

## ریشه‌های تاریخی نظریه حرکت جوهری

منصور ایمانپور\*

### چکیده

بدون شک، تفسیر واقعیت عالم طبیعت، یکی از مباحث اساسی فلسفه اولی محسوب می‌شود و از آغاز پیدایش فلسفه و عرفان، همیشه مورد بحث بوده است. ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، کل عالم طبیعت را مساوی با حرکت و سیورورت دانسته و به حرکت ذاتی آن، بسمت عالم ثبات، رأی داده است. اکنون پرسش اینست که آیا این نظریه، نظریه‌یی بکلی ابتکاری است، یا مسبوق به سوابق تاریخی است؟ نوشتار پیش‌رو، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، نشان می‌دهد که این مسئله مسبوق به سابقه بوده و در یونان باستان، برخی فیلسوفان به حرکت تمام موجودات عالم طبیعت باور داشته‌اند؛ در عالم اسلامی نیز بعضی فیلسوفان، تنها به حرکت در حوزه اعراض اعتقاد داشته و با انواع مناقشات و استدلالها، به رد نظریه حرکت جوهری پرداخته‌اند، اما دسته‌یی دیگر، از منظر متفاوت به عالم نگریسته‌اند و با نگاه عرفانی و با استناد به تجارب شهودی، کل کائنات را متجدد دانسته‌اند. ملاصدرا بر پایه این زمینه و گنج آماده، و تأثیرپذیری از آن، حرکت جوهری را متناسب با فلسفه وجودی خود، مطرح و بازنگری کرده و با اثبات آن و مبنا قرار دادنش برای بسیاری از مسائل فلسفی، طرحی دیگر در انداخت

\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛ man3ima@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی



و بر آن اساس، هستی را در نگاهی کلان، به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نمود و بدنبال آن، نتایجی را در امور عامه و خداشناسی استنتاج کرد.  
**کلیدواژگان:** حرکت، تجدد عالم، حرکت جوهری، عالم طبیعت، ریشه‌های تاریخی، ملاصدرا.

\* \* \*

### مقدمه

فلسفه همچون دیگر شاخه‌های علمی، دارای مسائلی ویژه است که بحسب وظیفه خود، عهده‌دار بررسی آن مسائل است. بدون تردید، این مسائل در گذر تاریخ فلسفه، بتدریج پدید آمده و در سیر تاریخی خود، صورتهای مختلف بخود میگیرند و گاه در سایه این تحولات تاریخی، چنان هیئتی بخود میگیرند که هنگام مقایسه با صورت نخستینش، با آن بیگانه بنظر میرسند! ماجرا هرچه باشد، نگاه تاریخی به مسائل فلسفی، از جهات مختلف، به فهم عمیق آنها و رسیدن به شناختی جامع از آنان کمک میکند و بدون اطلاع از پیشینه و بستر تاریخی یک مسئله فلسفی، نمیتوان بدرستی و منصفانه، در مورد آن اظهار نظر و داوری نمود. اینجاست که میتوان گفت تفتن به تاریخ فلسفه، خود نوعی تفلسف است.

این نکته، در مورد مسائل فلسفه اسلامی نیز صادق است. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که فلسفه از طریق ترجمه آثار فیلسوفان یونانی و نوافلاطونی، بویژه افلاطون و ارسطو و فلوطین، وارد جهان اسلام شد و در گذر زمان و در محیط و فرهنگ اسلامی، و در کنار علم کلام، عرفان اسلامی و آموزه‌های دینی، به حیات خود ادامه داد و در پرتو همین تأثیر و تأثر و تعامل (و گاهی تعارض) با انواع جریانهای فکری در عالم اسلام، صورتهای مختلفی در طول تاریخ بخود گرفت و سرانجام، در صورت حکمت متعالیه ظاهر شد. این پرسش که آیا حکمت متعالیه همان استمرار و تکامل فلسفه افلاطون و ارسطو و فلوطین است، یا خود فلسفه‌یی جدید و بکلی متفاوت است، محل بحث این مقاله نیست؛ اما آنچه مسلم است، حضور و انعکاس پررنگ و تأثیرگذار تعداد قابل توجهی از مسائل فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در این مکتب فلسفی است. بنابراین، فهم دقیق فلسفه‌های یونانی، بویژه فلسفه افلاطون و ارسطو و فلوطین، تأثیری بسزا در فهم فلسفه اسلامی دارد.

افزون بر ریشه‌های یونانی فلسفه اسلامی (اعم از مکاتب مشائی، اشراقی و صدرایی)،

عرفان اسلامی، مباحث کلامی و تعالیم نقلی (اعم از قرآن کریم و روایات) نیز منابعی مهم هستند که نقشی برجسته در پیشرفت مسائل فلسفی و حتی شکلگیری برخی مسائل جدید و سمت‌وسو دادن به مباحث سنتی ایفا کرده‌اند. هدف این مقاله، نه پیگیری تاریخی همه یا بخشی از مسائل فلسفه اسلامی، بلکه بررسی ریشه‌های تاریخی یکی از مسائل بنیادی حکمت متعالیه، یعنی «حرکت جوهری» است.

بدون شک، حکمت متعالیه بعنوان یک نظام فلسفی (نه عرفانی)، از حیث محتوا، بر اصولی استوار است و در واقع، از آن اصول تشکیل شده و شاخ و برگ و ثمره پیدا کرده است. این اصول بترتیب عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک در وجود، و حرکت جوهری. بر پایه حرکت جوهری، عالم طبیعت با همه ارکان و اجزایش - اعم از فلکی، عنصری، جوهری و عرضی - در سیلان و جریان مداوم بسر میبرد و در یک کلام، عالم طبیعت همان حرکت است. اکنون پرسش اینست که آیا این نظریه، بدون پیشینه تاریخی به ذهن ملاحظه رسیده، یا مسبوق به سوابق تاریخی است؟ اگر پاسخ سابقه داشته است، پس نقش این فیلسوف برجسته، در این نظریه چه بوده است؟ برخی از اهل فلسفه در پاسخ به چنین پرسشی، با تمسک به قاعده فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» و لغزش به خلط و مغالطه بین «قوه» بمعنای فلسفی (کیف استعدادی در ماده و قابل) و منابع تاریخی یک موضوع و مسئله، معتقدند:

قطعا این اصل در مورد نظریه‌های فلسفی نیز صادق است. بنابراین، حتماً باید اصالت وجود ملاحظه هم از زمینه و زمان مناسب و لازم خود پدید آمده باشد. صدرالمتألهین یک‌شبه ملهم نشده و مانند ابن‌عربی، مدعی دریافت یکجای حکمت متعالیه از پیامبر و امامی هم نیست؛ پس باید دید این زمینه و زمان کدام است؟ (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۹).

هدف این مقاله بررسی ریشه‌های حرکت جوهری با تمسک به قاعده فوق نیست، بلکه بررسی آن با مراجعه به واقعیت‌های تاریخی است و نتیجه تحقیق پس از بررسی و تطبیق مشخص میشود، نه اینکه ابتدا مسلم بگیریم که این مسئله، طبق قاعده مذکور، لزوماً مبتنی بر پیشینه تاریخی است! و پس از آن، بدنبال شواهد تاریخی بگردیم!

### ریشه‌های مسئله در سنت یونانی

تأمل در آثار و پاره‌های بجامانده از فیلسوفان پیش از سقراط در یونان باستان، نشان



میدهد که دغدغه‌های اصلی آنها عبارت بودند از: تبیین واقعیت و ساختار عالم محسوس از منظر عقلانی، جستجوی سرمنشأ (آرخبه) و چیز واحد در لابلاهای انواع چیزها و تغییرات، و پاسخ به این پرسش که آیا در ورای این کثرت ظاهری، وحدتی هست تا این کثرت بدان ارجاع شود یا نه؟ (گاتری، ۱۳۸۸: ۴۳).

گرچه هر کدام از فیلسوفان نخستین، درباب پرسش مذکور، پاسخ و تبیینی ارائه نموده‌اند، اما فیلسوفی که هویت عالم طبیعت را همان حرکت و سیلان<sup>۱</sup> دانست، هراکلیتوس بود. قطعات بجامانده از او و گواهیهای افلاطون و ارسطو، نشان میدهند که عالم محسوس (کل واقعیت) در نظر هراکلیتوس، چیزی جز جنگ اضداد و تغییر همیشگی و سراسری نیست.<sup>(۱)</sup> پاره‌هایی همچون «ما در یک رودخانه هم پا میگذاریم هم پا نمیگذاریم. ما هم هستیم هم نیستیم» (تکه ۳۵)؛ «جنگ پدر همه چیزها و پادشاه همه چیزهاست...» (تکه ۳۹)<sup>(۲)</sup>؛ «این نظام جهانی... آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی» (تکه ۲۵)؛ آشکارا نشان میدهند که عالم محسوس - که از نظر هراکلیتوس، مساوی کل واقعیت است (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۲۴) - در حرکت و تغییر مدام بسر میبرد و همه چیز، در سیلان و جریان است. «بتعبیر دیگر، هستی، در شدن است (یعنی وجود، در صیورورت است)، یعنی هر چیز، چنانکه هست در دگرگونی است، در هر لحظه چیزی غیر از خود آن است» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۵۰). پس «تقلا و حرکت و تغییر، دائمیند، هرچند جریانشان نامرئی است. کشمکش شرط هستی است. سکون وجود ندارد، فقط تغییر بیوقفه وجود دارد» (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۶۰) و درواقع، فقط حرکت و تغییر، واقعیت دارد (همو، ۱۳۸۸: ۷۲).

ارسطو نیز در آثار مختلف خود گواهی میدهد که هراکلیتوس بر این باور بود که همه چیز در صیورورت است و هیچ چیز ثابتی وجود ندارد.

وی (افلاطون) در جوانی، نخست با کراتولوس و عقاید هراکلایتوس آشنا شد که میگفتند: همه چیزهای محسوس، همیشه، در حال سیلانند (ارسطو، متافیزیکه ۹۸۷a27-26).

بعضی متفکران میگویند حقیقت چنین نیست که بعضی اشیاء متحرکند و بعضی ساکن، بلکه همه موجودات همیشه در حال حرکتند، ولی حواس ما قادر به درک این واقعیت نیست (همو، فیزیکه ۲۵۳b12-13).

1. kinesis

بنابراین در نگاه هراکلیتوس، واقعیت عالم و اجزاء آن، چیزی جز حرکت و سیلان نبود. بر اهل تأمل روشن است که این تفسیر از عالم و پدیده‌های آن، درست در مقابل تفسیری بود که پارمنیدس و پیروانش بدان قائل بودند. از نگاه پارمنیدس، واقعیت همان جوهر و وجود ثابتی است که در اصل، ازلی و ضروری و ابدی است و حرکت و تغییر از اساس، محال است؛ آنچه از طریق حواس، تحت عنوان حرکت ادراک میشود، توهمی بیش نیست (گاتری، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۲).

افلاطون در مواجهه با این دو تفسیر متضاد از واقعیت عالم، نوعی هر دو جریان فکری را در فلسفه خود هضم نمود و با تأثیرپذیری از فیثاغورثیان و هراکلیتوس و پارمنیدس و رویکرد سقراطی، فلسفه‌یی تأسیس نمود که در تمثیلهای خورشید، خط و غار، در کتاب جمهوری بنحوی شگفت‌انگیز ترسیم شده است. او با هدف ادامه کار استادش، سقراط، یعنی جستجوی معیارهای مطلق برای موضوعات اخلاقی، و بمنظور تبیین امکان شناخت علمی، پنجره‌یی به عوالم دیگر گشود و هستی را نه مساوی با عالم مادی و محسوس، بلکه بسیار فراختر از آن تلقی کرد و محسوسات را بهره‌های حقایقی ثابت در عالم ایده‌ها قلمداد نمود. از نظر وی سیلان هراکلیتوسی معطوف و منحصر به عالم محسوسات است و ثبات پارمنیدسی، به عالم مثل تعلق دارد؛ او برای موضوعات اخلاقی (مانند فضیلت) نیز معیارهایی ثابت و مطلق در عالم مثل در نظر گرفت (همان: ۱۲۶-۱۲۱).

هربارت درخصوص تحول اندیشه یونانی میگوید: ضرورت هراکلیتی را به وجود پارمنیدسی تقسیم کن، نتیجه‌یی که بدست می‌آید ایده‌های افلاطون است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲ / ۹۴۱).

بنابراین افلاطون نظر هراکلیتوس درباب سیلان عالم محسوس را پذیرفت و بیرونی از او، همه محسوسات و متعلقات عالم طبیعت را همچون آب رودخانه و آتشی شعله‌ور قلمداد نمود که هویتی جز حرکت و سیلان ندارند (همان: ۹۴۱). جهان محسوس در نگاه افلاطون نیز فانی و دستخوش کون و فساد همیشگی (افلاطون، ۱۳۷۴: کتاب هفتم، ۵۱۸ و ۵۳۱) و پیوسته در حال تغییر و جنبش است و درواقع میان وجود و عدم قرار دارد و هم موجود است و هم معدوم (بورمان، ۱۳۸۹: ۶۱-۵۷ و ۱۹۵). او در رساله ضیافت پس از فراگیر دانستن سیل تغییر و دگرگونی، میگوید:

همانطور که میدانی، ما وجود یک موجود زنده‌یی را از کودکی تا پیری، همیشه به یک نام میخوانیم و آنها را همانند یکدیگر می‌شماریم، درحالی‌که او هرگز همان نیست که پیش از آن بوده است، بلکه مدام در حال تغییر و دگرسانی است. یعنی مو و گوشت و استخوان و خون و خلاصه، همه اعضای بدنش، دائماً در حال تغییر و دگرگونی است و این تغییر و دگرسانی، نه تنها در بدن بلکه در روان ما نیز جاری و ساری است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۱۸).

با این توضیحات آشکار میشود که اینکه واقعیت عالم محسوس و مادی همان حرکت و سیلان و سیوروت است، اصل مسلم هراکلیتوس و افلاطون بود. از سویی دیگر، ما میدانیم که بسیاری از آثار افلاطون و ارسطو و برخی از شروح آن آثار، در دوره ترجمه، به زبان عربی ترجمه شده بود (فخری، ۱۳۸۸: ۳۶-۲۵) و ملاحظه‌کنید که از آن طریق و گاهی هم بواسطه آثار فیلسوفان اسلامی قبل از خود، از نظریه مذکور اطلاع داشت و گزارش وی از بسیاری از آراء فلاسفه یونانی و نوافلاطونی، بویژه افلاطون و ارسطو، نیز این مدعا را تأیید میکند. بنابراین میتوان گفت همین نگاه و دیدگاه افلاطونی نسبت به هویت سیلانی عالم طبیعت، نقشی انکارناپذیر در شکل‌گیری نظریه حرکت جوهری داشته است. او خود در توضیح دیدگاه افلاطون چنین مینویسد:

به افلاطون الهی نسبت داده شده است که او در بسیاری از سخنان خود، همسو با نظر استادش سقراط، گفته است که موجودات، صور مجردی در عالم اله دارند و چه بسا آنها را مثل الهی مینامد و بر این باور است که آنها فانی و فاسد نمیشوند، بلکه باقی‌مانند. آنچه فانی و فاسد میشود، همان موجودات کائن هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴۶/۲).

افزون بر مطالب فوق، اندیشه‌های افلاطون بصورتی دیگر نیز در اندیشه‌های ملاصدرا تأثیری قابل توجه داشته است. این تأثیر عمدتاً بواسطه آراء فکری حکیم نوافلاطونی، یعنی فلوطین، صورت گرفته است. از میان آثار گسترده فلوطین که به «انثادها» (به زبان عربی: تاسوعات) مشهورند و در قالب شش دسته نه‌تایی توسط شاگردش، فروریوس تنظیم و تدوین شده‌اند (لطفی، ۱۳۶۶: ۱/۱۳)، تنها تلخیص و گزارش آزاد بخشهایی از انثادهای چهارم و پنجم و ششم، تحت عنوان اتولوجیای ارسطو ترجمه و در میان فلاسفه اسلامی رایج گردید (همان: پاورقی ۱۱؛ پیترز، ۱۳۸۳: ۷۹) و همین اثر، تأثیر زیادی در فلسفه اسلامی، بویژه حکمت متعالیه بجای گذاشت. صدرالمتألهین در آثار مختلف خود،

۲۶



تحت عناوین «الفیلسوف الاکرم» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۰) و «معلم الفلاسفة اليونانية» (همو، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۱۱) از افلوطین نام برده و شواهد متعددی از او در تأیید آراء خود نقل نموده است.

فلوطين با تأثیرپذیری از فلسفه‌های پیشین، بویژه فلسفه افلاطون، و با افزودن رویکرد عرفانی و ذوقی به آنها، فلسفه‌ی خاص پدیده آورده که بیشترین دغدغه آن، «احد» و ماجرای صدور کثرت - یعنی عوالم عقل، نفس و جهان محسوس و نفوس جزئی- از آن، و راه‌هایی آدَمیان از زندان عالم مادی و ظلمانی و پیوستنش به عالم برین، بویژه دیدار با «نخستین» است. گرچه او بدلیل نگاه تحقیرآمیز به عالم محسوس، بتفصیل به هویت این جهان نپرداخته، اما بتبع افلاطون، سخنانی در اینباره دارد که رویکرد وجودشناسانه او به عالم محسوس را نشان میدهد و از این حیث میتوان گفت در طرح بحث حرکت جوهری ملاصدرا نقش داشته است. سخنانی از این قبیل که جهان و کیهان محسوس، تصویری از جهان و کیهان معقول است (فلوطين، ۱۳۶۶: انثاد ششم، ۲، ۲۲ و ۴، ۲) و هراکلیتوس هم میداند که اجسام همواره دستخوش صیرورت و جریانند (انثاد پنجم: ۱، ۹) و شدن بر جهان محسوس سایه انداخته است (انثاد ششم: ۲، ۴) و «جهان محسوس از همه جا و همه سو، با تمام اجزایش، بسوی او (کیهان عقلی) می‌رود و او را در همه جا بعنوان چیزی تمام و کمال و بزرگتر از خود می‌یابد» (انثاد ششم: ۲، ۴)، سخنانی از همان بخشهایی از انثادها هستند که در دسترس فیلسوفان اسلامی بوده و در شکل‌گیری حرکت جوهری نیز نقش داشته‌اند. یکی از شواهد خود ملاصدرا برای تأیید حرکت جوهری همین است:

معلم فلاسفة یونان، در کتاب معروفش، تحت عنوان اثولوجیا (یعنی شناخت ربوبیت) گفته است: اگر قوه روحانی در هریک از اجسام - اعم از بسیط و مرکب- موجود نباشد، محال است پایدار و پابرجا باشند، زیرا طبیعت جسم، سیلان و فناست. بنابراین، اگر کل عالم، جسم بیروح و بدون حیات باشد، بطور حتم، همه اشیا نابود میگردند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۱۱).

ترجمه سخنان خود فلوطين در رساله هفتم از انثاد چهارم، در اینباره چنین است:  
اگر نیروی روح وجود نداشته باشد، جسم وجود نمیتواند داشت، زیرا هر جسمی دائم دستخوش دگرگونی و حرکت است و اگر تنها جسم وجود



داشت هرچند یکی از انواع آن، بنام روح خوانده میشد. جهان زود از هم میپاشید (انتاد چهارم: ۷، ۳).

بر این اساس، باسانی میتوان گفت دیدگاه برخی از فلاسفه یونانی و نوافلاطونی در شکل‌گیری حرکت جوهری نقش داشته و درواقع، یکی از منابع اطمینان‌بخش ملاصدرا در طرح و تثبیت نظریه حرکت جوهری، همین نظریات بوده‌اند.

### زمینه‌های عرفانی

بدون تردید، یکی از منابع اصلی و تاریخی تأثیرگذار در مباحث مختلف حکمت متعالیه، اندیشه‌های عارفان مسلمان، بویژه محیی‌الدین بن‌عربی بوده است. ملاصدرا در بسیاری از مباحث اساسی، مؤیدات فراوانی از ابن‌عربی نقل کرده و در نهایت نیز به نظریه وحدت شخصی وجود نایل و قائل شده (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۱/۲-۳۰۰) و با صراحت اعلام کرده که با این رویکرد، درصدد «اکمال فلسفه و تتمیم حکمت» بوده است (همان: ۲۹۲). در مورد نظریه حرکت جوهری نیز ماجرا همین است و یکی از منابع تاریخی این نظریه، آموزه‌های عرفانی درباب «تجلی و تجدد امثال» و «نحوه ترقی و تحول هویت آدمی» است. توضیح اجمالی مطلب اینکه، ماجرای آفرینش و نحوه استمرار آن، یکی از مباحث اساسی فلسفه و کلام و عرفان است. عارفان مسلمان، بویژه ابن‌عربی، این مسئله را با تمسک به نظریه تجلی، تفسیر و تبیین میکردند و بر این باور بودند که همه اعیان اعم ثابت و خارجی. محصول تجلیات ذات حق تعالی است و همه موجودات عینی و خارجی اعم از مجردات، موجودات خیال منفصل و موجودات عالم طبیعت. همان تجلیات مداوم و پی‌درپی حق تعالی هستند که پیوسته، معدوم و حادث میگردند. بنابراین گرچه، یک تجلی خاص تکرار نمیشود و «لاتکرار فی التجلی»، اما این تجلیات و صور، در زوال و حدوثند، گرچه بسبب سرعت زوال و حدوث، متصل و پیوسته بنظر میرسند.

سخنان بعضی از اهل عرفان در اینباره چنین است:

اهل کشف بر این رأی هستند که خداوند در هر نفسی (دمی) تجلی میکند و تجلی تکرار نمیشود. آنها بر پایه شهود، بر این باور هستند که هر تجلی، خلقی جدید اعطاء میکند و خلقی را از بین میبرد؛ از بین بردن آن، همان فایبی است در هنگام تجلی و بقایی که تجلی دیگر اعطائش میکند؛ فافهم (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).



هر نفس نو میشود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا  
(مولوی، ۱۳۸۹: ب۱۱۴۴)

آب مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار  
(همان، ب۲۳۸۹۵)

بدیع الزمان فروزانفر در تشریح بیت نخست مینویسد:

بعقیده صوفیه، آفرینش ظهور حق است و صور، مراتب ظهور و تجلی خدا هستند و چون تجلی تکرار نمیپذیرد، آفرینش همیشه در تغییر و تبدل است و آنچه بدوام و ثبات متصف میشود، ذات حق است که بدین تعبیر، جوهر و اساس آفرینش است (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱ / ۴۴۱-۴۴۰).

گرچه، سخن درباب تجدد امثال بسیار است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۱۹۰-۱۷۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۰: ۵۱۵-۵۳۲) و برخی به انقطاع و انفصال خود آن صور و تجلیات و امثال، قائلند و برخی دیگر به اتصال آنها باور دارند، اما قدر مسلم اینست که طبق این نظر، همه ماسوی‌الله عام از مجردات و مادیات- در تجدد مداوم بسر میبرند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲۰/۱۲)، چنانکه بر اساس حرکت جوهری، همه موجودات طبیعی چنین حالتی دارند. بنابراین میتوان گفت کسی که در بستر چنین فضای فکری زندگی میکند، زمینه‌اش برای طرح نظریه‌یی همچون حرکت جوهری، مناسب و مساعد است. بر این اساس، حکیم سبزواری تجدد امثال را ناصر و حامی نظریه حرکت جوهری تلقی نموده و بر این باور است که طبق نظر اهل تاله، فیض وجود بر ماهیات امکانی بطور مستمر متجدد میشود؛ اما چون این تجلیات متجدد، امثال هم هستند، تجدد آنها احساس نمیشود، لکن اگر تأمل شود که این «تجدد بصورت اتصال است نه انفصال» و همه جواهر و اعراض را شامل میشود، معلوم میگردد که این همان حرکت جوهری است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۰۰، حاشیه).

بنابراین، میتوان گفت: هرچند مساوق دانستن نظریه تجدد امثال با حرکت جوهری محل تأمل و مناقشه است، ولی قدر مسلم اینست که نظریه تجدد امثال، زمینه و یکی از سرچشمه‌های حرکت جوهری محسوب میشود. علامه حسن‌زاده آملی با تأکید بر عینیت حرکت جوهری در موجودات عالم طبیعت با تجدد امثال، با عبارتهای گوناگون در آثار مختلف خود، مینویسد: «تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۹۱) و «حرکت در جوهر، عقلاً مستلزم تجدد امثال است، نه بر عکس، اما این دو

در خارج منفک از یکدیگر نیستند» (همو، بی تا: ۱۹۹).

خود ملاصدرا، گرچه گاهی نظریه حرکت جوهری را ابتکار و یافته خود دانسته و با افتخار اعلام مینماید که «این نظریه، مسلک دقیق و منهج شگفت‌انگیزی است که هیچیک از حکمای اسلام و متکلمان پیش از او بدان دست نیافته‌است و صوفیان اسلامی نیز بطریق کشف و ذوق به آن نرسیده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۲۷)، در موارد متعدد، عبارتهای فراوانی از همین عرفای اسلامی برای تأیید نظریه خود گزارش کرده است<sup>(۳)</sup> (همان: ۵/۲۴۷) و در مواردی بسیار، در تفسیر حرکت جوهری و نحوه تکامل و استمرار وجودی، از اصطلاح «توارد امثال» بهره میگیرد. بعنوان نمونه، در باب نقش محرک و مکمل در ماجرای حرکت جوهری، مینویسد: «فمحول ذواتها و مبقیها علی سبیل تجدد الأمثال هو الذی لیس بجسم و لاجسمانی» (همان: ۶/۴۴)؛ یا «انما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال علی الاتصال و الخلق لفی غفلة عن هذا بل هم فی لبس من خلق جدید» (همان: ۳/۱۰۴).

آنچه در این فرایند تجدد مورد تأکید ملاصدراست، همان اتصال وجودی این متجددات و تبدلات است (همان: ۶۴ و ۶۶)، بگونه‌یی که «با انقضای صورت قبلی و بطلان آن، صورتی جدید حادث میشود و با لحوق صورت بعدی، آن نیز از بین میرود؛ اما این فرایند با وصف اتصال تجددی رخ میدهد» (همان: ۱۳۸).

نکته جالب توجه اینجاست که همین انقلاب و تبدل، در خود انسان نیز رخ میدهد و هویت او در قوس صعود، در تحول ذاتی بسر میبرد و این ترقی همیشگی و حرکت جبلی بگونه‌یی است که برای اهل بصیرت مکشوف و عیان است (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۵)، اما اکثر آدمیان، بسبب انواع حجابهای ظلمانی و نورانی، آن را در نمی‌یابند. همین تحول و ترقی ذاتی، شاهی بر وجود حرکت جوهری و ذاتی، آنهم در ذات خود آدمی است. عبارت ابن عربی در اینباره چنین است:

و من اعجب الأمور أنه فی الترقی دائماً و لایشعر بذلك للطافة الحجاب و دفته و تشابه الصور مثل قوله تعالی «وأتوا به متشابهها (بقره/ ۲۵)» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

بر اساس فقرة مذکور، انسان تا هنگام ملاقات با خداوند متعال، در ترقی و تحول بسر میبرد اما چون هم خود این تحول ظریف است و هم حجابهای ظلمانی و نورانی ظریفتر

هستند، آدمی از ادراک و دریافت آن عاجز است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۳/۳۴۶-۳۴۵). بنابراین، بر اساس توضیحات مذکور و استشهادهای خود ملاحظه‌ها از متون عرفای اسلامی، بویژه ابن عربی (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۱۱۳-۱۱۲؛ همان: ۵/۲۴۸-۲۴۶)، میتوان گفت یکی از منابع مهم ملاصدرا در طرح نظریه حرکت جوهری، نظریه تجدد امثال عرفا و تفسیر وجودشناسانه آنها از واقعیت و هویت ماسوی الله بوده است.<sup>(۴)</sup>

### زمینه‌های مشائی

تأثیر مباحث قبلی در شکل‌گیری و تکمیل نظریه حرکت جوهری بصورت ایجابی بود، اما تأثیر مباحث فیلسوفان اسلامی قبلی، بویژه ابن سینا، در باب حرکت و نحوه استناد آن به طبایع اشیاء، در طرح حرکت جوهری بصورت سلبی و غیرمستقیم مؤثر بوده است. مباحث حرکت، بویژه استناد همه حرکتها به طبایع اجسام، و نحوه ربط این حرکتها و اعراض و افعال به مبادی قریب و صور نوعیه آنها، بگونه‌ی سامان یافته و پیش رفته است که برای روشن کردن چراغ حرکت جوهری تنها یک جرقه نیاز بود؛ تنها کافی بود این مسئله از فضای فلسفه ارسطویی-سینوی خارج شود و در فضای حکمت متعالیه (اصالت و تشکیک وجود) قرار گیرد تا حرکت جوهری با تفسیر صدرایی زاده شود.

توضیح اینکه، در هستی‌شناسی فیلسوفان اسلامی، اعراض و افعال و حرکات موجودات طبیعی، با ارجاع آنها به طبایع خود این اشیاء تبیین میشود و چنین نیست که این امور بصورت مستقیم، به موجودات مفارق ارجاع داده شوند. شیخ‌الرئیس با استدلالی مفصل، اثبات میکند که مبدأ قریب افعال و حرکات، نه موجود مفارق، بلکه طبایع و صور نوعیه خود اجسام است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷۹). ملاصدرا نیز این نکته را تأیید نموده و تحت عنوان «فی ان المبدء القریب لهذه الافاعیل و الحركات المخصوصة لیس أمراً مفارقاً»، استدلال ابن سینا را گزارش کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۴۸-۴۹). این مطلب نه تنها درباره حرکات طبیعی، بلکه در مورد حرکات قسری و ارادی نیز مطرح شده و همه آنها در تحلیل نهایی، به قوای مخصوص در اجسام و صور نوعیه منتهی میشوند و فاعل قریب آنها همان طبایع (صور نوعیه) معرفی میشود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۴۳-۲۴۱).<sup>(۵)</sup>

از سویی دیگر، خود شیخ‌الرئیس و شاگردانش، بر اساس لوازم اصل علیت، تأکید دارند که علت قریب معلول و فعل متغیر، خود نیز باید متغیر باشد و «لایجوز أن یلزم عن علة ثابتة أمر غیر ثابت» (همو، ۱۳۶۴: ۲۴۱). بنابراین فاعل قریب (صورت و طبیعت) حرکات

۳۱



طبیعی و قسری و ارادی نیز باید متغیر باشد. بهمنیار در اینباره مینویسد:

نحوه وجود حرکت، بصورت تجدد و گذر است، پس علت آن باید غیرقار باشد، چون اگر آن علت، قار باشد، مادامیکه موجود است، معلولش نباید معدوم گردد. پس در اینصورت، اگر محرک، خود جسمیت باشد، اجزاء حرکت نباید از بین بروند و نباید جسمی ساکن باشد، لکن (از آن طرف) اگر اجزاء حرکت هم از بین نروند، حرکت، حرکت نمیشود (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۷۵-۴۷۶).

فیلسوفان مشائی برای تبیین مسئله فوق در چارچوب نظام فلسفی مشائی-ارسطویی (قوه و فعل، و ماده و صورت)، تلاش میکردند موضوع را بگونه‌یی تبیین نمایند که اولاً، اصل علیت و لوازم آن محفوظ بماند؛ ثانیاً، ماجرا را در همین عالم طبیعت حل و فصل کنند؛ ثالثاً، از دل این تبیین، حرکت جوهری نیز بیرون نیاید. راه حل آنها این بود که طبیعت نه بتنهایی، بلکه به انضمام هریک از امور متجدد، یعنی مراتب قرب و بعد نسبت به غایت و اراده‌ها و شوقها و حالات متجدده، علت قریب این اعراض متغیر و حرکت میشود. بنابراین همین طبیعت (علت)، نه از حیث ذات، بلکه از حیث این لواحق متجدده، علت حرکت محسوب میشود. بیان دیگر، در این ماجرا، دو سلسله متجدد مطرح میگردد: الف) سلسله‌یی از اجزاء حرکت؛ ب) سلسله‌یی از مراتب قرب و بعد نسبت به مقصد و حالات متجدده. اکنون میتوان گفت طبیعت ذاتاً ثابت، با هر یک از اجزاء سلسله «الف»، علت هر یک از اجزاء سلسله «ب»، و بالعکس (بصورت رفت و برگشت) میشود، بدون اینکه مستلزم دور باشد، و بدون اینکه به حرکت خود طبیعت منتهی شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۶۵-۶۶).

تأمل در بحث فوق نشان میدهد که بحث توجیه حرکت تا مرز حرکت جوهر رسیده بود و تنها کافی بود یک پرسش دیگر مطرح شود تا چراغ حرکت جوهری مشتعل گردد؛ آن پرسش این بود که در هر حال، آیا این مراتب قرب و بعد و احوال متجدده و دو سلسله متجدده، خودشان حادث و متأخر از طبیعت هستند؟ بنابراین پرسش اینست که علت فاعلی و موجب (نه علت معده) این امور متجدد و خود حرکت چیست؟ «ولا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سیال» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۶۶).

بگمان ما، سر اینکه ابن سینا نمیتوانست حرکت جوهری را جذب و تأیید کند، همان بستر فلسفه ارسطویی و تفسیر مشائی از ماده و صورت بود و بر اساس آن تلقی و بستر

تاریخی، آن اشکالات حرکت جوهری، بویژه اشکال بقای موضوع و مسئله وحدت متحرک مطرح میشد و مانع پذیرش حرکت جوهری میگردد (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۲۶-۴۲۷). اما اگر از منظری دیگر نگریسته شود و مبانی و بستری دیگر در میان باشد، حرکت جوهری متولد میشود و نگاهی جدید شکل میگیرد.

تأمل در استدلالهای حرکت جوهری (حسن زاده آملی، بی تا: ۱۳۳-۴۳) نشان میدهد که عمده آنها بر رابطه جوهر و عرض و فاعل مباشر دانستن طبیعت برای اعراض، استوار است. همچنین تأمل در اشکالات حرکت جوهری و نحوه پاسخ و برون رفت ملاصدرا از آنها (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۱۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۸۴-۸۷) نشان میدهد که نگاه وجودشناسانه صدرالتألهین و مبانی فلسفی او - یعنی اصالت و تشکیک وجود - از اساس، مسیر و بستر تاریخی بحث حرکت را تغییر میدهد و آن را بسمت تشکیک وجود هدایت میکند و حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال محسوب میشود (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۶۱ و ۱۴۱). بنابراین میتوان گفت اگر تا به اقلیم حرکت جوهری اینهمه راه طی شده است، پیش از آن، بخشی از این راه در بستر همین فلسفه مشائی، بویژه سینوی، طی شده بود و تنها یک جرعه وجودی نیاز بود تا مسیر حرکت، از راه ماده و صورت و ذات و ماهیت، بسمت راه تشکیک وجود و اشتداد وجودی هدایت شود و نظریه‌ی جدید تولید گردد؛ با شاخ و برگهای فراوان. پس از این منظر، میتوان گفت خود فلسفه ابن سینا و تأملات وی در اینباره، نقشی بسزا در رویش و پوییش حرکت جوهری داشته است.

### ریشه‌های قرآنی

گرچه در باب استنباط یافته‌های علمی، کلامی، فلسفی و عرفانی از آیات قرآن، یا تطبیق یا تحمیل آنها بر آیات قرآن، دیدگاهها و تأملاتی وجود دارد و بعنوان نمونه، صاحب تفسیر المیزان در مقدمه کتاب مینویسد: تحمیل نتایج مباحث علمی یا فلسفی بر مدلولهای آیات قرآن، در واقع تطبیق است، نه تفسیر و این نقص و ایرادی بزرگ است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۶ / ۱)، ولی در مقام واقع و در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان اسلامی با اهداف مختلف، منبع برخی از یافته‌های فلسفی خود را متون دینی معرفی کرده‌اند، یا شواهد و مؤیداتی از متون دینی را برای تأیید و تقویت یافته خود یا کاستن از حساسیت بعضی مخاطبین در مورد برخی از نوآوریهای بنیادیشان، یا از باب تبرک، نقل نموده‌اند.



ملاصدرا نیز در آثار مختلف خود، چنین رویکردی را اتخاذ نموده و اظهار کرده که یکی از منابع اصلی او در نظریه حرکت جوهری، قرآن کریم است. او با عبارتهای گویا، اعلام نموده که طرح این نظریه، «احداث مذهب» بدیع نبوده و «نخستین حکیم، یعنی خداوند سبحان» که صادقترین حکماست. در کتاب عزیز» به آن اشاره نموده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۱۰ / ۳). او در جای دیگر، نظریه حدوث و فنای ذاتی وجود عالم طبیعت و تحول مستمر و بنیادی آن را مستفاد از آیات قرآن دانسته و مینویسد: «و هی مما استفدناه من کتاب الله و سنة نبیه (ص) لا من الافکار البحتیه» (همو، ۱۳۸۵: ۸۷). برخی از آیاتی که مورد استناد ملاصدرا در بحث حرکت جوهری است، عبارتند از: «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب...» (نمل / ۸۸)؛ «... بل هم فی لیس من خلق جدید» (ق / ۱۵)؛ «... فقال لها و للأرض اثتیا طوعاً أو کرهاً قالتا أتینا طائعین» (فصلت / ۱۱)؛ «یوم تبدل الارض غیر الارض...» (ابراهیم / ۴۸). او این آیات و برخی آیات دیگر را دال و مشیر به تبدل طبیعت دانسته (همو، ۱۳۶۸: ۱۱۰ / ۳) و میگوید این آیات دال بر این هستند که «لجميع الموجودات الطبيعية حركة جوهرية ذاتية» (همو، ۱۳۸۵: ۸۷).

علاوه بر خود ملاصدرا، برخی از حکمای پیرو وی نیز رویکرد استشهاد از آیات قرآنی را اتخاذ نموده و استنباط ملاصدرا از آن آیات را تأیید کرده‌اند. حکیم سبزواری در تفسیر آیه ۸۸ سوره نمل، مینویسد:

یعنی کوهها با تجدد امثال بصورت حرکت جوهری در تبدل هستند یا در مسیر استکمال، تحول می‌یابند و بصورت طولی، تا رسیدن به غایت در ترقیند (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱۱۰ / ۳) تعلیقه).

حکیم نوری نیز در اینباره میگوید:

عالم خلق که ذاتش ابای از ثبات و دوام دارد، همان عالمی است که هویتش حدوث و تکون و انقضا و گذر و سیلان است؛ همانطور که خداوند عزیز فرموده «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب» و «بل هم فی لیس من خلق جدید» (نوری، ۱۳۸۵: ۲۹۲ تعلیقه).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر همین آیه شریفه، برداشتهای سه‌گانه صورت گرفته از آیه - یعنی دگرگونی و سراب شدن کوهها در هنگام قیامت و نفخ صور (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۵ / ۴۴۰) - دلالت آیه بر حرکت انتقالی زمین و حرکت جوهری را گزارش نموده و درباب استنباط

حرکت جوهری از آیه مینویسد: «این معنا با توجه به تلویح و اشاره‌یی که در این قسمت قول خدا یعنی (تحسبها جامدة) وجود دارد، مناسبتر است و آن اشاره اینست که کوهها اکنون هم با وجود اینکه هنوز قیامت برپا نشده است، متحرک هستند» (همان: ۴۴۲).

در هر صورت، آنچه مسلم است اینست که خود ملاصدرا، آیات فراوانی برای تأیید نظریه حرکت جوهری و سیلان مستمر عالم طبیعت، نقل کرده و حتی گاه اظهار نموده که این اندیشه را از کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) استفاده کرده است. بنظر میرسد از منظر روش علمی نیز اشکالی ندارد که یک متفکر، در مقام دستیابی به یک نظریه، از منابع مختلف استفاده نماید.

### ابتکار ملاصدرا

از مجموع مطالب قبلی این نتیجه حاصل شد که رگه‌هایی از نظریه حرکت جوهری مسبوق به سوابق یونانی، عرفانی، مشائی و قرآنی است و ملاصدرا در امتداد چنین تاریخی، و با استفاده از چنین میراث گراندردی، به طرح نظریه حرکت جوهری اقدام نمود و آن را اثبات کرد و نتایجی بر آن مترتب نمود. بر اهل تأمل واضح است که چنین منابعی در اختیار بسیاری از فیلسوفان قبلی، اعم مشائی و اشراقی، نیز قرار داشته، اما هیچیک از آنها - حتی میرداماد، استاد ملاصدرا - به چنین دیدگاهی دست نیافتند. بنابراین نمیتوان گفت ملاصدرا تنها دیدگاه قدیمی و مسبوق به سابقه را با اندکی تغییر گزارش نموده است. بدون تردید، مسئله حرکت جوهری در میان آراء ملاصدرا، یک مسئله معمول فلسفی نیست، بلکه بنیاد هستی‌شناختی او درباب هویت عالم طبیعت و انسان و مبنای محوری وی در مبحث معاد جسمانی است. او با نبوغ خود، این مسئله را وارد نظام فلسفی خویش کرد و تفسیری جدید از آن ارائه نمود و با ادله‌یی، آن را اثبات نمود و به اشکالات وارده، پاسخ داد و نتایجی بر آن مترتب نمود و با سه اصل اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، یک نظام فلسفی جدید تأسیس نمود.

۳۵

گرچه حرکت در بستر یونانی درباب عالم طبیعت مطرح میشد و برخی از فلاسفه یونان به انواع تغییرات - اعم از مکانی، کمی، کیفی، «کون و فساد» و سیورت - در عالم طبیعت قائل بودند و این تغییرات در بستر تفکر ارسطویی در قالب «ماده و صورت» و «قوه و فعل» تفسیر میشد، اما در منظومه فکری ارسطویی، تحول وجودی و حرکت جوهری، قابل طرح و جذب نبود؛ درست بهمین دلیل، ابن‌سینا آن را باطل میدانست.



منصور ایمانپور؛ ریشه‌های تاریخی نظریه حرکت جوهری

تجدد امثال عرفانی نیز در فضای خاص عرفانی مطرح میشد و دارای مبانی و محتوا و لوازمی خاص بود و با همان تفسیر عرفانی، قابل طرح و دفاع در حوزه فلسفه نبود. اولاً، این تجدد شامل همه ماسوی الله، اعم از مجردات، مثالیات، مادیات و دنیا و آخرت بود؛ ثانیاً، مسئله اتصال، در فرایند تجدد بصورت روشن و روشمند و قابل دفاع، طرح و حل نشده بود؛ ثالثاً، در یک فضای فکری - برهانی اثبات نشده و بنحو جامع بدان پرداخته نشده بود. بنابراین، بهمین صورت نمیتوانست در کنار اصالت و تشکیک در وجود قرار گیرد و به تأسیس یک نظام فلسفی منتهی شود. ابتکار ملاصدرا این بود که با استفاده از آراء همه پیشینیان، مسئله حرکت و تجدد را در یک مسیر فلسفی جدید وارد نمود و تفسیری جدید از آن ارائه کرد.

چنانکه کل فلسفه ملاصدرا دارای مراحل و اطوار است و مراحل همچون مشائی، تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود را طی کرده، حرکت نیز در فلسفه او ابتدا در بستر مشائی و ماده و صورت مطرح شده و در نهایت، همچون فلسفه او، کاملاً وجودی میشود و در قالب «اشتداد وجود» خودنمایی میکند.

گفتیم که همه حرکات و سکونات موجودات طبیعی، در فلسفه اسلامی به طبایع و صور نوعیه آنها منتهی میشوند و «العله القریبه فی کل نوع من الحركة لیست الا الطبیعة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۲/۳)، بر اساس نظریه حرکت جوهری نیز همان صور نوعیه بعنوان علل مباشر متغیرات، متجدد و متحرک مطرحند. از طرف دیگر، صور نوعیه در فلسفه ملاصدرا همان انحاء وجودات اشیاء هستند (همان: ۱۳۳ و ۳۳۲؛ همان: ۳۶/۲). بنابراین، مفهوم حرکت جوهری همان تجدد و تبدل و اشتداد وجودهای این اشیاء محسوب میشود (همان: ۱۰۴/۳ و ۳۲۴) و در این مسیر تحول وجودی، همه اشیاء - اعم از زمینی و آسمانی و مادی و صوری - در تجدد و بیقراری بسر میبرند (همان: ۶۳-۶۲). معنای این سخن اینست که حرکت از نظام مبتنی بر ماده و صورت ارسطویی، به بستری جدید بنام تشکیک در وجود وارد شده و رنگی دیگر بخود گرفت. پس باید گفت «بعض الوجودات، تدریجی الهویه بذاته» (همان: ۱۳۱) و «الطبیعة انما وجودها وجود التجدد و الانقضاء» (همان: ۱۰۸-۱۰۹)؛ و مراد از حرکت در جوهر و عرض نیز تبدل وجود جوهر و عرض است (همان: ۹۵ و ۱۰۴).

پس مشخص شد که حرکت در اندیشه ملاصدرا همان وجود عالم طبیعت است (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱۲۹/۳ تعلیقه). از طرف دیگر، این تجدد وجود، اولاً، اتصالی است نه



انفصالی (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۶۶؛ همان: ۶/۴۴)؛ ثانیاً، از سنخ شکوفایی و تکامل است و در این فرایند و سیورورت وجود «نه چیزی از مقومات آن از بین می‌رود و نه از وجود ذات آن، چیزی زایل می‌شود. تنها امری که در این حرکت از بین می‌رود، به نقص و عدم آن متعلق است؛ به اینصورت که ذاتش ناقص بود و اشتداد یافت» (همان: ۳/۳۲۸)؛ مثل کودکی که مرد می‌شود و در این مرد شدن، تنها امر عدمی از آن نابود می‌شود (همان: ۳۲۷). ثالثاً، این وجود متجدد و در حال شکوفایی، بواسطه یک موجود مفارق، بنحو اتصالی، اشتداد می‌یابد (همان: ۶۶). رابعاً، این تحول وجودی، سمت‌وسو و هدف نهاییش، همان وصول به عالم برین و ثابت است، بگونه‌یی که «همه موجودات طبیعی، با سیری شتابان و حرکت ذاتی جوهری، بسوی نشئه دیگر و دار آخرت برانگیخته شده و رهسپارند» (همو، ۱۳۸۵: ۸۸).

بنابراین همانطور که فلسفه ملاصدرا، یک فلسفه وجودی است، حرکت جوهری او نیز سراسر، وجودی است و در پرتو آن، وجودهای تعلقی ضعیف، سمت وجودهای مفارق، با تمام وجود رهسپارند و ببرکت دستگیری و افاضات ممتد و متصل آن موجودات مفارق، در مسیر استکمال وجودی بسر می‌برند. پس حرکت جوهری در فلسفه صدرایی، در فضا و چارچوبی ویژه مطرح و نظریه‌پردازی شده و بعنوان یک مسئله فلسفی بنیادین، اثبات می‌گردد و به اشکالاتش پاسخ داده می‌شود و مسائل مهمی از آن استنتاج می‌گردد. از این منظر میتوان آن سخن حکیم شیرازی را تأیید نمود که گفته:

انه مسلک دقیق و منهج انیق لایسبقنا احد من حکماء الاسلام و المتکلمین و لا  
حصل ایضاً للصوفیة الاسلامیة بطریق الکشف و الذوق (همو، ۱۳۶۸: ۶/۳۲۶).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مباحث مذکور میتوان نتیجه گرفت که اولاً، رگه‌های حرکت جوهری و تحول همه موجودات طبیعی، در اندیشه‌های برخی از فلاسفه یونان وجود داشته و عرفای اسلامی نیز از منظری دیگر، به تجدد پی‌درپی همه کائنات حکم داده بودند. مباحثات و مناقشات فیلسوفان مشائی نیز درباب حرکت جوهری موجود بوده و اشاراتی از آیات قرآن کریم درباب حرکت عمومی هم در دست بود و دست‌کم، مخالفت صریحی از متون دینی در اینباره دیده نمی‌شود. همه اینها در دست ملاصدرا بودند و او با تأثیرپذیری از آنها و استفاده فعال از همه زمینه‌های موجود در مقام گردآوری، در تقریر هستی‌شناسی فلسفه خود،

۳۷



منصور ایمانپور؛ ریشه‌های تاریخی نظریه حرکت جوهری

طرحی نو در انداخت و حرکت را متناسب با فلسفه سراسر وجودی خود، مطرح نمود و در واقع، بحث حرکت بسبب تساوق با وجود مادی، از مسائل اصلی فلسفه اولی قلمداد شد و حقیقت وجود به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم گردید.

بنابراین، نگاه وجودی به حرکت و تعمیق مباحث آن و اثبات حرکت و تجدد وجودی همه جواهر و اعراض مادی، و پاسخ به اشکالات وارده و ترتب مسائل اساسی بر آن، از جمله ثمرات تفکر خود ملاصدراست. در واقع، او این بحث را مانند دیگر مباحث اساسی، ابتدا در بستر مشائی طرح و ارزیابی نمود و پس از آن، در سطح و مرحله‌ی دیگر، با عینک و جهان بینی مبتنی بر تشکیک در وجود، بدان نگرست و بر آن اساس، بخشی از موجودات را بسبب ضعف وجودی، سراسر تجدد متصل و مستکمل و متروح و رهسپار بسمت ثبات قلمداد نمود.

### پی‌نوشتها

۱. برخی بر این باورند که طبق تلقی افلاطون، منظور هراکلیتوس از حرکت، هم حرکت مکانی است و هم تغییر کیفی (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۰۴ / ۲). ارسطو در فیزیک (۱۴-۱۳b۱۳۳) میگوید: «طرفداران این نظریه بوضوح نمیگویند که آیا مقصودشان نوع معینی از حرکت است یا همه انواع حرکات».
۲. پاره‌ها از کتاب نخستین فیلسوفان یونان، اثر شرف‌الدین خراسانی نقل شده‌اند.
۳. در مورد این تعارض ظاهری در بخش تحلیل و نتیجه‌گیری توضیح خواهیم داد.
۴. علامه حسن‌زاده آملی (بی‌تا: ۲۷۸) در اینباره با اندکی اغراق مینویسد: «حرکت جوهری، از فصوص برخاسته است و بیگراف، حکمت متعالیه برهان فصوص و فتوحات مکیه است».
۵. همین مطلب در آثار مختلف ملاصدرا نیز تحت عنوان «و انما هی المبدء القریب لکل حرک سواء کانت الحرکة طبیعیة او قسریة او ارادیة» تکرار شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳ / ۶۴-۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۰۵).

### منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا (۱۳۶۰) فن سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) الشفاء، الالهیات، تهران: ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴) النجاة، تهران: مرتضوی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰) فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران: الزهراء.



- ارسطو (۱۳۸۹ الف) سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ب) مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۷۴) جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰) ضیافت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: مرز فکر.
- بورمان، کارل (۱۳۸۹) افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- بهمینار (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- پیترز، اف.ای. (۱۳۸۳) «پیشینه یونانی و سریانی»، در تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه سیدمحمد حکاک، تهران: حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) ریحیق مختوم، ج ۱۲ و ۱۳، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۰) هزار و یک کلمه، ج ۴، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (بی تا) گشتی در حرکت، تهران: رجا.
- خراسانی، شرفالدین (۱۳۷۰) نخستین فیلسوفان یونان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۸) «تعلیقات اسفار»، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۴، قم: ناب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۲) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵ و ۱۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- فخری، ماجد (۱۳۸۸) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی اسعدی و همکاران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۲) شرح مثنوی شریف، جزء نخستین و دوم از دفتر اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- فلوطين (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- گاتری، دبلیو.کی.سی (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه یونان، ج ۵، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران: علم.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- لطفی، محمدحسن (۱۳۶۶) «یادداشت مترجم»، در دوره آثار فلوطين، تهران: خوارزمی.
- ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) اسرار الآیات، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران: حکمت.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹) مثنوی معنوی، تهران: ذهن آویز.  
نوری، ملاعلی (۱۳۸۵) «تعلیقات بر اسرار الآیات»، در ملاصدرا، اسرار الآیات، تحقیق سیدمحمد  
موسوی، تهران: حکمت.  
یثربی، سیدیحیی (۱۳۷۹) عیار نقد، تهران: پایا.  
یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۰) حکمت عرفانی، قم: مؤسسه امام خمینی.