



حرکت جوهری

- قسمت اول -

فاطمه نجات - فارغ التحصیل

الهیات معارف اسلامی (فلسفه)

مقدمه

صدرالدین محمد قوامی شیرازی، ملقب به صدرالمتألهین و مشهور به ملاصدرا، حکیم، متفکر و عارف بلند پایه ایرانی است که در قرن دهم تا یازدهم هجری قمری می‌زیسته است. او را بزرگترین فیلسوف در همه ادوار فرهنگ اسلامی می‌دانند. وی تعلیمات حکمت "اشراق" و "مشاء" و آرای عارفانی بزرگ چون محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی را بر پایه‌های برهانی استوار کرد و با ابتکار و تأسیس اصول نوینی در فلسفه، مکتب "حکمت متعالیه" را بنیان نهاد که یکی از اصول ابتکاری آن مسأله حرکت جوهری است.

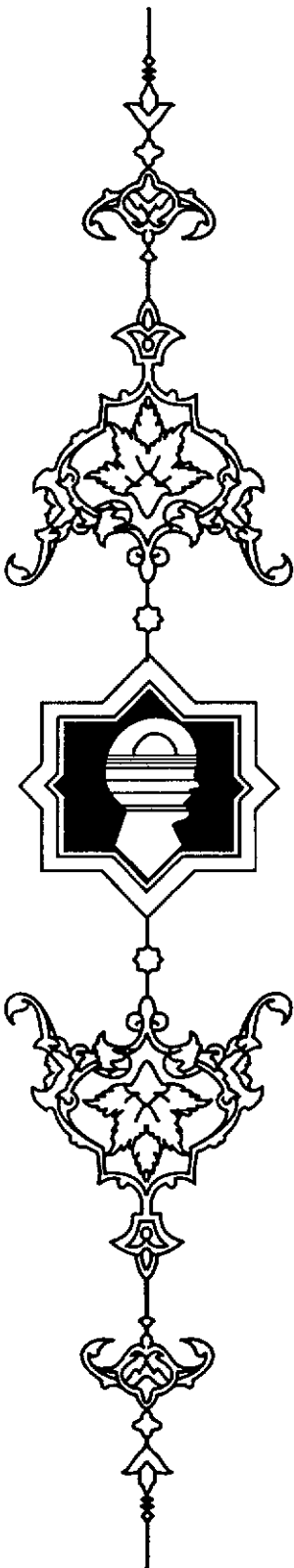
نظریه حرکت جوهری برای اولین بار دو عنصر اساسی را وارد تفکر اسلامی می‌کند:

(۱) تاریخ مندی هستی

(۲) جوش و خروش درونی در عین

آرامش بیرونی؛ این نظریه می‌گوید: هستی‌های مادی، تاریخ مندند و جهان

موجودی نیست که در زمان باشد بلکه زمان است که در جهان است؛ چرا که زمان مندی عین هويت و شیوه هستی موجودات مادی است. از آن طرف، آرامش ظاهری سرپوشی بر جنب و جوش درونی است. اصالت با ناآرامی‌ها و نوپیدیهایی است و آرامش‌ها و سکون‌ها جلوه‌هایی فریبنده و خطا انگیزند. هر موجود مادی، در اثر تحول درونی، هر لحظه هويت نوینی می‌یابد که با هويت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت نه تفاوتی زمانی بلکه اختلافی وجودی است؛ به عبارت دیگر هر موجودی در هر لحظه، موجودیت پیشین خود را زیر پا می‌نهد نه پشت سر. این نوپیدیهی و تجدد هويت، در عین همه جایی و همگانی بودنش، دو نمود بارز و مشهود دارد: یکی دگرگونیهای فیزیکی و شیمیایی و دیگری وقتی است که حرکت جوهری موجود مادی را یاری می‌کند تا به آستانه جهان مفارقات برسد و هويتي روحانی بیابد و هم‌نشین موجودی مجرد گردد و چنین است که با نردبان حرکت



جوهری، ماده می‌تواند به عالم معنا صعود نماید، از جهان شهود پا به جهان غیب بگذارد و از طبیعت سر به ماورای طبیعت بکشد.

نظریه حرکت جوهری بحق شایسته لقب یک نظریه جامع و وحدت بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل و آفرینش و حیات همه را یکجا و براساس یک بینش نوین تفسیر می‌کند و از همه اینها تصویری طبیعی و دلپذیر به دست می‌دهد. برای یک موحد آگاه بعد از تبیین حرکت جوهری، این مسائل اموری پراکنده نیست که باید آنها را جدا جدا، از روی تعبد و یا با تکلف بسیار پذیرد بلکه با پذیرفتن اصل اصیل حرکت جوهری، اینها میوه‌های شیرین و حیات بخش این درخت ثمر خیزند که یکی پس از دیگری می‌رسند. حرکت جوهری در ایجاد یک جهان‌بینی همه جانبه و وسیع، نقش بسیار بزرگی را ایفا می‌کند.

موجود ممکن به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- جوهر ۲- عرض

در تعریف جوهر گفته‌اند: "ماهیه اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی الموضوع". درباره انواع جواهر مادی و مجرد، اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد: پیروان مشابین، جوهر را به پنج قسم، تقسیم کرده‌اند: جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی، ماده و صورت.

اما در تعریف عرض گفته‌اند:

"العرض هو الماهیه التي اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع" در مورد اقسام اعراض نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد. ارسطو اقسام عرض را نه دانسته است که عبارتند از کم و کیف و... و بیشتر حکمای اسلام نیز از او تبعیت کرده‌اند.

فلاسفه پیشین، حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانستند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان، سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد. در میان فلاسفه اسلامی، مرحوم صدرالمتهلین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن، اقامه کرد و از زمان وی مسأله حرکت جوهری در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت.

تاریخچه مختصری از حرکت قبل از اثبات حرکت جوهری ملاصدرا

این قاعده که نیازمند بودن هر موجود متحرک را به یک محرک اثبات می‌کند، از جمله مطالبی است که بدون هیچ گونه تردید باید آن را به ارسطو نسبت داد.

پیش از ارسطو درباره حرکت، دو مکتب کاملاً متضاد وجود داشته است:

(۱) مکتب هراکلیتوس

(۲) مکتب برمانیدس.

مکتب هراکلیتوس عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست، ثبات و بقا را منکر است و می‌گوید: هر چه را بنگری به یک اعتبار هست و به

یک اعتبار نیست. به هیچ چیز نمی‌توان گفت "می‌باشد" بلکه باید گفت "می‌شود". شدن نتیجه کشمکش اضداد است و به این سبب جنگ در عالم، ضروری است و همواره کشمکش، اجزای عالم را با هم سازش و توافق می‌دهد و اضداد برای یکدیگر لازمند. وی بی‌قراری و بی‌ثباتی را اصل هر چیز دانسته و فلسفه‌اش بر این پدیده بوده است. اما برمانیدس معتقد به سکون و دوام و ثبات است و می‌گوید: وجود نه آغاز دارد و نه انجام.

وجود این دو مکتب که یکی حرکت را اصل و اساس جهان می‌پنداشته و دیگری حرکت را موهوم و امری باطل می‌دانسته، هر متفکر کنجکاو و از جمله ارسطو را به کوشش و برررسی وا میدارد که حرکت چیست؟ و اقسام آن کدام است؟

در اینجا ارسطو انواع حرکت را مورد بررسی قرار می‌دهد و مهمترین نوع حرکت را در کون و فساد می‌بیند؛ زیرا هنگامی که موجودی از بین می‌رود و موجود دیگری به جای آن پدید می‌آید این سؤال مطرح می‌شود: موجود اول که قبلاً آن را می‌دیدیم، به کجا رفت و موجود دوم که آن را ندیده بودیم از کجا آمد؟ سپس ارسطو در مقام حل این مشکل و پاسخ به این سؤال بر آمده و می‌گوید:

موجود حادث، قبلاً بالقوه موجود بوده و وجود بالقوه همان ماده اولی است که پس از پذیرفتن صورت فعلیه و متحد شدن با آن، موجود

بالفعل گردیده است. و در این جا قاعده مورد بحث مطرح می شود که: "انتقال شیء از مقام قوه به مقام فعل، حرکت است و هر حرکتی نیازمند محرک است". پس از یعقوب بن اسحاق کندی، ابونصر فارابی در آثارش به این قاعده اشاره و به آن استدلال نموده است. وی محرک را در باب این قاعده، علت غایی می داند.

ابوعلی سینا از جمله فیلسوفانی است که از طریق قاعده "کل حرکت لا بد لها من محرک" به اثبات محرک اول پرداخته و می گوید: محرک بودن محرک اول به خاطر این است که غایت و غرض از حرکت است.

بر حسب آنچه تاکنون از یعقوب اسحاق کندی و ابونصر فارابی و ابن سینا در باب این قاعده و اثبات محرک اول نقل شد، محرک اول علت غایی حرکت است و حرکت برای وصول یا تشبیه به آن تحقق می پذیرد.

در تاریخ فلسفه پیش از صدرالمتألهین کمتر فیلسوفی را سراغ داریم که در مباحث حرکت غور کرده باشد اگر کسانی هم به بررسی همه جانبه در این باب پرداخته باشند کمتر کسی به ابتکارات جدیدی دست یافته است.

مسائل مربوط به حرکت از جمله مسائل بفرنج و پیچیده است که فلاسفه همواره در حل آن با بن بست مواجه شده اند.

فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، طی سالیان متمادی حرکت را در چهار مقوله عرضی: کم، کیف، این و وضع

منحصر می کردند و سایر مقولات عرضی و همچنین مقوله جوهر را بدون حرکت می پنداشتند؛ در نتیجه بسیاری از مسائل مبتنی بر حرکت همچنان لاینحل باقی مانده بود.

صدرالمتألهین با بررسی عمیق در مباحث حرکت، به ابتکاری تازه دست یافت و برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، حرکت در مقوله جوهر را به اثبات رسانید و در این راه از هیچ مشکلی نهراسید و از هیچ گونه کوششی دریغ نکرد. وی با اثبات حرکت در جوهر و هیولای عالم، که مستلزم حرکت در سایر اعراض بلکه همه اجزای جهان مادی است، به حل بسیاری از مسائل دیگر دست یافت که تا آن وقت از حل آنها خود را ناتوان می دید.

از جمله مسائلی که بر حرکت در جوهر مبتنی است می توان مسائل زیر را نام برد:

- ۱- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ناطقه انسانی.
- ۲- اثبات معاد جسمانی و حشر اجساد به طوری که هویت آنها با بدن عنصری محفوظ باشد.
- ۳- اتحادی بودن ترکیب ماده با صورت^۱.

قاعده و حرکت جوهری

صدرالمتألهین در این باب می فرماید: "لابد فی الوجود من امر غیر الحركة و غیر قابل الحركة و هو متحرک بذاته المتجدد بنفسه و هو مبدیء الحركة علی سبیل اللزوم، وله

فاعل محرک بمعنی موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنی جاعل حرکته لعدم تخلخل الجعل بین الشیء و ذاتیاته، و ذلك لان فاعل الحركة المباشرة لها لابد و ان يكون متحرکاً و اللازم تخلف العلة عن معلولها فلولم یتنه الی امر وجودی متجدد الذات لأدی ذلك الی التسلسل والدور."^۲

در حرکت جوهری احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت. در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضیه حرکت می کند، مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع، احتیاج به محرکی است که حرکت را به آن افاضه کند. ولی در حرکت جوهری طبیعت متجدده احتیاج به مفیض وجود دارد و نحوه وجود متجدد عبارت است از حرکت ذاتی آن؛ به عبارت دیگر، چون در حرکات عرضیه جعل متحرک (جسم) عین جعل حرکت نیست معلل است به محرکی غیر از خود؛ لذا هر متحرکی را به یک محرک ثابت محتاج می دانند. اما در حرکات جوهری چون جعل طبیعت عین جعل حرکت است، هرگز به محرکی غیر از خودش محتاج نیست بلکه صرفاً به جاعل وجود محتاج است.

با توجه به آنچه گذشت معلوم می شود که بنابر قول به حرکت در

(۱) دکتر دینانی: قواعد کلی فلسفی در فلسفه

اسلامی: ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۵

(۲) صدرالمتألهین: اسفار اربعه، ج ۳،

ص ۳۹-۴۰

جوهر فاعل محرک در معنی موجد و جاعل طبیعت است و به این ترتیب به هیچ وجه جاعل حرکت معنی نخواهد داشت؛ زیرا تخیل در جعل بین شیء و ذاتیات آن محال است بنابر این به جای قاعده "کل حركة لا بد لها من محرک" باید گفته شود "کل متحرک لا بد لها من جاعل".^۱

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدرالمآلهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است:

(۱) مسأله تبعیت اعراض است از موضوعات و می فرماید نحوه وجود عرض نحوه وجود تعلق به موضوع است. در واقع بطوری که ایشان و دیگران اثبات کرده اند، عرض از مراتب وجود جوهر است، لذا محال است حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. بنابراین حرکتی که ما در اعراض می بینیم، محال است صورت بگیرد و جوهری که این عرضها به آن قائم هستند ساکن باشند و فقط این عرضها بر روی آنها بلغزند؛ رابطه عرض و جوهر قویتر از این حرفهاست پس حرکتی محسوسه در اعراض دلیل بر حرکت جوهر است و مرحوم آخوند از حرکت اعراض حرکت جواهر را اثبات می کنند.^۲

در این دلیل اعراض به عنوان نموده‌ها و شئون وجود جوهر، معرفی شده‌اند و این مطلب در مورد کمیتهای متصل، قابل قبول است زیرا ابعاد و

امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد؛ همچنان که می‌توان آن را در مورد کیفیتهای مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنان که بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشأ انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان از شئون وجود جوهر به شمار آورد، بازگشت آنها هم به کمیات متصل است و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به معنای دقیق کلمه "اعراض خارجی" می‌باشند هر چند به یک معنی نموده‌ها و جلوه‌هایی از نفس به شمار می‌روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد - نه وحدت - میان آنها با نفس، برقرار است و از این روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

(۲) دلیل دوم وی بر حرکت جوهریه، از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

الف - تحولات عرضی، معلول طبیعت جوهری آنهاست.

ب - علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد؛ نتیجه آن که، جوهری که علت حرکات عرضی است باید متحرک باشد.

اما مقدمه اول، همان اصل معروفی است که می‌گوید فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد، نسبت داد.

مقدمه دوم نیز به این صورت قابل تبیین است که اگر علت قریب و بی

واسطه معلول، امر ثابتی باشد، نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود.

ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتاً متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند، ساکن و بی‌تحرک هستند؟ و چرا نمی‌توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست؟

این سؤال را چنین می‌توان پاسخ داد که طبیعت جوهری، علت تامه حرکت نیست بلکه تأثیر آن، منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی است هر چند فاعل آن، علت تامه حرکت نباشد.

اما در بررسی دلیل دوم اشکال دقیقی را می‌توان طرح کرد که حرکت - همچنان که خود صدرالمآلهین تبیین فرموده است - ما بازای عینی مستقلی از منشأ انتزاعی یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد، پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض، عین وجود آن خواهد بود و حرکت در هر مقوله‌ای تابع آن مقوله است و علت آن هم همان علت وجود

(۱) دکتر دبستانی: همان منبع، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶

(۲) استاد مطهری - مرتضی: (درسهای اسفار استاد مطهری)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ استاد مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ اسفاراربعه، سفر اول، مرحله هفتم، فصل ۲۶

حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کردند بلکه آن را امری محال می‌پنداشتند اما صدرالمتهلین وقوع حرکت در مقوله جوهر را بیان می‌کند و همان طور که ذکر شد دلایلی هم بر این امر اقامه می‌نماید. وی از اینجا به وقوع حرکت در جوهر پی می‌برد که حرکت در مقولات چهارگانه عرضیه دال بر حرکت در مقوله جوهر است زیرا اعراض تابع جواهرند و در اعراض ذاتی قانون تبعیت عرض نسبت به جوهر جاری است.

از جمله کسانی که حرکت در مقوله جوهر را قبول نداشت، شیخ الرئیس است، او فرموده است: اگر بخواهد حرکت در جوهر صورت بگیرد، سؤال می‌کنیم این جسم که در جوهر حرکت می‌کند، اکنون دارای نوعی هست یا نه؟ می‌گوییم هست. می‌گوید اگر حرکت در جوهر پدید آید آیا آن نوع باقی است یا باقی نیست؟ اگر بگوئید باقی است آیا آن چه بعد پیدا می‌شود، نوع دیگری است یا تنها یک سلسله عوارض برای او پیدا شده است؟ اگر نوع دیگری است، پس نوع اول زایل شد و باقی نیست و اگر نوع اول باقی است و معنای اشتداد این است که تنها یک سلسله امور دیگر غیر از آنچه به ذات شیء مربوط می‌شود به آن اضافه می‌گردد، پس اشتداد پیدا نکرده است. اشتداد به این است که مابه‌الامتیاز عین ما به

و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شد و اساساً اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاسی خاص، نشانه سنخیت بین آنهاست.

اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان، امری است گذرا که اجزای بالقوه آن متوالیاً به وجود می‌آید و تا جزیی نگذرد، جزء دیگر آن تحقق نمی‌یابد؛ در عین حال که مجموع اجزای بالقوه‌اش وجود واحدی دارند. با توجه به حقیقت زمان، باسانی می‌توان دریافت هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد، وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزایی گسترده در بستر زمان خواهد بود و امتداد زمانی آن، قابل تقسیم به اجزای بالقوه متوالی خواهد بود که هیچ‌گاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود، جزء دیگری از آن به وجود نمی‌آید.

با توجه به این دو مقدمه، نتیجه می‌گیریم که وجود جوهر جسمانی، وجودی تدریجی و گذرا و نوشونده است و همین معنای حرکت در جوهر است.

این دلیل، متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی درباره آن به نظر نمی‌رسد.^۱

بوهان شیخ بر امتناع حرکت در جوهر
چنان که اشاره شد فلاسفه پیشین، اعم از مشایی و اشراقی، حرکت را ویژه اعراض می‌دانستند. و نه تنها

جوهر یا عرض می‌باشد. بنابر این چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماورای طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت به حساب آوریم نه به عنوان علت فاعلی؟ و اگر چنین فرضی صحیح باشد از راه فاعلیت جوهر نسبت به اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت دو جوهر استدلال کرد و در واقع بازگشت این اشکال به تردید دو مقدمه اول است. ولی به هر حال این دلیل حداقل به عنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آنها پذیرفته‌اند نافع خواهد بود.

۳) این دلیل از شناختن حقیقت زمان به عنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به دست می‌آید و شکل منطقی آن چنین است:

هر موجود مادی، زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود است؛ پس وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.

اما مقدمه اول: زمان، امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند. اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد و گذرایی نبود، قابل اندازه‌گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی‌بود، چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبود با مقیاسهای طول

۱) آموزش فلسفه، ص ۳۳۵-۳۳۷، اسفار

اربعه، سفر سوم، موقف دهم، فصل دوم

اما اگر مقصود شما ماهیت و ذات باشد، می‌گوییم ما ثابت کردیم که در هر حرکت اشتدادی انقلاب ذات صورت می‌گیرد؛ یعنی در عین اینکه وجود واحد است در هر آنی دارای ماهیتی است. پس لایقی نوع.

بنابر این، سؤال شما که آیا در حال اشتداد نوع باقی است یا نه، جوابش این است که از نظر وجود همان است اما از نظر ماهیت. در عین حالی که در مطلب دوم گفتیم تبدیل ذات صورت می‌گیرد، در مطلب سوم گفتیم یک شیء واحد است که من اوله الی آخره باقی است، هم تبدیل ذات شده است،

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف هفتم، فصل ۲۴، ص ۸۵

(۲) یکی از کسانی که در فلسفه تابع بوعلی است و نظر خوبی به فلسفه ملاصدرا نداشته، مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه است. ایشان بیشتر به فلسفه شیخ اعتقاد داشته و کوشش کرده است که حرفهای ملاصدرا را رد کند. وی که در حدود اوایل این قرن در تهران بوده، استاد اساتید فلاسفه معاصر از جمله آقا بزرگ حکیم پشمار می‌رود. در تهران دو گروه فلاسفه بودند: طرفداران شیخ و طرفداران ملاصدرا که مرحوم جلوه در رأس طرفداران شیخ بوده است، مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و آقا محمد رضا قمشاهی نیز طرفدار ملاصدرا بودند. سرانجام کار هم طرفداران مرحوم آخوند باصطلاح آنها را شکست دادند. مرحوم جلوه دو رساله کوچک دارد که تعلیقهای بر بحث حرکت جوهری اسفار است که در قسمتی از آن از حرکت جوهریه و در قسمت دیگر از ربط حادث به قدیم بحث کرده است.

حرکت می‌کند، آنجا مانعی ندارد موضوع امر بالفعل باشد و ما فیه الحركة امر بالقوه باشد. ولی در حرکت در جوهر دیگر موضوعی نداریم و در اینجا ما به الحركة و ما فیه الحركة یعنی موضوع و مقوله هر دو یک چیز است. لذا آن مقوله که حرکت در آن واقع می‌شود از آن نظر که موضوع حرکت است و باید بالفعل باشد، آن هم باید بالفعل باشد، این است که در حرکت جوهر لازم می‌آید که ما فیه الحركة که همان جوهر است، از نظر این که موضوع هم هست، بالفعل باشد و لازمه آن این است که انواع بالفعل باشند و بالفعل بودن انواع یعنی تنالی انواع که باطل است.^۲

ایواد صدر المتألهین به برهان شیخ

مرحوم صدرا به شیخ چنین جواب می‌دهد: شما در این بیانات میان دو چیز خلط کردید؛ از یک طرف میان وجود و ماهیت، و از طرف دیگر میان ما بالفعل و ما بالقوه، سؤالتان این بود که آیا نوع جوهر در حال اشتداد باقی است یا نه؟ ما جواب می‌دهیم که مقصودتان از "باقی است" چیست؟ مقصود این است که ماهیتش باقی است یا مقصود این است که وجودش باقی است؟

اگر مقصود این است که وجود عیناً وجود اول است می‌گوییم آری وجود باقی است، باقی است به معنای این که وحدتش وحدت حقیقی‌اش محفوظ است، چرا؟ چون وجود یک وجود واحد مستمر است.

الاشتراک باشد، اگر بنا شود نوع باقی باشد و آنچه که اضافه شده خارج از حقیقت نوع باشد، پس اشتداد پیدا نشده است و اگر بگویید نوع از اول زایل شد، می‌گوید پس باز هم اشتداد نیست؛ چیزی معدوم شده و چیز دیگری پیدا شده است.

شیخ می‌افزاید حرکات اشتدادیه دیگر، مانند حرکت در کیف، یک موضوع دارند که آن موضوع جوهر است، و چون چنین موضوعی دارند لازم نیست که این انواع بالفعل باشند تا این اشکالات به وجود بیاید. این اشکالها از آنجا پیش می‌آید که در حرکت در جوهر، لازم بود که انواع بالفعل باشند نه بالقوه و وقتی انواع بالفعل باشند دو اشکال لازم می‌آید: ۱- تنالی انواع ۲- محصور شدن غیر متناهی بین دو متناهی. ولی در حرکات در اعراض لازم نیست انواع بالفعل باشند لذا هیچ کدام از دو اشکال پیش نمی‌آید.^۱

سؤال - چرا در جوهر لازم می‌آید انواع بالفعل باشند و در اعراض لازم نیست انواع بالفعل باشند بلکه بالقوه‌اند؟

پاسخ - مرحوم جلوه در تعلیقه خود بر بحث حرکت جوهریه اسفار می‌گوید: از آن جهت است که ما ثابت کردیم هر حرکتی نیازمند به موضوع ثابت و بالفعل است. در حرکات عرضیه موضوع غیر از ما فیه الحركة است، موضوع جسم است. ما فیه الحركة مقوله است، یعنی جسم که جوهر است در مقوله "این" یا "کیف"

هم شیء واحدی است که باقی است، یعنی وجود واحد متصل ممتد است و وحدتش محفوظ است، و در ماهیت هیچ وحدتی محفوظ نیست.^۱

برهان دوم شیخ بر رد حرکت در جوهر در باب حرکت اثبات شده است که نیاز به شش چیز دارد که یکی از آنها موضوع حرکت است. حرکت در اعراض واقع است چون موضوع ثابت دارند که عبارت است از جوهر، ولی چون جوهر دیگر موضوع ندارد و اگر حرکت در جوهر واقع بشود این حرکت بلا موضوع می ماند، پس حرکت در جوهر محال است.

این اشکالی دیگر است بر حرکت جوهر که ضمن بررسی مسأله موضوع حرکت جوهریه به آن پاسخ داده خواهد شد.

علل نیازمندی حرکت به موضوع و بررسی علل در رابطه با حرکت جوهری
حرکت به شش چیز نیاز دارد: به فاعل که به آن "ما عنه الحركة" می گویند، به قابل یا موضوع که به آن "ما به الحركة" می گویند، غایت یا "ما الیه الحركة" مسافت یا "ما فیہ الحركة" زمان یا "ما علیه الحركة" و مبدأ یا "ما منه الحركة". مقصود از موضوع "ما به الحركة" یا به تعبیر دیگر قابل است.

در این تحقیق سعی بر این است که مسائل مذکور تا حدودی در رابطه با حرکت جوهری مورد بررسی قرار گیرد.

موضوع حرکت یک امر بالفعل از

جمع جهات و بالقوه از جمع جهات نیست، بلکه امری است مرکب از ما بالفعل و ما بالقوه و چنین امری چیزی غیر از جسم نیست. همچنین هیولای اولی که بالقوه از جمع جهات است نمی تواند بخودی خود، موضوع حرکت باشد. حتی اگر از ما بپرسند که خود صورت نوعیه و صورت جسمیه می توانند موضوع حرکت باشند یا خیر، جواب منفی است چون موضوع حرکت باید مرکب از ماده و صورت و ما بالقوه و ما بالفعل باشد که نامش جسم است.

دلایل نیازمندی حرکت به موضوع

یک بیان این است که حرکت امری است بین القوة و الفعل، یعنی امری است که تدریجاً از قوه به فعل می رسد پس حادث و بلکه عین حدوث است، و ما قبلاً ثابت کردیم که هر حادثی نیازمند به قابل است و گفتیم "کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها" پس هر چه که حادث پیدا می کند، نیاز به موضوع، ماده و بدن دارد؛ به عبارت دیگر آنچه حادث می شود نحوه وجودش وجود تعلقی و ربطی است و وجودش همیشه بصورت ربط باید باشد و فرق نمی کند چه حرکت در جوهر باشد یا غیر جوهر، ما چاره ای نداریم غیر از اینکه ماده ای، یک ماده قابل وجود داشته باشد و چون به تنهایی نمی تواند وجود داشته باشد ناچار باید ماده و صورتی در کار باشد که این ماده و صورت حرکت را قبول کند.

وجه دیگر در مسأله موضوع حرکت، مسأله حافظ وحدت است، یعنی حرکت از آن جهت نیاز به موضوع دارد که بدون آن وحدتش حفظ نمی شود ولی مسأله "حافظ وحدت" بنابر اصالة الوجود یکسره حل شده است، قداماً معتقد بودند که اگر حرکت در مقوله ای صورت بگیرد، مخصوصاً اگر حرکت اشتدادی باشد، آن مقوله دارای انواع بالقوه است. این انواع بالقوه نیازمند به یک حافظ وحدتی هستند. این موضوع است که دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می شود و همان موضوع ملاک وحدت این انواع بالقوه است.

مرحوم ملاصدرا روی فلسفه خودش ثابت کرد که وجود خود آن مقوله ملاک وحدت است، نه موضوع. پس اگر ما ملاک نیاز به موضوع را مسأله حافظ وحدت بدانیم، طبق نظر مرحوم ملاصدرا در حرکت جوهریه نیازمند به موضوع نیستیم همچنان که با این ملاک در حرکت های عرضی هم نیازمند به موضوع نمی باشیم. پس حافظ وحدت در جوهر خودش است. یک وجه هم که وجه ضعیفی است این است که حرکت خودش عرضی است و لذا نیازمند به موضوع است. این وجه از نظر محققان مردود است.

واضح است که این دلیل در حرکات جوهریه نمی آید، چون بر فرض صحت این حرف تنها حرکات

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف

عرضیه می‌توانند عرض باشند و حرکات جوهریه عرض نیستند چون حرکت در هر مقوله‌ای تابع آن مقوله است و حرکت در جوهر، جوهر است و حرکت در عرض، عرض.^۱

آیا آرای صدرالمتألهین در مورد بقای موضوع در حرکت جوهری متناقض نیست؟

این خود یک اشکال است که در باب حرکت در جوهر مسأله بقای موضوع که در هر حرکتی لازم است، چگونه باید حل شود. در اینجا می‌شود گفت که کلمات مرحوم ملاصدرا در این مورد متناقض یا متخالف است و حکمای بعد از ایشان مثل آقای علی زنوزی در "بدایع الحکم" متوجه شده‌اند و خود حاجی هم در حاشیه‌ای که در اینجا دارد متوجه این تخالف شده است که مرحوم آخوند در جاهای مختلف "اسفار" و در کتب متعدد مسأله بقای موضوع را به انحای مختلف جواب داده است.

آرای ملاصدرا در مورد بقای موضوع در حرکت جوهری

ابتدا نظر ایشان را بیان می‌کنیم و سپس به سؤال بالا پاسخ می‌دهیم:

یکی از جوابهای ملاصدرا این است که در باب حرکت در جوهر نیز موضوع باقی است، اینجا هم موضوع باقی داریم و آن ماده است.

و منظور ایشان هیولای محض نیست تا اشکال بر آن وارد شود بلکه "هیولا مع صورة ما" است یعنی ما فیه

الحركة صور جوهریه است؛ یعنی صور جوهریه به اعتباری ما فیه الحركة هستند و به اعتباری باهیولی هم موضوع هستند؛ به این معنی که هیولی آنأ فأنأ صورتهایش تغییر می‌کند، چون یک صورت واحد متصلی است که این صورت واحد متصل تحلیل می‌شود به صورتهای غیرمتناهی؛ "هیولی فی کل آن مع صورة"

پس ما یک امر ثابت باقی داریم و آن "هیولی مع صورة ما" است یعنی من اول الحركة الی آخرها، هیولی مع صورة ما ثابت و باقی است. در اینجا مسأله ثابت موضوع را باثبات هیولی مع صورة ما توجیه می‌کند.

ولی در بعضی از کلمات مرحوم آخوند آمده است که آنچه باقی است خود ماهیت است؛ و این خیلی عجیب است چون وی قایل به تبدل ذات است، مگسر اینک مقصودش از ماهیت، ماهیت جنسی باشد نه ماهیت نوعی، یعنی همان جنس الاجناس، یعنی خود مقوله را در نظر بگیرد و بعد هم فرضاً که ما بگویم ماهیت باقی است؛ ماهیت که امر اعتباری است و از آن کاری بر نمی‌آید که بتواند حافظ وحدت باشد.

در بعضی از کلمات دیگر ملاصدرا آمده است که حافظ وحدت مراتب در حرکت جوهری، امر مفارق و مجرد است، این هم نظر سوم.

سخن دیگر ایشان این است که نیاز به موضوع برای این است که حافظ وحدت مراتب حرکت باشد، نفس صور جوهریه خودشان وحدت دارند

و همان ما فیه الحركة که وحدت دارد من اوله الی آخره خودش حافظ وحدت خودش است و نیازی به موضوع ندارد.

در جای دیگر ایشان می‌فرمایند که نیاز به موضوع و بقای آن تنها در حرکات عرضیه صادق است. در حرکات ذاتی ما نیاز به چنین موضوعی نداریم و اینجاست که ملاصدرا تعبیر می‌کند که فاعل و قابل یکی است. مقصود از این حرف این است که از نظر حرکت، حرکت در اینجا چیزی نیست که نیاز به موضوع داشته باشد.

در باب جواهر که متحرک بالذات هستند، حرکت از لوازم وجود این متحرک است نه از عوارض وجود آن. نسبت حرکت با جوهر جسمانی، نسبت بعد است با آن؛ یعنی حرکت چیزی است که از حاق ذاتش انتزاع می‌شود نه اینکه حقیقتی است که به آن ضمیمه می‌شود. پس وقتی که نسبت حرکت ذاتی با متحرکش نسبت لازم به ملزوم شد در نتیجه به یک اعتبار در اینجا فاعلیت و قابلیت نیست و به یک تعبیر فاعل و قابل یکی است و ملاصدرا می‌خواهد بگوید که در اینجا فاعلیت و قابلیت حقیقی نیست.

وقتی اینگونه شد، دیگر جایی برای موضوع باقی نمی‌ماند. چون نیاز به موضوع را ما از راه "قابلیت" و یا "عرضی بودن" حرکت اثبات کردیم و

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف

اینها در حرکت ذاتی وجود ندارد چون اصلاً قابلیت حقیقی در کار نیست. و نیز حرکت در جوهر عرضی نمی‌تواند باشد چون حرکت در اعراض است که عرضی است اما حرکت در جوهر مثل خود جوهر، جوهر است. بطور کلی حرکت در هر مقوله‌ای تابع همان مقوله است؛ این‌کان عرضاً فعرض و این‌کان جوهرراً فجوهر.

با توجه به مطالبی که در بالا ذکر شد اکنون باید به این بحث پردازیم که: آنجا که ملاصدرا می‌گوید موضوع حرکت هیولی مع صورته ما است با بیان دیگری که می‌گوید در حرکت جوهریه فاعل و قابل یکی است، تخالف دارد یا ندارد. اگر توانستیم اختلاف بین این دو بیان را از میان برداریم اختلاف میان اینها و بین اینکه گفته موضوع ماهیت است و بین آنچه که گفته حافظ وحدت موجود مفارق است، به سهولت رفع می‌شود.

اکنون وقت آن است که به این سؤال (آیا نظرات ملاصدرا متخالف است یا قابل جمع؟) جواب دهیم: مرحوم آقا علی مدرس در "بدایع الحکم" مدعی می‌شود که میان بیانات ملاصدرا تخالف نیست؛ یعنی همه آن چیزهایی را که گفته است، با هم قابل جمع هستند و در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر. اما این مسأله مجدداً لازم است مطرح گردد که حکمای بعد از ملاصدرا متوجه این جهت شدند که حرکت ملاصدرا در باب بقای موضوع در حرکت جوهریه متخالف است و نظرات ایشان در این

باب ذکر شد. حکما نیز کوشش فراوان کردند تا ببینند حرفهای ایشان واقعاً متخالف است یا همه به یک چیز بر می‌گردد.

جمع نظرات شیخ در باب موضوع حرکت جوهریه

اینکه می‌بینیم ملاصدرا اصرار دارد که ماده مع صورته ما را موضوع باقی بداند به این جهت است که ایشان قایلند که حرکت از آن جهت که "کمال اول" است خودش قابل می‌خواهد و فعلیتی است که این فعلیت یک امر قابلی می‌خواهد که حرکت را قبول بکند. به تعبیری که قبلاً نیز گفتیم حرکت خودش حادث است بلکه عین حدوث است و گفتیم که کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها؛ پس نیاز به موضوع از این جهت نیست که عرض است و نیاز به موضوع دارد یا در مقوله‌های عرضی است، بلکه به جهت این است که خود حرکت حادث است و هر حادثی مسبوق به قوه و ماده حامل قوه است و این موضوع غیر از موضوعی است که درباب اعراض می‌گوییم. مقصود از آنچه درباب عرض و جوهر می‌گوییم، محل مستغنی است ولی مقصود از موضوع در اینجا قابل است که مرکب از ما بالفعل و ما بالقوه باشد.^۱

علامه طباطبایی^(ع) در حاشیه بر ملاصدرا اشکال وارد نموده و فرموده که چرا صدر المتألهین اصرار بر اثبات موضوع حرکت جوهری دارند؟ و می‌افزایند قدما موضوع را برای

حرکت لازم می‌دانستند زیرا آنها فقط به حرکت در اعراض قایل بودند اما حرکت در جوهر که نیازی به موضوع ندارد و دلیلی نداریم که حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع باشد. لذا تلاش برای اثبات موضوع در حرکت جوهری تلاش بیجایی است.

علامه^(ع) ادامه می‌دهند که اشکال عدم موضوع در حرکت جوهری من رأسه وارد نیست.

بیان علامه طباطبایی^(ع) شاید در اینجا تمام نباشد زیرا سخنان ایشان ناظر به این وجه است که حرکت چون در مقولاتی صورت بگیرد که آن مقولات عرض هستند و نیاز به موضوع دارند، پس حرکت هم نیاز به موضوع دارد اما اگر حرکت در جوهر باشد نیاز به موضوع ندارد در حالی که می‌دانیم تلاش ملاصدرا در این باب، بی وجه نیست زیرا وی می‌خواهد برای حرکت در جوهر که حادث است، ماده درست کند. یعنی چون حرکت حادث است و هر حادثی مسبوق به قوه و ماده حامل قوه است بنابراین اصرار دارد ماده‌ای مع صورته ما را موضوع باقی بداند.

"به این بیان هر مرتبه‌ای از مراتب حرکت قابل است برای مراتب دیگر؛ حرکت ترکیبی است از فعلیت و قوه، ترکیبی است از قابلیت و مقبولیت، در باب حرکت عرضیه آن قابل جسم بود

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف

مفتم، فصل ۱۹ (حکمة مشرقیه)، ص ۶۲

الوجود، و نسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص و كنسبة الاصل الى الفرع و كنسبة الفصل القريب الى الفصل البعيد.^۲

در حرکت جوهری، حافظ وحدت

شیء چیست؟

پیوستگی، جوهری است که ماده ساده ابتدایی را بتدریج به کمال وجودی می‌رساند. هر مرتبه ناقص که باتشخص و عینیتی همراه است، در درون مرتبه بعدی جا می‌گیرد و با یافتن صورت و عینیت جدیدی، مرتبه‌ای از کمال را حایز می‌شود و استعداد و آمادگی برای پذیرش کمال بیشتری پیدا می‌کند و به نوبه خود، این موجود جدید نیز، ماده برای مرحله پسین خود قرار می‌گیرد و با از دست دادن صورتی، صورت جدیدی می‌گیرد و به همین رویه حرکت ادامه پیدا می‌کند. قوه بدل به فعلیت می‌شود و هر فعلیتی با داشتن استعداد مرحله پسین، ماده آن مرحله قرار می‌گیرد و صورت قبلی را از دست می‌دهد و صورت بعدی را می‌گیرد. پس هر مرحله‌ای از وجود در مرحله بعد از خود، عجین شده و ماده آن واقع می‌گردد.

منظور از وجود و عدم در این

صورت است و معلول در تجدد و بقا تابع علت می‌باشد و همانطور که هیولی ذاتاً پیوسته و گسسته نمی‌شود، در قبول این اوصاف نیز تابع صورت است. اگر علت وجود هیولی متجدد باشد هیولی هم به تبع آن متجدد خواهد بود؛ پس با فرض حرکت جوهری، محذور عدم بقای موضوع به حال خود باقی است. کسانی که به حرکت جوهری عقیده دارند در پاسخ این سؤال می‌گویند: اولاً "علت تامه برای فعلیت هیولی و تشخیص ماده، جوهر مفارق است. ثانیاً اگر طبیعت سیال و صورت متجدد علت فعلیت هیولی باشد، در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت که هیولی به ملاحظه جوهر عقلی در تمام زمان حرکت به یک حال باقی است. توضیح آنکه قایلان به حرکت جوهری می‌گویند برای هر صورت متجدد و طبیعت سیال دو نوع جوهر است: یکی جوهر عقلی ثابت که هرگز تغییر نمی‌کند، و دیگر جوهر گذرا و سیال، و نسبت جوهر عقلی ثابت به طبیعت سیال مانند نسبت اصل به فرع و نسبت کامل به ناقص است بنابر این ثبات و تجدد هیولی بر حسب اختلاف ما به البقاء تفاوت دارد.

ملاصدرا در رساله حدوث در بیان این مطلب گوید: "نحن لما حکمنا بوجود الحركة الذاتية فی جمیع الطبایع الجسمانية بیراهین ذکرناها فلاجرم حکمنا ایضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرأ عقلياً ثابتاً ابد الدهر کالاصل و جوهرأ يتبدل

و مقبول عرض، ولی در باب حرکت جوهریه، هر مرتبه‌ای قابل است و هر مرتبه دیگر مقبول، یعنی هر مرتبه‌ای ماده است مع صورته ما و مرتبه دیگر مقبول آن است و هكذا. ولی چون مراتب از هم منفصل نیستند لذا حرکت سراسر قابلیت است و سراسر مقبولیت، سراسر موضوع است و سراسر مافیه الحركة پس موضوع و ما فیه الحركة یکی شدند؛ در عین حال واقعاً موضوع داریم، یعنی این چنین نیست که ما در باب حرکت در جوهر قابل و ماده قابل نداریم. و در اینجا می‌خواهد بگوید در حرکت جوهریه همه مراتب هم موضوع است و هم ما فیه الحركة و به تعبیر خودشان فعل و قبول اینجا یکی است، یعنی فرقاشان تحلیلی است. بخلاف حرکت در عرض که اختلاف قابل و مقبول واقعی می‌باشد.

بنابر این موضوع و ما فیه الحركة فرقاشان تحلیلی است، نه فرق واقعی و عینی، یعنی مراتب حرکت را اگر در نظر بگیریم، تمام مراتب موضوع است برای خودش، اما با این معنی که هر مرتبه قبل موضوع است برای مرتبه بعد، تازه فرق این مرتبه و آن مرتبه هم به تحلیل عقل است. پس نظر ملاصدرا چنین است و تضاد و تناقضی هم بین حرفهای ایشان وجود ندارد.^۱

با تجدید طبایع چگونه ماده در تمام احوال باقی است؟

فعلیت هیولی و وجود ماده معلول

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف

هفتم، فصل ۲۴، ص ۸۸

(۲) دکتر ملکشاهی: حرکت و استیفای اقسام

آن، ص ۲۷۷-۲۷۸

مراحل مورد بحث ما، وجود و عدم نسبی است نه وجود و عدم مطلق و به تعبیر فلاسفه اسلامی مسأله، مسأله خلغ و لبس است. تغییر و تحول، رشد و نمو و تکامل است شیء معدوم نسبی می‌گردد و وجود نسبی کاملتری پیدا می‌شود، و وحدتی، تمام مراحل وجودی را به هم مرتبط می‌سازد. این وحدت نه وحدت جنسی ماده به تنهایی است بلکه وحدتی است که فعلیتهای مرحله‌ای ناقص را با کامل و کامل را با کامل مرتبط می‌سازد.^۱

صدرالمتألهین در اسفار ج ۸ ص ۳۹۶ می‌فرماید: "و اعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصله بعض ببعض و نهاية كل مرتبه بداية مرتبه اخرى و آخر درجات هذه النشأة التعليقية اول النشأة الاخرية" و عامل وحدت ماده در جمیع مدارج وجودی، وحدت شخصی است. در مورد وحدت شخصی صدرالمتألهین در جلد چهارم اسفار ص ۲۷۵ می‌فرماید: "فی جمیع مراحل الکمال موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة و هو نوع ما من الصورة المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصاليه بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للکمال بعد الکمال حسب تزايد الاستکمال بتوارد الاحوال. و الاتصال ایضاً ضرب من الوحدة الشخصية."

البته در بحث ابقای موضوع در مورد اینکه حافظ وحدت شیء چیست؟ نظرات صدرالمتألهین را بیان کردیم و دیدیم که ایشان در جایی امر

مفارق و مجرد را حافظ وحدت می‌دانستند و در جای دیگر فرمودند که نفس صور جوهریه خودشان وحدت دارند. و مسأله حافظ وحدت بنابر اصل اصالة الوجود یکسره حل شده است. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: وجود خاص در هر شیئی اصل است و همین اصل متعین می‌تواند در عین حفظ وحدت و هویت، مراتب و درجات متفاوت بیابد.^۲

البته باید گفت که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی بیش نیست. با قبول اصالت وجود، سیلان، نحوی‌ای از هستی می‌شود و موجودات متحرک، شیوه هستی یافتشان - که چیزی جز بودنشان نیست - به نحو تدریج و سیلان، تصویر می‌گردد. سؤال از اینکه در حرکت جوهری، "خود شیء" چه می‌شود، سؤالی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی. خود شیء، بنابر اصالت وجود، وجود شیء است و حرکت هم نحوه وجود است. و بدین لحاظ در حرکت جوهری، خود شیء، همان وجود متحرک است نه چیزی که آن چیز در حرکت است.

قرآن و حدیث و حرکت جوهری

یکی از مآخذی که ملاصدرا در تألیفات فلسفی برای تجدد طبایع ذکر کرده است، آیات قرآن و احادیث پیامبر اکرم (ﷺ) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است. چنانکه

گوید: "اما قولک فیما سبق أن هذا احداث مذهب لم یقل به احد من الحكماء فهو کذب و ظلم فان اول حکیم قال به فی کتابه هو الله سبحانه و اصدق الحكماء."^۳

یعنی سخن تو که تجدد در جواهر مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما قایل به آن نبوده، ستمکاری و دروغ‌گویی است؛ زیرا خداوند نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی به آن تصریح کرده و او راست‌گوترین حکماست.

سپس ملاصدرا آیات چندی از کتاب‌الله را که صراحت در حرکت جوهری دارند بیان می‌کند که بعضی از آنها را اینجا ذکر می‌کنیم:^۴

الف) آیه ۸۸ سوره نمل می‌فرماید: "و ترى الجبال تحسبها جامدة و هی تمزّ مزّ السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیء". در المنجد در لغت "جمد" آمده است "الجماد ما لا ینمو و لا حیاة له کالحجر" یعنی جامد چیزی است که نمو ندارد و حیاتی برایش نیست مثل سنگ. نمو و جمود دو حرکت

(۱) آیه الله ربانی شیرازی: حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب، ص ۱۶۸-۱۷۰

(۲) اسفار اربعه، سفر اول، مرحله هفتم، فصل ۲۵

(۳) اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۱۰

(۴) حرکت و استیفای اقسام آن: ص ۲۹۸-۲۹۹

حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب: ص ۲۰۲-۲۰۴؛ اسفار اربعه، سفر سوم، موقف دهم، فصل اول

دینامیکی و درونی است. در آیه می‌فرماید "که کوهها را می‌بینی و می‌پنداری که جامد است" یعنی بدون حرکت دینامیکی و درونی است "با اینکه آن کوهها بمانند ابر در پیشروی و رشد درونی است".

آیه در صدد بیان واقعیتی است که مردم عموماً درباره آن برداشت ناصحیحی دارند و آن واقعیت این است که می‌پندارند کوهها از جماداتند و رشد و نموی ندارند و وقتی مردم می‌خواهند مثالی برای شیء خالی از رشد بیاورند حجر و سنگ را مثال می‌زنند.

امروزه در رشته زمین شناسی به این واقعیت آشنا می‌شویم که تکوّن جمادات و معادن نیز احتیاج به گذشت دورانی طولانی دارد و چه بسیار از معادن و یا احجاز کریمه که فعلاً دوره خاصی را می‌گذرانند و برای رسیدن به مرحله کمال و بهره برداری احتیاج به گذشت زمان دارند.

ب) در آیه ۱۵ سوره "ق" آمده است:

"أفیعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید".

آیه در سیاق و دنباله آیات دیگری است که در آن حکایت، جمعی را بازگو می‌کند که بخاطر کافر کیشی و به منظور تهی کردن شانه از زیر بار مسؤولیتهای خدایی در تلاش و کوششی سخت بودند که بنیاد و شالوده مسؤولیتهای (بقای انسان) را سست کنند و انذار انبیای مبعوث از

طرف حق و وعد و وعید آنها را ابطال کنند. می‌گفتند: "هذا شیء عجیب ء اذا متنا و کنا تراباً ذلک رجع بعید." قرآن برای ابطال استبعاد آنها، ابتدا یک سلسله حرکات تکاملی جهان را توضیح می‌دهد و سپس می‌فرماید: آیا ما در آفرینش نخستین جهان - و حرکات تکاملی آن - به مشقت و دردسر افتادیم؟ - تا در آفرینش بعدی آنها به زحمت افتیم - بلکه خود اینان (اشکال کنندگان و ناباوران) هر آن در پوششی از خلقت جدیدند و هر آن نوع تازه‌ای از آفرینش را دارند.

ج) آیه ۶۱ از سوره واقعه: "علی أن تبدل أمثالکم و ننتشکم فیما لاتعلمون".

و همچنین آیه شریفه "کل یوم هوفی شأن".

ملاصدرا علاوه بر آیات فوق بسیاری آیات دیگر که حرکت جوهری را تأیید می‌کند، نقل می‌نماید از آن جمله "کل إلینا راجعون" و همچنین آیه شریفه "إن یشاء یدهبکم و یأت بخلق جدید" و ... که در این بحث مختصر در پی آوردن همه آنها نیستیم.^۱

شایان ذکر است که همه آیات این قسمت در سفر اول اسفار ذکر گردیده است.

مسأله زمان در حرکت جوهری

(زمان بعد چهارم ماده)

الف) آرای و عقاید مختلف در مورد زمان: یکی از مباحث مهم در باب حرکت مبحث زمان است که درباره آن

آرا و عقاید متفاوتی ابراز شده است. گروه زیادی زمان را یک امر غیر موجود و موهوم پنداشته‌اند و ادله‌ای هم بر آن اقامه کرده‌اند. نظیر این عقیده را در عصر جدید یک فیلسوف بسیار معروف به نام کانت ابراز کرده است و می‌گوید: زمان ساخته ذهن است و در خارج وجود ندارد. اما کسانی که به وجود زمان در خارج قایل هستند، درباره زمان، آرا و نظریات مختلفی دارند: گروهی زمان را جوهر و گروه دیگری آن را عرض دانسته‌اند.

برخی از معتقدان به جوهریت زمان گفته‌اند که زمان جوهر جسمانی است و عبارت است از خود فلک اطلس و بعضی دیگر عقیده دارند: زمان جوهر مجرد است نه جوهر مادی و منظور از وقوع اشیا در زمان، نسبتی است که آن اشیا با آن جوهر مجرد دارند.

بعضی گفته‌اند: زمان یعنی واجب الوجود، زمان اسم دیگری است برای واجب الوجود.

اما کسانی که زمان را عرض می‌دانند می‌گویند زمان عرض غیر قارّ است و عرض غیر قار به حرکت منحصر است و گفته‌اند زمان عبارت از حرکت و حرکت عبارت از زمان است. از زمان ارسطو این حرف مطرح شد که زمان مقدار حرکت است، نه جوهر مادی است و نه جوهر مجرد و

(۱) اسفار اربعه، سفر اول، جزء سوم، فصل

نمی‌تواند صفتی را پذیرا شود که لازمه ذاتش خلاف آن صفت باشد. نمی‌توان چیزی را که مکان پذیر نیست در مکان جای داد. اشیا و کاینات مادی اگر ذاتاً ثابت و با قرار باشند، هیچ‌گاه بی‌قرار و نا‌آرام نخواهند شد و بر آنها زمان نخواهد گذشت، گذشت زمان بر چیزی، دست‌کم نشانه آن است که آن چیز پذیرای زمان است و این پذیرندگی ریشه‌ای درونی می‌خواهد. موجودی که هستی‌اش نسبت به

اجزای زمان بی‌تفاوت نیست و در هر لحظه به گونه‌ای است و همراه با تغییری، نشان دهنده این است که هویتش با زمان پیوندی دارد ریشه دار و نه پیوندی بالعرض و تحمیلی از خارج.

از این رو نمی‌توان موجودات مادی را موجوداتی پنداشت ذاتاً آرام و به تبع زمان نا‌آرام. اگر موجودات مادی خودشان نا‌آرام نباشند، همشین و پذیرای موجودی نا‌آرام نمی‌شوند. این همشینی دلیل سنخیت است.

”عقل سلیم حکم می‌کند که محال است موجودی از موجودات زمانی و مکانی از نظر هویت وجود خارجی، از همشینی با زمان و مکان دست بکشد و ثابت الوجود گردد بطوری که زمانها برای او فرقی نداشته باشد و مکانهای مختلف برای او بی‌تفاوت

وابسته نباشد. و در این قبلیت و بعدیتها که با یکدیگر مجامع نمی‌شوند، باید برسیم به یک حقیقتی که قبلیت و بعدیت غیر مجامع در آن ذاتی باشد؛ به عبارت دیگر به یک قبلیت و بعدیتی برسیم که حقیقتش عین تصرم و عین تجدد دائم و انقضا باشد. این همان است که اسمش را ”زمان“ می‌گذاریم پس حقیقتی داریم که این حقیقت ملاک این تقدم و تأخر است.

حکما عقیده داشتند که زمان حقیقتی است که اجزای آن ذاتاً - و نه به دلیل امر دیگر و زمان دیگر - نسبت به هم تقدم دارند، و این تقدم را هم از جایی بیرون از خود کسب نکرده‌اند. بلکه لازمه ماهیت آنهاست. زمان هویتی است جاری و سیال و سکون ناپذیر و حوادث جهان به دلیل همشینی با این سیلان مستمر، موصوف به تقدم و تأخر می‌شوند. به سخن دیگر اتصاف حوادث به صفات قبل و بعد، عاریتی است اما اتصاف اجزای زمان به قبلیت و بعدیت، ذاتی و از پیش خود است؛ و باز به تعبیر دیگر، حوادث با زمانند نه زمانمند. به گمان آنان، زمان بعدی از ابعاد هستی موجودات مادی نبود بلکه حامل یا همشینی بود که صفت سیال بودن خود را به همشینان خود سرایت می‌داد. ایشان ذاتاً در گذر و جریان نبودند بلکه زمان این مهر و نشان را بر آنها می‌نهاد.

ملاصدرا می‌گوید هیچ‌گاه چیزی

نه یک عرض غیر قارّ و نه خود حرکت، بلکه عبارت است از مقدار حرکت. این نظریه را فلاسفه اسلامی قبول کرده‌اند با این تفاوت که ارسطو و بوعلی زمان را مقدار حرکت وضعی فلک به دور خود می‌دانستند ولی صدر المتألهین زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند، ولی این که زمان را مقدار حرکت جوهری فلک می‌داند یا مقدار حرکت جوهری کل عالم، بیان خواهد شد.^۱

(ب) اصل حرکت جوهری و زمان: حال سؤال این است که: زمان چیست؟ زاده چه می‌باشد؟ تقدم و تأخر از کجا می‌آید؟ قبل و بعد بودن حوادث جهان چه علتی دارند؟ این گذشت و سیلان مستمر چگونه حاصل می‌شود؟

کوشش در جهت یافتن ریشه تقدم و تأخر، نشان می‌دهد که قبلیت و بعدیت باید در جایی ذاتی باشد. یعنی باید امری در جهان یافت شود که خودش و به اقتضای هویتش وجودی ممتد و گسترده داشته باشد و تقدم و تأخر آمیخته با او و عین هستی او باشد؛ به عبارت دیگر اگر حوادث، قبل و بعد خود را وام دار چیزی هستند و از جایی عاریت گرفته‌اند، خود آن چیز باید این پسی و پیشی را به عاریت نگرفته باشد و بلکه تقدم و تأخر عجیب با هویت او باشد و اگر هر جا سؤال از علت آن جایز است، در آن امر، این سؤال جایز نباشد و ریشه تقدم و تأخر به چیزی بیرون از خود او

(۱) همان منبع، جزء سوم از سفر اول، موقف یا مرحله هفتم، فصل ۲۳، ص ۱۴۱ (تعقیب و احصاء)

باشند و هر که این را روا بداند با مقتضای عقل خود ستیزه کرده و زبانش را دلش به دشمنی برخاسته است. از این رو در مورد جسم که زمانها برایش متفاوتند و گذشته و حال و آینده برایش نو می‌شوند، باید این امر به دلیلی ذاتی و داخلی باشد.^۱ صدرالمتألهین عقیده دارد که:

موجودات ذاتاً زمانمند هستند و زماندار بودن حوادث و ترتیب وقوع آنها از خود آنها سرچشمه می‌گیرد نه از عامل خارجی. حوادث اند که ترتیب دارند و آنگاه زمان از ترتیب ذاتی آنها اتخاذ شده است نه اینکه حوادث بر حسب زمان ترتیب یابند.

اگر قبلاً چنین می‌اندیشیدیم که اجزای زمان نسبت به هم تقدم و تأخر می‌یابند، اینک در پرتو تحلیل فوق در می‌یابیم که حوادث، خودشان نسبت به هم تقدم و تأخر دارند و چون این تقدم و تأخر را بطور مستقل و متزعزع از حوادث در نظر بگیریم، بر آن نام زمان می‌نهیم.

صدرالمتألهین زمان را امری ذهنی و عقلی می‌داند؛ بدین معنا که استقلال بخشیدن به زمان فقط در ذهن صورت می‌گیرد اما در خارج، زمان عین موجود زمانمند است و این دو یکی هستند؛ درست مانند ابعاد هندسی جسم و ابعاد سه گانه جسم که در خارج، دو امر مستقل از هم نیستند. جسم همان جوهر سه بعدی است. تنها در ذهن است که می‌توان بعد را به صورت مفهومی مستقل در نظر گرفت.

اشیای مادی به دلیل هستی خاصشان سه بعدی و محبوس مکانند. زمانمندی اجسام نیز نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست و زمان را بعد چهارم ماده نامیده‌اند که منبعث از سیلان درونی کاینات می‌باشد.

طبق نظریه حرکت جوهری، زمان مستقل از جهان وجود ندارد و مجموع جهان نیز در زمان واقع نیست بلکه زمان از خود جهان برمی‌خیزد. جهان یک حرکت بیش نیست و حرکت از آن جا که یک موجود سیال و تدریجی الوجود است، اجزایش با هم وجود نمی‌یابد و بدین سبب جهان فردا، همان فردا حادث خواهد شد. نه اینکه جهان موجود باشد ولی در فردا واقع شدنش موکول به گذشت زمان باشد. گذشت زمان، گذشت جهان است نه ماندن جهان و عبور زمان از روی آن. گذشت جهان یعنی حرکت جهان و حرکت جهان یعنی حدوث تدریجی آن و حدوث تدریجی آن یعنی پدید شدن آن در هر لحظه.

ملاصدرا می‌فرماید:

”بدانکه بسا در میان حقایق وجودی، هویتی هست که دارای شوون و اطوار نو شونده و متفاوت است که این تفاوت از ”تقدم و تاخیری ذاتی“ ریشه می‌گیرد. که در آن ذات، قبل و بعد، ذاتاً غیر قابل جمعند.

نزد عموم حکما، زمان چنین چیزی است و نزد ما صورت طبیعی چنان است که زمان نزد آنان؛ با این فرق که صورت طبیعی هویتی

جوهری است. اما زمان عرضی است و حق این است که هویت جوهری باید ذاتاً دارای صفات فوق باشد نه زمان. چرا که زمان، نزد آنان عرضی است و وجودش تابع وجود چیزی است که آن را مقدار می‌بخشد. لهذا زمان مقدار طبیعت است از آن رو که ذاتاً نوشونده است. همچنانکه اجسام هندسی مقدار این طبیعت اند از آن رو که پذیرنده ابعاد سه گانه است.

بدین قرار طبیعت دو مقدار و دو امتداد دارد که یکی از این دو تدریجی و زمانی است و در وهم به قبل و بعد زمانی تقسیم پذیر است و هر کس در ماهیت زمان کمی تفکر کند، خواهد دانست که زمان مستقل خرد و عقل یافت نمی‌شود و عروض زمان بر اشیای زماندار، مانند عروض حرارت و سیاهی و نظایر آنها نیست؛ بلکه زمان امری است که از اشیای زماندار انتزاع می‌شود و چنین امر عارضی وجود خارجی اش عین وجود همان شیء زمانمند است؛ زیرا در اینجا عارضیت و معروضیتی در کار نیست مگر به حسب اعتبار ذهن و چون وجود خارجی زمان این گونه است، از این رو تجدد و سیلان و حدوث و استمرار چیزی است که در ذهن بدان اضافه می‌شود.^۲ «ادامه دارد»

(۱) همان منبع، سفر سوم، موقف دهم،

فصل دوم

(۲) همان منبع، سفر اول، مرحله چهار،

فصل ۳۳، بحث و تحصیل