

تأثیر آرای حکمای پیشین و مواجهه‌ی ملاصدرا با آنان در بحث حرکت جوهری

دکتر مریم خوشدل روحانی*

چکیده

از آن جایی که یکی از جنبه‌های مهم شناخت حرکت جوهری، درک بستر و زمینه‌های بروز این نظریه در نزد گذشتگان می‌باشد، در بررسی پیشینه‌ی تاریخی آن، با طرحی اجمالی، آن را نزد گذشتگان از فلاسفه‌ی یونان باستان تا فلاسفه‌ی قبل از صدرالمآلهین بررسی کرده تا به فهم و درک ایشان از چیستی حرکت نائل گردیم. این پژوهش بر این باور است که طرح نظریه‌ی پیشینیان و شناخت چگونگی پیدایش و تحول و بسط نظریه‌ی آن‌ها و نهایتاً پرسش از وضعیت نهایی آن نظریات در تفکر ملاصدرا، نقش مهمی در شکل‌گیری و طرح نظریه‌ی حرکت جوهری در نزد ملاصدرا ایفا می‌کند. در این میان مسئله‌ی اصلی "چگونگی تفسیر حرکت" در تاریخ فلسفه می‌باشد؛ نظریات رقیب (معتقدان به حرکت و منکران آن) چگونه به تحلیل حرکت و سیلان پرداخته‌اند؟ مواجهه‌ی فلاسفه‌ی اسلامی در طول تاریخ با بحث سیلان در عالم طبیعت چگونه بوده است؟ ملاصدرا در مواجهه‌ی تاریخی خود، تا چه اندازه با این فلاسفه و اندیشه‌ی ایشان آشنا بوده و چه مقدار تحت تأثیر ایشان قرار گرفته است؟

کلیدواژه‌ها

حرکت جوهری، سیلان، حرکت، انکار حرکت، شمول حرکت.

۱. استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان.



فلاسفه‌ی پیش سقراطی و تأثیر ایشان بر نظریه‌ی حرکت جوهری هراکلیتوس^۱ (نظریه‌ی شمول حرکت)

وی فیلسوفی متعلق به حوزه‌ی ایونیا بود که از مهم‌ترین خصایص مهم این حوزه آزاد سازی فکر یونانی از اندیشه‌ی اساطیری و روی آوردی هوشیارانه به سوی طبیعت (Fusis) می‌باشد (شرف، ۱۳۵۷، ۱۲۱). به گفته‌ی کاپلستون، "یونانیان را باید اولین دانشمندان بلامنزاع اروپا دانست، فیلسوفان ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، بهار و خزان در عالم خارجی طبیعت کودکی و کهولت در حیات انسان، پدید آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد) امور آشکار و گریزناپذیر جهان بودند" (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

هراکلیتوس معتقد بود که "همه‌ی اشیا در حالی از جریان و سیلان دائم هستند" افلاطون از قول سقراط، این مطلب را به وی نسبت می‌دهد "که جهان آفرینش را به رودخانه‌ای در جریان تشبیه می‌کند و می‌گوید دو بار نمی‌توان در یک رود فرورفت" (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۳ / (۴۰۲ الف)).

ارسطو نیز در بیان اعتقاد هراکلیتوس، نظر وی را این گونه توصیف می‌کند: "همه‌ی چیزهای محسوس، همیشه، در حال سیلان‌اند" (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۲۴).^۲

هراکلیتوس را اولین کسی می‌دانند که بحث در مورد شدن و تغیر دائم را به صورت فلسفی طرح کرد (وال، ۱۳۷۵، ص ۴۷). در آثاری که از هراکلیتوس باقی مانده، اقوال فوق که به واسطه نقل شده است تأیید می‌شود: "خورشید هر روز چیزی نو است" و کسانی که [گمان دارند] در یک رود وارد می‌شوند [باید بدانند] آب‌های دیگری بر آنان گذر می‌کنند (Hyland, 1993, p. 161).

به طور خلاصه می‌توان گفت: وی با قبول حرکت و صیرورت در کل عالم، و دخالت تضاد و کشمکش به عنوان رکن اصلی عالم، و با توسل به لوگوس سعی می‌کند که نظامی را ترسیم کند که علی‌رغم کثرات متضادی که در آن یافت می‌شود دارای وحدتی است. ذات این عالم با استفاده از لوگوس تشکیل شده ولی این ذات تمامی صیرورت و حرکت می‌باشد.

تصوری که هراکلیتوس از حرکت مستمر و تغیر در ذهن خود داشت،





مصدق خود را در مثال: "نمی‌توان در یک رودخانه دو بار پا گذاشت" - می‌یابد. بنابراین اگر درک وی از تغییر در هستی را آغاز تفکری بدانیم که در باب تغییر و ثبات می‌اندیشد موضوعی که در یونان باستان تنها به عنوان یک مسئله مطرح بود، تبدیل به یک گفتار تناقض‌نما^۲ گشت، زیرا که اگر این معما را این گونه بتوان صورت بندی نمود که: اگر از یک سو شیء در دگرگونی‌اش، واقعاً دگرگون می‌شود دیگر نمی‌توان به معنای واقعی، همان شیء قبلی باشد که در معرض دگرگونی قرار گرفته بود و اگر شیء دگرگون شونده، هویت خود را حفظ می‌کند، در این صورت چگونه می‌تواند دگرگون شود. می‌بینیم که در این صورت، ظاهراً دیگر نه جایی برای قول به تغییر و نه جایی برای حفظ هویت شیء باقی می‌ماند و در واقع با قول به تغییر اساساً دیگر موضوعی برای تغییر و یا به عبارت بهتر متغیری باقی نمی‌ماند و با قول به حفظ هویت شیء هیچ تغییر دیگری جایز نیست. تفکر هراکلیتوس در رأس، دو گروه عظیمی بود که کاملاً مخالف هم می‌اندیشیدند. صورت برهانی نظر فوق این است: شما یا قائل به وقوع تغیر در اشیا هستید و یا قائل به حفظ هویت آن‌ها، اگر به اولی قائلید، دیگر نمی‌توانید دومی را بپذیرید و اگر دومی را می‌پذیرید، دیگر جایی برای اولی باقی نمی‌ماند، در حالی که با درک عرفی، می‌خواهید هم ثبات و هم تغییر را داشته باشید.

به نظر می‌رسد تفکر هراکلیتوس علی‌رغم پذیرش لوگوس به عنوان حافظ وحدت، چنان درگیر شمول حرکت و سیورورت در جهان هستی است که دیگر جایی برای وحدت باقی نمی‌گذارد. ولی هم‌چنان عده‌ای، بر این باورند که پذیرش لوگوس، اعتقاد به نوعی وحدت تام در اشیا می‌باشد (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۶۹ و ۱۲۵ و بریه، ج ۱، ص ۷۱).

تأثیر آرای هراکلیتوس بر نظریه‌ی حرکت جوهری

در این قسمت باید دید که آیا ملاصدرا نیز با فردی به نام هراکلیتوس و اندیشه‌های وی آشنا بوده است؟ با توجه به منابع تاریخی اندکی که در اختیار ملاصدرا بوده است، [به نظر می‌رسد در حوزه‌ی آشنایی با ملل و نحل، کتاب شهرستانی به عنوان یک منبع مهم در اختیار وی بوده است]. ملاصدرا در جلد پنجم کتاب *اسفار از فرد حکیمی* به نام هرقل نام می‌برد که در باب حدوث عالم



مطالبی را بیان کرده است؛ عین همین مطالب در کتاب *ملل و نحل* شهرستانی نیز آمده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۲۳۹ و شهرستانی، ۱۴۱۰، ص ۴۲۴).

شهرزوری نیز در بیان حکمای بعد از طالاس، نام حکیمی به نام ایراقلیطس (۳۶۰ - ۳۳۰ ق.م) را مطرح می‌نماید و در بیان اعتقاد وی می‌گوید "مبدأ جمیع اشیا و منتهای آن آتش می‌باشد." (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۱۸ و شهرستانی، ۱۴۱۰، ص ۳۹۸) این حکیم، هفتمین نفر از حکمای بعد از طالاس بوده که به دلیل شباهت رأی وی با هرقلیطوس باید همان هراکلیتوس باشد. حال باید دید که آیا هرقل حکیم، همان هرقلیطوس است؟ در این جا دو مطلب قابل بررسی است.

۱- مصحح کتاب *رساله الحدوث* در ترجمه‌ی نام هرقل حکیم آن را هیروکلس (Hierocles) معرفی نموده است (موسویان، ۱۳۷۸، ص ۵۵ مقدمه) وی از حکمای قرن پنجم میلادی بوده و به یک موجود فوق زمینی اعتقاد داشته و آفرینش در زمان (حدوث زمانی) را رد می‌کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۵۵). از طرفی در بررسی‌های اعتقادات هرقل می‌یابیم که وی نیز قائل است که خداوند نور اول است که با عقول انسان‌ها قابل درک و شناخت نمی‌باشد (موجودی فوق زمینی) و صادر اول را از این نور حق می‌داند که خالق همه چیز است (شهرستانی، همان، ص ۲۴۲).

۲- شهرزوری خبری از افلاطون نقل می‌کند دایر بر این که «افلاطون قبل از آن‌که به خدمت سقراط برسد میل و اعتقادش موافق رأی ایراقلیطس بود» (شهرزوری، همان، ص ۱۶۶). مؤید مطلب شهرستانی، نظر مورخان تاریخ فلسفه‌ی غربی است که معتقدند که افلاطون در جوانی خود با کراتولوس فیلسوف هراکلیتی آشنا بوده و از وی آموخته که عالم ادراک حسی، عالم تغییر دائم است (کاپلستون، همان، ص ۱۵۶ و ۱۳۶۶، ص ۲۴، ۱۳۵۷، ص ۲۵۱). اما آنچه مسلم است این‌که افلاطون با آرای هراکلیتوس آشنا بوده است و مورخان تاریخ فلسفه وی را هرقل و یا هیروکلس خوانده‌اند و افلاطون از طریق تعلیمات کراتولوس با اعتقادات هراکلیتوس آشنا شده است. با توجه به این مطالب مختصر در خواهیم یافت که ملاصدرا مستقیماً با هراکلیتوس و آرای وی آشنا نبوده است و این آشنایی از طریق هرقل (هیروکلس) و یا از طریق آرای افلاطون با آرای وی





صورت گرفته است. شاید بتوان ملاصدرا را هم صدای با هگل دانست که معتقد است "اگر بخواهیم تقدیر را چنان منصف بدانیم که همواره آنچه را بهترین است برای آیندگان نگه می‌دارد باید بگوییم آنچه از هراکلیتوس در دست داریم ارزش این نگاهداری را دارد (کاپلستون، همان، ص ۵۹). به هر حال آنچه که در تفکر هراکلیتی به عنوان وجود و هستی شناسایی شده است هستی در حال شدن است؛ اگرچه مجموعه‌ی عالم ثابت بوده و نه چیزی بر آن اضافه و نه چیزی از آن کاسته می‌شود و این در حالی است که وقتی به آرای صدرا در باب سیلان و ثبات بر می‌خوریم، هستی را از نظر وی قابل قسمت به سیال و ثابت می‌بینیم، از نظر وی هستی‌های مجرد فاقد تغییر و سیلان بوده در حالی که هستی‌های مادی در حال تغییر مدام و سیلان دائمی می‌باشد.

نظریه‌ی پارمنیدس^۴ و زنون^۵ (انکار حرکت)

پارمنیدس را باید منکر جهان‌شناسی هراکلیتوس و مدافع وحدت مطلق وجود دانست (وال، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶). وی "صیرورت و تغیر را توهم می‌دانست و فهم صیرورت را از طریق حس ممکن می‌دانست. وی بر این اعتقاد بود که حقیقت را نه در حس بلکه در عقل و فکر باید جست‌وجو نمود. استدلال او در نفی صیرورت بدین قرار است: "اگر چیزی به وجود آید، یا باید از وجود به وجود آید و یا از لا وجود، اگر از اولی به وجود آید در این صورت قبلاً هست که در این حالت به وجود نمی‌آید و اگر از دومی به وجود آید در این صورت هیچ چیز نیست، پس صیرورت توهم است. وجود فقط هست، واحد است و متناهی و در نتیجه مادی و نامتناهی در نظر او غیر متعین و نامعلوم است." پارمنیدس، فلسفه‌ی فیثاغوری را و در حقیقت هر فلسفه‌ای را که با آن در این مطلب موافق است و به سبب آن تغیر و حرکت را پذیرفته است، رد می‌کند. وی تمام حرکت و تغیر، یعنی صورت‌های شدن را مطرود می‌دانست (کاپلستون، همان، ص ۶۱-۶۴). پارمنیدس معتقد بود: اگر وجود بخواهد تغییر کند به چه چیزی می‌تواند تحول یابد؟ عدم که هیچ چیز نیست؛ لذا این وجود است که امری دائمی و واحد خواهد شد. هایدگر نیز طرح مسئله‌ی وجود را نزد پارمنیدس از اصیل‌ترین مسایل دانسته و معتقد است که پس از وی انحراف تاریخی در فلسفه، از مسئله‌ی وجود به مسئله‌ی موجود



اتفاق افتاد (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۶۲۶-۶۲۷) پارمنیدس حرکت را امری نامعقول می‌دانست، قاعده‌ی عقلی مهم وی این است که "آنچه هست، هست و آنچه نیست، نیست، تمام سعی و تلاش پارمنیدس این شد که اصل هست یا هستی را که اساس فلسفه‌ی اوست به اثبات برساند و همه‌ی احتمالات دیگر را در باره‌ی تصور نسبتی یا آمیخته‌ای از هستی و نیستی نفی کند (ارسطو، ۱۳۶۶، الف ۹۸۷).

آنچه که در فلسفه‌ی پارمنیدس نیز شاهد آنیم، اوج تعارض میان عقل و حس می‌باشد. انکار حرکت نفی آن چیزی بود که حس به قبول وقوع آن گواهی می‌دهد. از نظر پارمنیدس "آنچه ما تغییر می‌نامیم، اشتباه در دید است. دلیل وی بسیار ساده بود. حقیقت تغییر جز این نیست که بگوییم چیزی در یک زمان نبوده و بعد موجود شده. اما چگونه این تحقق صورت می‌گیرد؟ تنها از یکی از دو راه: یا از چیز دیگر و یا نیستی به وجود آید، پس باید نیستی را به عنوان ماده‌ای تلقی نمود. از طرف دیگر تحقق شیء از نیستی بی‌معنا است. شیوه‌ی دیگر موجود شدن به این معنا است که تغییر به چیزی اشاره دارد که واقعاً موجود است و در این صورت حرکت واقعی نخواهد بود. این مسئله اگرچه دارای وضوح منطقی است اما با عقل تعارض دارد (Stumpt, 1988, pp . 478- 479).

با توجه به مطالب بالا، این مسئله کاملاً روشن است که تمامی تلاش پارمنیدس این است که میان هستی عینی و تفکر فلسفی رابطه‌ای برقرار نماید. وجود تنها چیزی است که قابل شناخت است و نیستی نه قابل درک است و نه می‌توان در باره‌اش چیزی گفت. وی دقیقاً در یک بیان فلسفی خالص به انکار حرکت می‌پردازد. چیزی که وجود دارد قبلاً بوده و چیزی که نیست به هیچ وجه در آن تغییری در جهت هستی صورت نمی‌گیرد. وجود چیزی است که نه به وجود می‌آید نه تغییر می‌کند و نه از بین می‌رود. بیان پارمنیدس آغازی برای متفکران بعد از اوست که بدانند هیچ چیز از نیستی به وجود نمی‌آید. وقتی ارسطو در تعریف حرکت آن را خروج تدریجی از قوه به فعل می‌داند، دقیقاً در این ساحت، که میراث پارمنیدس است می‌اندیشد که "خروج از عدم" معنا ندارد. پارمنیدس به این مطلب به قدری باور دارد که آن را نیازمند به برهان نمی‌داند. گاتری در این باره معتقد است که "این‌که بودن و نبودن با هم متساوی نیستند"





نیازمند به برهان نیست و هیچ کس آن را انکار نمی‌کند. اما پارمنیدس بر این اعتقاد است که "نیستی، هستی، بودن و نبودن یکسان است. پارمنیدس بر این اساس اعتقاد به هر تغییر، حرکت، شدن یا از بین رفتن امر موجود را انکار می‌کند؛ اعتقادی که به طور طبیعی از به کارگیری چشم‌ها، گوش‌ها و دیگر اندام‌های حسی حاصل می‌شود." (Guthri, 1978, vol. II, p . 23).

از دیگر منکران حرکت، زنون النایی می‌باشد. او تمام کوشش خود را مصروف دفاع از اندیشه‌ی پارمنیدس نمود، وی نیز همچون استاد خود، وجود را امری پیوسته بدون حرکت و ساکن می‌پنداشت و در تقویت مواضع استاد خود در انکار حرکت دلایل چهارگانه‌ای را مطرح نمود که همگی بر این مطلب دلالت داشتند که حرکت علاوه بر این‌که قابل تحقق نبوده، محال و غیر ممکن نیز است. عمده دلایل زنون در نفی حرکت تحت عناوین "آشیل و لاک پشت"، تقسیم، پیکان و ورزشگاه آمده است. در پارادوکس معروف آشیل و لاک پشت: "اگر آشیل تیزرو، یک لحظه دیرتر از لاک پشت حرکت را آغاز کند هرگز به لاک پشت نخواهد رسید، زیرا برای رسیدن به لاک پشت نخست باید به نقطه‌ای برسد که لاک پشت از آنجا شروع کرده است. در این فاصله لاک پشت نیز زمان بیشتری برای حرکت خواهد داشت، وقتی آشیل همین مسافت را طی کرد، در مقابل لاک پشت نیز حرکت خواهد کرد و آشیل برای رسیدن به لاک پشت باید از نقاط نامحدودی بگذرد و این غیر ممکن است."

از نظر وی محسوس، نمود صرف است و وجود حقیقی را نه به وسیله‌ی حس، بلکه باید به وسیله‌ی فکر یافت و فکر نشان می‌دهد که، نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی، نه تغییری.

تأثیر آرای زنون الیایی بر نظریه‌ی حرکت جوهری

قبل از ورود به نظریات ملاصدرا در ارتباط با زنون، باید گفت ارسطو از منتقدان اولیه‌ی آرای زنون است. پارادوکس‌های زنون بر این نکته استوارند که مکان و زمان از اجزای بالفعل تشکیل شده‌اند، در حالی‌که از دیدگاه ارسطو، نامتناهی به دو معنا به کار می‌رود: یکی نامحدود بودن در قابلیت تقسیم و دیگر نامتناهی بودن در امتداد و اگر در امر ممتد، اجزاء به نحو بالفعل ترکیب شده



باشند میان این دو مطلب تفاوت وجود دارد. هر متصلی می‌تواند به نحو بالقوه هم در زمان و هم در مکان به طور نامتناهی تقسیم شود.

گاتری معتقد است که "راه حل ارسطو، مستلزم تمسکی است که وی به تمایز بین قوه (Potential) و فعل (Actual) نموده است. در یک امر متصل، تعداد نامحدودی از نیمه‌هاست که البته به صورت بالقوه و نه بالفعل موجودند" (Guthri, 1978, vol. , p. 92).

یکی از اساتید معاصر معتقد است «با اندکی تأمل در معماهای زنون که بهتر است آن‌ها را شبیه بنامیم، روشن می‌شود که همه‌ی آن‌ها مشتمل بر پیش فرض‌هایی است که اثبات نشده‌اند؛ یکی از این شبهات مبتنی بر این فرض است که مکان، بالفعل قابل تقسیم نامتناهی است که به هر صورت باید آن را اثبات کند. دیگر آن‌که قانون حرکت و پویایی را در قیاس با قانون سکون و ایستایی ملاحظه می‌کند، چون در این شبیه‌ها، جهات و اعتبارات مختلف مورد نظر است و وحدت‌های هشت‌گانه که اساس تناقص و تعارض است لحاظ نشده. در نتیجه شبیه‌های زنون را نمی‌توان از مقوله‌ی حقیقی و منطقی دانست (اعوانی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹).

ملاصدرا در حین بحث از حرکت اشتدادی و اثبات این مطلب که می‌توان بر مبنای اصالت وجود، قائل به انواع غیر متناهی شد که موجود به وجود اتصالی‌اند، حافظ وحدت شخصی در حرکت را علاوه بر وحدت بالعموم صوراً ما، واحد بالعددی می‌داند که همان جوهر مفارق است و به نقل بیانی از زنون اکبر می‌پردازد که وی به این مسئله تصریح داشته است که تجدد ماده و صورت با حفظ هویت شخصی و بقای ذات جسم در گرو وحدت عقلی باطنی بوده است و این تبدل را به دلیل این‌که وحدت موضوع جسمانی را ضعیف و نارسا یافته‌اند، حرکت نگفته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۹-۷۶). وی در جای دیگر، عباراتی از زنون نقل می‌کند که اشاره‌هایی به حرکت جوهری در آن شده است "موجودات، باقی و در عین حال فنا می‌شوند و بقای آن‌ها به واسطه‌ی تجددی است که در صورت‌های آن‌ها است..." عین این عبارات را می‌توان در کتاب *ملل و نحل* یافت (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۹۴، ۱۳۷۸، ص ۶۲ و شهرستانی، ص ۴۱۸). ملاصدرا در





آن جایی که به اثبات نظر فیثاغورث در باب حدوث عالم می‌پردازد از دو فرد به نام‌های حرینوس و زینون شاعر یاد می‌کند به "این‌که این دو معتقدند که خداوند عقل و نفس را به یک دفعه خلق کرد و همه‌ی آنچه که در ذیل آن‌ها بودند توسط آن دو به نحو تدریجی خلق نمود." وی سپس در تفسیر نظر این دو می‌گوید این که عالم قابل دثور و فنا می‌باشد به دلیل آن است که به نحو تدریج حاصل شده است و حدوث هر شیء بعد از دیگری با عدم بعدی آن همراه است، درست مانند حرکت که هیچ بقایی ندارد. مطالب نقل شده ملاصدرا در مورد این دو شخص نیز دقیقاً بر گرفته از *ملل و نحل* شهرستانی می‌باشد با این تفاوت که شهرستانی آن دو را حرینوس و زنون معرفی کرده و هر دو را از رواقیون می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۲۱۲-۲۱۳، شهرستانی، همان، ص ۴۴۱). حال باید دید که مطالب نقل شده از زنون اکبر با عقاید الیائیان سازگار است و یا این‌که این مطالب با رأی زنون شاعر که از رواقیون می‌باشد هم خوانی دارد. با توجه به این‌که "اعتقاد الیائیان که محسوس را، نمود صرف داشته و معتقدند وجود حقیقی نه به وسیله‌ی حس بلکه با فکر یافت می‌شود و فکر نشان می‌دهد که نه کثرتی وجود دارد نه حرکتی. الیائیان وجود واحد را مادی می‌دانند و تفسیر ایشان از هستی برای اثبات یک نظام ماتریالیسم بیشتر سازگار است تا تفسیر خداپرستانه که در یونان آن دوره چیزی ناشناخته بود. و این‌که (آن‌ها) «واحد» را همان فکر قائم به خود ملاحظه کرده باشند و بعید است که افلاطون و ارسطو نیز از این امور گزارشی نکرده باشد" (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۷۴).

باید گفت نظر صدرا در باره‌ی حافظ وحدت در حرکت و اعتقاد وی در این امر که به واسطه‌ی وحدت عقلی باطنی صورت می‌گیرد با مطالب رواقیون که مؤسس آن زنون رواقی^۱ (زنون شاعر) است بیشتر سازگار است، زیرا "مکتب رواقی از طرفی به نظریه‌ی لوگوس هراکلیتی به عنوان جوهر جهان و از طرف دیگر به عناصر نظریات افلاطون و ارسطویی نظر داشته است. از نظر آن‌ها خدا (آتش) درونی جهان است و از او عالم مادی سرچشمه می‌گیرد. ماده‌ی عالم بی‌حرکت و بی‌صورت و قابل همه‌گونه حرکت است. لوگوس اصل فعال است که در خود صور فعال همه‌ی اشیا را دارد و این صور همان لوگوس اسپرماتیکی



مفاهیم بذر گونه) اند که توسط آن‌ها فعالیتی که از آن اشیای فردی به عنوان عالم به وجود می‌آید، بسط و گسترش می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۴۴-۴۵). آنچه که میز فلسفه‌ی رواقی است متصل و واحد دانستن جهان بوده و همه‌ی اجزای عالم بر هم‌دیگر تأثیر دارند. ژان برن در این مورد می‌گوید:

«در فلسفه‌ی رواقی جهان امر واحد و متصل است و کوچکترین حادثه جزئی در مجموعه‌ی جهان اثر می‌گذارد. به قول اسکندر افرویدیسی (این مطلب) بدین سبب است که جوهر و ذات کلی واحد است در پیرامون او و همه جا، سیلان و کشش منبسط است و بر اثر این سیلان است که آن جوهر واحد و در عین حال متصل و ممتلی است (ژان برن، ۱۳۶۵، ص ۸۴-۸۵).

از نظر فلسفه‌ی رواقی خلقت عالم از عدم نبوده و هدف نهایی از زندگی این است که زندگی در هماهنگی با طبیعت صورت گیرد (Lapidge, 1978, 161). 163 از قطعات باقی مانده از زنون رواقی مشخص است که وی در جهان‌شناسی خود قائل به صدور بوده و خداوند را به عنوان وجودی مستقل از جهان می‌داند «در ابتدا خداوند مستقل بوده، وی تمامی جوهر را از طریق هوا به آب منتقل کرد و خداوند علت هر گونه تحول در عالم می‌باشد (Ibid, 1978, Todd, p. 144). این مطالب بسیار خلاصه، نشان می‌دهد که فضای جهان‌شناختی زنون رواقی کاملاً متفاوت با زنون الیایی می‌باشد. اگر چه نظریه‌ی رواقی را یک ماتریالیسم یگانه انگار می‌نامند، ولی طرح آن‌چه ایشان، به عنوان وحدت عقلی باطنی در ماده‌ی جهان مطرح می‌کنند بیشتر با نظریات صدرا سازگار است تا این‌که وی را متأثر از زنون الیایی دانسته که منکر حرکت می‌باشد. برتراند راسل معتقد است که «نظریه‌ی محال بودن تغییر در فلسفه بعد از پارمنیدس مورد قبول واقع نشد. آنچه از عقاید پارمنیدس تا همین ایام اخیر در فلسفه پذیرفته می‌شد نظریه‌ی بقای جوهر بود. کلمه‌ی «جوهر» در آثار بلافصل پارمنیدس نیامده است، لیکن مفهوم آن در آن دیده می‌شود. فرض شد جوهر موضوع باقی و ثابت محمول‌های متغیر است، و این فرض یکی از مفاهیم اساسی فلسفه و روان‌شناسی و فیزیک و الهیات شد و بیش از دو هزار سال دوام یافت» (برتراند راسل، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶).



اگر بخواهیم نظریات ژان وال را به عنوان داوری منصف در باره‌ی زنون دانسته، و نظر ملاصدرا این باشد که تجدد ماده و صورت با حفظ هویت شخصی و بقاء ذات جسم در گرو وحدت عقلی باطنی است، آنگاه در این مسئله اصرار بیشتری خواهیم داشت که زنون اکبر نمی‌تواند زنون الیایی باشد. زیرا وال در تفسیر نظر پارمنیدس معتقد است " او فلسفه خود را مبتنی بر سکون ازلی و ابدی و به بیان دیگر بر ازلیتی در فوق حرکت و سکون تأسیس کرد و قول به حرکت و تغییر دائم کلی را خلاف عقل و منافی اصل عدم تناقص می‌دانست و این ضدیت و مخالفت با حرکت (تغییر) که پارمنیدس آن را به اعلی درجه برده است از ممیزات طرز فکر یونانیان به طور کلی است و البته زنون پیرو پارمنیدس به اتکای این‌که تغییر قابل تعقل برای بشر نیست و منجر به تناقص گویی می‌گردد نظر مشعر بر وجود تغییر را مورد انتقاد قرار داده است.^۷ (وال، ص ۴۸).

این شواهد و قرائن نشان می‌دهد که، به سختی می‌توان گفت که ملاصدرا با آرای زنون الیایی و پارمنیدس آشنا بوده تا تحت تأثیر آن واقع شده و یا آن‌ها را مورد نقد قرار دهد.

فلاسفه‌ی بعد از سقراط و تأثیر آرای ایشان بر نظریه‌ی حرکت جوهری

در این قسمت به بررسی اجمالی آرای آن دسته از فلاسفه‌ای می‌پردازیم که نقش برجسته‌ای در سیر تحول نظریات فلسفی در باب حرکت داشته‌اند.

افلاطون^۸

افلاطون اندیشه‌ی خود را بر تقابل بین محسوسات و معقولات بنا نموده است. سعی وی بر آن بود با علم به این تعارض، به حل آن همت بگمارد. محسوسات در تغیر و تغییر دائمی بودند و علم به آن‌ها به سهولت امکان نداشت و در صورت امکان شناخت نیز، این شناخت امر مهمی محسوب نمی‌شد. وی از طرفی تحت تأثیر عقاید هراکلیتوس بود که محسوسات را در معرض تحول می‌دانست و از طرف دیگر طبق نظر ارسطو، نظریه‌ی مثل وی، ناشی از عقایدی بود که سقراط در باره‌ی علم داشت و موضوع علم را جوهر اشیا می‌دانست. با



این تفاوت که سقراط منحصراً به اخلاق نظر داشت در صورتی که افلاطون با تعمق در امور طبیعت دریافت که فقط جوهر شیء می‌تواند موضوع علم قرار گیرد (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۷۶-۷۷). وی واقعیت جهان متغیر را می‌پذیرد و در رساله تئتوس مطالبی را طرح می‌کند که نشان آن است که حرکت را به متن ذات اشیا هدایت می‌کند. وی معتقد بود که در باره‌ی هیچ چیز نمی‌توان گفت هست، بلکه همه چیز همواره می‌شود و "شدن" هر چیز هم همیشه برای چیز دیگری است... هرگونه نامی که حاکی از ثبات است بی معنی است و بر وفق طبیعت از "شونده" دگرگون شده باید سخن گفت (افلاطون، ۱۲۸۰، ۱۳۰۱ «ب» ۱۵۷).

چنین تصویری از نظام هستی، توسط افلاطون، کوششی بود که وی بدان وسیله هم صیوروت و حرکت را در عالم محسوس تبیین کند و هم به اثبات امور ثابتی در ورای عالم محسوسات بپردازد (مُثل).

مثل را صوری ثابت دانسته که برای علم و معرفت ضروری بوده، زیرا بنا به اعتقاد افلاطون امور متغیر و گذرا نمی‌توانستند متعلق علم و معرفت قرار گیرند. افلاطون در صدد تبیین رابطه‌ی بین صور و مثل آسمانی با افراد متغیر و محسوس بوده و تلاش وی در زمان خود، بهترین تبیین ممکن محسوب می‌شد. هر چند به زودی در معرض نقادی‌های شاگرد خود (ارسطو) قرار گرفت.

تأثیر آرای افلاطون بر نظریه‌ی حرکت جوهری

در نظر افلاطون متعلقاتی (Objects) که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم و علم با آن‌ها سرو کار دارد، کلیات قائم به خود هستند که در یک عالم متعالی و جدای از عالم محسوس قرار دارند و اشیای محسوس رو گرفت‌های واقعیات کلی و یا بهره‌مند از آنان هستند و در عین حال که دست‌خوش دگرگونی هستند و همیشه در حال شدن (صیوروت) می‌باشند و هرگز نمی‌توان گفت می‌باشند اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی خود هستند (کاپلستون، همان، ۱۹۶) ارسطو در انتقاد از نظریه‌ی مثل می‌گوید که بنابر نظر افلاطون، مثل جدای از اشیای محسوس می‌باشد و همه چیزهای محسوس به دنبال آن‌ها و به علت پیوند با آن‌ها نامیده می‌شوند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰-۱-ط ۹۸۷). افلاطون به نوعی واقعیت یا وجود و یا به عبارت دیگر جوهر برای محسوسات و اشیایی که دائماً در گذر

می‌باشند و هرگز همان باقی نمی‌مانند، قایل است. لذا با آن‌که محور اصلی فلسفه-ی افلاطون عالم ماورای محسوسات است اما به جهت ارتباط خاصی که با نام بهره‌مندی و سهم شدن در مثل از آن یاد می‌شود عالم محسوسات نیز موضوع بحث فلسفی قرار می‌گیرد، زیرا افلاطون برخلاف الیائیان جهان متغیر محسوس را عاری از هرگونه واقعیت نمی‌داند بلکه این جهان می‌بایست، به نحوی موجود باشد هر چند که این نحوه وجود هرگز قابل مقایسه با هستی موجودات ثابت و زوال ناپذیری چون مثل نمی‌باشند. این نحوه وجود همان صیوروت و شدن دائمی است؛ یعنی آن حالت که شیء آن را به نحو متوالی بینابین وجود و عدم دارد پس محسوسات اگر چه موجود مطلق و محض نیستند اما عدم محض هم نیستند بلکه حالتی بینابین وجود و عدم دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷۹ (۴۷۷ الف)، ص ۱۰۸۳ (۴۷۹)). در واقع باید گفت عالم حرکت و صیوروت، به لحاظ بهره‌مندی از وجود دارای حرکت وجودی است و به عبارتی وجودش عین حرکت است اما اختلاف ارسطو با افلاطون در باره‌ی جواهر محسوس در این است که ارسطو در صد اثبات نمونه‌ای از ثبات در خود محسوسات موجود است که مبادی نامتحرک آن‌ها در خود محسوسات همان صورت و ماده می‌باشند و بدین سان جوهر ذاتی ثابت و نامتعین است زیرا هم صورت محسوسات که همان جوهر^۱ و ذات آن‌هاست امری ثابت و نامتغیر است و هم هیولی به جهت آن‌که حادث نیست، چنین است (ارسطو، ۱۳۶۶، ط ۹۹۹).

بحث از مثل، به جهت جایگاه خاصی که در فلسفه‌ی ملاصدرا ایفا می‌کند از اهمیت برخوردار است. ملاصدرا در این بحث متأثر از افلاطون است و در صد تحکیم نظریات افلاطون در باب مثل است. او مثل را عیناً همان علم الهی دانسته که به دوام وجود حق تعالی موجودند و برای آن‌ها وجود منحازی قائل نبوده، زیرا در غیر این صورت تعدد قدما پیش می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸-۱۸۱). با توجه به این‌که محسوسات از مثل بهره‌مندند شاید بتوان گفت که از نظر وی نیز حافظ وحدت در دگرگونی و صیوروت جهان مثل می‌باشند که رأی ملاصدرا نیز بدین گونه است. ملاصدرا، حافظ وحدت را جوهر مفارق عقلی دانسته، زیرا از آن‌جایی که در یک جوهر جسمانی طبیعت وحدت نوعیه در حال حرکت هستند و



حرکت صورت نوعیه به منزله‌ی حرکت تمام خصوصیات و عوارض آن از جمله ماده‌ی آن است لذا یک وجود غیر متغیر ثابت در عالم عقول که اصل و عمود برای جوهر متغیر است باید حافظ وحدت شیء متحرک باشد و از آنجایی که فصل اخیر واجد تمامی فصول و اجناس و کمالات است اگر بخواهد ثابت بماند و ذاتیات را به نحو اجتماع حفظ کند و از طرفی چون جوهر شیء در حرکت است این حرکت نباید خللی به حفظ حقیقت شیء بزند لذا لازم است در عالم عقول یک جوهر ثابتی برای طبیعت مادی باشد که به واسطه‌ی آن جوهر ثابت، وحدت شخصیت جوهر مادی حفظ شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۷۵ و ج ۳، ص ۸۶). در واقع افلاطون معتقد است، مبادی نامتحرک را می‌بایست در قلمروی برتری به نام مثل جست‌وجو کرد و ذات و جوهر خاص این عالم که بر پایه‌ی صیوروت دائماً گذر می‌کنند صوری گذرا و بی‌ثباتند که می‌بایست به نحوی مرتبط با عالم ثبات یعنی عالم مثل باشند و صدرا نیز در صدد اثبات چنین امری بود.^۱

وی محسوسات را به نحوی بهره‌مند از واقعیت، وجود یا جوهر می‌داند، به نحوی که گاه مشتقات لفظ "ousia" را در جایی به کار می‌برد که فرآیند صیوروت و شدن را توصیف می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ۱۶۴۵، ۲۶d و همان، ج ۳، ص ۱۵۰۱ ۲۸۳d).

نظریه‌ی منشائیان در باب حرکت

نظریه‌ی ارسطو^۱

ارسطو نیز مانند فلاسفه‌ی پیش از خود، به طرح بحث مسئله‌ی تغییر و ثبات پرداخت. درک وی از واقعیات باعث فهم این قضیه شد که نه شمول و نه انکار حرکت، هیچ کدام درک دقیقی از عالم نمی‌باشد. وی حرکت را در جهان طبیعت «فعلیت یافتن امر بالقوه» می‌داند. وی بالقوه و بالفعل را تعریف ناپذیر دانسته و برای ایضاح آن‌ها فقط مثال می‌آورد. مانند مجسمه هرمس در چوب، زیرا می‌تواند از این جدا شود. (بالقوه بودن) و نیز مثل این است که حتی کسی که اهل تفکر نیست دانشمند بنامیم، اگر توانایی مطالعه و نظر را داشته باشد. و هر چه را که این گونه نباشد، می‌گوییم بالفعل است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۹۲). ارسطو با طرح "موجود بالقوه" به مبارزه با این تفکر الیائیان پرداخت که صیوروت را



توهم می‌دانستند. ارسطو معتقد بود که آتش از هوا ناشی می‌شود، زیرا آتش غیر از هوا است. اما با بیان ارسطو با توجه به تفکیک دو حیثیت بالقوه و بالفعل در اشیا می‌توان این گونه گفت که آتش از هوا از آن جهت که هوا است ناشی نمی‌گردد، بلکه از هوا از آن جهت که قوه آتش شدن را دارد ناشی می‌شود. به طور مطلق بگوییم، یک شیء از فقدان خود به وجود می‌آید و اگر پارمنیدس بگوید این به مثابه این است که یک شیء از عدم به وجود آید، ارسطو پاسخ می‌دهد که از فقدان محض به وجود نمی‌آید، بلکه از فقدان خود در یک موضوع به وجود می‌آید و اگر پارمنیدس پاسخ دهد که در این حال یک شیء از وجود به وجود می‌آید که تناقض می‌باشد. ارسطو این گونه پاسخ می‌دهد که این شیء از وجود از این حیث که وجود است به وجود نمی‌آید، بلکه از وجودی به وجود می‌آید که لاجرم هم است (کاپلستون، همان، ص ۳۵۶).

ارسطو فهم کامل طبیعت را مستلزم پاسخ به پرسش‌های مختلف می‌داند از قبیل این‌که یک برگ از چه چیزی ساخته می‌شود؟ چگونه رشد می‌کند و چه مقصد و غایتی را تعقیب می‌کند؟ ارسطو می‌خواهد این اصول را کشف کند و برای رد ادعاهای پارمنیدس که "وجود را یکی و لایتغیر" می‌دانست، اندکی تأمل کند. این وحدت انگاری واقعاً مربوط به پژوهشگر طبیعت نیست، زیرا آن‌ها از پیش فرض می‌کنند که اشیا طبیعی وجود دارند و موضوع تغییر هستند، اما اگرچه این افراد (الیائیان) در مورد طبیعت سخن نمی‌گویند در عین حال موجب بروز مشکلاتی می‌شوند که مربوط به طبیعت است. ارسطو به مخالفت با عقیده‌ی کسانی می‌پردازد که کثرت (plurality) را غیر واقعی می‌دانند. به نظر وی "این عقیده که آنچه هست واحد است" دو نکته‌ی ساده لیکن محوری را در مورد فعل بودن (to be) مطرح می‌کند: نکته‌ی اول؛ به انحصار مختلف گفته می‌شود اشیا "هستند"؛ این حکم ساده از نکات کلیدی مابعدالطبیعه‌ی ارسطو است و از آن تعدادی از آرای خاص و مقید وی بسط می‌یابد. به نظر اکریل این قول را برای اثبات این نکته به کار می‌برد که اشیا (یعنی جواهر، اوسیا) (ousiai)، کیفیات (qualities) و کمیات (quantities) نمی‌توانند همگی به یک معنا بوده یا وجود داشته باشند. مثلاً کیفیات فقط به عنوان لازم اشیا هستند و اگر مطلبی را که در



مورد یکی از آنهاست به دیگری نسبت دهید، در ورطه‌ی ابهام خواهیم افتاد؛ مثل این سؤال که: وزن زرد چه قدر است؟ ساعت ده کجاست؟ پس مقصود واقعی الیائیان از این قول که «آنچه هست، واحد است» چیست؟ وی بر خلاف وحدت انگارها معتقد است آنچه که وجود دارد به انواع کاملاً متفاوت تقسیم می‌شود. آنچه وی قاطعانه مورد نظر دارد تقسیم‌بندی کلی چیزها به جواهر، کیفیات، کمیات و نسبت‌ها است. بدون شک، وی بر این اعتقاد است که این تقسیم‌بندی، نسبت به جهانی که ما می‌بینیم و تجربه می‌کنیم اساسی است و در نحوه‌ی سخن گفتن ما در مورد عالم منعکس است. دومین نکته‌ی اساسی که توسط ارسطو در مقابل وحدت انگارها در مورد "بودن" مطرح شده این است که یکی از براهین کلیدی آنها بر این فرض مبتنی است که اگر «الف» و «ب» دو چیز هستند «الف» نمی‌تواند «ب» باشد به استناد همین مطلب، آنها، تمام قضایایی را که صفاتی را به اشیا نسبت می‌دهند رد کرده، تغییر اشیای را نیز انکار می‌کنند. اظهارات او علیه وحدت انگارها بسیاری از نظریات سفسطه آمیز را روشن می‌سازد؛ از جمله این‌که بین فعلیت (actually) و قوه (potentially) تمایز وجود دارد (اکریل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰-۱۱۳).

آنچه به عنوان حرکت در ارسطو شناخته می‌شد تنها در سه مقوله امکان‌پذیر است: مکانی، کیفی و کمی. علاوه بر این در حرکات نیز یک نوع دگرگونی وجود دارد که حرکت نیست و آن همان کون و فساد می‌باشد. معمولاً کون و فساد را با زادن و مردن به تصویر می‌کشند ولی ارسطو غیر از زاد و مرگ، تبدل آب به یخ را نمونه‌ای از آن می‌داند؛ از ویژگی‌های این دگرگونی، دفعی و آنی بودن آن است. از نظر وی سه نوع دگرگونی دیگر، فرآیندهایی زمان‌مند و مستمر می‌باشند. در صورتی که در کون و فساد، اشیا به نحو آنی و دفعی به وجود آمده یا از بین می‌روند. از این رو ارسطو فقط نام "حرکت" را بر دگرگونی‌های مستمر به کار می‌برد. آنچه که مهم است در دگرگونی‌های مستمر کیفی، کمی و مکانی دیده می‌شود و آنچه در طول دگرگونی تغییر نمی‌کند شالوده و اساس شیء می‌باشد - چیزی که موضوع دگرگونی است - باقی مانده و شیء از حیث خواص خود دگرگون می‌شود. ارسطو این نوع دگرگونی را عرضی



می‌نامد.^{۱۲} چیزی که در حال تغییر و دگرگونی است کاملاً از بین نرفته و یا کاملاً به وجود نمی‌آید بلکه از جهتی به وجود آمده و یا از میان می‌رود. درست بر خلاف کون و فساد که متضمن دگرگونی در اصل جوهر شیء است، در این نوع دگرگونی خود جوهر دگرگون شده^{۱۳} و دگرگونی فقط از یک حیث خاص صورت نمی‌گیرد.

ارسطو، درک حرکت را دشوار می‌داند و علت آن را این‌گونه بیان می‌کند زیرا باید آن را در شمار فقدان قرار داد یا در شمار توان‌مندی (بالقوه) یا در شمار فعلیت مطلق، اما چنین می‌نماید که هیچ یک از این‌ها ممکن نیست سپس به نظر خود باقی مانده و می‌گوید حرکت یعنی فعلیت و نافعیت و این نکته‌ای است که مشاهده آن دشوار است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۳۷، a ۱۰۶۶).

وی در تقسیم مقولات، آن‌ها را به جوهر، کیفیت، مکان، فعل یا انفعال، اضافه و کمیت تقسیم کرده و می‌گوید: حرکت‌ها بر سه گونه‌اند در کیفیت، کمیت و مکان. به حسب جوهر حرکت وجود ندارد، زیرا جوهر دارای ضدی نیست و در مضاف نیز حرکت وجود ندارد. حرکت فقط به حسب کیفیت و کمیت و مکان یافت می‌شود (ارسطو، همان، ص ۳۷۹ و ۳۸۱): پس بنا به تفکر ارسطویی حرکت در سه مقوله امکان پذیر است:

۱- حرکت کیفی که در آن اشیا از جهت اوصاف خود نظیر طعم و رنگ دگرگون می‌شوند.

۲- حرکت کمی (افزایش و کاهش) که در این حرکت اندازه‌ی اجسام دگرگون می‌شود.

۳- حرکت مکانی، که در آن اجسام از جایی به جای دیگر می‌روند.

باید توجه داشت که ارسطو حرکت را در جوهر نمی‌پذیرد ولی به وقوع نوعی دگرگونی در جوهر قائل است که از آن به کون و فساد تعبیر می‌کند. ویژگی خاص کون و فساد، آنی و دفعی بودن آن است بر خلاف ویژگی دگرگونی، که در سه مقوله‌ی کیفی، کم و مکان رخ می‌دهد که مستمر و تدریجی و واقع در زمان می‌باشد و از آن به واژه‌ی "حرکت" نام برد - آنچه مسلم است این‌که در انواع حرکات کمی، کیفی و مکانی آن‌چه که دگرگون می‌شود در طول دگرگونی، جوهر



شیء به همان صورت که بود باقی می‌ماند و چیزی که موضوع دگرگونی است باقی می‌ماند و در واقع شیء از حیث خواص خود دگرگون شده است.

اگر بخواهیم نظر ارسطو را به طور خلاصه مرور کنیم، باید بگوییم که وی ضمن پذیرش تغییر و تحول در جهان محسوسات، سعی نمود امور ثابتی را بیابد که در ضمن قابل شناخت بودن، ربط و پیوندی میان شناخت عقلی و شناخت حسی باشند. اگر افلاطون با نظریه‌ی مثل - سعی در اثبات این نگرش نموده بود که جایگاه اصلی ذات اشیا جواهر ازلی هستند که خارج از آن‌ها می‌باشند ارسطو قاطعانه در مقابل این نظر ایستاد و ضمن پذیرش ذات و ماهیت برای اشیا آن‌را در شیء قرار دارد (بریه، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۱). او ضمن تبیین ثبات و حرکت به مفاهیم جدیدی دست یافت که به کمک آن‌ها آرای پارمیندس را پیرامون وجود و عدم به نقد کشاند و این مطلب را از پارمیندس پذیرفت که از وجود، عدم و از عدم وجود بر نمی‌تابد اما می‌توان در میان وجود و عدم به امر سومی قائل شد که منع عقلی نداشته (امر ممکن) و در مرحله‌ی بعدی نیز بین ممکن و موجود، مرتبه‌ی دیگری قائل شد و آن را امر "بالقوه" نامید (فولکیه، ۱۳۷۰، ص ۷۲-۷۳) وی به کمک امر بالقوه، حرکت را تبیین نمود، بالقوه امری بود که به جانب فعلیت حرکت می‌نمود و حرکت نیز امری معلوم و مشخص بوده که دارای ابتدا و سرانجام مشخصی شده است. ضامن وحدت نیز امر ثابتی لحاظ شد که جوهر نامیده شد. این عنوان از زمان افلاطون به طبیعت و سرشت شیء اطلاق می‌شود (شرف، ۱۳۵۷، ص ۴۶).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله‌های فلسفه اسلامی

ابن سینا

در تلقی ابن سینا در باره‌ی حرکت در می‌یابیم که وی نیز حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف نموده که این تعریف به مثابه بیان ارسطو در چیستی حرکت می‌باشد (بوعلی، ۱۴۰۵، ص ۹۸). بوعلی ضمن طرح بحث حرکت در طبیعت، وقوع آن را در چهار مقوله‌ی عرضی پذیرفته و از نظر وی از آن‌جا که موضوع حرکت به نحو تدریج از حالت سابق به حال لاحق می‌رسد وقوع این مسئله در حرکت کمی و کیفی که قابل تنقص و تزید است قابل تصور بوده (همو، ۱۳۶۴، ص ۲۰۵-۲۰۶). وی وجود حرکت در دو مقوله‌ی وضع و این را نیز اثبات





کرده و ضمن دو دلیل به نفی حرکت در جوهر می‌پردازد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۰۳-۹۹-۱۰۰).

یکی از دلایل این سینا در این مسئله عدم شدت و ضعف‌پذیری در ذات جوهر می‌باشد. او اشتداد در جوهر را به دو نحو قابل تصور می‌داند: ۱- به این‌که صورت نوعی شیء در حین اشتداد تغییر کند و تغییر در عوارض پدید آید (استحاله) ۲- جوهر در حین اشتداد، باقی نمانده و جوهر دیگری پدید آید و در هر آن‌که جوهر در حال اشتداد است جوهری حادث و جوهر قبلی معدوم گردد که در این صورت میان دو جوهر باید جوهرهای بی‌شماری به نحو بالقوه باشند؛ در حالی‌که چنین مطلبی صحیح نیست و صورت جوهریه حدوث و بطلانش به نحو دفعی می‌باشد و با توجه به این مطلب میان قوه و فعل واسطه‌ای به نام حرکت نیست (بوعلی، همان، ص ۹۸).

باید توجه داشت که ابن سینا ضمن پذیرش تعریف ارسطو در باب حرکت، تعریف جدیدی برای حرکت ارائه نموده و حرکت را عبارت از "تبدل تدریجی حال قارّ در جسم به صورت توجه به سوی مقصدی که آن یا بالقوه است و یا بالفعل و رسیدن به آن مقصد به وسیله‌ی حرکت می‌باشد" (همو، ۱۳۶۴، ص ۲۰۳) می‌داند. وقتی اجزای این تعریف ابن سینا را مورد بررسی قرار دهیم نکاتی را در خواهیم یافت که عبارتند از ۱- تبدل که نشان دهنده‌ی از دست دادن و به دست آوردن است ۲- قید قارّ برای این است که اشیای متغیر، در ذات خود از ثبات برخوردارند. این مطلب نمایان‌گر این است که وی نیز هم چون ارسطو، جوهر شیء را در هنگام حرکت ثابت دانسته و تغییرات را فقط در اعراض شیء جایز می‌داند. وی معتقد است که اگر مفهوم عدم قرار، جزء ذات و مقوم ماهیت چیزی باشد در این صورت آن شیء حرکت نمی‌پذیرد و قید قارّ را از این جهت در تعریف حرکت لحاظ کرده است که مقوله‌هایی هم چون متی، ان یفعل و ان ینفعل را خارج کند. از نظر وی از آن‌جایی که وقوع حرکت در مقولاتی قابل تحقق است که در آن‌ها مقوله زیاده و نقصان راه داشته باشد و جوهر به دلیل این‌که دارای چنین خصلتی نمی‌باشند، لذا کون و فساد در آن‌ها به واسطه‌ی حرکت تحقق نمی‌یابد بلکه وقوع کون و فساد به واسطه‌ی یک واقعه‌ی دفعی می‌باشد. ۳- با قید



در جسم، دگرگونی احوال که در نفس مجرد صورت می‌گیرد از تعریف خارج می‌شود. ۴- قید تدریجی، بیان‌گر تدریجی بودن حرکت است. ۵- قید توجه به سوی مقصد داشتن نیز نشان دهنده غایت مندی حرکت می‌باشد. ۶- قید رسیدن به مقصد برای آن است که تبدل و حرکت باید عامل وصول به غایت باشد (همو، ص ۲۰۵) ۷- قید بالقوه و بالفعل بودن در مورد غایت است به این صورت که گاهی مبدأ و منتها در حرکت بالفعل می‌باشد مانند حرکات مستقیم که از نقطه‌ای شروع و به نقطه‌ای دیگر ختم می‌شود ولی در حرکات دوری و وضعی مبدأ و منتها امری فرضی و بالقوه می‌باشد.

بوعلی در باره‌ی کسی که معتقد به حرکت جوهری است این نکته را تصریح می‌کند که قائل به حرکت جوهری، با مشاهده تبدلاتی که اجسام در صورت نوعیه خود دارند گمان می‌کند که لازمه‌ی از دست دادن صورتی و پذیرش صورت دیگر این است که خود صورت‌های جوهری، تبدل تدریجی یابند. وی در کتاب *طبیعیات شفا*، این مطلب را این گونه مطرح می‌کند: "این‌که مشاهده می‌شود نطفه تدریجاً به حیوان و دانه کم کم به گیاه تبدل می‌شود، گمان می‌شود که در این مسایل حرکت واقع شده است. بلکه واجب است (این مطلب) دانسته شود که بر نطفه تا هنگام حیوان شدن، چندین تبدل و تبدیل رخ می‌دهد و در این میان تحولاتی در کمیت و کیفیت متصلاً صورت می‌گیرد و نطفه با حفظ حالت نطفه بودن خود و با تغییراتی (در کمیات و کیفیاتش) صورت نطفه بودن خود را رها نموده و علقه می‌شود و سپس این تغییرات کمی و کیفی هم چنان ادامه یافته تا حالت علقه بودن خود را رها نموده و مضغه می‌شود، بعد از آن استخوان و عصب و رگ و پی و چیزهای زیاد دیگری که از عهده‌ی درک ما خارج است به دست می‌آورد، سپس به حرکت کمی و کیفی خویش ادامه داده تا صورت حیاتی و حیوانی بیابد و سپس این تغییرات حالت ادامه دارد تا استحکام یافته و از رحم جدا گشته، و در ظاهر پنداشته می‌شود، که این تحولات و تبدلات یک حرکت بیشتر نیست که از صورت جوهریه‌ی نطفه آغاز گردیده و به صورت جوهریه‌ی حیوان، ختم می‌گردد و در پی همین خیال گمان می‌شود که در جوهر حرکت رخ داده است در حالی که چنین نیست بلکه این واقعه شامل حرکات و سکونات متعدد



بوده، که حرکات آن در کمیات و کیفیات رخ داده و در این بین، صورت جوهریه‌ای به صورت جوهریه‌ای دیگر به نحو فساد صورت اول و تکوّن دومی حاصل می‌شود (بوعلی، همان، ص ۱۰۱).

نقد صدرا بر نظریه‌ی مشائی حرکت

تلقی صدرا در باره‌ی نظریات گذشتگان پیرامون تعریف حرکت

وی ضمن بیان تقسیم‌بندی در مورد موجودات به تعریف ساده‌ای از حرکت دست می‌یابد "موجودات یا قوه‌ی محض هستند و یا فعلیت محض یا این‌که ترکیبی از قوه و فعلیت می‌باشند" سپس در توضیح این تقسیم‌بندی می‌گوید: "فعلیت محض ذات واجب است که واجد تمام کمالات می‌باشد و قوه‌ی محض هم برای موجودی در نظر گرفته می‌شود که به تمام ذات خود دارای چنین ضعفی باشد و گرنه در عالم خارج چنین موجودی نیست. هیولای اولی همان قوه‌ی محض است که همیشه همراه فعلیتی است که در سایه‌ی آن تحصیل می‌یابد. پس در عالم اجسام موجوداتی هستند که دارای دو حیثیت قوه و فعل می‌باشند، موجودی که دارای حیثیت بالقوه است اگر بتواند کمالی را بپذیرد و بعد از آن تغییری در وی حادث شود این حرکت به معنای عام می‌باشد؛ یعنی از قوه خارج شده و به فعلیت رسیده است که در اینجا دوشق برای آن متصور است ۱- برای رسیدن به فعلیت زمانی لازم دارد و این مسئله تدریجاً صورت می‌گیرد؛ یعنی با توجه به این‌که فعلیت حاصل شده هنوز باز قوه‌ای در آن باقی است و کاملاً به فعلیت نرسیده و این شق از نظر صدرا حرکت نامیده می‌شود ۲- خروج از قوه به فعل به شکل دفعی صورت می‌گیرد و همه‌ی چیز یکجا حاصل می‌شود که این همان کون و فساد است و از نظر صدرا خروج از قوه به فعل برای تمام مقولات قابل اطلاق است.

سپس وی تعریفی براساس این تقسیم‌بندی طرح کرده که عبارت است از: "فحقیقه الحركه هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوه الى الفعل يسيراً أو بالتدریج أو لا دفعه و كل هذه العبارات صالحه لتحديد الحركه" (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۲).

وی با طرح نظریات مختلف در باب تعریف حرکت در ابتدای مباحث مربوط



به حرکت و طرح اشکالات متفاوت بر آن‌ها و تعاریف مختلفی که خود پیرامون حرکت مطرح می‌کند و با پذیرش این مطلب که بارها به آن اذعان داشته "حرکت را خروج شیء از قوه به فعل" قلمداد می‌کند که هم در تعریف فوق و هم در تعاریف دیگر وی که عبارتند از "و الحركة هی تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث" (ملاصدرا، همان، ص ۱۲۹) این مطلب را معین می‌سازد که وی تعریف حرکت را برای امر حقیقی خارجی در نظر گرفته است که دارای وجودی تدریجی است که از قوه به فعل خارج می‌گردد. وی حرکت را امری عقلی دانسته که منشأ انتزاع آن همان امر حقیقی خارجی می‌باشد، حرکت همان تدریج وجود شیء است و خروج آرام شیء از قوه به فعلیت می‌باشد (همو، ۱۴۱۹، ص ۲۸۴ - ۲۸۵). ذکر این نکته در این‌جا ضروری است که صدرا می‌تواند همه‌ی تعاریف پیرامون حرکت را به نحوی تعریف حرکت بداند ولی باید توجه کرد که این تعاریف نمی‌توانند تعریف حدی برای حرکت باشند، زیرا تعریف حدی، شامل جنس و فصل بوده ولی مفهوم حرکت از آن‌جایی که معقول ثانی فلسفی است و از نحو وجود سیال انتزاع می‌شود و در خارج جوهر یا عرضی به نام حرکت نداریم حرکت را تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض می‌داند. (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۲۹۰ و همو، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۲۸۸). وی کلیه‌ی تعاریف مختلفی را که برای حرکت در نظر گرفته می‌شود، را تعریف به رسم می‌داند. لذا می‌توان گفت "از همین جا است که تعاریف گوناگونی که در باره‌ی حرکت می‌شود، هر کدام به اعتباری صحیح است چون فقط تعریف به حدّ است که نمی‌تواند بیش از یکی باشد ولی شیء می‌تواند چندین تعریف به رسم داشته باشد، مثل حرکت که در تعریف از یک وجهه به آن نگریسته‌اند ولی البته باید دید کدام تعریف بهتر و جامع‌تر بوده و جوانب بیشتری را از لحاظ کرده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۰). با توجه به این نکات پیرامون توجهی که صدرا نسبت به طرح نظریات گذشتگان داشته است، در مباحث مربوط به حرکت ضمن طرح نظریات ایشان، در صدد توجیه و دفع و رفع آن‌ها بوده است.

آن‌چه در تفکر ابن سینا و ارسطو مشخص است این است که مبحث حرکت در بخش طبیعیات مطرح شده است و در واقع بحث حرکت به صورت نظریه‌ای



فیزیکی طرح شده است. بحث حرکت بعد از ارسطو، در بین فلاسفه‌ی اسلامی به صورت جدی مطرح بوده ولی نتیجه‌ی این توجه جدی فلاسفه‌ی مسلمان دست‌یابی به نظری متفاوت با نظرها و دستاوردهای ارسطو نبوده است. البته باید دقت نمود که ارسطوی مورد توجه مسلمانان، فیلسوفی نو افلاطونی و نویسنده‌ی کتاب *اثولوجیا* بوده است ولی این عدم شناخت صحیح ارسطو، ظاهراً تأثیر جدی و مهمی در بحث حرکت نداشته است.

سهروردی

طرح نظریه‌ی سهروردی در این باب از این جهت مهم است که وی به عنوان حکیم مؤسسی است که در بحث حرکت نیز تعریف و تلقی جدیدی را عرضه نموده است. از نظر او حرکت هیئتی است که ثبات آن تصور نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۲).

وی ماهیت را به دو قسم جوهری و غیر جوهری تقسیم می‌کند و ماهیت غیر جوهری را هیئت می‌نامد و هیئت را نیز دارای دو قسم می‌داند: ۱- آنچه ثباتش قابل تصور است ۲- آنچه ثباتش قابل تصور نیست (حرکت). شارحان حکمت اشراق، تعریفی را که سهروردی در مورد حرکت مطرح نموده با تعریف رایج بین حکما که "خروج تدریجی شیء از قوه به فعل" است را قابل جمع دانسته و بین آن‌ها منافاتی نمی‌بینند.^{۱۴} آنچه نظریه‌ی سهروردی را در باب حرکت مهم می‌نمایاند، جایگاه بحث حرکت در تفکر فلسفی وی است. وی ضمن تجدید نظر در مقولات ارسطویی و این‌که حصر آن‌ها را به نحو استقرایی دانسته و حصر آن‌را عقلی نمی‌داند و ضمن طرح این مطلب که مقولات پنج عدد می‌باشند (جوهر، کم، کیف، اضافه و حرکت)، سایر مقولات ارسطویی را داخل در مقوله‌ی اضافه دانسته و به اثبات این مطلب می‌پردازد (همو، ر.ک: ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱-۱۲، ۱۴۴-۱۴۷، ۲۷۸ و ۲۸۳). مطلب مهم دیگری که شاید بتوان آن را زمینه‌ای برای طرح حرکت جوهری در نزد ملاصدرا دانست با توجه به این‌که ملاصدرا به آثار سهروردی توجه ویژه‌ای داشته است (دینانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰)، تلقی مخالفی است که در بحث تضاد نسبت به حکمای مشاء دارد؛ وی بر خلاف آنان که وقوع تضاد را صرفاً در اعراض جایز دانسته، جوهر را نیز در معرض تضاد قرار می‌دهد و در کتاب



المقاومات قبول ضدین را یکی از خواص جوهر می‌داند و علت آنرا نیز چیزی جز تغییر در جوهر نمی‌داند (همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۴).^{۱۰} نظر وی در این باب نمایان‌گر این مطلب است که جوهری که قابلیت پذیرش دو امر متضاد را دارد، در هنگام پذیرش این دو امر متضاد، مسلماً خود موضوع جوهر در معرض تغییر و دگرگونی است و این تغییر امری اعتباری نمی‌باشد. آنچه در مورد فلسفه‌ی سهروردی در باب حرکت می‌توان گفت این‌که وی حرکت را که امری انتزاعی بوده و به وجود منشأ انتزاع خود موجود است به عنوان یک حقیقتی مستقل از اشیا در نظر گرفته است. وی تعریف قدما در مورد حرکت را پذیرفته و آنرا خروج از قوه به فعل می‌داند و در کتاب *مطارحات* می‌گوید "قد عرفت ان الحركة هو خروج الشی من القوه الی الفعل" و معتقد است معنی دفعه و تدریج و لادفعه به حس نزدیک است، زیرا که در تفسیر مفاهیم این الفاظ نیازی به تحدید منطقی و تعریف به جنس و فصل نداریم. برخی از متأخران به تعریف فوق اشکال وارد نموده‌اند که تعریف مذکور، تعریف شیء به امری زمانی می‌باشد در صورتی‌که زمان خود به واسطه‌ی حرکت شناخته می‌شود، لذا در تعریف فوق دور لازم می‌آید، وی معتقد است معنای یکباره و پیوسته و اندک اندک که در تعریف حرکت وارد نموده‌اند بدون هیچ واسطه‌ای به ذهن می‌آید و تصور آن‌ها بدیهی است و اشکالی ندارد که این کلمات در حد حرکت آورده شوند. آنچه از بیانات شیخ اشراق پیرامون حرکت و ماهیت آن مشخص می‌شود این است که وی بر خلاف ارسطو و تا بعین وی حرکت را مقوله‌ی مستقلی تلقی نموده است و در مکتوبات فلسفی خود بعد از تقسیم ماهیت به دو قسم جوهر و غیر جوهر، ماهیت غیر جوهر را هیئت می‌نامد. نام‌گذاری عرض به هیئت، اولین بار توسط سهروردی صورت گرفته است. وی ماهیت موجود را در خارج مقسم اجناس عالی قرار داده است و لذا هر گاه ماهیت در موضوع تحقق یابد نزد فلاسفه عرض و لی در اصطلاح شیخ اشراق هیئت است. هیئت نیز از جهت تصور ثبات و عدم ثبات بر دو نوع قابل تقسیم است و نوع اول هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور شود و چنین هیئتی را "حرکت" می‌نامد.



مواجهه‌ی صدرا با نظریه‌ی سهروردی

شیخ اشراق در تعریف حرکت به این مطلب قائل بود که حرکت: امری است که تجدد در آن به سبب ماهیت و ذاتش واجب می‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۳). این تعریف را ملاصدرا نپذیرفته و در مقام انتقاد از آن نوشت "حرکت هیئت نیست که آن هیئت را متصف به عدم ثبات و عدم استقرار نماییم. صدرا نه تنها تعریف حرکت را از وی نپذیرفت (چیزی که تجدد بر او واجب است) بلکه حرکت را تجدد و انقضا دانست (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۲)^{۱۶} سهروردی صریحاً، حرکت در جوهر را انکار می‌کند و این دقیقاً همان چیزی است که صدرا بر آن اصرار دارد. از نظر صدرا حرکت نه تنها مقوله نیست بلکه نام‌گذاری آن به نام حرکت جوهری هم نه به این دلیل است که جوهر حرکت می‌پذیرد بلکه جوهر حرکت نمی‌کند و حرکت اختصاص به وجود دارد و هیچ ارتباطی با ماهیت ندارد و از آنجایی که ماهیات با وجودات در خارج متحدند حرکت به جوهر نسبت داده می‌شود (جوادی، ۱۳۶۳، ب ا ج ۶، ص ۳۰۷). هر چند به نظر می‌رسد فضای ترسیم شده در حکمت اشراق سهروردی، متفاوت با آن چیزی است که صدرا سعی دارد به وی منتسب نماید. اگرچه صدرا خود، به خوبی از بسیاری مسایل حکمت اشراق الهام گرفته است و این سهروردی است که نخستین بار طراح این گونه مسایل در فلسفه‌ی اسلامی می‌باشد. نظر وی در باب جسم و حرکت و... کاملاً ماهوی بوده و از صحنه‌ی مباحث وجودی که دغدغه‌ی اصلی ملاصدرا است به دور می‌باشد. طرح بحث حرکت به عنوان یک مقوله کاملاً نشان می‌دهد که آنچه وی در باب تحول و تغییر می‌پذیرد در جایگاهی متفاوت از آن چیزی است که ملاصدرا در باب صیورورت و حرکت بیان نموده است.

نتیجه‌گیری:

۱- بررسی پیشینه‌ی تاریخی نظریه‌ی حرکت جوهری نشان می‌دهد بحث از حرکت عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحثی بوده است که فلاسفه در بحث‌های خویش مطرح می‌نمودند. مواجهه‌ی احتمالی صدرا با هریک از آرای مذکور مشخصاً بازگوکننده‌ی این مطلب خواهد بود که:





الف - آیا وی با این نظریات آشنا بوده است؟

ب - تاثیر این نظریات، در وی چگونه بوده است؟

۱- در حوزه پیش سقراطی دو جریان رقیب، اعتقاد به شمول حرکت و تغییر در سراسر هستی و انکار آن، در صدد تبیین بحث حرکت و تغییر برآمدند. آشنایی صدرا با آرای هراکلیتوس، از طریق فلاسفه‌ی رواقی بوده است. اما آشنایی وی با آرای زنون الیایی محل تردید است، زیرا مطالب مستند به زنون الیایی که منکر حرکت بوده با گزارش وی، از رأی زنون اکبر (به عنوان شاهد بر حرکت جوهری) مغایرت داشته و به نظر می‌رسد با آرای زنون رواقی هم‌خوانی داشته باشد.

۲- این نظریات در فلاسفه‌ی پس از سقراط، به خصوص در نزد افلاطون و ارسطو، تبدیل به تفکر فلسفی گردید که هم به تغییر و هم به ثبات نظر داشت، ولی تفاوت عمده‌ی این دو نظر در این بود که افلاطون ثبات را در عالم برتر و سیلان را در عالم ماده می‌یافت و ارسطو قائل به ثبات در بطن اشیای مادی گردید. نظریه‌ی افلاطون با عنوان بهره‌مندی عالم ماده مطرح شد بحث مثل در آرای افلاطون به قدری در تفکر ملاصدرا نافذ است که ملاصدرا در بحث بقای موضوع، ارتباط عالم جسمانی با مثل را به عنوان حافظ بقای موضوع در نظر می‌گیرد. وی نظریه‌ی ارسطو را با عنوان نظریه‌ی حرکت در برخی اعراض و تغییرات دفعی مورد بررسی قرار می‌دهد نظریه‌ای در نزد این سینا مقبول واقع شد. ملاصدرا هم در باره‌ی مفهوم حرکت و هم در باره‌ی نحوه‌ی وجود آن، دارای وجوه اشتراک و اختلافی با آرای مشائیان می‌باشد و این آرا را به خصوص در بحث نحوه‌ی وجود حرکت مورد نقد و بررسی قرار داده است.

۳- شیخ اشراق با ارائه‌ی تلقی جدیدی از حرکت، آن را به عنوان مقوله‌ی مستقلی مطرح کرد که این تلقی جدیدی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی نسبت به حرکت بود. و در نهایت این‌که علی‌رغم تأثیر فراوانی که شیخ اشراق بر مباحث حکمت متعالیه داشته است، صدرا، تلقی وی در مورد حرکت و سیلان را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ تعبیر ملاصدرا و شیخ اشراق از تجدد و عدم ثبات دقیقاً در دو ساحت متفاوت صورت می‌گیرد. صدرا، حرکت را نحوه‌ی وجود شیء می‌داند

(خواه در جوهر و خواه در عرض) در حالی که شیخ اشراق حرکت را عرضی می‌داند که دارای تجدد و عدم ثبات است. باید گفت از نظر منطقی بین تعریف صدر از حرکت و تعریف شیخ اشراق رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است و به عبارت بهتر صدر حرکت را فوق مقوله می‌داند و نه این که حرکت را مقوله‌ی عرضی در کنار مقولات دیگر فرض کند.

پی‌نوشت‌ها:

1. Heraclitus (544 - 484 BC.).

۲. و هم چنین (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، قطع‌ی ۴۰۲؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۷؛ ویل، ۱۳۶۴، ۷۸-۷۹؛ فروغی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴).

۳. در قطعات باقی‌مانده از هراکلیتوس این جملات در باره‌ی ستیزه و کشمکش دائمی به چشم می‌خورد. مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جدا شدگی عین به هم پیوستگی است... (قطع‌ی ۵۷). سرد گرم می‌شود، گرم سرد می‌شود، نمناک خشک می‌شود، خشکیده‌تر می‌شود (قطع‌ی ۱۲۶). طبیعت نیز از پی اضداد تلاش می‌کند و از آن‌ها هم‌آوازی (هماهنگی) پدید می‌آید... (قطع‌ی ۱۰). تناقض، توافق است و از چیزهای ناموفق زیباترین هماهنگی (و همه چیز از راه جدال) پدید می‌آید (ر.ک: شرف (خراسانی)، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۲۴۴). سخن هراکلیتوس در مورد لوگوس این است؛ این لوگوس (قانون جهانی) که هستنده‌ای جاویدان است، آدمیان ناآگاه‌اند، چه پیش از آن که آن را بشنوند، چه هنگامی که آن را برای نخستین بار بشنوند، هر چند همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید... (قطع‌ی ۱). دانایی نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و هم سخن شدن که همه چیز، یکی است (قطع‌ی ۵۰) (نقل از منبع پیشین). و هم چنین در این زمینه ر.ک: قرایی، مرتضی، صفات اشیا در فلسفه‌ی تحلیلی و حکمت اسلامی، ص ۲۰-۲۳.

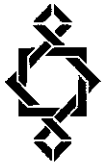
4. Parmenides (C. 540 - 470 BC.).

5. Zeno of Elea (B. 515 - 500 BC.).

6. Zeno of Citium (336/5 BC.).

۷. برخی از معاصران، با طرح برداشت‌های مختلف پیرامون تفکر زنون معتقدند، که زنون در صدد اثبات حرکت قطعیه بوده است. زنون خواسته یکی از اصول





حکمت اشراق یعنی اصالت (حرکت قطعیه) و انتزاعی بودن حرکت توسطیه را که میرداماد و ملاصدرا با براهین فلسفی اثبات نموده‌اند، ثابت نماید که ظاهراً مقصود پارمنیدس نیز از «وحدت اتصالی حقایق جهان، همان وحدت اتصالی جوهر در حرکت ذاتی خود به سوی تکامل است که با قبول اصالت حرکت توسطیه و اجزای حقیقی بی‌نهایت زمان، نمی‌سازد و به نظریه‌ی کون و فساد منتهی می‌شود... از این رو زنون به پیروی از اساتید خود نه فقط منکر حرکت متصل خارجی نیست بلکه آن را یک «واحد» بی اجزا می‌داند و با هراکلیتوس و حکمای ایونی که برای موجودات مادی حرکت جوهری دائمی قائل بودند موافق است». (خامنهای، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶) با توجه به مطالب گفته شده به نظر می‌رسد که انتساب حرکت جوهری و حرکت قطعیه به زنون و پارمنیدس، برخلاف بیان صریح و روایت تاریخی باشد. پارمنیدس، قبول حرکت را به منزله‌ی اجتماع نقیضین می‌داند و این سخنی کاملاً نابه‌جاست، زیرا عدم، هیچ گونه تحقق و ثبوتی در خارج نداشته و فرض اتحاد عدم و وجود، فرضی بی‌معناست. اما باید گفت، گاهی عدم شیء در خارج به عنوان امر واقعی اعتبار شده، مثلاً در قضایای موجهه مثل زید معدوم است و یا در باره‌ی حادث زمانی که آن را مسبوق به عدم زمانی می‌دانیم؛ یعنی عدم شیء حادث در مقطعی از زمان به عنوان امر واقعی در نظر گرفته می‌شود. در این صورت نیز عدم امر اعتباری بوده و واقعیت خارجی و حقیقی ندارد. از این جهت در وجودهای تدریجی مثل حرکت که حدوثش عین بقایش و بقایش عین گذشت است، و هر قطعه‌ای از آن نیز به گذشته و آینده و هر یک از آن گذشته و آینده نیز خود به آینده و گذشته‌ی دیگری تقسیم می‌شود و به همین دلیل هر اندازه آن را کوچک فرض کنیم به دو هستی قابل قسمت است که هر هستی، نیستی آن دیگری است. از این جهت گفته می‌شود که هستی و نیستی، در صیورورت به هم آمیخته‌اند و مسلماً این آمیختگی از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست و یک ترکیب واقعی نمی‌باشد و اساساً ترکیبی در کار نیست. یک وجود سیال است که بالقوه قابل انقسام است و در صورت انقسام، وجود یک قسمت و جزء، عدم دیگری است یا از وجود یک جزء عدم دیگر اعتبار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۷). ملاحظه می‌شود با نگرشی که فلاسفه‌ی اسلامی درباره‌ی حرکت



دارند، هستی (وجود)، نیستی (لاوجود) و نیستی (لاوجود)، هستی (وجود) می گردد و حرکت چیزی جز یک وجود متصل واحد که رو به کمال داشته باشد، نمی باشد. همگی این نیستی و "لاوجودها" در حرکت اعتباری بوده، زیرا عدم واقعی نمی باشد و در این صورت لاوجود شدن وجود و نیز وجود شدن لاوجود نیز بی معنا خواهد بود.

8. Plato (427 BC.).

۹. جوهر (Ousia) مشتق از "Ousa" است که خود اسم فاعل مؤنث از مصدر فعل "eimi" در یونانی است که به معنای بودن یا هستن یا باشیدن است. این واژهی "ousia" در غیر اصطلاح فلسفی به معنای دارایی، خواسته ... آمده است. از زمان افلاطون به بعد مرادف با طبیعت به معنای سرشت و نهاد و نیز ضد "genesis" (شدن، صیورت، پیدایش) چونان وجود ثابت و پایدار و تغییر ناپذیر به کار می رفته است (ارسطو، ۱۳۶۶، پاورقی ۱۴۷ و بجنوردی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۸۱)؛ ولی نزد ارسطو جوهر از یک سو مرادف (چئی) (ماهو الشئیء / totiestin) است و از سوی دیگر در تعریف آن می گوید، جوهر در حقیقی ترین و نخستین معنا آن است که نه بر موضوع حمل می شود نه در موضوعی هست. جوهر در طی زمان از هر مرادف دیگر متداول تر شده است که معرب «گوهر» فارسی است ("gohr" در پهلوی به معنای سرشت یا طبیعت "ousia"، ماهیت و نهاد بوده است و واژهی چئی برابر "to tiestin" یونانی است (ارسطو، همان، ص ۱۴۸، پاورقی). برای حفظ معنای جامع اوسیا بهتر است که این واژه به شکل یونانی آن به کار رود (بجنوردی، ص ۵۸۱). در متافیزیک ارسطو جوهر نقش مهمی را ایفا می کند زیرا که افراد و اشخاص به طور اولی و حقیقی جوهر هستند و انواع و اجناس تنها به معنای ثانوی جوهرند و این اول و دوم به معنای ارزشی نیست بلکه اول و دوم نسبت به ما معنی می دهند؛ ما اول افراد را می شناسیم و سپس کلمات را به طرز ثانوی از طریق انتزاع می شناسیم (کاپلستون، ۱۳۶۸، پاورقی ص ۳۴۷). از نظر ارسطو چیستی به نحوی نخستین و به طور مطلق از آن جوهر است و سپس در مورد چیزهای دیگر به کار برده می شود درست همان طور که واژهی هست نیز دربارهی همهی چیز صدق می کند (ارسطو، ص ۲۱۷). پس اوسیا مشتق



از "einai" است که به معنای هستی است. در تعبیر ارسطویی اوسیا به افراد محسوس و نامحسوس دلالت دراد و اگر جوهر را ذات و گوهر ترجمه کنیم در این صورت موجود در تعریف جوهر دیگر موجود بماهو موجود نیست، بلکه منظور از موجود در تعریف جوهر را ماهیتی می‌دانند که وجودش در خارج نیازی به موضوع نداشته باشد (بهمنیار، ۱۳۵۲، ص ۳۰۱) که در این صورت فقط وجود ممکن را در بر می‌گیرد اما ملاصدرا جوهر را از عوارض موجود بما هو بوجود دانسته و منظور او نیز همان وجود ممکن است. موجودی که وجودش غیر از ماهیت آن است وجودش بذاته نیست بلکه بغیره است پس مقوم این موجودات جوهر است، و این موجود ممکن می‌باشد که در محل قرار و یا این‌که در محل قرار نگرفته است. (اسفار، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۲۸). در مورد تحول واژه‌ی جوهر ر.ک: رحمانی، ۱۳۸۱).

۱۰. در مورد بحث تفصیلی پیرامون مواجهه‌ی ملاصدرا با آرای افلاطون و این‌که میانی حرکت جوهری در افلاطون قابل استیفا هستند، ر.ک: پلنگی، ۱۳۷۷.

11. Aristotale.

12. accidental change

13. substantial change

۱۴. قطب الذی شیرازی در این مورد معتقد است بهترین چیزی که با آن تعریف ماهیت کرده‌اند، آن است کی: خروجی شیء است از قوت به فعل لادفعه. و دیگر آن‌که حرکت هیثی است کی ثبات آن لذاتها ممتنع است. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۷۶).

۱۵. وی در کتاب *المقاومات* در این باره می‌گوید "و من خاصیه الجوهر انه یقبل الضدین لتغیره فی نفسه، لا یتبدل الظن الصادق الی الکاذب ای انه یتغیر باعتبار صفاته المتقرره فیه بمجرد الاعتبارات الخارجیه".

۱۶. در پاسخ به این انتقاد صدرا گفته شده است: "هیثی که ثبات آن تصور نشود در حقیقت عین تجدد و نفس تغییر است و قید لایتصور ثبات‌ها در تعریف سهروردی به منزله‌ی فصل اخیر است که صورت نوعیه‌ی حرکت را مشخص و معلوم می‌نماید و هیث مذکور عین خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و به



نظر می‌رسد که هر یک از تعریف قدما و سهروردی برای بیان ماهیت حرکت کافی است (ایزوتسو، ۱۳۸۱، ص ۷۸ و ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۴). در پاسخ به این انتقاد باید گفت که تعبیر ملاصدرا و شیخ اشراق از تجدد و عدم ثبات دقیقاً در دو ساحت متفاوت صورت می‌گیرد. صدرا، حرکت را نحوه‌ی وجود شیء می‌داند (خواه در جوهر و خواه در عرض)، در حالی که شیخ اشراق حرکت را عرضی می‌داند که دارای تجدد و عدم ثبات است. به لحاظ منطقی می‌توان گفت که بین تعریف صدرا از حرکت و تعریف شیخ اشراق رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است و به عبارت بهتر صدرا حرکت را فوق مقوله می‌داند و نه این که حرکت را مقوله‌ی عرضی در کنار مقولات دیگر فرض کند. ملاصدرا برای حرکت ماهیتی در نظر نمی‌گیرد و وجود را هم خارج از ماهیت جوهریه و عرض می‌داند. وی بر خلاف شیخ اشراق که مقولات را اجناس عالی‌ای می‌داند که ورای آن‌ها جنسی نیست و لذا حد داشتن را از آن‌ها رفع می‌کند.

فهرست منابع

منابع فارسی

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، تهران: حکمت، ۱۳۷۴.

_____ : ، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.

ابن سینا، حسین، الشفاء (الطبیعیات)، السماع الطبیعی، تصدیر ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.

_____ : النجاه من الغرق فی البحر الضلالت، ویرایش محمد تقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.

افلاطون، جمهوری، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

_____ ، دوره‌ی کامل آثار افلاطون، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی،





۱۳۷۵.

اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۵.
ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی،
تهران: ۱۳۶۸.

برن، ژان، فلسفه‌ی رواقی، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، تهران، ۱۳۶۵.
بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی علی‌مراد داوودی، تهران: نشر دانشگاهی،
۱۳۷۴.

بهمنیار، ابن‌مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق، مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه
تهران، ۱۳۵۲.

جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، جزء ششم، تهران: الزهرا، ۱۳۶۳.
خامنه‌ای، سید محمد، سیر حکمت در ایران، تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۰.
خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات علمی و
فرهنگی، ۱۳۷۰.

راسل برتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندی، شرکت سهامی
کتاب‌های جیبی، ۱۳۵.

رحمانی، غلامرضا، هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب،
۱۳۸۱.

رازی، فخرالدین، المباحث‌المشرقیه، ج ۱، طهران، مکتبه اسدی، ۱۹۶۶ م.
سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، (المشارع و
المطارحات، التلویحات)، ج ۲، (حکمه الاشراق)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)،
ترجمه‌ی مقصود علی تبریزی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابی بکر، الملل و النحل، تحقیق علی حسن فاعدر،
بیروت، ۱۴۱۰.

شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه الاشراق، با تعلیقات صدرالدین شیرازی، تهران:
چاپ سنگی، بی‌تا.



- صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
- _____، *رساله فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، همراه با پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار، ۱۳۶۶.
- قرائی، مرتضی، *صفات اشیاء در فلسفه‌ی تحلیلی و حکمت اسلامی*، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه‌ی جلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۸.
- گاتری، دبلیو، کی، سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفوی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.
- گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *تعلیق علی نهاییه الحکمه*، قم: مؤسسه‌ی در راه حق، ۱۴۰۵.
- مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان در فلسفه ترجمه‌ی اسلامی*، ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
- موسوی بجنوردی، کاظم، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفتم، تهران، ۱۳۷۵.
- نجفی افراء، مهدی، *حرکت و زمان در فلسفه*، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۲.
- نوربخش، سیما، *نور در حکمت سهروردی*، تهران: نشر محبی، ۱۳۸۴.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه‌ی بزرگ نادر نژاد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویل، هالینک، *مبانی و تاریخ فلسفه ترجمه‌ی غرب*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ،





تهران، ۱۳۶۴.
اکریل، جی. ال، تحلیل تغییر ماده و صورت، ترجمه‌ی علیرضا آزادی، کیهان
اندیشه، تهران، ۱۳۸۱.

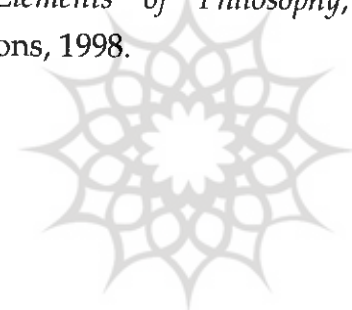
منابع لاتین

Hyland, Drew A., *The Origins of Philosophy*, New Jersey: Humanities Press, 1993.

Guthrie, W. K. C. F. B. A., *A History of Greek Philosophy (The PreSocratic Tradition from Parmenides to Democritus)*, London: 1978, vol. 2.

Rist, John, *The Stoics (Stoics Cosmology)*, Lopidge: University of California Press 1978.

Stump, S. E., *Elements of Philosophy*, MacGrow Hill International editions, 1998.



شؤءشكاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

