

جست‌وجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی^۱

محمد نجاتی*

احمد بهشتی**

چکیده

واکاوی رویکرد ابن سینا در باب حرکت نشان می‌دهد وی در اثبات برخی اقسام حرکات عرضی و انکار فرایند حرکت جوهری دچار تردید است. این تردید به مبانی فلسفی شیخ در مسئله اعتباریت ماهیت و اصالت وجود بازمی‌گردد. بدین بیان که در تفکر سینوی به دلیل نفی تشکیک در ماهیت و اعتقاد به اعتباریت آن، برخی اقسام حرکات عرضی از جمله حرکت در کمیت و حرکت در کیفیت موجودات با نوعی شک و تردید در اثبات قرین می‌شود. با این وجود ابن سینا به دلیل این‌که حرکت در کمیت و کیفیت فرایندی محسوس دارد به صحت آن گردن می‌نهد، اما از سوی دیگر به واسطه فقدان دغدغه جدی در مسئله اصالت وجود و اصول متزع از آن با وجود حیرت از پذیرش فرایند حرکت در جوهر موجودات ابا می‌ورزد. این مسئله در برخی مواضع تفکر وی بازتاب داشته است؛ در این مواضع ابن سینا با وجود انکار فرایند حرکت جوهری نفوس، به صورت ضمنی یا حتی صریح به مجرد غیر تامه نفس و امکان وقوع حرکت اشتدادی در آن اذعان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، حکمت سینوی، اعتباریت ماهیت، اصالت وجود.

۱. مقدمه

ملاصدرا مطرح‌کننده نظریه حرکت جوهری است. وی با استمداد از نظریه هستی‌شناختی

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات هرمزگان (نویسنده مسئول) mnejati1361@yahoo.com

** استاد دانشگاه تهران president@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۲

اصالت وجود خویش، به تبیین مهم‌ترین چالش صحت حرکت جوهری یعنی وحدت موضوع حرکت پرداخت، اما واقع امر این است که پیش‌فرض‌های اساسی این نظریه در آرای برخی فلاسفه پیشین وجود دارد.^۲ در این بین به نظر می‌رسد ابن سینا بیش‌ترین اهتمام را به این مسئله داشته است. واکاوی رویکرد شیخ در باب حرکت و مباحث پیرامون آن نشان می‌دهد به علت فقدان مبنای هستی‌شناختی اصالت وجود در سیستم فلسفی ابن سینا در باب حرکت، گونه‌ای از تعارض و تناقض‌نمایی بروز می‌کند. این تعارض در برخی مواضع به شک و حیرت وی در نفی حرکت جوهری منجر شده است. حتی شیخ در برخی مواضع به صورت ضمنی یا بعضاً صریح بر صحت وجودی فرایند حرکت جوهری اذعان کرده است. این نوشتار سعی دارد تا به واسطه واکاوی حوزه نفس‌شناسی حکمت سینوی و مخصوصاً رویکرد متفاوت شیخ در نمط پایانی/شارت به مباحث نفس و قوای آن، برخی مبانی و مواضع/استبصار ایشان بر نظریه حرکت جوهری صدرایی را تبیین کند.

۲. حرکت جوهری در تفکر سینوی

عمده‌ترین ویژگی نظریه حرکت جوهری درهم تنیدگی و تلازم آن با مبانی هم‌چون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. بررسی رویکرد ملاصدرا نشان می‌دهد تبیین و دلایلی که وی له نظریه حرکت جوهری ارائه کرده است کاملاً مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است.^۳ آن‌چه در رویکرد ابن سینا در نظریه حرکت جوهری و انکار یا تأیید آن به چشم می‌خورد این است که گذار شیخ از مسئله اعتباریت و نفی تشکیک در ماهیت، صریحاً به وضع اصالت در حقیقت وجود نیانجامیده است. بر این اساس رویکرد وی در باب حرکت جوهری نفوس با حیرت در انکار و حتی اذعان ضمنی به تحقق آن منجر شده است. بر این اساس در ادامه با وضع تفکیک در مبانی تفکر ابن سینا به تبیین مسئله پرداخته می‌شود.

۱.۲ ابن سینا و انکار نظریه حرکت جوهری

دلیل اساسی قابل پذیرش نبودن نظریه حرکت جوهری برای فلاسفه پیش از صدرا خاصه ابن سینا، به مسئله موضوع حرکت و وحدت و بقای آن در حین حرکت بازمی‌گردد. عموم فلاسفه معتقدند که حرکت دارای شش مؤلفه است^۴ و موضوع حرکت درحقیقت قابل و متحرکی است که فرایند حرکت را در خود می‌پذیرد. از نظر ایشان به دلیل این‌که حرکت

فرایندی است که همواره دستخوش حدوث و زوال بوده و تجدد و تصرم می‌یابد، لذا نیازمند موضوعی است که وحدت آن را حفظ کند.^۹ ابن سینا در حوزه تفکر مشایی خویش به علت این‌که در جست‌وجوی موضوع واحد و ثابت حرکت در ذات جسم ناکام ماند لابداً نظریه حرکت جوهری را انکار کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷/۱).

آن‌چه در این بین حائز اهمیت است این‌که علت اساسی چنین انکاری در فلسفه ابن سینا اولاً و بالذات به فقدان مبانی هستی‌شناختی تفکر فلسفی وی در مسئله اصالت وجود بازمی‌گردد. چون شیخ دغدغه بحث اصالت وجود یا ماهیت و رجحان یکی از این دو را در زمان خود نداشته است، انکار نظریه حرکت اشتدادی و جوهری در فلسفه وی چندان غریب به نظر نمی‌رسد. آن‌چنان‌که این غرابت در تفکر فلاسفه پس از وی احساس می‌شود.

۲.۲ ابن سینا و تردید در انکار نظریه حرکت جوهری

شبهه موضوع و حفظ وحدت و هویت آن در فرایند حرکت، انکار رسمی حرکت جوهری در تفکر ابن سینا را نتیجه داد. در این قسمت به بررسی موضعی پرداخته شده است که شیخ به جهت زیرساخت‌های پنهان تفکر فلسفی‌اش در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، با شک و تردید جدی به انکار نظریه حرکت جوهری می‌پردازد یا با وجود همین شک و تردید به برخی ملازمات این انکار تن در نمی‌دهد و برخی ملازمات انکار فرایند حرکت جوهری را با وجود شک و تردید جدی تأیید می‌کند. برخی از این مواضع در ذیل ارائه می‌شوند؛

ابن سینا و قاطبه مشائیان به دلیل استحاله انقلاب ذات و ماهیت اشیا، تشکیک در ماهیت را منکرند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۴). چون حرکت و اشتداد در جوهر موجودات، مستلزم انقلاب ذاتی موجودات و تشکیک در ماهیت می‌شود شیخ آن را محال دانست، اما با این وجود وی قسمی حرکت عرضی را می‌پذیرد که محتمل است تحقق آن به انقلاب ذاتی و تشکیک در ماهیت موجودات بیانجامد.

شیخ رئیس و اتباع مشایی وی پذیرفته‌اند که در حرکت اشتدادی (حرکت کیفی) موضوع حرکت از نوعی خارج شده و به نوعی دیگر داخل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۹۹-۱۰۱). آن‌چه در باب حرکات کیفی مشهود است استلزام پذیرش آن بر خروج موضوع در حرکات کیفی از نوعی و دخول آن به نوع دیگر است. مع الوصف ابن سینا چنین فرایندی را مستلزم انقلاب ذاتی و مانع از تحقق حرکت اشتدادی و کیفی موجودات لحاظ

نمی‌کند. وی با وضع تفکیک بین دو حیثیت بالقوه و بالفعل، معتقد می‌شود که این انواع، بالقوه و مفهومی بوده و ذهن برای آن می‌تواند انواع غیر منتهای و متعدد را انتزاع کند (همان).^۶ مسئله حائز اهمیت در رویکرد ابن سینا در باب تبیین فرایند حرکت کیفی این است که وی چون ماهیت را امری ذهنی و اعتباری می‌داند، صیوریت آن در انواع نامتناهی مختلف را جایز می‌شمارد،^۷ اما به علت فقدان دغدغه جدی در مسئله اصالت وجود از ارائه چنین تبیینی در فرایند مشابه یعنی حرکت در جوهر موجودات باز می‌ماند.^۸

مشابه چنین اشکالی در فرایند حرکت کمی نیز وجود دارد؛ بدین بیان که در سایر حرکات عرضی بر اساس مبانی فلسفی مشا، می‌توان مقولاتی هم‌چون این، وضع، و کیف را عرضی خارجی برای شیء لحاظ کرد چراکه از نظرگاه شیخ این مقولات تفکیک واقعی با موضوع خود دارند، اما تغایر مقوله کمیت با موضوع خود، تغایری اعتباری است. بدین معنا که جسم به یک اعتبار تعلیمی و به یک اعتبار طبیعی است و درحقیقت تغایر در اعتبارات متفاوت ذهنی جسم است. به بیان دیگر تحقق حرکت در کمیت مستلزم تحقق حرکت در ذات شیء خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۴: ۲/۳۳۹).^۹

بر این اساس در تبیین کیفیت حرکت شیء در مقوله کمیت بین فلاسفه مسلمان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی هم‌چون شیخ اشراق، تحقق خارجی حرکت کمی را انکار و آن را به دخول و خروج اجزا ارجاع می‌دهند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/۱۹۴)، برخی همچون ملاصدرا با اتکا به نظریه حرکت جوهری و مبنای اصالت وجود، حرکت کمی را نیز می‌پذیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

اما مواجهه ابن سینا با این چالش وضعی متفاوت و ناسازگار می‌یابد. شیخ با وجود فهم این ناسازگاری و تعارض، با حیرت بر صحت وجودی حرکت کمی گردن می‌نهد، اما از تبیین کیفیت تحقق خارجی آن و مسئله فقدان موضوع ثابت در حرکت کمی باز می‌ماند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۱۰۲). با این وجود در کمال تعجب، وی در فرایندی مشابه یعنی حرکت در جوهر موضعی سلبی اتخاذ می‌کند. مسئله حائز اهمیت در این باب این است که چون شیخ‌الرئیس به اعتباریت ماهیت و نفی تشکیک در آن اذعان دارد از پذیرش حرکت کمی ابا دارد، اما درنهایت به دلیل محسوس و ملموس بودن حرکت در کمیت، تحقق آن را می‌پذیرد. وی با وجود این که همین چالش را در فرایند حرکت جوهری نیز مشاهده می‌کند و شاید به همین علت بر خلاف سایر فلاسفه از نفی صریح نظریه حرکت در جوهر موجودات ابا می‌ورزد، اما چون تحقق فرایند حرکت و اشتداد در جوهر موجودات امری

ملموس و محسوس نیست و همچنین اثبات آن ابتدای تامی بر اصالت وجود دارد در نهایت با وجود تردید آن را انکار می‌کند.

در باب ماهیت حرکت نیز بین فلاسفه بزرگ مسلمان اختلاف نظر وجود دارد: شیخ اشراق بنا بر مبنای اعتباریت وجود معتقد می‌شود که حرکت از سنخ مقولات ماهوی بوده و در زمره اعراض قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۰/۴)؛ از سوی دیگر ملاصدرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی خویش در مسئله اصالت وجود، حرکت را فرایندی وجودی و عبارت از نحوه وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۹)؛ ابن سینا در این مسئله نیز رویکردی متفاوت دارد و رویکردش بیش‌تر جنبه‌ای سلبی دارد. بدین بیان که وی به علت تمسک بر مبنای اعتباریت ماهیت و نفی تشکیک در آن معتقد می‌شود که حرکت بر خلاف رأی سایرین از سنخ امور ماهوی محسوب نمی‌شود و طبیعتاً از زمره اعراض نیز خارج می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۷/۱). آنچه در این باب قابل ذکر است، این است که شیخ در مسئله ماهیت حرکت صرفاً رویکردی سلبی دارد. بدین معنا که وی در خصوص ماهیت حرکت صرفاً به این اکتفا می‌کند که حرکت عبارت از چه چیزی نیست و گذار وی در این رویکرد سلبی به علت فقدان مبنای اصالت وجود به تعیین ماهیت حرکت و رویکرد ایجابی منجر نمی‌شود.

حقیقت امر این است که وصول ابن سینا به نظریه حرکت جوهری مستلزم گذار از دو مرحله عمده در تفکر وی است: ابن سینا در اولین گام می‌بایست با اخذ اصالت از ماهیت و لحاظ اعتباری و ذهنی بودن آن، حرکت را از حیطه مفاهیم ماهوی خارج کند. شیخ به دلیل نفی تشکیک در ماهیت این گام را مستحکم برمی‌دارد؛ وی در گام دوم می‌بایست با وضع اصالت در حقیقت تشکیکی وجود حرکت را از سنخ امور وجودی و خارجی لحاظ کرده، همچنین این حقیقت را موضوع تمامی حرکات لحاظ کند که در تمام اقسام حرکات حافظ هویت و وحدت موجود ذی‌حرکت باشد. اما به نظر می‌رسد تفکر فلسفی ابن سینا به علت فقدان دغدغه جدی در مسئله اصالت وجود و ترجیح تأصل آن بر ماهیت، در این گام قرین توفیق نشده است. همین امر باعث بروز شک و حیرت شیخ در انکار فرایند حرکت جوهری و همچنین اثبات فرایند حرکت در برخی حرکات مشابه شده است.

۳.۲ ابن سینا و اذعان به نظریه حرکت جوهری

این قسمت از مقاله به بررسی موضوعی پرداخته است که در آن شیخ به جهت مبنای

پیش‌گفته به صورت ضمنی یا حتی بعضاً صریح تحقق فرایند اشتداد جوهری نفس و مجرد غیر تامه آن را مورد تأکید قرار داده است که شرح آن تقدیم می‌شود:

(الف) در نمط پایانی / اشارات و در ذیل کارکردهای قوه باطنی حس مشترک، ابن سینا بر خلاف رویکرد مشائی‌اش، ادراک و شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت را بر این قوه انتساب می‌دهد.^{۱۰} بدین بیان که، نفس و خاصه قوه حس مشترک به واسطه ازاله شواغل و موانع حسی، خیالی و عقلی می‌تواند تقویت و تشدید شده، بر عالم غیب و ملکوت دسترسی یابد و حس مشترک به واسطه این اشتداد و صعود می‌تواند صور و شهوداتی را اکتساب کند که انسان در حالت عادی قادر بر شهود آنها نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۴۱).

شیخ معتقد است که شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت را قوه حس مشترک از دو طریق تحصیل می‌کند: گاهی این شهود محصول استکمال و اشتداد موقتی نفس و قوه حس مشترک است، مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری یا خواب عارض می‌شود (همان: ۴۳۸)؛ نوع دوم این استکمال نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس بوده و به علت طرد دائمی این شواغل به دست آمده است مانند انبیا و اولیای الله که شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌کنند (همان: ۴۴۱).^{۱۱} به نظر می‌رسد اتصاف نفس و خاصه قوه حس مشترک به ادراک صور شهودی متعالی از ماده و صور مادی و جسمانی هم مستلزم مجرد غیر تامه نفس بوده و هم مستلزم اذعان به وجدان استکمال و اشتداد جوهری نفس خواهد بود.

(ب) ابن سینا در کتاب نفس شفا با دلایلی چند به مادیت قوه خیال معتقد شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۸).^{۱۲} با این وجود در نمط پایانی / اشارات شیخ با توسعه قلمرو محفوظات قوه خیال، حفظ صور و ادراکاتی را به آن انتساب می‌دهد که ظاهراً با نگرش عمومی فلاسفه مسلمان به کارکردهای قوه خیال تفاوت دارد. توضیح این‌که ابن سینا بر خلاف سایر فلاسفه^{۱۳} مسلمان معتقد است که قوه خیال سه گونه ادراکات را در خویش حفظ می‌کند: اول صوری هستند که از عالم محسوس خارجی به واسطه حواس پنج‌گانه ظاهری اخذ و به حس مشترک مخابره شده‌اند که توسط حس مشترک ادراک شده و به خزانه خیال جهت حفظ و نگهداری ارسال می‌شوند. این صور به علت ارتباط مستقیم با عالم جسمانی، جزئی بوده و دارای هیأت مادی و جسمانی هستند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۰). قسم دوم مخزونات قوه خیال، صوری هستند که محصول فعالیت قوه متصرفه‌اند. توضیح این‌که قوه متصرفه^{۱۴} از نظر ابن سینا

از جمله قوای باطنی است که کارکردش دخل و تصرف در ادراکات و جعل صور جدید است. این گونه صور و ادراکات به جهت این که فعل خود نفس هستند در صقع خود نفس قرار داشته و در نتیجه تعالی بیش تری در نسبت به ادراکات خیالی قسم اول دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۶۳). سومین و آخرین قسم صوری که در گنجینه خیال نگهداری می شوند با دو قسم دیگر تفاوت عمده ای دارند. بدین بیان که صور اخیر بر خلاف سایر صور، مجرد از ماده و جسمانیت هستند. این صور درواقع صوری هستند که توسط حس مشترک از عوالم غیب و ملکوت بر سیل مشاهده تحصیل شده اند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۴۰). بدیهی است که اتصاف قوه خیال به چنین کارکرد شریفی، مستلزم تجرد غیر تامه و شاخصه ذواشدداد بودن آن خواهد بود. بدین بیان که نفس و قوای آن خاصه قوه خیال به علت این که صور محسوس و مادی و همچنین صور متعالی از ماده و هیأت را در خود واجد است تجردی غیر تامه داشته و در نتیجه به اشتداد جوهری متصف خواهد شد.

ت) ابن سینا در ذیل فلسفه نبوی خویش و در تبیین کیفیت دریافت جزئیات وحی، به فرایند اشتداد جوهری نفس معتقد می شود. از نظر وی مفهوم شریف وحی دارای مؤلفه های درونی و بیرونی ذیل است: مؤلفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را بر پیامبر افاضه می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶). مؤلفه های درونی مسئله وحی عبارت اند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/ ۴۱۶-۴۱۸). همچنین قوه متخیله، حس مشترک و خیال، ابن سینا از این مؤلفه ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می گیرد (همان: ۳/ ۴۳۶). به نظر می رسد از میان مؤلفه های درونی، فقط عقل قدسی امری اکتسابی نبوده و از فیض الهی بر نبی افاضه شده است، در نتیجه می تواند به عنوان شاخصه نبی اخذ شود^{۱۵} (ابن سینا، المباحثات: ۱۰۷؛ نصر، ۱۳۷۱: ۴۹). اوج هنر ابن سینا در تبیین جزئیات وحی آشکار می شود. وی با اتخاذ رویکردی بدیع، ادراک صحیح مفاهیم جزئی و حیانی را مشروط به تعالی و اشتداد جوهری و وجودی نفس و قوای نفسانی پیامبر می داند. شیخ در کتاب نفس شفا از متخیله ای قوی در انبیا سخن می گوید که به علت تعالی کاملاً در خدمت عقل است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۰) یا این که نفس نبی به علت اشتداد و وصول بر مرتبه تجرد تام، شبیه به مبادی عالیه شده و عناصر عالم طبیعت از آن اطاعت می کنند (همان: ۲۷۴) یا در نمط پایانی اشارات معتقد

است که قوه حس مشترک و خیال نبی به واسطه اشتداد وجودی و تعالی از موانع جسمانی، می‌توانند صور و ادراکات جزئی و حیانی را بدون هیچ دخل و تصرفی، ادراک و در خود حفظ کنند (همان: ۳/ ۴۳۶). بر این اساس می‌توان گفت از نظر شیخ، نفوس بشری خاصه نفوس انبیا به جهت تجرد غیر تامه باید در ذات خویش اشتداد و استکمال یابند تا در پرتو این اشتداد، نفس ایشان شأنیت وصول بر مقام نبوت و دریافت و انتقال وحی را یابد.

پ) ابن سینا را می‌توان در زمره اولین فلاسفه‌ای محسوب کرد که نظریه وحدت نفس و قوای مختلف آن را مورد تأکید قرار داده است. هرچند شیخ در حوزه علم النفس تعدد و استقلال وجودی قوای نفس را اثبات کرده است، وی با اتخاذ رویکردی متفاوت، قوای مختلف را فروع و اجزای نفس می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۶۱). ایشان در کتاب طبیعیات شفا با تأکید بر وحدت وجودی نفس و قوی، حتی قوای نفس را تا مرتبه شئون و مراتب نفس تنزل می‌دهد.^{۱۶} به نظر می‌رسد لحاظ وحدت نفس و قوا و رابطه نشان قوای مختلف جسمانی و مجرد با آن، مستلزم این است که نفس به واسطه وحدت با قوای خویش، معا به کارکردهای جسمانی و مجرد و متعالی از جسم و مادیت متصف شود. بدیهی است اتخاذ چنین رویکردی در قبال رابطه نفس و قوای مختلف آن محتملاً ناشی از استبصار ضمنی شیخ بر تجرد غیر تامه و امکان اشتداد آن خواهد بود.

ث) در حوزه معرفتی نیز شیخ اشتداد جوهری نفس را مورد تأکید قرار می‌دهد. وی معتقد است که به هر میزان نفس و قوای آن اشتداد یابند دقت ثبت و ضبط آن‌ها از پیرامون افزایش خواهد یافت (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۳۹). ابن سینا معتقد است که هرچند محاکمی ادراکات حصولی و غیر حصولی (ادراکات شهودی حس مشترک) ظهوری یک‌سان برای نفوس مختلف دارند، عموماً متخیله در فرایند ادراک و شهود دخالت نکرده، ادراکات را دست‌کاری می‌کند. گاهی نیز متخیله از ادراک واضح صور توسط حس مشترک و حفظ صحیح آن در خزانه خیال جلوگیری می‌کند. شیخ در ادامه متذکر می‌شود که نفس می‌تواند به واسطه ارتقا از عوالم حسی و خیالی از میزان دخالت متخیله در ادراکات شهودی‌اش کاسته و در نتیجه ادراکاتی واضح و متمایز را تحصیل کند (همان: ۴۴۱). همان‌سان که مشاهده می‌شود شیخ در این موضع با اذعان به عدم انفعال نفس و قوای آن در فرایند ادراک، تحصیل ادراکات واضح و به دور از دست‌کاری و ابهام را مستلزم اشتداد و ارتقای جوهری نفس لحاظ کرده است.^{۱۷ و ۱۸}

۳. نتیجه گیری

در مقاله حاضر مسئله حرکت اشتدادی و جوهری نفس در تفکر سینیوی مورد بررسی قرار گرفت. این بررسی نشان می دهد که به علت نفی تشکیک در ماهیت و اعتقاد بر اعتباریت آن است که شیخ بر خلاف سایر فلاسفه مشایی، با شک و تردید تحقق برخی حرکات عرضی هم چون کم و کیف را می پذیرد. مضافاً این که وی به علت فقدان مبنای اصالت وجود از وصول صریح به نظریه حرکت جوهری بازمانده و در نتیجه با نوعی حیرت و عدم وثوق آن را انکار کرده است. دغدغه ابن سینا درباره مسئله حرکت جوهری آن گاه جدی تر می شود که وی با وجود انکار حرکت جوهری، در برخی مواضع به صورت ضمنی یا حتی صریح آرای بیانی را بیان می کند که مستلزم پذیرش حرکت در جوهر موجودات است.

پی نوشت

۱. این مقاله برگرفته از طرحی است با عنوان «حواس باطنی در حکمت سینیوی و مقایسه آن با روان شناسی نوین» که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات هرمزگان انجام شده است.
۲. سنت ریشه یابی آرای فلسفی، پیشینه ای طولانی دارد. فلاسفه شهیر اسلامی، تحقیقات بسیاری در زمینه واکاوی مبانی نظری مسائل مهم فلسفی انجام داده اند. مسئله انتساب طرح علم حضوری به شیخ اشراق، انتساب طرح وجود ذهنی به فخر رازی، اصالت ماهیت به میرداماد جزو همین دست تحقیقات محسوب می شود.
۳. برای اطلاع بیش تر در این باره ← نجاتی، محمد (۱۳۹۱). «حرکت جوهری ملاصدرا و پیامدهای معرفت شناختی آن»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۸.
۴. حکیم سبزواری همه این مؤلفه ها را در این بیت آورده است:
دعت مقوله و علتین والوقت ثم المتقابلین
۵. در حوزه تفکر اسلامی موضوع حرکت امری است مرکب از حیثیت قوه و فعل که لاجرم چنین ویژگی های فقط در جسم یافت می شود. از نظر فیلسوفان مسلمان پیش از صدرا، به دلیل این که جسم به عنوان موضوع حرکات عرضی دارای دو ویژگی قوه و فعل در خود است، در نتیجه می تواند حافظ وحدت و هویت حرکات عرضی باشد. طبیعتاً در حرکت جوهری، تصرم و تجدد در ذات موضوع خواهد بود و تحقق چنین امری مستلزم این است که حرکت بلاموضوع و بلاهویت شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۴۸-۲۵۷).

۶. بیان شیخ در این باب چنین است: «و الذات غير المحصلة بالفعل يستحيل أن تتحرك من شيء إلى شيء».
۷. استاد مطهری معتقد است یکی از مهم‌ترین دلایل ترجیح اصالت وجود در حکمت سینوی در همین مباحث حرکت نهفته است (مطهری، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۲۶).
۸. هنر ملاصدرا در باب نظریه حرکت جوهری را می‌توان در استمداد از مبنای هستی‌شناختی اصالت وجود و وحدت حقیقی آن در رفع چالش بقای موضوع دانست (نجاتی، ۱۳۹۱: ۹۲).
۹. ابن سینا این تغایر را چنین توضیح می‌دهد:

إن الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد، و امتداد آخر مقاطع له على قوائمه، و ليس الجسم جسماً بأنه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة، فإن الجسم يكون موجوداً جسماً و ثابتاً و إن غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل فإن الشمعة أو قطعة من الماء قد تحصل فيها أبعاد بالفعل طولاً و عرضاً و عمقاً محدودة بأطرافها، ثم إذا استبدل شكلاً بطل كل واحد من أعيان تلك الأبعاد المحدودة و حصلت أبعاد و امتدادات أخرى، و الجسم باق بجسميته لم يفسد و لم يتبدل، و قد أشير لك إلى هذا في غير هذا الموضع، و علمت أن هذه الامتدادات المعينة هي كمية أقطاره و هي تلحقه و تتبدل، و صورته و جوهره لا تتبدل، و هذه الكمية ربما تبعت تبدل أعراض فيه أو صور، كالماء يسخن فيزداد حجماً. لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادئ و من حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادئ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/ الفصل الثاني: ۱۳).

۱۰. این در حالی است که فلاسفه مسلمان کارکرد این قوه را در ادراکات حسی محصور کرده‌اند. برای اطلاع بیشتر در این باب ← نجاتی، محمد (۱۳۸۹). «تبیین وجودی و معرفتی حس مشترک در فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۳۰.
۱۱. شیخ به این اشتداد چنین اشاره می‌کند: «فاذا كانت النفس قويه الجوهر، تسع للجوانب المتجاذبه لم يبعد....» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۴۱) یا «انه كلما كانت النفس اقوى قوه، كان انفعالها عن المحاكيات اقل و كان ظبطها للجانبين اشد» (همان: ۴۳۹).
۱۲. با این وجود برخی محققان اعتقاد دارند که شیخ در کتاب مباحثات از مادیت خیال دست کشیده و بر تجرد این قوه قائل شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۱)، اما برخی تحقیقات وجود چنین رویکردی را در این کتاب منتفی ساخته است (سبحانی فخر، ۱۳۸۰: ۲۶۰).
۱۳. فلاسفه مسلمان عموماً سه دلیل له اثبات وجودی قوه خیال می‌آورند: در دلیل اول به واسطه وجود حیثیت حفظ و نگه‌داری مدرکات و تغایر این حیثیت با قبول و پذیرش که فعل حس مشترک است بر وجود قوه خیال استدلال کرده‌اند؛ در دلیل دوم، از تقابل ایجابی و سلبی بین دو حیثیت، حکم و داوری حس مشترک در محسوسات ادراکیش و عدم حکم قوه خیال در

صور محفوظش، بر تغایر وجودی و درواقع اثبات وجودی قوه خیال استدلال کرده‌اند؛ در دلیل سوم از تغایر کارکرد مشاهده باطنی صور که فعل مشترک است و کارکرد بایگانی این صور در ذهن بر اثبات قوه خیال استدلال شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/۳۹۳؛ رازی، ۱۴۲۹: ۲/۳۴۰؛ ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۸/۱۸۵).

۱۴. ابن سینا بر خلاف فارابی بین دو قوه خیال و متخیله (متصرفه) تفکیک قائل است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۹).

۱۵. به نظر می‌رسد مؤلفه عقل قدسی می‌تواند شاخصه تعالی نبی از فیلسوف لحاظ شود.

۱۶. بیان شیخ در این باب چنین است: «الحق هو ان النفس واحده و لها قوى تنبعث عنها يحسب الوجود القابل و ان هذه الوجوه كالأجزاء من النفس التي كان في الاصل الذي تولد عنه البرز و لكن بدل التعبير عن الفروع و الاجزاء باشؤون اولی لما یاتی من ان النفس وحدها كل القوى» و «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو انت عند التحقيق. وله فروع من قوى منبثه في اعضائك» (ابن سینا، ۱۴۰۴: الفن السادس / ۱۸۵).

۱۷. بیان شیخ در این باب چنین است: «انه كلما كانت النفس اقوى قوه، كان انفعالها عن المحاكيات اقل و كان ضبطها للجانبين اشد» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۴۳۹) یا «فاذا كانت النفس قويه الجوهر، تسع الجوانب المتجاذبه لم یبعد ان يقع لها هذا الحس و التهاز في حال اليقظه فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك» (همان: ۴۴۱). همچنین «فالآثر الروحاني السانح للنفس في حالتی النوم و اليقظه قد يكون ضعيفا و لا یبقى اثر فیهما و قد يكون اقوى، فيحرك الخيال الا ان الخيال یمنع فی الانتقال و یخل عن التصريح و قد يكون قويا و تكون النفس عند تلقيه رابطه الجاش، فترسم ارتساما جلیا» (همان: ۴۴۳).

۱۸. البته شواهد دیگری نیز در این باب ارائه شده است، از جمله این‌که ابن سینا در نمط ششم / اشارات معتقد می‌شود نفوس انسانی همانند عقول مجرد تام ندارند و از طرفی به واسطه تجرد ذاتی از ماده فقط در چهار مقوله عرضی واجد حرکت هستند، اما در ذات خود استكمال و اشتداد می‌یابند. شیخ در *الهیات شفا*، مقاله هشتم، فصل اول و دوم برای کون الشیء من الشیء دو وجه ذکر می‌کند: استحاله و استكمال؛ ایشان برای استحاله به آب و بخار مثال می‌زند و در یک مثال عجیب برای استكمال به انسان بالغی اشاره می‌کند که از کودک پدید می‌آید. بدین معنا که نفس کودک با تکامل تدریجی اشتداد یافته، به مرتبه انسان بالغ می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۴۸). به این موضع برخی از معاصرین گران‌قدر اشاره کرده‌اند (بهشتی، ۱۳۸۲: ۲۱۸). همچنین اشارتی که استاد مطهری در کتاب حرکت و زمان داشته است. بدین بیان که تا پیش از صدرا، قاطبه فلاسفه مسلمان شیخ را منکر وجود خارجی حرکت قطعی می‌دانستند (مطهری، ۱۳۸۴: ۱/۸۵). صدرا المتألهین با تبیین ادق کلام شیخ در باب حرکت قطعی معتقد است: شیخ در حقیقت

منکر تحقق خارجی حرکت قطعی در خارج نیست، بلکه ایشان حرکت به معنای امری که ثبات و قرار ذاتی آن باشد را منکر است؛ همانند آنچه از مفهوم حرکت در ذهن وجود دارد (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۳/ ۳۰). درحقیقت باید گفت شیخ منکر وجود قار الذات خارجی حرکت قطعی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۸/ ۱۱). البته این‌که بتوان از این دلیل در اثبات حرکت جوهری نفس استفاده کرد منوط بر لحاظ وحدت وجودی ماده و صورت در خارج به عنوان وجودی زمان‌مند بوده و فلسفه شیخ به دلیل فقدان این مبانی، از استعمال این دلیل به صورت صریح در اثبات حرکت جوهری باز مانده است. دلیل دیگر این‌که ابن سینا در کتاب *اشارات*، احتمالاً بر حرکت جوهری نفس معتقد شده است، اما تا جایی که تتبع نگارندگان نشان می‌دهد در این کتاب در باب نفی حرکت جوهری و ادله آن بحث قابل‌ذکری وجود ندارد. در حالی که بنابر مشرب نگارش، شیخ می‌بایست این مطلب را در یکی از مهم‌ترین آثارش یعنی *اشارات* تذکر می‌داد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلام دانشگاه مک‌گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ترجمه سیدیحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الطبیعیات)*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۲). «همراه با استاد در جست‌وجوی نخستین جرقه‌های حرکت جوهری»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۴.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۲). *غایات و مبادی*، شرح نمط ششم از کتاب «الاشارات و التنبيهات»، قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۹). *المباحث المشرقیة فی العلم الهیات و طبیعیات*، قم: ذوی القربی.
- سبحانی فخر، قاسم (۱۳۸۰). «تجرد خیال در فلسفه اسلامی»، *مقالات و بررسی‌ها*.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران، تهران: صدرا.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم: بوستان کتاب.
شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۹ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳ و ۸، قم: طلعه النور.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج ۱۱، تهران: صدرا.
نجاتی، محمد (۱۳۸۹). «تبیین وجودی و معرفتی حس مشترک در فلسفه اسلامی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳.
نجاتی، محمد (۱۳۹۱). «حرکت جوهری ملاصدرا و پیامدهای معرفت‌شناختی آن»، *نخردنامه صدرا*، ش ۶۸.
نصر، حسین (۱۳۷۱). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: کتاب‌های جیبی.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی