

همراه با استاد

در جستجوی نخستین جرقه‌های حرکت جوهری

احمد بهشتی

استاد گروه آموزشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

این نوشتار، طی بحث در دو مورد، اثبات می‌کند نخستین جرقه‌های حرکت جوهری در آثار شیخ الرئیس وجود دارد و استاد مطهری به کشف بیشتر آنها نائل آمده است. مورد اول، استحاله و استکمال است. استحاله، تغییر دفعی و استکمال تغییر تدریجی است. شیخ الرئیس استکمال را به «کون الرجل من الصبی» مثال زده و این مستلزم حرکت جوهری است. مورد دوم، نیاز حرکت به موضوع است. شیخ الرئیس از راه نیاز حرکت به موضوع، حرکت جوهری را زیر سؤال برده. ولی در حرکت کمی، بلکه در تغییر دفعی، از یافتن موضوع، در مانده است. از لوازم سخن او قبول حرکت جوهری است.

کلید واژه‌ها استحاله، استکمال، جوهر، عرض، نفس، موضوع.

طرح مسأله

هر چند قهرمان نظریه‌پردازی حرکت جوهری، صدرالمتألهین است؛ ولی به طور قطع سخنان نظریه‌پردازان پیشین، در رسیدن وی به نظریه حرکت جوهری نقش داشته و اگر نبود قهرمانی چون شیخ الرئیس که گریز از حکمت مشاء به حکمت متعالیه را آغاز کرد و جمع میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی را به رهروان فلسفه الهام بخشید؛ و اگر نبود نقض و ابراهای استواری که شیخ اشراق بر حکمت مشاء وارد کرد و اگر نبود نقد

محکمی که فخر رازی بر اندیشه‌های مشایی فرود آورد و اگر نبود دفاعهای روشنگرانه خواجه طوسی از نظریات شیخ الرئیس، هرگز زمینه ظهور فیلسوف برجسته‌ای چون صدرالمتهلین فراهم نمی‌شد و حکمت متعالیه به اوج عظمت نمی‌رسید.

این تعبیر همواره در سخنان استاد مطهری در ضمن مباحثات و دروس شنیده می‌شد که متکلمان با تشکیکات و نظریه پردازیهای خود، همچون گربه‌هایی بودند که به صورت فلاسفه چنگ می‌انداختند و فلاسفه ناگزیر بودند که در برابر آنها از خود دفاع کنند و این نتیجه‌ای جز رشد فلسفه و فائق آمدن آن بر مشکلات و گشودن گره‌ها نداشت.

بدون شک، صدرالمتهلین توانسته است از ژرف نگریهای شیخ الرئیس بهره‌های فراوانی ببرد و صد البته وی حتی در ابتکارات خود هم مدیون اوست.

یکی از ابتکارات صدرالمتهلین، نظریه حرکت جوهری است. هر چند مباحثات درباره آن، سابقه‌ای طولانی دارد و حکمای مسلمان با توجه به شبهه بقای موضوع، از قبول آن سرباز زدند و شیخ الرئیس نیز با آنها همراهی کرد؛ ولی هرگاه در کلمات وی ژرف‌نگری کنیم، می‌بینیم او مطالبی گفته و نکاتی به قلم آورده که بدون قبول نظریه حرکت جوهری نمی‌توان آنها را پذیرفت و شاید خود شیخ الرئیس هم در نهایت به همانجایی رسیده که صدرالمتهلین رهنمون شده است، هرچند با تردید و حیرت.

اکنون ما پا به پای استاد مطهری پیش می‌رویم تا نخستین جرقه‌های حرکت جوهری را در کلمات شیخ الرئیس بیابیم. بررسیها و جستجوهای ما در دو مورد است: ۱- استحاله و استکمال ۲- موضوع حرکت. ممکن است با تتبعات گسترده‌تری، موارد دیگری هم به دست آید.

۱- استحاله و استکمال

شیخ الرئیس در بحث تناهی علل مادی «کون شیء من شیء» را دو قسم کرده: یکی استحاله و دیگری استکمال. در قسم اول، جزئی از شیء اول در شیء دوم موجود است و به صورت تغییر دفعی، جوهری به جوهر دیگری متبدل می‌شود. مثل اینکه آب مبدل به بخار یا بخار مبدل به آب شود. در قسم دوم، شیء اول چیزی از دست نمی‌دهد، بلکه به صورت تدریجی از نقص به کمال و از قوه به فعل می‌رسد. مثل اینکه کودک، مرد

می‌شود.

سخن در همین قسم است. آیا این تغییر تدریجی، به این صورت است که جوهر شیء اول ثابت است و تنها در کمالات عرضی خود دستخوش تغییر و تکامل می‌شود، یا اینکه تغییر و تکامل آن جوهری است؟ شیخ رئیس این مطلب را سر بسته بیان کرده اما نسبت به جوهری یا عرضی بودن آن سکوت می‌کند. به دلیل اهمیت بیان وی، عین عبارت بوعلی گزارش می‌شود:

«ان کون الشیء من الشیء لا بمعنی بعد الشیء، بل بمعنی أن فی الثانی امرا من الاول داخلا فی جوهره یقال علی وجهین: احدهما بمعنی ان یكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع یتحرک الی الاستکمال بالثانی کالصبی انما هو صبی لانه فی طریق السلوک الی الرجلیة مثلاً فاذا صار رجلاً لم یفسد و لکنه استکمل لانه لم یزل عنه امر جوهری ولدأ ایضاً امر عرضی الا ما یتعلق بالنقص و بکونه بالقوة بعد، اذا قیس الی استکمال الاخیر و الثانی بان یكون الاول لیس فی طباعه انه یتحرک الی الثانی و ان کان یلزمه الاستعداد لقبول صورته...» (الشفاء، ۳۲۹ و ۳۳۰).

استاد با استفاده از مبانی شیخ رئیس در دروس الهیات شفا عبارت وی را چنین

تحلیل می‌کند:

«ما در این تعبیر (کون شیء من شیء) دو شیء داریم که شیء اول از شیء دوم است به این معنی که تمام جوهر و ذات او در این هست. تفاوتی که با هم دارند، در این است که این کمال یافته آن شیء است نه چیز دیگر. پس یکی از موارد اطلاق آن تعبیر این است که میان این شیء و آن شیء در جوهر و ذات هیچگونه اختلافی نیست و تمام ماهیت آن در این هم وجود دارد. تفاوتشان این است که این کمال یافته آن است. شیء دوم همان شیء اول است به علاوه یک سلسله کمالات که این کمالات، قهراً از نوع اعراض خواهد بود. مثل «کون الرجل من الصبی»... مرد از کودک به وجود آمده. هر دو دارای یک ماهیتند و هر دو از یک نوع، یعنی انسان می‌باشند. اما با هم این تفاوت را دارند که مرد همان کودک کمال یافته است. این کمال نیز کمال ذاتی و جوهری - البته به نظر بوعلی و

مشائین - نیست، کمالی عرضی است... مقصود دوم این است که جزئی از جوهر اول در جوهر دوم است نه تمام جوهر... مثل اینکه آب به هوا تبدیل می شود...» (مجموعه آثار، ۴۹/۸ و ۵۰).

دغدغه خاطر استاد این است که چگونه می توان باور کرد مرد همان کودک یا همان نوزاد یا جنین است که هیچگونه تبدل و تکامل جوهری به خود ندیده و تنها با یک سلسله تغییرات عرضی مسیر تکامل را پیموده است. تلاش استاد تبیین مسأله مطابق مبانی شیخ و ارسطو است، بدون اینکه دغدغه خاطر خود را کنار بگذارد. از اینرو می فرماید:

«ارسطو گفته است: نوع دوم تبدیل، به نحو استکمال است. به این نحو که کمال صورتی پیدا می شود نه زوال صورتی، یعنی یک ماده در حالی که صورتی را واجد است، بدون آنکه بخواهد آن صورت را رها کند، به سوی یک سلسله کمالات خودش حرکت می کند. آنچه را که داراست حفظ می کند. معذک به یک سلسله کمالات هم مستکمل می شود. در این مورد، به «کون الصبی رجلاً» مثال زده است. صبی علت مادی برای رجل است... رجل شدن صبی بدین ترتیب نیست که چیزی وجودی به نام صبی را که یک کمالی است، از دست می دهد و کمال دیگری که رجل است، به جای آن می آید... فقط جنبه های عدمی و نقصهاست که از دست داده می شود. اینجا مثل تبدیل آب به هوا یا هوا به آتش نیست. این همه حرف ارسطوست» (همان، ۷۷/۸ و ۷۸).

ارسطو نیز به طور سرریسته می گوید: «و ذلك ان الشيء يكون من الشيء على جهتين لا على طريق ما يقال: ان الشيء كان بعد الشيء بمنزلة ما يقال: ان الضباب من البخار، لكن بمنزلة ما يقول احدنا ان الصبي كان منه رجل والثاني ان يكون من الماء هواء. فاما قولنا انه يكون من الصبي رجل فانما يذهب فيه انه يكون من الشيء الذي سيكون الشيء الذي قد كان و فرغ او من الشيء الذي سيتم الشيء الذي قد تم و فرغ» (ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبيعة، ۲۲ و ۲۳).

مقصود از کمالی که شیء به دنبال آن است، چیست؟ «چرا وقتی که انسان جاهل عالم شده، نمی گوئیم مستکمل به علم شده، چرا وقتی که صبی رجل می شود، می گوئیم

مستکمل شده است؟ فرق این دو با یکدیگر چیست؟» (مطهری، مجموعه آثار، ۸/۸۷).
استاد، جواب سؤال فوق را از قبل شیخ الرئیس اینگونه تقریر می‌کند: «مقصود ما از کمال در اینجا غایت است. فرق است میان آنجایی که طبیعت به سوی غایتی در حرکت است و می‌کوشد که به سوی این غایت برود و طبیعت به جبلت خودش به سوی آن حرکت می‌کند و آنجایی که طبیعت مستعد چیزی هست، ولی به سوی آن در حرکت نیست... شیخ استعداد عالم شدن انسان را... از همین قبیل می‌داند. انسان مستعد عالم شدن است، مستعد هنرمند شدن است، مستعد صنعتگر شدن است. منظور این است که امکان دارد که اگر عوامل خارجی به سراغش بیایند، عالم بشود، هنرمند بشود، صنعتگر بشود، ولی این طبیعت انسان نیست که خودش به آن سو حرکت می‌کند» (همان، ۸/۸۸).
پس هر شدنی از نوع کمال نیست. آن شدنی از نوع کمال است که غایت باشد. هر چند طبیعت، استعداد هر نوع شدنی دارد. ولی کمال بودن آن شدن در حقیقت مشروط به دو شرط است: یکی «آن چیزی که طبیعت به جبلت خودش به سوی آن در حرکت است» (همان، ۸۷ و ۸۸) و دیگری «کافی است که مانع را از سر راه حرکتش برداریم، تا او خود حرکت را انجام دهد. اگر مانع و عایقی در میان باشد، طبیعت کارش را انجام نمی‌دهد. ولی همین قدر که مانع برداشته شد، او کارش را انجام می‌دهد. این برخلاف اموری است که جبلت طبیعت نیست» (همان، ۸۸).

شدن‌هایی که در اصطلاح شیخ الرئیس، کمال نامیده نمی‌شوند، به صرف نبودن عائق و مانع، تحقق پیدا نمی‌کنند، بلکه به اصطلاح هم باید مقتضی موجود و هم باید مانع مفقود باشد. تا شخص تلاش و مجاهدتی در راه عالم شدن نداشته باشد و کلاس درس و استاد و معلم و کتاب و ابزارهای دیگر نباشد، شخص عالم نمی‌شود. ولی برای مرد شدن کودک صرف بودن استعداد و نبودن عوایق و موانع کافی است.

در مورد شدن‌هایی که صرف داشتن استعداد و نبودن موانع کافی نیست، مانعی نیست که گفته شود: جوهر شیء تغییر نکرده، بلکه تنها شیء در اعراض خود دستخوش تغییر شده است، هر چند همان هم جای گفتگو دارد. ولی در جایی که شیء به جبلت خود به سوی آن کمال در حرکت است، چگونه می‌توان تکامل را عرضی نامید؟
«قهرآ در اینجا یک مطلب خیلی مهمی مطرح می‌شود... آن مطلب مهم این است که

آیا غایات طبیعت، همیشه غایات عرضی است؟ آیا کمالاتی که طبیعت آنها را جستجو می‌کند، کمالات عرضی است؟ البته همهٔ اعراض طبیعت، کمالات نیستند، ولی آیا آنچه که از نوع کمال است و طبیعت آن را جستجو می‌کند و جبلتاً به سوی آن در حرکت است، همه از اعراض است؟ یا اینکه طبیعت می‌تواند کمال جوهری هم داشته باشد، غایت جوهری هم داشته باشد» (همان، ۸۸ و ۸۹).

همهٔ تغییرات تدریجی - در هر مقوله‌ای که باشند - تکامل محسوب نمی‌شوند و همهٔ آنها غایات نیستند. آنهایی غایاتند که طبیعت به خودی خود و بدون دخالت عامل خارجی به سوی آن پیش می‌رود. به همین جهت است که قدامت حرکت را به قسری و طبعی تقسیم کرده‌اند. در حرکت قسری عاملی از خارج دخالت می‌کند و طبیعت را جهت می‌دهد. ولی در حرکت طبعی، عامل خارجی دخالت ندارد، بلکه این طبیعت است که خود جهت یابی می‌کند. پس در حرکت قسری، طبیعت مقسوره به سوی جهتی پیش می‌رود و در حرکت طبعی، طبیعت غیر مقسوره. آنچه طبیعت مقسوره به آن می‌رسد، غایت بالذات نیست، بلکه غایت بالعرض است. پس کمال نیست. ولی آنچه طبیعت غیر مقسوره به آن نائل می‌شود، مطلوب بالذات و غایت لافسهاست و کمال است.

«اگر کسی قائل به حرکت در جوهر شد، لازمه‌اش این است که معتقد باشد که اصلاً غایات ذاتی طبیعت، همان غایات جوهریه است - که این یک مسأله فوق العاده مهمی در باب حرکت جوهریه است - و غایات عرضیه، غایات درجهٔ دوم هستند، به این معنی که طبیعت چند حرکت دارد، حرکتی در جوهر و حرکتی در اعراض. غایت حرکت در جوهر هم جوهر است و غایت حرکات عرضی هم عرض است. غایات کیفی و کمی و اینی و وضعی، غایات هستند، ولی غایات حرکات عرضی طبیعت هستند. اما همان طور که حرکات عرضی طبیعت، طفیل حرکات جوهری طبیعت است... غایات عرضی هم تابع و طفیل آن غایات جوهری است. آن وقت معنای این سخن چنین می‌شود که طبیعت همیشه به سوی یک کمال جوهری در حرکت است. کمال جوهری چیست؟ استعداد در جوهر است» (همان، ۹۰).

در تکمیل سخن استاد باید افزود: چگونه ممکن است که تکامل جوهر به وسیلهٔ

چیزی باشد که در ذات خود در مرتبه‌ای نازل‌تر از جوهر قرار دارد؟ آیا اگر شیء ناقصی به شیء کاملی ضمیمه شود، آن شیء ناقص کامل می‌شود؟ چنین فرضی در مقام تشبیه، کالحجر فی جنب الانسان است. مگر ممکن است که انسان به حجر کامل شود؟ پس هر کمالی چه غایت بالذات باشد و چه غایت بالعرض، باید از سنخ وجود خود شیء و استعدادی در خود آن باشد.

اینجاست که می‌توان گفت: نخستین جرقه حرکت جوهری در همین فرمایش شیخ‌الرئیس که «کوز شیء من شیء» را دو قسم می‌کند و بلکه در کلام ارسطو نهفته است. هر چند آنها در تغییرات تدریجی براساس مبانی خود به حرکت جوهری نرسیدند، ولی راه را بر آیندگان گشودند.

حکمای اسلامی قاعده‌ای داشته‌اند که بر مبنای آن «العالی لایکون مستکمالاً بالسافل» (ابن سینا، التبیهات و الاشارات، مقدمه شرح خواجه بر نمط ششم) و از این قاعده برای نفی غرض از افعال مبادی عالیه استفاده می‌کردند و به این جهت است که شیخ‌الرئیس در رد نظریه متکلمان معتزلی که فعل خداوند را معلل به غرض می‌دانند، می‌گوید (نمط ششم فصل دوم): چه قبیح است آنچه گفته می‌شود که مبادی عالیه تلاش می‌کنند که کاری را به خاطر مادون خود انجام دهند؟ این سخن شیخ‌الرئیس از صغریات همان قاعده است. قطعاً فعل فاعل، از فاعل و معلول اوست. محال است که اثر از مؤثر و معلول از علت، برتر و بالاتر و حتی مساوی باشد.

از همین قاعده می‌توان مطلب مورد بحث را هم استنتاج کرد. کودکی که به سوی رجولیت حرکت می‌کند، طالب کمال است و رجولیت هم برای او غایت است و هم کمال. اگر کودک، به لحاظ جوهری استکمال داشته باشد، مشکلی نیست. چرا که غایت، کمالی است جوهری و حتماً کمالی است برتر از کمال صباوت و کودکی و به همین جهت، ذی‌الغایه به طور طبیعی به سوی غایت در حرکت است و همان طوری که استاد اشاره کرد، تنها شرط رسیدن به آن غایت، نبودن مانع و قاصر است. یعنی طبیعت، «لو خلی و طبعه» به سوی آن پیش می‌رود. برخلاف برخی از کمالات که برای رسیدن به آن، فقدان مانع کافی نیست و طبیعت «لو خلی و طبعه» به سوی آن پیش نمی‌رود. بلکه مقضی خارجی لازم دارد. همچون علم که در سخن استاد مطرح شد.

اگر - اما - استکمال به لحاظ عرضی باشد، مشکل استکمال عالی به سافل و به عبارت دیگر استکمال جوهر به عرض پیش می آید. بدون شک، جوهر نسبت به عرض، عالی و عرض نسبت به آن، سافل است. چگونه ممکن است چیزی که به لحاظ وجودی در مرتبه‌ای بالاتر و برتر قرار دارد، به وسیله چیزی که در مرتبه نازلتر قرار دارد، تکامل یابد. در حقیقت علت برای معلول و مؤثر برای اثر و فاعل برای فعل کمال است. و عرض، وابسته به جوهر و از شؤون آن است و نمی تواند کمال جوهر باشد. بلکه جوهر، کمال آن است و به همین جهت است که در حدیث آمده است: «احسن من الصدق قائله و خیر من الخیر فاعله» (قمی، سفینه البحار، ۱/۴۳۳) نیکوتر از راستگویی گوینده آن و نیکوتر از نیکی فاعل آن است. افعال انسان و حتی عباداتش برتر از خود او نیستند، بلکه وسیله‌هایی هستند برای آنچه او را از نقص به کمال می رساند. عبادات، وسیله تقرب انسان به خداوند است. مقام قرب، کمال انسان است.

قطعاً همین اشکالها موجب دغدغه خاطر استاد بوده و با اینکه مطالب شیخ رئیس را به خوبی تقریر کرده، ولی نمی تواند شگفتی خود را از اینکه چگونه استکمال کودک، استکمال عرضی است، پوشیده بدارد. «ما نمی توانیم تمام حرکت‌های طبیعت را از همان قبیل حرکات عرضی بدانیم. بعضی از برهان‌هایی که اقامه می کنند روی همین جهت است که می گویند اعراض، تابع جوهرند؛ یعنی اگر در جاهایی قائل به حرکت در عرض شویم، در همان جا اگر حرکت در جوهر نبود، محال بود که حرکت در عرض وجود داشته باشد» (مجموعه آثار، ۸/۹۱ و ۹۲).

حاجی سبزواری می گوید:

«حرکت جوهری در نزد ما ثابت است؛ چرا که اعراض، همگی تابعند»^۱

(شرح غرر الفرائد، ۲۴۴).

نظری به غایات

شکی نیست که طبیعت در پی رسیدن به غایاتی است. ولی «آیا غایات طبیعت، همیشه غایات عرضی است؟ آیا کمالاتی که طبیعت آنها را جستجو می کند، کمالات عرضی

۱. و جوهریة لدینا ثابتة اذا كانت الأعرُض کلاً تابعه.

است؟ البته همهٔ اعراض طبیعت، کمالات نیستند؛ ولی آیا آنچه از نوع کمال است و طبیعت آن را جستجو می‌کند و جبلتاً به سوی آن در حرکت است، همه از اعراض است؟ یا اینکه طبیعت می‌تواند کمال جوهری هم داشته باشد؟ غایت جوهری هم داشته باشد؟» (مجموعه آثار، ۸۸/۸ و ۸۹).

صاحب نظرانی که طبیعت را خودسر و خودکامه نمی‌شناسند و برای آن غایاتی قائلند، چگونه خود را قانع می‌کنند که طبیعت جوهری به دنبال غایات عرضی باشد و عالی به سافل، مستکمل گردد؟ «کسی که قائل به حرکت جوهری باشد، لازمه‌اش این است که معتقد باشد: اصلاً غایات ذاتی طبیعت، همان غایات جوهریه است. که این یک مسأله فوق العاده مهمی در باب حرکت جوهریه است. و غایات عرضیه غایات درجهٔ دوم هستند. به این معنی که طبیعت، چند حرکت دارد: حرکتی در جوهر و حرکاتی در اعراض. غایت حرکت در جوهر هم جوهر است و غایت حرکات عرضی هم عرض است... اما همان طور که حرکات عرضی طبیعت، طفیل حرکات جوهری طبیعت است و چون در جوهر حرکت پیدا شود، در اعراض هم حرکت پیدا می‌شود، غایات عرضی هم تابع و طفیل آن غایات جوهری است. آن وقت، معنای این سخن این می‌شود که طبیعت همیشه به سوی یک کمال جوهری در حرکت است. کمال جوهری چیست؟ اشتداد در جوهر است» (همان، ۹۰).

در حقیقت، اگر اشتداد جوهری نبود و اگر طبیعت، همواره به سوی یک کمال جوهری در تکاپو و تغییر دائم پیش نمی‌رفت، حرکات عرضی هم معنی و مفهومی پیدا نمی‌کرد. این، اشتداد جوهری است که در برخی از اعراض یا در همهٔ آنها تغییراتی پدید می‌آورد و این، اصل است که فرع را با خود می‌برد و این، متبوع است که «رشته‌ای بر گردن» تابع افکنده و او را به آنجا می‌برد که «خاطر خواه اوست».

اشکال در مورد استحاله

همچنان که در مورد استکمال، نظریهٔ تغییر تدریجی پیشینیان با مشکل روبه‌روست، در مورد استحاله هم نمی‌توان از مشکل تغییر دفعی چشم پوشید.

آنان قبول داشتند که در استحاله، جوهر است که دستخوش تغییر می‌شود. یعنی «جزئی از جوهر اول در جوهر دوم است، نه تمام جوهر اول. جوهر شیء اول در شیء

دوم وجود دارد، ولی نه تمام جوهر و ذات، بلکه جزئی از آن وجود دارد. مثل اینکه آب به هوا... یا هوا به آب تبدیل شود^۱... هوا قبل از تبدیل به آب، دارای ماده‌ای و صورتی است. مجموع ماده و صورت هوا را به وجود می‌آورد. بعد این ماده صورت خود را که صورت هوایی باشد، رها می‌کند و صورت دیگری را که صورت آبی باشد، می‌پذیرد» (همان، ۵۰).

بنابراین در نظر شیخ الرئیس، تبدلات یا جوهری است یا عرضی، تبدل جوهری، استحاله یا کون و فساد و تبدل عرضی، استکمال یا حرکت نامیده می‌شود. همانطوری که در استکمال، مشکل است که جوهر به عرض تکامل یابد، در استحاله هم مشکل است که تبدل دفعی یا کون و فساد، صورت گیرد. بلکه در همین قسم هم نظر پیشینیان نیاز به اصلاح دارد؛ چرا که تغیر دفعی مستلزم خالی بودن هیولا از صورت است، ولو در یک آن. با توجه به اینکه هیولا قوه محض است، محال است که بتواند صورتی را از دست بدهد و صورتی را پذیرا گردد. بنابراین در همینجا هم چاره‌ای جز قبول تغیر تدریجی و حرکت جوهری نیست. چنین نیست که آب - دفعتاً - بخار یا به قول پیشینیان، هوا شود. بلکه آب به صورت تدریجی رقیق و رقیق‌تر می‌شود تا بخار گردد و بخار به صورت تدریجی، غلیظ و غلیظ‌تر می‌گردد، تا به صورت آب درآید. صدرالمتهلین می‌گوید: اگر اشتداد و تضعف و تضاد از شوون صور عناصر نباشد و حدی جامع و مرتبه‌ای مشترک که برای بعضی آخرین مرتبه شدت و برای بعضی آخرین مرتبه ضعف یا بالعکس باشد... یافت نشود، لازم می‌آید که ماده از صور همه عناصر تهی باشد و این هم ممتنع است» (الشواهد الربوبیه، ۸۶).

بدین ترتیب با توجه به مشکلاتی که در نظریه پیشینیان در مورد استکمال و استحاله وجود دارد، چاره‌ای و راهی جز برگرداندن به تغیر تدریجی و حرکت جوهری نیست. استاد مطهری بر آن است: صدرالمتهلین «این را قبول ندارد که هر تغیر در جوهر به صورت خلع و لبس است. ممکن است که خلع و لبس نباشد و اکثر هم چنین است و به صورت لبس بعد از لبس است. بدین صورت که جوهر در حالی که صورتی دارد،

۱. مطابق رأی قدما.

صورت دیگر را می‌پذیرد و علی التوالی صورتهایی را می‌پذیرد، نه به نحو منفصل، یعنی این پذیرفتن صورت به نحو حرکت است» (مجموعه آثار، ۵۴/۸).

اینکه استاد می‌فرماید: «اکثر هم چنین است» جای تأمل دارد. در حقیقت، پذیرفته‌اند که گاهی خلع و لبس مورد قبول است. اگر مقصود این باشد که هیولای محض، صورتی را خلع می‌کند و به صورتی ملبس می‌شود، بنابر مبانی حکمت متعالیه صحیح نیست؛ چرا که هیولای محض، چیزی جز قوه محض نیست و محال است که قوه محض، منشأ افعالی از قبیل خلع و لبس باشد و اگر مقصود این است که در تغیرات تنقّصی، بدون اینکه هیولا قوه محض شود، چیزی را از دست بدهد، بلامانع است. همانطوری که در حرکات اشتدادی، هیولا همواره با ملبس بودن به صورتی، به صورتی دیگر نیز ملبس می‌شود و لبس بعد از لبس صورت می‌گیرد، در حرکات تنقّصی هم هیولا هرگز به صورت قوه محض در نمی‌آید، بلکه در حین از دست دادن یک صورت کمالی، به صورتی پایین‌تر ملبس است. چنانکه درخت خشک می‌شود یا حیوان می‌میرد.

از نظر شیخ الرئیس هیچگونه حرکتی در جوهر متصور نیست. اعم از اینکه به صورت اشتداد و تضعّف باشد یا به صورت ازدیاد و تنقّص. (الشفاء، الطبیعیات، ۹۸ و ۹۹). لکن باتوضیحات ارایه شده، هیچکدام از حرکات مزبور جز در قالب حرکت جوهری ممکن نیست.

۲- موضوع حرکت

در اینجا سؤال مهمی مطرح است و آن اینکه چرا حرکت نیاز به موضوع دارد؟ چرا در جایی که نتوانیم برای حرکت، موضوعی شناسایی کنیم، ناگزیریم که حرکت را نفی کنیم؟ واضح است که در باب اعراض مشکلی وجود ندارد. اعراض دارای موضوعند و اصولاً وجود آنها «فی نفسه» همان وجود آنها در موضوع است و چنین نیست که همانند جسمی که در مکان قرار می‌گیرد، وجود در مکان بر وجود نفسی آنها عارض گردد. همانگونه که وجود جوهر، چیزی جز وجود بلا موضوع نیست، وجود عرض هم چیزی جز وجود «فی موضوع» نیست.

بنابراین، اگر حرکت و تغیری در مقولات عرضی صورت گیرد، موضوع مشخصی

برای آنها محرز و مسلّم است و از این نظر مشکلی نداریم. اما در باب حرکت در جوهر - اگر بنا باشد که حرکت در مقوله جوهر باشد، از آنجا که جوهر - برخلاف عرض - دارای موضوعی نیست، مشکل بزرگی خودنمایی می‌کند.

در عین حال ممکن است کسی در اصل مسأله تردید کند: مگر حرکت نیازمند موضوع است، تا حرکت در مقولات عرضی ممکن و در مقولات جوهری ممتنع باشد؟ وانگهی اگر ثابت بشود که حرکت، نیازمند موضوع است، آیا حرکت جوهری فاقد موضوع است؟

حکما گفته‌اند: حرکت به شش چیز نیاز دارد، حکیم سبزواری همه را در یک بیت از منظومه فلسفی خود گرد آورده است:

دَعَتْ مَسْرُوعَةً وَ عِلَّتَيْنِ وَالْوَقْتَ ثُمَّ الْمُتَقَابِلَيْنِ

«حرکت، فراخوان یک مقوله و دو علت و قابل و زمان و مبدأ و منتهی است»

قابل همان است که موضوع حرکت است. «فاعل حرکت نمی‌تواند همان قابل حرکت باشد... حرکت نیازمند متحرک است که حرکت را قبول بکند. پس در واقع مقصود از موضوع، همان قابل الحركة یا متحرک است و مقصود از فاعل، محرک است و منظور از اینکه فاعل باید غیر از قابل باشد، این است که محرک باید غیر متحرک باشد. این بود تعریف موضوع» (مطهری، حرکت و زمان، ۱/۲۴۱ و ۲۴۸).

اکنون با مشخص شدن اینکه جوهر فاقد موضوع، و عرض واجد موضوع است و با معلوم شدن تعریف موضوع، لازم است به بررسی و نقد این مطلب پردازیم که اصولاً چرا حرکت، نیازمند موضوع است؟ برای اثبات نیاز حرکت به موضوع، سه راه عمده وجود دارد: وحدت حرکت، حدوث حرکت و عرض بودن حرکت. ما هر کدام از اینها را به همراه استاد، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

الف - وحدت حرکت

حرکت، امری است که همواره دستخوش حدوث و زوال و تجدد و تصرم می‌شود، بلکه به تعبیر دقیق‌تر و فلسفه‌پسند، حرکت همان حدوث، زوال، تجدد، تغییر و وجود تدریجی است، لذا نیازمند چیزی است که وحدت آن را حفظ کند و این، همان موضوع حرکت است. «فلاسفه ما معتقدند که [موضوع حرکت]... نه قوه محض می‌تواند باشد...

و نه فعلیت محض باشد، بلکه باید امری باشد مرکب از حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه هر دو و چنین چیزی جسم است. جسم یگانه چیزی است که مرکب است از حیثیت بالقوه و حیثیت بالفعل و اگر فرض کنیم (به فرض محال) که امر دیگری غیر از جسم این دو حیثیت را دارا باشد، آن امر دیگر هم می‌تواند موضوع حرکت واقع شود» (همان، ۱/۲۴۸).

اکنون گوییم: هرگاه جسمی در مقوله کیف - مانند رنگ یا طعم - تغییر کند و با حرکت اشتدادی سرخ یا شیرین شود، انواع بالقوه‌ای از رنگ یا طعم خواهیم داشت و این، جسم است که از نوعی از رنگ یا طعم خارج می‌شود و وارد نوعی دیگر می‌گردد و بنابراین، خود جسم، حافظ وحدت است. همین جسم است که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است. فعلیت آن، از این جهت است که اکنون رنگی دارد و بالقوه بودن آن، از این جهت است که آماده پذیرش اشتداد آن رنگ است.

اما اگر فرض کنیم که حرکت در مقوله جوهر است، چه چیزی می‌تواند حافظ وحدت باشد؟ دانه‌های تسییح، اگر وحدت پیدا می‌کنند، حافظ وحدت آنها همان رشته‌ای است که همه آنها را با هم جمع کرده و نگاه داشته است. اگر این رشته پاره شود، دانه‌ها پراکنده می‌شوند و نمی‌توانند چیزی به نام تسییح را محقق کنند. در حرکت اشتدادی کیف، هر مرتبه‌ای یک نوع و به منزله دانه‌ای از همان تسییح است و جسم همان رشته‌ای است که حافظ وحدت همه آن انواع است. «جسم و جوهر جسمانی همیشه متحرک به معنای موضوع حرکت می‌تواند باشد... اما اینکه حرکت در خود جسم باشد و درون جسم، مسیر حرکت باشد... امکان‌پذیر نیست. چون حرکت نیازمند موضوعی است که... باید جسم باشد و نتیجتاً اگر حرکت در درون خود جسم باشد، حرکت بلا موضوع می‌ماند» (همان، ۲۵۷ و ۲۵۸).

۱. مقصود این است که در مجردات تام و فوق تمام، حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه محقق نیست و بنابراین، محال است که در آنها حرکت باشد. این مطلب، با اینکه امور جسمانی از قبیل اعراض و صور و نفوس دستخوش تغیر باشند، منافاتی ندارد و لذا یکی از ادله حرکت جوهری را تغیر اعراض شمرده‌اند. حرکت در اعراض - که از امور جسمانی اند - مورد قبول همگان است و مخالف آن، پارفلیدس بوده و آن هم دیدگاه شاد و نادرست است.

اصولاً این که می‌گوییم: «حرکت نیازمند به موضوع است، یعنی نیازمند به متحرک است. لذا می‌توان گفت: به چه دلیل نیازمند به متحرک است» (همان، ۲۶۷).

اکنون با تأکید بر اینکه حرکت، بدون حافظ وحدت، قابل تحقق نیست، می‌پرسیم: آیا حفظ وحدت حرکت، تنها از راه موضوع حرکت، قابل توجیه است و هیچ راه چاره‌ای جز آن وجود ندارد؟ آیا نمی‌توان برای حفظ وحدت به سراغ ملاکی قوی‌تر رفت که مشکل حرکت در جوهر را هم حل کند؟

حقیقت این است که تا زمانی که اصالت وجود وارد دستگاه فلسفی نشده بود، فلاسفه ناگزیر بودند که زمام حفظ وحدت را به دست موضوع حرکت یا متحرک بسپارند و حیرتمندانه از قبول حرکت جوهری سرباز زنند. ولی همین که چهره این مسأله - که در لابه لای مسائل فلسفی سینوی پنهان شده بود - در حکمت متعالیه رخ نمود، همه چیز دگرگون شد و حرکت جوهری هم سرنوشت دیگری پیدا کرد.

در حقیقت، همانگونه که چهره اصالت وجود در فلسفه سینوی پنهان بود و گاه بیگانه جرقه‌ای می‌زد و نظراتی ابراز می‌شد که بدون آن، قابل توجیه و تبیین نبود، چهره حرکت جوهری هم پنهان بود و حتی برخی از سخنان و اظهار نظرهای شیخ الرئیس هم - که نمونه‌هایی از آنها را ملاحظه کرده و ملاحظه می‌کنیم - بدون آن، قابل تبیین و توجیه نبود.

اگر فیلسوف بزرگی چون شیخ الرئیس اندکی فرصت پیدا می‌کرد و مشاغل سیاسی و اجتماعی و عمر کوتاه مانع نمی‌شد، حتماً به لوازم برخی از نظرات خود توجه می‌کرد و اصالت وجود را به طور شفاف می‌پذیرفت و به وسیله آن مسأله حافظ وحدت را هم حل می‌کرد و حرکت جوهری را هم به طور شفاف مورد تأیید قرار می‌داد.

این افتخار نصیب صدرالمتألهین شد. جرقه‌ها در کلمات شیخ الرئیس زده شد و صدرالمتألهین از آنها بهره‌برداری کرد. حتماً اگر فیلسوف بزرگی چون ابن سینا قدم به عرصه وجود نمی‌گذاشت، نوبت به فیلسوف سترگی چون صدرالمتألهین نمی‌رسید تا حکمت متعالیه‌ای را که بنیانگذارش شیخ الرئیس است،^۱ به میان آورد و استوارش سازد.

۱. او در فصل نهم از نمط دهم اشارات می‌گوید: «ثم ان كان مايلوحد ضرب من النظر مستورا ألبا

آری «مسأله حافظ وحدت بنابر اصالت وجود، یکسره حل شده است» (همان، ۴۵۷/۱). اما چه کسی یا چه کسانی به حل یکسره آن کمک کردند. هیچ چیز تا زمینه حصول و حدوث آن فراهم نباشد، حاصل و حادث نمی‌شود. حکمت متعالیه، بدون اینکه التقاطی باشد، برآمده از تلاشهای فکری و فلسفی گذشتگان است. بنای سر به فلک کشیده حکمت متعالیه، از مواد اولیه اندیشه‌های گذشتگان به وجود آمده است. و به گفته استاد: «مرحوم آخوند روی فلسفه خودش ثابت کرد که وجود خود آن مقوله، ملاک وحدتش است نه موضوع. پس اگر ما ملاک نیاز به موضوع را مسأله حافظ وحدت بدانیم، طبق نظر مرحوم آخوند در حرکت جوهریه، نیازمند موضوع نیستیم، همچنانکه با این ملاک، در حرکت‌های عرضی هم نیازمند موضوع نیستیم» (همان، ۴۵۸).

درست است که حکمت متعالیه صدرایی است، ولی نباید حق بانی اولیه آن را فراموش کرد و نباید جرقه‌های اولیه را نادیده گرفت. معمولاً به مطالبی که شیخ الرئيس در باب حرکت جوهری گفته است با دید منفی و انتقادی نگاه می‌شود؛ حال آنکه اگر به مطالب او با دید مثبت نگاه کنیم، به راهگشائیها و سازندگیها و گره‌گشاییهای او بهتر پی می‌بریم.

او به صراحت درباره اصالت وجود سخن نگفت، ولی از اشتراک و وحدت وجود سخن گفت. فلاسفه بعد به حسب مذاق خود، او را اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی شمردند. خود صدرالمتألهین هم در دوران جوانی اصالت ماهیتی بود و از عبارات شیخ الرئيس همین را استفاده می‌کرد. بعداً که اصالت وجودی شد، فهم خود را از کلمات شیخ تغییر داد. به همین جهت است که او بعد از نقل عباراتی از شیخ الرئيس به عنوان شواهدی بر اصالت وجود می‌گوید: «چه بسیار گامهای متأخران لغزیده است که این عبارات و امثال آن را که از شیخ الرئيس و پیروانش به یادگار مانده، بر اعتباری بودن وجود حمل کرده‌اند... اینها گرفتار تحریف شده‌اند. من هم در اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت، شدیداً از آنها دفاع می‌کردم، تا این که خداوند مرا هدایت کرد و برای من



علی‌الراسخین فی الحکمة المتعالیه...» و خواجه در شرح آن گفته است: منظور از راسخان در حکمت متعالیه، کسانی است که میان حکمت ذوقی و حکمت بحثی جمع کرده‌اند.

آشکار شد که قضیه به عکس است و وجودات، حقایق اصیل خارجی اند و ماهیات - که در عرف طایفه‌ای از اهل کشف و یقین از آنها به اعیان ثابت‌تعبیر می‌شود - رائحه وجود را هرگز استشمام نکرده‌اند» (الاسفار الاربعه، ۱/ ۴۸ و ۴۹).

اصالت وجود و وحدت وجود، دغدغه نیاز حرکت به حافظ وحدت رازائل ساخت و بنابراین، وجود متغیر، همچنانکه به ذات خویش متغیر است، به ذات خویش واحد است و به چیزی که تکیه‌گاه و حافظ وحدت آن باشد، نیاز ندارد. وجود - اعم از اینکه متغیر یا ثابت باشد - با وحدت تنها مغایرت مفهومی دارد، نه مصداقی. بنابراین، چه نیازی است به موضوعی که حافظ وحدت باشد؟ تغیر و ثبات هم چیزی زاید بر حقیقت وجود متغیر یا ثابت نیستند، بلکه وجود متغیر، به ذات خویش، متغیر و وجود ثابت، به ذات خویش ثابت است. اولی عین تغیر و دومی عین ثبات است.

بنابراین یک مانع بزرگ - که سد راه اثبات حرکت جوهری بود - برداشته شد. آری «اصالت وجود است که به ما این امکان را می‌دهد که انقلاب و تبدل ذات را در حرکات اشتدادی بپذیریم» (حرکت و زمان، ۱/ ۴۴۶).

وانگهی شیخ الرئیس و دیگر مشائیان که تشکیک در ماهیت را قبول ندارند، پذیرفته‌اند که در حرکت اشتدادی، موضوع حرکت همواره از نوعی خارج و به نوعی دیگر داخل می‌شود. اصرار بر حرکت اشتدادی، به خاطر انکار تشکیک در ماهیت است. این انواع به این لحاظ پدید می‌آیند که حرکت قابل انقسام به بی‌نهایت است. این انواع نامتناهی، موجود بالفعل یا موجود بالقوه‌اند؟ اگر موجود بالفعل باشند، محال است؛ چرا که انواع غیر متناهی بالفعل، محصور میان دو حاصر خواهد بود. مانند سببی که از سبزی به سوی سرخی می‌رود. پس باید بگوییم: «این انواع، بالقوه هستند. یعنی ذهن برای این شیء می‌تواند انواع غیر متناهی و متعدد، انتزاع بکند. مثل تقسیم یک خط به اجزاء متعدد غیر متناهی که طبعاً چون بالفعل نیستند، غیر متناهی بودنشان محال نیست» (همان، ۴۲۶).

استاد معتقد است که به چهار دلیل مورد قبول حکمای مشاء، اصالت وجود ثابت است: «یکی اینکه تشکیک در ماهیت محال است. دوم اینکه موضوع دائماً از نوعی به نوعی وارد می‌شود. سوم اینکه این انواع... باید بالقوه باشند. چهارم، اینکه اگر ما قائل به

اصالت ماهیت بشویم چاره‌ای نداریم غیر از اینکه این انواع را بالفعل بدانیم و لازمه‌اش این است که انواع غیر متناهی بالفعل، محصور بین حاصرین باشند. ولی اگر اصالت را با وجود بدانیم، در واقع یک وجود واحد متصل مشتد است که از آن غیرمتناهی ماهیت، قابل اعتبار است» (همان، ۴۳۶ و ۴۳۷).

اگر این ادله، مورد قبول مشائیان و شیخ الرئیس است - که هست - چگونه است که آنان به مسأله اصالت وجود، به طور صریح و آشکار نرسیده‌اند و تنها به سخنان دو پهلوی یا سخنانی که لازمه اصالت وجود است، اکتفا کرده و به دفاع از آن برنخاسته‌اند؟

و اگر به لوازم اصالت وجود تن داده و به طور تلویحی و ضمنی آن را پذیرفته‌اند، چگونه است که از پذیرش یک لازم اهم - که همان حرکت جوهری است - به دلیل نیاز به حافظ وحدت در حرکات اشتدادی سرباززده‌اند و چرا به جای اینکه پرچم حفظ وحدت را بر دوش خود وجود که به این رسالت بزرگ، سزاوارتر است، بگذارند، بر دوش موضوع نهاده‌اند؟ و چرا از آنجا که اعراض، دارای موضوع اند، کسب یک امتیاز بزرگ می‌کنند و اشتداد و تکامل را می‌پذیرند و از ثبات و سکون و یکنواختی که خلاف مقتضای طبیعت است، به دور می‌مانند، ولی جوهر به دلیل فقدان موضوع، محکوم به حکم ثبات و یکنواختی و عدم قبول اشتداد و تکامل می‌شود؟

آیا حرکت جوهری که زیر خاکستر حافظ وحدت و نیاز به موضوع، مخفی مانده بود، نباید با آماده بودن همه شرائط درخشندگی و حضور در عرصه فلسفه، سرانجام جرقه می‌زد و به صورت یک محور مستحکم، تمام اعراض را - چه تنها در چهار مقوله و چه در همه نه مقوله عرضی - پیرامون خود به حرکت درمی‌آورد؟ آری «لازمه حرکت اشتدادی نوعی انقلاب ذاتی است» (همان، ۴۳۷) آن انقلاب ذاتی‌ای محال است که انقلاب در ماهیت باشد. یعنی همان ذات، بدون اینکه معدوم شود و ذاتی دیگر موجود شود، منقلب به ذاتی دیگر گردد. «ولی بنابر اصالت وجود، این ذاتها و این نوعیتها همه ماهیات هستند و متنوع از حقیقت وجود. وجود در هر مرحله‌ای از مراحل اشتداد، مصداق یک ماهیت از ماهیات است. در مرحله بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می‌شود» (همان، ۴۳۹) در همه این مراحل «یک او... ثابت است که همان حقیقت وجود است که قبلا دارای ذاتی بود و اکنون دارای ذاتی دیگر است... جناب شیخ الرئیس، در همین حرکات

اشتدادی که شما خودتان قبول دارید (یعنی در حرکت کیفی) چاره‌ای ندارید جز آنکه قائل به انقلاب ذاتی شوید. چون در این جاها ذات منقلب می‌شود و انواع مرتب مبدل می‌گردند» (همان، ۴۳۹).

عجیب است که شیخ الرئیس مشکل حرکت جوهری را این می‌بیند که لازمه‌اش تبدیل ذاتی به ذاتی دیگر است و بنابراین ادعا می‌کند چیزی که حافظ وحدت موضوع باشد نداریم. در حالی که باید گفت: «در همانجا که حرکات اشتدادی را قبول کردید... ذات متبدل می‌شود به ذات دیگر. اساساً اگر اصالت با ماهیت باشد حرکت اشتدادی صورت نمی‌گیرد و از آنجا که حرکت اشتدادی صورت می‌گیرد اصالت متعلق به وجود است.» (همان، ۴۴۰) و اگر اصالت با وجود است مشکل حافظ وحدت از سر راه حرکت جوهری برداشته می‌شود و پذیرش آن بلامانع است.

«ما به شیخ گفتیم... شما منکر انقلاب ذات هستی و می‌گویید تبدیل نوع به نوع دیگر و انقلاب ذات به ذات دیگر محال است و به همین دلیل هم می‌گویید حرکت در جوهر محال است. همان حرکات اشتدادی که خودت قبول داری دائماً تبدیل ذات به ذات دیگر است و انقلاب ذات به ذات دیگر است و اگر در آنجا انقلاب ذات جایز است، چرا در حرکت جوهری جایز نباشد؟» (همان، ۴۴۰).

ب - حدوث حرکت

حرکت، امری حادث است. هر حادثی نیاز به استعداد پیشین دارد. استعداد پیشین هم نیازمند حامل است. به همین جهت است که شیخ الرئیس می‌گوید: «کل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فکان امکان وجوده حاصلاً» (در اشارات).

از یک سو هر حادثی نیاز دارد که قبل از حدوثش امکان وجودش حاصل باشد و از سوی دیگر، امکان وجود، چیزی نیست که بتواند روی پای خود بایستد و به تنهایی - همچون موجود جوهری - وجود داشته باشد. آری «هر حادثی نیازمند به قابل است و گفتیم: کلُّ حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها پس هر چه که حدوث پیدا کند، نیاز به موضوع، ماده و بدن^۱ دارد (با اختلاف حادثها اسم حاملش مختلف می‌شود) به عبارت

۱. مقصود، ماده بالمعنی الاعم است.

دیگر آنچه حادث می‌شود، نحوه وجودش وجود تعلقی و مقبولی است و وجودش همیشه به صورت مقبول باید باشد» (همان، ۱/۲۶۸).

اما این مطلب هم... هر چند برهانی است و در جای خود درست است - نمی‌تواند مانعی بر سر راه قائلین به حرکت جوهری باشد؛ بلکه باید گفت: خود جرقه‌ای است برای اینکه امکان حرکت جوهری به ذهن متفکر خطور کند. اینجا باید بگوییم: «حرکت چه حرکتی است؟ اگر منظور حرکت‌های عرضی باشد، در اینگونه حرکات درست است...» (همان، ۲۷۵) و حتماً باید موضوعی که از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل است، باشد، تا حرکت در آن حادث گردد. این حتمیت و ضرورت «تنها در حرکت‌های عرضی است و اما حرکت‌های ذاتی به چنین موضوعی نیاز ندارد» (همان، ۲۷۶).

وانگهی مگر نباید هر «مابالعرض» منتهی به «ما بالذات» بشود؟ اگر حرکت ذاتی متحقق نباشد، حرکت عرضی هم متحقق نیست. «حرکت‌های ذاتی، نسبتش با موضوعش نسبت لازم با ملزوم است... در چنین چیزی که حرکت ذاتی آن است، حرکت از عوارض هست، ولی از عوارض تحلیلی، نه عوارض خارجی، یعنی در ظرف عقل، عارض و معروض هست، نه در خارج. بلکه در خارج، عینیت است» (همان، ۲۷۰ و ۲۷۱).

اگر هر حرکتی نیازمند موضوعی باشد که بر آن عارض شود، مستلزم تسلسل است و تسلسل محال است. ولی اگر حرکات عرضی به حرکت ذاتی منتهی شوند، تسلسل لازم نیست. این درست، مثل این است که هر ایض بالعرض، باید منتهی شود به یک ایض بالذات و هر موجود بالعرض باید منتهی شود به یک موجود بالذات. و لذا می‌گوییم: جسم، ایض بالعرض و بیاض، ایض بالذات است. همچنین ماهیت، موجود بالعرض و وجود، موجود بالذات است. برای عروض بیاض موضوعی لازم است که همان جسم است و برای عروض وجود، موضوعی لازم است که همان ماهیت است. ولی آنجا که ایض خود بیاض و موجود، خود وجود است، چه نیازی به موضوع داریم. بلکه به تحلیل عقلی، بیاض مرضوع برای ایض و وجود، موضوع برای موجود است.

پس هر جا پای عروض به میان می‌آید، برای عارض، معروضی لازم است که نه تنها به لحاظ تحلیل عقل و در فضای ذهن، بلکه در خارج نیز منفک از یکدیگرند؛ ولی هنگامی که عروض از میان رخت برمی‌بندد، تنها به لحاظ عقل و تحلیل ذهن است که

صفت و موصوف، از یکدیگر انفکاک می‌یابند، ولی به حسب خارج چنین نیست. اینکه در مقام استدلال گفته می‌شود: «حرکت، عرض است و عرض موضوع می‌خواهد، واضح است که این دلیل در حرکات جوهریه نمی‌آید. چون بر فرض صحت این حرف، تنها حرکات عرضیه می‌توانند عرض باشند و حرکات جوهریه که عرض نیستند» (همان، ۲۷۳).

و اگر در مقام استدلال گفته شود: «هر امر حادثی - یعنی امری که برای امر دیگر حادث شده - ... نیاز به موضوع دارد» (همان) این هم درست نیست؛ زیرا «حرکت در اینجا ذاتی است و لازمه ذات متحرک است که از ذات آن انتزاع می‌شود» (همان).

در جستجوی موضوع برای حرکت جوهری

شیخ الرئیس در این جستجو ناکام ماند و به همین جهت ترجیح داد که حرکت جوهری را انکار کند، یا لاقلاً اثبات آن را بر عهده آیندگان بسپارد. او سؤالی مطرح کرد و از جوابش بازماند. سؤال او این است: «این جسم که در جوهر حرکت می‌کند، اکنون دارای نوعی هست یا نه؟ می‌گوییم: هست... اگر حرکت در جوهر پیدا بکند، آیا آن نوع باقی است، یا باقی نیست؟ اگر... باقی است، آیا آنچه که بعد پیدا می‌شود، نوع دیگری است، یا تنها یک سلسله عوارض برای او پیدا شده است؟ اگر نوع دیگری است، پس نوع اول زائل شد و باقی نیست و اگر نوع اول باقی است... تنها یک سلسله امور دیگر، غیر از آنچه به ذات شیء مربوط می‌شود، به آن اضافه می‌شود... و اگر بگویید: نوع از اول زایل شد... چیزی معدوم شده و چیز دیگری پیدا شده» (همان، ۴۴۳ و ۴۴۴).

به نظر شیخ الرئیس، این مشکل در حرکات عرضی مطرح نیست؛ چرا که آنها «یک موضوع دارند که آن موضوع، جوهر است» (همان، ۴۴۴).

ولی باید گفت: «در حرکت‌های آینی و وضعی می‌شود این وضع و کیف را یک عرض خارجی برای موضوع، یعنی جسم تلقی کرد. چون اینها واقعاً یک وجود مباینی با محل خودشان دارند، ولی آیا کمیت شیء، یک عارض خارجی است یا کمیت، عین جسم است و اعتباراً با آن، فرق می‌کند؟ یعنی جسم به یک اعتبار، جسم تعلیمی است و به اعتبار دیگر، جسم طبیعی، نه اینکه اینها حقیقتاً فرق داشته باشند» (همان، ۳۳۹).

بنابراین، شیخ‌الرئیس باید یکی از دو راه را انتخاب کند: یا حرکت جوهری را همچون حرکت کمی بپذیرد و از شبهه بقای موضوع، چشم‌پوشد، یا همچون شیخ اشراق، حرکت کمی را هم منکر شود و آن را به دخول و خروج اجزاء یا حرکت وضعی ارجاع دهد و از آنجا که منکر حرکت کمی نیست، چاره‌ای جز قبول حرکت جوهری ندارد. زیرا اولاً اینکه می‌گویید: در حرکت جوهری نیاز به موضوع داریم، به کون و فساد نقض می‌شود. ثانیاً در حرکت کمی چه می‌گویید؟

شیخ‌الرئیس و اتباع او «حرکت کمیّه را - چون یک چیز محسوسی است - نمی‌توانستند نفی کنند، ولی در توجیه آن، [ماندند] و چند احتمال به نحو لعلّ لعلّ ذکر کردند» (همان، ۱۸/۲). مگر ممکن است حقایق فلسفی را با «لیت و لعلّ» درست کرد؟ «این لعلّ‌ها نشان می‌دهد که (شیخ) خودش هم ایمانی به این لعلّ ندارد. در آخر هم می‌گوید: شاید بعدها قضیه حل بشود» (همان).

عجیب این است که شیخ‌الرئیس می‌پذیرد که حرکت کمی موضوع ندارد و لازمه‌اش این است که حرکت جوهری هم بدون نیاز به موضوع، پذیرفته شود؛ ولی صدرالمتألهین خود را به مخمضه انداخته و خواسته است برای تمام حرکات، موضوع بیابد. او «کأنه حرف شیخ را قبول دارد که ما در تمام حرکتها نیازمند به موضوع هستیم که آن موضوع، غیر از ما فيه الحركه باشد و باقی و مستمر هم باشد» (همان، ۱۹).

البته این کار وی توجیهی دارد. او می‌خواهد به «مخالفان... بگوید: این مطلب، حتی با مبانی شما هم قابل اثبات است» (همان). او می‌خواهد بگوید: حرکت جوهری اشکالی بیش از اشکال کون و فساد و حرکت کمی بلکه سایر حرکات اشتدادی ندارد. شما در کون و فساد می‌گویید: موضوع باقی مستمر داریم که همان ماده با «صورةٔ ما» است. و ما می‌گوییم: در حرکت کمی هم موضوع باقی مستمر، جسم با «مقدار ما» است. شما می‌گویید: در حرکت اشتدادی، موضوع باقی و مستمر، جسم است با «عرض ما» و ما می‌گوییم: در حرکت جوهری هم موضوع باقی مستمر داریم و آن، ماده است با «صورةٔ ما». حقیقت این است که اینها تکلفات بیهوده است. اصولاً «یا باید بگوییم: در جوهر اصلاً تغییری پیدا نمی‌شود (چه دفعی و چه تدریجی، چه به صورت کون و فساد و چه به صورت حرکت) که این خلاف ضرورت است و اگر پیدا می‌شود، رفتن صورتی و آمدن

صورتی محال است. صورت جز اینکه متدرج الوجود باشد، فرض ندارد. خود مرحوم آخوند هم در جایی این را تصریح می‌کند. پس در این بیان با شیخ مماشات کرده و قائل به لزوم بقاء موضوع شده است که آن موضوع مغایر، مستمر الوجود هم باشد» (همان، ۲۱). لازم نیست که موضوع تغییرات جوهری چیزی غیر از «ما فيه الحركة» باشد. در حرکت کمی نیز چنین است. چرا که کم از عوارض تحلیلی است و در خارج، وجودی جدای از جوهر ندارد و بنابراین، باز هم موضوع و «ما فيه الحركة» یکی است. در سایر حرکات عرضی نیز - لحاظ اینکه اعراض در وجود، تابع موضوعاتند - جوهر هم موضوع است و هم «ما فيه الحركة» و اگر در جوهر، تغییری نباشد، در اعراض هم نیست.

ج - عرض بودن حرکت

کسی جز شیخ اشراق قائل نشده است که حرکت هم یک مقوله است و آن هم از مقولات عرضی. حرکت نحوه‌ای از وجود است و وجود بالذات نه جوهر و نه عرض است، بلکه بالعرض یا جوهر یا عرض است. بنابراین، باید گفت: حرکت هم نه بالذات، جوهر است و نه عرض؛ بلکه بالعرض، یا جوهر است یا عرض.

امثال شیخ اشراق معتقدند: از آنجا که حرکت، عرض است و هر عرضی نیاز به موضوع دارد، پس عرض هم نیاز به موضوع دارد. این سخن در صورتی قابل قبول است که حرکت، یک مقوله عرضی باشد. اما اگر عرض نحوه‌ای از وجود باشد، تنها در صورتی که حرکت، عرض بالعرض باشد، نیازمند موضوع است و اگر جوهر بالعرض باشد، چه نیازی به موضوع دارد.

اینجاست که باز هم حرکت جوهری جرقه می‌زند و هرکس که مقوله بودن حرکت را انکار کند، باید جوهری بودن حرکت را بپذیرد. جای شگفتی است که هرچند در عرض بودن حرکت، اختلاف است و نظر غالب این است که حرکت، فوق مقوله است، ولی گویی در اینکه حرکت نیازمند موضوع است، اختلافی نیست و همگی سعی کرده‌اند که برای آن، موضوعی دست و پا کنند.

اگر حرکت، یکی از مقولات عرضی باشد، همچون سایر مقولات، نیازمند موضوع است، ولی اگر مقوله عرضی نباشد، چرا محتاج موضوع است؟ چرا اگر حرکت در مقوله جوهر، باشد، نیازمند موضوع است؟ چرا جوهر هم «ما فيه الحركة» و هم متحرک

نباشد؟ همه این دغدغه‌ها به خاطر این است که ملاک وحدت و تشخیص مراتب حرکت را در غیر خود حرکت، جستجو می‌کردند در حالی که این خود حرکت است که «آنچه خود داشت ز بیگانه نمنا می‌کرد». اصولاً «وحدت حرکت و تشخیص حرکت و وحدت مراتب حرکت، به ذاتش است. یعنی به آن فرد تدریجی زمانی خودش است. اصلاً چه نیازی به موضوع داریم و اساساً نیاز به موضوع از کجا پیدا شده است» (همان، ۵۱).

تعجب از صدرالمتألهین است که چرا با قبول حرکت جوهری باز هم در صدد یافتن موضوع برآمده است. هرچند قرائن نشان می‌دهد که غرض او از این کار، مماشات با گذشتگان بوده است.

کتابشناسی

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد، تفسیر مابعدالطبیعه (ارسطو)، بیروت، لبنان، ۱۹۶۸ م.

ابن سینا، الشفاء، الالهیات، قم، ۱۴۰۴ ق.

همو، الشفاء، الطبيعیات، قم، ۱۴۰۴ ق.

بهشتی، احمد، صنع و ابداع، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

همو، غایات و مبادی، قم، ۱۳۸۲.

سبزواری، ملاهادی، شرح غررالفرائد (شرح منظومه سبزواری)، چاپ ناصری (سنگی)، بی تا. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، شماره ۱۴، ۱۳۴۶.

همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة، تهران، ۱۳۸۳ ق.

قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، المطبعة العلمیة فی النجف الاشرف، ۱۳۵۵ ق.

مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، تهران، ج ۱، چاپ اول، ۱۳۶۶ و ج ۲، چاپ اول، ۱۳۷۱.

همو، مجموعه آثار، ج ۸، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۲.

ملکشاهی، حسن، اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، ۱۳۶۳.