

خوانشی خاص از

نظریه حرکت جوهری با بسط نظریه فیض

در فلسفه ابن سینا*

□ محمدجعفر جامه‌بزرگی^۱

چکیده

نظریه حرکت جوهری بر پایه اصول نظام‌مند حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و تشکیک در حقیقت عینیه وجود استوار شده است. اگرچه ابن سینا هرگز از یک تئوری یکپارچه تحت عنوان نظریه حرکت جوهری دفاع نکرده است، اما به نظر می‌رسد نظریه محوری فیض که مهم‌ترین نظریه در کانون تفکر فلسفی او محسوب می‌شود، می‌تواند چهره‌ای نو از حرکت جوهری ارائه دهد. در تصویر بدیع ابن سینا، حرکت عالم مادی امتداد فیض لاینقطع و دائمی حق تعالی است و حدوث پی‌درپی در عالم ماده خود را در قامت حرکت جلوه‌گر می‌سازد. همچنین به نظر ابن سینا محذوراتی مانند تنالی آنات یا تشافع علل در زمان واحد، تئوری کون و فساد را با ایرادات اساسی مواجه می‌سازد، به طوری که نمی‌توان تبدیل صورت‌ها در جوهر را بدون تصور امری تدریجی یا همان زمان در نظر گرفت. عباراتی نیز وجود دارد که به طور مستقیم بر حرکت در جوهر و همین‌طور

وحدت محرک و متحرک در طبیعت اشاره دارد که می‌توان دال بر تمایل ابن سینا به پذیرش حرکت جوهری دانست.

واژگان کلیدی: ابن سینا، التعليقات، حرکت، حرکت جوهری، حدوث، زمان.

مقدمه

یک موضوع بسیار بحث‌برانگیز و پرحاشیه در درازنای تاریخ اندیشه، موضوع دگرگونی است. مسئله مهم‌تر، عبور از نگاه دوگانه به متن دگرگونی‌ها و تقلیل یا تعالی آن به یک دیدگاه واحد و یکپارچه است. توضیح اینکه در نظام ارسطویی، تغییرات یا در چارچوب حرکت سامان یافته یا در قالب تئوری کون و فساد تبیین شده‌اند. اثبات حرکت جوهری با حذف تئوری کون و فساد و تعمیم حرکت به ذات جوهر، سراسر عالم مادی را تحت مفهوم یکپارچه حرکت تبیین می‌کند. بر اساس عبارات ابن سینا و مبنایی که او و پیروانش دارند، جوهر به مثابه موضوع حرکت و فعلیت محض، نمی‌تواند دستخوش بی‌ثباتی از نوع تدریج و استکمال باشد و هر گونه تغییری در جوهر، امری دفعی است:

«فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض؛ وليست الأمور التي تحصل بالفعل، حصولاً قاراً مستكماً. وقد ظهر أن كل حركة، ففي أمر يقبل التنقص والتزيد؛ وليس شيء من الجوهر كذلك؛ فإذن لا شيء من الحركات في الجوهر؛ فإذن كون الجواهر وفسادها ليس بحركة؛ بل هو أمر يكون دفعة» (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۲۰۵).

با این حال می‌توان عبارات و جملاتی را در آثار ابن سینا یافت که فلسفه او را ملزم به پذیرش قرائتی از حرکت جوهری در معنایی عام و گسترده می‌نماید. این موضع درباره ارسطو نیز صادق است. در همین مورد، چندین مقاله توسط برخی محققان نگاشته شده است. برخی به بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در دستگاه فلسفی ابن سینا اشاراتی کرده‌اند و برخی دیگر به جستجوی عبارتی برای استنتاج یا استلزام فلسفه ابن سینا برای پذیرش حرکت جوهری پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: بهشتی، ۱۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۳؛ نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۲؛ مؤمنی، ۱۳۹۷). کار دوم گویا روشمندتر است. البته مقالات

حکمت متعالیه یا حکمت مشرقین نامیده است، می‌گشاید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۹۹/۳). گواه این مطلب آن است که او شدیداً به دنبال واگرایی محتوایی و عبور از فلسفه ارسطویی و ایجاد تحول و همگرایی با عناصر اشراقی و تأسیس حکمتی بر بنیان‌های نو بوده است (همو، ۱۴۰۵: ۳). به لحاظ روشی نیز می‌توان گفت که ابن سینا به قدری خالی از پیش‌فرض‌های نظام ارسطویی است که می‌تواند از مسلمات فلسفه او عبور کند. به این منظور، شیخ علاوه بر افزوده‌های فلسفی خود که جنبه تأسیسی دارد، برخی از عناصر و مبانی نظری پیشین را کنار نهاده و یا معانی جدیدی بر آن‌ها در نظر گرفته است و به این ترتیب می‌توان گفت که او از دریچه اندیشه‌های مشرقی خود با فلسفه ارسطویی مواجهه نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۲۱). او با تغییر روشمند موضوع فلسفه، محتوای فلسفه ارسطو را از محور جوهر به مسئله دوگانه وجود-ماهیت تغییر داده است. بنیان چنین تغییری البته مسئله وجود واجب و ممکن و نظریه فیض است که بر اساس آن، خداوند مفید و مفیض وجود همه موجودات و بلکه مفیض حرکت است (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۷). همچنین در مسئله اصالت وجود یا ماهیت - هرچند هرگز این مسئله را با واژگان صدرایی استعمال نکرده است - متمایل به اصالت و تشکیک در مراتب وجود است. او در *المبدأ و المعاد* نیز اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. این پذیرش در هماهنگی و تناسبی سیستمی با پذیرش اصالت وجود است. تلازم این امر روشن است؛ زیرا رسیدن به مرحله اتحاد عقل با معقولات، جز با قبول اصالت وجود قابل توضیح نخواهد بود. بنا بر مطالب گفته‌شده، فرضیه این مقاله آن است که بر اساس مهم‌ترین نظریه حکمت سینوی یعنی نظریه فیض، ابن سینا قرائتی خاص از حرکت جوهری را در معنایی گسترده از آفرینش ارائه کرده است که به موجب آن، حرکت جوهری عالم طبیعت، امتداد فاعلیت الهی در جهان مادی است. همچنین عباراتی وجود دارند که به طور مستقیم، نفی نظریه کون و فساد و اثبات حرکت جوهری را نتیجه می‌دهند، هرچند چنین نتیجه‌ای به نحو سیستمی با کل شبکه و منظومه فلسفی و معرفتی ابن سینا همراهی کامل را نداشته باشد. اثبات فرضیه نشان خواهد داد که ابن سینا در چارچوب نظریه گسترده فیض، تصویری از حادث زمانی عرضه می‌کند که بر پایه آن، عالم مادی جنبش و سیلانی است که خود را در قامت اشیای مادی نمایان می‌سازد.

همچنین این مقاله نشان می‌دهد که حرکت جوهری، امر ممکن در فلسفه سینوی است؛ اما لازمه پذیرش آن، عبور از فلسفه ماهوی به فلسفه وجودی است. روش تحلیلی - توصیفی این مقاله، عباراتی از آثار ابن سینا مانند *التعلیقات*، *الأصحویة فی المعاد*، و *المبدأ و المعاد* را برای تبیین و تثبیت این فرضیه بررسی خواهد کرد.

۱. حرکت به مثابه منطق تغییرات در فلسفه مشایی

مسئله کثرت و وحدت و به دنبال آن دگرگونی و پایداری، اولین مسائلی بودند که ذهن اندیشمندان یونانی را به خود معطوف نمودند و موجب زایش دو نظریه نیرومند در کنار یکدیگر شدند. ارسطو با بررسی آراء و نظرات اندیشمندان پیش از خود، مسئله تغییر را بر پایه دو مفهوم قوه و فعل پایه‌ریزی کرد. به نظر او اگر بر پایه آموزه‌های پارمنیدس، آنچه هست ضرورت دارد و آنچه نیست ممتنع، امر دیگری را می‌توان مفروض داشت که امکان هستی و نیستی بر آن رواست و آن موجود ممکن است. به همین قیاس و در دفاع از مفهوم قوه، ارسطو بر آن است که اگر چنین باشد که آنان - فیلسوفان مگاری - می‌پندارند، آنگاه ضرورتاً کسی که ایستاده است، همیشه خواهد ایستاد و کسی نشسته است، همیشه خواهد نشست؛ زیرا که قوه برخاستن ندارد و ممکن (عدم قوه و استعداد) نیست که از جای برخیزد. اما چنین چیزی صحیح نیست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۴۷). پس ممکن است که چیزی قوه و امکان موجود بودن را داشته باشد و با این همه موجود نباشد. از این رو، قوه در برابر فعلیت امکان و استعداد چیزی شدن است. او قرار گرفتن در فعلیت جدید را با مفهوم حرکت سامان می‌دهد. ارسطو در فصل نهم از کتاب *یازدهم متافیزیک* (کاپا)، با بیان این نکته که در هر موجود، حیثیت نقص و کمال ادراک می‌شود، و از آنجا که در هر جنسی از موجود، میان بالقوه و بالفعل فرق هست، می‌گوید فعلیت (کمال) موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است، حرکت نامیده می‌شود (همان: ۴۴۰). با وجود این، ارسطو دگرگونی‌ها را متوجه جوهر موجودات نمی‌کند؛ زیرا در هر تغییری باید امر ثابتی حضور داشته باشد تا حدود حرکت در آن امر معین معنا یابد و به این وسیله، وحدت حرکت از مبدأ تا انتها تضمین شود. او در فصل یازدهم و دوازدهم کاپا، مصداق حرکت و تغییر را طبق تعریفی که ارائه

داده است، مختص به حرکت در کمیت، کیفیت و مکان برشمرده و حرکت را از جوهر نفی می‌کند (همان: ۴۵۳). بنابراین با تعریفی که او از جوهر و ویژگی‌های آن به دست می‌دهد، اساساً جوهر امر ثابتی است که موضوع تغییرات است. ممکن است گاهی به ملاحظه استعداد درونی و شرایط بیرونی، در مقطعی خاص از زمان، تغییراتی آتی و دفعی در جوهر پدید آید که ارسطو آن را حرکت محسوب نمی‌کند؛ بلکه مفهوم کون و فساد را برای این گونه تحولات شایسته‌تر می‌بیند (همان). با این حال به نظر برخی، عباراتی از ارسطو مشیر به پذیرش حرکت جوهری است. بیان خاص ارسطو در نسبت میان اعراض و جوهر و همین‌طور نسبت صورت و ماده نشان می‌دهد که ترکیب ماده و صورت اتحادی است. همچنین اعراض معقولات ثانیه فلسفی هستند و در واقع دامنه تغییرات تدریجی جوهر است که اعراض را نیز دستخوش تغییر می‌کند (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۵۴). به اعتقاد فلاطوری، عدم توجه فیلسوفان اسلامی به مثال ارسطو که مربوط به طبیعت است، باعث شد که آنان تحرک درونی طبیعت به دست خود طبیعت را به نیروی خارج از طبیعت احاله دهند و حرکت جوهری ارسطویی را نفی کنند (همان: ۱۲۶).

همچنین ارسطو در قطعه‌ای از فیزیک می‌گوید: «دگرگونی تحقق دگرگونی‌پذیر است»، نه تحقق چیزی که دگرگونی را می‌پذیرد (فرشاد، ۱۳۶۱: ۱۰۷). این قطعه به طور دقیق اشاره به حرکت جوهری است.

در گستره اندیشه اسلامی و تا آنجا که به فلسفه مربوط است، ابن سینا مهم‌ترین فردی است که تعریف ارسطو از حرکت را پذیرفته است:

«کمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئت خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا في آن واحد» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

مفهوم تغییر در برداشت عام ابن سینا از دگرگونی‌ها، شامل چند مؤلفه اساسی است که عبارت‌اند از: کثرت و تضاد حقیقی در هستی مادی و طبیعت، تعاقب این صور متضاد، اتصال و تدریج. دو مؤلفه اول، ناظر به نظریه کون و فساد، و مؤلفه آخر یعنی تدریجی بودن در تبیین فرایند یک دگرگونی، ناظر به تئوری حرکت است (همو، ۱۴۰۴: ۱/۹۳).

تئوری کون و فساد، به تعاقب آتی دو صورت بر روی یک ماده مدّ نظر دارد. در این تئوری، تبدیل شدن جوهری به جوهر دیگر تدریجی در نظر گرفته نمی‌شود؛ زیرا

«فَنَقُولُ أَمَّا الْجَوْهَرُ، فَإِنَّ قَوْلَنَا إِنَّ فِيهِ حَرَكَةً، هُوَ قَوْلٌ مُجَازِيٌّ...» (همو، ۱۴۰۴: ۹۸/۱).

منظور او از واژه «مجازی» دقیقاً چیست؟ آیا مجاز به معنای عرفانی و فلسفی منظور اوست یا مجاز به معنای لغوی و ادبی. روشن است که در مسائل فلسفی، جایی برای مباحث ادبی و مجازات لغوی نیست. از دلایلی هم که برای رد حرکت در جوهر می‌آورد، روشن است که منظورش رد حرکت جوهری در معنای ادبی نیست (همان). از همین عبارت برداشت می‌شود که گویا ابطال نظریه حرکت جوهری، یک مسئله مربوط به زمانه ابن سینا بوده و گویا طرفدارانی داشته است که شیخ در مقام رد آن بوده است. از این میان می‌توان به آثار کندی و همین‌طور حکمای اسماعیلیه مانند ابویعقوب سجستانی و ناصر خسرو و برخی دیگر اشاره کرد که حرکت جوهری یا جوهر در حرکت را قابل تصور می‌دانسته‌اند (ر.ک: کندی، بی‌تا(الف): ۱۱۷؛ همو، بی‌تا(ب): ۵۱؛ نیز: قبادیانی مروزی، ۱۳۶۳: ۹۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۸؛ ابویعقوب سجستانی، *کشف‌المحجوب*: ۲۹، به نقل از: ملک‌شاهی، ۱۳۸۵). ابوحیان توحیدی نیز که تقریباً معاصر ابن سیناست، حرکت جوهری را جایز شمرده است (ابوحیان توحیدی، ۱۴۲۴: ۱۱۵). به هر طریق، ابن سینا بر عدم حرکت جوهری اصرار داشته و جریان تبدلات جوهری را فقط از طریق کون و فساد قابل تبیین می‌دانسته است.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود آن است که با فرض ثبات جوهر، اساساً تئوری کون و فساد چگونه اتصال وجودی جوهر متشخص را هنگام خلع کامل صورت پیشین تا لبس صورت جدید تبیین می‌کند؟ به عبارتی دقیق‌تر، نظریه کون و فساد چگونه می‌تواند در ذیل نظریه گسترده فیض، مسئله حدوث متصل و پی‌درپی در عالم مادی را توجیه کند؟ آیا نظریه کون و فساد با اتصال وجودی در هستی سازگار است؟ اتصال وجودی عالم، امری است که ابن سینا در پرتو نظریه فیض سخت بر آن باور دارد و اصلی بنیادین در فلسفه او محسوب می‌شود. اکنون و بنا بر فرضیه مقاله نشان داده خواهد شد که چگونه استمرار آفرینش تحت نظریه فیض، چهره‌ای بدیع از حرکت جوهری را در فلسفه ابن سینا سامان می‌دهد. همه سخن این مقاله آن است که کسی چون ابن سینا که استمرار آفرینش از مرتبه اخس تا مراتب اشرف آن، مغز و لب فلسفه اوست، نمی‌تواند حرکت جوهری را نادیده گرفته باشد. در واقع، نظریه حرکت جوهری

در امتداد خود، تاریخمندی هستی و خروش سراسری هستی را به تصویر می کشد که به طور مستقیم به نظریه فیض مرتبط است. به سخن دیگر، کسی که به نظریه فیض در معنای دقیق آن ملتزم است، نمی تواند حرکت جوهری هستی مادی را نادیده بگیرد. ما در بخش نخست، تلازم حرکت جوهری با نظریه فیض را با عباراتی از خود ابن سینا نشان خواهیم داد. در بخش دوم به بررسی و تحلیل عبارات دیگری از آثار ابن سینا خواهیم پرداخت.

۲. چهره‌ای بدیع از هستی در حکمت سینوی

آنچه در قسمت پیش درباره منطق تغییرات گفته شد، نگاهی است بر پایه حکمت مشایی که در آثار ابن سینا منعکس و به عنوان خوانش رسمی فلسفه او شناخته شده است. اما به عنوان یک مبنای اساسی باید گفت که هستی‌شناسی سینوی به مثابه گرانیگاه و محور اساسی تمام مباحث فلسفی او، یک جهش بزرگ و واگرایی عظیم از ساختار و محتوای فلسفه ارسطویی بوده است که به موجب آن باید در پذیرش کون و فساد در دستگاه فلسفی ابن سینا تردید کرد. این جهش و تعالی مستقیماً مربوط به نگرشی است که خود را در آموزه فیض متجلی می کند. این نظریه نه تنها طرحی در راستای نظریه محرک اول ارسطویی نیست، بلکه اساساً نظریه‌ای متمایز از دستگاه فلسفی ارسطوست. بر اساس این نظریه، وجود موجودات، ضرورت ایجادشان و دوام وجودشان همگی وابسته به عنایت و فیض مستمر خداوند است. نظریه فیض، امتداد فعل خداوند به مثابه علت وجود و استمرار آن در همه مراتب را تبیین می کند. به سخنی دیگر، نظریه فیض یا صدور، تبیینی است فلسفی از فاعلیت خداوند و رابطه دائمی و مستمر او با ماسوا. ابن سینا در عبارتی متقن در تعریف فیض می گوید:

«الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۱).

فیض نفس فعلی است - نه متعلق فعل یا صفت فعل یا چیزی شبیه به این معنا - که به طور مستمر و دائمی از فاعلی که بی‌درنگ در انجام فعل است، صادر می شود. در این عبارت، «فاعل دائم الفعل» بسیار اهمیت دارد. او تأکید دارد که این فعل دائمی و مستمر

بدون داعی و انگیزی - جز همان فعل - است. بنابراین خداوند علت تامی است که هم ضرورت وجود عالم و هم ضرورت بقای هستی را اعطا می‌کند (همو، ۱۹۷۸: ۲۲).

فعل خداوند در تفکر سینوی، عنایتی است که محصول علم خداوند به خود در مرتبه ذات است. بنابراین روشن است که علم خداوند به ذاتش، سبب ایجاد اشیاء در مراتب مختلف است و از همین رو علم او به اشیاء، نفس وجود اشیاء است:

«علم الأوّل هو من ذاته، وذاته سبب للأشیاء كلّها علی مراتبها. فعلمه بالأشیاء هو نفس وجودها» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۶).

نکته دیگری که باید به آن اشاره شود این است که در نظریه فیض، آنچه افاضه می‌شود وجود است نه ماهیت. این عبارت خاص از کتاب *التعلیقات* نشان می‌دهد که ابن سینا افاده شده از مبدأ فیاض را وجود می‌داند و حدوث را اعتباری و از لوازم ماهیت موجوده می‌شمارد:

«مفید الوجود مفید الوجود المطلق. فأما وجودًا بعد ما لم یکن، فلا اعتبار له من جهة مفید الوجود، فإن بعد ما لم یکن من لوازم الشیء أعنی من لوازم الماهیة الموجودة، كما أنّ المثلث کونه بحیث یمكن أن یرج أحده أضلاعه إلى کذا هو من لوازمه لا ممّا یقوم به المثلث» (همان: ۸۴).

ابن سینا نظریه فیض و عنایت الهی را تحت مفهوم حدوث گسترش می‌دهد. مفهوم حدوث نیز به حدوث ذاتی و حدوث زمانی تقسیم می‌شود. حدوث ذاتی یا همان ابداع، حدوث مسبوق به عدم مطلق است، مانند صادر اول (عقل)، ولی حدوث زمانی حدوثی مسبوق به عدم خاص است که نیاز به ماده قابل و زمان دارد. نکته خاص در منظومه هستی‌شناسی ابن سینا این است که او فیض الهی را در چارچوب مفهوم مراتب صورتبندی می‌کند و در بسط آن از مفاهیمی چون اشرف و اخس، شروع و انتها و بازگشت استفاده می‌کند. به این ترتیب، فیض از اعلی مرتبه هستی شروع شده و به مرتبه اخس - که همان هیولی است منتهی می‌شود - و مجدداً از موجود اخس شروع شده و به مراتب اعلی و اشرف وجود ختم می‌شود:

«تأمل، کیف ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف، حتّی انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرف فالأشرف» (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

در الرسالة العرشیه همین مسئله را به گونه دیگر شرح داده است:

«الکَلَّ صادر عنه فی سلسلتی الترتیب والوسائط ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب والسبب منه أيضًا فلا نقص فی فاعلیته بل الکَلَّ صادر منه وبه وإلیه، فإذا الموجودات صدرت عنه علی ترتیب معلوم...» (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۷).

بر اساس تقسیم ابن سینا، ابداع تا مرحله صدور هیولی است. هیولی و نخستین صورتی که هیولی آن را پذیرفته است، از جمله مبدعاتی هستند که بی هیچ تقدم و تأخر زمانی با هم به وجود آمده‌اند:

«الهیولی الأولى مبدعة والصورة الأولى مبدعة أبدهما الباری معاً...» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷).

ابداع هیولی، آخرین صادر از خداوند است و بعد از آن دیگر موجودی صادر نمی‌شود. هیولی، محض قابلیت است و علت برای هیچ موجودی پس از خود نیست و بنابراین در طبیعت ابداعی وجود ندارد. این مسئله نمی‌تواند شروع مراتب وجود از موجود اخس و ترقی به سوی مراتب اعلی و اشرف را تبیین کند. درست همین جا مسئله حرکت با مفهوم فیض گره می‌خورد. ابن سینا برای رفع این ناسازگاری، به عدم امساک و بخل الهی برای ظهور تمام موجوداتی که استحقاق وجود دارند، اشاره می‌کند و تحقق موجودات را به طور علی‌الدوام با حدوث زمانی نشان می‌دهد. او دریافت فیض الهی در موجودات را وابسته به قابلیت آن‌ها دانسته، می‌گوید طبیعت بالذات توان پذیرش فیض الهی را ندارد، مگر با انضمام قوه‌ای که پذیرای آن باشد (همو، ۱۴۰۰: ۲۶۶). بر این اساس، هیولی به عنوان قابلیت صرف در نظام طبیعت، صورت‌های مختلف را که اصدادند، به نحو تعاقب دریافت می‌کند. اما پذیرش صورت‌های مختلف و به نحو تعاقبی توسط هیولی، دوام فیض را قابل تبیین جلوه نمی‌دهد؛ زیرا مفهوم تعاقب، مفهوم اتصال را پشتیبانی نمی‌کند و ممکن است چنین به ذهن متبادر شود که جریان فیض با طفره و یا توالی آنات صورت می‌پذیرد که از نظر ابن سینا به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

اینجا تمام سخن ابن سیناست. او با صراحت حدوث زمانی را همان حرکت می‌داند: «الحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سبباً زمانیاً. الحدوث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۵).

اگر این دو عبارت پشت سر هم آمده در *التعلیقات* را با تبدیل قضیه اول به عکس مستوی، به شکل اول قیاس صورتبندی کنیم، نتیجه به شکل زیر خواهد بود:

نتیجه: وجود محتاج قد سبقه عدم سبقًا زمائيًا هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة.

آوردن ضمیر اشاره بارز با الف و لام افاده حصر می کند و بنابراین حدوث چیزی جز حرکت و افاضه صور بر هیولی به نحو متصل نیست.

شیخ جهان تصویری تازه‌ای پیش روی ما می‌گشاید که بر اساس آن، حدوث موجود مادی همان سیلان وجود در گستره فیض الهی است. او حدوث را همان حرکت یا مقتضای حرکت برمی‌شمارد. بر اساس این عبارت، اگر چنین باشد که حدوث موجود مادی، خروج تدریجی از عدم به سوی وجود باشد، آنگاه حدوث موجودات مادی چیزی جز حرکت نیست. این نتیجه‌ای است که شیخ در عبارتی دیگر به طور روشن بیان کرده است:

«المادة الأولى المطلقة يتعلّق كونها بالإبداع، ومادة ما تتخصّص بصفة أو بحالة حتّى تصير مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء يحتاج إلى سبب حادث، وذلك السبب إلى سبب آخر حادث، ويتمادى حتّى تنتهى آخر الأمر إلى حادث بذاته وهو الحركة، وكلّ ذلك يكون لا محالة بحركة. فإنّ ذلك السبب يوصل العلة إلى المعلول بحركة وذلك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متّصلة من هذه الجهة» (همو، ۱۳۹۱: ۳۴۲).

بر اساس این عبارت، ماده اولی یا همان هیولی مبدع است. این بدان معناست که هیولی به مثابه آخرین متعلق صدور و فیض، امری زمانمند نیست. اما پذیرش صفتی یا حالتی برای آن، نیازمند علتی حادث است. اگر ماده خاص را که پذیرای صورتی یا حالتی شده است، بررسی کنیم، به اسبابی می‌رسیم که این اسباب لاجرم منتهی به حادث بالذاتی می‌شوند که به نظر ابن سینا همانا حرکت است. حرکت مانند هیولی و زمان، مبدع است نه حادث:

«فإنّ الزمان غير محدث حدوثًا زمائيًا؛ والحركة كذلك» (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۰).

به سخن دیگر، با یک تحلیل دقیق از سخن ابن سینا، هیولی منشأ مادیات است، اما خود مبدع است. از این جهت، تفاوتی میان عقول مبدعه با هیولی نیست؛ بلکه همان گونه که می‌توان گفت: «العقل في فاعليته عناية الحق»، می‌توان گفت: «الهیولی في قابلتيه

ابن سینا به صراحت می‌گوید تقدم هیولی بر موجودات جسمانی به سبب این نیست که هیولی معطی وجود است، بلکه هیولی محل نیل و عبور فیض وجود به صورت جسمانی و سپس اعراض است. روشن است که بر اساس نظریه فیض، وجود به طور مستمر بر هیولی وارد می‌شود و سبب حدوث پی‌درپی حوادث عالم ماده می‌گردد. این استمرار حدوث، خود را در قامت حرکت نشان می‌دهد.

شیخ در عبارتی دقیق و رسا در *التعلیقات* می‌گوید:

«كُلُّ حَادِثٍ فَقَدْ حَدَثَ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِحُدُوثِهِ عِلَّةٌ هِيَ أَيْضًا حَادِثَةٌ، وَلِتِلْكَ الْعِلَّةُ عِلَّةٌ أُخْرَى، وَلِتِلْكَ أُخْرَى فَيَتَسَلَّلُ إِلَى مَا لَا نِهَآئَةَ. وَالْكَلَامُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا كَالْكَلَامِ فِيمَا قَبْلَهُ وَلَا يَقِفُ فِيهَا سَوَالٌ "لَمْ"؛ فَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ كُلُّ عِلَّةٍ فِي أَنْ فَتَشَافِعَ الْآنَاتِ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجْتَمِعَ مَعًا فِي زَمَانٍ، وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ؛ أَعْنَى تَشَافِعَ الْآنَاتِ وَاجْتِمَاعَ الْعِلَلِ كُلِّهَا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، فَيَلْزِمُ حِينَئِذٍ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْعِلَلُ إِمَّا حَرَكَةً وَإِمَّا ذَوَاتَ حَرَكَةٍ، لِأَنَّ الْحَرَكَةَ بَذَاتِهَا تَبْطُلُ، لَا بِسَبَبٍ مَبْطُلٍ فَيَكُونُ بَطْلَانُهَا عِلَّةً لِحُدُوثِ حَرَكَةٍ أُخْرَى فَلَا تَكُونُ الْأَسْبَابُ مَجْتَمِعَةً فِي زَمَانٍ» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۵).

همان‌طور که روشن است، عبارت شیخ اشاره به حادث زمانی دارد. تحلیل حادث نشان می‌دهد که حدوث حادث ضرورتاً منتسب به علتی است و آن علت به جهت حادث بودن، خود نیز منسوب به علتی است و دامنه چنین تصویری لاجرم به تسلسل می‌انجامد. اما با استحاله تسلسل، رابطه حادثات یا با تشافع آنات مواجه می‌شود یا با اجتماع علل در زمان واحد، که هر دو محال است. برای جلوگیری از تشافع آنات و اجتماع علل در زمان واحد، چاره‌ای نیست جز اینکه علت حادثات را حرکت بدانیم. چرایی این مطلب بسیار دقیق و موشکافانه است. شیخ می‌گوید حرکت امری است که نحوه وجودش انقضاء، بطلان و تجدد است، نه اینکه به سبب امری عارضی دچار زوال و حدوث شود؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل همچنان گریبانگیر حدوث حادثات خواهد بود.

آنگاه شیخ پاره نهایی و مهم عبارت را چنین می‌آورد:

«ولو لا الحركة لما صحَّ وجود حادث لما ذكر من وجود تشافع الآنات أو اجتماع العلل في زمان واحد، وقد عرف بطلانها، فيجب أن تكون العلل الحركة التي

نیز در شمار حرکت محسوب کرده است:

«كُلُّ حَرَكَةٍ فَهِيَ زَوَالٌ عَنِ كَيْفِيَّةٍ أَوْ كَمٍّ أَوْ أَيْنٍ أَوْ جَوْهَرٍ أَوْ وَضْعٍ. وَأَحْوَالُ الْأَجْسَامِ بِلِ الْجَوَاهِرِ كُلِّهَا إِمَّا أَحْوَالٌ مُتَنَافِيَةٌ وَإِمَّا أَحْوَالٌ مُلَائِمَةٌ» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۸).

همچنین در *الانصاف* عالم طبیعت را عالم تجدد و حرکت دانسته است:

«العالم الأعلى في حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان» (همو، ۱۹۷۸: ۴۸).

او همچنین در *الاضحوية في المعاد* به طور بی سابقه‌ای فاعل و قابل حرکت را یکی

دانسته است که نتیجه آن به طور مستقیم، اثبات حرکت جوهری است:

«إن فعل الطبيعة هو التحريك وهو غير مفارق، لأن ذات الحركة موجودة في المادة، والتحريك هو الحركة بالذات وإن اختلف بالإضافة. والتحريك ليس ذاته الوجودي الإضافي موجودًا قائمًا بنفسه ولا في المحرك بل في المتحرك» (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

او در این عبارت به روشنی می‌گوید که فعل طبیعت همان تحریک است. این بخش از عبارت نشان می‌دهد که فاعل و مبدأ حرکت طبیعت است و حرکت امری غیر مفارق از طبیعت است. ابن سینا دلیل این امر را چنین توضیح می‌دهد که ذات حرکت در ماده موجود است و تحریک بالذات همان حرکت است، ولو اینکه این دو یعنی فاعل و قابل حرکت به اعتبار اضافی با یکدیگر متفاوت باشند؛ اما حرکت، تحریک و متحرک، امری واحد است که همان طبیعت است. بنابراین تحریک که همان فاعلیت باشد، امری قائم به خود یا در محرک نیست، بلکه در متحرک است. معنای سخن ابن سینا این است که حرکت از لوازم وجود جوهر متحرک است، نه از عوارض وجود آن، و بنابراین حرکت ذاتی آن است و امری است که از حاق ذات ماده انتزاع می‌شود، نه اینکه حقیقتی است که به آن ضمیمه می‌شود. از این رو و از آنجا که نسبت حرکت و متحرک، نسبت لازم و ملزوم است، بنابراین فاعل و قابل یکی است و این دقیقاً سخن ملاصدرا در بیان حرکت جوهری است.

نکته آخر اینکه حرکت جوهری، امری در ذات و هویت جوهری روی می‌دهد که ناقص است و رو به استکمال دارد. با چنین تصویری، ابن سینا چگونه فرایند استکمال

نفس انسانی را بدون پذیرش حرکت جوهری قابل تبیین دانسته است؟ بررسی و تحقیق در برخی از عبارات ابن سینا در باب نفس‌شناسی و انسان‌شناسی نیز گویای آن است که او پیوستگی و حرکت استکمالی و اشتداد جوهری نفس را پذیرفته است (بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۱). همچنین ابن سینا در مباحث مربوط به نبوت و تبیین چگونگی دریافت پیام‌های قدسی و الهی نشان می‌دهد که لازمه چنین دریافتی، اشتداد جوهری نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۲۴).

همه این‌ها نشان می‌دهد که ابن سینا سعی داشته است از منطق دوگانه برای تبیین دگرگونی‌ها در عالم طبیعت فاصله گرفته و به یک منطق واحد و یکپارچه دست یابد. هرچند او مخالفت صریح خود را با قول به حرکت در جوهر بیان نموده است، اما به حرکت به عنوان استمرار آفرینش و دوام فیض الهی در گستره عالم طبیعت اعتقاد داشته است. به بیانی دیگر، ابن سینا خود به نحو سیستمی به این نتیجه می‌رسد که برای تبیین نظام طبیعت، چاره‌ای جز کنار گذاشتن تئوری کون و فساد ندارد، اما در مقابل، تلاشی مبنایی جهت گنجاندن این نظریه در منظومه فکری خود نمی‌کند. بنابراین نمی‌توان از یک نظریه به مانند نظریه حرکت جوهری در کل شبکه معرفتی ابن سینا دفاع کرد؛ اما می‌توان از پویایی کل جهان مادی، تحت امتداد نظریه فیض سخن گفت و از آن دفاع نمود.

نتیجه‌گیری

شیخ‌الرئیس و دیدگاه‌های به نظر متضادش در برخی مسائل، نه تنها معلول تهافت نیست، بلکه محصول عبور او از حکمت مشایی به حکمت مشرقی است. بر همین اساس می‌توان نگاه شیخ به مسئله حرکت در جوهر را از دو منظر بررسی کرد. یک منظر، ابن سینای مستشکل است که گویا در مقام مخالفت با حرکت جوهری نیست، بلکه در مقام چاره‌جویی است؛ اما چون مبانی او کافی نیست، نمی‌تواند اشکالات را رفع نماید. تحریر او در یافتن موضوع در حرکت کمی از این دست است. در افقی متفاوت، عباراتی از شیخ را می‌توان در گوشه و کنار آثار او یافت که دالّ بر پذیرش حرکت جوهری در معنایی عام و گسترده است. بر اساس موضع دوم، نتایج زیر قابل اصطیاد است:

۱- هستی‌شناسی سینوی در بنیان خود، واجد مبانی اصالت وجود و تشکیک در حقیقت عینیه وجود است.

۲- در هستی‌شناسی ابن سینا، موجودات صادرات و فیوضات ذات الهی هستند و حرکت بازتاب فعل الهی در مرتبه دون عقل دهم و فلک اول است. به عبارتی دیگر، حرکت که علت حدوث است، خود ترجمان فیض الهی در گستره حادثات زمانی است.

۳- حرکت دوام فیض الهی در افق عالم محسوس است که با ابداع هیولی، خود را در قامت اشیاء مادی به منصفه ظهور می‌رساند. این دوام، خود را در مفهوم زمان نیز جلوه می‌دهد. از سوی دیگر، امساک فیض به معنای توقف حدوث حادثات است که با مبدئیت ذات الهی ناسازگار است. بنابراین و به عبارت دقیق‌تر، دوام وابستگی مبدع به مبدأ خود را در قامت حرکت جلوه می‌دهد.

۴- به این ترتیب و در نظر شیخ، چون حرکت مبدع و علت حدوث حادثات است، سیلانی در هستی جوهر نیست؛ بلکه سیلان همانا هستی جوهر مادی است.

۵- بررسی و تحقیق در برخی عبارات ابن سینا در باب نفس‌شناسی و انسان‌شناسی نیز گویای آن است که او پیوستگی و حرکت استکمالی و اشتداد جوهری نفس را پذیرفته است

۶- طبق نظر شیخ، هستی در مرتبه مادی صرفاً بیانگر قوام و ثبات جسمانی اشیاء نیست، بلکه به نگاهی ژرف‌تر به عنوان فعل واجب‌الوجود، زیربنای طبیعت و مرتبه خلقت و سیوروت است. از همین رو، این فعل در ذات خود، همان حدوث است و حدوث همان حرکت است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، الاضحویة فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۵. همو، التعليقات، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۷. همو، المباحثات، تهران، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. همو، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، کتاب الانصاف، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
۱۰. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، الإمتاع والمؤانسه، بیروت، المکتبة العنصریه، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. بهشتی، احمد، «شیخ‌الرئیس و مسئله حرکت جوهری»، فصلنامه برهان و عرفان، سال اول، پیش شماره ۱، بهار ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، «همراه با استاد در جستجوی نخستین جرقه‌های حرکت جوهری»، فصلنامه مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعلیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱
۱۵. همو، رساله الحدوث، تصحیح و مقدمه سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد بین‌المللی حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. عابدینی، فیض‌الله، عباس جوارشکیان، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «تمایز مبنایی حکمت صدراپی و حکمت سینوی در مسئله حرکت جوهری»، دوفصلنامه حکمت صدراپی، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۷. قبادیانی مروزی، ابومعین ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، زاد المسافرین، تهران، آثار مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، رساله الكندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا. (الف)
۲۰. همو، رسائل الكندی الفلسفیة، قاهره، دار الفكر العربی، بی‌تا. (ب)
۲۱. ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. مؤمنی، مصطفی، «حرکت جوهری در پرتو تعالی تفکر سینوی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره ۳ (پیاپی ۷۷)، پاییز ۱۳۹۷ ش.
۲۳. نجاتی، محمد، و احمد بهشتی، «جست‌وجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی»، فصلنامه حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.