

# شیخ‌الرئیس و مسأله حرکت جوهری

دکتر احمد بهشتی  
دانشکده الهیات دانشگاه تهران

## چکیده

این نوشتار به بررسی دغدغه‌های شیخ‌الرئیس در مسأله حرکت جوهری پرداخته است. او در عین اینکه به واسطه شبهه بقای موضوع بر نفی حرکت جوهری پای می‌فشارد، از یکسو نتوانسته است برای برخی از حرکات عرضی موضوعی بیابد و از سوی دیگر در برخی از مسائل اظهار نظرهایی کرده است که جز با قبول حرکت جوهری قابل توجیه نیست. یکی از نمونه‌ها نفی حرکت بالذات و بالعرض در مقولات عرضی از نفس ناطقه و قبول استکمال آن است.

## کلید واژه‌ها

حرکت، سکون، جوهر، عرض، موضوع و نفس ناطقه‌ها

## مقدمه

مسأله تغیر و ثبات و حرکت و سکون نظام هستی از عهد یونان باستان مورد توجه فلاسفه بوده است.

هراکلیتس جهان را یکپارچه در حال تغیر و دیگرگونی می‌شناخت و ادراک ثبات و سکون را از خطای حواس می‌پنداشت؛ تا آنجا که به واسطه تأثر بسیار او از این بی‌ثباتی و ناآرامی فیلسوف‌گریان لقب گرفت<sup>۱</sup>؛ ولی پارمنیدس جهان را یکپارچه محکوم به ثبات و سکون و آرامش می‌دانست و حواس بشر را به خاطر ادراک تغیر و دیگرگونی تخطئه می‌کرد.<sup>۲</sup> اما فیلسوف مشهوری چون ارسطو حرکت را در برخی از مقولات عرضی باور داشت.<sup>۳</sup>

۱. فرهنگ فارسی دکتر محمد معین، صفحه ۲۲۶۵ (هراکلیت) و تاریخ فلسفه کاپلستون، ۴۹/۱ تا ۶۷.  
۲. همان، صفحه ۲۵۸ (برمانیدس) و تاریخ فلسفه کاپلستون، ۶۰/۱ تا ۶۷.  
۳. تاریخ فلسفه کاپلستون، ۳۶۶/۱.

فلاسفه اسلامی تا زمان صدرالمتألهین به حرکت و سکون نسبی قائل بودند. آنها حرکت در جوهر و برخی از اعراض را منکر بودند و حرکت در مقوله کم و کیف و این وضع را مورد قبول می‌شناختند. صدرالمتألهین با قبول حرکت جوهری و تبعیت اعراض از جوهر، انقلابی به پا کرد و بر عقاید اسلاف خویش خط بطلان کشید.

### دیدگاه شیخ الرئیس

شیخ الرئیس معتقد است که حرکت در چیزهایی است که قابل نقصان و زیادت باشد و چون جوهر و برخی از اعراض، قابل زیادت و نقصان نیستند، حرکت نمی‌پذیرند و بنابراین، اگر آب، بخار یا بخار، آب می‌شود، حرکتی صورت نگرفته است؛ چرا که حرکت، تغیر تدریجی است و مبدل شدن جسمی به جسم دیگر، کون و فساد و تغیر دفعی است.<sup>۱</sup>

او تغیر دفعی را استحاله و تغیر تدریجی را استکمال نامیده است.<sup>۲</sup> نظریه‌ای که قبلاً ارسطو به آن تصریح کرده بود.<sup>۳</sup>

او معتقد است که از مقولات عرضی تنها کم و کیف و این و وضع، زیادت و نقصان می‌پذیرند و بنابراین، قبول حرکت می‌کنند؛ ولی سایر مقولات عرضی، چنین نیستند؛ بلکه تغیر و حرکت‌پذیری آنها بالعرض است. به همین جهت است که او می‌گوید: «لا حركة بالذات إلا في الكم والكيف والأين والوضع»<sup>۴</sup> حرکت بالذات، تنها در مقوله کم و کیف و این و وضع است. در صورتی که حرکت در این مقولات عرضی، بالذات باشد، حرکت در سایر مقولات عرضی، بالعرض است؛ چرا که مقوله مضاف، خود همواره عارض بر مقوله دیگری است و اگر حرکتی به آن نسبت داده شود، در حقیقت، منسوب به معروض آن است و نه خود آن.<sup>۵</sup> در مقوله ملک، آنچه بالذات تغیر می‌کند، مقوله این است.<sup>۶</sup> در مقوله «أن يفعل» آنچه بالذات تغیر می‌کند، قوه یا عزیمت فاعل است و بالعرض، فعل دستخوش تغیر می‌شود.<sup>۷</sup> در مقوله «أن ينفعل» آنچه بالذات تغیر می‌کند، همان تغییراتی است که شیئی در یکی از مقولات عرضی پذیرای آن است و بنابراین، هیچ فعلی - چه صادر شود و چه پذیرفته شود - متحرک بالذات نیست.<sup>۸</sup>

۱. النجاة الطبیعی، صفحه ۲۰۵.

۲. الشفا الالهیات، صفحه ۳۲۹ و ۳۳۰ (المقاله ۸، الفصل ۱ /)

۳. تفسیر مابعدالطبیعه، صفحه ۲۲ و ۲۳.

۴. النجاة الطبیعی، صفحه ۲۰۸.

۵. همان، صفحه ۲۰۵ و ۲۰۶.

۶. همان، صفحه ۲۰۷.

۷. همان، صفحه ۲۰۸.

۸. همان.

و اما مقوله «متی» که توسط حرکت، بر جسم عارض می‌شود، متأخر از حرکت است. پس چگونه دارای حرکت است. هر حرکتی در زمان است و اگر در زمان حرکت باشد، زمان هم دارای زمان است<sup>۱</sup> و تسلسل لازم می‌آید.

### شبهه بقای موضوع

مشکل شیخ‌الرئیس در نفی حرکت جوهری این است که موضوع حرکت باید چیزی باشد که ذات آن ثابت است؛ از این روی با توجه به شبهه بقای موضوع، حرکت جوهری را نفی کرده است؛ ولی صدرالمتهلین می‌گوید: «ما ذکر أنّ موضوع الحركة لابدّ و أنّ یكون أمراً ثابت الذات صحیح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية؛ لأنّ موضوع التجدد یكون التجدد عارضاً له فهو بحسب ذاته و ماهيته غیر متجدد»<sup>۲</sup> آنچه گفته شده که موضوع حرکت باید امری ثابت‌الذات باشد، در صورتی صحیح است که مقصود از موضوع حرکت، موضوع آن به حسب ماهیت باشد؛ زیرا تجدد، عارض بر موضوع است و موضوع، به حسب ذات و ماهیت خود، غیرمتجدد است.

صدرالمتهلین، خواسته است با شیخ‌الرئیس و دیگر نفی‌کنندگان حرکت جوهری مباحثات کند و گرنه می‌توان گفت: به چه دلیل حرکت جوهری نیاز به موضوع دارد؟ بلکه از این بالاتر، می‌توان گفت: اصولاً چرا حرکت - اعم از اینکه در جوهر باشد یا در عرض - نیازمند موضوع است؟

آری اگر کسی - همچون شیخ اشراق - حرکت را عرض بشناسد و آن را در ردیف سایر مقولات عرضی قرار دهد، باید بگوید: حرکت موضوع می‌خواهد. اما اگر کسی حرکت را «فرا مقوله» بشمارد، چه‌طور؟ حرکت، نحوه‌ای از وجود است و همان‌طوری که وجود، بالذات، نه جوهر و نه عرض است، حرکت نیز چنین است؛ چرا که وجود یا متغیر است یا ثابت. وجود متغیر، عین تغیر و وجود ثابت، عین ثبات است. ممکن است به حسب تحلیل عقلی، تغیر و ثبات را از وجود جدا کنیم؛ ولی به حسب خارج، نه تغیر از وجود، جداست و نه ثبات. این‌گونه اعراض را باید اعراض تحلیلی نامید. برخلاف اعراضی که در خارج، ضمیمه معروض می‌شوند و آنها را باید اعراض ترکیبی نامید. با توجه به این توضیح، هیچ حرکتی بالذات موضوع نمی‌خواهد؛ چرا که حرکت، نحوه وجود است. همان‌گونه که وجود جوهر، مستغنی از موضوع است و در تعریف

۱. همان، صفحه ۲۰۶. ۲. مستخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۲۰۱/۱.

آن گفته می‌شود: «الموجود لا فی موضوع الذی هو کالرسم للجوهر»<sup>۱</sup>، حرکت جوهری هم مستغنی از موضوع است و همان‌گونه که وجود اعراض، نیازمند موضوع است و در تعریف آنها، گفته می‌شود: «هی موجوده فی موضوع»<sup>۲</sup>، حرکت عرضی هم محتاج موضوع است. پس حرکت تابع وجود است. هر جا وجود، بی‌نیاز از موضوع است، حرکت هم بی‌نیاز و هر جا وجود، محتاج موضوع است، حرکت هم محتاج است. به فرضی که بتوانیم برای برخی از حرکاتی که در مقولات عرضی واقع می‌شوند، موضوعی - که همان جسم است - شناسایی کنیم، در مورد حرکتی که در مقوله کم، واقع می‌شود، چنین موضوعی قابل شناسایی نیست؛ چرا که مقوله کم از اعراض ترکیبی و دارای وجودی جدای از وجود جسم نیست، تا بتوان جسم را موضوع آن قرار داد؛ بلکه «جسم به یک اعتبار، جسم تعلیمی است و به اعتبار دیگر، جسم طبیعی. نه این که اینها - حقیقتاً - فرق داشته باشند»<sup>۳</sup>.

به همین جهت است که شیخ‌الرئیس نتوانسته است معمای نیاز حرکت کمی به موضوع را حل کند؛ چرا که از یک طرف، نمی‌تواند حرکت کمی را همچون حرکت جوهری مورد انکار قرار دهد و از طرف دیگر، نمی‌تواند برای آن، موضوعی بیابد. پس ناگزیر است که همان‌گونه که حیرتمندانه، حرکت در مقوله کم را پذیرفته و بدون این که بتواند برای آن موضوعی بیابد، در برابر آن، سر تسلیم فرود آورده است، حرکت جوهری را هم بپذیرد و آن را هم از نیاز به موضوع، معاف بدارد.

راه چاره دیگر، این است که هم حرکت در مقوله کم را انکار کند و هم حرکت در مقوله جوهر را. همان کاری که شیخ اشراق کرده است. او و برخی از حکما راه چاره را در این دیده‌اند، که «حرکت کمی را به طور کلی انکار نموده و این حرکت را در مورد نمو و ذبول - که نوعی از حرکت کمی است - حرکت آئینه نام نهاده و گفته‌اند که این حرکت، با حرکت اجزاء غذا به داخل بدن و یا حرکت اجزای مغذی به خارج از بدن است و این دو حرکت، حرکت آئینه است، نه حرکت جسم در مقدار و کمیت»<sup>۴</sup>. هرگاه در نمو و ذبول، حرکت کمی را به حرکت آئینی برگردانند، در تخلخل و تکاثف نیز همین کار را می‌کنند؛ چرا که در آنجا نیز یا اجزا به هم نزدیک یا از هم دور می‌شوند. اما این چاره‌جویی هم مشکل را حل نمی‌کند؛ به خصوص که بسیاری فلاسفه‌ای که بازگشت حرکت کمی به حرکت آئینی را نپذیرفته‌اند و شیخ‌الرئیس نیز از آنها بلکه در رأس و رئیس آنهاست.

۳. حرکت و زمان، ۳۳۹/۱.

۲. همان.

۱. اشارات و تنبیهات، صفحه ۲۷۵.

۴. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، صفحه ۱۶۲.

بنابراین «حق مطلب این است که همان‌طور که حرکت اشتدادی هم در کم و مقدار — مانند نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف — و هم در کیف — مانند استحاله — و هم در وضع — مانند استداره — و هم در این — مانند انتقال از مکانی به مکان دیگر — جایز و واقع است... حرکت اشتدادی، در صورت جوهریه نیز جایز و واقع است.»<sup>۱</sup>

اصولاً باید گفت: «وحدت حرکت و تشخیص حرکت و وحدت مراتب حرکت، به ذاتش است. یعنی به آن فرد تدریجی زمانی خودش است. اصلاً چه نیازی به موضوع داریم و اساساً نیاز به موضوع، از کجا پیدا شده است.»<sup>۲</sup>

اینکه گفته می‌شود: در حرکات عرضی — البته به استثنای حرکت کمی — وجود موضوع محرز است، چندان سخن محکمی نیست. مگر حرکت کیفی یا اینی یا وضعی، از نظر داشتن موضوع، پایگاه مستحکمی دارند؟ اگر کسی همه این تغییرات را به تغیر در جوهر جسم ارجاع دهد، چه مشکلی پیش می‌آید؟!

وانگهی تغیر دفعی هم از نظر داشتن موضوع، خالی از اشکال نیست. مگر می‌توان هیولا را که قوه محض است، موضوع تغیر شناخت؟ هرچند خود تغیر دفعی هم مورد اشکال است. چگونه ممکن است هیولایی را که چیزی جز قوه محض نیست، در یک زمان بسیار کوتاه، بلکه در یک آن، عاری از صورت پنداشت که صورتی را از دست داده و صورتی پذیرا شده است؟ پس چاره‌ای نیست جز این که همین را هم به تغیر تدریجی ارجاع دهیم. باید گفت: «عالم جسمانی به جمیع اجزاء، حتی افلاک و صور و طبایع و نفوس متعلق به آنها همگی حادثند به حدوث زمانی تجدیدی.»<sup>۳</sup> وجود اعراض هم تابع وجود جوهر است، بلکه وجود آنها — فی نفسه — همان وجود آنها در موضوعات است و تغیرات عرضی تابع تغیرات جوهری است. جسم، یک شیئی مرکب است که از جسم مطلق و صورت نوعیه — که پدیدآورنده جسم نوعی است — و اعراض — که امارات و علائم تشخیص وجودی جسم می‌باشند — پدید آمده است. همین جسم مرکب است که «دائم» در معرض تبدل و تغیر است و جسم به معنای جنسی، متحد با جسم مرکب نوعی است و با تبدل و تغیر نوع، تبدل و تغیر پیدا می‌کند»<sup>۴</sup> و نه تنها متحد با جسم مرکب نوعی است، بلکه متحد با جسم مرکب شخصی نیز می‌باشد و بنابراین، یک پارچه و به تمام وجودش متغیر است.

شیخ‌الرئیس در مسأله حرکت جوهری گرفتار مشکل است. هرچند در موارد بسیاری مشکلات مهمی را گره‌گشایی کرده است. او خود اعترافی جانانه دارد:

۱. همان. ۲. حرکت و زمان، ۵۱/۱.

۳. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، صفحه ۱۷۴. ۴. همان، صفحه ۱۶۴.

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت  
 اندر دل من هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت  
 شگفت این است که گاهی سخنانی می‌گویند که لازمه آن، قبول حرکت جوهری  
 است. نمونه آن‌را در حرکت کمی دیدیم. دغدغه اصلی او این است که حرکت نیاز  
 به موضوع دارد؛ حال آنکه برای حرکت کمی موضوعی نیافته و به قول استاد مطهری: او  
 و پیروانش «در توجیه آن، شدیداً گیر کردند و چند احتمال به نحو لعل لعل ذکر کردند».<sup>۱</sup>  
 آری «این لعل‌ها نشان می‌دهد که شیخ خودش هم ایمانی به این لعل ندارد. در آخر  
 هم می‌گوید: شاید بعدها قضیه حل بشود».<sup>۲</sup>  
 در مسأله کون و فساد هم ناگزیر است که حرکت جوهری را بپذیرد. همین‌طور در  
 سایر موارد.

از همه شگفت‌انگیزتر این‌که: در باب نفس ناطقه هم سخنی دارد که جز از راه قبول  
 حرکت جوهری قابل توجیه نیست. آیا نفس استکمال دارد یا ندارد؟ اگر استکمال  
 دارد، به لحاظ جوهر و ذات نفس است یا به لحاظ اعراض و صفات و حالات؟ او «کون  
 الرجل من الصبی» را استکمال نامیده است.<sup>۳</sup>

### نفی حرکات از نفس

این مطلب مسلم است که جسم و قوای جسمانی دارای ادراکات عقلی نیستند و  
 بنابراین، هر موجودی که دارای ادراک عقلانی باشد، مجرد است. اعم از اینکه مجرد تام  
 باشد یا مجرد ناقص. نفوس ناطقه، هرچند تعلق به جسم دارند، از ادراکات و تصورات  
 عقلی برخوردارند. مابه‌الامتیاز آنها از عقول در این است که عقول، در ذات و در همه  
 افعال خود، مجردند؛ ولی نفوس، تنها در ذات و در برخی از افعال، مانند ادراکات عقلی  
 مجردند.

نفوس ناطقه، اگر منطبع در جسم باشند، نه تنها از ادراکات عقلی محرومند، بلکه  
 همچون اموری که منطبع در جسمند، متحرک بالعرض خواهند بود. جسم، متحرک  
 بالذات و امور حال در جسم متحرک بالعرض خواهند بود.  
 از دیدگاه حکمت مشاء، حرکت - خواه بالذات باشد و خواه بالعرض - تنها در  
 چهار مقوله عرضی - یعنی کم و کیف و وضع و این - است. از آنجا که نفس، جسم

۱. حرکت و زمان، ۱۸۲. ۲. همان.

۳. الشفاء، الالهیات، صفحه ۳۲۹ و ۳۳۰ (المقاله / ۸، الفصل / ۱)

نیست، متحرک بالذات نیست و از آنجا که حال در جسم نیست، متحرک بالعرض نیست.

شیخ‌الرئیس در بیان ماهیت حرکت بالعرض می‌گوید: «... الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صارا له وضع و موضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبق فيه»<sup>۱</sup> حرکت بالعرض این است که چیزی به سبب محل خویش دارای وضع و موضعی باشد و این وضع و موضع را به سبب محل خویش از دست بدهد.

در توضیح این مطلب گوئیم: هرگاه جسمی در یکی از مقولات چهارگانه، متحرک باشد، آن جسم، متحرک بالذات و اعراض و قوای آن جسم، که حال در آن می‌باشند، متحرک بالعرض اند.

طبق این بیان، نفس ناطقه، از آنجایی که مجرد است، نه متحرک بالذات و نه متحرک بالعرض است؛ چرا که دارای ادراکات عقلی است و به همین جهت، شیخ‌الرئیس می‌گوید: «إن التصور العقلي غير ممكن لجسم و لا لقوة جسم؛ فهو غير ممكن لما يتحرك بالعرض، أي بسبب متحرك بذاته»<sup>۲</sup> تصور و ادراک عقلی برای جسم و قوه جسمانی ممکن نیست؛ چرا که چنین ادراکی برای چیزی که بالذات یا بالعرض - یعنی به سبب متحرک بالذات - متحرک باشد، ممکن نیست.

مفهوم این سخن این است که ادراکات غیرعقلی - یعنی ادراکات حسی و خیالی و وهمی - برای جسم و قوای جسمانی ممکن است و بنابراین، حس و خیال و وهم، مادی و عقل، مجرد است. شیخ‌الرئیس را هم بر همین باور می‌شمارند و البته از بحث‌های او در نمط سوم اشارات و کتب دیگر همین مطلب استفاده می‌شود<sup>۳</sup>؛ ولی آنجا که درباره اعم بودن موجود نسبت به محسوس، بحث می‌کند، می‌گوید: «لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس، لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم و لكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم»<sup>۴</sup> اگر هر موجودی داخل در وهم و حس شود، باید حس و وهم نیز داخل در حس و وهم شوند و عقلی که داور حق است، نیز داخل در وهم شود.

۱. غایات و مبادی، صفحه ۱۹۷ (نمط ششم، اشارات فصل ۲۸)

۲. همان.

۳. یعنی عدم تجرد ادراکات حسی و خیالی و وهمی.

۴. شرحی الاشارات، ۱۹۱/۱. باید دانست که تجرد حس و وهم و خیال منافاتی با نیاز آنها به ابزارهای بدنی ندارد؛ چرا که در این صورت، ابزارهای بدنی برای ادراکات مزبور، علت‌های اعدادی شمرده می‌شوند و خود، مدرک نیستند، بلکه مدرک نفس است.

از این عبارت برمی آید که حس و وهم و خیال نیز همچون عقل، غیرمادی است. وگرنه همه آنها باید محسوس باشند و محسوس بودن آنها مستلزم دور یا تسلسل است.

### نتیجه سخن

اکنون باید به شیخ‌الرئیس عرض کنیم: شما از یکسو حرکت را منحصر می‌کنید در چهار مقوله: کم و کیف و این و وضع و معتقدید که جسم در این چهار مقوله عرضی متحرک بالذات و قوای جسمانی و اعراض حال در آن، متحرک بالعرض است. از سوی دیگر، خود به تغییر تدریجی و تکامل نفس ناطقه اعتقاد دارید؛ چرا که برای نفس ناطقه انسانی به مراتبی از قبیل عقل هیولایی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد قائل شده‌اید<sup>۱</sup> و نفوس اجرام سماوی را پذیرای انفعالات نامتناهی از عقول و فاعل حرکات نامتناهی در اجرام سماوی می‌شمارید.<sup>۲</sup>

آیا سیر نفس از قوه به فعل و آیا پذیرش انفعالات نامتناهی، حرکت نیست؟ هر تغییری یا دفعی یا تدریجی است. تغییر دفعی، یعنی کون و فساد و تغییر تدریجی، یعنی حرکت. قطعاً نفوس، به صورت تدریجی تغییر می‌یابند. این تغییر یا باید در ذات و جوهر نفوس باشد و یا در اعراض آنها.

شما معتقدید هر چیزی که ادراک عقلی دارد، از حرکت بالذات یا بالعرض در مقولات شناخته شده، مصون است. محال است که نفوس ناطقه و نفوس اجرام سماوی به حرکت‌های آینی و وضعی و کمی و کیفی، متحرک بالذات یا متحرک بالعرض باشند. در عین حال، محال است که نفوس، همچون عقول، همواره ثبات داشته باشند. در مورد عقول، هم حرکت و سکون و هم تغییر محال است و در مورد نفوس، تغییر تدریجی واجب و ثبات و سکون ممتنع است؛ مگر اینکه تمام قوای آنها به فعلیت برسند و میدانی برای تکامل آنها باقی نماند و این هم در عالم پس از مرگ ممکن است. هرچند نحوه‌ای از تکامل، در همان عالم هم بعید به نظر نمی‌رسد.

کسی که معتقد است نفوس در غیر چارچوب حرکت‌های آینی و وضعی و کمی و کیفی، دستخوش تغییر می‌شوند و با پذیرش انفعالات متناهی یا نامتناهی، طی مراتب می‌کنند و از نقص به کمال می‌رسند، چاره‌ای جز قبول حرکت جوهری برای نفوس ندارد؛ چرا که اگر حرکت در چهار مقوله شناخته شده عرضی از نفوس، نفی شود،

۲. ر.ک. غایبات و مبادی، صفحه ۱۹۰ تا ۱۹۳.

۱. ر.ک. اشارات و تنبیهات، صفحه ۱۹۶ تا ۲۰۱.



حرکت در سایر مقولات عرضی به طریق اولویت، از آنها نفی می‌شود. ولی نفی حرکت در مقولات عرضی منافاتی با پذیرش حرکت در مقولهٔ جوهر ندارد؛ دریغ که از این شعلهٔ فروزان، جز جرقه‌ای در حکمت سینوی زده نشد و این صدرالمتألهین بود که این جرقه را یافت و بر همگان آشکار ساخت.

این مطلب درست است که نفوس — به خاطر تجرد از ماده — هیچ‌گونه حرکتی — نه بالذات و نه بالعرض — در هیچ‌یک از مقولات عرضی ندارند و این مطلب نیز درست است که نفوس با عقول، در تجرد اشتراک دارند؛ ولی عقول، تام و تمام‌اند و از خروج از قوه به فعل و از نقص به کمال، منزّه‌اند و نفوس، باید از قوه به فعل و از نقص به کمال و از فقدان به وجدان سیر کنند و این ممکن نیست جز به حرکت و از آنجا که شیخ‌الرئیس، حرکت در مقولات عرضی را برای نفوس ممتنع می‌شمارد، راهی جز قبول حرکت جوهری باقی نمی‌ماند. چرا که سایر حرکات برای نفس متصور نیست. سکون هم که مورد قبول شما نیست. نبات را هم که نمی‌پذیرید. پس ناچارید که حرکت جوهری را بپذیرید.

تعجب در این است که شیخ‌الرئیس سخنان و مطالبی دارد که جز با قبول حرکت جوهری قابل توجیه نیست؛ ولی چرا و چگونه از قبول آن سر باز زده است؟! او چهار راه در پیش دارد:

- ۱- نفس را همچون عقل، تام و تمام بشمارد و او را موجودی بالفعل بشناسد که از بدو ایجاد همان بوده که هست.
- ۲- نفس را همچون اجسام و اموری که حالّ در آنهایند، بالذات یا بالعرض، متغیر و متحرک بشمارد. این را هم خود با قاطعیت رد کرده است.
- ۳- تغیرات نفس را دفعی بشناسد و اعلام کند که همان‌گونه که اجسامی دستخوش کون و فساد می‌شوند و چیزی کائن و چیزی فاسد می‌شود، نفس نیز همین سرنوشت را دارد و با تغیر آن، چیزی فاسد و چیزی کائن می‌شود. مثلاً هنگامی که جاهل، عالم می‌شود، در حقیقت، جاهل، فاسد و عالم، کائن شده است. ولی این هم با مبانی خود وی سازگار نیست؛ چرا که اولاً در کون و فساد، میان کائن و فاسد، هیولا مشترک و صورت، متبدل است. اما نفس، مرکب از هیولا و صورت نیست، تا در حین کون و فساد، هیولا باقی بماند و صورت، متبدل شود. نفس، موجودی مجردات و در مجرد است، ترکیب از صورت و ماده، معقول نیست.<sup>۱</sup> ثانیاً در کون و فساد، کائن و فاسد، در

۱. ن. گ. اشارات و تنبیهات، صفحه ۳۸۰.

عرض یکدیگرند، نه در طول یکدیگر و لذا هیچ‌یک، کمال دیگری محسوب نمی‌شود؛ حال آنکه مراتبی که نفس طی می‌کند، استکمالی و طولی است. شیخ‌الرئیس، تغییر دفعی را استحاله و تغییر تدریجی را استکمال نامیده و برای تغییر تدریجی یا استکمال به «کون الرجل من الصبی» مثال زده است.<sup>۱</sup>

۴- حرکت جوهری نفس را بپذیرد و اگر پذیرفت، چاره‌ای جز پذیرش حرکت جوهری اجسام و اجرام نیز ندارد؛ چرا که تغییرات نفوس، به خاطر تغییرات متعلق آنها - یعنی ابدان عنصری و اجرام سماوی - است. اگر نفس تعلق به اجسام و اجرام نداشت، متغیر نبود و اگر تعلق داشت، ولی جسم، محکوم به ثبات و عدم تغییر بود، باز هم متغیر نبود.

چرا عقول، متغیر نیستند؟ پاسخ روشن است. عقول، نه جسم‌اند و نه متعلق به جسم و به همین جهت، محکوم به ثبات دائم و ابدیت و ازلیت‌اند و صدا البته که این ابدیت و ازلیت، بالغیر است و منافاتی با توحید ندارد. نه تنها عقول، جسم و متعلق به جسم نیستند؛ بلکه حال در جسم هم نیستند و به همین جهت، هرگز دستخوش استحاله و استکمال نمی‌شوند.

نفوس نیز جسم و حال در جسم نیستند؛ ولی متعلق به جسم‌اند و علت تغییر آنها همین تعلق آنهاست. اگر متعلق - یعنی نفس - دستخوش تغییر جوهری است، چرا متعلق - یعنی جرم فلکی و بدن - دستخوش تغییر جوهری نباشد؟ واجب‌الوجود هیچ‌گونه تعلقی ندارد. عقول، تعلق دارند، ولی نه تعلق حلولی و تدبیری. اما نفوس، تنها از تعلق حلولی منزّه‌اند؛ ولی هم تعلق تدبیری دارند و هم برخی از تعلقات دیگر.

بنابراین، می‌توان از تغییرات جوهری متعلقات به تغییرات جوهری متعلقات پی برد. چگونه ممکن است که تغییرات متعلق تغییر عرضی باشد و تغییرات متعلق، تغییر جوهری؟ ضرب‌المثل «کاسه داغ‌تر از آتش» در همین جا جاری است. قطعاً باید میان نفس و بدن به لحاظ تغییر، سنخیت باشد. اگر تغییر یکی عرضی است، تغییر دیگری هم عرضی است و اگر تغییر یکی جوهری است، تغییر دیگری هم جوهری است و حکم هر دو واحد است. نمی‌توان جوهر بدن را ثابت و جوهر نفس را متغیر پنداشت.

### نمونه‌هایی دیگر

صدرالمتألهین پس از نقل عباراتی از شیخ‌الرئیس می‌گوید: «هذه عباراته بألفاظه و هی

۱. ن. گ. الشفاء، الالهیات، مقاله / ۸، الفصل / ۱، صفحه ۳۲۹ و ۳۳۰.

فی قوّة القولِ بإثباتِ الحركةِ فى الصّورِ الجوهریّةِ من وجهین<sup>۱</sup>. این عبارات، از دو وجه، زمینه‌ساز قول به اثبات حرکت در صورت‌های جوهری است.

سپس در بیان آن دو وجه می‌گوید:

۱- تصورات فلکی به نحو اتصال تدریجی، متجددند.

۲- وضع هر جسمی، نحوه وجود یا لازمه وجود آن است. بنابراین، حرکت در وضع، مستلزم تبدل وجود شخصی آن است.

در توضیح وجه اول باید گفت: «این تغییرات - که در نفوس فلکیه خود شما قائل هستید - آیا... عرضی است یا جوهری؟ این تغییرات... چه ماهیتی دارند؟ این تغییرات باید جوهری باشند. زیرا این معارف علی‌الاتصال - که از سنخ حرکت و تدریجی‌الوجود است - همان تصور مبادی عالیه است... این کمالات تدریجی که برای نفوس فلکیه پیدا می‌شود، یک سلسله کمالات جوهری است»<sup>۲</sup>.

هرچند «ممکن است کسی از طرف شیخ جواب دهد که برمبنای شیخ و حتی برمبنای خود شما... این حرف درست نیست. خود شما - و همچنین شیخ - قائلید که جوهر ذهنی به حمل اولی ذهنی است و به حمل شایع کیف است»<sup>۳</sup>.

در توضیح وجه دوم باید گفت: «فلک در حرکت خودش دائماً از وضعی به وضعی خارج می‌شود و آنأ فأنأ تغییر وضع می‌دهد. تمام این وضع‌ها و تمام این این‌ها برای فلک طبیعی است... امکان ندارد وضع‌های مختلف برای یک طبیعت ثابت... همه طبیعی باشد. مگر اینکه خود طبیعت، متغیر باشد که طبیعت در هر مرتبه‌ای از خودش یک وضع برای خودش داشته باشد و آن وضع برایش طبیعی باشد»<sup>۴</sup>.

حقیقت این است که اگر شیخ‌الرئیس - که در موارد بسیاری به لوازم حرکت جوهری سر سپرده است - در برابر ملزوم هم سرسپردگی پیدا می‌کرد، به تعبیر استاد مطهری از تمام «لیت و لعل» ها خلاص می‌شد و تثبیت نظریه حرکت جوهری را در فلسفه اسلامی هفت قرن به جلو می‌انداخت.

۱. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۱۲۰/۳.

۲. حرکت و زمان، ۲۳۷/۲.

۳. همان، صفحه ۲۳۷ و ۲۳۸.

۴. همان، صفحه ۲۳۸.

## منابع و مأخذ

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- ۲- ابن‌رشد: ابوالولید محمد بن احمد بن محمد، تفسیر مابعدالطبیعه، دارالمشرق (المطبعة الكاثولیکیه)، بیروت، لبنان، ۱۹۶۸.
- ۳- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۴- همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات به تصحیح دکتر محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ۵- بهشتی: احمد، غایات و مبادی، بوستان کتاب قم، چاپ اول ۱۳۸۲.
- ۶- الخواجه نصیرالدین الطوسی و الامام فخرالدین الرازی، شرحی الاشارات، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۷- صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، سروش، چاپ اول ۱۳۶۶.
- ۸- همو، الحكمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلية، شركة دارالمعارف الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۳ هـ.ق.
- ۹- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵.
- ۱۰- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، انتشارات حکمت (تهران) جلد اول، چاپ اول ۱۳۶۶ و جلد دوم، چاپ اول ۱۳۷۱.
- ۱۱- معین، محمد، فرهنگ فارسی.
- ۱۲- ملکشاهی، حسن، اشارات و تنبیهاً ابن‌سینا، سروش، چاپ اول ۱۳۶۳.