

حرکت و زمان در مجردات (بر اساس مبانی حکمت متعالیه)

احمد سعیدی*

چکیده

تقریباً همه حکما در اینکه حرکت و زمان از ویژگی‌های موجودات مادی بوده و عالم تجرّد و موجودات مجرد کاملاً منزّه و برتر از آنها هستند، اتفاق نظر دارند. اما می‌توان با کمک مبانی حکمت متعالیه و دقت نظر در مفاهیم «مجرد»، «مادی»، «حرکت»، و «زمان» ثابت کرد که تنها مراتب عالی تجرّد فارغ از حرکت و زمان‌اند و در مراتب نازل «تجرّد»، نه تنها دلیل قاطعی بر استحاله «حرکت» و «زمان» نیست، بلکه چه بسا با الهام از پاره‌ای از آموزه‌های نقلی، بتوان ادله‌ای هم بر امکان و وقوع «حرکت» اقامه کرد.

کلیدواژه‌ها: حرکت، زمان، مادی، جسمانی، مجرد، صدرالمتألهین.

مقدمه

بر طبق آموزه «تشکیک»، نظام هستی دارای مراتبی شدید و ضعیف است. اما از یک سو، مراتب وجود همگی پیوسته بوده و فاقد هرگونه حد و مرز مشخصی اند؛ یعنی مرزهای میان عوالم ناشی از انتزاع‌ها و تحلیل‌های ذهنی اند و در دار هستی از مرتبه بی‌نهایت شدید تا مرتبه هیولی، انفصالی نیست. از سوی دیگر، هر مرتبه از وجود به اقتضای نحوه وجود (شدت یا ضعف) خود، حکمی ویژه دارد که در سایر مراتب یا اصلاً دیده نمی‌شود یا با شدت و حدتی متفاوت یافت می‌شود.

در اندیشه «تشکیک»، «تجرّد» نیز دارای مراتب خواهد بود؛ مراتبی پیوسته، ولی با احکامی متفاوت و متفاضل و به اصطلاح تشکیکی. از این رهگذر، شاید بتوان ثابت کرد فقط مجرداتی که از مراتب عالی تجرّد بهره می‌برند مطلقاً ثابت، و کاملاً منزّه از «حرکت» و «زمان» اند و مراتبی که در مرز میان عالم تجرّد و عالم ماده قرار گرفته‌اند، و به تعبیری طراز عالم امرند، چندان هم فارغ از «حرکت» و «زمان» نیستند.

در این مقاله تلاش ما بر آن است که نشان دهیم در برخی از مراتب «تجرّد»، دلیلی استوار بر امتناع «حرکت» و «زمان» وجود ندارد، بلکه با تأمل در مفاهیم «تجرّد»، «حرکت»، و «زمان» و با دقت در رابطه آنها، می‌توان به امکان اجتماع سه مفهوم یادشده در مراتبی از هستی پی برد.

حرکت

با آنکه هر انسان درک اجمالی‌ای از وجود حرکت دارد و معنای آن را هم می‌یابد، اما مردم عموماً توان بیان و تحلیل و تفصیل درک ارتکازی خود را ندارند؛ شاید به این دلیل که حرکت، همانند وجود، زمان، علم، نفس و... از اموری است که از حیث ائیّت و تحقق روشن هستند و از نظر حقیقت، خفی.^(۱) شاید هم به این خاطر باشد که درک موجوداتی نظیر هیولی، قوه، زمان و حرکت (که در مرز عدم جای گرفته‌اند) برای ذهن بشر دشوار

است؛ چنان‌که امور فراتر از حد و مرز، نظیر ذات اقدس الهی و صفاتش نیز برتر از درک و اندیشه آدمی هستند.^(۲)

احتمالاً بنابه همین دلایل، فیلسوفان - زمانی که درصدد تحلیل معنای حرکت برآمده‌اند - تعاریف متنوعی ارائه کرده‌اند.^(۳) برخی از تعریف‌ها، که کم و بیش در عبارات ملاحظه شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. «الحركة خروج عن المساواة».^(۴)
۲. «الحركة کمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة».^(۵)
۳. «الحركة ... عبارة عن الغيرية».^(۶)
۴. «الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول بها اليه هو بالقوة لا بالفعل».^(۷)
۵. «الحركة هي الحدوث ... يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لا دفعة».^(۸)
۶. «الحركة هي الحصول ... يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لا دفعة».^(۹)
۷. «الحركة هي ... الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لا دفعة».^(۱۰)
۸. «الحركة موافاة حدود على الاتصال».^(۱۱)
۹. «الحركة... زوال من حال الى حال».^(۱۲)
۱۰. «الحركة... سلوك قوّة الى فعل».^(۱۳)

بررسی تعاریف حرکت

تعاریف دیگری هم برای حرکت ذکر شده که چون هریک به دلایلی مورد اعتنای حکمت متعالیه قرار نگرفته‌اند،^(۱۴) از نقل آنها چشم‌پوشی می‌کنیم.^(۱۵) اما بیان چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. وجود تغییر و دگرگونی (اعم از دفعی و تدریجی)، و مفهوم آن اجمالاً بدیهی و روشن است؛^(۱۶) ولی این بداهت نه به این دلیل است که انسان‌ها تغییر و دگرگونی را

می‌بینند یا می‌شنوند و... به عبارت دیگر، تغییر و تغیر - چه دفعی و چه تدریجی - محسوس به هیچ‌یک از حواس نیستند؛ بلکه این عقل است که با کمک حس، متفطن دگرگونی و تغیر می‌شود.^(۱۷) روشن‌تر بگوییم: تغیر - چه دفعی و چه تدریجی - مانند اعراض ماهوی شیء نیست که مابه‌ازا و مصداقی مستقل از جوهر شیء که به چنگ حس می‌آیند، داشته باشد؛ بلکه نحوه وجود خارجی شیء است. یعنی تغیر، عرض تحلیلی است نه عرض خارجی؛ مفهوم است نه ماهیت.^(۱۸)

یکی از شواهد ماهوی نبودن تغیر، عروض آن بر مقولات مختلف است؛ زیرا هر مفهومی که در چند مقوله یافت شود الزاماً غیرماهوی خواهد بود، چراکه هر مقوله و چیزهایی که تحت آن قرار می‌گیرند با سایر مقولات و ماهیاتی که تحت آنها قرار می‌گیرند، متباین به تمام ذات هستند.

۲. وقتی حرکت (که نوعی تغیر است) نحوه وجود و معقول ثانی فلسفی بوده و از سنخ ماهیت نیست و ماهیت ندارد، طبعاً تعریف ماهوی و حد منطقی نیز برنمی‌تابد؛ زیرا: الحد للماهية و بالماهية. بنابراین، هیچ‌یک از تعاریف یادشده را نمی‌توان حد حرکت دانست.^(۱۹)

۳. همه یا بیشتر عبارات یادشده را با توجیهاات و تکلفاتی، می‌توان تعاریفی، اگرچه مسامحی، از حرکت به شمار آورد. صدرالمتألهین هم اکثر آنها را می‌پذیرد؛^(۲۰) اما برای زمینه‌سازی مبنای خود در بحث وجود حرکت و نحوه وجود آن، قید «تدریج» را در همه تعاریف بزرگ‌نمایی می‌کند. و اگر این قید در تعریف صریحاً ذکر نشده، نشان می‌دهد که لازمه آن تعریف هم، تدریجی بودن وجود حرکت است. به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا، اولاً در مفهوم حرکت نوعی دگرگونی و تغیر تدریجی نهفته است؛ و ثانیاً این نکته مورد اتفاق بوده و فلاسفه، همگی، تلاش کرده‌اند تا هر یک به نوعی آن را منتقل کنند.

به نظر می‌رسد، کاملاً حق با ایشان است؛ چنان‌که ابن‌سینا هم می‌نویسد:

حرکت و زمان در مجردات (براساس مبانی حکمت متعالیه) □ ۴۷

... لكن المعنى المتصالح عليه عند القدماء فى استعمال لفظة الحركة ليس ما يشرك فيه جميع أصناف هذه الخروجات عن القوّة إلى الفعل، بل ما كان خروجاً لا دفعة بل متدرّجاً. (۲۱)

حتی فخر رازی هم که وجود تغییر تدریجی در خارج را مورد تشکیک قرار می دهد، اتفاق حکما بر این معنا را می پذیرد. (۲۲)

۴. با توجه به مقدمات گذشته، با اندکی تسامح، می توان ادعا کرد: از منظر حکمت متعالیه، حرکت همان «تغییر تدریجی» است.

۵. حرکت یا تغییر تدریجی بر دو گونه است: (۱) حرکت قطعی؛ (۲) حرکت توسطیه. عموم فلاسفه، پیش از ملّاصدرا، وجود حرکت قطعی در خارج از ذهن را انکار می کردند؛ اما وی با کمک مبانی استوار حکمت متعالیه، به حلّ اشکالات و شبهات پرداخت و نشان داد که تغییر تدریجی غیر از حرکت قطعی نیست؛ نمی توان وجود زمان را پذیرفت، ولی حرکت قطعی را نپذیرفت. با توجه به نقش حرکت قطعی در تصویر زمان، اندکی در این بحث تأمل می کنیم.

حرکت قطعی و توسطیه

ابن سینا در *طبیعیات شفا*، پس از تعریف حرکت، می گوید: حرکت لفظی است برای دو معنا که یکی قطعاً در خارج موجود نیست و تنها در ذهن وجودی خیالی و توهمی دارد و دیگری در خارج واقعیت عینی دارد. (۲۳) او می نویسد: اگر منظور از حرکت، امر متصل و ممتدی باشد که در ذهن است و از مبدأ شروع، و به مقصد ختم می شود، قطعاً در خارج موجود نخواهد بود؛ زیرا روشن است که زمانی که متحرک در ابتدا یا میانه راه است، هنوز حرکت از مبدأ تا منتهی موجود نیست و وقتی هم که به پایان راه می رسد، هر چند مسیر طی شده توسط متحرک، در خیال و ذهن و واهمه انسانی، به صورت امر ممتدی باقی مانده، اما در خارج ذهن، حرکتی برای این متحرک سابق باقی نمانده است و این

متحرک سابق و ساکن فعلی، دیگر متّصف به حرکت نیست. (۲۴) اما حرکت توسطی یعنی حرکت به معنای «نحوه و حالت متحرک بین مبدأ و منتهی» قطعاً در خارج موجود است و شایسته نام (لفظ) حرکت است. (۲۵)

بررسی

۱. روشن است که حرکت، موجودی تدریجی الحصول و دفعی البقا نیست و نباید انتظار داشته باشیم که اجزای حرکت کم‌کم به یکدیگر ضمیمه شوند و در کنار هم در خارج باقی بمانند؛ آنچنان‌که مثلاً یک رودخانه به تدریج به دریا می‌ریزد و در آنجا قرار می‌گیرد. حرکت، امتدادی گذرا و ناپایدار (غیر قارّ) است؛ یعنی وجودی تدریجی الحصول و تدریجی الزوال دارد که با حصول هر جزء بالقوه و هر مقطع فرضی آن، جزء و مقطع فرضی قبلی آن نابود می‌شود.

اما زمان هم به این صورت در خارج موجود نیست. هر جزء بالقوه (فرضی) از زمان مسبوق به جزء بالقوه (فرضی) دیگر است که تا اولی نابود نشود، دومی موجود نمی‌شود. زمان هرگز به صورت امتداد پایدار (قارّ) که اول، وسط، و آخر آن در دسترس باشد، در خارج موجود نمی‌شود. با این همه، ابن‌سینا تصریح می‌کند که زمان مطلقاً معدوم نیست و وجودی هرچند ضعیف در خارج دارد. (۲۶)

حال با در نظر گرفتن اینکه حرکت قطعیه کاملاً منطبق و مطابق با زمان و بلکه محل و علّت قابلی (علّت اعدادی و امدادی) وجود زمان است (۲۷) و به گفته ابن‌سینا، چه بسا وجودش از وجود زمان اقوی باشد، (۲۸) چگونه می‌شود حرکت قطعیه را صرفاً ذهنی دانست و زمان را امری موجود و دارای واقعیت عینی؟ با توجه به اینکه ابن‌سینا از یک سو تصریح می‌کند که حرکت قطعیه در خارج موجود نیست و از سوی دیگر می‌پذیرد که زمان امری صرفاً موهوم و پنداری نیست و در اعیان، وجودی البته ضعیف و در مرز عدم دارد، ملاًصدرا نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا «وجود دفعی و جمعی» حرکت قطعیه را منکر

است و با «وجود سیال» آن، که تدریجاً حاصل و زائل می‌شود، مخالف نیست. (۲۹)

۲. برخلاف ادعای ابن‌سینا، حرکت توسطی است که در خارج موجود نیست. (۳۰)

حرکت و زمان

از مطالب پیشین به دست می‌آید که حرکت (قطعیه) و زمان، کاملاً بر یکدیگر منطبق‌اند. این دو، وجودهایی هستند که هرگز به صورت جمعی و دفعی و یک‌جا موجود نمی‌شوند و شرط ورود هر جزء فرضی آنها به دار هستی، زوال جزء قبلی است؛ به همین دلیل، حرکت و زمان - هر دو - وجودهای سیال و فرّاری دارند که به سختی به چنگ ذهن می‌آیند. به این ترتیب، جزء فرضی اول حرکت (قطعیه) بر جزء فرضی اول زمان منطبق است و جزء فرضی دوم بر جزء دوم و... به تعبیر دیگر، هر مقطع فرضی از حرکت منطبق بر مقطع فرضی مشابهی از زمان است. اما آیا واقعاً حرکت و زمان دو وجود منطبق بر هم هستند؟

پیش از مآخذ را، علی‌رغم پاره‌ای از اختلاف نظرها، همگی قبول داشتند که حرکت غیر از زمان، و هر دو غیر از جسم‌اند. اما مآخذ را نشان داد که حرکت و زمان دو عرض تحلیلی جسم سیال هستند که تنها در ظرف ذهن از یکدیگر، و از جسم ممتازند. در این دیدگاه، حرکت و متحرک و زمان عین هم هستند و به یک وجود موجودند؛ به طوری که جعل جسم سیال، همان، و جعل حرکت و زمان، همان. (۳۱) این ذهن انسان است که موجود سیال را به ذات (جسم) و سیلان (تدریج) تحلیل، و از سیلان آن هم دو مفهوم حرکت و زمان را انتزاع می‌کند؛ اما خارجاً ذات سیال و سیلان به یک وجود موجودند، چنان‌که موجود ثابت و ثبات او چنین‌اند.

اکنون که با تعریف «حرکت» و اقسام آن و رابطه آن با مفهوم «زمان» آشنا شدیم. لازم است تعریف «تجرّد» را هم موشکافی کنیم تا رابطه مفاهیم «حرکت» و «زمان» با مفهوم «تجرّد» روشن شود. اما از آنجا که غالباً مفهوم تجرّد را به صورت سلبی تعریف کرده و

آن را به معنای «غیرمادی» یا «غیرجسمانی» تلقی می‌کنند، ابتدا اندکی در مورد واژه‌های «مادی»، «جسم»، و «جسمانی» بحث می‌کنیم، سپس رابطه این مفاهیم را با یکدیگر و با مفهوم «تجرد» بررسی می‌نماییم.

ماده

لفظ «ماده» به معنای مددکننده و امتداددهنده است و در اصطلاح علوم در چند معنایه کار می‌رود: (۳۲)

۱. «ماده قضیه» در مقابل «جهت قضیه»؛ (۳۳)
 ۲. «ماده قیاس» در مقابل «صورت قیاس»؛ (۳۴)
 ۳. «ماده فیزیکی» در مقابل «نیرو» و «انرژی»؛ (۳۵)
 ۴. «ماده فلسفی» در مقابل «صور جسمیه و نوعیه» (در فلسفه، موجودی که قابلیت پذیرش موجود دیگری را دارد، «ماده» خوانده می‌شود). (۳۶)
- ماده فلسفی به ماده اولی و ماده ثانیه تقسیم می‌شود: «ماده اولی» به موجودی اطلاق می‌شود که هیچ فعلیتی غیر از قوه و قابلیت پذیرش سایر امور ندارد؛ یعنی تنها در بالقوه بودن، بالفعل است. «ماده ثانیه» هم به مجموع ماده اولی و صورت جسمیه شیء نسبت به صورت نوعیه آن، یا مجموع ماده اولی و صورت جسمیه و صورت یا صورت‌های نوعیه شیء نسبت به صورت نوعیه اخیر آن، اطلاق می‌شود.

جسم و ویژگی‌های آن

اندیشمندان مسلمان، متناسب با مبانی فلسفی خود، جسم را به صورت‌های مختلفی تعریف کرده‌اند. (۳۷) مشهورترین این تعریف‌ها، که مورد رضایت ابن‌سینا و ملاصدرا هم قرار گرفته، از این قرار است: «جسم» جوهری است که قابلیت ابعاد ثلاثه را داشته باشد؛ (۳۸) یعنی «بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد، به گونه‌ای که زوایایی که از

تقاطع خطوط سه‌گانه حاصل می‌شود قائمه باشند.»^(۳۹)

اما تعریف جسم به امر ممتد و قابل ابعاد، لوازم و ویژگی‌هایی را برای آن به همراه دارد:
۱. قابلیت انقسام تا بی‌نهایت: هر جسمی در سه جهت ممتد است و هر امتدادی قابلیت انقسام خارجی یا وهمی یا عقلی را دارد؛ پس، هر جسمی در سه جهت قابلیت انقسام دارد. و چون جزء لایتجزا محال است، تقسیم‌پذیری ابعاد و امتدادهای جسم حد یقف ندارد و هر جسمی، به صورت تعاقبی یا لایقفی، تا بی‌نهایت قابل انقسام است.

۲. مکان‌داری: در فلسفه اسلامی، به پیروی از ارسطو، مکان را سطح داخلی حاوی که مماس با سطح خارجی محوی است می‌دانند و برخی همچون مآصدرا به پیروی از افلاطون، مکان را بعد جوهری مجرد که مساوی ابعاد جسم است،^(۴۰) تعریف می‌کنند. عده‌ای هم معتقدند: «مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است.»^(۴۱)

به رغم اختلاف نظر در تعریف «مکان»، فلاسفه برآن‌اند که هر جسمی متعیّن و مکان‌دار است، یعنی «این» خاصی دارد؛^(۴۲) و هر چیزی هم که جسم نباشد، حیّز خاصی ندارد. به این ترتیب، می‌توان مکان‌داری را یکی از اموری دانست که از نظر ایشان، فقط در اجسام یافت می‌شود.

۳. قابلیت اشاره حسی: هر چیزی که حیّز خاصی در عالم ماده داشته باشد، یعنی در گوشه‌ای از عالم ماده قرار گرفته و مکان خاصی را در کنار سایر اشیا به خود اختصاص داده باشد، طبعاً قابل اشاره حسی است. به عبارت دیگر، هر جسم مکان‌داری به خاطر داشتن مکان - و نه به خاطر داشتن امتداد - قابل اشاره حسی است. از این رو، جواهر مثالی عالم مثال منفصل و صورت‌های علمی و مجرد مثال متّصل، هرچند امتداد دارند، قابلیت اشاره حسی را ندارند. پس، قابلیت اشاره حسی ویژه اجسام مکان‌دار است و اگر اجسام مثالی را هم مشمول تعریف جسم و جوهر قابل ابعاد ثلاثه بدانیم، مستلزم این نیست که آنها را هم قابل اشاره حسی بدانیم.

۴. زمان‌داری: اثبات اینکه زمان‌داری یکی از ویژگی‌های عمومی جسم است، از مکان‌داری دشوارتر خواهد بود. هریک از تعاریف جسم را که قبول کنیم، از تحلیل معنای جسم، چنین قیدی استنباط نمی‌شود. البته اگر بتوانیم ثابت کنیم که حرکت برای هر جسمی ضروری است و حرکت در غیرجسم یافت نمی‌شود، ثابت می‌شود که هر جسمی زمانمند، و هر مجرد از زمانی الزاماً غیرجسم است.

اما واقعاً اثبات چنین اموری دشوار است. فراموش نکنیم که ملاًصدرا حرکت توسطیه را خارجی نمی‌داند و وجود حرکت قطعیه و حرکت جوهری را هم با کمک زمان اثبات می‌کند. اگر ملاًصدرا در بحث «حرکت جوهری» سکون را نسبی می‌داند و قائل به دوام حرکت در عالم ماده می‌شود، به اعتبار پذیرش وجود زمان است.^(۴۳) پس، اثبات حرکت جوهری عمومی مبتنی بر زمان است. در این صورت، دیگر نمی‌توان از وجود حرکت هم به وجود زمان پی برد.^(۴۴)

خلاصه آنکه اثبات اصل وجود حرکت و زمان اجمالاً بدیهی به نظر می‌رسد؛ اما اثبات آنها به صورت موجبه کلیه، مبتنی بر مقدمات حدسی است و برای صاحب حدس یقین‌آور می‌باشد. پس، نمی‌توان ادعا کرد که هر جسمی الزاماً حرکت دارد و در بستر زمان است؛ همچنین، نمی‌توان مدعی شد که هرچه حرکت و زمان دارد الزاماً جسم به معنای جوهر ذوابعاد ثلاثه است.

مادّی و جسمانی

در فلسفه، واژه «مادّی» گاهی به معنای منسوب به ماده است و خود ماده را شامل نمی‌شود، و گاهی معنای گسترده‌ای دارد و خود ماده را هم شامل می‌شود.^(۴۵) از آنجا که فلاسفه - در بحث مادّی و مجرد - مادّی را در معنای وسیع آن به کار برده‌اند، ما نیز در ادامه آن را فقط در همین معنای گسترده به کار می‌بریم.

با توجه به معنای «جسم» و ویژگی‌های آن، معنای «جسمانی» هم روشن می‌شود.

واژه «جسمانی» نظیر واژه «مادی» است و دو معنای وسیع و خاص دارد. «جسمانیات» به معنای خاص، که خود جسم را شامل نمی‌شوند، عبارت‌اند از: توابع وجود اجسام؛ یعنی اموری که مستقل از اجسام تحقق نمی‌یابند. مهم‌ترین ویژگی آنها هم این است که به تبع اجسام، قابل انقسام هستند.^(۴۶) بدیهی است که «جسمانی» به معنای عام، که جسم و توابع جسم را دربر می‌گیرد، به اموری اطلاق می‌شود که بالذات یا بالتبع، انقسام‌پذیر باشند و اجمالاً امتداد زمانی و مکانی و قابلیت اشاره حسی را داشته باشند.

اگر ماده اولی به عنوان جزء بالقوه جسم پذیرفته شود، طبعاً هر جسمی مادی^(۴۷) است؛ ولی اگر انکار شود، چون خود جسم - در عین بساطت - قابل تغییرات جوهری یا عرضی خواهد بود، باز هر جسمی مادی خواهد بود. پس، از نظر مشایبان و دیگر فائلان به هیولای اولی، جسم مادی (به هر دو معنای خاص و عام) است؛ زیرا دارای ماده اولی (منسوب به ماده) است. و به نظر شیخ اشراق و سایر منکران هیولای اولی، جسم مادی (به معنای عام) است؛ زیرا، خود، ماده است. با توجه به این نکته، جسمانیات (به هر دو معنای خاص و عام) نیز مادی خواهند بود.^(۴۸)

مجرد و مراتب آن

واژه «مجرد»، در اصطلاح فلاسفه، به معنای غیرمادی است. این واژه، در حقیقت، معنایی سلبی دارد که پس از درک معنای «مادی»،^(۴۹) فهمیده می‌شود. اکنون، با توضیحاتی که در مورد واژه‌های مادی و جسمانی دادیم، می‌توانیم بگوییم که موجود مجرد، موجودی است که ماده یا منسوب به ماده، و جسم یا منسوب به جسم نیست. به تعبیر دیگر، موجود مجرد نه بالذات ویژگی‌های ماده و جسم را دارد و نه به تبع ماده و جسم، این ویژگی‌ها را می‌پذیرد. به تعبیر سوم، موجود مجرد، موجودی غیرجسمانی است که نه بخشی از جسم، و نه از توابع جسم است. در یک کلام، موجود مجرد، جسمانی به معنای عام جسمانی نیست.

اما تقسیم موجود به مادی و مجرد، و تعریف مجرد به «غیرمادی»، تا اندازه‌ای مبهم است: آیا مجرد بودن به این معناست که موجود مجرد، هیچ‌یک از ویژگی‌های امور جسمانی را ندارد^(۵۰) یا نداشتن یکی از ویژگی‌های آنها برای مجرد دانستن موجود کافی است؟ این تقسیم، اگر حاصر است، باید همه موجودات را پوشش دهد. از این رو، اگر موجودی کشف و اثبات شود که برخی از ویژگی‌های جسمانی را دارد و برخی را ندارد، حصر عقلی تقسیم موجود به مادی و غیرمادی اقتضا می‌کند که آن را مجرد بدانیم؛ نه اینکه همچون بعضی از بزرگان، با تمسک به تعریف مجرد، وجود آن را محال یا به معنایی دیگر، و به صورت مشترک لفظی، مجرد بدانیم.^(۵۱)

البته، مجرد را در معنایی ضیق، می‌توان تنزه از همه صفات جسمانیات دانست؛ اما در این صورت تقسیم حاصر نیست و اقسام دیگری متصور خواهند بود که می‌توان آنها را به یک معنا مجرد و به یک معنا مادی دانست. اما اگر «مجرد» را غیرمادی پنداریم و «تجرد» را نداشتن دست‌کم بعضی از ویژگی‌های جسمانیت بدانیم، در این صورت مجرد معنای وسیعی می‌یابد و به نحو مشترک معنوی، و به صورت تشکیکی، مجردات مثالی و عقلی و... را دربر می‌گیرد.

بررسی

انتخاب ملاک تقسیم امری اعتباری، و به اصطلاح، به دست معتبر است و تنها شرط آن این است که بر تقسیم، فایده‌ای عقلایی مترتب باشد (یعنی حکم اقسام واقعاً با یکدیگر متفاوت باشد). نکته‌ای که گاهی مورد غفلت قرار می‌گیرد و منشأ مغالطاتی می‌شود این است که معتبر تصور می‌کند، چنان‌که ملاک تقسیم را او اعتبار کرده، تعیین مصادیق و همین‌طور احکام و ویژگی‌های هر یک از اقسام هم اعتباری و به دست اوست. اما اگرچه انتخاب معیار تقسیم قراردادی و تابع فایده‌های عقلایی است؛ ولی رابطه مفهوم و

مصدق، همواره امری تکوینی است و دلیل می خواهد. همچنین، دست‌کم پاره‌ای از احکام و ویژگی‌های اقسام، مستقل از اعتبار معتبر است.

از سوی دیگر، حصر عقلی همواره دایر بین نفی و اثبات است؛ یعنی همیشه، یکی از اقسام، نفی قسم دیگر است. اما در بسیاری از تقسیم‌ها، از یک‌سو، یافتن فایده و خاصیتی که همه مصادیق قسم منفی را دربرگیرد، متعذر یا متعسر است؛ و از سوی دیگر، عبور از مفهوم سلبی و یافتن مفهومی ایجابی که همه مصادیق مفهوم سلبی را پوشش بدهد و حکمی را بپذیرد، بسیار دشوار است. از این‌رو، همواره باید با کمال احتیاط از مفاهیم سلبی به مفاهیم ایجابی گذر، و با دقت بسیار، حکم کلی صادر کرد.

غرض از طرح نکات منطقی یادشده این است که پاره‌ای از ابهامات و احیاناً امور مسلم گرفته شده در بحث «مادّی و مجرد» را با دقت بیشتری بررسی نماییم:

۱. آیا می‌توان از مفهوم سلبی «غیرمادّی» به یک مفهوم ایجابی محصل رسید؟

۲. چگونه می‌توان مصادیق مادّی و مجرد را تعیین کرد؟

۳. آیا مجرد از مادّه الزاماً فاقد حرکت است؟ آیا مجرد از مادّه الزاماً فاقد قوه و قابلیت تغییر است؟

۴. آیا مجرد از مادّه الزاماً فاقد زمان است و واژه «مجرد زمانمند» همچون واژه «دایره مربع» تناقض‌آمیز است؟

۵. آیا مجرد از مادّه، الزاماً فاقد امتداد است؟

۶. آیا «مجرد مکان‌دار» داریم؟

۷. آیا «جسم بدون مکان» ممکن است؟

پاسخ این سؤالات در مباحث حرکت جوهری نفس و امتداد و گستره این حرکت، و مباحث برزخ و معاد جسمانی و... سرنوشت‌ساز است.^(۵۲) ما تا آنجا که در گنجایش مقاله حاضر است، برخی از این سؤالات را پاسخ می‌دهیم.

مصادیق مادی و مجرد

آیا می‌توان مصادیق مادی و مجرد را به صورت یقینی معین کرد؟ اگر به صورت منطقی و گام به گام حرکت کرده و از پیش‌داوری بپرهیزیم و به آنچه به صورت یقینی می‌رسیم اکتفا کرده^(۵۳) و به سهم خود از علم قانع و نسبت به خداوند متعال شاکر باشیم،^(۵۴) تشخیص مصادیق مادی و مجرد به صورت موجه جزئیة چندان دشوار به نظر نمی‌رسد و شامل مراحل است:

(۱) در گام نخست، مادی را تعریف می‌کنیم. این تعریف و شرایط لحاظ‌شده در آن، گرچه با توجه به شناخت ما از عالم محسوس صورت می‌گیرد، تا اندازه‌ای تابع اعتبار و اغراض ماست. در اینجا، تشخیص مصادیق «مادی» فی‌الجمله آسان است؛ هرچند مفهوم «مادی» نیز مانند اکثر مفاهیم، می‌تواند مصادیق مشکوکی (مثل «انرژی»، «نیرو» و...) داشته باشد.

چنان‌که دیده می‌شود، ما از تعریف «مادی» به سوی مصداق می‌رویم و از ابتدا ادعا نمی‌کنیم که: ویژگی‌های «ماده» و «مادی» را شناخته‌ایم و مثلاً «صور علمی نفس انسان» این ویژگی‌ها را ندارند، پس مجردند. «مادی» را به دلخواه تعریف می‌کنیم؛ بعد اگر توانستیم، آن را بر خارج تطبیق می‌کنیم و اگر نتوانستیم، حداکثر یکی از اقسام (مثل ممتنع‌الوجود در تقسیمات «ماده قضایا») بدون مصداق خواهد بود که از لحاظ منطقی، نه به اصل تقسیم ضرری می‌رساند و نه به قسم دیگر و احکام آن.

فایده این نحوه سلوک آن است که:

اولاً، بحث ما رنگ و بوی عقلانی‌تری به خود می‌گیرد و منوط به شناخت طبیعی عالم ماده و پیشرفت‌های آن نمی‌شود. از این‌رو، کسی نمی‌تواند تعریف ما از ماده و ویژگی‌های لحاظ‌شده در آن را نقض کند و بگوید: مگر شما تمام قابلیت‌های ماده را شناخته‌اید؟! حداکثر می‌تواند مصادیق مفروض آن را مورد نقض و ابرام قرار دهد. ثانیاً، حتی با صرف‌نظر از توانایی در پاسخ‌گویی به شبهات مربوط به عالم حس و

طبیعت یا ناتوانی از آن، می‌توانیم احکام مجردات را مورد بحث و بررسی عقلی قرار دهیم و به هیچ وجه، نگران شبهات جدیدتر و همین‌طور پیشرفت‌های علوم طبیعی و تجربی نباشیم. ما لوازم مجرد از «ماده» در معنای یادشده را به صورت عقلی بیان می‌کنیم و مطمئنیم که هر شبهه‌ای در مورد مصادیق «مادی» به وجود آید، آسویی به بحث‌های ما دربارهٔ مجردات نخواهد زد؛ یعنی این دو بخش منطقاً از هم مستقل خواهند بود. برای مثال، جسم چه همین اشیایی باشد که ما متصل و پیوسته می‌بینیم و چه ذرات بنیادین آنها باشد و چه هر چیز دیگری، به بحث مجردات ربطی نخواهد داشت.

۲) در گام دوم، می‌گوییم: هر چیزی که مادی نباشد، نام آن را مجرد می‌گذاریم. به مقتضای حصر عقلی، هر چیزی که یکی از شرایط مذکور در تعریف مادی را نداشته باشد، غیرمادی و به اصطلاح ما مجرد خواهد بود. تشخیص بعضی از مصادیق مجرد با این اصطلاح وسیع، چندان دشوار نیست؛ مثلاً اگر در تعریف مادی و جسمانی، قیودی اخذ کردیم که لازمهٔ مادی بودن، قابلیت انقسام و زمان و مکان و... باشد، با احراز اینکه صور خیالی ما دست‌کم قابل انقسام نیستند، می‌توانیم به صورت یقینی آنها را مجرد بدانیم.

طبعاً اگر برهان قاطعی ثابت کرد موجوداتی هستند که هم قابلیت انقسام ندارند و هم آن ویژگی‌هایی را ندارند که ما در تعریف مادی شرط کردیم و نیز آن ویژگی‌هایی که ما لحاظ نکردیم (اما تکویناً لازمهٔ ویژگی‌های موردنظر ما هستند)، مصداق دیگری از مجرد را یافته‌ایم. با پذیرش تشکیکی بودن موجودات و عدم تباین آنها، می‌توانیم اذعان کنیم که تجرّد هم امری تشکیکی است و مراتبی دارد. روشن است که اگر چنین برهانی یافت نشد و برهانی هم بر عدم امکان چنین موجوداتی نیافتیم، تنها می‌توانیم حکم به امکان وجود چنین موجوداتی کنیم.

در اینجا، نباید چند نکته را از نظر دور داشت:

۱. با توجه به هریک از ویژگی‌های مادی، می‌توان یک دسته مجرد فرض کرد. به این ترتیب، مراتب فراوانی از تجرّد خواهیم داشت که حداکثر می‌توانیم آنها را در دسته‌های

کلی که با مفاهیم سلبی بیان می‌شوند، طبقه‌بندی کنیم: موجوداتی که فقط قابلیت انقسام ندارند و احتمالاً سایر ویژگی‌های مادّیات را دارند (مگر ویژگی‌هایی که به قابلیت انقسام برگردند یا با آن تلازم دارند)؛ موجوداتی که زمان ندارند و احیاناً مکان داشته باشند و...
 ۲. اگر کسی اثبات کند که دو ویژگی از ویژگی‌های مادّی، مثل حرکت (تغیّر تدریجی) و زمان، ملازم یکدیگر و غیرقابل انفکاک‌اند، طبعاً امکان وجود مجردی که یکی از آنها را داشته و دیگری را نداشته باشد، مستلزم تناقض است و منتفی خواهد بود.

۳. چنان‌که گفتیم، می‌توان طیفی از موجودات را که مشمول عنوان کلی «غیرمجرد» از مادّه هستند، به گونه‌ای که به حصر عقلی آسیب نزنند، ذیل عناوینی کلی دسته‌بندی کرد؛ مثلاً می‌توانیم موجوداتی را که قابلیت انقسام ندارند (ولی امتداد، شکل، رنگ و... دارند) «مجرد مثالی»، و نشئه وجودی آنها را عالم «مثال» بنامیم. هرچند این نام‌گذاری اشکالی ندارد، ولی برای پرهیز از مغالطه باید توجه داشت که موجودات چنین عالمی خود می‌توانند مراتبی داشته، و مثلاً بعضی فاقد رنگ، فاقد وزن و... باشند.

۴. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان همه مجردات را به سه دسته کلی «عقل»، «مثال»، و «نفس» تقسیم کرد؛ ولی باید توجه داشته باشیم که: اولاً، این عوالم را طوری تعریف و تفسیر کنیم که همه موجودات غیرمادّی را پوشش دهند و فراموش نکنیم که هر دسته‌ای خود طیفی را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، در تطبیق آنها بر موجودات، دقت کافی به خرج دهیم و مثلاً از اثبات اصل تجرّد نفس، نتیجه نگیریم که نفس، الزاماً، مجرد عقلی است و با ترک بدن، حیاتی عقل‌گونه خواهد داشت.

۵. بر اساس تشکیک وجود، مرزهای میان عوالم ناشی از انتزاع‌ها و تحلیل‌های ذهنی می‌باشند و همه هستی یک واحد تشکیکی است که هیچ انفکاک، تباین، جدایی و انفصالی در آن راه ندارد. نظام هستی از مرتبه بی‌نهایت شدید، آغاز می‌شود و بدون هیچ طفره و انفصالی، تا مرتبه هیولی ادامه می‌یابد. در هر مرتبه هم تمام صفات و کمالات اصل وجود (نه صفات ویژه مراتب وجود) یافت می‌شود. البته، در مرتبه عالی وجود،

همه صفات کمالی بی نهایت اند؛ ولی در مراتب پایین تر، صفات کمالی ضعیف ترند. در واقع، این ذهن است که یک واحد متصل را به مراتب جدا از یکدیگر (مقاطع فرضی) تقسیم می کند؛ به این معنا که مفاهیم متعددی را از مراتب آن واحد متصل یا از مقاطع فرضی یک مرتبه از آن انتزاع می کند که احیاناً آن مفاهیم قابل جمع در یک مرتبه یا یک مقطع نباشند (متباین باشند).

کوتاه سخن آنکه با اثبات این مطلب که موجودی یکی از خواص موجودات مادی را ندارد، نمی توان نتیجه گرفت که آن موجود سایر خواص مادیات را هم ندارد؛ بلکه فقط اصل تجرد آن موجود، و تنزه آن از خاصیت یادشده و تمام لوازم عقلی آن خاصیت، ثابت می شود. پس، با اثبات تجرد نفس، نمی توان نتیجه گرفت که پس از مرگ، نفس مجرد و بدون بدن عنصری، حرکت و زمان و... نخواهد داشت؛^(۵۵) مگر اینکه ثابت شود که هر چیزی که فی الجمله هم مجرد باشد نمی تواند حرکت و زمان و... داشته باشد.

تجرد، حرکت و زمان

آیا مجرد از ماده الزاماً فاقد حرکت و زمان است؟ آیا واژه های «مجرد متحرک» و «مجرد زمانمند»، همچون واژه «دایره مربع»، تناقض آمیزند؟ پاسخ به این پرسش ها بستگی به تعریف ما از تجرد و حرکت دارد. اگر تجرد و حرکت را طبق تعریف خودمان در نظر بگیریم،^(۵۶) طبعاً تجرد دارای مراتب است و الزاماً همه مراتب تجرد عاری از حرکت و زمان نخواهند بود؛ بلکه صرفاً مجرداتی که از مراتب عالی تجرد بهره می برند و هیچ یک از ویژگی های شناخته شده مادی^(۵۷) را ندارند، منزّه از حرکت و زمان هستند. اما در مورد مراتبی از تجرد، شاید بتوانیم ادله ای بر امکان و بلکه وقوع حرکت اقامه کنیم.^(۵۸) و از آنجا که حرکت و زمان، با اندکی تسامح، دو روی یک سکه هستند، اگر به این نتیجه برسیم که بخشی از مجردات حرکت یا دست کم امکان آن را دارند، باید زمان را هم در مورد آنها راه دهیم.

شاید بتوان نفس را با پذیرش حرکت جوهری آن، مثال مناسبی برای ادّعی ما دانست. توضیح آنکه حرکت جوهری نفس را دست‌کم به دو صورت می‌توان تصویر کرد: ۱. بر اساس حکمت متعالیه: در حکمت متعالیه، حکایت نفس و مادّی یا مجرد بودن آن مفصّل است. نفس، از نظر مَلّاصدرا، نه همیشه مجرد است تا همیشه آرام و بدون حرکت باشد و نه همواره مادّی است تا همواره زمانی و متحرّک باشد. نفس، در ابتدای پیدایش، جسمانی است و متحرّک و زمانمند؛ سپس، وجودی چندمرتبه‌ای می‌شود که هر مرتبه آن حکمی دارد. در بعضی از مراتب، متحرّک و زمانی است و در بعضی دیگر، منزّه از زمان و حرکت. در ادامه حیات خود هم، احیاناً، روزی به مرحله‌ای می‌رسد که با بر فرق عالم مادّه و حرکت و زمان می‌گذارد و با عبور از دارالفرار، به دارالقرار راه می‌یابد و در حیاتی روحانی، آرام می‌گیرد.

بر این اساس، نفس مثالی از آن چیزی است که در کلّ عالم است. نفس، همچون هستی، یک واحد تشکیکی است که در بعضی از مراتب خود، آرام است و تحوّل و حرکت تدریجی در آن متصوّر نیست؛ ولی در مراتبی هم، سیّال است. حرکت و زمان هم از مراتب اخیر انتزاع می‌شوند.

۲. بر اساس مبانی حکمت متعالیه: می‌توانیم بر اساس مبانی مَلّاصدرا از یافته‌های او فراتر رویم و در میان مادّی زمانمند و مجرد فرازمانی، موجوداتی را ثابت کنیم که هم مجردند و هم متحرّک و زمانی؛ در نفس نیز که «کون جامع» و «نسخه عالم کبیر»^(۵۹) است، می‌توانیم وجود چنین مرتبه‌ای را محتمل بدانیم. در این صورت، نفس بقائاً وجودی سه‌مرتبه‌ای دارد که در یکی مادّی، در دومی مجرد متحرّک و زمانی، و در سومی - که ملاک ثبات هویت آن هم هست - مجرد فرازمانی است.

تجرّد و امتداد (جسم مثالی)

آیا هر مجردی الزاماً فاقد امتداد است؟ در پاسخ باید گفت که هرچند می‌توان مراتبی از

تجرّد را اثبات کرد که کاملاً منزّه از امتداد باشند، امّا مسلماً مجرداتی هم داریم که از امتدادهای سه‌گانه برخوردار باشند. این مرتبه از تجرّد را تجرّد خیالی یا مثالی می‌گویند. اثبات هستی این دسته از مجردات دشوارتر از اثبات موجودات مادی نیست؛ زیرا هر کسی بالوجدان می‌یابد که برخی از صورت‌های حسی و خیالی او، از یک سو، امتداد دارند و از سوی دیگر، پاره‌ای از ویژگی‌های مادیات نظیر انقسام‌پذیری و قابلیت اشاره حسی را ندارند.

صورت‌های حسی و خیالی، طبق نظر بیشتر فلاسفه، جزء اعراض نفسانی‌اند؛ امّا آیا جوهر ممتد مجرد هم داریم؟ به تعبیر حکمت متعالیه، صورت‌های یادشده، مربوط به مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان (مرتبه مثال متصل) هستند. آیا عالم مثال منفصلی هم داریم که موجودات آن جواهری ممتد و مجرد باشند؟ باید گفت که اصل امکان جمع شدن تجرّد و امتداد، از اعراض مجرد و ممتد (که بالوجدان معلوم ما هستند) به دست می‌آید و با تعریفی که از تجرّد ارائه کردیم و آن را ذومراتب دانستیم، اثبات امکان جوهر ممتد مجرد هم زحمت زیادی ندارد. آنچه دشوار به نظر می‌رسد اثبات هستی چنین موجوداتی است. فلاسفه مثناء، به ظاهر متفطن چنین موجوداتی نشده بودند؛ ولی با توجه به مبانی ایشان، می‌توان آنها را جزء منکران چنین موجوداتی دانست. امّا شیخ اشراق سعی کرد با ادله و شواهدی که بسیاری از آنها مورد خدشه ملأصدرا قرار گرفته‌اند، وجود چنین موجوداتی را اثبات کند. ملأصدرا، با دقت در مکاشفات خود و سایر عرفا، سخنان شیخ اشراق را به زیبایی جرح و تعدیل کرد و وجود چنین عالمی را برهانی نمود. قاعده‌های امکان اشرف و امکان اخس از جمله دلایل صدرالمتألهین در اثبات عالم مثال منفصل هستند.

اکنون با فرض تثبیت عالم مثال منفصل، آیا می‌توان جواهر مجرد ممتد را جسم دانست؟ به عبارت دیگر، آیا تعریف جسم بر آنها صادق است؟ پاسخ این پرسش نیز به

تعریف ما از جسم وابسته است. اگر جسم را، چنان‌که گذشت، جوهر قابل ابعاد ثلاثه یا جوهر ممتد تعریف کنیم، مسلماً چنین جواهری جسم هستند؛ اما اگر جسم را قابل اشاره حسی تعریف کنیم، روشن است که تعریف جسم شامل آنها نمی‌شود. برای اینکه از دعوی لفظی پرهیز، و بحث خود را کاملاً از مباحث معرفت‌شناختی مستقل کنیم، جسم را به صورت قراردادی به معنای گسترده «جوهر قابل ابعاد ثلاثه» می‌گیریم و آن را به دو دسته اجسام عنصری (که قابل اشاره حسی و خیالی‌اند)، و اجسام مثالی (که تنها قابل اشاره خیالی هستند) تقسیم می‌کنیم. طبیعتاً ممکن است احکام هریک از این دو دسته مستقل از دیگری، و مثلاً انقسام‌پذیری تنها از خواص اجسام عنصری باشد.

جسم مثالی و حرکت و زمان

روشن است که ویژگی‌های هریک از اجسام عنصری و مثالی را تنها با برهان می‌توان اثبات یا نفی کرد؛ پس، بدون برهان (و با تکیه بر تفاوت داشتن آنها)، نمی‌توان ویژگی‌های یکی را از دیگری سلب کرد و مثلاً مدعی شد که جسم مثالی، چون مجرد از ماده است، حرکت و زمان ندارد. البته، اگر در جای دیگری ثابت شده باشد که هر چیزی ماده اولی یا ثانیه ندارد از قابلیت تغییر برخوردار نیست، اثبات تجرد، اثبات حرکت‌ناپذیری هم هست. اما دست‌کم در صف منکران هیولای اولی، نام‌های بزرگی دیده می‌شود.

هرچند صرف مخالفت افراد، دلیل بطلان هیچ ادعایی نیست؛ اما در مواردی که نوابغ علمی متفطن مطالبی می‌شوند،^(۶۰) و صرفاً در یک بررسی علمی ادعایی را انکار می‌کنند، دست‌کم باید به وضوح و روشنی مسئله مشکوک شده در واقع، عقل حکم می‌کند با احتیاط بیشتری از تشبیه آن سخن بگوییم.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه نباید صرفاً با تکیه بر آنچه دیگران گفته‌اند، به شدت با تصوّر مجرد متحرک و زمانمند مقابله کرد؛ چنان‌که گویی مدّعی چنین موجودی، بدیهیات اولیه را منکر شده است. فراموش نکنیم که روزی، تصوّر مجردی که امتداد داشته باشد، خود متناقض به شمار می‌رفت. امّا شیخ اشراق و ملاصدرا نه تنها امکان، بلکه وقوع آن را هم برهانی و مدلل کردند؛ به طوری که تجرّد مثالی، امروزه، از امور بسیار روشن فلسفه به شمار می‌رود. اگر کسی هم وجود جواهر مثالی را برهانی نداند، دست‌کم تجرّد مثالی اعراض نفسانی و امکان جواهر مجرد مثالی را انکار نمی‌کند.

چه بسا زمانی تصوّر مجرد متحرک و زمانمند هم به صف حقایق علمی واضح و بین یا مبین افزوده شود. این احتمال وقتی قوّت می‌گیرد که به عبارات و کلمات صادرشده از منبع وحی مراجعه، و با مطالب زیادی برخورد می‌کنیم که ظهور در تغییر و تحوّل جواهر مثالی دارند.^(۶۱) البته، انکار نمی‌کنیم که غیر از قبول حرکت در مجردات، ممکن است راه‌های دیگری، برای تصحیح و توجیه این دسته از آیات و روایات باشد؛ امّا به اعتقاد نگارنده، دقت بیشتر پیرامون رابطه تجرّد با حرکت هم می‌تواند راهگشا باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۲۳.
- ۲- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲ (النفس)، ص ۲۱۱؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، ص ۴۶۲؛ میرداماد (محمدباقربن محمدحسین استرآبادی)، *قیسات*، ص ۱۰ و ۳۸۲؛ مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۸، ۳۷، ۱۵۱، ۱۷۵ و ۲۵۵؛ همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۱۳۶.
- ۳- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السمع الطبیعی)، ص ۸۳؛ مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۵.
- ۴- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۴، به نقل از: افلاطون.
- ۵- ر.ک: همان، به نقل از: ارسطو.
- ۶- ر.ک: همان، به نقل از: فیثاغورس.
- ۷- ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۹؛ ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۹.
- ۸- فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۵۴۷.
- ۹- همان.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- بهمنیاربن مرزبان، همان، ص ۴۲۰؛ نیز، ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۱.
- ۱۲- ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السمع الطبیعی)، ص ۸۳؛ مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۰.
- ۱۳- همان، ص ۸۳؛ همان.
- ۱۴- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ج ۲، ص ۱۷۲؛ ج ۳، *پرتونامه*، ص ۱۳؛ ج ۳، *الواح عمادی*، ص ۱۱۹، ج ۳، *هیماکل نور*، ص ۹۸. همچنین ر.ک: سید محمدخالد غفاری، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، ص ۱۵۴.
- ۱۵- از جمله، ر.ک: مجمع البحوث الاسلامیة، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، ص ۱۰۰-۱۰۳.
- ۱۶- ر.ک: محمدتقی جعفری، *حرکت و تحوّل از دیدگاه علم و فلسفه*، ص ۱۱.
- ۱۷- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۲.
- ۱۸- بر اساس اصالت وجود (که ماهیت تصویر واقعیت عینی به حساب می‌آید)، شاید مناسب‌تر آن است که بگوییم: حرکت در خارج، وجودی مستقل از موصوف خود ندارد تا در ذهن، به صورت یک ماهیت مستقل عرضی، منعکس شود.
- ۱۹- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السمع الطبیعی)، ص ۸۳؛ مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۴.

حرکت و زمان در مجردات (براساس مبانی حکمت متعالیه) □ ۶۵

- ۲۰- ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۲۵.
- ۲۱- ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السماع الطبیعی)، ص ۸۱-۸۲؛ ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۲۲.
- ۲۲- ر.ک: فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۵۴۹؛ همو، *شرح عیون الحکمة*، ج ۲، ص ۴۴.
- ۲۳- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السماع الطبیعی)، ص ۸۳.
- ۲۴- ر.ک: همان، ص ۸۴؛ ر.ک: فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۵۴۹.
- ۲۵- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ص ۸۴.
- ۲۶- همان، ص ۱۶۶.
- ۲۷- محل بودن حرکت برای زمان، طبق مبانی خود مَشَّایان است که زمان را مقدار حرکت می دانستند. اما بنا بر مبانی استوار حکمت متعالیه، زمان و حرکت از اعراض تحلیلی جسم اند (ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۲۰۰).
- ۲۸- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ص ۱۶۶.
- ۲۹- ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۳۳-۳۴. توجیه مَلَّاصِدْرَا در مورد حرکت قطعی، درست شبیه توجیه ابن سینا در مسئله زمان است. او منکران وجود زمان را منکر وجود جمعی و دفعی زمان یا وجود کُل زمان در یک آن می شمارد، نه منکر وجود زمان مطلقاً (ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ (السماع الطبیعی)، ص ۱۶۶).
- ۳۰- ر.ک: فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۵۵۲-۵۵۳؛ مَلَّاصِدْرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۳۵-۳۶. از اینکه مَلَّاصِدْرَا اشکال فخر رازی (ر.ک: فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ص ۵۵۲) را نقل کرده است، چنین به ذهن می آید که او مخالف وجود حرکت توسطیه می باشد و فقط حرکت قطعی را خارجی می داند. وی پاسخ فخر رازی به آن اشکال (ر.ک: فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ص ۵۵۳) را هم نقل، و البته مطلب را بدون داوری رها کرده است که می تواند به این معنا باشد که وجود حرکت توسطیه را هم منکر نیست. اما با در نظر گرفتن اینکه: اولاً، پاسخ یادشده «قانع کننده نیست... و ثانیاً، [صدرالمتألهین] تمام مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بنا می نهد... و ثالثاً، از همه مهم تر اینکه او ثابت می کند که ممکن نیست چیزی زمانی باشد، اما منطبق بر زمان نباشد»، می توان مدعی شد که از دیدگاه او، «حرکت - در واقع - قطعی، و منطبق بر زمان است و ... همانند زمان، امتدادی سیال دارد» (عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۲۷۸). شهید مطهری نیز نخست می گوید: مَلَّاصِدْرَا وجود حرکت توسطیه را پذیرفته است. اما وی سپس می گوید: نظر نهایی و دقیق مَلَّاصِدْرَا این نیست، و ما با نظر دقیق ایشان موافقیم که حرکت توسطی، وجود حقیقی ندارد (مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، ص

۳۸۴-۳۸۶ و ۳۸۹).

- ۳۱- ر.ک: مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۶۱.
- ۳۲- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۱۳۳.
- ۳۳- ر.ک: همان.
- ۳۴- همان.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۲۳۴.
- ۳۷- برای ملاحظه این تعاریف، ر.ک: مجمع البحوث الاسلامیة، همان، ص ۷۵.
- ۳۸- از جمله، ر.ک: ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۲، ص ۵؛ مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۲۳۴؛ ج ۵، ص ۳.
- ۳۹- محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۳۴؛ ر.ک: ابن سینا، *الشفای (الاهیات)*، ص ۶۳.
- ۴۰- عبدالرسول عبودیت، *فلسفه مقدماتی*، ص ۲۱۲-۲۱۳.
- ۴۱- محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۴۵.
- ۴۲- ر.ک: محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۴۲.
- ۴۳- مئاهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۴، ص ۲۷۸.
- ۴۴- اگر به زمان مطلقى قائل باشیم که همه اجسام در آن قرار دارند، چنین سبرى مُجاز خواهد بود؛ مثلاً اگر حرکت خورشید و ماه را ملاک زمانداری اشیا بدانیم، همه اشیا خواه ناخواه زمانمند خواهند بود و قطع حرکت هم دارند، حتی اگر به ظاهر ساکن باشند. اما این‌گونه تصویر کردن زمان، بسیار خام و دور از تصوّر حکمت متعالیه است. بر اساس حکمت متعالیه، زمان بعد چهارم اشیاى زمانى و متحرک است. و به تعداد حرکات، زمان داریم و هر شیء زمانمند، زمانى ویژه دارد که از حرکت خود آن جسم انتزاع مى‌شود. بر این اساس، عمر هر انسانى هم به اندازه حرکت جوهرى نفسانى خودش است و نه برابر با تعداد گردش‌هاى زمین به دور خود و خورشید. لذا حق تعالی بخصوص عُمر شریف و پربرکت رسول اللّه ﷺ قسم یاد مى‌کند: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (حجر: ۷۲). حال، با این تصوّر (و با این تحلیل دقیق از زمان)، چطور مى‌توانیم به زمان داشتن چیزی که تحرک آن را احراز نکرده‌ایم، پی ببریم؟
- این را هم باید اضافه کنیم که اثبات وجود خارجى زمان به صورت موجیه جزئیه، مبتنى بر اثبات حرکت نیست و از دو برهانى که مئاصدرا - مطابق مسلک طبیعیون و الهیون - برای اثبات وجود زمان از فلاسفه نقل کرده است، دومى مستقل از بحث حرکت و وجود زمان را نتیجه مى‌دهد. اما ظاهراً هیچ‌یک از دو دلیل یادشده عمومیت زمان را ویژه بر اساس مبانى حکمت متعالیه نتیجه نمى‌دهد. به هر حال، در این مقاله،

حرکت و زمان در مجرّدات (براساس مبانی حکمت متعالیه) □ ۶۷

اصراری بر عمومیت نداشتن حرکت و زمان نداریم و صرفاً تلازم مفهومی میان جسم و حرکت و زمان را مورد تشکیک قرار داده‌ایم.

۴۵- ر.ک: محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۳۳.

۴۶- ر.ک: همان، ص ۱۳۵.

۴۷- منظور از «مادّی» به معنای گسترده آن است که مادّه اولی، مادّه ثانیه و منسوب به مادّه را شامل می‌شود.

۴۸- از این پس، هرگاه واژه‌های «مادّی» و «جسمانی» را به طور مطلق به کار ببریم، معنای یکسانی از آنها اراده کرده‌ایم.

۴۹- «مادّی» به معنای گسترده مراد است.

۵۰- محمدعلی تهنوی، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ص ۱۹۵.

۵۱- میرداماد، همان، ص ۱۶۷.

۵۲- شاید بتوان انکار معاد جسمانی یا تشکیک در آن یا ناتوانی از تبیین عقلانی آن را حاصل پاسخ‌های غلط به برخی از این پرسش‌ها دانست؛ مثلاً اگر نتوان «جسم بدون مکان» تصوّر کرد، برای تصحیح معاد جسمانی، یا باید بهشت و جهنّم را به دنیای مادّی آورد یا باید جسم موردنظر در معاد جسمانی را بنا جسم شناخته شده - که جوهر قابل ابعاد ثلاثه است - مشترک لفظی دانست.

۵۳- ﴿وَمَا أَوْتَيْتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء: ۸۵).

۵۴- ﴿فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (اعراف: ۱۴۴).

۵۵- از این نکته می‌توان در تبیین و تصحیح «تکامل برزخی» استفاده کرد.

۵۶- منظور ما این نیست که این دعوا صرفاً لفظی است؛ بلکه برعکس، برای اینکه وارد دعوای لفظی نشویم، بر تعاریف مذکور تأکید می‌کنیم. در واقع، همه فلاسفه نامی «حرکت» را نوعی تغییر تدریجی تلقی کرده و «مجرّد» را هم‌ارز غیرمادّی دانسته‌اند؛ امّا گاهی از لوازم این تعاریف غفلت، و مثلاً تجرّد مثالی را انکار کرده‌اند. به هر حال، ادّعای ما این است که اگر کسی تعاریف یادشده از حرکت و زمان و تجرّد را که در واقع تحلیل و تفصیل ارتکازات ما از این امور هستند، قبول دارد، باید امکان اجتماع این سه مفهوم را در مراتبی از وجود بپذیرد.

بر این اساس، اگر کسی امکان یا تحقق حرکت در موجود مجرّد برزخی را پذیرفت، نباید متّهم به نزاع لفظی گردد و ادّعای او از باب لامشاحه فی الاصطلاح با متّ پذیرفت، یا ادّعا شود که وی بعضی از مجرّدات را در واقع مادّی می‌داند و نام مجرّد را توسعه می‌دهد تا با حکما همراهی کرده باشد. در حقیقت، کسی که امکان حرکت در مراتبی از تجرّد را نمی‌پذیرد، به لوازم تعاریف خود توجه نکرده است.

۵۷- اعم از ویژگی‌هایی که در تعریف «مادّی» لحاظ کردیم و ویژگی‌هایی که لازمه ویژگی‌های لحاظ‌شده هستند.

این احتمال که هنوز برخی از ویژگی‌های قسم اخیر را نشناخته باشیم، منتفی نیست.
۵۸- بر اساس قواعد امکان اشرف و امکان اخس، هر موجود (مجردی) که امکان وجود دارد، ضرورتاً موجود است. به هر حال، حتی اگر فقط امکان چنین موجودی را ثابت کنیم، دست‌کم این نکته ثابت می‌شود که تجرّد و حرکت و زمان، قابل جمع در مصداق واحد هستند.

۵۹- ملأصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۱۲۷.

۶۰- نه مانند مباحث مربوط به اصالت وجود که پیش از ملأصدرا، آنچنان‌که شایسته است، به آنها توجه نشده بود.

۶۱- نظیر آنچه در بحث سنت حسنه و سیئه، قضای نماز و روزه میّت، و... آمده است، ر.ک: محمدباقر مجلسی،

بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۰۶؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۰۹-۱۰۸.

منابع

- ابن سینا، *الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- و خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- بهمینارین مرزبان، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- جعفری، محمدتقی، *حرکت و تحول از دیدگاه علم و فلسفه*، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، نوارهای درسی آیت الله جوادی آملی.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- ، *شرح عیون الحکمة*، تهران، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۳.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح المنظومة*، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- ، *فلسفه مقدّماتی*، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
- غفاری، سید محمدخالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی تا.
- ، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- میرداماد (میر محمدباقر بن محمد حسین استرآبادی)، *قیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.