

حرکت جوهری و تجدّد امثال تأملات و پرسش‌ها^(۱)

محمد فنائی اشکوری

چکیده

صدرالدین شیرازی با طرح نظریه حرکت جوهری، بحث حرکت در فلسفه را به ساحت مابعدالطبیعی بسیار عمیق‌تری از آنچه در گذشته بوده است، می‌رساند. وی نه به ادراک حسی از حرکات سطحی قناعت می‌کند و نه به ذوق عارفانه و شاعرانه بسنده می‌نماید، بلکه بر مبنای یک هستی‌شناسی اصالة‌الوجودی با براهین گوناگون حرکت عام و بنیادین عالم مادی را اثبات می‌کند و بر پایه آن، برای بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی پاسخ‌های راهگشایی عرضه می‌کند. نوشتار حاضر، حاصل تأملاتی پیرامون این نظریه و تدقیق در براهین و نتایج آن است. نتیجه این تأملات، طرح ملاحظات و پرسش‌هایی است که امید است اعتنا به آنها، در تعمیق و پیشبرد این بحث سودمند واقع شود.

کلید واژه‌ها

حرکت جوهری، قوه و فعل، موضوع حرکت، حرکت اعراض، اصالت وجود، تشخیص، غایت‌داری، تجدّد امثال.

۱. نظریه حرکت جوهری مآصدرا

هستی و مراتب آن

موضوع مابعدالطبیعه، وجود یا موجود بماهو موجود است. از نظر مآصدرا، وجود اصالت دارد و ماهیت از وجود انتزاع می‌شود. آنچه در عالم هست، اطوار مختلف وجود است. همچنین از نگاه فلسفه او، وجود حقیقتی واحد اما تشکیکی و دارای مراتب است. هستی به صور و درجات گوناگون ظهور یافته است. هستی مطلق و محض، واجب‌الوجود است و هستی‌های مقید و محدود، ممکن‌الوجود می‌باشند. واجب‌الوجود، ماهیتی جز هستی ندارد. اما ممکنات، وجوداتی هستند که از آنها ماهیت انتزاع می‌شود. ماهیت نشانگر حدود و تعینات وجود است. هستی ممکنات، جلوه‌هایی از کمالات واجب‌الوجود است. آنها از خود وجود مستقلی ندارند، بلکه در حدوث و بقا وابسته و محتاج به واجب‌الوجود می‌باشند.

واجب‌الوجود کامل مطلق است. غنی و بی‌نیاز است و فاقد چیزی نیست. آنچه برای او ممکن و متصور است به نحو ضروری حاصل است. از این‌رو، تغییری در او رخ نمی‌دهد و چیزی برای او حاصل نمی‌شود. پس، او فعلیت محض است. موجودات مجرد مانند فرشتگان نیز آنچه می‌توانند باشند، هستند. لذا در آنها نیز حرکت راه ندارد، هر چند کامل مطلق نیستند. اما موجودات مادی و جسمانی، موجوداتی هستند که می‌توانند تغییر و تبدل پیدا کنند. آنها از ویژگی‌ای به نام «قوه» و «استعداد» برخوردارند. وضعیت بالفعل هیچ موجود مادی، سرنوشت محتوم و ابدی آن نیست، بلکه می‌تواند دگرگونی‌ها و وضعیت‌های متنوع بپذیرد. از این‌رو، آینده آن همراه با نوعی عدم تعین است. به این ترتیب، هستی به بالفعل محض و بالقوه تقسیم می‌شود. البته هر موجودی، از جمله موجود مادی، دارای فعلیتی است، اما موجود مادی آمیخته با فعلیت و قوه است و به جهت بالقوه بودن می‌تواند فعلیت‌های گوناگون بپذیرد.

بی‌شک ما شاهد تغییرات و دگرگونی‌های فراوان در عالم هستیم. ما شاهد تولد و مرگ، رویش و زوال، رشد و افول، و طلوع و غروب هستیم. بحث‌های فلسفی و علمی درباره تفسیر دگرگونی‌ها، ابعاد، انحاء و لوازم آن است.

تغییر و حرکت

فلاسفه از دو نوع تغییر سخن می‌گویند: تغییر دفعی و تغییر تدریجی. تغییر دفعی، تغییری است که در «آن» یا «الزمان» رخ می‌دهد. در این‌گونه تغییر، ما شاهد زوال چیزی و حدوث چیزی دیگر هستیم. برای مثال، چوب بر اثر سوختن به خاکستر تبدیل می‌شود. از این جریان، به کون و فساد تعبیر می‌شود. چیزی زایل و فاسد می‌شود و چیزی دیگر در جای آن حادث و موجود می‌گردد. به عبارت دیگر، ماده صورتی را از دست می‌دهد و صورتی دیگر را می‌پذیرد. اما نوع دیگر از تغییر، تدریجی است. چیزی از مبدای به مقصدی روان می‌شود و رفته رفته از مبدأ دور و به مقصد نزدیک می‌گردد. این تغییر تدریجی را حرکت می‌گویند. تغییر تدریجی، یک نوع امتداد سیال و بی‌قرار است، نه حدوث و زوال‌های متوالی. هر چند حرکت قابل انقسام به اجزای فرضی است، اما اجزای بالفعل ندارد، بلکه یک امر پیوسته است. از این رو، حرکت از تغییرات دفعی یا سکونات متوالی تشکیل نمی‌شود و به آنها فروکاسته نمی‌گردد، چنان‌که زمان به آنات متالی بر نمی‌گردد. اتصال از ارکان حرکت است. جسم در حال حرکت، تمام حدود بین مبدأ و انتها را به نحو تدریجی و اتصالی استیفا می‌کند. حدی را نمی‌توان تصور کرد مگر اینکه جسم آنی در آن حد واقع شده و از آن عبور نموده باشد.

قوه و فعل

هرگاه چیزی تغییر بپذیرد، چه به صورت دفعی و چه به صورت تدریجی، در آنجا سخن از قوه و فعل است. قوه، امکان و استعداد است و فعلیت، تحقق و عینیت است. قوه، به آنچه شیء می‌تواند بشود تعلق دارد و فعلیت آن چیزی است که شیء در حال حاضر دارد. تغییر «الف» به «ب» نشان می‌دهد که «الف» استعداد و قوه «ب» شدن دارد. از طریق تغییر پذیری، این قوه به فعلیت می‌رسد. چوب در ذات خود قابلیت تبدیل شدن به خاکستر را دارد و بذری می‌تواند گیاه شود و نطفه انسان، مستعد انسان شدن را دارد. پس، هر تغییری در شیئی عبارت است از: تبدیل قوه‌ای به فعلیت یا خروج آن شیء از حالتی بالقوه به حالتی بالفعل، یا یافتن فعلیتی جدید. اما

حرکت بر حسب تعریف، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است. این هم نسبی است، نه لزوماً خروج از قوه به طور مطلق و فعلیت یافتن به نحو مطلق، بلکه در هر حرکتی، یکی از قوه‌های شیء فعلیتی متناسب با خود می‌یابد. پس، شیء متحرک باید دارای دو جنبه قوه و فعل باشد و آن جسم است. جسم به اعتبار ماده‌اش، از آن حیث که مستعد پذیرش صورت یا عرض جدیدی است، بالقوه است، و به اعتبار صورتی که دارد، بالفعل است. فعلیت یافتن تدریجی صورت یا عرض جدید، حرکت است. لذا، از قدیم‌الایام حرکت را چنین تعریف کرده‌اند: «الحرکه کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة». شیء بالقوه برای اینکه به کمال رسد، باید فعلیت یابد. فعلیت یافتن، رسیدن به غایت است. نخستین گام برای رسیدن به غایت، حرکت یا نفس خروج از حالت بالقوه است. پس، شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است، اولین کمالی را که تحصیل می‌کند حرکت است. پس می‌توان گفت: هر چیزی که مرکب از قوه و فعل باشد، یا به عبارت دیگر، دارای حیثیت قوه و فعل باشد، قابل حرکت است.

آیا حرکت ممکن است؟

چنان‌که گفتیم، تغییر را نمی‌توان انکار کرد، اما تغییر اعم از حرکت است. آیا حرکت وجود دارد؟ برخی از فلاسفه یونان منکر وجود حرکت شده و آن را ناممکن دانسته‌اند. پارمنیدس، لوسیپوس و زنون از این گروه می‌باشند. شبهات زنون در نفی حرکت معروف است.

این شبهه‌ها، بر این نظریه فلسفی مبتنی هستند که جسم مرکب از اجزایی است که تا بی‌نهایت تجزیه پذیرند. از این رو، هر مسافتی از نقاط منفصل نامتناهی تشکیل شده است و عبور از یک نقطه، به نقطه دیگر مستلزم عبور از نقاط بی‌نهایت است و چون حرکت مستلزم عبور از نقاط نامتناهی است، محال می‌باشد. فلاسفه در پاسخ گفته‌اند که تقسیم‌پذیری ماده به اجزا و نقاط به طور نامتناهی، امری بالقوه است و این اجزا و نقاط، امور عینی و بالفعل نیستند. آنچه در خارج هست، نقاط نامتناهی نیست، بلکه یک واحد متصل متناهی است که قابل تقسیم تا بی‌نهایت است. قابلیت تقسیم تا بی‌نهایت، غیر از داشتن نقاط نامتناهی بالفعل است.

برخی از متکلمان اشعری نیز حرکت را انکار کرده‌اند. آنها حرکت اعراض را هم منکر بودند، بلکه تغییر آن را از باب تجدد امثال می‌دانستند.^(۲)

در میان قائلان به حرکت نیز دربارهٔ ابعاد و احکام حرکت، اختلاف وجود دارد. برخی به نحو عام از حرکت همه چیز سخن گفته‌اند. هراکلیتوس قائل به حرکت عمومی است. وی حقیقت جهان را به آتش برمی‌گرداند که امری متحرک بالذات است.

برخی فلاسفه پویشی حرکت را حتی به خدا نیز نسبت داده‌اند. اما تصویر خدای ناقص تحول‌پذیر با خدایی که فلاسفه او را واجب‌الوجود و مطلق و کامل می‌دانند ناسازگار است.

بعضی حرکت را در مورد خدا روا نمی‌دارند، اما حرکت را بر همهٔ ممکنات، اعم از مادی و مجرد، جایز می‌شمارند. رأی غالب در بین فلاسفهٔ اسلامی این است که حرکت از احوال جسم و محدود به عالم مادی است. حرکت در جایی است که شیء دارای دو حیثیت بالقوه و بالفعل باشد، تا قوهٔ آن به فعلیت رسد. تنها جسم است که مرکب از ماده و صورت و دارای حیثیت بالقوه و بالفعل است.

مقولهٔ حرکت

آیا هر موجود مادی از هر جهت حرکت‌پذیر است، یا حرکت در امور و جهات خاصی از اشیای عالم مادی واقع می‌شود؟ برای تعیین حوزهٔ حرکت در عالم مادی، حکما مبحث مقولات را طرح کرده‌اند. بر مبنای فلسفهٔ مشائی، مقولات اجناس عالیه هستند که همه موجودات ممکن‌الوجود را دربر می‌گیرند. این مقولات، بنا به رأی مشهور، ده قسمند: یک مقولهٔ جوهر و نه مقولهٔ عرضی. دربارهٔ حرکت مقولات، نظریهٔ رایج تا زمان ملأصدر این بود که نه همهٔ موجودات مادی، نه جواهر و نه همهٔ اعراض، بلکه فقط در بعضی از اعراض حرکت واقع می‌شود. آنان حرکت را در چهار مقولهٔ عرضی قائل بودند: کم (مانند رشد یک نهال)، کیف (مانند تغییر رنگ سیب از سبزی به سرخی)، آین (حرکت جسم از مکانی به مکان دیگر)، و وضع (تغییر در نسبت بعضی از اجزای جسم نسبت به اجزای دیگر، مانند حرکت جسمی به دور خود). حرکت در مقولهٔ وضع را

ابن سینا افزوده است. ابن سینا حرکت در مقولات چهارگانه را اثبات و حرکت در جوهر را با استدلال نفی می‌کند. ملاصدرا با چند استدلال فلسفی و پاسخ به مناقشات ابن سینا نظریه حرکت جوهری خود را عرضه می‌کند.^(۳)

شبهه عدم بقای موضوع و عدم بقای نوع

یکی از مشکلاتی که ابن سینا برای حرکت در جوهر می‌بیند، مشکل بقای موضوع است. حرکت امری است که بر موضوعی عارض می‌شود. به عبارت دیگر، حرکت وصف متحرک است. برای اینکه حرکت تحقق یابد، باید دارای موضوع ثابتی باشد. صورت نوعی موضوع حرکت، باید از آغاز تا انجام باقی باشد تا حرکت در اعراض واقع شود. در حرکت در اعراض، جوهر ثابت است و اعراض دگرگون می‌شوند، اما در فرض حرکت جوهری، موضوع ثابتی که معروض یا موصوف حرکت باشد، وجود ندارد. پس، حرکت و تحول جوهر مساوی با حرکت بدون موضوع است. طبق این نظر، تغییر در جوهر فقط به صورت کون و فساد و خلع و لبس است. جسم در آنی، صورتی را از دست می‌دهد و صورتی نو می‌پذیرد.

دیگر اشکال ابن سینا بر نظریه حرکت جوهری این است که اگر جوهر را متجدد و سیال بینگاریم که از نقص به کمال در حرکت هستند، لازمه‌اش آن است که در حرکت اشتدادی جوهری، نوع باقی نباشد. تشکیک در ماهیت و جوهر ممکن نیست. ماهیت نوعیه ذات و حدود ثابتی دارد که با تعریف منطقی آن را نشان می‌دهیم. نوعیت نوع به ثبات حدود آن است. حال اگر جوهر و ذات نوعی تحول تدریجی یابد، دیگر آن ذات ثابت محدود نمی‌تواند باقی و محفوظ باشد، بلکه با هر تحول جوهری، ما با نوع متفاوتی مواجه خواهیم بود و چنین نیست که نوع واحدی اشتداد یافته باشد. خلاصه اینکه، اگر اشتداد باشد، نوع باقی نیست، اگر نوع باقی باشد، اشتدادی صورت نگرفته است.

بیان ابن سینا این است که حرکت در جوهر محال است؛ زیرا طبیعت جوهری اگر فاسد شود، یک جا و دفعتاً فاسد می‌شود، و اگر حادث گردد، یک جا و دفعتاً حادث می‌گردد. کمال متوسطی

بین قوه و فعلیت آن وجود ندارد. دلیل این امر آن است که طبیعت جوهری قابل شدت و ضعف یافتن نیست؛ چون اگر شدت و ضعف داشته باشد، یا نوع جوهر در حال اشتداد باقی است، یا باقی نیست؛ اگر نوع باقی باشد، صورت جوهری تغییر نیافته است، بلکه اعراض آن تغییر یافته است. اگر جوهر باقی نباشد، پس جوهری زایل و جوهر دیگری حادث شده است. لازمه این سخن این است که، در تغییرات اشتدادی بین یک جوهر و جوهر دیگر، بی نهایت جوهر به نحو بالقوه موجود باشد. آنچه در واقع در باب صور جوهری رخ می دهد این است که یک صورت جوهری فاسد و صورت جوهری دیگر کائن می شود و بین قوه و فعلیتش واسطه‌ای به نام حرکت وجود ندارد. (۴)

برخی دیگر گفته اند که حرکت در جوهر ممکن نیست؛ چون جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتیات محال است. اگر ذاتی زوال یابد، هویت شیء از بین می رود. (۵)

حرکت جوهری و دفع شبهات

حرکت جوهری غیر از حرکت در جوهر است. وقتی انسانی راه می رود، جوهرش هم حرکت می کند، اما حرکت جوهر در این حال، در نسبت مکانی یا آئین است، نه در خود جوهر. در حرکات عرضی، این جوهر است که در کمیت، کیفیت، آئین و وضعش حرکت می کند. اما مراد از حرکت جوهری، حرکت جوهر در ذات خود است.

با چه مبنایی می توان از حرکت جوهری سخن گفت؟ بی شک در هر حرکتی، چیزی از دست می رود و چیزی به دست می آید. در حرکات عرضی، یک عرض زایل و عرضی دیگر حاصل می شود، اما ذات شیء در هر دو حال باقی و ثابت است. اما حرکت جوهری، مستلزم تحول تدریجی در ذات متحرک است. پس، حرکت جوهری به معنای دیگر شدن مستمر شیء است و این امر، مستلزم از خود به در آمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر یک ذات و پیدایش ذاتی دیگر است. اما از سوی دیگر، اگر ذاتی باقی نباشد اولاً، آنچه روی می دهد کون و فساد است، نه حرکت. ثانیاً، این امر خلاف حس و وجدان است. ما برای بذری که به نهال تبدیل

می‌شود و نهالی که به درخت مبدل می‌گردد، نوعی وحدت شخصیت می‌شناسیم. ما به روشنی درمی‌یابیم کسی که روزی کودکی بود و امروز به کهنسالی رسیده است، همان شخص واحد است. هر کسی در مورد خود این امر را بالوجدان می‌یابد. پس، حرکت هم مستلزم دگرگونی و کثرت است و هم مستلزم نوعی ثبات و وحدت شخصیت است.

به نظر مآصدرا، این امر بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیست. چون ماهیت امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. اما بر مبنای اصالت وجود، حرکت چیزی جز تجدد تدریجی وجود نیست. با اینکه وجود بر اثر حرکت جوهری تغییر می‌کند، اما ذات محفوظ است و وحدت هویت باقی است؛ زیرا وجود متحرک با وحدت اتصالی واحد و باقی است. وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است.

حرکت در جوهر، که فقط بر پایه اصالت وجود و تشکیک آن ممکن است، به اشتداد و تضعف است. هویت و شخصیت شیء باقی است، اما حدود و مراتب وجود شیء در سیلان و دگرگونی است. با حرکت جوهری، شیء هر لحظه هویت جدیدی می‌یابد. اما به جهت پیوستگی این هویت‌ها، وحدت شخصی هویت محفوظ و در عین حرکت باقی است.

اما اینکه آیا این حرکت نیازمند به موضوع هست و آن چیست، سخن مآصدرا این است که چون حرکت امر حادثی است، نیازمند به موضوع و قابل است. این موضوع، ماده است که با صورتی و اعراضی مشخص شده است (صورتاً ما، صورت نوعی نامعین «لا علی التعمین»، یا صورت نوعی که «واحد بالعموم» است و پی در پی بر هیولا وارد می‌شود). این صور و اعراض دائماً تبدل می‌پذیرند، اما همواره ماده با یک صورتی محفوظ است. حافظ و مقوم هیولا با این صورت نامعین جوهر مفارق است. اما وحدت آن با اتصال وجودی تأمین می‌شود. چه در حرکت جوهری و چه در حرکات عرضی وجود تشکیکی است که حافظ وحدت است.

گاه می‌گویند برخلاف اعراض، که محتاج به موضوع و قائم به آن هستند، اساساً در حرکت جوهری نیازی به موضوع ثابتی جز خود جوهر نیست. گاه نیز گفته می‌شود که موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است. حرکت چیزی جز سیلان نیست و متحرک جوهری نیز چیزی جز

امری که بالذات در سیلان است نیست. البته، می توان برای حرکت، که عین تصرّم و انقضاء است، نوعی ثبات در نظر گرفت. قرار حرکت در بی قراری و ثباتش در بی ثباتی است. حرکت عدم قرار و عدم ثبات وجود است، نه موضوعی که بی قرار و بی ثبات است.

بدین سان، شبهه های عدم بقای موضوع و عدم بقای نوع حل می شود. مقتضای حرکت جوهری لزوم تشکیک در ذاتیات است و از راه حرکت تدریجی جوهر و هویت تشکیکی آن است که موجود از نقص به سوی کمال سیر می کند. این شبهات مبتنی بر اصالت ماهیت هستند. اما بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن، هم موضوعی باقی است و هم موضوع باقی امری تشکیکی و ذومراتب است. جوهر مقام و مرتبه ثابتی ندارد تا خروج از آن مرتبه، خروج از ذاتیات باشد. در حرکت جوهری، جوهر از حدی به سوی حد دیگرش حرکت می کند و تمام حدودی که در حرکت طی می شوند، مراتب مختلف جوهر واحدند.

پس، حرکت جوهری ذاتی و دائمی برای جسم ثابت و عین وجود آن است. بدین ترتیب، کل عالم جسمانی در حرکت دائم است و ثبات و ایستایی در آن راه ندارد. حرکت اعراض نیز منحصر در چهار مقوله نیست، بلکه همه اعراض به تبع جوهر در حرکت هستند. حرکت جوهری البته محسوس نیست، بلکه با تحلیل عقلی به آن راه می بریم و عرفا مدعی شهود آن هستند. برای فهم کشش در بعد بی قرار جسم، گاه به انعکاس صورت در آب مثال می زنند که آدمی می پندارد تنها آب در جریان است و صورت ثابت است، در حالی که هم آب و هم صورت در سیلان می باشند. گاه به آتش مشتعل مثال می زنند که آن به آن، شعله تجدید و نو به نو می شود، اما حس آن را امر ثابتی می یابد.

براهین اثبات حرکت جوهری

۱. برهان از راه علیت جوهر نسبت به اعراض

حرکت در اعراض قابل انکار نیست. این حرکت، نیازمند علت است. علت مباشر حرکت هر جسمی، طبیعت آن جسم است. هر حرکتی، اعم از حرکات طبیعی، ارادی و قسری، باید از

قوه‌ای در ذات و طبیعت جسم ناشی شود؛ چون علت متغیر باید متغیر باشد، چنان‌که علت ثابت باید ثابت باشد. سلسله علل متغیرات باید به علتی برگردد که بالذات متغیر است و آن جوهر جسم است. پس، جوهر جسم باید بالذات متغیر باشد. به بیانی دیگر، اعراض معلول جوهرند. جوهر نوعی علیت نسبت به عرض دارد. اعراض متحرکند و علت متحرک نیز باید متحرک باشد؛ یعنی حرکت و تغییر اعراض باید معلول حرکت و تغییر جوهر باشد. پس، در ذات جوهر باید حرکت باشد. به عبارت دیگر، بین علت و معلول باید تناسب باشد؛ در معلول (عرض) حرکت هست، پس در علت (جوهر) نیز باید حرکت باشد.

۲. برهان از راه تبعیت اعراض از جوهر

وجود عرض، تابع وجود معروض و حال در آن است. همان‌طور که وجود عرض تابع جوهر است، خواص عرض نیز باید تابع جوهر باشد و مابالعرض باید به مابالذات برگردد. در برخی اعراض حرکت هست، پس، در جوهر نیز باید به طریق اولی حرکت باشد. به بیان دیگر، وجود نفسی عرض، عین وجودش برای جوهر است. پس، تمام خواص وجودی آن از جمله حرکت نیز باید برای جوهر باشد.

در این برهان گفته می‌شود حرکت در اعراض، دلیل بر حرکت در جوهر است، اما نه بر پایه علیت جوهر نسبت به اعراض، بلکه بر پایه دیدگاهی دیگر نسبت به رابطه جوهر و عرض. در این دیدگاه، آنچه به طبیعت نسبت می‌دهیم در واقع اثر طبیعت نیست، بلکه از لوازم و توابع آن است؛ یعنی بین طبیعت و اعراض آن، دوگانگی و جدایی و رابطه علت و معلولی نیست، بلکه نوعی وحدت بین آنها برقرار است. بین علت و معلول دوگانگی و تقدم و تأخر لازم است، اما جوهر و عرض چنین نسبتی ندارند. عرض لازمه جوهر و یگانه با آن و دامنه وجود آن است. اعراض تعینات جوهرند، نه موجوداتی در کنار آن. پس، سیلان در عرض، عین سیلان در جوهر است. اگر در لوازم و توابع جسم حرکت دیده شود، این حرکت نمی‌تواند در طبیعت نباشد. اوصافی که در اعراض هست، قبل از آن در جوهر هست. پس، با قبول حرکت در اعراض نمی‌توان حرکت در جوهر را نفی نمود.

۳. برهان از راه تشخیص و وحدت جوهر و عرض

وجود بدون تشخیص نیست. موجود بودن، مساوق با مشخص بودن است. هر طبیعتی برای تحقیقش به عاملی برای تشخیص نیازمند است. جمهور حکما برآنند که عوارض مشخصات طبیعت می‌باشند. بدون عوارض مشخصه طبیعت امر مجرد است که نوعش منحصر در فرد واحد است و حقیقت خالص شیء تکرار پذیر نیست، «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر». اما به نظر مآصدرا، به تبع فارابی، ضمیمه شدن صفات و اعراض و مفاهیم به یک امر کلی و نامتعین هرچند آن را محدودتر می‌کند، اما آن را از کلیت خارج نمی‌سازد. مشخص واقعی وجود است؛ اما در عین حال، عوارض در تشخیص سهمی دارند. آنها امارات تشخیصند؛ علاماتی حاکی از نحوه وجود آن شیء مشخص هستند؛ چون اعراض چنین سمتی دارند، آنها وجودی جدا از شیء ندارند. وجود خارجی شیء، مصداق همه اوصاف و عناوینی است که به آن نسبت می‌دهیم. اما این مصداقیت، نسبت به عناوین مختلف یکسان نیست. فرد انسانی اولاً، مصداق انسان است و ثانیاً، مصداق سفید، سیاه، عالم و دیگر اوصاف عرضی. اما بین این مشخصات و آن جوهر جدایی نیست؛ مصداق جوهر و اعراض آن یک حقیقت است. لذا حرکت در مشخصات، حرکت در جوهر است؛ چراکه جوهر و عرض وحدت دارند. در واقع، موجود خارجی مجموعه‌ای از جوهر و کمیت و کیفیت و دیگر اعراض نیست، بلکه جوهری متکیف و متکم است و اعراض از تعینات جوهر انتزاع می‌شوند.

۴. برهان از راه اصل تغییر

تغییر قابل انکار نیست، چه در اعراض و چه در جواهر. اما حکمای پیش از مآصدرا، تغییر در جواهر را به نحو کون و فساد می‌دانند. طبق این نظر، ماده در هر تغییری صورتی را از دست می‌دهد و صورت جدیدی می‌گیرد؛ مثلاً، آب تبدیل به بنجار می‌شود. گاهی صورت جدید هم عرض صورت پیشین است، و گاه صورت‌ها طولی می‌باشند و صورت بعدی، مرحله کامل‌تری از صورت قبلی است. در نوع اول، تبادل صور و در نوع دوم، تبدل صور روی می‌دهد. این

حکما، کون و فساد را خروج دفعی (آنی) شیء از قوه به فعلیت می‌دانند. ملاًصدراً بر این است که خروج از قوه به فعل، فقط به نحو تدریجی ممکن است و در همه موارد تبدل صور داریم. آبی که به بخار تبدیل می‌شود، یک سیر تدریجی می‌پیماید، و مرحله یا مراحل متوسطی را طی می‌کند. هر چند این امر برای ما محسوس نباشد. خلأی بین آب و بخار پیش نمی‌آید. اگر چنین باشد، لازم می‌آید ماده در یک آن، بدون صورت و مستقل از آن باشد، در حالی که چنین چیزی محال است. پس، کون و فساد محال است. لذا بین دو صورت پیوستگی برقرار است؛ یعنی شیء واحدی به تدریج تغییر می‌کند. پس، در هر تغییر جوهری حرکت وجود دارد. به بیان دیگر، اگر اصل تغییر در جواهر را بپذیریم، گریزی از حرکت جوهری نیست. شکی نیست که جواهر تغییر می‌کنند، بذر به گیاه و نطفه به انسان و چوب به خاکستر تبدیل می‌شود. این تغییر نمی‌تواند دفعی باشد؛ زیرا معنای تغییر دفعی آن است که ماده در آنی صورتی را از دست دهد و در آنی صورتی را بپذیرد و لازمه این امر این است که ماده در آنی بدون صورت باشد و این باطل است. ماده فعلیتی جز قوه بودن ندارد و انفکاکش از صورتی ممکن نیست. لذا اساساً هر تغییری تدریجی و از سنخ حرکت است و کون و فساد دفعی ممکن نیست. این برهان، مبتنی بر قبول وجود عرض یا رابطه خاصی بین جوهر و عرض نیست.

۵. برهان از راه رابطه قوه و فعل

بین شیء بالقوه و بالفعل رابطه‌ای واقعی برقرار است. به عبارت دیگر، بین گذشته و آینده یک شیء، پیوستگی هست. برای مثال، بذری که گیاه می‌شود با گیاه نسبت خاصی دارد که با انسان یا اسب ندارد. این نسبت قائم به طرفین است و دو طرف آن باید موجود باشند. دو چیز منفصل و گسسته نسبتی ندارند؛ چنان‌که موجود با معدوم نمی‌تواند نسبت واقعی داشته باشد. پس، این تغییر نمی‌تواند به نحو کون و فساد باشد. اگر بین قوه که در حال هست و فعل، که در آینده هست، نسبتی برقرار باشد، بدین جهت است که آینده به نحوی در حال حضور دارد و مرتبه‌ای از آنچه در آینده محقق می‌شود، در حال موجود است و بین وجود حال و آینده شیء پیوستگی و

وحدت هست. این وحدت، البته همراه با کثرت مراتب است که به آن وحدت تشکیکی می‌گویند. تغییر در جوهر شیء یا خروج شیء از قوه به فعل با حفظ وحدت، همان حرکت جوهری است. این تقریر از علامه طباطبائی است.^(۶)

۶. برهان از راه زمان

اگر چیزی متصف به صفتی باشد، نباید در مقام ذات، متصف به عدم آن صفت باشد، بلکه دست‌کم باید نسبت به آن لاشرط باشد. اگر چیزی در مقام ذات، لاشرط از صفتی باشد، گاهی با این حال نمی‌تواند بدون آن صفت موجود باشد؛ یعنی آن صفت همواره همراه اوست، و گاه چنین نیست؛ مانند حرارت. نوع اول از صفات، همراه با وجود شیء می‌باشند و از وجود شیء انتزاع می‌شوند؛ مانند مکان که جسم ناگزیر این لازمه را دارد. مکان در ماهیت جسم دخیل نیست، اما وجود جسم بدون مکان نمی‌تواند باشد. زمان هم این‌گونه است. جسمی که در طول یک ساعت از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر حرکت می‌کند، می‌تواند این حرکت را در دو ساعت یا در نیم ساعت انجام دهد؛ در این صورت مبدأ و منتهای مسافت و متحرک یک چیز است، اما زمان متفاوت است. زمان امری تدریجی و سیال است و هر چیزی که متصف به زمان شود، در ذاتش تدریج و سیالیت هست و زمان از آن انتزاع می‌شود. زمان مقدار حرکت جسم است. هر جسمی زمانمند است و عمری دارد، حتی اگر ساکن به نظر آید. زمان از تجدد و سیلان طبیعت جسم انتزاع می‌شود و نوعی کشش واقعی برای اشیاست. پس، جوهری که زمانمند است، باید حرکت مند باشد.

۷. برهان از راه غایت‌داری طبیعت

این برهان مبتنی بر غایت‌مندی اشیاء است. همه چیز طالب رجعت به اصل و وصول به حق است؛ همه حرکت‌ها متوجه آن جانب‌اند. طبیعت غایت دارد و هر قوه‌ای متوجه غایتی است. اگر تغییر از قوه به فعل یا تغییر صور به نحو کون و فساد باشد و ماده صورتی را از دست دهد و

صورتی را واجد شود، نمی‌تواند به سوی غایتی رهسپار باشد؛ زیرا صورتی باقی نیست تا غایتی را تعقیب کند. بین صور متعاقب هم اتصالی نیست تا وحدتی به آنها دهد. در صورتی می‌توان از غایت‌داری شیء سخن گفت که صورت واحدی در طول این صیورورت متوجه غایتی باشد. در غیر این صورت، طبیعت نمی‌تواند غایت‌مند باشد، هرچند فاعل‌های فوق طبیعی در پی غایتی در طبیعت باشند. در واقع، غایت برای صورت است، نه ماده؛ ممکن است به تبع صورت غایت را به ماده نیز نسبت داد. پس، باید صورت واحد سیالی در میان باشد تا غایت به آن مستند باشد. پس، اگر هر جسمی غایتی دارد، باید در ذاتش سیال و روان به سوی آن غایت باشد. در این تصویر، توالی صور از قبیل لبس بعد از لبس است، نه خلع و لبس.^(۷)

لوازم و نتایج حرکت جوهری

مأصدرا فقط مقوله‌ای از مقولات را به اشیای متحرک نمی‌افزاید، بلکه بر اساس اصل الاصول فلسفه‌اش؛ یعنی اصالت وجود و در پی آن تشکیک وجود، جهان‌شناسی جدیدی را طرح می‌کند که در آن نگاهی نو به مفاهیمی همچون هستی، چیستی، جوهر، عرض، نسبت آنها، حرکت و فاعلیت و جعل می‌اندازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

حرکت عام

نظریه حرکت جوهری، فقط حرکت در یک مقوله را اثبات نمی‌کند، بلکه با اثبات حرکت در جوهر جسمانی، کل عالم مادی یکپارچه در حرکت خواهد بود. اگر جوهر، سیال بلکه عین سیلان باشد، تمام اعراض نیز در سیلان خواهند بود؛ چرا که اعراض از شئون جوهرند و ممکن نیست جوهر، که موضوع و اصل و مبدأ یا علت اعراض است، متحرک باشد، اما اعراض ساکن باشند. ماده نه متحرک، بلکه عین حرکت است. حرکت چیزی جز سیلان و جریان نیست و این همان حقیقت جوهر جسمانی است. حرکت قائم به قوه، فعل، فاعل و قابل است. پذیرای آن باید به قوه محض، که هیولا است، منتهی شود و فاعل موجد آن به فعلیت محض برسد، چنان‌که

غایت آن نیز رسیدن به فعلیت محض است. پس، حرکت از ماده آغاز می‌شود و به مجرد ختم می‌گردد. البته، قوام حرکت تنها در گرو قول به هیولای اولی نیست. منکران هیولای اولی نیز به حرکت و حرکت جوهری قایلند.

از آنجایی که حرکت وجود تدریجی است، و صیوروت و شدن عین ذات اوست، چنین وجودی با عدم هماغوش است و در درون خود، وجود و عدم، وحدت و کثرت، قوه و فعل، و نقص و کمال را در بر دارد. از این رو، واجب الوجود که وجود، وحدت، فعلیت و کمال محض است، ساحتش از هر نوع تغییر و حرکتی مبرا است.

وحدت جهان مادی

از نظر ملاًصدراً هیولا با ابداع ایجاد می‌شود، نه از ماده سابق. اما هر موجود مادی دیگری مسبوق به ماده است. فاعل مفارق، آفریننده صور و هیولا پذیرنده آن است و هیولا بدون صورت، و صورت بدون هیولا تقرّر ندارند. ماده، قوه و پذیراست، اما فعلیت، نیاز به علتی ایجاد دارد که ماده نیست. عالم، موجود متصل و متسلسل واحدی است که به سوی غایتی روان است. اتصال و به هم پیوستگی موجودات و آمدن یکی از دل دیگری، نمایش سیلان و جریان یک حقیقت به سوی یک غایت است. ماهیات می‌روند و می‌آیند، اما وجود مادی امر جاری و باقی است. در عین رفتن می‌آید و در عین کهنه شدن نو می‌شود؛ زیرا امری ممتد و سیال است. هر مرحله‌ای، محصول مرحله قبلی و معدّ مرحله بعدی است. بدین ترتیب، عالم مادی در عین کثرت و تنوع از یک وحدت بنیادین برخوردار است؛ وحدتی که همه کثرات را به هم می‌پیوندد و همه امور به ظاهر متفرق را اجزاء و مراتب یک حقیقت قرار می‌دهد.

تکامل در عالم ماده

تکامل را حصول صورت‌های جدید برای ماده، یا لبس بعد از لبس، دانسته‌اند. در هر صورت، حرکت از آن حیث که خروج تدریجی از قوه به فعل است، استکمالی است. موجود مادی در اثر

حرکت به استعدادها و فعلیت‌های برتر و شدیدتر دست می‌یابد. عالم جسمانی در حرکت و تغییر دائم است. عناصر نخستین صور هستند، سپس جمادات و نباتات و حیوانات و آنگاه انسان پدید می‌آید. روح انسان نیز در پی تحول ماده ظاهر می‌شود و به سمت تجرد پیش می‌رود. سیر عروجی روح آدمی را نیز نهایی نیست؛ بلکه روح بر اثر اعمال آدمی تعالی پیدا می‌کند تا به لقاء الله برسد. بدین سان، ماده از پست‌ترین مراتب هستی به عالی‌ترین مراحل آن سیر صعودی کمالی می‌کند. انسان عالی‌ترین محصول حرکت جوهری است. نفس انسانی با تجرد یافتن به جمع موجودات فناناپذیر می‌پیوندد.

از طبیعیات به الهیات

یکی از مقومات حرکت، عامل آن است. اگر حرکت در ذات و گوهر اشیا قرار دارد، عامل آن چیست؟ از نظر مآخذ را حرکت عارض بر جسم نیست، بلکه با جسم عینیت وجودی دارد و از ابعاد ضروری و لازمه ذاتی طبیعت جسم است؛ چون حرکت وجودی جدا از جسم ندارد، عامل یا فاعل آن همان عامل یا فاعل جسم است. آنکه جسم را پدید می‌آورد، حرکت را نیز پدید می‌آورد؛ اما نه با آفریدنی دیگر، بلکه آفریدن جسم عین آفریدن حرکت نیز هست؛ چنان‌که عین آفریدن ابعاد هندسی جسم نیز می‌باشد. در این دیدگاه، چنین نیست که جسم در ذاتش بی‌نیاز از علت الهی باشد و فقط برای حرکتش نیازمند به چنین علتی باشد، بلکه این احتیاج بسی عمیق‌تر است؛ جسم برای اصل وجودش، محتاج علت الهی است. علت الهی با اعطای وجود به جسم، حرکت را نیز به آن می‌دهد. جعل جسم عین جعل حرکت است. چنان‌که خواهیم گفت، حرکت جوهری از آن جهت که نشانگر حدوث عالم است طریقی برای اثبات خالق خواهد بود. اساساً برهان محرک نخستین ارسطو، بدون قول به حرکت جوهری ناتمام و دچار اشکال است. برخی حکما برآنند که موجود فوق مادی، علاوه بر اینکه موجود متحرک مادی است، حافظ وحدت و یکپارچگی این‌گونه موجود متفرق و سیال نیز می‌باشد.

برخلاف نظر سهروردی، حرکت مقوله‌ای از مقولات نیست. مقولات، اجناس عالی‌ه ماهیاتند،

در حالی که حرکت نحوه وجود است؛ وجودی سیال و ضعیف و خارج از مقولات. چنان که ثبات نحوه‌ای دیگر از وجود است. از آنجایی که حرکت از عوارض وجود است نه از اعراض جسم و عالم طبیعت، بحث از حرکت از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل می‌شود.

ربط متغیر به ثابت

معلول متغیر علت متغیر دارد. چگونه ماده، که متغیر است، می‌تواند معلول ماوراء ماده باشد که ثابت است؟ پاسخ ملاًصدر این است که چون حرکت جوهری عین وجود متحرک است، جعل و خلق آن امری زاید بر خلق متحرک نیست. به عبارت دیگر، جعل حرکت تألیفی نیست، بلکه جعل بسیط است. عین هویت شیء، که همان وجود اوست، مجعول واقع می‌شود نه تجدد آن. خدا به عالم حرکت نمی‌دهد، بلکه وجود می‌دهد، پس خدا علت وجود است، نه علت تجدد و حرکت. وجود جسمانی در ذات خود سیال است و تجدد ذاتی آن است و امر ذاتی علت نمی‌خواهد، چنان که ثبات نیز عین وجود موجود ثابت است.

علت مباشر حرکات عرضی باید متغیر باشد؛ چون علت متغیر باید متغیر باشد، دهنده تغییر باید دارای تغییر باشد. چنین حرکتی با موضوعش رابطه ضروری ذاتی ندارد، بلکه رابطه امکانی و اتفاقی دارد. اما در حرکت جوهری که در آن حرکت عین متحرک است، و رابطه‌اش با متحرک ذاتی و ضروری است، علت متحرک متحرک نیست؛ چون علت حرکت نمی‌دهد، بلکه وجود می‌دهد. پدید آورنده نمک لازم نیست خود شور، یا پدید آورنده عسل لازم نیست خود شیرین باشد. «ما جعل الله الشمس ممشأ بل اوجده». پس خود جوهر مادی، که عین حرکت است، واسطه ربط متغیر به ثابت است.

تفسیر زمان

طبق نظریه حرکت جوهری ملاًصدر، زمان، یک شیء نیست؛ نه جوهر است و نه عرض. زمان، عرض تحلیلی حرکت و حرکت عرض تحلیلی جسم است. زمان، هویت مستقلی از اشیا ندارد،

چنان‌که حرکت نیز چنین هویتی ندارد، بلکه همان‌طور که جسم سه بعد ساکن دارد، بعد چهارمی نیز دارد که عین بی‌قراری است و از آن، زمان انتزاع می‌شود. نفس تجدد و گذرا بودن شیء را حرکت می‌گوییم. زمان از این بعد متجدد و سیال جوهر طبیعی حکایت می‌کند. نسبت زمان به بعد تجددی وجود جسمانی مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است، از حیث اینکه دارای ابعاد سه گانه است. زمان گویای مقدار تدریجی ذاتی جسم از حیث تقدم و تأخر ذاتی آن است. چنان‌که، ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) گویای مقدار دفعی و مکانی جسم است. زمان، مقدار حرکت است و به عدد حرکات زمان وجود دارد. همه اشیا زانمند هستند، چه در ظاهر متحرک به نظر رسند و چه ساکن. زمان هر جسمی تابع حرکت جوهری آن جسم و منتزع از نحوه وجود آن است. پس اشیا در زمان نیستند، بلکه با تسامح می‌توان گفت که زمان در اشیاست. زمان عام، که بر حسب حرکت استداری وضعی زمین یا کرات دیگر اندازه‌گیری می‌شود، یکی از زمان‌هاست. خدا و موجودات غیر مادی موجودات ثابت و نامتحرکند، لذا زمان ندارند. بدین سان، ازلیت و ابدیت آنها، که تعبیری دیگر از فرازمانی بودن آنهاست، نیز قابل فهم می‌گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی

حدوث عالم

آیا عالم مادی حادث است یا قدیم؟ ملاحظه‌ای در حدود زمانی را برپایه حرکت جوهری و به صورت خلق در زمان و نو شدن لحظه به لحظه اثبات می‌کند. جهان در هر لحظه در حدود زمانی است؛ کل عالم نیز حادث است و محتاج به خالق. البته نباید برای خلق کل عالم به دنبال یک نقطه آغاز زمانی بود. قبل از خلق عالم، زمانی نیست تا خلق عالم در آن واقع شود. ملاحظه‌ای بین حدوث و قدم جمع می‌کند و حدوث ذاتی را با قدم زمانی سازگار می‌بیند. عالم همیشه به وصف حدوث بوده است. صیوررت و شدن و حدوث و تجدد لازمه ذاتی عالم مادی است. به این ترتیب، ملاحظه‌ای بر آن می‌شود که سراسر عالم جسمانی، اعم از جواهر و اعراض، بساطت و مرکبات، آسمانی و زمینی در حرکت هستند و همه در حال حدوث تدریجی می‌باشند و در دو

آن، به یک منوال باقی نمی‌باشند. قوام این عالم به حرکت است و تغیر تدریجی در ذات و نهاد اشیاست. ماده این عالم صورت‌های گوناگون می‌پذیرد و فعلیت‌های جدیدی را یکی پس از دیگری پذیرا می‌شود. وجود اجسام وجود تجددی است و تغیر و استحاله صورت آن است. هر صورتی حادث و مسبوق به عدم زمانی است. ازلیت ملازم با ثبات است و با ماده، که تجدد و سیلان در ذات اوست، قابل جمع نیست. عالم جسمانی سراسر حرکت و در حدوث مدام است.

نفس و بدن

از نظر مآصدرا نفس پیش از بدن وجود ندارد، بلکه با صیورورت تکاملی بدن پدید می‌آید و با تحول جوهری کمال می‌یابد، به مجرد می‌رسد و از بدن جدا می‌شود و به حیات تجردی خود ادامه می‌دهد. نیاز نفس به بدن فقط برای افعالش نیست، بلکه در اصل وجودش به بدن محتاج است. پس نفس مادی الحدوث و مجرد البقااست. نفس با ادراک معقول شدت وجودی می‌یابد؛ به سوی کمال می‌رود و عین عقل و عاقل و معقول، که حقیقت واحدی است، می‌شود. اگر حرکت جوهری را نپذیریم، برای جوهر نفس تکاملی متصور نخواهد بود. بنابراین قول، نفس یک کودک و نفس یک حکیم و عارف سالخورده، و حتی نفس نبی، فقط در اعراض خارج از ذات با هم متفاوت خواهند بود. اما بنا بر حرکت جوهری تغایر در ذات آنهاست و فرد واحد در جریان حرکت صورت واحد اما متفاضل الدرجات خواهد داشت. نیت، علم و عمل آدمی در نحوه شکل‌گیری نفس نقش اساسی دارد و درجات کمالی نفس در گرو آن است. اراده، اعتقاد و عمل ما وجود ما را می‌سازد و وجود ما چیزی جز تجسم عینی دستاوردهای ما نیست.

حکمت الهی و رستاخیز

حرکت و تغیر هم بر آغاز آفرینش عالم مادی و هم بر انجام آن دلالت دارد. شیء ازلی نمی‌تواند متغیر باشد. متغیر، اول و آخر دارد. حرکت ماده غایتی غیر مادی دارد که ورود به سرای آخرت و بازگشت به خداوند است. ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ (علق: ۸)؛ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ (نجم: ۴۲).

ملاصدرا با تحلیل خاصی، بر نوعی از معاد جسمانی نیز استدلال می‌کند. حرکت تکاملی جهان و سیر ماده از عناصر اولیه تا انسان کامل، بیانگر غایتمندی جهان و نشانگر علم، حکمت و اراده خالق و جملگی مستلزم حیات و بقای پس از مرگ، حشر، معاد و خلود است.

بدین‌سان، ملاصدرا بر پایه اصالت وجود به نظریه حرکت جوهری می‌رسد که براساس آن توفیق می‌یابد تفسیر نوینی از عالم ارائه دهد و گره از معضلاتی همچون حقیقت وجود، حقیقت عالم طبیعت و وحدت آن، ثبات و تغییر و ارتباط ثابت و متغیر، حدوث و قدم و ارتباط حادث و قدیم، زمان، حدوث جسمانی نفس و سیر تکاملی آن، و حشر انسان بگشاید.

۲. تأملات و پرسش‌ها

نقد و نقض براهین

پویایی فلسفه در گرو طرح پرسش و کوشش برای یافتن پاسخ و نقد و تحلیل است. پرسش‌ها و نقدها، گاهی منتهی به تدقیق و تعمیق نظریه‌ای می‌شوند و گاهی، منتهی به رد و کنار زدن یک نظریه و زمینه‌ای برای طرح نظریه‌ای دقیق‌تر و کارآمدتر. آنچه در فلسفه قابل قبول نیست، تعبد و تقلید و هراس از طرح سؤال و نقد است. چنین چیزی منتهی به توقف تفکر فلسفی و مرگ آن خواهد گردید. بالندگی فلسفه اسلامی در طول تاریخ، مرهون پرسش‌ها، نقدها، نقض و ابرام‌ها و کوشش برای نوآوری بوده است. از این‌رو، پس از طرح و شرح نظریه بدیع و سترگ ملاصدرا درباره حرکت جوهری، مناسب است اندکی درباره آن به تأمل بنشینیم.

در اینجا هشت برهان برای اثبات حرکت جوهری ذکر کردیم. درباره هر یک از براهین یادشده، پرسش‌هایی قابل طرح است. در استدلال اول بر مبنای علیت جواهر نسبت به اعراض گفته می‌شود که چون در اعراض حرکت هست، و علت متغیر باید متغیر باشد، پس در جواهر نیز باید حرکت باشد. حاصل استدلال دوم و سوم نیز این است که هر صفتی در اعراض، ریشه در جواهر دارد و در واقع صفت جواهر است.

آیا هر خاصیتی که در عرض هست، باید در جواهر هم باشد؟ برخی از خواص در جواهر

هست که در عرض نیست. مثلاً، عرض محسوس است، اما جوهر محسوس نیست. برخی از اعراض به سرعت زایل می‌شوند، اما جوهر چنین نیست. به همین ترتیب، ممکن است عرض حرکت کند و جوهر حرکت نکند. ممکن است گفته شود خاصیتی که برای عرضی ذاتی باشد، باید ریشه در جوهر داشته باشد. اما حرکات عرضی برای اعراض ذاتی نیستند، بلکه اتفاقی و تابع علل بیرونی هستند. برای مثال، حرکت مکانی قسری از بیرون بر شیء عارض می‌شود، نه از درون. لذا حرکت آن علت بیرونی لازم است، نه حرکت جوهر. وقتی انسان سنگی را پرتاب می‌کند، علت حرکت سنگ انسان است، نه جوهر سنگ. جوهر سنگ قبول‌کننده حرکت است. طبیعت قابل حرکت است، نه فاعل حرکت. طبیعت نمی‌تواند نسبت به شیء واحد، هم فاعل و هم قابل باشد. از آن جهت که فاعل است، باید واجد باشد و از آن جهت که قابل است، باید فاقد باشد. اجتماع وجدان و فقدان نسبت به شیء واحد ممکن نیست. چنین نیست که علت، همه خواص معلول را داشته باشد. خداوند علت عالم ماده است، درحالی‌که اوصاف مادی را از او سلب می‌کنیم. جوهر و عرض نیز ممکن است چنین باشند، بخصوص که حرکت به جنبه نقص و ضعف شیء بر می‌گردد.

افزون بر این، بین علت و معلول باید تناسب باشد. حرکت جوهری چگونه می‌تواند علت حرکت مکانی یا کیفی باشد؟ سنخ حرکت جوهری متفاوت با سنخ حرکات عرضی است. تدریجی بودن اصل وجود، چه ارتباطی با حرکت در مکان و تغییر در رنگ دارد؟ اینها هر یک علت خاص خود را دارند.

اگر جوهر را علت قابلی برای حرکت عرضی بدانیم، باید بپذیریم که فاقد آن است، نه واجد و دهنده آن. اگر آن را علت فاعلی و ایجادی بدانیم، ممکن است کسی بگوید جوهر وجود را به عرض می‌دهد، نه حرکت را؛ چنان‌که، در باره علت مفارق می‌گوییم.

در استدلال دوم و سوم می‌گویند: چون عرض از مراتب وجود جوهر و یا از امارات تشخیص جوهر است، و در هر حال با جوهر وحدت دارد، حال که در عرض حرکت هست، در جوهر نیز باید حرکت باشد. این استدلال‌ها به فرض تمامیت مقدماتشان، حرکات عرضی جوهر را اثبات

می‌کنند، نه حرکت دیگری را. در حقیقت گفته می‌شود که حرکات مکانی، کیفی، کمی و وضعی مستند به جوهر هستند و متحرک در این حرکات جوهر شیء است. این تفسیر دیگری است برای حرکات عرضی، نه اثبات حرکتی از نوع دیگر برای جوهر.

اشکال مشترکی که ممکن است بر پنج برهان نخست در اثبات حرکت جوهری وارد شود این است که این براهین، در صورتی که معتبر باشند، حرکات‌های موقت و مقطعی را برای جوهر اثبات می‌کنند؛ زیرا این ادله مبتنی بر حرکات اعراض و تغییر صور هستند که امور دائمی نیستند. اینها حداکثر اصل وقوع حرکت در جوهر را اثبات می‌کنند، در حالی که، مدعا در نظریه حرکت جوهری، حرکت ذاتی و دائمی جوهر هر جسمی است. چنین نیست که هر جسمی دائم در حرکت کمی، کیفی، اینی و وضعی باشد. کون و فساد و تبدل صور هم رویدادهای موقتی هستند، نه دائمی. دلیلی بر همگانی و همیشگی بودن این نوع تبدلات نیست. اثبات حرکت جوهری ذاتی همگانی و همیشگی با این ادله دست‌کم نیازمند ضمیمه کردن بیان دیگری است. براهین ششم و هفتم در صورت تمامیت، این محدودیت را ندارند و حرکت جوهری دائمی را افاده می‌کنند. اما آنها نیز خالی از دشواری نمی‌باشند.

پرسشی که درباره برهان از راه زمان ممکن است طرح شود این است که به چه دلیل همه اجسام زمانمند هستند؟ ممکن است کسی بپذیرد که هر شیء زمانمندی متحرک است و هر جسم متحرکی زمانمند است، اما منکر زمانمندی اجسام غیر متحرک شود. اینکه در عرف، زمان و عمر را به اجسام نسبت می‌دهیم، دلیل کافی بر زمانمندی آنها نیست. شاید استمرار در زمان، تعبیر دیگری از بقای آنهاست که چون معادل با امور زماندار هستند، برای بقایشان مدت و زمان نسبت داده می‌شود. اما از کجا که این عین زمان باشد؟ مجردات و خدا هم بقا و دوام دارند، اما چون بقایشان محدود نیست، مدت به آنها نسبت نمی‌دهیم.

پرسش دیگری که پاسخ به آن نیاز به تأمل دارد این است که تفسیری که ملاًصدرا از زمان ارائه می‌دهد مبتنی بر اثبات حرکت جوهری است؛ بر پایه حرکت جوهری است که وی زمان را به عنوان بعد چهارم جسم طرح می‌کند. اگر چنین است، آیا می‌توان اصل حرکت جوهری را از راه

زمان اثبات نمود؟ ممکن است کسی بگوید: آری! زمان مقدار حرکت است. پس، هر جا حرکتی هست، در آنجا زمان هست. برای مثال، جسم در حرکت مکانی زمانمند است. اما ممکن است پاسخ داده شود که همچنانکه حرکت مکانی جسم عارضی و موقتی است، زمانش نیز چنین است. زمان تابع حرکت است. اسناد زمان به امور ساکن اسناد واقعی نیست، بلکه از تطبیق زمان اجسام دیگر صورت می‌گیرد، چنانکه پیشینیان حرکت فلک را ملاک زمان در نظر می‌گرفتند.

اعتبار برهان از راه غایت‌داری، در گرو اثبات غایت‌داری طبیعت است. آیا می‌توان غایت‌داری را به موجودات بی‌شعور نسبت داد؟ آیا با برهان فلسفی می‌توان شعور را در اجسام اثبات نمود؟ گفته می‌شود هر موجودی غایتی دارد، که تدریجاً با گذر از مراتب کمال، به آن می‌رسد و با آن متحد می‌شود. این امر مستلزم حرکت جوهری است. جوهر نفس با تجدد صورت تبدل می‌پذیرد تا به کمالش، که اتحاد با عقل فعال است، برسد.

اگر هر موجود ممکن‌چنین باشد، مجردات نیز باید حرکت جوهری داشته باشند. آیا می‌توان گفت سنگ و چوب غایت دارند، اما مجردات غایت ندارند؟ اگر غایت‌داری مستلزم حرکت باشد، مجردات نیز باید متحرک باشند. فلز یا سنگی که سال‌ها به یک شکل باقی می‌ماند و جز تغییرات سطحی عرضی چیزی را نمی‌توان به آن نسبت داد، چگونه حرکت جوهری دارد و کدام قوه‌اش هر لحظه به فعلیت می‌رسد و هر لحظه کمال می‌یابد؟ آیا این تهی کردن لفظ کمال از معنا نیست؟

فلاسفه صدرایی می‌گویند که حرکت همیشه اشتدادی و تکاملی است و حرکت نزولی ممکن نیست؛ متحرک نه از شدت به ضعف می‌رود و نه از مشابه به مشابه. مواردی که خلاف آن به نظر می‌رسد، حرکت بالعرض است که مقارن با یک حرکت بالذات است.

آری! هر فعلیتی نسبت به قوه‌اش کمال است. اما آیا به راستی متحرک در هر حرکتی کامل‌تر می‌شود؟ برای مثال، لیوانی که صد سال بر روی یک میز قرار دارد، آیا در همه لحظات قوه‌اش در حال تبدیل شدن به فعلیت است و هر لحظه کامل‌تر می‌شود؟ آیا حرکت جوهری انسان همیشه رو به کمال است؛ از ماده به نفس مجرد می‌رسد و سپس، از بدن جدا می‌گردد؟ آیا هر نفسی در

این جریان کامل تر می‌گردد؟ آیا فیلسوفی که رشد عقلی بسیاری نموده اما ایمان ندارد، نفسش کمال یافته است، یا از نفوس نوزادان و حیوانات ناقص تر است؟ می‌دانیم که در این دیدگاه، بین کمال وجودی و ارزشی و معنوی تفاوتی نیست. بسیاری از انسان‌ها، که ایمان و عمل صالح قابل توجهی ندارند و گناه بر صواب و عصیان بر طاعت در آنان غلبه دارد، چه حکمی دارند؟

اگر نفس تدریجاً مجرد یابد و از بدن بی‌نیاز شود، تکلیف نوزادان و کودکانی که از دنیا می‌روند و یا کسانی که به سن پیری نمی‌رسند چیست؟ آیا هر پیری که می‌میرد، نفسش کامل شده و بی‌نیاز از بدن می‌گردد، یا کمال به ایمان و عمل صالح وابسته است؟ در آن صورت، نفس یک جوان با علم و عمل از پیر فاقد این دو برتر است و نفس یک کودک معصوم از نفس یک دانشمند گناهکار و بی‌ایمان و تقوا کامل تر است. آیا ملاک مرگ طبیعی، کامل شدن نفس و بی‌نیازی آن از بدن است، یا فرسودگی بدن یا عضو مهمی از آن که در هر بیماری منجر به مرگ وی می‌شود؟ آیا سنگ و چوب به مجرد می‌رسند و به خدا باز می‌گردند، یا همه به انسان تبدیل می‌شوند و مجرد می‌یابند؟ همه انسان‌ها نیز به کمال نمی‌رسند. فقط عدد خیلی از انسان‌ها به کمال می‌رسند. آیا کل عالم برای به کمال رسیدن معدودی از انسان‌هاست؟ آیا حیوانات و انسان‌های بی‌شماری آفریده شده‌اند تا رنج ببرند و عذاب ببینند تا اندک شماری به سعادت و کمال برسند؟

اینها برخی از پرسش‌هایی است که از مدافعان این نظریه پاسخ می‌طلبند. در باب بقای موضوع می‌گویند ماهیات در تشکیک متکثر می‌شوند و وجود واحد است. حد این وحدت و هویت چیست؟ مثلاً، انسان از کجا تا کجا یک نوع خاص است و هویت واحد دارد؟ آیا از شکل‌گیری جنین؟ از تولد؟ از نطفه تا ابد یک هویت است، یا از مواد غذایی قبلی و بالاخره از عناصر؟ مرز هویات و انواع را چه چیزی تعیین می‌کند؟ آیا از وقتی که به طور عرفی نوع و ماهیتی را به شیئی نسبت می‌دهیم و اسمی برای آن می‌گذاریم، یا عملاً آن ماهیت را انتزاع می‌کنیم یک نوع تحقق می‌یابد؟

امید است تأمل در پرسش‌های مزبور و کوشش برای یافتن پاسخ به آنها، فهم ما را از این نظریه و جهان‌شناسی فلسفی به طور عام عمیق‌تر کند.

تجدد امثال

بی شک نظریه حرکت جوهری ملأصدرا ملهم از سخنان عرفاست. در سخنان عرفایی همچون ابن عربی، مولوی و شبستری، تجدد و حرکت عمومی اشیا تصریح شده است. عرفا با استفاده از تعبیر قرآنی، از این نظریه عرفانی با عناوینی همچون تجدد امثال، تبدل امثال و خلق جدید یاد می‌کنند. تجدد امثال، عین حرکت جوهری نیست. تجدد امثال عام است، و همه مخلوقات، اعم از مادی، مجرد، جوهر و عرض را یکسان مشمول تجدد و تبدل می‌شمارد، اما حرکت جوهری مختص به عالم مادی است که بالذات جوهر مادی و بالتبع اعراض را در بر می‌گیرد. اما این دو نظریه، بسیار نزدیک به هم هستند و جهات مشترک مهمی دارند. به علاوه، عرفا از تعبیر حرکت نیز استفاده نموده‌اند و بر حرکت ذاتی و عمومی اشیا تأکید کرده‌اند. شیخ محمود شبستری، در «عین‌الیقین» و ابن‌فناری در «مصباح الانس» و ابن‌عربی و مولوی در مواضع مختلف ادعای حرکت عام برای همه موجودات می‌کنند.

مدعای عرفا، خلق مدام اشیاست. به نظر آنان، مخلوق در هیچ لحظه قائم به خود نیست. او فقط یک بار به آفرینش نیازمند نیست، بلکه این نیاز دم به دم وجود دارد و خدا هر لحظه در کار خلق است. موجودات مظهر اسماء حقند و اسماء حق دائم فعالند. اسم منشیء، مدام در حال انشاء و اسم مفعلی دائم در حال افنا است. از نظر مولوی، عالم دم به دم در نوشدن است، و ثبات و بقا پندار و بی‌خبری ماست.

عکس ماه و عکس اختر برقرار	شد مبدل آب این جو چند بار
بی‌خبر از نشو شدن اندر بقا	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
تا ز نا دیدن فرو میرد ملال	هر زمان نو صورتی و نو جمال
مستمری می‌نماید در جسد	عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
چون شررکش تیز جنبانی بدست	آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
در نظر آتش نسیماید بس دراز	شاخ آتش چون بس جنبانی بساز
می‌نماید سرعت انگیزی صنع	این درازی مدت از تیزی صنع

صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد کانا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
فیض از فیاض نونو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند، همی آید بجوش
از فسون او عدم‌ها زود زود	خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند	زود او را در عدم دو اسبه راند
در همه عالم اگسر مرد و زنند	دم به دم در نزع و اندر مردن‌اند

محمود شبستری نیز از زوال و حدوث لحظه به لحظه عالم سخن می‌گوید:

همیشه خلق در خلق جدید است	وگرچه مدت عمرش مدید است
همه هستند سرگردان چوپرگار	پدید آورنده خود را طلبکار
جهان کل است در هر طرفه‌العین	عدم گردد و لایبقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید ^(۸)

اما اینکه آیا این حقیقت از نوع کون و فساد است، یا حرکت، یا اعاده معدوم، یا صورت دیگر، پرسش‌هایی هستند که شاید برای عرفا مهم نیست. آنها معمولاً کمتر خود را درگیر این‌گونه مباحث نظری می‌کنند. فیلسوف می‌تواند در یافتن تفسیر معقولی برای این سخن کوشش کند. یکی از تفسیرهای ممکن برای این نظر، می‌تواند حرکت جوهری باشد، به شرطی که برای حرکت جوهری وجود ماده را ضروری ندانیم. البته، اگر تمثیل آتش‌گردان را که در ابیات مولوی آمده است جدی بگیریم، شاید بتوان گفت که او حرکت را متفی می‌داند و به سکونات متتالی قائل است. برخی دیگر از عرفا تصریح دارند که تجدد امثال به نحو وجود و عدم یا خلغ و لبس نیست، بلکه به نحو لبس بعد لبس است.

برخی از عرفا معنایی از حرکت را حتی به خداوند نیز اسناد می‌دهند. از این معنا به حرکت حبی تعبیر می‌کنند که بر حسب آن، ایجاد تدریجی موجودات را به خداوند نسبت می‌دهند. فرق بین این حرکت و حرکت مخلوقات این است که برای خداوند هیچ نوع احتیاجی متصور نیست،

اما حرکت در مخلوقات ناشی از احتیاج است.^(۹) باید در این نکته تأمل نمود که آیا حرکت حبی و ایجاد تدریجی را، که به خدا نسبت می‌دهند، مستلزم زمانمند بودن خدا نمی‌شود؟^(۱۰)

پرسش‌هایی در باب تجدد امثال

در باب تجدد امثال نیز پرسش‌ها و ابهاماتی وجود دارد. با اینکه خدا علت تامه موجودات است، چرا موجود در هر لحظه فانی می‌شود؟ بی‌شک فاعل تام الفاعلیه است و حالت منتظره‌ای برای او نیست. لاجرم این تدریج باید ریشه در قابل و مخلوق داشته باشد. عرفا با چه تحلیلی می‌گویند مخلوق باید هر لحظه خلق جدید یابد و یک بار خلق و ایجاد و سپس ابقای آن ممکن نیست؟ آیا تجدد امثال به نحو دفعی است یا تدریجی؟ ظاهر تعابیر با آنی و دفعی بودن خلق سازگار است. اگر مراد این باشد که شیء در هر آن، به طور کلی نابود و در آن بعد، از نو خلق می‌شود، بدون اینکه اتصالی بین آنها باشد، در این فرض، تجدد امثال غیر از حرکت خواهد بود. در این نظر، اشیا وجود دفعی و آنی دارند، نه اتصالی و گسترده در بستر زمان. در این صورت، نظریه تجدد امثال دست‌کم در مورد موجودات مادی، با نظریه حرکت جوهری ناسازگار خواهد بود و جمع بین این دو نظر ممکن نخواهد بود. این تفسیر از این نظریه، مستلزم نفی حرکت، زمان و موهوم بودن آنها خواهد بود، چنان‌که ظاهر ابیات مثنوی بر آن دلالت دارد.

آیا طبق این تفسیر، تجدد امثال ایجاد شدن موجودی است پس از فنای موجود دیگر، بدون اینکه چیزی از موجود قبلی باقی باشد، به گونه‌ای که هیچ ربط و اتصالی بین آن دو نیست؟ آیا تجدد امثال آفرینش موجودات گسسته و منفصل آنی‌الوجود است؟ آیا خداوند در آن دوم، همان موجود آن قبلی را از نو می‌آفریند یا موجود دیگری را بر جای او می‌نشاند؟ در هر دو صورت، البته سخن از حرکت نمی‌توان گفت، بلکه عالم عرصه حدوث و زوال و موجود شدن و معدوم شدن خواهد بود. حتی از کون و فساد مصطلح نیز نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا در کون و فساد ماده باقی است و صورت تغییر می‌پذیرد، اما طبق این نظر، هیچ چیزی باقی نمی‌ماند.

اگر بگوییم موجد، هر لحظه موجود جدیدی را می‌آفریند، وحدت هویت و شخصیتی

نخواهیم داشت. چیزی که به نظر می‌آید یک موجود است در حقیقت، بی‌نهایت موجود است. هیچ هویت ثابتی در عالم نخواهد بود. هیچ موجودی در دو آن، باقی نخواهد بود و عمر هر موجودی فقط یک آن خواهد بود. اگر ما هر لحظه موجودی دیگر هستیم، پس ملاک هویت چیست؟ طبق این فرض، حتی وقتی که ما احساس وحدت شخصیت می‌کنیم، در توهم هستیم. چیزی را که شیء واحد می‌انگاریم، اشیای کثیر اما مماثل و مشابه هستند، نه شیء واحد. در نتیجه، هیچ کس البته مسئول هیچ کاری نخواهد بود، چون باقی نیست تا مسئول باشد. همواره وقتی کسی مجازات می‌شود، به خاطر جرمی است که دیگران مرتکب شده‌اند. هیچ مجرمی مجازات نمی‌شود و هیچ مجازات شده‌ای مجرم نخواهد بود. البته، زیاد جای نگرانی نیست؛ چون مدت مجازات یک آن بیشتر نیست! (۱۱)

عرفا می‌گویند: ملاک وحدت هویت در این حدوث و زوال، عین ثابت اشیاست. اما به نظر نمی‌آید با این پاسخ مشکل حل شود. اگر عین ثابت شیء از حیث وجود، متمایز از خود آن شیء است، جای این پرسش هست که چگونه چیزی می‌تواند ملاک وحدت هویت شیء دیگر باشد. انکار کلی غیریت هم دفاع‌پذیر نیست. گاه امر ثابت را وجود منبسط می‌گیرند و تجدّد امثال را به ظهور و خفای حقیقت واحد تفسیر می‌کنند. به فرض که چیزی به نام وجود منبسط پذیرفته شود، چگونه چیزی می‌تواند عین هویت ثابت اشیای دیگر باشد؟ هویت هر شیء را باید در خود آن شیء جست. وانگهی چگونه اشیای کثیر و متمایز، هویت ثابت و واحدی خواهند داشت؟ اگر اشیای کثیر عالم تمایز ذاتی ندارند و تمایز فقط در مرتبه نمود است و در واقع، همه یک چیز یا ظهورات یک چیزند، پس باید سعادت یکی سعادت همه باشد، یا شقاوت یکی شقاوت همه باشد. در هر حال، همه سرنوشت واحد خواهند داشت. اگر قائل به هویت متمایز افراد شویم، باید در هر فردی امر ثابت و باقی را فرض نماییم.

اگر تجدّد امثال، لبس بعد لبس و تدریجی باشد، همه اشیای جمله مجردات حرکت کنند، زمانی و دارای حیثیت بالقوه خواهند بود. اگر تجدّد امثال تدریجی و استکمالی است، پس آیا نباید گفت که در مجردات نیز حرکت، تکامل، قوه، فعل و بالاخره ماده و صورت جاری است؟ پس،

تعریف مجرد و تفاوت آن با مادی چه می‌شود؟ در این صورت، یا باید در تعریف حرکت و تغییر، تجدید نظر نمود و یا در تعریف مادی و مجرد.

هستی‌های آنی در فلسفه بودیسم

نظریه‌ای در فلسفه بودیسم طرح شده است که از جهتی با تجدد امثال عرفا شباهت دارد، هر چند از جهت دیگر و از آن حیث که یک نظریه الحادی است، با آن در تباین است. طبق این نظریه، اشیا یا ذوات و وجودات ساخته ذهن بشری است و هیچ امر باقی و ثابتی در جهان وجود ندارد. اشیا چیزی جز حوادث لحظه‌ای^(۱۲) یا نقطه‌های لحظه‌ای^(۱۳) نیستند. ذاتشان این است که به محض اینکه پدید می‌آیند، ناپدید می‌گردند. متفکران جدید بودیست از آنها به تابش‌های آنی انرژی^(۱۴) تعبیر می‌کنند. در این مکتب، بقا یا دوام^(۱۵) چیزی جز توهم نیست. این توهم، از تعاقب اشیا آنی حاصل می‌شود. اما آنچه در واقع هست، چیزی جز وقایع گسسته آنی^(۱۶) نیست. هر رویداد آنی، در کمترین مدت ممکن حادث و زایل می‌شود و با رویداد مشابه دیگری جایگزین می‌گردد. این حکم از نظر آنها عام است و بر این مبنا، وجود موجودات ازلی همچون خدا یا نفس مجرد را نیز انکار می‌کنند. تفاوت آشکار این نظریه با نظریه تجدد امثال عرفا در این است که عرفا فقط مخلوقات را آنی‌الوجود می‌دانند و خدا را به عنوان موجود ثابت سرمدی خالق و فاعل این موجودات تلقی می‌کنند. لذا، از آن به خلق جدید تعبیر می‌کنند. در حالی که فلسفه بودیسم هر موجودی را مشمول این حکم می‌شمارد و به خالق قائل نیست. اما از این حیث که هر دو مکتب، موجودات جهان مخلوقات را آنی‌الوجود می‌دانند و بقا و دوام آنها را توهم می‌شمارند، مشابه هستند.^(۱۷) آیا ممکن است بین این دو نظریه، از جهت تاریخی ارتباطی باشد؟ این پرسشی است درخور تأمل.

استشهاد از آیات قرآن

مأصدرا برای تأیید نظریه حرکت جوهری، به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کنند. از جمله این آیه:

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (نمل: ۸۸)؛ و کوه‌ها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی‌حرکتند و حال آنکه آنها ابرآسا در حرکتند [این] صنع خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است. در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

این آیه و آیاتی نظیر آن را عرفا برای تأیید نظریه تجدد امثال ذکر می‌کنند. اما از این‌گونه آیات، نه بر حرکت جوهری و نه بر تجدد امثال، نمی‌توان استدلال نمود. آیه دلالت صریحی بر حرکت جوهری ندارد، بلکه بر مطلق حرکت دلالت دارد. شاید بتوان گفت: از آن رو که حرکت کوه‌ها را به حرکت سحاب تشبیه نموده است، نوعی حرکت مکانی، مثلاً حرکت زمین به دور خورشید، ممکن است استفاده شود. حرکت جوهری شباهتی به حرکت سحاب ندارد. ملاً صدرا به آیات مختلف دیگری نیز استشهاد می‌کند.

یک دسته آیات مورد استفاده، آیاتی است که بر سیر تحول انسان از نطفه تا مرگ دلالت دارند. مانند آیه شریفه زیر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوقَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَالِ الْأَعْمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَسَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يُّهِيجُ﴾ (حج: ۵) این آیات اولاً، مربوط به انسان هستند، نه همه عالم مادی؛ ثانیاً، آنها هم دلالت بر حرکت جوهری دائمی ندارند. منکران حرکت جوهری نیز به تحولاتی که انسان از نطفه تا مرگ طی می‌کند قائلند.

دسته دیگر آیاتی است که در باره تحول عالم و تبدل زمین به هنگام وقوع قیامت دلالت می‌کنند، مانند: ﴿يَوْمَ نُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (ابراہیم: ۴۸) همچنین: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (زمر: ۶۷) این آیات، بر تحول عالم در روز قیامت دلالت دارند، نه بر حرکت دائمی جوهری اشیا. ممکن است کسی تحول عالم در قیامت را بپذیرد، اما حرکت جوهری

دائمی را نپذیرد. آیه دیگری که بسیار مورد استشهاد مآصدر و عرفا در اثبات حرکت جوهری و خلق جدید واقع شده است، آیه زیر است: ﴿أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) خلق جدید نیز درباره قیامت است، نه خلق جدید هر چیزی در هر لحظه. آیه شریفه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن: ۲۹) نیز دلالت بر تجدد امثال ندارد. آیه دلالت می‌کند که خدا هر لحظه در کاری است. این کار می‌تواند تدبیر کردن، رزق دادن، هدایت موجودات و خلق موجودات جدید باشد، نه لزوماً خلق هر موجود در هر آن.

دسته دیگر آیاتی است که بر بازگشت انسان به خدا و ملاقات با خدا دلالت دارند، مانند: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶) همچنین: ﴿وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾ (زخرف: ۱۴) ملاقات با خدا و بازگشت به سوی او، دلالتی بر حرکت جوهری همه اجسام ندارد. بازگشت به خدا البته، اختصاصی به انسان و موجودات عالم مادی ندارد، بلکه همه مخلوقات حتی مجردات را نیز شامل می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (روم: ۱۱) چنان‌که می‌بینیم، ظاهر آیات دلالتی بر حرکت جوهری مآصدر و تجدد امثال عرفا ندارد. حال اگر کسی مدعی شود که از راه شهود، به تفسیر باطنی آیات رسیده است، چنین شهودی البته برای ما حجت نیست؛ مگر به چنین شهودی نرسیده‌ایم، نیازمند به شواهد و قرائن گویا هستیم. یا باید خود «شاهد» بود و یا باید به «شاهد» استناد نمود. البته، اگر حرکت جوهری و تجدد امثال با ادله متقن فلسفی اثبات گردد، تحولات و تبدلات یاد شده در آیات فوق را می‌توان از سنخ حرکت جوهری یا تجدد امثال دانست. اما قبل از اثبات آن دعای، از این آیات نمی‌توان برای اثبات یا تأیید آن استفاده نمود.

شاید این دشواری‌ها موجب شده است که برخی مدعی شوند که تجدد امثال و حرکت جوهری اموری ذوقی و شهودی و طوری و رای طور عقل هستند.^(۱۸) البته مدعای عرفا در باب تجدد امثال همین است، اما حرکت جوهری مآصدرا به نظر خود وی امری برهانی است، حتی اگر شهودی هم باشد؛ لذا آن براهین قابل نقض و ابرامند. تجدد امثال نیز که امری شهودی است، هنگامی که مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرد با زبان و معیارهای فلسفی سنجیده می‌شود، هر چند عارفان آن را با زبان و مقولاتی دیگر طرح می‌نمایند.

..... پی‌نوشت‌ها

۱. بخش نخست این نوشتار، که به طرح و شرح نظریه حرکت جوهری اختصاص دارد، ترجمه مقاله‌ای از نگارنده است که در هفدهم مرداد ۱۳۸۵ در سمپوزیوم جهانی فلسفه وینگشتاین در کرگبرگ اتریش ارائه گردید.
۲. طبق این دیدگاه آنجا که به نظر می‌رسد حرکتی روی داده است، چیزی می‌رود و چیزی بر جای آن می‌نشیند، نه اینکه شیء واحدی باقی باشد. استدلال آنها این است که بقا عرض است و عروض عرض بر عرض محال است. پس عرض نمی‌تواند در دو زمان باقی باشد. آنها برای اینکه نیاز دائم جهان به خالق را اثبات کنند به تجدّد امثال در اعراض روی آوردند؛ چون به گمان آنها معلول فقط در حدویش نیازمند به علت است، نه در بقایش. بر این اساس می‌گویند: چون عرض در حال تجدّد است و جوهری عرض نیست، پس همه موجودات همیشه به فاعل الهی محتاجند.
۳. ملأصدرا در جلد سوم کتاب عظیم اسفار ابعاد گوناگون مسئله حرکت را مورد بحث قرارده و به طور مستوفی از نظریه خود دفاع نموده است.
۴. ابن سینا، الشفاء: الطبیعات، مقاله دوم، فصل سوم، (قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق)، ج ۱، ص ۹۸.
۵. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، تصحیح زین‌العابدین قربانی، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۱۳۳.
۶. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، (قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق)، مرحله نهم، فصل دوم / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، مبحث «حوکت»، (تهران، صدرا، ۱۳۸۴)، ص ۵۴۴.
۷. برای مطالعه بیشتر درباره این براهین ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ص ۵۵۴-۵۰۲.
۸. مراد از ساعت لحظه است.
۹. «حرکت حسی عبارت از فاعلیت به معنی ایجاد تدریجی و اظهار کمال است نه حرکت به معنای تکامل.» (حسن حسن‌زاده آملی، گشتی در حرکت، (تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی‌تا)، ص ۲۱۵). ابن عربی در فص موسوی فصوص الحکم از حرکت حسی عالم سخن می‌گوید: «...الحركة التي هي وجود العالم حركة حب... فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك.» (محمی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عینی، (قم، الزهراء، ۱۳۷۰)، ص ۲۰۳).
۱۰. پیداست که استناد این‌گونه امور به خداوند همواره با نوعی تجوز است. باید توجه داشت که مصطلحات و تعبیری که عرفا به کار می‌برند عیناً معادل کاربردهای فلسفی آنها نیست.
۱۱. محمی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۴.

12. momentary events.

13. point-instants.

14. momentary flashes of energy.

15. duration.

16. discontinues events.

۱۷. برای مطالعه بیشتر درباره این نظریه ر.ک. *Buddhist Logic*

۱۸. جلال‌الدین همائی، دو رساله در فلسفه اسلامی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق)، ص ۴۴.

منابع

- ابن سینا، الشفاء: الطبيعيات، (قم، کتابخانه آية الله نجفی، ۱۴۰۵ق)؛
- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، با تعلیقات ابو العلاء عینی (قم، الزهراء، ۱۳۷۰)؛
- حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، (تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا)؛
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱)؛
- طباطبائی، سید محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق)؛
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲)؛
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، (تهران، صدرا، ۱۳۸۴)؛
- همائی، جلال الدین. دو رساله در فلسفه اسلامی، (تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق)؛
- Stcherbatsky, F. Th. *Buddhist Logic*, New York: Dover Publications, 1962.



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پښتونستان ښار علمي مرکز