

# حرکت جوهری و نتایج مترتب بر آن

□ حسن رضازاده

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان

ارسطو در کتاب طبیعیات، حرکت را پایه اصلی و مبدأ اساسی علم طبیعی قلمداد کرده است.<sup>۱</sup> ابرو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی در چند رساله که همه آنها مربوط به حکمت طبیعی است، درباره حرکت و انواع آن بحث کرده است.<sup>۲</sup> وی در رساله «الجواهر الخمسة» حرکت را یکی از جواهر پنجگانه می‌داند:

أما الأشياء التي تكون في كل الجواهر خمسة، أحدها هو الهیولی والثاني هو الصورة والثالث هو المكان والرابع هو الحركة والخامس هو الزمان.<sup>۳</sup>

فارابی حرکت را در مسائل علم طبیعی<sup>۴</sup> و ابن سینا آن را در فن سماع طبیعی جزء عوارض عامه آورده است. وی در کتاب طبیعیات شفا، فصل اول تا چهارم از مقاله سوم، فصل دوم تا نهم و فصل یازدهم، سیزدهم و چهاردهم از مقاله چهارم را به ماهیت حرکت اختصاص داده است.<sup>۵</sup> او در کتاب طبیعیات نجات نیز ضمن هشت فصل، حرکت را بعنوان یکی از عوارض عامه اجسام طبیعی بحث کرده است.<sup>۶</sup>

در رسائل اخوان الصفا مباحث حکمت طبیعی در هفده رساله بحث شده است. اولین رساله درباره سماع طبیعی است. در فصل سوم آن، بحث حرکت و احکام آن

## چکیده

در این مقاله ابتدا در مقدمه، تاریخچه بحث حرکت بررسی می‌گردد و نظریات مختلف آورده می‌شود، سپس معنای حرکت مورد بحث قرار می‌گیرد و چگونگی نسبت حرکت با کون و فساد مطرح می‌شود. حرکت نزد پیشینیان، حرکت در مقولات و موضوع حرکت در اعراض بررسی می‌شود، آنگاه حرکت جوهری، موضوع حرکت در جوهر و دلایل آن آورده می‌شود؛ در مبحث بعدی اشکالات حرکت در جوهر پاسخ داده می‌شود. پس از بحث کوتاهی درباره حرکت از دیدگاه عرفا، نتایج مترتب بر حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم، معاد جسمانی و جسمانی بودن حدوث و روحانی بودن بقا بررسی می‌گردد.

## کلید واژه

حرکت؛	سکون؛
کون؛	فساد؛
جوهر؛	عرض؛
وجود؛	مقوله؛
معاد؛	حدوث.

## مقدمه

بحث حرکت و سکون پیش از ملاحظه یکی از مسائل علم طبیعی بحساب می‌آید و حکما آن را در علم طبیعی جزء مقوله «این» ضمن بحث از مقوله «ان ینفعل» مطرح می‌کردند. نیز بعضی آن را در بحث «ترتب معلول بر علت» یا «حدوث و قدم» مطرح کرده‌اند.

۱. باب دوم دروس طبیعت، صفحه ۳۹۲؛ ارسطو، علم الطبیعة، دارالکتب المصریة، ۱۳۵۲ ق، قاهره.

۲. الرسالة فی الفلسفة الأولى، صفحه ۱۹، مطبعة الاعتماد، مصر، بی‌تا.

۳. رسائل کندی، رساله «الجواهر الخمسة»، صفحه ۱۴، مطبعة الاعتماد، مصر، بی‌تا.

۴. رساله التعليقات، صفحه ۲۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۴۶ ق.

۵. ابن سینا، طبیعیات شفا، چاپ مصر، ص ۳۵، مقاله اول تا سوم.

۶. ابن سینا، النجات، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۰۳ تا ۲۳۳.

غزالی هم در فن سوم از کتاب مقاصد الفلاسفه درباره عوارض عمومی اجسام از آن بحث کرده و موضوع حرکت را در این بخش از کتابش آورده است.<sup>۸</sup> ابوالبرکات بغدادی در قسمت حکمت طبیعی بعد از بیان مبادی این علم، مباحث حرکت را جزء عوارض عمومی موضوع علم طبیعی ذکر کرده است. در آغاز فصل نهم از کتاب طبیعیات المعتبر درباره جایگاه بحث حرکت در فلسفه می نویسد:

وقد انتهى الكلام في مبادئ علم الطبيعي وموضوعه فبتدء الآن بالنظر في أعراضه وأعم أعراضه الجسم الطبيعي وأخصها من حيث هو جسم في حركة وهذا موضوع الكلام فيها.<sup>۹</sup>

شیخ شهاب الدین سهروردی برخلاف پیشینیان حرکت را بعنوان مقوله پنجم از مقولات پنجگانه دانسته است. بعقیده او جای بحث حرکت در فلسفه، مبحث بیان عدد مقولات است. او در حکمة الاشراف (در فصل دوم از مقاله سوم) و در کتاب تلویحات (در تلویح چهارم) و در کتاب مطارحات (در مشرع سوم) بتفصیل درباره حرکت و انواع آن بحث کرده است.<sup>۱۰</sup>

متکلمان نیز حرکت را در بحث جواهر و اعراض ضمن طرح مقوله «این» آورده اند، چنانکه قاضی عضدالدین ایجی در کتاب المواقف و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب التجرید و تفتازانی در کتاب المقاصد و علامه حلی در شرح تجرید و میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف در بحث جوهر و عرض و در مقوله «این»، از حقیقت حرکت بحث کرده اند.<sup>۱۱</sup>

ملا عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد، بحث حرکت را در مبحث مکان جزء احوال مشترک اجسام آورده است.<sup>۱۲</sup> ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه نظریات گذشتگان را آورده و تحلیل کرده است و حرکت را از محدوده مباحث طبیعیات خارج نموده و در مباحث الهیات قرار داده است. او معتقد است که حرکت یک مفهوم وجودی است و نمی توان آن را یکی از مقولات بحساب آورد.

مقسّم مقولات، ماهیت است، اما حرکت یکی از انواع «وجود» است. بنظر ملاصدرا حرکت و سکون از عوارض موضوع علم الهی بمعنای عام یعنی «موجود بما هو موجود» است و بدین جهت حرکت را در امور عامه اسفار آورده است.<sup>۱۳</sup> او در فصل دهم از مرحله هفتم این موضوع را نقد و بررسی و اثبات می کند که حرکت و سکون یکی

از مباحث امور عامه فلسفه اولی است. قطب الدین شیرازی نیز در کتاب درةالتاج بحث حرکت را در فلسفه اولی جزء امور عامه آورده است.<sup>۱۴</sup> برای روشن شدن این مسئله ابتدا لازم است مفردات بحث، بررسی گردد.

### معنای لغوی و اصطلاحی حرکت

حرکت در لغت بمعنای جابجایی جسمی از نقطه ای به نقطه دیگر است؛ نیز تغییر اجزای یک جسم بدون تغییر کل آن را حرکت نامیده اند.<sup>۱۵</sup> در اصطلاح فلسفی حرکت مفهوم وسیعتری دارد، بطوریکه هر کسی بتحوی آن را تعریف کرده است. ابن سینا علت گوناگونی تعریف فلسفی حرکت را ناشی از اشتباه در فهم طبیعت حرکت می داند.<sup>۱۶</sup> خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اساس الاقتباس حرکت را به «تبدّل تدریجی» تعریف کرده است. کسانی که در معنای حرکت «تدریج» را معتبر ندانسته اند کون و فساد را از اقسام تغییر و حرکت می دانند.

ابویوسف کندی در رسائل خود «حرکت» را به «تبدّل و دگرگونی» تفسیر کرده و کون و فساد را جزء اقسام حرکت آورده است؛ مثلاً در رساله جواهر خمسه در مورد انواع حرکت می نویسد:

أما الحركة فهي تنقسم إلى ستة أنواع: أولها الكون ثانیها الفساد وثالثها الاستحالة ورابعها الذبول وخامسها الاضمحلال وسادسها النقطة من مكان إلى مكان. فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجوهر كما يكون الإنسان من الحرارة والبرودة وكذلك الفساد لا يكون إلا في الجوهر كما إذا صار الإنسان أرضاً.<sup>۱۷</sup>

۷. رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۱۳۱، چاپ مصر، سال ۱۹۲۸ م، ۱۳۴۷ ق.
۸. غزالی، المقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۴ از فن سوم، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۱ م.
۹. ابوالبرکات بغدادی، المعتبر، ص ۲۷ و ۲۸، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۷ ق.
۱۰. شیخ شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۷۲ و ۱۷۳، چاپ قدیم، بیدار، قم؛ تلویحات، ص ۴۷، ۴۴، المطارحات، خطی، ص ۱۲۵، ۱۵۳؛ مجلس شورای اسلامی.
۱۱. شرح تجرید قوشجی، ص ۳۲۷، ۳۴۵، چاپ سنگی، ایران، ۱۳۰۱ ق.
۱۲. گوهر مراد، ص ۹۲، ۸۹، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۷۷ ق.
۱۳. الاسفار الاربعه، ج سوم، چاپ بیروت، ص ۲۰.
۱۴. قطب الدین شیرازی، درةالتاج، مقاله هفتم از جلد سوم، ص ۹۸.
۱۵. الاسفار اربعه، ج سوم، ص ۲۰.
۱۶. قطب الدین شیرازی، درةالتاج، مقاله هفتم از جلد سوم، ص ۹۸، تهران، چاپخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۲۰ ش.
۱۷. رسائل کندی، جزء دوم، ص ۲۳ و ۲۴، مطبعة الاعتماد، مصر، بی تا.

• ملاحظه در کتاب الاسفار الاربعه نظریات گذشتگان را آورده و تحلیل کرده است و حرکت را از محدوده مباحث طبیعیات خارج نموده و در مباحث الهیات قرار داده است. او معتقد است که حرکت یک مفهوم وجودی است و نمی‌توان آن را یکی از مقولات بحساب آورد.

در رسائل اخوان الصفا حرکت بمعنای مطلق تغییر آمده است و بهمین جهت کون و فساد جزء انواع حرکت قرار داده شده است.<sup>۱۸</sup> در همین رساله باعتبار دیگر حرکت به جوهری و عرضی تقسیم شده است. «هرگاه حرکت، وجود معروض را ایجاد کند و در وقت سکون ذات معروض، معدوم گردد حرکت جوهری است، مانند حرکت آتش؛ و اگر بعد از زوال حرکت، وجود معروض باقی باشد، حرکت عرضی است، مانند هوا، آب، زمین (خاک).<sup>۱۹</sup> اما توجه به این نکته لازم است که هرگونه تغییری را نمی‌توان باصطلاح فلسفی حرکت دانست، بلکه برای اینکه تغییری را حرکت بنامیم دو شرط لازم است: یکی تغییر دفعی نباشد بلکه تدریجی و دارای امتداد زمانی باشد هرچند زمانش بسیار کوتاه باشد؛ دوم آنکه تغییر بصورت امتداد قابل تقسیم تا بینهایت باشد. نکته دیگر آنکه امتداد حرکت نباید دارای قطعات بالفعل باشد بطوریکه نقطه یا نقاط مشخصی در میان آن رسم گردد و گرنه حرکت واحدی نخواهد بود، یعنی حرکت واحد نظیر خط واحد است، نه مجموعه‌ای از پاره‌خطهایی که دارای نقاط مشخص باشد.

#### رابطه کون و فساد با حرکت

کون و فساد مخصوص تغییرات دفعی و حرکت، ویژه تغییرات تدریجی است؛ از اینرو نمی‌توان نوع خاصی از تغییر را از یک نظر مشمول هر دو دانست. اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت باین معنا نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد جایی برای کون و فساد نخواهد بود، بلکه ممکن است شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد بشود. بنابراین، فرض استمرار حرکت در یک موجود، منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد؛ زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده باشد و بنظر سطحی، حرکت واحد تلقی شود.

تنها در صورتی کون و فساد با حرکت منافات دارد که میان آن، حرکت واحد حقیقی فرض شود. اگر جهان ماده دارای وجود حقیقی و دارای حرکت واحدی فرض شود دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی‌ماند، گرچه چنین فرضی صحیح نیست.

#### وجود حرکت از نظر پیشینیان

گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند: پارمیدوس و زنون الثایی حرکت را انکار کرده‌اند. آنان تغییراتی که بنام حرکت نامیده می‌شود مجموعه‌ای از تغییرات دفعی تلقی کرده‌اند و حرکت را مجموعه‌ای از سکونات می‌دانسته‌اند. یکی از دلایل الثائیان آنستکه فرض وجود خارجی برای حرکت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است. دیگر آنکه حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر مستلزم آنستکه جسم در نقطه یا نقاط متوسط بین آنها باشد و اگر جسم در هر نقطه‌ای باشد معنای آن سکون است، پس فرض حرکت، مستلزم نفی آن است.

اما دیگر فلاسفه حرکت را قائل بوده‌اند، گرچه در نوع آن و مقولاتی که در آنها حرکت وجود دارد اختلاف نظر است. فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند تنها از بعضی فلاسفه یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر است؛ مثلاً گفته می‌شود هراکلیتوس و اصحاب ذره قائل به حرکت جوهری بوده‌اند. این جمله هراکلیتوس معروف است که گفته است «دوبار نمی‌توان وارد یک روخانه شد.»

#### حرکت در مقولات

فیلسوفان گذشته که قائل به وجود حرکت بوده‌اند حرکت را در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» قبول داشته‌اند و حرکت در سایر مقولات بویژه حرکت در جوهر را محال می‌دانسته‌اند. حکما درباره عدم وقوع حرکت در مقوله‌های «اضافه، جده، أن يفعل، أن ینفعل و متی» تقریباً اتفاق نظر دارند. گفته‌اند «اضافه» چون وجود مستقلی ندارد و تابع وجود طرفین است حرکت در آن واقع نمی‌شود و حرکت آن مانند وجودش تابع حرکت طرفین است.<sup>۲۰</sup>

عدم امکان حرکت در مقوله «متی» بدو سبب است:

۱۸. رساله اولی حکمت طبیعی، چاپ مصر، ص ۱۴ و ۱۵.

۱۹. همان.

۲۰. فن سماع طبیعی، ص ۱۲۹، فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا، ص ۴۵، چاپ مصر.

یکی آنکه انتقال از زمانی به زمان دیگر، دفعی است، و دیگر آنکه تغییر تدریجی در زمان مانند حرکت در مقوله اضافه، تبعی است باین معنا که حرکت بیواسطه در مقوله «کم» و «کیف» واقع میشود و از جهت دیگر اینکه زمان، لازمه این مقوله است و تغییر تدریجی بیواسطه مقوله «کم» و «کیف» و نظایر آن به زمان عارض می‌شود.<sup>۲۱</sup>

مقوله «جده» نیز وابسته به متبوع خود است مانند «اضافه» و هر نوع تغییری که بر آن عارض می‌شود بیواسطه متبوع است.<sup>۲۲</sup> در مورد عدم وقوع حرکت در مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل»، گفته شده که تغییر در این دو مقوله بعلت حرکت در مقوله «کیف» است و این دو مقوله دارای حالت کون و فساد هستند؛ نیز فعل و انفعال دو حالت نسبی است. بعضی دیگر گفته‌اند که هرگاه حرکت به فاعل نسبت داده شود مقوله فعل، و هرگاه به قابل نسبت داده شود مقوله «ان ینفعل» پدید می‌آید.<sup>۲۳</sup>

ارسطو، فارابی و اکثر حکمای دیگر اسلامی عقیده دارند که حرکت بمعنای کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، یا حرکت بمعنای بیرون آمدن تدریجی از قوه به فعل، در جوهر واقع نمی‌شود، چون تغییر در جوهر، دفعی است. فارابی صراحتاً حرکت در جوهر را منع کرده است.<sup>۲۴</sup> ابن سینا نیز همانند فارابی و دیگران حرکت را در مقوله جوهر جایز نمی‌داند. در فصل سوم از مقاله دوم طبیعات شفا بعد از تفسیر معانی حرکت می‌نویسد:

وأما الجوهر فإن قولنا «إن فيه حركة» هو قول مجازي؛ فإن هذه المقولة لا يعرض فيها الحركة لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت دفعة وإذا حدث تحدد دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرفة كمال متوسط.<sup>۲۵</sup>

ابن سینا در جای دیگر می‌گوید:

صورت نوعیه موضوع حرکت باید از آغاز تا پایان حرکت در تمام احوال باقی باشد، لذا با فرض بقای ذات موضوع، حال جسم با قبل از حرکت هیچ تغییر دفعی یا تدریجی در ذات جوهر حاصل نشده است و اگر تبدل در آن دیده شود در واقع، حرکت در اصول و صفات جوهر است مثل انتقال از مکانی به مکان دیگر یا حرکت انسان از جهل به علم، و اگر ذات جوهر و صورت نوعیه تغییر کند در واقع صورت جوهری فاسد شده و بجای آن

صورت دیگر حادث شده است و تغییر صورت جوهری کون و فساد نامیده می‌شود. پس حرکت در جوهر بعلت عدم بقای موضوع، ممکن نیست.<sup>۲۶</sup>

دلیل دیگری که بوعلی آورده، آنست که جوهر شدت و ضعف ندارد و در هر چیزی که شدت و ضعف نباشد حرکت بمعنای خروج تدریجی از قوه به فعل نخواهد بود.<sup>۲۷</sup>

پس حرکت حالت و صفتی است که به یک موضوع جوهری ثابت نسبت داده می‌شود، اما اگر خود جوهر دارای سیلان و جریان باشد موضوعی که بتوان حرکت را به آن نسبت داد نخواهیم داشت و فرض حرکت جوهر، فرض حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف خواهد بود. این دلایل، مورد قبول فلاسفه اسلامی - اعم از اشراقی و مشائی - واقع شده بود و قرن‌ها بصورت یک مسئله اجتماعی تلقی می‌گردید تا اینکه صدرالمتألهین حرکت در جوهر را اثبات کرد و دلایل منکران حرکت جوهری را پاسخ داد.

### موضوع حرکت

موضوع حرکت یعنی چیزی که موصوف حرکت است و از حالی به حال دیگر انتقال می‌یابد.

وجود موضوع و بقای آن در باب حرکت، یکی از ضروریات عقلی بشمار می‌رود. بقای موضوع همان اندازه ضرورت دارد که وجود آن، زیرا اگر موضوع حرکت باقی نماند و نابود گردد بهیچوجه نمی‌توان گفت که یک شیء بوسیله حرکت خود از مرحله قوه به مرحله فعلیت رسیده است، بلکه تنها باید گفت یک موضوع وجود داشته سپس نابود شده است و از نو موضوع دیگری پدید آمده است. نتیجه این سخن، گسسته شدن رشته اتصال موجود و مراحل تکامل آنها خواهد بود.

بقای موضوع در انواع حرکات عرضی روشن است. حرکت در چهار مقوله عرضی «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» بروشنی جریان می‌یابد و موضوع آن نیز چیزی جز جوهر جسم نیست. در این حرکات «جوهر جسم» که

۲۱. همان، ص ۱۲۹. ۲۲. همان، ص ۱۳۴.

۲۳. المباحث المشرفیه، فخر رازی، ص ۵۴۹، چاپ حیدرآباد، ۱۳۴۳ ق.

۲۴. رسالة الدعای القلیبیه، ص ۶، چاپ حیدرآباد، ۱۳۴۹ ق.

۲۵. فصل سوم از مقاله دوم طبیعات شفا، ص ۲۳.

۲۶. همان، ص ۲۷.

موضوع حرکت بشمار می‌رود همواره محفوظ باقی می‌ماند، آنچه دستخوش تغییر و تحول می‌شود صفات و حالات گوناگون موضوع است. جسم از کوچکی به بزرگی و از گرمی به سردی و از نزدیکی به دوری و از کجی به راستی تحول می‌پذیرد. در همه این حالات، جسم بودن آن محفوظ است.<sup>۲۸</sup>

آنچه موجب شده بسیاری از فلاسفه اسلامی حرکت در مقوله جوهر را انکار کنند این مسئله است که نتوانسته‌اند بقای موضوع در حرکت جوهری را از نظر منطقی توجیه کنند. باین جهت گفته‌اند که وقتی جسم در جوهر و ذات خود متحرک باشد حقیقت ذاتی آن دگرگون می‌شود؛ در اینصورت چیزی بعنوان موضوع باقی نمی‌ماند تا بتواند آینده را به گذشته و فعلیت یک شیء را به مرحله قوه آن پیوند دهد. آنچه آینده را به گذشته و مقام

وجود متصرّم، علت تجدد همه موجودات است و تبدیل صور نوعیه ذاتی است.<sup>۳۰</sup>

ملاصدرا در برهانی دیگر، که به «برهان مشرقی» تعبیر می‌کند، می‌فرماید: «عرض و عرضی ذاتاً یکی هستند و اختلاف آنها مانند، اختلاف جنس با ماده، فصل با صورت، اعتباری است. وقتی وصف لابشرط لحاظ شود عرضی و اگر بشرط لا اعتبار شود عرض است.»<sup>۳۱</sup>

برهان دیگری که اقامه شده آنستکه اعراض وجود مستقلی از موضوعشان ندارند بلکه در واقع شأنی از شئون جوهر هستند و تابع جوهر بحساب می‌آیند و هرگونه تغییری که در شئون یک موجود رخ دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن بشمار می‌رود. پس حرکات عرضی نشانه حرکت در جوهر است.

ملاصدرا برهان دیگری با عنوان: «فی استثناف برهان

آخر علی وقوع الحركة فی

الجوهر» در کتاب اسفار اقامه

کرده است. حاصل این برهان

آنستکه قوا و طبایع مادی

بدون ماده و وضع خاص،

نمی‌توانند در اجسام فاعلیت

داشته باشند، زیرا ایجاد، فرع

وجود است. وجود حوای

مادی در فاعلیت، احتیاج به

مشارکت ماده و وضع خاص دارند، اگر طبایع ذاتاً بدون

واسطه ماده، فاعل چیزی باشند، جسمانی نخواهند بود؛

با توجه به این اصل، چون ماده وضع خاصی نسبت به

خود و قوای خود ندارد باین سبب طبیعت جسمانی

نمی‌تواند بواسطه ماده، فعلیتی را در ماده داشته باشد؛

پس ممکن نیست میان طبیعت و لوازم آن جعلی واسطه

باشد. این طبیعت ذاتاً متجدّد است و لوازم طبیعت با خود

طبیعت در حدوث و تجدد، بقاء و زوال، متحد است؛

تفاوتشان در اینستکه فیض وجود از مبداء بالا بواسطه

طبیعت به لوازم آن می‌رسد و در حقیقت رابط میان

متجدّد و ثابت است.<sup>۳۲</sup>

تکیه این برهان بر آنستکه گفته شود، حرکت لازمه

\* نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن مادی باقی خواهد ماند و برای افراد متوسط یا ناقص در علم و عمل نه درجه ارتقای بی‌عالم مفارقات و نه امکان تعلق به ابدان عنصری بصورت تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی و نه تعطیل مطلق و رهایی از هر گونه تعلق وجود دارد. پس برای این نفوس، وجودی است نه در عالم جسمانی و نه در عالم مجردات، بلکه در عالم متوسط بین تجسم و تجرید عقلی.

فعل را به قوه ارتباط می‌دهد همان موضوع و بقای آن در جریان حرکت است.<sup>۲۹</sup>

دلایل حرکت در جوهر

یکی از دلائلی که ملاصدرا بر وقوع حرکت در جوهر

اقامه کرد، مشتمل بر دو مقدمه است: اول اینکه تحولات

عرضی معلول طبیعت جوهری آنهاست و دوم اینکه علت

طبیعی حرکت باید متحرک باشد پس جوهری که علت

برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد.

تفصیل مطلب اینکه فاعل قریب و بیواسطه همه حرکات،

طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل

مجرد نسبت داد. و اگر علت قریب و بیواسطه، امر ثابتی

باشد نتیجه آن نیز امر ثابتی خواهد بود. اگر با تجدد

اعراض، علت وجود آنها، یعنی طبیعت و صورت نوعیه

اجسام، امر ثابتی باشد تخلف معلول از علت لازم می‌آید.

محال است که «ثابت» علت «متجدّد» باشد. طبیعت

باعتبار ماهیت «ثابت» و به واجب مربوط است و از نظر

۲۸. دکتر ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج سوم، ص ۲۷۵،

موسسه تحقیقات فرهنگی تهران.

۲۹. همان، ص ۲۷۶.

۳۰. الاسفار الاربعه، ج سوم، ص ۹۷.

۳۱. همان، ص ۱۰۳. ۳۲. همان، ص ۱۰۱.

طبیعی اجسام است. اگر این را کسی منکر شود دیگر، برهان صادقی نخواهد بود؛ کسانی که حرکت جوهری را انکار کرده‌اند حرکت را لازمهٔ طبایع اجسام نمی‌دانسته‌اند. برهان دیگری با توجه به شناخت حقیقت زمان اقامه شده است باین بیان: «هر موجود مادی زمانمند و دارای بُعد زمان است و هر موجودی که دارای بعد زمان باشد تدریجی الوجود است. موجودات جسمانی علاوه بر ابعاد و امتدادات دلالت سه‌گانه که حجم آنها را تشکیل می‌دهد، بُعد چهارمی دارند که مستقیماً بوسیلهٔ حس، درک نمی‌شود، بلکه وجود آن بکمک عقل ثابت گردد. این بعد چهارم را زمان می‌نامند؛ مثلاً یک بوتهٔ گل در روز معینی می‌روید و مدتی رشد می‌کند، شکوفه و گل می‌دهد سپس می‌میرد و باین ترتیب عمر آن مثلاً یکصد روز خواهد بود. این مدت، یک امتداد زمانی است. حقیقت زمان چیزی جز همین امتداد نیست.

سنجش رابطه و نسبت این نوع امتداد از موجودات دیگر، زمان خاص آن را مشخص می‌کند، چنانکه سنجیدن حجم و امتداد مکانی اجسام با یکدیگر، موجب تشخیص مکان آنها می‌گردد. تفاوت بین امتداد زمانی و امتدادهای مکانی آنست که اجزاء بالقوهٔ زمان بطور توالی و تعاقب بوجود می‌آید و تا جزئی از آن ناپود نشود جزء دیگری تحقق نمی‌یابد. پس زمان از ابعاد و شئون موجودات جسمانی است؛ یعنی وجود آنها دارای امتداد گذرایی است که تا بینهایت قابل تجزیه می‌باشد. دو جزء مفروض از آن در حال گذر و سیلان است و تا نگذرد و ناپود نشود جزء دیگر از آن بوجود نمی‌آید. وجود هر موجود جسمانی زمانمند است و اجزاء بالقوهٔ آن تدریجاً موجود و معدوم می‌شود. این همان است که بزبان فلسفه «حرکت جوهری» می‌نامند.<sup>۳۳</sup>

### موضوع حرکت جوهری

یک موجود جسمانی در حرکت جوهری خود دارای مراتب مختلف و صورتهای گوناگون است. مراتب مختلف یک جوهر پیوسته در حال تغییر و دگرگون شدن است. در میان مراتب مختلف و صورتهای گوناگون جوهر، پیوسته یک «قدر جامع» موجود است. آنچه بین مراتب مختلف و مراحل گوناگون یک شیء، «قدر جامع» واقع می‌شود چیزی جز «سنخ وجود صورت» نیست. وجود صورت جوهری در همهٔ مراحل حرکت محفوظ است؛ آنچه متصلاً تغییر می‌کند، چیزی جز افراد

گوناگون جوهر نیست. یک موجود جسمانی همواره از یک مرحله از جوهریت خویش، بسوی مرحلهٔ جوهری دیگری در حرکت است؛ بعبارت دیگر دارای حدود بیشمار جوهری است، که پیوسته از یک حد، بسوی حدی دیگر در حرکت است؛ همهٔ حدود که در مسیر حرکت واقع می‌شوند، مراحل گوناگون جوهر را تشکیل می‌دهند.

پس آنچه می‌تواند بقای موضوع را در مراحل مختلف حرکت جوهری حفظ کند همان حفظ وحدت شخص موجود است. حفظ وحدت شخص موجود، نیز یا از طریق وحدت عقلی فاعل مدبر، حاصل می‌شود یا از طریق وحدت ابهامی قابل صرف، که عبارت از وحدت هیولای اولی است. پس همهٔ مراحل بیپایان جوهر، به یک وجود متصل واحد موجود است و این وجود متصل واحد، بالقوه دارای انواع گوناگون و مراحل بیشمار است. در حرکت جوهری که انسان بوسیلهٔ آن تکامل می‌یابد موضوع حرکت، که همان شخصیت انسان است، در همهٔ مراحل همواره محفوظ می‌ماند و این همان چیزی است که در باب حرکت، آن را موضوع حرکت نامیده‌اند.<sup>۳۴</sup>

### رد اشکالات منکرین حرکت در جوهر

سخن کسانی که منکر حرکت در جوهر شده‌اند بر این محور دور می‌زند که یکی از لوازم هر حرکتی موضوع آن است. در هر حرکت، ذات ثابتی وجود دارد که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود؛ حال اگر ذات ثابت نباشد و متحوّل شود این تحوّل و دگرگونی را به چه چیزی نسبت دهیم؟ لازمهٔ تغییر ذات، حرکت بی‌متحرک و صفت بی‌موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست. برای پاسخ به این شبهه چنین گفته شده که عوارض و محمولاتی که به اشیاء نسبت داده می‌شود گاهی از اعراض خارجی است که وجود آنها غیر از وجود موضوع آنهاست، مانند نسبت دادن خنده و گریه به انسان، چنین محمولات و اعراضی باید دارای موضوع مستقلی باشند که وجود خارجی آنها غیر از وجود عوارض آنها باشد؛ ولی بعضی از محمولات و عوارض، که به موضوعات نسبت داده می‌شود، از عوارض تحلیلی هستند، چنین عوارضی وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند و تعدد و تغایر میان موضوع و محمول فقط در ظرف تحلیل ذهن

۳۳. خردنامه صدار، شمارهٔ اول، سال ۱۳۷۴، ص ۴۴.

۳۴. فیض کاشانی، اصول المعارف، چاپ دانشگاه مشهد، ص ۱۰۲.

حاصل می‌شود. حرکت و سکون، تغییر و ثبات، از این قبیل عوارض است.

وقتی می‌گوییم «فلان جسم ساکن است» سکون آن، وجودی غیر از وجود خود جسم نیست. ثبوت مجردات بتام، نیز چیزی جدای از آنها نیست. وقتی می‌گوییم جوهر جسم حرکت دارد لزومی ندارد که حرکت آن، غیر از ذات جوهرش باشد، بلکه معنایش اینست که وجود جوهر جسمانی عین حرکت و سیلان است؛ حتی وقتی می‌گوییم رنگ سیب قرمز است، این چیزی غیر از رنگ سیب نیست؛ هنگامی که می‌گوییم رنگ سیب از زردی به سرخی حرکت می‌کند در ازای این حرکت هم، چیزی غیر از خود رنگ متغیّر و متحول، وجود ندارد. اینطور نیست که در هر توصیفی میان صفت و موصوف تغایر و تعدد خارجی لازم باشد، بلکه در بسیاری از موارد، تغییر و تعدد تحلیلی موضوع و محمول، کافی است، مثل همینکه گفته می‌شود: جوهر جسمانی، حرکت دارد.<sup>۳۵</sup>

### حرکت جوهری از نظر عرفا

عرفا به نامهای مختلفی از «حرکت جوهری» یاد کرده‌اند از جمله: مرگ و رجعت، حشر نوین، «سیر و حبس»، «فناء و بقاء»، «خلع و لبس»، «حشر و نشر»، «تجدّد امثال»، «خلق جدید»، «تعاقب امثال»، «تجدّد مظاهر»، «تبدّل تعینات»، «تبدّل ذوات».

عرفا نیز همانند بعضی از فلاسفه، اعراض را تابع جوهر می‌دانند. مرحوم قیصری در فصل چهارم از مقدمه شرح فصوص الحکم می‌نویسد:

اعلم أنّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لها. والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي العوارض ويجمعها الوجود.<sup>۳۶</sup>

پس وقتی اعراض وجوداً تابع جوهر باشند در اتصاف به سایر صفات نیز تابع جوهر خواهند بود. امکان ندارد که تابع، متجدد باشد ولی متبوع، امری ثابت و تغییرناپذیر باقی بماند. از این سخن میتوان استفاده کرد که ملاصدرا در تألیف مقدمات، ابتکار بخرج داده است نه در تأسیس مقدمات.

ملاصدرا در اسفار عبارتی از محیی‌الدین می‌آورد که مدعی است دلالت بر حرکت جوهری دارد، یک عبارت از فصوص الحکم نقل می‌کند و سپس می‌نویسد: «ابن عربی در فتوحات مکیه، عبارت دیگری دارد که دلالت بر حرکت جوهری کند:

وقال في الفتوحات: فالموجود كلّه متحرك على الدوام لأنّ التكوّن لا يكون إلّا عن مُكوّن فمن الله توجّهات على الدوام وكلمات لاتنفد وقوله تعالى: «وما عند الله باق» إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله العظيمة الباقية ببقاء الله ودثور أصنافها الجسمانية.<sup>۳۷</sup>

### حدوث زمانی عالم

ملاصدرا با استفاده از حرکت جوهری به حل چند مسئله فلسفی کلامی پرداخته است. از جمله حدوث زمانی عالم را اثبات کرده است.

ارسطو، فارابی و ابن‌سینا قائل به حدوث ذاتی ماده بودند ولی افلاطون و پیروان او قائل به تجدّد و حدوث زمانی عالم شده‌اند. حکما ملاک نیازمندی علت را «امکان» می‌دانند. از طرف دیگر معلول از علت تامّه خود تخلف نمی‌کند و فرض انفکاک علت و معلول محال است. باین دلیل، حکما عالم را حادث ذاتی دانسته‌اند، که وجود از ناحیه غیر می‌آید ولی امکان از خود عالم است و هر چه ذاتی باشد مقدم است بر آنچه که از ناحیه غیر است.<sup>۳۸</sup> باین ترتیب عالم از نظر این فیلسوفان حادث ذاتی است.

این نظریه علی‌رغم مقبولیتی که نزد اکثر فلاسفه قبل از ملاصدرا داشته، از نقد و بررسی آنان در امان نبوده است. با ظهور اصالت وجود و بخصوص نظریه حرکت جوهری نزاع دیرینه آنان پایان یافت. ملاصدرا با استفاده از این نظریه، حدوث ذاتی عالم را مردود دانسته و همانند متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم شد.

**\* ارسطو، فارابی و اکثر حکمای دیگر اسلامی عقیده دارند که حرکت بمعنای کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، یا حرکت بمعنای بیرون آمدن تدریجی از قوه به فعل، در جوهر واقع نمی‌شود، چون تغییر در جوهر، دفعی است.**

۳۵. خردنامه صدر، ش اول، سال ۱۳۷۴، ص ۲۴.

۳۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ص ۲۱.

۳۷. الاسفار الاربعه: ج سوم، ص ۱۱۳.

۳۸. ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج سوم، نمط پنجم، ص ۱۱۲۹؛ المشارع و المطارحات، المشرع الخامس، فصل ۴، ص ۴۲۴. همچنین گوهر مراد، مقاله دوم، فصل ششم، ص ۲۲۸.

براساس حرکت جوهری تمام موجودات عالم طبیعت، ذاتاً متحول و دگرگون می‌شود؛ هر موجودی اعم از جوهر و عرض نهادی بقرار و وجودی گذرا دارد. همه چیز جهان مادی عین دگرگون شدن است و هرگز در عالم، طبیعت موجود باقی، یافت نمی‌شود.

بنابراین عالم، حدوث مستمر دارد و در هر «آن» وجود آن مسبوق به عدم زمانی خودش است. هر چیزی در حال حرکت و سیلان است و در هر «آن» وجودش محفوظ به دو عدم سابق و عدم لاحق است، یعنی حادث زمانی است. هیچ چیز در عالم ماده، قدیم زمانی نیست، چون تمام موجودات عالم طبیعت در تجدد و دُثور بسر می‌برند و در هیچ «آن» عالم همان موجودی نیست که در «آن» قبل بوده است.

براساس این دیدگاه نمی‌توان برای عالم نقطه آغازی معین کرد و اصلاً به فرض «نقطه آغاز» نیازی نیست، چون عالم دائماً در حال حدوث است و سلسله امور حادث هم به یک نقطه معین نمی‌رسد.<sup>۳۹</sup> طبیعت ساری در هر جسمی امری ذاتاً ناآرام و وجوداً تدریجی است، بطوریکه وجودش در دو زمان باقی نمی‌ماند تا چه رسد به این که «بشخصه» قدیم باشد.<sup>۴۰</sup> از نظر ما همه طبایع مادی و نفوس متعلق به ابدان طبیعی، در ذات و جوهرشان متحرک است، همانطوریکه برهان بر آن دلالت دارد. تمام هویت‌های جسمانی اعم از بسیط و مرکب، صور و مواد، طبایع فلکی و عنصری، نفوس و طبایع، همه مسبوق به عدم زمانی هستند.<sup>۴۱</sup>

#### معاد جسمانی

ملاصدرا از طریق حرکت جوهری و تجدد طبایع به معاد جسمانی رسیده است. او قائل است که موجودات یک نوع حرکت ذاتی و تکامل جوهری دارند و بعد از آن که به حد کمال خود رسیدند، از ماده جدا می‌شوند. این جهان مانند مزرعه‌ای است که در آن تخم می‌افشانند، بعد از جمع‌آوری محصول از نو زراعت می‌کنند و صور هر لحظه از عالم غیب به جهان مادی می‌رسد تا صورت جدید پدید آید.

شخص واحد جوهری مانند «انسان» شایسته و آماده آنستکه در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حد دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجه‌عالیتری از وجود نایل گردد، که اصل و حقیقت اوست و ماسوای آن (اوصاف و احوال) همه از آثار و لوازم آن درجه است، بلکه وجود هر چه قویتر باشد

احاطه او به مراتب ماقبل، بیشتر و جامعتر و نسبت به درجات قبل کاملتر خواهد بود.

حیوان، همه اعمال و افعال جماد و نبات را باضافه احساس و اراده، که ویژه اوست، انجام می‌دهد. انسان همه افعال مذکور را، باضافه عمل نطق، انجام می‌دهد و عقل همه افعال مذکور را بانشاء و خلاقیت انجام می‌دهد و واجب الوجود هر چه را اراده کند بر همه موجودات افزای می‌کند.

حاصل برهان، بر حشر اجسام در روز معاد، اینستکه نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن مادی باقی خواهد ماند و برای افراد متوسط یا ناقص در علم و عمل نه درجه ارتقای به عالم مفارقات و نه امکان تعلق به ابدان عنصری بصورت تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی و نه تعطیل مطلق و رهایی از هرگونه تعلق وجود دارد. پس برای این نفوس، وجودی است نه در عالم جسمانی و نه در عالم مجردات، بلکه در عالمی متوسط بین تجسم و تجرید عقلی.<sup>۴۲</sup>

#### جسمانی بودن حدوث و روحانی بودن بقا

مسئله دیگری که ملاصدرا براساس «حرکت جوهری» اثبات می‌کند، روحانی بودن بقای انسان است. او می‌نویسد:

روح، در آغاز پیدایش، مادی است و با سایر صور مانند چوب و سنگ فرقی ندارد ولی رفته رفته، بر اثر حرکت جوهری مجرد می‌شود. قوه غاذیه بمنزله ماده برای قوه حاسه است. قوه حاسه بمنزله ماده برای قوه متخیله و قوه متخیله بمنزله ماده برای قوه ناطقه عاقله است.

قوه عاقله از جهتی صورت و از جهتی ماده است، همین قوه ناطقه در اثر کثرت ملاحظه مسائل علمی و مصادفت با معقولات، تبدیل به صورت عقلیه خواهد شد و هر قدر که از قوه به فعل تبدیل شود، شکوفاتر خواهد گردید. این سیر تکاملی باین ترتیب ادامه می‌یابد تا آنگاه که جنبه بالقوه او، بالفعل محض و خیال او، عقل محض و بصیر او، بصیر محض گردد.<sup>۴۳</sup>

\* \* \*

۳۹. شهید مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، نشر صدرا، ج ۴، ص ۱۲۱.

۴۰. الاسفار الاربعه، ج هفتم، موقف دهم، فصل اول، ص ۲۸۵.

۴۱. همان، ص ۳۹۲.

۴۲. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، چاپ دانشگاه مشهد، ص ۲۶۱ تا ۲۶۴.

۴۳. همان، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.