



Substantial Motion in Light of Avicennan Transcendental Thought

Mustafa Momini*

Received: 06/07/2017 | Accepted: 01/02/2018

Abstract

Avicenna as a leader of Peripatetics in the Islamic world, has developed Peripatetic thought and has also introduced important views and theories. Although he is known for being a Peripatetic philosopher, but this attribution doesn't seem to be very accurate; in his thinking he has progressed toward transcendence. It is he who first used the term "transcendental philosophy". Based on "transcendence in Avicennan thought", his thoughts are not only not peripatetic, but many traces of the foundations and principles of transcendental philosophy can be found within it. Now the question is whether Avicenna has remained peripatetic regarding the discussion of movement in substance or he has also progressed to transcendence in this matter and although he has not clearly clarified motion in that category, but one can find signs of the existence of substantial motion in his thoughts. Considering transcendence in Avicenna thought, the author believes that Avicenna's refute regarding motion in substance is not his final view; rather his final view is the existence of motion in substance. This matter can be extracted from the expressions and views of Avicenna in other discussions particularly in discussions about the soul. In this article, we will present proofs to strengthen Avicenna's acceptance regarding substantial motion.

Keywords

Avicenna, substantial motion, Avicennan transcendental thought, transcendental philosophy, Sadra.

* Associate professor, Islamic Teachings, Nishabur University of Medical Sciences, Nishabur
momenim@nums.ac.ir



حرکت جوهری در پرتو «تعالی تفکر سینوی»

مصطفی مؤمنی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲

چکیده

این سینا به عنوان بزرگ‌مثنائین در عالم اسلام، تفکر مشائی را بسط داده و نظرات و آرای مهمی را نیز مطرح کرده است. هرچند او به فیلسوفی مشائی معروف است، ولی این نسبت چندان صحیح نمی‌نماید و او در تفکر خود رو به تعالی نهاده است. اوست که نخستین بار اصطلاح «حکمت متعالیه» را به کار برده است. بر اساس «تعالی در تفکر سینوی» تفکر شیخ نه تنها مشائی نیست، بلکه بسیاری از اصول و مبانی «حکمت متعالیه» در آن قابل ردیابی است؛ حال سخن در این است که آیا شیخ در بحث حرکت در مقوله جوهر، مشائی باقی مانده است و یا این که در این مسئله نیز رو به تعالی نهاده است و هرچند به حرکت در آن مقوله تصریح نکرده است، ولی می‌توان نشانه‌هایی از وجود حرکت جوهری را در تفکر او یافت. نگارنده در پرتو «تعالی تفکر سینوی» معتقد است که موضع انکاری شیخ - در مباحث حرکت - دیدگاه نهایی او نیست، بلکه نظر نهایی وی وجود حرکت در مقوله جوهر است؛ این مطلب از عبارات و آرای شیخ در غیر مباحث حرکت - به‌ویژه مباحث نفس‌شناسی - قابل استنباط است. در این نوشتار شواهدی بر تقویت موضع اقبال شیخ به حرکت جوهری ارائه می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها

این سینا، حرکت جوهری، تعالی تفکر سینوی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. مقدمه و طرح مسئله

طرح حرکت جوهری، هرچند بر سبیل رد و انکار، به قرن‌ها پیش از ملاصدرا می‌رسد، ولی بیان و تصریح به این اصل و تبیین و به‌کارگیری آن در حلّ بسیار از مسائل فلسفی از جمله تبیین معاد جسمانی از مختصات نظام فلسفی صدرالمآلهین است. شاهکار ملاصدرا در همین نکته اخیر نهفته است. اکثر اصول حکمت متعالیه در عبارات حکمای پیش از ملاصدرا وجود دارد، ولی چون برهم‌نهشت نظام‌مند ندارند، نمی‌تواند کارایی خود را در تفکر آن فلاسفه بازنمایاند.

با نگاهی به تاریخ مکتوب مباحث فلسفی این بحث روشن می‌شود که نه‌تنها بحث حرکت مورد توجه فلاسفه بوده است، بلکه مبنای اندیشهٔ برخی از آن‌ها بوده است؛ نخستین کسی که «شدن» و تغییر دائم را مطرح نموده، هراکلیت (۱۰۵-۴۰۵ ق. م) است (نک: گاتری، بی‌تا، ص ۱۰۰-۹۳). از نظر او، هستی در حال شدن است و در هر لحظه تغییر می‌کند (نک: خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۵۷، ص ۲۵۰). در مقابل، الیائیان و به‌ویژه پارمیندس و زنون، منکر حرکت بوده و بر این عقیده استدلال نیز می‌کردند (نک: گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ گاتری، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷-۲۰۵؛ فروغی، ۱۳۸۳، ص ۱۷). تفکر افلاطون هر دو نظر را، با تفکیکی هستی‌شناسانه، در خود جای داده است؛ بدین نحو که او در مورد جهان محسوس هراکلیتی و در باب عالم معقول زنون می‌اندیشد. ارسطو به حرکت کمی و کیفی نیز قائل گشت و ابن‌سینا حرکت در مقولهء وضع را هم اضافه کرد. افلوپین نخستین فیلسوف یونانی است که به صراحت از «حرکت در جوهر» سخن به میان آورده است (نک: فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۵۶؛ فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۶۱-۲۱۲). فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، حرکت را منحصر به چهار مقوله عرضی دانسته و در دیگر مقولات عرضی و مقوله جوهر، حرکت را محال می‌دانستند. حال، بحث این است که آیا نشانه‌هایی از حرکت جوهری را در آثار ابن‌سینا نمی‌توان یافت؟ نگارنده بر این باور است که هرچند ابن‌سینا در مباحث حرکت، بر عدم حرکت در مقوله جوهر تصریح کرده است، ولی رأی نهایی او به همین ختم نشده و می‌توان در مباحث دیگر نشانه‌هایی از تعالی تفکر سینوی مبنی بر پذیرش یا التزام او به حرکت جوهری یافت.

به‌عنوان پیشینه یادآور می‌شویم که در خصوص وجود نظریه حرکت جوهری در تفکر سینوی،

دو مقاله قبلاً منتشر شده است^۱ که نویسندگان به شواهدی دال بر وجود حرکت جوهری در تفکر ابن سینا اشاره نموده‌اند. آن چه در این نوشتار بررسی شده است و جنبه نوآوری تحقیق است، اولاً بر مبنا و رویکرد «تعالی در تفکر سینوی» است، بدین معنا که نویسنده معتقد به نوعی تعالی در اندیشه ابن سیناست که در پرتو آن تعالی دو موضع انکار و اقبال شیخ قابل جمع و توجیه هستند و ثانیاً، شواهد و عباراتی دال بر ادعا ارائه شده که پیش از این به آن‌ها پرداخته نشده است.

۲. مواضع ابن سینا در قبال مسئله حرکت در جوهر

موضع ابن سینا در این مسئله را، با توجه به عبارات و نظرات وی، می‌توان در دو موضع تفکیک کرد که در ادامه، تفصیل داده می‌شود.

۲.۱. ابن سینا و انکار حرکت در جوهر

ابن سینا حرکت را در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، این و وضع) منحصر و آن را در مقوله جوهر محال دانسته است. این موضع او در مبحث حرکت طبیعیات است. در این موضع وقوع حرکت در جوهر را مجازی می‌داند. عمده دشواری پذیرش نظریه حرکت جوهری از نظر ابن سینا، به موضوع حرکت و وحدت و بقای آن برمی‌گردد. ابن سینا به جهت این که حرکت را بدون داشتن یک موضوع واحد و ثابت محال می‌دانست از قبول حرکت در جوهر سر باز زده و به انکار آن پرداخته است.

۲.۱.۱. ادله شیخ بر عدم حرکت در جوهر

۲.۱.۱.۱. دلیل اول

این دلیل به شبهه «بقای موضوع» مشهور است؛ توضیح این که فلاسفه معتقدند حرکت دارای شش مؤلفه است.^۲ یکی از آن‌ها موضوع است؛ حرکت از آن جهت که فرآیندی است که همواره

۱. نک: بهشتی. (۱۳۸۲). همراه با استاد. مقالات و بررسیها، ش ۷۴، ص ۳۱-۹: نجاتی و بهشتی. (۱۳۹۲). جست‌وجوی نخستین

بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی، حکمت معاصر، ص ۱۱۷-۱۲۹.

۲. حکیم سبزواری همه این مؤلفه‌ها را در این بیت آورده است:

دستخوش حدوث و زوال بوده و تجدد و تصرم می‌یابد، نیازمند موضوعی است که وحدت آن را حفظ کند. موضوع، قابل و متحرکی است که فرآیند حرکت را در خود می‌پذیرد. بر این اساس اگر حرکت در ذات موضوع باشد، حرکت، موضوع ثابت و واحدی نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب)، ص ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵۷) و در طول حرکت، هر آن با متحرکی غیر از متحرکی که در آن قبل وجود داشته است روبه‌رو خواهیم بود نه یک موضوع واحدی که بتوان همه آنات حرکت را به آن نسبت داد.

۲.۱.۱.۲. دلیل دوم

دلیل دیگر این است که ذات جوهر شدت و ضعف ندارد و در هر چیزی که شدت و ضعف نباشد حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل معنا ندارد و در آن تحقق نخواهد یافت. نبودن شدت و ضعف در جوهر به این خاطر است که با فرض اشتداد جوهری اگر صورت نوعیه به حال پیش از شدت، باقی باشد، در این صورت، تغییری در صورت جوهری پدید نیامده است و حرکت تنها در عوارض و صفات جوهر خواهد بود؛ حال اگر بعد از اشتداد نخستین، صورت معدوم شده و جوهر دیگر حادث شده باشد این نوع تبدیل در حقیقت تغییر دفعی و کون و فساد است و صوری که متعاقباً کائن و فاسد می‌شوند ذاتاً با یک‌دیگر اختلاف دارند و نمی‌توان گفت که در آن‌ها شدت و ضعف است؛ زیرا شدت و ضعف تفاوت احوال یک چیز است و صور مذکور در اثر کون و فساد ذاتاً متباین هستند و آمدن صورتی و از بین رفتن صورتی دیگر دفعی است و تدریج در آن‌ها قابل تصور نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب)، ص ۹۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷).

۲.۱.۲. پاسخ به دلایل شیخ بر انکار حرکت جوهری در حکمت متعالیه

به طور کلی، ملاصدرا دلیل رد حرکت جوهری را تحلیل غیر صحیح آن‌ها از حرکت و از اعراض خارجی شمردن آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۹۶). در حالی که حرکت از عوارض تحلیلی وجود است یا ناشی از فرق نگذاشتن بین صفت وجود و دیگر اوصاف بر موجود و یا عدم توجه به

اصالت وجود است (همان ۹۸-۹۹) و نیز ناشی از خلط بین ماهیت و وجود و مغالطه اخذ مابالقوه مکان مابالذات دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۷۳).

ملاصدرا در پاسخ به إشکال بقای موضوع، به صورت نقضی می‌گوید شما در عین حالی که منکر حرکت جوهری هستید، به وقوع کون و فساد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۹۷) باور داشته و در این خصوص بر این باور هستید که جوهری فاسد و جوهری حادث می‌شود. حال، این سؤال مطرح می‌شود که در کون و فساد آیا هیولای این دو جوهر واحد است؟ منکرین در اینجا بر این باورند که هیولی وحدت دارد و از یک واحد بالعموم برخوردار است و آن ماده باید همراه با یک صورتی باشد. وحدت ماده نیز با یک واحد بالعدد (عقل مفارق) و یک واحد بالعموم (صورت‌های متبادل) حفظ می‌شود. همین بحث در حرکت جوهری نیز مطرح است و می‌گوییم در اینجا هیولی وحدت داشته و به تبع صورت ما محفوظ و ثابت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴۹). با این تفاوت که شما صورت‌ها را منفصل و متبادل دانسته، ولی ما بر این باوریم که این صورت‌ها دارای نوعی وحدت و اتصال هستند و تعددشان اعتباری است.

ملاصدرا بر این باور است که یک وجود می‌تواند دارای شئون و مراتبی باشد، به نحوی که دارای شدت و ضعف و تقدم و تأخر باشد و قائلان به حرکت و اشتداد در کیفیات نیز معتقدند که حرکت در یک امر کیفی یا کمی یک حرکت واحد برای موضوع واحد است و همان گونه که در آنجا جایز است که حرکت واحد در موضوع واحد، دارای افراد متعدد باشد، در مورد جوهر نیز جایز خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۲؛ رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۳).

به نظر نگارنده عمده چالش فراروی ابن‌سینا - در رد و انکار حرکت جوهری - عدم تنقیح مسئله اصالت وجود است. حرکت جوهری بر بنیاد اصالت وجود است و با قبول اصالت ماهیت، نمی‌توان حرکت جوهری را پذیرفت؛ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد واقع عینی همان ماهیت خواهد بود که از دو سو به مرزهای جنس و فصل محدود گردیده و کمترین تغییر در این مرزها، ماهیت را به ماهیت دیگری تبدیل می‌کند. به‌ویژه با توجه به اصل امتناع تشکیک در ماهیت که مورد قبول عموم فلاسفه - جز شیخ اشراق - است، مبنی نبودن حرکت جوهری بر اصالت ماهیت وضوح بیشتری می‌یابد. بر این اساس، از آنجا که ابن‌سینا و ملاصدرا تشکیک در ماهیت را محال می‌دانند نمی‌توان مقصود آن‌ها از حرکت جوهری را حرکت در ماهیت و بر مبنای ماهیت دانست. از این‌رو،

هر جا سخن از حرکت جوهری است، مراد حرکت در نحوه وجود شیئی است و نه در ماهیت آن. به عبارت دیگر، حرکت جوهری سیلان را از محدوده مقولات و ماهیات به متن وجود اشیاء برده است و هرچند با نام جوهر قرین است، ولی مدار و محور آن جوهر یا عرض نیست، بلکه وجود است؛ صدق آن بر مفاهیم ماهوی مانند صدق جوهر بر فصل است.

با توجه به مطلب اخیر، مواضعی که شیخ بر انکار حرکت جوهری سخن می گوید، از رگه‌هایی اصالت ماهوی در تفکر او حکایت خواهد داشت. در نگاه متعالی، در پرتو تعالی‌ای که در تفکر سینوی رخ داده است او معتقد به اصالت وجود است و در این خصوص شواهد و نصوص بسیاری در عباراتش وجود دارد؛ از این رو، آنجا که از انکار حرکت جوهری سخن می گوید بر بنیادی ماهیت‌گرایانه است، ولی بر مبنای اصالت وجود مواضع او در اثبات حرکت جوهری قابل توجیه و تبیین است، ولی از آنجا که اصل اصالت وجود به گونه‌ای واضح و منقح در تفکر شیخ مطرح نشده و موضع خویش را به وضوح مشخص ننموده است، موضع او در مسئله حرکت جوهری نیز واضح و صریح نیست.

۲.۲. موضع اقبالی شیخ نسبت به حرکت جوهری

هرچند شیخ‌الرئیس در برخی از آثار خود چون شفا، آن هم در مباحث حرکت، بر عدم تحقق حرکت در مقوله جوهر استدلال می‌کند، ولی بر اساس مبانی و برخی عبارات وی، می‌توان اذعان شیخ به حرکت جوهری را استنباط کرد، هرچند به آن تصریح نکرده باشد. از این رو، می‌توان مرتبه عالی‌تری از تفکر شیخ را در این موضوع شاهد بود. در این جا به نمونه‌هایی اشاره می‌شود که یا مستلزم باور به حرکت جوهری‌اند یا از کلام شیخ استنباط و استظهار می‌شود؛ شواهد مذکور را در سه دسته قرار داده‌ایم.

۲.۲.۱. استناد ملاصدرا به عبارات شیخ

با توجه به تصریح شیخ بر انکار حرکت در جوهر، به‌ندرت می‌توان موردی را پیدا کرد که ملاصدرا در تأیید این اصل از حکمت متعالی خویش به عبارات ابن‌سینا استناد جسته باشد. بر حسب تتبع نگارنده او در چند مورد ضمن نقل عبارات شیخ، عقیده حرکت جوهری را بر گردن او می‌نهد که

در ادامه، به بیان آن مورد می‌پردازیم.

باور شیخ در خصوص حرکات فلکیه است؛ توضیح این که مشائین و شیخ بر این باورند که افلاک فلکیه دارای حرکات غیر مستقیم و مستدیر و نیز دائمی هستند و این حرکات ارادی و از طریق تشبیه به عقول است (نک: خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۶۵). نفوس افلاک با تصور صورت جوهری عقول، زمینه این حرکت و تشبیه را در خود ایجاد می‌کنند. ملاصدرا در مباحث حرکت، آنجا که به دنبال اثبات تدریجی الوجود بودن غایات حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۸) این عقیده شیخ را از کتاب التعلیقات (ص ۱۰۸) نقل کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۱۸) و از آن در چند مورد حرکت جوهری را استفاده کرده است:

یکی این که چگونه تصورات مبادی عالیّه آنّا فائاً در نفوس فلکی تجدد می‌شوند. ملاصدرا بر این باور است که این تغییرات در نفوس فلکی می‌بایست تغییرات جوهری و به نحو اتصال تدریجی باشد؛ زیرا چون مفارقات جوهرند، تصور صور آنها نیز باید جوهر باشند (همان، ص ۱۲۰) و نفس فلکی به آن جوهر تصویری (صوری)، سعه وجودی پذیرفته و بنا بر این صورت متصوره جزء حقیقت او می‌شود و آن به آن این تصورات جوهری نفس فلکی را سعه وجودی بخشیده و سعه وجودی در جایی است که نفس به آنها استکمال جوید و گرنه تصورات خارج از ذات نفس فلکی بوده و نفس فلکی را استکمال نخواهند داد و او را برای مرتبه‌ای بالاتر و تصویری شریف‌تر آماده نخواهند کرد و معنای حرکت در جوهر همین است (نک: حسن زاده، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۲۴۸-۲۴۹).

مطلب دیگری که ملاصدرا از عقیده شیخ دال بر حرکت جوهری در همین فصل نقل می‌کند، تغییر اوضاع فلک است. توضیح این که شیخ بر این باور است که فلک در حرکت وضعی خویش دائماً از وضعی و اینی به وضع و این دیگری خارج می‌شود و آن به آن این وضع‌ها تغییر می‌کند و از جهتی این اینها و وضع‌ها را برای فلک طبیعی دانسته‌اند. ملاصدرا تأکید می‌کند که این باور شیخ جز با اعتقاد به حرکت جوهری تبیین نمی‌شود؛ زیرا ممکن نیست که همه این اوضاع پی‌درپی برای فلک طبیعی باشند، مگر این که طبیعت فلک و وجود شخصی آن متغیر و متبدل و تدریجی الوجود و دارای وحدت جمعی و کثرت اتصالی باشد که در هر مرتبه‌ای غیر از مرتبه قبل خود باشد و در هر مرتبه دارای یک وضع طبیعی نیز باشد. فلک محددالجهات و نفس فلکی با تصورات پی‌درپی و اراده‌های جزئی برای رسیدن به کمال بالاتر در تلاش است و این اراده‌ها هر کدام معدّ اراده و تصور دیگر و آنها غایت او هستند. در هر تصور و اراده‌ای، این تازه‌ای را طلب می‌کند تا به تصور و اراده

جدیدتر برسد و همه این آینه‌ها نیز طبیعی‌اند مع الوصف به این دیگر روی می‌آورند پس آن فأن در اتحاد با صور متصور جدید استکمال می‌یابد.

نکته مفید این که در عین حالی که این‌ها و وضع‌ها طبیعی‌اند و در حال دگرگونی هستند، ولی شخص فلک محفوظ است (نک: همان، ص ۶۵۴) در اینجا است که ملاصدرا بیان می‌کند «این مطلب جز با این باور که طبیعت فلک امری متجددالذات و دارای وحدت جمعی و کثرت اتصالی باشد سازگار نمی‌افتد» (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۲۲). ملاصدرا به این نکته نیز تصریح می‌کند که هرچند شیخ و پیروان او بر این مذهب نیستند، ولی مطلب حقی است که هیچ فراری از آن نیست (همان، ص ۱۲۱).

نکته دیگری که ملاصدرا از عبارات شیخ دال بر حرکت در جوهر استفاده کرده این است که شیخ بر این باور است که اعراضی مانند وضع از لوازم وجود و یا نحوه وجود جوهر هستند و در باب چنین لوازم امکان‌پذیر نیست که ملزوم ثابت باشد و لازم متحرک و بنا بر این با تغییر و دگرگونی اوضاع جسم فلکی به این نتیجه می‌رسیم که از آنجا که این اوضاع لازم یا نحوه وجود جسم فلک هستند، می‌بایست وجود جسم فلکی وجودی تدریجی و متحرک به حرکت جوهری باشد و به تبع آن این اعراض نیز متغیر باشند (همان، ص ۱۲۰). به عبارتی دیگر، حرکت وضعی فلک ناشی از حرکت جوهری آن است. چطور می‌توان گفت که همه این اوضاع طبیعی است و اگر طبیعت غیر از وضع باشد و یک امر ثابتی باشد، چگونه ممکن است این امر ثابت دارای وضع‌های متغیر و متبدل باشد؟ این یکی از دلایلی است که بر اثبات حرکت جوهری اقامه شده است (نک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۷۸).

ملاصدرا در رساله حدود به برخی عبارات و آراء مشائین اشاره می‌کند که لازمه آن‌ها قول به حرکت در جوهر است. به عنوان نمونه، در کیفیت سیاه شدن یا همان «تسود»، مشائین بر این باورند که «حق این است که سیاه شدن، سیاهی نیست که اشتداد یابد یا اشتداد سیاهی باشد، بلکه اشتداد موضوع است در سیاهی... پس حرکت، سیاهی نیست که شدت یافته، بلکه شدت یافتن موضوع است در سیاهی» (الشفاء، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۴؛ فروغی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۴). او بر این است که موضوع سیاهی است که شدت می‌یابد یعنی جسم شدت می‌یابد و نتیجه شدت یافتن جسم، تشدید سیاهی است و الا سیاهی بماهو سیاهی اشتدادی ندارد؛ پس جسم تشدید می‌شود. به تعبیر ملاصدرا، تسود به این صورت نیست که یک سواد به عنوان اصل و باقی

و مستمر به عنوان موضوع باشد و یک سوادی هم باشد که زائد بر این سیاهی گردد؛ زیرا اجتماع مثلین در موضوع واحد محال است، بلکه چنین است که برای آن موضوع در هر آن مبلغی از سواد است و سواد دارای اشتداد و حرکت است و این اشتداد و حرکت این سواد را از نوعی به نوع دیگر خارج کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۸).

۲. ملاصدرا استدلال مشائین بر مغایرت نفس و مزاج را نیز نقل کرده است:

پس دانسته شد که نفس مزاج نیست چرا که نفس باقی است در حالیکه مزاج امری سیال و متجدد است که در بین طرفین آن بالقوه انواع بی نهایت وجود دارد و معنی این که انواع بالقوه وجود دارد این است که هر نوعی از آن انواع بالفعل از نوع بعد از خود متمایز نیست، همان گونه که حدود و نقاط در مسافت مکانی بالفعل از هم دیگر متمایز نیستند و هر انسانی به علم حضوری می یابد که ذاتش امریست متشخص که تا آخر عمر وحدت اتصالی دارد (همان، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹۶).^۱

ملاصدرا از این تصریحات مشائین استفاده کرده و احکامی از جمله: اصالت وجود، وقوع حرکت اشتدادی در وجود اعراضی مانند کم و کیف و نیز عینیت وحدت و کثرت در چنان وجود اشتدادی را لازمه گفته‌های آنان دانسته است. او در ادامه با عنوان «تفریع عرش‌سی» چنین تبیین می کند که وقتی بتوانیم بر پایه اصالت وجود، حرکت اشتدادی و تجدد در اعراضی چون کم و کیف را که انواع بی نهایت بین مبدا و منتهای آن حرکت قابل انتزاع است با حفظ وحدت و شخصیت اتصالی‌شان، تصور کنیم، همین گونه می توان تصور کرد که یک جوهر طبیعی دارای وجودی و واحد و مستمر و در عین حال متجدد و متحرک باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۹).

۲.۲.۲. استظهار حرکت جوهری از کلام شیخ

اینک به مواردی در آثار ابن سینا می پردازیم که از آن‌ها می توان حرکت در جوهر را استفاده کرد:

۱. ابن سینا، در نمط پایانی اشارات و در ذیل کارکردهای قوه باطنی حس مشترک - بر خلاف

۱. نزدیک به همین مضمون، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۴.

رویکرد مشائی - ادراک و شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت را به این قوه انتساب می‌دهد. بدین بیان که «نفس و قوای آن به واسطه ازاله شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی تقویت و تشدید شده و بر عالم غیب و ملکوت دسترسی می‌یابد و به ناگاه حس مشترک صور و شهوداتی را اکتساب می‌نماید که انسان در حال عادی قادر بر شهود آنها نیست» (نجاتی، ۱۳۹۲، ص ۱۲).

این سینا معتقد است نفس و خاصه قوه حس مشترک شهود خویش را از دو راه تحصیل می‌کند: گاهی این استکمال و صعود، گذرا و موقتی بوده، مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌شود؛ زیرا انسان در این دو حالت می‌تواند از شواعل و موانع مذکور رهایی یابد، اما نوع دوم، این استکمال نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس بوده و این استکمال به جهت طرد دائمی این شواعل به دست آمده است: مانند انبیاء و اولیا الله که شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌نمایند (همان؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۰۶).

هر چه نفس از قوت بیشتری برخوردار باشد انفعال و تأثیرپذیری آن از محاکمات متخیله کمتر خواهد بود و بر عکس هر چه از قوت کمتری برخوردار باشد، انفعالش از آن موارد بیشتر خواهد بود. خواجه نصیر طوسی نیز در شرح خود تقویت نفس در جوهرش را تصریح می‌کند و می‌گوید: «همانا هر چه نفس در جوهر خویش قوی‌تر گردد انفعال آن از محاکمات کمتر خواهد شد به گونه‌ای که قوه متخیله در افعال مخصوص نفس معارضتی نخواهد داشت» (همان، ص ۴۰۷). تقویت نفس در جوهرش چیزی جز اشتداد و استکمال جوهر نفس نمی‌تواند باشد که در پرتو این استکمال نفس - بواسطه برخی قوای خود - به معارفی غیبی و عالی دست می‌یابد.

۲.۲.۳. استلزامات عبارات و باورهای شیخ به حرکت جوهر

۲.۲.۳.۱. حرکت جوهری لازمه خروج نفس از مرتبه هیولایی به عقل بالفعل

یکی از شواهدی که می‌توان به نفع حرکت جوهری استفاده کرد، این باور حکمای مشائی از جمله شیخ‌الرئیس است که نفس انسان یا همان قوه عاقله در ابتدا در مرحله هیولایی بوده و سپس با کسب معقولات از مرتبه هیولایی به مرتبه بالملکه و بالفعل خارجی می‌شود و این خروج نیز تدریجی است. توضیح این که نفس آدمی از دوران کودکی تا پیری، مراحل طی کرده و از نقص به کمال و از قوه به فعل و از فقدان به وجدان رسیده است. با کسب معقولاتی از مرتبه هیولایی به بالملکه و با کسب

معقولات نظری از بالملکه به بالفعل، تا این که به مرحله و مرتبه عقل مستفاد برسد. حال آیا واقعاً چنین است که نفس به واسطه یکی سری اعراض (صور علمی) طی مراتب کرده و ارتقاء یافته است؟ چگونه چنین باشد در حالی که مرتبه عرض دون مرتبه جوهر است و استکمال جوهر نفس به واسطه عرض مستلزم استکمال عالی بواسطه دانی است؛ حال آن که چنین چیزی را فلاسفه، به ویژه شیخ الرئیس، جایز نمی‌دانند! (همان، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۳۹). نمی‌توان گفت که نفس آدم پیر، همان نفس کودک است که اعراض و اوصافی به آن ضمیمه شده و در ذات آن هیچ گونه اشتداد و تکاملی پدید نیامده است. حتی کسانی که حرکت جوهری را انکار کرده‌اند، باید اعتراف کنند که نفس آدم پیر عیناً همان نفس کودک نیست که تغییر اوصاف داده و در ذات آن، تحول و تکاملی پدید نیامده باشد.

در این زمینه به نظر می‌رسد نوعی ناسازگاری در کلام و باور شیخ وجود دارد؛ او معترف است که «کون الرجل من الصبی» به نحو استکمال است و چاره‌ای ندارد که این استکمال را به نحو حرکت جوهری و اشتداد، پذیرا شود. او معترف است که نفس ناطقه از حرکت‌های کمی، کیفی و وضعی و اینی بالذات و بالعرض میراست. با این حال برای نفس استکمال از مرتبه عقل هیولایی به سوی عقل بالملکه و عقل بالفعل و مستفاد قائل است (نک: بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱-۱۷۲) از این رو، غیر از این نمی‌تواند باشد که نفس در جوهر خویش متکامل است و اشتداد می‌یابد.

ابن سینا، در نمط ششم اشارات، بیانی دارد که حتی حرکت بالعرض را نیز از نفس سلب می‌کند؛ او می‌گوید: «اگر تحقیق کنی، اجازه نمی‌دهی که بگویی نفس ناطقه ما متحرک بالعرض است مگر این که مجازاً بگویی» (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۰۷)

نفس در چهار مقوله عرضی که ابن سینا حرکت را در آن‌ها جایز می‌داند، حرکت ندارد، ولی بر این باور است که این نفوس مجرد تام نبوده و دستخوش تحول شده و استکمال می‌یابند. البته، او معتقد است که نفوس نه حرکت بالذات دارند و نه حرکت بالعرض چه این که حرکت بالذات از آن جسم است و حرکت بالعرض از آن اعراض جسم. ملاک حرکت بالعرض این است که شیء به تبع محل خود حرکت کند و دارای وضع و موضع خاصی شود (همان، ج ۳، ص ۲۰۷).

پس از آنجا که نفس حرکت بالذات و بالعرض نداشته، ولی در عین حال دارای صیورورت و استکمال است (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۵۷) و بنابر این، از قوه به فعل به تدریج خارج می‌شود و این جز حرکت نیست و چون در چهار مقوله عرض و نیز بالعرض حرکت ندارد، پس حرکت بایستی در

ذات آن باشد و این حرکت جوهری است (نک: بهشتی، ۱۳۸۲، مقدمه، ص ۱۹).
در عبارات دیگری نیز بر استکمال نفس تصریح کرده است؛ او در تفسیر «ثواب» می گوید:
«ثواب عبارت است از این که نفس به کمالی که نفس به آن شوق می ورزد برایش حاصل شود»
(ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۱۴).

وی درباره معنای استکمال بر این عقیده است که استکمال به نحو لبس بعد خلع نیست، بلکه به صورت لبس بعد لبس است؛ در حالی که انفعال به نحو اول یعنی لبس بعد خلع است (همان، ص ۷۷). وی در عبارتی دیگر می گوید: «همه نفوس در ذات خود به عقل جهت استکمال نیازمندند و استعداد نفوس برای استکمال به لحاظ قُرب و بعد به آن متفاوت است» (همان، ۸۲).
نفوس در ذات خود به عقل نیازمندند تا این که به واسطه عقل (فعال) استکمال یابند و نکته مهم این است که می گوید این نفوس برای این استکمال مستعد هستند. از نکته اخیر می توان در خصوص عدم تجرد تام نفس ناطقه نیز استفاده کرد؛ زیرا استعداد بدون ماده معنا ندارد، یعنی هر جا سخن از استعداد به میان آید می بایست ماده ای در میان باشد. همین معنا در عبارتی از شیخ وجود دارد که:

نفس همیشه مستعد است پس محال است که مستعدله نزد او دائماً حال باشد؛ زیرا صحیح نیست که مستعدله، مستعد له باشد درحالی که حاضر است پس زمانی که مستعد له حاصل شد استعداد زایل (همان، ص ۱۲۸).

شیخ در جایی دیگر بیان می کند که نفس با اخذ مبادی علوم مربوط به قوای گوناگون استکمال می یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۸۳)؛ در عبارتی دیگر، بیان می کند که نفس با ادراک و تعقل استکمال خویش را طلب می کند (همان). در عبارتی دیگر بیان کرده است که در حرکت چیزی طلب می شود که توسط آن چیز، شیء کمال یابد (همان، ص ۱۲۸) و با توجه به حرکت و خروج نفس از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل نتیجه می شود که نفس در پرتو این خروج کمال می یابد. افزون بر این، توسط آن چه از جانب عقل فعال نیز به او می رسد استکمال می یابد (همان، ص ۸۸).
با توجه به فرقی که در خصوص انفعال و استکمال ذکر کرده، بدست می آید که استکمال نفس به صورت لبس بعد لبس، اشتدادی وجودی است که در حرکت جوهری مطرح است. با توجه به شواهد مذکور به خوبی می توان وجود پیشینه این اصل را در عبارات شیخ متوجه شد.
یادآور می شویم که یکی از ادله ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری استدلالی است که بر اساس

تحولات نفس انسان مطرح می‌کند؛ با این بیان که تحولات نفس انسان از ابتدا تا مرتبه اتصال و اتحاد با عقل فعال، در حقیقت یک حرکت جوهری است؛ زیرا نفس بودن نفس، به واسطه وجود خاص آن است و نفس وجود دیگری ندارد که بر اساس آن وجود، نفس نباشد؛ اگر این نفس تبدیل به عقل بالفعل و عقل فعال می‌شود در اثر حرکت و تحولی است که در جوهر نفسانی او اتفاق می‌افتد (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۸، ص ۱۱ - ۱۲؛ همان، ج ۹، ص ۸۵).

۳.۳.۲.۲. استنباط حرکت جوهری از مشابهت آن با حرکت کمی در عدم نیاز حرکت به موضوع

با توجه به این که شیخ به حرکت در مقوله کم باور دارد و از جهتی مشابهت تام وجود دارد، بین حرکت در این مقوله و حرکت در مقوله جوهر از باب نیازمندی به موضوع، می‌توان باور حرکت در کم را به حرکت در جوهر سرایت داد، بدون این که مشکل بقای موضوع مطرح شود. حرکت در مقوله کم - و نیز کیف - از مواردی است که معتقدان به حرکت جوهری به عنوان مثال نقض بر منکران آن مطرح نموده‌اند و بر این باورند که در مقوله کم نیز نیاز به موضوع داریم در حالی که با دقت و تامل در بیان آن‌ها از حرکت در این مقوله، معلوم می‌شود که با حرکت در این مقوله، موضوع ثابتی وجود ندارد و در عین حال، وجود موضوع مستمر در مقوله جوهر را واجب می‌دانند. توضیح این که ابن‌سینا و پیروان مشائی او معتقدند که در حرکت اشتدادی کیفی موضوع حرکت از نوعی خارج گشته و به نوعی دیگر وارد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۹-۱۰۱). آن چه در باب حرکات کیفی مشهود است، استلزام پذیرش آن بر خروج موضوع از نوعی و دخول آن در نوع دیگر است. با این اوصاف، ابن‌سینا چنین فرآیندی را مستلزم انقلاب ذاتی و مانع تحقق حرکت اشتدادی و کیفی موجودات ندانسته است. او با وضع تفکیک بین دو حیثیت بالقوه و بالفعل بر آن می‌شود که

۱. البته، نباید گمان کرد که حرکت جوهری نفس همان تبدیل جماد به نبات و گیاه به حیوان است. تبدیل گیاه به حیوان، حرکت جوهری هست، اما نه آن حرکتی که در نفس انسان است. توضیح این که در هر حرکت جوهری وجود شئی، آن به آن تغییر می‌کند؛ یعنی ماده با صورت ما متحد می‌شود. این تغییرات دو گونه هستند؛ در برخی از آنها شئی از دو مرز جنس و فصل آن بیرون نمی‌رود، مانند حرکت جوهری انسان که بدکارترین انسان نیز از نظر فیزیولوژیکی انسان است، آنچه تغییر کرده وجود اوست که به تغییر ماهیت منتهی نشده است. گونه دوم آن است که شئی را از جنس و فصل بیرون می‌برد؛ مانند تبدیل گیاه به حیوان؛ اما در این حال نیز خروج از یک حد، عیناً ورود به حد دیگر است و به هر حال، متحرک به حرکت جوهری خالی از حد و مرز نیست؛ بنابر این، تبدیل گیاه به حیوان مستلزم تبدیل جنس و فصل گیاه به جنس و فصل حیوان است، اما در انسان چنین نیست؛ در انسان نیز حرکت مذکور مستلزم تبدیل شئی به مثل خود نیست، اگر چه ظاهراً دو انسان مانند هم باشند.

این انواع، بالقوه و مفهومی بوده و ذهن برای آن می‌تواند انواع غیرمتناهی و متعدد را انتزاع کند. آن‌ها بر این مطلب تأکید دارند که در حرکات کمی و کیفی انواع نامتناهی بالقوه بین مبدأ و منتهی قابل تحقق هستند؛ زیرا معنای حرکت کیفی و کمی این است که در این مقولات در هر آئی از آنات، نوع یا فردی از مقوله متحقق می‌شود. در عین حال، بر این باورند که متحرک که همان جسم است، در طول حرکت کیفی یا کمی دارای وحدت شخصی بوده و امریست واحد. ملاصدرا با استفاده از همین باور حکمای مشاء مبنی بر حرکت اشتدادی کمی و کیفی این مطلب را به صورت جوهریه نیز بسط و تسری داده و معتقد است که در جوهر نیز می‌توان به چنین حرکت اشتدادی و استکمالی قائل بود و در عین حال که دارای وحدت شخصی مستمری در مراتب مختلف است، در هر آن می‌توان یک نوع را از این امر واحد شخصی انتزاع کرد؛ از این رو، هنگامی که قبول اشتداد در کم و کیف با مشکلی مواجه نباشد در مورد جوهر نیز مشکلی نخواهد داشت؛ زیرا وجود امر متصل واحد تدریجی است که در تمامی مراتب حرکت باقی است (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۸۵).

شهید مطهری می‌گوید: «یکی از حرکت‌ها حرکت کمی است، در حرکت مقداری اشکال قوی‌تر است که شیخ‌الرئیس صریحاً اظهار عجز کرده است و علت مشکل‌تر بودن حرکت مقداری این است که مقصود از حرکت کمی حرکت در کم متصل است حرکت در کم متصل چیزی شبیه حرکت جوهری است، بلکه می‌شود گفت نوعی از حرکت جوهری است» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۳۸)؛ زیرا تغایر مقوله کم با موضوع خود یک تغایر اعتباری است. بدین نحو که جسم به یک اعتبار تعلیمی و به یک اعتبار طبیعی است و در حقیقت تغایر در اعتبارات متفاوت ذهنی جسم است و الا آن چه در خارج متحقق است یک چیز بیشتر نیست و اعتبارات مربوط به عالم ذهن است از این رو، حرکت در مقوله کم در عالم خارج مستلزم حرکت در ذات شیء و حرکت در جوهر خواهد بود (همان، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۳۳۹؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۹). مطهری در همین خصوص در جایی دیگر می‌گوید:

بنا بر عقیده کسانی که جسم تعلیمی و جسم طبیعی را در وجود، یک چیز می‌دانند و فرقیشان را تنها تحلیلی و عقلی می‌دانند، هر حرکت کمی، نوعی حرکت جوهری است. اصلاً نباید باب حرکات کمی را از باب حرکات جوهری جدا بدانیم. وقتی قائل شدیم که جسم تعلیمی عین جسم طبیعی است، افزایش در ابعاد جسم تعلیمی عین افزایش جوهر است نه چیز دیگری (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶۹).

بنابر این، شیخ‌الرئیس باید یکی از این دو راه را بپذیرد یا این که حرکت جوهری را مانند حرکت کمی پذیرفته و از شبهه بقای موضوع چشم‌پوشد، یا همچون شیخ اشراق، حرکت کمی را هم منکر شود و آن را به دخول و خروج اجزاء یا حرکت وضعی ارجاع دهد و از آنجا که منکر حرکت کمی نیست، چاره‌ای جز قبول حرکت جوهری ندارد؛ زیرا در نیاز به موضوع در حرکت جوهر هر آن چه در باب موضوع حرکت کمی می‌گوید! در باب حرکت جوهری نیز می‌توان گفت. چه این که بنا بر تحلیل عبارات شیخ، حرکت کمی نیز موضوع ندارد و لازمه‌اش این است که حرکت جوهر نیز بدون موضوع، پذیرفته شود و صد البته، که وقوع حرکت در جوهر بدون موضوع، از وقوع حرکت در کم یا دیگر اعراض بدون موضوع به نزد عقل اولی‌تر است؛ زیرا اعراض در وجود خود نیز به موضوع وابسته هستند در حالی که جوهر چنین نیست.

۴.۳.۲.۲. استفاده ملاصدرا از بیان شیخ در بحث کون و فساد

یکی از مواردی که می‌توان حرکت در جوهر را از دیدگاه شیخ استنباط کرد، مربوط می‌شود به پاسخی که ملاصدرا به اشکال شیخ مبنی بر عدم بقای موضوع در حرکت جوهر بیان کرده است. توضیح این که عمده دلیل منکران حرکت در جوهر، شبهه بقای موضوع است و بر این باورند که اگر در جوهر شیئی حرکت رخ دهد، موضوع ثابتی از ابتدا تا انتهای حرکت وجود نخواهد داشت. ملاصدرا در پاسخ به اشکال شیخ به صورت نقضی می‌گوید شما در عین حالی که منکر حرکت جوهری هستید، به وقوع کون و فساد باور داشته و در این خصوص بر این باور هستید که جوهری فاسد و جوهری حادث می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

حال، این سؤال مطرح می‌شود که در آنجا (کون و فساد) آیا هیولای این دو جوهر واحد است یا واحد نیست؟ منکرین، در اینجا بر این باورند که هیولی وحدت دارد و از یک واحد بالعموم برخوردار است و آن ماده باید همراه با یک صورتی باشد. وحدت ماده نیز با یک واحد بالعدد که همان عقل مفارق است و دیگر به واسطه یک واحد بالعموم که همان صورت‌هایی است که به‌طور متبادل بر آن وارد می‌شوند حفظ می‌شود. همین بحث در حرکت جوهری نیز مطرح است و ما می‌گوییم در این جا هیولی وحدت داشته و به تبع صورت ما محفوظ و ثابت است (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴۹). با این تفاوت که شما صورت‌ها را منفصل و متبدل دانسته، ولی ما بر این باوریم

که این صورت‌ها دارای نوعی وحدت و اتصال هستند و تعددشان اعتباری است. عمده اشکال ملاصدرا بر دیدگاه ابن‌سینا این است که شیخ که می‌گوید در صورت وقوع حرکت در جوهر - از آنجا که صورت متجدده زایل می‌شود - از زوال آن، زوال هیولی نیز لازم می‌آید و در کون و فساد، صورتی زایل گشته و صورتی دیگر جایگزین می‌شود، در حرکت جوهری نیز هیولی آتی بدون صورت نبوده و همیشه همراه با صورت است و با وجود صوراً موضوع حرکت است. حال، همان طور که در کون و فساد حفظ و بقای هیولی وابسته به موجود مجرد است و شیخ نیز گفته است که هیولی با وجود وحدت نوعی (مطلق صورت) و به واسطه جوهر مجرد ماورای این جهان محفوظ است در ما نحن فیه (حرکت جوهری) نیز می‌گوییم که محرک و متحرک به حسب وجود در حرکات جوهریه واحداًند و موضوع حرکت هم همیشه موجود است (نک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۷۳ باورقی) و بدین نحو می‌توان حرکت در جوهر را از بیان شیخ در باب کون و فساد استنباط کرد و بیان شیخ در کون و فساد را به حرکت جوهری نیز سرایت داد.

۵.۳.۲.۲. استنباط حرکت جوهری از رابطه جوهر و عرض در تفکر سینیوی

یکی دیگر از مواردی که می‌توان در فلسفه شیخ به نفع حرکت جوهری استنباط کرد، همان دلیلی است که ملاصدرا بر اثبات حرکت در جوهر اقامه کرده است و آن از طریق رابطه عرض با وجود است که روشن می‌شود عرض حقیقی است تابع جوهر که هیچ‌گونه استقلال‌ی در مقابل جوهر ندارد و در تمام احکام تابع جوهر است. این دلیل بر مبانی ابن‌سینا نیز قابل تطبیق است. دلیل به روایت ملاصدرا چنین است:

هر جوهر جسمانی وجود خاصی دارد که مستلزم عوارض غیر قابل انفکاک است. این عوارض همان اموری‌اند که از آن‌ها تعبیر به مشخصات می‌شود؛ آنها، به تعبیر ملاصدرا واقعاً مشخصات نیستند، بلکه آمارات و نشانه‌های تشخیص هستند؛ زیرا تشخیص هر موجود به نحوه وجود آن است؛ همان‌گونه که فصول منطقی، فصول حقیقی نیستند، بلکه لوازم خاص فصول حقیقی یعنی صور نوعیه هستند. به هر حال، این عوارض در نحوه وجود، تابع تشخیص خاص وجودی هر موجود هستند.^۱ اکنون می‌گوییم این‌گونه

۱. قابل تذکر است که این دلیل برای اثبات حرکت جوهری در بیان ملاصدرا مبتنی بر رابطه علیت جوهر برای عرض است.

عوارض مانند زمان، کم، کیف، آین و وضع غالباً در جسم متبدل و متغیر می‌شوند و چون این صفات و عوارض در وجود تابع وجود متشخص جوهری هستند، از تبدل آنها، تبدل وجود جوهر متشخص را کشف می‌کنیم و این همان حرکت جوهری است (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴).

تقریر دلیل فوق به بیانی ساده‌تر و البته، به لسان جمهور فلاسفه این است که عرض موجودی است که در تحقق خود نیازمند به جوهر است و وجود فی‌نفسه آن عین وجود لموضوع (لغیره) آن و وجودش وجود ربطی است نه این که این اعراض در خارج وجود مستقلی داشته باشند و سپس عارض بر جوهر گردند، بلکه موجود شدن آن‌ها همان در موضوع بودنشان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۴۶۹؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴الف، ص ۷۳)؛ وجودی جدا و منفک از جوهر ندارند؛ فی الجوه (الموضوع) هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۵۰۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵؛ ملاصدرا، بی‌تا، ص ۴۴) و از طرفی، هیچ جوهر مادی وجود ندارد که دارای عوارضی مانند کم و کیف و وضع و آین نباشد.

حال، چگونه ممکن است که چنین وجوداتی متحرک و تغییر‌پذیر باشند، ولی از حرکت در موضوع آن‌ها اثری نباشد. وجود حرکت در اعراض بدون حرکت در موضوعشان مستلزم استقلال وجودی آنهاست، به‌ویژه در برخی اعراض مثل کم که گذشت که اصولاً تغایر آن با جسم در اعتبار است. بنابر این، وجود حرکت در مقولات عرضی که مورد تأیید شیخ است، دلیل بر حرکت در مقوله جوهر است. با این توضیح که اعراض متغیر، در داشتن این ویژگی مستقل از جوهر نبوده، بلکه جوهر خود ذاتاً متغیر است و اعراض نیز به تبع آن دارای تغییر هستند و چون حرکت در اعراض را هم ارسطو و هم ابن‌سینا و پیروان او به‌صورت تدریجی می‌دانند بالطبع تغییرات در جوهر را هم باید تدریجی بدانند و این همان حرکت جوهری است.

علاوه بر این، موردی دیگر که می‌تواند به نحوی مبین تغییر نگرش شیخ از موضع انکار در این مسئله باشد این است که هرچند شیخ در کتاب شفا به انکار حرکت در جوهر پرداخته است، ولی در کتاب‌هایی چون اشارات که تعالی تفکر سینوی در آن مشهود است، به‌ویژه نمط‌های پایانی آن و بعد از کتاب شفا نیز نوشته شده است از بحث حرکت در جوهر - چه به نحو اثباتی و چه بصورت

درحالی که چه رابطه جوهر و عرض را علیت و معلولیت بدانیم و چه حال و محل، مثبت ادعا خواهد بود؛ چرا که نفس رابطه عروض می‌تواند مستقلاً حرکت جوهری را اثبات کند.

سلبی و انکاری - به صراحت ذکری به میان نیاورده است، بلکه همان گونه که اشاره شد شواهد زیادی در همین اثر وجود دارد که جز با اعتقاد به حرکت جوهری قابل قبول نخواهد بود. در حالی که ضرورت اقتضا می کند که این بحث مهم را در کتابی که بعد از شفا نگاشته شده و ماحصل آراء اوست آورده باشد. عدم ذکر - حتی به شیوه سلبی - در آثار مذکور می تواند دلیل بر این مطلب باشد که شیخ در باب مسئله حرکت در جوهر، حداقل سکوت اختیار کرده است و موضع انکاری ندارد، هرچند با توجه به مبانی خود نمی تواند بر وقوع آن تصریح کند، ولی خواننده به راحتی می تواند احتمال حرکت در جوهر را به عنوان لوازم عبارات او برداشت کند.

نتیجه

بحث حرکت جوهر بر مبانی ای استوار است که بدون آن ها نمی توان از وقوع حرکت در این مقوله سخن گفت؛ یکی از این مبانی اصالت وجود است؛ درهم تیدگی و تلازم خاصی بین اصالت وجود یا ماهیت و بحث حرکت جوهری وجود دارد. بر بنیاد اصالت ماهیت، سخن گفتن از «حرکت جوهری» بی معناست مگر این که تشکیک در ماهیت را باور داشته باشیم که آن هم با محذوراتی مواجه می شود. در حالی که بر مبانی اصالت وجود، حرکت در جوهر به راحتی قابل تبیین است و محذوری در پی ندارد؛ همان طور که ملاصدرا با پی ریزی بنای فلسفی خویش بر پایه اصالت وجود، به خوبی توانست حرکت جوهری را تبیین کند.

از دیگر مبانی تبیین حرکت در جوهر مسئله تشکیک در حقیقت وجود است و از آنجا که این دو اصل به عنوان مبنا برای تفکر سینیوی طرح ریزی نشده است او نتوانسته است به پذیرش حرکت و اشتداد در جوهر تصریح کند؛ هرچند در مواردی آراء و عبارات او مستلزم حرکت در جوهر است. بر اساس رویکرد «تعالی تفکر سینیوی» می توان شواهدی از آن تعالی را در این بحث نیز شاهد بود. او نه تنها بر بنیاد مشائی خویش باقی نبوده، بلکه اصول و مبانی و «حکمتی تعالی» را نیز بیان کرده، هرچند در تفکر او برهم نهشتی نظام مند ندارد.

بر اساس همین تعالی رگه هایی، به اختلاف در قوت و ضعف، بر حرکت جوهری در تفکر سینیوی وجود دارد و بر همین اساس، تعارضی که در این موارد در عبارات و تصریحات شیخ وجود دارد قابل رفع است. البته، توجه به این نکته مهم نیز لازم است که با توجه به عدم طرح مبانی اصل

حرکت جوهری، نمی‌توان انتظار داشت که در این بحث، هم‌آنچه که در حرکت جوهری ملاصدرا مطرح و اثبات شده است، بعینه در عبارات شیخ الرئیس - نفیاً یا اثباتاً - بیان شده باشد. همان‌گونه که از عبارات شیخ روشن گردید، در مواضع ایجابی عموماً از «حرکت در جوهر» سخن می‌گوید و یا آنجا که به انکار حرکت جوهری می‌پردازد، نفی حرکت در مقوله جوهر است که با آن چه منظور ملاصدراست، متفاوت به نظر می‌رسد، ولی وجود چنین جرقه‌هایی برای تعالی تفکر شیخ و نزدیک شدن به حکمت متعالیه و دور گشتن از حکمت مشاء و نیز برای استفاده ذهن پرنبوغی چون ملاصدرا برای طرح و تبیین اصل حرکت جوهری می‌تواند بسیار مفید و بلکه کافی باشد.



فهرست منابع

- ابن سینا. (۱۳۷۶). الهیات شفا. تحقیق: سعید زاید. قم: کتابخانه مرعشی.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). کتاب النفس. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق) (الف). التعليقات. تصحیح: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۶۲). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۷۵ق). شفا. المدخل. تصدیر: ابراهیم مدکور. قاهره: المطبعة الاميرية.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق) (ب). الشفا. الطبيعيات. تحقیق: سعید زاید. قم: کتابخانه آية الله مرعشی.
- اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین. (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة. تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۲). همراه با استاد. مقالات و بررسیها. ش ۷۴، ص ۹-۳۱.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۲). غایات و مبادی (شرح نمط ششم اشارات). قم: بوستان کتاب.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۵). تجرید (شرح نمط هفتم اشارات). قم: بوستان کتاب.
- بهمنیار. (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح: مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۴). شرح فارسی اسفار. قم: بوستان کتاب.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۷). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳ق). شرح المنظومه. تصحیح: استاد حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). شرح غرر الفرائد. به‌اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۹ق). شرح الاشارات و التنبیها. تهران: مطبعة حیدری.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۶۰). فن سماع طبیعی. تهران: امیر کبیر.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا. تهران: هرمس.
- فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- فلوطین. (۱۴۱۳). اتولوجیا. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: بیدار.
- گاتری ویلیام کیت. (۱۳۷۸). الیائیان. ترجمه: مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- گاتری ویلیام کیت. (بی تا). هراکلیتوس. ترجمه: مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تودور. (۱۳۷۵). متفکران یونانی. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). درسهای الهیات شفا. تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). حرکت و زمان (درسهای قوه و فعل اسفار). تهران: حکمت.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا). الحاشیه علی الالهیات الشفا. قم: بیدار.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). رساله حدود. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). اسفار. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

References

References in Arabic / Persian

- Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *Al-Shifa, al-Tabi'iyat* (the book of healing, natural sciences). Research by Saeed Zayed. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi Library.
- Bahmanyar. (1375 SH). *Al-Tahsil*. Corrected by Murtadha Motahhari. Tehran: University of Tehran.
- Beheshti, A. (1382 SH). *Ghayat va Mabadi (sharh-i namat-i shishum-i Isharat)* (goals and beginnings, a commentary on part six of Avicenna's al-Isharat). Qom: Bustan-i Ketab.
- Beheshti, A. (1382 SH). Hamrah ba Ustad (alongside the teacher). *Maqalat va Barrasiha*, no. 74.
- Beheshti, A. (1385 SH). *Tajrid (sharh-i namat-i haftum-i Isharat)* (a commentary on part seven of Avicenna's al-Isharat). Qom: Bustan-i Ketab.
- Furughi, M. A. (1360 SH). *Fann-i Sama'-i Tabi'I* (the art of natural Sama'). Tehran: Amir Kabir.
- Furughi, M. A. (1383 SH). *Seir-i Hikmat dar Uropa* (the journey of philosophy through Europe). Tehran: Hermes.
- Gomperz, T. (1375 SH). *Greece Philosophers*. Translated by Muhammad Hasan Lutfi. Tehran: Khwarazmi.
- Guthrie, W. K. C. (1378 SH). *A History of Greek Philosophy*. Translated into Persian as: Ilya'yan, by Mahdi Qivam Safari. Tehran: Fikr-i Roz.
- Guthrie, W. K. C. (n. d.). *A History of Greek Philosophy*. Translated into Persian as: Heraclitus, by Mahdi Qivam Safari.
- Hasanzade Amoli, H. (1394 SH). *Sharh-i Farsi-i Asfar* (a Persian commentary on Sadra's: Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Qom: Bustan-i Ketab.
- Kurasani, S. D. (1357 SH). *Nukhustin Filsufan-i Yunan* (the first Greek philosophers). Tehran: Shirkat-i Sahami-i Ketabha-i Jibi.
- Misbah Yazdi, M. T. (1365 SH). *Amuzesh-i Falsafe* (learning philosophy). Tehran: Sazman-i Tabligha-i Islami.