

پاسخ نقدهای احساسی به اثبات حرکت جوهری در حکمت متعالیه

احسان کردی اردکانی¹

محمود صیدی²

چکیده

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی حکمت متعالیه حرکت جوهری است که ملاصدرا از طریق حرکت اعراض و متغیر بودن علت متغیر به اثبات آن پرداخته است. شیخ احمد احساسی بر آن است که به دلیل فاعلیت خداوند نسبت به همه موجودات، جوهر، علت عرض و فاعل حرکت آن نیست و مبانی ملاصدرا در زمینه فاعل حرکت جوهری و وحدت وجود (یکی بودن محرک و متحرک) منجر به دهری و مادی‌گرایی می‌گردد. احساسی با طرح اراده و اختیار داشتن جمادات، تقسیم ملاصدرا از انواع حرکت به خصوص حرکت طبیعی و قسری را به چالش می‌کشد. در پاسخ به نقدهای احساسی می‌توان گفت که فاعلیت خداوند و فرشتگان نسبت به اقسام حرکت بی واسطه نیست. لذا منافاتی با فاعلیت مباشر صورت نوعیه ندارد، علت با معلول (وجود مستقل و رابط) وحدت حقیقت و رقیقت دارند و به دلیل معلول بودن صورت نوعیه، نظریه ملاصدرا به مادی‌گرایی نمی‌انجامد. جمادات نیز فاقد هر گونه علم و ادراک هستند و بدین لحاظ اثبات حرکت جوهری از طریق فاعل انواع آن خالی از مناقشه است.

کلمات کلیدی: ملاصدرا، احساسی، جوهر، حرکت، عرض.

¹ - استادیار، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران، نویسنده مسئول

e.kordi@ardakan.ac.ir

msaidiy@gmail.com

تاریخ پذیرش: 1399/08/07

² - استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد

تاریخ دریافت: 1396/09/29

طرح مسأله

حرکت از پدیده‌های بدیهی و آشکار عالم محسوس و مادی است که تحلیل نحوه وجود آن از دیرباز ذهن اندیشمندان فلسفی را به خود مشغول داشته است. فیلسوفان مسلمان عموماً تعریف ارسطو در باب حرکت را پذیرفته‌اند که چنین است: حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل یا به بیان دیگر کمال اول برای موجود بالقوه از جهت بالقوه بودن است (ارسطو، 1364، ص 105).

با توجه به این تعریف، قوام حرکت به شش امر است، مبدأ که حرکت از آن آغاز می‌شود، منتهی که حرکت در آن پایان می‌یابد، مسافت (مقوله) که حرکت در آن واقع می‌شود، موضوع یا متحرک، فاعل یا محرک و مقدار حرکت، یعنی زمان (طباطبائی، 1424، ص 88). بدین لحاظ، حرکت متقوم به این امور شش‌گانه است و با فقدان یکی از آنها حرکتی نخواهد بود.

در میان مقومات حرکت، مسافت یا مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مورد اختلاف میان حکیمان اسلامی است به گونه‌ای که ابن سینا آن را در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع می‌داند (ابن سینا، 1430، ج 4، ص 98). وقوع حرکت در مقوله جوهر از نظر او به دلیل نبود موضوع ثابت، ممتنع است. در مقابل، صدرالمتألهین بر آن است که پذیرش جریان حرکت در مقولات چهارگانه مذکور منجر به اثبات حرکت در مقوله جوهر نیز می‌گردد (صدرالدین شیرازی، 1360، ص 85). او اولین کسی است که به اثبات و تبیین چنین حرکتی می‌پردازد.

شیخ احمد احسائی از مهم‌ترین منتقدین ملاصدرا در مسائل مختلف فلسفی است. احسائی علاوه بر طرح نمودن نقدهایی منطقی-فلسفی به مبانی صدرایی، در موارد بسیاری آنها را با احادیث شیعی نیز ناسازگار می‌داند. در پژوهش حاضر به بررسی و پاسخ به نقدهای احسائی به اثبات حرکت جوهری ملاصدرا پرداخته می‌شود.

شایان ذکر است که مبانی فلسفی احسائی به ویژه نقدهای او به مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه به خصوص بحث حرکت جوهری مورد توجه اندیشمندان و متفکران گذشته و حال حوزه فلسفه واقع نگردیده است. با اینکه به نظر می‌رسد او مهم‌ترین منتقد حکمت صدرایی از نظر برهانی و طرح ناسازگاری فلسفه ملاصدرا با احادیث شیعی است و در این زمینه نسبت به بسیاری از منتقدان از جمله اهالی مکتب تفکیک سبقت دارد. در نظر برخی متفکران بزرگ (صدرالدین شیرازی، 1360، مقدمه آشتیانی، ص 111) دلیل چنین بی‌توجهی ممکن است عدم درک صحیح شیخ احمد احسائی از قواعد فلسفی صدرایی باشد. شاید دلیل دیگر و مهم‌تر این غفلت فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، شخصیت جنجال برانگیز احسائی باشد که سبب به

وجود آمدن فرقه شیخیه و آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن در جامعه شیعی گردید. زیرا چنین امری اندیشمندان را به سوی بخش‌هایی از افکار احسائی و نقادی آنها رهنمون ساخت که تأثیرات اجتماعی زیادی دربرداشت. از این رو در پژوهش پیش رو به بررسی نقادانه بخشی از مهم‌ترین نقدهای احسائی به حکمت متعالیه یعنی حرکت جوهری پرداخته می‌شود.

در مورد حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا مقالات و کتاب‌های نسبتاً زیادی نوشته شده است که اکثر آن‌ها در تبیین این نظریه یا پی‌گیری لوازم اخلاقی، الهیاتی و... آن است.¹ با وجود این، برخی پژوهش‌های جدید در نقادی این نظریه نیز نوشته شده است. در مورد شیخ احمد احسائی نیز با اینکه وی از منتقدان جدی حکمت متعالیه ملاصدرا است، ولی تحقیقات اندکی در مورد افکار فلسفی او صورت گرفته است که بیشتر در مورد سایر مبانی و نقدهای او به نظریات ملاصدرا است.² در نتیجه به نظر می‌رسد پژوهشی جدی و مستقل در مورد نقدهای احسائی به حرکت جوهری صورت نگرفته است که پژوهش حاضر در صدد انجام آن است.

برهان ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری

یکی از مهم‌ترین براهین ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری، از طریق حرکت اعراض و متغیر بودن فاعل آن‌هاست. به این بیان که از دیدگاه ابن سینا حرکت در چهار مقوله کم، کیف، وضع، و این جریان دارد (ابن سینا، 1430، ج 4، ص 98). از طرف دیگر، اعراض معلول جوهر و جوهر علت آن‌هاست. در نتیجه متحرک و متغیر بودن اعراض، اثبات کننده حرکت در جوهر و صورت نوعیه است. زیرا به دلیل سنخیت میان علت و معلول، علت شیء متغیر، باید متغیر باشد: علت المتغیر متغیر. در نتیجه حرکت مقولات چهارگانه به دلیل متغیر بودن جوهر و صورت نوعیه آن‌هاست. در صورتی که صورت نوعیه ثابت باشد، اعراض نیز متغیر نخواهند بود (صدرالدین شیرازی، 1360، ص 85).

ملاصدرا حرکات موجود در عالم ماده را به اقسامی تقسیم، و در طی آن فاعلیت صورت نوعیه نسبت به همه آن‌ها را اثبات می‌نماید. بنابراین طبیعت یا صورت نوعیه، فاعل مستقیم و بی‌واسطه حرکت در حرکات ارادی (مانند حرکت انسان جهت انجام کاری)، قسری (مانند حرکت سنگ به سوی بالا) و حرکت طبیعی (مانند حرکت سنگ به سوی پایین) است. در نتیجه حرکت مانند شخصی است که روح و حقیقت آن طبیعت یا صورت نوعیه است (صدرالدین شیرازی، 1361، ص 233). از این رو، صورت نوعیه به دلیل فاعل مستقیم بودن همه انواع

حرکات، متغیر و متحرک است و ثابت نیست. در نتیجه حرکت در مقوله جوهر اشیای مادی جریان دارد.

ملاصدرا دلیل فاعلیت صورت نوعیه نسبت به حرکات مختلف را چنین توضیح می‌دهد: فاعلیت صورت نوعیه نسبت به حرکت طبیعی امری واضح و روشن است. زیرا به دلیل تناسب و سنخیت با طبیعت و ذات این‌گونه حرکات، فاعل آن‌ها صورت نوعیه است. در حرکات قسری نیز فعل شخص قاسر علتّ معدّ حرکت قسری است و نه علتّ فاعلی آن. زیرا در برخی موارد قسر از بین می‌رود ولی حرکت قسری ادامه دارد. در حرکات ارادی نیز نفس ناطقه محرک جسم به جهات گوناگون با اراده و اختیار خویش است (همو، 1981، ج 3، ص 64). به بیان دیگر نفس ناطقه اراده انجام برخی از افعال را می‌نماید. لذا فاعل ارادی آن‌هاست.

نقدهای احسائی به دیدگاه ملاصدرا در مورد فاعل حرکت جوهری

شیخ احمد احسائی نقدهای متعددی به قاعده «الفاعل المباشّر للتّحرّک فی جمیع أقسام الحرّکة لیس إلاّ الطّبیعة» مطرح می‌نماید که طی آن یکی از مقدمات اصلی برهان مذکور مخدوش می‌گردد. احسائی از این مطلب، نادرستی حرکت جوهری را نتیجه می‌گیرد. زیرا با ابطال فاعلیت صورت نوعیه نسبت به انواع حرکات طبیعی، قسری و ارادی، اساس اثبات حرکت جوهری از این طریق دچار خدشه می‌شود. نقدهای احسائی در این قسمت عبارت‌اند از:

[1] در صورتی که مقصود ملاصدرا از مباشرت در فاعل مباشر، ملامست و همراهی باشد؛ مفاد این قاعده این می‌شود که فاعل حرکت با طبیعت آن متفاوت است که معنایی صحیح بوده و خللی در آن نیست؛ زیرا فاعل حرکت با قابل آن، یعنی موضوع، به دلیل تغایر دو جهت فعل و انفعال متفاوت است، ولی مقصود ملاصدرا را اثبات نمی‌کند؛ به دلیل اینکه از نظر او محرک و متحرک حرکات جوهری صورت نوعیه است. اما در صورتی که مقصود ملاصدرا از طبیعت [الطّبیعة]، موضوع حرکت باشد؛ معنای این قاعده چنین می‌شود که طبیعت مفعول [متحرک] با قابلیت خویش پذیرای فاعلیت و تأثیر فاعل [محرک] است (احسائی، 1427، ج 1، ص 449). یعنی اینکه محرک یا فاعل حرکت ایجادکننده آن در قابل یا طبیعت حرکت است. با توجه به این نکته، فاعل حرکت همان طبیعت یا موضوع آن نخواهد بود بلکه این دو غیر هم بوده و متفاوت هستند. در نتیجه فاعل حرکت، طبیعت یا صورت نوعیه آن نیست.

[2] فاعل تأثیر گذار در همه عالم خداوند است و هیچ موجودی فاعلیت مستقل ندارد. روایات بسیاری نیز بر این مطلب دلالت می‌کنند مانند (کلینی، 1407، ج 6، ص 13): «إِنَّ النَّطْفَةَ تَكُونُ

فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضَعَّةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَإِذَا كَمَلَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٍ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكََيْنِ خَلَّاقَيْنِ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ مَا تَخْلُقُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى فَيُؤَمَّرَانِ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا فَيُؤَمَّرَانِ ...» (احسائی، 1427، ج 1، ص 449). طبق این حدیث، حرکت و تکامل جنین انسانی در رحم و مذکر یا مؤنث شدن آن توسط فرشتگان با اذن خدا صورت می‌گیرد. در نتیجه فاعل و محرک آنها طبیعت یا صورت نوعیه نیست. آیاتی از قرآن کریم نیز به این مطلب صراحت دارد مانند: «... بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: 26-27) (احسائی، 1427، ج 1، ص 450). طبق این آیات، فرشتگان با اذن و امر الهی، فاعل و انجام دهندهٔ افعالی در عالم وجود و محرک حرکات مختلف آنها هستند.

[3] فاعل مباشر بودن طبیعت و صورت نوعیه نسبت به حرکت تنها با مبانی دهریون و مادی-گرایان سازش دارد. زیرا از دیدگاه آنان، فاعل زندگی و مرگ انسان‌ها دهر یا ماده است و اراده الهی تأثیری در آنها ندارد. بدین جهت مادی‌گرایان وجود خداوند را به طور کلی منکر هستند (جائیه: 24). طبق دیدگاه ملاصدرا و پیروان او نیز به دلیل فاعل مباشر دانستن صورت نوعیه نسبت به همه انواع حرکات، تغیر و حرکت مستند به دهر و مادیات می‌گردد [به دلیل مادی بودن صورت نوعیه] و اراده الهی نقشی در آن نخواهد داشت. همان گونه که ملاصدرا و پیروان او در موارد دیگر نیز چنین می‌اندیشند و فاعل را همان مفعول می‌پندارند مانند اتحاد عاقل و معقول (احسائی، 1427، ج 1، ص 450). حاصل اینکه، از دیدگاه احسائی، نظریه ملاصدرا در این زمینه با نظریه مادی‌گرایان و دهریون یکی است و از نظر او، ملاصدرا به گونه‌ای دهری مسلک است: «و لا یصح أن یکون الفاعل المباشر هو الطبيعة و لو علی فرض کونها غیر الحركة إلاّ علی رأی الدهریّة أو علی رأی هذه الجماعة [ملاصدرا و پیروان او] من أن الفاعل هو المفعول كما صرح به فی اتحاد المعقول بالعاقل و المفعول بالفاعل» (همان، ص 450).

مؤید این نکته نیز این است که ملاصدرا و پیروان او قائل به وحدت وجود هستند که طبق آن خداوند با اسما و صفات مختلف در عالم تجلی می‌کند و در دار هستی یک موجود بیشتر متحقق نیست. از این جهت اسم ظاهر و باطن و لذا قابل و فاعل یکی هستند و ذات واحدی در همه آنها تجلی می‌کند. بنابراین طبق وحدت وجود، فاعل و قابل مانند محرک و متحرک در حرکت جوهری به طور کلی در عالم یکی است و تفاوتی ندارد. احسائی در اثبات این مطلب به عباراتی از ملامحسن فیض کاشانی³ نیز استشهد می‌جوید (همان، ص 450) و طبق آن اثبات می‌کند که یکی دانستن فاعل حرکت با قابل آن و به طور کلی فاعل و مفعول (علت و معلول)

در نظام فکری صدراییان بسیار است که نتیجه آن دهری‌گری و انکار وجود خداوند و ربوبیت اوست.

احسائی با توجه به مبانی فوق نتیجه می‌گیرد که فاعل حرکت یا محرک همان مفعول آن یا متحرک نیست و یکی بودن محرک و متحرک در حرکات مختلف فقط طبق دیدگاه ملاصدرا و پیروان او صحیح است: «المفعول لا یخلق نفسه إلا علی رأی هذا الخلق المنکوس». (همان، ص 451-450).

حاصل اینکه نمی‌توان با استفاده از فاعلیت صورت نوعیه در حرکات مختلف به اثبات حرکت جوهری پرداخت. زیرا اساس این مطلب با نقدهای بسیاری مواجه است.

پاسخ نقدهای احسائی به دیدگاه ملاصدرا در مورد فاعل حرکت جوهری

در قسمت قبل بیان گردید که ملاصدرا با استفاده از فاعل حرکت بودن صورت نوعیه و متغیر بودن آن به اثبات حرکت جوهری می‌پردازد که این دیدگاه با نقدهای بسیاری از سوی شیخ احمد احسائی مواجه گردیده است. در این قسمت به بررسی و پاسخ نقدهای او در این زمینه پرداخته می‌شود:

[1] مقصود ملاصدرا از فاعل مباشر در این قاعده، فاعل بی واسطه است. بدین جهت در نظر او، فاعل مباشر، فاعل قریب (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 5، ص 232) است. در مقابل، عقل مجرد فاعل با واسطه و بعید حرکات جوهری است. زیرا فاعل بدون واسطه حرکت بایستی امری متحرک و متغیر باشد. عقل مجرد به دلیل فعلیت محض و نداشتن هیچ گونه جهت قوه و استعداد، ایجاد کننده و جاعل [با جعل بسیط] متحرک حرکات جوهری است که بالذات و به جعل بسیط متحرک هستند همان گونه که افاضه کننده وجود آن‌ها نیز است. ولی محرک بی واسطه همان صورت نوعیه است. بنابراین، صورت نوعیه به دلیل قوه و استعداد پذیرای حرکت و عقل مجرد مفیض صورت به ماده است و به دلیل علّیت صورت نسبت به ماده، صورت نوعیه فاعل بی واسطه حرکت است.

[2] بیان گردید که فاعل حرکت از دیدگاه ملاصدرا، به دو قسم قریب و بعید تقسیم می‌شود و صورت نوعیه فاعل قریب و عقل مجرد فاعل بعید است. به دلیل اینکه این دو در طول یکدیگر و در طول اراده خداوند هستند، اجتماع آنها در یک فعل امتناع یا تزاممی ندارد. از نظر ملاصدرا، رب النوع انسانی همان جبرئیل در شریعت است که مفیض صورت نسبت به آن‌ها بوده و لذا محرک حرکات جوهری است (همان، ج 9، ص 142-143). بنابراین، اینکه محرک حرکات

مختلف در شریعت، ملائکه و فرشتگان دانسته می‌شوند با دیدگاه ملاصدرا در مورد فاعل حرکت جوهری منافاتی ندارد بلکه انطباق کامل نیز دارد.

نتیجه اینکه صورت نوعیه از دیدگاه ملاصدرا فاعل حقیقی حرکت است و چنین مطلبی منافاتی با آیات و روایاتی که خداوند و فرشتگان را فاعل همه امور عالم می‌دانند، ندارد. زیرا صورت نوعیه فاعل بی واسطه حرکت جوهری است که خود معلول ملائکه [عقل فعال یا رب النوع و سایر عقول مجرد در نظام طولی] و ملائکه نیز معلول خداوند هستند.⁴

[3] از دیدگاه ملاصدرا همه موجودات عالم از جمله فاعل قریب و بعید حرکت، به دلیل امکان ذاتی و فقری نیازمند به خداوند هستند (همان، ج 1، ص 206) و استقلال وجودی از او ندارند. از این رو، افعال آن‌ها مانند وجودشان نیازمند و وابسته به خداوند است. در صورتی که فاعلیت این امور به گونه مستقل لحاظ گردد، مانند نظریه دهریون و مادی گرایان خواهد گردید و به شرک می‌انجامد، در حالی که ملاصدرا چنین نظری ندارد. تذکر این نکته ضروری است که علل جسمانی در تأثیر گذاری و تأثیر پذیری محدودیت دارند (همان، ج 4، ص 32) لذا فاعل ایجادی نبوده بلکه اعدادی هستند. بنابراین فاعل و محرک دانستن صورت نوعیه به دلیل فاعل ایجادی نبودن منجر به دهری گری نمی‌گردد. زیرا صورت نوعیه به دلیل جسمانی بودن فاعل ایجادی نیست.

در مورد وحدت وجود نیز بایستی بیان نمود که از نظر ملاصدرا، همه موجودات، وجود رابط نسبت به خداوند هستند. از این جهت، وجود مستقل در دار وجود یکی بیش نیست و معلول‌ها وابسته و نیازمند نسبت به علت و وجود مستقل هستند (همان، ج 1، ص 47). در نتیجه وحدت وجود منجر به دهری گری نمی‌گردد بلکه بالاترین مرتبه نیازمندی وجودی را نسبت به خالق اثبات می‌کند.

البته در قرآن کریم نیز آیاتی مؤید این مطلب است: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» (حشر: 24) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: 3). هم چنین در ادعیه شیعی نیز این گونه مطالب فراوان است مانند دعای جوشن کبیر که در آن همه فعل و انفعالات در نظام وجود به اسمای الهی نسبت داده می‌شود. بنابراین وحدت وجود بدعتی نیست که ملاصدرا و پیروان او ابداع کرده هستند بلکه در شریعت که احسائی مدعی جانبداری از آن در مقابل حکمت متعالیه است، فراوان است.

با توجه به نکات گفته شده، نقدهای احسائی به ملاصدرا در مورد فاعل حرکت جوهری ناشی از خلط و مغالطه میان محرک قریب و بعید حرکت جوهری است. محرک قریب یعنی صورت

نوعیه نیز وابستگی وجودی به محرک بعید یا عقل مجرد دارد که جاعل و ایجاد کننده آن است. در نتیجه یکی از متقن‌ترین شیوه‌ها و براهین اثبات حرکت جوهری از طریق متغیر بودن فاعل آن است.

شایان ذکر است که فاعلیت صورت نوعیه نسبت به حرکت منافاتی با فاعلیت حقیقی خداوند ندارد. زیرا همه موجودات دارای امکان ذاتی بوده و نیازمند به خداوند در سلسله طولی هستند (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 1، ص 85). به بیان دیگر طبق تشکیک طولی خداوند از طریق نظام تشکیکی، فاعلیت و تأثیر در عالم دارد و موجودات جهات اثر گذاری خداوند در عالم هستند.⁵

نقدهای احسائی به دیدگاه ملاصدرا در مورد تقسیم انواع حرکت

بیان گردید که ملاصدرا حرکت را به اقسام سه گانه ارادی، طبیعی، و قسری تقسیم می‌کند و با استفاده از فاعلیت صورت نوعیه نسبت به همه آن‌ها، به اثبات حرکت جوهری می‌پردازد. احسائی با طرح نقدهایی نسبت به این مطلب، دیدگاه ملاصدرا در این زمینه و لذا اثبات حرکت جوهری بر پایه آن را به چالش می‌کشد. نقدهای احسائی در این قسمت عبارت اند از:

[1] مرتبه طبیعت و مادی یعنی بدن با مرتبه نفس و مجرد انسانی متفاوت است. بدین جهت نفس انسانی متحرک نبوده و ثابت است، ولی مرتبه بدن و طبیعت آن ثابت نبوده و متحرک است (احسائی، 1427، ج 1، ص 451). با توجه به این نکته، حرکت قسری اصولاً معنی ندارد. زیرا از دیدگاه ملاصدرا، فاعل حرکت قسری در انسان همان نفس ناطقه است. زیرا نفس ناطقه صورت نسبت به بدن است، در حالی که نفس ناطقه انسانی به دلیل مجرد بودن متحرک نیست. بنابراین نمی‌توان از فاعلیت نفس ناطقه و صورت نوعیه نسبت به حرکات قسری به اثبات حرکت جوهری پرداخت. به همین بیان نفس ناطقه فاعل حرکات ارادی نیز نیست. زیرا به دلیل مجرد بودن حرکتی در آن راه ندارد و حرکت منحصر در مرتبه بدن و ماده است.

احسائی بیان دیگری نیز از این استدلال ارائه می‌دهد: طبق مبانی ملاصدرا، نفس ناطقه و صورت نوعیه، فاعل و محرک حرکات مختلف است (صدرالدین شیرازی، 1361، ص 233). در حالی که حرکت، صفت متحرک و طبیعت جسمانی است و چنین امری مستلزم متغیر بودن موصوف، یعنی نفس ناطقه نیست. زیرا حرکت صفت، مستلزم تغیر موصوف نیست. بنابراین حتی اگر فرض شود که فاعل حرکات قسری نفس ناطقه یا صورت نوعیه باشد، به دلیل نبودن اتحاد میان نفس ناطقه و طبیعت جسمانی، حرکت نفس سبب حرکت طبیعت جسمانی

نمی‌گردد. همان گونه که حرکت طبیعت جسمانی نیز کاشف از حرکت قاسر یا نفس ناطقه نیست (احسائی، 1427، ج 1، ص 451-452).

[2] حرکت یا فعل قسری در مقابل حرکت طبیعی قرار دارد و به معنای خلاف مقتضای طبیعت بودن حرکت یا فعلی است. بدین جهت، فاعل حرکت قسری، علم و اراده ندارد (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 3، ص 13). احسائی در انتقاد به این مطلب بیان می‌دارد که اصولاً قسر به هیچ گونه در عالم تحقق ندارد. زیرا فاعل و علت همه عالم و حرکات آنها خداوند است که با علم و اختیار طبق حکمت خویش موجودات را خلق می‌کند (احسائی، 1427، ج 1، ص 451). در نتیجه با توجه به فاعلیت خداوند نسبت به همه عالم، افعال قسری تحقیقی ندارند و همه آنها ارادی‌اند. با وجود این، این مطلب به معنای تحقق حرکت جوهری در خداوند به دلیل فاعلیت ارادی نیست. زیرا خداوند به دلیل مادی نبودن حرکت و تغییر در او رخ نمی‌دهد.

[3] احسائی با استفاده از مبانی شرعی نیز به ابطال قسر می‌پردازد. فعل قسری گونه‌ای از فعل اضطراری و اجباری است به گونه‌ای که مکلف در انجام آن به سختی و حرج دچار می‌گردد مانند تکالیف سخت و طاقت فرسا که با حکمت عبادات و شریعت سازگار نیست: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج:78). طبق این آیه، خداوند هر گونه عسر و حرجی را از بندگان منتفی می‌داند: «فخبر سبحانه أنه لا يرید لعباده العسر بل يرید بهم اليسر» (مجلسی، 1403، ج 5، ص 92؛ احسائی، 1427، ج 1، ص 451).

[4] ملاصدرا حرکت قسری را مانند پرتاب شدن سنگ به سوی بالا توسط شخصی می‌داند. احسائی در انتقاد به این مطلب بیان می‌دارد که چنین دیدگاهی مبتنی بر عرف انسان‌های عادی و عامی است⁶. زیرا سنگ در صعود خویش نیز اختیاری ناقص دارد که با وجود شخص پرتاب کننده کامل می‌گردد. بنابراین سنگ در نزول یا صعود خویش دارای اختیار است. هر چند نزول آن به سوی پایین نسبت به صعود آن ترجیح دارد. خداوند فرشته‌ای را موکل به امر سنگ نموده است که طبق فرمان خداوند و حکمت او، سنگ را به سوی بالا یا پایین حرکت می‌دهد (همان، ص 452).

بیان گردید که از دیدگاه احسائی در حرکت قسری نیز گونه‌ای از اراده وجود دارد. به همین دلیل دیدگاه ملاصدرا در مورد حرکت قسری صحیح نیست. از جهت دیگر، حرکت طبیعی حرکتی است که موافق طبیعت و ذات متحرک است که در آن اراده‌ای نیست. بنابراین حرکت قسری و طبیعی در اراده نداشتن مشترک‌اند، ولی تفاوت آنها در موافقت با طبیعت متحرک یا مخالفت آن است. بدین جهت احسائی بیان می‌دارد که در حرکات طبیعی نیز اراده وجود دارد

و خالی از اراده نیستند. ولی اراده در افراد مختلف دارای شدت و ضعف است و به یک گونه در همه افراد آن نیست. اشتباه و مغالطه ملاصدرا و پیروان او در یکی دانستن صفت اراده در افراد مختلف است. از این جهت آن‌ها فکر می‌کنند در صورت وجود اراده در جمادات، اختیار آن‌ها بایستی مانند حیوانات یا انسان‌ها باشد، در حالی که چنین نیست (همان، ص 452) و اراده در موضوعات مختلف یکسان نیست.

در نتیجه با ابطال حرکت قسری، حرکات ارادی و طبیعی نیز ابطال می‌گردند. زیرا انواع حرکات قسیم یکدیگرند. ملاصدرا نیز با برهان سبر و تقسیم و لذا حصر عقلی به اثبات آن‌ها می‌پردازد که بطلان یک شق به معنای نادرستی شقوق دیگر نیز هست⁷. زیرا با ابطال یکی، اساس برهان مبتنی بر سبر و تقسیم یا حصر عقلی ابطال می‌گردد.

پاسخ نقدهای احسائی به دیدگاه ملاصدرا در مورد تقسیم انواع حرکت

بیان گردید که قسمت دوم نقدهای احسائی به حرکت جوهری در مورد تقسیم حرکات به ارادی، طبیعی و قسری است. در این قسمت به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

[1] از دیدگاه ملاصدرا، فاعل مباشر حرکت جوهری موجود مجرد عقلی به دلیل مادی نبودن نیست. به همین دلیل فاعل بی واسطه حرکت، نفس ناطقه از جهت ذات عقلی و مجرد آن نیست. زیرا از جهت مجرد تغییر و حرکتی در آن نیست. بدین جهت از دیدگاه ملاصدرا فاعل مباشر و بی واسطه حرکت، نفس ناطقه از جهت تعلق و تدبیر بدن است که بدین لحاظ امری مادی و متغیر است: «إنَّ الفاعل المباشِر للحركة لا یكون عقلا محضا لعدم تغیره و لا نفسا من حیث ذاتها العقلیة بل من حیث کونها فی الجسم» (صدرالدین شیرازی، 1360، ص 84-85). توضیح اینکه از دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی حادث جسمانی و مادی است که با حرکت جوهری به استكمال می‌رسد. هر چند نفس ناطقه از جهت تعلق علم الهی و مجردات به آن [کینونت علمی در مبادی عالی و وجود] قدیم است (همو، 1363، ص 536). با توجه به این نکات، انتقاد و اشکال احسائی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطه میان جهت جسمانی و مادی نفس با جهت تعلق علم خداوند و مجردات به آن است.

با توجه به اینکه نفس انسانی حدوث جسمانی و مادی دارد، با مرتبه بدن و ماده اتحاد وجودی دارد. بر این اساس صدرالمتألهین می‌گوید: «... فهی أَوْلَا صورةً طبیعیةً لمادةً حسیةً و فی قوتها قبول الصورة العقلیة التي تحصلها عقلاً بالفعل و تتحد بها اتحاداً عقلياً» (همو، 1420، ص 88). از

این جهت نفس ناطقه به دلیل داشتن مرتبه بالقوه یا همان بدن، بالفعل محض مانند مجردات نیست تا اینکه هر گونه حرکتی در آن ممتنع باشد.

[2] از دیدگاه ملاصدرا، افعال قسری به دو قسم تقسیم می‌شوند: قاسر، یا فاعل علمی [مانند پرتاب سنگ به سوی بالا توسط شخص انسانی] است یا اینکه فاقد علم است [مانند گرم شدن آب توسط آتش]. هر دو نوع این افعال قسری، به دلیل بطلان دور و تسلسل، در سلسله اسباب و علل منتهی به خداوند می‌گردند (همو، بی تا، ص 435-436). بنابراین وجود افعال قسری در نظام عالم، منافاتی با تعلق اراده الهی به همه آنها و مبتنی بودن بر حکمت ندارد. زیرا حکمت الهی مقتضی جریان امور عالم طبق نظام علی و معلولی و استناد هر پدیده‌ای به علت آن است: «... فی سنه الله تعالی و عادته فی ترتب المسببات علی الأسباب» (همو، 1354، ص 200). بدین جهت قسری بودن حرکتی به دلیل فاعل مباشر و مستقیم آن منافاتی با معلول بودن همه امور نسبت به خداوند از جمله چنین حرکتی نسبت به او ندارد. در نتیجه، نظریه احسائی در مورد ابطال افعال قسری، منجر به بطلان نظام علی و معلولی موجود میان اشیا و موجودات عالم و بطلان سنخیت میان آنها به دلیل فاعلیت بی واسطه خداوند به همه آنها می‌گردد.

[3] عمومات نافی وجود عسر و حرج دلالت می‌کنند که سختی و مشقت در انجام تکالیف شرعی امری محال است (همو، 1366، ج 1، ص 320) و خداوند این گونه تکالیف را برای مومنین سهل و آسان می‌نماید (همو، 1383، ج 2، ص 602). بنابراین، در صورتی که تکلیفی نسبت به مکلفی سخت و دارای مشقت باشد مانند روزه داری نسبت به افراد مریض، خداوند بر آنان آسان می‌گیرد و تکلیف از عهده چنین مکلفینی ساقط می‌گردد. بدین جهت، این گونه عمومات اصل و اساس عسر و حرج را نفی نمی‌کنند بلکه با پذیرش وجود آن، تکلیف را ساقط می‌کنند. با توجه به این نکات، این عمومات در مورد امور و تکالیف شرعی است ولی افعال قسری مربوط به امور تکوینی و نظام علی و معلولی است و سرایت دادن حکم یکی به دیگر منجر به مغالطه و خلط احکام تشریحی با تکوینی می‌گردد.

[4] تحقق صفاتی مانند اختیار در اشیای طبیعی و جمادات امری لغو و بیهوده است. زیرا انتخاب همراه با اختیار از میان امور مختلف در مورد آنان بی معنی است.

در صورتی که اشیای طبیعی و جمادات صفاتی مانند اختیار داشته باشند، بایستی در آنها ظهور و بروز نماید که این امر مستلزم داشتن نفس است. در حالی که چنین صفات و ویژگی‌هایی در آنها ظهور ندارد. اگر فرض شود که جمادات صفات نفسانی مانند اراده داشته باشند ولی افعال مرتبط با آنها را انجام ندهند، مستلزم وجود قسر دائمی در آنهاست (آشتیانی،

1375، ص 727). در حالی که به دلیل نظام علی و معلولی و ختم شدن آن به واجب الوجود چنین امری محال است. بنابراین، وجود اراده کامل یا ناقص در جمادات و اشیای طبیعی امری ممتنع است و مبتنی بر فهم یا استنباط انسانهای معمولی و درس ناخوانده نیست. اختیار به معنای ترجیح میان امور مختلف است، در حالی که سنگ در سقوط یا صعود خویش طرف مقابل را هیچ گاه ترجیح نداده و شأنیت چنین امری را نیز ندارد.

به بیان دیگر، با توجه به مبانی ملاصدرا وجود اشیای مادی به دلیل ضعف وجودی به گونه‌ای است که علم به آن تعلق نمی‌گیرد و عالم نیز نیستند: «أن هذه الأجسام الطبيعية و أحوالها وجودها مشوب بالأعدام و الحجب الظلمانية في أنفسها ... فالمانع من المعلومات عندنا في الجماد و غيره لذواتها ... بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها» (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 6، ص 167). طبق دیدگاه ملاصدرا، اشیای مادی به دلیل ضعف وجودی و ظلمانی بودن متعلق علم نخواهند بود. لذا به همین دلیل عالم به معلومی نیز نخواهند بود. زیرا وجود مادی و ظلمانی دارند که مانع تعقل و ادراک است. با فقدان علم در اشیای مادی و جمادات، آن‌ها واجد صفت اراده نیز نخواهند بود و در این نکته تفاوتی میان اراده ناقص یا کامل نیست.

با وجود این موکل بودن فرشته و موجودی مجرد بر انواع طبیعی و هدایت آن‌ها، از دیدگاه ملاصدرا امری صحیح و مورد تأیید است: «فإن لكل نوع طبيعي، صورة مفارقة عن المواد» (همو، 1363، ص 418). گذشت که از دیدگاه صدرالمتألهین ارباب انواع در فلسفه همان فرشتگان در اصطلاح شریعت هستند. هم چنین بیان گردید که عقل مجرد فاعل بعید و صورت نوعیه فاعل قریب حرکات مختلف است و به دلیل رابطه طولی میان آن‌ها تزاممی نیست. با پاسخ به نقدهای احسائی نسبت به حرکت قسری و فاعل آن، نادرستی اشکالات او به فاعل حرکات طبیعی و ارادی نیز اثبات می‌گردد. در نتیجه برهان سبر و تقسیم ملاصدرا در اثبات انواع حرکات و فاعل آن‌ها دچار خللی نیست و نقدهای احسائی نیز به آن وارد نیست. در نتیجه می‌توان با استفاده از متغیر بودن فاعل حرکات مختلف به اثبات حرکت جوهری پرداخت.

نتیجه‌گیری

حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی حکمت متعالیه است که ملاصدرا از طریق حرکت اعراض و متغیر بودن علت متغیر به اثبات آن پرداخته است. شیخ احمد احسائی یکی از مهم‌ترین منتقدان ملاصدرا در مسائل مختلف فلسفی است که نقدهای او به اثبات حرکت جوهری به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف. فاعل حرکت جوهری؛ طبق نظر ملاصدرا فاعل حرکات طبیعی، قسری و ارادی صورت نوعیه است که به دلیل متغیر بودن اعراض متحرک است. بدین لحاظ نقدهای احسائی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطه فاعل قریب و بی واسطه با فاعل بعید و با واسطه، در طول هم بودن آنها، نیازمندی صورت نوعیه به دلیل امکان ذاتی و فقری به واجب الوجود و مستقل نبودن از اوست.

ب. تقسیم انواع حرکت به اقسام سه گانه ارادی، طبیعی، و قسری؛ ملاصدرا با تقسیم حرکت به این اقسام و اثبات فاعلیت صورت نوعیه در همه آنها، وجود حرکت جوهری در همه اقسام حرکت را نتیجه می‌گیرد. نقدهای احسائی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطه در حدوث جسمانی نفس ناطقه و مادی بودن آن در ابتدا، منافات نداشتن وجود افعال قسری با اراده خداوند به دلیل نیازمندی آنها به واجب الوجود، سرایت دادن حکم تشریحی به قانون تکوینی و فاقد اراده بودن جمادات و اشیاء طبیعی است.

یادداشت‌ها

- ¹- مانند مقاله «پیامدهای حرکت جوهری نفس» (عباس زاده جهرمی، 1394، ص 95).
- ²- مانند مقاله «نقادی انتقادهای شیخ احمد احسائی به قوه خیال و مبانی آن در حکمت متعالیه» (صیدی و مرادی، 1396، ص 177).
- ³- مورد استشهاد شیخ احسائی به طور مشخص این عبارت ملا محسن فیض کاشانی است: «ذات الاسم الباطن هو بعینه ذات الاسم الظاهر و القابل بعینه هو الفاعل، فالعین الغیر المجعلوه عینه تعالی و الفعل و القبول له یدان فهو الفاعل باحدی یدیه و القابل بالآخری و الذات واحده و الکثرة نفوس فصیح أنه ما أوجد الشیء الا نفسه و لیس الا ظهوره» (فیض کاشانی، 1386، ص 61). این عبارت به خصوص فقره "ما أوجد الشیء الا نفسه" صراحت در اتحاد و یکی بودن فاعل و مفعول دارد.
- ⁴- ملاصدرا در تصریح به این مطلب می‌گوید: «... لأن فاعل الحركة المباشرة لها لا بد و أن يكون متحرکا و إلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودی متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور ... إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة و لا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل» (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 3، ص 40).
- ⁵- «جاعل الوجود مطلقاً و جاعل النور و الظلمات هو الله تعالی كما قالوا لا مؤثر فی الوجود إلا الله إلا أن العقول و النفوس و القوى جهات لفاعليته و مخصصات لفعله فالوجود سواء كان فی مظاهر اللطف أو فی مظاهر القهر فیضه و سببه بلا واسطه أو بواسطة واحدة أو متعددة» (همو، تعلیقه سبزواری، 1981، ج 9، ص 295).
- ⁶- با اثبات اختیار نسبت به اشیای مادی مانند سنگ، صفت علم نیز به آنها اثبات می‌گردد. زیرا فاعل مختار با استفاده از اختیار خویش میان امور متفاوت یکی را انتخاب می‌کند. از دیدگاه احسائی، لازمه التزام به این مطلب نادرستی قواعد ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری و فاعل آن است.
- ⁷- برهان سبر و تقسیم در اثبات انواع فاعل چنین است: فاعل یا علم به فعل خویش دارد یا ندارد. در صورت علم نداشتن، یا فعل مطابق طبیعت اوست (بالتبع) یا موافق طبیعت او نیست بلکه مخالف آن است (بالقسر). در صورت علم داشتن یا با اراده فعل خویش را انجام دهد (بالاراده) یا بدون آن (بالجبر). (سبزواری، 1379، ج 2، ص 407).

منابع و مأخذ

Holy Quran.

al-Ahsá'í ,Ahmad ibn Zayn al-Dín ibn Ibráhím ,(2006), *commentary of Al Arshiya*, researched by Saleh Ahmad, Beirut, Company of al Balaq. [In Arabic]

Aristotle, (1985), *Physics*, translated by Mahdi Farshad, Tehran, Amir Kabir . [In Persian]

Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din, (1996), *The commentry on The bezels of wisdom*, Tehran, Science and Technology Publishing Company. [In Persian]

Avicenna, usayn ibn Abd Allāh,(2009), *phiycs of Shifa*, researched by Ibrahim Madkour, Qum, Zavel Qurba. [In Arabic]

Feyz Kashani, Muhsen,(2007), *Convincing words*, Researched by Sadiq Hassanzadeh, Qum, Religious publications. [In Persian]

Sabzavari, Hadi,(2000), *Šar al-man umā* researched by Hassan Hasanzadeh Amoli, Tehran, Nashr Nab. [In Persian]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammed bin Ibrahim,(1981) *The transcendent _____,wisdom in the four mental books*, Researched by Amini and Omid, Beirut, Arab Heritage Revival House.

_____,*The Throne*, Gholam Hossein Ahani,(1982), Tehran, Mulla Publishing. [In Persian]

_____,*Evidence in the behavioral curriculum*,(1981), Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Tehran, Danshgahi Publishing Center. [In Persian]

_____,*Unseen keys*,(1984), Tehran, Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]

_____,*Philosophical collection of Sadr al-Mutalaheen*,(1999), Tehran, Hekmat Publications. [In Persian]

_____,*Commentry on the Theology of healing*,(Unstoppable) Researched by Mohsen Bidar Far, Qum, Bidar.

_____,*Commentary on al-Quran al-kerim*,(1987), Researched by Mohsen Bidar Far, Qum, Bidar. [In Persian]

_____,*Commentary on Usul Al-Kāfi*,(2004), Researched by Mohammad Khajavi, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

_____,*Beginning and returning*,(1975), Tehran, Iranian Philosophy and Philosophy Society. [In Persian]

al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad,(1986), *Al-Kāfi*, Tehran, Islamic Book House. [In Arabic]

Majlesi, Mohammad-Baqer,(1982), *Bi ā al-Anwār*, Beirut, Arab Heritage Revival House. [In Arabic]

Tabataba'i, Muhammad Husayn,(2003), *The end of wisdom*, Researched by Abbas Ali Zaraei Sabzevari, Qum, Islamic Publishing Corporation. [In Arabic]
Abbas Zadeh Jharumi, Muhammad,(2015), *Consequences of the physical motion of the soul*, Religious Modern Thought, N 43, pp. 95-110. [In Persian]
Seydi&Mrudi,(2017), *Criticism of the Sheikh Ahmad Ehsai's Criticism _____,in the Transcendental Wisdom*, Magazine of Mind, Number 72, pp. 177-196. [In Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی