




HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023, p.87-108	
Online ISSN: 2538-4171	 Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 12-06-2022	Revise Date: 03-09-2022	Accept Date: 03-01-2023
DOI: 10.22067/epk.2023.77137.1137	Article type: Original	

Reflection on the Contemporary Commentators' Interpretation of Motion according to the Principles of the Transcendent Philosophy

Sayyede Roghaye Mosavi (corresponding author)

PhD student of Islamic philosophy and theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: mosaviroghaye688@yahoo.com

Dr. Mansour Imanpour

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Abstract

Motion is one of the important philosophical issues whose proponents from the Ancient Greek to the present have proposed different interpretations. One of the common interpretations in Islamic philosophy is the "gradual passing from potentiality to actuality." Now the question is, in the view of the contemporary commentators, what is potentiality and actuality according to the principles of the Transcendent philosophy? And according to the new sense of potentiality and actuality in the Transcendent philosophy, how could motion be interpreted? This paper, through the descriptive-analytical method, shows that according to Şadrā's philosophical principles, and from the perspective of his contemporary commentators, potentiality and actuality are abstract concepts and philosophical secondary intelligibles that are mentally abstracted through comparing the weak stage of a moving existence with its next intense stage. According to the above reading, the interpretation of motion to the "gradual passing from potentiality to actuality" will be a subjective epistemological interpretation and its definition as "existential intensification" will be an objective ontological definition. The article seeks to explain these fundamental points.

Keywords: Potentiality, actuality, motion, intensification of existence, gradual passing



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	87 - 108	ص 1401، پاییز و زمستان 1401، ص 87 - 108
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/10/13	تاریخ بازنگری: 1401/06/12	تاریخ دریافت: 1401/03/22
DOI: 10.22067/epk.2023.77137.1137		نوع مقاله: پژوهشی

تأملی بر تفسیر حرکت بر اساس مبانی حکمت متعالیه در نگاه شارحان معاصر

سیده رقیه موسوی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

mosaviroghaye688@yahoo.com

منصور ایمان پور

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفی، مبحث حرکت بوده است که مثبتین آن از یونان تاکنون همواره در تفسیر آن کوشیده‌اند. یکی از تفاسیر رایج آن در فلسفه اسلامی، تفسیر به «خروج تدریجی از قوه به فعل» است. اکنون سؤال این است که در نگاه شارحان معاصر بنا بر مبانی حکمت متعالیه، قوه و فعل چیست؟ و بنا بر هویت جدید قوه و فعل در حکمت متعالیه، حرکت چگونه تفسیر خواهد شد؟ در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی حاصل شد که بر پایه مبانی فلسفه صدرا و در نگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه، قوه و فعل مفهومی انتزاعی و معقول ثانی فلسفی است که از مقایسه وجود ضعیف در حال حرکت با مرتبه بعدی آن، انتزاع می‌شود. با قرائت مذکور، تفسیر حرکت به معنای «خروج تدریجی از قوه به فعل» تفسیری معرفت‌شناسانه و حاکی از عالم اثبات و تعریف آن به «اشتداد در وجود»، تعریفی وجودشناسانه و حاکی از عالم ثبوت و واقع خواهد بود. تشریح و تبیین این نکات بنیادی، همان وظیفه‌ای است که این مقاله بر عهده گرفته است.

واژگان کلیدی: قوه، فعل، حرکت، اشتداد وجود، خروج تدریجی.

مقدمه

در فلسفه اسلامی موجودات بر سه دسته هستند، موجوداتی از هر جهت بالفعل و موجوداتی از هر جهت بالقوه و موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند (ملاصدرا، اسفار، 21/3). حرکت در دسته سوم از موجودات واقع می‌شود و عبارت است از «خروج تدریجی از قوه به فعل» (همان، 22؛ مصباح یزدی، دروس فلسفه، 285). بنا بر تعریف فوق، حرکت مبتنی بر «قوه» و «فعل» است. از طرفی، صدرا در بحث حرکت جوهری، حرکت را به «اشتداد در وجود» نیز تفسیر کرده است (ملاصدرا، اسفار، 368/8). اکنون سؤال این است که در دیدگاه شارحان معاصر بنا بر مبانی حکمت متعالیه، کدامیک از تفاسیر فوق از حرکت، تفسیر ادق است؟ به بیان دیگر، بنا بر مبانی حکمت متعالیه، آیا تفسیر حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل» منتفی شده و به تفسیر «اشتداد در وجود» تأویل می‌شود؟

در باب حرکت در حکمت متعالیه مقالاتی نگاشته شده‌اند؛ از جمله:

- مقاله «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا» نوشته علیرضا اژدری که پاییز و زمستان 1391 در نشریه حکمت صدرایی منتشر شده است.

- مقاله «بررسی تأثیر مبانی صدرالمتألهین در حل اشکالات حرکت جوهری» نوشته محمدجواد نصرآزادانی و مهري چنگی آشتیانی که پاییز 1398 در نشریه معرفت فلسفی چاپ شده است.

مقالات و پایان‌نامه‌های دیگری نیز به حرکت در حکمت متعالیه پرداخته‌اند؛ لکن با بررسی پیشینه پژوهش روشن شد که بیشتر آن‌ها به ادله و اشکالات حرکت در حکمت متعالیه پرداخته‌اند و مقاله مستقلی به داوری و بررسی تفاسیر حرکت بنا بر مبانی حکمت متعالیه و در نگاه شارحان معاصر نپرداخته است؛ از این رو، پژوهش حاضر درصدد است تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تلقی شارحان معاصر از تفسیر حرکت را بررسی کرده و تعریف ادق از حرکت را مشخص نماید. به این منظور، ابتدا به مرور پیشینه تفسیر حرکت در فلسفه اسلامی و سپس، به تفسیر شارحان معاصر بر اساس مبانی حکمت متعالیه از «قوه» و «فعل» و «حرکت» و در نهایت، به ارزیابی تفاسیر حرکت پرداخته خواهد شد.

1. مروری بر پیشینه تفاسیر حرکت در اندیشه فلاسفه اسلامی

فارابی حرکت را «خروج ما هو بالقوه الی الفعل» دانسته و کون و فساد را از مصادیق آن به شمار آورده است (فارابی، 95-96)؛ برخلاف سلف خویش ارسطو که در تعریف حرکت، آن را تبدل تدریجی هستی بالقوه به هستی بالفعل و کمال بالقوه از جهت بالقوه بودن شمرده بود (ارسطو، سماع طبیعی، 37-31 a 201؛ همو، متافیزیک، 33-34 b 1065).

شیخ رئیس نیز بنا بر مبانی حکمت مشاء، با استفاده از عناصر «قوه» و «فعل» به تبیین حرکت پرداخته و حرکت را به احوال جسم طبیعی اختصاص داده است (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 81/1). وی گاهی با افزودن قید «اول» در تعریف ارسطو، حرکت را کمال اول برای امر بالقوه از جهت بالقوه بودن معرفی کرده است (همان، 83) و گاهی نیز چنین تفسیری از حرکت ارائه می‌دهد:

«الحركة تبدل حال قارة فی الجسم يسيراً يسيراً علی سبیل اتّجاه نحو شیء و الوصول به الیه و هو بالقوة أو بالفعل» (همو، النجاة، 203).

سهروردی اعراض نه‌گانه را در چهار قسم - حرکت، اضافه، کم و کیف - منحصر کرده است. در نگاه وی حرکت، عرضی است که در ذاتش امکان ثبات وجود ندارد و دائم متغیر است، اعم از اینکه این تغییر در کیف یا در کم و وضع و مکان صورت پذیرد (سهروردی، 7/1، 278). به عبارت دیگر، در فلسفه سهروردی، حرکت هیأتی است که ثبات آن متصور نیست (همان، 119/3؛ همان، 41/4) و عرضی غیر قازالذات (همان، 214/4) و مختص به جسم است (همان، 373/1) که وی آن را به صرف خروج از قوه به فعل به صورت تدریجی تعریف کرده است (همان، 194/4).

صدرالمتألهین، بحث حرکت و سکون را جزء عوارض هستی به شمار آورده (ملاصدرا، اسفار، 20/3) و حرکت را علاوه بر «کم و کیف و آیین و وضع»، در جوهر نیز ساری دانسته و نوع دیگری به نام «حرکت جوهری» بر آن‌ها افزوده است (همان، 111-110). البته از آنجا که در نگاه صدرالمتألهین عوارض از شئون جوهرند، بنا بر نظریه حرکت جوهری، حرکت فقط در یک مقوله اثبات نمی‌شود؛ بلکه کل عالم مادی یکپارچه در حرکت خواهد بود (همان، 104-103) و ممکن نیست جوهر که موضوع و اصل و مبدأ یا علت اعراض است، متحرک باشد و اما اعراض ساکن باشند؛ از این رو، حرکت جوهری در فلسفه صدرالمتألهین نقش کلیدی دارد و حرکت عرضی به منزله بدنی است که روحش حرکت جوهری است (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 55/2). حتی برخی گفته‌اند:

«بر اساس حرکت جوهری، حرکت عرض لازم وجود جوهر نیست؛ بلکه نفس وجود آن است» (جوادی آملی، ریحق مختوم، 380/11).

صدرالمتألهین حرکت را ظاهر الإتیة و خفیة الماهیه (ملاصدرا، اسفار، 23/3) و فاقد حد منطقی دانسته است (همان، 4/4؛ همان، 284/7)؛ لکن وی چندین تعریف رسمی برای آن ارائه می‌دهد. با مرور تفاسیر صدرالمتألهین از حرکت روشن می‌گردد که وی در تعریف حرکت در آثار خود شیوه‌ای دوگانه پیش می‌گیرد. او در برخی عبارات تفسیری ارائه می‌دهد که مبتنی بر مفاهیم پیشینیان و حکمت مشاء همچون «قوه» و «فعل» است، مانند:

«فالحق أن الحركة نفس الخروج التجددى من القوة الى الفعل، فهى أمر اعتبارى عقلى و أنّما الخارجة من القوة الى الفعل هى الطبيعة و اما القابل للخروج فهى المادة و اما المخرج منها اليه فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى» (همو، مفاتيح الغيب، 390).

«أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هى موافاة حدود بالقوة على الاتصال» (همو، اسفار، 31/3).

«الحركة نفس خروج الشى من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه» (همان، 81).

در برخی دیگر، سازه‌ای بر وجود بنا می‌کند و در تفسیر حرکت از مفهوم «وجود» استفاده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در خارج و عین، حیثیت حرکت منفک از حیثیت وجود شیء نیست؛ لکن این دو در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند. آنچه در خارج است، فقط وجودی بی‌قرار و ذاتی ناآرام است (همان، 180، 69). با این تحلیل که علل اعراض، طبایع اشیاء هستند؛ از این رو، حرکت و تحول اعراض ناشی از تحول و تجدد طبایع شان است. طبیعت نیز همان صورت نوعیه است که صدرا آن‌ها را به وجودات برگردانده است (همو، مفاتيح الغيب، 395-396). بنابراین، حرکت در واقع، در وجودات است و هر جسمی امری، وجوداً متجدد و هویتاً سیال است (همو، اسفار، 62/3). به عبارت دیگر، عالم با تمام اجزایش، در هر آن موجودی دیگر و خلقی جدید است (همان، 298/7).

در این رویکرد، هر وجود مادی یک وجود اتصالی کشش‌داری است که مراتب استکمال خود را به صورت سیلان اتصالی طی می‌کند و معنای این سخن چیزی جز اشتداد وجود نیست. بنابراین، با توجه به مبانی ملاصدرا در فلسفه بازگشت حرکت جوهری به اشتداد وجود ضعیف است (ایمان پور، 98)؛ اشتدادی که برای وجود بالذات و برای ماهیت بالعرض است (آشتیانی، 71)؛ چنان که صدرا نیز در شرح اشتداد می‌گوید:

«الاشتداد كمالية فى ذلك الوجود و التضعف بخلافها» (ملاصدرا، اسفار، 86/3).

2. تفسیر «قوه» و «فعل» بر اساس مبانی حکمت متعالیه در دیدگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه

یک نظام فلسفی مطلوب، نظامی واحد است که اجزاء آن در هماهنگی کامل با یکدیگرند؛ از این رو، به نظر می‌رسد بدون توجه به کل نظام فلسفی صدرا و مبانی آن و صرفاً با در نظر گرفتن ظهورات کلام صدرا، نمی‌توان اصطلاحات مختلف آن را تفسیر کرد. در تفسیر «قوه» و «فعل» در نظام فلسفی صدرا نیز باید به این مسئله ملتزم بود و با عنایت به مبانی فلسفه صدرایی، هویت «قوه» و «فعل» در حکمت متعالیه را استنباط کرد. اهم مبانی حکمت متعالیه که دخیل در تفسیر «قوه» و «فعل» هستند را می‌توان به ترتیب

مقدمات منطقی زیر ارائه داد:

مقدمه اول: از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه که صدرا به آن اذعان کرده و آن را مبنای نظام فلسفی خویش قرار داده است، مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است (همان، 38/1-39، 49؛ همو، المشاعر، 9-18) و به این معناست که وجود، موجود بالذات حقیقی و ماهیت، موجود بالعرض است (همو، اسفار، 40/1؛ زنوزی، 212-213). به عبارت دیگر، وجود در خارج حقیقتاً موجود است (ملاصدرا، اسفار، 39/1؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، 182) و ماهیت نتیجه انتزاع ذهن و ابزاری عقلانی است که صرفاً نقشی معرفت‌شناختی دارد (مصباح یزدی، شرح اسفار، 1-212/1-214؛ جوادی آملی، ریحیق مختوم، 2-41/1).

مقدمه دوم: مبنای دیگر حکمت متعالیه، بساطت وجود است و به این معناست که حقیقت وجود و افراد و مصادیق عینی آن، بسیط هستند و جزء ندارند (ملاصدرا، اسفار، 50-51؛ همان، 16/6؛ مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، 111/1-112؛ همو، شرح اسفار، 1-197/1). در واقع با تقریر صحیح اصالت وجود روشن می‌گردد که وجود عین تشخیص خارجی است و کلیت و ابهام ندارد و فرض جنس و فصل و نوع در وجود معنی ندارد (همان، 187).

مقدمه سوم: یکی دیگر از مبانی نظام فلسفی صدرا، تشکیک در وجود است. از آنجا که وجود بسیط است، صدرا در توجیه کثرت موجودات، تشکیک وجود را مطرح می‌کند و بدین معنا است که حقیقت وجود، حقیقتی گسترده و دارای مراتب است که مابه‌الامتیاز مراتب به مابه‌الاشتراک آن‌ها برمی‌گردد. به عبارت دیگر، حقیقت وجود، حقیقتی واحد است و وجودات اختلاف در کمال و نقص و شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارند (ملاصدرا، اسفار، 99/2؛ همان، 120/4) و واقعیت از آن جهت که واقعیت است، خودبه‌خود و ذاتاً کامل و ناقص است (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، 307).

مقدمه چهارم: مبنای دیگر، حرکت جوهری است که بنایی مبتنی بر مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود است (مطهری، مجموعه آثار، 468/7، 211؛ همان، 189/9-190، 97)؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیات منتزعات ذهنی و ظهورات عقلی وجودات محدود بوده (آملی، درر الفوائد، 201/2) و هر مرتبه ضعیف وجود، رقیقه مرتبه بعدی (حقیقه) محسوب می‌شود (ملاصدرا، اسفار، 328/3)؛ به گونه‌ای که هر جسمی در تحول و سیلان دائمی ذاتی به سر می‌برد (همو، العرشیه، 231؛ مصباح یزدی، لقای الهی، 25) و هویت جوهری اش ذاتاً و به صورت متصل اشتداد می‌یابد (ملاصدرا، العرشیه، 246).

حاصل مقدمات فوق آن است که بنا بر مبانی حکمت صدرایی، ماده و صورت یک مفهوم تحلیلی منتزع از وجود سیال در نسبت و اضافه به مرتبه بعدی است (همو، اسفار، 63/3) و ماده نیز حقیقتی به‌جز

قوة حقیقت ندارد و قوة حقیقت، غیر از حقیقت است؛ از این رو، نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است (همان، 34/2). همچنین، در بیانات صدرا به صراحت آمده که آنچه در خارج مصداق دارد، وجود صورت یا فعلیت است و ماده یا قوه از جنبه ضعف وجود صورت به دست می‌آید (همان، 144/5).

شارحان معاصر حکمت صدرایی نیز به این رویکرد صدرایی ملتزم بوده و در آثار خویش بارها تأکید کرده‌اند که قوه منتزع از مرتبه ضعیف وجود و فعلیت منتزع از مرتبه شدید وجود است که در ادامه به اختصار مرور می‌شود.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی بنا بر حرکت جوهری، قوه و فعل دو حقیقت متمایز نیستند؛ بلکه قوه و فعل وحدت اتصالی دارند و ماهیت قوه، چیزی جز مرتبه ضعیفی از فعلیت نیست (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 4/216). به عبارت دیگر، در خارج قوه و فعل از سنخ وجود هستند و قوه همان مرتبه ضعیف و فعلیت مرتبه شدید وجود شیء است. در ذهن نیز قوه و فعل، منتزع از دو مرتبه وجود واحد متصل هستند و قوه از صورت بما هی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود و فعل به اعتبار شدت مرتبه وجود انتزاع می‌شود (همان، 215). بنابراین، مفاهیم قوه و فعل حاصل اندیشه ذهنی هستند (همان، 216).

در نظر استاد مطهری، ماده و صورت در طول هم هستند و رابطه آن دو جزء با هم، رابطه ناقص با کامل است که ناقص در عین اینکه به یک اعتبار، وجودی جدای از وجود کامل دارد؛ ولی همان ناقص به نحو دیگری در کامل موجود است. به عبارت دیگر، صورت همان ماده در مرحله عالی تر و نسبت‌شان نسبت قوه به فعلیت است؛ به همین دلیل، ترکیب ماده و صورت اتحادی بوده و می‌توان گفت که جسم به تمامی ماده و به تمامی صورت است؛ لکن یکی از جنبه ناقص و دیگری از جنبه کامل (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 25/2-29). به عبارت دیگر، یک شیء به اعتباری فعلیت و به اعتباری قوه است و قوه و فعل یک شیء از هم منفصل نیستند؛ بلکه مراتب شیء واحد هستند (همان، 415/1).

از نظر استاد مصباح یزدی، مفهوم قوه و فعل معقول ثانیه فلسفی هستند که عقل آن‌ها را با توجه خاص از شخص وجود سابق و لاحق انتزاع می‌کند. بدین صورت که وقتی به دو امر جسمانی توجه شود که یکی از آن‌ها فاقد دیگری است، ولی می‌تواند واجد آن گردد، مفهوم قوه و قابلیت از موجود اول انتزاع می‌شود و هنگامی که واجد آن شد، مفهوم فعلیت به آن نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 189/2، 256، 260). پس این مفاهیم انتزاعی، اضافی و نسبی و حاکی از حیثیت‌های عقلی هستند (همان، 257) که از مقایسه دو شیء با یکدیگر به دست می‌آیند و مابازاء عینی و خارجی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول امری عینی و خارجی باشد (همان، 190). در واقع، ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فلسفی فعال است، نه منفعل و این خاصیت نفس است که می‌تواند با یافتن یک واقعیت، چندین معقول ثانی در خود به

وجود آورد(همان، 83).

از نظر استاد جوادی آملی، ماده و صورت دو مرتبه از وجود واحد هستند. ماده، همان صورت و فعلیت مندمج است؛ به گونه‌ای که آثار آن بروز و ظهوری ندارد و صورت، فعلیت ماده است (جوادی آملی، ریحق مختوم، 64/12).

در نگاه استاد حسن‌زاده آملی، ماده و صورت یا به عبارت دیگر، قوه و فعل در واقع، دو موجود متمایز الذات و متمایز الوجود به حسب عقل و اعتبار از یکدیگرند (حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، 47؛ همو، اتحاد عاقل به معقول، 222، 224، 246) که با یکدیگر ترکیب اتحادی و وجودی دارند؛ ولی به حسب اعتبار و تحلیل عقلی به دو جزء تفصیل می‌یابند (همان، 250).

حاصل آنکه بنا بر مبانی حکمت صدرایی و در نگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه، آنچه در خارج محقق است وجود متصل و طیف‌گونه‌ای است که دارای مراتب شدت و ضعف است و دو مفهوم قوه و فعل به ترتیب منتزاع از مرتبه ضعیف و شدید همان وجود خارجی سیال هستند. به عبارت دیگر، از آنجا که وجود خارجی در دسترس ذهن قرار نمی‌گیرد، «قوه» و «فعل» ابزاری عقلانی و معرفتی در راستای فهم نحوه وجود خارجی است.

3. مروری بر تفاسیر حرکت در نگاه شارحان معاصر فلسفه صدری

در این بخش از مقاله، به ادق تعاریف شارحان معاصر حکمت متعالیه از حرکت پرداخته می‌شود. البته ذکر این نکته ضروری است که چون شارحان حکمت متعالیه، شارح آثار صدرا و ملتزم به متون وی هستند به تبع صدرا، تعاریف مختلفی از حرکت ارائه داده‌اند؛ ولی با استقصاء و بررسی تعاریف ارائه شده توسط شارحان معاصر روشن گردید که برخی با صراحت و برخی با اشارت تعریف خاصی از حرکت را برگزیده‌اند و آن را ادق از سایر تعاریف دانسته‌اند که در این بخش، همان تعاریف برگزیده و ادق از ایشان بررسی و ارائه شده است.

1.3. تفسیر به تدرج وجود

استاد علامه طباطبایی و شهید مطهری، تفسیر حرکت به «تدرج الوجود» را مطابق مبانی حکمت متعالیه دانسته‌اند. توضیح اینکه؛ بنا بر اصل حرکت جوهریه هیچ امر ثابتی در طبیعت وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ همه چیز در طبیعت تدریجی الوجود است و جز این نمی‌تواند باشد. جهان یک واقعیت متحرک و سیال نیست؛ بلکه عین حرکت و سیلان است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 61/4-62؛ مطهری، مجموعه آثار، 524/1) و چون عین حرکت است، حدوثی مستمر و دائماً

در حال خلق شدن است. بنابراین، دائم در حال حدوث و فناست؛ یک لحظه نیست که جهان خلق و فانی نشود (همان، 234/2). در عالم چیزی وجود ندارد که ثابت باشد تا بعد حرکت بر آن عارض شود؛ بلکه همان جنبه‌ای که تصور می‌شود ثابت است، متغیر بوده و دلایل حکم می‌کند که آنچه در عالم است، متغیر و متحرک بوده و حرکت به تمام جنبه‌های عالم سرایت دارد (همان، 148/4-147).

بنا بر مبانی فلسفه صدرایا، حرکت که خروج تدریجی از قوه به فعل است، قهراً خروج از نقص به کمال خواهد بود (همو، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 415/1). حرکت جوهری نیز به طریق اولی، به ضعف و نقصان وجود مربوط است که یک شیء در حدی از وجود ضعیف است، بعد در حدی از وجود کامل‌تر قرار می‌گیرد (همو، مجموعه آثار، 150/4).

به عبارت دیگر، حرکت جوهریه، حرکتی اشتدادی و مشکک است، نه متشابه متواطی و مقصود از تشکیک و اشتداد این است که هر حدی از حدود آن ماهیت جوهری خاص وجودش برای قوه سابق بر خود، فعلیت است و مجموع این قوه و فعلیت برای فعلیت لاحق، قوه است و همین مسئله در لسان اصحاب برهان به لبس بعد لبس در مقابل خلع و لبس، تعبیر می‌شود (طباطبایی، مجموعه رسائل، 105/1، 119)؛ یعنی ماهیت حرکت اشیاء عبارت است از انتقال یک حالت به حالت ضد خودش و سپس، سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر، مانند تز آنتی تز سنتز (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 88/4). ابر این اساس، می‌توان به بهترین تعاریف حرکت دست یافت که همان نحوه وجود شیء متدرج‌الوجود است. به عبارت دیگر، حرکت، «تدرج وجود» است. این تعریف فقط طبق اصل اصالت وجود است و بنا بر اصالت ماهیت چنین تعریفی ممکن نیست و حقیقت این است که حرکت جز با اصالت وجود تفسیر پذیر و توجیه پذیر و تعریف پذیر نیست. بهترین و جامع‌ترین تعاریفات همین تعریف است. صدرالمتألهین خود در فصل مربوط به تعاریفات حرکت از این تعریف یاد نکرده است؛ ولی از ضمن کلماتش در بیان ماهیت حرکت این تعریف کاملاً به دست می‌آید (همان، 60؛ مطهری، مجموعه آثار، 767/6-766). بنابراین، اگر اصالت وجود نبود، تصور حرکت جوهری و سیلان و شدن وجود ممکن نبود (همان، 173/5). مفهوم تدریج در این تعریف نیز امری بدیهی است:

«فالتدریج بدیهی التصور و لکن بمساعدة الحس و بعبارة آخری فإن التدریج معنی عقلی و لکنه یتوقف فی حصوله علی الحس» (طباطبایی، شرح بدایة الحکمة، 170/2).

اینکه در باب حرکت، کلمه «تغییر» یا کلمه «تغییر» که به معنی غیر شدن است، به کار برده می‌شود و گفته می‌شود: «العالم متغیر»؛ یعنی عالم در هر لحظه‌ای خودش غیر خودش است. این مطلب درست است؛ ولی برای تعریف حرکت مناسب نیست. در حرکت تغیر و تغایر قطعاً وجود دارد، در عین حال

وحدت هم وجود دارد. اگر تغییر مطلق بود و اگر ماهیت حرکت غیریت بود؛ در این صورت ماهیت حرکت کثرت بود؛ یعنی همان توجیه حرکت به اجزای لایتجزی بدون اینکه هیچ‌گونه پیوند وحدانی میان مراتب حرکت وجود داشته باشد. حال آنکه حرکت اتصال واحد و متصل واحد است و به همین جهت، در حرکت هوهویت صادق است. اگر حرکت به غیریت مطلق تفسیر شود، همان طور که کلمه «تغیر» و «تغییر» اقتضا می‌کند و گفته شود که آنچه در حرکت وجود دارد، غیریت است و هویت و عینیت اصلاً در حرکت وجود ندارد؛ در این صورت حرکت مسخ شده است (مطهری، مجموعه آثار، 470/7).

حرکت در حالتی، حرکت و سیلان و شدن و صیورورت است که در عین اینکه حقیقت واحدی است، در عین حال متغیر باشد. یک واحد سیال که هر مرتبه‌اش غیر از مرتبه دیگر است و اگر مراتب در نظر گرفته شود، غیریت حکم فرماست؛ ولی در عین حال وحدت و اتصالی هم وجود دارد؛ اما اگر حرکت غیریت مطلقه دانسته شود، معنایش این است که برای مثال، در یک حرکت مکانی که جسمی از آنجا تا اینجا آمده، این حرکت تقسیم شود به میلیون‌ها بودن که هر بودنش یک آن است و بودن در این آن، غیر از بودن در آن بعد است و این به معنی وجود و انعدام و مجموعه‌ای از ایجادها و انعدام‌ها است. این دیگر حرکت و شدن نیست؛ بلکه نفی حرکت و شدن است. پس لازمه غیریت مطلقه گرفتن حرکت، نفی هوهویت و حرکت است که اساساً محال است. در حرکت در عین اینکه غیریت حکم فرماست لهذا، به «تغیر» هم تعبیر می‌شود؛ در عین حال وحدت هم حکم فرماست و چون وحدت حکم فرماست، هوهویت هم حاکم است؛ یعنی یک چیز است که تغییر می‌کند. در عین کثرت، وحدت است و در عین وحدت، کثرت است. با اینکه جزءهاست و هر جزئی غیر از جزء دیگر است و به طور غیرمتناهی می‌توان تجزیه کرد، در عین حال وحدتی وجود دارد. یک شیء است که به طور اتصال، حرکت می‌کند و چون متصل واحد است در واقع، انفصالی وجود ندارد؛ بلکه انفصال‌ها تجزیه ذهن است؛ البته قابلیت تجزیه در آن وجود دارد (همان، 471).

2.3. تفسیر به تغییر تدریجی

از نظر استاد مصباح یزدی، تعاریفی برای حرکت شده؛ از جمله: «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و «کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است»؛ ولی تعریف ساده حرکت عبارت است از «تغیر تدریجی». این تعریف، از نظر قَلت الفاظ و وضوح مفاهیم، بر دیگر تعریف‌ها رجحان دارد؛ هر چند هیچ‌کدام از تعاریف را به اصطلاح منطقی نمی‌توان «حد تام» دانست؛ زیرا حد تام، مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 287/2). با این حال مفهوم حرکت، از معقولات ثانیة فلسفی است که از نحوه وجود متحرک، انتزاع می‌شود و در خارج، جوهر یا

عرضی به نام حرکت نیست؛ بلکه حرکت عبارت از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان است (همان، 288).

تغییرات دفعی، از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می‌شوند؛ اما حرکت از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان، انتزاع می‌شود و تعدد متغیر و متغیرالیه، به لحاظ اجزاء بالقوة آن است که دائم موجود و معدوم می‌شوند؛ ولی هیچ کدام وجود بالفعلی ندارند. به‌دیگر سخن، حرکت مجموعه‌ای از موجودات نیست که پی‌درپی به وجود بیایند؛ بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می‌شود و می‌توان آن را تا بی‌نهایت تقسیم کرد؛ اما تقسیم خارجی آن، مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است (همان، 288).

در واقع، صدرالمتألهین می‌خواهد بگوید که جوهر مادی همچنان که دارای مقادیر هندسی است و همان گونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش به شمار می‌روند و وجود منحاز از جوهر مادی ندارند و همچنین، امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برای آن است (همان، 336).

حقیقت این است که وجود حرکت به‌عنوان امر تدریجی واحد، انکارناپذیر است و حتی بعضی از مصادیق آن، مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی را می‌توان با علم حضوری خطاناپذیر، درک کرد و منشأ اشتباه الثابیان شبهاتی در برابر وجدان و بدهات بوده است که با حل آن‌ها جای تردیدی باقی نمی‌ماند (همان، 289).

بنا بر حرکت جوهری موجودات مادی، درون‌مایه همه موجودات مادی حرکت و تغییر است و وجود موجودات مادی در آن پس، غیر از وجود آن‌ها در آن پیش است و همه عالم مادی، یکپارچه در حال حرکت است و چیز ثابتی در عالم ماده وجود ندارد و وجود همه اشیاء آن‌ا فائاً تجدید و نو می‌گردد و در هر آن وجود جدیدی به موجود مادی افزوده می‌شود و اجزاء وجودات مادی گسترده در امتداد زمان یکجا جمع نمی‌شوند (همو، لقای الهی، 26؛ همو، گفتمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین، 140).

2.4. تفسیر به تغییر تدریجی از قوه به فعل

در نگاه جوادی آملی، اصل وجود حرکت را به کمک حس نمی‌توان اثبات کرد و تمسک به حس از باب اشتباه ذهن و عین یا اشتباه حس مشترک یا خیال با حس ظاهر است (جوادی آملی، رحیق مختوم، 279/11)؛ بلکه برای اثبات وجود حرکت در موجودی که مفهوم حرکت بر آن منطبق می‌شود باید سه اصل «تغییر»، «تعاقب» و «اتصال» برای آن ثابت شود، اعم از اینکه آن موجود در خارج از حوزه نفس یا در محدوده نفس باشد (همان، 280)؛ زیرا تعریف حرکت، «تغییر تدریجی شیء از قوه به فعل» است که

هریک از قیود در تعریف فوق، حاکی از خصوصیات حرکت است. قید «قوه و فعل» نشان می‌دهد که حرکت آغاز و انجामी دارد و برای هر حرکت غایتی مأخوذ است (همان، 234). همچنین، اصل «تغیر» نیز در برابر ثبات و تدرج ضرورت دارد. «تدریج» در این تعریف اعم از تعاقب است و به‌صرف اثبات تعاقب، حرکت را نمی‌رساند؛ چون در حرکت علاوه بر تغییر و تعاقب به اتصال نیز نیاز است (همان، 275). پس در هر حرکتی سه عنصر «تغیر»، «تعاقب» و «اتصال» لازم است (همان، 276).

حرکت همواره به‌سوی کمال است و هرگز حرکت اصیل و ذاتی به‌سمت نقص نخواهد بود (همان، 2-189/3). بنابراین، تعریف معروف حرکت به «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة» است، هیچ محذوری ندارد؛ زیرا حرکت طلب کوشش و سعی نافع هر شیء واجد قوه و استعداد برای رسیدن به آن تصرف است. بنابراین، حرکت کمال اول بوده و مقصود و هدف کمال ثانی و نهائی شیء متحرک به حساب آمده و فاعل حرکت، یعنی محرک مکمل خواهد بود و چون کمال غیر از کامل است، اگر حرکت صرف خروج تدریجی دانسته شود، معنای آن این نیست که حرکت کامل است؛ بلکه معنای آن این است که حرکت کمال است نه کامل. به این معنا که حرکت متدرج نیست؛ بلکه نفس تدرج است و همین تدرج و تجدد کمال خارجی است (همان، 353/13).

در فلسفه صدرایی، حرکت خارج از مقولات بوده و نحوه وجود است و اگر در چهار مقوله مندرج نشده، نه برای آن است که حصر مقولات در چهار قسم تام نیست؛ بلکه برای آن است که اصلاً حرکت از سنخ ماهیت نیست تا تحت مقوله‌ای از مقولات ماهوی مندرج گردد (همو، سرچشمه اندیشه، 156/3).

حرکت جوهری حکایت از سیلان وجود خارجی می‌کند و وجودی که ذاتاً سیال است، هیچ‌گونه مرز معینی ندارد تا آنکه ماهیت، حاکی از مرز و محدوده آن باشد (همان، 316). بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی که واحد سیال و گسترده است و حرکت آن از قوه محض تا لقاء الهی امتداد می‌یابد، هرگز دارای جایگاه حقایق ثابت و محدود و هیچ مرزی نیست. بنابراین، ماهیت به‌دلیل محدودیت و مرزی که در جهان خارج دارد، نمی‌تواند تحقق داشته باشد و جز به انتزاع و دخالت ذهن دریافت نمی‌گردد. انتزاع ماهیات مختلف از واقعیت سیال خارجی نظیر اختراع مقاطع مختلف زمان مانند سال، ماه، هفته، روز و ساعات است؛ زیرا زمان واحد سیال خارجی است و تقسیم آن به قطعات مختلف به‌تناسب نیازها و احتیاجات زندگی و با دخالت ذهن انجام می‌شود (همو، ریح مختم، 149/1-2).

تعبیر لُبس بعد از لُبس برای حرکت جوهری که در برابر خلع و لُبس است، نیز تعبیر کاملی نیست و پیام حرکت جوهری فراتر از این مقدار است. لُبس بعد از لُبس حکایت از این می‌کند که صورت جدیدی که قوی‌تر از صورت سابق حضور به هم رسانیده است و صورت پیشین را پوشش می‌دهد؛ لکن پیام حرکت

جوهری این است که صورت قبلی متحول و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد نوینی از این صورت جدید انتزاع می‌شود (همان، 2-224/4).

تطبیق حرکت جوهری بر تجدد امثال یا تأیید آن به این ناصواب است؛ زیرا در حرکت جوهری وحدت حقیقی محفوظ است و در تجدد امثال، هیچ‌گونه وحدت عینی وجود ندارد. تطبیق کثیر حقیقی بر واحد حقیقی یا تأیید یکی به دیگری مستند عقل و نقل نیست. گذشته از آنکه در حرکت جوهر سیر طولی انواع و فصول مطرح است که جمادی به نبات و نباتی به حیوان و حیوانی به انسان تبدیل جوهری یافته و با حفظ وحدت سیر کرده است که هیچ‌کدام مثل قبلی نبوده‌اند و همچنین، در مسیرهای طولی بعد از انسانیت برخلاف تجدد امثال که لاحق مثل سابق است و فقط می‌تواند در قلمرو نوع خاص و فصل مخصوص تحقیق یابد (همو، تجدد امثال، 14؛ همو، ریحی مختوم، 312/11).

3.4. تفسیر به خروج تجددی از قوه به فعل

در نگاه استاد حسن زاده آملی وجود عالم طبیعت، وجود سیال تدریجی و در عین حال، امر واحد مشخص است که دارای صورتی واحد و نظامی ثابت است؛ مانند پیکر آدمی که اندام‌های آن با یکدیگر ترکیب ارگانیکی دارند (حسن زاده آملی، گشتی در حرکت، 139). البته چنین حرکت جوهری در طبیعت محسوس نیست؛ زیرا حرکت در صورتی محسوس می‌شود که انسان مبدأ ثابتی داشته باشد و چیز دیگری را با او مقایسه کند؛ ولی طبیعت به‌تمامی متحرک است و در این میان، طبیعت ساکنی وجود ندارد تا حرکت با قیاس با او معلوم شود. صرفاً عقل ثابت است و کسانی که خود را از آلودگی‌های طبیعت پاک کرده و از دریچه عقل به عالم طبیعت بنگرند و عالم را با عقل خود مقایسه کنند، متوجه می‌شوند که تمام عالم در حرکت به سر می‌برند (همان، 36-37).

در حرکت جوهری، طبیعت با اعراضش به‌مانند یک قافله‌اند و رئیس و امیر قافله، طبیعت جوهری است و دیگر افراد قافله که در وجود با او متحدند و همه یک وجودند، به تبع او در حرکت‌اند؛ تبعی که در متن طبیعت جوهر با جوهراند (همو، اتحاد عاقل به معقول، 144).

در عین اینکه متن طبیعت و سرشت و تاروپود آن در جنبش و دگرگونی است و یک آن آرام ندارد، وحدت و ثبات صورت و جمال و زیبایی هر موجود طبیعی از آغاز تا انجام محفوظ است. این امر بدین معنی است که دم‌به‌دم و بدون وقفه و سکون، صورتی مانند صورت نخستین بدو فایض می‌شود؛ چنان‌که گویی نمرد و زنده‌تر شد و از این تشابه صور و تعاقب افراد متمائل تعبیر به تجدد امثال می‌کنند (همو، گشتی در حرکت، 245؛ همو، اتحاد عاقل به معقول، 149؛ همو، گنجینه گوهر روان، 111). به عبارت ساده، هر جا حرکت جوهری طبیعی وجود دارد، تجدد امثال نیز وجود دارد و لایعکس (همو، گشتی در حرکت،

(342).

در حقیقت، حرکت جوهری کأنّ شعبه‌ای از تجدد امثال (همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، 441) و تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری است؛ یعنی حرکت جوهری از تجدد امثال نشأت گرفته است (همو، هزار و یک کلمه، 41/4) و هر دو سیر استکمالی و اشتدادی به نحو اُیس بعد اُیس و لبس فوق لبس است، نه اینکه تجدد امثال به طور وجود و عدم باشد (همو، گشتی در حرکت، 227) و به یک معنی، خلع و لبس است که خلع به در رفتن از نقص و لبس به فعلیت رسیدن است. البته حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد و تجدد امثال در مطلق عوالم اعم از عالم امر و خلق جاری است (همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، 315).

حرکت جوهری به طور مطلق، استکمالی و خروج تجددی از قوه به فعل (همو، گشتی در حرکت، 340) و نفس تجدد و حدوث و عین ظهور تدریجی قوه است (همو، هزار و یک کلمه، 121-122/4).

همان گونه که صدرا نیز حرکت جوهری را خروج تجددی و تدریجی از قوه به فعل دانسته است:

«الخروج التجددی من القوة الی الفعل هو معنی الحركة» (ملاصدرا، اسفار، 109/3).

«الحركة هی تجدد المتجدد» (همو، رساله فی الحدوث، 119).

معنی تکامل این است که شیء از مرحله نقصان به کمال برسد؛ از این رو، حرکت جوهری نیز تکامل وجود طبیعی است که در هر آن، طبیعت جوهر در تغیر و تجدد است و در عین حال شخصیت آن محفوظ است و حرکت او استکمالی است (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، 14/4).

4. ارزیابی کلی

همان طور که گذشت قبل از صدرا، به ویژه در دیدگاه ارسطو و مشائیان پس از وی، حرکت در معنایی مبتنی بر قوه و فعل استعمال می شد؛ به گونه ای که مشائیان حرکت را به «خروج تدریجی از قوه به فعل» در مقابل کون و فساد و خروج دفعی تفسیر می کردند. این تعریف از حرکت، مبتنی بر ماده به عنوان جزء جوهری جسم بود که به عنوان حامل قوه و پذیرنده صورت، مقتضی حرکت بود.

پس از مشائیان، صدرا حرکت را دو گونه تفسیر کرد؛ وی گاهی، حرکت را مبتنی بر «قوه» و «فعل» دانسته و آن را به «خروج تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده و گاه دیگر نیز، مبتنی بر «وجود» و به معنای «اشتداد و تجدد وجودی» تفسیر کرده است.

این اضطراب و دوگانگی در کلام صدرا، محققین حکمت صدرایی را به چالش کشیده و آنان را به سوی حل این تناقض ظاهری سوق داده است؛ چراکه تصور رایج و ابتدایی از «قوه» و «فعل» و به عبارتی «ماده»

و «صورت»، تصویری ماهوی است؛ زیرا این دو اصطلاح قبل از صدرا، به دو جزء جوهری جسم اطلاق می‌شدند و اموری ماهوی بودند که در مقابل وجود استعمال می‌شدند و قابل جمع با معنای وجودی حرکت نبودند؛ از این رو، برخی محققین قائل شدند که صدرا حرکت را به دو گونه تعریف کرده است: تعریفی ماهوی و ابتدایی که به مشی جمهور و مبتنی بر اصالت ماهیت صورت گرفته و تعریف دیگر که وجودی و ابداع صدرا و مبتنی بر مبنای حرکت جوهری است (نجبا، 161). لکن به نظر می‌رسد بنا بر تحقیق، می‌توان پاسخ ادق دیگری در حل این تناقض ظاهری در آثار صدرا و دفاع از سیستم فلسفی حکمت متعالیه ارائه داد که به تفصیل زیر شرح داده می‌شود.

در فلسفه واقع‌گرا که مقابل فلسفه ایده‌گراست، صرف‌نظر از علم و جهل انسان، بر وجود و ثبوت اشیاء عالم تأکید می‌شود. در این گرایش فلسفی، عالم حقیقت بر دو قسم برون‌ذهنی و درون‌ذهنی است که عالم برون‌ذهنی مقام «ثبوت» و عالم درون‌ذهنی، مقام «اثبات» نامیده می‌شود (موسوی اعظم، 241). مقام «ثبوت»، همان مقام واقع و نفس‌الامر است که صرف‌نظر از علم و جهل ما، هر چیزی حد و درجه‌ای خاص دارد و مقام «اثبات»، ناظر به مقوله فهم و علم و ادراک است که همان شناختن یا شناساندن است. به عبارتی، مقام ثبوت، شیء فی‌نفسه و مقام اثبات شیء برای ما است (مطهری، مجموعه آثار، 263/17). از سوی دیگر چنان‌که گذشت، بنا بر مبانی حکمت متعالیه، وجود خارجی یک هستی مشکک و مشدد است و قوه و فعل، حاصل کارکرد عقل و انتزاعات ذهنی از وجود سیال هستند که به‌عنوان معقول ثانی فلسفی به ترتیب از مراتب ضعیف و قوی آن انتزاع می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که قوه، مرحله ناقص فعلیت است که با حرکت‌مندی در جست‌وجوی فعلیت و مرتبه کامل است.

نکته درخور تأمل اینجاست که همان‌گونه که خود وجود از دسترسی ذهن دور است و فقط ذهن از طریق ماهیت آن را درک می‌کند و ماهیت ابزاری عقلانی و معرفتی برای فهم وجودات خارجی است، اشتداد و تجدد وجود نیز امری عینی و خارجی است و خارج از دسترس ذهن و شناخت عقلانی است؛ لکن ذهن اشتداد وجود را به‌صورت تغییر تدریجی از قوه به فعل درک می‌کند؛ یعنی از تجدد و اشتداد خارجی وجود، تغییر تدریجی و از مراتب ضعیف و قوی وجود، قوه و فعل را انتزاع کرده و می‌فهمد. بنابراین، به نظر می‌رسد میان این دو تعریف از حرکت در عین تمایز، ارتباط منطقی برقرار است و تعریف حرکت به «تغییر تدریجی شیء از قوه به فعل» و «اشتداد و تجدد وجودی» در طول یکدیگر قرار دارند. شاید بتوان گفت که طبق مبانی حکمت متعالیه، تعریف حرکت به «اشتداد و تجدد وجود»، تعریفی وجودشناسانه و ناظر به عالم واقع و ثبوت است؛ ولی تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل»، تعریف ماهیت شناختی و معرفتی حرکت و ناظر به عالم اثبات و معرفت است.

به بیان ساده‌تر، تعریف معرفت‌شناسانه، حرکت را آن‌گونه که توسط مردم درک می‌شود، توصیف می‌کند و تعریف هستی‌شناسانه، وجود واقعی حرکت را بیان می‌کند که با قلب سلیم و خشوع می‌توان به مقام شهود آن رسید (ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 4). مفهوم معقول حرکت، معقول ثانیة فلسفی است. بنابراین، شناخت ما انعکاسی مستقیم و ساده از خارج نیست؛ بلکه ذهن ضمن ارتباط با خارج با رشته‌عملیاتی فکری آفریننده این صورت ذهنی است؛ چراکه در نظر صدرا برای نفس هنگامی که به یکی از موجودات خارجی می‌رسد به سبب شفافیت و تجردی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیاء در آینه منعکس می‌شود. با این تفاوت که نقش بستن در آینه نوعی قبول و پذیرش است؛ در حالی که نقش بستن برای نفس نوعی فعل و ایجاد است. به عبارتی، نفس سازنده و آفریننده است (همو، اسفار، 305/8؛ همان، 343/1).

روشن است که تعریف معرفت‌شناختی حرکت، یعنی «تغییر تدریجی از قوه به فعل»، مبتنی و فرع بر تعریف وجودشناختی آن، یعنی «اشتداد و تجدد وجود» است؛ زیرا واقعیت خارجی ذاتاً بر فهم ذهن فلسفی تقدم دارد؛ ولی در مقام تعلیم و تعلم نیکوست که به دلیل انس ذهن مبتدی با مفاهیم و ماهیات ابتدا تعریف معرفت‌شناسانه حرکت ارائه شود و پس از قوت آن، تعریف وجودشناسانه مطرح شود که صدرا نیز همین‌گونه عمل کرده است.

بنابراین، به نظر می‌رسد نیکوست شارحین و محققین حکمت صدرایی به این تمایز ملتفت باشند و تعریفی که از حرکت ارائه می‌دهند یا مبتنی بر مفاهیم معرفت‌شناختی باشد یا بر اساس اصطلاحات وجودشناختی؛ یعنی یا بر اساس «تغییر و قوه و فعل» به تعریف حرکت بپردازند یا بر اساس «تجدد و اشتداد وجودی».

به نظر می‌رسد در میان شارحین حکمت صدرایی، گرچه آگاهانه به این مسئله التفاتی نبوده، برخی همچون استاد مطهری و علامه طباطبایی به شکل ناآگاهانه بر تعریف وجودشناسانه حرکت تأکید کرده‌اند و برخی همچون استاد جوادی آملی تعریف معرفت‌شناختی از حرکت ارائه داده و بر پویای معرفت‌شناسانه تأکید داشته و برخی از محققین از اصطلاحات هر دو حیطه در یک تعریف استفاده کرده‌اند.

نتیجه کلام اینکه بسته به موقعیت، ارائه هر دو تعریف از حرکت ضرورت دارد و چنین نیست که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، تعریف حرکت به «اشتداد وجود» منحصر شود و تعریف «خروج تدریجی از قوه به فعل» نیز به اشتداد وجودی تأویل یابد؛ زیرا پیامد آن فروکاستن مفهوم حرکت به یکی از دو حیطه معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی است؛ حال آنکه حرکت نیازمند آن است که هم از حیث مصداقی و هم از حیث مفهومی تبیین و تقریر شود.

لازم به ذکر است که این مسئله به حکمت متعالیه اختصاص دارد که در آن بنا بر مبانی اصالت و تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، ماده و قوه امری منتزع از مرتبه ضعیف وجود سیال و صورت و فعلیت، امری منتزع از مرتبه قوی وجود متحرک است؛ وگرنه در فلسفه مشاء قوه و فعل، دو جزء خارجی هستند؛ لذا ادعا هم این است که حرکت در خارج و واقع «خروج تدریجی از قوه به فعل» است، نه صرفاً در ذهن و تحلیل عقلانی.

ممکن است سؤال شود که بنا بر نفی قوه از خارج، تمام حقایق خارجی - اعم از قوی و ضعیف - صور محضه و فعلیات صرفه خواهند بود، آیا از فعلیت محض، قوه و امکان استعدادی قابل انتزاع است و قوه بر فعلیت صدق می‌کند؟

می‌توان به سؤال فوق چنین پاسخ داد: می‌پذیریم در بستر مبانی حکمت متعالیه و با نفی قوه از خارج، تمام حقایق خارجی فعلیت محض می‌شوند؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، آنچه در خارج حقیقتاً موجود است، وجود می‌باشد (ملاصدرا، اسفار، 39/1؛ همان، 83/3). بنا بر اصل بساطت هم، وجود هیچ جزئی ندارد و وجود صرف و محض است (همان، 50/1-51)؛ بنابراین، از آنجا که وجود مساوق با فعلیت است (همان، 259/1)، فعلیت محض و صرف هم خواهد بود.

در اینجا توجه به این نکته ضروری است، همان گونه که وجود دارای درجات مشکک است (همان، 37/1)، کمالات و هر آنچه مساوق وجود است، نیز مشکک خواهد بود (جوادی آملی، رحیق مختوم، 2-149/4). بنابراین، وجود ضعیف، فعلیت ضعیف و وجود قوی، فعلیت قوی‌تری را خواهد داشت؛ لکن چون وجود و فعلیت ضعیف، طعم وجود و فعلیت را ولو اندک چشیده و از منبع وجود و کمال دور است، نیاز و شوق به استکمال و وصول درجات بالاتر وجود و فعلیت دارد (ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 435)؛ زیرا شوق کمالی است که از جهتی حاصل است و از جهت دیگر حاصل نیست. شوق به معدوم محض و طلب مجهول مطلق امری محال است. بنابراین، کسی که از ابتدا فاقد چیزی است، نه مشتاق آن است و نه طالب؛ همان گونه که واجد چیزی، به خاطر محال بودن تحصیل حاصل، مشتاق و طالب نیست (همو، اسفار، 237/2)؛ از این رو، وجود و فعلیت ضعیف، ذاتاً بی‌قرار و ناآرام است و به واسطه حرکت جوهری و سیلان ذاتی از مراتب ضعیف به سوی مراتب شدید و کمال پیش می‌رود (همان، 86/3؛ منتظری، شرح منظومه، 612/6) و با امداد بعد امداد امر مفارق و حرکت جوهری و سیر ذاتی خود را شکوفا می‌کند و تکامل می‌یابد (ملاصدرا، اسفار، 268/6؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، 189-190/2).

حاصل آنکه در عالم مادی و طبیعت، از فعلیت و وجود محض خارجی، به سبب ضعفی که در مرتبه وجودی خود نسبت به مراتب بالاتر هستی سیال دارد، مفهوم اضافی قوه انتزاع می‌شود و قوه بر آن صدق

می‌کند (همو، اسفار، 63/3-64، 46). به بیان ساده، در عالم طبیعت مفهوم اضافی قوه و قابلیت از نحوه وجود انتزاع می‌شوند، نه آنکه یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم شیء مادی باشد (مصباح یزدی، شرح اسفار، 68/8)؛ یعنی وجود آن، وجودی اضافی است نه اینکه ماهیت آن، مندرج در مقوله اضافه باشد (همان، 70).

سؤال دیگری ممکن است بدین صورت مطرح شود: اگر قوه، امر غیرعینی باشد باید حرکت، یعنی «خروج تدریجی از قوه به فعل»، نیز امر غیرعینی باشد! همچنین، فعلیت و صورتی که قوه ندارد، چگونه از قوه خارج می‌شود؟

در پاسخ به این اشکال توجه به دو مسئله ضرورت دارد:

اول اینکه، در بستر مبانی حکمت متعالیه - همان گونه که به تفصیل در این نوشتار تبیین شد - حرکت در عالم واقع و خارج همان «اشتداد وجود» است، نه «خروج تدریجی از قوه به فعل»؛ زیرا در حکمت متعالیه، موجودات عالم هستی به دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌شوند (علامه طباطبائی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، 20/3). در واقع، مصحح انتزاع قوه و فعل یا ماده و صورت، وجود سیالی است که وجودی واحد و متصل است. بدین صورت که، وجود مادی خارجی دائماً در حال سیلان، تحصیل و فعلیت است. از چنین وجودی به اعتبار قبول تعینات و فعلیت‌های مختلف، قوه و به اعتبار هریک از این تعینات، فعل انتزاع می‌شود و ذهن با اعتبارات مختلف بین قوه و فعل، تکرری را لحاظ و مفهومی را درست می‌کند (ملاصدرا، اسفار، 287/5). البته ذهن در این اعتبارات و مرزبندی واقعیت خارجی، بافته‌های خود را بر خارج تحمیل نمی‌کند؛ بلکه در دایره حدود موردنظر به دریافت خارج نائل می‌شود و از این طریق، علاوه بر آنکه به سیلان خارجی علم پیدا می‌کند، به آنچه که از مقاطع مختلف آن سیلان نصیب او می‌شود، نیز آگاه می‌شود (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، 2-150/1-151). بنابراین، تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل»، فهم ذهنی از اشتداد وجودی خارجی است.

دوم اینکه، بنا بر مبانی حکمت صدرایی، در خارج «قوه» به معنای مشائی، یعنی کیف استعدادی عارض بر ماده معنی ندارد؛ بلکه در بستر مبانی حکمت متعالیه در خارج، وجود بسیط مشکک سیالی است که از مرتبه ضعیف به مرتبه قوی، حرکت ذاتی و جوهری دارد (ملاصدرا، اسفار، 86/3). بنابراین، قوه و فعل در خارج از سنخ وجود هستند و قوه شیء همان مرتبه ضعیف وجود شیء است و مفهوم قوه و فعل منتزع از دو مرتبه وجود واحد متصل هستند و قوه از صورت بما هی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود انتزاع می‌شود (طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، 215/4). با حرکت جوهری، مرتبه ضعیف یا همان قوه از بین نمی‌رود؛ بلکه به کمال می‌رسد (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، 1-241/3) و چون کمال با

سلب نقائص همراه است، با حصول صورت جدید، تنها نقص مرتبه سابق از بین رفته و حقیقت آن باقی می ماند (همان، 1-425/2). بنابراین، در حکمت متعالیه، معنای خروج از قوه همان خروج از نقص مرتبه ضعیف هستی و تکامل و شکوفایی آن است (همو، تسنیم، 98/3؛ همو، رحیق مختوم، 1-240/3).

نتیجه گیری

ملاصدرا بر اساس اصل الاصول فلسفه اش؛ یعنی اصالت وجود و در پی آن بساطت و تشکیک و حرکت جوهری وجود، جهان شناسی جدیدی را طرح می کند که در آن نگاهی نوبه مفاهیمی همچون «قوه» و «فعل» می اندازد. البته بنیان گذار مبانی حکمت متعالیه تحول بنیادین در بسیاری از مفاهیم فلسفی ایجاد کرده؛ ولی به تشریح همه ابعاد و طرح تمام فروع و نتایج آن ها نپرداخته است؛ از این رو، تحقیق حاضر در صدد مفهوم شناسی «حرکت» بنا بر مبانی حکمت متعالیه نگاشته و روشن شد که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، همچون اصالت، تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، قوه از حالت ضعیف صورت نسبت به کمالات وجودی و مقایسه آن با کمالاتی که والاترند به دست می آید؛ چراکه صورت هر اندازه هم از کمالات بهره مند باشد، باز هم نسبت به کمالات والاتر در حالت ضعف و امکان به سر می برد. در نتیجه، قوه و فعل، معقول اول و از اجزای حقیقی جسم در خارج نیستند و مابازاء خارجی ندارند؛ بلکه معقول ثانی فلسفی هستند. بر این اساس، این سؤال مطرح می شود که با نفی قوه و فعل خارجی، تعریف حرکت در حکمت متعالیه چگونه خواهد بود؟ در راستای مطالعه و بررسی صورت گرفته در این پژوهش، حاصل شد که اگر بنا بر مبانی اصالت، تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، قوه و فعل، معقول ثانی فلسفی و منتزع از مراتب ضعیف و قوی وجود متصل واحد باشند، چنین نیست که تفسیر حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل» منتفی باشد و حرکت به معنای «اشتداد و تجدد وجودی» منحصر شود؛ بلکه آنچه منتفی است حرکت مبتنی بر قوه و فعل خارجی است که مشائیان مدعی آن هستند. آنچه صدرا مدعی است سخنی دیگر است که فقط با ادعای مشائیان اشتراک در لفظ دارد. تعریف وی از حرکت به «تغییر تدریجی از قوه به فعل»، ناظر به عالم اثبات و ذهن و معرفت شناختی است که در طول تفسیر وجود شناسانه حرکت، یعنی «اشتداد و تجدد» وجود قرار گرفته است. بنابراین، هر دو تعریف صحیح هستند و هیچ یک به دیگری تأویل نمی شود؛ مگر اینکه تعریف حرکت به تغییر تدریجی از قوه به فعل، ناظر به اصطلاحات و فهم مشائی از قوه و فعل باشد که در این صورت می توان گفت که تعریف حرکت در فلسفه صدرایی به اشتداد و تجدد وجود منحصر خواهد بود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1378.
- آملی، محمدتقی، درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری)، ج 2، اسماعیلیان، قم، 1377.
- ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج 1، ج 2، تصحیح: سعید زائد، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، 1404 ق.
-، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ج 2، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1379.
- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، ج 6، انتشارات حکمت، تهران، 1389.
-، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه: محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، 1378.
- ایمان‌پور، منصور، «نتایج اصالت و تشکیک وجود در فلسفه اسلامی»، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، 1380.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ج 1 و 2، تحقیق: حمید پارسانیا، ج 3، اسراء، قم، 1386.
-، سرچشمه اندیشه، ج 3، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، ج 5، اسراء، قم، 1386.
-، «تجدد امثال»، حکمت اسراء، دوره 6، شماره 20، 1393، صص 17-5.
-، ریحی مختوم، ج 11، 12، 13، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، پژوهشگاه علوم و حیاتی‌معارف، قم، 1393.
-، تسنیم، ج 3، محقق: احمد قدسی، ج 5، اسراء، قم، 1389.
- حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، ج 2، حکمت، تهران، 1366.
-، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ج 2، انتشارات مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، 1375.
-، هزار و یک کلمه، ج 4، ج 3، بوستان کتاب، قم، 1381.
-، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ج 1، وزارت ارشاد، تهران، 1378.
-، گنجینه گوهر روان، ج 2، نشر طوبی، تهران، 1386.
-، گشتی در حرکت، ج 1، مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، بی‌تا.
- زنوزی، آقاعلی مدرس، بدایع الحکم، تنظیم و مقدمه: احمد واعظی، ج 1، مؤسسه نشر علامه طباطبایی، تهران، 1376.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1-4، ج 2، تصحیح و مقدمه: هانری کربن [و] سیدحسین نصر [و] نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1375.
- سبزواری، هادی، شرح منظومه، ج 6، شرح: حسینعلی منتظری، نشر سراپی، تهران، 1394.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ج 1-8، با حاشیه علامه

- طباطبایی، ج 3، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981 م.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح و تحقیق: غلامرضا اعوانی، مقدمه و اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج 1، ج 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1383.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح و تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج 8، ج 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1383.
- رسالة فی الحدوث، ج 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1378.
- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، ج 2، حکمت، تهران، 1378.
- مفاتیح الغیب، حاشیه نویسی: علی نوری، ج 1، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1363.
- المشاعر، ترجمه: میرزاعمدالدوله، مقدمه و تعلیقات فرانسوی: هانری کربن، ج 2، طهوری، تهران، 1363.
- العرشية، تصحیح: غلامحسین آهني، مولى، تهران، 1361.
- ایقاظ النائمین، ج 1، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی تا.
- شرح الهدایة الاثیریة (لائیرالدين الابهري)، مصحح: محمدمصطفی فولادکار، ج 1، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، 1422 ق.
- تفسیر القرآن الکریم، ج 2، ج 2، بیدار، قم، 1366.
- طباطبایی، محمدحسین، شرح بداية الحکمة، ج 2، شرح: کمال حیدری، ج 2، دار فراقده للطباعة و النشر، قم، بی تا.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 4، ج 2، انتشارات صدرا، تهران، 1364.
- مجموعه رسائل (علامه طباطبایی)، ج 1، ج 1، بوستان کتاب، قم، 1387.
- فارابی، ابونصر، رسالتان فلسفیتان، تحقیق: جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت، 1407 ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه، ج 1، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1363.
- آموزش فلسفه، ج 2، ج 4، امیرکبیر، تهران، 1383.
- شرح نهاية الحکمة، ج 1 و 2، محقق و مصحح: عبدالرسول عبودیت، ج 1، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1387.
- شرح اسفار، ج 1، جزء 1، ج 1، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1380.
- لقاء الهی، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، ج 2، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1388.
- گفتمان روشننگر درباره اندیشه‌های بنیادین، ج 2، مؤسسه علمی و پژوهشی امام خمینی ره، قم،

1391.

- شرح اسفار (درس‌های استاد محمدتقی مصباح یزدی)، ج ۸، جزء اول، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۷۵.
- مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، چ ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.
- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، چ ۳، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۷، چ ۸، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- موسوی اعظم، سیدمصطفی، «کارکردهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی در فلسفه اسلامی»، تأملات فلسفی، دوره ۸، شماره ۲۰، ۱۳۹۷، صص ۲۴۸-۲۲۵.
- نجبا، نفیسه، «تحلیل انتقادی تفسیر ماهوی از حرکت جوهری؛ مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، دوره ۱، شماره ۲، ۱۳۹۹، صص ۱۷۷-۱۶۱.