

## حرکت جوهری معلوم و ثبات معرفت

محمد مهدی گرجیان<sup>۱</sup>

مهدی زندیه<sup>۲</sup>

### چکیده

بر اساس پذیرش حرکت جوهری که سراسر عالم ماده و طبیعت را یکپارچه حرکت می‌داند این پرسش پیش می‌آید که در این صورت آیا می‌توان به هیچ موجود مادی، معرفت پیدا کرد؟ به این معنا که اگر جوهر اشیاء مادی و به تبع آن، همهٔ اعراض آن، یکپارچه حرکت باشد، به محض اینکه برخوردی میان شیء خارجی با قوا و اندام‌های شخص مدرک روی دهد، آن شیء خارجی محو و ناپدید، بلکه نابود می‌شود و شیء دیگری موجود می‌گردد. بنابراین، آنچه که در مرتبهٔ دوم با قوا و اندام‌های مدرک برخورد می‌کند، همان چیزی نیست که بار اول با آنها برخورد کرده است و بر این اساس، معرفتی که از اشیاء مادی به ظاهر ثابت و پایدار، از حیوان گرفته تا نبات و جماد حتی صخره و پولاد، به دست می‌آید، به واقع معرفت به یک واقعیت نیست، بلکه معرفت به واقعیت‌های فراوان و حتی قسمت‌ناپذیر است. بنابراین، خود معرفت هم، شناخت واحدی نیست بلکه در حقیقت، معرفتی گسسته و تغییرپذیر و ناپایدار است. برای پاسخ به این پرسش باید دید که بر اساس نگرش ملاصدرا در خصوص حرکت، حرکت جوهری، حقیقت علم و معرفت، و به طور کلی هستی، پاسخ پرسش‌های مزبور چیست و در این زمینه چه دیدگاه‌هایی مطرح شده است، تا بتوان بر اساس آن ثبات معرفت را در عین حرکت جوهری معلوم استنتاج کرد.

**کلیدواژه‌ها:** حرکت جوهری، حقیقت علم، معرفت، ثبات معرفت، صورت نوعیه.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

۲. عضو هیئت علمی مدرسه عالی معصومیه خاوران.

## ۱. مقدمه

بدون شک یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، نظریه حرکت جوهری است که به نام صدرالدین شیرازی مشهور شده است. این نظریه هرچند پس از وی مورد قبول اکثر قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی قرار گرفت، اما هنوز ابعاد بسیاری از آن جای پژوهش و ژرف‌اندیشی دارد. از جمله اینکه: بر اساس پذیرش حرکت جوهری که سراسر عالم ماده و طبیعت را یکپارچه حرکت می‌داند این پرسش پیش می‌آید که در این صورت آیا می‌توان به هیچ موجود مادی، معرفت پیدا کرد؟ به این معنا که اگر جوهر اشیاء مادی و به تبع آن، همهٔ اعراض آن، یکپارچه حرکت باشد، به محض اینکه برخوردی میان شیء خارجی با قوا و اندام‌های شخص مدرک روی دهد، آن شیء خارجی محو و شیء دیگری موجود می‌گردد. بنابراین، آنچه که در مرتبهٔ دوم با قوا و اندام‌های مدرک برخورد می‌کند، همان چیزی نیست که بار اول با آنها برخورد کرده است و بر این اساس، معرفتی که از اشیاء مادی به ظاهر ثابت و پایدار، از حیوان گرفته تا نبات و جماد به دست می‌آید، به واقع معرفت به یک واقعیت نیست، بلکه معرفت به واقعیت‌های فراوان است. بنابراین، خود معرفت هم شناخت واحدی نیست، بلکه در حقیقت، معرفتی گسسته است.

پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم درک نگرش ملاصدرا و سایر دیدگاه‌ها در این زمینه است.

یکی از مباحثی که از قدیم‌الایام تاکنون در مباحث گوناگون فلسفه مطرح بوده است، بحث این‌همانی شخصیت (Personal identity) یک شیء اعم از جماد، نبات و حیوان است. صورت سؤال این است که با توجه به تغییراتی که در اشیاء، اعم از جماد، نبات و خصوصاً حیوانات و انسان رخ می‌دهد، به چه ملاک و معیاری باید این مجموعهٔ متغیر را، موجود واحدی به حساب آورد، با اینکه ممکن است اجزای تشکیل‌دهنده هر شیء در طول سالیان دراز، چندین بار تغییر کند؟ این مسئله مخصوصاً در بحث معاد اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. زیرا تحقیق هر نوع جاودانگی مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار شخص پیش از مرگ باشد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۰۷؛ شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۶۶)

بحث این‌همانی شخصیت می‌تواند هم از منظر معرفت‌شناسی (مقام اثبات یا مقام علم به

واقع) بررسی شود و هم از منظر هستی‌شناسی (مقام ثبوت یا مقام واقع). در ساحت نخست، پرسش این است که ملاک دریافت و فهم وحدت شیء  $A_1$  با  $A_2$  در زمان  $T_1$  و  $T_2$  چیست؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان دریافت که شیء  $A_2$  همان شیء  $A_1$  است؛ اما در ساحت دوم، پرسش این است که ملاک وحدت وجودی  $A_1$  با  $A_2$  چیست؟ در ساحت دوم یعنی پرسش از مقام ثبوت، مسئله اساسی این است که شیئیت یک شیء به چیست؟ اینکه ما حکم می‌کنیم که این شیء، شیء بیست سال قبل است به چه دلیل و ملاکی است و چه امر مشترکی وجود دارد که به وحدت شیء امروزی با شیء بیست سال قبل حکم می‌کنیم. اما در ساحت اول مسئله اساسی این است که از کجا به این واقعیت که این شیء همان شیء بیست سال قبل است علم پیدا کرده‌ایم و تا چه زمانی می‌توان گفت این فرد همان شیء سابق است؟

## ۲. تبیین معرفت‌شناختی مسئله ملاک این همانی شخصیت

همان گونه که بیان شد، در بحث معرفت‌شناسانه، پرسش اصلی این است که با چه ملاکی می‌توان دریافت که شیء  $A_2$  در زمان  $T_2$  همان شیء  $A_1$  در زمان  $T_1$  است. در این زمینه دو ملاک تاکنون طرح شده است:

### ۱.۲. ملاک ظاهری و فیزیکی (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۶۲)

مراد از ملاک ظاهری این است که ملاک حکم ما به وحدت اشیاء در زمان‌های مختلف، به بدن و پیکره اشیاء برمی‌گردد. این ملاک در دو مورد به کار می‌برد: یکی در جایی که شباهت ظاهری شیء  $A_2$  در زمان  $T_2$  با شیء  $A_1$  در زمان  $T_1$  موجب می‌شود که به وحدت آنها حکم کنیم و دیگری در جایی که استمرار مکانی و زمانی علائم ظاهری شیء  $A_1$  در زمان  $T_1$  تا زمان  $T_2$  موجب می‌شود که به اتحاد و وحدت شخصیت  $A_1$  در زمان  $T_1$  با  $A_2$  در زمان  $T_2$  حکم کنیم. اما این ملاک در عین خوب و مفید بودن در مواردی کارساز نیست؛ زیرا اشیای بسیاری به لحاظ ظاهری شبیه هم هستند، ولی هیچ‌گاه نمی‌توان به وحدت آنها حکم کرد. مثل اینکه هفته قبل سیبی را به درختی دیده‌ایم و هفته بعد وقتی وارد آن باغ می‌شویم سیب‌های متعددی شبیه آن سیب در همان درخت مشاهده می‌کنیم؛ در حالی که بدیهی است که نمی‌توان به وحدت آنها حکم کرد. مثال بارز دیگر، دوقلوهای همسان است که هر یک از آنها را در دو زمان مختلف ببینیم، قطعاً نمی‌توان به وحدت آنها حکم کرد با اینکه دوقلوهای همسان طبق

تعریف پزشکی در هیچ یک از اوصاف بدنی اختلافی ندارند. مورد دوم نیز در بسیاری موارد کارساز نیست. زیرا پیکره موجودات خصوصاً حیوانات و انسان و به‌ویژه طبق نظریه حرکت جوهری، همواره در حال تحول و تبدل است. مثلاً فردی را که در بیست سال گذشته دیده‌ایم قطعاً امروزه تمامی سلول‌هایش تغییر کرده است. هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که عناصر تشکیل‌دهنده بدنش در طول زندگی، تغییر نکند یا تعداد یاخته‌هایش همواره ثابت بماند. با توجه به تغییراتی که در پیکره موجودات مخصوصاً موجودات زنده روی می‌دهد، ملاک استمرار مکانی و زمانی علائم ظاهری نمی‌تواند موجب شود تا به وحدت آنها حکم کنیم. در اینجاست که این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به ناکارآمد بودن این ملاک (ملاک بدنی) به چه ملاکی ما این مجموعه متغیر را در طی زمان‌های مختلف، موجود واحدی به حساب می‌آوریم.

### ۲.۲. ملاک حافظه یا محفوظات (لاک، ۱۳۸۱، ص ۲۳۹)

چنان که گذشت، در مقام اثبات، بحث این است که به چه ملاکی در می‌یابیم که شیء  $A_1$  در زمان  $T_2$  همان شیء  $A_1$  در زمان  $T_1$  است. ممکن است گفته شود که برخی ویژگی‌های علمی موجود در حافظه من در شیء  $A_2$  وجود دارد که به همین لحاظ بر وحدت آن با  $A_1$  حکم می‌کنم. مثلاً در بیست سال پیش با زید به سفری رفته‌ایم و در طی آن سفر خاطراتی داریم. حال اگر فردی که امروز با او ملاقات کرده‌ایم و مورد سؤال است که آیا همان زید است یا نه، دارای همان خاطرات باشد، حکم به وحدت آنها می‌کنیم. اما این ملاک هم، علاوه بر اینکه فقط در مورد انسان کارساز است و در مورد سایر موجودات کاربردی ندارد، در بسیاری از موارد با واقعیت منطبق نیست و گاه با حکمی که از ملاک بدنی به دست می‌آید، در تعارض است. اینجا است که باید به مقام ثبوت بپردازیم و ببینیم که کدام ملاک مقدم است؟ آیا شخصیت شیء به بدن و پیکره ظاهری است یا ملاک محفوظات تعیین‌کننده این همانی شخصیت است، یا ملاک دیگری وجود دارد؟

### ۳. تبیین وجودشناختی مسئله ملاک این همانی شخصیت

چنان که قبلاً گذشت در بحث وجودشناختی پرسش اصلی این است که با اینکه اشیاء خارجی، اعم از انسان و غیر انسان، مدام در حال تغییرند، به چه ملاک هستی‌شناختی، شیئی

مثل A در طی زمان، همان A است؟ به چه ملاکی بنای چهل ستون فعلی، همان بنای چهل ستون صد سال قبل است؟ به چه ملاکی زید امروزی، همان زید بیست سال قبل است با اینکه پدیده‌های مزبور، همواره در تغییرند.

با توجه به اینکه در این زمینه دیدگاه فلاسفه در مورد جمادات، نباتات، حیوان و انسان متفاوت است، لذا این پرسش را در همه این موارد بررسی می‌کنیم:

### ۱.۱.۳. ملاک این‌همانی شخصیت از نظر فلاسفه یونان

#### ۱.۱.۳.۱. نظریه هراکلیتوس و نقد آن

به دلیل ارتباط وثیق این بحث با مسئله حرکت، می‌توان هراکلیتوس را نخستین حکیمی قلمداد کرد که این مسئله را طرح کرده است. هراکلیتوس افسوسی، طبیعیدان معروف قرن پنجم قبل از میلاد است (بریه، ۱۳۷۴، ص ۷۰) که به جریان عمومی و سریان وجود عقیده داشت. وی چنان در عالم حرکت و تغییر مستغرق شد که بی‌قراری و عدم ثبات را اصل هر چیزی می‌دانست و هر گونه وجود پابرجا و ثابتی را در جهان انکار می‌کرد. وی جهان را به رودی تشبیه می‌کرد که همواره روان است و یک دم ثبات و قرار ندارد. این جمله او معروف است که: نمی‌توانی دو بار در یک رود قدم گذاری، چه پیوسته آب‌های دیگر به طرف تو در حال جریان هستند. (سارتن، ۱۳۵۷، ص ۲۵۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱)

**نقد:** این نظریه از طرف فیلسوفان مقبول واقع نشد، زیرا نمی‌توانست فرآیند تبدیل را که قطعاً در خارج تحقق دارد، توجیه کند. توضیح اینکه هر تبدیلی گذشته از اینکه مستلزم تغییر و دگرگونی است، مستلزم این‌همانی نیز هست و این‌همانی مستلزم وجود امر مشترک بین شیء سابق و شیء کنونی است و امر مشترک بین شیء سابق و شیء کنونی باید ثابت باشد، زیرا در غیر این صورت تبدیل و تبدیلی صورت نخواهد گرفت و مجموع تغییرات جهان به صورت کون و فساد خواهد بود و پدیده‌هایی که موجود می‌شوند بدون سابقه قبلی محقق می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان وجود امر ثابت را به کلی انکار کرد، همان طور که تغییر و دگرگونی را نمی‌توان به کلی نادیده گرفت. شاید به همین دلیل باشد که برخی از مورخین فلسفه، هراکلیتوس را یکی از عوامل شک‌گرایی سوفسطائیان به حساب آورده‌اند. زیرا با توجه به نظر او مبنی بر تغییر دائمی هر چیز، امکان ندارد به چیزی معرفت حاصل کنیم، چه در این صورت،

علم و ویژگی دوام و ضرورت را نخواهد داشت. (کرم، ۲۰۰۸، ص ۲۱)

### ۲.۱.۳. نظریه پارمنیدس و نقد آن

برخلاف هراکلیتوس، پارمنیدس منکر هرگونه بی‌قراری و دگرگونی بود و حرکت و تغییر را خطا و غیرواقعی می‌پنداشت. با وجود این، وی علم را به علم ظنی (طبیعی) که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود و علم کامل و ثابت که از راه عقل حاصل می‌شود تقسیم می‌کرد. (همان، ص ۳۷-۳۸؛ راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۱)

به عقیده او، حواس فریبده‌اند و همه اشیای محسوس به این عنوان که وهم و فریبی بیش نیست، محکوم هستند و یگانه حقیقت عالم هستی، ذات احدیت است که نامتناهی و نامرئی است و ما به وجود آن از راه عقل پی می‌بریم. (همان، ص ۹۲)

بنابراین، اگر پارمنیدس وجود هر تغییری را در عالم منکر است، اساساً بحث این‌همانی و مشکل آن مطرح نمی‌شود. در این دیدگاه اشیاء از نظر وجودشناختی همواره ثابت‌اند و تنها ممکن است در نظر ما به گونه‌ای دیگر جلوه کنند که آن هم به نقص معرفتی ما بر می‌گردد که دارای حواس فریبده هستیم.

**نقد:** محال بودن تغییر، در فلسفه، بعد از پارمنیدس پذیرفته نشد؛ زیرا با توجه به تغییرات انکارناپذیری که در درون خود و جهان خارج می‌بینیم، این نظریه خلاف امور بدیهی است.

### ۳.۱.۳. نظریه ذیمقراطیس و نقد آن

ذیمقراطیس یکی از فیلسوفان یونان قدیم است که می‌کوشید مشکلاتی را که در نتیجه برخورد دو رأی و نظر مخالف، یعنی دیدگاه هراکلیتوس و پارمنیدس، پدید آمده بود، به وسیله نظریه تازه‌ای درباره صفات و خصوصیات اساسی و واقعی عالم حل کند. به عقیده وی صفات اساسی جهان به یک لحاظ ثابت است و به لحاظی دیگر دائماً در تغییر و حرکت است. براساس این دیدگاه، عنصر اصلی همه اشیاء و آنچه تمام موجودات از آن ترکیب شده است، ذره کوچک مادی تقسیم‌ناپذیر یا اتم است. هر اتم دارای خصوصیات ثابت صورت و شکل و غیره است که همواره و دائماً عین خود باقی می‌ماند. اما اتم‌ها هرچند ذات و طبیعتشان تغییرناپذیر است، همواره در فضای تهی (خالی) متحرک و در حال تغییر وضع هستند. اتم‌ها پیوسته در فضا سقوط کرده و با دیگر اتم‌ها برخورد و تصادف می‌کنند و در مسیرها و نظم و ترتیب‌های

مختلف می‌افتند. بدین ترتیب، هر چند اتم‌ها همه از یک جنس‌اند و هر کدام دارای شکل ثابتی هستند، از جهت وضع قرار گرفتن و نسبت هر یک به دیگری در معرض تغییر و تبدل‌اند.

بر این اساس، ذیمقراطیس معتقد بود که می‌تواند نظریه‌ای درباره طبیعت و واقعیت بیوراند که تمام آنچه را که ما درباره جهان می‌شناسیم، توضیح و تبیین کند، بدین صورت که از یک طرف صفات و اوصاف ازلی و ابدی و تغییرناپذیر اتم‌ها، بنیادی است برای جنبه‌های ثابت جهان و ساختمانی است که هیچ خصوصیت متغیری را نمی‌توان به آن نسبت داد و از طرف دیگر، حرکت دائم و مستمر اتم‌ها، تغییر و دگرگونی را در عالم نامتغیر تبیین می‌کند. عالم اتم‌ها همواره عین خود باقی می‌ماند، اما وضع و پراکندگی اتم‌ها بدون آنکه در صفات ثابت و پایدار آنها مؤثر باشد می‌تواند تغییر کند. به این طریق، ذیمقراطیس درصدد تبیین تغییرات ظاهری بر حسب ترکیبات متغیر اتم‌ها برآمد. (پاپکین، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸)

بنابراین، می‌توان گفت از نظر این فیلسوف، ملاک این‌همانی موجودات از نظر وجودشناختی، ثبات تعداد، شکل و وضع قرار گرفتن اتم‌های یک شیء است و تغییرات ظاهری تغییراتی اساسی نیستند، بلکه تغییراتی موهومی‌اند.

**نقد:** اشکال نظریه ذیمقراطیس به اشکالی بر می‌گردد که بر دیدگاه او نسبت به حقیقت جسم مربوط می‌شود. از نظر این فیلسوف جسم از ذرات ریز نشکن به نام اتم تشکیل شده، در حالی که اولاً: ذرات تشکیل‌دهنده یک جسم، وهماً و یا عقلاً قابل تجزیه هستند؛ ثانیاً: این ذرات در مرحله وجود خارجی، بی‌نیاز از موضوع هستند. از این دو سخن نتیجه می‌گیریم که این ذرات هم جوهرند و هم دارای حجم هستند و در نتیجه جسم‌اند. بنابراین، آنچه وی در مورد جسم گفت که از ذرات ریز نشکن تشکیل شده، در مورد این ذرات ریز باید صادق باشد در حالی که مطابق این نظریه، خود اتم‌ها متشکل از اتم نیستند. پس دیدگاه وی در مورد حقیقت جسم تمام نیست.

علاوه بر این، از آنجا که حد جسم بر این ذرات نیز صادق است (زیرا این ذرات هم جوهرند و هم دارای بعد)، این نظریه نافی نظریه ارسطو که، چنانکه خواهد آمد، جسم را مرکب از ماده و صورت و حقیقت آن را صورت، می‌داند نیست و اگر نظریه ارسطو اثبات شود، برگشت نظریه ذیمقراطیس به این است که اجسام محسوس از ذرات ریزی به نام اتم تشکیل شده که هر یک از آنها مرکب از هیولا و صورت است.

### ۴.۱.۳. نظریه ارسطو

ارسطو در مورد ملاک این‌همانی و وحدت، نظریه‌ای را مطرح کرد که قرن‌ها دوام یافته است. ارسطو برخلاف دیدگاه ذمی‌قراطیس و پارمینیدس اعتقاد داشت که نه می‌توان ثبات امور را نادیده گرفت و نه می‌توان تغییراتی را که در تجربه روزانه با آنها سر و کار داریم به کلی بی‌اساس و کیفیات متغیر را تماماً غیرواقعی انگاشت. مطابق رأی ارسطو در هر پدیده طبیعی باید دو رکن اساسی را در نظر گرفت:

۱. باید امر ثابتی وجود داشته باشد که عیناً باقی بماند و در عین حال تا اندازه‌ای در معرض تغییرات قرار گیرد.

۲. دگرگونی در کیفیات، امری است که در واقع رخ می‌دهد. (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳،

۲۳۳ و ۲۷۰)

مثلاً وقتی هسته خرمایی به نخل تبدیل می‌شود باید یک جنبه ثابتی وجود داشته باشد که به اقتضای آن ما چیزی را تا وقتی دارای اوصاف خاصی است، هسته خرما می‌نامیم و بعداً که دارای اوصاف دیگر شد همان چیز را نخل می‌خوانیم و گرنه اگر امر ثابتی در کار نباشد که در طی زمان تغییراتی بر آن عارض شود، دیگر، نمی‌توانیم بگوییم که تغییری در کار است. زیرا برای اینکه بگوییم چیزی تغییر کرده باید در صورت بعدی آن چیز، چیزی از صورت قبلی آن باقی مانده و دوام داشته باشد تا بدانیم که این چیز همان چیز قبلی است که به این صورت فعلی درآمده. نه چیز دیگری به کلی جدا و غیر از آن. اما اگر جنبه ثابتی وجود دارد، باید جنبه متغیری وجود داشته باشد. باید اختلافی بین هسته خرما و نخل باشد و گرنه دگرگونی حقیقی وجود نخواهد داشت.

به اعتقاد ارسطو، این دو صفت یا دو جنبه اصیل موجودات، ماده و صورت است. ماده به خودی خود و به تنهایی هیچ تعین و خصوصیتی ندارد و فقط قابل صورت یافتن و پذیرنده صورت‌های گوناگون است. ماده هسته خرما قابلیت دریافت صورت‌های مختلف، یعنی قابلیت یک صورت در یک زمان و صورت دیگر در زمان بعدی را دارد. صورت شیء در هر زمان معین، فعلیت آن است. (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹؛ صفری، ۱۳۸۲، ص ۹۱)

بدین ترتیب هر شیئی در جهان دارای طبیعتی است که در سیر تحقق خود یا تحصیل صورت‌های مختلف، ثابت باقی می‌ماند. هر چیز را می‌توان فقط بر حسب ماده و صورتش



متفقاً با در نظر گرفتن جریان‌هایی که بدان وسیله رشد و نمو و تغییر یا حرکت می‌کند، یعنی صورتی که جایگزین صورت دیگر می‌شود، فهمید. شیء همواره در حالتی است و صورتی دارد و در سیر و جریان رسیدن به حالتی دیگر و صورتی دیگر است.

در آثار ارسطو از دو صورت نام برده شده است؛ یکی صورت جسمیه و دیگری صورت نوعیه. از نظر او هر جسمی ترکیبی از دو جوهر است یکی هیولی (ماده اولی) که قوه هر فعلیتی است و دیگری صورت جسمیه که اتصال و امتداد جوهری آن جسم است. (همان، ص ۹۶) صورت جسمیه هیچ خاصیتی ندارد جز اینکه بالفعل، فضا یا بخشی از فضا را به طور پیوسته، در سه بعد پر می‌کند.

هیولا جوهری است که هیچ خاصیتی ندارد جز اینکه بالقوه سایر اشیاست و بالفعل هیچ اثر و خاصیتی ندارد جز اینکه محل صورت‌ها (صورت‌های جسمیه) است و می‌تواند با حلول صورتی در آن شیئی از اشیا بالفعل جهان باشد. با حلول هر صورتی در هیولا، آن صورت با آن هیولا ترکیب می‌شود و حاصل این ترکیب نه هیولای تنهاست نه صورت تنها و نه صرفاً مجموع آن دو، بلکه جوهر سومی است غیر از این دو که این دو، جزء آن هستند. پس با حلول صورت جسمیه در هیولا، با آن ترکیب شده و جسم می‌شود. جسم نه هیولاست نه صورت جسمیه و نه صرفاً مجموع این دو، بلکه جوهر سومی است مرکب از این دو. این همان نظریه مشهور ارسطوست مبنی بر ترکیب انضمامی اجسام از ماده و صورت که ابن‌سینا و پیروان او هم به آن معتقدند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶۷)

مطابق این نظریه ماده حقیقی جز هیولا نیست و سایر موادی که از تجزیه شیمیایی یک جسم حاصل می‌شوند، هیچ یک ماده حقیقی نیستند، بلکه مثلاً آب هرچند از دو عنصر هیدروژن و اکسیژن ترکیب شده، اما هر یک از اینها خود دارای هیولا و صورتی هستند. از این رو، هیولا را ماده اولی یا ماده حقیقی و ماده‌المواد هم می‌گویند و در مقابل، سایر مواد را که حاوی صورتی هستند، ماده ثانویه می‌نامند.

به اعتقاد ارسطو، ماده ثانیه، یعنی همه اجسامی که از هیولا و صورت جسمیه ترکیب شده‌اند، نیز دارای صورتی است که تمامی آثار نوع آن شیء ناشی از آن است. این صورت، صورت نوعیه نام دارد. مثلاً آب که یک ماده ثانیه است، دارای صورت نوعیه‌ای است که منشأ

تمامی آثار و خواص آب است و آن عبارت است از صورت آبی. صورت نوعیه برخلاف صورت جسمیه، صورتی نامحسوس است که با دلیل عقلی به وجود آن پی می‌بریم. به هر حال در فلسفه ارسطو تردیدی در این نیست که همه اجزای طبیعت تغییر می‌پذیرد، اما بحث این است که این تغییرات چگونه است؟ آیا به صورت دفعی است یا به صورت تدریجی؟ از نظر او تغییرات اساسی جهان مخصوصاً تغییراتی که در جواهر روی می‌دهد، دفعی هستند یعنی یک صورتی به طور دفعی ناپود و صورت دیگر جایگزین آن می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۶ - ۴۳۷)

از نظر ارسطو حرکت یعنی تغییر تدریجی تنها در سه مقوله کم، کیف و این واقع می‌شود و در سایر مقولات حرکت واقع نمی‌شود. (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۳۸۱)

اینک پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم: با توجه به اینکه ارسطو مکرراً در آثارش بیان کرده که فعلیت، از آن صورت است و آثار هر شیئی از صورت آن شیء است نه از ماده آن و ماده، قوه است و صورت فعلیت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر او ملاک این‌همانی یک موجود، صورت آن شیء است؛ زیرا تا صورت یک شیء همواره در جریان تحولات مختلف ماده باقی باشد، آثاری که از آن صادر می‌شود، یکسان خواهد بود و در نتیجه آن شیء، همان شیء قبلی خواهد بود.

خلاصه اینکه مطابق نظریه ارسطو، ملاک وحدت هر موجود طبیعی، امر بسیط (غیر مرکب) و نامحسوسی به نام طبیعت یا صورت است که با تحولات ماده، تغییر نمی‌کند. این عامل در موجودات زنده که افعال مختلف و گوناگونی از قبیل تغذیه، نمو و تولیدمثل انجام می‌دهند، نفس نامیده می‌شود. این دیدگاه ارسطو که شیئیت یک شیء به صورت آن است و طبعاً ملاک وحدت و این‌همانی آن در زمان‌های مختلف به عاملی درونی به نام صورت و نفس و طبیعت آن بستگی دارد، قرن‌ها دوام آورد و تمامی فیلسوفانی که اجسام را مرکب از ماده و صورت می‌دانستند، آن را پذیرفتند.

### ۵.۱.۳. دیدگاه پیروان حکمت مشاء در جهان اسلام و نقد آن

شاید اولین فیلسوف مسلمانی که بحث ماده و صورت را مطرح کرده و به پیروی از ارسطو از صورت به عنوان جوهری که شیئیت شیء به آن است، سخن گفته، کندی، معروف

به فیلسوف عرب و بعد از او ابونصر فارابی باشد. (کندی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۱۱)

اما کسی که بیش از هر فیلسوفی در این زمینه بحث کرده و دیدگاه‌های ارسطو را تقریر و مستدل نموده است، ابن‌سیناست. وی در دو کتاب *نجات و شفاء* (ابن‌سینا، ۱۳۶۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، نمط اول، فصل دوم به بعد) به طور مفصل به این مسئله پرداخته است. وی در *شفاء* اظهار می‌دارد که اجسام خارجی، مرکب از هیولی و صورت‌اند و با بیان این دیدگاه سخن افلاطون و افلاطونیان و اشراقیان و رواقیان را که منکر هیولی هستند، زیر سؤال می‌برد. مطابق دیدگاه ابن‌سینا:

۱. هر جسمی، در خارج، از دو جزء عینی مغایر هم به نام ماده و صورت جسمیه ترکیب شده است.

۲. ماده جوهری است ذاتاً بالقوه و فاقد هر گونه فعلیتی؛ از این رو بدون صورت، قابل تحقق در خارج نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۸)

۳. صورت که منشأ تمامی خواص بالفعل اجسام است، جوهری است ذاتاً بالفعل و فاقد قوه.

۴. صورت جسمیه گرچه جوهری است ذاتاً بالفعل، اما چون ذاتاً حال در ماده است، فقط در ضمن جسم و در حال ترکیب با ماده تحقق می‌یابد.

۵. اجسام از دو صورت برخوردارند: صورت جسمیه و صورت نوعیه. صورت جسمیه منشأ خواص جسمیت جسم است و صورت نوعیه، منشأ خواص نوعی اجسام و قهراً موجب تقسیم اجسام به انواع مختلف است. صورت جسمیه جوهری است محسوس که با ضمیمه‌شدنش به هیولی یا ماده اولی، تحقق‌بخش جسم است و صورت نوعیه، جوهری است نامحسوس که با ضمیمه‌شدنش به جسم، آن را به صورت نوعی خاص در می‌آورد.

۶. ترکیب ماده و صورت، ترکیبی انضمامی است. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۹، ۱۷۰ و ۱۷۳؛ شیرازی، ج ۵، ص ۵۰۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۷) به این معنا که هرچند هیچ یک از ماده و صورت به تنهایی قابل تحقق خارجی نیست و تنها در حال ترکیب با دیگری قابل تحقق است، با این حال هر یک از ماده و صورت واقعیتی مغایر با دیگری است. به عبارت دیگر، با اینکه ماده و صورت در حال ترکیب

با هم تحقق می‌یابند، مغایرت آنها با هم و تکثرشان، خارجی و حقیقی است نه ذهنی و اعتباری. به چنین ترکیبی، ترکیب انضمامی می‌گویند.

**نقد:** اشکال عمده‌ای که متوجه دیدگاه حکمای مشاء اسلامی است، اشکالی است که بر اعتقاد آنها مبنی بر ترکیب انضمامی ماده و صورت وارد است. هرچند بحث از نوع ترکیب ماده و صورت در دوره‌های متأخرتر از خواجه نصیرالدین طوسی در میان حکمای اسلامی مطرح شد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۱۴)، اما از کلمات ابن‌سینا و دیگر حکمای مشاء و به‌خصوص برهان فصل و وصل آنها بر ترکیب جسم از ماده و صورت، به خوبی فهمیده می‌شود که از نظر آنان ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی است.

و مراد از انضمامی بودن این است که در هر جسمی، هیولا بالفعل وجود دارد که صورت جسمیه‌ای هم به آن ملحق می‌شود و یا در هر طبیعت نوعیه‌ای هر یک از عناصر قبلی نظیر آب، خاک، هوا و آتش که حکم ماده را دارند بالفعل حاضر هستند و صورت جدیدی نیز به آنها ملحق می‌شود و در ظرف مصاحبت، نوع جدیدی پدید می‌آید. این دیدگاه حکمای مشاء با اشکالات متعددی روبروست:

۱. ترکیب انضمامی، یک ترکیب حقیقی نیست، بلکه یک ترکیب مجازی است؛ یعنی حاصل ترکیب انضمامی که همان کل باشد، شیئی حقیقی نیست تا ماهیتی دیگر داشته باشد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۸۳) بنابراین، ترکیب حقیقی انضمامی معنا ندارد. زیرا امکان ندارد که یک شیء مرکب، از یک سو از واقعیاتی بالفعل مغایر و متکثر و به عبارت دیگر از کثرت عددی برخوردار باشد و از سوی دیگر، شیئی واحد بوده و به وحدت عددی متصف باشد. (همان، ص ۲۹۴-۲۹۵) بنابراین، در ترکیب انضمامی، اجزای مرکب وحدت حقیقی ندارند و به وحدت عددی موصوف نیستند و چیزی که وحدت حقیقی ندارد، امکان تحقق خارجی ندارد، زیرا وحدت و وجود مساوق‌اند. (همان، ص ۲۸۹) بنابراین، ممکن نیست در چنین ترکیبی، مرکب و کل موجود باشد، بلکه در حین ترکیب نیز فقط اجزاء موجودند و مرکب واقعی، پنداری و فرضی است نه شیئی حقیقی.

۲. اشکال دوم این است که تا شیئی فعلیت نداشته باشد، نمی‌تواند موجود باشد. پس امکان ندارد یک شیء قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی باشد و در عین حال موجود باشد. بنابراین، ترکیب انضمامی جسم از ماده و صورت محال است. زیرا مطابق نظر فلاسفه مشاء،

ماده حتی هنگامی که در اثر ترکیب با صورت فعلیت یافته است فعلیتش ذاتی آن نیست. چون اگر ذاتی آن باشد، خود، از ماده و صورت مرکب می‌شود و از بساطت می‌افتد. به عبارت دیگر، ماده در حین ترکیب با صورت نیز همواره بالقوه است نه بالفعل، یعنی هنوز خود، شیئی از اشیاء جهان نیست، بلکه بالقوه شیء است. (همان، ج ۲، ص ۳۴) آنچه بالفعل موجود است، صورت است. پس جسم از اجزایی که بالفعل متعدد و متکثر باشند ترکیب نشده است. و معنای این سخن این است که ترکیب ماده و صورت انضمامی نیست. زیرا انضمامی بودن ترکیب به این معناست که مرکب، از اجزایی که بالفعل متعدد و متکثرند و هر کدام شیئی است مغایر با دیگری، حاصل شده است. (همان، ج ۵، ص ۲۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۹)

خلاصه اینکه از نظر حکمای مشاء شیئیت شیء به صورت آن است و آنچه موجب می‌شود یک شیء را در زمان‌های مختلف و با وجود تغییرات عرضی، یک شیء بدانیم، صورت آن است.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که صورت نوعیه که در موجودات غیرزنده، "طبیعت" و در موجودات زنده "نفس" نام دارد، مشهود نیست. علاوه بر این، افراد یک نوع، طبیعت و نفسشان قابل تشخیص نیست و از کجا بفهمیم که طبیعت و یا نفس شیء  $A_2$  در زمان  $T_2$ ، همان طبیعت یا نفس شیء  $A_1$  در زمان  $T_1$  است. بنابراین، چنین ملاکی برای این‌همانی شخصیت اشیاء ملاک قابل قبولی نیست.

پاسخ این است که در این اشکال میان مقام اثبات و مقام ثبوت یعنی میان بحث معرفت‌شناختی و بحث هستی‌شناختی خلط شده است. همچنان که قبلاً یادآور شدیم رویکرد ما در بحث این‌همانی و ملاک آن، رویکرد فلسفی و هستی‌شناختی است. اینکه ما نمی‌توانیم طبیعت اشیاء یا نفس افراد را تشخیص دهیم و مشاهده کنیم، دلیل بر آن نمی‌شود که طبیعت و نفس، مقوم شخصیت شیء و فرد نباشد. به بیان دیگر بیان عدم مشاهده نفس و طبیعت و عدم تشخیص آن، به ساحت معرفت‌شناسی مربوط می‌شود نه وجودشناسی آن. مسلماً وقتی ثابت شد که قوام شیء به طبیعت یا نفس آن است، ویژگی‌های طبیعی و نفسانی و نحوه رفتار یک فرد و امثال اینها می‌تواند ملاک برای تشخیص آن باشد. به عبارت دیگر، هرچند قادر به دیدن طبیعت یا نفس اشیاء و افراد نیستیم، اما از ویژگی‌های فردی که همگی ناشی از طبیعت و نفس شیء است می‌توانیم به این‌همانی فردی و به تبع آن این‌همانی نفس پی ببریم.

### ۶.۱.۳. دیدگاه ملاصدرا

گروهی دیگر از فلاسفه اسلامی هرچند همچون حکمای مشاء، جسم را مرکب از ماده و صورت دانسته‌اند، اما برخلاف حکمای مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانستند و معتقد بودند که جسم از اجزایی که بالفعل متعدد و متکثرند و ماده و صورت نام دارد، ترکیب شده است، اینان بر این عقیده‌اند که جسم از اجزاء بالفعل متعدد و متکثر ترکیب نیافته، بلکه ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی بین لامتحصل و متحصل است، یعنی دو موجودی که با هم ترکیب شده‌اند، مگر به حسب عقل و اعتبار، در وجود از هم متمایز نیستند. یکی از این فلاسفه سید صدرالدین دشتکی است. (حسینی دشتکی شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۳۲) اما میان کسانی که قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت هستند، اختلاف است و برداشت همه از این ترکیب، یکسان نیست؛ از جمله ملاصدرا که خود تصریح می‌کند بین ترکیب اتحادی‌ای که او مدعی است با ترکیب اتحادی‌ای که صدرالدین دشتکی اعتقاد دارد، فاصله بسیاری است.

علت این اختلاف بسیار، این است که هرچند ترکیب اتحادی بین ماده و صورت آن‌چنان که سید سند معتقد است از ترکیب انضمامی حکمای مشاء اشرف است، اما چون امثال وی بر حرکت اشتدادی جوهری و تشکیک در وجود و اصالت وجود تفتن نیافته بودند، نتوانسته‌اند آن را درست طرح و از آن دفاع کنند. زیرا در اتحادی که سید سند از آن یاد کرده به هر حال ماده و صورت در واقع دو چیزند. (همان، ص ۴۹۶) در حالی که اتحادی که ملاصدرا از آن یاد می‌کند اشتداد و ارتقاء و سعه وجودی است؛ زیرا شیئیت شیء به صورت آن است و ماده چیزی جز جهت نقصان و ابهام نیست. (همان، ج ۲، ص ۶۳۲) توضیح اینک:

مطابق دیدگاه صدرالمتألهین که قائل به حرکت جوهری و اصالت وجود است، واقعیت جوهری همه اجسام و جسمانیات مادی، اعم از فلکی و عنصری، نفس یا بدن، ذاتاً متجدد و وجوداً متصرم است و هر لحظه از طریق حرکت جوهری اشتدادی به واقعیت جوهری کامل تری تبدیل می‌شود. (شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۱)

به اعتقاد ملاصدرا، صورت شیئی که مرکب از ماده و صورت است، در حقیقت همان خود شیء است و بالعکس خود آن شیء چیزی جز همان صورتش نیست. معنای این سخن این است که ماده در خارج با وجود صورت موجود است نه بالعکس. علاوه بر این، با تفسیری

که ملاصدرا از ترکیب اتحادی بر اساس فرد سیال جوهر ارائه می‌دهد می‌توان دریافت که اساساً ماده چیزی جز جهت نقص شیئی دارای ماده و بالتبع جز جهت نقص صورت نیست. زیرا بنا بر خصلت ذاتی فرد سیال، شیئی مثل نطفه شخصاً در فرآیند حرکت جوهری اشتدادی، باقی نیست تا با افزودن مرتبه بعدی به آن تکامل یافته و شیء دیگر حاصل شود، بلکه مقطع نطفه از فرد سیال (در حرکت اشتدادی نطفه به مضغه و علقه و انسان) معدوم می‌شود به جای آن مقطع بعدی که مثلاً مضغه باشد و کامل‌تر از آن است، موجود می‌شود. معنای این سخن این است که اساساً نطفه شخصاً قابل تبدیل به مضغه نیست. در نتیجه نمی‌توان گفت نطفه بالقوه مضغه است، به این معنا که فاقد برخی فعلیات است، اما می‌تواند خود، با واجد شدن آنها، مضغه شود. آری می‌توان گفت نطفه بالقوه مضغه است به این معنا که در مقایسه با جایگزینی همانند مضغه، فاقد برخی فعلیات است، یعنی ناقص است. پس طبق این تفسیر، واژه بالقوه صرفاً به جهت نقص مقطعی از فرد سیال نسبت به مقطع دیگری که جایگزین آن است، اشاره دارد، نه به اینکه مقطع مذکور شخصاً می‌تواند کمالاتی را که ندارد، دارا شود. به همین جهت صدرالمتألهین فرموده است: فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة. (شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۴)

اینک این سؤال مطرح می‌شود که اگر حقیقت شیء همان صورت آن است و از طرف دیگر مطابق حرکت جوهری، عالم و موجودات جسمانی عالم از طریق حرکت جوهری اشتدادی به واقعیات جوهری کامل‌تری تبدیل می‌شوند، به چه ملاکی شیء A در زمان  $t_1$  همان A در زمان  $t_2$  است؟ مطابق دیدگاه حکمای مشاء که به چیزی به نام حرکت جوهری قائل نیستند پاسخ این سؤال روشن است: ملاک این‌همانی اشیاء در زمان‌های مختلف، صورت نوعیه آن است. به نظر آنها مادامی که صورت ثابت است، هوویت شیء محفوظ است و مادامی که صورت از بین برود، هوویت شیء هم به هم می‌خورد. اما مطابق دیدگاه صدرالمتألهین که جوهر اشیاء دم به دم در حال تغییر و حرکت تکاملی است، ملاک وحدت و این‌همانی اشیاء چیست؟

پاسخ این است که: مطابق دیدگاه ملاصدرا، اساساً در حرکت جوهری، موضوع ثابتی نداریم. بر اساس حرکت جوهری، متحرک به موازات حرکت، در ذات خود متحرک است. البته ممکن است گفته شود که لازمه این دیدگاه قبول امکان انقلاب ذات است که حکما از

قدیم آن را محال می دانسته اند؛ اما پاسخ ملاصدرا این است که اینکه حکما گفته اند انقلاب ذات محال است و شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی تواند در دو آن، دو ذات داشته باشد، بنا بر اصالت ماهیت است، ولی بنا بر اصالت وجود محال نیست. بنا بر اصالت وجود، تبدیل ذات به ذات دیگر و تبدیل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی تبدیل نوع به نوع کامل تر نه تنها محال نیست بلکه در واقع وجود دارد. زیرا مطابق دیدگاه آنها که قائل به اصالت ماهیت هستند، تبدیل ذات به این معناست که یک ذات، معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود و معنای این حرف این است که چیزی نیست که ذات آن تبدیل به ذات دیگری شود و به عبارت دیگر بنا بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود وقتی یک ذات به ذات دیگری تبدیل می شود نمی توانیم بگوییم چیزی در آن قبل دارای یک ذات بود و اکنون همان چیز، دارای ذات دیگری شده است. بلکه می توانیم بگوییم که این ذات به طور کلی معدوم و ذات دیگری موجود شده است، اما بنا بر اصالت وجود، این ذات ها همه ماهیات منتزع از حقیقت وجود هستند و وجود در یک مرحله از مراحل حرکت اشتدادی، مصداق یک ماهیت از ماهیات است و در مرحله بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می شود. یعنی در مرحله قبل تحت یک جنس و فصل و ماهیت است و در مرحله بعد جنس و فصل و ماهیت دیگری دارد.

بنابراین، بر مبنای اصالت وجود در حرکت جوهری اشتدادی، آنچه که ملاک وحدت یک شیء در زمان  $t_1$  و همان شیء در زمان  $t_2$  است، حقیقت وجود است که در مراحل اشتداد در یک مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر، دارای ذاتیات دیگری است. به عبارت دیگر، یک وجود واحد سیال است که از مقاطع مختلف آن ماهیات متعددی انتزاع می شود. ملاصدرا این مطلب را در پاسخ به اشکالی که حکمای مشاء بر حرکت جوهری ایراد کرده اند به وضوح بیان کرده است. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۵)

بنابراین، در حرکت اشتدادی اشیاء، تبدل ذات صورت می گیرد و این تبدل ذات، موجب انقلاب در ذات که محال است، نمی شود. زیرا در حرکت جوهری یک شیء واحد است که از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است و همین یک شیء، ملاک وحدت شیء در زمان های مختلف است. یعنی هم تبدیل ذات صورت می گیرد و هم آن شیء در زمان های مختلف باقی است. به عبارت دیگر اگر به وجود نظر کنیم، یک وجود واحد متصل ممتد است و اگر به ماهیت نظر کنیم، هیچ وحدتی محفوظ نیست.



در ادامه به پرسش اصلی مقاله می‌پردازیم و می‌کوشم سازگاری یا ناسازگاری حرکت جوهری با ثبات معرفت را بررسی کنیم:

مطابق دیدگاه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، حرکت یک وجود سیال است و اجزای بالفعل ندارد. آنچه در خارج به عنوان حرکت موجود است یک وجود سیال است که ذهن در هر آنی، یک فرد از مقوله را، اعم از جوهر یا عرض، از آن انتزاع می‌کند. و از مقدار این حرکت، زمان انتزاع می‌شود. البته زمان، حرکت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، اموری مغایر هم نیستند، بلکه یک واقعیت خارجی است که به اعتباری مصداق مفهوم مقوله (جوهر یا عرض) است و به اعتبار دیگر مصداق زمان و به اعتبار مصداق مفهوم حرکت.

بنابراین، سر و کار ما با اجسامی است که سیال هستند و ما هیچ‌گاه کل یک جسم سیال را که چهاربعدی است نمی‌بینیم و فقط مقطعی فرضی از آن را که جسم سه‌بعدی است و هم اکنون موجود است، می‌بینیم. ما بی‌آنکه خود بدانیم دائماً در حال دیدن جسمی نو هستیم نه اینکه در طول مدت زمانی که به جسمی نگاه می‌کنیم واقعاً یک جسم را می‌بینیم. پس آنچه ما می‌بینیم پیوسته در حال عوض شدن است و هر لحظه جسمی نو در برابر ماست. اما به سبب مشابهت کامل این اجسام زایل و حادث، قادر نیستیم عوض شدن و نو شدن جسم را درک کنیم. ناگفته نماند اینکه می‌گوییم در هر لحظه جسمی نو در برابر ماست به این معنا نیست که این اجسام گسسته از هم هستند. بلکه این اجسام نو به نو که هنگام نگاه کردن به آنها دیده می‌شوند، بریده و جدای از هم نیستند و چنان نیست که هر لحظه جسمی کاملاً مستقل از آنچه قبلاً دیده‌ایم، ببینیم. بلکه همه این اجسام، مقاطع فرضی یک شیء چهاربعدی پیوسته‌اند که آن را «جسم سیال» نام نهادیم. بنابراین، در مقام ثبوت یا واقع (یعنی از منظر هستی‌شناختی) آنچه ما می‌بینیم در واقع یک شیء است نه قطعاتی گسسته از هم.

در حرکات جوهری، هر صورت متحقق در ماده به حسب نحوه وجود، خود برای صور بعدی، ماده و هیولاست، چراکه معنای حصول اشتداد در جوهر، اضافه فعلیت به فعلیت است که از آن در لسان صدرالمتهلین و پیروان او به، لبس بعد از لبس (نه خلع صورتی و لبس صورتی دیگر) تعبیر شده است. به عبارت دیگر از نظر ملاصدرا، حرکت جوهری به صورت وجود و عدم نیست بلکه حرکت استکمالی است که لبس فوق لبس و آیس بعد از آیس است که سراسر هویت وجود عالم طبیعت با حفظ وحدت اتصالی در حرکت و تغییر طولی

استکمالی است. بنابراین، شیء در فرآیند حرکت جوهری خود چیزی را از دست نمی‌دهد بلکه نقصی را از دست می‌دهد و کمالی را تحصیل می‌کند؛ یعنی آنچه را که قبلاً داشته در مرحله بعدی هم دارد با اضافاتی. بنابراین، بین مرحله بعدی و قبلی، این‌همانی و هوهویت برقرار است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰)

اما برخی این پاسخ را ناتمام انگاشته‌اند و اذعان کرده‌اند که همه حرکت‌ها اشتدادی نیستند، مثل اینکه درختی می‌سوزد و خاکستر می‌شود. در این صورت این سؤال باقی است که ملاک این‌همانی در این‌گونه تغییر و تبدلات چیست؟

توضیح اینکه برخی فلاسفه همچون صدرالمآلهین و محمدحسین طباطبایی معتقدند که اساساً حرکت مساوی با اشتداد است و حرکت غیراشتدادی وجود ندارد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۰)<sup>۱</sup> دلیلی که محمدحسین طباطبایی بر این موضوع اقامه می‌کند این است که: اصل حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعل و از نقص به کمال. چون نسبت فعلیت به قوه، نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است، پس هر حرکتی، اشتدادی است. (همان)

اما دلیلی که مخالفان فیلسوفان یادشده بر مدعایشان اقامه می‌کنند این است که تکامل یافتن هر متحرکی در اثر حرکت به این معنا که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد، دلیلی ندارد و تجربه نشان می‌دهد که نه تنها حرکت یکنواخت بلکه حرکت نزولی هم وجود دارد؛ یعنی در بسیاری از موارد، متحرک در اثر حرکت کمالات موجود را از دست می‌دهد و یا کمالاتی را به دست می‌آورد که برتر از کمالات گذشته نیست. بنابراین، چنین نیست که همه حرکت‌ها اشتدادی باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۹۰)

دقت در استدلال‌های فلاسفه یادشده نشان می‌دهد که برداشت هر یک از آنان از واژه اشتداد با دیگری متفاوت است. در یک برداشت مرتبه قوه هر حرکتی با فعلیت آن مقایسه شده است در حالی که در برداشت دیگر مرتبه فعلیت یک آن از حرکت با فعلیت آن دیگری از

۱. در پاورقی این صفحه، مطلبی از سبزواری نقل شده که به اعتقاد مطهری اشتباه چاپی است و از سبک قلم آن چنین برمی‌آید که از محمدحسین طباطبایی است. ر.ک.: مرتضی مطهری، ج ۱۱، ص ۳۶۸.

همان حرکت مقایسه شده است. در برداشت اول چون رابطه قوه و فعلیت رابطه نقص و کمال است، در نتیجه هر حرکتی، اشتدادی است؛ زیرا اساساً معنای حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است. طبق این برداشت حرکت تنقصی محال است، زیرا طبق این معنا از اشتداد، تنقص می‌شود خروج از فعلیت به قوه که محال است. اما در برداشت دوم چون رابطه فعلیت‌ها در نظر گرفته شده، ممکن است فعلیت بعدی از نظر مرتبه وجودی نسبت به فعلیت قبلی اشد، اضعف و یا مشابه باشد و از این روی هر حرکتی اشتدادی نیست. بنابراین، در باب اشتدادی بودن حرکت باید این دو معنا از حرکت را از هم تفکیک کرد.

اینک اگر مبنا را همان برداشت دوم از اشتداد در نظر بگیریم، حرکت بر دو قسم تقسیم می‌شود؛ یکی حرکت اشتدادی و دیگری حرکت غیراشتدادی. در حرکت‌های آینی و وضعی، اشتداد تصور ندارد؛ اما در حرکت‌های کمی، کیفی و جوهری، اشتداد تصور دارد، چنانکه در این نوع حرکت‌ها، تنقص هم وجود دارد؛ زیرا همان طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی برابر خود باشد و نیز می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، همچنین هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اضعف از خود باشد. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۴)

بنابراین، مطابق این معنا از اشتداد، سه نوع حرکت قابل تصور است:

۱. آنچه از بین می‌رود با آنچه در اثر حرکت حادث می‌شود، از نظر مرتبه وجودی مشابه یکدیگرند؛ مثل رنگ کنونی این سیب با رنگ آن در لحظه قبل و یا هیدروژن و هلیوم در فرآیند تبدیل هیدروژن به هلیوم.

۲. آنچه از بین می‌رود با آنچه در اثر حرکت حادث می‌شود، مشابه نیستند و نسبت زائل و حادث، نسبت ناقص و کامل است؛ یعنی زائل، ناقص‌تر از حادث است؛ مانند نطفه و جنین در فرآیند تبدیل نطفه به جنین.

۳. آنچه از بین می‌رود با آنچه در اثر حرکت حادث می‌شود، مشابه نیستند و نسبت زائل و حادث، نسبت کامل و ناقص است؛ یعنی زائل، کامل‌تر از حادث است؛ مانند درخت و چوب در فرآیند تبدیل درخت به چوب در اثر بریده شدن.

ملاصدرا از نوع اول از این انواع سه‌گانه، به «لبس بعد الخلع» و از نوع دوم به «لبس بعد

اللبس» یا حرکت اشتدادی تعبیر می‌کند. (همان)

حال اگر گفته شود که هرچند همه حرکت‌ها اشتدادی نیستند، اما اکثر حرکت‌ها و تغییر و تبدلات، اشتدادی هستند، در پاسخ گفته می‌شود که مسائل فلسفی با این گونه پاسخ‌ها حل نمی‌شود. باید پاسخ سؤالات فلسفی به گونه‌ای باشد که همه مصادیق را در برگیرد و مورد نقضی یافت نشود. علاوه بر این، چنان که در استدلال‌های فوق نشان داده شد، معنای حرکت اشتدادی این است که صورت جدید، کمالات صورت قبلی را با اضافاتی دارد. اشکال این است که با این بیان، نمی‌شود این‌همانی را درست کرد؛ زیرا صورت بعدی، صورت قبلی را هرگز بشخصه ندارد، بلکه صورت قبلی را به کمالاته و سنخه دارد، از این رو نمی‌توان به این‌همانی حکم کرد. بنابراین، پاسخ صحیح پرسش مطرح‌شده، همان اتصال وجودی شیء در حرکت‌های جوهری است که هوویت شیء را در تبدلات مختلف تصحیح می‌کند.

البته ممکن است در اینجا سؤالی از منظر معرفت‌شناختی یعنی مقام اثبات و یا علم به واقع مطرح شود و آن اینکه: هرچند جسم سیالی که، می‌بینیم در واقع یک شیء بیشتر نیست که در هر «آن» یک مقطع فرضی آن را می‌بینیم، اما به هر حال ما قادر نیستیم آن جسم واحد را با وحدتش مشاهده کنیم بلکه همواره مقاطعی از آن یک جسم واحد را به صورت گسسته و متغیر می‌بینیم و در این صورت این سؤال پیش می‌آید که: اگر جوهر اشیاء دم به دم در حال تغییر و حرکت است، پس چرا معرفت ما گسسته نیست بلکه معرفت ما نسبت به آنها ثابت است؟

پاسخ این است که: چنانکه قبلاً بیان شد، حرکت دو اعتبار دارد: حرکت توسطیه و حرکت قطعیه. حرکت توسطیه امری آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء است در حالی که حرکت قطعیه، امری ممتد و متصرم است که آنأ فأنأ حادث شده و زائل می‌شود. از طرف دیگر مقوله که همان جوهر در حرکت جوهری است و با حرکت متحد است به اعتبار انطباقش بر حرکت توسطیه، یک امر آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء است و به اعتبار انطباقش بر حرکت قطعیه امری ممتد و متصرم است. لازمه این سخن این است که در حرکت جوهری اشیاء، هم می‌توان گفت یک شیء واحد از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد و هم می‌توان گفت امر واحد ممتدی وجود دارد که مراتبش موجود و معدوم می‌شود. بنابراین، اگر بگوییم در عالم طبیعت و حرکت یک امر باقی مستمر داریم درست است و اگر بگوییم در عالم حرکت و طبیعت هیچ امر باقی‌ای نداریم باز هم درست است. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۷۱) و دلیل

علم و معرفت ثابت ما به اشیائی که حرکت جوهری دارند همان اعتبار توسطی است. به عبارت دیگر، موجودات مادی‌ای که در حرکت مستمر جوهری هستند، هرچند از جهت حرکت قطعی و سیلانی که دارند موجب می‌شوند ما در هر لحظه با مقطعی از آن جسم سیال مواجه باشیم ولی از جهت حرکت توسطیه، این مقاطع مختلف، وجود جمعی دارند و همین وجود جمعی باعث حضور و شهود و علم و معرفت ثابت به آنها می‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۶۴؛ همان، ج ۳، ص ۴۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۶، اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹)

#### ۴. نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اصلی مقاله تأکید شد که این مسئله هم از منظر معرفت‌شناسی قابل بررسی است و هم از منظر هستی‌شناسی. در هر دو بحث، پرسش این است که ملاک وحدت شیء الف در زمان اول با الف در زمان دوم چیست؟ در بررسی هستی‌شناختی این سؤال، دیدگاه‌های مختلف، از فلاسفه قدیم و جدید غرب گرفته تا فلاسفه اسلامی، مطرح شد و پس از نقد و بررسی همه اقوال، این نتیجه مورد تأیید و تأکید قرار گرفت که بر مبنای اصالت وجود، در حرکت جوهری، آنچه که ملاک وحدت یک شیء در زمان  $t_1$  و همان شیء در زمان  $t_2$  است، حقیقت وجود است که در مراحل حرکت جوهری در یک مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر، دارای ذاتیات دیگری است. به عبارت دیگر، یک وجود واحد سیال است که از مقاطع مختلف آن، ماهیات متعددی انتزاع می‌شود.

از نظر معرفت‌شناسی هم پاسخ این سؤال که اگر ما در هر لحظه با شیء جدیدی روبرو هستیم پس چرا به وحدت آن در دو زمان مختلف حکم می‌کنیم، این است که: موجودات مادی که در حرکت مستمر جوهری هستند، هرچند از جهت حرکت قطعی و سیلانی‌ای که دارند موجب می‌شوند ما در هر لحظه با مقطعی از آن جسم سیال مواجه باشیم ولی از جهت حرکت توسطیه، این مقاطع، وجود جمعی دارند و همین وجود جمعی، باعث حضور و شهود و علم و معرفت ثابت به آنها می‌شود.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاء (الهیات)*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
۲. اردکانی، احمد بن محمد حسین، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه اثیریئ)*، تهران، نشر میراث مکتوب، ج ۱.
۳. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات حکمت، چ سوم.
۴. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۹، *شرح برزاد المسافر*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۵. اکبری، رضا، ۱۳۸۲، *جاودانگی*، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
۶. بریه، امیل، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه*، علی مراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
۷. پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، ۱۳۸۴، *کلیات فلسفه*، سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت.
۸. حائری مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۶۲، *حکمت بوعلی سینا*، تهران، انتشارات علمی، چاپ چهارم، ج ۱.
۹. حسینی دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۵، *مصنعات*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۲.
۱۰. راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات کتاب پرداز، نجف دریابندری، چاپ ششم، ج ۱.
۱۱. سارتن، جورج، ۱۳۵۷، *تاریخ علم*، تهران، امیرکبیر، احمد آرام، ج ۲.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۴۱۳، *شرح منظومه*، تهران، نشر ناب، تصحیح حسن حسنزاده آملی، چاپ اول، ج ۴ و ۵.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۶، *الحکمة المتعالیة*، قم، المكتبة المصطفویة، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۹.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۲۰، *المشاعر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ج ۴.
۱۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات*، قم، نشر البلاغة، چاپ اول.

۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۶۲، *اصول المعارف*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم، ج ۵.
۲۰. کرم، یوسف، ۲۰۰۸، *تاریخ الفلسفة اليونانية*، بیروت، انتشارات دارالعلم.
۲۱. کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۹۵۰، *رسائل الکندی الفلسفیه*، لبنان، انتشارات دارالفکر العربی.
۲۲. لاک، جان، ۱۳۸۱، *جستاری در فهم بشر*، ترمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی، چاپ دوم.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، قم، انتشارات سازمان تبلیغات، چاپ چهارم، ج ۲.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا، چاپ اول، ج ۹ و ۱۱.