

The Conceptology of Motion in *Avicennan* and *Sadraian* Philosophy¹

Sharafat Zebardast

PhD.Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom Branch, Islamic Azad University ,
Qom, Iran. sherafatzebardast@gmail.com

Mohammad Hossein Irandoost

Assistant Professor, Qom Branch, Islamic Azad University , Qom, Iran (**Corresponding Author**).
mohirandoost@gmail.com

Hassan Moalemi

Associate Professor, Baqir Al-Olum University, Qom, Iran. h.moallemi^ov@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to delve into the concept of motion in *Avicennan* and *Sadraian* Philosophy. The method of study is descriptive analysis and the results showed that Avicenna assumes mediating motion exists out of creatures; on the other hand, although Mulla Sadra refutes his master's opinion (Mir Damad's view) on *Zarf-e Dahri* (worldly capacity) that is a justification for the coexistence of components of traversing motion and totality of its substantiation, he follows his view on the existence of traversing motion out of the living creatures as he begins his words in this regard with an explanation about "its" reality, the quality of existence and non-existence. From the perspective of Mulla Sadra, all creatures and their existence are the manifestation of motion and enthusiasm for the source and this is the "substance" of the objects' existence being in motion, and that transformations in terms of accident and appearance only originates from substantial motion. Therefore, the whole natural world is a cosmos full of motion, mobility, and zeal to reach abstract existence that is the end of motion and the destination of stability because abstract creatures innately create motion and cause movement in the natural world. Mulla Sadra regards the refutation of substantial motion as a consequence of belief in principality of essence. In the view of Mulla Sadra, since the existence of objects is essential while their essence is accidental, every change and transformation must occur in the context of reality that is to say in the existence of objects.

Keywords: Traversing Motion, Mediating Motion, Avicennan Philosophy, Sadraian Philosophy, Mulla Sadra, Avicenna, Substantial Motion.

¹ The present study is extracted from: The Ph.D. thesis Entitled: **An Investigation of Motion in Peripatetic School, Illuminationism, and Transcendent Wisdom**, by Sherafat Zebardast, Supervised by Mohammad Hossein Irandoost, Advised by Hasan Mo'allemi, Presented at the faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch.

** **Received:** ۲۰۲۰-۰۸-۱۰ ; **Accepted:** ۲۰۲۰-۱۲-۲۴

مطالعات فقهی و فلسفی

(دوره ۱۱، شماره ۴، پیاپی ۴۴، زمستان ۱۳۹۹)

مفهوم‌شناسی حرکت در نظام فلسفی سینوی و صدرایی^۲

شرافت زبردست

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. sherafatzebardast@gmail.com

محمدحسین ایران‌دوست

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). mohirandoost@gmail.com

حسن معلمی

دانشیار، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران. h.moallemi^{۵۷}@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر مفهوم‌شناسی حرکت در دو نظام فلسفی سینوی و صدرایی است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که ابن‌سینا حرکت توسطیه را در خارج موجود می‌داند، از سوی دیگر ملاصدرا با وجود این‌که عقیده استاد خود، میرداماد را درباره ظرف دهری که به نظر وی، توجیه‌کننده اجتماع اجزای حرکت قطعیه و کلیت تحقق آن است، انکار می‌کند، اما در قبول موجودیت حرکت قطعیه، در خارج، از ایشان تبعیت کرده و سخن خود را در این زمینه، با توضیحی درباره حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدم «آن»، آغاز می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا، تمام موجودات و هستی آنها عین سیلان و شوق به سوی مبدأ بوده و این «جوهر» وجود اشیاء است که در سیلان و گذر بوده و دگرگونی در اعراض و ظواهر تنها برخواسته از حرکت در جواهر می‌باشد. بنابراین، کل عالم طبیعت، جهانی است از حرکت و تکاپو و شوق برای رسیدن به موجود یا موجودات مجرد که پایان حرکت و محل قرار و سکون هستند، مجرداتی که خود ذاتاً سیلان آفرین و علت حرکات جهان طبیعت می‌باشند. ملاصدرا انکار حرکت جوهری را از آثار عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. از نظر ملاصدرا چون وجود اشیاء اصیل است و ماهیت آنها امری اعتباری می‌باشد، هر تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یعنی در وجود اشیاء ایجاد شود.

کلیدواژه‌ها: حرکت قطعیه، حرکت توسطیه، فلسفه سینوی، فلسفه صدرایی، ملاصدرا، ابن‌سینا، حرکت جوهری.

^۲ پژوهش حاضر برگرفته از: رساله دکتری، شرافت زبردست، با عنوان: بررسی حرکت در مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، استاد راهنما: محمدحسین ایران‌دوست؛ استاد مشاور: حسن معلمی، ارائه شده در دانشکده علوم انسانی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی است.

** تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

۱- مقدمه

از میان همه صفات و حالاتی که اشیاء دارند، دگرگونی و حرکت، حالت خاصی است که با همه آنها تفاوت دارد. وقتی چیزی در حال تغییر و عوض شدن تدریجی است، دارای صفتی می‌باشد که از آن به حرکت تعبیر می‌کنند. به عقیده فیلسوفان مشایی، حرکت در چند مقوله عرضی جایز است (کم، کیف، این، وضع). در حکمت اشراق هم شیخ اشراق وقوع حرکت در چند مقوله عرضی را جایز می‌داند، ولی به وقوع حرکت در مقوله «کم» اعتقادی ندارد. فیلسوفان مشائی و اشراقی وقوع حرکت در جوهر را باور نداشتند و بر این باور بودند که در صورت حرکت در جوهر، متحرک گم می‌شود. اما در حکمت متعالیه، صدرالمآلهین انکار حرکت جوهری و ترس از گم شدن متحرک را از آثار عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. لذا حکمت متعالیه با برانداختن اصالت ماهیت و جایگزین کردن یک بینش جدید جای آن، حرکت را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به نظر ملاصدرا، چون وجود اشیاء اصیل بوده و ماهیت آنها اساساً اعتباری است، هر تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت معینی در وجود اشیاء ایجاد شود و این تغییر، حرکت و سیلان نیز هویت و وحدت موجود را به خطر نمی‌اندازد، بلکه عین وجود تدریجی و جریان‌دار آن است. پس، از گم شدن متحرک نباید هراسی داشت و سنگ بنای حرکت جوهری را جناب صدرالمآلهین نهاد و لذا حرکت تمام عالم را در بر گرفته است، عالم در تکاپو می‌باشد تا به سر منزل مقصود برسد.

بنابراین، سخن از حرکت و عوارض آن در آثار حکمای مسلمان نیز به وفور به چشم می‌خورد که نشان دهنده اهمیت این مسأله در شناخت عامل طبیعت و بلکه ماوراء طبیعت است. تا قبل از ابن‌سینا عموم حکما بر حرکت در همان سه مقوله «کم، کیف و این» معتقد بودند، ولی ابن‌سینا رئیس مشائیان مسلمان بر این اعتقاد بود که حرکت علاوه بر آن سه مقوله، در مقوله «وضع» هم واقع می‌شود و همچنان بر این باور بود که جوهر شیء ثابت است و با حرکت در جوهر به شدت مخالف بود. در حکمت متعالیه، صدرالمآلهین با قبول حرکت جوهری تحولی عظیم را پدید می‌آورد و بر عقاید گذشته خط بطلان کشیده و با تکیه بر اصل «اصالت وجود» به وقوع حرکت در جوهر قائل شد. وی اصل وجود اعراض و وقوع هرگونه حرکت در آنها را تابع وجود جوهر و حرکت درونی آن می‌دانست، زیرا به اعتقاد او اعراض از شئونات، جوهر و لغیره است و وجود لغیره همانگونه که از اصل وجودش تابع غیر است، حرکتش نیز تابع غیر معلل به آن می‌باشد. هدف پژوهش حاضر بررسی مفهوم حرکت از دیدگاه دو مکتب فلسفی سینوی و صدرایی است، همچنین با روش توصیفی-تحلیلی تلاش شده تا نشان داده شود که در دو نظام فلسفی مورد بررسی، در کدام مقولات حرکت واقع می‌شود و تفاوت آنها در چیست؟

۲- اهداف پژوهش

هدف پژوهش حاضر بررسی این موضوع است که از میان مقولات عشر که نه مقوله عَرْضی و یک مقوله جوهر می‌باشد، حرکت در کدام یک از این مقولات واقع می‌شود و آیا فقط حرکت در مقولات عَرْضی است یا در جوهر هم حرکت واقع می‌شود؟ تفاوت این دو نظام فلسفی درباره مقولات حرکت چگونه است.

۳- مفهوم حرکت در فلسفه

در فلسفه نیز برای حرکت تعریف‌های گوناگونی ارائه شده که از آن جمله تعریف حرکت به «مطلق غیریت» است که حکمای مسلمان آن را به فیثاغورس نسبت داده‌اند. گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الثایی تغییر تدریجی و حرکت را انکار کرده‌اند. ولی حقیقت این است که وجود حرکت به عنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست و حتی بعضی از مصادیق آن مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی را می‌توان با علم حضوری خطاناپذیر درک کرد و منشاء اشتباه الثایان شبهاتی در برابر وجدان و بدهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی‌ماند. تعریف دیگر منسوب به افلاطون بوده که بنابر آن، حرکت، «خروج از مساوات» است. خروج از یکسانی و مساوات، همان ورود به مغایرت، یا به تعبیر دیگر ورود به کثرت است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۸۱۰). افلاطون حرکت را شاخص‌ترین ویژگی حیات دانسته و به همین دلیل قائل به وجود آن در سراسر هستی، خواه در عالم صیوروت و خواه در عالم مُثُل است (سروش، ۱۳۹۳، ص ۲۶).

حرکت توسطیه و قطعی، دو اعتبار برای یک حقیقت به نام حرکت هستند. حرکت توسطیه، حالت ثابت و مستمری است که برای جسم در حال حرکت میان مبدأ و انتها، متصور است، بی‌آنکه به گذشته و آینده منقسم شود، بلکه امری بسیط و دائماً میان گذشته و آینده است. در این معنا از حرکت، انطباق با اجزاء و حدود فرضی مسافت، که با هم موجود نیستند، مورد نظر نیست، اگرچه نسبت آن با حدود و اجزای مذکور انکارناپذیر است، زیرا دارای حیثیت سیلان و تصرُّم می‌باشد. درباره وجود حرکت توسطیه کمتر تردید شده است.

حرکت قطعی، بودن شیء میان مبدأ و انتها می‌باشد، به گونه‌ای که با هر حدی از حدود فرضی مسافت — که هر یک فعلیت قوه سابق و قوه فعلیت لاحق است — نسبتی دارد و به همین دلیل به اجزاء منقسم می‌شود. در حقیقت، همین معنای حرکت است که گذر تدریجی و اتصال غیرقار از ویژگی‌های آن به شمار می‌رود و حکما فقط آن را مصداق تبدیل تدریجی می‌دانند. از این رو گفته‌اند که حرکت قطعی «زمانی علی وجه الانطباق» و حرکت توسطیه «زمانی لاعلی وجه الانطباق» است. بنابراین، برخلاف حرکت توسطیه، در حرکت قطعی، انطباق معنای حرکت با حدود و اجزاء منظور می‌باشد. جمهور حکما حرکت قطعی را آن صورت متصل قار خیالی فرض کرده‌اند که در ذهن مُرْتَسِم می‌شود، نظیر خط متصلی که از نزول قطرات باران به تصور درمی‌آید. به همین دلیل هم منکر وجود خارجی آن شده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷).

۳-۱- حرکت در فلسفه سینیوی

فلسفه مشاء به عنوان مکتب فکری و فلسفی بزرگی که در رأس آن ابن‌سینا قرار دارد، به مقولات مختلف و بسیاری پرداخته و توجه داشته است. یکی از این مقولات مهم، حرکت می‌باشد. ابن‌سینا در بسیاری از مقوله‌ها و گزاره‌های الهیات و علم‌النفس با ارسطو اختلاف نظر دارد و به عکس، در طبیعیات در بیشتر مقوله‌ها و گزاره‌ها، حتی در جزء جزء مسائل، وامدار اندیشه ارسطو است. حرکت، هسته اساسی فلسفه طبیعی ارسطو می‌باشد. ارسطو در طرح جهان‌بینی خود از حرکت آغاز می‌کند و به بیان ویژگی‌های آن می‌پردازد، زیرا هدف اصلی وی در این طرح، روشنگری و بیان طبیعت و چگونگی آن بوده و بدین جهت، در پی این پرسش، (چگونگی طبیعت) به جستار حرکت می‌رسد و از این رو حرکت را ویژگی طبیعت و طبیعت را به عنوان اصل حرکت و دگرگونی تعریف می‌کند. به این معنا که طبیعت به عنوان اصل حرکت و تغییر تعریف شده است.

«ارسطو بر این باور است که بدون حرکت، وجود طبیعت، ناممکن است و در برابر پندار کسانی که وجود حرکت را باور ندارند، می‌گوید: «پایه اساسی بر آن است که همه امور طبیعی، یا برخی از آن، پذیرای حرکتند، استقرار و مشاهده، وجود حرکت را در طبیعت، ظاهرتر از آنچه هست، به ما می‌آموزد». بدین جهت، وی بر خود لازم می‌داند که درباره

مقوله حرکت بحث کند و آن را مورد بازشناسی قرار دهد. آرای ارسطو درباره حرکت، اثری بس شگرف در سیر تاریخی حکمت طبیعی داشته و این از جنبه‌های فلسفه طبیعی ارسطو است که بیش از هر بخش دیگری مورد شرح، تقلید و خرده‌گیری شدید فلاسفه قرار گرفته است» (لطیفی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳).

ابن‌سینا در تعریف حرکت می‌گوید: «فالحركة كمال اول شيء بالقوة من جهة ما هو بالقوة» (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق، ص ۸۳)، «حرکت کمال اول شیء بالقوه است، از آن جهت که آن شیء بالقوه می‌باشد».

هر شیء از آن جهت که بالقوه است، فاقد کمال خاصی می‌باشد. مثلاً بذری که بالقوه گیاه است، فاقد کمال گیاهی بوده و گیاه بودن، کمالی است که می‌تواند آن را به دست آورد.

حرکت همین کمال اول است که برای شیئی بالقوه حاصل می‌شود. اما از آنجا که کمال اول در اصطلاح فیلسوفان معنای دیگری نیز دارد، قید «من جهة ما هو بالقوه» به تعریف افزوده شد تا آن معنای دیگر از تعریف خارج شود.

فیلسوفان به صورت نوعیه شیء که موجب تحمل ماهوی یک شیء و نوع شدن می‌گردد، کمال اول و به دیگر کمالات و اعراضی که بر این شیء عارض می‌شوند، کمال ثانی می‌گویند. اما صورت نوعیه که کمال اول نامیده می‌شود، حیثیت فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد، نه حیثیت بالقوه آن را، و یک شیء از آن حیث که بالفعل است، این کمال را دارد، نه از آن حیث که بالقوه است. از این‌رو، کمال اولی که برای یک شیء، از جهت بالقوه بودن آن شیء ثابت است، صورت نوعیه نیست، و بدین وسیله، صورت نوعیه از دایره تعریف حرکت خارج می‌شود (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵-۱۶۲).

در تعریف مورد نظر:

حرکت کمال است.

حرکت کمال اول است.

حرکت کمال اول بالقوه است.

حرکت کمال اول بالقوه است، از آن حیث که بالقوه می‌باشد.

فیلسوفی همچون ابن‌سینا این قیود را بدیهی می‌داند. وی در کتاب نجات تعریف دیگری برای حرکت آورده است: «ان الحركة تبدل حال قاره فی الجسم و یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحوه شیء و الوصول به الیه و هو بالقوه او بالفعل». ابن‌سینا به سه تعریف اصلی در آثار خود از حرکت اشاره می‌کند و براساس تعاریف، حرکت را امری وجودی دانسته و معنی مقابل آن یعنی سکون را معنی عدمی می‌داند، اما نه عدم محض، بلکه عدم ملکه است. در مورد نحوه وجود حرکت، ابن‌سینا بر حرکت متوسطیه تاکید می‌کند و حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌داند که در قوه خیال ارتسام می‌یابد. «حکما، حرکت را به اعتبار مقوله، موضوع و محرک، تقسیم کرده‌اند که مهم‌ترین آن، تقسیم حرکت به اعتبار مقوله است. به طور کلی، نسبت حرکت به مقوله‌ها، به دو دسته تقسیم می‌گردد: دسته نخست، پدید نیامدن حرکت در پنج مقوله: متی، فعل، انفعال، جده و مضاف. دسته دوم، پدید آمدن حرکت در چهار مقوله کم، کیف، وضع و این، که مورد اتفاق بیشتر حکما است. به عقیده ارسطو، چون هر تغییری از چیزی به چیزی است، پس هر آنچه تغییر می‌کند، باید به یکی از چهار راه زیر باشد:

۱. از یک موضوع به موضوع دیگر (ضدش)،

۲. از یک موضوع به غیر موضوع (تقیض موضوع)،

۳. یک غیرموضوع به موضوع ناسازگار با خود،

۴. از غیر موضوع به غیر موضوع.

قسم چهارم، نه در ضدها و نه در متناقض‌ها است، پس شرط دگرگونی را ندارد و دگرگونی به شمار نمی‌آید. قسم سوم که تکوین نامیده می‌شود، تغییر است، چون در متناقض‌ها می‌باشد، اما حرکت نیست، زیرا شرط متحرک بودن،

وجود داشتن و در مکان بودن است، در حالی که آنچه نیست، نمی‌تواند موجود باشد و در مکان قرار گیرد. قسم دوم که فساد نامیده می‌شود نیز تغییر است، چون در متناقضه است، اما حرکت نیست، زیرا ضد حرکت، یا حرکت است یا سکون؛ در حالی که ضد فساد، تکوین است و سپس تنها قسم اول، که تغییر از موضوع به موضوع است، باقی می‌ماند که شرایط تغییر و حرکت را دارا است. بنابراین، حرکت، همیشه از یک موضوع بر موضوع دیگر بوده و این مطلب فقط در میان ضدها است، با یک ضد و یک واسطه می‌تواند باشد» (لطیفی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴).

۳-۱-۱- مقولات حرکت در نظام سینوی

زمانی که ما از چیستی یک شیء می‌پرسیم، درباره «مقوله» آن شیء سوال کرده‌ایم و پاسخی که می‌شنویم همان «مقوله» آن شیء است. اکثر حکمای مشائی مقولات را به ده مقوله بالغ دانسته و درباره‌ی هر یک از آنها به تفصیل سخن گفته‌اند. مقولات ده‌گانه در نظر آنان به ترتیب عبارتند از: جوهر، کم (چندی)، کیف (چگونگی)، وضع (نهاد)، این (کجایی)، متی (چه گاهی)، جده (داشت)، اضافه، ان یفعل (کنش)، ان یفعل (کنیدن) که ابن سینا معتقد است، در چهار مقوله (این، وضع و کم و کیف) حرکت رخ می‌دهد.

الف- حرکت مکانی

محسوس‌ترین انواع حرکت، حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می‌باشد و فلاسفه مقوله این را به عنوان مسافت آن معرفی کرده‌اند، ولی همچنان که قبلاً گفته شد، مقوله این مانند دیگر مقولات نسبی ماهیت نوعی یا جنسی نیست، بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت شیء به مکان انتزاع می‌شود و خود مکان هم از عوارض تحلیلیه اجسام است و مابازاء عینی ندارد و در واقع مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی بوده که جداگانه در نظر گرفته می‌شود، نه اینکه وجود منحاز داشته باشد. به هر حال، حرکت، مکانی یا ارادی است، مانند اینکه انسان به اراده خود از جایی به جای دیگر منتقل شود و یا غیر ارادی است، مانند حرکات مکانی اجسام بی‌جان. حرکت غیر ارادی به نوبه خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می‌گردد، زیرا یا مقتضای طبیعت شیء است و یا در اثر نیروی قاسری پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲).

ب- حرکت وضعی

ابن سینا در تعریف حرکت وضعی می‌گوید: «چگونگی حرکت در وضع، این است که اجزاء جسم از اجزاء مکان مفارقت کند و لیکن کل او از کل مکان مفارقت نکند». سپس می‌گوید: «مقصودم این نیست که هم متحرک وضعی در مکان خود ثابت است...؛ و مانعی نمی‌بینیم که چیزی تغییر وضعش با تغییر مکانش مقرون باشد» (همان، ص ۳۵۹). در اینکه برای حرکت وضعی دوری، آغازی هست یا نه، بین حکما و متکلمان اختلاف است. ارسطو و حکما، برخلاف متکلمان، بر این باورند که حرکت وضعی دوری، آغازی ندارد و جز خداوند چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست. ارسطو، در کتاب هشتم طبیعیات، فصلی با عنوان: حرکت همیشه بوده و خواهد بود، آورده است و ضمن استدلال بر جاودانگی زمان، نتیجه می‌گیرد که: «اگر زمان همیشه هست، حرکت نیز می‌باید جاودانه باشد»، زیرا زمان عدد و مقدار حرکت و یا خود بخشی از حرکت است. درباره جاودانگی حرکت می‌گوید: «تکوین حرکت، مستلزم وجود فرایند تغییری، مقدم بر تغییر اولین می‌بود، همان‌طور هم زوال حرکت، مستلزم وجود فرایند تغییری متعاقب آخرین تغییر می‌باشد، زیرا موقعی که شیء دیگر تحرک نگیرد، در همان وقت حرکتش پایان خواهد یافت. مدار حرکت وضعی فقط جسم است و جسم در این حرکت از این مدار خاص بیرون نمی‌رود. پاره‌ای تردید کرده‌اند که مراد از حرکت وضعی همان حرکت مکانی بوده و مقوله مستقلی به نام وضع وجود ندارد تا حرکت وضعی وجود داشته باشد. این تصور به دلیل انتقالی بودن حرکت مکانی تردیدپذیر است. به علاوه کسانی چون ارسطو که راجع به حرکت وضعی ساکت مانده‌اند، ممکن است به درک آن وقوف نیافته باشند، نه آن‌که اساساً منکر چنین مقوله و حرکتی بوده‌اند.

ج- حرکت کیفی

سومین مقوله‌ای که حرکت در آن اثبات شده، مقوله کیف است که با توجه به انواع آن می‌توان اقسام جزئی‌تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت، مانند حرکت در کیف نفسانی، حرکت در کیفیات محسوسه، حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات، حرکت در کیف استعدادی. اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکت کیفی، بلکه یقینی‌ترین نوع حرکت است، زیرا با علم حضوری خطاناپذیر، درک می‌شود، مثلاً هر کسی در درون خود می‌یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می‌کند و تدریجاً علاقه‌اش شدت می‌یابد یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می‌کند و تدریجاً کراهتش شدت می‌یابد و یا بر عکس حالت غضب و عصبانیت شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً رو به کاهش می‌نهد یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً از بین می‌رود، این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی حرکت شمرده می‌شود.

نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگ‌ها، می‌توان در نظر گرفت، ولی می‌دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیک‌دانان محل بحث و گفتگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازه قسم سابق یقینی نخواهد بود.

قسم سوم از حرکت کیفی، حرکت در اشکال است. چنانکه اگر دو سر نخ را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است، تدریجاً به هم نزدیک کنیم، به گونه‌ای که به حالت انحناء درآید، در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن اگر دارای خط بالفعلی باشد، تدریجاً به صورت منحنی درمی‌آید، ولی اگر این تبدیل شدن واقعاً تدریجی باشد، تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود.

یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می‌توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست، از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیت سرعت آن است.

قسم چهارم از حرکت کیفی، حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است. اگرچه مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم انتزاعی می‌باشد که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می‌شود. بنابراین، در صورتی که تحقق شرایط واقعاً تدریجی باشد، می‌توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد، چنانکه اگر فرض شود که تحقق پدیده‌ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعاً به صورت تدریجی حاصل گردد، می‌توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی مفهومی منتزع از حرکت همان شرط به حساب آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴).

د- حرکت کمی

حرکت در کم، طبق نام‌گذاری شفا به دو صورت است: یکی نمو و زبول، یعنی زیاد شدن و کم شدن مقدار در ابعاد سه گانه، مثل رشد گیاه و کوتاه شدن قامت انسان. دیگری «تخلخل و تکائف»، یعنی باز شدن و فشرده شدن ابعاد جسم، چنان که در اثر حرارت و برودت پیش می‌آید. «حرکت در مقوله کمیت یا در کمیت منفصل و عدد فرض می‌شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک؛ اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد، تغییر تدریجی هم برای آن معنی ندارد، زیرا تغییر در عدد تنها به وسیله افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می‌شود و این افزایش و کاهش به صورت دفعی پدید می‌آید، هرچند احیاناً متوقف بر مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد، اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود، تغییرات آن تابع تغییرات سطح است و تغییر سطح هم به نوبه خود تابع تغییر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد، مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی‌یابد» (همان).

اثبات حرکت در کمیت، به مراتب مشکل‌تر از سایر اقسام حرکت می‌باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کمیت نامیده می‌شود، در واقع مجموعه‌ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد.

۳-۲- حرکت در فلسفه صدرایی

اصل تغییر و حرکت در همه موجودات امکانی مشهود است. تغییر، خود بر دو قسم دفعی و تدریجی می‌باشد. تغییر تدریجی را در اصطلاح فلسفه، «حرکت» می‌نامند. وقتی چیزی در حال تغییر و عوض شدن تدریجی است، دارای صفتی می‌باشد که از آن به حرکت، تعبیر می‌کنیم. در حرکت، شیء از پوسته نخستین خود بیرون می‌آید و به پوسته و هسته‌ای دیگر دست می‌یابد و یا نیست می‌شود و شیء دیگری بر جایش می‌نشیند در واقع یکی از واضح‌ترین حقایق جهان، تغییر و تحول است. شکل و صورت اشیاء تغییر کرده و صوری دیگر می‌پذیرند و «چون هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و به واسطه حرکت، متحرک به فعالیت و کمال جدیدی می‌رسد، ضرورتاً هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل متحرک خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰).

ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشاء، به پیروی از ارسطو حرکت را تنها در چهار مقوله کم و کیف و وضع و این پذیرفته بودند و وقوع حرکت در مقوله جوهر را انکار می‌کردند. دلیل اصلی ابن‌سینا آن بود که حرکت، مستلزم موضوعی است که حرکت کند و اگر خود جوهر شیء در ضمن حرکت جوهری دگرگون شود، در آن صورت موضوعی برای حرکت وجود نخواهد داشت. وی وقوع تغییرات در صور اشیاء را به صورت دفعی و به شکل کون و فساد می‌دانست، نه به گونه تدریجی (شیروانی، ۱۳۸۹، ص ۲۲).

در اینکه حرکت در کدام یک از مقولات واقع می‌شود، اختلاف نظر است. ولی در چهار مقوله این، وضع، کم و کیف تقریباً مورد اتفاق همه حکما بوده، و در آن اختلاف اساسی نیست. مگر اختلافی که شیخ اشراق با دیگران در مقوله «کم» دارد. به این معنی که وی حرکت در «کم» را به حرکت در «این» برمی‌گرداند، یعنی مثلاً نمو درخت عبارت از تغییر مکان اجزاء می‌باشد.

اغلب حکما بر این عقیده‌اند که حرکت در مقولات متی، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل واقع نمی‌شود، زیرا آنها یا دفعی هستند و یا تبعی؛ در حالی که حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است. «حکیم سبزواری نیز این قول را پسندیده و معتقد است که مقوله‌های فعل و انفعال یعنی تأثیربخشی و تأثیرپذیری، و حصول تأثیر و تأثر، تدریجی است. مقوله متی نیز که نسبت شیء به زمان بوده، به نحو تدریجی است. پس مقولاتی که معنای تدریجی بودن در آن لحاظ شده است، حرکت دیگری نخواهد داشت، وگرنه حرکت در حرکت لازم می‌آید. همچنین لازمه چنین امری واقع شدن حرکت، در موضوعی غیر قارالذات است. در مقوله اضافه نیز حرکت واقع نمی‌شود، زیرا اضافه نسبت بین دو شیء است و در وجود خویش استقلال ندارد. در مورد مقوله جده، یعنی احاطه جسمی به جسم دیگر نیز، چون وجودش تابع محیط و محاط است، حرکت ندارد» (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۱۶).

ملاصدرا با ذکر مقدماتی، تعریف خود را که حرکت همان «حدوث تدریجی» است را اینگونه ارائه می‌دهد:

موجود یا از هر جهتی بالفعل است که در این صورت خروج از آنچه که هست، ممتنع و محال می‌باشد، و یا از هر جهت بالقوه است که این چنین موجودی در عالم خارج وجود ندارد، مگر در موردی که فعلیت و بالفعل بودن او، به بالقوه بودن آن بوده، همیشه ضمن یک حقیقت دیگر تحصیل پیدا می‌کند، مثل هیولی نخستین و یا از جهت بالفعل است و از جهتی بالقوه. آنچه از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل، سپس ذاتش مرکب از دو چیز است که با یکی از آن دو بالفعل است و با دیگری بالقوه، که حیث بالفعل بر حیث بالقوه سبقت ذاتی دارد. آن بخشی که از تمام جهت بالفعل است، تغییر و خارج شدن از حالی به حالی دیگر برایش اصلاً امکان‌پذیر نیست، یعنی حرکت درباره آن محال

است، و آنچه که بالقوه محض می‌باشد، همیشه ضمن یک فعلیت محقق است و آنچه از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه می‌باشد، از حیث بالقوه بودن می‌تواند به سمت فعلیت حرکت کند که این حرکت و خروج یا دفعی و یا تدریجی است.

پس حقیقت حرکت عبارت است از: حدوث تدریجی و یا حصول و یا خروج از قوه به فعل، آهسته آهسته یا به تدریج، نه دفعتاً و تمام این عبارات محدود کردن، شایسته و سزاوار است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۸۰۸-۸۰۷). در حکمت متعالیه بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد، به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت. در این تلقی وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: وجود ثابت و وجود سیال. بحث حرکت جوهری، ملاصدرا را به این نتیجه رساند که اساساً حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد. وجودی اگر وجود تدریجی باشد، مفهوم حرکت از آن انتزاع خواهد شد. ملاصدرا بر این عقیده است که آنچه موضوع یک حرکت کمی را تشکیل می‌دهد، جسم معین است، نه مقدار معین. کسی نمی‌تواند ادعا کند که تعیین و تشخیص جسم، وابسته به یک مقدار معین و مشخص می‌باشد، زیرا تشخیص جسم پیوسته با نوعی مقدار آن هم در حدود و درجات متفاوت همراه بوده و ملزوم آنها به شمار می‌آید. تعیین جسم در مراتب مختلف و مقادیر گوناگون خود همانند مزاج است که در نظر اطباء دارای عرض عریض می‌باشد. اکنون اگر تشخیص جسم ملزوم نوعی مقدار باشد، حرکت جسم در خصوصیات مقادیر و مراتب متعدد آن تحقق می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۹-۳۸۰). در این میان مقوله‌ای که مورد گفتگوی فراوان قرار گرفته، که آیا حرکت در آن راه دارد یا نه، مقوله جوهر است که در واقع قسمت مورد توجه و مهمی از حکمت متعالیه ملاصدرا در مقوله حرکت می‌باشد.

عده‌ای حرکت در جوهر را انکار کرده و متقابلاً عده‌ای دیگر آن را پذیرفته‌اند. ملاصدرا در فلسفه اسلامی، حرکت جوهری را در قالب برهان ریخت و آن را استدلالی و اثبات کرد. معنی حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل وجود است و جوهر اشیاء به تدریج تغییر می‌یابد. این دگرگونی تدریجی در جوهر را، حرکت در جوهر می‌نامند. پس ذات اشیاء، ناآرام و هر آن در حال تغییر و تحول است، ولی این حرکت از چنان نظمی برخوردار است که به راحتی نمی‌توان به آن پی برد. شاید آیه شریفه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» اشاره به این امر داشته باشد (نمل، ۸۸).

حقیقت بعضی از اشیاء در عالم، حرکت است. به این معنی که نحوه وجود عین حرکت می‌باشد. تمام موجودات جوهریه روز و شب در این حرکت از نقص رو به کمال در حرکت هستند. برای حرکت جوهری دلایل زیادی ارائه شده است، از جمله دلایل آن می‌توان به چند مورد اشاره کرد:

۱) علّیت جوهر و معلولیت اعراض

تمام اجسام مادام که در اعراض آنها حرکت و تحول روی می‌دهد، جوهر و ذاتشان نیز مشمول تغییر و تحول می‌باشد. لذا، حرکت در اعراض جز در سایه حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست و ثبات جوهر شیء نه تنها مبین حرکت اعراض آن نمی‌باشد، بلکه فرض ثابت بودن جوهر شیء حرکت در اعراض به هیچ وجه تبیین‌پذیر نخواهد بود. حرکت در اعراض در واقع نمود و نشانی از حرکت در جوهر شیء است (شیروانی، ۱۳۷۴، ص ۴۷۵-۴۷۴).

۲) ما بالعرض اینتهی ما بالذات

شیء در مرحله عقل و چه در مرحله خارج، اگر متّصف به یک صفتی باشد، باید در مرحله ذات متّصف به عدم صفت آن نباشد. ماهیت اگر در مرحله ذات، متّصف به عدم باشد، محال است وجود را قبول کند. پس باید در مرتبه ذات لااقل لایشراط از وجود و عدم نباشد. هر چیزی که در مرتبه ذات لایشراط است، از این که متّصف به صفتی بشود، آن صفت برای این شیء به دو گونه متصور است: یکی اینکه آن صفت مقوم ذات آن است و دیگر اینکه مقوم ذات آن نیست، یعنی وجودش از آن خالی نیست، ولی در رتبه ذات و ماهیت آن اخذ شده است. از آنجا که جسم در مرتبه

ذات از این نظر که جسم است، نمی‌تواند مکان نداشته باشد، پس جسم در مرتبه وجود، اقتضای مکان را دارد و زمان نیز همین گونه است، زیرا عمر انسان‌ها با زمان اندازه‌گیری می‌شود و خود انسان در زمان است که اجسام در زمان هستند و زمان امری سیال می‌باشد. لذا محال است امر غیر سیال حقیقتاً به امر سیال متصف شود و از آنجا که اجسام به زمان متصف می‌شوند، پس جوهر آنها زمانی است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۲).

۳) تابعیت اعراض در وجود و همه احکام و آثار از جوهر

اعراض، وجود مستقلی از موضوعشان ندارند، بلکه در واقع، از وجود جوهر می‌باشند و هرگونه تغییری که در شئون یک موجودی روی می‌دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن به شمار می‌رود. در نتیجه حرکات عرضی، نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است و اعراض نموده‌ها و شئون وجود جوهر هستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۰۹).

۴) اثبات حرکت جوهریه از طریق کون و فساد

اگر جوهری به جوهر دیگر تبدیل شود و به صورت کون و فساد در صورت باشد، آنگاه از دو حال خارج نیست، یا کون و فساد در صورت‌ها در «آن» تحقق می‌یابد یا در «زمان»، ولی هر دو قسم تالی این جمله شرطیه باطل است. پس تبدیل جوهر به جوهر دیگر به کون و فساد نیست، بلکه به استعداد و سیلان جوهر است. بنابراین، تغییرات جوهری بدیهی می‌باشد، یعنی تبدیل یک جوهر به جوهر دیگر بدیهی است. این تغییر، یا دفعی و یا تدریجی می‌باشد. دفعی محال است، چون یا تتالی آنات می‌شود یا ماده بدون صورت، که هر دو محال است (معلمی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۰۹).

اگر در عالم، حرکت جوهری نباشد، این متغیرات نمی‌توانند به حق تعالی مستند شوند، زیرا استناد متغیر به ثابت محال است. همچنین طبایعی را که حکما آنها را مصادر حرکت نامیده‌اند، بر فرض عدم وقوع حرکت در جوهر، ثابت و ربط متغیرات به ثابت با مشکل مواجه خواهد شد، زیرا مستلزم عدم سنخیت علت و معلول است. پس وقتی ثابت علت متغیر باشد، لازم می‌آید جمیع حدود سیال «دفعه واحده» اجتماع نمایند و در نتیجه آنچه سیال فرض شده است، ثابت خواهد بود و این خلف و باطل است. بنابراین، نتیجه این می‌شود که طبیعت، بالذات متجدد است و این یعنی حرکت جوهری. به بیانی دیگر، برخلاف حرکت عرضی، حرکت جوهری نوعی تغییر و دگرگونی در خود جوهر است، سببی که ابتدا کال است و کم‌کم رنگ آن به سرخی می‌گراید و طعم و بوی آن عوض می‌شود، آنچه در حقیقت عوض شده، صرفاً یک‌سری از اوصاف و اعراض آن نیست، بلکه جوهر و ذات سبب است که تغییر پیدا کرده و این تغییر در اعراضی مانند حجم، طعم یا رایحه آن نمایان شده است.

حرکت جوهری به معنای دیگر شدن مستمر شیء است و این امر، مستلزم از خود به درآمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر یک ذات و پیدایش ذاتی دیگر است. اما از سوی دیگر، اگر ذاتی باقی نباشد اولاً، آنچه روی می‌دهد کون و فساد است، نه حرکت. ثانیاً، این امر خلاف حس و وجدان است. اثبات حرکت جوهریه مترتب است بر: پذیرفتن اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک حقیقت وجود. اگر چنانچه قائل به اصالت وجود باشیم و تشکیک در ماهیات را محال بدانیم، طرح مسأله حرکت جوهری بی‌مورد است. اما اگر قائل به اصالت وجود باشیم، ولی موجودات را حقایق متباینه بدانیم - همچنان که بعضی از مشائین به آن قائل هستند - و یا اینکه قائل به وحدت حقیقت وجود و نفی تشکیک در آن شویم - همانگونه که عارفان قائل هستند - باز هم حرکت جوهری قابل اثبات، بلکه قابل تصور نخواهد بود.

در مجموع می‌توان گفت ملاصدرا در فلسفه متعالیه مسئله وقوع حرکت در هر یک از مقولات را مورد بررسی قرار داده و نظر خویش را به عنوان یک اصل در این باب ابراز داشته است. این فیلسوف بر این عقیده است که وقتی گفته می‌شود حرکت در فلان مقوله واقع می‌شود، یکی از چهار احتمال به ذهن انسان متبادر می‌گردد:

۱) موضوع حقیقی حرکت نفس همان مقوله است.

۲) موضوع حرکت، جوهر است، ولی حرکت به توسط همان مقوله عارض جوهر می‌گردد.

۳) مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌شود، جنس حرکت به شمار می‌آید.

۴) تغییر و تبدیلی که در جوهر جسم حاصل می‌شود، از نوع یا صنف مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود. این تغییر و تبدیل نیز به گونه‌ای تدریجی انجام می‌پذیرد. صدرالمتألهین پس از اینکه در باب وقوع حرکت در هر یک از مقولات، چهار احتمال مزبور را به ترتیب ذکر می‌کند، احتمال چهارم را موجه و منطقی دانسته و آن را بر سایر احتمالات، ترجیح می‌دهد.

۳-۲-۱- مقولات حرکت در نظام فلسفی صداریی

ملاصدرا به مقولات عشر معتقد است، یعنی یک مقوله جوهر و نه مقوله عرضی. مقوله جوهر خود اقسامی دارد که به آنها مقوله اطلاق نمی‌شود. نه مقوله دیگر مقولات عرضی هستند که عبارتند از: کم، کیف، این، متی، وضع، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل.

۳-۲-۱-۱- حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل

بر اساس تعریف حکما، «ان یفعل» هیئتی تدریجی و غیر قارّ که در شیء مؤثر تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید. مانند گرم کردن گرم‌کننده تا وقتی گرم می‌کند. ان ینفعل هیئتی تدریجی (غیر قار) که در شیء متأثر تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید: مانند گرم شدن آبی که گرم می‌شود تا وقتی در حال گرم شدن است. این دو مقوله بر مقولات دیگر عارض می‌شوند و هیئت‌هایی هستند که بر اشیای دارای حرکت عارض می‌گردند.

«مقوله ان یفعل و ان ینفعل عارض همه دیگر مقولات می‌شود. در مقوله «این» مانند آبی که به صورت تدریجی از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود. تاثیر تدریجی آب را ان یفعل و تاثیرپذیری قطرات آب با منتقل شدنشان از مکانی به مکان دیگر را ان ینفعل می‌نامند. در مقوله اضافه، مانند انسانی که یک جسم را به صورت تدریجی از زمین برمی‌دارد، برداشتن تدریجی سنگ توسط انسان از آن جهت که انسان در سنگ تاثیر می‌گذارد، مقوله ان یفعل و تاثیرپذیری تدریجی سنگ از انسان، مقوله ان ینفعل می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۵۱۸).

در سایر مقولات نیز می‌توان مواردی از مقوله ان یفعل و ان ینفعل را پیدا کرد. نکته‌ای که نباید از آن غفلت نمود این است که با توجه به مبنای ملاصدرا در اعراض - که همه اعراض را نحوه وجود جوهر می‌داند - باید گفت، در حقیقت مقوله ان یفعل و ان ینفعل نیز نحوه‌ای از وجود جوهر می‌باشند. حتی زمانی هم که بر اعراض دیگر عارض می‌شوند، باز باید گفت در حقیقت نحوه‌های وجود جوهریه هستند که موضوع آن اعراض می‌باشند.

به نظر صدرالمتألهین، «ان یفعل» و «ان ینفعل» همان حرکت است، منتهی حرکت، به اعتبار نسبتش با فاعل، می‌شود «ان یفعل»، و به اعتبار نسبتش با منفعل، می‌شود «ان ینفعل». یکی دانستن مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» با حرکت، مورد نقد علامه طباطبایی قرار گرفته است. به نظر صدرالمتألهین، حرکت در مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل»، مستلزم حرکت در حرکت بوده و این محال است. دلائل صدرالمتألهین بر این مطلب نیز از ناحیه علامه طباطبایی مورد نقد قرار گرفته است. ایشان با توجه به نظر خود در باب حرکت تمامی مقولات عرضی به تبع حرکت جوهر، حرکات محسوس در مقولات چهارگانه «کم»، «کیف»، «این» و «وضع» را «حرکت در حرکت» می‌داند. به نظر ایشان، آن حرکتی که تمامی اعراض، به تبع حرکت جوهر دارند، «حرکت اولی» و حرکت محسوسی که برای اعراض مفارق و مقولات چهارگانه مذکور به وجود می‌آید، «حرکت ثانی» نامیده می‌شود.

۳-۲-۱-۲- حرکت در مقوله جده و اضافه

عموم فلاسفه پیش از ملاصدرا معتقد بودند که در مقولاتی مانند جوهر، فعل و انفعال، جده و اضافه و متی، حرکت روی نمی‌دهد. ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری، وقوع حرکت در مقوله جوهر را نیز اثبات نمود و پس از وی،

برخی از فلاسفه و محققین، اشکالات حرکت در این پنج مقوله را که از سوی قدما مطرح شده بود، بررسی نمودند و وقوع حرکت در این مقولات را نیز اثبات کردند.

این دو مقوله مفاهیمی انتزاعی هستند و تابع طرفین اضافه (در مقوله اضافه) و موضوع خود (در مقوله جده) می‌باشند. از این رو، هیچ حکم مستقلی (از جمله حرکت) برای آنها صادق نیست. پس اگر حرکتی باشد، اولاً و بالذات متعلق به طرفین و موضوع آنها بوده و تغییر در این دو مقوله، تغییر در طرفین اضافه و موضوع آنها است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۰).

۳-۲-۱-۳- حرکت در مقوله متی

در زمینه حرکت در متی، دو نظریه وجود دارد، قدما معتقد بودند که وقوع حرکت در این مقوله نیز محال است، زیرا «متی» هیئتی است که از نسبت شیء با زمان حاصل می‌شود و چون زمان امری تدریجی است، این هیئت نیز تدریجی می‌شود و به همین علت، دو اشکال مطرح در مقوله فعل و انفعال در مقوله متی هم جاری است. علامه طباطبایی در جواب از این ایرادها می‌گوید: «حرکت در حرکت محال نمی‌باشد و انتزاع مقوله از اجزای حرکت در مقوله‌هایی که ذات آنها تدریجی است، کفایت می‌کند و در این موارد نیازی به وجود حدود آنی و لحظه‌ای، جهت انتزاع مقوله نمی‌باشد».

تفاوت‌ها

الف) مورد حرکت توسطه و قطعیه در فلسفه سینوی، ابن‌سینا حرکت توسطه را در خارج موجود دانسته و حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌داند، ولی در فلسفه صدرایی، ملاصدرا حرکت قطعیه را در خارج موجود می‌داند.

ب) در نظام فلسفی سینوی حرکت تنها در حرکت مقوله «کم و کیف و این و وضع» روی می‌دهد، و در دیگر مقولات (آن یفعل، آن یفعل، متی، اضافه، جده، جوهر) حرکت واقع نمی‌شود. ولی در نظام فلسفی صدرایی، صدرالمآلهین و پیروان آن معتقدند که در مقوله جوهر نیز حرکت روی می‌دهد، و اساساً در نظر ایشان حرکت در اعراض، بدون وقوع حرکت در جوهر محال است.

اما درباره مقوله اضافه و جده ملاصدرا معتقد است که به یک معنا حرکت در آنها واقع می‌شود و به یک معنا واقع نمی‌شود. در مورد مقوله فعل و انفعال و متی، و نیز همانند دیگران قائل به امتناع وقوع حرکت است. در این باره می‌گوید: مقوله فعل و انفعال در واقع عین حرکت هستند، حرکت از جهت انتسابش به فاعل، مقوله فعل و از جهت انتسابش به قابل مقوله انفعال خواهد بود و اگر در این دو مقوله حرکت روی دهد، معنایش وقوع حرکت در حرکت، و لازمه‌اش آن است که حرکت در آن و لحظه تحقق یابد و این محال است.

۴- نتیجه‌گیری

با بررسی آثار مکتب سینوی همچون نوشته‌ها و آثار ابن‌سینا می‌توان پی برد که مقوله حرکت، از نادر بحث‌هایی است که ابن‌سینا از چگونگی ورود و جایگاه آن در فلسفه طبیعی گرفته، تا تعریف و بیان ماهیت و اقسام آن، و مردود دانستن حرکت جوهری، از ارسطو پیروی کرده است و جز در پاره‌ای از گزاره‌ها، مانند حرکت قسری، و امدار اندیشه ارسطو است. در حکمت متعالیه بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد، به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت. ابن‌سینا موجودیت حرکت قطعیه را در خارج، به نحوی که اجزای آن در وجود، اجتماع داشته باشند، مورد تردید و انکار قرار می‌دهد و معتقد است که حرکت متصل و ممتد وجود خارجی ندارد، زیرا به نظر ایشان، شیء در حال حرکت تا زمانی که به انتهای مسافت نرسیده، حرکت تامی تحقق پیدا نکرده است تا بتوان، نام حرکت بر آن نهاد و آن‌جا که به مقصد می‌رسد، دیگر از حرکت باز می‌ماند و وصول آن با سکون، هم آغوش می‌شود که در این صورت نیز نمی‌توان آن را حرکت خواند و این همه، به دلیل آن است که حرکت، در ذات خود، وجودی

بی‌قرار دارد که تدریجاً حدوث و فنا می‌پذیرد و هم‌چون خط نیست که وقتی با مداد رسم می‌شود، به صورت یک امر ممتد، باقی بماند.

ابن‌سینا حرکت توسطیه را در خارج، موجود می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «... التوسط بین المبدء و المنتهى...»، از سوی دیگر ملاصدرا با وجود این‌که عقیده استاد خود، میرداماد را درباره ظرف دهری که به نظر وی، توجیه‌کننده اجتماع اجزای حرکت قطعی و کلیت تحقق آن است، انکار می‌کند، اما در قبول موجودیت حرکت قطعی، در خارج، از ایشان تبعیت می‌کند و سخن خود را در این زمینه، با توضیحی درباره حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدم آن، آغاز می‌کند. مقوله مهم و قابل توجه دیگر در موضوع حرکت در فلسفه، حرکت جوهری است که از دیدگاه ملاصدرا، تمام موجودات و هستی آنها عین سیلان و شوق به سوی مبدأ بوده و این «جوهر» وجود اشیاء است که در سیلان و گذر است و دگرگونی در اعراض و ظواهر تنها برخواسته از حرکت در جواهر می‌باشد. بنابراین، کل عالم طبیعت، جهانی است از حرکت و تکاپو و شوق برای رسیدن به موجود یا موجودات مجرد که پایان حرکت و محل قرار و سکون هستند، مجرداتی که خود ذاتاً سیلان آفرین و علت حرکات جهان طبیعت می‌باشند.

ملاصدرا انکار حرکت جوهری را از آثار عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. در نگرش اصالت ماهوی هر چیزی دارای ماهیت و جوهر معینی بوده و همین جوهر و ماهیت است که واقعیت و عینیت دارد. واقعیت هر چیز در گرو ماهیت آن است و تغییر و تبدیل ماهیت، موجب نفی واقعیت شیء خواهد شد. حکمت متعالیه اندیشه اصالت ماهیت را کنار گذارد و به جای آن بینشی نو ایجاد نمود. از نظر ملاصدرا چون وجود اشیاء اصیل است و ماهیت آنها امری اعتباری می‌باشد، هر تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یعنی در وجود اشیاء ایجاد شود.

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۰ق). الشفاء (الطبیعیات)، السماع الطبيعي. تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور. قم: ذوی القربی.
۳. سبزواری، مآهادی (۱۴۱۶ق). تعلیقات علی الاسفار الاربعه. قم: مصطفوی، ج ۳.
۴. سروش، جمال (۱۳۹۳). حرکت قطعی، حرکت توسطیه. قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
۵. شیروانی، علی (۱۳۷۴). دروس فلسفه. قم: انتشارات دارالعلم.
۶. شیروانی، علی (۱۳۸۹). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه. قم: نشر بوستان کتاب.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مصطفوی، ج ۱.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۲). حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولا.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲). انتقاد بر انتقادنامه ملاصدرای. راهنمای کتاب، (۱)۵.
۱۰. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). حکمت مشاء. قم: انتشارات حکمت اسلامی، وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۱. لطیفی، حسین (۱۳۸۴). تاثیرگذاری دیدگاه ارسطو درباره حرکت بر حکمت نظری ابن سینا. حوزه، شماره ۱۰۳.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، ج ۲.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). دروس فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات حکمت، ج ۲.
۱۶. معلمی، حسن (۱۳۹۴). حکمت صدرایی. تهران: انتشارات حکمت اسلامی، ج ۲.