

چرایی تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه و پیامدهای فلسفی آن در حکمت سینوی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

امیر احمدخانی^۱

مجید احسن^{۲*}

Doi: 10.30497/ap.2024.247039.1702

چکیده

مسئله‌ی حرکت و تغییر، از محوری‌ترین مباحث طبیعیات و متافیزیک است که محل تأمل اکثر فلاسفه از یونان تا دوران معاصر بوده است؛ باین حال هستی و چیستی حرکت و یا نحوه‌ی تبیین یا تثبیت آن همچنان محل بحث فیلسوفان است. ابن سینا همانند بسیاری از فیلسوفان به صورت گسترده به بحث پیرامون حرکت پرداخته است. او بعد از تعریف عام حرکت و بیان دو معنا برای آن، استدلال می‌کند که تنها یکی از معانی حرکت (به معنای توسط) در خارج موجود است و معنای دیگر حرکت (به معنای قطع) در خیال انسان موجود است. سؤالی که عمده‌تاً مغفول واقع شده است، این است که چرا ابن سینا به این تفکیک دست زده و نهایتاً حکم به تحقق حرکت توسطیه داده است و به راستی این تفکیک در نظام فلسفی وی چه جایگاهی دارد؟ در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اسنادی سامان یافته است، تلاش شده است تا این خلأ را برطرف شود. در نهایت نتیجه‌ی حاصل این شد که تصویر ابن سینا از حقیقت حرکت، برای حل چالش‌های فلسفی مختلفی در باب حرکت توانا است؛ اگرچه خود وی تصریحاً درصدد چنین امری نبوده و صرفاً درصدد تحلیل تحقق خارجی و ذهنی حرکت بوده است.

واژگان کلیدی: حرکت توسطیه، حرکت قطعیه، حرکت جوهری، کون و فساد، ابن سینا

۱. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

Amir.ahmaddkhani@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

ahsan.majid62@gmail.com

مقدمه

از همان ابتدای فلسفه‌ورزی بشر حرکت یکی از مسائلی بوده‌است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده و چالش‌های مختلفی نیز پیرامون خود به وجود آورده‌است. در این راستا ابن‌سینا (۱۴۰۵) به صورت گسترده درباره چستی و هستی حرکت سخن گفته‌است؛ در بحث اول علاوه بر تعریف ماهیت حرکت، به نسبت حرکت با مقولات ارسطویی و تقابل سکون و حرکت را اشاره کرده‌است؛ چنانکه در بخش هستی‌شناسی حرکت به این می‌پردازد که حرکت در کدام مقولات جاری می‌شود و در همین بخش است که تحقق حرکت در مقوله‌ی جوهر بررسی و رد می‌گردد. وی پس از تعریف مطلق حرکت به خروج تدریجی به سمت فعل، در مسئله‌ی نحوه‌ی تحقق آن در خارج، دو معنا برای حرکت بیان می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تنها معنای موجود از حرکت در خارج، حرکت توسطیه است و معنای دیگر حرکت، یعنی حرکت قطعیه، صرفاً در خیال انسان موجود است (ج ۱، صص. ۹۳-۱۱۱). وحدت تعریف (کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة) و تعدد معنای حرکت (توسطیه و قطعیه) به صورتی که اشاره گردید، منشأ این سؤال مهم است که «دلیل توجه ابن‌سینا به دو معنای حرکت، درعین ارائه‌ی تعریفی واحد از حرکت چیست؟». درواقع با روشن ساختن معنای صحیح حرکت و انضمام آن به تعریف حرکت کدام مسئله یا مسائل مهم فلسفی یا اصلاً مطرح نمی‌شود و یا در صورت طرح قابل رفع و حل است؟ فهرست ذیل تنها تعدادی از پژوهش‌های انجام شده در این رابطه است: ۱. بررسی و تحلیل حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۹۳)، محمود صیدی و سید محمد موسوی؛ ۲. پژوهشی در حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۹۲)، محمدعلی اسماعیلی؛ ۳. نسبت حرکت و زمان در فلسفه‌ی ابن‌سینا و ملاصدرا (۱۳۹۵)، آصف احسانی؛ ۴. معنی و وجود حرکت در فلسفه‌ی ابن‌سینا (۱۳۸۸)، مهدی نجفی افرا؛ ۵. تأملی بر تفاسیر حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۸۷)، محمود فتحعلی و رحمت‌اله رضایی.

با این همه علی‌رغم مباحث مشروحی که این پژوهش‌ها درخصوص تعریف ابن‌سینا از حرکت و نیز معانی آن تدوین کرده و تبیین‌های متنوع و متعدد و نیز انتقادهای متعددی به موضع شیخ درخصوص تعریف و معانی دوگانه‌ی حرکت صورت داده‌اند، به این سؤال مهم که «منشأ

طرح معانی دوگانه و اثربخشی و کارکرد آن‌ها چیست؟» پاسخی نداده‌اند و یا اصلاً متوجه چنین سؤالی نشده‌اند؛ به عبارت دیگر پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه رویکرد تفکیکی داشته و تحقیق تعریف حرکت و نیز تغایر معنایی آن به همراه موضع فکری ابن‌سینا را جداگانه بررسی کرده‌اند. این مقاله با آگاهی به این سؤال بنیادین در پی یافتن این پاسخ است که «چرا ابن‌سینا در عین ارائه تعریفی واحد از حرکت، به دو معنا از آن توجه کرده‌است و نقش تفکیک این دو معنا در دیگر مباحث مربوط چیست؟». این مقاله تلاش کرده با تمرکز بر خاستگاه و کارکردهای معانی حرکت در چارچوب حکمت سینوی، در نهایت به جهات خاصی اشاره کند که او را مجبور کرده تا دو معنای مذکور در خصوص حرکت را مطرح نماید و از میان آن دو، یکی (حرکت متوسطی) را اثبات و دیگری (حرکت قطعی) را نفی کند.

۱. تعریف حرکت در اندیشه‌ی سینوی

ابن‌سینا (بی‌تا) حرکت را چنین تعریف کرده‌است: «کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة» (ص. ۳۲). توضیح اینکه حصول هر چیزی که بالقوه و ممکن باشد، کمال و فعلیت است و از آنجاکه قوه‌ی حرکت در متحرک وجود داشته‌است، حصولش برای آن شیء متحرک کمال و فعلیت حساب می‌شود. در این بستر حصول، کمال و فعلیت هم‌معنا هستند. حرکت بالقوه است و توجه متحرک به غایت آن را بالفعل می‌کند و حرکت ایجاد می‌شود؛ لذا قبل از توجه کمالی وجود ندارد و با توجه کمال- که همان حرکت است- به وجود می‌آید. و از آنجایی که این توجه قبل از وصول به مطلوب است، نسبت به آن مطلوب اول حساب می‌شود؛ زیرا حصول آن مطلوب متوقف بر حصول این توجه است (فخر رازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص. ۵۴۹)؛ بنابراین کمال اول کمالی است که تحقق کمال دوم مترتب بر تحقق و فعلیت یافتن آن است. با این قید کمالات ثانویه از شمول تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا آن‌ها هیچ حالت منتظره‌ای ندارند؛ پس این سخن که «حرکت کمال اول است.» به این معناست که حرکت تحصیل کمال واسطه است برای رسیدن به کمال و فعلیتی دیگر که آن کمال و فعلیت مطلوب اصلی است (مبارکشاه، ۱۳۵۳، ص. ۲۴۹)؛ البته به این نکته نیز باید توجه داشت که اول و ثانی بودن دو مفهوم نسبی اند. یک کمال می‌تواند در نسبت با موجودی اول باشد و در نسبت با موجود دیگری ثانی. حرکت نیز از

آنجایی که تحققش متوقف بر تحقق صورت جسمیه و نوعیه است، نسبت به این دو نوع کمال ثانی است و این دو صورت کمال اول برای حرکت. حرکت نیز وقتی در نسبت با غایت خود سنجیده شود، کمال اول حساب می‌شود؛ در نتیجه حرکت هم کمال اول است و هم کمال ثانی؛ اما به دو اعتبار و لحاظ مختلف: اگر با صور جسمیه و نوعیه سنجیده شود، کمال ثانی است و اگر با غایتش سنجیده شود، کمال اول (تهانوی، ۱۹۶۳، ج ۱، ص. ۶۵۴) قید دیگر به کاررفته در تعریف ابن سینا «ما هو بالقوة» است که مراد از آن همان جوهری (جسمی) است که کمال اول برایش حاصل می‌شود (فاضل هندی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص. ۶۰). روشن است که جسم ساکن نسبت به حرکت بالقوه است و وقتی جسم شروع به حرکت می‌کند، حرکت بالفعل می‌شود؛ البته در سایر کمالات به محض آن که فعلیتی برای شیء رخ می‌دهد، قوه‌ی کمال از بین می‌رود؛ به عنوان مثال ویژگی سیاهی یا مربع بودن وقتی بالفعل شوند، شیء دیگر نسبت به آن‌ها بالقوه نمی‌ماند؛ برخلاف حرکت که وقتی متحرک از مبدأ شروع به حرکت می‌کند تا به غایت نهایی برسد، در هر مقطع از حرکت، فعلیتی برای آن رخ می‌دهد، اما با رخداد این فعلیت، قوه و استعدادی که برای حرکت دارد تا قبل از وصول به غایت نهایی باطل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۲). در نهایت ابن سینا متوجه می‌شود که این قیود برای تعریف حرکت، مانع اغیار نیست؛ زیرا صور نوعیه و نفس نیز کمال اول اند برای چیزی که قوه‌ی آن را داشته باشد. توضیح اینکه از آنجایی که تغییر جوهری از نظر ابن سینا آنی است، ذیل حرکت که امری تدریجی است، قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از مصادیق کون و فساد است؛ در نتیجه عبارت «کمال اول» برای چیزی که بالقوه است، تغییرات آنی صور نوعیه را نیز دربرمی‌گیرد که خطاست و لذا وی برای رفع این مشکل، قید حیثیت یا همان قید چهارم، یعنی «من حیث هو بالقوة» را اضافه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۳).

۲. معانی حرکت در اندیشه سینوی

لفظ حرکت به صورت مشترک لفظی بر دو معنا دلالت می‌کند. تفاوت و ملاک تمایز این دو معنا نیز در این است که یکی فقط ذهنی است و دیگر خارجی (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۸۳-۸۴). او معنای اول را «حرکت قطعیه» می‌نامد که امری است متصل و معقول و اتصالش از مبدأ

است تا مقصد؛ یعنی هم تنها در ذهن تحقق پیدامی‌کند و هم از مبدأ تا انتها امتداد دارد و لذا اگر متحرک را در حالتی خاص بین مبدأ و انتها لحاظ کنیم، حرکت متحقق نشده؛ بلکه حرکت تنها زمانی متحقق است که متحرک را از مبدأ تا انتها در نظر بگیریم. ابن سینا برای نشان دادن محال بودن تحقق خارجی حرکت قطعی استدلال می‌کند که اگر حرکت قطعی بخواهد متحقق شود، تمام اجزایش که شامل مبدأ، مقصد و اجزای بین این دو است، باید با هم متحقق شوند؛ زیرا حرکت قطعی امری متصل برای متحرک از مبدأ تا مقصد است؛ به این معنا که تحقق متوقف بر تحقق همه‌ی اجزایش از مبدأ تا مقصد است و وجودش، وجود همه‌ی این حالات را با هم دربرمی‌گیرد. پس تحقق حرکت قطعی متوقف بر وجود همزمان متحرک در مبدأ، حالت بین مبدأ و مقصد و انتها است که امری است باطل؛ زیرا حرکت امری گذرا است و وجود ثابتی ندارد که حالت قبل و حالت بعد بتوانند با هم جمع شوند. اگر متحرک در یک حالت خاصی از مسافت باشد، لحظه‌ی بعد دیگر در آن حالت نخواهد بود و نمی‌شود متحرک در یک زمان در دو حالت یکسان از مسافت باشد که اگر این گونه می‌بود، متحرک ساکن می‌شد و حرکتی وجود نمی‌داشت.

معنای دوم از حرکت برخلاف معنای اول که فقط در ذهن تحقق دارد، در خارج نیز تحقق دارد و حالتی است که در آن متحرک در مبدأ نیست و به غایت هم نرسیده است. توسط بین مبدأ و انتها یکی از قیود تعریف حرکت توسطیه است. این قید حرکت قطعی را از تعریف خارج می‌کند؛ زیرا در حرکت قطعی مبدأ و انتها نیز جزء حرکت حساب می‌شدند، ولی در حرکت توسطیه متحرک بین مبدأ و انتها قرار دارد و مبدأ و انتها جزء این حرکت حساب نمی‌شوند؛ باین حال صرف توسط بین مبدأ و انتها سکون را نیز شامل می‌شود و در این صورت، تعریف حرکت مانعیت نخواهد داشت و لذا باید گفت توسط بین مبدأ و انتها به گونه‌ای که اگر هر آنی از آناتی را که متحرک در آن از قوه به فعل حرکت می‌کند لحاظ کنیم، متحرک در آن مفروض مسافتی را طی کرده است و مسافتی را نیز می‌خواهد طی کند. به بیان دیگر توسط بین مبدأ و انتها به گونه‌ای است که هر حدی که در آن حرکت فرض شود، متحرک در زمان قبل و

بعدش در آن حد نیست. باین بیان سکون از تعریف حرکت توسطیه خارج می‌شود؛ زیرا در سکون متحرک در هر حدی باشد، قبلش در این حد بوده و بعدش نیز در این حد خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴). از نظر ابن سینا این معنای از حرکت (حرکت توسطیه) مصداق کمال اول در تعریف حرکت است و به همین دلیل، آن را صورت و صفت ملازم حرکت می‌نامد که تا وقتی که متحرک در حرکت است، این معنا از حرکت بدون هیچ تغییری ملازم متحرک است. آنچه که تغییر می‌کند، این صفت نیست؛ بلکه حدود فرضی این حرکت است که تغییر می‌کند؛ به طوری که این معنا بر متحرک در هر حدی که باشد صدق می‌کند و این گونه نیست که در حدی از مسافت بر آن صدق کند و در حدی دیگر صدق نکند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴).

بنابر آنچه گفته شد، حرکت توسطیه چند ویژگی دارد: ۱) ظرف تحقق این حرکت «آن» است و در «آن» رخ می‌دهد؛ برخلاف حرکت قطعیه که در زمان متحقق می‌شود؛ بنابراین گذشته و آینده در حرکت توسطیه موجود نیست و فقط حال تحقق دارد؛ ۲) صورت این حرکت امری ثابت است که تغییری نمی‌کند و در هر آن بر متحرک صدق می‌کند. ممکن است حدود حرکت تغییر کند، ولی وصف توسط بین مبدأ و متتها. از آنجاکه حرکت توسطیه در آن رخ می‌دهد، می‌توان این حرکت را امری بسیط تلقی کرد. همان‌طور که آن سیال زمان را می‌سازد، حرکت توسطیه نیز راسم حرکت قطعیه است. حرکت قطعیه امری است ممتد که قابل انقسام به اجزای خود است؛ اما حرکت توسطیه از آنجایی که بسیط است، قابل انقسام نیست.

۳. وجوه و پیامدهای تفکیک دو معنای حرکت^۱

تفکیک بین دو معنا از حرکت و اصالت و تحقق خارجی دادن به یکی از آنها، دارای لوازم و پیامدهای متعددی است؛ چنانکه سازگاری این نظریه با سایر بخش‌های فلسفه ابن سینا نیز حائز اهمیت است؛ از این رو در این بخش به برخی از پیامدهای این نظریه و سازگاری آن‌ها با

۱. در فهم برخی عناوین این پیامدها از مقاله‌ی جناب اسد احمد (۲۰۱۶) بهره‌برده‌ایم. با این تفاوت که وی به بررسی ارتباط این موارد با تفکیک حرکت توسطیه و قطعیه و چالش‌های پیش‌روی قول به خارجیت حرکت توسطیه نپرداخته‌است.

اصل نظریه‌ی حرکت نزد ابن‌سینا پرداخته و نشان داده‌ایم که نظریه‌ی حرکت ابن‌سینا، در واقع پاسخ به برخی چالش‌هایی بوده که در این بحث مطرح شده است.

۳-۱. مسئله‌ی امتداد جسم و قطع مسافت

حرکت در مسافت رخ می‌دهد و از آنجاکه یکی از انواع حرکت، حرکت مکانی است، مسافت حرکت مکانی جسم خواهد بود. مسئله‌ای که ابن‌سینا با آن مواجه بوده، سؤال از تقسیم‌پذیری جسم است که نظریات مختلفی داشته است. در نهایت نظریه‌ای که وی ارائه می‌دهد، این است که جسم حقیقتی ممتد است و از ماده و صورت تشکیل شده است و به صورت بالقوه تا بی‌نهایت قابلیت انقسام دارد. برهان ابن‌سینا برهان سبر و تقسیم است که در ضمن ابطال نظریات رقیب، نظریه‌ی خود را اثبات می‌کند؛ در این زمینه ابن‌سینا بیشتر با دو نظریه‌ی درگیر است و سعی می‌کند آنها را ابطال کند (Ahmad, 2016, p.217). طبق نظریه‌ی اول جسم از بی‌نهایت اجزای بالفعل تشکیل شده است که منسوب به اپیکور است. بنابر نظریه‌ی دوم جسم متشکل از اجزای بالفعل متناهی است. از این دیدگاه به عنوان «اتمیس»^۱ یاد می‌کنیم. اجزایی که هر دو نظریه به آن‌ها اشاره می‌کنند، قابلیت انقسام ندارند و آن‌ها را «جزء لایتجزی» عنوان می‌کنند. جسم به این اجزا تقسیم می‌شود؛ ولی این اجزا دیگر به هیچ جزئی تقسیم نمی‌شوند و اجزای نهایی و پایه‌ی هر جسم اند. این دو نظریه در اینکه اجزای لایتجزی بالفعل اند، مشترک‌اند و فقط در تناهی یا عدم تناهی این اجزا تفاوت دارند. ابن‌سینا پس از ابطال این نظریات، نظریه‌ی خود را در باب حقیقت جسم اثبات می‌کند. او معتقد است که وقتی این دو نظریه را ابطال کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که جسم شامل هیچ جزء بالفعلی نیست و اگر جزئی برای جسم وجود داشته باشد، بالقوه است و همچنین این اجزا تا بی‌نهایت قابلیت انقسام بالقوه دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۱۹۷). براساس آنچه گفته شد، می‌توان پی برد که در سه موضع بحث حقیقت جسم به بحث حرکت ارتباط پیدا می‌کند:

۱- موضع اول ابطال نظریه‌ی اپیکور است. نظریه‌ی اپیکور بیان کرد که جسم از اجزایی

1. atomism

تشکیل شده است که به اجزای کوچک تر تقسیم نمی شوند و این اجزای لایتجزا به صورت بالفعل و بی نهایت در جسم وجود دارند. مدافعان نظریه ی اتمیسم اشکالی را به نظریه اپیکور وارد کرده اند. مسافت مکانی محدودی را فرض بکنید که متحرکی قرار است آن را طی (قطع) بکند. از آنجا که مسافت مکانی جسم است، تعریف اپیکور بر این مسافت قابل صدق است. این مسافت دارای اجزای لایتجزای بالفعل نامتناهی است. طبق نظریه ی اپیکور بین هر دو حد مفروض از مسافت بی نهایت جزء بالفعل وجود دارد. از طرف دیگر از طریق حس درک می کنیم که متحرک در زمانی محدود این مسافت را طی کرده است. از کنار هم گذاشتن این مقدمات، این گونه نتیجه می شود که مسافت بی نهایت در مدت زمانی محدود طی شده است. اپیکوریان برای اینکه این اشکال را برطرف کنند، بیان کرده اند که لازم نیست متحرک همه ی اجزای مسافت را قطع بکند. این دفاع آنان نظریه ی دیگری را به نام «نظریه ی طفره» پدید آورده است. نظریه ی طفره در واقع پاسخی است به این اشکال که «چگونه مسافتی نامحدود در زمانی محدود طی می شود؟». اینجا است که مدافعان نظریه ی اتمیسم بیان می کنند که جسم نمی تواند از اجزای بی نهایت تشکیل شود؛ بلکه جسم از اجزای بالفعل متناهی تشکیل شده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ۱۸۷).

پس از اینکه طفره به عنوان راه حل رهایی از اشکال مذکور معرفی شد، ابن سینا (۱۴۰۵) طفره را این گونه تعریف می کند: «هو أن الجسم قد يقطع مسافة حتى يحصل في حد منها مقصود عن حد متروك، و لم يلاق و لم يحاذ ما في الوسط» (ج ۱، ص. ۱۸۷). توضیح اینکه هر مسافتی شامل مبدأ، وسط و انتها است. طبق نظریه ی اپیکور بین مبدأ و انتها بی نهایت جزء بالفعل وجود دارد که حصول حرکت را در زمان متناهی محال می کرد. نظریه ی طفره می گوید جسم پس از اینکه حدّ مبدأ را ترک کرد- بدون اینکه حدود موجود در وسط را قطع کند- می تواند به حد مقصود برسد؛ بنابراین طبق نظریه ی طفره، هم حدود نامتناهی قطع نمی شود تا اشکال شود چگونه متحرک حدود نامحدود را در زمان محدود قطع کرد و هم حرکت دیگر تدریجی نخواهد بود. طبق تعریفی که ابن سینا از حرکت ارائه داده بود، حرکت کمال اول چیزی است که

بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است؛ پس طبق این تعریف حرکت زمانی موجود است که شیء هنوز به مقصد نرسیده است و نسبت به مقصد بالقوه است و تدریجاً به سمت آن حرکت می‌کند. از طرف دیگر اگر طفره بخواند تحقق پیدا کند، دیگر تدریج در کار نخواهد بود و شیء بدون طی کردن حدود وسط به متتها می‌رسد؛ در نتیجه از آنجایی که حرکت نزد ابن سینا تدریجی است و طفره مستلزم آنی بودن حرکت و عدم تدریجی بودن آن است، نظریه‌ی اپیکور نمی‌تواند با بحث حرکت سازگاری داشته باشد و مردود است.

همچنین بیان شد که حقیقت حرکت نزد ابن سینا حرکت واسطیه و بودن متحرک در وسط به گونه‌ای است که در دو آن در یک حد نباشد؛ در حالی که اگر طفره بخواند متحقق باشد، اساساً متحرک در وسط حضور نخواهد داشت؛ بلکه تنها در دو حد مبدأ و مقصد حاضر خواهد بود؛ بنابراین تحقق طفره مستلزم عدم تحقق حرکت واسطیه است. نهایتاً اینکه بنابر دیدگاه ابن سینا هر نظریه‌ای در باب حقیقت جسم باید به گونه‌ای باشد که بتواند تدریجی و واسطیه بودن حرکت را توضیح دهد و چون نظریه‌ی اپیکور نمی‌تواند این دو مؤلفه را برآورده سازد، مردود است.

۲- موضع دوم ابطال نظریه‌ی اتمیسم است. پس از ابطال نظریه‌ی اپیکور، نوبت به نظریه‌ی اتمیسم می‌رسد تا بررسی شود که «آیا این نظریه با مباحث ابن سینا در حرکت سازگاری دارد یا خیر؟». وی وضعیتی را تصویر می‌کند که دو اتم به اندازه‌ی یک اتم از یکدیگر فاصله دارند و به صورت همزمان به سمت یکدیگر حرکت می‌کنند. بعد از گذشت زمانی، وضعیت این دو اتم از دو حالت خارج نیست: اول اینکه دو طرف این دو اتم با یکدیگر تماس پیدا کند و حالت دوم اینکه تماس پیدا نکنند. وی با بررسی تفصیلی این دو حالت نهایتاً بطلان آن‌ها و در نتیجه بطلان نظریه‌ی اتمی را نشان می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۲۰۰-۲۰۱). در نهایت از این دو حالتی که ابن سینا ترسیم می‌کند تا نظریه‌ی اتمی را باطل کند، به این نتیجه می‌رسیم که حرکت واسطیه نمی‌تواند در تصویری که اتمیسم می‌دهد، تحقق پیدا کند؛ یعنی اگر حرکتی که در خارج محقق است، حرکت واسطیه باشد، تصویر اتمی نمی‌تواند بستر صحیحی برای تحقق این

حرکت باشد؛ به عبارت دیگر فرض کنیم اتمیسم صحیح باشد و حرکت توسطیه بخواهد با فرض صحت این نظریه تحقق پیدا کند. طبق این تصویر مسافت حرکت توسطیه شامل تعدادی متناهی از اتم‌ها است که قابل تجزیه نیستند. متحرک نیز در هر آن در حدی از حرکت است که در آن قبل و بعد، در آن حد نیست. از آنجاکه حدود حرکت را اتم‌های غیر قابل تجزیه تشکیل می‌دهند، متحرک در هر آن باید در یک اتم خاص قرار داشته باشد و در آن بعدی در اتمی دیگر؛ زیرا اگر بیشتر از یک آن در آن است، به معنای تجزیه پذیر بودن آن اتم است که این حالت قابل قبول نیست. اشکال اینجا پدید می‌آید که زمان ورود متحرک به یک اتم و زمان خروجش از آن اتم دو آن متفاوت است و این گونه نیست که متحرک در هر آن در یک اتم باشد و در آن بعدش در اتمی دیگر. متحرک در یک آن به اتمی خاص وارد می‌شود و در آن دیگر از آن اتم خارج می‌شود؛ بنابراین ورود متحرک به یک اتم و خروجش از آن، بیشتر از یک آن خواهد بود و این یعنی اتم‌هایی را که تجزیه ناپذیر فرض کردیم، تجزیه پذیر اند. متحرک در آن ورودش به یک اتم خاص با نقطه‌ای از آن اتم تماس دارد که غیر از نقطه‌ای است که در آن خروج با آن تماس دارد؛ بنابراین اتم دارای دو نقطه‌ی ورود و خروج خواهد بود و همین کفایت می‌کند که بگوییم: چون حرکت توسطیه در خارج تحقق دارد، پس اتم‌ها تجزیه پذیر اند و دیدگاه اتمی در باب حقیقت جسم نادرست است.

۳- موضع سوم که همان نظریه‌ی درست است، مرکب دانستن جسم از ماده و صورت است. توضیح اینکه حال که هر دو نظریه‌ی مطرح شده در باب حقیقت جسم نمی‌توانند بستر تحقق حرکت توسطیه را فراهم کنند، تنها نظریه‌ی موجود در این باب، همان نظریه‌ی ماده و صورت است. طبق نظریه‌ی ماده و صورت، جسم اجزای بالفعل ندارد و اگر بخواهد جزئی داشته باشد، آن جزء بالقوه است. اجزای بالقوه‌ی جسم نیز متناهی نیست؛ بلکه جسم بی‌نهایت جزء بالقوه دارد. طبق این تصویر از آنجاکه حدود مسافت بالقوه اند، متحرک می‌تواند حدود مسافت را در زمان محدود طی کند و نیازی به مطرح کردن نظریه‌ی طفره نیست و تدریج در حرکت معنادار خواهد بود. همچنین از آنجاکه متحرک حدود وسط را طی می‌کند، حرکت

توسطیه نیز می‌تواند متحقق شود. به‌علاوه‌ی اینکه چون اجزای مسافت بالفعل نیستند، متحرک می‌تواند در هر آنی از حرکت در حدی از مسافت حاضر باشد؛ در نتیجه تنها نظریه‌ای که در باب حقیقت جسم می‌تواند با تحقق حرکت توسطیه سازگار باشد، نظریه‌ی ماده و صورت است و نظام فلسفی ابن‌سینا از این حیث دارای سازگاری است. ابن‌سینا (۱۳۸۱) پس از ابطال نظریات رقیب و اثبات موضع خود بیان می‌کند که همان‌گونه که جسم از جزء لایتجزی تشکیل نشده‌است، حرکت و حدّ (مقدار) آن که زمان است نیز از این اجزا تشکیل نشده‌اند (ص. ۱۹۱). این سخن ابن‌سینا شاهد دیگری بر ارتباط تنگاتنگ بحث جسم و حرکت در اندیشه‌ی ابن‌سینا است.

۲-۳. مسئله‌ی حرکت جوهری

از لوازم قائل شدن به اصالت حرکت توسطیه، حل مشکلی است که در بحث حرکت جوهری برای فلسفه‌ی مشاء پیش می‌آید. در این بخش ابتدا بیان می‌شود که از متون ارسطو می‌توان دو تفسیر متقابل داشت. سپس پاسخ ابن‌سینا را به مسئله‌ی حرکت در مقوله‌ی جوهر مطرح می‌کنیم. در آخر بررسی می‌کنیم که ابن‌سینا با توجه به نظریاتش در حرکت توسطیه و زمان، چه جوابی به استدلال ارسطو که علیه آنی بودن تغییرات جوهری است، می‌تواند بدهد.

مسئله‌ی حرکت در مقوله‌ی جوهر از این قرار است که تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم و در آن یک نوع به نوعی دیگر تبدیل می‌شود و صورت جوهری آن‌ها تغییر می‌کند، آیا در زمان رخ می‌دهد یا در آن؟ به‌طور مثال فرض کنید صورت چوبی یک چوب در تغییری تبدیل به خاکستر می‌شود. آیا این تغییر و تبدیل که تغییری جوهری است، در آن رخ داده است یا در زمان؟ آنچه از متون ارسطو برمی‌آید این است که این مسئله برای ارسطو مطرح نبوده‌است. همچنین مفسران ارسطو نیز به این مسئله التفات نداشته‌اند و سؤالی که مفسران ارسطو همچون اسکندر افروдіسی، سیمپلیکوس و فیلوپونوس در پی پاسخ آن بوده‌اند، مسئله‌ی امکان تغییر آنی

در مقوله‌ی کیف بوده است؛^۱ بنابراین نه ارسطو و نه شارحان یونانی او، به این مسئله که تغییر در مقوله‌ی جوهر در آن است یا زمان پی‌نبرده‌بودند و اولین کسی که این مسئله را به‌صراحت مطرح کرد و به آن پاسخ داد، ابن سینا است (McGinnis, 2004, p.43). از آنجایی که این مسئله برای ارسطو مطرح نبوده‌است، از نوشته‌های او می‌توان دو جواب متقابل برداشت کرد؛ بنابراین در متون ارسطو هم برای قبول حصول تغییر جوهری در آن و هم برای حصولش در زمان، می‌توان شواهدی یافت. به این نکته باید دقت کرد که مسئله در اینجا بحث از این نیست که به تغییر جوهری، حرکت اطلاق می‌شود یا تغییر به‌معنای عام. ارسطو به این مطلب تصریح دارد که حرکت در جوهر راه ندارد و تغییر به‌معنای عام را می‌توان به جوهر اطلاق کرد. مسئله‌ای که اینجا از آن بحث می‌کنیم این است که تغییر به‌معنای عامی که در جوهر است، آیا در زمان رخ می‌دهد یا در آن؟ به بیان دیگر، ملازمه‌ای بین حرکت و زمانی بودن از یک سو و بین تغییر به‌معنای عام و آنی بودن از دیگر سو وجود ندارد. این نکته را باید متذکر شد که ارسطو در کتاب سوم طبیعیات، تمایزی بین تغییر^۲ و حرکت^۳ قائل نمی‌شود. بنابراین در کتاب سوم، هر دو واژه چهار قسم از تغییرات یعنی تغییر جوهری، کمی، کیفی و مکانی را شامل می‌شوند. ارسطو در کتاب پنجم طبیعیات، بین این دو مفهوم تفکیک می‌کند و بیان می‌کند که مفهوم اول تنها سه قسم از تغییرات (کم، کیف، مکان) را در بر می‌گیرد در حالیکه مفهوم دوم، علاوه بر حرکت، کون و فساد را نیز شامل می‌شود (Phys., V, I, 225a34-b9). به بیان دیگر مفهوم اول تنها حرکت را در بر می‌گیرد، ولی مفهوم دوم اعم از حرکت است و تغییرات جوهری را که از مصادیق کون و فساد اند، نیز شامل می‌شود (Ross, 1936, pp.35-46). حال که مشخص شد حرکت در جوهر راه ندارد، به مسئله‌ی اصلی می‌پردازیم که این تغییر جوهری زمانی است یا آنی. از برخی مطالب ارسطو می‌توان استدلالی را بازسازی کرد که تغییر در جوهر آنی است.

۱. از طرح این مسئله می‌توان پی‌برد که لزوماً در نظر شارحان یونانی ارسطو، حرکت زمانی نیست؛ زیرا در مقوله‌ی کیف حرکت جاری است؛ ولی این شارحان در پی این بوده‌اند که آیا این حرکت می‌تواند در آن باشد یا خیر.

2. Metabolè/ μεταβολή

3. Kinèsis/ κίνησις

مقدمه‌ی اول این استدلال این است که اساساً جوهر حالت متقابلی ندارد و بالتبع بین دو جوهری که تبدیل بین آن‌ها رخ می‌دهد، حالت وسطی وجود ندارد.^۱ مقدمه‌ی دوم این است که ارسطو بیان می‌کند در هر تغییری که رخ می‌دهد، حالت جدید در زمانی حاصل می‌شود که قابلیت انقسام ندارد^۲ (Phys., VI, 5, 30-35) که منظور همان لحظه یا آن است؛ به‌طور مثال اگر سفیدی به‌سمت سیاهی حرکت کند، حصول کامل سیاهی در یک آن یا لحظه حاصل می‌شود. در تمام تغییرات چهارگانه حالت جدید در لحظه حاصل می‌شود. حال اگر در تغییر جوهری که بین الف و ب رخ می‌دهد، هیچ حالت وسطی بین الف و ب نباشد و حصول ب در لحظه باشد، تغییر جوهری نیز ضرورتاً در لحظه خواهد بود. حرکت کیفی به‌طور مثال این‌گونه نیست. رنگ نارنجی اگر بخواهد به رنگ قرمز برسد، درست است که حصول کامل قرمزی در لحظه یا آن متحقق می‌شود، ولی از آنجاکه بین دو رنگ نارنجی و قرمز حالت وسط وجود دارد، برای رسیدن به غایت یا قرمزی باید زمان سپری شود و تغییر در زمان رخ بدهد.

درمقابل از برخی مطالب دیگر ارسطو می‌توان برداشت نمود که حصول تغییر جوهری را در زمان دانسته‌است. استدلالی که در این قسمت می‌توان بیان کرد مبتنی بر تحلیلی است که او از حقیقت زمان ارائه داده است. ارسطو در تحلیلش از زمان بیان می‌کند که زمان حقیقتی ممتد است که توسط آن یا لحظه حد خورده‌است؛ بنابراین از آنجایی که زمان حقیقتی ممتد است، نمی‌توان دو آن را در نظر گرفت که بدون وجود آن دیگر به یکدیگر چسبیده^۳ باشند. به بیان دیگر در این نظریه نمی‌توان آنات متناهی داشت؛ زیرا هر دو آنی را که لحاظ کنیم، بی‌نهایت آن بالقوه بین آن‌ها وجود خواهد داشت. این تحلیل ارسطو در مورد سایر حقایق ممتد نیز جاری است. در تغییر جوهری متحرک از نوع الف به نوع ب متبدل می‌شود. هر آنی را لحاظ کنیم، متحرک نمی‌تواند همزمان الف و ب باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید هم الف باشد و هم الف نباشد، یا اینکه هم ب باشد و هم ب نباشد و این تناقض است؛ پس متحرک در هر لحظه‌ای

۱. برای استدلال‌های ارسطو در این باره که جوهر حالت متقابل ندارد، بنگرید به: Categories, 5.

2. Indivisible
3. Contiguous

یا الف است یا ب. حال دو لحظه یا آن را لحاظ می‌کنیم. آخرین لحظه‌ای که متحرک در آن به الف بودنش پایان می‌دهد و اولین لحظه‌ای که متحرک در آن شروع به ب بودن می‌کند (Phys. VI, 6, 237a17-28). طبق تحلیلی که ارسطو از زمان ارائه کرد، آخرین لحظه‌ای که در آن متحرک الف است، نمی‌تواند بدون فاصله به اولین لحظه‌ای که متحرک شروع به ب بودن می‌کند بچسبد. بین این دو لحظه آنات بالقوه‌ی بی‌شماری هست و بنابراین بین این لحظه زمان فاصله می‌اندازد (McGinnis, 2004, p.46)؛ بنابراین طبق آنچه گفته شد، تغییر از جوهر الف به جوهر ب نمی‌تواند دفعی باشد؛ زیرا اگر این تغییر بخواهد دفعی باشد، باید آخرین آنی که متحرک در آن الف است و اولین آنی که متحرک در آن ب است، بدون هیچ واسطه‌ای به یکدیگر چسبیده باشند. ارسطو این تلقی از زمان را نمی‌پذیرد که دو آن بدون فاصله پشت سر هم بیایند؛ در نتیجه بین دو آن مفروض^۱ فاصله هست و این یعنی بین دو آن مفروض زمان فاصله انداخته است. از آنجایی که بین دو آن مفروض زمان قرار گرفته است، تغییر از جوهر الف به جوهر ب آنی نخواهد بود. این یعنی تغییر جوهری از قبیل حرکت است که در زمان صورت می‌گیرد، نه از مصادیق کون و فساد که در آن رخ می‌دهد. این استدلال همان استدلالی است که باید دید ابن‌سینا براساس مباحثش در حرکت توسطیه و زمان، به آن چه پاسخی می‌تواند بدهد.

پیش از بیان پاسخ ابن‌سینا لازم است مقداری درباره‌ی دیدگاه وی در باب حرکت جوهری توضیح دهیم. ابن‌سینا (۱۴۰۵) برای اولین بار مسئله‌ی حرکت در جوهر را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. او با مطرح کردن سه استدلال بیان می‌کند که تغییرات جوهری آنی اند و حرکت در جواهر راه ندارد. از این سه استدلال به ذکر یک استدلال بسنده می‌شود (ج ۱، صص. ۹۸-۱۰۰). پس از بیان این استدلال ابن‌سینا باید به دو مسئله پاسخ دهد: مسئله‌ی اول این است که به نظر می‌رسد که شهود حسی و عرفی نوعی تدریج را در تغییرات جوهری ادراک می‌کند. ابن‌سینا به گونه‌ای تلاش می‌کند تا این شهود حسی مثال نقضی برای نظریه‌اش نباشد و در آخر نشان می‌دهد که نظریه‌اش می‌تواند این شهود حسی را به گونه‌ای دیگر توضیح دهد تا ناسازگاری

پدیدنیاید. مسئله‌ی دومی که ابن‌سینا با آن مواجه است، اشکال ارسطو به تغییر آنی است و باید دید ابن‌سینا با توجه به مبانی خود، چه پاسخی به آن می‌تواند بدهد. ابتدا استدلال ابن‌سینا در رد حرکت جوهری آورده می‌شود و سپس دو مسئله‌ای که ذکر شد، بررسی می‌گردد.

ابن‌سینا (۱۴۰۵) بیان می‌کند که اسناد حرکت به مقوله‌ی جوهر اسنادی مجازی است و در این مقوله حرکتی رخ نمی‌دهد؛ بلکه هر تغییری که هست آنی است (ج ۱، ص. ۹۸). همان‌گونه که مشاهده خواهد شد، در رد حرکت در جوهر، ابن‌سینا از بحث حرکت توسطیه و اینکه حقیقت حرکت، بودن جسم بین مبدأ و منتها است، استفاده می‌کند. وی بر عدم وجود حرکت در جوهر استدلال می‌کند و می‌گوید تغییرات جوهری به این‌گونه که جوهر قبلی فاسد شود و جوهر جدید کائن شود، اشکالی ندارد؛ چراکه بین قوه و فعلیت جوهر حالت متوسطی نیست. درواقع چون ابن‌سینا حقیقت حرکت را به بودن در حالت وسط تعریف کرده بود، در اینجا بیان می‌کند که بین قوه و فعلیت یک جوهر هیچ حالت وسطی وجود ندارد و آنچه که وجود دارد، فقط مبدأ و منتها است. از آنجاکه حرکت متوقف بر تحقق حالت وسط است و در تغییر جوهری حالت وسطی وجود ندارد، لذا حرکت در جوهر معنا ندارد؛ باین حال جای این سؤال باقی است که چرا در تغییر جوهری حالت وسط وجود ندارد؟ ابن‌سینا بیان می‌کند که حالت وسط زمانی معنادار است که اشتداد و تنقص وجود داشته باشد؛ به‌طوری‌که متحرک هر قدر که به سمت غایت پیش می‌رود، حصول غایت در آن اشتداد و حصول مبدأ از آن تنقص پیدا کند؛ اما روشن است که در تغییرات جوهری اشتداد و تنقص معنا ندارد؛ به‌طور مثال زید نمی‌تواند انسان‌تر از عمرو باشد و در انسانیت شدت بیشتری داشته باشد. همه‌ی انسان‌ها در انسانیت این‌همان اند و شدت و نقصی در انسانیتشان راه ندارد؛ بنابراین وقتی در ظاهر جوهری به جوهر دیگر تبدیل می‌شود، حرکت اشتدادی و تنقصی در آن رخ نداده است؛ بلکه تغییر به صورت دفعی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۹۸). توضیح اینکه که فرض می‌کنیم که جوهر اشتداد و تنقص را قبول کند. حال متحرک را در وسط تغییر لحاظ می‌کنیم. در اینجا دو حالت برای متحرک متصور است: اینکه نوع متحرک در وسط حرکت باقی باشد یا خیر. اگر بگوییم نوع

متحرک در وسط حرکت باقی است، نشان می‌دهد که تغییر در جوهر نبوده است؛ بلکه در اعراض تغییر اتفاق افتاده است. اگر بگوییم نوع متحرک باقی نمانده و عوض شده است، آنگاه جوهر قبلی فاسد شده و جوهر جدیدی کائن شده است؛ بنابراین حرکت در جوهر جاری نخواهد شد. برهانی که وی در این قسمت آورد، برهان خلف است؛ زیرا ابتدا فرض کرد که جوهر در حرکتی اشتدادی قرار دارد و در آخر چنین نتیجه گرفت که در جوهر نمی‌تواند حرکت وجود داشته باشد. در آخر نیز برای اینکه این تناقض برطرف شود، فرض خلف را باطل می‌کند که یعنی جوهر نمی‌تواند حرکت کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۹۸). ممکن است سؤال شود که چرا ابن سینا در فرض دوم استدلال که صورت جوهری ثابت نمی‌ماند، بیان کرد که کون و فساد لازم می‌آید؟ چه اشکالی داشت ابن سینا در این فرض حرکت را در جوهر قبول می‌کرد و می‌گفت جوهر قبل در یک حرکت به جوهر جدید تبدیل شده باشد؟ پاسخ این سؤال در این نکته است که در هر حرکتی امر ثابتی باید وجود داشته باشد که بتوان این همانی شیء قبل از حرکت و بعد از حرکت را با آن هویت ثابت توضیح داد. در حرکات عرضی وقتی عرضی به عرض دیگر تبدیل می‌شود، جسم به عنوان جوهری ثابت وجود دارد که قبل و بعد از حرکت تغییر نمی‌کند. حال در حرکات جوهری دیگر قبل و بعد از تغییر موضوع ثابت و واحدی وجود ندارد که بتواند این همانی شیء را توضیح دهد؛ بنابراین اگر جوهر بخواهد تغییر کند، جوهر قبلی از بین می‌رود و جوهر جدید به وجود می‌آید و کون و فساد رخ خواهد داد. اگر گفته شود که هیولی را می‌توان به عنوان موضوع ثابت در حرکات جوهری در نظر گرفت، ابن سینا (۱۴۰۵) بیان می‌کند که هیولی ۱- یا بدون صورت لحاظ شده است که در این صورت تحصلی ندارد و امر بی‌تحصل نمی‌تواند متحرک یا موضوع حرکت باشد و یا ۲- همراه با صورت جوهری ملاحظه شده است. در این صورت در طول حرکت صورت جوهری از دو حال خارج نخواهد بود: الف) اگر جوهری که در وسط حرکت است، عین جوهری باشد که حرکت را شروع کرده، حرکت در جوهر رخ نداده است؛ بلکه در اعراض بوده است؛ ب) اگر جوهری که در وسط حرکت است، غیر از جوهر اول باشد، آنگاه دو حالت داریم: حالت اول این است که جوهر

وسط به حالت خودش باقی باشد و در لحظه‌ی آخر به جوهر منتهی تبدیل شود که در این صورت تغییر آنی خواهد بود؛ حالت دوم نیز این است که جوهر وسط مدتی خودش باشد و در مدت بعد تبدیل به جوهر منتهی شود که باز در اینجا نیز تغییر دفعی خواهد بود. حال که تغییر از جوهر وسط به منتهی^۹ دفعی است، پس تغییر از جوهر ابتدایی به جوهر منتهی هم دفعی است (ج ۱، ص. ۹۹).

ممکن است اشکال شود که حرکت در کیفیت نیز همین گونه است. همین استدلالی که در رد حرکت در جوهر مطرح گردید، دقیقاً برای حرکت کیفی نیز می‌تواند مطرح شود و نتیجه گرفت که حرکت در کیف نیز جاری نیست و هر تغییری در کیف نیز آنی است. ابن سینا (۱۴۰۵) به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که هیولی در تغییر جوهری محتاج به صورت است و اگر صورت پدید بیاید، نوع بالفعل خواهیم داشت؛ در نتیجه جوهر وسط که بین جوهر مبدأ و جوهر منتهی است، باید حصول بالفعل داشته باشد؛ ولی در حرکت کیفی^{۱۰} حدود مسافت به شکل بالقوه وجود دارند و لذا نیازی نیست تا کیفیتی که بین دو کیفیت است، حصول بالفعل داشته باشد (ج ۱، ص. ۹۹).

همچنین ابن سینا (۱۴۰۵) در پاسخ به این اشکال که شهود حسی ما تدریج در تغییرات جوهری را تصدیق می‌کند (مثلاً نطفه در یک روند زمانی به انسان تبدیل می‌شود و این روند آنی و دفعی نیست)، بیان می‌کند که این شهود حسی^{۱۱} توهمی بیش نیست. توضیح اینکه به طور مثال منی در روند انسان شدنش کیفیات مختلفی را قبول می‌کند و با پذیرفتن این کیفیات آماده می‌شود که علقه شود. قبل از اینکه صورت علقه بیاید، در کیفیات منی حرکات بسیاری رخ می‌دهد؛ ولی صورت جوهری منی ثابت است و زمانی که صورت علقه می‌خواهد بیاید، صورت منی به صورت دفعی فاسد و صورت علقه کائن می‌شود؛ در نتیجه تغییرات جوهری در سیر انسان شدن^{۱۲} تمامشان آنی و از قبیل کون و فساد است؛ اما در هر مرحله حرکت در کیفیت صورت جوهری رخ می‌دهد تا آن را آماده کند که صورت بعدی بیاید. شهود حسی نیز از آنجاکه می‌بیند این مراحل تدریجی است، توهم می‌کند که حرکت در جوهر رخ داده است (ج ۱، ص.

(۱۰۱).

ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸۴) همچنین به استدلالی که ارسطو در قبول حرکت در جوهر بیان کرده بود، پاسخ می‌دهد. استدلال ارسطو این بود که اگر چیزی بخواهد به شکل دفعی و آنی از الف به ب تغییر کند، دو حالت برای آن متصور است: ۱) آخرین آنی که متحرک در آن الف است، بدون واسطه‌ی هیچ آنی، مُلاصق اولین آنی است که متحرک در آن ب است. این حالت باطل است؛ زیرا طبق نظر ارسطو و حتی ابن سینا، تنالی آنات باطل است. حالت دوم نیز این است که اگر متحرک بخواهد به صورت دفعی و آنی از الف به ب تغییر کند، تغییر یا در آخرین آنی که متحرک الف است، رخ می‌دهد یا در اولین آنی که متحرک ب است. اگر متحرک در آخرین آنی که متحرک الف است، تغییر کند، پس در یک آن متحرک هم الف است و هم ب. اگر هم در اولین آنی که متحرک ب است، این تغییر رخ بدهد، باز هم متحرک هم الف خواهد شد و هم ب؛ در نتیجه در هر دو حالت تغییر در آن از لحاظ فلسفی ممکن نخواهد بود. در راستای تبیین پاسخ ابن سینا به این استدلال ارسطو باید دانست که از دو حالتی که ارسطو مطرح کرده، ابن سینا قطعاً حالت اول را رد می‌کند؛ زیرا تفسیری که او از امر ممتد می‌دهد، بیانگر این است که بین هر دو حد بی‌نهایت حدود بالقوه وجود دارد و دو آن نمی‌توانند متتالی باشند. تنها حالتی که باقی می‌ماند، حالت دوم است که ابن سینا باید موضع خود را درباره‌ی آن روشن کند. استبعادی که ارسطو مطرح می‌کند، این بود که تغییر در آن ممکن نیست؛ از آنجایی که ابن سینا قائل به حرکت توسطیه است و حرکت توسطیه در آن رخ می‌دهد، باید دید که ابن سینا چه تحلیلی از مفهوم حرکت در آن ارائه می‌دهد تا با استفاده از همین تحلیل، دریافت از نظر ابن سینا تغییر در آن چگونه است. ابن سینا حرکت را تنها در حالت میانی یا وسط در نظر می‌گیرد که متحرک در هر آنی در حدی از آن قرار دارد. حدودی که متحرک در آن‌ها قرار دارد، امتداد و کششی ندارند. اگر این حدود کشش و امتداد می‌داشتند، متحرک بیشتر از یک آن در آن‌ها قرار می‌داشت که مستلزم سکون است. مقصود از آن یا لحظه طرف زمان یا حد زمان است و می‌توان بی‌نهایت حد یا طرف برای زمان متصور شد. هم چنان که حد مسافت بدون کشش و

امتداد است، آن نیز طرف زمان است و امتدادی ندارد. در این تلقی به خصوصی که از آن یا لحظه ارائه دادیم، نه تتالی آنات لازم می آید و نه امتداد داشتن آن. آن یا لحظه حدی از زمان است که ما آن را لحاظ می کنیم و بین دو آن بی نهایت آن یا لحظه به صورت بالقوه وجود خواهد داشت. اگر لحظه ای را به نام «پ» لحاظ کنیم، هر لحظه یا آن دیگری را نزدیک پ لحاظ کنیم، لحظه و آنی نزدیک تر به پ وجود خواهد داشت. این تلقی ابن سینا از طرف تقریباً مشابه تلقی ریاضیات مدرن از حد است (McGinnis, 2006, pp.15-16)؛ زیرا هر چقدر که نزدیک به لحظه ی مذکور شویم، باز لحظه ای نزدیک تر می تواند وجود داشته باشد. برای اینکه حرکت معنادار باشد و سکون لازم نیاید، باید متحرک در دو آن در یک حد قرار نداشته باشد؛ بلکه در هر آن در حدی باشد که قبل و بعد از آن مذکور، در آن حد نیست. با توجه به آنچه گفته شد، مقصود از حرکت در آن، تغییر و شدن در آن یا لحظه نیست؛ زیرا تغییر نیاز به کشش زمانی دارد؛ در حالی که آن ممتد نیست. آنچه که از حرکت در آن یا لحظه قصد می شود این است که متحرک در هر آن، در یک حالت جدید است که قبل و بعد از آن لحظه در این حالت نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴)؛ بنابراین برخلاف ارسطو می توان لحظه ای را به نام «ز» لحاظ کنیم که حد بین دو جوهر الف و ب است، به طوری که قبل از لحظه ی ز متحرک الف است و لحظه ی ز، اولین لحظه ای است که متحرک در آن ب است. با توجه به مفهومی که از حد ارائه کردیم، هر قدر نزدیک به لحظه ی ز شویم، هنوز متحرک الف است. هر نقطه ی دلخواهی را که نزدیک به ز لحاظ کنیم، متحرک الف است؛ اما در خود لحظه ی ز متحرک ب است؛ بنابراین تغییر از الف به ب زمانی و تدریجی نیست و همچنین، در هیچ لحظه ای متحرک به صورت همزمان الف و ب نیست؛ بلکه قبل از لحظه ی ز الف است و از لحظه ی ز به بعد ب است.

۳-۳. مسئله‌ی وحدت و هویت حرکت

یکی از ملاحظات و مبانی تفکیک بین حرکت توسطیه و قطعیه، حل مشکل وحدت حرکت است که مطابق آن اگر وحدت حرکت را قبول کنیم، دو تالی فاسد پدید خواهد آمد: (۱) لازم می‌آید که حرکت به گذشته و آینده تقسیم نشود؛ درحالی‌که همه‌ی حرکات به گذشته و آینده تقسیم می‌شوند. (۲) اگر حرکت واحد باشد، در آنچه واحد است، تام است. اگر شیئی تام باشد، قارالوجود است؛ درحالی‌که حرکت وجودی غیرقار دارد؛ بنابراین اگر حرکت بخواهد وحدت داشته باشد، عدم انقسام به گذشته و آینده و قارالوجود بودن حرکت لازم می‌آید که هر دو باطل اند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۲۶۲). نظریه‌ی حرکت توسطیه ابن سینا (۱۴۰۵) پاسخی درخور به این مسئله ارائه کرده است. وی در جواب به این اشکال چنین بیان می‌کند که کمال اولی که در تعریف حرکت بیان شد و روشن شد که همان حرکت توسطیه است، دارای وحدت است. وحدت حرکت توسطیه به دو شرط نیاز دارد: وحدت موضوع و زمان؛ یعنی حرکت هم باید در موضوعی واحد جریان داشته باشد و هم زمانش واحد باشد. ابن سینا می‌کوشد با یک مثال نشان دهد وحدت زمان نیز برای وحدت حرکت ضروری است. فرض کنید یک سفیدی خاص، بر یک موضوع واحد عارض شود و بعد از مدتی این سفیدی معدوم شود و سفیدی دیگری بر همین موضوع عارض شود. در این مثال، موضوع واحد است؛ ولی از آنجاکه زمان عروض‌ها واحد نیست، یک عروض نداریم؛ بلکه دو عروض داریم (ج ۱، ص. ۲۶۲).

۳-۴. مسئله‌ی کون و فساد

ابن سینا در تعریفی که از حرکت ارائه می‌کند، باید متوجه این مسئله باشد که تعریفش کون و فساد را شامل نشود. از آنجایی که حرکت توسطیه نیز آنی رخ می‌دهد، تشابه زیادی با کون و فساد دارد. ابن سینا برای اینکه نظامش سازگار باشد، باید تعریف حرکت توسطیه را طوری ارائه دهد که با کون و فساد هم‌پوشانی نداشته باشد. او متوجه این نزدیکی و فرق بین حرکت و کون و فساد هست (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۳). حدوث دفعی و آنی ذیل کون و فساد قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که حرکت حدوث تدریجی یک شیء از شیئی دیگر است. اینکه شیء بخواهد حرکت کند و تدریجاً تغییر کند، متوقف بر حصول دو شرط است: (۱) شیء در طول

حرکت به نحوی باقی باشد تا این همانی در تغییر برقرار شود و ۲) شیء باید نسبت به آنچه که به سمت آن حرکت می‌کند، بالقوه باشد. ابن سینا برای برآورده کردن این دو شرط است که از مفهوم کمال اول و ثانی در تعریف حرکت استفاده می‌کند. در کون و فساد شیء به هیچ نحوی در تغییر باقی نمی‌ماند و همچنین غایت و متتها در کون و فساد، به یکباره حاصل می‌شود و در طول تغییر، بالقوه نمی‌ماند؛ اما اینکه چگونه ابن سینا با استفاده از مفهوم کمال اول و ثانی تمایز حرکت با کون و فساد را بیان می‌کند، توضیح بیشتری لازم دارد. زمانی که شیء ساکن است، دارای دو قوه است: قوهی اتّجاه به سمت غایت و قوهی حصول خود آن غایت. زمانی که شیء از حالت سکون خارج می‌شود و حرکت می‌کند، قوهی اول بالفعل می‌شود؛ زیرا شیء رو به سمت غایت کرده و به سمت آن حرکت کرده است؛ ولی قوهی دوم که حصول خود غایت است، بالفعل نشده است؛ بنابراین در طول حرکت شیء نسبت به خود غایت که کمال ثانی است، بالقوه باقی می‌ماند. این در حالی است که در کون و فساد، در طول تغییر، شیء نسبت به حصول غایت بالقوه باقی نمی‌ماند؛ بلکه غایت به شکل آنی بالفعل می‌شود و حالت بالقوه در آن باقی نخواهد ماند. از نظر ابن سینا حرکت با کون و فساد متفاوت است و درعین حال با برخی از انواع کمالات نیز تفاوت دارد. فرق حرکت با سایر کمالات در آن است که: غیر از حرکت تحقق هر کمالی موجب ازمیان رفتن قوهی آن کمال در شیء می‌شود؛ اما با فعلیت یافتن کمال حرکت، متحرک هنوز حالت بالقوگی‌اش محفوظ می‌ماند؛ یعنی درعین برخورداری از حالت کمالی، هنوز مستعد دستیابی به همان کمال، البته در مرتبه‌ی غایت حرکت است. در چنین وضعیتی اجتماع بالقوگی و فعلیت در حقیقت حرکت^۱ لازم به نظر می‌رسد؛ اما برای تدریجی بودن یک امر دو ویژگی لازم است: ۱) آن امر باید خود وجودی بالفعل و فی نفسه داشته باشد و درعین حال ۲) با برخورداری از تمامیت در همان صفت، بالقوه مرتبه‌ی دیگری از همان صفت را طلب کند؛ به همین دلیل است که او برای تعریف حرکت به دو مفهوم «کمال اول» و «کمال ثانی» نیاز پیدا کرده است. کمال اول خود امری است بالفعل؛ اما نسبت به کمال ثانی بالقوه است.

1. The Problem of Gradual Transmutation.

این خاصیت در تغییرات غیراشتدادی نیست. براین اساس می توان متحرک را قبل از وصول به غایت حرکت دارای کمال حرکت دانست؛ اما در حرکت قطعی کمال تنها در مقصد و منتها وجود دارد و با فائل شدن به حرکت قطعی، وجه کمال اول بودن حرکت از میان می رود و لذا نمی توان در تحلیل اشتدادی حرکت آن را مبنا قرارداد. تنها با قول به تحقق حرکت توسطیه می توان بر این چالش فائق شد.

نتیجه گیری

ابن سینا تعریف واحدی از حرکت (کمال اول چیزی که بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است) ارائه کرد؛ ولیکن آنگاه که در پی یافتن مصداق کمال اول برمی آید، به دو معنای حرکت پی می برد که در تاریخ فلسفه از ابداعات خود اوست؛ البته او در نهایت با رد تحقق خارجی حرکت قطعیه بیان می کند که این تنها حرکت توسطیه است که تحقق خارجی دارد. تبیین و تحلیل این دیدگاه های ابن سینا منتج به این است که وی از ارائه ی تعریف واحد از حرکت و تفکیک نوآورانه اش در باب معانی آن، عزم پاسخ به چالش هایی را دارد که کمتر به آنها توجه شده است. چالش اول بحث امتداد جسم است که اگر حرکت توسطیه بخواهد تحقق داشته باشد، تنها بستر مناسب تحقق آن شیئی است که از ماده و صورت تشکیل شده باشد که در این صورت نظریات رقیب در بیان حقیقت جسم باید ابطال شوند؛ به عبارت دیگر اگر همچون ابن سینا در بحث امتداد جسم (وقوع حرکت) قائل به نظریه ی اپیکوری و اتمی نباشیم و اجسام را تا بی نهایت قابل انقسام بدانیم، آنگاه باید قطع حدود جسمانی (طی مسیر در مسافت)^۱ را به نحوی تقریر و تبیین کنیم که مشکل قطع حدود نامتناهی^۲ را حل کند؛ البته نه با استناد به نظریه ی طفره^۳ که خود باطل است. راهکار ابن سینا حرکت توسطیه است که براساس آن، وجود حرکت امری دفعی^۴ است و رخداد آن موجب طی مسیر تدریجی حدود نامتناهی نیست. می توان همین مشکل را درمقابل حکمت متعالیه صدرایی قرارداد و از او پاسخ طلب کرد که

-
1. The challenge of traversal across the middle.
 2. Traversing infinite terminis.
 3. Leap
 4. The instantaneous and non-gradual change

چگونه درعین رد نظریه اپیکوری و اتمی و حرکت توسطیه و قول به حرکت جوهری، می‌تواند این چالش را رفع کند. چالش دیگری که ابن‌سینا با استفاده از این تفکیک بر آن فائق شد، رفع اشکال ارسطو در باب حرکت در جوهر بود که نهایتاً قول ابن‌سینا به تحقق خارجی حرکت توسطیه را با انکار حرکت جوهری توسط وی در یک انسجام کامل قرارداد. چه‌بسا این توضیحات بتواند قول به انکار حرکت توسطیه و قبول حرکت جوهری توسط ملاصدرا را فهم‌پذیرتر نماید. همچنین ابن‌سینا به چالش وحدت و ثبات حرکت نیز پاسخ می‌دهد. مسئله این بود که حرکت نه قارالوجود است و نه حاضرالوجود؛ یعنی از آنجاکه حرکت دارای ثبات و استقرار نیست، بلکه امری است در جریان، به‌طوری‌که حتی نمی‌توان به‌عنوان امری ثابت به آن اشاره نمود، زیرا هر لحظه تغییر مانع از اشاره می‌شود، پس نمی‌توان به آن ماهیت و حقیقت ثابتی نسبت داد؛ لذا برخی از فیلسوفان همچون پارمنیدس و افلاطون، وحدت^۱ و هویت^۲ حرکت را انکار کردند. یکی از راه‌های حل اشکال فقدان ماهیت برای حرکت، تبیین ثبات در نحوه وجود حرکت با استناد به تفکیک حرکت توسطیه و قطعیه است که برای اولین بار توسط ابن‌سینا انجام شده است که در آخر باتوجه به حرکت توسطیه تفاوت آن با کون و فساد را نشان می‌دهد؛ زیرا حرکت قطعی کمال حرکت را تنها در مقصد و متنها دارا است و با قائل شدن به حرکت قطعی، وجه کمال اول بودن حرکت از میان می‌رود و لذا نمی‌توان در تحلیل اشتدادی حرکت آن را مبنا قرارداد. کشف پشت‌صحنه‌ها و مشکلاتی که فیلسوف را به این نوع ادعا و نظریه پردازی، مثلاً در بحث حرکت رسانده، از نتایج مترتب بر این مقاله است. چنانکه این همه حکایت از یک متافیزیک منسجم در اندیشه‌ی ابن‌سینا دارد که می‌تواند در مقام مقایسه با اندیشه‌های دیگر به چشم آید.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *شفاء (طبیعیات)* (جلد ۱). قم: مکتبه آیه الله نجفی.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل (عیون الحکمة)*. قم: بیدار.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۲). پژوهشی در حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه معرفت، ۲۲(۱۸۸)، ۹۹-۱۱۶.
- احسانی، آصف (۱۳۹۵). نسبت حرکت و زمان در فلسفه‌ی ابن سینا و ملاصدرا، فصلنامه حکمت اسراء، ۸(۲۷)، ۴۰-۱۷.
- فاروقی تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۶۳). *کشاف اصطلاحات الفنون* (جلد ۱). مصر: المؤسسة المصرية، العامة.
- فاضل هندی، بهاءالدین محمد (۱۳۹۴). *عون اخوان الصفاء علی فهم الشفاء* (جلد ۳). تهران: وایا.
- فتحعلی، محمود و رحمت‌اله رضایی (۱۳۸۷). تأملی بر تفاسیر حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه معرفت فلسفی، ۲۱، ۹۹-۱۳۴.
- صیدی، محمود و سید محمد موسوی (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه جاویدان خرد، ۱۱(۲۵)، ۱۱۹-۱۳۶.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۸). معنی و وجود حرکت در فلسفه‌ی ابن سینا، فصلنامه آینه معرفت، ۹(۳)، ۱-۲۶.
- مبارکشاه بخاری، محمد (۱۳۵۳). *شرح حکمة العین* (جعفر زاهدی، به مقدمه و تصحیح). مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۷). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*. قم: بیدار.
- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Ahmed, Asad Q. (2016). The reception of avicenna's theory of motion in the twelfth century. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(2), 215-243.
- McGinnis, J. (2006a). "A medieval Arabic analysis of motion at an instant: the Avicennan sources to the forma fluens/fluxus formae debate". *British Journal for the History of Science*, 39(2), 189-205.
- McGinnis, Jon (ed.) (2004). *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Brill: Brill.
- Ross, W. D. (1936). Aristotle's Physics. *Philosophy*, 11(43), 352-354.

- Hussey, Edward (1983). *Aristotle's Physics, Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Reeve, C. D. C. (2018). *Aristotle's Physics*. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.