

# حرکت جوهری

## طبیعت بی‌قرار یا طبیعت ناپایدار

دکتر مقصود محمدی

دانشیار دانشگاه آزاد کرج

### چکیده

پرواضح است که جهان طبیعت دائماً در حال تغییر و دگرگونی است. هر انسانی در تجربه روزمره خود این دگرگونیها را مشاهده میکند. بعنوان مثال، ما می‌بینیم گیاهی در خاک می‌روید، رشد میکند، سبز و خرم میشود و بالاخره خشک میشود و به خاک می‌پیوندد. حتی جمادات نیز از این تحوّل و دگرگونی مصون نیستند و پیوسته در اثر فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیائی پدیده‌های کهنه جای خود را به پدیده‌های نو میدهند. بنابراین، اصل تغییر در پدیده‌ها یک امر بدیهی و غیرقابل انکار است اما در تفسیر و تبیین فلسفی این تغییر میان حکما و اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. پرسشهایی که در این باره مطرح میشود چنین است: آیا این تغییر بصورت «کون و فساد» یعنی دفعی و از هم گسسته حاصل میشود یا اینکه یک نوع حرکت است، یعنی بصورت تدریجی و بهم پیوسته حاصل میشود؟ دایره شمول این تغییر تا کجاست؟ آیا حرکت تنها در اعراض و پدیدارها رخ میدهد و یا ذات و گوهر اشیاء نیز دستخوش تغییر و حرکت هستند. آیا بصورت «خَلْع و بُس» است یعنی یک شیء در هر آنی معدوم میشود و از نو بوجود می‌آید و یا اینکه بصورت بُس بعد از لبس است، یعنی شیء بطور پیوسته در حال شدن و

از قوه به فعل در آمدن است؟ در این مقاله نظریات حکما و اندیشمندان درباره حرکت مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

### کلیدواژگان

حرکت جوهری

کون و فساد

تجدد امثال

حرکت دفعی

لبس بعد از لبس

خَلْع و بُس

مقدمه

در فلسفه اولی موجودات – بیک اعتبار – با احتمال عقلی به سه قسم تقسیم میشوند:

۱- از همه جهات بالفعل باشند؛ ۲- از همه جهات بالقوه باشند؛ ۳- از یک جهت بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشند. قسم اول موجوداتی هستند مجرد از ماده و فعلیت محض و هیچگونه تغییری در آنها قابل تصور نیست. قسم دوم – یعنی قوه محض – نمیتواند بدون همراه بودن با فعلیت، وجود داشته باشد.

اما قسم سوم که از یک جهت بالفعل و از جهت دیگر بالقوه است بدین معنی است که بهره‌ی از ویژگیها را که کمالات اولیه محسوب میشوند بالفعل

\* mmohammadi@kiaou.ac.ir

دارد ولیکن بهره‌ی دیگر از ویژگیهای وجودش - یعنی کمالات ثانیه - هنوز بصورت بالقوه است. بنابراین این قسم از موجودات که موجودات مادی هستند برای خروج از قوه به سوی فعل بناچار دستخوش تغییر خواهند بود. اما در نحوه فرایند تغییر و نیز در تبیین فلسفی آن از چند لحاظ بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد.

۱- درباره ماهیت تغییر، آیا این تغییر دفعی و بصورت کون و فساد است و یا یک نوع حرکت است.

یعنی بطور تدریجی و بهم پیوسته است؟

۲- درباره مسافت حرکت یعنی مقوله‌ی که تغییر تدریجی در آن حاصل میشود، آیا حرکت در همه مقوله‌ها است یا در برخی از آنها؟

۳- درباره فرایند حرکت، آیا بصورت یک امر ممتد زمانی بهم پیوسته و دائماً در حال شدن است، که تنها در موجودات مادی میتواند وجود داشته باشد و یا اینکه بصورت خلق جدید و مرگ و رجعت است یعنی در هر آنی چیزی معدوم میشود و از نو موجود میگردد که شامل همه موجودات ممکن میشود. در این مقاله ما بر آنیم نظریات مختلف اندیشمندان اسلامی را در اینباره مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم، در نهایت، قوت و ضعف هر یک از آنها را در حد توان گوشزد کنیم.

### پیشینه بحث حرکت

مسئله ثبات و یا تغییر از دوران باستان همواره مورد بحث و گفتگوی حکما بوده است. برخی حرکت را اصل دانسته حکم به جریان عمومی و تغییر دائمی عالم داده‌اند و برخی دیگر بالعکس، ثبات و سکون را وصف ذاتی کائنات دانسته و هرگونه دگرگونی و تحول در جهان هستی را نفی نموده‌اند.

هراکلیتوس (۴۷۵ - ۵۳۳ ق.م) نخستین فیلسوفی است که به اصل تغییر دائمی جهان هستی معتقد بود. یکی از معروفترین جملات هراکلیتوس که بیشتر مورد توجه پیروان وی قرار گرفته اینست «ما نمی‌توانیم دوبار در یک رودخانه داخل شویم، زیرا که مدام آبهای تازه روی ما جریان دارد».

و نیز جمله دیگر اوست «خورشید هر روز تازه است»<sup>۱</sup>.

بنظر هراکلیتوس آتش عنصر اصلی است و همه چیزها مبادله آتش است و در اثر رقیق شدن و یا متراکم شدن آن، پدید می‌آیند، همه چیزها در اثر کشاکش اضداد به وجود می‌آیند و مجموع آنها مانند رودخانه‌ی در جریان است<sup>۲</sup>. و تنها چیزی که ثابت و دائمی است همانا جنگ و ستیز بین اضداد است. وی در عین حال با پذیرفتن جمع اضداد، کثراتی را که از ستیز اضداد به وجود می‌آید به وحدت برمیگرداند.

اما پارمنیدس الیایی (۴۴۹ - ۵۱۵ ق.م) برخلاف هراکلیتوس میگفت: هیچ چیز تغییر نمیکند بلکه در جهان هستی، سکون و وحدت اصل است و هر چیزی که غیر از وحدت و ثبات بنظر آید پنداری بیش نیست که ناشی از خطای ادراک حسی است زیرا که وجود ولا وجود متناقضند و با هم جمع نمیشوند.

بعقیده وی جهان آکنده از هستنده‌ها است و این هستنده‌ها یک امر واحد ازلی و ابدی، و بتعبیر خود وی «نازائیده و تباهی ناپذیرند» زیرا که هستی، کامل، نامتحرک و بی‌انجام است. نه در گذشته بوده و نه در

۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۶.  
۲. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶.

آینده خواهد بود، زیرا که یک اکنون جاویدان و یک لحظه حال و حاضر و دگرگونی ناپذیر است.<sup>۲</sup>

بنابراین میتوان نتیجه گرفت که جهان هستی، ساکن و بیحرکت است، زیرا که بنظروى افسانه پیدایش و از میان رفتن، نامی است که آدمیان بر آن نهاده‌اند و باطل است و وقتی پیدایش و زوال، مورد انکار قرار بگیرد خودبخود مقوله حرکت نفی شده است.

در این میان افلاطون (۳۴۷ – ۴۲۷ ق.م) تحت تأثیر دو فیلسوف نامبرده، به تفصیل قائل شده و واقعیت اشیا را فرازمانی و تغییرناپذیر میدانند و تنها عالم محسوس را که ظاهر و نمود واقعیت است متغیر می‌پندارد.

برتراند راسل مینویسد:

افلاطون این اعتقاد را از پارمیندس گرفت که واقعیت، ابدی و مستقل از زمان است و دیگر اینکه بنابر براهین منطقی تغییر و تغیر امری موهوم است. و از هراکلیتوس هم این نظریه منفی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیز پایدار نیست. ترکیب این نظر با اعتقاد پارمیندس منجر به این نتیجه شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد بلکه باید بوسیله عقل بدان رسید.<sup>۴</sup>

#### اشاره‌ی به نقاط ضعف این نظریه‌ها

نکته قابل ذکر درباره نظریه هراکلیتوس اینست که وی معتقد است هستی – همیشه – هم واحد و هم کثیر است یعنی وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت است. این ادعا در صورتی قابل توجیه است که گفته شود: وحدت هستی نتیجه کشاکش و نبرد اضداد کثیر است یعنی جهان بیک اعتبار کثیر و بیک اعتبار واحد است، وگرنه تناقض خواهد بود. افزون بر این به

■ پارمیندس می‌گوید: اگر در هستی تغییری حاصل شود لازم می‌آید وجود و لاوجود که متناقضند با هم جمع شوند. وجه مغالطه او اینست که در اجتماع نقیضین وحدت موضوع شرط است، اما در فرآیند حرکت، وجود یک جزء، مستلزم عدم جزء دیگر و عدم آن جزء مستلزم وجود جزء بعدی است. ضمن آنکه «عدم» تقرر ندارد تا با وجود جمع شود.

هراکلیتوس نسبت داده شده که وی معتقد بوده جهان در دوره‌های متناوب در اثر حریق جهانی از میان میرود و بدینوسیله برای جهان هستی یک پیدایش دیگری حاصل میشود.<sup>۵</sup>

این نظریه نیز با عقیده وی مبنی بر اینکه همه چیز به آتش تبدیل میشود و آتش به همه چیز، متناقض و ناسازگار است.

اما درباره نظریه پارمیندس میتوان گفت: ادعای وی مبنی بر ثبات مطلق و عدم تغییر در جهان هستی، انکار بدیهیات حسّی و تجربی است و استدلال او به اینکه اگر در هستی تغییری حاصل شود لازم می‌آید وجود و لاوجود که متناقضند با هم جمع شوند که محال است؛ یک مغالطه آشکار است. زیرا که در اجتماع نقیضین وحدت موضوع شرط است. در مورد بحث، موضوع نفی و اثبات یکی نیست؛ چرا که در فرآیند حرکت، وجود یک جزء، مستلزم عدم جزء دیگر و عدم آن جزء مستلزم وجود جزء بعدی است. بنابراین موضوع وجود و لاوجود یکی نیست تا تناقض

۳. همان، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.

۴. راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.

۵. خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.

باشد. وانگهی «عدم» تقرر ندارد تا با وجود جمع شود.

در باره نظریه افلاطون نیز میتوان گفت: وجود مثل و صور عقلی بعنوان حقایق انواع جوهری احتیاج به اثبات دارد و کثیری از فلاسفه مانند ارسطو و پیروان وی آن را قبول ندارند. افزون بر این انکار شناخت عالم محسوس از طرف وی نیز قابل پذیرش نیست.

### ماهیت حرکت

حرکت در آثار فلاسفه دوگونه تعریف شده است، یکی بمعنی اعم یعنی مطلق تغییر، اعم از دفعی و تدریجی که کون و فساد را نیز شامل میشود. دیگری بمعنی اخص یعنی تغییر تدریجی.

کندی در برخی از آثار خود حرکت را مطلق تبدل تعریف کرده است: «الحركة هي تبدل ما...» و یا «الحركة هي تبدل الأحوال...»<sup>۶</sup>

ابن سینا نیز در یکی از رسائل خود حرکت را بمعنی مطلق تغییر آورده: «و فعل الطبيعة ينقسم بحسب انقسام الحركات، و هي في القسمة الأولى تفتن الى اربع جهات: احداها الواقع تحت الجوهر و هي حركة الكون و الفساد، و الثانية الواقعة تحت الكمية و هي حركة النمو و الاضمحلال، و الثالثة الواقعة تحت الكيفية و هي حركة الاستحالة، و الرابعة الواقعة تحت الأين و هي حركة النقلة».<sup>۷</sup>

اما در کتاب شفا، حرکت را بمعنای اخص، یعنی تغییر تدریجی اطلاق کرده است. وی ابتدا موجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- از هر جهت با الفعل که هیچگونه تغییری در آنها قابل تصور نیست، ۲- از یک جهت بالفعل و از جهت دیگر بالقوه و این قسم از موجودات برای خروج از قوه به فعل دستخوش تغییر هستند. این تغییر گاهی آنی و دفعی است و گاهی

■ در حرکت جوهری، موضوع حرکت از یک نوع به نوع دیگر از یک ماهیت یا از یک صنف به صنف دیگر تغییر میکند، و این صورتهای متغیر در حد و معنی و اشتراک در ماهیت نوعی یکی هستند ولی بعدد شخصی متجدد و متکثرند و امور متباین و جدا از هم نیستند.

غیر دفعی و تدریجی.

وی سپس میگوید: خروج از قوه بمعنی اعم شامل همه مقولات است اما میان قدما توافق حاصل شده که لفظ «حرکت» تنها بمعنای خروج تدریجی به کار برده شود. حرکت به این معنی در همه مقولات واقع نمیشود.

وی در ادامه نمونه‌هایی از تعاریف قدما را می‌آورد و همه آنها را یا مستلزم دور پنهان و یا متشابه میدانند و در نهایت تعریف ارسطو را برمیگزینند که بیشتر به حرکت توسطیه صادق است. قسمتی از عبارات او چنین است:

لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً، فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى أن سلک في ذلك نهجاً آخر فنظر الى حال المتحرك عندما يكون متحركاً في نفسه و نظر في النحو من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كاملاً و فعلاً... فالحركة

۶. الکندی، الرسالة في الفلسفة الأولى، مصر: مطبعة الاعتماد، بی تا، ص ۱۱۷؛ همو، الرسالة في وحدانية الله، مصر: مطبعة الاعتماد، ص ۲۰۴.

۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسالة المجالس السبع، خطی، کتابخانه غرب همدان، شماره ۱۱۸۷/۳۲، ص ۸.

کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما بالقوة.<sup>۸</sup>  
چنانکه ملاحظه میشود تعریف ارسطویی ابن سینا دقیقاً شامل حرکت توسطیه است. چراکه تنها حرکت توسطیه است که این ویژگی را دارد.

اما ملاصدرا کوشش میکند حرکت را بگونه‌یی تعریف کند که بیشتر شامل حرکت قطعی باشد. وی نیز این مقدمه‌چینی ابن سینا را با کمی اختلاف در عبارات می‌آورد اما برخلاف او تعاریف قدما را بعنوان تعریف برسم قابل توجیه میدانند. به نظر ملاصدرا تعریف حرکت به «خروج تدریجی» توسط بعضی از قدما و یا بمعنای «غیریت» که به فیثاغورس نسبت داده شده و یا «خروج از مساوات» که منسوب به افلاطون است و نظایر اینها، همه میتوانند بگونه‌یی، تعریف برسم تلقی شوند. وی در ضمن، تعریف ابن سینا را نیز با نظر موافق نقل میکند اما میگوید: حقیقت حرکت عبارت است از حدوث تدریجی و خروج شیء از قوه به فعل «فحقیقة الحركة هو الحدوث التدریجی، أو الحصول، أو الخروج من القوه الى الفعل یسیراً یسیراً، أو بالتدریج، أولاً دفعة».<sup>۹</sup> و در نهایت میگوید: «و أقرب التعاریف هو أن یقال: ان الحركة هی موافاة حدود بالقوة علی الاتصال».<sup>۱۰</sup>  
هدف ملاصدرا از آوردن قید تدریجی و یا استیفای حدود اینستکه تعریف شامل حرکت قطعی باشد.

### نحوه وجود حرکت (قطعی و توسطیه)

حرکت در اصطلاح فلاسفه به دو معنی متفاوت اطلاق میشود، یکی حالت پیوسته معقول برای متحرک از مبدأ تا منتهی، دیگری حالت متوسط برای متحرک بین مبدأ و منتهی. اولی حرکت قطعی و دومی حرکت توسطیه نامیده میشود.

تصویر حرکت قطعی بدین نحو است که برای

متحرک باعتبار مسافت نسبت‌های است و باین اعتبار، متحرک پیوسته حدی از مسافت را رها کرده بسوی حدی دیگر پیش میرود و مادامی که متحرک در حال حرکت است نسبت‌های او به حدود مسافت تغییر مییابد، البته این نسبتها در خارج به حالت اجتماع وجود ندارند ولیکن انسان آن را امری پیوسته و متصل و ممتد تصور میکند.

اما حرکت توسطیه حالتی است متوسط بین مبدأ و منتهی. حرکت به این معنی امر بسیط و قسمت‌ناپذیر است و برای او گذشته و آینده‌یی نیست، ظرف وجود او فقط زمان حال است، در دو آن در یک مکان نمیباشد.

و این حالت در تمام حدود وسط بنحواستمرار برای متحرکی که میان مبدأ و منتهی است و هنوز به مقصد نرسیده، ثابت است. جسم متحرک در هر آنی که فرض شود، در حد متوسطی است که قبل از آن در آن حد نبوده و بعد از آن هم نخواهد بود. در واقع حرکت توسطیه دارای دو جهت است: باعتبار ذات، حالت ثابت و مستمری دارد که بدون تغییر در تمام حدود مسافت بیک معنی موجود است. و اما باعتبار حدود مسافت، پیوسته در حال جریان است.

### اختلاف نظر در مصداق خارجی حرکت

بنظر ابن سینا حرکت قطعی در خارج بالفعل وجود ندارد، زیرا متحرک تا وقتی که در بین مبدأ و مقصد قرار دارد، هنوز این حالت پیوسته، تمام و حاصل نشده

۸. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات، السماع الطبیعی)، منشور مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۸۱ تا ۸۳.

۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، باشراف آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹ تا ۳۴.

۱۰. همان، ص ۳۹.

است و وقتی هم که به مقصد رسید این حالت پیوسته، باطل می‌شود. بنابراین این حالت پیوسته یا بسبب نسبت متحرک به دو مکان، یعنی مکانی که رها کرده و مکانی که به آن رسیده در خیال حاصل می‌شود، و یا بسبب حصول پی‌درپی حالت نزدیکی به مقصد و دوری از مبدأ بجهت سرعت بصورت پیوسته در خیال مرتسم می‌شود، بنابراین وجود خارجی ندارد.

اما حرکت توسطیه در خارج بالفعل وجود دارد زیرا که حرکت بمعنای حالت متوسط بین مبدأ و مقصد مانند یک نقطه سیال بالفعل موجود است و سزاوار اطلاق اسم حرکت است.<sup>۱۱</sup>

اما ملاصدرا و پیش از آن میرداماد برخلاف ابن سینا برای حرکت قطعیه وجود عینی قائلند. میرداماد چنین استدلال می‌کند: «آن» سیال و حرکت توسطیه، راسم امر ممتدی بنام زمان و حرکت قطعیه هستند و چون «آن» سیال و حرکت توسطیه در خارج وجود دارند، پس زمان و حرکت قطعیه نیز که معلول «آن» سیال و حرکت توسطیه هستند در خارج موجود خواهند بود.<sup>۱۲</sup>

ملاصدرا در اسفار بیان ابن سینا درباره نفی وجود خارجی حرکت قطعیه را نقل می‌کند و ضمن نقض و ابرام می‌گوید: هر ماهیتی دارای نحو خاصی از وجود است و وجود خارجی داشتن یک ماهیت بدین معنی است که آن ماهیت بر امری صادق است که حد آن در خارج تحقق دارد، چنانکه خود شیخ درباره مضاف گفته: «مضاف در خارج موجود است به این معنی که حد مضاف بر اشیاء کثیر در خارج صدق می‌کند» حرکت و زمان نیز از این قبیلند. افزون بر این، نفی وجود حرکت قطعیه توسط شیخ با بیان دیگر او درباره زمان تناقض دارد.

زیرا در آنجا گفته: «وقتی گفته می‌شود زمان وجود

ندارد منظور این نیست که مطلقاً وجود ندارد بلکه بدین معنی است که زمان در «آن» وجود ندارد... باید دانست که برخی موجودات بطور محصل تحقق دارند و برخی دیگر در وجود ضعیفتر هستند و بنظر می‌رسد که زمان از لحاظ وجود ضعیفتر از حرکت است.»<sup>۱۳</sup>

اما حکیم سبزواری با ملاصدرا هم عقیده نیست و نظریه ابن سینا را ترجیح می‌دهد. وی می‌گوید: موجود بر دو قسم است، یکی اینکه خود، موجود است و دیگری اینکه بواسطه منشأ انتزاع، موجود محسوب می‌شود. وجود اضافه و حرکت قطعیه از قبیل دوم هستند، و سپس می‌افزاید همچنانکه حرکت بر دو قسم است زمان هم بر دو قسم است یکی از آن دو، منطبق بر حرکت قطعیه است و مانند آن، فقط در ذهن وجود دارد و دیگری منطبق به حرکت توسطیه است و آن همان «آن سیال» است و مانند حرکت توسطیه وجود دارد.

وی در ادامه می‌افزاید: زمان بمعنای اول، چگونه می‌تواند وجود داشته باشد در حالیکه گذشته معدوم شده و آینده هم هنوز نیامده است؟ پس تنها در وسط بودن و «آن سیال» که روح زمان است وجود دارد. و اما زمان بمعنای مقدار حرکت قطعیه، وجودش بمعنای منشأ انتزاع داشتن است و بس.<sup>۱۴</sup>

### حرکت جوهری

حرکت در مقوله جوهر به این معنی است که موضوع حرکت از یک نوع به نوع دیگر از یک ماهیت یا از یک

۱۱. نک: ابن سینا، الشفاء - السماع الطبيعي، ص ۸۳ تا ۸۵.

۱۲. میرداماد، القیسات، باهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۹.

۱۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۰ تا ۴۶.

۱۴. همان، ص ۵۷۱ و ۵۷۲.

### ■ انکار حرکت جوهری

ناشی از تفکر اصالت ماهیتی است  
اما در اندیشه اصالت وجودی، ماهیت  
بعنوان یک مفهوم قابل انعطاف باقی  
میماند. ملاصدرا تا وقتی که از  
اصالت ماهیت دفاع میکرده ناگزیر  
حرکت جوهری را باطل میدانسته است.

و در نتیجه در هر آنی از آنات زمان حرکت، جوهری موجود میشود که با جوهر «آن» قبل و «آن» بعد تفاوت دارد. و این جواهر امور متمایزی هستند که هر یک بعد از تباهی صورت قبل، یکباره موجود میشوند. بنابراین باید اعتراف کرد که حرکت در جوهر ممکن نیست و همه این دگرگونیها و تبدل صور یکباره و دفعی است، یعنی کون و فساد است و نه حرکت. دلیل دوم ابن سینا نیز از لحاظ بیان شبیه دلیل اول است. بنظر وی صورت جوهری اشتداد و تنقص نمیاید زیرا که اگر اشتداد و تنقص بپذیرد از دو حال بیرون نیست: یا اینستکه نوع جوهر که در وسط اشتداد است باقی میماند، یا نمیماند. اگر نوعش باقی بماند پس صورت جوهری تغییر نکرده است بلکه فقط عارض صورت تغییر نموده است، یعنی حالتی که نقص بوده اشتداد پیدا کرده و خود معدوم شده ولی جوهر قبلی باقیست و این تغییر در واقع استحاله است.

اما اگر جوهر بواسطه اشتداد باقی نماند پس جوهر دیگری بوجود می آید، و بهمین ترتیب در هر آنی که فرض شود بواسطه اشتداد، جوهر دیگری حادث و جوهر قبلی باطل میگردد. در نتیجه بین هر یک جوهر

۱۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۷۶.

صنف به صنف دیگر تغییر نماید. بعبارت دیگر: در هر لحظه برای هیولی با استعداد، صورت دیگری هست و هر صورت هم بایجاب، هیولای دیگری دارد اما تشابه صورتها در جسم بسیط سبب میشود که صورتهای متغیر، یک صورت ثابت به نظر آید. این صورتهای در حد و معنی و اشتراک در ماهیت نوعی یکی هستند ولی بعدد شخصی متجدد و متکثرند و در عین حال بهم پیوسته اند و امور متباین و جدا از هم نیستند.<sup>۱۵</sup>

### منکرین حرکت جوهری

فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا حرکت در مقوله جوهر را جایز نمیدانستند و معتقد بودند تغییر در مقوله جوهر بصورت کون و فساد (دفعی) حاصل میشود. ابن سینا برای ابطال حرکت جوهری دو دلیل آورده است یکی عدم بقاء موضوع و دیگری ناممکن بودن شدت و ضعف در جوهر، مضمون دلیل اول چنین است:

ما میدانیم که هیولی در حد ذاتش چیزی بالقوه است و فعلیت جوهر متحرک نیز به صورت آن است. بنابراین صورت نوعیه موضوع حرکت باید از آغاز تا پایان حرکت در تمام احوال، باقی باشد. حال اگر حرکتی صورت پذیرد در اینصورت اگر ذات موضوع به حال قبل از حرکت باقی باشد پس هیچگونه تغییری (خواه دفعی یا تدریجی) در ذات جوهر صورت پذیرفته است. و اگر تبدلی هم در آن مشاهده شود در واقع، حرکت در احوال و صفات جوهر است و نه در ذات جوهر.

اما اگر بعد از حرکت، ذات جوهر و صورت نوعیه او تغییر کند. بناچار باید صورت جوهری دفعتاً فاسد شده و بجای آن، صورت دیگری یکباره حادث شود

ملاصدرا در پاسخ میگوید: این دلیل با «کون و فساد» نقض میشود زیرا اگر منظور از این گزاره یعنی «عدم صورت موجب عدم ذات میشود» این باشد که عدم صورت موجب عدم مجموع حاصل از صورت و محل آن میشود. این حرف درست است اما متحرک در اینجا، کلّ مجموع نیست تا عدم آن به بقای موضوع آسیب بزند، بلکه متحرک عبارت است از محل با صورت نامعین – هر صورتی که باشد – چنانکه در مقوله کم، متحرک محلّ کم است با کمیت نامعین.

و اما اگر منظور این باشد که عدم صورت موجب عدم ماده میشود، این درست نیست زیرا که لازمه آن اینست که ماده در هر صورت جدید، حادث شود و در نتیجه لازم می آید مواد نامتناهی حادث داشته باشیم که محال است.

با اینحال اگر در این تغییر چیزی که ذاتش محفوظ باشد وجود نداشته باشد، معلوم میشود امر حادث از ماده بینیا بوده و اگر وجود داشته باشد معلوم میشود زوال صورت موجب عدم ذات نیست.<sup>۱۸</sup>

### ملاصدرا منکر حرکت جوهری

شاید برای کسانی که با همه آثار ملاصدرا آشنا نیستند خیلی عجیب و باور نکردنی باشد اگر ببینند ملاصدرا در یکی از آثار خود با همان شدت وحدتی که از حرکت جوهری دفاع میکند، بر ابطال حرکت جوهری پای فشرده است. البته اینکه یک فیلسوف در آغاز به یک نظریه گرایش داشته باشد و سپس در اثر تحقیق به نظریه بی عکس و مقابل نظریه قبلی

۱۶. ابن سینا، الشفاء – السماع الطبیعی، ص ۹۸ و ۹۹.

۱۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۱۸. همانجا.

■ نزاع بر سر نحوه وجود حرکت در خارج یک نزاع لفظی است. از نظر ابن سینا حرکت «کمال اول برای شیء بالقوه» است بنابراین تنها حرکت توسطیه شایسته نام حرکت است. اما ملاصدرا حرکت را به «موافاة حدود بالاتصال» تعریف میکند. این تعریف بیشتر شامل حرکت قطعیه میشود.

با جوهر دیگر امکان وجود انواع جوهری نامتناهی بالقوه حاصل میشود، چنانکه بعنوان مثال در کیفیات چنین است. در حالیکه میدانیم در جوهر اینگونه نیست. پس صورت جوهرها بطور دفعی و آنی باطل و حادث میشود.<sup>۱۶</sup>

ملاصدرا در اسفار دلیل دوم ابن سینا را نقل میکند و آنرا قابل تحلیل بر دو دلیل میداند یکی اینکه: در صورت وجود حرکت در جوهر، تتالی آفات لازم می آید. این دلیل با حرکت در کیف و مانند آن – که مستلزم تتالی آفات نیست – نقض میشود. اما دلیل دوم اینست که حرکت باید موضوع داشته باشد، در حالیکه ماده بتنهائی وجود ندارد. بنابراین نمیتواند موضوع باشد برای حرکت در صورت، یعنی حرکت جوهری. بر خلاف کیف که موضوع آن بینیا از کیف است، لذا حرکت در کیف ممکن است.

خلاصه دلیل دوم را میتوان چنین بیان کرد: حرکت در صورت جوهری بدینگونه است که صورتهای مختلف بدنال هم به وجود می آیند و هیچیک از آنها بیش از یک آن باقی نمیمانند و میدانیم که عدم صورت موجب عدم ذات میشود، در حالیکه هر متحرکی باید در زمان حرکت باقی باشد.<sup>۱۷</sup>



برسد و نظریه قبلی خود را با صراحت باطل اعلام کند شایان تحسین است. اساساً ماهیت فلسفه اینگونه است. برای فیلسوف راستین تنها حقیقت اصل است.

بهر روی ملاصدرا در کتاب شرح الهدایة الاثریة، حرکت در مقوله جوهر را رد میکند. وی در آثار متأخر خود، مانند اسفار، حدوث العالم و شواهد و غیره با استفاده از قانون سنخیت بین علت و معلول از حرکت در اعراض، حرکت در طبیعت یعنی حرکت جوهری را استنتاج میکند ولی در شرح هدایه با پیش فرض ثبات طبیعت، حرکت جوهری را نفی میکند و حرکت در اعراض را با تغییر حالات بیرون از طبیعت، مانند قرب و بعد، توجیه میکند.

در اینجا ملاصدرا در واقع استدلال ابن سینا بر نفی حرکت جوهری را با بیان دیگر با عباراتی سلیس و روان بازگو میکند. خلاصه مضمون استدلال چنین است:

بدان که در جوهر، حرکت واقع نمیشود زیرا که در غیر اینصورت، تغییر یا از شخصی به شخص دیگر است و یا از نوعی به نوع دیگر. اگر از شخصی به شخص دیگر باشد، پس صورت جوهریه در ذات جوهر تغییر نکرده بلکه تغییر در امر عرضی بوده و این استحاله است. اما اگر تغییر از نوع به نوع دیگر باشند، پس در هر آنی جوهر دیگری تحقق پیدا میکند، زیرا پیوستگی وحدانی میان امور متخالف الماهیه غیر ممکن است. بنابراین لازم می آید میان یک جوهر و جوهر دیگر انواع جوهرهای نامتناهی بالفعل وجود داشته باشد و این محال است، برخلاف مقوله کیف که اشتداد و تضعف پذیر است و اجزاء و حدود آن فرضی است. بنابراین «کون و فساد»

بواسطه حرکت حاصل نمیشود.<sup>۱۹</sup>

ملاصدرا سپس با توجه به لزوم سنخیت میان علت معلول از لحاظ ثبات و تغییر، اشکال ربط متغیر به ثابت را مطرح میکند تا رابطه حرکت با طبیعت را توجیه و تبیین نماید. وی میگوید:

چون حرکت امری متجدد الذات و تدریجی الحصول است پس علت آن نمیتواند امری ثابت و نامتغیر باشد وگرنه تخلف معلول از علت تامه لازم می آید که محال است. بنابراین باید یکنوع تبدل احوال بر طبیعت عارض شود تا بتواند اقتضای حرکت داشته باشد.

ممکن است گفته شود: حرکت خود دارای دو جهت است یکی حیثیت ذات او که عبارت است از بودن جسم در میان مبدأ و منتهای مسافت، حرکت به این اعتبار امری است ثابت که از آغاز زمان حرکت تا پایان آن به همان حالت باقی است؛ دوم حیثیت نسبتهایی است که لازمه آنست و به این اعتبار متغیر و غیر ثابت است و حرکت از جهت حیثیت اول (ثبات) مستند به قوه محرکه طبیعت است ولی از جهت حیثیت دوم (تغیر) به ذات حرکت مستند است.

در جواب میتوان گفت: اشکال در استناد حیثیت تغییر بر ذات حرکت عیناً بر میگردد. پس حرکت طبیعی باید علت متغیر داشته باشد که عبارت است از مجموع دو امر، یکی ثابت که همان طبیعت است و دیگری متغیر که همان رسیدن به حدود متغیر و متبدل است. و این رسیدنها حالاتی هستند غیر ملایم با طبیعت، وگرنه رها نمی شدند؛ پس طبیعت بشرط وجود این حالات موجب میشود که به حالت طبیعی برگردد و وقتی که حالت طبیعی حاصل شد بخاطر منتفی شدن یکی از دو جزء علت که

۱۹. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، نسخه خطی منسوب به شارح، ص ۱۴۲.

■ میان حرکت جوهری و تجدد امثال از لحاظ مصداق، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. اما از لحاظ مفهوم بین آن دو، تباین کلی وجود دارد زیرا که معنای تجدد امثال در اثر استمرار تجلیات حق تعالی بصورت «خلع و لبس» در همه مظاهر عالم حاصل میشود. اما حرکت جوهری همان بنیاد ناآرام طبیعت عالم جسمانی است.

همان حالات متجدد باشد حرکت قطع میشود. در اینجا علت دارای دو جهت یعنی جهت ثبات و جهت تغییر است و معلول نیز باعتبار توسط و قطع دارای ثبات و تغییر است، علت ثابت برای معلول ثابت و متغیر برای متغیر. در اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه اگر حالات غیرطبیعی، علت تجدد اجزاء حرکت باشند پس علت حالات غیرطبیعی چیست؟ جوابش اینست: طبیعت با هر حالت غیر ملایم، علت است برای حرکت، و با هر حرکتی، علت است برای حالت دیگر غیر از حالت اولی - تا دور لازم نیاید - بنابراین پیوسته حالات، حرکات را ایجاب می‌کنند و حرکات نیز علت معده برای حالات بعدی میگردند این فرآیند استمرار پیدا میکند تا هنگامی که شیء به حالت طبیعی خود برگردد.<sup>۲۰</sup>

### ملاصدرا طرفدار حرکت جوهری

در اینجا با چهره دیگری از ملاصدرا روبرو هستیم. وی برخلاف نظر قبلی مبنی بر نفی حرکت جوهری اینجا سرسختانه کوشش میکند حرکت جوهری را مدلل کند تا بتواند از آن بعنوان یک اصل فلسفی برای توجیه نظریه‌های دیگرش سود بجوید. واضحترین دلایل وی برای اثبات حرکت جوهری یکی قاعده لزوم بازگشت مابالعروض به مابالذات است و دیگری لزوم سنخیت بین

علت و معلول. وی در استدلال اول میگوید: اعراض از مراتب وجود جوهرند، پس تغییر آنها بدون تغییر در موضوعات ممکن نیست بعبارت دیگر: اعراض هم در وجود هم در افعال و آثار، تابع جوهر هستند و باقتضای قاعده لزوم بازگشت مابالعروض به مابالذات، تبدل اعراض به حرکت جوهری می‌انجامد.<sup>۲۱</sup>

در استدلال دوم میگوید: طبیعت، مبدأ حرکت و تغییر در اعراض است. از سوی دیگر بین علت و معلول سنخیت و همگونی لازم است. بنابراین اگر با تجدد و تغییر اعراض علت تغییر آنها یعنی طبیعت، ثابت بماند تخلف معلول از علت لازم می‌آید، پس باید طبیعت، خود نیز متغیر و غیر ثابت باشد.

ملاصدرا در عین حال ربط طبیعت متغیر به علت ثابت را نیز بدینگونه توجیه میکند:

اولاً طبیعت باعتبار ماهیت ثابت است و به علت ثابت مربوط میشود اما باعتبار وجود، متغیر و علت برای تجدد متغیرات است. ثانیاً دگرگونی طبایع و تبدل صور نوعی ذاتی آنها است و مجعول نیست یعنی طبیعت متغیر با جعل بسیط جعل شده و ذاتاً متحرک است و نیازی به علت محرک ندارد.<sup>۲۲</sup>

### نتایج حرکت جوهری

ملاصدرا از نظریه حرکت جوهری بعنوان یک اصل فلسفی در حل برخی از مسائل و مشکلات فلسفی استفاده نموده است.

۱- توجیه و تبیین حدوث زمانی عالم:

مسئله حدوث و یا قدم عالم یکی از بحث‌انگیزترین و در عین حال حساسترین مسائلی است که از دیرباز مورد اختلاف و گفتگوی حکما

۲۰. همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۲۱ و ۲۲. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳.

بوده است. ظاهراً افلاطون به حدوث زمانی عالم باور داشته ولی ارسطو، فارابی و ابن سینا، عالم را حادث ذاتی میدانسته‌اند. از این میان میرداماد جهت حلّ مشکل، حدوث دهری را پیشنهاد کرده است. بحث تفصیلی درباره مسئله حدوث، مجال دیگری میطلبد و در اینجا مقدور نیست.

بهر روی ملاصدرا حدوث زمانی عالم اجسام را بواسطه نظریه حرکت جوهری تبیین نمود. بدین معنی که باقتضای حرکت جوهری، ذات و گوهر همه موجودات مادی با اعراض و حالات آنها هر لحظه متجدد و دگرگون میشوند و این دگرگونی در زمان حاصل میشود، پس عالم اجسام حادث زمانی هستند.<sup>۲۳</sup>

۲- جسمانية الحدوث و روحانية البقا بودن نفس انسانی:

بنظر ملاصدرا نفس انسانی در آغاز پیدایش خود، مادی است ولی بتدریج بوسیله حرکت جوهری به تجرّد میرسد و بصورت مجرد برای همیشه زنده و باقی میماند.<sup>۲۴</sup>

۳- معاد جسمانی:

ملاصدرا در چند اثر خود از جمله اسفار با تمهید مقدمه و تأسیس یازده اصل فلسفی مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری، نتیجه میگیرد که حشر انسانها حشر جسمانی خواهد بود.<sup>۲۵</sup>

**آیا نظریه حرکت جوهری یک نظر ابداعی است؟**

ظاهراً ملاصدرا در اینباره مورد بازخواست قرار گرفته بوده است. از اینروی میگوید: شاید شما بگوئید این یک مذهب جدیدی است که تاکنون هیچ حکیمی به آن قائل نبوده است، بلکه بنظر آنان امر غیر ثابت تنها منحصر است به زمان و حرکت و هیچکس نگفته طبیعت جوهر ذاتاً متغیر است. ولی اولاً باید بدانید که تنها از برهان باید

پیروی کرد. وانگهی ممکن است منظور آنان تجدّد و تغییر در ماهیت باشد، چراکه حرکت و زمان ماهیتشان در تجدّد و انقضا است اما طبیعت، وجودش در تجدّد و انقضاست.<sup>۲۶</sup> وی در ادامه می‌افزاید: این گزاره که «این مطلب یعنی قول به تجدّد ذاتی طبیعت، ایجاد یک مذهب جدیدی است» کذب است. در ادامه به چهار مورد اشاره میکنند که آنها حرکت جوهری را تأیید میکنند.

۱- آیات و احادیث، مانند آیه شریفه (و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب)<sup>۲۷</sup> و آیه شریفه (بل هم فی لبس من خلق جدید)<sup>۲۸</sup> و نیز احادیثی که تصریحاً یا تلویحاً بر حرکت و دگرگونی در جوهر اشیاء دلالت دارند.<sup>۲۹</sup>

۲- عباراتی در کتاب اثولوجیا اثر افلوپین آمده، از جمله: «انه لا یمکن ان یکون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً - مبسوطاً کان أو مرکباً - اذا كانت القوة النفسانية غیر موجودة فیه و ذلك ان من طبيعة الجرم السیلان و الفناء...»<sup>۳۰</sup>

۳- رأی و نظر «زینون اکبر» که به نظر ملاصدرا

۲۳. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعة، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۷۱ تا ۳۸۰.

۲۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۸۵.

۲۵. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعة، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر رضا اکبریان، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۶۱ تا ۲۷۷.

۲۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

۲۷. النمل / ۸۸.

۲۸. ق / ۱۵.

۲۹. ملاصدرا، حدوث العالم، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر سید حسین موسویان، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸، ص ۵۷ تا ۶۱.

۳۰. عبدالرحمن بدوی، افلوپین عند العرب - اثولوجیا، الکویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷، م، میمر نهم، ص ۱۲۶.

از اعظم فلاسفه الهی بوده که گفته: «انّ الموجودات باقیة دائرة. أمّا بقاؤها فبتجدد صورها، و أمّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى - و ذکر - انّ الدثور قدلزم الصور و الهیولی»<sup>۳۱</sup>

۴ - بیان ابن عربی در فصوص الحکم: «و من أعجب الأمر أنّ الانسان فی الترقی دائماً و هو لا يشعر بذلك، للطافة الحجاب و ورقته و تشابه الصور مثل قوله تعالی (و أتوا متشابهاً)»<sup>۳۲</sup>

و در کتاب الفتوحات نیز آمده: «فالموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخرة»<sup>۳۳</sup>

علاوه بر این چهار مورد میگوید: از بهمینار نیز نقل شده که گفته: «گروهی گمان کرده اند حرکت همان طبیعت، یعنی جوهر صوری شیء است ولی حقیقت غیر از آن چیزی است که آنان گمان کرده اند، زیرا که در واقع حرکت عبارت است از متحرکیه طبیعت و حالت آن، و نه خود طبیعت»<sup>۳۴</sup> و بعد ملاصدرا می افزاید این گفته عیناً همان چیزی است که ما پیش از این گفتیم و آن اینکه حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل و نه چیزی که بواسطه آن، شیء از قوه به فعل در بیاید.

### اشاره ای به تجدد امثال عرفا

بعقیده عرفا همه موجودات امکانی، پیوسته و «آن» به «آن» در تبدل و تغیر و نوبه نو شدن هستند. فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به ممکنات میرسد، همه ممکنات لحظه به لحظه نو شده و تغیر می یابند. عبارت دیگر: در جهان هستی هر آنچه که در «آن» سابق بوده بطور «خلع و لبس» بکلی معدوم میگردد و در «آن» لاحق، حیات جدید و وجود تازه که مماثل و همگون با حیات و وجود سابق است به وجود می آید.

پس همه موجودات عالم امکان در کشاکش فناء و بقاء گرفتار بوده و در میانه بی از دو موج هستی و نیستی میگذرانند و هر دم وجود یافته و مجدداً معدوم میگردند. این معنا را اصطلاحاً «تجدد امثال» گویند.<sup>۳۵</sup>

البته این فناء و بقاء و خلع و لبس بخاطر توالی مستمرّ افاضه وجود، موجب میشود که ما توهم وحدت و ثبات بکنیم. عرفا بعنوان یک قاعده کلی گفته اند: «الموجود لا یبقی زمانین» برخلاف متکلمین اشعری که گفته اند: «العرض لا یبقی زمانین». متکلمین اشعری تنها اعراض را متغیر و متجدد میدانند، اما بنظر عرفا همه عالم امکانی در دگرگونی دائمی هستند.

هر نفس نو میشود دنیا و ما

بی خبر از نوشدن اندر بقا<sup>۳۶</sup>

هر زمانی نیست میگردد جهان

هم در آن دم هست گردد بیگمان<sup>۳۷</sup>

عرفا از قاعده «تجدد امثال» تعبیرات دیگری نیز به کار برده اند، مانند: مرگ و رجعت، خلق جدید، خلع و لبس، فناء و بقاء و نظایر اینها.

۳۱. الشهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمدسید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة، بی تا، ج ۲، ص ۹۸.

۳۲. ابن عربی، فصوص الحکم، تحقیق: ابوالعلا عقیفی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۴۰ هـ - ۱۹۸۰ م، فصّ حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیه، ص ۱۲۴.

۳۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت: دارصادر، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۰.

۳۴. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۷ تا ۱۲۱؛ همو، حدوث العالم، ص ۵۹ تا ۶۸.

۳۵. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.

۳۶. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵.

۳۷. لاهیجی، شمس الدین محمد، شرح گلشن راز، تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۳۷، ص ۴۱۸.

چیزی که نمایشش بیک منوال است

و اندر صفت وجود بر یک حال است  
در بدو نظر گرچه بقائی دارد  
آن نیست بقاء «تجدد امثال» است<sup>۳۸</sup>

### مرگ و رجعت

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است<sup>۳۹</sup>

### خلق جدید

به «کل من علیها فان» بیان کرد

«لفی خلق جدید» هم عیان کرد

همیشه خلق در خلق جدید است

وگرچه مدت عمرش مدید است<sup>۴۰</sup>

### فناء و بقاء

جمله عالم میشود هر دم فنا

باز پیدا مینماید در بقا<sup>۴۱</sup>

شیخ اکبر، محیی‌الدین معروف به ابن عربی عارف بزرگ اسلامی نیز قاعده «الموجود لا یبقی زمانین» را پذیرفته و مانند سایر عرفای اسلامی معتقد است. موجودات ممکن (اعم از جوهر و عرض، ارضی و سماوی) در دو زمان بیک حالت باقی نمیمانند، و جهان در هر «آن» در خلق جدید و آفرینش تازه است.

وی در دو اثر معروفش، فصوص الحکم و الفتوحات المکیة بتفصیل به این موضوع پرداخته که ما دو نمونه از عبارات وی را که مورد استناد ملاصدرا بوده قبلاً نقل کردیم، تکرار نمیکنیم.

بهر روی بحث تفصیلی درباره نظریه تجددامثال عرفا مجال دیگری میطلبد. منظور ما تنها اشاره به کلیات بوده تا ارتباط آن را با نظریه حرکت جوهری گوشزد کنیم.

با توجه به مطالبی که درباره قاعده «تجدد امثال» نقل شد: این دو نظریه، یعنی حرکت جوهری و تجدد امثال، در عین اینکه هر دو، جهان هستی را دائماً در حال دگرگونی و نو شدن میدانند اما از هم متمایزند: ۱- تجدد امثال، شامل همه عالم امکانی اعم از مجرد و مادی است. اما حرکت جوهری تنها عالم مادی را شامل میشود.

۲- تجدد امثال بصورت فناء و بقاء و خلع و لبس است ولی حرکت جوهری بصورت لبس بعد از لبس و پیوسته است.

### نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد میتوان چنین نتیجه گرفت:

۱- وجود تحول و دگرگونی و تکثر در جهان هستی یک امر بدیهی است و هیچ اندیشمندی در اعتراف به آن، درنگ نمیکند. اما از سوی دیگر این واقعیت هم قابل کتمان نیست که این دگرگونیها و متکثرات از یک قانون واحد و ثابت پیروی میکنند. بنابراین عالم هستی در عین بیقراری و تکثر از یک نوع وحدت و ثبات نیز برخوردار است. از لحاظ معرفتشناختی نیز این مسئله قابل توجیه است، زیرا که ما همه حقایق متغیرات متکثر و نیز قوانین علمی مربوط به آنها را در لباس وحدت و ثبات میفهمیم. شاید سر اختلاف

۳۸. جامی، عبدالرحمن، لوائح، بکوشش حسین تسبیحی، چاپخانه نیلوفر، ۱۳۳۶، ص ۵۳.

۳۹. مولوی، مثنوی، بتصحیح محمدرضائی، کلاله خاور، ۱۳۱۵، دفتر اول، ص ۲۵.

۴۰. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، باهتمام احمد مجاهد - دکتر محسن کیانی، تهران: انتشارات «ما» و منوچهری، ۱۳۷۱، ص ۷۰.

۴۱. همان، ص ۱۴۹.

نظر حکما در اینباره این مسئله باشد که چون تغییر و تکثر باثبات و وحدت تقابل دارند، پس اگر یکی وجود داشت دیگری نباید وجود داشته باشد و بهمین دلیل یا یکی را تأیید و دیگری را رد کرده‌اند و یا با جدا کردن مصادیق، صورت مسئله را پاک نموده‌اند. افلاطون در واقع با به آسمان بردن حقایق اشیاء و معقول پنداشتن آنها صورت مسئله را پاک کرده است در صورتیکه میتوان پذیرفت که حقایق عالم محسوس در عین تغییر و تکثر از یک قانون واحد و ثابت پیروی میکنند و به وحدت و ثبات تأویل میشوند.

۲- جمهور فلاسفه اسلامی حتی ملاصدرا در دوره جوانی خویش حرکت در مقوله جوهر را به بهانه عدم بقای موضوع و نبودن اشتداد در صور جوهری رد میکنند. اما ملاصدرا هنگامیکه آزموده شده در مراحل نظریه پردازی به این نتیجه میرسد که مقوله جوهر نیز از قانون عام جهان مادی که دگرشدن است تبعیت میکند. اساساً ناآرامی و بیقراری در نهاد طبیعت بوده و ذاتی آنست و در عین حال مبدأ قریب حرکت در همه حالات و اعراض است.

به نظر میرسد انکار حرکت جوهری ناشی از تفکر اصالت ماهیتی است زیرا که در اینصورت حرکت در جوهر مساوی با تغییر ماهیت آن است. اما در اندیشه اصالت وجودی بخاطر امکان اشتداد در وجود یک شیء، ماهیت آن بعنوان یک مفهوم قابل انعطاف باقی میماند. بنابراین میتوان فهمید که چرا ملاصدرا در آغاز، حرکت جوهری را رد میکرده و بعد آنرا پذیرفته است. ملاصدرا تا وقتی که از اصالت ماهیت دفاع میکرده ناگزیر حرکت جوهری را باطل میدانسته و هنگامی که نظریه اصالت وجود را تأسیس نموده، حرکت جوهری را پذیرفته است.

۳- درباره نحوه وجود حرکت در خارج، این

پرسش مطرح است که آیا حرکت قطعی و توسط هر دو در خارج وجود دارند و یا تنها حرکت توسطیه مصداق خارجی حرکت است؟

ولی ظاهراً نزاع بر سر نحوه وجود حرکت در خارج یک نزاع لفظی است و این نزاع به چگونگی تعریف ماهیت حرکت بستگی دارد. ابن سینا حرکت را به «کمال اول برای شیء بالقوه» تعریف میکند. این تعریف تنها شامل یک امر سیال بسیط، یعنی حرکت توسطیه است بنابراین تنها حرکت توسطیه شایسته نام حرکت است. اما ملاصدرا حرکت را به «موافاة حدود بالاتصال» تعریف میکند. این تعریف بیشتر شامل حرکت قطعی میشود زیرا که در مفهوم تعریف، نسبت متحرک به حدود مسافت اخذ شده است. بنابراین حرکت قطعی شایسته اسم حرکت است.

۴- درباره رابطه میان نظریه «حرکت جوهری» با نظریه «تجدد امثال» عرفا، شاید کسانی چنین پندارند که حرکت جوهری همان تجدد امثال و یا حداقل شعبه‌یی از آن است ولی این یک پندار بیش نیست، زیرا که بین آن دو تفاوت فاحشی وجود دارد. میان حرکت جوهری و تجدد امثال از لحاظ مصداق، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. چرا که تجدد امثال شامل همه موجودات ممکن - اعم از مجرد و مادی - است ولی حرکت جوهری تنها در موجودات صادق است. اما از لحاظ مفهوم بین آن دو، تباین کلی وجود دارد زیرا که معنای تجدد امثال در اثر استمرار تجلیات حق تعالی بصورت «خلع و لبس» در همه مظاهر عالم حاصل میشود. اما حرکت جوهری همان بنیاد ناآرام طبیعت عالم جسمانی است که بصورت پیوسته و در حال شدن و خروج از قوه به فعل تحقق پیدا میکند. بنابراین حرکت جوهری، تجدد امثال نیست و تجدد امثال حرکت جوهری نیست.