

معنی و وجود حرکت در فلسفه ابن سینا

دکتر مهدی نجفی افرا*

چکیده

بحث مفهوم حرکت و نحوه وجود آن از مباحث جدلی در حوزه طبیعیات و متافیزیک است. ابن سینا به سه تعریف اصلی در آثار خود از حرکت اشاره می‌کند و براساس تعاریف، حرکت را امری وجودی دانسته و معنی مقابل آن یعنی سکون را معنی عدمی می‌داند، اما نه عدم محض بلکه عدم ملکه است. در مورد نحوه وجود حرکت، ابن سینا بر حرکت توسطیه تأکید می‌کند و حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌داند که در قوه خیال ارتسام می‌یابد. در این مقاله دیدگاه ابن سینا تحلیل و نقد شده است. واژگان کلیدی: حرکت، حرکت قطعیه، حرکت توسطیه، سکون، تغییر دفعی، آن سیال.

مقدمه

بحث حرکت یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه اسلامی و از مباحث دیرین فلسفی است که ذهن فیلسوفان یونان نیز با آن درگیر بوده است. هراکلیتوس همه چیز را در تغییر می‌داند، پارمنیدس پذیرش حرکت را افتادن در دام تناقض می‌انگارد و پذیرش اصل امتناع نقیضین را مستلزم نفی حرکت می‌داند؛ اما فیلسوفان اسلامی با اینکه عقل‌گرا هستند، هرگز عقل را در برابر یافته‌های حسی قرار نمی‌دهند. از این رو، حرکت را معقول محسوس یا محسوس معقول می‌دانند. با اینکه فیلسوفان مسلمان در بحث حرکت تحت تأثیر فیلسوفان یونانی خصوصاً ارسطو

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و همکار تحقیقاتی دانشگاه مکه مک‌میل

بوده‌اند، چنانکه در اغلب کتب خود از همان تعاریف ارسطویی استفاده کرده‌اند، اما اولاً این تبعیت یک تبعیت بی‌مبنا نبوده است، یعنی از نگاه حکمای اسلامی، تعاریف ارسطو، تمام اجزای لازم در تعریف حرکت را در خود گنجانده است، بنابراین حکمای اسلامی این تعاریف را وافی به مقصود خود یافتند و از همان‌ها در حرکت بهره بردند؛ ثانیاً با جرح و تعدیل در تعاریف ارسطو تلاش نمودند تا خود نیز تعاریفی از حرکت ارائه نمایند، در واقع متفکران اسلامی در برخورد با اندیشه‌های یونانیان برخورد فعال داشته‌اند، نه اینکه در برابر تعالیم آنها افراد منفعلی باشند.

ابن سینا برخلاف ملاصدرا بحث حرکت را در حوزه طبیعیات مطرح نموده و آن را از اعراض جسم می‌داند و نه موجود بما هو موجود ولی در برخی آثار از این قاعده عدول نموده و آن را در متافیزیک و به تبع بحث حدوث مطرح کرده است.

درست است که حکمای اسلامی بحث حرکت، زمان، نفس، مکان و مانند اینها را در حوزه طبیعیات مطرح می‌کردند، اما آنها را نباید فیزیکدان به معنای امروزی آن دانست، یعنی عمده تحلیل‌ها مبتنی بر تحلیل‌های عقلی محض است، یعنی فیزیک فلاسفه به فلسفه و متافیزیک آنها نزدیک‌تر است تا فیزیک امروزی. به همین دلیل است که هیچ‌گاه در فیزیک به این تعاریف اعتنا نشده است، چون فیزیک فقط به یک نوع از حرکت توجه نشان داده است که همان حرکت مکانی است. انتقادات برخی متفکران جدید از تعاریف ارسطو، از جمله رنه دکارت، نتیجه این نوع نگاه به حرکت است. از نظر او، حرکت فقط تغییر مکانی است.

او معتقد بود تصور جسمی که از یک مکان به مکان دیگر در حرکت است به‌خودی خود در روشنی کامل است و تنها با تعمق بیشتر می‌تواند پیچیده‌تر گردد (Cottingham, p.131).

او در اصول فلسفه بیان می‌کند:

حرکت در مفهوم متداول چیزی بیش از یک فعالیت نیست که به‌وسیله آن هر جسمی از یک مکان به مکان دیگر می‌رود (Descartes, P. 265).

دکارت به صراحت بیان می‌کند که تعریف ارسطویی از حرکت را باید در همان زبان لاتین رها کرد، چون با ترجمه آن، هیچ چیزی روشن نمی‌شود، تعریف سنتی شامل رشته‌ای از واژه‌های سحرآمیز است که مفهوم مبهمی دارد و فراتر از فهم خرد آدمی است.

واقعیت امر این است که بحث حرکت در فلسفه وجوهی را به انکشاف در می‌آورد که هرگز در فیزیک چنین انکشافی صورت نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد که به موازات این فیزیک باید معرفت نوع دومی فراهم آید، تا آنچه را فیزیک فرو گذاشته نگاه دارد، به خود سیلان، علم نه می‌خواست و نه می‌توانست دست یابد، چون به روش سینمایی علاقه داشت... معرفت نوع اول (سینمایی)... از واقعیت متحرک جز سکون‌های احتمالی یعنی مناظری که تفکر از آن برداشت نموده، چیزی باقی نمی‌ماند. این نوع علم، حقیقت را نمادی می‌کند و آن را در حوزه بشری قرار می‌دهد تا اینکه بیانش کند. آن معرفت دیگر، اگر ممکن باشد فایده عملی ندارد، تسلط ما را بر طبیعت افزایش نمی‌دهد، حتی مخالف برخی تمایلات عقل خواهد بود، اما اگر کامیاب شود خود واقعیت را در یک هم آغوشی نهایی در بر می‌گیرد (Bergson, P. 375).

تعاریف حرکت

ابن سینا، تعریف ارسطو را با مختصر تغییراتی در آثار خود مطرح می‌کند، در *دانشنامه علائی* سخنی دارد که در آثار دیگر وی به چشم نمی‌خورد، چرا که او حرکت را در اصل همان حرکت مکانی یا حرکت در مقوله این می‌داند و معنای عام آن را گونه‌ای عدول از معنی اصلی معرفی می‌کند:

جنبش به حقیقت مر آن را گویند- که اندر جای بود ولیکن اکنون نام معنی دیگر شده است، عام‌تر از جنبش جایگاهی- که هر حالی- و به فعل بودنی- که چیزی را بود- که وی به قوت چیزی است، از جهت به قوت بودن آن چیز، آن را جنبش خوانند (ص 3).

اما در سایر آثار فلسفی به تعریف ارسطو اقبال نموده و آن را بهترین تعاریف محسوب می‌کند:

الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة (همو، شفا، ص 83).

حرکت، کمال نخستین است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است.

البته واژه کمال در تعریف ارسطو وجود ندارد، آنچه در عبارت ارسطو وجود دارد واژه *entelekheia* است، این اصطلاح مبهم ارسطویی که به فعلیت ترجمه می‌شود، زمینه تفسیرهای مختلف را در دوران فلسفی نوافلاطونیان فراهم آورده است. (wisnovsky, 2003, P.23)، در واقع اصطلاح *teleion* و *teleiotes* به معنای کمال و تمام است که

توسط اسکندر افریدوسی برای تبیین انتلخیا به کار رفته و ابن سینا نیز این واژه را از نوافلاطونیان به ارث برده است (Ibid, p.79). ارسطو می گوید:

حرکت عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت

است، نه از جهت خودش، بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد (فیزیک، ص 99).

چنانکه ملاحظه می شود، مترجم اثر، انتلخیا را به فعلیت ترجمه کرده است نه به کمال.

اصطلاح قوه یکی از واژگانی است که در این تعریف نقش اساسی را ایفا می کند، اما باید بدانیم که قوه در کتب فلسفی به معانی مختلفی مانند: 1. مبدأ فعل و تغییر؛ 2. مبدأ قبول و انفعال؛ 3. توانمندی و قدرت انجام درست و نیک کارها؛ 4. خوب منفعل و اثر پذیرفتن؛ 5. خصلتی که موجب عدم انفعال شی یا عدم تبدیل به چیز بدتر می شود، که از آن به صلابت و سختی تعبیر می کنند، اطلاق شده است (ارسطو، متافیزیک، کتاب پنجم دلتا، ص 156؛ ابن سینا، النجاء، ص 524-525).

در این تعریف، منظور از قوه همان معنی دوم، یعنی مطلق قبول و انفعال است. چیزی توان و استعداد پذیرش امری را دارد که فاقد آن است، از این رو گفته اند، قوه جهت فقدان و نیستی شیء است. شیء در حال سکون، نسبت به دو کمال حالت بالقوه دارد، یکی غایتی است که شیء طالب آن و آن مطلوب بالذات است؛ دیگری سیر و سلوک به سوی غایت است. پس حرکت نسبت به شیء بالقوه، کمال است و نسبت به غایت که کمال ثانی است، کمال اول محسوب می شود. قید «اول» در تعریف از افزوده های ابن سیناست که فروغی آن را نقد کرده است:

حضرت شیخ الرئیس، خوب دریافته است که حرکت کمال اول است، اما به عقیده اینجانب خوب نکرده است که لفظ «اول» را در تعریف مزید کرده است و بهتر این بود که همان تعریف ارسطو را نگاه دارد و یا اگر می خواست لفظ «اول» را در تعریف بیاورد، جمله «از حیث بالقوه بودن» را که از آن مستغنی می شدیم، حذف کند و بگوید: حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است زیرا خود او در ابتدای این مبحث گفت که هر چیزی متحرک بودنش، گاه بالقوه است و گاه بالفعل، پس جمع کردن لفظ «اول» با جمله از حیث آنکه بالقوه است» تکلفی غیر لازم، بلکه مضر بوده و عبارت را پیچیده کرده است (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص 566).

در برابر این انتقاد می‌توان گفت که قید «اول» توجه انسان را به کمال ثانی که غایت و هدف است جلب می‌کند و همچنین با وجود قید از آن حیث که بالقوه است، از قید «اول» بی‌نیاز نمی‌شویم، چون قید از آن حیث که بالقوه است، برای اخراج صور نوعیه و نفس از تعریف است، در صورتی که قید اول، نشانه در راه بودن و عدم وصول به مقصد یعنی کمال ثانی است. کمال بودن حرکت، ناظر به وجودی بودن آن است، این نکته در میان حکما مطرح بوده که آیا حرکت امر وجودی است یا امر عدمی. یعنی در جریان حرکت، متحرک چیزی را به دست می‌آورد یا چیزی را از دست می‌دهد. به جز پارمینیدس و زنون که منکر وجود خارجی حرکت بودند، فیلسوف دیگری منکر وجودی بودن حرکت نبوده است، اما بر این تعریف انتقادات دیگری نیز وارد شده است:

الف. برخی گفته‌اند این تعریف، تعریف به اخفی است یعنی فهم واژه‌هایی از قبیل کمال، بالقوه، از آن حیث که بالقوه است، از خود حرکت دشوارترست. اما این واژگان مفاهیم فلسفی‌اند و برای اهل فلسفه قابل درکند، اما حرکت در تأمل فلسفی است که افق‌هایی از هستی خود را برملا می‌کند و گرنه اگر بخواهیم به معنی روشن و همه فهم آن توجه نشان دهیم، حرکت فقط در جابه‌جایی مکانی از معنی روشن برخوردار است، ولی اگر بخواهیم تعریف دقیق آن را روشن کنیم، گزیری از این مفاهیم نیست.

ب. تعریف مذکور دوری است، چون شناخت کمال اول و دوم فرع شناخت معنی تدریج و دفع است و حرکت، کمال اول است در جایی که قوه تدریجاً به فعل آید. این اشکال بیان می‌کند که حیثیت قوه، ناظر به خروج تدریجی از قوه به فعل است، که خروج همان حرکت است، اما به نظر درست نمی‌آید، زیرا همان‌طور که گفتیم، قید من حیث هو بالقوه، نفس و صورت نوعیه را از تعریف خارج می‌کند و نیازی به لحاظ تدریج در فهم معنی حرکت در اینجا نیست.

ج. تعریف مانع اغیار نیست، چرا که تعریف شامل امکان استعدادی نیز می‌شود. امکان استعدادی مانند حرکت دارای دو جهت بالقوه و بالفعل است و کمالاتی که ممکن است به سبب امکان استعدادی در ماده تحقق یابند، بعضی بالفعل و برخی بالقوه موجودند. بنابراین، امکان استعدادی مانند حرکت، کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است. اما این اشکال نیز نمی‌تواند، قابل قبول باشد. به دلیل اینکه اولاً، مسئله

تحقق و عدم تحقق امکان استعدادی در خارج و اینکه امکان استعدادی نیز مانند امکان ذاتی امر اعتباری عقلی است یا متحقق در خارج است، محل تردید و بحث است، بدین لحاظ کمال بودن آن نیز محل تردید خواهد بود. ثانیاً، کمال دانستن امکان استعدادی به واسطه مراتب خاصی است که در جریان صیوروت به سوی فعلیت صورت پیدا می‌کند، چنان‌که گوئیم، امکان تحقق انسان در علقه بیشتر از امکان تحقق آن در نطفه است و این عین حرکت و صیوروت در جوهر است.

د. تعریف فاقد شرط صحت است. چون یکی از شرایط تعریف، اجتناب از به‌کارگیری لفظ مشترک یا مشکک است، در حالی که لفظ کمال بر نفس و حرکت و امکان استعدادی و نظایر آن به تشکیک حمل می‌شود، اما باید دانست که به‌کارگیری لفظ مشترک در تعریف، در صورتی نارواست که قیود افزوده شده، نتوانند آن لفظ را منحصر در معرف سازند و گرنه در تمامی تعاریف از الفاظ مشترک استفاده می‌شود، اما قیود، آن را مختص می‌سازند و معنی آن را روشن می‌کنند.

ابن سینا تعریف دیگر حرکت را به این صورت بیان می‌کند:

ان الحركة خروج من القوة الى الفعل في زمان أو على الاتصال أولادفعاً (ابن سینا، شفا، ص

82).

این تعریف ابن سینا تفاوت‌هایی با تعریف قبلی دارد، اولاً از کمال و اول استفاده نشده است و به جای آن، خروج به کار رفته است که همان حرکت یا تغییر است که اعم از تدریجی و دفعی یا حرکت و کون و فساد است، ثانیاً درست است که بر تلازم قوه و فعل و آمیختگی آن دو در بحث حرکت، توجه صورت گرفته است، اما بر خلاف تعریف پیشین، در این تعریف بر تحقق این خروج در بستر زمان توجه شده است.

حرکت به هر خروج از قوه به فعلی اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به خروج تدریجی اطلاق می‌گردد. از این رو، اگر حرکت را خروج تدریجی بدانیم، دیگر بر همه مقولات قابل اطلاق نخواهد بود. این بحث در حرکت در مقوله مطرح می‌شود. در واقع تغییر اعم از تدریجی و غیر تدریجی است، تغییر تدریجی، حرکت است که در بستر زمان تحقق می‌یابد، اما تغییر غیر تدریجی یا دفعی، کون و فساد نامیده می‌شود که در «آن» تحقق می‌یابد. از نظر ابن سینا مقوله جوهر، کون و فساد دارد، اما حرکت ندارد. قیود «فی زمان» یا

«علی الاتصال» یا «لادفعه» برای اشاره به تدریجی بودن حرکت است، اما این تعریف از دیدگاه ابن سینا مستلزم دور است. چون اگر در تعریف حرکت، زمان را ذکر کنیم، از آنجا که در تعریف زمان نیز حرکت را ذکر کرده‌ایم (زمان مقدار حرکت است)، تعریف حالت دوری پیدا می‌کند. یعنی شناخت زمان منوط به شناخت حرکت و بالعکس می‌شود. در مورد اتصال و تدریج نیز همین مشکل باقی است. چون در تعریف اتصال و تدریج هم زمان مطرح می‌شود، از این رو، این هم مستلزم دور خفی است. لادفعه هم مستلزم دور است، در تعریف دفع «آن» آورده می‌شود. تغییر در «آن»، تغییر دفعی است و «آن» در یک معنی حد و طرف زمان است. یعنی در تعریف «آن» هم زمان لحاظ می‌شود که مستلزم دور خفی است. ابوالبرکات چنین رفع دور می‌کند که حرکت با تعریف اجمالی زمان شناخته می‌شود و زمان با شناخت تام حرکت تعریف می‌شود (رک. بغدادی، ص 29).

فخر رازی، تدریجی بودن حرکت را باور نداشته و بر این عقیده است که حرکت امر دفعی الحدوث است به دلیل اینکه:

به هنگام تغییر شیء، یا چیزی در آن حلول می‌کند یا چیزی از آن زائل می‌شود؛ چون اگر در جریان تغییر، چیز معدومی تحقق نیابد یا امر موجودی معدوم نگردد، شیء نسبت به حالت قبلی از وضعیت یکسان برخوردار خواهد بود و متغیر نخواهد بود و این خلف است. پس باید فرض کنیم که چیزی در آن شیء، تحقق یافته که قبلاً معدوم بوده و سپس موجود شده است. هر آنچه چنین باشد، آغاز وجودی دارد و آن ابتداً غیرقابل انقسام است و گرنه یکی از اجزای آن ابتداً خواهد بود، نه خود آن. پس آنچه حادث شده یا در ابتدای وجودش موجود است یا موجود نیست. اگر موجود نیست، پس هنوز معدوم است و در آغاز وجودش نیست و اگر موجود باشد، یا چیزی از وجودش، بالقوه باقی است یا باقی نیست. اگر باقی نباشد، شیء با تمامیت خود در اول حدوثش تحقق دارد که این تحقق دفعی است، نه تدریجی. اگر چیز بالقوه‌ای باقی باشد آنچه باقی است، یا عین آن چیزی است که تحقق یافته، محال است، چون محال است، یک شیء در یک لحظه هم موجود و هم معدوم باشد. یا غیر آن چیزی است که تحقق یافته است. پس آنچه در ابتداً تحقق یافته با تمام حقیقت تحقق یافته و آنچه وجود نیافته، با تمامیت خود معدوم است. از این رو، اینجا یک چیز نیست که تحقق تدریجی دارد، بلکه امور متتالی است. نتیجه آنکه محال است، امر واحد وجود تدریجی داشته باشد (رازی، ص 550-549).

برخی در پاسخ این اشکال گفته‌اند، اگر منظور از «آن»، «آن» سیال باشد، چیزی منفک و خارج از زمان نیست. اما اگر آنی که طرف زمان است، منظور باشد، امر موهوم و غیر واقعی است. بنابراین، حرکت، مبدئی که جزء واقعی غیرقابل انقسام باشد، ندارد. اما مبدئی که مفهوم عدمی داشته و به منزله انتهای حرکت و شروع زمان حرکت تلقی شود که داخل در حقیقت حرکت نباشد، مشکلی پدید نمی‌آورد.

ابن سینا در النجاة در ظاهر تعریف، تغییراتی را ایجاد می‌کند.

الحركة تقال على تبدل حال قار في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه به نحو شي و الوصول به اليه، هو بالقوة او بالفعل (ص 203).

حرکت تغییر تدریجی حالت قار جسم است که رو به سوی غایتی داشته و طالب وصول آن باشد. خواه غایت بالقوه یا بالفعل باشد.

اجزا و قیود این تعریف به صورت زیر قابل تبیین و تفسیر است:

1. تبدل حالت، گویای از دست دادن و به دست آوردن و زیادت و نقصان است. البته استفاده از تبدل که همان تغییر و حرکت است، مستلزم تعریف بنفسه است.
2. قید قار برای این است که اشیای متغیر، در ماهیت از ثبات و دوام برخوردار است مانند سفیدی و انسان. قار از قرار به معنی ثبات و دوام است، حرکت و زمان غیر قار هستند، یعنی در عدم قرار و ثبات به سر می‌برند، لذا این قید اولاً اشاره می‌کند که اگر در ماهیتی تغییر رخ می‌دهد، به این معنی نیست که آن ماهیت به غیر آن مبدل شود، یعنی مثلاً سفیدی به سیاهی مبدل گردد، بلکه در هر فردی از آن نوع به فرد دیگری از همان نوع تبدل پیدا می‌کند. ثانیاً اگر مفهوم تدریج و عدم قرار، جزء ذات و مقوم ماهیت چیزی باشد، حرکت نمی‌پذیرد. پس قید قار برای خارج کردن مقوله‌هایی مانند ان یفعل، ان ینفعل و متی از تعریف حرکت است. از نگاه حکما حرکت در این مقولات، موجب حرکت در حرکت می‌شود و حرکت در حرکت محال است، البته برخی مانند علامه طباطبائی حرکت در حرکت را جایز دانسته و آن را به منزله نفی حرکت تلقی نکرده‌اند (رک. طباطبائی، نهاییه الحکمه، ص 217).

3. باقید «فی الجسم» دگرگونی احوال که در نفس مجرد صورت می‌گیرد، از تعریف خارج می‌شود. ابن سینا و سایر حکمای اسلامی وقوع حرکت در عالم مجردات را محال می‌دانند.
4. «یسیراً یسیراً» گویای تدریجی بودن حرکت است، تغییر دفعی، حرکت نیست. چنانکه گفتیم تغییر اعم از حرکت است و شامل دفعی و تدریجی می‌شود. حرکت، تغییر تدریجی است. ضمن اینکه گویای انطباق حرکت بر زمان، یعنی همان حرکت قطعی است، با اینکه ابن سینا تحقق حرکت قطعی را در جهان خارج نمی‌پذیرد.
5. قید «علی سبیل اتجاه» گویای غایت‌مندی حرکت است، حرکت بدون غایت تحقق نمی‌یابد. حکمای اسلامی معتقدند که تمامی فاعل‌ها، محرک‌ها و متحرک‌ها دارای غایتند، غایت‌مندی را اعم از علم به غایت می‌دانند، یعنی چیزی ممکن است دارای غایت باشد، اما علم به غایت نداشته باشد. به هر حال غایت و علت غایی است که فاعل را فاعل بالفعل می‌کند.
6. و «الوصول به الیه»، برای آن است که تبدل و حرکت باید عامل وصول به غایت باشد. بنابراین، غایت باید غایت بالذات باشد، نه بالعرض، بآ در "به" را بآ سببیه نامیده‌اند. یعنی به سبب تبدل، شی به غایت می‌رسد. گاهی غایات، مطلوب بالذات‌اند، غایاتی هستند که وقتی متحرک به آن دست یابد، غایت دیگر را با آن حرکت، طلب نمی‌کند. اما غایات بالعرض، غایاتی هستند که متحرک برای رسیدن به غایات بالذات باید از آنها عبور کند. مانند اینکه متحرک از نقطه «الف» به نقطه «د» حرکت می‌کند، غایت بالذات، استقرار در نقطه «د» است. اما برای رسیدن به «د»، باید از نقاط ب و ت و مانند آن عبور کند. لذا این نقاط، غایات بالعرض خواهند بود.
7. «هو بالقوه او بالفعل» در مورد غایت است، گاهی مبدأ و منتهی در حرکت واقعی و بالفعل است، مانند حرکت مستقیم که از نقطه‌ای شروع و به نقطه‌ای دیگر ختم می‌شود، اما گاهی مبدأ و منتهی، امری فرضی و بالقوه است، مانند حرکت وضعی و دوری؛ چون در این حرکت، همان چیزی که مبدأ است، عیناً، منتهی و غایت نیز محسوب می‌شود.
- البته ابن سینا در این تعریف، گرچه گام‌هایی فراتر از تعریف ارسطویی برداشته و افق‌هایی از حرکت را روشن نموده که در تعاریف پیشین قابل دستیابی نبوده است، اما

عاری و خالی از اشکال نیست، شاید بتوان گفت که این تعریف هم در عین اینکه از حیث پیچیدگی و دشواری مانند تعاریف پیشین است، عبارت یسیراً یسیراً نیز که به معنی تدریج است و تدریج به معنی انطباق بر زمان است که مستلزم دور خواهد بود. واقعیت امر این است حرکت به معنی سیلان وجودی از معقولات ثانیة فلسفی است، لذا معنای آن بدیهی است، بنابراین، هیچ تعریف خالی از اشکالی از آن قابل ارائه نیست، بلکه فلاسفه تلاش کرده‌اند با این تعاریف وجهی از وجوه حرکت را روشن و منکشف سازند. از این رو، نه می‌توان این تعاریف را کنار نهاد، زیرا کنار نهادن این تعاریف به منزله در ابهام نگه داشتن معنای حرکت است، حال آنکه فلسفه به دنبال روشنگری است تا ابهام زایی. و نه می‌توان این تعاریف را خالی از ابهام و اشکال دانست. بلکه اینها مفاهیمی هستند که به فیلسوف یا هر مخاطبی کمک می‌کنند تا معنای دقیق‌تری از حرکت به دست آورند. با اینکه ابن‌سینا تلاش می‌کند که در نجات تعریف دیگری ذکر کند ولی تفاوت چندانی با تعریف نخست او که ملهم از تفکر ارسطویی بود، ندارد. ابن‌سینا هم در این تعریف تلاش نموده تا با استفاده از برخی مفاهیم وجوه جدیدی از حرکت را بر مخاطبین آشکار نماید، مثلاً به حرکت استداری و مستقیم که در تعاریف پیشین مورد اشاره نبود توجه نماید. حرکت در معنای اولیه و غیر فلسفی امر محسوس و بدیهی است، اما در تأملات فلسفی تنگناهای خود را برای تعریف بر ملا می‌سازد.

مفهوم سکون

برای شناخت مفهوم حرکت، باید مفهوم مقابل آن را هم شناخت، مفهوم مقابل آن در تفکر ابن‌سینا سکون است. از واژه سکون معمولاً دو معنا اراده می‌شود: یکی مفهوم وجودی است که همان حصول مستمر شیء در آئین، کم یا کیف باشد و دیگری مفهوم عدمی است، یعنی فقدان حرکت در چیزی که شایسته حرکت است. متکلمان معنی اول را اراده کرده و گفته‌اند: «السکون حصوله فی حیز اکثر من زمان واحد» یعنی تحقق جسم بیش از یک زمان را سکون گویند، یا اینکه «السکون کونان فی آئین فی مکان واحد» (التهانوی، ص 370). سکون تحقق دو کون، در دو آن، در یک مکان است. بر این اساس،

تقابل میان حرکت و سکون تقابل تضاد خواهد بود، چون هم حرکت و هم سکون هر دو وجودی تلقی شده‌اند.

البته طرز تلقی وجودی دیگری از سکون مطرح است و آن اینکه سکون و ثبات را امر وجودی تلقی کنیم و حرکت را امر عدمی. منکران حرکت در خارج چنین تبیینی از سکون دارند و تقابل میان حرکت و سکون را تقابل تناقض قلمداد می‌کنند. از دیدگاه پارمنیدس، هستی از ثبات برخوردار است و حرکت، عدم و نیستی است که هیچ‌گاه با وجود و هستی قابل جمع نخواهد بود.

اما اغلب فلاسفه از جمله افلاطون، ارسطو و فلوطین، حرکت را امری وجودی و سکون را امری عدمی دانسته‌اند و بین ثبات و سکون تفاوت قائل شده‌اند. ثابت حقیقتی است که شأنیت اتصاف به حرکت را ندارد مانند مجردات تامه، اما سکون متعلق به جهان طبیعت است، یعنی حقایق جسمانی فقط شأنیت اتصاف به حرکت را دارند، لذا اگر فاقد آن باشند، آنها را ساکن می‌خوانیم.

قد بینا انا نعنی بالسکون، عدم الحركة، فیما من شأنه أن یتحرک. فیکون التقابل بینهما أعتی الحركة و السکون، تقابل العدم و الملکة (ابن سینا، النجاء، ص 224).

البته اگر هستی و وجود در مرتبه طبیعت، عین حرکت باشد، در این صورت، سکون در این عالم معنا نخواهد داشت و در واقع سکون و ثبات به یک معنا خواهند بود که به جهان وری طبیعت اختصاص می‌یابند.

حکمای اسلامی از جمله ابن سینا، هم حرکت را امر وجودی قلمداد کرده و بر عدمی بودن سکون تأکید و برهان اقامه نموده‌اند: اولاً بر اساس تعریف حرکت « کمال اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه » سه عنصر اصلی وجود دارند: کمال، اول و بالقوه. اگر سکون امری وجودی تلقی شود، باید کمال در تعریف آن لحاظ شود؛ از این رو، باید در دو قید دیگر تغییر ایجاد کرد. مثلاً در تعریف سکون بگوییم، کمال ثانی برای امر بالقوه است، در این صورت لازم می‌آید، قبل از هر سکونی، حرکت باشد یا اینکه در تعریف سکون گفته شود؛ کمال اول است برای آنچه بالفعل است که وجود حرکت بعد از سکون ضروری خواهد بود. حال آنکه ماهیت سکون نه محتاج به آن است که قبل از او حرکتی باشد و نه کمال اول است تا کمال دوم داشته باشد. پس باید بگوییم که سکون مقابل کمال، یعنی امر عدمی است.

ثانیاً اینکه ابتدا سکون را تعریف کنیم، مثلاً بگوییم سکون تحقق جسم در یک مکان بیش از یک «آن» است یا سکون، بودن جسم در مکان بیش از یک زمان و مانند اینهاست. چنانکه ملاحظه می‌شود، در تعریف سکون، زمان و «آن» را که طرف و مستلزم زمان است لحاظ کرده‌ایم و شناخت زمان به شناخت حرکت وابسته است؛ بنابراین، شناخت حرکت به سکون و شناخت سکون به حرکت متوقف خواهد بود، لذا تعریف مستلزم دور است.

اما وقتی سکون امر عدمی باشد، تقابل میان سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود. چون اگر تقابل بین حرکت و سکون، تقابل تناقض باشد، باید هر غیرمتحرکی ساکن باشد. چنانکه موجودات مجرد فاقد حرکتند، اما به آنها سکون نیز اطلاق نمی‌شود، بلکه آنها را ثابت می‌نامیم.

وجود حرکت

یکی از مباحث مهم و مورد اختلاف در زمینه حرکت، نحوه تحقق آن در خارج است که نقش اساسی در طرز تلقی و تعریف حرکت ایفا می‌کند. شاید درست این باشد که تحلیل نحوه وجود حرکت، حتی بر تعریف آن نیز مقدم گردد. چون تلقی ما از نحوه تحقق حرکت، تعریف ما را از حرکت فراهم می‌آورد. یعنی اگرچه تعریف حرکت از آن حیث که مفاد مای شارحه است، مقدم بر بحث وجود و مفاد هل بسیطة آن است، اما بحث ماهوی در باره حرکت یا مفاد مای حقیقیه آن، ارتباط تنگاتنگ با وجود حرکت و مؤخر بر هل بسیطة آن است، در واقع نحوه وجود، هم یک بحث در باره تحقق حرکت است و هم یک بحث ماهوی است که حد وجودی حرکت را در جهان خارج نشان می‌دهد. برای حرکت، دو نحو وجود یا دو معنا می‌توان لحاظ کرد، که از دیدگاه حکمای پیش از میرداماد، بایستی یکی از آنها در خارج متحقق باشند و دیگری تنها ارتسام ذهنی و خیالی داشته باشد. آنها در واقع دو تلقی از مفهوم حرکت داشتند، یعنی اینکه حرکت، قطعی یا متوسطی باشد، در تعریف از حرکت نقش اصلی را ایفا خواهد کرد، توجه نداشتن برخی فلاسفه به نحوه تحقق حرکت، موجب گرفتاری آنها در تعاریفی شده است که با تلقی آنها از تحقق حرکت سازگاری ندارد.

کان مفهومها اسما لمعنین: احدهما لایجوز بالفعل قائماً فی الاعیان والاخر یجوز ان یحصل فی الاعیان (ابن سینا، شفا، ص 83).

در بیان ابن سینا، سخن از دو معنی برای حرکت است، نه سخن از تقسیم حرکت به دو قسم. دو معنی داشتن حرکت به منزلهٔ مشترک لفظی گرفتن حرکت در حرکت توسطیه و قطعیه است، که قبول یکی به منزلهٔ نفی دیگری خواهد بود، اما وقتی سخن از تقسیم است یعنی معنی وجود مُقسَم در اقسام جاری و ساری خواهد بود. از این رو، خود مُقسَم، مشترک معنوی خواهد بود، این دو معنی عبارتند از: الف. حرکت توسطیه؛ ب. حرکت قطعیه.

ابن سینا در تعریف حرکت توسطیه می گوید:

... و اما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحري أن يكون الاسم واقعا عليه و أن تكون الحركة التى توجد فى المتحرك فهى حالته المتوسطة حين يكون ليس فى الطرف الاول من المسافة و لم يحصل عند الغاية، بل هو فى حد متوسط ... و هذا هو صورة الحركة الموجودة فى المتحرك و هو توسط بين المبدأ المفروض و النهاية... وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول (همانجا).

معنایی که تحقق بالفعل داشته و شایسته نام حرکت است، حرکتی در متحرک است که در آغاز مسافت نبوده و به غایت هم نرسیده است، بلکه بین مبدأ و انتها است، ... این همان صورت حرکت متحقق در متحرک است و آن در وسط میان مبدأ فرضی و منتهی الیه است... و این در حقیقت کمال نخستین است.

دیگران نیز در تبعیت از او، همان تعاریف را تکرار نموده اند (رک. جرجانی، *التعريفات*، ص

99).

جسمی به هر مقطعی از مقاطع مسافت در هر «آن» می رسد، که قبل و بعد از آن در آن مقطع نبوده است. با این توضیح که هر حرکتی نقطهٔ شروع و پایانی دارد، در ضمن حرکت مسافتی را می پیماید و زمانی را سپری می کند، اما متحرک یا جسم در حال حرکت وقتی در بین مبدأ و منتهی لحاظ شود، در هر «آن» در یک حد و یک نقطه از مسافت است؛ طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن حد و نقطه نیست. بنابراین، شیء متحرک در هر آن در یک حد معینی از مسافت قرار داشته و لحظه به لحظه حدود مسافت تغییر می کند، در واقع حرکت با تمام هویت خود در یک مقطع تحقق پیدا می کند، تحقق حرکت در همان «آن» و حدی است که متحرک در آن قرار دارد، در این صورت حرکت هیچ گونه کشش و امتدادی در مسافت و زمان ندارد، حرکت در این معنا امر بسیط و غیر قابل انقسام است. از دیدگاه ابن سینا، بهمینار و اندیشمندانی

چون امام فخر رازی، قطب الدین شیرازی و جرجانی، تنها حرکت متحقق در عالم خارج این مفهوم حرکت است. چنانکه بهمنیار می گوید:

آنچه از حرکت موجود است، بودن بین مبدی است که حرکت از آنجا شروع می شود و منتهایی است که حرکت به سوی آن روانه است، به گونه ای که هر حدی در وسط فرض شود، متحرک قبل و بعد از آن در آن نیست. این توسط صورت حرکت است و وصف واحد ملازم با متحرک است، بدون اینکه تغییری در آن باشد (بهمنیار، ص 419).

ابن سینا در تعریف حرکت قطعی می گوید:

فان الحركة ان عنی بها الامر المتصل للمتحرک من المبدأ و المنتهی، فذلک لا یحصل البتہ للمتحرک و هو بین المبدأ و المنتهی، بل أنما یظن أنه قد حصل نحواً من الحصول اذا كان المتحرک عندالمنتهی (ابن سینا، شفا، ص 84).

اگر منظور از حرکت، امر متصلی باشد که متحرک در بین مبدأ و منتهی به دست می آورد، البته چنین چیزی برای متحرک تا وقتی که بین مبدأ و منتهی است، تحقق پیدا نمی کند، بلکه گمان می رود چنین امری وقتی تحقق می یابد که متحرک به منتهی الیه می رسد.

مرحوم طباطبایی قیودی را به تعریف افزوده که برای روشنی بیشتر به آن اشاره می کنیم: کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی مع نسبتہ الی کل حد من حدود المسافه و لازم ذلک جواز الانقسام الی الاجزاء و التقضی و الانصرام والسیلان لکون کل حد من الحدود فعلیه لقوه سابقه و قوه لفعلیه لاحقه و تسمى الحركة القطعیة (طباطبایی، رساله قوه و فعل، ص 77).

حرکت در این معنا بر تمام مسافت و زمان بین مبدأ و منتهی منطبق است. تمام حقیقت حرکت در یک حد از حدود و در یک آن تحقق پیدا نمی کند، بلکه امر ممتد متصل بین مبدأ و منتهی است که به صورت تدریجی پدید می آید. اول وسط و انتهای آن بر اول وسط و انتهای زمان و مسافت منطبق است. چنین حرکتی تحقق و بقای خود را در زمان دارد، بدون واسطه بر زمان منطبق است، بالقوه قابل انقسام به اجزا می باشد وجودی سیال و گذرا دارد و هر حدی از حدود آن فعلیت حد قبلی و قوه برای حد بعدی است. حقیقت غیر قاری است که تحقق جزء بعدی وابسته به انعدام جز قبلی است و اجزای آن هرگز در وجود اجتماع نمی یابند.

حکمای اسلامی در بحث از تعریف حرکت یا به دنبال آن در بحث از مفهوم حرکت به بحث در باره حرکت توسطیه و قطعیه پرداخته‌اند. در میان متکلمان و فلاسفه گذشته، نمی‌توان کسی را یافت که به موضع‌گیری در این باره نپرداخته باشد. باید توجه داشت که اگر کسی به دنبال ایجاد تصویری درست از حرکت باشد، ناچار از پرداختن به آن است، این بحث به طور صریح از زمان ابن سینا به بعد در بحث حرکت مطرح شده است و در آثار ارسطو تصریحی به آن نیست، گرچه به طور تلویحی به آن اشاره شده است. لذا می‌توان مجموعه دیدگاه‌ها را تا به امروز در چهار موضع خلاصه کرد:

معتقدان به حرکت توسطیه

آنها دلیلی بر وجود آن ارائه نمی‌کنند. شاید آن را بدیهی و محسوس می‌دانند. درک این حالت که حرکت در وسط، بین مبدأ و منتهی باشد و هنوز در جریان و سیلان بوده و به منتهی نرسیده باشد، حقیقتی است که مورد پذیرش همه اذهان است. از این رو در تبیین و اثبات آن حاجتی به دلیل باقی نمی‌ماند و واسطه در اثبات لازم ندارد. اما این گروه در پذیرش حرکت قطعیه اشکالاتی طرح کرده‌اند که مانع قبول وجود حرکت قطعیه در خارج شده است:

الف. اشکال ابن سینا که دیگران نیز آن را تکرار کرده‌اند، این است که امر متصل بین مبدأ و منتهی، مادامی که متحرک در حال حرکت است، تحقق نمی‌یابد. این حالت اتصالی، زمانی پدید می‌آید که متحرک به منتهی رسیده باشد، یعنی ذهن، متحرک را در مکان شروع حرکت درک می‌کند و سپس آن را در بین مسیر با نسبت قرب و بعدی که به اجسام پیدا می‌کند، مورد ادراک قرار می‌دهد. از کنار هم چیدن این صورت‌های خیالی، صورت واحد متصلی برای حرکت، در ذهن تحقق می‌یابد. لذا حرکت در این معنی تا به منتهی نرسد، تحقق نمی‌یابد. وقتی به منتهی برسد، دیگر حرکتی وجود ندارد.

و هناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، كيف يكون له حصوله حقيقي في الوجود، بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائما في الاعيان و أما ترسم في الخيال، لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين: مكان تركه و مكان ادراكه، او يرتسم في الخيال (ابن سینا، شفا، ص 84).

این امر متصل معقول وجود خارجی ندارد، چگونه چنین چیزی می‌تواند تحقق حقیقی پیدا کند، چنین امری ذات متحقق در خارج نداشته و فقط در خیال نقش می‌بندد، صورت این حرکت برحسب ارتباطی که با دو مکان یعنی مکان ترک و مکان ادراک دارد، قائم به ذهن است، یا در خیال نقش می‌بندد.

جرجانی هم به پیروی از ابن سینا وجود حرکت قطعیه را نفی می‌کند:

ان الحركة كما سيأتي تطلق بالاشتراك اللفظي تارة بمعنى القطع و هو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرک فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى (جرجانی، شرح مواقف، ص 89).

سپس علت تحقق نیافتن آن را باهمان بیان شیخ عنوان می‌کند.

ب. شبهه‌ای که از سوی امام فخر رازی مطرح شده، این است که حرکت یا مرکب از اجزای غیر قابل انقسام است یا اجزای آن قابل انقسام‌اند. اینکه مرکب از اجزای غیر منقسم باشد، باطل است. چون مستلزم تحقق جزء لایتجزی است و در حالت دوم، اگر اجزای قابل انقسام باشند، چون حرکت حقیقت غیرقار است، تمام اجزای آن قابل تحقق نخواهد بود، پس هر جزء به دنبال جزء دیگر تحقق خواهد یافت. جزئی که در حال تحقق است، قابل انقسام می‌باشد، بعضی از اجزای آن، قبل و بعضی بعد است. پس حرکت هیچ‌گونه تحقق در زمان حال نخواهد داشت وقتی در زمان حال تحقق نداشته باشد، در گذشته و آینده نیز تحقق نخواهد داشت.

ج. اشکال دیگر در مورد حرکت قطعیه، آن است که تحقق یک شیء تدریجی در خارج معقول نیست. چون آنچه از حرکت در جزء اول تحقق می‌یابد با آنچه در جزء دوم متحقق می‌شود، تفاوت دارد و اتصال میان آن دو محال و ممتنع است، چرا که جزء قبلی باید از بین برود، تا جزء بعدی تحقق یابد؛ پس اتصال بین جزء قبلی با جزء بعدی به منزله اتصال موجود به معدوم است که محال بودن آن آشکار است.

معتقدان به تحقق هر دو حرکت در جهان خارج

از نخستین کسانی که به وجود حرکت قطعیه در جهان خارج اعتقاد پیدا کرد، میرداماد، صاحب قسبات است. گرچه طرح دیدگاه وی در اینجا مدنظر ما نیست، اما برای فهم مقصود ابن سینا اشاره‌ای به آن لازم است.

از دیدگاه میرداماد، حرکت به معنی توسط راسم و فاعل حرکت قطعیه است.
فالحرکه بالمعنی الاول خارجه عن الحركة بهذا المعنی، غیر قائم بها، بل راسمه ایها و قائمه
بموضوعها (ص 205).

از نظر ایشان همان گونه که در حرکت دو مفهوم متفاوت یافت می شود، در مورد زمان نیز دو
امر مختلف وجود دارد، یکی آن سیال است که مقیاس حرکت توسطیه است و دیگری زمان
ممتد متصل است که مقدار حرکت قطعیه است. این آن سیال که غیر از آن مفروض است،
طرف زمان است، امر موجود در خارج و راسم زمان است. از طرفی همان طوری که آن سیال
نقاط را یکی پس از دیگری طی می کند و میان این نقاط اتصالی است که از آن به زمان تعبیر
می شود. در هر حدی از حدود حرکت که حرکت توسطی در آن تحقق پیدا می کند، باید اتصال
و پیوندی میان این حدود باشد که همان حرکت قطعیه است (رک. همان، ص 211).

ملا صدرا در اثبات حرکت قطعیه چنین توضیح می دهد؛ هر ماهیتی وجود خاصی دارد و در
خارج بودن ماهیت همین صدق ماهیت بر آن امر خارجی و تحقق حد ماهیت در آن امر است.
یعنی اگر مفهومی بر چیزی در خارج به طور حقیقی منطبق شد و آن امر خارجی نیز به طور
حقیقی تحت آن مفهوم مندرج گردید، می توان گفت که مفهوم دارای واقعیت و از مصداق
حقیقی برخوردار است، چنان که ابن سینا در مورد تحقق خارجی مضاف نیز این مطلب را بیان
می کند و ماهیت حرکت و زمان و قوا و استعدادها نیز چنین اند. اگر در خارج امری باشد که
حرکت بر آن صدق کند، یعنی از حالت خروج تدریجی از قوه به فعل برخوردار باشد و بتوان
این حرکت را بر آن حمل نمود، حاکی از آن است که مصداق چنین حرکتی در خارج موجود
و متحقق است. جای تعجب است از شیخ که وجود زمان متصل را که به سالها، ماهها، روزها و
ساعات قابل انقسام است در خارج می پذیرد و حرکت قطعی را که از نظر وی بر آن زمان، محل
و علت زمان منطبق است، منکر می شود. چگونه می شود، معدوم، محل و علت امر موجود باشد)
رک. شیرازی. ص 32 و 33).

شایان ذکر است که منکران حرکت قطعی در انطباق حرکت با زمان و اینکه چگونه می تواند
زمان مقدار حرکت باشد با مشکل مواجه اند. بهمنیار انطباق حرکت را چنین توجیه می کند:

اما اینکه گفته می شود هر حرکتی در زمان است یا منظور حرکت توسطیه است، در زمان
بودن به معنی مطابقت با زمان نخواهد بود، بلکه حرکت توسطی خالی از تحقق قطعیه نیست

و آن حرکت قطعی مطابق با زمان است، یا اینکه منظور از حرکت به معنی قطع است که تنها تحقق آن در ذهن و اندیشه است و همیشه منطبق و مطابق با زمان است (بهمینار، ص 422).

اما همان طوری که گفتیم وقتی زمان در خارج موجود باشد، انطباق حرکت قطعی که متحقق در خارج نیست، بر زمان بی معنا خواهد بود و انطباق حرکت در ذهن با زمان به منزله ذهنی دانستن زمان است که به نظر نمی آید، شیخ بتواند آن را بپذیرد. فخر رازی در نقد اندیشه شیخ می گوید.

در این بیان شیخ، اشکالاتی وجود دارد مبنی بر اینکه چیزی که در خارج نباشد، با زمانی که متحقق در خارج است، چگونه قابل سنجش است. حرکت نزد شیخ، محل و علت زمان است. و امر معدوم چگونه می تواند محل و علت باشد؟ مگر اینکه وجود خارجی زمان را انکار کرده و آن را ذهنی بداند که این نمی تواند اعتقاد شیخ باشد. همچنین حرکت به معنی قطع، چگونه می تواند در زمان گذشته تحقق داشته باشد، با این اعتقاد که تحقق یک چیز در گذشته، تحقق در آنی از آنات گذشته است. در حالی که چنین حرکتی اصلاً وجود ندارد (فخر رازی، ص 551).

فخر رازی حرکت را مانند سایر اعراض می داند که در «آن» تحقق یافته و در زمان استمرار و بقا دارد و از این جهت بر زمان منطبق است. در این صورت نیز اجزای حرکت بر اجزای زمان، منطبق خواهند بود، چنین حرکتی قطعی است نه توسطیه، ضمن اینکه تحقق حرکت در «آن» که امر موهوم و فرضی است، مشکلی کمتر از تحقق در زمان ندارد.

البته برهان دیگری می توان برای اثبات حرکت قطعی ارائه کرد: حرکت توسطیه یک امر بسیط است که حالت ثبات و قرار دارد و به اوصافی مانند تندی و کندی، کوتاهی و بلندی و مانند آن متصف نمی شود. اگر در خارج این مفاهیم تحقق داشته باشند بر حرکت قطعی منطبق خواهند بود و وقتی تفاوت دو متحرک که یکی مسافت یکسان را سریع تر از دیگری می پیماید، حاکی از آن است که سرعت، تندی و کندی به دلیل اثر خارجی که دارند، در خارج موجودند، پس موصوف تندی و کندی نیز که همان حرکت قطعی باشد، باید در خارج تحقق داشته باشد.

سه اشکال عمده در تحقق قطعی از سوی مخالفان بیان شد و حال که با دلایل مبرهن، تحقق حرکت قطعی در خارج اثبات شد، به پاسخگویی آن اشکالات می پردازیم:

پاسخ اشکال اول

خطای ابن سینا از آنجاست که وی پنداشته، حرکت قطعیه حقیقت قار الذات است که برای تحقق آن، باید همه اجزای آن با هم تحقق و وجود پیدا کنند. بله، تحقق همه اجزای حرکت قطعیه به صورت حقیقت واحد متصل قار الذات تنها در دنیای ذهن و قوه خیال ممکن و میسر است، اما وقتی حرکت قطعیه را به صورت حقیقت تدریجی الحصول والوجود قلمداد کنیم که تحقق جزء بعدی آن، منوط به انعدام جزء قبلی باشد، نباید آن را در نقطه آغازین حرکت یا در منتهی جستجو کنیم، پس این حقیقت متصل غیر قار الذات در بین مبدأ و منتهی، منطبق بر تمام زمان و مسافت است، می تواند تحقق داشته باشد بدون اینکه تحقق همه اجزای بالقوه آن در یک زمان ممکن باشد.

پاسخ اشکال دوم

حرکت تقسیم بالقوه می پذیرد و مرکب از اجزای بالفعل نمی تواند باشد، چون اگر این اجزا لاینقسم باشند، مستلزم تحقق جزء لایتجزی است که محال است و اگر قابل تقسیم نامتناهی باشد، در حالی که اجزا بالفعل اند. در این صورت، تحقق امور نامتناهی بین مبدأ و منتهی لازم می آید که این هم ناممکن است. بنابراین، با قطع نظر از این قابلیت انقسام، حرکت حقیقت واحد متصل بالفعل است و انفکاک و جدایی در آن راه ندارد، اجزای آن کاملاً در آغوش یکدیگرند و گذشته در آینده و آینده فعلیت گذشته است. بنابراین، اشکال در مورد حقیقت واحد بالفعلی که کثرت بالقوه دارد، لازم نمی آید. از سوی دیگر، ملاصدرا در پاسخ عنوان می کند که شیخ در پاسخ به اشکال تحقق زمان، تحقق شیء را اعم از تحقق در «آن» می داند؛ از این رو، عنوان می کند که تحقق شیء اعم از تحقق در آن است، پس حرکت متحقق است، اما نه اینکه تحقق در حال و «آن» داشته باشد.

پاسخ اشکال سوم

این اشکال هم زائیده این توهم است که لازمه تحقق حرکت، موجود بودن همه اجزای آن در یک زمان و در یک «آن» است، حال آنکه حرکت یک حقیقت غیر قار است. حقیقت واحد متصلی است که به دلیل ضعف وجودی وجودش ممزوج با عدم و فعلیتش مقارن با قوه آن است. حدوثش عین زوالش است. تحقق هر جزء به منزله انعدام جزء قبلی، بلکه عین عدم جزء

قبلی است و این هم یک نحو وجود و مرتبه‌ای از مراتب حقیقت ذو مراتب وجود است. بنابراین، حرکت وجود واحد متصلی است که هر جزء آن در ظرف خاص خود، موجود است و از وجود یک جزء، عدم جزء دیگر اعتبار و انتزاع می‌شود.

اشکال حرکت توسطیه

گفته‌اند که حرکت توسطیه به معنی بودن جسم بین مبدأ و منتهی، صرفاً یک مفهوم کلی است که تحقق و تشخیصی در خارج ندارد، چون حرکتی که در هر حدی از حدود، تحقق یابد در حد قبلی و بعدی نیست. بنابراین، حرکت توسطیه، نسبت به حدود مختلف مسافت، قدر مشترک و کلی محسوب می‌شود و چیزی که معروض و موضوع این کلی واقع می‌شود، در خارج نیست، چون تحقق کلی طبیعی به تحقق یک فرد و انعدام آن هم به انعدام همان فرد است و نمی‌توان گفت که کلی طبیعی مانند انسان با تحقق افراد متعدد، هستی و وجود می‌یابد. بنابراین، حرکت توسطیه، مفهوم واحد است در حالی که افراد آن متعدد و متکثرند. پس وجود آن را با وجود افراد متعدد و متکثر نمی‌توان اثبات کرد. در واقع حرکت توسطیه وصف کلی همه حرکت موجود نیست. این حصولات متعدد و متکثرند که در خارج وجود دارند.

پاسخ اشکال

اولاً، حرکت در خارج وحدت اتصالی دارد و این وحدت اتصالی به منزله وحدت شخصی است و انقسام بالقوه به این وحدت شخصی لطمه‌ای وارد نمی‌کند. ثانیاً، با نظر به وحدت موضوع و مسافت و زمان و محرک و متحرک، مبدأ و منتهی خاصی که در حرکت توسطیه است، می‌توان آن را امر واحد شخصی تلقی کرد. از دیدگاه صدرای چون حرکت از وجود ضعیفی برخوردار است، همین میزان تعیین در تحقق و تشخیص آن کافی است هر چند نسبت به جزئیات، کلی و مشترک میان آنها محسوب می‌شود.

اعتباری بودن تفاوت حرکت قطعیه و توسطیه

دیدگاه سوم این است که حرکت توسطیه و قطعیه دو اعتبار از یک واقعیت‌اند. یعنی حرکت را یک‌بار به صورت کل و قطع نظر از حدود و قابلیت انقسامی آن در نظر می‌گیریم. در این صورت حرکت امر بسیطی خواهد بود که همان حرکت توسطیه باشد، اما یکبار حرکت را به

اعتبار حدود مسافت و اینکه هر حدی نسبت به حد بعدی بالقوه و حد قبلی، بالفعل است و قبول انقسام می کند، لحاظ می کنیم که به آن حرکت قطعیہ اطلاق می شود:

والاعتباران جميعا موجودان في الخارج لانطباقهما عليه بمعنى ان للحركة نسبة الى المبدأ والمنتهى لا يقتضى ذلك انقساماً ولا سيلاناً و نسبته الى المبدأ والمنتهى و حدود المسافة تقتضى سيلان الوجود والانقسام (طباطبایی، نهاية الحکمه، ص 203)

به بیان دیگر، می توان گفت، حرکت توسطیه همان جهت ثبات و قرار حرکت قطعیہ است. حرکت از آن نظر که سیلان است، قطعیہ و از آن حیث که در سیلان ثبات دارد، توسطیه خوانده می شود، یعنی در تجددش سیلان و تجدد راه ندارد. حرکت توسطیه گویای وجود پایدار و بسیط است و حرکت قطعیہ تجدد و گذر، اتصال و به هم پیوستگی را نمودار می سازد. البته این نگرش دیگری غیر از نحوه نگرشی است که گذشتگان نسبت به این دو حرکت داشتند، اگر چه در جای خود سختی سنجیده و درست است، اما راه حل مشکل محسوب نمی شود و نمی توان گفت که هر دو در خارج موجوداند، بلکه یک واقعیت است که به دو صورت لحاظ می شود و جای این پرسش باقی است که واقعیت، مصداق کدامیک از این دو لحاظ و اعتبار می تواند باشد!؟

معتقدان به حرکت قطعیہ

شهید مطهری توجیه ملاصدرا را در مورد تشخیص و تحقق حرکت توسطیه قابل قبول نمی داند. از نظر او مصداق حرکت توسطیه یا حصولات آنیه اند یا حصولات زمانیه. اگر مصداق آن حصولات آنیه و «آن» امر موهوم باشد، حرکت توسطیه نیز موهوم خواهد بود و اگر حصولات آنیه را امر بالفعل و واقعی تلقی کنیم، اعتقاد به جزء لایتجزی در زمان خواهد بود. از این رو، هرگز حرکت را به صورت یک امر متصل نمی توانیم در نظر بگیریم، بلکه حرکت مجموعه ای از سکون های متتالی و منفصل خواهد بود. از طرفی قبول «آن» مفروض به منزله قبول حرکت قطعیہ است، چون بین دو آن، زمان قرار دارد و حرکت منطبق بر زمان، حرکت قطعیہ خواهد بود و حرکت توسطیه منطبق بر «آن» نیز فرضی و اعتباری خواهد بود.

اگر مصداق حرکت توسطیه، حصولات زمانیه باشد، یعنی وجود مقداری از مسافت در مقداری از زمان باشد اولاً، زمان هر قدر از نظر کشش کوتاه باشد، امتداد داشته و حرکت واقع

در آن، از مصادیق حرکت قطعی است. این حصولات جزئی حرکت توسطی نیستند، چون حرکت توسطی، بسیط است. بنابراین، حصول در زمان هم جزیی حرکت قطعی و هم جزء آن است، از این رو، حصولات زمانیه نمی‌تواند مصادیق حرکت توسطیه باشد. وی حتی از سخن مرحوم آخوند ابراز تعجب می‌کند که مگر می‌شود حرکت توسطی از جنبه‌ای کلی و از جهتی امر شخصی باشد (مطهری، ص 61 - 58).

نتیجه

بحث حرکت، بحث مشترک میان فلسفه و فیزیک است، هم در جهان‌شناسی فیلسوف و هم در طبیعت‌شناسی فیزیکدان تأثیر بسزایی دارد. نه می‌توان طبیعت را بدون حرکت فهمید و نه می‌توان بدون توجه به جنبه سیلانی وجود، به درک درستی از هستی نائل گشت؛ اما تعاریف ارائه شده در این مقاله به جنبه فلسفی و متافیزیکی حرکت توجه نشان داده‌اند. بر این اساس، این تعاریف چندان در فیزیک مورد اعتنا نبوده‌اند. با توجه به سه تعریف ارائه شده در باره حرکت، می‌توان چنین نتیجه گرفت: اولاً حرکت امر وجودی و کمالی است، نه جنبه عدمی و فقدانی. یعنی موجود مادی از راه حرکت، نقصان وجودی خود را برطرف می‌سازد، قوای نهفته خود را آشکار می‌کند. ثانیاً حرکت بدون غایت تحقق پیدا نمی‌کند، لذا هر حرکتی ذاتاً معطوف به غایت بوده و روبه سوی آن دارد. ثالثاً هر حرکتی آمیخته به قوه و فعل است، یعنی حرکت در جایی معنی پیدا می‌کند که این دو با هم، هم آغوش شده باشند، در جایی که قوه محض یا فعلیت محض باشد، حرکت رخ نخواهد داد، لذا حرکت در مجردات نمی‌یابد. رابعاً هر حرکتی در بستر زمان تحقق می‌یابد و زمان و حرکت در پیوند باهم معنی می‌یابند.

تلقی‌ها از نحوه تحقق حرکت گرچه متعدد و مختلف است، اما حرکتی که در خارج جنبه تدریجی داشته و منطبق بر زمان است همان حرکت قطعی است و حرکت توسطیه به‌رغم تصور ابن سینا در جهان خارج قابل تحقق نیست، چون حرکت توسطیه منطبق بر آن مفروض یا آن سیال است که خود ابن سینا نیز بر وهمی بودن هر دو تأکید دارد. بنابراین، چه با آن مفروض و چه با آن سیال که آن هم امر موهومی بیش نیست و با تشبیه به نوک مداد نمی‌توان وجود «آن» را مبرهن ساخت و با مقداری از زمان که تمام حرکت در آن تحقق یابد،

نمی‌توان وجود حرکت توسطیه را در خارج مدلل نمود و تنها حرکتی که در خارج می‌تواند موجود و محقق باشد، همان حرکت قطعیه است. ضمناً در تمامی تعاریف حرکت، تدریج و انطباق آن با زمان بیان شده است، تنها حرکتی که از جنبه تدریجی برخوردار بوده و می‌تواند بر زمان منطبق باشد، حرکت قطعیه است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا (طبیعیات)، ج 1، منشورات، قم، مکتبه آیه الله نجفی، 1405ق.
- _____، فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، امیرکبیر، 1361.
- _____، النجاه، انتشارات دانشگاه تهران، 1364.
- _____، دانشنامه علائی، طبیعیات، تهران، کتابفروشی دهخدا، 1353.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی شرف، تهران، نشر گفتار، 1367.
- _____، فیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، 1385.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، ج 3 و 4، تهران، خوارزمی، 1367.
- بهمنیار، ابن المرزبان، التحصیل، انتشارات دانشگاه تهران، 1364.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر، ج 2، دائرة المعارف العثمانیه، 1358ق.
- جرجانی، میرسیدشرف، شرح مواقف، ج 5، قم، منشورات الشریف الرضی، 1907.
- _____، التعریفات، قاهره، دارالکتاب المصری، 1991.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج 1، 1343.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 3، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، 1990.
- الفاروقی التهانوی، محمد علی بن علی، کشاف اصطلاحات الفنون، مصر، الموسسه المصریه العامه، 1963.
- طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، دارالمعرفه الاسلامیه، 1406ق.

_____ ، رساله قوه و فعل، محمد محمدی گیلانی، تهران، مؤسسه مطالعات
و تحقیقات فرهنگی، 1364.
مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج 1، تهران، حکمت، 1369.
میرداماد، محمد باقر، القیاسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران،
1374.

Bergson, Henry, Creative Evolution, New York, 1944.

Cottingham , John, A Descartes Dictionary, Blakwell, 1993.

Descartes ,R.,The Philosophical Work of Descartes, Cambridge University Press.
1978 .

Wisnovsky, Robert, Avicenna's Metaphysics in Context, New York, Cornel

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت