و شرک است.
۴. همه هستی مخلوق‌اند و یک اصل دارند که خالق، معشوق واقعی و حقیقی است و

این امر بسیار مهم است؛ زیرا ثابت می‌کند یک موجود متحرک، هیچ تدبیری بر نظام ندارد، بلکه در تمامی شرایط به یک محرک نیاز دارد و اگر این محرک، متحرک و آفل باشد، ناگزیر به محرک دیگری نیاز دارد که از حرکت و افول موصون باشد:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ
مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۶۴).

فخر رازی از آیه شریفه هشت نوع دلیل بهره برده است که می‌توان با آن وجود خدای تعالی را استنباط کرد. مهم‌ترین آنها بدین صورت است که افلاک درحال حرکت‌اند و محال است که از ازل متحرک باشند؛ چون ماهیت حرکت، اقتضای مسبوقیت بالغیر دارد؛ پس جمع میان حرکت و ازلیت محال است. به هر حال ابتدا و حرکت بعد از عدم، نیازمند به مدبر قدیم است تا آن را در حرکت درآورد بعد از آنکه معدوم یا ساکن بود. حرکات افلاک از لوازم جسمانیات آن نیستند؛ چون اجزای هر حرکت انفکاک دارند پس افلاک نیازمند به محرکی از خارج در حرکت خود هستند و آن حق تعالی است.

صورت دیگر استدلال با اختلاف شب و روز بر وجود حق تعالی است و صورت دیگر استدلال با گردانیدن بادهای بدین تقریر که باد این‌گونه آفریده شده است که قابل گردانیدن و حرکت است و خداوند سبحان آنها را همراه منفعت زیادی برای موجودات به حرکت درمی‌آورد و بر این حرکت جز خداوند کسی قادر نیست. این استدلال در کلام خداوند (ابری که میان زمین و آسمان مسخر است) این است که ابرها را مسخر می‌کند تا در مکان معین توقف نکنند بلکه خدا آنها را به وسیله تحریک به سمت جایی که می‌خواهد حرکت می‌دهد و در این نشانه‌های زیادی بر اثبات وجود خدا وجود دارد (فخر رازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۲۹).

۴. برهان حرکت از لحاظ علت فاعلی در روایات

امامان علیهم السلام کوشیدند از وجود حرکت، وجود خدا را اثبات کنند که او منشأ حرکات در عالم وجود و منزله از هرگونه حرکت است؛ یعنی محرک غیرمتحرک، واجب الوجود است؛ بر همین اساس امام کاظم علیه السلام به برهان حرکت با دقت اشاره می‌کند:

ذَكَرَ عَنْهُ قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ
الدُّنْيَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِلُ وَلَا يَخْتِاجُ إِلَى أَنْ يَنْزِلَ إِنَّمَا مَنْظَرُهُ
فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ سَوَاءٌ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَ لَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ
وَلَمْ يَخْتِجْ إِلَى شَيْءٍ بَلْ يَخْتِاجُ إِلَيْهِ وَ هُوَ ذُو الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَإِنَّمَا
يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ وَ كُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُخْتَبِجٌ
إِلَى مَنْ يَحْرُكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ: گوید در محضر او گزارش شد که
مردمی معتقدند خدای تبارک و تعالی به آسمان اول فرود می‌آید.
فرمود: خدا فرود نشود و نیازی هم ندارد که فرود شود و دید و
دیدگاه خدا از نظر دوری و نزدیکی در مکان یکی است. هیچ
نزدیکی از او دور نیست و هیچ دوری به او نزدیک نیست و نیاز به
چیزی ندارد، بلکه روی نیاز بدو است و او صاحب بخشش است.
نیست شایسته پرستشی جز او که عزیز و حکیم است، اما آنان که
گویند: خدای عزوجل نازل می‌شود، همانا این گفته از کسانی
است که خدا را به کم شدن و فزون شدن نسبت دهند؛ هر متحرکی
نیاز دارد به دیگری که او را حرکت دهد یا به وسیله او حرکت کند
(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۵).

روایات بسیاری در منابع عامه وارد شده است و این مضمون را می‌رساند که خدا در شب
به آسمان سوم فرومی‌آید؛ برای مثال به روایت ابوهریره می‌توان اشاره کرد که می‌رساند: خدا
در ثلث اخیر شب به آسمان دنیا فرومی‌آید و می‌فرماید من پادشاه هستم، کیست که من را
بخواهد تا او را اجابت کنم و کیست که بخشش بطلبد و او را ببخشم؛ همین‌طور ادامه

می‌یابد تا طلوع فجر (نیشابوری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲۲).

باتوجه به این‌گونه روایات، ظاهرگرایان و مجسمه، نزول را بر ظهور بدوی مکانی حمل کردند، ولی عقل‌گرایان این روایات را معقولانه تفسیر کرده‌اند. امام کاظم علیه السلام از خداوند متعال حرکت مکانی و سپس مطلق حرکت را نفی می‌کنند و بیان نمودند که هر حرکتی نیازمند به علت و همین‌طور هر متحرک نیازمند به علت است، درحالی‌که حس‌گرایان آن را بر نزول مکانی حمل کردند؛ چون آنها تصویری از موجودی که از مکان و جهت مطلق منزّه باشد، ندارند؛ بدین‌شکل که نسبت او به تمامی مکان‌ها و زمان‌ها برابر باشد. این تعبیر در روایات دیده نمی‌شود؛ چون این اصطلاح در آن زمان رایج نبوده است، بلکه روایات بر وجود دلالت می‌کنند که نسبت آن به تمامی مکان‌ها برابر است؛ بدین‌شکل که برای مشاهده یک مکان، از یک مکان به مکان دیگری منتقل شوند؛ به‌همین دلیل امام علیه السلام از این تعبیر لطیف «دیدگاه خدا از نظر دوری و نزدیکی در مکان یکی است، هیچ نزدیکی از او دور نیست و هیچ دوری به او نزدیک نیست» استفاده می‌کند؛ زیرا اگر می‌گفت از قریب دور نیست و از دور قریب نیست، از ساحات الهی فقط حرکت مکانی را نفی می‌کرد، نه اصل حرکت؛ زیرا معنا ندارد خدا مکانی باشد، درحالی‌که ساکن باشد. نسبت هرچیز مکانی به چیزهای دیگر متفاوت است، ولی نسبت خدا به همه اشیا متفاوت نیست. وقتی خدا مکانی نیست، او به همه مکان‌ها یک نسبت دارد. چیزی نیست که نسبت به چیز دیگر به او قریب‌تر یا دورتر باشد. همچنین به چیزی از چیز دیگر نزدیک‌تر یا دورتر نیست، مگر به‌معنای غیرمکانی که قرب ذات و صفات است و دوری که در موازات این معنا استفاده می‌شود.

درمورد قول امام علیه السلام که فرمود: «لَمْ يَحْتَجْ إِلَى شَيْءٍ»، عدم نیاز به حرکت از دو جهت است: بی‌نیازی به مکان و عدم نیاز به حرکت مطلق. امام علیه السلام با این بیان، حرکت مطلق را از خداوند متعال نفی می‌کند؛ زیرا حرکت، خروج تدریجی است. هرچا خروج تدریجی از قوه به فعل باشد، فاعل و قابل وجود دارد؛ زیرا چیزی به‌طور خودکار از قوه به فعل نمی‌آید، وگرنه تناقض

لازم می‌آمد. آن چیزی که از قوه به فعلیت خارج می‌شود، فاقد فعلیت است. اگر خود به خود و بدون عامل خارجی، از قوه به فعلیت خارج می‌شد، لازم می‌آمد هم واجد فعلیت و هم فاقد آن باشد؛ مثلاً آب سرد بود و بعد گرم می‌شد. این امکان وجود ندارد که آب خود به خود گرم شود. این عدم امکان بر اساس تجربه نیست، بلکه بر اساس برهان است؛ زیرا آب سرد نسبت به گرمای بالقوه، فاقد آن است و اگر خود به خود گرم شود، درواقع همان آب، علت این خروج است؛ یعنی لازم می‌آید که آن آب که فاقد حرارت بود، واجد آن باشد.

هرجا حرکت محقق باشد، محتاج به محرک است و حرکت به معنای خروج از قوه نسبت به فعلیتی که فاقد آن است، نیازمند غیراست؛ زیرا «فاقد الشيء لا یكون معطیاً له». به عبارت دیگر کمال چیزی که بالقوه است، از حیث بالقوه بودن فاقد آن و محتاج به آن است؛ چون کمال وجودی است، وگرنه به سوی آن حرکت نمی‌کرد. خداوند متعال به هیچ چیز نیاز ندارد؛ زیرا او کاملاً غیرقابل حرکت است؛ نه در مکان و نه در هیچ چیز دیگری، بلکه خداوند به چیزی نیاز ندارد. همه چیز غیر از او، از اوست؛ زیرا آنها به او محتاج‌اند. اگر خداوند به چیزی نیاز داشت، لازم بود آن چیز محتاج به چیزی باشد که فاقد آن چیز است و این امر محال است؛ چراکه مستلزم توقف شیء بر خود می‌باشد و واجب تعالی به نحو مطلق، محتاج حرکت نیست. واجب تعالی حرکتی ندارد؛ اعم از حرکت عرضی و حرکت جوهری.

امام علیه السلام در بیان اول، حرکت مکانی و در بیان دوم، مطلق حرکت را از خداوند متعال نفی کرده و به کبرای دلیل حرکت اشاره می‌کند و آن اینکه هر شیء متحرک، به عاملی نیاز دارد که آن را به تدریج از قوه به فعلیت برساند و چیز، نکره است و بر عموم دلالت می‌کند. هیچ چیزی نیست - نه در طول و نه در عرض - که خداوند متعال بدان نیاز داشته باشد، بلکه هر چیزی به خداوند متعال نیاز دارد. اگر خداوند به چیزی محتاج بود، دور لازم می‌آمد. همه چیز از خداوند متعال سرچشمه می‌گیرد و به او نیاز دارد؛ پس چگونه می‌توان فرض کرد خداوند به چیزی محتاج باشد و آن چیز در همه امور به خدا نیازمند است؟

لازمه حرکت خداوند، نیازمندی او به عاملی است که او را از قوه به فعلیت می‌رساند و آن محرک برای خداوند متعال، یا از مخلوقات ممکن اوست، پس دور است، یا واجب دیگر است که براهین توحید آن را ردّ می‌کند. امام علیه السلام با این بیان: «وَهُوَ ذُو الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، دو احتمال را خلاصه می‌کند؛ زیرا حرکت یا برای به‌دست آوردن کمال جدید است یا عبث می‌باشد؛ زیرا هردو مورد در حق خداوند متعال درست نیست. او بخشنده، توانا و حکیم است؛ بنابراین امام علیه السلام می‌خواهد بگوید اگر خداوند حکیم نبود، جایز بود او را با حرکت توصیف کرد. ذکر این اوصاف طول مطلق، وحدت مطلق، غلبه قاهره و حکمت بالغه تأیید عدم نیاز او به هیچ‌یک از اشیاء بالبداهه است.

گفتنی است جریانی فلسفی در غرب به نام «الهیات پویشی» (Process Theology) وجود دارد که می‌گوید وجود با حرکت، مساوق است و خداوند متعال از این رو که وجود است، متحرک است. هارتشورن، برهانی همانند برهان وجودی آنسلم ارائه کرد و پرسید: با چه خدا را می‌شناسی؟ نمی‌توان وجودی کامل‌تر از او را فرض کرد و آیا خدایی که می‌تواند کامل‌تر شود، بهتر است یا خدایی که نمی‌تواند کامل‌تر شود؟ او خدایی را بهتر می‌داند که با حرکت کامل‌تر می‌شود، ولی حق این است که خداوند از هر سو کامل‌ترین وجود است. خدایی که می‌تواند کامل شود، ناقص است و نمی‌تواند خدا باشد. از آنجاکه او با حرکت کامل می‌شود، نیازمند است و هر نیازمندی خالق نیست، بلکه مخلوق اوست.

برهمین اساس امام علیه السلام می‌فرماید: کسانی که با نزول این آیه او را به نقصان یا افزایش نسبت می‌دهند و هر متحرک، محتاج است، این وصف نقص است و کمال نیست و خدای متعال از آن منزّه است. او می‌خواست به لوازم فاسد وصف خداوند متعال به نزول اشاره کند؛ یعنی نزول، نوعی حرکت است و هرچیزی که حرکت می‌کند، خواه حرکت در مقوله این باشد یا در غیر آن، خروج از نقصان به کمال است و کسانی که پروردگارشان را با نزول توصیف می‌کنند، لازمه آن نسبت او به نقص است؛ هم پیش از حرکت و هم پس از حرکت. هرچیزی

که با نقص یا زیاده وصف می‌شود، فی‌نفسه قابل تأثیرپذیری از چیز دیگری است؛ پس از یک قوه و یک فعلیت مرکب است، بلکه از ماده که با آن بالقوه است و صورتی که با آن بالفعل است. هر مرکبی چون ممکن است، به چیز دیگری نیاز دارد؛ پس هر متحرکی ناقص است؛ زیرا پیش از حرکت، فاقد فعلیت بوده و پس از حرکت، دارای آن می‌باشد؛ بنابراین هرچیزی که در حال حرکت است، به کاهش و افزایش وصف می‌شود و هرچیزی که این‌گونه باشد، ممکن است و تحت تأثیر چیز دیگری قرار می‌گیرد. از آنجا که قوه آن کاهش و فعلیت آن افزایش است؛ پس فعلیت آن با قوه آن تفاوت دارد؛ یعنی مرکب است و هر مرکب محتاج است و این مستلزم آن است که خدای جهان، واجب‌الوجود نباشد و این محال است؛ از این رو امام علیه السلام می‌فرماید هر متحرکی به محرکی نیاز دارد که او را حرکت دهد. امام علیه السلام با دقت فراوان دلیل حرکت را بیان می‌کند. همچنین ایشان به دلیل دیگری بر بطلان قول به حرکت اشاره کرد و آن اینکه هر متحرکی باید محرکی غیر از خود داشته باشد، خواه متمایز از آن باشد؛ مانند حرکات نفسانی یا مقارن با آن همچون حرکات طبیعی؛ برای مثال: آتش شروع به سوزاندن چوب کرد و علت حرکت در داخل آن بود. هر حرکت‌دهنده‌ای به یک عامل حرکتی و یک محرک نیاز دارد و آن بر دو قسم است: یا عامل بیرونی یا عامل درونی. همچنین هر حرکتی نیازمند قابل است؛ چون صفتی است حادث که به‌خاطر جمع‌نبودن اجزای آن در وجود؛ پس هر جزء آن پیش از جزء دیگری است؛ پس همه آن اجزا حادث‌اند و هرچه از آن مرکب باشد، به‌طریق اولی حادث است؛ از آنجا که صفت است نیازمند قابل است و از آنجا که حادث است نیازمند فاعل است و ضروری است که فاعل باید غیر از قابل آن باشد زیرا محرک خودش را حرکت نمی‌دهد، بلکه چیزی را حرکت می‌دهد که قوه حرکت را داشته باشد، همان‌طور که گرم‌کننده خودش را گرم نمی‌کند، بلکه چیزی را گرم می‌کند که قوه گرم شدن را داشته باشد، پس قابل حرکت امر بالقوه است و فاعل آن، امر بالفعل است، هر متحرکی به محرک دیگری نیاز دارد که غیر خودش و غیر از قابالش باشد پس این محرک

خالی از یکی از این دو نیست یا از هر جهت بالفعل باشد؛ پس محرک غیر متحرک است یا چنین نیست؛ پس از یک جهت بالفعل است و از جهت دیگر بالقوه است متحرک است با حرکت دیگر؛ پس به محرک دیگری نیاز دارد و نقل کلام می‌کنیم یا تسلسل محرک‌ها و متحرک‌ها لازم می‌آید که محال است، یا این سلسله به محرکی غیر از خودش به پایان می‌رسد؛ زیرا این از هر جهت بالفعل است و لازمه اش نفی حرکت از واجب‌الوجود است؛ چون مبدأ همه چیز است و سلسله نیازها به او منتهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۲ / مازندرانی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۷۰-۷۳).

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

نظام حرکت و سکون بر او جاری نمی‌باشد و چگونه بر او جاری باشد آنچه که او جاری کرده و چنان صفتی را که در مخلوقی آفریده، به آفریننده بازگردد، یا آنچه را حادث کرده، در خود او حادث شود؟ در این صورت در ذات او دگرگونی پدید آید و کنه ذاتش تجزیه شود و ازلی بودنش ممتنع گردد و چون پیش رویی برایش فرض شود، پشت سری هم خواهد داشت و بر این اساس خواهان تمام شدن شود؛ زیرا وجودش ملازم با نقصان شده و در این وقت نشانه مخلوق در او پیدا گردد و دلیل بر هستی صانعی خواهد شد، بعد از آنکه همه موجودات دلیل بر هستی اویند (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

امام علیه السلام می‌خواهد بیان کند که خداوند متعال منزله از حرکت و سکون است. حضرت در توضیح امتناع هردو، این گونه بیان می‌کند:

۱. استفهام انکاری است؛ یعنی ممتنع است که خدا متحرک باشد؛ زیرا حرکت و سکون از آثار حق تعالی در اجسام بوده و هرآنچه از آثار اوست، محال است از صفات او باشد؛ چراکه تأثیرگذار، بر اثر خود تقدم وجودی دارد و اثر او یا می‌تواند از صفات کمالی او باشد؛ در این صورت لازم می‌آید خداوند متعال در ذات خود ناقص باشد و با آن اثر تکمیل شود و این برای او محال است.

۲. اگر سکون و حرکت بر او جاری می‌شد، تغییر در ذات متعال او لازم بود و ذات او با جاری شدن حرکت بر او تغییر می‌کرد؛ چون حرکت از حوادث متغیر است؛ در این صورت خداوند متعال محل حوادث در تغییرات می‌شد پس متغیر می‌بود اما تغییر، امکان را اقتضا می‌کند؛ پس آنچه واجب لذاته است ممکن لذاته می‌شد؛ و این خلف است.

۳. اگر چنین بود، لازمه‌اش ترکیب در ذات او بود، ولی تالی باطل است و مقدم نیز همین‌گونه است؛ زیرا حرکت و سکون از آثار مخصوص جسم می‌باشد. اگر خداوند متعال با حرکت توصیف می‌شد، حتماً جسمی بود و هر جسمی، مرکب و قابل تقسیم است و نیازمند به اجزای خود می‌باشد؛ بنابراین واجب ممکن می‌شود و این خلف است.

۴. اگر این‌گونه باشد، نیازمند تکمیل است؛ زیرا جریان حرکت بر او، توجه او به فعلیت را ایجاب می‌کند که کمال لازم برای او باشد، به دلیل ناقص بودن ذاتش، ولی ناقص بودن ذاتش و کامل شدن با غیر، مستلزم امکان است؛ پس واجب ممکن می‌شود و این خلف است (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۳).

از امام سجاد^ع نقل شده است که وقتی به هلال نگاه می‌کرد، دعا می‌کرد و می‌فرمود:

تو را از دلایل فرمانروایی اش بر هستی، نشانه سلطنت و قدرتش قرار داد و تو را به زیاده و نقصان و طلوع و غروب و تابندگی و گرفتگی به خدمت گرفت. در تمام این حالات فرمانبردار اویی، به‌سوی خواسته‌اش شتابانی. (صحیفه سجادیه، ص ۱۶۳)

حرکت در همه دگرگونی‌ها تابع اراده محرک است؛ همچنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

منظومه‌های خورشید و ماه و پیاپی روز و شب، مطیع اراده خداوندند.

همچنین از امیر مؤمنان علی^ع این‌گونه منقول است: «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ

وُجُودَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۶۳).

۵. برهان حرکت از لحاظ علت غایی در آیات و روایات

برهان حرکت به لحاظ علت غایی، همان گونه که مبدأ جهان را اثبات می کند، معاد عالم را نیز اثبات می کند؛ زیرا همان گونه که ما در مبدأ جهان به اثبات وجود خداوند متعال می پردازیم، او را در معاد عالم نیز ثابت می کنیم. این دلیل بر هردو مبدأ و معاد است و آیات فراوانی بر این برهان دلالت دارد؛ به خصوص آیاتی که به تسبیح موجودات و بازگشت آنها به سوی خدای تعالی اشاره می کند. خداوند متعال می فرماید: «کوهها را می بینی و آنها را ساکن و جامد می پنداری، درحالی که مانند ابر در حرکت اند» (نمل: ۸۸).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه دو احتمال را ذکر کرده است: نخست اینکه آن را بر اساس حرکت جوهری تبیین کرده و آن اینکه همه اشیا مانند کوهها با جوهرشان بازگشت به سوی خداوند متعال داشته و اینچنین حرکت می کنند؛ دوم اینکه آن را به حرکت انتقالی زمین نسبت داده. اما درنهایت احتمال اول را ترجیح داده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۰۲). بیشتر مفسران معتقدند این آیه به نشانه های قیامت مربوط است، ولی ما معتقدیم آیه شریفه به حرکت کوهها در این دنیا و همگامی با حرکت زمین مربوط می شود. برخی فلاسفه معتقدند این آیه اشاره ای به برهان حرکت دارد و این عبارت ناظر به حرکت جوهری یعنی همان حرکتی است که در ذات و باطن آنهاست و حرکتی که بیانگر نیاز کل عالم ماده به خالق است.

ملاهادی سبزواری دلیل حرکت را با استناد به دو آیه شریفه: «وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُودٌ مُّوَلِّیُّهَا» (بقره: ۱۴۸) و «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِیَتِهَا» (هود: ۵۶)، تبیین می کند. بر اساس محرک فاعلی که ظاهر است و بر اساس محرک غایی به این صورت که هر حرکتی طلب است، خواه آن طلب ارادی باشد، خواه بدون اراده و احساس ترکیبی باشد؛ مانند حرکت طبیعی، گرچه هر موجودی خالی از شعور بسیط نیست. خداوند در این باره می فرماید: «و هیچ چیزی نیست، مگر اینکه همراه با ستایش، تسبیح او می گوید، ولی

شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید» (اسراء: ۴۴). وقتی حرکت طلب است، باید مطلوبی باشد و هر مطلوبی به مطلوب نهایی منتهی می‌شود که همان واجب‌تعالی و غایت حرکات و شوق‌هاست. در اسماء حسناى خداوند ذکر شده است: «یا من لا مقصد إلا إلیه، یا من لا یرغب إلا إلیه، یا من لا حول و لا قوة إلا به». حرکات در اجسام بسیط و مرکب، و نیز در انسان طلب است و اگر انسان عالی همت داشته و به آنچه رسیده، راضی نباشد، ضروری است موجودی تام، بلکه فوق تمام باشد تا همه به سمت او برگردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۲، حاشیه ۲).

تسبیح در لغت به معنای سیر سریع در آب و هواست. تسبیح، تقدیس خداوند متعال است. اصل آن سیر سریع در عبادت خداوند متعال است. در اصطلاح به معنای حرکت به سوی آن و حرکت با اشتیاق به سوی آن و با رفع موانع، رسیدن به آن است. اگر به موجودات عالم هستی بنگریم، به این حقیقت اذعان داریم که موجودی نمی‌یابیم که در حرکت خود برای رسیدن به هدف توقف کند؛ زیرا هر موجود اگرچه عاشق وجود خود و کمال وجود خود می‌باشد، ولی نمی‌خواهد این کمال را از دست بدهد و به همین دلیل به هستی نامتناهی عشق می‌ورزد؛ بنابراین عاشق از آغاز وجود خود، حرکت خویش را آغاز می‌کند و بدون توقف، حرکت خود را ادامه می‌دهد، مگر اینکه با مانعی روبه‌رو شود. او به دنبال رفع این مانع است تا به مرتبه بالاتری برسد. اگر فرضاً به خاک نگاه کنیم، در حرکت با نظامی که برای آن تعیین شده است، در هیچ مرتبه‌ای متوقف نمی‌شود. اگر خاک به مرتبه گیاه برسد، به این قانع نمی‌شود. پس از تهیه تجهیزات برای حرکت، حرکت خویش را تا مرتبه حیوانی و سپس به مرتبه انسانی ادامه می‌دهد تا به بالاترین کمال برسد. اگر هدف خاک، مرتبه گیاهی آن بود، در این مرتبه متوقف می‌شد و شوقی به حرکت و ادامه آن نداشت، ولی می‌بینیم موضوع تماماً بر خلاف این است. حرکت خاک، ادامه آن و عدم توقف آن در مرتبه معینی است. همه اینها نشان می‌دهد هدف خاک، همان هدف همه موجودات است. خاک

در فطرت خود مشتاق ذات خداوند متعال بوده و به دنبال صعود به مراتب عالی و عبور از موانع برای رسیدن به مقام قرب الهی است. این حرکت بی‌وقفه منحصر به خاک نیست، بلکه در همه هستی هست و این همان تسبیح است. هریک از موجودات با ستایش، تسبیح و تقدیس عملی خداوند متعال، درحقیقت از نواقص و محدودیت‌ها می‌گذرد و متوجه به مرتبه رفیع خالی از نقص می‌شود.

باید در نظر گرفت که واقعیت تسبیح در انسان نیز همین‌گونه است؛ یعنی رجوع به‌سوی خداوند متعال و حرکت بدون توقف به‌سوی اوست، درغیراین‌صورت حتی اگر یک شخص کلمه «سبحان الله» را مکرر تلفظ کند و این گفته با حرکت وجودی همراه نباشد، تسبیح واقعی نیست؛ پس تسبیح انسان به‌معنای رجوع به خداوند متعال و عدم رضایت به هیچ مرحله از کمالات روحی و اخلاقی و عبور از همه موانع است.

گفتنی است برخی موجودات به‌صورت لفظی تسبیح می‌کنند، اما تسبیح لفظی، تسبیح حقیقی نیست. تسبیح واقعی همراه تسبیح لفظی است، ولی قطعاً تسبیح لفظی بدون حرکت وجودی اصلاً تسبیح واقعی نیست. به‌هرحال هر ذره از موجودات با ظرفیت وجودی خویش به خداوند متعال شناخت دارد و در راه ذات خداوند گام برمی‌دارد. این عمل است که تسبیح خوانده می‌شود و تسبیح موجودات، عبارت است از حرکت آنها به‌سمت کمال نهایی. شیئی که فقر وجودی خود را می‌بیند و همچنین حقیقت متعالی و کمال مطلق را درک می‌کند، مشتاق آن می‌شود و به‌سوی آن حرکت می‌کند. قرآن کریم به این حرکت وجودی با تعبیر تسبیح و صیر و رجوع اشاره می‌کند و اینها همه استعاره از حرکت هستند.

۶. برهان حرکت از لحاظ علت غایی به‌معنای تسبیح موجودات در آیات

آیات فراوانی بر عمومیت تسبیح دلالت دارد؛ ازجمله این فرمان خداوند: «يَسْبُحُ لِلَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید: ۱ / حشر: ۱ / صف: ۱). دلالت آیات شریفه بر تسبیح همه موجودات هم در زمین و هم در

آسمان است. روشن است که سوره با تسبیح و تقدیس خداوند متعال آغاز شده و تسبیح، تنزیه است. درواقع انکار هرچیزی است که مستلزم نقص و نیازی باشد که شایسته ساحت کمال او نیست. منظور از «ما» ذوی العقول مانند ملائکه و ثقلین و غیر ذوی العقول مانند جمادات است و مراد از «یسبح» معنای واقعی تسبیح است، نه معنای مجازی که عبارت باشد از دلالت هر موجودی در آسمان‌ها و زمین بر آفریده‌ای عاری از هرگونه نقص و دارای همه کمالات (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۱۴۴). خداوند متعال تسبیح آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه را در آنهاست، ذکر می‌کند، سپس دامنه تسبیح را گسترش می‌دهد و می‌فرماید: چیزی نیست که تسبیح او را نگوید و دلیل تسبیح همه موجودات را به‌صورت لطیف بیان کرده است. چگونه همه موجودات می‌توانند او را تسبیح کنند؟ او کجا و اینها کجا؟ ساحت قدس او از نظر مرتبه وجودی از آنها دور است؛ پس چگونه می‌توان به ساحت قدس او رسید؟

خداوند متعال حلیم و غفور است، همه به او امیدوارند، آرزوی او را دارند و او را می‌خواهند تا سرانجام به او برسند، ولی شما مردم تسبیح همه موجودات را نمی‌فهمید. حق این است که ما تسبیح موجودات را درک نمی‌کنیم، بلکه انبیا، اولیا، اهل وحی و شهود به تسبیح موجودات می‌رسند و آن را درک می‌کنند. اگر واقعاً عاشق بودیم، آن را درک می‌کردیم. آیا داوود^{علیه السلام} که در حد عالی عشق الهی بود و همه ذرات جهان را درحالت عشق و حرکت می‌دید، خود تسبیح خدا می‌کرد، یا داوود^{علیه السلام} بود که تسبیح موجودات را می‌فهمید و درک می‌کرد؟ کوه‌ها همیشه درحال تسبیح‌اند، ولی نه گوش شنوایی برای شنیدن تسبیح وجود دارد، نه دل‌های هوشیار سرشار از عشق برای درک آن.

آیات بسیار دیگری وجود دارد که به‌طور کامل بر تسبیح موجودات زنده و غیرزنده دلالت می‌کنند. اگر او را تسبیح نکنند، او هرگز به تسبیح آنها نیاز نخواهد داشت؛ زیرا او غنی مطلق است و اگر با دقت ملاحظه کنیم، می‌بینیم این جمادات درواقع بی‌جان نیستند. حقیقت این

است که از نوعی شعور در ذات خود برخوردارند که آیات شریفه بر آن دلالت می‌کند و روایات نیز بهترین گواه بر این امرند؛ مانند تسبیح سنگریزه در دست حضرت رسول ﷺ و شنیدن تسبیح درختان وقتی در رحم مادرش آمنه ﷺ بود. هرگاه از چیزی عبور می‌کرد، تسبیحش را می‌شنید و این کرامتی برای کسی بود که در شکمش بود.

براین اساس تسبیح مخصوص انسان نیست. تسبیح می‌تواند به معنای جریان عشق فطری باشد؛ زیرا نگاه هستی‌شناسانه به عوالم هستی و ارتباط این عوامل با مبدأ هستی - اعم از اینکه این ارتباط به لحظه صدور باشد یا به لحظه بازگشت - مستلزم قراردادن نظام عشق محوری است که دلیل ایجاد و رجوع می‌باشد و به همین دلیل خداوند متعال از آن‌رو که علت حقیقی است، به همه کمالات ذاتی خویش مخصوصاً علت هستی‌بخش بودن خود، آگاه است. این عشق خداوند موجب ایجاد آثار معالیل می‌شود و این عشق از دو جهت در تمامی مراتب موجودات نیز جاری است: از یک سو در کمالات علت خود حیران و مشتاق آنهاست و از سوی دیگر دوست دارد به خاطر تحقق کمالات خویش، شروع به ایجاد موجودات مادی کند و در مبحث غایت نیز همین معنا به گونه‌ای مطرح می‌شود که علت غایی مکمل کارآمدی فاعل است. باتوجه به ملازمه میان عشق به خود و عشق به آثار، علت غایی در حق تعالی خارج از ذات نیست، ولی این عشق در دیگر موجودات با تمرکز بر کمالات دلالت دارد که غایت خارج از ذات است؛ یعنی موجودات به دنبال رسیدن به حق تعالی هستند (کریمی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۲).

ابن سینا در مواردی تأکید کرده است که نفوس برای تکمیل و تشبیه به موجودات متعالی و غایت خود، در حال حرکت‌اند و به عبارت دقیق‌تر برای رسیدن به حق، حرکت می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۳). ملاصدرا نیز به آن اشاره می‌کند و می‌گوید:

از جمله آنچه باید به آن باور داشته باشید، این است که حق تعالی همان گونه که غایت اشیا به معنای فوق است، غایتی است بدین معنا که همه چیزها کمالات خود را می‌جوید و در رسیدن به آن کمال

مطابق آنچه از آنها تصور دارند، از او تشابه پیدا می‌کنند و مشتاق آن می‌شوند، این شوق چه اختیاری باشد و چه طبیعی، از نظر حکمای الهی عشق و شعور در همه موجودات صرف نظر از طبقات آنها جاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۳۶).

قرآن کریم در عبارات گوناگون به این نکته اشاره کرده است که کاروان موجودات درحال حرکت به سوی وجود حق تعالی است و اوست منتهی سیر آن. حرکت بدون غایت، متصور نیست و حرکت یک صفت عام برای همه موجودات است. لذا حرکت همان گونه که اثبات کننده معاد کلی برای همه موجودات است، وجود مبدأ و خالق را نیز برای همه ثابت می‌کند و این اعجاز قرآن است که یک آیه به مبدأ و معاد هردو اشاره می‌کند؛ چون عالم آخرت محضر خداوند متعال است و دلیلی بر اثبات وجود حق نیز هست، ما کبرای برهان حرکت به لحاظ علت غایی را از کتاب خدای متعال استخراج می‌کنیم و با آن، وجود حق را اثبات می‌کنیم. قرآن این دلیل را بحث کبروی کرده است و آن اینکه هر حرکتی هدفی دارد و خداوند هدف هر حرکت وجودی در جهان می‌باشد. هر حرکتی از نظر مبدأ و نیز از نظر معاد، به دلیل بطلان تسلسل و دور، به وجود حق تعالی منتهی می‌شود و همه آیاتی که در آن واژه رجوع و صیر و مشتقات آن اشاره شده است، بر این امر دلالت دارند.

۷. برهان حرکت از لحاظ علت غایی به معنای تسبیح موجودات در روایات

روایات فراوانی هست که منطبق با آیات قرآنی، دلالت بر تسبیح همه موجودات با شکل صریح یا ضمنی دارد. این روایات را به طور کلی به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: روایات شرح کننده آیات، مربوط به تسبیح موجودات است؛ پس روایات توضیحی اند، درحالی که دسته دیگر روایاتی اند که اصل موضوع تسبیح را نشان می‌دهند، گرچه در برخی از آنها به آیات قرآن نیز اشاره شده است؛ برای مثال از امام صادق علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: به صورت حیوانات نزدیک، هرچه روح دارد

خدا را حمد می‌کند. و این معنا در روایات منقول از امیرالمؤمنین و رسول خدا ﷺ بارها ذکر شده است. از امیرالمؤمنین ؑ نقل شده که تسبیح درختان حرکت آنها بدون باد است و تسبیح دریاها افزایش و کاهش آنها و تسبیح درختان رشد و ظهور آنهاست و سایه آنها تسبیح خداست. این بدان معناست که همه مصنوعات و ممکنات با اوصاف و متعلقات خود حکایت از صانع و علم او دارد و دلالت بر تنزیه او از صفاتی که مستلزم ناتوانی و نقصان است، متوجه به آنچه برای او آفریده شده‌اند، انجام دهد، این تسبیح فطری و سجود ذاتی به عظمت خداست و به‌هرحال در متون دینی تسبیح همه موجودات در متون دینی بارها ذکر شده است. دلالت بر امر مسلم بودن اصل تسبیح دارد، هرچند این متون در طول زمان و بر اساس مبانی علمی مختلف، تفاسیر مختلف شده باشد؛ چنان‌که شیخ طبرسی می‌فرماید: از موجودات چیزی نیست که خداوند متعال را از لحاظ خلقتش تسبیح نکند.

از آنجا که هر موجودی غیر از قدیم، حادث است که به‌دلیل نیاز به صانع غیرمصنوع او را تعظیم می‌کند، حادث قدیمی را می‌خواند که فی‌نفسه مستقل از هرچیز دیگری باشد و بر او احکام ممکنات جاری نشود (طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۶، ص ۲۵۵).

زمخشری می‌گوید: «مقصود این است که او را به زبان حال تسبیح می‌گویند؛ این‌گونه که دلالت بر صانع و توانایی و حکمت او دارد» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰).

روایات دیگر به گفت‌وگوی امام صادق ؑ با ملحدین ابی‌العوجاء مربوط می‌شود: او گفت درمورد موضوعی از من سؤال کردی که پیش از تو کسی از من نپرسیده بود و هیچ‌کس پس از تو مانند آن از من نخواهد پرسید. امام ؑ فرمود: تو می‌دانستی در گذشته از تو پرسیده نشد؛ پس چه می‌دانی که در آینده نخواهی پرسید؟ که این‌طوری با گفته‌ات مخالفت کردی؛ زیرا ادعا می‌کنی که اشیا از ابتدا مساوی هستند؛ پس چگونه پیش آمده

و برگشتی؟ پس امام علیه السلام به او فرمود: شما گفتید که طبیعت آغاز و پایان ندارد، حالا چگونه تقدم و تأخر را فرض کردی؟ این دلیل بر حرکت در طبیعت است؛ پس این حرکت فاعل، محرک و غایت می‌خواهد.

اگر آن محرک طبیعت باشد، آن محرک باید در طبیعت خود متحرک باشد؛ مانند حرکت یک راننده ماشین در داخل یک ماشین؛ بنابراین لازم است سلسله متحرکات و محرکات به یک محرک غیرمتحرک ختم شود که ازلی می‌باشد. این تقدم و تأخر زمانی را می‌توان برای اثبات خالق از نظر حرکت تقریر کرد و آن این است که هرچیزی در طبیعت هدفی دارد و هر حرکتی هرچقدر هم که جاذبه باشد یا طبیعی، یک هدف است؛ پس هر حرکتی هدف دارد، چه حرکت جوهری باشد و چه حرکت عرضی، مگر اینکه ما در حرکت جوهری ثابت می‌کنیم که این حرکت به حق تعالی ختم می‌شود و معنای اثبات حرکت جوهری این است که همه موجودات در جوهر خود به‌سوی کمال مطلق در حال حرکت هستند. باید قبل از حرکت، کمال مطلق وجود داشته باشد تا حرکت به‌سوی آن سوق یابد و براین اساس همه موجودات به‌سوی غایت حرکت می‌کنند. این غایت باید بالفعل محقق شود؛ چون وجود این حرکت بدون تحقق هدف، محال است. معنای حرکت جوهری منطقاً این است که ذات هر موجود طبیعی به‌سوی کمال حرکت می‌کند و این بدان معناست که در پایان، این حرکت به کمال مطلق می‌رسد (حائری یزدی، ۱۴۳۳، ص ۲۲۱-۲۲۳).

نتیجه

از مطالب پیش‌گفته معلوم شد در متون دینی - اعم از آیات، روایات و ادعیه - درباره حرکت موجودات از اتم به کهکشان صحبت شده است، بلکه حرکت، وصف عام همه موجودات است. نصوص متعددی دلالت کرده‌اند که کاروان موجودات به‌سوی خداوند در حال حرکت است و بدین ترتیب بر گسترش علم و حیات در همه مراتب هستی دلالت

دارند. دلالت موجودات بر وجود خدا، حقیقتی است که با دلیل عقلی و نقل روشن نمی‌توان آن را انکار کرد، بلکه این موجودات، نشانه وجود اوست و اوصاف آن نشانه دیگری بر وجود اوست؛ ازجمله این اوصاف حرکت موجودات و دلالت حرکت از لحاظ فاعل و محرک است. وصف دیگر تسبیح موجودات می‌باشد که مورد تأکید در متون دینی است و عبارت دیگری از حرکت آنان به سوی هدف نهایی و اشتیاق به آن است. آیاتی نیز بر بازگشت موجودات به سوی خداوند متعال دلالت می‌کند و این امر به موجودات زنده مانند نباتات، حیوانات و انسان‌ها اختصاص ندارد، بلکه جمادات نیز به سوی وجودی متعالی که منزله از نقص و امکان و حرکت است، حرکت می‌کنند و تسبیح او می‌گویند و همه اشتیاق به حق تعالی دارند. بر اساس آنچه در این مقاله با کاوش در متون دینی گذشت این نتیجه حاصل آمد که برهان حرکت این امتیاز را دارد که وجود حق تعالی را به لحاظ علت فاعلی و به لحاظ علت غایی (به دو معنای مذکور در مقاله) در یک زمان ثابت می‌کند.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- *** صحیفه سجادیه.
- ۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ کتاب الشفاء؛ قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- ۲. بحرانی، میثم بن علی؛ مصباح السالکین؛ مشهد: مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۳. حائری یزدی، مهدی؛ شرح أصول کافی (کتاب العقل والجهل و کتاب التوحید)؛ تقریر پرویز بویان؛ تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۴۳۳ ق.
- ۴. رازی، فخرالدین؛ تفسیر کبیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۱ م.
- ۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان الداودی؛ دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۶. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ تحقیق احمد مصطفی حسین؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۷. شجاعی، محمد؛ معاد؛ تحقیق محمدرضا کاشفی؛ تهران: مرکز فکر جوان، ۱۳۸۶.
- ۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ أسفار أریعه؛ تعلیقه علامه طباطبائی و هادی سبزواری؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية؛ تحقیق جلال الدین آشتیانی، تعلیق ملاهادی سبزواری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
- ۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح أصول کافی؛ تحقیق محمد خواجهوی؛

- تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ مبدأ و معاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 ۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: منشورات اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
 ۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ تحقیق عباس علی زارعی؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
 ۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة أعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۵م.
 ۱۶. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات لابن سینا؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
 ۱۷. فارابی، ابونصر؛ رسائل؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ لیبی: منشورات الجامعة الليبية، ۱۹۷۳م.
 ۱۸. کریمی، مهدی؛ «بازاندیشی در تقریرهای مختلف از راز تسبیح کائنات»، فلسفه دین؛ ش ۳۴، بهار ۱۳۹۷، ص ۲۷۴-۲۵۱.
 ۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
 ۲۰. مازندرانی، ملا صالح؛ شرح أصول الکافی؛ تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی؛ قم: دار إحياء التراث العربی، ۲۰۰۰م.
 ۲۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل؛ قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۹.
 ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ نفحات القرآن؛ قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۶ق.
 ۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۴.
 ۲۴. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ الجامع الصحیح؛ تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].

