

مبانی انکار حرکت جوهری در اندیشه حکیم ملارجبعلی تبریزی

زینب آزادمقدم^۱، عباس جوارشکیان^۲، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

ملارجبعلی تبریزی از حکمای مکتب اصفهان و معاصر ملاصدرا، شیرازی است. افکار وی بعنوان مکتبی تقریباً در مقابل تفکر صدرایی، بخوبی روشن‌کننده نقاط قوت و ضعف فلسفه اسلامی است. هدف پژوهش حاضر ریشه‌یابی اندیشه ملارجبعلی تبریزی درباره حرکت جوهری است. از آنجا که وی به اصالت ماهیت و انکار اصالت وجود گرایش دارد، حرکت را بصورت دفعی و کون و فساد میداند و حرکت تدریجی و جوهری را محال می‌پندارد. علاوه بر مسئله فقدان موضوع ثابت و عدم بقای نوع در حرکت جوهری، پایبندی به برخی از مبانی فلسفی نیز موجب شده تا حرکت جوهری بعنوان اصلی فلسفی از نظر فیلسوفانی چون ملارجبعلی تبریزی پذیرفته نشود.

کلیدواژگان: حرکت جوهری، وجود، ماهیت، ماده، صورت، ملاصدرا، ملارجبعلی.

۵۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ zeinabazad1390@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ javareskhi@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ shahrudi@um.ac.ir



ملارجبعلی تبریزی و مکتب فلسفی اصفهان

فهم صحیح حکمت صدرایی جز با بررسی اندیشه‌های فلسفی زمانه وی و چالشهای فکری میان او و سایر مکاتب و نحله‌های فکری میسر نیست. بهمین منظور و به اجمال، باید گفت که مکتب فلسفی اصفهان جریان‌ی ویژه از حکمای اصفهان نیست بلکه در این مکتب، چندین حوزه فکری تشکیل شده است که از میان آنها میتوان به افکار فلسفی ملارجبعلی تبریزی و اندیشه‌های حکمی ملاصدرای شیرازی اشاره نمود.

ملارجبعلی از شاگردان میرفندرسکی است که از لحاظ نوع فکر و سبک اندیشه با ملاصدرا متفاوت است. او متعلمان بزرگی همچون محمدرفع پیرزاده، قاضی سعید قمی و قوام‌الدین محمد رازی را به عالم فلسفه تقدیم نموده است. بیقین نمیتوان گفت ملارجبعلی تبریزی از حیث اسلوب اندیشه و طرز تفکر به کدامیک از مکاتب شناخته شده فلسفی رایج وابسته است. در این میان، اندیشه‌های ملاصدرا بدلیل انسجام و استحکام بیشتر، شهرت و مقبولیت عام یافت و منشأ آثار بسیاری شد اما اندیشه‌های فلسفی ملارجبعلی تبریزی نیز جایگاه خود را پیدا کرد. یکی از مباحثی که نزد این دو متفکر تبیین بسیار متفاوتی یافته، مسئله حرکت است.

تعاریف و پیشینه حرکت نزد فیلسوفان پیش از ملارجبعلی

تعریف اول: یکی از معانی حرکت که پیروی از تعالیم ارسطو بر مبنای قوه و فعل ترسیم شده، اینست که حرکت نحوه‌یی از وجود است که شیء با چنین وجودی بطور تدریجی از قوه به فعل درمی‌آید، بطوری که اجزاء وجودی آن با هم جمع نمیشوند و هر حدی از حدود وجودش برای جزء پیشین فعلیت و برای جزء پسین قوه است. با این تفسیر، مراد از قوه حیثیت فقدان است که بسمت وجدان و دارای تمایل دارد. ملاصدرا معتقد است حرکت عبارتست از خروج شیء از قوه به فعل بصورت تدریجی و این خروج شیء از قوه یا حدوث

شیء بشکل دفعی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۱۱۸؛ همان: ۴/۴۵۸). عبارت
فخر رازی در *مباحث المشرقیه*، با عبارت ملاصدرا در *اسفار همراز* و موافق
است (رازی، ۱۴۱۱: ۵۴۷/۱).

تعریف دوم: مربوط به ارسطوست. او حرکت را کمال شیء متحرک دانسته
است (ابن سینا، ۱۴۰۵الف: ۸۲/۱).

تعریف سوم: منسوب به افلاطون است که حرکت را خروج از مساوات
ترسیم کرده است. بگفته ملاصدرا، این تعریف همان تعریفی است که به
فیثاغورس نسبت داده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۳۲).

تعریف چهارم: حرکت عبارتست از غیریت. حکمای مسلمان این تعریف را
متعلق به فیثاغورس میدانند (ابن سینا، ۱۴۰۵الف: ۸۳/۱).

تعریف پنجم: تعریف حرکت به طبیعت غیرمحدود است (همان: ۳/۳۴) و
مراد از آن یا نفی آغاز و انجام و یا به انجام نرسیدن تقسیم آن است (جوادی
آملی، ۱۳۹۳: ۳/۱۹۶-۱۹۰).

تعریف ششم: حرکت، حصول نخستین شیء در حیز دوم است. این تعریف
مربوط به متأخرین است. فخر رازی در *شرح عیون الحکمه* به این تعریف اشاره
کرده است (رازی، ۱۳۷۳: ۲/۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳/۱۹۳).

تعریف ملارجبعلی از حرکت

ملارجبعلی ابتدا به تبیین رأی مشهور از حرکت پرداخته است:

حرکت، یا بشکل دفعی است یا بشکل تدریجی. حرکت دفعی مانند
حرکتی است که در کون و فساد است و حرکت تدریجی، همان
حرکتی است که ارسطو آن را کمال اول برای موجود بالقوه از جهت
بالقوه بودنش میدانند (تبریزی، ۱۳۸۶: ۴۵؛ همو، ۱۰۶۸: ۲۱).

او در شرح این تعریف، بنقل از جمهور حکما، برای متحرک دو کمال بیان
میکند؛ منتهای حرکت و نفس حرکت. نفس حرکت بر منتهای حرکت متقدم

است و حرکت، کمال اول برای شیء بالقوه و متحرک بشمار میرود (همو، ۱۰۶۸: ۲۱). وی بنقل از جمهور، فوایدی را برای قید بالقوه بودن برمی‌شمارد:

فایده اول: اگر قوه‌یی تصور نشود، اصلاً حرکتی محقق نمیشود؛

حرکت هنگامی بر شیء عارض میشود که آن شیء دارای قوه باشد و اگر مثل حالتی که در عقل هست، شیء قوه نداشته باشد امکان اینکه حرکتی مثل جسم برای آن رخ دهد وجود ندارد و اگر آن شیء را از همه جهات تام و کامل فرض کنیم بگونه‌یی که نتوانیم قوه‌یی در امکان و صور و غیر آن از امورات ممکن برای جسم در آن تصور کنیم، امکان اینکه حرکتی از آن متحقق شود ضرورتاً وجود ندارد (همان: ۲۲ - ۲۱).

بعقیده ملارجبعلی حرکتی مانند حرکت اجسام در مجردات یا عقول که از همه لحاظ بالفعل هستند اتفاق نمی‌افتد. اما بحث ما فعلاً درباره مجردات یا عقول نیست بلکه در مورد حرکتی است که در اجسامی رخ میدهد که دارای جهات امکانی هستند.

فایده دوم: در تعریف حرکت گفته شد که حرکت کمال اول برای شیء بالقوه است، از جهت بالقوه بودن نسبت به منتهای حرکت. با این وصف، مقصد و منتهای کمال ثانی تلقی میشوند. اگر حرکت منتهای نداشته باشد و بتعبیری کمال دوم برای حرکت متصور نباشد، چنانکه در کون و فساد اینگونه است، دیگر حرکت بعنوان کمال اول معنایی نیز نخواهد داشت (همان: ۲۲).

ملارجبعلی بعد از نقل کلام جمهور فلاسفه در معنای قید مذکور در حرکت، به تضعیف قول آنان پرداخته و سپس نظریه حرکت تدریجی را ابطال نموده است. او معتقد است علت ذکر قید از حیث بالقوه بودن در تعریف به این دلیل است که:

قوه، فصل حرکت است و در حرکت چیزی هست که دائماً بالقوه است و بدین جهت لازم می‌آید که حرکت، تدریجی‌الوجود باشد و آن فاسد است. همچنین لازم است که حرکت واحد، واجد امری بالقوه باشد و امری

بالفعل، و چون اتصال موجود به معدوم ممکن نیست، ضرورتاً باید فعل و قوه، موضوع واحدی داشته باشند که در این صورت میبایست لزوماً واحد بسیط، یکبار موضوع برای فعل باشد و بار دیگر موضوع برای قوه؛ لازمه این امر چهار جزء داشتن حرکت است که از محالات میباشد (همانجا).

او در ادامه بر پایه اصل «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» نتیجه میگیرد که امکان ندارد قوه و فعل در حرکت که واحد بسیط است، جمع شوند (همان: ۲۳).

دلایل رد حرکت تدریجی

دلایلی که ملارجبعلی در رد تدریجی بودن حرکت ذکر کرده، شامل موارد ذیل است:

۱. لازمه تدریجی بودن حرکت اینست که نفس حرکت با منتهای حرکت یکی باشد. ملارجبعلی این را خلاف فرض و ناممکن شمرده است (همانجا).

نقد: این تالی فاسد که ملارجبعلی ذکر کرده، بر پایه باور به اصالت ماهیت رخ میدهد که در آن دوگانگی حرکت با متحرک‌الیه توجیه‌پذیر است اما در اصالت وجود، آنها اصالت وجودی که ملاصدرا ارائه کرد، تمامی کثرات نموده‌های وجود واحدند. بر این اساس یک وجود واحد متصل، تمامی مراحل کمال را طی میکند.

۲. اگر حرکت بشکل تدریجی باشد، از آنجا که تدریج عین حرکت است، لازم می‌آید حرکت، حرکت دیگری داشته باشد و به این حرکت نقل کلام میکنیم؛ اگر آن هم تدریجی‌الوجود باشد لازم می‌آید بهمان منوال برای آن حرکت دیگری باشد و این امر مستلزم تسلسل و محال است (همانجا؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۷). رجبعلی از این دلایل نتیجه میگیرد که حرکت تدریجی نیست و در آن چیزی از قوه به فعل خارج نمیشود بلکه حرکت بشکل دفعی است و کون و فساد در آن راه دارد (همو، ۱۳۸۶: ۴۸ - ۴۷).

نقد: معنای کون و فساد اینست که ماده صورتی را از دست بدهد و صورت

دیگری به آن افزوده شود. حرکت اگر بصورت تدریجی باشد بهیچ عنوان به تسلسل نمی‌انجامد، زیرا چند حرکت بر شیء عارض نشده است و در واقع وجودی منقطع ندارد تا نیاز به عارض شدن حرکت دیگری باشد و به تسلسل بینجامد، بلکه تنها یک حرکت است که وجودی اتصالی دارد. اینها در سایه باور به اصالت وجود پذیرفتنی است اما در ماهیت که مثار کثرت و دوئیت و بینونت است، این اشکالات رخ میدهد.

لازمه تدریجی بودن حرکت اینست که حرکت، متحرک باشد نه حرکت و این خلاف فرض است (همان: ۲۴) او همچنین بر پایه مبانی مشائی میگوید: متحرک و محرک با هم فرق دارند، زیرا یک چیز نمیتواند هم قابل باشد و هم فاعل. ملارجبعلی بر این باور است که:

هر متحرکی، محرکی غیر خود دارد، زیرا متحرک از حیث متحرک بودن، شیء واحدی است که قوه قبول حرکت دارد و ممکن نیست که در همان حال، قوه فعل حرکت داشته باشد و آن محرک هم در صورت متحرک بودن، محرک دیگری خواهد داشت تا امر به محرک بدون متحرک منتهی گردد (همان: ۲۶).

نقد: در اینجا هم آنچه به خلف می‌انجامد در واقع همان باور اصالت ماهیتی است که محرک و متحرک را دو چیز می‌انگارد. در حقیقت حرکت و متحرک و محرک یک چیزند؛ حرکت، نحوه هستی موجود متحرک است و آنچه تغییر میکند ماهیت نیست بلکه وجودی شخصی است که در اشتداد و تضعف است. ماهیت، ثابت است و این وجود است که تبدیل میشود. ما با دو وجود مواجه نیستیم که یکی محرک باشد و دیگری متحرک، تنها یک وجود هست که بسبب اتصال وجودی، حرکت هم نحوه‌یی از وجود متصل آن است. بنابراین منطقی خلفی رخ نداده است و این در قالب اصالت ماهیت نمیگنجد؛ بهمین دلیل ملارجبعلی آن را ناممکن و محال پنداشته است.

ملارجبعلی بعد از بیان کلام جمهور حکما در تقسیم تغییر به دو نوع دفعی

و تدریجی، حرکت تدریجی را با ذکر دلایلی باطل می‌شمرد، سپس مبحث اصلی خود درباره حرکت را با ذکر دو مقدمه آغاز میکند که عبارتند از:

مقدمه اول: جسم مرکب از هیولی و صورت است. از نظر ملارجبعلی دو چیز لازمه جسم بودن است: یکی ابعاد سه‌گانه که هرگز از جسم جدا نمیشود و دیگری، قوه قبول صور نوعیه و غیرنوعیه. چون شیء واحد نمیتواند ملزوم دو چیز باشد، پس جسم بسیط محض نیست و مرکب از دو چیز است؛ یکی هیولی که قابل صور است و دیگری صورت جسمیه که مستلزم ابعاد سه‌گانه است. بنابراین او با این تعابیر به اثبات هیولی پرداخته و جسم را مرکب از هیولی و صورت میداند (همان: ۲۰). تعریفی که وی برای جسم آورده این است:

جسم از جهت جسم بودن، کم متصل است و در صورتی که انفصالی بر آن عارض شود، جسم از بین نمیرود (همانجا).

مقدمه دوم: صورت، جسمانی و باقی است. ملارجبعلی از وجود هیولی در جسم به این نتیجه میرسد که جسم، قابل حرکت است. از آنجا که وی صورت را مادی و جسمانی میداند معتقد است مادامی که آن ماده مشخص، باقی باشد، آن صورت مشخص نیز باقی خواهد بود. با این تفاسیر، از نظر وی صورت جسمیه حتی پس از انفصال هم باقی است، زیرا علتش ثابت و غیرمتغیر است و اگر باقی نباشد خلف معلول از علت تامه پیش می‌آید (همان: ۱۹).

او در مقام استدلال بر باقی بودن صورت میگوید:

وجود صورت جسمانیه مقدم بر صورت نوعیه است - که برای جسم، متمم و تمام‌کننده است - و همچنین ذاتاً مقدم بالذات بر حرکت نیز هست، زیرا در صورتی برای جسم، حرکت حاصل میشود که تمام باشد و بعد از تحقق حرکت است که تغییر وجود پیدا میکند. پس صورت جسمیه بدلیل اینکه قبل از تغییر و حرکت است، تغییر در این مرتبه امکانپذیر نیست و صورت جسمیه همچنان بدون تغییر باقی میماند (همانجا).

او پس از ذکر این مقدمات، حرکت را دفعی‌الوجود به شیوه کون و فساد میداند. بیان وی در اینباره چنین است:

مرکب بودن جسم از هیولی و صورت بیانگر اینست که در جسم چیزی وجود دارد که قابل تبدیل شدن به چیز دیگر است و آن شیء برای جسم بعد از نبودنش در آن حاصل میشود و این تنها با حرکت بمعنایی که شامل کون و فساد شود، ممکن است (همان: ۲۰).

بر این اساس، از نظر ملارجبعلی تغییر در صورت جسمیه نیست بلکه در صورت نوعیه اتفاق می‌افتد، آنهم بطریق کون و فساد که دیگر حرکت تدریجی نیست؛ چون حرکت، تغییر تدریجی است درحالیکه کون و فساد، دفعی است. نقد: باور به کون و فساد با باقی بودن صورت جسمیه منافات دارد، چون بقای صورت جسمیه در حرکت تدریجی معنا می‌یابد اما در حرکت دفعی که یک چیزی نبوده و بعد بوجود آمده، باقی بودن صورت جسمیه معنایی ندارد. از طرف دیگر، در مبحث محال بودن حرکت جوهری از نظر مشاء خواهیم گفت که متحرک اگر از ابتدا تا انتهای حرکت باقی باشد و در منتها مشخصاً همان باشد که در مبدأ بود، در واقع اصلاً حرکتی رخ نداده است.

تعریف حرکت جوهری

حرکت جوهری یعنی حرکت در حقیقت و نهاد شیء و به این معناست که بر هیولای جسم، از بدو پیدایش تا آخرین مراحل کمال، در هر لحظه و آنی یک فرد از جنس صورت نوعیه که مقوم ذات و حقیقت نوعیه اوست، افزوده گردد؛ بنحوی که در هر مرتبه از مراتب حرکت، کمال مرتبه سابق را از دست ندهد بلکه مرتبه لاحق نیز دارای کمالات و مزایای مرتبه سابق باشد. این نحو از سیر تکاملی غیر از تبدل امثال یا خلع و لبس است که در کلمات عرفا دیده میشود. ملاصدرا این سیر تکاملی و ارتقای ذاتی را لبس بعد لبس و کمال بعد از نقص نامیده است (مصلح، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۲۹).

۶.



مبانی انکار حرکت در جوهر

مهمترین دلیل انکار حرکت جوهری، فقدان موضوعی ثابت و در نتیجه عدم بقای نوع در حرکت جوهری است. علاوه بر این، برخی از مبانی فلسفی نیز باعث شده حرکت جوهری بعنوان اصلی فلسفی، از سوی عده‌ی انکار شود. ملاصدرا ریشه انکار حرکت جوهری را در عدم فهم مسئله وجود میداند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۲۰۸). آنچه باعث شده ملارجبعلی تبریزی به کل منکر حرکت جوهری شود، این موارد هستند:

۱. انکار اصالت وجود

ملارجبعلی معتقد است ماهیت، مجعول بالذات و اصل است و وجود، فرع و تابع آن (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۸). از نظر او ماهیت، در خارج، با وجود همراه است، پس اتصاف ماهیت به وجود نیز در خارج است (تبریزی، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۸). محمدرفع پیرزاده از شاگردان و پیروان ملارجبعلی تبریزی، درباره چگونگی جعل ماهیت در خارج میگوید:

جعل وجود بلکه جعل شیئیت، تابع جعل ماهیت است و به این جهت این دو متلازم هم هستند و ماهیت و شیئیت و وجود همگی مجعول به جعل واحد هستند و بالعرض، متکثرند (پیرزاده، بی تا: ۴۱).

وی علت تابع بودن وجود را این میداند که وجود، معنایی وصفی و محتاج به فاعل و قابل است (همان، ۴۸ - ۴۷).

۶۱ از آنجا که منکران حرکت جوهری وجود را اصیل ندانسته و آن را عارض ماهیت پنداشته‌اند، تصور میکنند اگر در حرکت جوهری وجود را متبدل و متجدد بدانند و ماهیت را ثابت و قار، حرکت جوهری به حرکت عرضی تبدیل میشود.

نقد اول: پذیرفتن حرکت در مقوله، خواه عرضی و خواه جوهری، با نظریه

اصالت ماهیت سازگار است. اما بنا بر اصالت وجود، نمیتوان گفت حرکت در مقوله رخ میدهد، زیرا مقوله، ماهیت است و تحول و انقلاب ماهیت هم محال است. حرکت باید در متحرک و در موجود عینی و خارجی باشد که سبب شود هر آن یک عنوان، اسم یا مفهوم جدید را طلب کند. در حرکت جوهری، وقتی جوهر حرکت میکند تحت شرایط چیزی بر او افزوده یا کاسته میشود و بدلیل این افزودن و کاستن از یک نوع جوهر خارج میگردد و وارد نوع دیگر میشود. حرکت در اینجا بمعنای اشتداد وجودی است. ماهیت مثار کثرت است و کثرت و تباین اجازه تبدیل یکی به دیگری را نخواهد داد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۹۷ - ۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

نقد دوم: از نظر ملاصدرا حرکت امری متصل است که به امور نامتناهی قابل تقسیم است. اگر وجود در وحدت و کثرت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر، تابع ماهیت باشد و ماهیت امری موجود و متصل بوده و اصالت با ماهیت باشد، از آنجا که ماهیت مثار کثرت و بینونت و جدایی است و وحدت بردار نیست، در اینصورت انواع غیرمتناهی بالفعل بین مبدأ و منتها محقق میشوند؛ ولی با فرض اصالت وجود، این اشکالات مرتفع میشود زیرا امور غیرمتناهی در شیء متحرک به یک وجود واحد موجودند که همه این امور را بنحو بالقوه داراست (لاهیجی، محمدجعفر، بی تا: ۷۰). بنابراین موجود سیال، موجودی واحد است که از وجودی گسترده برخوردار است و همین اتصال وجودی باعث وحدت شخصیت در آن میشود.

۲. عدم تفکیک وجود از ماهیت

ملارجبعلی تبریزی معتقد است ماهیت مجعول است و نسبت بین وجود و ماهیت در عالم خارج، نسبت لازم و ملزوم یا متبوع و تابع است. از نظر وی، وجود لازم خارج ماهیت است و با جعل ماهیت، وجود لزوماً حاصل می آید اما این تحقق و جعل وجود بدین معنا نیست که هر یک مستقل از دیگری باشند

بلکه وجود، لازم و تابع و ماهیت، ملزوم و متبوع است (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۸؛ پیرزاده، بی تا: ۴۷).

بنا بر اصالت ماهیت، تنها ماهیت در خارج تحقق دارد و بر مبنای دیدگاه مشائین تشکیک در ماهیت راه ندارد، پس اساساً تشکیک خاص خارجی نداریم. با پذیرش این اصل، حرکت جوهری که مبنای آن تشکیک خاصی در قوس صعود است، قابل طرح نیست (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰). بعلاوه، بعقیده ملارجبعلی تغییر در صورت نوعیه رخ میدهد و بر اساس آن نوع تغییر میکند. در این صورت اساساً چیزی بنام حرکت تدریجی وجود نخواهد داشت، زیرا در حرکت تدریجی صورت جسمیه تغییر میکند و نوع باقی میماند. وقتی نوع باقی نباشد، حرکت جوهری نیز پذیرفتنی نیست (تبریزی، ۱۰۶۸: ۲۰).

منکران حرکت در جوهر، تنها زمان و حرکت را سیال میدانند و سیال بودن طبیعت را نمیپذیرند و معتقدند ماهیت طبیعت در حرکت جوهری متجدد و متغیر میشود.

نقد: در حرکت جوهری ماهیت تغییری نمیکند. منکران حرکت جوهری اگر برای وجود عینیتی قائل میشدند، وجود طبیعت جوهری را وجود تجدد و انقضا میدانستند اما ماهیت طبیعت جوهری را ماهیتی قار و ثابت تلقی میکردند؛ زیرا این وجود طبیعت است که متجدد و متغیر است. حرکت، وجود چیزی را از نقص به کمال تغییر میدهد و اساساً به ماهیت آن ارتباطی ندارد. پس سخن ملارجبعلی مبنی بر اینکه تغییر در صورت نوعیه جوهر رخ میدهد با این تفاسیر پذیرفته نیست و ناشی از خلط وجود و ماهیت و عدم تفکیک آن دو از یکدیگر است.

مغالطه منکرین حرکت جوهریه ناشی از عدم توجه به فرق میان وجود و ماهیت یا ناشی از جهت اشتباه بین صفت وجود و سایر اوصاف عارض بر موجودات یا ناشی از این تفکر است که وجود در خارج چیزی بجز نفس ماهیت نیست، حال اینکه وجود اصل تمام حقایق و سازنده همه ماهیات است.

ملاصدرا معتقد است گاهی ممکن است یک ماهیت واحد دارای مراتبی از وجود باشد که هر یک از آنها در خارج با آن ماهیت متحد بوده و در عقل و تصور از نظر تجزیه و تحلیل ذهنی با وی مغایر باشد. از نظر وی ذات و حقیقت نوعیه جوهری که در آن حرکت اشتدادی واقع میشود، از ابتدا تا انتها باقی و محفوظ است اما وجود این جوهر و صورت خارجی او، بواسطهٔ تطور در اطوار مختلف و طی مراتب شدت و ضعف، تغییر و تبدل می‌یابد و این تغییر و تبدل و تطور مراتب وجود، مانع از این نمیشود که صورت نوعیه و ماهیت ذاتیه جوهر متحرک محفوظ باقی بماند. با این اوصاف، تطور و تبدل در انحاء وجود است نه در ماهیت و صور نوعیه جوهر (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۲۴ - ۱۲۳).

بنابراین قائلان به حرکت جوهری از گفتار حکما که زمان و حرکت را غیر قار و سیال میدانند تخطی نکرده‌اند، زیرا ماهیت زمان و حرکت ماهیتی غیرثابت، متجدد و منقضی است اما ماهیت طبیعت جوهری، ماهیت قار و ثابت است اما وجودش ثابت نیست.

۳. تباین وجودات با یکدیگر (انکار تشکیک در وجود)

به مشائیان نسبت داده‌اند که منکر تشکیک در حقیقت وجود هستند و وجودات را حقایق متباین میدانند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۱۱)؛ افزون بر این مطلب که مشائیان به اصالت وجود معتقدند، بنابراین باید گفت تشکیک مورد نظر آنان همان تشکیک عامی است که در آن جهت اختلاف غیر از جهت اتفاق است.

ملارجبعلی تبریزی به مسئلهٔ تشکیک و وجوه آن در چهار مقام اشاره کرده و آن را شرح میدهد.

مقام اول: حقیقت اختلاف تشکیکی

ملارجبعلی تبریزی چهار قسم اختلاف تشکیکی را بیان میکند. اولین آن اختلاف به نسبت یا تقدم و تأخر است؛ به این دلیل که یکی از این سخنان



سبب و علت سخن دیگر است. دومین اختلاف به اولویت است؛ به این معنا که سخن و قولی بر سخن و قول دیگر بخاطر تأکید زیاد آن بر اتحاد و لزوم، برتری داشته باشد. سومین اختلاف به شدت و ضعف است؛ یعنی اختلاف دو قول و دو سخن، تابع تفاوت دو موضوع در شدت و ضعف است. اختلاف چهارم به زیادت و نقصان است، یعنی اختلاف دو قول مختلف از تفاوت دو موضوع به زیادت و نقصان تبعیت میکند (تبریزی، ۱۰۷۷: ۲؛ همو، ۱۰۷۹: ۱).

پس از بیان اختلاف تشکیکی اکنون می‌خواهیم بدانیم که آیا ملارجبعلی تشکیک را قبول کرده است یا خیر؟ اگر پذیرفته، تفاوت آن با تشکیک وجود صدرايي چیست؟ چرا نفی تشکیک مبتنی بر نفی حرکت جوهری است؟ چرا ملارجبعلی تبریزی حرکت جوهری را نفی کرده است؟

مقام دوم: نقض تشکیک عرضی و حل آن

مشائیان مفاهیم ماهوی را از غیر مفاهیم ماهوی تفکیک کرده و معتقدند تشکیک در ماهیت و در امر ذاتی ممکن نیست، زیرا لازمه‌اش تغییر در ذات و انکار آن است. بنابراین ایشان برای حل معضل تشکیکی که گاه بنظر میرسد بین برخی از ماهیات برقرار است، متمسک به تشکیک در عرضی شدند؛ یعنی آنچه در حقیقت مشکک است اتصاف یک شیء به ماهیت است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۸۱-۱۵۸). بعبارت دیگر، نه خود اجسام که دارای ماهیت جسمیه هستند مشککند و نه سیاهی که یک ماهیت عرضی است مشکک است، بلکه این سیاه‌ها هستند که مشککند. از نظر مشائین سیاه دیگر ماهیت نیست و بیان دیگر موجود بالذات نمیباشد بلکه موجودی بالعرض است و مشکک بودن چنین امری محال نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱ / ۲۳۰).

همانطور که میدانیم ذاتی یعنی چیزی که جزء ذات یک شیء یا عین آن باشد یعنی محمولی که داخل در حقیقت ذات موضوع و مقوم ماهیت آن باشد. ملارجبعلی بیان میکند که اگر حمل بین موضوع و محمول ذاتی باشد بینشان

۶۵



اتحاد حقیقی برقرار است (تبریزی، ۱۰۷۷: ۳). اما چنین نسبتی برای عرضی قابل تصور نیست. از نظر وی دلیل این امر اینست که ضرورت و امکان مثل هم نیستند (همان: ۴)، زیرا در عرضی، محمول خارج از ماهیت و حقیقت موضوع است و در ذات شیء دخالت ندارد. ملارجبعلی اختلاف تشکیکی به اقسام دیگر - مانند اختلاف به اولیت و اختلاف به کمال و نقصان- را نیز در مورد عرضی قابل تصور نمیداند (همانجا)؛ در واقع او در این مقام، تشکیک را در عرضیات نفی کرده است،^۱ چون ملاک تشکیک اینست که طرفین اتحاد وجودی داشته باشند و این اتحاد حقیقی بین عرضیات وجود ندارد؛ بنابراین از نظر ملارجبعلی تشکیک در آن ممکن نیست.

مقام سوم: ذاتی بهیچ وجه مشکک نیست

ملارجبعلی تبریزی معتقد است ذاتی مشکک نیست:

ذاتی بهیچ وجهی به اختلاف تشکیکی از قبیل اول بودن و اولویت داشتن یا اشد و ازید بودن، اختلاف به شدت و ضعف و زیادت و نقصان یا محققاً در حمل یا احتمالاً در محمول، مختلف نمیشود (همانجا).

او اختلاف به اولیت و اولویت را در ذاتی باطل میداند؛ بنا به همان دلیلی که در مقام دوم ذکر شد. دومی -یعنی اشد و ازید بودن- هم از نظر وی باطل است؛ برهانی که در رد تشکیک به اشد و ازید بودن در مورد ذاتی بکار میبرد دارای دو مقدمه است. مقدمه اول: اگر اشد و ازید شامل چیزی باشند که اضعف و انقص نیست و فرقی هم بین ماهیت آنها از حیثی وجود نداشته باشد، پس اضعف و انقص از آن ماهیت نیستند و با منتفی شدن جزء، ضرورتاً ماهیت هم منتفی میشود (همان: ۵ - ۴). مقدمه دوم: اختلاف در ذاتی نیست، چرا که اختلاف تشکیکی یا از جانب محمول است یا از جانب حمل، که هر دو شق آن در مورد ذاتی باطل است (همانجا). در این مقام، او تشکیک در ذاتی را نیز مردود می‌شمارد.

مقام چهارم: اشد و اضعف، ماهیتاً مختلفند.

این سخن بدین معناست که اختلاف و تشکیک در ماهیت است نه در وجود. این مسئله موجب قول به نفی تشکیک عرضی یا باطل شدن برهانی که بر یقینیات استوار شده، نمیشود (تبریزی، ۱۰۷۷: ۷)؛ یعنی اگر این نکته را بپذیریم که اختلاف و تشکیک در ماهیت رخ میدهد و ربطی به وجود آن ندارد، مستلزم پذیرش تشکیک عرضی نیست.

نقد: اساس کار در حرکت جوهری، مسئله تشکیک و قبول اشتداد و تضعف در مقام حصول فعلیات و تحول استعدادها به صور و فعلیات است. منکران حرکت جوهری تباین خاص مفاهیم و ماهیات را به وجود سرایت داده و با در نظر گرفتن این مسئله که امکان از دست دادن ذات و خارج شدن شیء از ذات خود وجود ندارد، حرکت در جوهر را از محالات دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

برای بررسی اینکه رأی ملارجبعلی در مسئله تشکیک به کدام حکیم نزدیکتر است، به اجمال نظر حکمای برجسته مشاء و اشراق را ذکر میکنیم.

الف) دیدگاه مشائین: از نظر ابن‌سینا و پیروان ارسطو، تشکیک در جوهر و ذاتیات وجود ندارد بلکه تنها در عوارض و افراد خارجی جوهر و عرض (یعنی صرفاً در مصادیق) راه دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/ ۷۴-۷۵).

نقد نظر ابن‌سینا: بنظر ملاصدرا عرض از مراتب وجود جوهر و از تعینات آن است، در عین حال خارج از جوهر نیست. وقتی همه اعراض تعینات وجود جوهر باشند، امکان ندارد جوهر در مقام خودش ثابت باشد و هیچ تغییری در آن رخ ندهد و تنها تعینها دگرگون شوند. اگر فرض کنیم تعین وجودی داشته باشد که به جوهر ضمیمه شده باشد، سخن ابن‌سینا پذیرفتنی است اما تغییر تعینات عین تغییر در جوهر است و وجودی جدا از آن ندارد.

ب) دیدگاه شیخ اشراق: اشراقیان تفاوت در اعراض را به تفاوت در ماهیات برمیگردانند و معتقدند اختلاف این عرضها بواسطه فصل آنهاست و بهمین

دلیل تفاوت و تشکیک در عرض را به تفاوت و تشکیک در جزء ذات ارجاع می‌دهند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱/۲۹۴).

بنظر میرسد ملارجبعلی در موضوع تشکیک، شیوه اشراقیان را برگزیده است. شیخ اشراق حرکت را عرض خارجی میداند که در مقابل عرض ذهنی است؛ در این صورت حرکت بدلیل عرض خارجی بودن خود نیازمند موضوع خواهد بود و بهمین خاطر است که احکام عرض را به ذات باز میگرداند.

اختلاف تشکیکی در افراد یک جوهر به تشکیک در جوهر آنها برمیگردد. از نظر مشائیان تشکیک به شدت و ضعف باعث اختلاف نوعی افراد میگردد بگونه‌یی که فصلهای آن افراد میشوند. بعقیده رواقیان و اشراقیان افراد یک نوع میتوانند در خود آن نوع متفاوت باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۵۱۲).

با در نظر گرفتن اصالت ماهیت از دیدگاه ملارجبعلی، در این مسئله نیز وی معتقد است اختلاف و تشکیک در ماهیات است نه در وجود (تبریزی، ۱۰۷۷: ۷). در نتیجه، با پذیرش تشکیک در ماهیت، او نمیتواند قائل به حرکت جوهری باشد.

نقد دیدگاه اشراقیون: ملاصدرا اساس تشکیک را نه جوهر و نه عرض بلکه خود وجود میداند. از نظر وی تفاوت‌های تشکیکی همگی بر اساس وجودند نه ماهیت یا عوارض آن. او حرکت را عرض خارجی نمیداند بلکه آن را از عوارض تحلیل‌یه وجود سیال معرفی کرده و حرکت را از معقولات ثانیه فلسفی قلمداد میکند.

نقد ملاصدرا بر ملارجبعلی

حرکت جوهری اشتدادی مبتنی بر تشکیک وجود است، زیرا تشکیک در وجود است که تجویز میکند واقعیات نسبت به یکدیگر کامل و ناقص باشند؛ خواه این واقعیات جدای از هم و مستقل باشند، خواه اجزاء و مقاطع فرضی یک فرد سیال. حقیقت اینست که در حرکت اشتدادی در هر آنی، امری

معدوم و زائل میشود و امری جدید غیر از آن، اما کاملتر از آن، بجای آن، موجود و حادث میشود و این دو امر البته بهم پیوسته‌اند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/ ۳۲۷-۳۲۹).

از نظر ملاصدرا این وجود طبیعت است که جعل میشود و عوارضش که لازم طبیعت آن هستند نیز به جعل واحد موجود میشوند؛ بنابراین طبیعت و اعراض آن بمنزله یک وجود واحدند. وجودی که تحول و تجدد میپذیرد امری واحد و شخصی است و چگونگی جریان داشتن آن در اقسام و انواع موجودات را جز راسخان در علم در نمی‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۶؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۵/۶).

اگر مراد ملارجبعلی از پذیرش تشکیک در ماهیت، تشکیک در ماهیت بتبع وجود باشد، بخودی خود اشکالی ایجاد نمیکند. ماهیت به ذات خود قابل تشکیک نیست ولی بتبع وجود، قابل تشکیک هست و مانعی ندارد؛ در صورتی که وجود قابل شدت و ضعف باشد ماهیت هم بتبع وجودش - یعنی بالعرض و المجاز- دارای شدت و ضعف تلقی شود (مصطفوی، ۱۳۹۶: ۲۸۷).

توضیح نهایی اینکه، بر اساس اصالت وجود، تمامی موجودات بواسطه وجود، موجودند. وجودات با یکدیگر اختلاف نوعی ندارند و اختلاف آنها به شدت و ضعف است. ملاصدرا نفس را هویت یگانه دارای مراتب مختلف میدانند که کثرات، شئون و مظاهر و اطوار وجودی او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ د: ۴۲۲-۴۲۱). تطوراتی که نفس در مراتب مختلف حسی و خیالی و عقلی دارد و از طرف دیگر در عین ذومراتب بودن دارای هویت واحدی است، با فرض جسمانیة الحدوث بودن و روحانیة البقاء بودن آن سازگار است که اثبات‌کننده حرکت جوهری نفس و تشکیک در حقیقت وجود آن میباشد. همچنین بر اساس اصالت وجود و با در نظر گرفتن وحدت شخصی وجود، اگر تشکیک را نپذیریم طبعاً حرکت جوهری را هم نمیتوانیم بپذیریم؛ چنانکه ملارجبعلی به این مشرب رفته است.

۶۹



۴. انضمامی دانستن ترکیب ماده و صورت

ترکیب انضمامی به ترکیبی گفته میشود که در آن، اجزاء در خارج دارای تعدد و تمایز وجودی هستند؛ در مقابل، ترکیب اتحادی ترکیبی است که اجزاء آن بطور جداگانه وجودی مستقل ندارند و همه به یک وجود، موجودند (لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا: ۶۰/۱).

منکران حرکت جوهری با پذیرش این اصل که ترکیب ماده و صورت ترکیبی انضمامی است، حرکت جوهری را نفی و کون و فساد را اثبات میکنند. از نظر آنها در تجدد صور، ماده بدون صورت دارای فعلیت بوده و واحد شخصی است که با از بین رفتن و فساد صورت قبلی و کون و تحقق صورت بعدی برقرار است و صورتهای متعدد بر آن نقش میبندند (تبریزی، ۱۰۶۸: ۲۰).

نقد اول: صدرالمتألهین ترکیب انضمامی صورت و ماده را رد میکند، زیرا از نظر وی، ترکیبی حقیقی و بالذات نبوده بلکه ترکیبی مجازی و بالعرض است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۷۷)؛ بعلاوه، برای شیئی که حقیقتاً موصوف به وحدت نباشد، نمیتوان وجودی در نظر گرفت، زیرا وحدت، مساوق وجود و بلکه عین وجود است (همان: ۴۷۸ - ۴۷۷).

نقد دوم: بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت که ملاصدرا به آن قائل است، ماده بدون صورت، فعلیت و تحقق ندارد و اگر صورت زوال پذیرد، ماده و (در نتیجه) جسم نابود میشود؛ از آنجا که ماده بدون صورت، موجود نمیماند، پس جدایی ماده از صورت نه در جسم و نه در زمان جایز نیست و بنا بر اینکه وجود امری مشکک است، در تجدد صور بجای خلع و لبس، لبس بعد از لبس مطرح میشود که در آن فعلیت بر فعلیت افزوده میگردد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۱).

نقد سوم: از نظر ملاصدرا صورت نوعیه محفوظ و باقی و مقوم جسم است و در هر آئی یک فرد از صورت نوعیه بر جسم وارد میشود و باقی بودن صورت نوعیه وحدت شیء متحرک را حفظ میکند. بعبارت دیگر، ماده و صورت دو

۷۰



چیز جدا از هم نیستند بلکه دارای ترکیبی اتحادی و وحدت هستند؛ اما از نظر ملارجبعلی صورت جسمیه مقدم بر صورت نوعیه است و این صورت نوعیه است که از بین می‌رود.

نقد چهارم: ملاصدرا در تبیین براهین حرکت جوهری با اشاره به مسئله غایتمندی طبیعت می‌گوید: غایتمندی طبیعت با کون و فساد توجیه نمی‌شود، زیرا در کون و فساد، ماده دارای صورتی است که معدوم گردیده و صورتی دیگر جایگزین شده است و صور بدین نحو متبدل میشوند. از آنجا که طبیعت خواهان حفظ صورت و توجه به غایت و کمال خود است، صورت نمیتواند غایت داشته باشد، چراکه صورت واحدی وجود ندارد که از ابتدا تا انتها بسوی آن غایت حرکت کند. اما با اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت، خروج از قوه به فعل، امری استکمالی است و هر صورت جدیدی بر روی صورت سابق قرار می‌گیرد؛ متحرک در طی حرکت، کمال قبلی خود را از دست نداده بلکه حرکت، عبور از کاستیها و افزودن بر کمالات و تشدید وجود است. حرکت در مقولات و ماهیات و مفاهیم رخ نمیدهد بلکه در متن وجود و بگونه اشتداد وجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۴۱)، یعنی صورت نباتی کمال صورت طبیعی است و حیوانیت نیز کمال و غایت نفس نبات. در همه این موارد صور وارده بر ماده بتدریج تحقق می‌یابند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۰۴-۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۴۶۰ - ۴۵۹). بدون پذیرفتن تشکیک و ترکیب اتحادی ماده و صورت، نمیتوان به این مهم دست یافت.

نقد پنجم: ملاصدرا معتقد است در ترکیب انضمامی، ماده و صورت وجودی جدا از هم دارند و ماده بدون صورت، حتی برای یک آن هم نمیتواند تحقق بیابد؛ بنابراین هرگاه ماده‌یی صورتی را در یک آن از دست بدهد و در آن بعد، صورتی جدید بدست آورد، میان صورت سابق و لاحق نمیتواند فاصله‌یی وجود داشته باشد و کون و فساد باید متصل به هم باشند. اگر عبور از کون به فساد بگونه تدریجی نباشد لازم می‌آید برای لحظه‌یی ماده را بدون

۷۱



سال یازدهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۹

صفحات ۷۸-۵۳

زینب آزاد مقدم، عباس جوارشکیان، سیدمرتضی حسینی شاهرودی؛ مبانی انکار حرکت جوهری در اندیشه حکیم ملارجبعلی تبریزی

صورت بدانیم که محال است. اگر تبدل در آن رخ دهد، جمع دو صورت در آن واحد ضروری است و این همان تتالی آنات است. اگر تتالی آنات هم نباشد لازم می‌آید بین دو آن، زمانی باشد که این نیز محال است، زیرا تحقق ماده بدون صورت لازم می‌آید. نتیجه اینکه، تحول، چیزی جز خروج تدریجی از قوه به فعل نیست (همان: ۴۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۴ و ۱۸۱ - ۱۸۰).

نکته: آنچه از فحوای کلام ملاصدرا برمی‌آید اینست که ایشان با تأسی از عرفا در نظر نهایی خود معتقد است حرکت در تمام موجودات بدون استثنا وجود دارد؛ هم در جهان طبیعت، هم در عالم مثال و برزخ و هم در عالم عقول. وی با عبارت «فالموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره» بر این مطلب تأکید نموده است (همو، ۱۳۷۸: ۶۳). حرکت در مجردات، برابند و رهیافتی است که از مبانی فلسفی ملاصدرا بویژه، فقر وجودی و تشکیک خاص‌الخاصی وی قابل استنباط است.

۵. امتناع حرکت در جوهر

برای ورود به مبحث امتناع حرکت جوهری ابتدا نظر مشائین را درباره حرکت جوهری بیان میکنیم.

دلیل مشائین بر امتناع حرکت جوهری

بسیاری از فلاسفه مشاء حرکت را تنها در اعراض جایز دانسته‌اند، چون موضوع حرکات جسم است و جسم در تمام مدت حرکت، ثابت و محفوظ است و تغییر و تبدیل در صفتی از صفات عرضیه آن پیدا میشود؛ بنابراین حرکت در جوهر را محال و ممتنع پنداشته‌اند.

مهمترین دلیل در انکار حرکت جوهری موضوع حرکت و بقای آن است. منکرین حرکت جوهریه معتقدند اگر در جوهر، حرکت یعنی اشتداد و تضعف اتفاق بیفتد دو حالت پیش می‌آید.

حالت اول: حقیقت نوعیه جوهر در اثنای حرکت از بین میرود. معنای این

سخن اینست که حرکت اشتدادی در آنی از آنات اشتداد، جوهر دیگری را بوجود آورده است و از آنجا که بین هر دو جوهر حادث، ماده‌یی وجود دارد، تتالی و تشافع آنات و جزء لایتجزی و جواهر فرد لازم می‌آید و امکان دارد انواع جوهریه غیرمتناهی بوجود بیایند اما این امر در مورد جوهر محال است، زیرا اگر فرض کنیم حرکت در اعراض رخ داده باشد، در اثنای حرکت، امری بنام جسم وجود دارد که بالفعل، ثابت و محفوظ است و مسلماً متحرک هم در حین حرکت باقی و محفوظ است، اما در مورد حرکت در جوهر جسمانی، با فرض عدم بقای نوع، امری بالفعل ثابت و محفوظ، موجود نیست تا حرکت در جوهر ممکن باشد. بعبارتی، اعراض موضوع ثابتی با عنوان جوهر دارند اما جوهر موضوع ندارد و اگر حرکت در جوهر واقع شود، این حرکت بدون موضوع میماند؛ پس حرکت در جوهر محال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۱/ ۹۹).

حالت دوم: نوع جوهر در اثنای حرکت باقی و محفوظ میماند. اگر نوع جوهر محفوظ مانده باشد، پس اصولاً حرکت در نفس صورت جوهریه رخ نداده بلکه بر عارضی از عوارض آن بنام شدت و ضعف وارد شده است (همانجا). بنابراین ابن‌سینا، حرکت در جوهر را نپذیرفته و سخن از آن را بر سبیل مجاز می‌شمارد:

بر مقوله جوهر، حرکت عارض نمی‌گردد، به این دلیل که طبیعت جوهری هرگاه حادث گردد حدوثش دفعی است و هرگاه فاسد شود، فساد آن دفعی است (همان: ۹۸).

ابن‌سینا تغییرات را دو دسته میداند؛ دفعی و تدریجی. او تغییرات تدریجی را حرکت و تغییرات دفعی را کون و فساد مینامد. از نظر وی تغییرات جواهر بصورت کون و فساد است نه حرکت (یعنی تغییر در جوهر را می‌پذیرد و نه حرکت را).

دلایل ملارجبعلی تبریزی بر امتناع حرکت جوهری

ملارجبعلی نیز با تأسی از حکمای مشاء، بویژه ابن‌سینا، برای اثبات

استحالة حرکت جوهری، دو دلیل اقامه کرده است (تبریزی، ۱۰۶۸: ۲۴).
دلیل اول: ملارجبعلی معتقد است اگر فرض کنیم متحرک در ذات و جوهر خود از مبدأ معین بسوی منتهای خاصی حرکت کند، بدلیل وجود مبدأ و منتهای در حرکات متناهی، لازم می‌آید متحرک در انتهای حرکت از آنچه در مبدأ حرکت بود خالی نباشد، یعنی متحرک در انتهای حرکت همان چیزی خواهد بود که در آغاز حرکت است؛ در اینصورت اصلاً حرکت نکرده و ساکن بوده است در حالیکه ما آن را متحرک فرض کرده بودیم و این خلاف فرض است. اما اگر متحرک در انتهای حرکت غیر آن چیزی باشد که در ابتدای حرکت و مبدأ بوده، در اینصورت نیز اصلاً حرکت محقق نشده است، زیرا بقای متحرک مشخص در کل حرکت واجب است و این هم خلاف فرض است (همو، ۱۳۸۶: ۴۹ - ۴۸).

دلیل دوم: ملارجبعلی برای رد حرکت جوهری به لوازم فاسد این قول میبرد.
لازمه اول: برای حرکت دو چیز لازم است؛ متحرک و ما فیہ الحركه. اگر فرض کنیم شیء در ذات و جوهر خود، متحرک باشد لازم می‌آید ذات و جوهر شیء هم متحرک باشد و هم ما فیہ الحركه و این محال است. او در اینباره میگوید:
پس واجب است که ذات و جوهر آن غیر ذات و جوهر آن باشد تا ممکن باشد که این متحرک در آن حرکت کند، زیرا آنچه در آن حرکت رخ میدهد (ما فیہ الحركه) واجب است که غیرمتحرک باشد (همان: ۴۹).

لازمه دوم: همچنین لازم است متحرک هم باقی باشد و هم غیرباقی. اما بقای آن بخاطر وجوب بقای متحرک مشخص در کل حرکت است و عدم بقای آن بدین دلیل است که در ذات و جوهرش متحرک است (همانجا).
لازمه سوم: لازم می‌آید متحرک، از ذات خود خارج شود و در آن حرکت کند و منتهی به ذات خود باشد و در عین حال واجب است که بخاطر وجوب

بقای شخص متحرک، عاری از ذات خود نباشد. ملارجبعلی این امر را محال دانسته است (همان: ۵۰ - ۴۹). دلایل این حکیم، بگفته سیدجلال‌الدین آشتیانی، همان دلایل ابن‌سینا در نفی حرکت جوهری و تحول ذاتی است (آشتیانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۵).

بررسی

ملاصدرا حرکت را از سنخ وجود دانسته است (نه ماهیت). مقتضای حرکت جوهری لزوم تشکیک در ذاتیات است و از راه حرکت تدریجی جوهر و هویت تشکیکی آن است که موجود از نقص بسوی کمال سیر میکند و همانطور که میدانیم فعلیت و کمال از سنخ وجود است. بتعبیری، حرکت نحوه شیء تدریجی‌الوجود است و عروض آن بر موضوعش از قبیل نسبت فصل به جنس و به اصطلاح عارض ماهیت است. این شبهات مبتنی بر اصالت ماهیتند اما بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن، موضوع هم امری باقی است و هم امری تشکیکی و ذومراتب. جوهر، مقام و مرتبه ثابتی ندارد تا خروج از آن مرتبه خروج از ذاتیات باشد. در حرکت جوهری، جوهر از یک حد بسوی حد دیگرش حرکت میکند و تمام حدودی که در حرکت طی میشوند مراتب مختلف جوهر واحد هستند. از نظر ملاصدرا، وجود اصل و مبنای وحدت است و ملاک اینهمانی و وحدت شخصی هر متحرکی، وجود آن است که هویتی سیلانی دارد که در همه مقاطع حرکت در عین وحدت اتصالی، در حال تجدد و صیوروت است.

۷۵

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر ملارجبعلی، جسم مرکب از هیولی و صورت است و صورت نیز جسمانی است و مادامیکه جسم باقی باشد، صورت نیز باقی است. وجود هیولی در جسم، قابل بودن جسم برای حرکت را اثبات میکند. بعقیده وی حرکت



دفعی الوجود و بشیوه کون و فساد است و حرکت بشکل تدریجی، بشیوه‌یی که متأخرین آورده‌اند، پذیرفته نیست. ملارجبعلی معتقد است لازمه این امر، سه مطلب است: اول اینکه، لازم می‌آید نفس حرکت با منتهای حرکت یکی باشد. دوم اینکه، چنین امری مستلزم تسلسل است. سوم اینکه، لازمه تدریجی بودن حرکت اینست که حرکت، متحرک باشد نه حرکت و این خلاف فرض است. مهمترین مسئله در انکار حرکت جوهری از نظر وی، موضوع حرکت و بقای آن است که به تأسی از حکمای مشاء به آن پرداخته است. اما از نظر ملاصدرا حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و تمامی احکام وجود بر آن صدق میکند. وجود حقیقتی مشکک است و بهمین نسبت تشکیک به همه احکام وجود سرایت میکند؛ تشکیک در حرکت و در زمان و غیره. با فرض تشکیکی بودن حرکت است که حرکت جوهری شکل میگیرد.

پی‌نوشت

۱. «اعلم ان الحمل حکم باتحاد طرفین فی الوجود و الذاتی متحد بما هو ذاتی له حقیقة و مصداق الحمل فی الذاتی ذلک الاتحاد الحقیقی و مطابقة الامر الواحد حقیقة و العرض غیرمتحد بما هو ثابت له حقیقة.....» (تبریزی، ۱۰۷۹: ۱).

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۳) «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران»، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا (۱۳۷۱ق) الشفاء (المنطق)، تصدیر ابراهیم مدکور، قاهره: نشر وزارة المعارف. _____ (۱۴۰۵ق/ الف) الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۰۵ق/ ب) الشفاء (المنطق)، ج ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. پیرزاده زاهدی، محمدرفع (بی‌تا) المعارف الالهیه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۸۷۶۷.



تبریزی، ملارجبعلی (۱۰۶۸) *اصل الاصول (ظ- الاصول الاصفیه)*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۲۲۸، کاتب، قوام الدین محمد رازی شاگرد ملارجبعلی تبریزی.

_____ (۱۰۷۷ق) *رسالة فی التشکیک*، نسخه خطی کتابخانه ملی و مرکز اسناد جمهوری اسلامی ایران.

_____ (۱۰۷۹ق) *رساله فی التشکیک*، نسخه خطی کتابخانه ملی و مرکز اسناد جمهوری اسلامی ایران.

_____ (۱۳۸۶) *اصول الاصفیه (اصل الاصول)*، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: مرکز نشر اسراء.

رازی، فخرالدین (۱۳۷۳) *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران: مؤسسه امام صادق (ع).

_____ (۱۴۱۱ق) *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم: بیدار.
سهروردی، شیخ شهابالدین (۱۳۸۸) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲) *نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سمت.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۲) *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۸۷) *رساله در حرکت جوهری در مجموعه گنجینه بهارستان*، تصحیح عبدالله صلواتی، بکوشش علی اوجبی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا) *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، مهدوی، ج ۱.
لاهیجی، محمد بن جعفر (بی تا) *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ مرکز نشر.

مصطفوی، زهرا (۱۳۹۶) *نوآوریهای فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: نشر سینا.
مصلح، جواد (۱۳۹۳) *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین (تلخیص و ترجمه قسمت الالهیات بمعنی الاعم و الاخص کتاب اسفار)*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
ملاصدرا (۱۳۷۸) *رسالة فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- _____ (الف ۱۳۸۱) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحيح و تحقيق
رضا محمدزاده، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (ب ۱۳۸۱) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحيح و تحقيق
احمد احمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (الف ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق
غلامرضا اعوانى، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (ب ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحيح و تحقيق
مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (ج ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۴، تصحيح و تحقيق
مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (د ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحيح و تحقيق
على اكبر رشاد، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- _____ (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفى، ج ۴، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.