

سیر تاریخی مسأله‌ی تغیر

مرتضی قرایی*

چکیده

در برابر فهم عرفی که می‌خواهد بین دگرگونی و حفظ هویت شیء جمع کند، برخی فیلسوفان اشیا را در جریان و سیلان دائم می‌دانستند، و برخی دیگر تغیر و دگرگونی را توهم دانستند. ارسطو در مقام تنسیق فهم عرفی ضمن تفکیک کون و فساد از حرکت، کون و فساد را ویژه‌ی جواهر اشیا، و حرکت را مخصوص پاره‌ای از اعراض اشیا: کم، کیف و این دانست. فیلسوفان مسلمان نیز مشی ارسطو را پیمودند، با این تفاوت که ابن سینا مقوله‌ی وضع را نیز، که ارسطو همان حرکت اینی می‌دانست، دست‌خوش حرکت دانسته، به حرکت وضعی نیز قائل شد.

تا زمان صدرای شیرازی، فیلسوفان مسلمان تقریباً همگی، منکر حرکت در جوهر بودند. صدرالدین شیرازی که نخست از رأی پیشینیان دفاع می‌کرد، سرانجام به این رأی گرایید که حرکت اعراض شیء، خود، دال بر حرکت جوهر و نا آرامی نهاد اشیا است.

کلیدواژه‌ها

تغیر، حرکت، حرکت جوهری، حرکت عرضی، کون و فساد.

*. عضو هیأت علمی دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی



تغییر، به معنای انتقال شیء از حالتی است به حالتی دیگر (جرجانی، ص ۲۸)، تبدل صفات است بر موصوف (رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۱۲). هر آن چه را گویند که چیزی بدان واسطه‌ی چیز دیگری می‌شود، خواه این دیگر شدن یا تغیر در مقومات شیء باشد، خواه در اعراض آن؛ بدینسان تغیر اعم از حوادث است، چنان‌که چیز گرم سرد، و چیز سرد گرم می‌شود (بغدادی، ج ۲، ص ۱۶۰). تغیر لفظ و مفهومی است که چشم‌گیرترین و فراگیرترین جنبه‌های تجربه‌ی حسی - هم حس ظاهر و هم حس باطن - را مشخص می‌کند. چندان‌که تنها جنبه‌های گونه‌گونی و دیگر گونی آن به همان اندازه چشم‌گیر است.

از آن‌جا که هیچ نظام فلسفی نیست که بدون پیشینه باشد، و از آن‌جا که داشتن فهم درست از هر نظام اندیشه در گرو توجه به پیشینه و خاستگاه‌های آن نظام است، و چون خاستگاه و پیشینه‌ی یونانی فلسفه‌ای که مسلمانان در دوره‌ی اسلامی پدید آورده و بسط دادند انکارناپذیر است، شایسته است در این باب نیز، نگاهی کوتاه به یونان بیافکنیم.

نخستین فیلسوفان یونانی، به ویژه متفکران پیش از سقراط علاقه‌ی فکری فراوانی به مسئله‌ی «تغیر و ثبات»^۱ داشتند. فیلسوفان ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، فساد و مرگ بودند. بهار و خزان طبیعت، کودکی و کهنولت در زندگی انسان، و پدید آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد) امور آشکار و گریزناپذیر جهان بودند (کاپلستون، ج ۱، یونان و رم، ص ۲۸-۳۰). موضع آنان چندان متفاوت و گونه‌گون بود که موضوع از صورت یک «مسئله»^۲ به «گفته‌ی خلاف عرف»^۳ تبدیل شد؛ از یک سو، اگر شیء که دگرگون می‌شود واقعاً دگرگون شود، در این صورت، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه همان شیء‌ای باشد که دست‌خوش دگرگونی واقع شده است؛ از سوی دیگر، اگر شیء دگرگون شونده هویت خود را حفظ کند، در این صورت، نمی‌تواند واقعاً دگرگون شده باشد. هویدا است که بر این اساس، در ظاهر، نه می‌توان قائل به تغیر بود، چرا که در آن صورت اساساً، موضوعی برای تغیر و متغیری بر جای نمی‌ماند؛ و نه قائل به حفظ هویت، چرا که در آن صورت نیز، هیچ تغیری جایز نیست. بدینسان یا باید قائل به وقوع تغیر در اشیا بود، و یا به حفظ هویت آن‌ها؛ در حالی‌که به مقتضای



فهم عرفی^۴ باید قائل به هر دو بود. از همین رو بود که متفکران یونان باستان به دو گروه بزرگ تقسیم شدند و هر یک یکی از دو شق بالا را برگزیدند؛ هر چند که فهم عرفی هیچ یک از آن دو را بر نمی‌تابد. از سویی هراکلیتوس افسوسئی^۵ معتقد بود که همه‌ی اشیا در جریان و سیلان دائم‌اند. افلاطون، از زبان سقراط، به او نسبت می‌دهد که «می‌گوید: همه چیز در جنبش است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به رودی تشبیه کرده می‌گوید: دو بار نمی‌توان در یک رود فرو رفت (افلاطون، ج ۲، ص ۷۵۹، ۴۰۲ الف، هم‌چنین نک: خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۳۷ تکه ۱۲ و ۲۳۹ تکه ۴۹؛ ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه‌ی خراسانی (شرف)، ص ۲۴ و ۲۴۸؛ *On the Heavens* [ed. Richard Mackeon], p. 438 [298b30], Ibid از سوی دیگر، پارمنیدس الیایی^۶ معتقد بود که «صیوروت و تغیر توهم است» (کاپلستون، ص ۶۱). وی گفت: «تغیر و شدن و حرکت غیر ممکن‌اند» (همان، ص ۶۴). شاگرد پارمنیدس، زنون الیایی^۷ برای تقویت و تثبیت موضع استاد خود مبنی بر نفی حرکت، چندین دلیل هوشمندانه اقامه کرد تا اثبات کند که حرکت نه تنها غیر محقق است، بلکه غیر ممکن است (همان، ص ۶۸ و ۷۰-۷۲ نک: مدخل:

Salman, Wesley, C. (ed), *Zeno's Paradoxes*, (Indrapalrs and New York: The Bodds- Merrll Company, Inc. 1970. به نقل

از قرایی، ص ۲۳، پی‌نوشت ش ۱).

همان‌گونه که ملاحظه شد یک گروه ثبات را، از هر نوع که باشد، انکار می‌کند و گروه دیگر اساساً منکر امکان تغیر است. شگفت‌انگیز آن‌که فهم عرفی هر دو قول را تا حدی می‌پذیرد و تا حدی وا می‌زند: از سویی به حکم حس به تغیراتی قائل است؛ و از سوی دیگر، کمابیش به اشیای ثابتی قائل است.

ارسطو، که این مسئله را در تعدادی از رساله‌های خود مورد بحث قرار داده است، هماهنگ با فهم عرفی، سرسختانه بر این امر تأکید دارد که: بعضی چیزها، در همان حال که دستخوش دگرگونی‌اند، هویت خود را حفظ می‌کنند. او در مقام تبیین واقعیت‌های مشهود به تمییز میان انواع مختلف دگرگونی سوق داده می‌شود. به عقیده‌ی او، انسان، به رغم تغیر رنگ چهره، جابه‌جایی در مکان، فربه



و تنومند شدن، و یا چین و چروک یافتن پوست بدن، هم‌چنان هویت خود را حفظ می‌کند. وی این دگرگونی‌ها را به ترتیب، «حرکت کیفی» یا «حرکت بر حسب انفعال»^۸، «حرکت مکانی یا انتقالی و یا آینی»^۹، «رشد» یا «حرکت در جهت بزرگی»^{۱۰} و «ذبول» یا «حرکت در جهت کوچکی»^{۱۱} نامید. به نظر او در همه‌ی این دگرگونی‌ها، چیزی که در حال دگرگونی است از لحاظ جوهر^{۱۲} یا از لحاظ ذات^{۱۳}، همان که قبل از حرکت بود می‌ماند.

اما ارسطو نوع دیگری از دگرگونی را هم می‌پذیرد که به نظر وی، در آن با دگرگونی جوهری^{۱۴} سر و کار داریم؛ به این معنا که در آن، شی‌ءای که دست‌خوش دگرگون می‌شود، طی دگرگونی مزبور پایداری در جریان آن نابود می‌شود. او این نوع اخیر دگرگونی را به «وجود آمدن»^{۱۵} و دگرگونی در جهت عکس آن را «از میان رفتن»^{۱۶} می‌نامد. گاهی نیز از دو جفت واژه‌ی دیگر: «کون و فساد»^{۱۷} و «صیروت و زوال»^{۱۸}، استفاده می‌کند. (Aristotle [ed MacKeon], *On Generation and Corruption*, pp. 485-486 [319 b 30- 320a5], *Physics*, p.238 [193 b 19- 22], *Metaphysics*, pp. 693-694 [983b8-19], 703-705 [988b22-989b24])

از میان چهار نوع دگرگونی، تنها دگرگونی نوع اخیر «حرکت» خوانده نمی‌شود. با این همه هر حرکتی یک نوع دگرگونی است. بنابراین بر حسب اصطلاحات و واژگان ارسطویی، سه نوع حرکت وجود دارد: حرکت مکانی، حرکت کیفی، حرکت کمی، یا افزایش و کاهش. افزودن بر این‌ها، نوعی دگرگونی هم وجود دارد که حرکت نیست؛ و آن کون و فساد است. یکی از ویژگی‌های کون و فساد، آنی و دفعی بودن آن است. سه نوع دیگر دگرگونی فرآیندهای مستمر و زمان‌گیر هستند؛ یعنی در ظرف زمان واقع می‌شوند. (Ibid, *Physics*, pp. 289-293 [217b29-218b20, 220a24-26], 303 [225a34-225b10], *On Generation and Corruption*, 470-530).

از این‌رو، ارسطو واژه‌ی «حرکت» را تنها بر دگرگونی‌های مستمر، که زمان می‌تواند آن‌ها را اندازه‌گیری کند، اطلاق می‌کند. اما اشیا به طور آنی و دفعی به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. روشن است در حرکت و دگرگونی زمان‌گیر





و مستمر جوهر شیء یکسان می‌ماند. به همین سبب ارسطو این سه حرکت را دگرگونی عرضی^{۱۹} می‌نامد. بر عکس کون و فساد که متضمن دگرگونی در اصل گوهر شیء است و ارسطو این نوع دگرگونی را دگرگونی جوهری^{۲۰} می‌نامد (Ibid).

بنا بر رأی ارسطو و پیروان او، موجود هم دست‌خوش دگرگونی می‌شود و هم همان موجودی که پیش از دگرگونی بود، باقی می‌ماند؛ تغییر در حوزه‌ی عرضیات است و ثبات در حوزه‌ی ذاتیات است. خواص عرضی یک چیز به هیچ وجه به ذات آن بستگی ندارد و از همین رو هر دگرگونی که در خواص آن رخ دهد به ساحت ذات راه نمی‌یابد (مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱، ص ۱۸۱).

فیلسوفان مسلمان، تا پیش از نظریه‌ی «حرکت جوهری» صدرالدین شیرازی عموماً، بر این رأی اتفاق نظر داشتند که:

(أ) تبدیل و تغییر دو گونه رخ می‌دهد: ۱- دگرگونی دفعی که در «آن» واقع می‌شود و از بستر زمان بیرون است؛ این گونه تغییر را «کون و فساد» [= به وجود آمدن و از بین رفتن] نامند. نسبت «آن» به زمان همان نسبت «نقطه» به خط است؛ همان‌گونه که «نقطه» پایان خط و طرف (آغاز یا پایان) خط است، «آن» نیز، پایان یک امتداد زمانی و طرف آن است. ۲- دگرگونی زمان‌گیر و تدریجی که در بستر زمان رخ می‌دهد و این دگرگونی را «حرکت» گویند. از این رو، «ثبات» مقابل تغییر و نقیض آن، وصف چیزهایی است که تغییر و حرکت در آن راه ندارد، موجوداتی که تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرند؛ زیرا بالفعل، دارای همه کمالاتی هستند که می‌توانند داشته باشند. در نتیجه دارای کمال بالقوه‌ای نیستند تا در انتظار به فعلیت رسیدن آن باشند. به همین علت به تغییر، حرکت، و سکون ملبس نشده به زمان و مکان تعلق ندارند. «سکون» مقابل حرکت، و عدم و ملکه‌ی آن، وصف چیزی است که قابلیت حرکت دارد. ثبات مفهومی است ایجابی و وجودی که بر فعلیت تام و کامل دلالت دارد، در حالی که سکون مفهومی است سلبی و عدمی، عدم حرکت در موجوداتی است که شأنیت حرکت دارند. در این‌گونه مفاهیم انتزاعی شاید بتوان گفت هر یک از آن‌ها را می‌توان، به اختیار، مفهوم ایجابی و مقابل آن را سلبی دانست. چنان‌که گذشت تغییر مقسم «کون و فساد» و «حرکت» است. «حرکت» و



«کون و فساد» از دو جهت از یکدیگر متفاوت و متمایز: نخست آن که حرکت تدریجی و کون و فساد دفعی رخ می‌دهد؛ و دوم آن که - چنان که خواهد آمد - متعلق حرکت اعراض اشیای مادی‌اند؛ در حالی که متعلق «کون و فساد» خود جواهر مادی‌اند (ابن سینا، النجاه، ص ۱۰۵؛ همو، دانشنامه‌ی عالی، طبیعیات، ص ۳ به بعد؛ میرداماد، ص ۸۶-۸۴؛ مطهری، همان، ص ۱۸۰-۱۸۵؛ ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۴؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۲۹۴؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷).

ب) دگرگونی دفعی را که از بستر تدریج بیرون است «کون و فساد» یا «انقلاب» می‌نامند (ابن سینا، همان‌جا؛ ابن رشد، رساله السماع الطبیعی، ص ۷۹؛ بغدادی، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ شیرازی، قطب الدین مسعود، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۲۵-۴۲۷؛ مطهری، همان‌جا؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۲۹۴؛ ابراهیمی دینانی، همان‌جا).

بسیاری از فیلسوفان مسلمان بر این باور بودند که جوهر و صورت‌های جوهری اجسام شدت و ضعف نمی‌پذیرند، و از آن‌جا که هر آنچه دارای شدت و ضعف نباشد، دارای سیر تدریجی نیز، نخواهد بود. از همین رو دگرگونی جوهری را از مقوله‌ی «کون و فساد» می‌دانستند که در «آن» رخ می‌دهد. به همین دلیل این سخن را که جوهر حرکت می‌کند نوعی مجاز می‌دانستند. به عقیده‌ی آن‌ها حرکت عارض مقوله‌ی جوهر نمی‌شود. طبیعت جوهری دفعتاً، پدید می‌آید (کائن)، یا نابود می‌شود (فاسد). بین قوت محض جوهر و فعلیت صرف آن کمالی متوسطی وجود ندارد، چرا که صورت جوهری اشتداد و ضعف ندارد (ابن سینا، الشفاء: الطبیعیات، (۱) السماع الطبیعی، ص ۹۸؛ ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۵). بر این اساس ابن سینا در نفی حرکت جوهری استدلال می‌کند: اگر جوهر شیء حرکت کند، حرکت بدون موضوع و متحرک خواهد بود، در حالی که، به نظر او، حرکت همواره موضوع ثابت و پایداری می‌خواهد تا عارض آن شود (همانجا). به این ترتیب، در دگرگونی و تغییر صورت‌های جوهری از لاوجود به وجود (کون) و از وجود به لاوجود (فساد) حرکت در کار نیست؛ زیرا حرکت در متحرک است، در حالی که در این‌جا متحرکی وجود ندارد و باقی نمی‌ماند. شایسته‌تر آن است که چنین دگرگونی‌ای را

به نام جنس آن، یعنی تغیر بنامیم، نه حرکت (ابن رشد، رساله السماع الطبیعی، ص ۵۸).

وانگهی، تا پیش از صدرالدین شیرازی، دگرگونی جوهری را خلع یک صورت و لباس صورت جدید در ماده‌ی شیء می‌دانستند. بر این اساس، ماده‌ی نخستین جهان پیوسته جامه‌ای (صورتی) را از تن به در کرده، و جامه‌ی (صورت) دیگری را بر تن می‌کند (ابراهیمی دینانی، همان‌جا). بنابراین، «کون و فساد» اولاً، بیرون از بستر و امتداد زمان است. و ثانیاً، تغییری است که در صورت اشیای مادی، یعنی در امری که شدت و ضعف و بیشی و کمی نپذیرد، رخ می‌دهد. هویت شیء به صورت آن است نه به ماده‌ی آن؛ اصل، در شیء مادی، صورت است؛ و در پی حدوث صورت در هیولا است که خواص و اعراض در شیء مادی پدید می‌آید و یا معدوم می‌شود (بغدادی، ص ۱۶۰-۱۶۱). باید دانست دو گونه «کون و فساد» متصور است: طبیعی، مانند تکون حیوان از نطفه و گیاه از بذر و صنایعی، مانند ایجاد تخت از چوب؛ بر این قیاس، صورت نیز، دو گونه باشد: طبیعی، مانند صورت حیوانی و نباتی و صنایعی، مانند هیئت‌ها، شکل‌ها و رنگ‌هایی که در صنایع بشری به کار می‌آید (بغدادی، همان‌جا).

ج) تغیر و دگرگونی چهار گونه باشد: نخست، تغیر در جوهر شیء، که کون مطلق و فساد مطلق نام دارد؛ دوم، تغیر در کیف، که استحاله نام دارد؛ سوم، تغیر در کم، که نمو و نقصان نام دارد؛ چهارم، تغیر در این، که نقل و انتقال نام دارد (ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۴۳۷).

قسم نخست، کون و فساد، دفعی و در جوهر واقع می‌شود. سه قسم دیگر را، که دگرگونی تدریجی و زمان‌گیر است، «حرکت» گویند. «حرکت» تنها در اعراض و صفات عرضی اشیای مادی واقع می‌شود. گوهر شیء دست‌خوش حرکت واقع نمی‌شود؛ نهاد جهان و ذات اشیای آرام و پایدار است (ابن سینا، الشفاء: الطبیعیات: (۱) السماع الطبیعی ص ۹۸-۱۰۰؛ همو، النجاه، ص ۱۰۵، همو، دانشنامه‌ی علایی، همان‌جا؛ همو، رساله‌ی حدود و تعریفات، ص ۲۹؛ شیرازی، قطب‌الدین مسعود، ص ۴۲۵-۴۲۷؛ مطهری، همان، ص ۱۸۰-۱۸۲؛ مصباح یزدی، تعلیقه، ص ۲۹۴-۲۹۵).





د) حکمای مسلمان به دو گونه جسم قائل بودند: جسم فلکی و جسم طبیعی. صفات درازا، پهنا، و ستبرای ذاتی و مقوم جسم بماهو جسماند، خواه طبیعی باشد و خواه فلکی، و در نتیجه در هر دو گونه جسم مشترک است؛ در واقع، صورت‌هایی هستند که در هیولا حاصل می‌شوند. قوام جسم به این صفات است. با این همه، صفات دیگری نیز، در هر دو جسم مشترک است که در واقع، متمم جسماند، و نه مقوم آن، مانند شکل، حرکت، و نور.

صفات متمم دیگری نیز، برای جسم وجود دارد که البته، تنها به جسم طبیعی اختصاص دارد، مانند حرارت، برودت، ثقل، تغییر، استحاله، و حرکت مستقیم. اما صفات متممی که ویژه‌ی جسم فلکی است سلب همه‌ی این صفات است. جسم فلکی هیچ یک از صفات خاص و ویژه‌ی جسم طبیعی را ندارد. از همین‌رو، آن را طبیعت پنجم دانسته‌اند. چرا که نه گرم است، نه سرد، و نه سنگین است و نه سبک، نه دست‌خوش استحاله شود و نه فزونی و کاستی. جسم فلکی دارای شکل کروی و حرکت دورانی است. بدین ترتیب، نه دست‌خوش حرکت و تغییر تدریجی - استحاله، زیادت و نقصان، و انتقال - واقع می‌شود، و نه تغییر دفعی و کون و فساد دارد. بین جواهر فلکی و اشخاص آن‌ها امتزاج و اختلاط اجزا وجود ندارد تا از آن امتزاج و اختلاط چیز نوی پدید آید. در نتیجه آن‌ها به همان حال که هستند پایدار می‌مانند.

جسم طبیعی که در تحت فلک قمر است، یعنی اجسام زمینی، تغییر - هم کون و فساد و هم حرکت در هر سه شکل آن - می‌پذیرند (رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۴۶ و ۵۵-۵۲ و ۸۸؛ نک: الکندی، ص ۲۲۰؛ ابن سینا، الشفاء، همان‌جا، ص ۹۸-۱۰۷؛ همو، دانشنامه‌ی علایی، همان‌جا؛ بغدادی، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۴).

ه) فیلسوفان مسلمان مشائی و پیرو ارسطو معتقدند حرکت تنها در سه مقوله‌ی این، کم، و کیف واقع می‌شود؛ نه فقط جوهر، که دیگر مقوله‌های غرضی نیز، هرگز دست‌خوش حرکت واقع نمی‌شوند. بدینسان تغییر و دگرگونی یا در صور و جواهر اجسام رخ می‌دهد (کون و فساد)، یا این‌که شیء در مکان جابه‌جا می‌شود (نقله)، یا کیفیتی از کیفیت‌های شیء تغییر و حرکت می‌شود (استحاله)، و یا کمیت و چندی چیزی فزونی (ربو) و کاستی (اضمحلال) می‌پذیرد (الکندی، ص



۲۶؛ ابن سینا، *النَّجَاه*، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ۱۴۲۷؛ بغدادی، ۱۶۴/۲-۱۶۵؛ مطهری، (۱۸۱).

(و) از ظاهر برخی عبارتهای ابن سینا چنین بر می آید که وی «حرکت وضعی» را رأی ابتکاری خویش می داند (*النَّجَاه*، ص ۱۰۶؛ *دانشنامه‌ی علایی (طبیعیات)* (ص ۸۷)، هر چند کسانی بر این ادعای او خرده گرفته‌اند (فخر رازی، ج ۲، ص ۵۸۲).

شاید بتوان گفت اگر چه پیش از شیخ برخی از بزرگان به حرکت وضعی اشاره کرده بودند (الکندی حرکت نقله را دو گونه می‌داند: دورانی و مستقیم. بدینسان او حرکت وضعی را- بی آن‌که بدین نام بنامد - از اقسام حرکت آینی می‌شمارد [به نقل از ملکشاهی، ص ۲۷۰])، ولی ابن سینا بود که «حرکت وضعی» را مانند سایر انواع حرکت به گونه‌ای مستقل، بحث و بررسی کرد (نک: ملکشاهی، ص ۲۷۰-۲۷۱). در واقع، آن‌چه بوعلی کشف کرد و دیگران نیز پذیرفتند، وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت نوعی حرکت بود که دیگران آن‌را در شمار حرکت آینی می‌آوردند؛ اما وی ثابت کرد که از نوع دیگری است.

(ز) اگر شیء دست‌خوش تغییر و دگرگونی کیفی شود، یعنی در مقوله‌ی کیف حرکت کند، این دگرگونی و تغیر را «استحاله» می‌نامند (الکندی، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ شیرازی، قطب الدین مسعود، ص ۴۳۵ ببعده؛ ابن رشد، همان؛ بغدادی، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۴).

صدرالدین شیرازی - برخلاف پیشینیان خویش که معتقد بودند حرکت یا دگرگونی تدریجی فقط در اعراض شیء رخ می‌دهد، نه در جوهر آن؛ و نهاد و گوهر شیء را آرام و مصون از حرکت می‌دانستند (ابن سینا، *النَّجَاه*، ص ۱۰۵؛ همو، *الشَّفاء*؛ همانجا؛ شیرازی، قطب الدین مسعود، ص ۴۲۵-۴۲۷) - با طرح نظریه‌ی حرکت جوهری که، به یک معنا، در یونان پیش از سقراط نیز، سابقه داشته است (نک: وال، ص ۴۷) به طوری که شاید بتوان نوآوری صدرای شیرازی را به اقامه‌ی برهان‌های فلسفی به سود این نظر دانست، از رأی ارسطو و پیشینیان خود عدول کرد. وی امکان دگرگونی دفعی و آنی یک جوهر به جوهر دیگر؛ یعنی کون و فساد یا انقلاب، را که فیلسوفان مشائی پذیرفته بودند مردود دانسته،





همه‌ی دگرگونی‌ها و تغییرات را شکل‌های گوناگون «حرکت» قلمداد کرد و بدینسان، تبدیل جوهری به جوهر دیگر را نیز حرکت شمرده و آن را «حرکت جوهری» نامید. وی، چونان هراکلیتوس، جهان را بسان رودی می‌داند که یکسره روان و در سیلان است؛ و نه تنها اعراض که اشیا همواره در صیرورت و حرکت است؛ نهاد جهان طبیعت ناآرام است. حرکت جوهری صدرای شیرازی اولاً، نه فقط فلک تحت قمر را، بلکه تمام مظاهر وجود، چه لطیف و چه کثیف، را در بر می‌گیرد. و ثانیاً، امری تدریجی و زمانی است، نه دفعی و آنی (نک: شیرازی، صدرالدین محمد، ۲ [الجزء الثالث من السفر الاول، المرحله السابعه؛ ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۳-۲۵۷؛ قرایی، ص ۲۱۸-۲۲۱].

فیلسوفان مسلمان به دو گونه جسم قائل بودند: جسم فلکی و جسم طبیعی. جسم طبیعی که زیر فلک قمر جای دارد دارای هفت جنس است. امتهات کلی آن‌ها عبارتند از آتش، هوا، آب، خاک، و مولدات جزئی آن‌ها معدن، گیاه، و حیوان است. جسم طبیعی افزون بر صفات ذاتی جسم که مشترک و مقوم جسم فلکی و طبیعی هر دو، است، دارای صفات مختص به خود است: حرارت، برودت، سنگینی (ثقل)، سبکی (خفت)، تغییر، استحاله، و حرکت مستقیم. جسم فلکی دارای شکل کروی و حرکت دورانی است و هیچ‌یک از صفات ویژه‌ی جسم طبیعی را ندارد. بدین ترتیب، جسم فلکی نه تغییر تدریجی: استحاله، افزایش و کاهش، جا به جایی در مکان، را دارد، و نه تغییر دفعی: کون و فساد. بین جوهرهای فلکی و اشخاص آن‌ها امتزاج و اختلاط اجزا وجود ندارد؛ از این رو، از آن‌ها چیزی غیر از خودشان پدید نمی‌آید و این اجسام همان که هستند باقی می‌مانند. اجسام زمینی‌اند که دست‌خوش تغییر، استحاله، کون و فساد می‌شوند. استحاله و کون و فساد این اجسام پنج گونه رخ می‌دهد: ۱- استحاله‌ی ارکان اربعه: آتش، هوا، آب و خاک. ۲- استحاله‌ی حوادث جوّ و تغییرات هوا. ۳- استحاله‌ی کون و فساد که در زیر زمین، عمق دریاها، درون کوه‌ها - یعنی جواهر معدنی - روی می‌دهد. ۴- استحاله‌ی گیاهان و درختان و هر جسمی که تغذیه و نمو دارد. ۵- استحاله‌ی حیوان و هر جسمی که حساس و حرکت ارادی دارد (اخوان الصفا، رسائل، ۲[: الجسمانیات الطبیعیات] ۴۶، ۵۲-۵۳، ۵۵، ۸۸).



خوب است در این‌جا به یکی از مسایل دشوار فلسفی بپردازیم، فیلسوفان مسلمان این مسئله را گاهی با عنوان «ربط متغیر به ثابت»، و گاهی با نام «ربط حادث به قدیم» مطرح کرده و برای آن پاسخ‌هایی اندیشیده‌اند (ابن سینا، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۱، ص ۳۳۵؛ شیخ اشراق، *حکمه الاشراق*، (جلد دوم مجموعه‌ی *مصنّفات*)، ص ۱۷۲-۱۷۷؛ شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار*، ج ۱، ص ۶۸ به بعد و ۱۲۸ به بعد). شاید نتوان گفت این دو عنوان دو تعبیر از یک مسئله است و این دو بحث در واقع، یک بحث است. این دو مسئله از جهاتی متفاوتند؛ هر چند نزدیک به یکدیگرند. در «ربط متغیر به ثابت» ملاک تغییر است نه حدوث در حالی‌که در «ربط حادث به قدیم» ملاک حدوث است و خاستگاه مسئله موجود حادث است. بسا حادث امری ثابت باشد، چنین نیست که هر حادثی لزوماً متغیر باشد. شیخ الرئیس که به حرکت جوهری قائل نیست، حتی امور حادث به حدوث زمانی، مانند جواهر جسمانی، را ثابت می‌داند (*الشفاء، الطبيعيات*، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۱). میرداماد نیز همه‌ی موجودات، خواه ثابت و خواه متغیر - جز خدا - را حادث به حدوث دهری می‌داند (ص، ۹۰). از سوی دیگر، بسا تغییری آغاز زمانی نداشته، در ظرف زمان بی آغاز باشد. مانند حرکت دوری فلک از دیدگاه ابن سینا و پیروان مشائی او (نک: *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۱، ص ۲۳۵).

با این همه دو مسئله چندان نزدیکی و هم‌پوشی دارند که به نظر برخی بهتر بود در یک جا و چونان مسئله‌ای یگانه مطرح شود (نک: شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار*، ج ۳، ص ۶۸ و تعلیقه‌ی سبزواری؛ مطهری، حرکت و زمان در *فلسفه‌ی اسلامی*، ج ۱، ص ۱۸).

در تقریر مسئله، به نظر می‌رسد، نمی‌توان گزاره‌های هفت‌گانه‌ی زیر را پذیرفته و به لوازم آن‌ها پای‌بند بود: ۱- بالضروره اشیای حادث / متغیری موجود است. جهان فقط از موجودات قدیم / ثابت تشکیل نمی‌شود؛ حدوث، تجدد و تغییر واقعیت دارد. ۲- هر حادث / متغیری نیازمند علت است. ۳- تسلسل در علت‌ها محال است. ۴- دور در علت‌ها محال است. ۵- تخلف و انفکاک معلول از علت تامش محال است. ۶- از گزاره‌ی ۵ چنین بر می‌آید و نتیجه می‌شود که نه تنها علت مباشر شیء حادث / متغیر خود، باید حادث / متغیر باشد - تا تخلف معلول از



علت تامش لازم نیاید - بلکه اساساً فاصله‌ی زمانی بین معلولی که حادث / متغیر است و علت تامش محال است. علت تام ازلی و قدیم اقتضا دارد معلول آن نیز، ازلی و قدیم باشد. و از آنجا که هرگونه تغییری ملازم با حدوث، بلکه حرکت و تغییر خود، عین تجدد و حدوث است، علت ثابت اقتضا دارد، معلولش ثابت باشد، و معلول متغیر مستلزم علت متغیر است. ۷- براهین اثبات واجب الوجود اقتضا دارد مبدأ و علت نخستین موجودی باشد واجب، مجرد، قدیم، سرمدی، ثابت و مبرا از هر گونه نقص، قوه، و امکان؛ و در نتیجه عاری از هر گونه تغییر و دگرگونی. از این رو، هر موجودی مجرد یا مادی، ثابت یا متغیر، قدیم یا حادث و ... وام دار و وابسته و معلول واجب الوجود است.

مسئله از اینجا رخ می‌نماید که اگر بخواهیم به همه‌ی گزاره‌های هفت‌گانه یاد شده ملتزم باشیم؛ از سوی دیگر هیچ یک از این گزاره‌ها انکار کردنی نیستند. یا باید دور/ تسلسل در علت‌ها را بپذیریم، که در آن صورت اولاً موجودات متغیر/ حادث به واجب منتهی نخواهد شد، و ثانیاً دور و تسلسل محال است؛ یا باید به تخلف معلول از علت تامش گردن نهیم، که در آن صورت علت مورد نظر دست کم، علت تام نخواهد بود؛ و یا باید به تغیر و تجدد و حدوث در واجب و مبدأ تن دهیم.

پیش از تبیین اجمالی راه حل‌های پیشنهاد شده برای این مسئله به ترتیب تاریخی، بیان این نکته سودمند خواهد بود که لبّ و گوهر پاسخ‌های ارائه شده توسط بزرگانی که در نظام فکری آنان این مسئله رخ می‌نماید، این است که باید موجودی را در متن واقعیت یافت که به گونه‌ای، دارای دو چهره باشد تا بتواند رابط و واسطه‌ی بین موجودات متغیر/حادث و موجود ثابت/قدیم باشد؛ موجودی که از یک چهره ثابت / قدیم باشد، و از این جنبه متکی به علت ثابت / قدیم خویش باشد؛ و از چهره‌ی متغیر / حادث باشد تا از این جنبه منشأ تحولات جهان طبیعت باشد، زیرا، اساساً شأن رابط چنین است که از ویژگی‌های هر دو سوی رابطه برخوردار است. شاید به استثنای ارسطو که - چنانکه خواهیم گفت - برای او مسئله‌ی مورد نظر مطرح نبوده، این نکته وجه اشتراک پاسخ همه‌ی فیلسوفان باشد.



از آن‌جا که ارسطو، اولاً عالم را قدیم و ازلی می‌داند (*Physics*, BKVIII, 250b11-250b30). برای نمونه *Meta Physics*, BK.VIII 250b30-250b11). همان، کتاب دوازدهم، فصل ششم، 1071b5-1071b11؛ ch. VII, 1033a29-1033b29؛ ایضاً نک: کاپلستون، ۱ (یونان و روم)، ص ۳۵۹ - ۳۶۰؛ خراسانی (شرف)، *از سقراط تا ارسطو*، ص ۱۸۷). ثانیاً محرک اول در نگاه او یک خدای خالق و آفریننده نیست. عالم از ازل موجود بوده، بدون این‌که از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد، نه این‌که جهان را خلق کند. ثالثاً محرک اول به این معنا منشأ حرکت است که علت غایی حرکت نه علت فاعلی و فیزیکی آن؛ خدا یا محرک اول با کشاندن عالم منشأ حرکت است. چنین نیست که عالم را می‌راند. اگر خدا عالم را می‌راند و علت فاعلی و فیزیک حرکت بود، خود نیز متحمل حرکت و تغییر می‌شد (Ibid, 1072a25-1072a28, 1072b1-1072b5). با توجه به آنچه گذشت چنین مسئله‌ای برای ارسطو نه با عنوان «ربط حادث به قدیم» و نه با نام «ربط متغیر به ثابت» اساساً مطرح نمی‌شود، تا وی در مقام پاسخ و حل این مسئله بر آید.

شیخ الرئیس و پیروان او رابط حادث به قدیم/متغیر به ثابت را حرکت می‌داند. حرکت مطلقه‌ای که مبدع آن را بدون این‌که مسبوق به ماده و مدت باشد، ابداع کرده است. ماوراء طبیعت از ازل یک حرکت ایجاد کرده که ذات آن تدرّج است. حرکت دورانی افلاک که منشأ انتزاع زمان است، تنها حرکتی است که در عالم آغاز زمانی ندارد. حرکتی است بسیط و دائمی؛ متجددی است ازلی. حرکت دوری فلک حرکتی است وضعی. حرکت مستقیم سرانجام به سکون می‌انجامد. ذات قدیم مبدع که ازلی و ثابت است اقتضای معلولی ازلی دارد. حرکت دوری فلک معلول ازلی او است. حرکت دوری فلک، به اعتباری، قدیم است و آغاز ندارد؛ و به اعتباری دیگر حادث است، زیرا حرکت خود، نفس تجدد و حدوث است. حرکت حدوث و تجدد دائم است. به این ترتیب، ابن سینا و پیروان مشائی او واقعیتی را یافته‌اند که از جهتی قدیم است و از جهت دیگر حادث. از آن جهت که قدیم است مربوط به علت قدیم می‌شود؛ و از آن جهت که حادث است علت برای حوادث عالم



است. بدینسان علتی ثابت (= خدا) از طریق ایجاد معلولی که ناشی و ثباتش عین تغییر و تجدد است (= گردش فلک) در جهان بی‌ثباتی و تغییر می‌آفریند (ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، ص ۲۳۵؛ همو، الشفاء، الالهيات، ج ۲، ص ۲۶۵ - ۲۶۸، و ص ۲۸۱ - ۳۹۳؛ همو، الاشارات، ج ۳، ص ۲۰۷ [نک: شرح خواجه، ص ۲۰۹]؛ میرداماد، ص ۳۰۲ - ۳۰۳؛ شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار، ج ۳، ص ۶۸ و ۱۲۸).
شیخ اشراق نیز، واسطه‌ی میان حادث با قدیم / متغیر با ثابت را حرکت دوری افلاک دانسته است (مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲ [حکمه الاشراق]، ص ۲۳۱ - ۱۳۲ و ۱۶۷ - ۱۶۹ و ۱۷۲ - ۱۷۷ و ۱۸۰ - ۱۸۵).

دو مطلب برجسته و چشم‌گیر در فلسفه‌ی میرداماد که به بهترین وجه بیان‌گر نظام فکری وی است؛ یک رأی او در باب ربط ماهیت با وجود و اصالت ماهیت است و دیگری برداشت ویژه‌ی او از زمان، یا همان ساختار مابعدالطبیعی جهان است که در برداشت او از زمان بازتاب یافته است. وی در شاکله‌ی هستی به سه ساحت یا سه وعاء قائل است: ۱- سرمد یا «نا - نهان»: ساحت بی‌زمانی که وعای بحث وجود ثابت حق، یعنی وجودی که سرمد است و از عروض هر گونه تغییری مبرا، و از سبق هر گونه عدمی متعالی است. ساحت وجودی وجود محض مطلق، یعنی خدا است. هر موجود دیگری در این ساحت معدوم است. این عدم که همه چیز جز خدا را فرا می‌گیرد عدم سرمدی نام دارد. ۲- دهر یا «فرا - زمان»: ساحت فرا زمانمند هستی وعای وجود صریح است و مسبوق به عدم صریح. ثابتات به اعتبار ثبوتشان در این وعاء هستند. دهر ساحت مابعدالطبیعی همه‌ی موجودات غیر مادی (مجرد) و قلمرو عقول لایتغیر است. ساحت فرا - زمانی نوعی قدم است که بین ساحت بی - زمانی مطلق و ساحت زمان واسطه است که خود امتدادی ندارد. ۳- زمان: ساحت طبیعی همه‌ی موجودات زمانی است. متغیرات به اعتبار تغییرشان در این وعاء هستند. آنچه در این حوزه یافت می‌شود فقط بر وفق همین ساحت وجود دارد؛ یعنی از لحاظ دهر و سرمد معدودند. موجودات ساحت زمان «در زمان» و موجود ساحت دهر «با زمان» وجود دارند. برای میرداماد از این سه نسبت «بی - زمانی»، «فرا - زمانی» و «زمان» نسبت دوم دارای اهمیت است. او در پاسخ به فیلسوفانی که عالم را قدیم می‌دانند و معتقدند که





جهان به رغم مخلوق بودن همواره از گذشته‌ی بی آغاز وجود داشته است؛ از این رو، هم‌دوش با خدا است، می‌گفت اگر چه جهان آغاز زمانی نداشته، ولی آغاز فرا - زمانی داشته است. و این بدان معنا است که جهان را مسبوق به عدم بدانیم. وجود هر موجودی در جهان طبیعت علاوه بر این‌که مسبوق به عدم ذاتی است - همان حدوث ذاتی معتبر نزد فیلسوفان مسلمان - مسبوق به یک عدم واقعی یا عدم صریح است. روشن است این عدم واقعی با عدم ذاتی که صرفاً اعتباری عقلی است، کاملاً متفاوت است. زیرا عدم ذاتی با وجود بالفعل قابل جمع است، اما عدم صریح با وجود بالفعل تناقض دارد؛ البته این مسبوقیت در ساحت زمان نیست، بلکه در «فرا - زمان» یا دهر است.

بنابراین، میرداماد تحقق موجودات - به جز خدا - در ساحت دهر را به عنوان رابط یاد می‌کند. تحقق موجودات زمانی در «دهر» را مُثَل عینی یا قضایی و به اعتبار تحقیقشان در افق زمان اعیان کونی یا کائنات قدری می‌نامد.

موجودات مادی در مقایسه با هم به مکان، زمان و وضع نیازمندند. اما در نسبت با احاطه‌ی علم خدا و علل طولی در یک درجه از شهود و وجودند که از این جهت نسبت به هم تقدم و تأخر نداشته، زوال و حدوث بر نمی‌دارند؛ به ماده و هیولی نیز، احتیاج ندارند. به این اعتبار، موجودات مادی همانند حقایق عاری از هر تغیر و زوال‌اند (ص ۸۷-۹۰، ۹۵، ۳۰۰-۳۰۳، ۱۱۳-۱۱۷، ۱۲۰-۱۲۴، ۴۲۴-۴۲۵؛ ایضاً نک: مقدمه‌ی ایزوتسو، ص صد و ده تا صد و پانزده).

صدرالدین شیرازی پاسخ ابن سینا و مشائیان را نمی‌پذیرد و با نظام فکری میرداماد هم‌رأیی ندارد. او پاسخ این مسئله و بسیاری مسائل فلسفی دیگر را تنها در پذیرش «حرکت جوهری» یافته است. او بر آن است که اصل «عله المتغیر متغیر» در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغیر زائد و عارض بر ذات آن‌ها است که از بیرون بر آن‌ها راه یابد. یعنی در حرکتهای عرضی ساری و جاری است. در چنین تغییراتی که تغییر غیر از متغیر است، علت، در واقع، دو کار می‌کند: ۱- ایجاد و آفریدن خود شیء ۲- ایجاد دگرگونی و حرکت در شیء. به زبان فنی در این موارد جعل ترکیبی/ تألیفی است نه بسیط. موجوداتی که ذاتاً روان نبوده سیلان ندارند، باید آن‌ها را روانه کرد و حرکت داد. این



موجودات به دو معنا و به دو اعتبار نیازمند علت‌اند: ۱- آفریده شدن ۲- روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روان‌اند و هویتشان عین روان بودن است نیازشان به علت نیازی بسیط است نه مرکب؛ آفریده شدن و موجود شدنشان عین روانه شدنشان است. برای جاعل و علت ایجاد و آفریدن عین حرکت دادنشان است، زیرا هستی عین جریان، سیلان و دگرگونی است.

موجودی که هویتی گذرا و ناآرام دارد، و در عین حال از جنبه‌ی هستی‌پذیری وابسته به علت خویش است، آنچه را از علت دریافت می‌کند همان هستی خود است. چنین نیست که جاعل او را نخست پدید آورد و سپس تحول و تجدد را به او بدهد بلکه خود آنرا که عین حرکت است به او می‌دهد. بنا بر حرکت جوهری، همه‌ی تحولات و دگرگونی‌های طبیعت مادی برخاسته از بی‌قراری درونی ماده است که هستی‌اش عین تحول و نوشوندگی است. روشن است که نسبت این هستی با جاعل و خالق نسبت ثابت است که در عین حال خود، عین تحول و سیلان است - با ثابت. چنین موجودی از یک چهره ثابت است و از چهره و جنبه‌ی دیگر متحول و نوشونده و از همین رو منشأ تحول و تجدد در جهان است. بدینسان صدرای شیرازی طبیعت سیّاله را، که تغییر و متغیر عین هم‌اند، رابط میان متغیر با ثابت / حادث با قدیم می‌داند. به عبارت دیگر از تغییر صفت ذاتی باشد، از آن‌جا که الذاتی لا یُعَلَّل، تغییر نیازمند به علتی مستقل از علت ایجادی خود موجود متغیر نیست؛ و یا نیازمند به علت متغیر نیست؛ بلکه ثابت نیز می‌تواند علت متغیری باشد که تغییر صفت ذاتی آن است (شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار ج ۳*، ص ۶۸-۶۹، ۱۲۸-۱۴۹؛ مطهری، *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۶. همان، ج ۳، ص ۲۰-۲۵، ۳۹-۴۲، ۶۱-۶۲؛ همو، *درس‌های الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۵؛ ملکشاهی، ص ۲۸۲-۲۸۳).

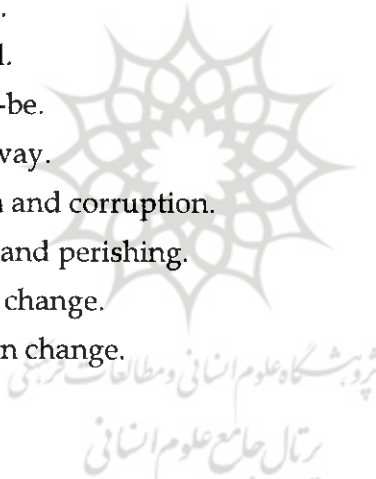
پی‌نوشت‌ها:

1. change and permanence.
2. problem.





3. paradox.
4. common sense.
5. Heraclrtus of Ephesus.
6. Parmenides of Elea.
7. Zeno of Elea.
8. alteration.
9. locomotion.
10. growth.
11. diminution.
12. substantially.
13. essentially.
14. substantial.
15. coming-to-be.
16. passing-away.
17. generation and corruption.
18. becoming and perishing.
19. accidental change.
20. substantiation change.



فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه در فلسفه‌ی سهروردی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴ ش / ۱۴۰۶ ق.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد بن محمد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳.
۳. --- رسائل ابن رشد [کتاب السماع الطبیعی]، چاپ اول، حیدر آباد دکن، دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م.





۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *حدود یا تعریفات*، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
۵. ---، *دانشنامه‌ی علایی [طبیعیات]*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۱ ش/ ۱۳۷۱ ق.
۶. ---، *الشفاء، الطبيعيات [۱. السماع الطبيعي]*، تصویر و مراجعه ابراهیم مدکور، و تحقیق سعید زاید، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۷. ---، *الشفاء، الالهيات*، ج ۲، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. ---، *النجاه*، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. ---، *الاشارات و التنبيهات*، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی (شرف)، چاپ اول، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. افلاطون، *دوره‌ی آثار افلاطون*، ترجمه‌ی حسن لطفی، ج ۲، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۲. بغدادی، ابوالبرکات ابن علی بن ملکا، *الکتاب المعتبر فی الحکمه*، ج ۲، چاپ اول حیدرآباد دکن، دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۵۸ ق.
۱۳. جرجانی، میر سید شریف، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، چاپ اول، بیروت، دارالسرور، بی‌تا.
۱۴. خراسانی (شرف)، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۰.
۱۵. ---، *از سقراط تا ارسطو*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
۱۶. رازی، امام فخرالدین محمد بن عمر، *کتاب المباحث المشرقیه*، ج ۱، چاپ دوم، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. *رسائل اخوان الصفا و حُلُلان الوفاء*، ج ۲، چاپ اول، بیروت، دارصادر.





۱۸. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی، مجموعه‌ی مصنفات، به تصحیح هانری کربن، ج ۲، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۲ [الجزء الثالث من السفر الاول]، چاپ اول، تهران، مطبعه‌ی حیدری، ۱۳۸۳ ق.
۲۰. شیرازی، قطب الدین بن مسعود، شرح حکمه الاشراق.
۲۱. قرایی گرکانی، مرتضی، *صفات اشیا در فلسفه‌ی تحلیلی و حکمت اسلامی*، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهش، و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. کاپلستون، فریدریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ [یونان و روم]، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ اول، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، چاپ اول، قاهره، مطبعه الاعتماد بمصر، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، *تعلیق علی نهاییه الحکمه*.
۲۵. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱ [منطق و فلسفه].
۲۶. ---، *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، ج ۱، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۱ ق / ۱۳۶۹ ش.
۲۷. ---، *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، ج ۳، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. ---، *درس‌های الهیات شفا*، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ ش / ۱۴۱۱ ق.
۲۹. ملکشاهی، حسن، *حرکت و استیفای اقسام آن*، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. میرداماد، محمد بن محمد باقر الداماد الحسینی، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
32. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard MacKeon,

eleventh printing, Oxford, Oxford University, 1941.

33. Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, New York, MacMillan Publishing Co.



رهنمون



پښتونستان د علومو او ادبياتو د مطالعاتو د مرستی
پرتال جامع علوم انسانی



۸۶