

# حرکت جوهریه و

## ثبات علم و معرفت

□ علی حسن بیگی

عضو هیئت علمی دانشگاه اراک

سکون گشته و پارادوکسهای او در اینباره در کتب تاریخ فلسفه مشهور است. دانشمندان، قدیماً و جدیداً از حرکت بصورت مستقل و یا در ضمن کتب خود بحث کرده‌اند.

در این نوشتار حرکت از نظر لغویین و سپس از نظر فلاسفه در اینباره ذکر شده و از آنجا که موضوع مقاله حرکت جوهریه و ثبات علم و معرفت است لازم می‌باشد که درباره حرکت جوهریه و اتحاد عالم و معلوم هم بحث شود و در پایان به شبهه‌ای<sup>۱</sup> که در اینباره طرح شده، پرداخته و براساس مبانی صدرالمتألهین به پاسخ آن اقدام گردیده است.

### تعریف حرکت

حرکت در لغت بمعنای جنبش و انتقال جسم از جایی به جای دیگر است. ابن‌سینا در طبیعیات شفاً تصریح می‌کند که حرکت ابتدا در تغییر و تحول احوال استعمال گردیده است.

غزالی نیز در اینباره می‌گوید:

المشهور أن الحركة تطلق على الانتقال من مكان إلى مكان فقط ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه وهو السلوك إلى صفة أخرى تصير إليه  
علی التدریج.<sup>۲</sup>

### چکیده

در بررسی مباحث مربوط به حرکت در جوهر و ارتباط آن با مسئله ثبات علم و معرفت، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه بنابر حرکت جوهریه، علم و معرفت ما دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود و باصطلاح از ثبات برخوردار است. در پاسخ به این سؤال براساس مبانی صدرالمتألهین می‌توان گفت که اولاً تغییر و تبدیل غیر از حرکت است و ثانیاً آنان که به وحدت موضوع در اشیاء اصرار دارند بنظر می‌رسد که توجه نمی‌کنند در اشیاء متحول و متبدل، واحد دیدن آنها لحاظی است که ذهن از ارتباط بین مدرکات خود انتزاع کرده و آنها را یکی می‌بیند.

### کلید واژه

حرکت؛	حرکت جوهریه؛
اتحاد عالم و معلوم؛	نفس؛
ثبات علم و معرفت؛	تغییر.

### مقدمه

بحث حرکت از جمله بحثهایی است که از گذشته دور، اذهان فلاسفه و اندیشمندان را به خود جلب نموده است، در این میان عده‌ای چون هراکلیتوس به وجود حرکت در جهان قائل شده و در مقابل، افرادی همچون زنون قائل به

۱. لازم بذکر است که در این بحث دو شبهه مطرح می‌شود که دومی از اهمیت بیشتری برخوردار است لیکن به هر دو شبهه پاسخ داده شده است.

۲. طبیعیات شفا، فصل اول از مقاله دوم، ص ۳۵.

۳. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۳۵.

## \* حرکت کمال اول برای آن چیزی

است که بالقوه است، هم نسبت به سیر و هم نسبت به مقصد، لیکن همین جسم بعد از اینکه کمال اول را پیدا کرد باز هم بالقوه است نسبت به کمال دوم.

### تعریف حرکت از نظر فلاسفه

تعریف اول: «الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً» یعنی حرکت رهایی تدریجی چیزی از مرحله قوه به مرحله فعلیت است. در این تعریف هم از مسئله قوه و فعل بسان زمینه اصلی حرکت سخن بمیان آمده است و هم از تدریج که در واقع تبیینی از صورت حرکت است و آن عبارت است از نوعی انتقال تدریجی، نه یکباره و دفعی. این تعریف از حکمای باستان نقل شده است. قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: بهترین چیزی که با آن تعریف ماهیت کرده‌اند آنستکه حرکت خروج شیء است از قوه به فعل لادفعاً.<sup>۴</sup>

لیکن این تعریف از حرکت مورد پذیرش ارسطو و اتباع او قرار نگرفته است، چرا که این تعریف مشتمل بر دور است؛ زیرا شناخت حرکت بر شناخت خروج تدریجی توقف دارد و شناخت تدریج متوقف است بر شناخت زمان و زمان عبارت است از مقدار حرکت. لذا تعریف دیگری از حرکت ارائه نموده‌اند.

تعریف دوم: «الحركة کمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة». توضیح آنکه وقتی چیزی (مثلاً جسمی) حرکت می‌کند خود این سیر کمال است برای جسم، رسیدنش به مقصد و غایت کمال دیگر. به سیر، «کمال اول» اطلاق می‌شود، چون اول محقق می‌شود و آن مقصد و منتهی «کمال دوم» است، چرا که پس از آن محقق می‌شود؛ پس دو کمال برای شیء متحرک هست. حرکت کدام یکی از این دو است؟

حرکت کمال اول برای آن چیزی است که بالقوه است، هم نسبت به سیر و هم نسبت به مقصد، لیکن همین جسم

بعد از اینکه کمال اول را پیدا کرد باز هم بالقوه است نسبت به کمال دوم. این برای اینستکه بفهماند تا وقتی که بالقوه هست نسبت به کمال دوم حرکت هست، همینکه بالفعل شد نسبت به کمال دوم دیگر حرکتی وجود ندارد. این تعریف بجهت اینکه مشتمل بر دور نیست مورد پذیرش عده‌ای قرار گرفته است. لیکن باید توجه کرد که تعریف اول از حرکت یک تعریف حقیقی و عبارت دیگر تعریف به حد نیست بلکه تعریف به رسم است که تنها می‌توان توسط آن حرکت را از غیر حرکت تمیز داد؛ زیرا اولاً مفهوم حرکت یک معنی بدیهی است که هر کسی از آن دریافت روشنی دارد و اگر کسی بخواهد از آن دریافت روشن منصرف شود و به تجزیه و تحلیل‌های تجریدی آن بپردازد جز افزودن به ابهام و تاریکی آن کاری انجام نداده است. ثانیاً تعریف حقیقی از جنس و فصل ترکیب می‌گردد و جنس و فصل منطقی نیز باید از ماده و صورت خارجی انتزاع شود، درحالیکه حقیقت حرکت در خارج نه ماده دارد و نه صورت. باین ترتیب باید گفت حرکت از نوع ماهیات نیست و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد. علاوه بر این، تعریف دوم یک تعریف مبهم و مندمج است، لذا تعریف اول را بعضی بهترین تعاریف دانسته‌اند.<sup>۵</sup>

### حرکت در عرض و جوهر

مشائین ماهیت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: جوهر و عرض. و اعراض به نه قسم تقسیم می‌شوند که عبارتند از: کم، کیف، وضع، این، متی، جده، ان یفعل، اضافه و ان ینفعل.

جوهر به پنج قسم تقسیم شده است:

۱. جوهر عقلانی که مجرد تامی است که هیچگونه تعلق به موجود مادی ندارد.
۲. جوهر نفسانی که عبارت است از جوهری که ذاتاً مجرد است ولی به موجود جسمانی و مادی تعلق می‌گیرد باین معنی که بدون ماده پیدایش نمی‌یابد لیکن پس از پیدایش انقطاعش از ماده ممکن است.
۳. جوهر جسمانی که عبارتست از جوهری که دارای

۴. درة الناج، ص ۹۷.

۵. آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۶۶.

ابعاد زمانی و مکانی می‌باشد.

۴. ماده یا هیولای اولی که جوهریست فاقد هرگونه فعلیت و در همه اجسام نهفته است.

۵. صورت که جوهری است که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی محسوب می‌شود و اوست که منشأ آثار اجسام مادی است.<sup>۶</sup>  
**حرکت جوهریه**

مقصود از حرکت جوهریه آنستکه صور جوهری با حفظ وحدت ماده تدریجاً تغییر یابد و این دگرگونی تدریجی جوهر را حرکت می‌نامند نه مطلق تغییر را، گرچه دفعی باشد. حرکت جوهری همان حرکت صورت است که اگر به ماده نسبت داده می‌شود، بسبب اتحادی است که با صورت دارد.

### ادله اثبات حرکت جوهریه

مرحوم صدرالمستألهین ادله‌ای بر اثبات حرکت جوهریه در کتاب اسفار (ج ۳) ذکر نموده است که در اینجا به سه دلیل آنها بسنده می‌شود:

۱. این دلیل مبتنی بر سه مقدمه است. مقدمه اول: اعراض معلول صور نوعیه هستند چراکه علت آنها وجود مجرد نمی‌تواند باشد چراکه وجود مجرد نسبتش به تمام اجسام علی السویه است درحالیکه در اجسام اعراض و آثار مختلف را مشاهده می‌کنیم. علت این اعراض جسم هم نمی‌تواند باشد چراکه جسم - یعنی صورت جسمیه - در تمام اجسام مشترک است. علت اینها ماده هم نیست زیرا ماده اولاً شأنش فعل نیست و شأنش انفعال است و ثانیاً آن هم مشترک است. پس این اعراض مستند هستند به صورت نوعیه که گاهی از آن به طبیعت هم تعبیر می‌شود.

مقدمه دوم: اعراض احیاناً متغیرند مثل کم و کیف.

مقدمه سوم: اگر معلول متغیر بود امکان ندارد علت ثابت باشد، برای اینکه اگر بخواهد علت ثابت باشد و معلول متغیر، لازمه‌اش تخلف معلول است از علت؛ پس چون اعراض یک شیء متحرک است پس باید جوهر آن شیء که عبارتست از صورت نوعیه (که علت آن عرض است) هم متحرک باشد.

۲. دلیل دوم طبق مبانی خود ملاصدرا است. به

خلاف دلیل اول که مشائین قائل بودند که اعراض معلولند برای صورت نوعیه، عرض از مراتب جوهر است، عرض و جوهر به یک وجود موجودند درحالیکه مشائین می‌گویند عرض و جوهر همانطور که ماهیتاً مختلفند، وجوداً هم مختلفند و به دو وجود موجودند. حال اگر عرض از مراتب جوهر باشد و هر دو به یک وجود موجود شوند تغییر عرض همان تغییر جوهر است، چراکه تغییر عرض یعنی تغییر همان وجود؛ آن وجود یک وجود واحد است که در عین اینکه وجود عرض هست وجود جوهر هم هست؛ پس تغییر عرض عین تغییر جوهر است.

۳. دلیل سوم مبتنی بر شناخت زمان بعنوان بُعدی از ابعاد موجودات مادی است. شکل منطقی آن اینستکه هر موجود مادی زمانمند و دارای بُعد زمانی است و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد تدریجی الوجود می‌باشد. نتیجه آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود. توضیح مطلب اینکه موجودات جسمانی علاوه بر ابعاد و امتدادات سه گانه محسوسی که حجم آنها را تشکیل می‌دهند بُعد چهارمی دارند که

**\* مقصود از حرکت جوهریه آنستکه صور جوهری با حفظ وحدت ماده تدریجاً تغییر یابد و این دگرگونی تدریجی جوهر را حرکت می‌نامند نه مطلق تغییر را، گرچه دفعی باشد. حرکت جوهری همان حرکت صورت است که اگر به ماده نسبت داده می‌شود، بسبب اتحادی است که با صورت دارد.**

مستقیماً بوسیله حس درک نمی‌شود بلکه وجود آن با کمک عقل ثابت می‌گردد و آن عبارتست از بُعد زمانی آنها. مثلاً یک بوته گل در روز معینی می‌روید و چندی رشد و نمو می‌کند و شکوفه و گل می‌دهد سپس پژمرده می‌شود و روزی فرا می‌رسد که می‌خشکد و می‌میرد و

۶. مقاصد الفلاسفة، ص ۸۲.

بدین ترتیب عمر آن فی المثل یکصد روز خواهد بود. پس این مدت یک امتداد نامرئی یا بُعد چهارمی از وجود آن است و حقیقت زمانی چیزی جز همین امتداد نیست و سنجیدن رابطه و نسبت بین این نوع امتداد از موجودات دیگر، زمان خاص آن را مشخص می‌کند، چنانکه سنجیدن حجم و امتدادات مکانی اینستکه اجزای بالقوه زمان بطور توالی و تعاقب بوجود می‌آیند و تا جزئی ناپود نشود جزء دیگر تحقق نمی‌یابد.

بنابراین زمان، از ابعاد و شئون موجودات جسمانی است نه اینکه طبق پندار عامیانه ظرف مستقل باشد که

است: یکی دقیق و دیگری ادق.

پاسخ اول: اینکه گفته می‌شود جوهر متحرک است معنایش این نیست که همه جوهر متحرکند، آنچه را که دلیل، اثبات می‌کند حرکت صورت نوعیه است. صورت نوعیه موضوعی دارد که عبارت باشد از ماده. این صورت نوعیه روی ماده آمده است خروج الشيء من القوة إلى الفعل، یعنی خروج آن ماده از قوه داشتن یک صورت نوعیه مشخص به فعلیت آن صورت نوعیه، پس موضوع هست.

اشکال: از آنجا که اتحاد صورت و ماده نزد حکمت

**\* حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف تدارتند و همچنانکه وصف ثبات، عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود بگونه‌ای که صرفنظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد. وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود بگونه‌ای که صرفنظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد.**

متعالیه پذیرفته شده و ترکیب ایندو را ترکیب اتحادی می‌دانند نه انضمامی، پس وقتی حرکت در صورت واقع شده باشد در ماده هم واقع شده است، چرا که «حکم أحد المتحدین یجری فی الآخر» پس باز موضوع باقی نمانده و شبهه جواب داده نشده است.

پاسخ دوم: عوارض و محمولاتی که به اشیاء نسبت داده می‌شوند گاهی از اعراض خارجی هستند که وجود آنها غیر از وجود موضوع می‌باشد (مانند نسبت دادن ضحک (خنده) و گریه به انسان در این دو قضیه: انسان خندان است، انسان گریان است)؛ چنین محمولاتی باید دارای موضوع مستقلی باشند که وجود خارجی آنها غیر از وجود عوارض مزبور باشد ولی بعضی از محمولات و عوارضی که به موضوعات نسبت داده می‌شوند از عوارض تحلیلی هستند نه از عوارض خارجی، و چنین عوارض وجود مستقلی از موضوعاتشان نخواهند داشت

اشیاء در آن گنجانیده شوند و معنای اینکه زمان از ابعاد موجودات جسمانی باشد اینستکه وجود آنها دارای امتداد گذرایی است که تا بینهایت قابل تجزیه می‌باشد و هر جزء مفروضی از آن در حال گذر و سیلان و انقضاست و تا نگذرد و ناپود نشود جزء دیگری از آن بوجود نمی‌آید، و به دیگر سخن، وجود هر موجود جسمانی، زمانمند و در حال سیلان و جریان است و اجزاء بالقوه آن تدریجاً موجود و معدوم می‌شوند و این همان است که بلسان فلسفی حرکت جوهری نامیده می‌شود.<sup>۷</sup>

در اینجا شبهه‌ای طرح شده است که اگر ذات جوهر حرکت داشته باشد خودش عین حرکت خواهد بود حرکتی که متحرک و موصوفی نخواهد داشت و بعبارت دیگر اگر قائل به حرکت جوهریه شویم آن وقت موضوع حرکت باقی نیست درحالیکه در حرکت ما نیازمند موضوع هستیم، زیرا حرکت وصف است و وصف محتاج به موصوف می‌باشد.

جواب: در جواب این شبهه دوگونه پاسخ داده شده

۷. اسفار، ج ۳: خردنامه صدر، شماره اول، ص ۲۳ - ۴۴.

## نتایج حرکت جوهریه

ملاصدرا بعضی از مشکلات فلسفی را بوسیله حرکت جوهر حل کرده است که از آن جمله است: ۱. حدوث زمانی عالم ۲. معاد جسمانی ۳. ربط متغیر به ثابت ۴. جسمانی بودن روح در آغاز آفرینش، که در اینجا بعلت اینکه کلام طولانی نشود از توضیح عناوین یاد شده خودداری می‌شود.

## اتحاد عالم و معلوم

مباحثی که تا به حال طرح شد بمنزله مدخلی است برای بحث اصلی که همان ثبات علم و معرفت در ارتباط با حرکت جوهریه است که چطور بنا بر حرکت جوهریه علم و معرفت ما دچار تغییر و حرکت نمی‌شود و باصطلاح از ثبات برخوردار است. در اینجا بنظر می‌رسد که دو سؤال مطرح است که باید از یکدیگر تفکیک شود. سؤال اول اینست که بنا بر حرکت جوهریه زمانی که ما علم پیدا می‌کنیم (مثلاً به یک درخت درحالی که درخت کما، کیفاً و جوهرراً تغییر می‌کند) آیا علم ما هم دچار تغییر می‌شود درحالی که معلوم تغییر کرده؟ اگر علم با تغییر معلوم، تغییر نکند علم و مطابق معلوم نیست، درحالی که علم حتی علم حسی و خیالی بنا بر حکمت متعالیه مجرد است و در مجردات حرکت و سیلانی وجود ندارد. به این سؤال دو جواب می‌توان داد: جواب اول اینکه علمی که ما به این شیء متغیر داریم در حقیقت علم به تغییر است نه اینکه علم متغیر است، حال این به چه نحوه است که علم به تغییر سبب نمی‌شود که علم متغیر باشد؟ این به آنجهت است که متغیر ولو خود متغیر است اما در تغیر خودش ثابت است و تعلق علم به آن از جهت همین ثباتش هست. جواب دوم اینکه بگوییم معلوم ما تغییر نکرده، چرا که معلوم من این درخت بوده است با آن کم و کیف و جوهر خاص، این وجود جدید فعلی که معلوم من نبوده است. مثلاً علم من به قائم بودن زید تعلق گرفت درحالی که لحظه بعد زید نشسته است. زید نشسته معلوم من نیست بلکه معلوم من زید قائم بود. در آن زمان و آن معلوم که صورتی از آن نزد من هست ثابت است.

سؤال دوم: حال که من علم پیدا کردم به وجود این

**\* موجودات جسمانی علاوه بر ابعاد و امتدادات سه گانه محسوسی که حجم آنها را تشکیل می‌دهند بُعد چهارمی دارند که مستقیماً بوسیله حس درک نمی‌شود بلکه وجود آن با کمک عقل ثابت می‌گردد و آن عبارتست**

و تعدد و تغایر بین موضوع و محمول فقط در ظرف تحلیل ذهنی حاصل می‌شود. و حرکت و سکون و تغییر و ثبات از این قبیل عوارض می‌باشند (مثلاً وقتی می‌گوییم فلان جسم ساکن است سکون آن وجودی غیر از وجود خود جسم ندارد یا وقتی می‌گوییم مجردات تام ثابت هستند ثبات آنها غیر از وجودشان نخواهد بود) وقتی می‌گوییم جوهر جسم حرکت دارد لزومی ندارد که حرکت آن غیر از جوهرش باشد بلکه معنایش اینست که وجود جوهر جسمانی عین حرکت و سیلان است و مانند مجردات تام ثابت نیست. بالاتر آنکه وقتی می‌گوییم رنگ سبب سرخ است با اینکه در این قضیه رنگ موضوع و سرخ محمول و عارض بر آنست اما سرخی چیزی غیر از رنگ آن نیست؛ پس چنان نیست که در هر توصیفی میان صفت و موصوف تغایر و تعدد خارجی لازم باشد بلکه از جمله این موارد - جوهر جسمانی حرکت دارد - تغایر و تعدد تحلیلی موضوع و محمول کافی است.

حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند و همچنانکه وصف ثبات، عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود بگونه‌ای که صرفنظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد. وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود بگونه‌ای که صرفنظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد و بتعبیر دیگر عوارض تحلیلیه نیازی به موضوع مستقل ندارند، بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان می‌باشد.<sup>۸</sup>

۸. آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۰۷.

درخت یا اشیاء دیگر و اینها متغیرند و صورتی از اینها در نفس من پدید آمد، نفس هم یکی از جواهر است و متحرک و از آنجا که این صورت علمیه با نفس متحد می‌شود پس علم هم دچار تغییر و حرکت می‌شود و دیگر علم و معرفت ثبات ندارد درحالی‌که می‌گویند علم مجرد است و در آن حرکت و تغییر راه ندارد و بطور کلی احکام ماده بر او بار نمی‌شود.

جواب: از آنجا که این سؤال پاسخ دقیقی را می‌طلبد لذا برای جواب از این سؤال مقدماتی لازم است - ولو بطور فشرده - تا ابهام برطرف گردد. اما مقدمات:

۱. ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود قائل به حرکت در مقوله جوهر است اما نه هر جوهری بلکه تنها جوهر مادی یا جواهری که تعلق به ماده دارند از این حکم برخوردار شد: بنابرین صور جوهری مفارق از ماده همچون عقل، طبق این مبنا از محدوده حرکت خارجند چرا که هر کمالی که بامکان عام برای آنان ممکن باشد ضرورتاً واجد آن هستند و لذا هیچ قوه‌ای در آنان وجود ندارد تا بحث حرکت بمیان آید و سر فقدان قوه در آنان عدم وجود ماده است زیرا قوه نیازمند به محلی است که آن را بپذیرد. بعبارت دیگر امکان استعدادی در موجودات غیرمادی منتفی است، اما کل جوهر مادی مثل صور جمادی یا نفوس - گرچه به مرتبه مجرد هم برسند - چون با ماده ارتباط دارند موجوداتی بالقوه‌اند و با حرکت خود می‌توانند به مراحل کاملتری از مجرد دست یابند.

۲. نظر صدرا در مسئله مجرد نفس برخلاف فیلسوفان قبل از خود است، چرا که حکمای مشاء نفس را از بدو پیدایش، مجرد می‌دانند. بعبارت دیگر قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس هستند؛ پس نفس را از قدیم حادث می‌دانند (یعنی قبل از بدن وجود نداشته است) اما از همان ابتدا مجرد است. صدرالمتألهین این را نمی‌پذیرد و قائل به جسمانیه الحدوث بودن نفس می‌شود؛ یعنی نفس در آغاز صورتی جمادی مثل سایر صور مادی است با این تفاوت که این صور برخلاف صور مادی دیگر می‌توانند به مرحله مجرد عقلانی برسند. پس نفس با حرکت جوهری، مرتبه جمادیت، نباتیت و حیوانیت را پشت سر گذاشته و به مرتبه مجرد عقلانی که مختص انسان است، می‌رسد.

۳. نظر صدرالمتألهین با سایر فیلسوفان در مسئله علم هم تفاوت دارد. در نظر فیلسوفانی چون ابن‌سینا علم، کیف نفسانی است یعنی ماهیتی از ماهیات عرضی است اما بنظر ملاصدرا علم اصلاً از مقولات ماهوی نیست، بلکه از سنخ وجود است، زیرا موجود مجرد عین علم است؛ بعلاوه علم هم در واجب و هم در ممکن است و چنین حقیقتی نمی‌تواند از سنخ ماهیات باشد، چرا که واجب، ماهیت ندارد (صفاته عین ذاته) البته مراتب مجرد علم حسی، علم خیالی و علم عقلی فرق دارد اما همه در اصل مجرد یا هم شریکند.

**\* ملاصدرا بعضی از مشکلات فلسفی را بوسیله حرکت جوهر حل کرده است که از آن جمله است: ۱. حدوث زمانی عالم ۲. معاد جسمانی ۳. ربط متغیر به ثابت ۴. جسمانی بودن روح در آغاز آفرینش.**

۴. نظر ملاصدرا در جایگاه علم هم با دیگران تفاوت می‌کند، باین معنا که وقتی جوهر نفس در آغاز مجرد نباشد (اینکه مشهور است که می‌گویند نفس جوهری است ذاتاً مجرد ولی در مقام فعل تعلق به ماده و بدن دارد، این کلام مشائیین است) و خود این جوهر نسبت به کمالات خود بالقوه باشد، پس کمالات پس از حصول در مرتبه همان قوه قرار می‌گیرند؛ پس علم عین جوهر نفس می‌شود زیرا کمال هر موجودی بیرون از خود آن جوهر نمی‌تواند باشد. پس این چنین نیست که علوم، اعراض جوهر نفس باشند بلکه نفس پس از حصول استعداد دریافت صور علمیه، آن صور در مرتبه جوهر نفس قرار می‌گیرند و لذا نفس از قوه به فعلیت می‌رسد. اگر نظر فیلسوفان دیگر درست باشد لازم می‌آید که نفوس همه انسانها در ذات خود یکسان باشند و تمام اختلاف آنها در اعراض باشد؛ یعنی مثلاً نفس یک پیامبر در مرتبه نفس یک کودک باشد و تنها در اعراض اختلاف داشته باشند و این در نظر صدرا مردود است.

۵. اختلاف دیگر صدرالمآلهین با فیلسوفان دیگر در مسئله اتحاد عالم و معلوم است. ابن سینا از اتحاد عاقل و معقول اتحاد ماهوی می‌فهمد و لذا بشدت این قول را تخطئه می‌کند. اما ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول بالذات را اتحاد وجودی قلمداد می‌کند، باین معنی که صور علمیه همگی کمالات نفسند؛ زیرا نفس قوه ادراک آنها را دارد و چون غایت هیچگاه مباین با ذوالغایه نیست یعنی کمال یک شیء مباین با آن شیء نیست، نفس با ادراک صور علمیه با آنها در وجود متحد می‌شود. عبارت دیگر این وجود (نفس که عالم است) وجودی است که مفاهیم مختلف (عالم - معلوم) از آن انتزاع می‌شود بدون اینکه آن مفاهیم در وجود اختلاف داشته باشند؛ پس معقول در رتبه عاقل، متخیل در رتبه خیال و محسوس در رتبه حساس قرار گرفته و تنها در مفهوم اختلاف دارند نه در وجود.

**\* ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود نائل به حرکت در مقوله جوهر است اما نه هر جوهری بلکه تنها جوهر مادی یا جواهری که تعلق به ماده دارند از این حکم برخوردار شد.**

با در نظر گرفتن این مقدمات، سؤال اینست که تغییر و سیلان جوهر نفس با ثبات علم چگونه سازگار است؟ اولاً باید دانست که نفس همینکه نسبت به حقیقتی علم پیدا کند، چنین نیست که این علم قابل اشتداد نباشد. یعنی نفس می‌تواند صورت علمی را ادراک کند اما نه بطور کامل و با وضوح تمام، بلکه هر چه استعدادش قویتر باشد صورت روشنتری از مُدرک در او ظاهر می‌شود. مثلاً بنابر قول مرحوم علامه طباطبائی، نفس در هنگام ادراک صورت عقلی چیزی، در واقع علت عقلی آن چیز را ادراک می‌کند (منظور ایشان اینست که کل علم حصولی یتبھی الی علم حضوری اما هر نفس، آن علت را به یک شکل ادراک نمی‌کند، یعنی قرب و بُعد نفس نسبت به آن مبدأ عقلی فرق می‌کند. ملاصدرا از باب تمثیل می‌گوید مثل آن است

که شیء محسوس را از نزدیک یا از دور مشاهده کنیم یا به شیء در هوای صاف یا غبارآلود نظر کنیم. پس مدرک یک حقیقت است اما نسبت مُدرک به مُدرک فرق می‌کند و هر چه به مدرک نزدیکتر شود علم او اشتداد می‌یابد، چرا که جوهر نفس در اشتداد است. البته هر یک از صور علمی چون مجردند، خالی از قوه‌اند و صورت علمی بعدی افاضه جدیدی است.

ثانیاً اگر نفس نسبت به یک صورت اشتداد یابد لازم نیست که کل صور علمی او اشتداد یابد، مثلاً کسی که صورت علمی انسان را با حرکت جوهری خود و داشتن استعداد تام برای درک انسان بدست می‌آورد، لازم نیست که کل صور علمی ناقص که در او هست، آنها هم اشتداد پیدا کند. نفس در هر مسیر و مسافتی که حرکت کند با رسیدن به مقصد در همان ناحیه تکامل می‌یابد و از آن حیث با مبدأ عقلی متحد می‌شود نه از جهت‌های دیگر.

ثالثاً حرکت همان وجود سیال و تدریجی است. یک وجود متحرک گرچه ثبات بمعنای عدم الحركه را ندارد اما ثبات در سیلان را داراست. یعنی یک موجود است که مراحل مختلف را طی می‌کند و در هر آن، در یک حد از مسافت قرار دارد و چون طفره محال است متحرک تا مراحل سابق را استیفاء نکند نمی‌تواند مراحل بعدی را طی کند، لذا متحرک در هر جا که باشد تمام کمالات مراحل سابق را دارد و در عین حال در اشتداد و رسیدن به مراحل بعدی است. بنابراین یک موجود سیال گرچه در هر آن تغییر می‌کند اما اینهمانی باین معنی بین حدود مختلف آن برقرار است که می‌توان گفت این C1 است که اکنون C2 شده است یعنی C2 تمام کمالات C1 را دارد مع الاضافه، (برخلاف وجودات دفعی مثل کون و فساد)؛ پس C1 و C2 دو مرتبه از یک وجودند.

حال اگر نفس به ادراک کامل یک صورت نائل شود می‌توان گفت که آن صورت چون عین جوهر نفس است ثابت است به ثبات نفس، یعنی نفس در این حال نسبت به این صورت کاملاً از قوه به فعلیت رسیده و دیگر حرکت از این حیث ندارد، لذا صورت علمی ثابت است؛ پس نفس در هنگام ادراک صور عقلی با مبدأ عقلی و هنگام ادراک صور مثالی و حسی با مبدأ مثالی ارتباط می‌یابد. بنابراین

بر طبق این مسلک هر چند محسوسات بالعرض متبدل و متغیرند اما مبدأ مثالی آنها ثابت است و نفس با آن مبدأ در ارتباط است و محسوسات بالعرض تنها حالت اعدادی دارند تا نفس با آن مبدأ تماس گیرد و نفس هم گرچه در سیلان و حرکت است ولی وقتی کاملاً در ادراک صورتی کمال یافت دیگر از آن حیث به کمال رسیده و قوه‌ای ندارد تا در آن جهت متحرک باشد. تنها مطلبی که می‌ماند در اینهمانی محسوسات بالعرض است که می‌توان گفت زید گرچه در هر آن صورت خارجیش تغییر می‌کند و صورت حسی دیروز او غیر از صورت حسی امروز است اما چون اختلاف این دو صورت محسوس نیست و اهمه اینهمانی کامل بین این دو صورت برقرار می‌کند اما حاکم توانا تر یعنی عقل از حیثی اینهمانی و از حیثی عدم اینهمانی را تقریر می‌کند: از اینجهت که آن صورت خارجی - که محسوس بالعرض است - از دیروز تا به امروز اشتداد یافته است، غیر از همدیگرند اما از آنجهت که هر دو از مراتب یک وجودند نه دو وجود مستقل و جدا از یکدیگر، اینهمانی بین آنها برقرار است.

تقریر دیگر: نفس از آنجا که یکی از جواهر است دچار حرکت می‌شود ولی بعد از اتحادش با صورت علمیه نقضی از آن برطرف شده و تا به حال که بالقوه بود نسبت به آن صورت بالفعل شد و نفس از این حیث ثابت است و بعد از اتحادش با صورت علمیه دیگر اینطور نیست که آن مرتبه قبلی از بین رفته باشد بلکه آن مرتبه قبلی هست مع زیاده و إضافة.

تقریر سوم: وقتی نفس با علم متحد شود و نفس دچار حرکت گردد، این نفس متحرک متحد با علم از لحاظ وجود دارای حرکت می‌شود یعنی وجودش دچار حرکت است ولی بلحاظ ماهیتش ثابت است. بطور مثال وقتی کسی زید را امروز می‌بیند به وی علم پیدا کرده، فردا که او را ببیند می‌گوید این همان زید دیروز است. اینهمانی بلحاظ ماهیتش است که ثابت است ولی از لحاظ وجود دچار تغییر و حرکت گشته است. همین مطلب درباره نفس نیز جاری است. نفس بعد از اتحادش با صورت علمیه قبل از واجد شدنش با بعد از واجد شدنش از حیث ماهیت ثابت است هر چند که از حیث وجود دچار حرکت گشته؛

پس می‌توان گفت علم هم متغیر است (بعد از اتحاد) بلحاظ وجود و غیر متغیر است بلحاظ ماهیت.

اشکال این بیان اینست که نفس از جواهر است و چون حرکت در جواهر راه دارد پس نفس هم متحرک است و چون جواهر از اقسام ماهیت است پس ماهیت هم دچار حرکت است ولو بتبع وجود. معنی ندارد که محدود (وجود) تغییر کند و حد (ماهیت) ثابت بماند و مشکل اینهمانی بدینصورت قابل حل است که بگوییم درست است که این درخت متحرک - مثلاً - بحرکت جوهریه متغیر است لیکن تغییر جوهری را که من نمی‌بینم بلکه عقل به من می‌گوید که جوهر این درخت در حال حرکت است بنابراین همان وجود واحد مستمر (که از ابتدای حرکت جوهری درخت تا انتها آن را پوشانده است) کفایت می‌کند. برای اینهمانی بدینصورت نوع جوهر باقی است و فرد جوهر تغییر کرده و در هر آنی که یک فرد از جوهر پدید می‌آید به حرکت جوهریه فرد دیگر از بین می‌رود ولی نوع جوهر باقی است و برای اینهمانی این اندازه کافی است. این تقریر مطلب بر مسلک قوم بود. اینک به بیان یکی از اساتید می‌پردازیم.

**\* ابن‌سینا از اتحاد عاقل و معقول اتحاد ماهوی می‌فهمد و لذا بشدت این قول را تخطئه می‌کند. اما ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول بالذات را اتحاد وجودی قلمداد می‌کند، باین معنی که صور علمیه همگی کمالات نفسند.**

درک ما از حرکت: ذهن انسانی بطور فطری حرکت را تغییر موضع هر چیز نسبت به اطرافش درک می‌کند. چیزی را که جابجا می‌کنیم موضع آن چیز بتدریج نسبت به اشیاء اطراف خود تغییر می‌کند. به این تغییر موضع تدریجی حرکت می‌گویند. (توجه کنیم که لغوین هم از حرکت این معنا را ارائه داده بودند و علاوه بر لغوین، متکلمین هم همین معنی را از حرکت اراده می‌کنند) و اگر



آن چیز با مجموع اشیاء اطراف خود تغییر موضع دهد آن چیز نسبت به آن اشیاء ساکن و نسبت به آنچه خارج از این مجموعه است متحرک خواهد بود.

ما نمو گیاه را در نگاه به تحقق تدریجی آن تغییر تدریجی حساب می‌کنیم و در نگاه حرکت تفاوت موضع آن را نسبت به اطراف بحساب می‌آوریم (نه حرکت در کم) این معنایی بود از حرکت که بطور طبیعی اذهان ما آنرا درک می‌کند. لیکن فلاسفه حرکت را به خروج از قوه به فعل تدریجاً و یا کمال اول چیزی که بالقوه است تعریف کرده‌اند و گفته‌اند حرکت در مقولات جوهر، کم، کیف، این و وضع جاری است و آنچه میان فلاسفه بعد از صدرالمتألهین مهم است حرکت در جوهر است.

حرکت در جوهر: فلاسفه می‌گویند هر موجود متغیر و متبدل، یک وجود واحد مستمر داشته که از ابتدای پیدایش بسوی غایت خویش در حرکت بوده که در طول این حرکت تمام خصوصیات آن از قبیل ماده، کیفیت و کمیت آن در تحول بوده و تغییر یافته است، بطوریکه ماده، کیفیت و کمیت بعدی غیر از ماده، کیفیت و کمیت قبلی می‌باشد، لیکن در تمام این سیر، آن وجود واحد مستمر در حرکت بسوی غایت خویش ثابت بوده و وحدت را در طول پیدایش و سیر خود حفظ کرده است (و برای آن، پیدایش نطفه را تا آخر مراحل انسان مثال زده‌اند).

آنچه که موجب چنین نتیجه‌گیری شده اینست که اشیاء متحول و متبدل مثل نباتات، حیوانات و انسان دائماً در تغییر بوده، بطوریکه می‌توان گفت: در طول زمان، تمام خصوصیات آن از کم، کیف و ماده تحول یافته و در عین حال این موجود چند سال بعد، همان موجود چند سال قبل است و برای حفظ وحدت این موضوع وجود واحد شخصی مستمر - که موضوع حرکت باشد - برای آن قائل شده‌اند لیکن ما انسانها در چنین موضوعاتی وحدت آنها را همیشه باین حساب ملاحظه نکرده بلکه حسابهای مختلفی دارد از قبیل:

۱. بقاء ماده، گرچه بصورت دیگری درآمده باشد می‌گوییم این همان ظرف قبلی است لکن شکسته است.
۲. حفظ ماده، گرچه بصورت دیگری درآمده باشد

می‌گوییم این همان دریایی است که قبلاً در آن شنا کرده‌ام با اینکه بسیاری از آبهای آن زمان بخار شده و آبهای دیگری وارد شده است.

۳. آنچه را که قوه مدرکه انسانی بصورت یکسان درک نماید در زمان بعدی هم آنرا همان مدرک زمان قبل می‌داند، گرچه تبدیل یافته باشد. بوی عطری که ادامه دارد می‌گوییم این همان بوی قبلی است با اینکه ذرات بوی قبلی پراکنده شده است.

۴. مطالبی که به دیگری القا می‌شود، بطور مثال کلام صدرالمتألهین درباره اصالت وجود وقتی به کسی القا می‌شود، گفته می‌شود این کلام صدر است درحالیکه ارتعاشات صوتی شما فعل صدرا نیست بلکه شما خود آن را ایجاد کرده‌اید، ولی باز می‌گویند این همان عقیده و این همان سخن است.

در تمام این موارد اینهمانی در ذهن را بحساب یک وجود واحد مستمر شخصی در نظر نداشته‌ایم تا وحدت موضوع را بحساب آن گفته باشیم و اینهمانی در اشیاء متحول و متبدل بحساب اینست که ذهن وقتی از یک شیء خارجی صورتی و کیفیتی درک کند و آنرا به خاطر بسپارد، هنگامی که دوباره نگاه می‌کند و یا حس نماید که آنچه را که او می‌بیند منشأ ادراک قبلی اوست می‌گوید این، همان است و لازم نمی‌بیند که از هر جهت عین آن باشد و با اینکه از جهتی منشأ ادراک قبلی او بحساب می‌آید اکتفا می‌نماید و می‌گوید این همانست.

از مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که اولاً تغییر و تبدیل، غیر از حرکت است و ثانیاً آنان که به وحدت موضوع در اشیاء اصرار دارند بنظر می‌رسد که توجه نمی‌کنند در اشیاء متحول و متبدل، واحد دیدن آنها لحاظی است که ذهن از ارتباط بین مدرکات خود انتزاع کرده و آنها را یکی می‌بیند.

در پایان بحث حرکت به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. تعریف حرکت به «خروج از قوه به فعل تدریجاً»، تعریف به اعم است زیرا شامل هر تغییری می‌شود و شکی نیست که معنی تغییر غیر از معنی حرکت است، چنانکه قائل شدن به حرکت برای کم و کیف در اثر خلط معنی تغییر به حرکت است.

۲. تعریف حرکت به «کمال اول چیزی که بالقوه است» چندان صحیح نیست، چرا که در حرکت‌های فعل و انفعالی، تصور کمال نمی‌شود. مثلاً انبساط آهن در برابر گرما یا انقباض آن در برابر سرما چه کمال و نقصانی برای آن است.

۳. تصور غایت برای هر حرکتی نمی‌تواند چندان صحیح باشد، چرا که غایت برای حرکت‌های ارادی تصور می‌شود و برای غیر حرکت‌های ارادی، غایت قائل شدن تحکم است. البته تحلیلی که ارائه شد برحسب درک طبیعی از این موضوع (حرکت) بود و با دستکاری کردن اصطلاحات متوجه می‌شویم که چقدر اذهان از درک طبیعی خود وامانده و مطلب را بصورت دیگر درک می‌نمایند.

### اتحاد عالم و معلوم

مطلب دیگری که لازم است درباره آن گفتگو شود، مسئله اتحاد عالم و معلوم است، چرا که این بحث با موضوع تحقیق کاملاً مرتبط است و در لابلای این تحقیق از آن بکرات یاد شده است.

نفس انسان و ارتباط آن با معلومات خود: ما انسانها بتجربه می‌یابیم که قوه عاقله انسان در بدو تولد علاوه بر آنکه در تعقل بسیار ضعیف است خالی و مجرد از هرگونه علم و اعتقاد است و بتدریج می‌آموزد و کسب معلومات می‌کند و از آنچه می‌آموزد به بعضی از آنها اعتنا نکرده که در نتیجه زود از ذهنش محو می‌شود و به بعضی توجه کرده که در خاطرش می‌ماند و از آنچه در خاطرش مانده و آن را صدق و حق می‌بیند به آن معتقد می‌شود.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که ترکیب این علوم و عقائد اختیار شده با نفس انسانی چگونه است آیا بنحو اتحاد است؟ یعنی آن علوم و معتقدات عین نفس شده‌اند (قول صدر المتألهین و پیروان) یا ضمیمه به نفس انسانی شده‌اند تا ترکیب انضمامی باشد؟

از اینکه دیده می‌شود که علوم انسانی همچنانکه از طریق حواس و هرگونه تأثیرات مادی (مثل تأثیر نور، صوت و...) برای انسان حاصل شده و بر نفس انسانی عارض شده‌اند و سپس از حوادث مادی مثل کبر سن، مرض و ضربه متأثر شده و از انسان جدا می‌شوند،

فهمیده می‌شود که نفس انسانی عین همان علوم نیست وگرنه با اضمحلال علوم می‌بایست نفس انسانی نیز مضمحل می‌شد و چون چنین نیست معلوم می‌شود که ترکیب اتحادی نیست و انضمامی است (و هذا واضح لمن راجع إلى وجدانه ومرتکزاته).

ذکر دو نکته دیگر در اینجا ضروری بنظر می‌رسد:

اول: وقتی چیزی ذات و کیفیت آن برای ما مجهول باشد چگونه احکامی بر آن بار کرده و برایش اوصافی ذکر می‌کنیم؟ محکوم‌علیه واقع شدن به حکمی و موصوف شدن به صفتی فرع بر اینست که ما آن موصوف و محکوم‌علیه را بشناسیم. مثلاً زید را در خارج بصورت ایستاده می‌بینیم، حکم می‌کنیم که زید قائم است. بصورت نشسته می‌بینیم حکم می‌کنیم که زید نشسته است و هكذا. حال این نفس که مجهول است ذاتاً و کیفیتاً چطور پی‌درپی برایش احکامی ذکر می‌کنیم از قبیل اینکه این علوم با نفس متحد است وجوداً و... البته در بحث عقائد و کلام شبیه همین مطلب را ذکر نموده‌اند که از ذکر آن خودداری می‌شود.

دوم: این حقیر پیشنهاد می‌کنم که درباره مطالبی که فلاسفه اسلامی ذکر می‌کنند ما درک طبیعی خود را از مطالب مطرح شده از یاد ببریم و ببینیم خودمان بطور طبیعی مسائل را چگونه درک و تحلیل می‌کنیم و اگر درباره مسائل مطرح شده از طرف فلاسفه و حکما، یک بازنگری کنیم و آن هم با توجه به درک طبیعی خود از مسائل، شاید به نتایج جدید و خوبی هم برسیم که احتمالاً در مسائل کلامی و عقیدتی ذی اثر بوده و قرآن و سنت از تأویلات بیحد و حصر هم مصون می‌ماند.<sup>۹</sup>

\* \* \*

۹. در اینجا یاد مطلبی افتادم که ذکر آن خالی از فایده نیست و آن اینکه یک روز خدمت همین استاد ارجمند بودم و سخن از خطبه توحید نهج البلاغه بمیان آمد، بنده عرض کردم اینکه حضرت (ع) می‌فرماید: وکمال الإخلاص لد نفي الصفات عنه، ابن‌میثم در شرح خود می‌گوید: أي نفي الصفات الزائدة عنه، که در اینجا استاد اعتراض کرد و فرمود مثل اینکه حضرت (ع) نمودن الله بلد نبوده که بفرماید: نفي الصفات الزائدة عنه، یعنی اگر این مراد بود خود حضرت (ع) می‌فرمودند.