



## تحلیل و بررسی نظر ابن سینا درباره فاعلیت تحریکی بر اساس مبانی وجود شناختی او

زهرة یوسفی منش<sup>۱</sup>

حسین زمانیا<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۳/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۱۱)

### چکیده

فاعل تحریکی تعبیری است که ابن سینا پس از آن که علیت به معنای اعطای وجود را از مقام فاعل‌های موجود در عالم طبیعت سلب می‌کند، به منظور توجیه تأثیرات آن‌ها به کار می‌گیرد. لیکن تأملی دقیق در معنا و نحوه وجود حرکت حاکی از این است که در نظام فکری ابن سینا، حرکت از جمله امور ممکن و از عوارض لاحق بوده و لذا در پیدایش خود نیازمند علت مستقلى است که آن را ایجاد کند. بنابراین فاعل طبیعی که در ابتدا مفید حرکت فرض شده بود، اکنون با این توضیح به عنوان معطی الوجود مطرح می‌شود. بر همین اساس این پرسش‌ها شکل می‌گیرد که بالاخره نقش فاعل طبیعی چیست؟ و اینکه گفته می‌شود فاعل طبیعی حرکت می‌بخشد، به چه معنا است؟ آیا تفاوتی بین ایجاد حرکت با ایجاد سایر موجودات هست که به ابن سینا اجازه می‌دهد علیت به معنای ایجاد حرکت را منسوب به فاعل طبیعی بداند؟ در این مقاله، پس از ارائه و تحلیل موضع ابن سینا در دو بخش علت ایجاد و علت تحریکی، ضمن اشاره به تناقض ظاهری موجود در کلام ابن سینا، تلاش می‌شود که از «نظریه میل» او به عنوان راهی برای حل این تناقض استفاده شود.

**کلیدواژه‌ها:** ابن سینا، علیت، فاعل ایجاد، فاعل تحریکی، حرکت، میل

## مقدمه

مسئله علیت که قدمتی به اندازه تاریخ اندیشه بشر دارد، در میان فلاسفه اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است چرا که آن‌ها با استفاده از این اصل به تبیین نحوه ارتباط خداوند با جهان و حوزه و محدوده تأثیر او در عالم هستی پرداخته‌اند. در این میان تلاش‌های کم‌نظیر ابن سینا درخور اهمیت و توجه است؛ زیرا او با استفاده از اصل تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت، سنگ بنای جدیدی از هستی‌شناسی را بنا نهاده که در آن «هر موجودی زمانی که از حیث ذاتش - بدون توجه به غیر خودش - مورد توجه قرار می‌گیرد، به گونه‌ای است که یا وجود برای آن ضرورت دارد یا این‌گونه نیست» (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۸). در واقع، نگاه وجودشناسانه به هستی و تقسیم موجود به دو دسته واجب و ممکن، شاکله اساسی مباحث علیت او را رقم زده است. بدین صورت که شیخ‌الرئیس با اعتقاد به اینکه نیاز هر ممکن معلولی به علتش در ناحیه وجود است، سلسله‌ای از علل و معالیل را ترسیم کرده که در آن هر موجود مافوق، علت برای موجودات مادون خود است و در ابتدای این سلسله وجود واجب تعالی یا همان موجود مافوقی قرار دارد که نه تنها معلول نیست بلکه وجود محضی است که علت برای همه علل و معالیل این سلسله است.

ابن سینا که علیت را مساوی با ایجاد و آفرینش می‌داند، آن را از مقام موجودات عالم طبیعت نفی می‌کند و در مبحث فیض که به تبیین نحوه ایجاد موجودات می‌پردازد، آن را فعل انحصاری واجب تعالی و عقول مجرد می‌خواند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۰۰). او که به تأثیر موجودات طبیعت در یکدیگر نیز التفات دارد، از آن‌ها با عنوان فاعل الحركه یاد می‌کند، اما اگر سخنان شیخ در مبحث حرکت را مورد موشکافی قرار دهیم این نکته آشکار می‌شود که فعل فاعل تحریکی نیز از نوع ایجاد است. در نتیجه این پرسش مطرح می‌شود که بالاخره نقش فاعل تحریکی چیست؟ و آیا راه‌حلی برای رفع تناقض ظاهری موجود در حرف ابن سینا وجود دارد؟

بر همین اساس، پیش از تحلیل موضع ابن سینا درباره فاعل تحریکی، سخنان او درباره ویژگی‌های علت (فاعل) ایجاد و دلایلی که برای انکار وجود علت (فاعل) ایجاد در طبیعت ارائه می‌کند را بررسی می‌کنیم. برای این منظور ابتدا نگاهی کوتاه به تعریف او از

علیت و موضع او دربارهٔ مسئلهٔ جعل می‌اندازیم و سپس ویژگی‌های علت ایجاددی را از نظر می‌گذرانیم.

پیش از ورود به بحث، یادآوری این نکته لازم است که در طبیعت انواع گوناگون فاعل اعم از علمی و غیرعلمی وجود دارد که پرداختن به همهٔ آنها از عهدهٔ این مقاله خارج است؛ بنابراین تلاش مقالهٔ حاضر فقط در جهت تحلیل نقش فاعل غیرعلمی یا آن قسمی از فاعل است که در بعضی کتاب‌های فلسفی از آن با عنوان فاعل بالطبع نام برده می‌شود.

### نگاه ابن‌سینا به تعریف علت و مسئلهٔ جعل

ابن‌سینا در همهٔ تعاریفی که از رابطهٔ علت و معلول ارائه می‌کند، با تأکید بر این مطلب که علت، موجود مستقلی است که وجود موردنیاز معلول را افاضه می‌کند و به تبع معلول موجود غیرمستقلی است که از جنبهٔ وجودی‌اش وابسته و نیازمند به علت است؛ عنصر وجود بخشی را به‌عنوان مشخصهٔ اصلی این رابطه معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۱ و ۱۴۰۰، ص ۱۱۷). برای نمونه عبارت وی در کتاب *نجات* چنین است:

«مبدأ به هر آن چیزی گفته می‌شود که وجود فی‌نفسه‌اش به تمامیت رسیده - یا از ناحیه ذاتش یا از ناحیه غیر ذاتش - سپس وجود شیئی دیگر که به آن تقوم دارد از آن حاصل می‌شود». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۱۸)

علاوه بر این، وی اگرچه به صورت مستقل به مبحث جعل پرداخته است؛ اما عبارت‌هایی را به صورت پراکنده در برخی از آثارش مطرح کرده که حاکی از آن است که در رابطهٔ علیت آنچه از ناحیهٔ علت به معلول اعطاء می‌شود وجود است که حقیقتاً مورد جعل واقع می‌شود. برای نمونه در موضعی از *الهیات شفا* تأکید می‌کند که «علت به خاطر تقدم، استغنا و وجوب سزاوارتر به وجود از معلول است و وجود مطلق آنگاه که وجود شیئی را جعل می‌کند آن شیء، حقیقی و حق می‌گردد و مبدأ معطی این حقیقت سزاوارتر به عینیت و حقیقت است.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۷۸) و در جایی دیگر بیان می‌کند که «حقیقت هر شیئی خصوصیت وجودی آن است که برایش ثابت شده است.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱) و در موضعی دیگر به منظور تأکید بر این امر که وجود به نحو بسیط مورد

جعل واقع می‌شود نه تألیفی، بیان می‌کند که «صفت وجود به گونه‌ای نیست که موصوف (ماهیت) بتواند سبب پیدایش آن باشد بلکه صفت (وجود) عامل پیدایش موصوف است و این چنین صفتی (وجود) دارای این خصوصیت است که تحقق موصوف به واسطه آن است.» (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۲۸۸-۲۹۳؛ به نقل از ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) و از آنجا که در این نظام فلسفی ایجاد و آفرینش موجودات به نحو ایجاد الشیء لا من شیء است؛ (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۰) ابن سینا در تبیین نحوه این نوع از آفرینش و اعطای وجود از نظریه فیض کمک می‌گیرد تا بنای علیت ایجاد و جعل بسیط وجود معنای صحیحی داشته باشد؛ و ما در اینجا به توضیح آن می‌پردازیم.

### تحلیل فاعلیت ایجاد بر اساس نظریه فیض

شیخ در عبارتی از کتاب تعلیقات در مورد فیض چنین می‌گوید: «فیض منحصرأ در مورد باری تعالی و عقول به کار می‌رود؛ زیرا صدور موجودات از او [آن‌ها]، بالذات و به طریق لزوم است نه اینکه به خاطر اراده‌ای باشد که از غرضی ناشی شده باشد و صدورشان از او [آن‌ها] دائمی است بدون اینکه منع یا سختی‌ای داشته باشد، چنین فعلی شایسته است که فیض نامیده شود.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۰۰) او با استعمال قید منحصرأ (أئماً)، انحصار این نوع فعل را به مقام ذات باری تعالی و عقول مجرد - که دارای فعلیت تام هستند و غرضی زائد بر ذات خود ندارند - می‌رساند. ابن سینا دلیل این انحصار را در مبحث عنایت - که آن را ایجاد اشیاء به بهترین وجه ممکن از جهت نظام می‌داند - (همان، ص ۱۶) علم واجب تعالی و عقول به نظام احسن وجود می‌داند:

«عنایت، احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی‌ها است و واجب است که همه هستی‌ها مطابق با آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردد؛ و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست. پس هستی‌ها با دریافت شده حق به نیکوترین نظامی مطابقت دارند و در پیدایش نظام احسن انگیزه اراده و خواستنی از طرف واجب تعالی نبوده است. پس دانش واجب تعالی به چگونگی درستی در ترتیب هستی یافتن همگان، سرچشمه افاضه و سبب فیضان خیرات از جانب حق تعالی در تمام هستی‌ها است.» (ملکشاهی، ۱۳۹۰، ص ۴۰۰)

البته به دلیل اینکه بر اساس قاعدهٔ الواحد، صدور بیش از یک واحد از ذات باری تعالی جایز نیست، در مرتبهٔ بعد، عقول که سلسلهٔ آنان از عقل اول شروع می‌شود و تا عقل دهم ادامه می‌یابد، با تعقل جهات مختلف ذاتشان منشأ ایجاد عالم و کثرات موجود در آن می‌شوند (نصر، ۱۳۷۷، صص ۳۰۹-۳۱۰).

بنابراین، از فحوای کلام ابن سینا چنین استنباط می‌شود که وی داشتن علم عنایی را شرط لازم در علیت ایجاد می‌داند و فاعل‌های جسمانی را که به دلیل همراهی با ماده فاقد چنین علمی هستند از دایره‌ی مزبور خارج می‌داند.

علاوه بر این، وی که افاضه را امری پیوسته و بدون انقطاع می‌داند، قائل به معیت دائمی علت و معلول است و علیت امور جسمانی را به دلیل عدم پیروی از چنین شرطی، از نوع علیت ایجاد می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۳۵).<sup>۱</sup> همچنان که علیت آن‌ها را به این دلیل که از لحاظ وجودی در مرتبهٔ یکسانی هستند - و در سلسلهٔ نظام طولی علی و معلولی قرار نمی‌گیرند - منکر می‌شود.

و در نهایت، ابن سینا با بیان اینکه تأثیرات اجسام منوط به برقراری وضع خاصی میان آن‌ها با معلولاتشان است، ضمن انکار علیت یک جسم در ایجاد جسم دیگر، آن‌ها را صرفاً علت‌های معدّی معرفی می‌کند که زمینه را برای افاضهٔ همهٔ موجودات عالم طبیعت اعم از جواهر و اعراض از ناحیهٔ عقل فعال فراهم می‌سازند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۷).

از همین رو و در پرتو چنین نگاهی است که وی علت فاعلی را به دو قسم فاعل الهی و فاعل طبیعی تقسیم می‌کند و فاعل الهی را مبدأ وجود و فاعل طبیعی را مفید حرکت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۲۵۷)<sup>۲</sup> و عامل خروج شیء از قوه به فعل معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، ص ۴۸).

۱. لا یصح أن یكون شخص ما من النار علة لوجود شخص آخر منها... فإن شخصا من النار یفرض علة قد یعدم والمعلول باق والمعلول لا یبقی مع بطلان.

۲. و بالفاعل، العلة التي تفید وجودا مابینا لذاتها... الفلاسفة الإلهیین لبسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریك فقط، كما یعنیه الطبیعیون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباری للعالم و أما العلة الفاعلیة الطبیعیة فلا تفید وجودا غیر التحریك بأحد أنحاء التحریكات، فیکون مفید الوجود فی الطبیعیات مبدأ حركة.

بنابراین، شایسته است که با دقت بیشتری حرکت و مسائل مرتبط با آن را بررسی کنیم تا از این رهگذر به درک بهتر مقصود ابن سینا از این تقسیم‌بندی دوگانه که در مورد علت فاعلی انجام می‌دهد، نائل آییم.

### تحلیل فاعل تحریکی

همان‌طور که ملاحظه شد، ابن سینا نقش فاعل طبیعی را محدود به اعطای حرکت می‌داند؛ یعنی معتقد است که فاعل طبیعی، محرکی است که آنچه از حرکات یا تغییرات تدریجی‌ای که در جسم اتفاق می‌افتد، منسوب به او است. اکنون می‌خواهیم ضمن تحقیق در تعابیر شیخ درباره آنچه فاعل تحریکی (محرک) به متحرک عطا می‌کند - و از آن تعبیر به حرکت می‌شود - و تجزیه و تحلیل آن‌ها، بررسی کنیم که چه فرقی میان فعل فاعل تحریکی با فاعل ایجادیهست که باعث شده ابن سینا فقط چنین فاعلی را منسوب به اجسام بداند. در نهایت آیا فاعل تحریکی تحت فاعل ایجادیه قرار می‌گیرد یا اینکه خود قسم جدایی از فاعل است که در عرض فاعل ایجادیه و قسم آن است.

به همین منظور، ابتدا به تعریف و تفسیر حرکت می‌پردازیم و سپس با بررسی نسبت آن به موضوعش، زمینه را برای تشریح جایگاه فاعل تحریکی فراهم می‌سازیم.

### تعریف و تفسیر حرکت

طبق تعریف ارسطو که مورد پذیرش ابن سینا نیز هست،<sup>۱</sup> حرکت عبارت است از «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، ص ۸۳) تعریف فوق حاکی از آن است که متحرک یا همان چیزی که حرکت بر آن جاری می‌شود امری است که در ذاتش دارای قوه است و خواهان حرکت به سمت کمال و

۱. البته، ابن سینا در کتاب طبیعیات دانشنامه‌ی علایی، ص ۳ و هم چنین در کتاب نجات، ص ۲۰۳ نیز به تعریف حرکت می‌پردازد و رأی خاص خود را در این زمینه ارائه می‌کند؛ اما ما در اینجا بخاطر شهرت و آشنایی بیشتر از تعریف ارسطو استفاده کردیم.

فاعلیت است؛ و قید از آن جهت که بالقوه است نشان‌دهندهٔ این است که متحرک فقط قوهٔ محض نیست بلکه از جهات دیگری دارای فعلیت نیز هست.

با توجه به دو نکتهٔ فوق‌الذکر، چنین استنباط می‌شود که موجودی که در ذاتش از یک جهت بالقوه و از جهت یا جهات دیگری بالفعل است، جسم یا جسمانی است که مرکب از ماده و صورت است و به اعتبار ماده حامل قوه و از جهت صورت فعلیت دارد. با این توضیح، اکنون شایسته است که نسبت حرکت را با متحرک بررسی کنیم تا از این طریق اهمیت جایگاه محرک نیز روشن شود.

ابن سینا که نیاز حرکت به محرک را مانند نیاز هر معلول ممکن الوجود به علت فاعلی خود می‌داند، معتقد است که: «حرکت ذاتی جسم نیست، چراکه اگر حرکت ذاتی جسم بود باید مادام که ذات جسم طبیعی متحرک موجود است، حرکت هم موجود باشد و معدوم نشود و حال آنکه حرکت از بسیاری از اجسام معدوم می‌شود در صورتی که ذات آن اجسام موجود است و هم چنین اگر ذات جسم متحرک سبب حرکت باشد و به عبارتی جسم متحرک محرک هم باشد، می‌بایست حرکت برای ذات آن واجب باشد و حال آنکه چنین نیست زیرا بسا می‌شود که ذات جسم موجود است و حرکت معدوم.» (همان، ص ۸۷؛ به ترجمهٔ ملک‌شاهی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۲)

نتیجه آن که حرکت به مانند سایر موجودات ممکن نیازمند به فاعلی است که آن را در ذات جسم (متحرک) ایجاد کند و این فاعل در لسان حکما محرک نامیده می‌شود. با این توضیحات به سراغ تفسیر جناب شیخ از فاعل حرکت (محرک) می‌رویم: باید توجه داشت که بحث از حرکات یا تغییرات تدریجی که در اجسام روی می‌دهد، در دو مقام مطرح است:

- ۱) حرکاتی که در یک محدودهٔ زمانی در درون ذات یک جسم اتفاق می‌افتد.
- ۲) حرکاتی که در یک جسم توسط جسم دیگری که در مجاورت آن قرار دارد،

اتفاق می‌افتد.

و به همین مناسبت ابن سینا نیز حرکاتی که در یک جسم ممکن است اتفاق بیافتد را به دو دسته حرکات طبیعی و حرکات قسری تقسیم می‌کند و آنگاه در توضیح حرکت طبیعی که مطابق با مقام اول است، چنین می‌آورد:

«اما طبیعی که خاص چیزی است، آن است که به تنهایی از قوه طبیعی که در اوست صادر شود و مقصود ما از قوه طبیعی در اینجا هر قوه‌ای است که از ذات چیزی سبب حرکت شود بدون اراده و آن طبیعت صرف باشد یا اینکه مانند نفس گیاه باشد. مثال قسم اول حرکت سنگ است به سوی زیر که از اراده نیست و به جهات مختلف هم نمی‌رود و مثال قسم دوم مانند حرکت جسم نامی است به سوی نمو خود که آن نیز به اراده نیست ولیکن به جهات مختلف می‌رود.» (همان، ص ۳۰۱؛ به ترجمه همان ص ۳۰۶)

اما ابن سینا که منکر حرکت جوهری است، فاعل بودن طبیعت یا صورت نوعیه را نسبت به این قسم از حرکت منکر می‌شود زیرا طبق یک قاعده معروف فلسفی، معطی الشیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد. عبارت وی در این باره چنین است:

«و باید دانست اینکه می‌گوییم حرکت طبیعی، مقصود این نیست که حرکت البته از طبیعت برمی‌آید درحالی که طبیعت به حال خود است زیرا که طبیعت ذات ثابت و پایدار است و آنچه از او برمی‌آید نیز با وجود طبیعت ثابت و پایدار و قائم و موجود است.» (همان، ص ۳۰۲؛ به ترجمه همان، ص ۳۰۸)

استاد مطهری توجیه شیخ را درباره فاعل این نوع از حرکات بدین تقریر بیان می‌کند که: «اگرچه امر ثابت نمی‌تواند علت امر متغیر باشد اما اگر یک امر، خودش ثابت باشد ولی شرط متغیری داشته باشد، به سبب آن شرط متغیر، علت هم متغیر می‌شود. اگر «الف» علت «ب» باشد اما «الف» مقتضی باشد و «ج» شرط تأثیر این مقتضی باشد، در این صورت اگر «الف» و «ج» هر دو ثابت باشند هیچ کدام نمی‌توانند علت «ب» که متغیر است باشند، اما اگر «الف» ثابت باشد و «ج» که شرط است متغیر باشد مجموع علت تامه متغیر است و باز علت امر متغیر، متغیر شده است.» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹)

ابن سینا، حرکت قسری را که منطبق با مقام دوم بحث است، با این تقریر تعریف می‌کند:



«حرکت قسری، حرکتی است که محرک او بیرون از متحرک است و مقتضی طبع او نیست و این نیز یا فقط خارج از طبع است؛ مانند حرکت سنگی که آن را روی زمین می‌کشند و یا با حرکت طبیعی ضد هم است؛ مانند حرکت دادن سنگ به بالا و گرم کردن آب و گاهی حرکت غیرطبیعی در کم است؛ مانند عضوی که به واسطهٔ ورم درشت می‌شود، یا فربهی که به دارو خوردن حاصل گردد و لاغری که از ناخوشی برآید.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، ص ۳۲۴؛ ترجمه: ملکشاهی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰)

به اعتقاد ابن سینا، فاعل در حرکات قسری نیز طبیعت جسم [به همراه شرط متغیر] است، با این تفاوت که در این نوع از حرکات ذات قاسر، «میلی» را در جسم مقسور به وجود می‌آورد و آن میل است که مبدأ حرکت در جسم است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶). در واقع، در نگاه ابن سینا، حرکت قسری با حرکت طبیعی از جهت وجود مبدأ حرکت در متحرک فرقی ندارد و محرک در هر دو نوع حرکت طبیعت شیء است، اما تفاوتشان در این است که چون طبیعت در حرکت قسری برخلاف حرکت طبیعی، مقهور عامل بیرونی است، بنابراین مستفاد از خارج و محتاج به اعداد قاسر است (ملکشاهی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷). اکنون که مشخص شد حرکت به هر نوعی که فرض شود (اعم از طبیعی یا قسری) به خود جسم منسوب است و همیشه فاعل الحركة، طبیعت جسم است، جای این سوال است که حرکت چیست و دارای چه نوع وجودی است؟

قدر مسلم این است که بحث حرکت و مسائل مرتبط با آن در فلسفهٔ ابن سینا به عنوان امری فرا مقوله‌ای که از لوازم وجود باشد، مطرح نبوده است؛ بنابراین در سیستم فلسفی او حرکت جزء امور ماهوی یا مقوله‌ای محسوب می‌شود و امور ماهوی یا جوهرند یا عرض؛ پس حرکت نیز بایستی تحت یکی از این مقولات قرار بگیرد. برای دریافت موضع ابن سینا بایستی نظر او را در «نسبت حرکت به مقولات» بررسی کنیم؛ زیرا او ذیل این بحث، به طور مبسوط به این مسئله پرداخته و شقوق مختلف آن را بررسی کرده و در نهایت نظر خود را ابراز داشته است.

## نسبت حرکت به مقولات

در این زمینه سه قول مهم مطرح است؛ به عقیده جمعی مقوله جنس عالی حرکت است و انواع حرکت اقسام مقولات‌اند و عده‌ای دیگر حرکت را مانند وجود و وحدت مقول به تشکیک و خارج از مقولات ده گانه دانسته‌اند و گروهی می‌گویند حرکت مقوله آن ینفعل است (ملکشاهی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹). ابن سینا ضمن بررسی مفصلی که از اقوال هر سه گروه انجام می‌دهد، با انتقاد بر قول اول و دوم، آن‌ها را رد می‌کند و قول سوم را به عنوان نظر برگزیده خویش معرفی می‌کند. در ادامه موضع شیخ را در برابر گروه‌های سه گانه به اختصار توضیح می‌دهیم.<sup>۱</sup>

ابن سینا که معتقد است، حرکت اشتداد موضوع است در یک عرض (صفت) خاص، قول اول را رد می‌کند با این بیان که اگر مقوله جنس عالی حرکت باشد، می‌بایست به حکم یکی بودن جنس با نوع، حمل مقوله بر حرکت جایز باشد و صحیح باشد که گفته شود: «سیاه شدن کیفیت است.» و «بزرگ شدن کمیت است.» در حالی که چنین نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، ص ۹۴) و اعتقاد دوم را چون مستلزم تجاوز عدد مقولات از ده است<sup>۲</sup> و همچنین به دلیل اینکه حقایق تشکیکی به نوعی از تقدم و تأخر بر افراد بسیاری صدق می‌کند؛ در حالی که هیچ یک از اصناف حرکت اولویت و تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند نقد و رد می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، صص ۹۵-۹۶).

ابن سینا در توضیح عقیده سوم که در واقع رأی برگزیده اوست، ابتدا چهار حالت ممکن را برای آن تصویر می‌کند و سپس با ابطال سه حالت آن، به حق بودن یکی از آن‌ها را نتیجه می‌گیرد. تقریر وی چنین است: «مقوله آن ینفعل از دو حال بیرون نیست یا حرکت است یا نسبت حرکت به موضوع و در هر یک از این دو حالت مقصود از حرکت یا مطلق

۱. ترتیب بررسی اقوال مطرح شده منطبق با ترتیبی که ابن سینا در کتاب طبیعیات بررسی می‌کند، نیست. ترتیب بررسی آنها براساس کتاب طبیعیات عبارت است از: قول سوم، قول اول، قول دوم. رک: الشفاء (الطبیعیات)، فن سماع طبیعی، مقاله ۲،

فصل ۲

۲. چنان که ملاحظه می‌شود، این ایراد ناشی از نگاه ماهوی ابن سینا به مبحث حرکت است که حتی با وجود اینکه حرکت را امری خارج از مقولات دهگانه در نظر گرفته‌اند، باز هم در پی تعیین مقوله‌ی جدیدی غیر از مقولات دهگانه برای آن است.

(نگارنده)

است یا معین. احتمال اول که مقولهٔ ان ینفعل حرکت مطلق باشد، مطلوب است و بنا بر سه احتمال دیگر لازم می‌آید که عدد مقولات از ده تجاوز کند.» (همان، صص ۹۶-۹۷)

ابن سینا پس از بررسی آرای گروه‌های مختلف در باب نسبت حرکت به مقولات و نقد آنها، به حق بودن مذهب سوم را نتیجه می‌گیرد و دربارهٔ آن می‌گوید: «فاذا انفسخت المذاهب التي آتيناها ولم تقبلها بقي الحق واحدا وهو المذهب الاول.»<sup>۱</sup> (همان، ص ۹۷)

تحلیلی که ابن سینا در این قسمت انجام داد، به خوبی گویای این مطلب است که به عقیدهٔ او حرکت از جمله اعراض محسوب می‌شود، همچنین دقت در استدلال‌های وی در نفی محرک بودن طبیعت صرف که در بالا ارائه کردیم به‌علاوهٔ تقسیم حرکت به دو قسم طبیعی و قسری همگی حاکی از آن است که در این نظام فلسفی، حرکت از نوع اعراض مفارق است که به جعل تألیفی ایجاد می‌شود؛ لذا در نظام فلسفی سینوی، وقتی گفته می‌شود اجسام فاعل الحرکه هستند، به این معناست که اگرچه آنها قادر به ایجاد صورت‌های جوهری نیستند و نسبت به آنها علت اعدادی محسوب می‌شوند؛ لیکن از آن جا که در این سیستم فلسفی حرکت، عرضی از مقولهٔ ان ینفعل است، پس می‌توان گفت علیت به معنای ایجاد عَرَض وجود دارد و اجسام قادر به ایجاد صورت‌های عَرَضی هستند؛ و از اینجا باید به دنبال این سوال بود که چه فرقی بین ایجاد جوهر با ایجاد عرض وجود دارد که باعث شده ابن سینا یکی را از مقام اجسام نفی کند و دیگری را منسوب به آن بداند؟

## راه حل پیشنهادی

آنچه با جستجو در آثار ابن سینا یافتیم، این است که نه تنها وی بین ایجاد جوهر با ایجاد عَرَض فرق نمی‌گذارد؛ بلکه حتی ایجاد اعراض را نیز منسوب به عقل فعال می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۷)؛ لذا یا باید بگوییم کلام ابن سینا دارای تناقض است؛ زیرا فاعل تحریکی (طبیعی) نیز مانند فاعل ایجاد (الهی) وجودبخشی می‌کند و آنگاه برای حل این ناسازگاری بگوییم چون ایجاد جوهر خلق از عدم و یا به اصطلاح ایجاد الشیء لا من شیء

۱. مقصود مذهب سومی است که بررسی کردیم.

است، ابن سینا آن را منسوب به فاعل الهی می‌داند، اما ایجاد اعراض که ایجاد الشیء من شیء است - زیرا ایجاد صفت در موصوف موجود است - را منسوب به فاعل تحریکی می‌داند که این توجیه با کلام وی که خلق اعراض را نیز منسوب به عقل فعال می‌داند و در بالا به آن اشاره کردیم، ناسازگار است و یا باید به دنبال راه‌حل دیگری باشیم.

به عقیده نگارنده شاید بهترین و پسندیده‌ترین راه‌حلی که - از یک طرف به رفع تناقض موجود در کلام شیخ کمک کند و از طرف دیگر با سایر مواضع او نیز در تناقض نباشد - بتوان در این زمینه ارائه کرد، این باشد که بگوییم چون ابن سینا در مورد حرکت نیز سلسله‌ای از محرک‌ها و متحرک‌ها را ترسیم می‌کند که در نهایت به محرک نامتحرک ختم می‌شود؛ لذا آنچه فاعل الحركه در عالم طبیعت انجام می‌دهد، ایجاد حرکت نیست بلکه انتقال حرکتی است که در ازل توسط محرک نامتحرک ایجاد شده و از طریق سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها به فاعل‌های مورد نظر در عالم طبیعت رسیده است.

مؤید این پیشنهاد را می‌توان موضع شیخ در بحث حرکت قسری قرار داد. همان طور که گذشت، محرک در حرکت قسری با ایجاد «میل» در ذات متحرک، آن را مستعد پذیرش حرکت می‌کند و به عبارت روشن‌تر، می‌توان گفت محرک در اینجا حرکتی را ایجاد نمی‌کند بلکه با ایجاد آنچه «میل» نامیده می‌شود در ذات متحرک حرکت را - حرکتی که خود داراست و آن را از محرکی دیگر دریافت کرده است - از ذات خود به ذات متحرک منتقل می‌کند؛ و از همین رو می‌توان گفت محرک نسبت به میلی که در متحرک ایجاد می‌کند علت حقیقی و نسبت به حرکتی که در متحرک اتفاق می‌افتد علت اعدادی محسوب می‌شود.

اما از آن جا که در این نظام فلسفی، علت اعدادی نیز تعریف صحیحی ندارد؛ لذا نظریه «میل» اگرچه مشکل ایجادی بودن فاعل الحركه و در نتیجه تناقض اولیه کلام ابن سینا را حل می‌کند؛ لکن موشکافی عمیق در عبارت‌های شیخ حاکی از آن است که این نظریه نیز قابلیت حل کامل مسئله را ندارد؛ توضیح مطلب اینکه در تعریفی که ابن سینا از «میل» ارائه می‌کند مبنی بر اینکه «میل کیفیتی است که به وسیله آن جسم در برابر آنچه که مانع حرکتش در هر جهتی می‌شود مقابله می‌کند [تا بتواند به حرکتش ادامه دهد.]» (ابن سینا،

۱۴۰۰، ص ۱۱۰) میل عرضی از مقوله‌ی اعراض کیفیت دانسته شده است؛ و همچنین، زمانی که گفته می‌شود جسم محرک با ایجاد میل در جسم متحرک آن را برای دریافت حرکت آماده می‌کند و از همین رو، اینگونه فاعل‌ها معدّ حرکت هستند نه علت حقیقی برای حرکت؛ به این معناست که میل از زمره‌ی کیف‌های استعدادی است و به عبارت دیگر میل همان امکان (قوه) استعدادی است که ابن‌سینا وجودی بودن آن را در جای دیگر اثبات کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

اما مشکلی که از آن یاد کردیم، ناشی از دید حکمای مشائی نسبت به نحوه‌ی وجود «امکان استعدادی» است؛ زیرا در نظر آن‌ها، قوه و استعداد، عرضی است که مانند سایر اعراض از قبیل رنگ، بو و ... عارض و ضمیمه‌ی جسم می‌شود و به همین دلیل آن را محتاج علت مستقلى می‌دانند که آن را ایجاد کند و از همین روست که ابن‌سینا طی عبارتی به این حقیقت اشاره می‌کند:

«پس اصل مادّت و جسمیت مطلق از آن جوهر عقلی بود و محدود شدن آن مادّت از جسم پیشین بود و استعداد تمام نیز از جسم پیشین بود». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹)

بنابراین چنین نگاهی به مبحث قوه و استعداد، مستلزم این است که علیت فاعل‌های جسمانی همچنان به صورت علیت ایجادى مطرح باشد؛ در حالی که اگر آن‌ها مانند حکمای صدرایی، قوه و استعداد را از شئون وجود که از مرتبه‌ی خاصی از آن انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۷۳۴)، محسوب می‌کردند، دیگر چنین مشکلی پیش نمی‌آمد و فاعل الحرکه بودن مؤثرهای جسمانی معنای صحیحی پیدا می‌کرد. هرچند، تحقیق پیرامون خود نظریه‌ی «میل» و اینکه آیا چنین حقیقتی با ویژگی‌هایی که جناب شیخ برای آن برمی‌شمارد، وجود دارد یا نه؟ محتاج مقاله‌ای دیگر است.

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه کردیم، ابن‌سینا علیت را معادل ایجاد و آفرینش می‌گیرد و از همین رو فاعل‌هایی که در عالم طبیعت هستند را به دلیل عدم داشتن شرایط لازم در اعطای وجود، فاعل تحریکی می‌نامد؛ اما با توجه به اینکه حرکت در این نظام فلسفی امری ماهوی و عرضی از مقوله‌ی آن ینفعل محسوب می‌شود، این معنی به ذهن متبادر می‌شود که تأثیر

فاعل‌های طبیعی نیز از نوع اعطای وجود است؛ اما پس از اینکه عبارت‌های جناب شیخ را در نحوهٔ افادهٔ حرکت تحلیل کردیم به این نتیجه رسیدیم که فاعل طبیعی موجب حرکت نیست بلکه منتقل‌کنندهٔ حرکتی است که معلول محرک نامتحرک است.

## منابع و مأخذ:

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ ه. ق [الف]). *التعلیقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی*
۲. .... (۱۴۰۴ ه. ق [ب]). *الشفاه (الهیات)؛ تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.*
۳. .... (۱۴۰۴ ه. ق [ج]). *الشفاه (الطبیعیات)، فن سماع طبیعی؛ تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱.*
۴. .... (۱۹۸۰ م). *العیون الحکمه (الهیات)؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم.*
۵. .... (۱۳۷۱ ه. ش). *المباحثات؛ توضیح و مقدمه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.*
۶. .... (۱۳۷۹ ه. ش). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت؛ مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.*
۷. .... (۱۳۸۳ ه. ش). *دانشنامه علایی (الهیات)؛ مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.*
۸. .... (۱۴۰۰ ه. ق). *رسائل (رساله حدود)، قم، انتشارات بیدار.*
۹. ذیحی، محمد. (۱۳۸۶). *فلسفه مشاء؛ با تکیه بر آرای ابن سینا، تهران، سمت، چاپ اول.*
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیحات، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ج ۳.*
۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، جلد اول از بخش فلسفه.*
۱۲. .... (۱۳۸۴). *مجموعه آثار ۱۱ (درسهای اسفار) (مبحث حرکت)، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، جلد هفتم از بخش فلسفه.*
۱۳. ملکشاهی، حسن. (۱۳۹۰). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیحات، تهران، سروش، چاپ اول، ج ۱.*
۱۴. .... (۱۳۸۸). *حرکت و استیفای اقسام آن. تهران، سروش، چاپ چهارم.*
۱۵. نصر، سید حسین. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره ی طبیعت. تهران، خوارزمی، چاپ چهارم.*