

تأملی در نظریه حرکت جوهری

دکتر محمد کاظم فرقانی *

چکیده

یکی از مهمترین نظریه‌های فلسفی که بشدت مورد توجه مرحوم صدرالمتألهین قرار گرفته و پذیرش آن تأثیری شگرف در دیگر مسائل فلسفی برجای نهاده است، نظریه حرکت در مقوله جوهر است. در این مقاله، نخست به سابقه تاریخی این نظریه توجه شده و وجوه ابتکاری ملاصدرا درباره آن بیان شده است. این وجوه عبارتند از: ۱- اقامه برهان بر این نظریه؛ ۲- دفع اشکالهای وارد شده بر این نظریه؛ ۳- اخذ نتایج فلسفی از این نظریه. همین سه وجه، سه بخش اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. در بخش نخست، یازده برهان این نظریه که ملاصدرا و اصحاب حکمت متعالیه ارائه کرده‌اند، مورد ارزیابی قرار گرفته و توان هر یک برای اثبات آن سنجیده شده است. در بخش دوم، میزان موفقیت ملاصدرا و پیروان مکتب حکمت متعالیه برای پاسخ دادن به سه برهان مخالفان این نظریه مورد سنجش قرار گرفته و بالأخره در بخش سوم، درباره هشت نتیجه فلسفی مأخوذ از این نظریه، تحقیق شده است.

* - استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق (ع).

واژه‌های کلیدی

ملاصدرا، حرکت، جوهر، حرکت جوهری، حکمت متعالیه.

مقدمه

یکی از مهمترین نظریه‌های فلسفی که اثبات یا رد آن تأثیری شگرف در دیگر مسائل فلسفه برجای می‌نهد، نظریه حرکت در مقوله جوهر است. متفکران درباره سابقه تاریخی این نظریه، اختلاف نظر دارند. بسیاری از ایشان، از جمله مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (۱۱: ص ۲۷)، مرحوم طباطبایی (۲۸: ص ۳۰۶)، مرحوم مطهری (۳۵: ص ۸۱)، مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی (۱: ص ۵۳) و آقای ابراهیمی دینانی (۳: ص ۲۳۴) ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند. برخی از عبارتهای ملاصدرا مؤید نظر این بزرگان است. وی در رساله شواهد الربوبیه، یکی از ابتکارهای خود را تجویز حرکت در مقوله جوهر و دگرگونی شیء در اطوار جوهر جمادی و نباتی (۱۸: ص ۲۸۹) و این‌که تمام جوهرهای حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آنها دائما در حال حدوث و تجدند (۱۸: ص ۲۹۶) می‌داند و این نظریه را مبرهن به برهانی عرشی و مؤید به آیات قرآنی، معرفی می‌کند (۱۸: ص ۲۹۹). برخی دیگر از متفکران، از جمله مرحوم محمد تقی دانش‌پژوه، (۱۲: ص ۱۸) مرحوم حائری مازندرانی، (۸ ص ۳) آقای حسن ملکشاهی (۳۶: ص ۲۷۸)، آقای سید حسین نصر (۳۷: ص ۴۸۷) و آقای احمد احمدی (۷: ص ۱۲۳) این نظریه را دارای عمری طولانی‌تر از حکمت متعالیه صدرایی می‌دانند. برخی دیگر از عبارتهای ملاصدرا نظر این گروه را تأیید می‌کند. وی پس از مطرح کردن این اشکال که حال که من قایل به حرکت در جوهر شدم، شاید بگویند که این احداث مذهبی است که هیچ‌یک از حکیمان بدان قایل نبوده‌اند، به آن چهار پاسخ می‌دهد. در پاسخ چهارم این سخن را دروغ و ظلم معرفی و تصریح می‌کند که در سخنان فیلسوفان نخستین، تصریحات و تنبیهاتی بر آن یافت می‌شود (۲۰: صص ۱۰۸-۱۱۳).

ما برآنیم که هرچند در کلمات حکیمان یونان و عارفان و متکلمان پیش از ملاصدرا سخنانی یافت می‌شود که می‌تواند بر قول به حرکت در جوهر منطبق شود، اما کسی که صریحا این مسأله را عنوان کرد و برخلاف دیگر حکیمان مسلمان، بر اثبات آن پای فشرد، مرحوم صدرالمثلین بود. به همین جهت، به تعبیر مرحوم سبزواری، قول به حرکت در جوهر را از بین حکمای اسلام باید از ویژگیهای ملاصدرا دانست (۱۳: ص ۳۲۷). البته مرحوم سبزواری نیز

عارفان را قابل به حدوث تجدیدی عالم می‌دانند، لیکن معتقد است که ایشان از طریق کشف، نه برهان به آن رسیده‌اند (۱۳: ص ۳۲۷). این مسأله به صورت پرسش در میان حکیمان مسلمان نیز مطرح بوده است و براهینی در رد آن اقامه کرده‌اند. بزرگترین حکیم مسلمان که مخالفت او با حرکت در مقوله جوهر مشهور است، مرحوم شیخ رئیس است. هرچند در عبارتهای فارابی نیز کلماتی در رد آن هست (۳۱: ص ۶).

تاکنون سخن درباره اصل نظریه حرکت در مقوله جوهر بود. اعم از آن که ملاصدرا را در اصل این نظریه مبتکر بدانیم یا ندانیم، وی را از سه جهت باید مبدع و مبتکر دانست:

الف - اقامه برهان بر حرکت در جوهر؛

ب - دفع اشکالهای وارد شده بر نظریه حرکت در جوهر (رد برهانهای مخالفان حرکت جوهری)؛

ج - اخذ نتایج فلسفی مهم از قول به حرکت در جوهر.

ما در حدی که مقتضای اختصار این نوشتار است، این سه وجه را توضیح می‌دهیم. پرواضح است که در مقام احصای برهانها، پاسخهای داده شده به اشکالها و نتایج فلسفی این نظریه نمی‌توان به سخنان ملاصدرا بسنده کرد، بلکه لازم است آنچه اصحاب حکمت متعالیه پس از وی فرموده‌اند نیز مورد توجه قرار گیرد.

الف - اقامه برهان بر حرکت در جوهر

برهان نخست

در این برهان از این که اعراض در وجودشان و در نتیجه در تمام جهاتشان از جمله در حرکتشان تابع جوهرند (وبه عبارت دیگر عرض، شأن و نمود جوهر است) و براین اساس که حرکت تابع امر ثابت واقع نمی‌شود، چنین نتیجه گرفته می‌شود که جوهر صوری امری متحرک است. حرکت جوهر هم بالذات است، زیرا هرچه بالعرض است، به امری بالذات منتهی می‌شود (۲۰: ص ۶۶).

مرحوم سبزواری در طبیعیات منظومه، این برهان را نخستین برهان حرکت جوهری

قرار داده است:

«جوهریة لدینا واقعة إذکانت الاعراض کلا تابعة»

(۱۵: ص ۲۴۹)

مرحوم طباطبایی در نهایت الحکمه این برهان را به عنوان دومین حجت ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری ذکر کرده است (۲۹: ص ۲۰۸). این برهان یکی از دو برهانی است که مرحوم الهی قمشه‌ای بر اثبات حرکت جوهر کافی دانسته است. وی بقیه براهین ملاصدرا غیر از این دو برهان را خطایی و ذوقی خوانده است (۹: ص ۱۸۲).

برهان دوم

این برهان از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: تحولات عرضی، معلول طبیعت جوهری آنهاست.

مقدمه دوم: علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد.

نتیجه: جوهری که علت برای حرکت‌های عرضی به شمار می‌رود، باید متحرک باشد.

تفاوت این برهان با برهان نخست این است که در برهان نخست، اعراض به عنوان نموده‌ها و شئون جوهر معرفی شده‌اند، اما در این برهان بر معلول بودن حرکت‌های عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه شده است.

ملاصدرا این برهان را در رساله شواهد الربوبیه چنین بیان کرده است (۱۸: ص ۳۲۴):

«اگر طبیعت در ذات خود دارای سیلان و تجدد نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نیست، زیرا صدور متغیر از ثابت محال است.»

مرحوم سبزواری این برهان را چنین به نظم آورده است (۱۵: ص ۲۴۹):

«والطبع إن یثبت فینسد العطا بالثابت السیال کیف ارتبطا»

وی در تبیین آن می‌نویسد:

«تخلف معلول از علت (تامه) جایز نیست، پس اگر ثابت علت سیال باشد لازم می‌آید که همه حدهای آن یک‌باره جمع شوند. پس آنچه را سیال فرض کرده‌اید، ثابت است و این خلاف فرض است. پس به ناچار باید طبیعت در ذات خود؛ یعنی در وجود و هویتش - نه در ماهیتش - دارای تجدد باشد.»

آقای مصباح یزدی پس از تقریر این برهان، پرسشی را مطرح و در پاسخ به آن علت تامه بودن طبیعت جوهری برای حرکت‌های عرضی را نفی کرده‌است. آن پرسش و پاسخ چنین است:

«پرسش: اگر طبیعت جوهری ذاتا متحرک است، پس چرا گاهی معلول‌های آن که همان اعراض باشند، ساکن و بی‌تحرک هستند؟»

«پاسخ: طبیعت جوهری، علت تامه حرکت نیست، بلکه تأثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکت‌های عرضی هم تحقق می‌یابد» (۳۳: ص ۳۰۸).
با این بیان، استدلال مرحوم سبزواری کارآمدی خود را از دست می‌دهد، زیرا تنها تخلف معلول از علت تامه محال است، هرچند در بیان مرحوم سبزواری لفظ تامه نیامده بود و ما بدان افزودیم.

پرسش دیگری که درباره این برهان مطرح می‌شود، این است که: «قایلان به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغییر و حرکت است. پس چرا استناد حرکت‌های عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند؟»
مرحوم سبزواری در پاسخ به آن، نظر ملاصدرا در ربط حادث به قدیم را مطرح می‌کند. ملخص آن نظر این است که تجدد ذاتی هویت طبیعت است و امر ذاتی معلل نیست؛ یعنی جاعل، امر متجدد را جعل کرده‌است، نه آن که متجدد بالذات را متجدد کند (۱۵: ص ۲۵۰). حال اگر سائل بگوید چرا ما همین نظر را در باب حرکات عرضی ندهیم و نگوییم که جاعل مجرد، اعراض را که ذاتا متجددند جعل کرده‌است، بدون آن که به تجدد جوهری نیاز باشد؟ مرحوم سبزواری در پاسخ، به آنچه در برهان اول گفتیم استناد می‌کند که اعراض کلا مستند به جوهر و تابع آن هستند (۱۵: ص ۲۵۰). بنابراین، نمی‌توان برای آن وجودی منحاذ از وجود جوهر در خارج لحاظ کرد تا جاعل آن را جعل کند. در این صورت این برهان نیازمند به مقدمه‌ای است که در برهان اول مأخوذ بود. شاید به همین دلیل است که مرحوم سبزواری این دو برهان را به عنوان وجه اول اثبات حرکت جوهری بیان کرده و آن دو را دو وجه جداگانه قرار نداده است.
اما آقای مصباح یزدی می‌نویسد:

«اگر چنین فرضی صحیح باشد، دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد، ولی به هر حال این دلیل، دست کم به

عنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آنها پذیرفته‌اند، نافع خواهد بود» (۳۳:ص ۳۰۹).

تفاوت نظر این دو شارح حکمت متعالیه این است که مرحوم سبزواری برهان دوم را برهانی مستقل از برهان نخست نمی‌داند، اما آقای مصباح یزدی آن را برهانی مستقل تلقی کرده و به خاطر احتمال بطلان مبنای آن (فاعلیت طبیعت جوهری برای حرکت اعراض) آن را جدلی دانسته‌است. به نظر می‌رسد بطلان فرض استقلال اعراض از طبیعت جوهری و مجموعیت بی‌واسطه آنها از سوی جاعل مجرد برای ترجیح نظر مرحوم سبزواری کافی باشد.

برهان سوم

عنوان این برهان چنین است: «حرکت جوهری لازمه وقوع اجسام در مقوله متی است.» ملاحظه را این برهان را چنین تبیین کرده‌است:

«شکی نیست که وقوع یک چیز در زمان و در مقوله متی - چه بالذات باشد و چه بالعرض - عبارت از نحوه وجود آن چیز است، همچنان که وقوع یک چیز در مکان و در مقوله این - چه بالذات باشد و چه بالعرض - عبارت از نحوه وجود آن چیز است. پس عقل حکم می‌کند که محال است یکی از اشیاء زمانی یا مکانی در وجود خارجی و هویت شخصی‌اش از همراهی زمان و مکان منسلخ شود و وجودش ثابت گردد، به گونه‌ای که زمانها و مکانها نسبت به آن تفاوت نکنند» (۲۴: ص ۲۹۰).

شکل منطقی این برهان را می‌توان در قالب یک قیاس اقتراعی شکل اول چنین تقریر

کرد:

مقدمه اول: هر موجود مادی، زمان‌مند و دارای بعد زمانی است.

مقدمه دوم: هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود است.

نتیجه: وجود جوهری مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت است.

آقای مصباح یزدی این برهان را متقن‌ترین دلیل حرکت جوهریه دانسته است که هیچ اشکالی درباره آن به نظر نمی‌رسد (۳۳: ص ۳۱۱). اما به نظر می‌رسد این دلیل در صورتی از اتقان لازم برخوردار است که بعد چهارم بودن زمان برای جوهر مادی ثابت شده باشد و این از نتایج قول به حرکت جوهری است. به عبارت دیگر، اگر ما جوهر اجسام را ثابت بدانیم، زمان‌مند

بودن آن جز این معنایی ندارد که این جوهر ثابت دارای هیأتی است حاصل از نسبت آن به زمان که از آن هیأت به «متی» تعبیر می‌شود. آن هیأت یک عرض نسبی است و آنچه تدریجی الوجود است، آن هیأت است نه ذات جسم. بنابراین، می‌توان ذات جسم را منهای آن عرض فرض نمود، چنانکه با تغییر «این» (هیأت حاصل از نسبت جسم به مکان) ذات جسم تغییر نمی‌کند. واضح است که نتیجه یک نظریه نمی‌تواند مبنای اثبات آن واقع شود.

برهان چهارم

از این برهان با عنوان «عدم جواز خلو هیولی از همه صور در یک آن» یاد می‌کنیم. ملاصدرا این برهان را چنین تبیین کرده و شیخ الرئیس و اتباع او را فاقد توان رهایی از آن دانسته‌است:

«اگر میان آب و هوا حد مشترکی نباشد که آن حد مشترک، گرمترین فرد آب و سردترین فرد هوا باشد، لازم می‌آید که هیولی در یک آن (به هنگام تبدیل آب به هوا) از همه صورتها خالی باشد و محال بودن این لازم، هم از طریق برهان اثبات می‌شود و هم مورد اتفاق حکیمان است» (۲۱: ص ۲۷۴).

وی این برهان را یکی از نوآوریهای خود می‌داند (۱۸: ص ۳۱۷). مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی این برهان را به عنوان چهارمین برهان بر حرکت جوهری آورده‌است (۱: ص ۷۴). به نظر می‌رسد با فرض پذیرش ترکیب جسم از هیولی و صورت، نظریه لبس بعد از لبس بهتر از نظریه خلع و لبس می‌تواند تبدلات صوری اجسام را توجیه کند. اما اگر اساساً نظریه ترکیب جسم از ماده و صورت پذیرفته نشود، این برهان کارایی خود را از دست می‌دهد. همچنین است اگر راهی دیگر برای توجیه تبدلات اجسام اندیشیده شود. به عبارت دیگر، موفقیت یک نظریه در توجیه یک رویداد دال بر درستی آن نیست و نمی‌تواند به عنوان برهانی بر اثبات آن تلقی شود؛ چنانکه براساس هیأت بظلمیوسی می‌توان پدیده‌هایی مانند خسوف و کسوف را توجیه، بلکه پیش‌بینی کرد. البته، برهان مورد بحث در مقام جدل با مشایبان کارایی دارد.

برهان پنجم

این برهان را مرحوم سبزواری چنین بیان کرده است (۱۵: ص ۲۵۰):

«وفی استحالة العلوم ظاهر إذ صور الجواهر جواهر»

این برهان بر اساس قول به بقای ذاتیات ماهیت در دو نحوه وجود خارجی و ذهنی است. پس جوهر ذهنی نیز جوهر است. این اصل نیز مفروض است که حرکت‌های جزئی انسان و سایر جانوران زاینده تغییر تصورات جزئی است. هرچند مفاهیم کلی مصون از حرکت و تدریج‌اند، زیرا کلیات مجردند و عقل مجرد آنها را می‌یابد و در مجردات قوه و ماده و در نتیجه حرکت و تدریج راه ندارد، اما صورتهای جزئی که در نفوس منطبقه یافت می‌شوند و هنوز به مرحله تعقل و تجرد نرسیده‌اند، در دسترس دگرگونی و تدریج هستند. هرچند این تصورات جزئی به نظر حکیمان کیف نفسانی است و بنابراین از تغییر آنها باید تعبیر به استحاله کرد، لیکن چون صور جوهری، جوهر ذهنی هستند و ذاتیات در دو نحوه وجود محفوظ است، بنابراین، از تغییر آنها می‌توان وقوع حرکت در مقوله جوهر را نتیجه گرفت.

این برهان را مرحوم سبزواری و به تبع وی آقای حسن ملکشاهی (۳۶: ص ۲۹۵) بدون ایراد اشکالی بر آن آورده‌اند، اما آقای اسماعیل واعظ جوادی آن را برهانی مخدوش دانسته، معتقد است که لازم است از این برهان و آنچه در ردیف اوست، جدا پرهیز شود. اشکالی که به نظر وی بر این برهان وارد است، این است که صور ذهنی جوهر اگرچه به حمل اولی جوهرند، لیکن به حمل شایع کیف نفسانی هستند، لذا وقوع حرکت و تغیر در آنها حرکت در مصادیق خارجی جوهر را اثبات نمی‌کنند (۳۸: صص ۳۲۴-۳۲۹).

به نظر می‌رسد این برهان را می‌توان به صورت دیگر تقریر کرد که این اشکال بر آن وارد نباشد. این تقریر مبتنی بر پذیرش نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم است. بنابر این تقریر، وقوع حرکت در معلوم بالذات به معنی وقوع حرکت در نفس عالم است و چون وجود نفس، وجودی جوهری است، حرکت در جوهر ثابت است. با این بیان نیازی به اصل انحفاظ ذاتیات در دو نحوه وجود عینی و ذهنی نیست. از جهت تفکیک حمل اولی و حمل شایع نیز خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌شود. البته، بر این تقریر که همان برهان یازدهم است، سه اشکال وارد است که در مقام نقد آن برهان خواهد آمد.

برهان ششم

گروهی از حکیمان تفاوت عرض و عرضی را همان تفاوت میان جنس و ماده و تفاوت فصل و صورت؛ یعنی تفاوت در لحاظ «بشرط لا» و «لابشرط» می‌دانند. مثلاً سواد و اسود تنها فرقشان این است که سواد به عنوان یک مقوله بشرط لا از حمل لحاظ می‌شود، ولی اسود به عنوان یک امر عرضی پیوسته لابشرط از حمل لحاظ می‌شود. لذا سواد محمول واقع نمی‌شود، ولی اسود محمول واقع می‌شود. براساس این اعتقاد می‌توان حرکت در جواهر جسمانی را اثبات کرد، زیرا وجود حرکت در چهار مقوله کم و کیف و آیین و وضع انکارناپذیر است و هرگونه حرکت در هریک از مقولات عرض حرکت در عرضی است (به خاطر اتحاد عرض و عرضی) و هرگونه حرکت در عرضی به معنی حرکت در موضوع جوهری است (زیرا عرضی بر موضوع حمل می‌شود و حمل بدون نوعی اتحاد ناممکن است).

مرحوم سبزواری این استدلال را این‌گونه به نظم آورده‌است (۱۵: ص ۲۵۰):

«ثم اتحاد العرضی بالعرض الا فی الاعتبار مثبت الغرض»

آقای ملکشاهی این برهان را متقن ندانسته، در نقد آن گوید:

«یکی بودن عرض و عرضی و اشتراک آنها در تمام احکام امر نظری و محتاج به اثبات است و این حکم در بداهت روشنتر از حرکت جوهری نیست. شاید آنان که حرکت در جوهر را قبول ندارند، عقیده داشته باشند که شدت و ضعف در عرضی جایز نیست و تغییر تدریجی فقط در اعراض است» (۳۶: ص ۲۹۲).

مرحوم محمد تقی آملی نیز می‌نویسد:

«عرضی مانند سفیدی مفهومی است که به حسب اصل وجود، وجودش با موضوعش متحد است، اما عرض مانند سفیدی مفهومی است که از نظر درجه وجود، وجودش غیر از وجود موضوعش می‌باشد» (۲: ص ۲۳۲).

براین اساس، از اتحاد لازم در حمل عرضی بر موضوع نمی‌توان اتحاد خارجی عرض و موضوع را نتیجه گرفت و بنابراین، برهان مذکور تمام نیست. اما اگر از طریقی دیگر اعراض خارجی را شئون وجود جوهری بدانیم و در نتیجه از حرکت اعراض، حرکت در جوهر را نتیجه بگیریم، برهانی دیگر شکل می‌گیرد که به عنوان برهان اول آوردیم.

برهان هفتم

به نقل مرحوم آملی، متکلمان برآنند که تجدد امثال در اعراض بر سبیل انفصال است بدان معنی که فردی از عرض که الآن موجود است از افرادی که در طرفین آن موجودند به تخیل عدم، منفصل است. محققان از حکیمان نیز به تجدد امثال قایل هستند، لیکن علاوه بر وجود اعراض در وجود جواهر نیز آن را قایلند، آن هم نه بر سبیل انفصال، بلکه به نحو اتصال. آنان همراه با عارفان معتقدند که فیض وجود از مبدأ فیاض متصلا بر ماهیات امکانی افزوده می‌شود و چون وجودات مفاضه، متمائلند، تجدد آنها درک نمی‌شود و امر واحد مستمر پنداشته می‌شوند (۲: ص ۲۳۲). مرحوم سبزواری این بیان عارفان از تجدد امثال را مؤید قول به حرکت در مقوله جواهر دانسته است (۱۵: ص ۲۵۱).

هرچند برخی، این مطلب را به عنوان برهانی بر حرکت در جواهر آورده‌اند (۳۶: ص ۲۹۳)، اما به نظر می‌رسد این مطلب تنها بیان قایل بودن عارفان به حرکت در جواهر است که از آن تعبیر به تجدد امثال کرده‌اند، چرا که ملاصدرا نیز وقتی از حرکت در جواهر سخن می‌گوید، به حکم قول به اصالت وجود، مقصودش تجدد وجود جوهری جسمانی است.

برهان هشتم

برهانی شبیه برهان هفتم است که براساس منقسم نبودن زمان و مسافت به اجزای تجزیه‌ناپذیر؛ یعنی «آن‌ها و نقطه‌ها شکل می‌گیرد. ملاصدرا این برهان را چنین تبیین می‌کند:

«حقیقت هیولی، استعداد و حدوث است. پس در هر آن دارای صورتی مشابه صورت نخست است و به خاطر تشابه صورتها در جسم، بویژه در جسم بسیط، پنداشته می‌شود که جسم دارای یک صورت پیوسته است و حال آن که چنین نیست، بلکه آنها صورتهای متفاوتی هستند که به یکدیگر پیوسته‌اند، البته نه به این معنی که آنها جدای از یکدیگرند و به یکدیگر چسبیده‌اند تا لازم آید که زمان و مسافت از اجزای غیر قابل انقسام، مرکب باشند» (۱۸: ص ۳۲۰).

وی آیه شریفه ۸۸ سوره مبارکه نمل را اشاره‌کننده به همین برهان تلقی می‌کند.

برهان نهم

این برهان که می‌تواند بیان دیگری از برهان هفتم یا هشتم تلقی شود، براساس قاعده «لاتکرار فی التجلی» استوار است. مطابق این قاعده، خداوند در هر آن، تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزاید و کمالات جدید برای موجودات حاصل آورد. پس ماده هر موجودی، هر آن و بی آن که لباس قدیم را از تن بیرون کند، لباس تازه‌ای می‌پوشد و با صورتی پیوند همسری می‌بندد. این تغییر و نوشدگی آن قدر سریع است که به چشم و حس نمی‌آید و هویت هر موجودی را در سیر مدام حرکت جوهری خود حفظ می‌کند (۳۷: ص ۴۸۷).

برهان دهم

ملاصدرا این برهان را براساس این قاعده که «اگر چیزی در نحوه وجودش متقوم به ماده باشد، در نحوه ایجادش نیز متقوم به ماده است.» چنین تبیین کرده است که چون طبیعت موجود در جسم در وجودش وابسته به جسم است، پس بدون وساطت جسم نمی‌تواند هیچ یک از امور طبیعی جسم را ایجاد کند لذا تمام صفات لازم طبیعت مانند حرکت طبیعی و کیفیت‌های طبیعی بدون واسطه شدن جعل و تأثیر میان طبیعت و این صفات، لازمه آن هستند (۲۰: صص ۱۰۱-۱۰۳). مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی این برهان را به عنوان برهان دوم بر حرکت آورده و مناقشه مرحوم سبزواری (۱۴: ص ۱۰۱) را بی‌مورد دانسته است. مرحوم سبزواری در مناقشه مذکور، این برهان را مناسب مذاق شیخ اشراق دانسته است که همه آثار در عالم جسمانی را به عقول عرضیه مستند می‌کند.

مرحوم طباطبایی نیز بر این برهان اشکال کرده است که این بیان تنها در صورتی تمام است که حرکت اشتدادی لازمه انواع طبیعی باشد و در عین حال، طبیعت متحرک به خودی خود و نه به تبع چیزی دیگر قصد این حرکت را کرده باشد. وی هر دو فرض را در انواع طبیعی ممنوع می‌داند (۳۰: ص ۱۰۲). آقای ملکشاهی نیز بدون آن که از مرحوم طباطبایی نام ببرد و با عنوان «به عقیده مؤلف» (یعنی خودش) همین اشکال را بر این برهان وارد کرده است (۳۶: ص ۲۹۳).

برهان یازدهم

این برهان براساس قول به اتحاد علم و عالم و معلوم شکل می‌گیرد و دومین برهانی است که به نظر مرحوم الهی قمشه‌ای متین و کافی بر اثبات حرکت جوهر است. وی در تبیین آن می‌نویسد:

«نفس ناطقه جوهری طفل نخست همان هوش و درک محسوسات است و سپس ادراکات خیالی و وهمی و سپس افکار عقلی در او پدید می‌آید. بالضروره حرکتی در طفل رخ می‌دهد تا از طفولیت به مردی و از جهل به علم می‌رسد و این حرکت در جوهر است، زیرا نفس ناطقه جوهری طفل، همان قوه هوش و ادراک است و بالضروره و الاتفاق جوهر نفس جز ادراک و هوش و دانش چیزی نیست، پس حرکت طفل در مراتب هوش و اشتداد در ادراک و تکامل در علم، حرکت در جوهر نفس است، نه آن‌که اصل نفس ناطقه چیزی ثابت و باقی در مراتب علم و کمال بوده و کمالات علمی و اخلاقی و هوش و دانش اضافات عرضی بر نفس باشد. چه اگر چنین بودی، لازم آمدی نفس غیر هوش و ادراک، جوهری دیگر باشد و این به ضرورت و برهان باطل است» (۹: ص ۱۸۳).

به نظر می‌رسد این برهان دچار سه اشکال باشد:

۱- این برهان در صورتی تمام است که نظریه اتحاد عالم و معلوم را بتوان بدون ابتناء بر نظریه حرکت در جوهر، اثبات و اشکالهای آن را دفع کرد. اما اگر مانند آقای حسن‌زاده آملی، حرکت در جوهر را اصلی مهم در اتحاد عاقل و معقول بدانیم (۱۰: ص ۱۴۹) این برهان دوری خواهد بود.

۲- اگر نحوه اتحاد نفس با صور علمیه، اتحاد وجود رابط به مستقل باشد (یعنی صور علمیه از منشآت نفس باشد و قیام صور به نفس قیام صدوری باشد). می‌توان حرکت را در وجود رابط فرض کرد، بی آن‌که وجود مستقل دارای حرکت باشد (چنان‌که میان وجود خدا و موجودات چنین است). البته، اگر رابطه نفس و صور علمیه را رابطه ماده و صورت بدانیم، این اشکال مرتفع است.

۳- این برهان لزوم حرکت جوهری را فی الجمله اثبات می‌کند، نه بالجمله؛ یعنی تنها ناظر به اثبات حرکت در نفس آدمی است، نه آن‌که وقوع حرکت در همه جوهرها را ثابت کند.

ب - دفع اشکالهای وارد شده بر نظریه حرکت در جوهر

نوآوری دیگر ملاصدرا در مسأله حرکت جوهری، پاسخ به اشکالهایی است که مخالفان آن بر آن وارد کرده‌اند. به عبارت دیگر، وی به نقض براهینی می‌پردازد که حکیمان پیش از وی بر نفی حرکت در مقوله جوهر اقامه کرده‌اند.

یکی از مخالفان حرکت در جوهر، مرحوم شیخ الرئیس است که هرچند ملاصدرا از برخی از عبارتهای او قول به حرکت در جوهر را استنباط کرده است (۱۹: صص ۱۱۸-۱۲۱)، اما سخنان او در نفی حرکت جوهری صریحتر از آن است که قابل انکار یا تأویل باشد (۴: ص ۱۰۰).

مرحوم شیخ و اتباع او، چند برهان برای نفی حرکت جوهری اقامه کرده‌اند. ما در اینجا سه برهان را از ایشان نقل و پاسخ صدرالمتألهین و اتباع او را نیز بیان می‌کنیم:

برهان اول

آنچه مقتضای ذاتی طبیعت یک شیء است، هرگز از آن جدا نمی‌شود، مگر این که خود طبیعت به طور کلی نابود شود. از سوی دیگر، هر جزئی از اجزای حرکت را که با تقسیم زمان یا مسافت برای حرکت فرض می‌شود، می‌توان از طبیعت جدا کرد، در حالی که طبیعت همچنان به حال خود باقی است. بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان حرکت را مقتضای ذات و جوهر طبیعت شیء متحرک به‌شمار آورد (۵: ص ۱۰۹).

آنچه در این استدلال مورد انکار ملاصدرا است، صغرای برهان است، زیرا وی حرکت را امری عارض بر جوهر شیء نمی‌داند تا امکان مفارقتش از آن باشد و جوهر باطل نشود، بلکه حرکت را چنان که گفتیم نحوه وجود شیء می‌داند که از آن تفکیک ناپذیر است. بنابراین، لازمه حرکت طبیعت این نیست که شیء از حالت طبیعی خارج شود تا گفته شود که وقتی به حالت طبیعی بازگشت، موجب حرکت، مرتفع می‌گردد و طبیعت ساکن می‌شود، بلکه طبیعت و جوهر شیء چه در حالت طبیعی و چه در حالت غیر طبیعی در ذات خود متحرک است.

برهان دوم

برهان مشهور نفی حرکت جوهری براساس نیاز حرکت به متحرک (موضوع) است. در حرکت‌های عرضی، جوهر به عنوان موضوع ثابتی در نظر گرفته می‌شود که اعراض آن دچار تغییر و تحول می‌شوند، اما اگر خود جوهر دارای سیلان و جریان باشد، دیگر موضوعی که بتوان حرکت را به آن نسبت داد، نخواهیم داشت. و به دیگر سخن: فرض حرکت جوهری، فرض حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف است (۳۴: ص ۴۳). مرحوم شیخ این برهان را چنین تبیین می‌کند:

«و نیز گوئیم موضوع صورت جوهری بالفعل متقوم نمی‌شود، مگر به قبول صورت، و هیولی در حد ذاتش چیزی است بالقوه و ذاتی که بالقوه است، محال است که از چیزی به چیزی حرکت کند. و حرکت جوهری ناچار متحرک موجود بالفعل می‌خواهد و آن متحرک باید صورتی داشته باشد که به واسطه او بالفعل شده‌باشد که جوهر قائم بالفعل باشد...» (۶: ص ۱۲۴).

این برهان آن‌قدر بر قایلان به حرکت جوهری گران آمده‌است که در پاسخ به آن از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند و پاسخ‌های مختلفی را ارائه داده‌اند. ما این پاسخها را در مقاله‌ای گردآورده و مورد ارزیابی قرار داده‌ایم (۳۲).

برهان سوم

این برهان را مرحوم شیخ چنین آورده‌است:

«زیرا که صورت جوهری کمی و بیشی و شدت و ضعف نمی‌پذیرد، چه اگر بپذیرد، ناچار در میانه کمی و بیشی نوع او یا باقی می‌ماند یا نمی‌ماند. پس صورت جوهری تغییر نکرده، بلکه تغییر در عارض صورت واقع شده‌است، زیرا که آنچه ضعیف بوده و شدید شده، معدوم گردیده و حال آن‌که جوهر معدوم نشده‌است و این کون نیست، بلکه تغییر حال است یا چیز دیگری از این قبیل. و اگر جوهر چون اشتداد یافت باقی نمی‌ماند، پس اشتداد، جوهر دیگری را احداث کرده‌است.»

ملاصدرا این برهان شیخ را در اسفار نقل کرده، آن را دچار تحکم و مغالطه‌ای ناشی از خلط میان ماهیت و وجود و اشتباه در اخذ آنچه بالقوه است، به جای آنچه بالفعل است،

دانسته است. وی می‌گوید اگر مقصود شیخ از بقای نوع در وسط اشتداد بقای وجود خاص است، ما قایل به بقای آن هستیم، زیرا وجود متصل تدریجی واحد، یک امر زمانی است و اشتداد و تضعف، کمال و نقص آن وجود واحد است. اما اگر منظور شیخ این است که معنایی که از وجود خاص منتزع می‌شود و با شدت و ضعف آن وجود، آن معنی عوض می‌شود، در وسط اشتداد باقی می‌ماند، ما قایل به بقای آن نیستیم، زیرا آن وجود، آن صفت خاص را حفظ نمی‌کند. اما این به معنی پدید آمدن جوهری دیگر نیست، بلکه به معنی حدوث صفت ذاتی دیگر برای همان جوهر نخست است (۲۰: ص ۸۶).

ملاصدرا همین برهان شیخ را در *الشواهد الربوبیه* نیز نقل کرده و به آن پاسخ نقضی و حلی داده است. پاسخ نقضی ملاصدرا براساس وجود حرکت در مقوله کم و وضع است. وی در پاسخ حلی خود نخست مقدمه‌ای را ذکر می‌کند و آن قول به امکان وجودهای متفاوت داشتن یک ماهیت است؛ به طوری که این وجودات از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص متفاوت باشند. سپس براساس این مقدمه پاسخ خود را چنین بیان می‌کند:

«جوهری که در آن حرکت اشتدادی رخ می‌دهد، در میانه اشتداد، نوعش باقی است، اما وجودش تغییر کرده و صورت خارجی‌اش بر اثر تبدیل گونه وجودش به گونه‌ای ضعیف‌تر یا شدیدتر متبدل شده‌است و تبدل نحوه‌های وجود با محفوظ ماندن ماهیت و معنای مشترک ذاتی میان آن نحوه‌ها منافات ندارد» (۱۹: ص ۹۸).

ملاحظه می‌شود که ملاصدرا برای پاسخ به این برهان، در اسفار، بقاء را در ناحیه وجود و تبدل را در ناحیه ماهیت و معنای منتزع از وجود می‌داند، لیکن در *الشواهد الربوبیه*، بقاء را در ناحیه ماهیت و تبدل را در ناحیه وجود می‌داند.

مرحوم سبزواری در *تعلیق الشواهد الربوبیه* در شرح این عبارت ملاصدرا که فرمود: «تبدل نحوه‌های وجود با محفوظ ماندن ماهیت منافات ندارد»، می‌نویسد: «می‌توان برعکس پاسخ داد؛ یعنی گفت که در مفاهیم تبدل رخ می‌دهد، نه در وجود» (۱۶: ص ۵۳۰). وی همچنین در *تعلیق اسفار*، به این دو گفتار ملاصدرا توجه کرده و درصدد توفیق آنها برآمده است. وی عبارت ملاصدرا در اسفار را بر این معنی حمل می‌کند که آنچه در درجات مختلف وجود محفوظ است، یک وجود شخصی است؛ هرچند از هر درجه‌ای، مفهومی انتزاع می‌شود. و عبارت ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* را بر این معنی حمل می‌کند که وجود دارای تفننات و

درجات مختلف است؛ هرچند مفهومی مشترک از همه درجات آن انتزاع می‌شود (۱۴: ص ۸۶). به عبارت دیگر، یک وجود شخصی دارای درجات مختلف است که از هر درجه‌ای مفهومی خاص منتزع است و مفهومی مشترک نیز از همه درجات انتزاع می‌شود.

ج - اخذ نتایج فلسفی مهم از قول به حرکت در جوهر

نتیجه اول: حدوث زمانی عالم

برخلاف جمهور متکلمان، بیشتر حکیمان پیش از ملاصدرا، حادث بودن زمانی جهان آفرینش را انکار کرده‌اند. ایشان هرچند به حدوث جهان قایلند، لیکن از حدوث آن به حدوث ذاتی تعبیر می‌کنند که عبارت دیگر ممکن‌الوجود بودن آن است. اشکال ایشان بر متکلمان این است که قول به حدوث زمانی عالم، مستلزم اسماک فیض یا حدوث اراده گزاف در ذات باری تعالی است. ملاصدرا تلاش می‌کند که به گونه‌ای حدوث زمانی عالم را تبیین کند که با دوام فیض الهی ناسازگار نباشد و اشکال حکیمان بر متکلمان، بر قول وی وارد نشود. وی براساس حرکت در جوهر عالم طبیعت، سخن خود را مبرهن می‌سازد، زیرا بر این اساس، هیچ موجود مادی را نمی‌توان یافت، مگر این که به حکم تحول ذاتی خویش در بستر حرکت جاودانه مسبوق به عدم زمانی است. مجموعه جهان نیز چیزی جز امتداد تحول در بستر حرکت نیست. ملاصدرا جمع میان قول به حدوث زمانی عالم و دوام فیض الهی را از ابتکارات و افتخارات خود می‌داند و تصریح می‌کند که پیش از وی هیچ‌یک از حکیمان اسلام و متکلمان بدان نرسیده‌اند و حتی صوفیان نیز نه از راه برهان و نه از طریق کشف و ذوق، بلکه تنها براساس متابعت شریعت قایل به حدوث زمانی عالم و فاعلیت تام الهی شده‌اند (۲۳: ص ۳۲۷). وی همچنین در رساله شواهد الربوبیه یکی از ابتکارات خود را اثبات حدوث عالم جسمانی با برهان عرشی، معرفی می‌کند (۱۸: ص ۲۹۶).

حال اگر پرسیده شود که ملاصدرا چگونه از یک سو حرکت را تنها در جوهر مادی قایل است و بر این اساس باید تنها عالم جسمانی را حادث جوهری (حادث زمانی به معنای مورد نظر ملاصدرا) بداند و از سوی دیگر، قایل به حدوث زمانی همه عالم است، چنانکه در رساله حدوث العالم تصریح می‌کند که جز خدای واحد قهار هیچ چیز نه قدیم ذاتی است و نه قدیم زمانی (۲۷: ص ۲۶۳) آیا او نباید به مقتضای سخن نخست، چون دیگر حکیمان، عالم

مجردات و عقول را قدیم زمانی بدانند و مانند آنها دوام فیض الهی را با قدیم بودن آنها توجیه کند؟

به این پرسش دو پاسخ می‌توان داد:

۱- حادث زمانی عبارت از آن است که وجود زمانی چیزی مسبوق به عدم زمانی همان چیز باشد و قدیم زمانی عبارت از آن است که وجود زمانی چیزی مسبوق به عدم زمانی آن چیز نبوده، بلکه وجود آن چیز همواره با زمان بوده و کاملاً منطبق با زمان باشد. بنابراین، ضروری است که در افق زمان قرارگیرد. چون مجردات فراتر از افق زمانند، بنابراین، نه وجودشان مسبوق به عدم زمانی‌شان است تا حادث زمانی باشند و نه مسبوق به وجود زمانی سابق است تا قدیم زمانی باشند (۳۸: ص ۳۵۸). بنابر این بیان باید این سخن ملاصدرا را که خدای واحد قهار قدیم زمانی است، نیز بر مسامحه در تعبیر حمل کرد.

۲- ملاصدرا وقتی از حدوث زمانی همه عالم (به معنی ماسوی الله) سخن می‌گوید، از آن جهت است که مجردات تام را دارای دو حیثیت می‌داند. حیثیت ذاتشان و حیثیت نسبتشان به آنچه از آنها به نحو تدریج صادر می‌شود. وی مجردات تام را از حیث نخست از لوازم احدیت و شؤون الهیه می‌داند و قدم و دوام آنها را به بقاء (نه ابقاء) خدای تعالی معرفی می‌کند (۲۴: ص ۲۵۶) و لذا آنها را از جمله عالم و ماسوی الله به حساب نمی‌آورد (۲۴: ص ۲۸۲). هرچند از حیث دوم، آنها را حادث و متجدد می‌داند (۲۴: ص ۲۵۶). ملاصدرا خود، به این ناسازگاری ظاهری میان دو سخنش (انحصار حرکت جوهری در عالم جسمانی و حدوث زمانی همه ماسوی الله) توجه داشته و براساس بیان فوق تصریح کرده است که قدیم بودن عقول قادسه با حدوث عالم و تغیر همه ماسوی الله - که مورد اتفاق همه دینداران و مبرهن به برهان قاطع خالی از جدل است - منافات ندارد (۲۴: ص ۲۵۶).

مرحوم سبزواری به ادعای ابتکار ملاصدرا، چندان روی خوش نشان نداده است. وی هم اساطین حکمت و هم صوفیان را قایل به این قول می‌داند و معتقد است که برخلاف گفته ملاصدرا، ایشان هم از طریق برهان و هم از طریق کشف، به حدوث تجددی عالم رسیده بودند؛ هرچند بر حرکت جوهری تنصیص نکرده‌اند (۱۳: ص ۳۲۷).

ملاصدرا نیز حکیمان باستان را قایل به حدوث عالم می‌داند و بر آن است که قبول به قدم عالم، پس از معلم اول، توسط کسانی که راه ریانیان و پیامبران را ترک گفته‌اند و به ظواهر سخنان فیلسوفان متقدم تمسک کرده‌اند، گسترش یافته‌است (۲۷: ص ۱۸۵). وی با استناد به بعضی از عبارتهای اثولوجیا، می‌کوشد ثابت کند که برخلاف نظر جمهور فیلسوفان که ارسطو را قایل به قدم عالم می‌دانند، وی قایل به حدوث عالم بوده‌است (۲۲: صص ۲۲۴-۲۲۹).

اثبات حدوث زمانی عالم براساس حرکت جوهری به این معنی نیست که برای این حرکت، آغاز و برای زمان، ابتدا اثبات شود، بلکه این سلسله تعاقبی تا بی‌نهایت امتداد دارد و می‌دانیم که تسلسل تعاقبی اشکال عقلی ندارد (۲۰: ص ۱۵۰). لذا به نظر می‌رسد اثبات حدوث زمانی عالم به روش ملاصدرا، اختلاف حکیمان و متکلمان را پایان نمی‌دهد، زیرا متکلمان می‌گویند مجموعه عالم مادی، مسبوق به عدم فکی است؛ یعنی ذات حق بود و هیچ مخلوقی نبود، چون آنها عقول مجرده را اصلاً قبول ندارند. به هر حال، آنها در حدوث تک‌تک موجودات حرفی ندارند. تنها اثری که بر قول به حرکت جوهری مترتب است، این است که اجسام نه تنها در عوارض، بلکه در ذات، حادث و متجددند، ولی این طبیعت متجدد هیچ‌گاه آغاز نداشته است و این همان چیزی است که متکلمان نمی‌پذیرند. بنابراین، حرکت جوهری نمی‌تواند حدوث مجموعه عالم؛ یعنی مسبوقیت آن به عدم زمانی را اثبات کند. به عبارت دیگر متکلمان، این سلسله را گرچه به نحو تعاقبی است، دارای آغاز و انجام می‌دانند، اما حکیمان حتی آنان که تمامی اجسام را بی‌قرار می‌دانند، برای این نظام بی‌قرار، آغاز و انجامی قایل نیستند.

نتیجه دوم: چهار بعدی بودن ماده

با قبول حرکت جوهری، ماده را باید دارای چهار بعد درازا، پهنا، ستبرای و زمان دانست. خود ملاصدرا هم به این نتیجه توجه داشته، زمان را به مقدار طبیعتی که در ذات خودش متجدد است، از جهت تقدم و تأخر ذاتی آن تعریف می‌کند، چنان‌که جسم تعلیمی مقدار طبیعت از جهت پذیرش ابعاد سه‌گانه توسط آن است. بنابراین، به نظر وی طبیعت دارای دو امتداد و دو مقدار است که یکی از آنها تدریجی زمانی و دیگری دفعی مکانی است (۲۰: ص ۱۴۰). ملاصدرا می‌گوید زمان مقدار طبیعت است. نمی‌گوید مقدار حرکت است، زیرا طبیعت بنا بر

حرکت جوهری همان حرکت است. مرحوم طباطبایی عبارتهای ملاحظه‌شده را تصریح به این نظریه می‌داند که طبیعتهای جرمی دارای چهار بعد می‌باشند (۳۰: ص ۱۴۰).

نتیجه سوم: ربط حادث به قدیم

براساس حرکت در جوهر مشکل دیرینه ربط حادث به قدیم حل می‌شود، زیرا وقتی یک موجود در حد ذات خود سیال و متحرک باشد؛ به گونه‌ای که سیلان و تحرک نوع هستی آن را تشکیل دهد، فقط نیازمند به معطی وجود است و به محرکی دیگر نیاز ندارد. بنابراین، در باب جواهر جسمانی و گوهر طبیعت، آنچه از سوی مبادی عالیّه افزوده می‌گردد، صرف وجود طبیعت است و این وجود طبیعت است که در حد ذات خود سیال و در نهاد خویش ناآرام است. به عبارت دیگر، جاعل، به جعل بسیط، وجود شیء طبیعی را جعل می‌کند، نه این‌که به جعل مرکب، آن را متجدد کند. تعبیر ملاحظه‌شده این است که هرچیزی دارای نوعی ثبات و فعلیت است و تنها ثبات و فعلیتش از سوی جاعل جعل می‌شود. پس اگر ثبات چیزی، ثبات تجدیدش باشد، آنچه از خدا فیضان می‌کند، همین‌گونه ثبات و فعلیت است و موجودی که ثباتش عین تجدید آن است همان طبیعت جسمانی است (۲۰: ص ۶۸).

نتیجه چهارم: نیاز دایمی عالم به واجب (خلق مدام)

براساس حرکت جوهری، ماده در هر موقعیتی که باشد (متناهی، نامتناهی و...) دم به دم در حال پیدایش و آفریده شدن است، زیرا حرکت است و حرکت یک وجود آنی و یا حتی کمتر از «آن» دارد. چنین وجودی محال است خود به خود پدید آید، زیرا حرکت بدون محرک؛ یعنی فنا و نیستی. حال اگر کل عالم ماده را سیلان و حرکت دانستیم، خلق عالم با حرکت دادن آن یکی خواهد شد، چون خلق عالم به معنای خلق حرکت است و خالق حرکت یعنی محرک، پس خلق حرکت یا تحریک مساوی با خلق عالم ماده است. حرکت هم چیزی نیست که درباره آن بتوان گفت محرک یا خالق آن را ایجاد می‌کند و به حال خود وامی‌گذارد. بنابراین، نتیجه حرکت جوهری این می‌شود که یک ذات غیر مادی، دمام جوهر مادی را ایجاد می‌کند و تمام حالات و اعراض و لوازم ماده نیز همراه جوهر مادی متحرک، در حال

حرکت و دگرگونی است و این مطلب همان خلق مدام ماده است (۷: ص ۱۲۸)؛ چنان‌که ملاصدرا می‌نویسد:

«نوشدن حرکتها به نوشدن ذاتهای متحرکها بازمی‌گردد و عرضها هم که در تجدد و ثباتشان تابع جوهرند، پس جهان جسمانی با همه آنچه در آن است، در هر آن دچار زوال و فنا است، پس برای بودن دوباره به غیر خود نیازمند است» (۲۳: ص ۴۷).

بنابراین، براساس قول به حرکت جوهری می‌توان برهان مشهور حدوث در اثبات واجب را چنان سامان داد که اشکال معروف کبرای آن؛ یعنی بی‌نیازی عالم در بقایش از خالق تعالی، بر آن وارد نباشد.

نتیجه پنجم: جسمانی بودن نفس در حدوث و روحانی بودن آن در بقاء

این مسأله را از سویی می‌توان از نتایج قول به حرکت جوهری دانست و از سوی دیگر، از براهین آن تلقی کرد. ملاصدرا در جلد هشتم اسفار، قول خود به تجدد نفس ناطقه پس از جسمانی بودن را یکی از براهین حرکت جوهری دانسته است (۲۵: ص ۳۴۵). این درست است که با قول به تکامل جوهری نفس، تحقق حرکت در مقوله جوهر اثبات می‌شود، اما این هم درست است که با قول به حرکت جوهری می‌توان نفس را محصول حرکت جوهری بدن دانست، زیرا:

«مطابق اصل حرکت جوهری، طبیعت نردبان ماوراء طبیعت است و مادیات با غوطه‌وریشان در حرکت جوهری همه در صراط تجردند و ماده در اثر این حرکت به جایی می‌رسد که آن استعداد و شایستگی را داشته‌باشد که حامل و هم‌نشین موجودی غیر مادی گردد. روحی که هم‌نشین و قرین یک ماده مستعد می‌گردد، تماماً هماهنگ با مقتضیات و حالات آن موجود مادی است و ادامه طبیعی حرکت آن ماده است» (۱۷: ص ۷۹).

نتیجه ششم: آنچه از نظر زمان مقدم باشد، از نظر رتبه و شرف مؤخر است

این قاعده در کتب فلسفی و کلامی پیش از صدرالمآلهین دیده نمی‌شود و ملاصدرا آن را به عنوان یکی از نتایج مهم حرکت جوهری در مباحث نفس مطرح کرده است. چون براساس حرکت جوهری، نفس ناطقه «در حدوثش جسمانی و در بقایش روحانی» است و با توجه به

قاعده «آنچه حقیقتش بسیط است همه چیز است و هیچ چیز نیست»، نفس ناطقه «در عین وحدتش همه قوا» است. بنابراین قواعد به روشنی معلوم می‌شود آنچه در مراحل نفس از حیث زمان مقدم است، از حیث رتبه و مقام مؤخر خواهد بود. به این ترتیب، صحت مفاد این قاعده در فلسفه ملاصدرا تضمین می‌شود (۳:ص ۵۱). وی این قاعده را در همه قوای برتر نسبت به قوایی که زیر آنها قرار دارد و توسط آنها به کار برده می‌شود، جاری می‌داند (۲۵:ص ۵۱).

نتیجه هفتم: آدمی بی‌نهایت حشر دارد

ملاصدرا در اسفار، فصلی را با عنوان فوق آورده و آن را براساس قبول خود به حرکت در جوهر اثبات کرده است. وی معتقد است:

«خدا، حواس و تخیل‌ها و تعقل‌ها را به صورت درجاتی آفریده است که رونده به سوی او توسط آنها بالا می‌رود. پس آدمی به پایین‌ترین درجات جهان نهایتها نمی‌رسد، مگر آن‌که پیشتر از همه درجات جهان میانه‌ها گذشته باشد. پس همه جهانها و درجات آنها منزلگاههای رونندگان به سوی خدا می‌باشد. پس رونده، در هریک از این منزلها دچار خلع و لباس جدید و مرگ از این مرحله و برانگیختگی و رستاخیز در مرحله بعد می‌شود، لذا تعداد مرگ‌ها و حشرها بسیار است که به شمار ناید» (۲۶:ص ۲۳۵).

نتیجه هشتم: معاد

اصل معاد را، صرف نظر از جسمانی بودن آن - که ملاصدرا حل آن را از افتخارات خود می‌شمارد - در پرتو حرکت جوهری براحتی می‌توان اثبات کرد، زیرا براساس آن، همه جهان رو به غایتی در حرکت است و غایتش نیز غایتی دارد تا به غایتی برسد که بی‌غایت باشد و همه غایتها در آن جمع باشند (۲۶:ص ۲۷۹).

منابع

۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر

تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸.

- ۲- آملی، محمد تقی: درر الفوائد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ج ۱، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- ۴- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله: الشفاء (الطبیعیات)، ۱- السماع الطبیعی، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ۵- _____: النجاه، چاپ دوم، المکتبه المرتضویه، تهران ۱۳۶۴.
- ۶- _____: فن سماع طبیعی از کتاب شفاء، ترجمه محمد علی فروغی، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- ۷- احمدی، احمد: حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید، در: سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.
- ۸- اصفهانی، عمادالدین حسین: مقدمه حکمت بوعلی سینا، در: حائری مازندرانی، محمد صالح: حکمت بوعلی سینا، ۵ج، ج ۲، بی‌جا، بی‌تا.
- ۹- الهی قمشهای، مهدی: حکمت الهی (عام و خاص)، ۲ج، ج ۱، چاپ ششم، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۳.
- ۱۰- حسن‌زاده آملی، حسن: دروس اتحاد عاقل به معقول، چاپ اول، انتشارات قیام، قم ۱۳۷۵.
- ۱۱- حسینی رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن: «شرح حال صدرالمتألهین شیرازی و سخنی در حرکت جوهریه» در: سه مقاله و دو نامه در تفکرات آخوند ملاصدرای شیرازی، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۲- دانش‌پژوه، محمد تقی: مقدمه کسر أصنام الجاهلیه، در: شیرازی، صدرالدین: کسر أصنام الجاهلیه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۰.
- ۱۳- سبزواری، هادی: تعلیقه اسفار، در: شیرازی، صدرالدین: الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعمه، ۹ج، ج ۶، چاپ چهارم، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۰ق.
- ۱۴- _____: تعلیقه اسفار، در: شیرازی، صدرالدین: الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعمه، ۹ج، ج ۳، چاپ چهارم، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۰ق.
- ۱۵- _____: شرح المنظومه (غرر الفوائد)، چاپ پنجم، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۶۶، افست طبع ناصری.

- ۱۶- _____ : تعليقات على الشواهد الربوبية، در: شیرازی، صدرالدین: الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکيه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم: نهاد ناآرام جهان، انتشارات قلم، تهران، بی تا.
- ۱۸- شیرازی، صدرالدین: شواهد الربوبية، در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۹- _____ : الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکيه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- ۲۰- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۳، چاپ چهارم، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۴.
- ۲۲- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۵.
- ۲۳- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۶.
- ۲۴- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۷.
- ۲۵- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۸.
- ۲۶- _____ : الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۹.
- ۲۷- _____ : رساله حدوث العالم، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۶.
- ۲۸- طباطبایی، سید محمد حسین: «صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، مجدد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری»، در: بررسی های اسلامی، ج ۲، ج ۱، بی جا، بی تا.
- ۲۹- _____ : نهایه الحکمه، مؤسسه النشر الإسلامی، قم ۱۳۶۲.
- ۳۰- _____ : تعلیقه اسفار، در: شیرازی، صدرالدین: الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ج ۳، چاپ چهارم، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۰ق.
- ۳۱- فارابی، ابونصر: الدعاوی القلیبه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق.
- ۳۲- فرقانی، محمدکاظم: «لبس بعد از لبس و بقای موضوع»، در: ملاصدرا و حکمت متعالیه (مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲)، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۸۰.

۳۳- مصباح یزدی، محمدتقی: آموزش فلسفه، ج ۲، ج ۲، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۵.

۳۴- _____: «حرکت جوهریه و ارتباط آن با مسأله زمان»، خردنامه صدرا، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۷۴.

۳۵- مطهری، مرتضی: «حکمت صدرالمتألهین» در: مقالات فلسفی، ج ۳، ج ۳، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.

۳۶- ملکشاهی، حسن: حرکت و استیفای اقسام آن، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۳.

۳۷- نصر، سید حسین: «صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)» در: م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۳، ج ۲، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۵.

۳۸- واعظ جوادی، اسماعیل: حدوث و قدم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی