

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال هشتم، پاییز ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۹

نقدی بر انکاره دلالت ادله اثبات حرکت جوهری بر حرکت دائمی در تمام جواهر جسمانی

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۳/۸/۱۸

سید جابر موسوی راد*

ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری در صدد اثبات سیلان و حرکت در ذات و جوهر تمام جواهر جسمانی برآمده است. وی بسیاری از مطالب فلسفی خود را بر مبنای این حرکت دائمی و پیوسته در جواهر جهان بنا می‌کند. اما به نظر می‌رسد که ادله حرکت جوهری بر دو قسم‌اند: دسته اول ادله‌ای هستند که وجود حرکت در تمام جواهر جسمانی را اثبات می‌کنند. در این مقال، به این ادله اشاره می‌شود و این ادله مورد نقد قرار می‌گیرند. دسته دوم ادله‌ای هستند که تنها اثبات می‌کنند که جوهر اشیاء ضمن حرکات عرضی با تبدلات نوعی تغییر می‌کنند. در این مقاله، برخی از این ادله نقد شده و برخی دیگر پذیرفته شده است و نتیجه‌گیری شده که حرکت جوهری تنها زمانی رخ می‌دهد که به دلیل عاملی خارجی تبدلی در نوع اشیاء به وجود می‌آید. لذا حرکت جوهری در تمام جواهر جسمانی به صورت پیوسته و دائم وجود ندارد. و نیز ضمن مباحث این مقاله واضح شده است که این نوع تبدلات نوعی اثبات‌کننده حرکت جدیدی به نام حرکت جوهری نیست، بلکه تنها اثبات‌کننده تفسیری جدید از

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دکترای فلسفه دین دانشگاه تهران.

حرکات است. پس، مطابق حرکت جوهری، تبدلات نوعی که با کون و فساد توجیه می‌شد باید با حرکت جوهری توجیه گردد.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری، حرکت عرضی، ملاصدرا، کون و فساد،

جواهر جسمانی.

۱. بیان مسئله

حرکت جوهری یکی از مبانی فلسفه ملاصدرا است که بسیاری از آرای دیگر ایشان در زمینه حقیقت عالم طبیعت و وحدت آن، ثبات و تغییر و ارتباط ثابت و متغیر، حدوث و قدم و ارتباط حادث و قدیم، زمان، حدوث جسمانی نفس و سیر تکاملی آن، و نیز حشر انسان بر این اساس تبیین می‌شود. البته، می‌توان رگه‌هایی از بحث از حرکت جوهری را در کلمات هراکلیتوس و برخی دیگر از فیلسوفان یافت (هالینگ دیل، ۱۳۷۰: ۷۹) اما بدون شک، این ملاصدرا بود که توانست این اندیشه را به اوج فلسفی خود برساند و بسیاری از اصول دیگر را از آن استنتاج نماید.

فلاسفه پیش از ملاصدرا، همچون ابن سینا، تنها حرکت در اعراض چهارگانه (کم، کیف، آین و وضع) را پذیرفته بودند و حرکت در سایر اعراض و نیز حرکت در جوهر را محال می‌شمردند. (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۵۹۳) اما ملاصدرا در فلسفه خود اثبات کرد که حرکت در همه اعراض و حتی در جواهر هم رخ می‌دهد.

مطابق نظریه ملاصدرا، تمام اجزاء عالم مادی پیوسته در حال حرکت و تغییرند، حرکتی که سیر تکاملی داشته، به سوی تجرد به پیش می‌رود؛ هیچ ثباتی در عالم ماده وجود ندارند، بلکه جهان طبیعت عین حرکت و سیلان تکاملی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۹۸)

البته، واضح است که جریان حرکت در همهٔ اشیاء برای ما امری محسوس به حواس ظاهری نیست، اما مدعای ملاصدرا این است: اگرچه ممکن است ما با حواس ظاهری خود این امر را درک نکنیم، مقتضای ادلهٔ فلسفی وجود حرکتی دائمی و پیوسته در همهٔ اجزای جهان است.

در این مقاله در صدد اثبات این هستیم: تنها زمانی که یک شیء تبدیل به چیز دیگری می‌شود - مثلاً، زمانی که چوب تبدیل به خاکستری می‌شود یا اینکه نطفه تبدیل به انسان می‌شود - حرکت در جوهر رخ می‌دهد و در سایر موارد، هیچ‌گونه حرکت جوهری رخ نمی‌دهد، بلکه تنها حرکات عرضی اتفاق می‌افتد.

با توجه به اینکه تنها در موارد تغییر نوعی اشیاء حرکت در جوهر رخ می‌دهد، پس، این طور نیست که تمام اجزاء جهان و، به تبع آن، ماهیات - پیوسته - در حال تغییر و حرکت باشند؛ هرگاه به سببی خارجی - فیزیکی یا غیرفیزیکی - تغییری نوعی در وجود واحد متصل رخ دهد، حرکت جوهری اتفاق افتاده است و در غیر این صورت حرکتی جوهری رخ نداده است. به عبارت دیگر، این طور نیست که جهات طبیعت عین تغییر و حرکت باشد؛ جهان طبیعت نه عین تغییر و حرکت است و نه عین سکون؛ ممکن است در آن حرکاتی رخ دهد و هرگاه حرکتی در این جهان رخ دهد، ممکن است این حرکت خودش عرضی یا جوهری باشد.

و نیز واضح خواهد شد که لاطمهٔ حرکت جوهری تغییر نوع است. پس، در هر موردی که حرکت جوهری اتفاق بیفتد، نوع آن شیء تغییر می‌کند و در هر موردی که نوع شیء ثابت باشد، حرکت جوهری واقع نشده است.

برای اثبات این مطالب ادلهٔ حرکت جوهری مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند.

ادله حرکت جوهری بر دو گروه دسته بندی می شوند:

گروه نخست ادله ای هستند که اثبات می کنند جهان پیوسته در حال تغییر و حرکت است، مثل استدلال از طریق زمان یا غایتمداری اشیاء.

اشکالاتی وارد است که در پی می آید. با اثبات ناکارآمدی این ادله، اثبات حرکتی پیوسته و دائمی برای همه جواهر جسمانی ممکن نیست.

گروه دوم ادله ای هستند که اثبات می کنند که در بعضی موارد، حرکت جوهری در جهان رخ می دهد، مثل استدلال از طریق تغییرات و تبدلات جوهری یا استدلال از طریق شأن بودن اعراض نسبت به جواهر.

برخی از این ادله پسندیده و برخی مورد نقد می باشند. بدین ترتیب، پذیرفته می شود. این ادله صرفاً توان اثبات حرکت جوهری به هنگام تغییرات نوعی اشیاء را دارند و هرگز توانایی اثبات حرکت عمومی و مستمر برای همه اشیاء را ندارند.

در پایان، نگارنده معانی ای را که ممکن است از حرکت جوهری فهمیده شود بررسی می کند و معنای معقول از حرکت جوهری را که ادله حرکت جوهری بر تحقق آن پای می فشارند تبیین می نماید.

بدون تردید، تبیین مفصل حرکت جوهری و ادله آن مجال دیگری می طلبد. لذا، در این وجیزه، تنها به اشاره ای بسنده شده، تمرکز اصلی بحث بر نقد و بررسی این ادله است.

۲. ادله اثبات کننده حرکت جوهری در تمام جواهر جسمانی

۲-۱. استدلال از طریق غایتمداری اشیاء

اصل استدلال این است: اگر حرکت جوهری رخ ندهد، اشیاء به غایات خود نمی رسند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۶) توضیح آنکه ملاصدرا - بسان ابن سینا -

بر این باور است که طبیعت [و هستی] غایت دارد؛ دارای غایت بودن طبیعت به این معناست که هر قوه‌ای که در طبیعت هست به سوی غایتی است و عاری از غایت نیست.

ادعای ملاصدرا این است که این سخن که در طبیعت، هر قوه‌ای و به تعبیر دیگر هر طبیعت و صورت نوعیه‌ای متوجه غایت است، با نظریه کون و فساد قابل توجیه نیست و تنها با حرکت جوهری قابل توجیه است. براساس کون و فساد ادعا می‌شود که ماده‌ای وجود دارد و صورتی. در مرحله بعد، این صورت معدوم می‌شود و صورت دیگری جایگزین آن می‌شود؛ آن صورت نیز معدوم می‌شود و صورت دیگری جایگزین آن می‌شود؛ با این فرض، طبیعت نمی‌تواند غایت داشته باشد، زیرا غایت در جایی متصور است که مُغیّا به سوی آن غایت در حرکت باشد و بخواهد به آن برسد، در حالی که این صور بنا بر کون و فساد یکی پس از دیگری معدوم می‌شوند. البته، موجود دیگر که این صور را متبادل می‌کند می‌تواند غایت داشته باشد.

در کون و فساد وقتی صورتی معدوم می‌شود و صورت دیگری موجود می‌شود، و این صورت نیز معدوم می‌شود و صورت دیگری موجود می‌شود، اصلاً اتصالی میان اینها با غایاتشان نیست. پس، در اینجا باید صورت واحدی باشد که از اول تا به آخر به سوی آن غایت حرکت کند. بنابراین، جز اینکه بگوییم این صورت‌ها در واقع واحدند، 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.

اگر طبیعت غایت نداشته باشد، توجیه عالم همان‌گونه است که متکلمین بیان کرده‌اند. آنها برای خودِ عالم غایتی فرض نمی‌کنند، بلکه فقط موجوداتی را که مافوق عالم هستند ذی غایت می‌دانند که لازمه‌اش این است که آنها بخواهند متکامل بشوند و حال آنکه خود طبیعت غایت دارد. (مطهری، ۱۳۱۳، ج ۱۱: ۵۴۹ - ۵۵۰)

نقد و بررسی

اشکال اصلی این استدلال در این است:

اگرچه همه حرکت‌ها غایت به معنای جهت حرکت دارند، چراکه هر حرکتی دارای جهت است و فرض حرکت بدون جهت معقول نیست، دلیلی بر غایت‌مداری اشیاء به معنای هدف داشتن آنها وجود ندارد؛ اساساً، فاعل‌های طبیعی «فاعل بالطبع» و فاقد شعور و اراده‌اند و نسبت دادن «میل طبیعی» به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نیست و فرض نفی شعور و اراده از فعل‌های بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی - که متضمن معنای شعور است - برای آنها فرض متناقضی است.

همچنین، کمال بودن غایت حرکت برای هر متحرکی به این معنا که متحرک همواره با حرکت خود کامل‌تر شود قابل اثبات نیست، زیرا بسیاری از حرکت‌ها و دگرگونی‌ها نزولی و رو به کاهش است، مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را به سوی خشکیدن و مردن آغاز می‌کنند. همچنین، قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی‌توان کمالی برای جمادات به حساب آورد. بنابراین، به فرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی به سوی کمال خودش معنای صحیحی را در نظر گرفت، همچنان حرکات نزولی و غیراستکمالی فاقد علت غائی خواهند بود.

علاوه بر این، اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میل طبیعی به سوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزاء جهان به چنین میلی بسیار دشوار است، چنان که فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی به سوی کمال برای آن، دست کم، فرضی بی دلیل است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۱۷ - ۱۱۹)

۲-۲. استدلال از طریق ربط متغیر به ثابت

یکی دیگر از دلایلی که ملاصدرا برای اثبات حرکت جوهری اقامه می کند این است که حل مشکل ربط متغیر به ثابت تنها از طریق حرکت جوهری میسر است. لذا، برای حل مشکل ربط متغیر به ثابت چاره‌ای جز پذیرش حرکت جوهری نیست.

ملاصدرا تصریح می کند که اگر طبیعت جوهری اشیاء دارای سیلان نباشد، هیچ حرکتی در عالم رخ نمی دهد، زیرا صدور متغیر از ثابت محال است. بنابراین صدور متغیر از ثابت نشانه حرکت و سیلان درونی جواهر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۴؛ همو ۱۹۸۱: ۳۸۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۴)

توضیح آنکه فیلسوفان معتقدند که علت امر متغیر باید خودش متغیر باشد. دلیل این قاعده این است که حرکت خودش عین تغییر، تجدد و اتصال است؛ حرکت امری است که اجزاء آن به تدریج به وجود می آیند و معدوم می شوند. نیز می دانیم که معلول از علت تامه انفکاک ناپذیر است. حال، می گوئیم فرض بر این است که این متغیر یا خود تغییر دارای اجزاء است، یعنی دارای مراتب است.

حرکتی که وجود پیدا می کند اجزایش به امتداد زمان و امتداد مسافت کشیده شده است تا هر جا که ادامه پیدا کند، یعنی حرکت «جزءاً فجزءاً» پدید می آید.^۱

۱. البته، کلمه «جزء» تعبیر درستی نیست، چون حرکت واقعاً اجزاء ندارد، بلکه اجزاء را ذهن ما است که برای آن فرض می کند. حرکت مرتبه دارد و مرتبه به مرتبه به دنبال هم پدید می آید.

حال، مرتبه اول را در نظر می‌گیریم. این مرتبه اول که به وجود آمد، معلول همان علتی است که ثابت است. بنابراین، وقتی مرتبه دوم به وجود می‌آید، لازم می‌آید علت وجود داشته باشد و معلول معدوم شده باشد، برای اینکه این مراتب آنآ فآنآ موجود می‌شوند و معدوم می‌شوند.

در واقع، مطلب را به دو صورت می‌توان طرح کرد: صورت اول این است که این امری که علت این حرکت است هم علت مرتبه اول است، هم علت مرتبه دوم و سوم و به همین صورت. علت تامه که وجود دارد، باید معلول وجود پیدا کند. بنابراین، همان وقت که جزء اول وجود پیدا می‌کند جزء آخر هم باید همراه آن وجود پیدا کند، که اگر چنین نباشد، انفکاک معلول از علت تامه شده است. بنابراین، علت مرتبه اول غیر از علت مرتبه دوم و مراتب بعدی است. پس، علت امر متغیر نمی‌تواند امر ثابتی باشد. ولی در سخنان ملاصدرا به این فرض اشاره نشده است، زیرا ممکن است گفته شود دلیل اینکه مراتب دیگر همراه مرتبه دیگر همراه مرتبه اول وجود پیدا نمی‌کنند این است که علت تامه مراتب بعد وجود پیدا نکرده، زیرا مرتبه قبل شرط مرتبه بعد است.

ولی اشکال به صورت دیگر باقی است؛ شما می‌گویید مرتبه قبل معدوم می‌شود و نوبت به مرتبه بعد می‌رسد و باز مرتبه قبل معدوم می‌شود و مرتبه بعد موجود می‌شود. ما می‌گوییم یا علت تامه آن مراتب قبلی که معدوم شده‌اند وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر فرض این است که علت تامه‌اش وجود دارد، چگونه معلول معدوم شده، در صورتی که علت تامه وجود دارد؟

ولی صورت دومی نیز متصور است: اگر گفته شود که علت متغیر متغیر است، اشکال حل می‌شود، یعنی اگر یک علت، قوه یا نیرو حرکتی را ایجاد می‌کند، ما

می‌پنداریم که نیرویی ثابت جزء اول و جزء دوم و جزء سوم را ایجاد کرده است در حالی که این نیرو نیز، مانند خود این حرکت، متغیر است، یعنی مرتبه‌ای از نیرو مرتبه اول از حرکت را ایجاد می‌کند آن‌که مرتبه دوم را ایجاد می‌کند مرتبه دیگر نیروست و آن‌که مرتبه سوم را ایجاد می‌کند درجه دیگر نیروست. پس، علت امر متغیر متغیر است. (مطهری، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۲۳۹-۲۴۰)

با این توضیح، سراغ معضل ربط متغیر به ثابت می‌رویم. معضل این است: حرکات جهان به علت نیاز دارند و اثبات شد که علت متغیر هم باید خودش متغیر باشد. بنابراین، باید این حرکات‌ها هر کدام علتی متغیر را بطلبند، در حالی که فرض این است که خدایی وجود دارد که *علة العلیل* همه اشیا است و در عین حال ثابت است.

در اینجا، ملاصدرا مشکل را از طریق حرکت جوهری حل می‌کند و معتقد است: اگر حرکات جهان عرضی باشند، عرض و جودی زائد بر اصل جوهر دارد و، لذا، نیازمند علت است و علت متغیر هم باید متغیر باشد. لذا، قبول وجود حرکات عرضی برای جهان مشکل ربط متغیر به ثابت را حل نمی‌کند. اما اگر بگوییم که خود طبیعت جوهری اشیا دارای حرکت و سیلان است و حرکت و سیلان عین وجود آنها است، دیگر نیازمند علتی متغیر نیستیم، زیرا سیلان و حرکت ذاتی وجود است و نیازمند علتی جدای از ذات و جوهر نیست و علت جوهر هم خودش وجودی است که لزومی ندارد متغیر باشد، زیرا تغییر موجود در جوهر لازمه ذاتی آن است و تغییر آن نیازمند جاعلی نیست که بگوییم این جاعل باید متغیر باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۴)

نقد و بررسی:

مسئله ربط متغیر به ثابت بی‌شک، یکی از مسائل پیچیده فلسفی است که

قرن‌ها ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. ملاصدرا بعد از نقد دیدگاه‌های رایج، در نهایت، تلاش می‌کند که این مشکل را با نظریه حرکت جوهری حل کند. اما به نظر می‌رسد که مشکل را به صورتی دیگر هم می‌توان حل کرد.

در اینجا، راه حلی ابتکاری برای حل مشکل ربط متغیر به ثابت ارائه می‌شود که مطابق آن، هیچ ضرورتی ندارد که علت متغیر خودش متغیر باشد. راه حل ابتکاری نویسنده این است که خداوند یا می‌خواهد حرکت به وجود بیاید یا نمی‌خواهد. اگر نخواهد حرکتی به وجود بیاید، که بحث از ریشه منتفی می‌شود و اگر بخواهد حرکت به وجود بیاید، لازمه حرکت انعدام اجزاء و مراتب پیشین و به وجود آمدن اجزاء و مراتب جدید است. انعدام اجزاء پیشین و به وجود آمدن اجزاء جدید لازمه ذاتی حرکت است. لذا، محال است که هم حرکت به وجود بیاید و هم اجزاء پیشین منعدم نشوند.

با این مقدمه، می‌گوییم: با توجه به اینکه، از یک طرف، خداوند می‌خواهد که حرکت به وجود بیاید و، از طرف دیگر، محال است که حرکت بدون انعدام اجزاء پیشین به وجود بیاید، در عین حال که علت تامه اجزاء پیشین حرکت وجود دارند ولی این اجزاء منعدم می‌شوند، زیرا علت تامه مقتضی ایجاد «معلول ممکن» است، در حالی که فرض حرکت بدون انعدام اجزاء پیشین «محال» است. لذا، چون قدرت به محالات تعلق نمی‌گیرد، می‌توانیم فرض کنیم که علت تامه اجزاء پیشین موجود است و در عین حال، این اجزاء منعدم می‌شود.

به عبارت دیگر، علت تامه تنها ضرورت‌بخش تحقق معلول ممکن‌الوجود است و علت تامه ضرورت‌بخش تحقق معلول محال نمی‌باشد - زیرا چیزی که

محال است امکان تحقق ندارد - و با توجه به اینکه وقوع حرکت بدون انعدام اجزاء پیشین محال عقلی است، وجود علت تامه مقتضی وجود اجزاء قبلی حرکت که استمرار وجود آنها با فرض وجود حرکت، محال عقلی است - نمی‌باشد.

به عبارت سوم، اگرچه که علت تامه اجزاء پیشین وجود دارد، چون تحقق اجزاء پیشین در عین حرکت محال عقلی است و علت تامه مقتضی ایجاد معلولات ممتنع و محال نیست، علت تامه مقتضی ایجاد اجزاء پیشین نمی‌باشد. برای واضح‌تر شدن بحث و برای تقریب به ذهن، فرض کنید که خداوند می‌خواهد یک سیب سالم را تبدیل به سیب فاسد کند. [نه اینکه آن سیب از ابتدا فاسد خلق شود، بلکه سیبی سالم تبدیل به سیبی فاسد شود]. در این مثال، ایجاد سیب فاسد شده متوقف بر انعدام صورت نوعیه سیب سالم است. لذا، اگرچه علت تامه سیب سالم وجود دارد، چون ایجاد سیب فاسد شده بدون انعدام صورت نوعیه سیب سالم قبلی محال عقلی است و علت تامه هم تنها مقتضی ایجاد معلولات ممکن‌الوجود است، انعدام صورت نوعیه سیب سالم قبلی هیچ منافاتی با وجود علت تامه سیب سالم قبلی ندارد. به بیان دیگر، اگر خداوند بخواهد سیب فاسد شده را ایجاد کند. انعدام صورت نوعیه سیب سالم قبلی منافاتی با وجود علت تامه آن ندارد، زیرا علت تامه مقتضی ایجاد معلولات ممکن است و ایجاد سیب فاسد شده بدون انعدام صورت سیب سالم محال عقلی است. به همین نسبت، اگر خداوند بخواهد حرکت را هم ایجاد کند، انعدام اجزاء پیشین منافاتی با وجود علت تامه ندارد، زیرا محال است که حرکت بدون انعدام اجزاء پیشین به وجود بیایند و علت تامه مقتضی ایجاد معلولات محال نیست.

نتیجه اینکه هیچ ضرورتی ندارد که علت متغیر خودش هم متغیر باشد، زیرا با توجه به اینکه حرکت مستلزم انعدام اجزاء پیشین است و وقوع حرکت بدون انعدام اجزاء پیشین محال است و با توجه به اینکه علت تامه مقتضی ایجاد معلولات ممکن است، نه امور محال، زیرا قدرت به محالات تعلق نمی‌گیرد، پس، انعدام اجزاء پیشین منافاتی با قاعده «وجود معلول در زمان وجود علت تامه» ندارد و علت وجود متغیر می‌تواند ثابت باشد.

۲-۳. استدلال از طریق زمان

دلیل دیگر ملاصدرا بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان به عنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به دست می‌آید و شکل منطقی آن این است: هر موجود مادی و دارای بعد زمانی و زمانمند است و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد تدریجی‌الوجود می‌باشد پس، وجود جوهر مادی تدریجی، یعنی دارای حرکت، است.

حاصل مقدمه اول این است که زمان امتدادی گذرا از موجودات جسمانی است، نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند. و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرایی نبودند، قابل اندازه‌گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی‌بودند، چنان‌که اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند، با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند. و اساساً اندازه‌گیری هر چیزی با مقیاس خاصی نشانه سنخیت بین آنهاست و، از این رو، هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول یا، برعکس، طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زماناً مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخر از آن دانست، زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا و نوشونده زمان ندارد.

و اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن پی در پی به وجود می آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی یابد، در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه اش وجود واحدی دارند. با توجه به حقیقت زمان، به آسانی می توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول است و اجزائی گسترده در بستر زمان دارد و امتداد زمانی آن به اجزاء بالقوه متوالی تقسیم پذیرند، به گونه ای که هیچ گاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن به وجود نمی آید.

با توجه به این دو مقدمه، نتیجه گرفته می شود که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی و گذرا و نوشونده است، و همین است معنای حرکت در جوهر.

صدرالمتألهین این استدلال را چنین تبیین می کند: هم چنان که جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است، دارای کمیت متصل دیگری به نام زمان نیز است، که بعد چهارم آن را تشکیل می دهد، و همان گونه که امتدادهای دفعی الحصول اوصاف ذاتی وجودش به شمار می روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند، امتداد تدریجی الحصول آن نیز وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است، و همان گونه که هویت شخصی به هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی یابد، بدون بعد زمانی هم تحقق نمی پذیرد و نمی توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و، در نتیجه، نسبت آن به همه زمان ها یکسان باشد. پس، زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متوالیاً و نوبه نو به وجود آیند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۷).

۲۸۹-۲۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۱۰-۳۱۱)

آیت‌الله مصباح یزدی، بعد از نقد برخی از ادله حرکت جوهری، این دلیل را متقن‌ترین دلیل حرکت جوهری می‌داند خرده می‌گیرد که این دلیل تنها حرکت جوهری متشابه‌الاجزاء را اثبات می‌کند، همان‌طور که خود زمان هم امر وحدانی بوده، در اجزایش تشکیک وجود ندارد. لذا، این دلیل با دیدگاه ملاصدرا راجع به اشتدادی بودن حرکات سازگاری ندارد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۱۰)

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد که این دلیل هم برای اثبات حرکت جوهری کارآیی ندارد، زیرا در این استدلال این مقدمه مفروض گرفته شده است که زمان بعد چهارم وجود اجسام است و از همین‌رو، وجود زمان دلیل بر حرکت جوهری آن است. اما به نظر می‌رسد که اصل این مطلب خود یک ادعا است و می‌توانیم بگوییم که زمان بعد چهارم جسم نیست، بلکه زمان خود مفهومی است که به واسطه وجود حرکات عرضی اجسام از آنها انتزاع می‌شود و اگر بتوانیم موجود مادی را بدون حرکت عرضی فرض کنیم، جهان مادی هم همانند مجردات زمان ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که انتزاع مفهوم زمان ناشی از حرکات عارضی جسمانیات است و به اثبات حرکت جوهری برای آنها نیازی نداریم.

به عبارت دیگر، زمان مفهومی است که از مقدار حرکات عرضی اشیاء انتزاع می‌شود، نه اینکه بعد چهارم جواهر باشد.

این پاسخ این اشکال را به وجود می‌آورد که اگر زمان از تغییرات و اعراض

انتزاع می‌شود، چرا ما زمان را به خود این جواهر نسبت می‌دهیم؟

ممکن است در پاسخ گفته شود که در این‌گونه موارد ما اعراض را متحرک

می‌یابیم و به دلیل مقارنت اعراض با جواهر آن را مجازاً به مقارن نسبت می‌دهیم

(معلمی، ۱۳۸۷: ۳۹۸) ممکن است زمان از تغییرات و اعراض استفاده شود و اگر به جواهر نسبت داده شود، به سبب مجاورت باشد. مثلاً، وقتی می‌گوییم که زمان از حرکت زمین به دور خودش به دست می‌آید، این تغییر وضعی زمین است که موجب پدید آمدن زمان می‌شود، آن وقت به خود زمین هم نسبت زمان می‌دهیم و می‌گوییم بیست و چهار ساعت از عمر زمین گذشته است.

آیت‌الله مصباح به این پاسخ این‌گونه اشکال می‌کند: هر چیزی با مقیاسی که اندازه‌گیری می‌شود حکایت می‌کند از اینکه خود آن شیء واجد سنخ آن مقیاس است. بنابراین، وقتی می‌گوییم زمین حرکت می‌کند. بدان معناست که خود جواهر تغییر می‌کند، نه اینکه صرفاً عرضش تغییر کند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۹۱)

اما به نظر می‌رسد حتی اگر بگوییم که انتساب زمان به یک شیء حقیقی است (نه مجازی و به لحاظ مجاورت)، در واقع، زمان را به حیثیت عرضی شیء منتسب می‌کنیم، نه حیثیت جوهری آن. برای مثال، انسان دارای بعدی جوهری است که حیوان ناطق است. اما این وجود، علاوه بر این بعد جوهری، حیثیت عرضی هم دارد. مثلاً، این وجود دارای «سفیدی» است که ماهیت عرضی موجود در انسان سفیدپوست است.

وقتی می‌گوییم زمان یا انسان حرکت می‌کند، ما حرکت را به حیثیت جوهری زمین یا انسان [یعنی حیوان ناطق] نسبت نمی‌دهیم، بلکه به وجود زمین یا انسان نسبت می‌دهیم و وجود زمین یا انسان به جوهریتش اختصاص ندارد، بلکه زمین یا انسان حقیقتاً می‌تواند اعراض را هم بپذیرد. بنابراین، وجود اعم از ماهیت جوهری انسان است و شامل اعراض هم می‌شود. ما حقیقتاً حرکت را به زمین یا انسان نسبت می‌دهیم اما به وجود زمین و انسان، نه به جواهر آنها. علت اسناد

حرکت به وجود حرکت در اعراض وجود است. و در این نکته که وجود قابلیت تغییر و تبدل دارد و گاهی در آن حرکت رخ می‌دهد تردیدی نیست. وقتی می‌گوییم رنگ سیب تغییر کرد، مطمئناً تغییر در خود سیب هم رخ داده است اما تغییر در وجود سیب با تغییر در حیث جوهری سیب متفاوت است، زیرا وجود سیب اعم از جوهر سیب و اعراض سیب است؛ ما یک وجود خارجی برای سیب داریم که در تحلیلی ذهنی بین حیثیت غیرمحتاج به موضوع و حیثیت محتاج به موضوع در آن تفاوت می‌گذاریم. مثلاً، درباره سیب می‌گوییم که سیب از یک ماهیت خاص جوهری و مجموعی از صفات عرضی تشکیل شده است. اکنون، می‌گوییم که مطمئناً تغییر صفات عرضی سیب سبب تغییر صفات وجود سیب می‌شود، اما سبب تغییر در جوهر نیست، درست بسان یک کل که تغییر در برخی از اقسام آن را می‌توان به کل نسبت داد اما نمی‌توان به اقسام دیگر سرایت داد. نتیجه آنکه حرکات در وجود شیء به واسطه حرکات عرضی آن می‌باشد، که آن حرکات عرضی دائمی نیستند.

دو اشکال دیگر که ممکن است به نظر ما وارد آید: یکی این است که حرکت عرضی یکنواخت وجود ندارد؛ حرکات عرضی چه در مکان باشند، چه در کم و چه در کیف، می‌توانند سریعی و بطئی باشند.

دیگری اینکه وجود عرض وجود طفیلی است و بدون اتکا به جوهر نمی‌تواند کاری کند. اگر عرض بخواهد راسم زمان باشد، باید اتکا به جوهر داشته باشد، چون وجودش للغير است. پس، حرکات عرضی مطلقاً نمی‌تواند راسم زمان باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۹۲)

اما به نظر می‌رسد که هر دو اشکال پاسخ‌دادنی است. به اشکال اول می‌توان

چنین پاسخ داد: زمانی که از حرکات عرضی استفاده می‌شود، بطیء و سریع ندارد، بلکه ما زمان را از اصل وجود حرکات در عالم انتزاع می‌کنیم، نه از مشاهده تک تک حرکات سریع و بطیء به صورت جدا جدا. به همین جهت، ما یک زمان ثابت در کل عالم داریم، نه اینکه به تعداد حرکات سریع و بطیء، زمان‌های متعدد متغیر داشته باشیم.

به اشکال دوم هم این چنین می‌توان پاسخ گفت: عرض نیازمند به جوهر است، اما این بدان معنا نیست که صفات و احکام اعراض به جوهر سرایت می‌کند. چه بسا احکام و صفات خاصی که برای اعراض هست و برای جواهر نیست. مثلاً، عرض در عین اتکا به جوهر می‌تواند موجب انتزاع صفت ابیض بودن زید شود. این صفت از عرض زید انتزاع می‌شود، نه از جوهرش اصولاً انتزاع این صفت هیچ منافاتی با اتکای عرض به جوهر ندارد. امر در زمان هم به همین نحو است و اتکای عرض به جوهر باعث این نمی‌شود که بخواهیم زمان را از جوهر انتزاع کنیم.

سه دلیل فوق که به آنها اشاره شد، برای اثبات حرکت جوهری در تمام جواهر مورد استفاده قرار گرفته بودند. با نقد این سه دلیل واضح گشت که هیچ دلیلی بر وجود حرکت جوهری پیوسته در تمام جواهر مادی وجود ندارد.

۳. ادله اثبات کننده حرکت جوهری در برخی از جواهر جسمانی

دلائلی که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد تنها اثبات کننده حرکت جوهری در برخی از جواهر جسمانی هستند، اگرچه بعضی از این ادله هم دارای اشکالاتی می‌باشند.

۳-۱. علت بودن جوهر برای حرکات عرضی

این استدلال از دو مقدمه تشکیل می‌شود: تحولات عرضی معلول طبیعت

جوهری آنهاست؛ علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد. نتیجه آنکه جوهری که علت برای حرکات عرضی به شمار می‌رود باید متحرک باشد.

مقدمه اول همان اصل معروف است که طبیعت فاعل فریب و بی‌واسطه همه حرکات است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد.

و مقدمه دوم به این صورت، قابل توضیح و تبیین است که اگر علت قریب و بی‌واسطه معلول امر ثابتی باشد، نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود. برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد، نوری که از آن می‌تابد تا شعاع خاصی را روشن می‌کند. اما اگر چراغ حرکت کند، روشنایی آن هم تدریجاً گسترش می‌یابد و به پیش می‌رود. پس، جریان اعراض متحرک که در گستره زمان پیش می‌روند نشانه این است که علت آنها همراه خود آنها جریان دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۴ - ۶۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۳۴)

نقد و بررسی:

حرکت - همچنان که خود صدرالمتألهین تبیین نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۳-۱۴) - مابازاء عینی مستقلى از منشأ انتزاعش، یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی، ندارد. پس حرکت - چه در جوهر فرض شود و چه در عرض - عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می‌باشد. بنابراین، چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت به حساب آوریم، نه به عنوان علت فاعلی؟ و اگر چنین فرضی صحیح باشد، دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد، در واقع، بازگشت این

اشکال به تردید در مقدمه اول است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۹)

علاوه بر این، می‌توان گفت: اگر هم حرکت عین اعراض نباشد، لزومی ندارد که علت آن جوهر باشد. بلکه می‌تواند علت آن علتی بیرونی و خارجی باشد، نه جوهر درونی. وقتی انسان سنگی را پرتاب می‌کند، علت حرکت سنگ انسان است، نه جوهر سنگ؛ جوهر سنگ قبول کنند، حرکت است. طبیعت قابل حرکت است، نه فاعل حرکت. طبیعت نمی‌تواند نسبت به شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد؛ از آن جهت که فاعل است باید واجد باشد و از آن جهت که قابل است باید فاقد باشد و اجتماع وجدان و فقدان نسبت به شیء واحد ممکن نیست. لذا، اگر چه موضوع اعراض جوهر است، علت حرکات عرضی می‌تواند علتی بیرونی و خارجی باشد، نه جوهر درونی آنها. نتیجه اینکه با نفی علیت جواهر نسبت به حرکات عرضی، این استدلال از ریشه باطل می‌گردد. (فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۱)

۳-۲. شأن بودن اعراض نسبت به وجود

اصل استدلال این است: اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه از شئون وجود جوهر می‌باشند؛ هرگونه تغییری که در شئون موجودی روی دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن به‌شمار می‌رود. نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌نویسد: هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خودبه‌خود متشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نموده‌ها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را «علامات تشخص» آن به‌شمار می‌آورد و نه علت تشخص آن. بنابراین، دگرگونی این علامات نشانه دگرگونی صاحب علامت می‌باشد. پس، حرکت اعراض نشانه‌ای از حرکت

وجود جوهری است. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۹-۳۱۰)

باید توجه داشت که این دلیل به دو گونه تفسیر شده است: در برخی از تفسیرها بر رابطه جوهر و عرض و اینکه عرض در مقابل جوهر استقلالی ندارد و از مراتب آن است تکیه شده است. اما در برخی دیگر از تفسیرها بر وحدت جوهر و عرض و نفی دوئیت آنها در خارج تکیه شده است. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۲-۱۰۵)

نقد و بررسی: یکی از انتقادهایی که به این نظر شده این است که این دلیل تنها در مورد اعراضی که وجود آنها عین وجود جواهر است کاربرد دارد. توضیح آنکه در این دلیل بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده بلکه اعراض به عنوان نمودها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند. و این دلیل بر فرض اعتبار در مورد کمیت‌های متصل پذیرفتنی است، زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشند. و نیز می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی جای دانست. اما مقولات نسبی مفاهیم انتزاعی‌اند و تنها منشأ انتزاع به بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان از شئون وجود جوهر به شمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است. و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به معنای دقیق کلمه «اعراض خارجی» می‌باشند، هرچند به یک معنا نمودها و جلوه‌هایی از نفس به شمار می‌آورند، این چنین نیستند و وجود آنها عین وجود نفس نیست، بلکه نوعی اتحاد [و نه وحدت] میان آنها با نفس برقرار است. و از این رو، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۹-۳۱۰)

می‌توان ادعا کرد که در کمیت‌های متصل هم پذیرفتنی نیست و اساساً اگر

چیزی شأن دیگری بود و با او وحدت داشت، لازم نیست که تمام احکامشان با هم متساوی باشند.

توضیح آنکه ما در خارج یک وجود واحد داریم که حیثیات مختلف آن را تفکیک می‌کنیم؛ یک حیثیت این وجود حیثیت جوهری آن است. حیث جوهری وجود حیثی از وجود است که نیاز به موضوع ندارد. و دیگری حیثیت عرضی آن است که نیاز به موضوع دارد. مثلاً، وقتی وجود یک سیب را در نظر می‌گیریم که دارای کمیت است حیثیت خود سیب را که نیاز به موضوع ندارد، جوهر و حیثیت کمیت داشتن آن را که نیاز به موضوعی به نام سیب است عرض می‌نامیم. وقتی بین این دو حیثیت تفکیک عقلی قایل شدیم، احکام و ویژگی‌های هر کدام هم منفک از دیگری هستند، اگرچه این دو در خارج به یک وجود موجودند. وقتی در خارج کمیت یک جسم تغییر می‌کند با توجه به اینکه این عرض از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود، خود این شیء هم تغییر می‌یابد. اما در واقع شیء از حیث عرضی‌اش تغییر پیدا کرده است، نه از حیث جوهری‌اش. پس، هرچند عرضی مثل «کم» نیاز به یک موضوع دارد، لزومی ندارد که حکم عرض به موضوع آن نسبت داده شود.

«آیا هر خاصیتی که در عرض هست، باید در جوهر هم باشد؟ برخی از خواص در جوهر هست که در عرض نیست. مثلاً عرض محسوس است اما جوهر محسوس نیست: برخی از اعراض به سرعت زایل می‌شوند، اما جوهر چنین نیست. به همین ترتیب، ممکن است عرض حرکت کند و جوهر حرکت نکند.» (فتاوی اشکوری، ۱۳۱۵: ۲۹-۳۰)

ممکن است اشکال شود با توجه به اینکه این اعراضی مثل «کم» با یک وجود

با جواهر موجودند، تغییر در هر کدام تغییر در دیگری هم است، مانند صفات خداوند که چون این صفات به یک وجود موجودند، تغییر در هر کدام به معنای تغییر در دیگری است.

پاسخ به این اشکال این است که ما در خارج یک وجود داریم که به یقین تغییر در یک جزء آن تغییر در خود آن وجود هم است ولی وقتی از حیث عقلی بین حیثیات اشیاء تفکیک کردیم، نسبت به دادن حکم یک حیثیت به حیثیت دیگر درست نیست. برای مثال، اگرچه صفات خداوند هه عین ذات خداوند می باشند و همه به یک وجود موجودند، بین حیثیات ذات خداوند تفکیک قایل شدیم و گفتیم که خداوند دارای حیث علم بودن، قدرت داشتن و ... است، دیگر معنایی ندارد که بگوییم خداوند از حیث علم بودن قدرت دارد یا اینکه از حیث قدرت داشتن علم دارد و در تفکیک عقلی هر حیث، ویژگی و احکام خاص خود را دارد؛ خداوند از حیث علم قدرت ندارد و از حیث قدرت علم ندارد، هرچند در خارج یک وجود داریم که علمش عین قدرتش است.

به همین نسبت، اگرچه ما در خارج یک وجود داریم که کمیت آن عین ذات و وجود آن است و هرگونه تغییری در کمیت به معنای تغییر در وجود آن شیء است، اما عقلاً بین آن دو تفکیک می کنیم و می گوییم وجود شیء از حیث جوهرش حرکت ندارد و از حیث عرضش حرکت دارد. لذا، حتی با پذیرش اینکه اعراض در خارج نحوه وجود جوهر و از مراتب آن می باشند، می توانیم در تحلیل عقلی در احکامی که به هرکدام نسبت داده می شود فرق بگذاریم.

ممکن است اشکال شود که صفات خداوند به هم وابسته نیستند، اما عرض به جوهر وابسته است. لذا، احکام فرع [یعنی عرض] باید به اصل [یعنی جوهر]

سرایت کند.

در پاسخ می‌گوییم: صرف وابستگی سبب سرایت احکام هر کدام به دیگری نمی‌شود.

ممکن است اشکال شود که با این بیان، حرکت در جوهر در خارج ثابت می‌شود، زیرا اگرچه از حیث عقلی این دو را از هم تفکیک می‌کنیم اما پذیرفته شد که این دو در خارج به یک وجود موجودند پس، تغییر در یکی به معنای تغییر در کل ذات است.

در پاسخ می‌گوییم: عینیت اعراض با وجود شیء اثبات می‌کند که ذات شیء تغییر می‌کند، اما نه از حیث جوهری اش بلکه از حیث عرضی اش اساساً، حیث جوهری اشیاء تغییر کند، دیگر نوع آن شیء باقی نمانده است. وقتی سفیدی یک سبب تغییر می‌کند یا زایل می‌شود، وجود سبب تغییر پیدا کرده است، اما از حیث عرضش، نه از حیث جوهرش. اما حیث جوهری سبب نه تنها تغییر نکرده بلکه حیثیتی است که در میان تغییرات مختلف سبب باقی می‌ماند.

اشکال دیگر اینکه بر فرض بپذیریم که با وجود حرکات عرضی، جوهر اشیاء هم به صورت بالتبع حرکت می‌کند، این نظر تنها همان حرکات عرضی را اثبات می‌کند که بالتبع می‌توان به جوهر هم نسبت داد، اما نوع جدیدی از حرکت که عین ذات اشیاء است را اثبات نمی‌کند.

به عبارت دیگر، بر فرض قبول این دلیل، نهایتاً ما می‌پذیریم که هرگاه حرکتی در اعراض اشیاء به وجود آمد، بالتبع، جوهر آنها هم تغییر می‌کند و هرگاه حرکتی عرضی هم پدید نیاید، جوهر تغییر نمی‌کند.

ملاصدرا می‌خواهد نوعی حرکت جوهری عمومی در همه اشیاء را ثابت کند

که پیوسته و بدون وقفه در همه اشیا هست. لذا، در نظر ایشان جهان عین تجدد و سیلان است. ما می‌گوییم اینکه جهان عین تجدد و سیلان باشد، از این استدلال به دست نمی‌آید. بلکه نهایتاً به دست می‌آید که هر جا حرکتی عرضی رخ دهد. تجددی جوهری در همان محدوده و به همان محدوده و به همان میزان حرکت عرضی رخ می‌دهد.

۳-۳. وجود تبدلات جوهری

بدون شک، یک‌سری تغییرات جوهری در جهان رخ می‌دهد. مثلاً، نطفه به انسان تبدیل می‌شود یا اینکه چوب به خاکستر تبدیل می‌شود. این تغییرات جوهری یا دفعی است یا تدریجی؛ اگر دفعی باشد، یا در آن رخ می‌دهد یا در زمان؛ اگر در آن باشد، پی‌در پی آمدن آنات رخ می‌دهد که محال است و اگر در زمان باشد، ماده در لحظه‌ای بدون صورت می‌شود که این هم محال است. بنابراین، تغییر دفعی این امور محال است و لازمه محال بودن این تغییرات دفعی تغییر تدریجی آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۳-۲۷۴)

مفاد این استدلال این است که تغییرات جوهری که در جهان رخ می‌دهد از سنخ کون و فساد نیستند، بلکه در واقع بین آنها اتصال وجود داشته، این تغییرات از سنخ حرکت جوهری‌اند.

استدلال، هرچند معتبر است، همان‌گونه که پیش از این آورده‌ایم، تنها اثبات می‌کند که هرگاه به سببی خارجی (سببی فیزیکی یا غیرفیزیکی) تغییری نوعی در اشیا جهان رخ دهد، در واقع، حرکتی جوهری رخ داده است، نه کون و فساد. واضح است که این نتیجه هرگز دلالت بر سیلان و حرکت کل جواهر جسمانی ندارد.

۳-۴. استدلال از طریق رابطه قوه و فعل

در جواهری که مشاهده می‌کنیم تغییراتی به وجود می‌آید. مثلاً جوهر غیرنامی ممکن است تبدیل به جوهر نامی شود با اینکه جوهر نامی تبدیل به حیوان شود. این امر نشان‌دهنده وجود نسبتی بین این دو است. همچنین، این نسبت از جهت قرب و بُعد و شدت و ضعف دارای اختلاف است و مثلاً نطفه به حیوانیت نزدیک‌تر از غذا است.

این نسبت نیازمند دو طرف قابل و مقبول است که طرف مقبول - که دارای قوه است - به همراه وجود بالفعل قابل یک موجود متصل واحد را به وجود می‌آورند. اگر این نسبت اتصالی وجود نداشته باشد، نسبتی بین دو طرف به وجود نمی‌آید، چنان‌که موجود با معدوم نمی‌تواند نسبت برقرار کند. (طباطبایی،

۱۳۸۶: ۱۹۹-۲۰۰)

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد که هیچ دلیلی بر انحصار نسبت در نسبت‌های اتصالی وجود ندارد، زیرا عقلاً ممکن است که دو شیء منفصل باشند اما با هم نسبت داشته باشند.

شاید بشود این استدلال را این‌گونه تصحیح کنیم که اگرچه عقلاً امکان دارد که بین دو شیء منفصل از هم نسبت وجود داشته باشد، اما ما در جریان حرکات طبیعی یک اتصال و وحدت شخصی را مشاهده می‌کنیم. برای نمونه، ما خاکستر را ادامه همان چوب در حال سوختن می‌بینیم و بین آنها یک نوع اتصال مشاهده می‌کنیم. این اتصالی که مشاهده می‌کنیم دلیل بر این است که در این موارد حرکت جوهری رخ داده است، نه کون و فساد.

این تقریر، اگرچه که معتبر است، اما نهایتاً - همانند دلیل قبلی - اثبات می‌کند

که در تبدلات نوعی، حرکت جوهری رخ می‌دهد، نه کون و فساد. بنابراین، از این استدلال نیز وجود حرکت در تمام جواهر جسمانی اثبات نمی‌شود.

۴. امتناع حرکت جوهری بدون تبدیل نوعیت یک شیء

حرکت جوهری اساساً بدون تبدیل نوعیت یک شیء به شیء دیگر محال است و معنا ندارد.

برای تبیین این مطلب لازم است که به نزاع ابن‌سینا و ملاصدرا راجع به امکان و امتناع حرکت جوهری اشاره‌ای کنیم. توضیح آنکه ابن‌سینا معتقد است که حرکت در جوهر محال است، با این بیان که اگر حرکتی در جوهر رخ دهد، آیا در میان این حرکات نوع این اشیاء هم تغییر می‌کند یا نه؟ اگر بگوییم، نوع این اشیاء تغییر نمی‌کند، در واقع، صورت جوهری تغییر پیدا نکرده است، بلکه امری عارضی تغییر پیدا کرده است و اگر بگوییم که نوع اشیاء تغییر پیدا کرده است، در این صورت، جوهری نو پدید آمده است و حرکت در یک جوهر واحد رخ نداده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۸-۹۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۶-۱۵)

ملاصدرا به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد: اگرچه در ضمن حرکات جوهری، ماهیت اشیاء تغییر می‌یابد، اما چیز جدیدی به وجود نمی‌آید، بلکه همان وجود واحد متصل تدریجی از اول تا آخر موجود است. لذا، در عین تغییر ماهیات نوعی، وجود شخصی آن چیز باقی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳:

(۱۶

با تأمل در پاسخ ملاصدرا واضح می‌شود که ایشان، هرچند موضوع حرکات جوهری را با این بیان تصحیح کرده و اثبات کرده است که وجود شخصی واحد اشیاء در عینت غیرات ماهیات نوعی باقی می‌ماند. اما خود وی تصریح کرده که بین حرکت جوهری و تغییر ماهیت نوعی اشیاء ملازمه است و هرگاه ماهیت

نوعی چیزی تغییر کند و مثلاً چوب تبدیل به خاکستر شود، حرکت جوهری رخ داده است. و اگر چنین نشود و اگر ماهیت نوعی چیزی تغییر نکند، حرکتی جوهری رخ نداده است.

ممکن است گفته شود که مراد ملاحظه را این نیست که لزوماً در هر حرکت جوهری باید ماهیت نوعی اشیاء تغییر کند، بلکه مراد ملاحظه را این است که با وجود حرکات جوهری، هر لحظه، ماهیت نوعی یک شیء تجدید می‌شود. به بیان دیگر، اگرچه انسان امروزی با انسان دیروزی یک ماهیت را دارد، اما مطابق حرکت جوهری، این ماهیت بین دیروز و امروز بارها در طی حرکت جوهری تجدید شده است.

این نظریه، جدای از اینکه مطابق توضیحاتی که دادیم دلیلی ندارد، خلاف ادراک وجدانی ما از خود هست. ما ماهیتی واحد برای خود در طول عمر خود می‌یابیم، نه اینکه در هر لحظه ماهیت ما نو و تجدید شود. لذا، فرض نو شدن پیوسته ماهیات اشیاء فرضی پذیرفتنی نیست.

۵. معنای قابل قبول از حرکت جوهری

با توضیحات گفته شده، سراغ معنای حرکت جوهری می‌رویم. حرکت جوهری به دو صورت می‌تواند تفسیر شود که تنها معنای دوم آن پذیرفتنی است. تفسیر اول این است که حرکت جوهری را به معنای سیلان و حرکت در تمام جواهر جسمانی بدانیم. طرفداران این تفسیر حرکت دائمی درون هسته را که در علوم تجربی اثبات شده است مؤیدی بر این حرکت جوهری می‌دانند.

مشکل این تفسیر این است که همان‌طور که توضیح دادیم، هیچ دلیلی بر وجود چنین نوع حرکت جوهری در جواهر جسمانی نداریم. علاوه بر این، واضح است که حرکت درون جواهر هیچ ارتباطی به حرکت جوهری ندارد، زیرا

حرکت اتم‌های درونی شیء خود نوعی حرکت مکانی است. آیت‌الله مصباح یزدی به این نکته چنین اشاره می‌کند:

حرکت جوهریه، در واقع، نو شدن دمام و وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشان‌ها و سحابی‌ها ندارد. همچنین، حرکات اتم‌ها و ملکوت‌ها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته. و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود، ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت، زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساساً حرکت جوهریه مسئله‌ای است فلسفی و عقلی، نه علمی و تجربی. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۱۶)

تفسیر دوم از حرکت جوهری که ادله حرکت جوهری آن را اثبات می‌کند این است که هرگاه به سبب عاملی بیرونی [فیزیکی یا غیرفیزیکی] ماهیت نوعیه شیئی تغییر پیدا کند، در واقع، حرکت جوهری رخ داده است، نه کون و فساد. بنابراین، حرکت جوهری اثبات نوع جدیدی از تغییرات نمی‌باشد. بلکه تنها تفسیر جدیدی از تبدلات نوعیه است و مطابق آن، حقیقت تبدلات نوعیه با حرکت جوهری تفسیر می‌شود، نه با کون و فساد.

نتیجه‌گیری

۱. تنها در مورد تبدلات نوعی اشیاء است که می‌توانیم بگوییم که حرکت جوهری در اشیاء رخ داده است و در بقیه موارد، حرکات جهان به صورت عرضی می‌باشد.

۲. دلیلی بر حرکت جوهری در تمام جواهر جسمانی وجود ندارد، بلکه ممکن است برخی از اشیاء فاقد حرکت باشند و اشیائی هم که حرکت دارند ممکن است حرکت عرضی یا جوهری داشته باشند.

۳. حرکت جوهری اثبات نوع جدیدی از تغییرات نمی‌باشد بلکه تنها تفسیر

نوی از همان تبدلات نوعی است.

۴. یکی از اشکالات اصلی این نظریه ملاصدرا که تمام اشیاء جهان در حرکتی جوهری به سوی کمال و تجرد دارند، این است که هیچ دلیلی بر وجود حرکت در تمام جواهر جسمانی وجود ندارد.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیة*، قم: ج ۲، بیدار.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۵). «حرکت جوهری و تجدد امثال تأملات و پرسش‌ها» معرفت فلسفی، س ۳، ش ۴، ص ۱۱-۴۳.
- طباطبایی [علامه] سید محمدحسین (۱۳۶۵). *نهایة الحکمه*، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معلمی، حسن (۱۳۸۷). *حکمت متعالیه*، قم: هاجر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵). *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
- _____ (۱۳۶۳). *دروس فلسفه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار [درس‌های اسفار]*، ج ۴، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الاسفار*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۸۷). *رسالة فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۰). *ثبوت الربوبیة*، ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). *المشاعر*، ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۶). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- هالینگ دیل. ر.ج (۱۳۷۰). *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۲، تهران: کیهان.