

عینیت و خارجیت حرکت در فلسفه ابن سینا

محمد جعفر جامه بزرگی^۱

چکیده: استدلال پارمنیدس و زنون در انکار وجود حرکت اولین بار این مسئله را از شکل ظاهراً بدیهی خود به صورت مسئله‌ای نظری درآورد. ارسطو، با طرح نظریه قوه، امکان وجود حرکت را نشان داد ولی استدلالی بر اثبات وجود حرکت به عنوان امری متصل و تدریجی ارائه نداد، زیرا برای او وجود طبیعت و، به دنبال آن، وجود حرکت امری بدیهی محسوب می‌شد. بسیاری از فیلسوفان پس از او نیز وجود حرکت را بدیهی انگاشته‌اند. ابن سینا نه تنها وجود طبیعت، بلکه وجود حرکت را نیازمند استدلال دانسته است. او استدلال بر عینیت خارجی حرکت را مانند وجود طبیعت به مابعدالطبیعه مربوط دانسته است. البته گویا ابن سینا تلاشی برای اثبات وجود خارجی حرکت نکرده است. با این حال، می‌توانیم از مجموع آثار و نظرات او استدلال‌هایی را برای اثبات عینیت حرکت به دست آوریم. در این مقاله ابتدا مسئله اثبات وجود حرکت بررسی شده و سپس از نظریه فیض برای استدلال بر عینیت حرکت استفاده شده است. از نظر ابن سینا، از آنجاکه فیض دوام فعل الهی است و طفره در سلسله علل محال است، حدوث تدریجی در سلسله پیوسته علل موعده برای حدوث اشیا همان حرکت است. به عبارت دیگر، استمرار و دوام فیض الهی چیزی جز حرکت نیست. این حرکت خود را در تکامل اشیا مادی به ظهور رسانده است. همچنین دیدگاه او درباره غایت طبیعت به مثابه استدلال دیگری برای اثبات خارجیت حرکت ارائه شده است. اتصال و تدریجی بودن طبیعت نیز با انطباق بر وجود زمان تأمین می‌شود. کلیدواژه: ابن سینا، حدوث، حرکت، زمان، فیض، مراتب وجود

The Objectivity and Externality of Motion in Ibn Sina's View

Mohamad jafar Jamebozorgi

Abstract: Parmenides and Xenon's argument for denying motion turned this issue from its obvious form into a theoretical one for the first time. Aristotle showed the possibility of motion with the theory of force and action, but did not offer an argument for the existence of motion. Many philosophers after him, without mentioning the issue of acknowledging the external existence of motion, seem to have taken its externality for granted. Ibn Sina considered the argument for the external objectivity of motion to be metaphysical, yet he made no attempt to prove the external existence of motion. However, we can derive arguments from all of his works and ideas to prove the objectivity of motion. In this article, the theory of grace has been used as an argument for the objectivity of motion. Since grace is the permanence of the divine act, and hindering the series of causes is impossible, the occurrence of time is the same as motion. In other words, the continuity of divine grace is nothing but movement. This movement has manifested itself in material objects. His view of time and its relation to objects is also presented as another argument for proving the externality of motion. Ibn Sina considers the existence of time as a proof of the existence of objects.

Keywords: Ibn Sina, Occurrence, Movement, Time, Grace, Level of Existence

مقدمه

مسئله دگرگونی و حرکت، همراه با تمام وجوه آن، از مسائل کهن فلسفی است که مذاقه‌های فراوانی در تعریف، انواع، احکام و مسائل مربوط به آن صورت گرفته است. اما آیا به‌راستی وجود حرکت به‌عنوان امری واحد، پیوسته و تدریجی حقیقتی عینی و خارجی است؟ آنچه به نظر می‌رسد این است که اصل وجود تغییر و دگرگونی امری روشن و بدیهی است، اما وجود تغییر تدریجی، که در تعریف حرکت به آن متوسل می‌شوند، امری بدیهی نیست. این مسئله وقتی پررنگ‌تر می‌شود که فیلسوفانی چون ابن سینا در آثار مهم خود به اثبات لوازم حرکت به‌ویژه وجود زمان و بررسی ماهیت آن پرداخته‌اند، اما درباره وجود خارجی حرکت سکوت کرده‌اند. درحالی‌که به لحاظ منطقی اثبات وجود حرکت ضرورتاً بر مباحثی چون تقسیمات حرکت و اثبات وقوع آن در برخی مقولات و انکار وقوع آن در برخی دیگر از مقولات مقدم است. تقسیم حرکت به حرکت توسطیه و قطعیه نیز خود فرع بر اثبات وجود عینی حرکت است. زیرا پس از اینکه حرکت به‌مثابه نحوه وجودی واحد، پیوسته و تدریجی اثبات شد، آنگاه اندراج این حقیقت تحت یکی از این دو معنا و انطباق یکی از دو معنا با این حقیقت بررسی می‌شود. این نکته نیز حایز اهمیت است که اصل وجود حرکت را به‌کمک حس نمی‌توان اثبات کرد و، بنابراین، بداهت حسی آن نیز محل تردید است.

با فرض اینکه فیلسوفان اسلامی تصدیق خارجیّت حرکت را بدیهی دانسته باشند، باز هم مسئله باقی مانده این است که بداهت تصدیقی حرکت خود نیازمند استدلال است. برای نمونه، فیلسوفان با اینکه به بداهت تصویری و تصدیقی وجود معتقد هستند، اما برای اثبات بداهت آن ملاک‌ها و ضوابطی در نظر می‌گیرند. به سخن دیگر، اگرچه مفهوم وجود و تصدیق آن بدیهی است اما خود این بداهت بدیهی نیست و نیازمند ملاک است. پرسش «آیا حرکت وجود دارد؟» پرسشی است غیر از این پرسش که «آیا چیزی در حال تغییر مکانی موجود است؟». اولی پرسشی مربوط به متافیزیک است اما دومی مربوط به فیزیک. بنابراین، تصدیق خارجیّت حرکت پرسشی اساساً مربوط به فلسفه اولی است، هرچند پاسخ این باشد که «وجود حرکت امری بدیهی است». در این صورت، ضروری است که سنجه‌ها و ضوابط بداهت تصدیقی درباره حرکت ارزیابی شود.

آنچه در تصدیق وجود حرکت براساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول فیلسوفان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارت است از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارت دیگر، برای اثبات خارجیّت حرکت ابتدا باید اصل تغییر و تعاقب دگرگونی در شیء ثابت شود. سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست‌آخر تدریج این تغییرات در آن به اثبات رسد. اما آنچه واقعاً در برخی از تغییرات محسوس است صرفاً تعاقب است

جامه بزرگی

نه اتصال و تدریج. مسئله و پرسش ما در این مقاله این است که آیا وجود حرکت و عینیت آن برای ابن سینا امری بدیهی است یا غیر بدیهی؟ در صورت عدم بدهات، او چه استدلالی بر وجود حرکت ارائه کرده است؟

بر اساس پرسش ارائه شده، فرضیه این مقاله این است که وجود خارجی حرکت از امور بدیهی نیست و نیازمند استدلال است. همچنین، استدلال بر وجود خارجی حرکت، وجود حرکت را از موضوع فیزیک خارج و به متافیزیک ملحق می کند و، بنابراین، بحث از حرکت در طبیعیات نسبت به مسائل آن از مصادرات علم طبیعی محسوب می شود.

وجود و عینیت حرکت

به لحاظ تاریخی این سؤال اول بار ذهن اندیشمندان یونانی را درگیر خود کرد که آیا هستی واحد است یا کثیر؟ کثرات چگونه به وجود آمده اند؟ آیا هستی امری واحد است و ما آن را متکثر و در تغییر می پنداریم؟ چرا تغییرات روی می دهند؟ چگونه چیزی چیزی دیگری می شود؟ آیا دگرگونی غیریت و این نه‌انی است؟ در این صورت، اینهمانی موجود در حال دگرگونی چگونه تضمین می شود؟ هراکلیتوس جهان را سیلانی ابدی پنداشته بود که هیچ موجودی در دو لحظه هویت ثابتی ندارد. اینکه چرا یافتن گرانیگاهی ثابت برای موجودات دائماً در حال تغییر برای فیلسوفان پیش از سقراط و پس از او اهمیت داشته پرسش بسیار دقیقی است. آیا ثبات مفهومی است که اولاً به معرفت ما از هستی مربوط می شود یا اساساً اشیا دارای ذاتی ثابت اند؟ مفهوم ثبات، در معنای پارمیندسی آن، اشاره به آن دارد که اساساً تنها به هستی می توان اندیشید. این گزاره‌ای است که او سخت به آن پایبند است و درست به همین دلیل حرکت را انکار می کند، زیرا حرکت جریان مستمری است از نبود بود و بود نبود و این یعنی شیء در حال حرکت هیچ وحدت و تشخیصی ندارد^۱. جدا از درستی یا نادرستی دیدگاه پارمیندس، انکار حرکت توسط او و پیروانش نخستین بار مسئله حرکت را از مسئله‌ای ظاهراً بدیهی به مسئله‌ای نظری تغییر داد، به گونه‌ای که فیلسوفان بعد از او نسبت به تبیین این مسئله و رفع ناسازگاری‌های آن عمیق‌تر شدند. در طرف مقابل، هراکلیتوس هیچ استدلالی بر تصویر خود از جهانی دائماً در سیلان ارائه نکرد. نخستین کسی که دو دیدگاه ناسازگار هراکلیتوس و پارمیندس را به گفت‌وگو فراخواند افلاطون بود. او تلاش می کرد واقعیت متغیر هستی محسوس را در سایه امری ثابت قابل پذیرش کند. زایش نظریه مثل محصول مستقیم چنین نگرشی است. افلاطون جنبه ثبات

۱. در پاره‌ای از پارمیندس چنین آمده است: «هستنده هست زیرا هستی هست و هیچی نیست. هستنده نازاییده و تباهی ناپذیر است، زیرا کامل و جنبش ناپذیر است. بی حرکت و ساکن در خودش...» برای مطالعه بیشتر نک. به: خراسانی،

اشیا را از جهان محسوس دائماً در حال تغییر به ساحت دیگری از هستی حوالت می‌دهد تا معرفت به اشیای مادی را تضمین کند. اما ارسطو این نظریه را قابل قبول نمی‌دانست. از این رو، ابتدا مفهوم جوهر اشیا (ousia) را که افلاطون به عالم مثل حوالت داده بود به درون اشیا بازگرداند. او سپس برای ایجاد تصویری درست از حرکت، دو وجهی پارمنیدس از هستی و نیستی را با افزودن مفهوم قوه سه‌وجهی کرد^۱. قوه به موجودیتی اشاره دارد که حد وسط بودن و نبودن و توانایی رسیدن به فعلیت مناسب است. حالت بالقوه یک شیء همواره رابطه‌ای مستقیم و متضایف با حالت بالفعل مناسب همان شیء دارد. ارسطو اولین کسی است که این رابطه را با مفهوم تغییر در معنای عام و حرکت به‌طور خاص سامان می‌دهد. به این ترتیب، ارسطو دو نظریه برای تبیین دگرگونی‌ها ارائه داده است: یکی کون و فساد و دیگری حرکت. اولی بر تغییرات دفعی اشاره دارد که شامل تحولات جوهری می‌شود و دومی تغییرات تدریجی را تبیین می‌کند که دگرگونی در این و کم و کیف را دربرمی‌گیرد. البته او نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان تدریجی و پیوسته بودن تغییر را اثبات و آن را حرکت نامید. برای ارسطو وجود طبیعت و حرکت امری بین و بدیهی است، زیرا او بحث از حرکت را از تعریف آن آغاز می‌کند و این بدان معنی است که در اصل وجود حرکت بحثی نیست و آنچه شایسته بحث و گفت‌وگو است تعریف، انواع و نامتناهی بودن حرکت است^۲. به نظر او، تصور درست از حرکت می‌تواند موجب تصدیق وجود خارجی آن شود. با وجود این، در فصل یازدهم از کتاب پنجم فیزیک عبارتی وجود دارد که گویا استدلال بر وجود زمان است:

ما حرکت و زمان را با هم درمی‌یابیم. زیرا هنگامی که در تاریکی قرار داریم و از طریق بدن (حس) انفعالی را نمی‌پذیریم، همین که حرکتی در نفس ما روی می‌دهد، بی‌درنگ بر ما چنین می‌نماید که زمان گذشته است. به عکس، وقتی هم که بر گذر زمان واقف می‌گردیم، به موازات این وقوف، احساس وقوع حرکتی نیز در ما پیدا می‌شود^۳.

در این عبارت، ارسطو به صراحت تمام می‌گوید که اگر ما هیچ ادراک حسی - که با کلمه بدن به آن اشاره می‌کند- از جهان خارج، که به تأثر یا انفعال ما از آن بینجامد، نداشته باشیم، آنگاه فعل نفس به تنهایی گواهی است بر روی دادن چیزی که مفهوم حرکت را به روشنی می‌رساند و، همین‌طور، چنین تغییری در نفس بر گذار امری متصل و ممتد دلالت می‌کند که همان زمان است. این عبارت به درستی تقسیم ادراک و علم انسان به علم حصولی و علم حضوری است. علم حصولی به ادراکاتی

۱. قوام صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۷.

۲. ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۰۴.

۳. ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۸۷ a 219.

مربوط است که ارسطو با کلمه «بدن» به آن اشاره کرد و با آوردن مفهوم انفعال نشان داد که علم حصولی همانا از انفعال حواس بدن از جهان خارج است. اما به وجود آمدن حرکت در نفس و ادراک آن توسط نفس را با مفهوم «بی‌درنگ یا بی‌فاصله» نشان داد تا تصریح کند که در اینجا انفعالی نیست. در واقع، می‌توان گفت -و احتمالاً هم چنین باید باشد- که مفهوم «بی‌فاصله» و «بی‌درنگ» اشاره دارد به اتحاد وجودی عالم و معلوم نه عدم گذر زمان، زیرا ارسطو بر وجود حرکت از طریق ادراک حضوری زمان استدلال می‌کند. بنابراین، استدلال ارسطو بر عینیت حرکت یا حداقل یکی از استدلال‌ات او بر عینیت حرکت -اگر استدلال دیگری در کار باشد- استدلال از طریق علم حضوری است. این نفس است که پیوستگی و امتداد زمان را درک و آنگاه آن را بر چیزی به نام حرکت تطبیق می‌نماید و، همین‌طور، از اتصال و پیوستگی مقدار بر پیوستگی حرکت و از پیوستگی حرکت بر پیوستگی زمان استدلال می‌کند (همان). اگر این عبارت را استدلالی بر وجود حرکت فرض کنیم وجود حرکت امری بدیهی است که توجه نفس به آن صرفاً امری تنبیهی است. الکندی در رساله الفلسفه الأولى در عبارتی مختصر، با اشاره به تغییرات نفسانی هنگام فکر و همین‌طور تبدلات ویژگی‌های اخلاقی، به وجود حرکت اشاره کرده است:

فإن الحركة موجودة في النفس؛ أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض؛ و من أخلاق لازمة للنفس شتى و آلام كالغضب و الفرق و الفرح و الحزن و ما كان كذلك؛ فالفكر متكررة^۱ در گستره اندیشه اسلامی و تا آنجا که به فلسفه مربوط است، پس از فارابی، ابن سینا نخستین کسی است که به تأسیس نظام‌مند فلسفه‌ای اساساً متعلق به فرهنگ اسلامی روی آورده است. شیخ در طبیعيات الشفاء به‌طور مفصل به مسئله دگرگونی پرداخته است. شیخ وجود تغییرات دفعی را، که همان تعاقب آنی صورت‌هاست، با تحلیل مفهوم فعلیت صورت تبیین می‌کند. از آنجا که تمامیت جوهر به صورت نوعیه آن است و صورت نوعیه کمال و فعلیت جوهر محسوب می‌شود، محال است جوهر شیء به صورت تدریجی تغییر کند. بنابراین، صورت جوهری تنها می‌تواند به نحو دفعی از شیء خلع و بلافاصله به صورت جدید متلبس شود: والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة^۲. به نظر شیخ، ویژگی‌های جوهر مانع از تغییر تدریجی در آن است. جوهر مورد نظر او فعلیت تامی است که حالت منتظره ندارد. به همین دلیل است که جوهر پذیرای اشتداد نیست. در مورد اعراض او به تغییر تدریجی متمایل است و حرکت را به شیوه ارسطویی تعریف می‌کند. اما شیخ برخلاف ارسطو به اثبات وجود طبیعت و حرکت در الهیات تأکید کرده است.

۱. الکندی، بی تا: ص ۹۷

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۳۳

ابن رشد، از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شارحان اسلامی فلسفه ارسطویی، وجود طبیعت و لواحق آن را بین بنفسه و بدیهی دانسته است و اعتقاد دارد، آن‌گونه که ارسطو نیز بیان کرده است، نیازی نیست در طبیعیات برای وجود طبیعت و اثبات مبادی و لواحق آن برهانی بیاوریم، بلکه این‌گونه از مسائل به صورت اصل موضوع در علم طبیعیات پذیرفته شده است، حال چه این مسائل بدیهی باشند و چه نباشند. آنگاه می‌گوید که از ظاهر کلام ارسطو و پیروان و مفسران او چنین برداشت می‌شود که برای همگی آن‌ها وجود طبیعت امری بین و روشن بوده است، به جز ابن سینا که با این نظر مخالف است: أن غرض هذا الكتاب... هو النظر في الأسباب العامة الأولى.. و لذلك ما يقول أرسطو ليس على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أن الطبيعة موجودة كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم بل يضعها ورضا سواء كانت بينة بنفسها أو لم تكن؛ و إن كان الظاهر من كلام أرسطو و من تبعه من المفسرين أن وجودها بين بنفسه. إلا ابن سینا.^۱

اما ابن سینا بر این باور است که منظور ارسطو این بوده است که اثبات طبیعت برعهده دانشمند طبیعی نیست و اثبات وجود آن و همین‌طور لواحق آن و اینکه هر متحرکی را محرکی است برعهده علم مابعدالطبیعه است.^۲ اما آیا برای اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت استدلالی وجود دارد؟ آیا حرکت به‌عنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی و عینی دارد یا اینکه آنچه حرکت نامیده شده است مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی‌درپی به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آن‌ها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند؟ آیا همه تغییرات دفعی است یا تغییرات تدریجی هم در هستی وجود دارند؟^۳ ما اکنون به این پرسش از دیدگاه ابن سینا خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که بحث از وجود حرکت به علم مابعدالطبیعه مربوط است و در طبیعیات به‌عنوان اصل موضوع استفاده می‌شود.

ابن سینا در عبارتی از کتاب التعلیقات، هنگام بحث از موضوع علم، موضوع منطوق را معقولات ثانی قلمداد می‌کند:

موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول.^۴

سپس در شرح این مطلب می‌گوید: برای هر موجودی معقولات اولی مانند جسم، حیوان و شبیه آن را می‌توان برشمرد. معقولات ثانی مفاهیمی هستند که مستند به این معقولات اول هستند مانند

۱. ابن رشد، ۱۹۹۴: ص ۳۲

۲. فروغی، ۱۳۶۱: ص ۴۱

۳. مصباح یزدی، ۱۳۶۳ (ج ۲): ص ۲۳۰

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷

اینکه جسم یا حیوان، کلی، جزئی و شخصی و. باشد:

أن للشیء معقولات أول، كالجسم و الحيوان و ما أشبههما، و معقولات ثانیة تستند إلى هذه، و هی كون هذه الأشياء کلیة و جزئیة و شخصیة.^۱

آنگاه شیخ مسئله مهمی را مطرح می‌کند. از نظر او، اثبات این معقولات همگی بر عهده مابعدالطبیعه و فلسفه است. بنابراین، اثبات نحوه وجود این مفاهیم که آیا وجود خارجی و عینی دارند یا اینکه موجودات در ذهن هستند همگی متعلق به متافیزیک است. ابن سینا در تعلیقات منظور از نحوه وجود را نیز توضیح می‌دهد: «إثبات نحو وجود الشئ هو أن یبین أی وجود یخصه.^۲» در این عبارت، تبیین چگونگی تخصص و تمایز وجودی هر چیز همان اثبات نحوه وجود آن شیء است. آنگاه ابن سینا در قسمت بعدی عبارت پیش می‌گوید:

و مثال المعقولات الثانیة فی علم طبیعة الجسم، فإن إثباته یكون فی الفلسفة الأولى، فكذلك إثبات الخواص التي یصیر بها الجسم موضوعا لعلم طبیعة، و هی الحركة و التغير، یكون فیها. و أما الأعراض التي تلزم بعد الحركة و التغير، فإنها تها فی علم طبیعة.^۳

چنان‌که عبارت نشان می‌دهد، شیخ اثبات وجود حرکت و تغییر را نیز متعلق به علم متافیزیک می‌داند. ولی اثبات اعراضی را که بعد از وجود حرکت و تغییر پدید می‌آیند مربوط به علم طبیعیات برمی‌شمارد.

به این ترتیب، مسئله وجود حرکت از مسائل متافیزیک محسوب می‌شود و، بنابراین، می‌توان گفت طبیعیات ابن سینا در بنیان ریشه‌ای متافیزیکی دارد. با وجود این، در آثار ابن سینا عبارتی که استدلال بر وجود حرکت باشد یافت نشده است. آیا می‌توان گفت شیخ وجود حرکت را از جمله بدیهیات پنداشته است؟

شیخ در طبیعیات الشفاء وجود حرکت در مقوله این را واضح و بین دانسته است: «و أما مقوله الأین فإن وجود الحركة فیها واضح بین»^۴. همچنین، در النجاة به وجود حرکت در مقوله این با اژه ظاهر و جداً اشاره کرده است: «اما الأین فان وجود الحركة فیها ظاهر جداً»^۵.

ابن سینا در الشفاء از گروهی یاد می‌کند که با اعتراف به وجود حرکت به وجود خلأ باور دارند و در رد دیدگاه متناقض ایشان می‌گوید: «ثم كان وجود الحركة أظهر و أعرف من عدم الخلأ»^۶. مشخص

۱. همان

۲. همان: ۱۶۸

۳. همان: ۱۶۷-۱۶۸

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳

۵. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۶

۶. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج ۲): ۹۲

نیست که آیا شیخ در کاربرد مفاهیمی چون بین، واضح، ظاهر، اظهر و اعرف درباره حرکت معنای بداهت را قصد نموده است یا نه. به نظر می‌رسد که نزد ابن‌سینا واژه‌های بین، واضح و به بداهت حسی حرکت اشاره دارد، زیرا او مشاهدات حسی و تجربیات را از جمله بدیهیات می‌داند^۱ و چون وجود حرکت به صورت محسوس در مقوله این قابل مشاهده است، بنابراین گویا وجود حرکت در مقوله این را بدیهی می‌پندارد. خواجه‌نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به وضوح از مفهوم ضروری که در منطق به معنای بدیهی بودن است استفاده نموده و وجود حرکت را بدیهی می‌داند: «و الحركة کمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. و وجودها ضروری»^۲. علامه حلی نیز در شرح این عبارت از تجرید می‌گوید: «اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة و ادعوا الضرورة فی ذلك»^۳. اما مسئله‌ای که حل نشده باقی می‌ماند این است که ملاک بداهت تصویری و تصدیقی چیست که براساس آن وجود خارجی حرکت امری بدیهی تلقی می‌شود؟ اگر در بدیهیات تصویری ملاک بساطت و عام بودن مفهوم باشد، آنچه عام است تغییر است و نه حرکت و البته حرکت به لحاظ مفهومی امر بسیطی نیست. ملاک تصدیقات بدیهی نیز صرفاً به تصدیق در اصل تغییر محدود می‌شود. اما اینکه این تغییرات دفعی هستند یا تدریجی، ذهن بلافاصله و بی‌درنگ نمی‌تواند تصدیق نماید^۴.

براساس آنچه بیان شد، شاید بتوان دیدگاه ابن‌سینا را چنین جمع‌بندی کرد که او اثبات وجود حرکت را از مسائل هستی‌شناسی قلمداد کرده است ولی، در مقام اثبات وجود آن، تحقق دگرگونی در مقولاتی چون این و وضع را برای تصدیق آن کافی دانسته است. برخی نیز معتقدند که ابن‌سینا حرکت را داخل در مقوله آن‌یفعل و آن‌ینفعل دانسته و، بنابراین، نیازی هم به اثبات اصل حرکت نیست^۵. اما مسئله همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. شیخ دو مسئله مهم در خصوص علیت مطرح می‌کند که با مسئله وجود حرکت رابطه دارد. اول اینکه، برخلاف دیدگاه ارسطو، در نگاه ابن‌سینا، علیت نه تنها وجودی جدا از علت دارد و در رابطه میان وجود علت و وجود معلول مطرح می‌شود، بلکه در خارج هم وجود دارد و می‌توان، علاوه بر علت و معلول، علیت را هم در خارج داشت^۶. مقصود ارسطو

۱. ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۳.

۲. نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۰.

۳. علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۶۲.

۴. بسیاری از جمله مرتضی مطهری ملاک بداهت در تصورات را عام و بسیط بودن آن مفهوم در نظر گرفته‌اند. به نظر آنان، در بدیهیات تصدیقی نیز اینکه ذهن بلافاصله با تصور موضوع و محمول به نسبت این دو اذعان کند به عنوان ملاک کافی است. (ایمان‌پور، منصور، ۱۳۸۸، ص ۱۴). از نظر قطب رازی، شرط بدیهی بودن یک تصدیق عدم توقف حصول آن بر فکر و نظر است، گرچه ممکن است حصول مبتنی بر یک نحوه توجه عقل، احساس، تجربه یا حدس باشد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۴).

۵. کدیور، ۱۳۷۴: ۵.

۶. سالم، ۱۳۹۴: ۶.

جامه بزرگی

هنگام بحث از علل اربعه در واقع ارائه علت در پاسخ پرسش از چرایی اشیاست. به عبارت دیگر، ارسطو وجه تبیینی این علل در شناخت اشیا را در نظر دارد. اما در نگاه ابن سینا علل و به ویژه علت فاعلی ایجادکننده معلول است. علاوه بر این، نزد ابن سینا، علیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است که، به واسطه آن، علت موجب ضرورت و ایجاد معلول می‌شود. این رابطه به گونه‌ای است که وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. به این ترتیب، صرف وجود و عینیت خارجی علت و معلول اثبات وجود رابطه علیت میان این دو را نتیجه نمی‌دهد و، بنابراین، علاوه بر اثبات علت و معلول، لازم است رابطه علیت نیز اثبات شود. از همین جا می‌توان گفت که گرچه وجود متحرک در مقوله این یا هر مقوله دیگر قابل تأیید حسی است اما صرف وجود و عینیت خارجی متحرک دلیل بر وجود رابطه‌ای بین قوه و فعل به نام حرکت نیست. زیرا علاوه بر وجود چنین رابطه‌ای، پیوستگی و تدریجی بودن خروج از قوه به فعل نیز لازم است.

اما مطلب دوم و مهم‌تر ابن سینا این است که اساساً اصل علیت با حس و تجربه درک نمی‌شود و بدیهی اولی و عقلی هم نیست. زیرا حس صرفاً موافقات، تقارن و هم‌زمانی را درک می‌کند، نه علیت مطلق را^۱. به نظر او، حس در کسب معرفت به اشیا طریقت دارد نه سببیت و علم که همان ادراک کلی است از طریق عقل حاصل می‌شود: «الحس طریق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما نعلم الشيء بالفکره و القوه العقلیه»^۲. ابن سینا آن اقتناعی را که نفس به واسطه مشاهده مکرر همراهی دو چیز با هم به دست می‌آورد قابل اطمینان علم برهانی نمی‌داند. شیخ معتقد است که هرچند این اقتناع را حکم دیگری برای ما به دست آورد، اما باز هم این معرفت یقینی و بین نیست، بلکه نهایتاً از قضایای مشهور است. بنابراین، چاره‌ای جز اثبات اصل علیت نداریم (همان).

همین دشواری در اثبات اصل حرکت نیز وجود دارد. زیرا آنچه در تصدیق وجود حرکت بر اساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول بیشتر فلاسفه مسلمان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارت است از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارت دیگر، برای اثبات خارجیت حرکت ابتدا باید اصل تغییر و تعاقب پشت سرهم در شیء در حال دگرگونی ثابت شود. سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست‌آخر تدریجی بودن این تغییرات در آن به اثبات برسد^۳. اتصال و تدریجی بودن تغییر ممکن است صرفاً تعاقب دفعی و پیریبی تحولاتی باشد که ذهن در خیال و حس مشترک به صورت متصل می‌پندارد. از این رو، سخن کسانی که دو مقوله آن‌فعل و آن‌یفعل را همان حرکت پنداشته‌اند صحیح نیست، زیرا اتصال و تدریج

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸.

۳. جوادی آملی، ۱۳۹۶ (ج ۱۳): ۲۷۹.

را باید اثبات کرد. بنابراین، صرف تعاقب و پشت سرهم آمدن وضعیت‌های مختلف در امر متغیر هیچ دلیلی بر وجود حرکت نیست و حس به‌جز درک تعاقب، آن‌هم به‌صورتِ موجه جزئی، هیچ ادراکی از وجود عینی حرکت ندارد، زیرا بیشتر با حرکت آینی ارتباط برقرار می‌کند.

مسئله عینیت حرکت آنگاه دشوارتر می‌نماید که متکلمان همان‌گونه که تصور فلاسفه از اصل علیت را زیر سؤال می‌برند عینیت و خارجیت حرکت به‌معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل را نیز برنمی‌تابند. برای متکلمان اشعری، به‌ویژه غزالی، علیت عادت الهی است نه یک ضرورت برخاسته از رابطه علت و معلول و این اقتران صرفاً عادت و تقدیر الهی است:

الاقتران بین ما یعتقد فی العاده سببا و بین ما یعتقد مسببا، لیس ضروریا عندنا! بل کل شیئین... لا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، و لا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فلیس من ضروره وجود أحدهما وجود الآخر... فإن اقترانها لما سبق من تقدیر الله سبحانه^۱.

متکلمان حرکت را به «هی حصول أول للجوهر فی حیز بعد أن کان فی حیز آخر»^۲ یا «هی الحصول الأول للجسم فی المكان الثانی»^۳ تعریف نموده‌اند. بزرگانی از متکلمان همچون نظام یارد دیدگاه فیلسوفان به طرح نظریه‌ای با عنوان طفره پرداخته‌اند که مطابق آن جسم می‌تواند از مکانی به مکان دیگر برود، بدون اینکه مسافت میان آن دو را طی کند، یا به محاذات آن مسافت قرار گیرد یا با آن مسافت تماس داشته باشد، بدون اینکه در مبدأ معدوم و در مقصد اعاده گردد^۴. همچنین فخر رازی حرکت به‌معنای مورد نظر حکما را به دلیل تالی آنات محال شمرده است و اصولاً متصل بودن زمان را نیز محال می‌داند^۵.

به این ترتیب، روشن است که عینیت و خارجیت حرکت از مسائل بسیار دشوار فلسفی است. خود ابن سینا مسائل فلسفی را به سه نوع تقسیم می‌کند. دسته‌ای از مسائل مسائلی‌اند که به دلیل داشتن ماهیت به سهولت به ذهن می‌آیند و انسان می‌تواند تصویری از آن‌ها داشته باشد. اما دو دسته دیگر یا فوق ماهیت است یا دون ماهیت. ابن سینا مسائل مربوط به وجود و خدا و الهیات بمعنی الاخص را فوق ماهیت می‌داند. در مقابل، مسائلی چون زمان، حرکت و... را، که به دلیل ضعف وجودی و سیلان و انقضای دائمی دون ماهیت هستند، نیز از مسائل دشوار فلسفی برشمرده است.

پس اگر -به‌عنوان فرضیه این مقاله- بتوان نشان داد که ابن سینا حدوث حوادث در عالم طبیعت را امری مداوم، متصل و تدریجی می‌داند، آنگاه توانسته‌ایم از عینیت سلسله پیوسته علل معده و نفی

۱. غزالی، ۱۳۸۲: ۳۰.

۲. علامه حلی، ۱۴۲۶: ۶۸.

۳. فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۴۷.

۴. فخر رازی، ۱۴۰۷ (ج ۶): ۶۹.

۵. فخر رازی، ۱۴۰۷ (ج ۵): ۷۰.

جامه بزرگی

ظرفه در حوادث طبیعت عینیت و خارجیت حرکت را اثبات کنیم و از این مسئله متافیزیکی یکی از مبادی دانش طبیعی را تأمین نماییم. وجه تلازم پیوستگی علل معده در حدوث حوادث با اثبات تحقق عینی حرکت از طریق دو آموزه مهم ابن سینا - یعنی نظریه فیض و مسئله عینیت غایت - و بررسی دیدگاه او در استحاله تشافع آفات و اجتماع علل در آن واحد تبیین خواهد شد.

استدلال بر عینیت حرکت در نظام سینوی

نظریه فیض و عینیت حرکت

از آنجاکه ابن سینا بحث از استدلال بر وجود حرکت را به علم متافیزیکی مربوط می‌داند، بنابراین، اثبات وجود حرکت نیز بر مبانی هستی‌شناسانه او ناظر خواهد بود. نظریه فیض و عنایت عمیق‌ترین آموزه‌ای است که ابن سینا در کل جریان فلسفه خود، براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، از آن بهره می‌برد. این نظریه نه تنها طرحی در راستای نظریه محرک اول ارسطویی نیست، بلکه اساساً نظریه‌ای متمایز از دستگاه فلسفی ارسطو در تبیین هستی است. برای ارسطو هستی مادی به نحو غایی متوجه صورت و فعلیت محض است و این صورت محض نقش محرک اول را ایفا می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که محرک اول ارسطو صرفاً علت غایی حرکت است و حتی اگر فاعلیتی هم برای آن در نظر گرفته شود، در درون خود مفهوم ایجاد و خلقت را نمی‌رساند. سخن گفتن از ایجاد به طور کلی باعث دور شدن ما از فهم دیدگاه ارسطو می‌شود، زیرا علت به معنای پدیدآورنده چیزی از عدم، نه تنها در فلسفه ارسطو، بلکه در کل فلسفه یونان مفهومی نداشته است. جهان ارسطو قدیم است زیرا حرکت ازلی و جاویدان است و آغاز ندارد. ازلی بودن حرکت نشان‌دهنده قدمت عالم است. اما برای ابن سینا فاعل الهی چیزی غیر از فاعل طبیعی است. فاعل الهی معطی وجود است، درحالی که فاعل طبیعی چیزی را به وجود نمی‌آورد بلکه معطی حرکت است.

اشکال بنیادین در فلسفه ارسطو نادیده گرفتن علت ایجاد است، چیزی که ابن سینا آن را براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تأسیس کرده است. ابن سینا در عبارتی گویا چنین می‌گوید:

لأن الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل البارئ للعالم.^۱

نظریه فیض مستقیماً به فاعل الهی و رابطه او با ماسوای خود اشاره دارد. شیخ در تعریف فیض می‌گوید: «الفيض فعل فاعل دائم الفعل، و لا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك و لا

لغرض إلا نفس الفعل^۱.

فیض نفس فعلی است که به طورِ دائم از فاعلِ همواره مشغول به فعل بدون داعی و غرضی - همان فعل - صادر می‌شود. در این عبارت «فاعل دائم الفعل» بسیار اهمیت دارد. خداوند در نظر ابن سینا علت تامی است که هم ضرورت وجود عالم و هم ضرورت بقای هستی را اعطا می‌کند. از این رو، خدای شیخ دائم الفعل است.

ابن سینا معتقد است فیض و عنایت الهی خود را در قامت دو معنا تجلی می‌دهد: ابداع و حدوث. او مفهوم حدوث را نیز اعم از حدوث ذاتی و حدوث زمانی می‌داند: حدوثی که مسبوق به عدم مطلق است، مانند صادر اول (عقل)، و حدوثی که مسبوق به عدم خاص است که به ماده و زمان نیاز دارد: الأشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات، و التي يسبق وجودها عدم هي المحدثات. و كل شيء لا تعلق له بمادة فلا يصح أن يسبقه عدم. و مثل ذلك يكون إمكان وجوده في ذاته لا في غيره^۲. شیخ در اشارات و التنبیها متعلق فیض الهی را به صورت مراتبی از موجودات تبیین می‌کند که از اعلی مرتبه شروع می‌شود و به مرتبه اخس - که همان هیولی است می‌رسد - و دوباره از موجود اخس شروع و به مراتب اعلی و اشرف وجود ختم می‌شود:

تأمل - كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف - حتى إنتهى إلى الهیولی - ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف^۳.

او در کتاب النجاة نشان می‌دهد که این ترتیب به صورت سبب و مسبب و متصل است و هیچ طفره‌ای در ترتیب هستی نیست. او همچنین ترتیب این نزول و سپس صعود مراتب وجود را بیان کرده است. سخن او در النجاة چنین است:

وكما أن أول الكائنات من الابتدء إلى درجه العناصر كان عقلاً، ثم نفساً، ثم جرماً فهنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، و إنما تفيض هذه الصور لا محالاً من عند تلك المبادئ؛

در الرسالة العرشیه همین مسئله را به گونه دیگر شرح داده است:

الكل صادر عنه في سلسلتي الترتيب و الوسائط و نحن اذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب و السبب منه ايضاً فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه و به و اليه، فاذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم و وسائط لا يجوز ان يتقدم ما هو متأخر و لا يتأخر ما هو متقدم و هو المقدم و المؤخر معاً. نعم

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱

۲. همان: ۱۷۶

۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ (ج ۳): ۲۶۴

۴. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۳

جامه بزرگی

الموجود الأول الذى صدر عنه اشرف و ينزل من الاشرف الى الادنى حتى ينتهى الى الاخص فالاول عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة بصورها فموادها مشتركة و صورها مختلفة ثم يترقى من الاخص الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهى الى الدرجة التى توازى درجة العقل.^۱

بر اساس تقسیم ابن سینا، ابداع تا مرحله صدور هیولی است. هیولی و نخستین صورتی که هیولی آن را پذیرفته است از جمله مبدعاتی هستند که بی هیچ تقدم و تأخر زمانی با هم به وجود آمده‌اند: «الهیولی الأولى مبدعة و الصورة الأولى مبدعة أبعدهما الباری معاً...»^۲. بنابراین، تقدم و تأخر هیولی و اولین صورت می‌بایست یا به‌نحو تحلیلی باشد یا رتبی. ابن سینا در این خصوص مسئله مهمی را ذکر می‌کند که به آن خواهیم پرداخت.

ابداع هیولی آخرین صادر از خداوند است و بعد از آن دیگر موجودی صادر نمی‌شود. زیرا هیولی محض قابلیت است و علت برای هیچ موجودی پس از خود نیست. ابن سینا خود اذعان دارد که در طبیعت ابداعی وجود ندارد. این مسئله با مفهوم فیض که دوام فعل در آن نهفته است ناسازگار است. همچنین چگونگی شروع مراتب وجود از وجود اخس و ترقی به سوی مراتب اعلی و اشرف را نمی‌تواند تبیین کند. درست همین‌جا مسئله حرکت با نظریه فیض گره می‌خورد. ابن سینا برای رفع این ناسازگاری به عدم امساک و بخل الهی برای ظهور تمام موجوداتی که استحقاق وجود دارند اشاره می‌کند و تحقق موجودات را علی‌الدوام با حدوث زمانی نشان می‌دهد. او دریافت فیض الهی در موجودات را به قابلیت آن‌ها وابسته دانسته است و می‌گوید طبیعت بالذات توان پذیرش فیض الهی را ندارد، مگر با انضمام قوه‌ای که پذیرای آن باشد.^۳ او در عبارتی کوتاه در شفا می‌گوید: «و لیس هناک احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقوایل»^۴. بر این اساس، هیولی به‌عنوان قابلیت صرف در نظام طبیعت صورت‌های مختلف را که اضدادند به‌نحو تعاقب دریافت می‌کند. پذیرش صورت‌های مختلف توسط هیولی نشان از دوام فیض است. اما آیا حدوث زمانی هر موجود مادی همان حرکت است؟ ابن سینا با صراحت تمام حدوث زمانی را همان حرکت می‌داند:

«الحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً.

الحدوث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة»^۵.

اگر این دو عبارت پشت سر هم آمده در تعلیقات را (با تبدیل قضیه اول به عکس مستوی برای تشکیل شکل اول قیاس) به‌شکل قیاس قرار دهیم نتیجه به شکل زیر خواهد بود:

۱. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۷.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۶۷.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۶.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج ۲): ۱۵۸.

۵. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵.

نتیجه: وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة. آوردن ضمیر اشاره بارز با الف و لام افاده حصر می‌کند و، بنابراین، حدوث چیزی جز حرکت و افاضه صور بر هیولی به صورت متصل نیست. مفهوم اتصال و تدریج در جای خود بررسی خواهد شد.

به این ترتیب، اثبات وجود حادث همان اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت است. به سخنی دقیق‌تر، از نظر شیخ، از آنجاکه حدوث همان حرکت است، بنابراین، اثبات حدوث عالم همان اثبات وجود حرکت است.

پس دوام فعل مساوی است با حدوث همیشگی و حدوث چیزی جز حرکت نیست. در واقع، مقتضای حرکت حدوث زمانی همه اشیا مادی است. او در تعلیقات معنی حدوث را خروج شیء به سوی فعلیت می‌داند که با مفهوم حرکت مطابق است:

«فکل ما هو ممکن الوجود فإنه یخرج إلى الفعل بأمر من خارج، ویكون تعلق وجوده بذلک الأمر، و هذا هو معنی الحدوث»^۱.

از آنجاکه مبدع موجودی است که در به وجود آمدن آن به ماده و زمان نیازی نیست، زمان نیز از مبدعات محسوب می‌شود که وعای وجودی آن دهر است. اکنون روشن است که در نظر ابن سینا سه مفهوم هیولی، صورت نخستین آن و همین‌طور زمان همگی از مبدعات محسوب می‌شوند. بنابراین، حرکت نیز که همان حدوث است مبدع خواهد بود. به این ترتیب، دوام فیض الهی به صورت حدوث پیوسته و تدریجی حادثات همان حرکت است. ابن سینا تبدلات و تغییرات ماده برای دریافت ویژگی‌های جدید را محتاج سببی ذاتی می‌داند که همانا حرکت است و البته این حرکت می‌بایست متصل باشد:

المادة الأولى المطلقة تتعلق كونها بالإبداع، و مادة ما تتخصص بصفة أو بحالة حتى تصیر مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء یحتاج إلى سبب حادث، و ذاك السبب إلى سبب آخر حادث، و يتمادی حتى تنتهی آخر الأمر إلى حادث بذاته و هو الحركة، و كل ذلك یكون لا محالة بحركة. فإن ذلك السبب یوصل العلة إلى المعلول بحركة و ذاك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متصلة من هذه الجهة^۲.

معنای این عبارت این است که حرکت تداوم متصل و پیوسته فیض الهی در عالم مادی است. ابن سینا در جای دیگری از تعلیقات با صراحتی که سابقه‌ای در دیگر آثار او ندارد علت حدوث عالم مادی را حرکت می‌داند:

۱. همان: ص ۱۸۹

۲. همان: ۱۱۸

جامه بزرگی

و لولا الحركة لما صحَّ وجود حادث لما ذكر من وجود تشافع الآنات أو اجتماع العلل في زمان واحد، و قد عرف بطلانها، فيجب أن تكون العلل الحركة التي تعدم واحدة و تلحق أخرى.^۱

اگر حرکت نبود، وجود حادثات هیچ معنای محصلی نداشت. زیرا اگر حرکت - که همان خروج تدریجی از قوه به فعل است - نبود، همگی حادثات یکجا به وجود می آمدند که این مستلزم تشافع آنات یا اجتماع علل در زمان واحد بود که شیخ بطلان آن را با رفع تالی این قیاس استثنایی نشان می دهد. بنابراین، علت حدوث حادثات حرکت است که به طور متصل زوال و حدوث می یابد. ابن سینا با بطلان تشافع آنات و نفی اجتماع علل در زمان واحد نشان می دهد که همه عالم مادی به طور دفعی به وجود نیامده است و، بنابراین، حدوث عالم همان تعاقب علی الاتصال، تدریجی و مداوم فیضی است که خود را در قامت حرکت نشان داده است. به نظر می رسد که ابن سینا تقدم و تأخر و سببیت هیولی و صورت و جسم را تحلیلی قلمداد کرده است، هر چند از این اصطلاح استفاده نکرده باشد. او در کتاب النجاة، در ترتیب استحقاق پذیرش فیض وجود می گوید:

فأولی الموجودات فی استحقاق الوجود: الجوهر المفارق للغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهیولی.^۲

پیش از این گفتیم که شیخ ابداع و تحقق هیولی و صورت را باهم می داند و، بنابراین، سببیت صورت در تحقق جسم و هیولی را تحلیلی می انگارد. به نظر او، اگرچه صورت سبب برای تحقق جسم است، اما این سببیت به معنای اعطای وجود نیست، بلکه صورت به منزله محل عبور افاضه و نیل وجود به هیولی و جسم است: «و هی و إن كانت سبباً للجسم، فانها ليست بسبب يعطى الوجود، بل هی محل لنیل الوجود».^۳ این دقیقاً به معنای علیت تحلیلی صورت نسبت به هیولی است. وجود ابداعی هیولی در نازل ترین مرتبه و وجود عامل اتصال و حافظ نسبت تمام حدوثاتی است که در طبیعت رخ می دهد. عدم گسیختگی بین حال و آینده اشیا نشان می دهد که نسبت شیء با آینده خود همواره نسبتی روشن است و این نسبت امری پیوسته و متصل است.

عینیت غایت و زمان

آموزه دو می که می توان از سوی ابن سینا به مثابه استدلالی بر عینیت و وجود حرکت پذیرفت غایتمندی طبیعت است. ارسطو در متافیزیک معتقد است که برخی فیلسوفان پیش از او متوجه «آنچه به خاطر آن» به مثابه علت بوده اند. اما هیچ کس مانند او مسئله علت غایی و غایتمندی را مورد توجه قرار نداده است. برای ارسطو غایتمندی ویژگی اصلی طبیعت است، زیرا طبیعت کار بیهوده انجام نمی دهد و

۱. همان: ص ۴۵

۲. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲

۳. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲

هر آنچه بر طبق طبیعت باشد همیشه حاصل نظم است.^۱ ارسطو معتقد است که این نظم محصول شوق و حرکتی است که به سبب توجه به غایت حاصل می‌شود.^۲ این نظم همان تداوم و پیوستگی کون و فساد است. از نظر او، از آنجاکه خداوند علت غایی است، از طریق پیدایش متوالی و پیوسته موجودات غیر ازلی - تحت القمر - به آنها ثبات داده و به موجودات ثابت و ازلی - فوق القمر - پیوند می‌دهد.^۳ می‌توان گفت که توالی و پیوستگی موجودات تا رسیدن به غایت امری ضروری است.

ابن سینا، با استفاده از آرای ارسطو و طرح نظام متافیزیکی وجود-ماهیت، غایتمندی هستی را نیز تحت آموزه عنایت و فیض تبیین می‌نماید. بر اساس آموزه فیض، افاضه و دریافت صور توسط هیولی پیوسته و مداوم است. ابن سینا، با بیان اینکه طبیعت هرگز متوقف و تعطیل نمی‌شود و همواره به سوی دریافت صورت‌های بهتر است، تأکید می‌کند که فیض دریافت‌شده توسط طبیعت تازمانی که تمام کمالات نوع کامل را برآورده نکند وارد نوع دوم و مرتبه بعدی نمی‌شود: «الطبیعة ما لم توف علی النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاقل بکمالها لم تدخله فی النوع الثانی و المرتبه التالیة».^۴ این مطلب در واقع تأییدی است بر سخنی که شیخ در اشارات و النجاة درباره ترتیب سریان فیض الهی بیان کرده بود. او برای نمونه می‌گوید:

مثال ذلك ان ذات النوع الأول الأخص الأنقص و هو الجسمیة ما لم تعطها طبیعة جمیع خصائص کیفیات الجسمیة الموجودة فی العالم لم تخط به الی النوع الثانی الأشرف و هو النبات و ما لم یحصل جمیع خصائص النبات. لم تجاوز به طبیعة الی النوع الثانی الأشرف.^۵

ابن سینا نشان می‌دهد که غایت در موجودات ابداعی با فاعل و گاهی همان نفس فاعل مقارن است. اما غایت در حادثات به لحاظ وجود خارجی همواره متأخر از معلول است. او با رد بخت و اتفاق در نظام علی و معلولی هستی نشان می‌دهد که طبیعت با غایت خودش که همان فعلیت یافتن قوه است رابطه‌ای ضروری دارد. در واقع، پذیرش اتفاق در طبیعت به معنای نفی رابطه میان مبدأ و منتهی و فاعل و غایت است. علاوه بر این، ابن سینا می‌گوید که قوه به تنهایی برای به فعلیت درآمدن خودش کافی نیست، بلکه ضروری است که یک امر واحد متصل بین مبدأ طبیعت تا منتهای آن مصداق عینی مفهوم خروج از قوه به فعل و رسیدن به غایت را تأمین کند: «القوة وحدها لا تكفی فی أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل».^۶ این امر همان فعلیت یا کمال اولی است که بی‌شک امری

۱. قوام صفری، ۱۳۹۲: ۲۴۹.

۲. ارسطو، ۱۳۹۴: ۳۹۹.

۳. قوام صفری، ۱۳۹۲: ۲۵۱.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲۱.

۵. همان.

۶. همان: ۱۸۰-۱۸۵.

جامه بزرگی

وجودی، عینی و دارای اثر است، زیرا بی وجود آن هرگز امر بالقوه بالفعل نخواهد شد، هر چند وجود حرکت نفس خروج از قوه به فعل است نه نتیجه خروج. این امر عینی طبیعت را به صورت دفعی به مقصد نمی‌رساند، بلکه توسط علل مُعده و به‌طور ترتیبی، تدریجی و در حدودی به هم پیوسته و بدون پذیرش طفره به غایت رهنمون می‌شود. این امر متصل تدریجی چیزی جز حرکت نیست.

مسئله آخر و مهم این است که اتصال و پیوستگی و تدریجی بودن تعاقبی که موجب عینیت حرکت و تمایز آن با صرف تغییر است چگونه اثبات می‌شود؟ شیخ معتقد است که پیوستگی ذاتاً از آن مسافت و زمان است و داخل در ذات و تعریف تغییر از هر نوعی که باشد نیست.^۱ بنابراین، اگر اتصال مسافت یا زمان نباشد، اتصال و تدریج در تغییراتی که مصداق حرکت باشد نخواهد بود.^۲ اما کدام یک نقش اصلی را در اتصال ایفا می‌کند؟ ابن سینا علت پیوستگی زمان و تغییر را مسافت می‌داند.^۳ اما پیوستگی مسافت به‌تنهایی موجب پیوستگی زمان نمی‌شود، زیرا اگر تغییری نباشد، مسافت موضوع آن واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر چیزی پیوستگی را به زمان اعطا کند، آنگاه پیوستگی عارض بر زمان است نه ذاتی آن و این اشکال بزرگی است، زیرا انطباق زمان بر تغییر آن را از کون و فساد خارج و به مفهوم حرکت ملحق می‌کند. شیخ می‌گوید که پیوستگی مسافتی که معروض تغییر است سبب وجود پیوستگی دیگری است که همانا زمان است اما نه علت اتصال آن. زیرا زمان خود پیوستگی و اتصال است نه امر دارای اتصال.^۴ او در عبارتی از کتاب المباحثات در پاسخ به همین پرسش می‌گوید:

کیف یصیر الزمان سبباً لاتصال الحركة؟ ج- لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره، لأن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة.^۵

اما پیوستگی زمان چگونه عینیت حرکت را مطابق با تعریفی که از آن شده تأمین می‌کند و حداقل یک مصداق را مندرج تحت آن مفهوم می‌نماید؟ قطب رازی در محاکمات تأکید می‌کند که بر مبنای شیخ حصول شیء در زمان منحصر در حصول تدریجی نیست، بلکه حصول در زمان به دو صورت است: نخست حصول آنچه هویت اتصالی و منطبق بر زمان دارد و این همان حرکت قطعی است. دوم حصول در زمان نه بر وجه انطباق بلکه به‌گونه‌ای که در هر آنی که فرض شود، شیء حاصل است و این همان حرکت توسطیه است.^۶ ابن سینا برای اثبات عینیت و خارجیت حرکت چاره‌ای جز

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۹.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان: ص ۱۷۰.

۵. ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۵.

۶. رازی، ۱۳۷۵ (ج ۳): ۱۹۱.

این ندارد که تغییرات شیء به‌نحو قطعیه را که منطبق با زمان است عینی قلمداد کند، زیرا نفی چنین انطباقی مستلزم انکار وجود زمان است. اما او برای انکار وجود خارجی حرکت قطعی به انگاره خط ممتد در هنگام مشاهده باران یا تصویر دایره در هنگام مشاهده چرخش آتش گردان اشاره کرده است و آن را ساخته خیال می‌داند. این به‌وضوح یک ناسازگاری در منظومه فلسفه سینوی است. میرداماد و ملاصدرا، قرن‌ها بعد، وجود حرکت قطعیه در خارج را پذیرفتند. ملاصدرا گویا از شیخ می‌پرسد که زمان مقدار کدام حرکت است؟ نمی‌توان زمان را مقدار حرکتی توسطیه دانست زیرا این حرکتی بسیط و بی‌امتداد است و از سویی انکار حرکت قطعیه مستلزم انکار حرکت به‌معنای خروج تدریجی از قوه به فعل و توهمی بودن زمان است. ملاصدرا چنین چیزی را در شأن فیلسوفی مانند ابن سینا نمی‌بیند و، به‌همین دلیل، سعی می‌کند مسئله را توجیه کند. به نظر او ابن سینا وجود جمعی حرکت قطعیه را باطل می‌داند، اما وجود اتصالی آن را، که همان وجود سیال و غیرمستقر است، به‌هیچ‌وجه منکر نیست.^۱ اما شاید به توجیه سخن ابن سینا نیازی نبوده باشد. زیرا اولاً شیخ در الشفاء و اشارات از دو طریق طبیعی و الهی به اثبات عینیت زمان پرداخته است و ثانیاً تغییر را وصف ذاتی زمان دانسته که بر هر آنچه در زمان است انطباق می‌یابد: «التغیر یلحق أولاً الزمان ثم ما یکون فیهِ».^۲ از این رو، عینیت زمان و پیوستگی و تدرج آن ثابت است. این پیوستگی عینی بر هر امر حادث و متغیر نیز منطبق است و، بنابراین، حرکت نیز امری پیوسته و تدریجی است. میرداماد که خود از بزرگان حکمت مشاء است عینیت، اتصال و پیوستگی زمان را از راه پیوستگی نظام حادثات و علل مُعده در دریافت فیض و عدم وجود ظفره در عالم اثبات می‌نماید. اگر حدوث علل مُعده که ماده را برای دریافت صور آماده می‌سازند دفعی و آنی باشد سبق و لحوقی که زمینه اعداد سابق نسبت به لاحق را فراهم می‌آورد پدید نمی‌آید.^۳ پس ناگزیر برای حصول حوادث از واجب‌الوجود علت مُعده‌ای لازم است که وجود «آنی» نداشته و حصول تدریجی داشته باشد. این همان چیزی است که شیخ پیش‌تر درباره لزوم تتالی آنات یا تشافع علل در صورت عدم وجود پیوستگی تدریجی در حدوث حادثات بیان نموده بود. بنابراین، چیزی که دارای حصول تدریجی باشد همانا واحد متصلی است که بالقوه قابل انقسام است و چنین شیئی یا واقعیت عینی، پیوسته و متدرجی است که همانا حرکت است یا به امر متصل تدریجی تعلق دارد که همانا زمان است. به این ترتیب، بررسی در علل مُعده و نسبت آن‌ها به حوادث جزئی عالم طبیعت و غایت‌مندی آن و تحقیق درباره چگونگی دوام فاعلیت و استمرار فیض الهی نسبت به حوادث ممکن ضرورت وجود امر سیال و تدریجی، یعنی حرکت و زمان، را اثبات می‌کند.

۱. ملاصدرا، ۱۹۸۱ (ج ۳): ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳: ۲۴۵؛ همان: ۲۵۷

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۴

۳. میرداماد، ۱۳۳۷: ۱۸۷-۱۸۸

نتیجه‌گیری

حرکت در برابر چشمان ما فرشیته‌ای است رازآلود که تاروپود آن با مسئله حدوث و زمان به هم بافته شده است. عینیت حرکت امری نیست که بتوان آن را با حواس نشان داد. از سوی دیگر، ضعف وجودی حرکت و زمان مانع از تصور درست آن در ذهن می‌شود. ابن سینا گرچه مسائل حرکت را در طبیعیات به بحث می‌گذارد، اما وجود آن را بدیهی نمی‌داند و اثبات وجود حرکت را برعهده علم الهی می‌نهد. از نظر شیخ، حرکت از نحوه وجود موجودات مادی حکایت می‌کند. اگرچه او مستقیماً به بحث از اثبات وجود حرکت نپرداخته است، اما حداقل دو آموزه از فلسفه او توان اثبات آن را دارد. براساس آموزه فیض که فعل فاعل دائم الفعل است، حرکت استمرار فیض در هستی مادی تلقی می‌شود. اگر حرکت نباشد یا مستلزم تتالی آنات خواهد شد یا مستلزم اجتماع علل در آن واحد که هر دو محال است. در واقع، تحلیل علل موعده در نظام طبیعت و نسبت آن‌ها به حوادث جزئی عالم ضرورت وجود امری متصل، سیال و تدریجی را اثبات می‌کند. همچنین، توجه به غایت‌مندی هستی مادی نشان می‌دهد که چون غایت در حادثات مادی متأخر از معلول است و این غایت به نحو دفعی حاصل نمی‌شود، وجود حرکت قابل اثبات است. با اثبات پیوستگی و تدرج زمان و انطباق آن بر حرکت پیوستگی و تدرج حرکت نیز اثبات می‌شود.

منابع

- ارسطو (۱۳۹۴)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، حکمت
- ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، الطبيعيات و الالهيات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي
- (۱۳۷۵)، شرح خواجه طوسی بر الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه
- (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحكمات قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه
- (۱۴۰۴)، التعليقات، عبدالرحمن بدوی، مكتبة الاعلام الاسلامی
- (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران
- (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا (رسالة العرشية)، قم: انتشارات بيدار
- ابن رشد (۱۹۹۴)، السماع الطبيعي، دارالفکر
- الکندی (بی تا)، الفلسفة الاولى، دارالفکر العربي
- ایمان پور، منصور (۱۳۸۸)، «ضرورت و ملاک بدهت در فلسفه اسلامی»، مجله پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- سالم، مریم (۱۳۹۴)، «اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا»، حکمت سینوی، سال نوزدهم
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- علامه حلی (۱۴۱۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه النشر الاسلامی
- (۱۴۲۶)، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، به تصحیح فاطمه رضانی، مؤسسه الامام الصادق (ع)
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، انتشارات شمس تبریزی
- فاضل مقداد (۱۴۱۲)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، به تصحیح ضیاء‌الدین البصری، مجمع البحوث الاسلامیة
- فخررازی (۱۴۰۷)، المطالب العالیة فی علم الالهیه، بیروت: دار الكتاب العربیة
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۳)، طبیعيات ارسطو، مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱)، فن سماع طبیعی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- کدیور، محسن (۱۳۸۸)، نحوه وجود زمان، فصلنامه مفید، شماره ۳
- قطب‌الدین رازی (بی تا)، شرح مطالع الانوار فی المنطق، کتبی نجفی
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، انتشارات حکمت
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳)، آموزش فلسفه (جلد دوم)، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره)

میرداماد (۱۳۶۷)، القیسات، انتشارات دانشگاه تهران



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی