

بررسی و تحلیل حرکت اشتدادی و تضعفی از منظر حکمت صدرایی

هادی ایزانلو^۱، محمدمهدی کمالی^۲، حسن خسروی^۳

چکیده

بحث از آن جهت است که بسیاری از مشکلات فلسفی، مانند اتحاد عاقل و معقول، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و معاد جسمانی، با حرکت جوهری اشتدادی قابل حل است. نتیجه بدست آمده از این پژوهش آنست که حرکت را چه خروج از قوه به فعل تفسیر کنیم و چه خروج از خفاء به ظهور، حرکت، مطلقاً اشتدادی است.

کلیدواژگان: حرکت، اشتداد، تضعف، ملاصدرا، علامه طباطبائی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه، مسئله ثبات و تغیر یا حرکت و سکون است. هراکلیتوس از

یکی از مباحث مهم در فلسفه اسلامی، حرکت در جوهر است. حرکت جوهری بعنوان یکی از ابتکارات مهم ملاصدرا، عبارتست از سیلان وجود، یعنی ذات شیء، آن به آن و لحظه بلحظه در حال نو شدن و تغیر و تحول است. از جمله مسائل مطرح در بحث حرکت جوهری، اشتداد و تضعف در حرکت است. یکی از وجوه اختلاف در این بحث، اشتدادی بودن یا تضعفی بودن حرکت است که بیشتر در باب حرکات آینی و وضعی مطرح شده است. مسئله مورد بحث در پژوهش حاضر اینست که آیا حرکات مطلقاً اشتدادیند و همه موجودات در حال تکاملند، یا اینکه حرکت تضعفی و انتکاسی نیز وجود دارد؟ اهمیت این

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول): hadiizanoloo.ih@gmail.com

۲. استادیار بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران: kamali@islamic-rf.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران: hasankhosravi607@yahoo.com

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۳

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.3.1.6

فردا
صدر

نخستین فیلسوفان یونانی بود که همهٔ اشیاء را در حال تغییر و دگرگونی دانسته و منکر هرگونه ثبات در عالم شد. او فقط این اصل کلی و عام که «همه چیز تغییر میکند لایتغیر باقی میماند» را پذیرفته است. این سخن معروف که «شما نمیتوانید دوبار در یک رودخانه گام نهید، زیرا آبهای تازه پیوسته جریان دارد و بر شما میگذرد» از اوست (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۱؛ پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۲۰۸). در مقابل، پارمنیدس حرکت و تغیر را توهم میداند و قائل به ثبات و تغیرناپذیری اشیاء مادی است؛ او معتقد بود این حسّ است که به ما میگوید تغیر هست، اما حقیقت را نه در حس، بلکه در عقل و فکر باید جستجو کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۶۵؛ پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۲۰۹).

ارسطو هم ثبات و هم تغیر را پذیرفته و نظر جامع «قوه و فعل» و «کون و فساد» را ارائه کرده است. بر حسب رأی ارسطو، باید دو رکن اساسی در هر حادثه ممکن طبیعی در نظر گرفت: نخست آنکه باید یک امر ثابت باشد که عین خود باقی بماند، دوم آنکه تغیر، امری است که واقعاً رخ میدهد (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۲۱۳). ارسطو تغیر را به تغیر تدریجی و تغیر دفعی تقسیم میکند. تغیر تدریجی همان «حرکت» است که در کم، کیف و این رخ میدهد

و تغیر دفعی، «کون و فساد» است که در جواهر یافت میشود (عبودیت، ۱۳۹۰: ۲۴۵).

حکمای مسلمان، اعم از مشائی و اشراقی، بتبع ارسطو، تغیر در جواهر و اعراض را پذیرفته‌اند و تغیر در جواهر را دفعی و از نوع کون و فساد، و تغیر در اعراض را زمانی و از نوع حرکت دانسته‌اند. آنها علاوه بر حرکت در کم، کیف و این، حرکت در وضع را هم مطرح کرده‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۶۳).

صدرالمتألهین برخلاف فیلسوفان گذشته، نگاه دیگری به حرکت دارد. او بر مبنای اصالت وجود و تشکیک در وجود، حرکت را از سنخ وجود میداند و بهمین دلیل، حرکت را برخلاف پیشینیان، که در طبیعیات از آن بحث میشد، ذیل الهیات آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۹).

بعقیده وی، جوهر با تمام عوارضش، در هر لحظه، در حال تغیر و نو شدن است؛ در نتیجه، حرکت در جواهر، از نوع زمانی و تدریجی است، نه از نوع کون و فساد. بنابراین، همهٔ عوارض و صفات اشیاء، بهمراه خود اشیاء، در هر لحظه، در حال حرکت و نو شدن هستند، چراکه حرکت جوهر شیء، مستلزم حرکت اعراض آن جوهر است و ممکن نیست جوهر تغیر کند اما اعراض آن تغیر نکند و بالعکس. پس بنا بر نظر ملاصدرا، ثبات و سکون در عالم

طبیعت وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. حرکت

حرکت بمعنای انتقال، و ضد سکون است (راغب، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۲۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵ / ۲۶۱). در فلسفه تعاریف متعدد از حرکت ارائه شده که تعریف مشهور آن، «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است. در آثار حکمای مسلمان تعریف دیگری از حرکت مشهور شده که آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. آن تعریف چنین است: «حرکت کمال اول است برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴ / ۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۰۱). مقصود از این تعریف اینست که موجودی که قوه و استعداد کمال را دارد و هم‌اکنون فاقد آن است، در شرایطی خاص بسوی آن سیر میکند و این سیر، مقدمه‌یی برای رسیدن به کمال مطلوب است. اضافه کردن قید حیثیت (از آن جهت که بالقوه است) برای احتراز از صورت نوعیه موجود متحرک است، زیرا هر موجود بالقوه‌یی، خواه ناخواه صورت نوعیه‌یی دارد که برای کمال آن اول بشمار میرود، اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است، نه از جهت

بالقوه بودنش، و ربطی به حرکت ندارد. اما کمال بودن حرکت برای جسم، بلحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدمیت آن برای وصول به غایت است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲ / ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۰۱).

ملاصدرا در اسفار حرکت را اینگونه تعریف میکند: «حقیقت حرکت حدوث تدریجی یا حصول و خروج از قوه به فعل بصورت اندک و تدریجی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰). این تعریف از باب همراهی با حکمای گذشته است، اما بهترین تعریفی که با مبانی ملاصدرا سازگار است، تعریف حرکت به نحوه وجود شیء تدریجی الوجود است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۷). مطابق این تعریف، حرکت تعریف حدی و رسمی ندارد، چراکه امور ماهوی که دارای جنس و فصل هستند، قابل تعریفند، اما حرکت از سنخ وجود و معقول ثانیة فلسفی است، و وجود و هستی قابل تعریف نیست. ملاصدرا این تعریف را بنا بر مبنای خاص خود در اصالت وجود ارائه داده و نتایجی مهم از آن بدست آورده است.

البته تعبیر دیگری از حرکت را نیز میتوان به او نسبت داد که با روش‌شناسی حکمت متعالیه سازگاری دارد. وی در بحث خیراتی که در عالم طبیعت بواسطه رب‌الارباب ظاهر میشود و هیولای عالم آن را بر سبیل تدریج میپذیرد، در کنار تعبیر خروج از قوه به فعل،

گاهی از تعبیری نظیر خروج از خفاء به ظهور (همو، ۱۳۸۰: ۱۲۸ و ۱۳۸)، از اجمال به تفصیل، از وصل به فصل (همان: ۲۸)، از فنا به بقاء، از محو به صحو (همان: ۴۵)، و از ظلمت به نور (همان: ۱۵۸) نیز بهره برده است. استفاده از این تعبیر در کنار تعبیر رایج خروج از قوه به فعل، نشان از این دارد که در حکمت متعالیه حرکت منحصر در موجوداتی که دارای قوه و فعلیتند، نمیشود، بلکه مفهومی بالاتر دارد که همه عالم هستی را دربرمیگیرد. تبیین این ادعا مجال دیگری میطلبد.

۲-۱. کمال و تکامل

کمال در لغت بمعنای تمام یا تمامی که اجزایش از آن جدا میشود (فراهیدی، ۱۴۰۵: ۵/۳۷۸) آمده است. در اصطلاح، آنچه تمامیت و شیئیت شیء به آن است، یا آنچه نوع در ذات یا صفات خود وابسته بدان است را کمال گویند. کمال نزد فلاسفه به دو معنی اطلاق میشود؛ یکی آنچه بالفعل حاصل است، اعم از آنکه مسبوق به قوت باشد یا نباشد و دیگر، آنچه موجب تکمیل نوعیت شیء است (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۲۹). تکامل نیز بمعنای تحول از نقص به کمال است. نقص گاهی در مقابل تمام و گاهی در مقابل کمال بکار میرود؛ تمام در مقایسه با اجزاء شیء و کمال در مقایسه با مراتب و درجات (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۵/۲۱۴). کمال خود به کمال اول و

کمال ثانی تقسیم میشود. کمال اول شیء چیزی است که نوعیت نوع به آن وابسته است، و کمال ثانی امور بیرون از صورت نوعی شیء است که صورت نوعی مقتضی آن است. مثلاً نطق، کمال اول برای انسان است و ملکه شجاعت کمال ثانی اوست (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷).

۳-۱. اشتداد

اشتداد دو معنا دارد. نخست آنکه هر حرکتی از نظر اینکه خروج از قوه به فعل است، حرکت اشتدادی است؛ یعنی مرتبه قوه هر حرکتی با مرتبه فعلیت آن، رابطه نقص و کمال دارد، یعنی این قوه ناقص آن فعلیت است و این فعلیت کامل آن قوه. معنای دیگر اشتداد اینست که ما رابطه قوه با فعلیت را در نظر نمیگیریم، بلکه رابطه فعلیتها را با هم در نظر میگیریم، یعنی میگوییم فعلیت این «آن» و فعلیت «آن» دیگر؛ اشتداد به این معنی بالحس وجود دارد و تکاملی که میگویند معنایش همین است که در سلسله مراتب فعلیتها که پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند، مراتب بعدی شدیدتر و کاملترند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/۳۹۴).

۲. تبیین حرکت جوهری

چنانکه گذشت، حکمای اسلامی، حرکت را در اعراضی مانند کم، کیف، این و وضع جایز میدانستند و جوهر را ثابت و حرکت آن

فراوان

را محال میپنداشتند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۰۷). از نظر بوعلی، مشکل اساسی حرکت جوهری بقای موضوع است؛ وقتی موضوعی باقی نباشد، حرکتی هم تحقق پیدا نمیکند. به اعتقاد او، تغییرات ماهوی و ذاتی از قبیل کون و فساد است نه حرکت (همان: ۹۸). منشأ این اشکال آنست که حرکت را از اعراض عینی دانسته‌اند که نیازمند موضوعی ثابت در جریان حرکت است. اما چنانکه گذشت، حرکت از عوارض ماهوی نیست، بلکه از عوارض تحلیلی وجود و معقول ثانی فلسفی است و این نوع از عوارض نیازی به موضوع مستقل ندارند، بلکه وجودشان عین وجود معروضشان است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۰۷).

حرکت در جوهر همان سیلان وجود جوهر است. درواقع وجود جوهر سیال در طول حرکت، یک وجود واحد متصل تدریجی است (معلمی، ۱۳۹۴: ۲/ ۳۶۱). بعنوان مثال، سببی که در حال حرکت از کالی به رسیدگی است، علاوه بر آنکه رنگ و طعم و عطر آن و دیگر خصوصیات ظاهریش تغییر می‌یابد (حرکت در اعراض)، باطن ذاتش نیز حرکت کرده و دگرگون میگردد. ذات سبب یک وجود سیال و ممتد دارد که وقتی در لحظه دوم، آن را میبینیم همان سبب لحظه اول نیست، بلکه آن

سبب معدوم شده و بجای آن جسم سبب دیگری محقق گردیده است. اما اینطور نیست که این دو جوهر از هم جدا باشند، بلکه بهم متصل و پیوسته بوده و مراتب مختلف یک وجود واحد سیال را تشکیل میدهند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۴).

صدرالمآلهین برای اثبات حرکت جوهری دلایل متعددی اقامه کرده که به اختصار چند برهان را ذکر میکنیم.

برهان اول: طبیعت جوهری، علت مباشر و قریب حرکت اعراض جسم است و اعراض جسم متغیرند. طبق اصل «علة المتغیر، متغیر» علت این حرکات باید مانند خود حرکت، متغیر و سیال باشد. بنابراین، لازمه حرکت اعراض اینست که جوهر شیء نیز متحرک باشد، چراکه جوهر علت قریب و مباشر اعراض است و علت مباشر حرکت ضرورتاً متحرک خواهد بود. پس طبیعت جوهری مانند خود حرکت، سیلان دارد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۴).

برهان دوم: ملاک تشخیص هر موجود به وجود است، و اعراضی مانند کم، کیف، آین، وضع و زمان، علامات تشخیصند که از یک وجود واحد حکایت میکنند. بتعبیر دیگر، اعراض ظهورات و شئون وجود جوهرند و این وجود واحد جوهر، مصداق همه آن اعراض است. بنابراین، اعراض با جوهر

عینیت دارند و اگر اعراض حرکتی داشته باشند، لازمه آن حرکت در خود جوهر خواهد بود، چراکه بین آنها عینیت برقرار است. پس، جوهر شیء، حرکت و سیلان دارد (همان: ۱۱۳-۱۱۲).

برهان سوم: این برهان حرکت جوهری را از راه غایت داشتن طبیعت اثبات میکند. توضیح آنکه: طبیعت دارای غایت است. دارای غایت بودن طبیعت به این معناست که هر قوه‌یی که در طبیعت هست بسوی غایتی است و عاری از غایت نیست. این اصلی که در طبیعت، هر قوه‌یی و بتعبیر دیگر هر طبیعت و صورت نوعیه‌یی، متوجه غایت است، نه با کون و فساد، بلکه تنها با حرکت جوهری قابل توجیه است. در کون و فساد وقتی صورتی معدوم میشود و صورت دیگری موجود میگردد، و باز این صورت معدوم میشود و صورت دیگری موجود میگردد، اصلاً اتصالی میان اینها با غایاتشان نیست. پس در اینجا باید صورت واحدی باشد که از اول تا آخر، بسوی آن غایت حرکت کند. بنابراین، جز اینکه بگوئیم این صورتهای درواقع واحد هستند، یعنی یک صورت واحد است که از همان مرحله اول تا آن مرحله آخر به غایتش میرسد و یک شیء است که یک راه را طی میکند تا به آنجا میرسد، راه دیگری برای توجیه ذیغایت بودن طبیعت وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/ ۵۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۸۸).

۳. حرکت جوهری اشتدادی

ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، حرکت جوهری را تبیین نمود و بر مبنای تشکیک وجود، حرکت جوهری اشتدادی را طرح کرد، چراکه تشکیک وجود است که تکاملی و اشتدادی بودن واقعیات را نسبت به یکدیگر بیان میکند. مقصود از حرکت جوهری اشتدادی دقیقاً اینست که واقعیاتی که ماهیتی جوهری دارد مثلاً نطفه از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهار ماه واقیعی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول چهار ماه موجود است و در هر «آنی» مقطعی از «آن» یافت میشود، غیر از مقطعی که قبل یا بعد از «آن» یافت میشود. البته امر حادث، با اینکه غیر از زائل است، همه کمالات و ویژگیهایی که زائل داشت را دارد، علاوه بر کمالات خاص خود که در زائل یافت نمیشد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۲۸).

ملاصدرا با توجه با گونه‌های مختلف اتحاد، اتحاد امر حادث با امر زائل را بنحو اتحاد دو موجودی که وجود واحدی را تشکیل بدهند، یا ماهیتی عین ماهیت دیگری شود، نمیداند بلکه میگوید در حرکت اشتدادی در هر لحظه، امری زائل میشود و امری حادث، و این امر حادث کاملتر از امر زائل است، اما این دو امر بهم پیوسته و متصل زمانیند. بعبارت دیگر، در حرکت

اشتدادی امر حادث هم کمالاتی مشابه کمالات امر زائل دارد و هم کمالاتی جدید، اما این بنحو اتصال است نه اینکه دو امر، جدا و منفصل از یکدیگر باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۲-۳۵۱). همچنین صدر المتألهین بنا بر حرکت اشتدادی، قائل به جواز انقلاب در ذات است. او بر این باور است که بر مبنای اصالت وجود، مانعی ندارد که یک شیء ماهیتی را از دست بدهد و ماهیتی دیگر را بدست آورد. بعقیده وی، حقیقت وجود در مراحل مختلف حرکت و اشتداد محفوظ است؛ شیئی که قبلاً محقق و موجود بود و ماهیت نوعی داشت، حالا کاملتر شده و ماهیت نوعیه جدیدی غیر از ماهیت «آن» قبلی دارد، و این مطلب نه فقط ممکن است، بلکه ضرورت دارد؛ چراکه اگر تبدل انواع نباشد، اشتدادی در کار نخواهد بود، و اگر اشتداد نباشد، حرکت نیست. بعنوان مثال، نطفه ابتدا ماهیت نطفه دارد و با حرکت اشتدادی، ماهیت دیگری پیدا میکند و بهمین منوال، آن به آن، در حال تغییر ماهیت یا انقلاب ذات است تا برسد به ماهیت انسانی (همان: ۹۶).

با توجه به نکاتی که گفته شد، ملاصدرا مطلقاً قائل به حرکت جوهری اشتدادی است؛ حتی حرکت در اعراضی مانند آیین و وضع را مشمول این اشتداد میداند (همان: ۹۴-۹۳). او با این نظریه بسیاری از مشکلات فلسفی، مانند مسئله

اتحاد عقل و عاقل و معقول، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و معاد جسمانی را حل کرده است.

درمورد حرکت اشتدادی آراء دیگری نیز وجود دارد؛ بعضی آن را مانند ملاصدرا بصورت مطلق پذیرفته‌اند و عده‌یی دیگر، علاوه بر حرکت اشتدادی، قائل به حرکت‌های تشابهی و تضعفی نیز هستند. بنابراین، در اشتدادی بودن حرکت، اتفاق نظر وجود ندارد. در ادامه به ذکر این آراء پرداخته و در نهایت دیدگاه برگزیده را به‌مراه ادله صحت آن، بیان میکنیم.

۳-۱. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه حرکت را همان سیلان وجود میداند که آن به آن، در حال نو شدن و خلق جدید است؛ وجودی واحد و مشکک که هر مرتبه لاحقی نسبت به سابق، شدیدتر است و سابق، قوه و ماده آن است، چنین وجود سیالی عین حرکت است (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۹۴). او مانند ملاصدرا قائل به حرکت جوهری اشتدادی است. وی در رساله خلق جدید پایان‌ناپذیر بیان میدارد که جوهر عالم جسمانی علی‌الدوام در حرکت اشتدادی و تصاعدی برای اکتساب صورتی فوق صورتی و فعلیتی تمام‌تر از فعلیتی است، و در هر موردی که حرکت به زوال، صورتی از صور فعلیه در طی مسافت منقطع

میشود، این انقطاع بمعنای پایان یافتن قوه و استعداد صورت زائله، و تحقق وجود مجردی مناسب برای آن است و طبعاً ماده مرکبش به فعلیت سابق خود بازگشته و حرکتش را ادامه میدهد (همان: ۱۰۲؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۱۱).

همچنین وی درمورد حرکات تضعفی و نزولی میگوید: حرکت نزولی، به این نحو که موضوع حرکت از شدت به ضعف یا از کمال به نقص برود، هیچ معنایی ندارد، چراکه مستلزم اینست که فعلیت، قوه شود برای قوه خودش، مثلاً انسان از انسانیت به حیوانیت و از حیوانیت به نباتیت حرکت کند. پس آنچه از حرکت تضعفی دیده میشود، حرکتی بالعرض است که بدنال حرکت اشتدادی دیگری است (همان: ۲۱۱).

علامه درباره حرکات اعراض مانند کم، کیف، این و وضع- نیز قائل به حرکت اشتدادی است. توضیح آنکه، به نظر او، دو نوع حرکت در اعراض محقق است؛ یکی حرکت اعراضی که لازمه ذات جوهرند و دیگری حرکت اعراض مفارق جوهر. طبق بیان وی، در اعراض لازم جوهر، چون که اعراض از لوازم جداناپذیر جوهر و بتعبیر دیگر از شئون وجودی جوهرند، بتبع خود جوهر که سیلان دارد، آنها نیز مشمول این سیلان وجودی خواهند بود. بنابراین، این و وضع جسم، بتبع جسم، آن به آن در حال تغییر

و حدوثند. علاوه بر این تغییر، جسم از یک مکان به مکان دیگر نیز منتقل میشود؛ این تغییر را علامه حرکت در حرکت مینامد، زیرا این نوع حرکت در این، حرکتی اضافه بر حرکت آینی تبعی است (همان: ۲۰۹). طبق نظریه علامه، حرکت اولی اعراض مشمول حرکت اشتدادی میشود و بتبع خود جوهر، آن به آن کاملتر میگردد. اما در عوارض مفارق این اشتداد و تکامل لازم نیست، چراکه این عوارض لازمه جوهر نیستند و حرکت در آنها از تأثیر و تأثر طبیعی میان آنها ناشی میشود. بنابراین، اشتداد در آنها ضرورتی ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۹۳).

با این توضیحات روشن شد که علامه بین حرکت اولی اعراض و حرکت ثانیه فرق قائل است. او اشتداد در حرکت اولی اعراض را بتبع جوهر لازم میدانند، چراکه این اعراض از شئون جوهرند، اما اشتداد در حرکتهای ثانیه بدلیل اینکه از تأثیر و تأثر طبیعی ناشی میشوند را ضروری نمیداند.

نکته‌ی که درمورد نظر علامه طباطبایی باید متذکر شد اینست که نظر ملاصدرا حرکت جوهر اشتدادی بصورت مطلق است و بین اعراض لازم و مفارق فرقی قائل نیست، بلکه همه عوارض را از شئون جوهر میدانند و هر آنچه از تأثیر و تأثرات طبیعی رخ میدهد، همه

به حرکت جوهری بازمیگردد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۲۷). همچنین اگر اشتداد در عوارض مفارق و حرکتهای ثانیه را لازم ندانیم، لازمه‌اش این خواهد بود که برای عوارض حیثیت استقلالی قائل باشیم و این خلاف مبانی ملاصدراست. بنابراین، هر آنچه در طبیعت و عوارض رخ میدهد، همه بخاطر حرکت در جوهر است.

۲-۳. دیدگاه استاد مطهری

مطهری نیز مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی، حرکت در جوهر و عرض را بنحو اشتدادی میداند، چراکه از نظر فلسفی، هر حرکتی تکامل است، زیرا هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل، مساوی است با خروج از نقص به کمال. اما در حرکات آینی و وضعی، اشتداد رخ نمیدهد. در حرکت مکانی، جسم بالقوه مکان بعدی را دارد و وقتی مکان بعدی فعلیت پیدا میکند، این یک تکامل است، زیرا امر بالقوه تبدیل به فعلیت میشود، ولی چون جسم برابر فعلیتی که میگیرد، فعلیتی را رها میکند، نتیجه اینست که اگر یک شیء تا ابد هم حرکت کند، نتیجه این حرکت، تکامل در مکان نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/ ۳۶۹).

توضیح بیشتر اینکه:

حرکت مساوی با تکامل است، چیزی که هست، در حرکات مکانی و وضعی همواره دو جریان در کنار هم و همراه هم رخ میدهد و در نتیجه اشتداد رخ نمیدهد. آن دو جریان یکی تکامل است و دیگری تنقص. توضیح اینکه، جسم بواسطه بُعد داشتن، هر گاه میخواهد مکان یا وضع تازه‌یی را اشغال کند و از حالت بالقوه یک مکان یا یک وضع به حالت بالفعل آن مکان یا وضع درآید، چاره‌یی نیست از اینکه مکان و وضع اول را رها کند تا وضع و مکان جدید را حیات نماید. این فرایند از نظر تحصیل و اکتساب مکان جدید و وضع جدید، تکامل است، ولی چون مکان سابق و وضع سابق را مقارن با حیات مکان و وضع جدید رها میکند، خود بخود اشتداد صورت نمیگیرد. اشتداد هنگامی صورت میگیرد که شیء ضمن حیات حالت جدید، حالت سابق را حفظ کند، اما اگر حالت سابق را در همان حال رها کند، در عین اینکه از لحاظ حالت جدید از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر کرده است، اشتداد نمی‌یابد. مجموعاً مثل اینست که درجا میزند (همان: ۶/ ۷۷۳).

بنابراین، از نظر مطهری حرکت اشتدادی در حرکت مکانی و وضعی وجود ندارد.

۳-۳. دیدگاه مصباح یزدی

مصباح یزدی از کسانی است که حرکت جوهری اشتدادی بصورت مطلق را نپذیرفته، بلکه معتقد است در کنار حرکت اشتدادی، شاهد حرکتهای یکنواخت و تضعفی در طبیعت هستیم. تلقی وی از دو مفهوم قوه و فعل اینست که این دو مفهوم اضافی هستند، که از ملاحظه تقدم موجودی بر موجود دیگر، و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع میشود، و این معنی بهیچوجه، مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست. او همچنین اشتدادی دانستن حرکت را با توجه به تعریف حرکت به کمال صحیح نمیداند، زیرا ممکن است لازمه حرکت و رسیدن به کمالی، که نتیجه آن بشمار میرود این باشد که متحرک بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد، و کمالی که بر اثر حرکت برایش حاصل میشود، مساوی با کمال از دست رفته، یا حتی ضعیفتر از آن باشد.

نتیجه آنکه، تکامل یافتن هر متحرکی بر اثر حرکت، به این معنی که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی، بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد، دلیلی ندارد و تجارب بشمار نشان میدهد که نه تنها حرکت یکنواخت، بلکه حرکت نزولی و تضعفی هم وجود دارد؛ به این معنی که متحرک بتدریج کمالات موجود را از دست

بدهد، یا واجد کمالاتی شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد، و اگر بعضی از تعاریف، قابل انطباق بر چنین حرکاتی نباشد، باید آن را دلیل بر عدم جامعیت آنها بحساب آورد. تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی میتوان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می یابد، که قبلاً فاقد شخص آن بوده است، هر چند قبلاً شخص دیگری مماثل یا کاملتر از آن را داشته است، چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۲۸۹). بنابراین، حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات، خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد، و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغییر تدریجی و نو شدن وجود جوهر را اثبات نمیکند، از اینرو مانند حرکات عرضی، میتوان سه حالت را برای آن در نظر گرفت، یا آن را به سه قسم تقسیم نمود: ۱) حرکت یکنواخت که همه اجزاء بالقوه جوهر، از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند؛ ۲) حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن، کاملتر از جزء سابق باشد؛ ۳) حرکت تضعفی یا نزولی، که هر جزء لاحق ضعیفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد (همان: ۳۱۷).

۴. دیدگاه برگزیده

قبل از بیان دیدگاه، ذکر چند نکته ضروری بنظر میرسد:

۱- حکمایی که قائل به حرکات اشتدادی هستند، قوه و فعل را دو حیثیت عینی میدانند. توضیح آنکه، همه انواع جوهری پیرامون ما قابلیت دارند که دگرگون شده و به چیز دیگری تبدیل شوند، چنانکه جوهر غیرنامی ممکن است به جوهر نامی تبدیل شود. این تغییر و تبدیلهای در قابل و مقبول معین صورت میگیرد و لازمه این امر آنست که بین قابل و مقبول، نسبتی ثابت وجود داشته باشد. این نسبت بجهت اتصاف به صفاتی نظیر دوری و نزدیکی، و شدت و ضعف، امری وجودی و واقعیته خارجی است.

از طرفی، هرگاه نسبت بین دو طرف در ظرفی ثبات و واقعیت داشته باشد، طرفین نسبت نیز باید در همان ظرف که نسبت موجود است، موجود باشند، زیرا نسبت قائم به آنهاست. بنابراین، اگر صورت مقبول در حوادث متغیر به تمام وجود و همراه با همه آثار خارجی خود در مقابل قابل موجود نباشد، دستکم با وجود وضعی که همه آثارش بر آن مترتب نیست، نزد قابل باید موجود باشد. حال اگر دو وجود شدید و ضعیف، دارای یک هویت باشند، یک وجود بیش نخواهد بود و این امر اثبات میکند که مقبول، یک وجود دارد و آن یک وجود، دارای دو مرتبه ضعیف و شدید است که بر اولی همه آثار وجودی مترتب نیست و دومی تمامی آثار

وجودی خاص خود را داراست. ما مرتبه ضعیف را بالقوه و مرتبه شدید را بالفعل مینامیم.

مقبول با وجود بالقوه و وجود بالفعل خود، یک موجود متصل واحد است و گر نه نسبت بین آن دو مرتبه از وجود منتفی خواهد بود، درحالیکه فرض بر وجود نسبت است و زائل شدن نسبت، خلاف فرض است. بنابراین، وجود قابل و وجود بالقوه و بالفعل مقبول، کلاً یک وجود واحد و دارای مراتب مختلف است که مابه الاختلاف آن مراتب به مابهالاتفاق آنها باز میگردد و این بیان تشکیک خاصی است. آنچه درباره یک قابل و مقبول گفته شد، درباره سلسله‌یی از قابلها و مقبولها نیز جاری است. در این صورت نیز تمامی قابلها و مقبولهای متناهی یا نامتناهی دارای یک وجود واحد مستمر خواهد بود که در سراسر سلسله استمرار یافته، دارای مراتب مختلف کمال و نقص و شدت و ضعف است. بر این اساس، هر حلقه و حدی از این وجود مستمر واحد، نسبت به حد پیش از خود، کمال و نسبت به حد پیش از خود، نقص است، تا آنجا که سلسله وجود به نقطه‌یی منتهی میگردد که کمال محض است و نقصی در آن راه ندارد، یعنی به فعلیتی برسد که در آن از قوه خبری نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۹).

بنابراین، قوه شیء، مرتبه‌یی از وجود شیء و نقص است، و فعلیت، مرتبه دیگری از وجود

شیء و کمال است، و حرکت نیز خروج شیء از قوه به فعل تعریف میشود.

۲- برای اینکه بدانیم مشخصاً چه چیزی کمال است، باید معیار و ملاک آن را مشخص کنیم تا بتوانیم اشتدادی بودن یا تضعفی بودن یک حرکت را تعیین کنیم. اگر ملاکی نباشد، تشخیص حرکت اشتدادی یا تضعفی غیرممکن است، چراکه ممکن است چیزی از نظر و ملاک ما ضعف و پژمردگی باشد، اما با معیاری دیگر، اشتداد و تکامل باشد؛ همانطور که مرگ به پندار برخی از بین رفتن و تبدیل به خاک شدن است، اما از نگاهی دیگر، استکمال و حیاتی جدید تلقی میشود.

بنابراین، با توجه به مبانی حکمت متعالیه که اساس آن اصالت وجود است و به همه اشیاء از این منظر مینگرد، در حرکت، که خود نحوه‌ی از وجود شیء تدریجی است، باید ملاک وجودی باشد تا بتوان از این منظر، اشتدادی بودن آن را تحلیل کرد، نه با ملاکهای طبیعی که نگاهی سطحی و عرفی به مسائل است.

بنظر می‌آید از سه منظر میتوان حرکت جوهری اشتدادی را تحلیل و بررسی کرد:

منظر اول اینست که مثلاً اگر سیبی، از جهت سیب بودن و آثار و خواصی که بر آن مترتب است، در نظر گرفته شود، بر حسب ظاهر، پژمردگی، پوسیدگی و ترشیده شدن آن

بدین معناست که آثار و خواصش را از دست داده است و اگر بعد از پوسیده شدن یا ترشیده شدن، تبدیل به جماد شود، میتوانیم بگوییم دیگر اثری ندارد یا اثر آن ضعیف شده است. اگر از این حیثیت معرفت‌شناسانه بنگریم، حرکت تضعفی و انتکاسی وجود دارد، چراکه در طبیعت و پیرامون خود شاهد این هستیم که پیوسته موجوداتی از حیوانات یا گیاهان به جماد تبدیل میشوند، و این خود دلیل بر وجود حرکت تضعفی است. بنابراین، از این منظر در کنار حرکات اشتدادی، حرکات یکنواخت و تضعفی نیز وجود دارد.

منظر دوم اینست که از دو جهت میتوان به این مسئله نگریست. جهت اول اینکه، این سیب یک اثر برای انسان و اثری دیگر برای حیوانات و گیاهان دارد. سیب وقتی پوسیده و ترشیده میشود، آن اثر و خاصیتی که مورد رغبت انسان بود، از بین رفته یا کم شده است، اما در آن آثار جدیدی ایجاد شده که مورد رغبت جانورانی همچون کرمها و حشرات است. یا مثلاً همین سیبهای گندیده اگر بعنوان کود پای درختی ریخته شود، اثری که برای آن درخت دارد، که ازدیاد و کیفیت محصول باشد، بمراتب بیشتر از آن اثری است که برای یک انسان داشت؛ به دیگر سخن، آن سیب اگر مثلاً یک اندازه و یک واحد اثر داشت و بنظر ما کامل بود، وقتی پوسیده شد

و پای درخت سیب قرار گرفت، تبدیل به ۱۰ سیب شد و ده برابر اثر بر آن مترتب گردید. اگر از این منظر نگاه شود، هر حرکتی که در جهان طبیعت در نظر گرفته شود، اشتدادی است.

جهت دوم اینست که ما معنای اشتداد را در نظر بگیریم. همانطور که گفته شد، قوه و فعل دو حیثیت عینی هستند؛ یعنی یک وجود واحد، دارای دو مرتبه ضعیف (قوه) و شدید (فعل) است. معنای اول اشتداد نیز اینست که ما رابطه قوه و فعل را در نظر بگیریم. حرکت یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل؛ قوه، وجه ناقص شیء و فعل، وجه کمال شیء است. بنابراین، هر جا حرکت باشد، شیء قوه‌یی را از دست می‌دهد و فعلیتی را بدست می‌آورد، یعنی نقصی از بین می‌رود و کمالی بوجود می‌آید. بنا بر این معنا، شیء همیشه در حال اشتداد است و تنقص و تضعیف آن محال است، زیرا حرکت نزولی از فعل به قوه و از کمال به نقص، مستلزم اینست که فعلیت ثانیه با حیثیت فعلیت، قوه برای قوه خویش شود؛ مثلاً انسان با فعلیت انسانی، برای حیوان که قوه آن است، قوه شود و به حیوان تبدیل شود. بنابراین، تمامی موجودات در حرکاتشان به کمالی دست پیدا میکنند که قبلاً فاقد فعلیت آن کمال بوده‌اند، اگرچه قوه آن کمال در وجودشان بوده است؛ در نتیجه حرکت بدین معنا، همیشه اشتدادی خواهد بود.

حرکات آینی و وضعی نیز اشتدادی و استکمالی است. برای تبیین این مطلب بیان چند مقدمه ضروری است: اول، حرکت بدون جهت نیست، یعنی شیء در حرکت نمیتواند نسبتی یکسان با جمیع جهات داشته باشد. دوم، جهت حرکت امر عدمی نیست. سوم، تعیین جهت بدست متحرک است. چهارم، تنها عامل تعیین‌کننده جهت حرکت، اشتداد متحرک است. پنجم، اشتداد همان قوه است؛ همانگونه که مستعدله کمال و فعلیت حرکت است، اشتداد سمت حرکت را مشخص میکند و مستعدله کمال و مقصد حرکت است. ششم، حرکت پس از آنکه به مقصد برسد، اشتداد او به فعلیت میرسد و نقصش از بین می‌رود. پس حرکت همواره از قوه و نقص بسوی کمال است. اگر خصوصیت خروج از قوه به فعل نباشد، حرکتی هم نخواهد بود، و چون در خروج از نقص، فعل و کمال، تکامل و اشتداد حضور دارد، در حرکت آینی و وضعی نیز اشتداد هست (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۶/۳).

همچنین طبق قاعده «حکم الأمثال فی ما یجوز و ما لایجوز، واحد» اگر حرکتی در عالم، سیر نزولی از فعلیت بسمت قوه داشته باشد، لازمه آن اینست که حرکات دیگر نیز میتوانند نزولی باشند و چنین امری با حکمت الهی ناسازگار است. بنابراین، همانطور که بر اساس حکمت

الهی، آفرینش جهان و برآیند حرکات و نتایج آن، باید مثبت باشد، میتوانیم بگوییم که برآیند هر حرکتی نیز اشتدادی و مثبت است، چراکه حرکت خروج از قوه به فعل است که دو حیثیت عینی هستند.

معنای دیگر اشتداد اینست که رابطه فعلیها را با یکدیگر در نظر بگیریم. وقتی فعلیها را با یکدیگر مقایسه میکنیم، فعلیت دوم نسبت به اولی کاملتر است. بدلیل آنکه در موجودات دارای نفس، مانند انسان، وقتی انسان از کودکی رشد میکند و مراحل جوانی و پیری را میگذراند، در پیری این استعداد را پیدا میکند که از عالم طبیعت عبور نموده و در عالم دیگری بنام مثال و عالم عقل حضور پیدا کند و بر عالم طبیعت احاطه داشته باشد. بنابراین، جوانی از کودکی و پیری از جوانی فعلیت بیشتری دارد.

در موجودات دیگر، جهتش اینست که هر فعلیتی که پدید می‌آید کمالات فعلیت قبلی را دارد، به‌اضافه کمالات جدیدی که خاص خود است. یعنی بر اساس لباس بعد از لباس، موجودی که حرکت میکند و فعلیتی را بدست می‌آورد، تمام کمالات قبلی را بعلاوه کمالات جدید داراست. بنابراین، وقتی فعلیها را میسنجیم، فعلیت در حرکت و وضع دوم کاملتر و شدیدتر از حرکت اولی است. بنا بر این معنا نیز هر حرکتی اشتدادی است.

منظر سوم اینست که اصلاً در حرکت نباید دنبال تضعف و اشتداد یا اشتداد و انعکاس بود، بلکه باید در پی مشاهده ظهور کمالات یا طلب ظهور کمالات حقیقت وجود باشیم؛ بدین معنا که حرکت را خروج از قوه به فعل، همچنین کمال اول و کمال ثانی و مانند آن ندانیم، بلکه همان‌طور که گفته شد، حرکت را خروج از باطن به ظاهر و از اجمال به تفصیل در نظر بگیریم. این خروج از باطن به ظاهر، در جایی برتر است از خروج از ظاهر به باطن، و در جایی دیگر، خروج از ظاهر به باطن برتر است. بتعبیر دیگر، این تجلی کردن و بار دیگر مصدور واقع شدن، هر دو کمال است و در هر کدامش کمال، لذت و محبوبیتی است که در دیگری نیست؛ چنانکه در جمال الهی کمالی است که در جلال نیست، و در جلال کمالی است که در جمال نیست و هر کدامشان آثار نتایج و خاص خودشان را دارند. در نتیجه و مهمتر از همه، محبوبیت و لذتی ویژه دارد که در آن دیگری وجود ندارد؛ جاهایی مصدور واقع شدن مطلوب و لذیذ، و در نتیجه کمال است و جاهایی دیگر مکشوف واقع شدن، کمال است. از اینرو حرکت عبارتست از خروج از باطن به ظاهر، و عکسش هم امکانپذیر است. بنا بر این تعریف، حرکت همیشه کمال است و نقصی در آن یافت نمیشود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گفته شد، دیدگاه‌هایی مختلف در باب اشتدادی بودن حرکت مطرح شده است. بعضی مانند ملاصدرا، مطلقاً حرکت را اشتدادی میدانند، برخی در اعراض مفارق اشتداد را نمی‌پذیرند، برخی دیگر دو حرکت اشتدادی و تنقصی را در کنار هم معنا میکنند و گروهی نیز ضمن پذیرش حرکت اشتدادی، حرکت یکنواخت و تضعفی را مطرح میکنند. همانطور که بیان کردیم، از سه منظر میتوان این مسئله را تحلیل کرد. یک منظر نگاهی طبیعی به حرکات موجودات است، که حرکت تضعفی را میتوان پذیرفت. اما از منظر دوم، بنابر حیثیت وجودی قوه و فعل و معانی اشتداد، تمامی حرکات اشتدادی است. از منظر سوم، با توجه به تعریف حرکت به خروج از اجمال به تفصیل و از باطن به ظاهر و بالعکس، اصلاً اشتداد و تنقص معنایی پیدا نمیکند، بلکه هر حرکتی کمال است. نتیجه آنکه، همه حرکات عالم با توجه به حیثیت وجودی حرکت، اشتدادی و تکاملی هستند، و استکمالی که در همه تجلیات الهی محقق است، اقتضای تکاملی بودن همه موجودات را دارد.

منابع

ابن‌سینا (۱۴۰۵ق) الشفاء، الطبيعيات، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

بهمنیار بن مرزبان (۱۳۴۹) التحصيل، تهران: دانشگاه تهران.

پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۹) کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) رحيق مختوم، بخش سوم از جلد سوم، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹) گشتی در حرکت، تهران: رجاء.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمد (۱۴۰۴ق) المفردات، قم: نشر الکتاب.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.

سجادی، جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیرکبیر.

شیروانی، علی (۱۳۷۷) شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة ونهاية الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷) رساله خلق جدید پایان‌ناپذیر، در مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵) مجمع البحرين، تهران: ناصر خسرو.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.

----- (۱۳۹۰) فلسفه مقدماتی، قم: مؤسسه امام خمینی(ره).

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة

ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق) العین، قم: دار
الهجرة.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه ج ۱،

ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: سروش.

لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶) شرح المشاعر ملاصدرا

قم: بوستان کتاب.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه

تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.

معلمی، حسن (۱۳۹۴) حکمت صدرایی (شرح و تعلیقه

بر الشواهد الربوبیة)، قم: حکمت اسلامی.

ملاصدرا (۱۳۷۸) رساله فی الحدوثة تصحیح و

تحقیق حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فردنامه
صدرا