

تأملی در رساله حرکت میرابوالقاسم فندرسکی

بتول احمدی

حرکت از جمله مسائل دشوار و پیچیده فلسفه است. بحث در باب حرکت پیشینه‌ای به قدمت خود فلسفه دارد. حرکت از زوایای مختلف مورد بررسی و مذاقه فلاسفه بوده است. اولین مسئله‌ای که در باب حرکت مطرح می‌شود، این است که آیا حرکت در عالم واقع تحقق دارد یا نه؟ و اگر تحقق دارد صورت و ماهیت آن چگونه است؟ در یونان باستان دو نظریه در مورد وجود حرکت مطرح بود. این دو نظریه مهم‌تر از دیگر نظرات در یونان باستان بوده است. نظریاتی که بعدها توسط فیلسوفان مطرح شد، بازتاب و انعکاسی از این دو نظریه بوده است.

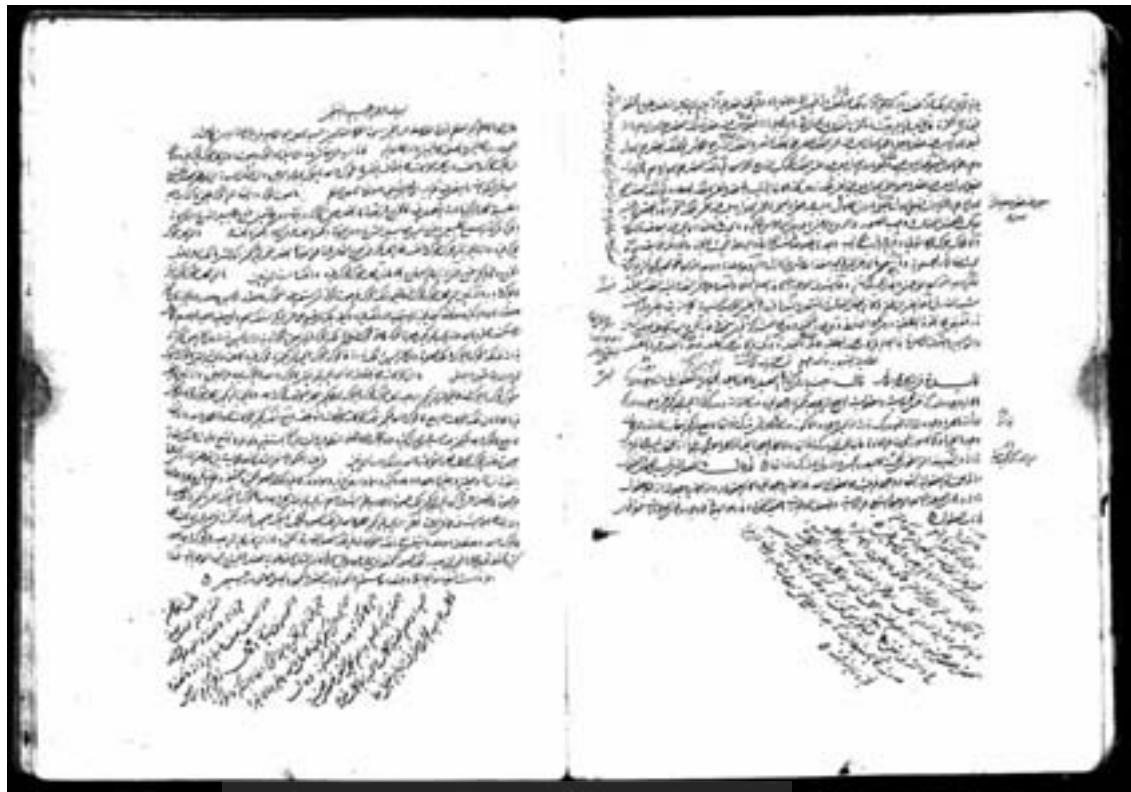
نظریه اول از آن طرفداران پارمیندس است. پارمیندس قائل بود اصلاً حرکت وجود ندارد و آن چه هست سکون است و تغییرات دفعی است. نظریه دیگر که در مقابل این نظریه وجود داشت، اثبات همیشگی و دائمی حرکت است. این نظریه از آن هراکلیتوس^۱ است. افلاطون رئیس مکتب اشراقیون، وجود حرکت را در عالم محسوسات می‌پذیرد، با توجه به این امر که اصل و حقیقت اشیا ثبات است و حرکت عالم محسوسات برای دستیابی به ثبات و سکون دائمی است. بنابراین افلاطون نظریه پارمیندس را می‌پذیرد با این تفاوت که سکون مطلق حاکم نیست، بلکه حرکت و تغییر تنها در عالم ماده راه دارد و محسوسات برای دستیابی به اصل خود که همان ثبات است، در حرکت‌اند. حرکت وسیله‌ای برای رسیدن محسوسات به اصل و مبدع خود است. وی از این رهگذر به اثبات عالم مُثُل می‌رسد که در آنجا تغییر و حرکت راه ندارد و هرچه هست ثبات و سکون است.^۲ عالم محسوسات نمونه و مثالی از ثبات اشیا در عالم مُثُل است و عالم مُثُل رب اشیا مادی است. هر شیء مادی دارای رب‌النوعی در عالم مُثُل است و این رب‌النوع مدبر عالم محسوسات است.

برخلاف افلاطون، که قائل به عالم مُثُل بود و معتقد بود که اصل و حقیقت اشیا را باید در عالم مُثُل جستجو کرد؛ چرا که عالم مادی مدام در حال تغییر و دگرگونی است و در نتیجه در معرض زوال و نابودی هستند و عالم مادی جز سایه‌ای از آن حقیقت متعالی نیست و اصالت را به سکون و ثبات می‌دهد، ارسطو، رئیس مکتب مشاء، عالم مُثُل یا همان ثبات را انکار می‌کند. و قائل به وجود حرکت است و واقعیتی فراتر از عالم محسوسات نمی‌پذیرد. ارسطو وجود حرکت را در عالم واقع، امر بدیهی می‌داند که از طریق مشاهده کون و فساد در عالم ماده می‌توان بدان اذعان کرد. بنابراین ارسطو نظریه هراکلیتوس را می‌پذیرد. و اصالت را به تغییر و حرکت می‌دهد و قائل به سکون و ثبات نیست.

فلاسفه اسلامی در باب حرکت نظرات متفاوتی ابراز داشته‌اند: در مکتب مشاء و اشراق بحث‌های دامنه‌داری پیرامون حرکت صورت گرفت. صدرا در حکمت متعالیه بحث از حرکت را به عالی‌ترین مراتب عقلی رساند، تا جایی که رأی وی پیرامون حرکت را باید نظری جدید در باب حرکت دانست.^۳

رساله حرکت، رساله‌ای کوتاه و مختصر به زبان عربی از ابوالقاسم استرآبادی فندرسکی (ح ۱۰۵-۹۷۰ق/ ۱۵۶۳-۱۶۴۰م) معروف به میرفندرسکی، دانشمند و فیلسوف برجسته و ممتاز دوره صفوی است. میرفندرسکی این رساله را در باب حرکت نگاشته است. میرفندرسکی در این مقاله کوتاه با تبعیت از مکتب مشاء، تفسیری مشائی از حرکت ارائه می‌دهد، که علی‌رغم اختصار و ایجازی که در بیان وی مشاهده می‌شود، در خور توجه است.





پارمیندس قائل بود
اصلاً حرکت
وجود ندارد و
آن چه هست
سکون است و
تغییرات دفعی
است.

وی هدفش از نگارش این مقاله را تبیین امر حرکت ذکر می‌کند و از طریق احکام حرکت، نظریه مُثُل افلاطونی را رد می‌کند.^۴ میرفندرسکی از پیروان مکتب مشائی و از استادان بنام این مکتب است. از این رو مسائلی که پیرامون حرکت در این رساله مختصر ارائه می‌دهد، بیشتر با اسلوب و سلیقه مشائی متناسب است. در عنوان این رساله چند نام آمده است، از جمله رساله الحركة، رساله الحركة و تحقیق فیها و همچنین مقوله الحركة و تحقیق فیها. اما این مقاله به رساله الحركة شهره‌تر است.

ذکر این نکته لازم است که برخی انتساب این رساله به میرفندرسکی را مخدوش دانسته‌اند؛ زیرا از میر قصیده معروف در اثبات عالم مُثُل بجا مانده است که حاکی از اعتقاد وی به عالم مُثُل است. قصیده با این مطلع آغاز می‌شود.

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بررود بالا همان با اصل خود یکتاستی

آقای دینانی معتقد است آنچه وی در این رساله در باب مُثُل آورده با آنچه در قصیده ابراز داشته، سازگار نیست. میرفندرسکی در رساله حرکت، مُثُل افلاطونی را فضل دانسته و مدعی است در عالم مکونات به مُثُل نیاز نیست. بنابراین باید قصیده را مجعول دانست یا در انتساب این رساله به میر تردید روا داشت. البته راه سومی نیز وجود دارد و آن اینکه بگوییم میرفندرسکی این رساله را بر مذاق و مشرب حکمای مشائی نوشته است.^۵

رساله در پنج فصل تدوین یافته است:

فصل اول به تعریف و ماهیت حرکت اختصاص دارد. میرفندرسکی حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف می‌کند. قدامی فلاسفه و غالب پیروان مکتب مشاء حرکت را به خروج شیء از قوه به فعل بنحو تدریج تعریف کرده‌اند. در توضیح باید افزود که خروج به دو نحو است. خروج تدریجی و خروج غیر تدریجی. در باب حرکت، بعد از پذیرش اصل وجود حرکت، سؤال از ماهیت و چیستی حرکت مطرح می‌شود. فلاسفه قدیم حرکت را به بیرون آمدن تدریجی اشیا از قوه به فعل تعریف کرده‌اند. این تعریف از حرکت را بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز پذیرفته‌اند. براساس این تعریف موجودات دو گونه‌اند: یا بالفعل‌اند یا بالقوه. شیء بالقوه برای رسیدن به کمال در حرکت است و این شیء قوه و استعداد به فعلیت رسیدن را دارا است. خروج معنای عام‌تر از حرکت دارد. خروج گاه تدریجی است که فلاسفه آن را حرکت می‌نامند. و گاهی غیر تدریجی و به نحو دفعی است مانند مماسات و اتصالات. و خروج دفعی حرکت نیست، بلکه کون و فساد است.^۶

با توجه به این تعریف، حرکت تنها در موجودات مادی امکان‌پذیر است که دارای قوه کمال‌اند و برای رسیدن به کمال در تکاپو هستند تا از این رهگذر به کمال مطلوب خود برسند. اما موجودات مجرد که فارغ از هرگونه ماده و قوه‌ای

هستند و حالت انتظار ندارد و کمالات را به نحو اتم و اکمل در خود دارند، نه تنها حرکت برای آن‌ها متصور نیست، بلکه حرکت امری بی‌معنا برای آنها تلقی می‌شود. همان‌طور که بیان شد این تعریف، مقبول بسیاری از فلاسفه قدیم و همچنین فلاسفه اسلامی از جمله میرفندرسکی قرار گرفته است. بنابراین حرکت در اصطلاح اکثر فلاسفه قدیم و مشهور نزد حکمای اسلامی عبارت از حصول یا حدوث یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است.

علی‌رغم مقبولیت عامی که این تعریف نزد جمهور فلاسفه یافته است اما خالی از اشکال نیست. ارسطو نخستین کسی بود که این تعریف را نپذیرفت. ارسطو این تعریف از حرکت را دوری دانست.^۶ بدین صورت که تصور معنای تدریج با تصور زمان و "آن" در هم آمیخته است. و از تصور هر کدام تصور دیگری لازم می‌آید. بنابراین وی این تعریف را دوری دانست و تعریف دیگری برای حرکت بیان کرد. وی حرکت را به کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، تعریف می‌کند. ابن سینا نیز به تبعیت از ارسطو، تعریف قدما از حرکت را دوری دانست و تعریف ارسطو از حرکت را می‌پذیرد. ابن سینا حرکت را به کمال اول برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است، تعریف می‌کند.^۷ علاوه بر دوری بودن این تعریف نقدهای دیگری نیز بر این تعریف شده است. برجسته‌ترین این نقدها، انتقادات فخر رازی است. وی چندین استدلال در رد این تعریف از حرکت بیان می‌کند. از نظر وی هیچ چیزی در عالم تدریجاً بوجود نمی‌آید، بلکه وجودات دفعی‌اند. به عبارتی فخر رازی، حرکت در عالم واقع را می‌پذیرد؛ اما تدریج را رد می‌کند و مدعی است که خروج، دفعی است. خلاصه استدلال وی این است که شیء که از طریق حرکت و تغییر حادث شده است، این شیء حادث دارای ابتدا است. و چون وجودش تدریجی است، پس ابتدا باید قابل تقسیم و داری اول، وسط و آخر باشد. به بیانی دقیق‌تر ابتدا مجموعه‌ای از اجزا است که هر کدام خود دارای ابتدا هستند. پس ابتدا حقیقتاً ابتدا نیست. اگر غیر منقسم باشد، متناقض با مدعا است. بنابراین باید گفت که حدوث شیء دفعی است نه تدریجی.

دلیل دیگری که فخر رازی می‌آورد این است که در حرکت به نحو تدریج و خروج شیء از قوه به فعل، شیء که می‌خواهد موجود شود، دارای ابتدای وجود است. ابتدای وجود از دو حالت خارج نیست. یا موجود است یا معدوم. اگر معدوم بدانیم با این ادعا که شیء حادث را دارای ابتدای وجود دانستیم، متناقض است. پس ابتدای وجود موجود است به نحو دفعی نه تدریجی.^۸

فلاسفه از طریق تمایز بین حرکت توسطیه و حرکت قطعی به اشکالاتی نظیر اشکالات فخر رازی، پاسخ دادند. در توضیح باید افزود که حرکت به دو معنا اطلاق می‌گردد. حرکت توسطیه یعنی بودن شیء میان مبدأ و منتهی. بدین نحو که تا زمانی که جسم در حرکت است، همیشه در خارج موجود است. اما حرکت قطعی، امر پیوسته از مبدأ تا منتهی که وجودی عقلی است و در خارج تحقق ندارد. و تا زمانی که متحرک به مقصد نرسد حرکت پایان نمی‌یابد. و همین که به مقصد رسید حصول تدریجی پایان می‌یابد و حرکت قطع می‌شود. این تصویر از حرکت بنا بر اعتقاد جمهور فلاسفه تحقق خارجی ندارد، و فقط در ذهن متصور است.

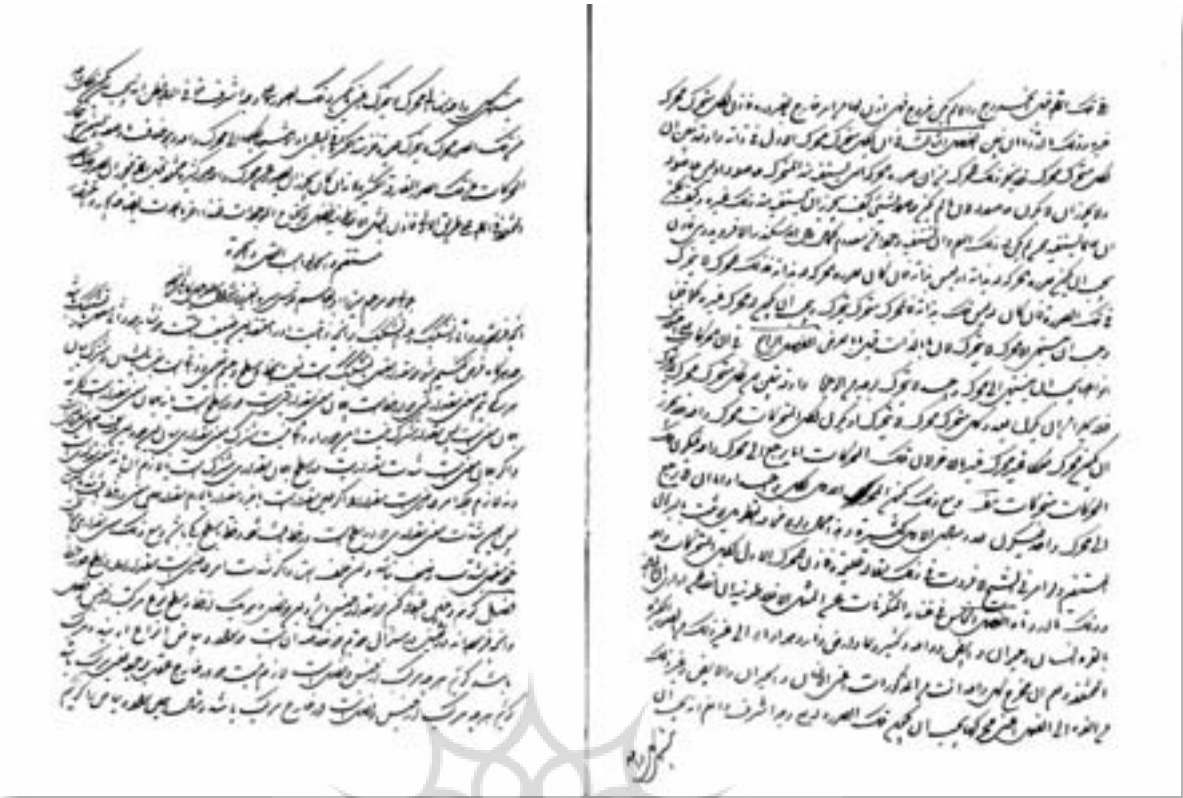
توجه به این نکته لازم است که "زمان" و "آن" دو ظرف متفاوت برای وجود اشیا هستند. گاهی شیء در ظرف زمان موجود می‌شود، همانند وجود حرکت و وجوداتی که از راه حرکت و تدریج تحقق می‌یابند. و گاه ممکن است شیء از طریق "آن" موجود شود. مانند مماسات و اتصالات. موجوداتی که از طریق "آن" یکباره موجود می‌شوند و وجودشان دفعی است، این خروج حرکت نیست، بلکه کون و فساد است. با توجه به این امر که ظرف وجود حرکت و حصول شیء تدریجی زمان است نه "آن" این اشکالات رفع می‌شود؛ زیرا یک چیز ممکن است در ظرف زمان تدریجاً از قوه به فعل درآید. حصول تدریجی که در زمان واقع می‌شود ضروری به وحدت متحرک نخواهد داشت. بطالان حرکت یا وحدت متحرک زمانی است که ظرف وجود "آن" باشد، که در این صورت یکی از این دو حقیقت را باید انکار کرد؛ وحدت امر پیوسته یا حرکت یعنی حصول تدریجی شیء.

فصل دوم رساله حرکت به اثبات این امر که هر متحرکی محتاج به محرکی غیر از خود است، می‌پردازد. این یک قاعده فلسفی است که از ارسطو بجا مانده است.^۹ استدلالی که میرفندرسکی بر این مدعا می‌آورد این است که حرکت همان خروج ماده یا شیء از حالت قوه و نقص به سوی فعلیت و کمال است. و از آنجایی که قوه بودن ملازم با فقدان



میر ابوالقاسم فندرسکی

میرفندرسکی
در این مقاله کوتاه
با تبعیت از
مکتب مشاء
تفسیری مشائی از
حرکت ارائه می‌دهد،
که علی‌رغم
اختصار و ایجازی
که در بیان وی
مشاهده می‌شود،
در خور توجه
است.



نداری است و فعلیت، کمال و دارایی است و شیء برای خروج از حالت نداری و رسیدن به کمال نیازمند فاعل و مفیضی است تا آن را به کمال و فعلیت سوق دهد. خود شیء نمی تواند از حالت بالقوه در آید و به فعلیت دست یابد؛ زیرا شیء فاقد کمال است و فاقد کمال نمی تواند معطی کمال باشد. به بیان دیگر فندرسکی در این فصل از این قاعده عقلی که فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد، مدد جسته است و اثبات کرده که هر حرکتی نیازمند متحرکی است.

در بحث حرکت، بعد از تعریف و بیان ماهیت حرکت، احکام حرکت بیان می شود. از جمله این احکام این است که هر حرکتی نیازمند محرکی است. میرفندرسکی نیز در فصل دوم به تبیین این امر پرداخته است. این حکم یکی از ارکان اصلی اثبات محرک اولی است. ظاهراً ارسطو نخستین کسی است که به این امر پی برده است که هیچ چیزی به خودی خود حرکت نمی کند. در نتیجه هر حرکتی نیازمند متحرکی است.^{۱۱} این قاعده فلسفی که هر متحرک یا حرکتی نیازمند محرکی است، یکی از مقدمات اصلی برای اثبات محرک بلامتحرک است. بنابر این قاعده، هر حرکتی نیاز به محرک دارد. هر محرکی یا خود متحرک است یا نیست. اگر محرک غیرمتحرک است، همان محرک اولی است. و اگر محرک خود نیز متحرک باشد نیاز به محرکی غیر از خود دارد؛ و چون تسلسل و دور محال عقلی است. پس این سلسله به محرکی غیرمتحرک ختم گردد، که همان محرک اولی است. ارسطو از طریق این برهان، محرک اولی را اثبات می کند. محرک اولی، علت غایی هر حرکتی است. و مجموعه حرکتها و متحرکها به سوی آن روان هستند و متحرکها برای وصول و تشبّه به آن در حرکت اند.^{۱۲} بنابراین خروج شیء از جایگاه قوه برای رسیدن به مقام فعل، حرکت است و حرکت برای خروج از قوه به فعل، محتاج به محرکی است. محرک موجب انتقال شیء از مقام قوه به مقام فعل است. فارابی و ابن سینا این نظر را می پذیرند.^{۱۳} لازمه این قاعده فلسفی که هر حرکتی نیازمند محرکی است، این است که، حرکت ذاتی برای شیء نیست، بلکه امری عارضی برای موجود از آن جهت که موجود است، می باشد.

حکما، براهین بسیاری برای آن آورده اند. از جمله این براهین:^{۱۴}

۱. اگر جسم در حد ذات خود متحرک باشد و بی نیاز از محرک باشد، لازمه آن این است که هیچ گاه ساکن نگردد. ولی جسم ساکن می شود. پس حرکت ذاتی جسم نیست. در نتیجه نیاز به محرک دارد.
۲. هرگاه جسم در حد ذات متحرک باشد، لازم می آید که هر جزء از اجزای حرکت ثابت باشد و هنگامی که اجزای حرکت ثابت باشند، هرگز حرکت تحقق نمی پذیرد. ذات جسم علت است و اجزای آن معلول هستند و چون ذات شیء همواره ثابت است، معلول آن نیز باید ثابت باشد.
۳. اگر حرکت ذاتی برای جسم باشد، یا به سمتی در حرکت است که ملایم با طبع است. لازمه آن این است که

میرفندرسکی
عالم مثل را
رد کرده است.
آن را امری
نامعقول می داند.
وی بار
عالم مثل
محرک واحد را
اثبات می کند.

وقتی بدان نقطه رسید از حرکت بازایستد و ساکن شود، در حالی که گفته شد حرکت ذاتی جسم است. در صورت دوم حرکت به سمتی صورت می‌پذیرد که مکان مشخصی را اقتضا نمی‌کند و حرکت به هر سو یکسان است. در این صورت یا به سوی همه جوانب حرکت می‌کند یا اصلاً حرکت نمی‌کند. حرکت جسم به همه جوانب محال است و عدم حرکت نیز غیر متحرک بودن جسم را اثبات می‌کند.

۴. متحرک قابل است و محرک فاعل. جهت فاعل و قابل یکی نیست. پس متحرک و محرک یکی نیست. قدمای از فلاسفه تا قبل از صدرا حرکت را امری عرضی می‌دانستند. و قائل به این بودند که موجود از آن جهت که موجود است نه ساکن است نه متحرک. حرکت از جانب غیر بر جسم عارض می‌شود. چون امری عارضی است، نیازمند

غیری است تا حرکت را که کمال اول برای امر بالقوه است، بدان اعطا کند. علاوه بر این قدمای قائل بودند که حرکت تنها در چهار مقوله کم، کیف این و وضع رخ می‌دهد. در سایر مقولات و همچنین حرکت در جوهر محال است. ملاصدرا با اثبات حرکت در جوهر و ذات شیء، مسائلی را که در باب حرکت مطرح بود، دگرگون کرد و باب تازه‌ای را برای حل بسیاری از مسائل فلسفی که از طریق حرکت مطرح بود، باز کرد. قدمای حرکت در جوهر را با استدلال‌های بسیاری رد می‌کردند. به زعم آن‌ها حرکت در جوهر، موجب گم شدن موضوع حرکت می‌شود و با براهین متعددی حرکت جوهری را رد کردند. ملاصدرا حرکت را از خصیصه اصلی جسم مادی دانست. حرکت امری عرضی برای شیء نیست تا از طریق محرک بدان اعطا شود. این که هر حرکتی نیازمند محرکی است در حرکات عرضی صادق است و باید فاعل حرکت، حرکت را به آن ارزانی کند. در حرکت جوهری فاعل حرکت وجود شیء را اعطا می‌کند. وجودی که ذاتاً متحرک است، نه این که در ابتدا وجودی جعل شود و بعد حرکت بر آن عارض شود. ملاصدرا با دست‌یافتن به این امر مهم که عالم تکوین و محدثات همواره در یک جریان دائمی و همیشگی روان‌اند و حرکت امر جدای از ماده نیست، حرکت را بعد چهارمی برای جسم دانست. این باور را که حرکت امری عرضی است، ابطال کرد.

بنابر رأی صدرا هر حرکتی نیازمند محرکی است؛ زیرا جعل شیء نیاز به فاعل دارد. و فاعل شیء، شیء متحرک را جعل می‌کند، نه اینکه ابتدا جعل کند و سپس آن را به حرکت وا دارد، تا نیازمند به محرک دیگری گردد؛ از این رو حرکت در جوهر، هیچ آسیبی به گم شدن موضوع حرکت نمی‌رساند تا برای رهایی از گم شدن موضوع حرکت، حرکت در جوهر انکار شود.^{۱۵}

فصل سوم در صدد اثبات این امر است که محرک حرکت، خود غیرمتحرک و صورت حرکت ذاتاً در محرک موجود است. به بیانی دیگر: محرک از هر جهت یا حداقل از جهت فاعلیت دارای فعلیت است و جهت قوه در آن راه ندارد. استدلالی که وی برای اثبات این مدعا می‌آورد این است که صورت حرکت که همان کمال و فعلیت است یا در محرک حاصل و موجود است یا حاصل و موجود نیست. صورت حرکت نمی‌تواند در محرک، حاصل نباشد؛ زیرا بنابر اصل عقلی فاقد شیء معطی شیء نیست، محرک باید صورت حرکت را دارا باشد تا بتواند آن را به شیء بالقوه اعطا کند. محرک که در مقام فاعل و معطی حرکت است نمی‌تواند فاقد صورت حرکت باشد. میرفندرسکی برای تأیید بیان خود قولی از اسکندر افرویدیسی که خود از پیروان مکتب مشاء است می‌آورد. برهان اسکندر افرویدیسی بدین نحو است که یا صورت حرکت در محرک حاصل است یا حاصل نیست. اگر صورت حرکت در محرک حاصل و بالذات نباشد، محرک به محرک دیگر نیازمند می‌شود. و این روند ادامه می‌یابد. براساس این حکم فلسفی که هر امر عرضی به امری بذات ختم می‌شود، این محرک نیز باید به محرک بذاتی ختم شود که تام‌الوجود و داری فعلیت کامل باشد. بنابراین واجب است سلسله حرکات به محرک غیرمتحرک بازگردد که دارای فعلیت تام باشد و صورت حرکت در آن موجود باشد و صورت حرکت و فعلیت ذاتی برای محرک باشد. حرکت که بنابر قول قدمای امری عرضی است، در محرک راه نداشته باشد؛ زیرا هر امر عرضی در نهایت به امری بالذات منتهی می‌شود. هر موجود بالعرض بناچار به موجودی بالذات منتهی می‌گردد؛ زیرا امور عرضی محکوم به احکام عرضی هستند. و همواره تابع و پیرو موجود بالذات هستند.^{۱۶} بنابراین زنجیره متحرک‌ها که حرکت برای آنها امری عارضی است، باید به یک محرک غیرمتحرک منجر شوند تا نیازمند حرکت که عارضی است، نداشته و کمال حرکت در آن به تمامه موجود باشد و حالت بالقوه و انتظار نداشته باشد.



میر ابوالقاسم فندرسکی



آرگاه میر ابوالقاسم فندرسکی

میرفندرسکی
در رساله حرکت
کوشیده است که
عالم مُثل را
انکار کند و
به شدت با آن
مخالفت نماید.
این رساله
علی‌رغم ایجاز و
اختصاصی که دارد،
توانسته است،
مبانی‌اش را
در برخی از
مسائل اساسی بیان کند
و اختلافاتی که
با مکتب اشراق و
حکمت متعالیه دارد،
به خوبی نشان دهد.

فصل چهارم به این امر اختصاص دارد، که محرک یکی بیش نیست که همان محرک اولی است یکی دیگر از احکام حرکت این است که سلسله حرکات به محرک غیرمترک ختم گردد. دلایلی که فلاسفه آورده‌اند و همچنین میرفندرسکی بدان اشاره کرده است، استفاده از امتناع عقلی دور و تسلسل است. زنجیره مترکات یا به محرک غیرمترک ختم می‌شوند یا نمی‌شوند. اگر به محرک غیرمترک ختم گردد، مطلوب اثبات می‌شود. و اگر به، محرک غیرمترک ختم نشود، لازمه آن دور یا تسلسل است. دور و تسلسل، محال عقلی است. پس بناچار سلسله به محرک غیرمترک ختم می‌شود. براساس اینکه سلسله حرکات باید به محرک غیرمترک ختم شود، وحدت محرک غیر مترک نیز اثبات می‌شود. موجودات بالقوه دائماً در حرکت‌اند. محرک حرکت، غیرمترک است. یعنی جهت قوه در آن راه ندارد. بنابراین فعلیت محض است و صورت حرکت در آن بذاته است. فعلیت محض داشتن جز در یک وجود ممکن نیست؛ از این رو گفته می‌شود، حقیقت هستی، دارای دو حاشیه است. از یک طرف به فعلیت محض و کمال نهایی می‌رسد و از طرف دیگر به قوه محض می‌انجامد که چیزی جز قوه بودن نیست. نهایت شدن، واجب‌الوجود است. قوه محض هیولا است؛ یا این بیان فعلیت تام و تمام جز یکی نمی‌تواند باشد.^{۱۷}

خلاصه بیان میرفندرسکی در فصل چهار که تفسیری از فصل سوم است، این است که برای هر حرکتی محرکی غیرمترک است. همه حرکات به یک محرک غیرمترک ختم می‌شود. پس محرک اولی، واحد است. اگر به محرک واحد، ختم نشود، خود دو صورت دارد. فرض بر این است که محرک غیرمترک است. صورت اول بدین نحو است که، محرک‌ها به محرک واحد ختم می‌شود. این خلاف فرض است. چون فرض بر این است که محرک غیرمترک است و این که محرک‌ها به محرک واحد ختم شوند، لازمه آن نیاز داشتن به محرک دیگری است که خلاف فرض است. صورت دوم اینکه به محرک واحدی ختم نشوند. در این صورت مبادی اولی کثیر می‌شود و این با آنچه قبلاً گفته شد که محرک اولی چون تام‌الفعلیه است و موجود تام‌الفعلیه یکی بیش نیست، منافات دارد. با این بیان مشخص می‌شود، که همه حرکات باید به یک محرک غیرمترک ختم شوند. محرک اولی واحد است و کثرت در مبادی محال است. فصل پنجم که پایان‌بخش رساله است، نتیجه‌مقدماتی است که میرفندرسکی در فصل‌های پیشین بیان کرده است. هدف وی در این رساله، اثبات محرک واحد و انکار نظریه مُثل افلاطونی است. از نظر وی و غالب حکمای مشاء عالم مُثل وجود ندارد. میرفندرسکی از راه حرکت و این که هر مترکی نیازمند محرکی است و صورت حرکت برای محرک امری ذاتی است که در آن حاصل است و همچنین مترکات به محرک واحدی برمی‌گردند، به اثبات مدعای خود مبنی بر عدم امکان ظهور عالم مُثل می‌پردازد. از نظر وی اگر حرکات به محرک واحدی ختم نشود، لازمه آن کثرت در مبادی است. وی آن گونه که در فصل پیشین بیان داشت کثرت در مبادی محال است. پس محرک اولی در عالم واحد است. بنابر نظریه مُثل افلاطونی هر نوع طبیعی نیازمند رب‌النوعی در عالم مُثل است. این مدبر فارغ از ماده و هر گونه فنا و فساد است. براساس قاعده امکان اشرف که یکی از قواعد فلسفی است، هر نوع مادی، صورتی کامل‌تر از خود در عالم فراتر از ماده دارد که مبرا از زوال و نابودی است.^{۱۸} میرفندرسکی باور به مُثل را متناظر با این باور می‌داند که برای هر حرکتی، محرک غیر مترک لازم است. این که هر حرکتی، محرک غیرمترک دارد با آنچه وی در فصل پیشین بیان داشت، که مجموعه حرکات به محرک واحد ختم می‌شوند، در تضاد است. بر همین اساس میرفندرسکی عالم مُثل را رد کرده است. آن را امری نامعقول می‌داند. وی با رد عالم مُثل محرک واحد را اثبات می‌کند.

یکی از مسائل مورد توجه برخی از فلاسفه الهی و عرفا عالم مُثل است که به مُثل افلاطونی معروف است. ریشه اعتقاد به مُثل را باید در تفکرات سقراط فیلسوف یونانی جستجو کرد. سقراط با اصالت بخشیدن به کلیات و اصیل دانستن آن، مقدمات باور به مُثل را فراهم کرد. سقراط معتقد بود جزئیات چون در معرض فساد و زوال‌اند، بنابراین متعلق علم نخواهند بود و آنچه متعلق علم است، امری‌اند که از بین نمی‌روند و فنا در آنها راه ندارد. این امور کلیات‌اند و از جنس مفاهیم هستند. افلاطون، شاگرد وی سخت مدافع این رأی بود و نظریه استاد را بسط داد. افلاطون جزئیات را که از طریق محسوسات حاصل می‌شدند، زوال‌پذیر دانست، و اصالت را به کلیات داد. و مدعی شد این امور در عالمی برتر از این عالم وجود دارند. وی برای هر نوع طبیعی، نه مصنوعی، موجود در عالم ربی در نظر گرفت. این ربه‌ها که به رب‌النوع شهره‌اند، مدبر افراد و اشخاص خود در عالم، ماده‌اند. و هر رب‌النوعی، تدبیر نوع طبیعی خود را در عالم محسوسات بر عهده دارد. بنابراین رب‌النوع‌ها یا موجودات مثالی صورت‌های مجردی هستند که فساد و تباهی نمی‌پذیرند و همیشه باقی و پایدارند. برخلاف موجودات مادی که در معرض فساد و تباهی هستند.^{۱۹} ارسطو، نظر افلاطون را نپذیرفت و عالم مُثل را انکار کرد. وی مدعی شد که واقعیتی فراتر از محسوسات نیست و به تغییر و حرکت، اصالت داد.

بازتاب این اندیشه در بین فلاسفه اسلامی متفاوت بوده است. فیلسوفان پیرو مکتب مشاء عالم مُثُل را انکار و با استدلال بسیاری وجود عالم مُثُل را رد کردند. اما در مقابل پیروان افلاطون و اشراقیون این رأی را پذیرفتند و براهین متقنی بر ادعای خود مبنی بر وجود عالم مُثُل آوردند.

میرفندرسکی که ظاهراً از پیروان مکتب مشاء است، به تبعیت از هم‌مسلمان خویش عالم مُثُل را انکار کرده است. ملاصدرا از طریق اصولی که خاص مکتب متعالیه است، عالم مُثُل را اثبات کرد. و منکران عالم مُثُل را به کج‌فهمی اندیشه افلاطون متهم می‌کند. وی معتقد است کسانی که قول افلاطون را مبنی بر وجود عالم مُثُل انکار می‌کنند، اندیشه وی را به درستی درک نکرده‌اند و در تفسیر سخن وی به اشتباه رفته‌اند.^{۲۰}

پیروان مکتب مشاء عالم مُثُل را بشدت انکار می‌کنند؛ زیرا اعتقاد عالم مُثُل با مبانی اعتقادی آنها ناسازگار است. دلایلی که موجب شده حکمای مشاء، عالم مُثُل را انکار کنند، بدین شرح‌اند:

یکی از این دلایل این است که ابن‌سینا و سایر مشائیون، کثرت را از ناحیه ماده و هیولا می‌دانند. و قائل‌اند به اینکه ماده جسمانی سبب تکثر نوع و افراد است و تمایز بین افراد مادی از جانب ماده و هیولا است. تمایز بین افراد به ذات آنها نیست، بلکه بالعرض است. بنابراین اصل اعتقاد به عالم مُثُل کثرت در مبادی را به دنبال دارد و کثرت در مبادی با توجه به این مبنا که کثرات از ناحیه قوایل است، نه از جانب فاعل، امری توجیه‌ناپذیر است. میرفندرسکی نیز ابتدا از طریق حرکت و احکام حرکت، اثبات کرد که اعتقاد به مُثُل منجر به کثرت در مبادی می‌شود. و کثرت در مبادی با توجه به معیار حکمای مشاء عقلانی نیست.

در پاسخ به این ادعا که کثرت تنها از ناحیه ماده و قابل است، باید گفت منشأ کثرت فردی فقط از جانب ماده نمی‌تواند باشد، بلکه گاه از ناحیه فاعل است و به دلیل جهات کثرتی که در فاعل موجود است، فاعل از جانب خویش و بدون دخالت ماده موجبات کثرت را فراهم سازد. مانند نفس که در عین وحدت و بساطتش که صور مختلف را از خود انشا می‌کند و این صور نسبت به نفس قیام صدوری دارند، نه قیام حلولی. همچنین موجودات عالم برزخ که مبرا از ماده و قوه‌اند، تفاوت بین اجسام و اشباح برزخی از ناحیه فاعل است. بنابراین کثرت تنها از ناحیه قابل نیست، بلکه فاعل نیز با توجه به جهت کثرتی که در آنها راه دارد از جهت شمول و سعه وجودی می‌تواند منشأ کثرت باشد.^{۲۱}

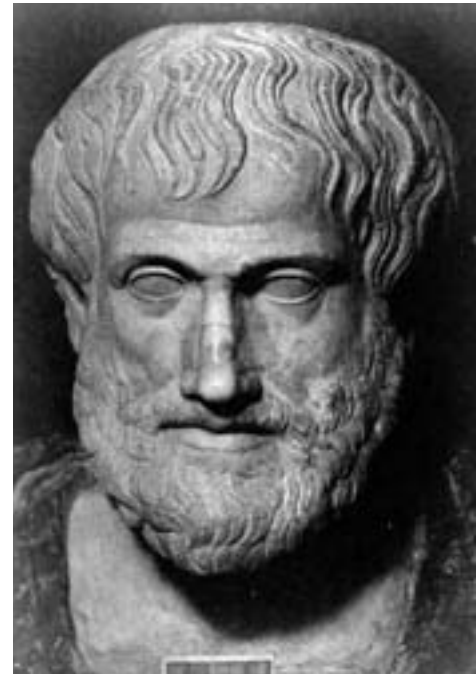
دلیل دیگر که موجب شد فلاسفه مشاء عالم مُثُل را انکار کنند، عدم پذیرش تشکیک در ذاتیات است. آنها قائل‌اند به اینکه تشکیک در ذاتیات محال است. و تشکیک تنها در عوارض و امور خارج از ذات امکان‌پذیر است. بنابراین اعتقاد پذیرش عالم مُثُل امکان‌پذیر نیست. میرفندرسکی نیز در جواب سؤالی که آقا مظفر کاشانی در باب تشکیک در ذاتیات از وی می‌پرسد، تشکیک در ذاتیات را محال می‌داند و تنها تشکیک در عوارض را جایز می‌داند.^{۲۲} اما ملاصدرا با اصالت بخشیدن به وجود، قائل به تشکیک در اصل وجود شد. بنابر تشکیک در اصل وجود که به تشکیک خاصی معروف است، تشکیک در ذات جایز است. براساس تشکیک خاصی افراد یک ماهیت به تبع وجودشان می‌توانند مراتب و درجات مختلف داشته باشند و شدت و ضعف در وجود و یا دارای نقص و کمال باشند. ملاصدرا براساس قول به تشکیک، عوالم وجود را به سه دسته تقسیم می‌کند:

عالم مجرد محض که مبرا از هر گونه نقص و قوه است و تجرد تام دارد و آن عالم عقول است، که از نظر وجودی از عالی‌ترین مرتبه وجودی برخوردار است. ملاصدرا معتقد است مُثُل افلاطونی که افلاطون آن را اثبات کرده است، همین عالم عقول است.

دومین عالم، عالم برزخ است که موجودات آن نیمه مجردند. یعنی مادی نیستند؛ اما برخی از آثار ماده مانند شکل و مقدار دارند. همانند صورت‌هایی که در آینه منعکس می‌شوند.

سومین عالم، عالم مادی است، که سراسر قوه و نقص است و برای رسیدن به کمال و فعلیت در جریان دائمی و همیشگی در حرکت‌اند. لازمه تشکیک که بین افراد برقرار است این است که بین افراد تقدم و تأخر و همچنین علیت و معلولیت برقرار باشد. عالم عقل علت برای عالم مثال و برزخ و عالم برزخ علت برای عالم ماده است.^{۲۳} براساس قاعده امکان اشرف نیز این عوالم و در نتیجه عالم مُثُل اثبات می‌شود. قاعده امکان اشرف لازم است در تمام مراتب وجود، موجود اشرف بر موجود اخس تقدم داشته باشد.^{۲۴} بر اساس این قاعده طفره در مراتب وجود محال است. بنابراین عالم مثال یا برزخ که عالمی فوق عالم مادی و اشرف از عالم ماده باشد و تقدم وجودی بر عالم ماده داشته باشد، ضروری است. فوق عالم مثال و برزخ، عالم عقول و مجردات قرار دارد که ملاصدرا آن را عالم مثال عقلی یا مُثُل نوریه می‌نامد. وی عالم مُثُل افلاطونی را همین عالم مُثُل عقلی می‌داند.

بنابراین با توجه به معیار و مبنا مشاء که تشکیک در ذات را منکر است، پذیرش عالم مُثُل امری محال است. براین اساس ابن‌سینا مُثُل افلاطونی را انکار می‌کند و آن را امری رکیک و سخیف می‌داند. وی اثبات عالم مُثُل را ناشی



ارسطو

افلاطون



از عدم تفاوت بین کلی طبیعی یا همان ماهیت لایشرط با ماهیت مجرد یا بشرط لا می‌داند. ماهیت لایشرط که در ضمن افراد موجود است و چیزی جز در خارج بودن و در ضمن افراد موجود بودن نیست. اما افلاطون گمان کرده است این ماهیت لایشرط باید در مکانی برتر از عالم ماده قرار داشته باشد. ماهیت بشرط لا یا مجرد در عالم عقول جا دارند. که همان عقول دهگانه‌اند که مشاء قائل به آن است.^{۲۵}

بر همین اساس است که میرفندرسکی در رساله حرکت کوشیده است که عالم مُثُل را انکار کند و به شدت با آن مخالفت نماید. این رساله علی‌رغم ایجاز و اختصاری که دارد، توانسته است، مبانی مشاء را در برخی از مسائل اساسی بیان کند. و اختلافاتی که با مکتب اشراق و حکمت متعالیه دارد، به خوبی نشان دهد.

نسخه‌شناسی رساله:^{۲۶}

از این رساله چندین نسخه خطی موجود است. این نسخه‌ها عبارتند از:

۱. نسخه کتابخانه مدرسه آیت الله گلپایگانی، به شماره ۲۱۸/۹.
۲. نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی، به شماره‌های ۳۳۷/۱۱ و ۱۹۵۲/۲.
۳. نسخه کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، به شماره ۱۱۴۱۰/۱.
۴. نسخه کتابخانه شوشتری‌ها، به شماره ۴۲۲/۵.
۵. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره‌های ۵۲۸۳/۶ و ۲۸۰/۹.
۶. نسخه کتابخانه مرکز شرق شناسی لنینگراد، به شماره A۳۴۵/۱۲.
۷. نسخه کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، به شماره ۵۶۰۲/۴.
۸. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره ۲۴۰۱.
۹. نسخه کتابخانه ملی تهران، به شماره ۱۲۰۳/۵.
۱۰. نسخه کتابخانه ملی شیراز، به شماره ۶۵۴/۴.

نسخه‌های چاپی:

۱. افزون بر این نسخ خطی موجود، جلال‌الدین آشتیانی نیز این رساله را در کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران آورده است و علاوه بر تصحیح آن شرح و تعلیقات مفیدی بر آن افزوده است.
۲. تاریخ الصوفیه.
۳. تحقیق المزلة، کتابخانه ملاعلی محمد نجف آباد، بدون شماره^{۲۷}

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکری در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹-۱۳۷۶.
۵. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونانی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
۶. ژان وال، مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۷. ژیلسون، اتین، تومیسیم، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۸. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح، تحقیق غلامرضا اعوانی با اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۹. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی با اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۱۰. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد با اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.



سقراط و دو تن از شاگردانش

۱۱. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية، تصحيح، ترجمه علی بابایی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
۱۲. صدرالدین شیرازی، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی با اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۳. مجتبیایی، فتح‌الله، ابوالقاسم فندرسکی، دائرةالمعارف اسلامی، ج ۶، زیز نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۴. فندرسکی، میرابوالقاسم، جواب میرفندرسکی از سؤال آقا مظفر حسین کاشانی، آشتیانی، جلال‌الدین، منتخباتی از حکمای الهی ایران، ج ۱، مشهد، دانشگاه مشهد.
۱۵. فندرسکی، میرابوالقاسم، رساله الحركة، خطی.
۱۶. فندرسکی، میرابوالقاسم، رساله صنایع، محقق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۷. فندرسکی، میرابوالقاسم، منتخب جوگ باشست، تصحیح و تحقیق و ترجمه فتح‌الله مجتبیایی، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح الهیات شفا ج ۳، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۹. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲۰. ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرکلیتوس و پارمیندس از چهره‌های سرشناس فلسفه یونان باستان هستند. ر.ک: نخستین فیلسوفان یونانی، صص ۲۵۰-۲۴۵، ۲۸۰-۲۷۳.
۲. ر.ک: ژان وال، مابعدالطبیعه، صص ۱۰-۷.
۳. ر.ک: حرکت و استیفای اقسام آن، ص ۱۹؛ حرکت و زمان، ج ۱، صص ۴۰-۳۹.
۴. رساله الحركة، نسخه خطی.
۵. ماجرای فکری در جهان اسلام، ج ۲، صص ۳۲۹-۳۲۷.
۶. حرکت و استیفای اقسام آن، صص ۲۹-۲۲.
۷. همان.
۸. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۳۵.
۹. حرکت و استیفای اقسام آن، ص ۲۹.
۱۰. تومیسیم، ص ۱۰۰.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۸۴.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۸۵.
۱۵. حرکت و زمان، ج ۱، صص ۴۵۰-۴۴۷؛ حرکت و اقسام استیفای آن، ص ۲۷۹.
۱۶. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، صص ۲۹۴-۲۹۳.
۱۷. همان، صص ۳۳۳-۳۶.
۱۸. همان، ص ۴۰.
۱۹. تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، صص ۲۳۱-۲۲۹.
۲۰. الشواهد الربوبية في مناهج سلوكية، ص ۱۸۵.
۲۱. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، صص ۲۹-۲۲.
۲۲. جواب میرفندرسکی از آقا مظفر حسین کاشانی، صص ۹۴-۹۰.
۲۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار اربعة، ج ۱، صص ۳۵۲-۳۴۰؛ ج ۳، ص ۵۴۵؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۸۹.
۲۴. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، صص ۳۶-۳۳.
۲۵. شرح الهیات شفا ج ۳، صص ۵۵-۵۳.
۲۶. رساله صنایع، صص ۲۶-۲۵.
۲۷. الذریعة، ج ۳، ص ۴۸۵.