

تبارشناسی معنای حرکت در حکمت متعالیه و عرفان نظری (مطالعه‌ی تطبیقی)

رسول یاداش پور^۱، رامین گلماکانی^۲، زهرا حاجی‌نیا^۳

چکیده

ارائه تعریفی جامع از حرکت، همواره یکی از دغدغه‌های اندیشمندان بوده است. این بحث پیش از فیلسوفان اسلامی، در بین متفکران یونان نیز مطرح بوده و هریک بنحوی آن را تبیین نموده‌اند. ملاصدرا علاوه بر معنای رایج از حرکت (تغییر تدریجی)، معنایی عام نیز برای آن (مطلق خروج از قوه به فعل) قائل شده که بر قوه و فعل نیز منطبق می‌شود. همانگونه که قوه و فعل از شئون هستی و از عوارض ذاتی وجود هستند و در زمره مسائل فلسفه اولی قرار می‌گیرند، حرکت را نیز باید از عوارض وجود دانست. در این صورت، اگر مراد از حرکت بمعنای اعم را بتعبیر حکیم سبزواری- خروج از «لیس» به «ایس» و از «امکان» به «وجوب» تفسیر کنیم، از دیدگاه ملاصدرا، چنین معنای اعمی از حرکت، به مجردات نیز نسبت داده می‌شود. از سویی دیگر، عرفا نیز بگونه‌ی

۴۵

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ rasool70.p@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛
r_golmakani@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛
Z69hajinia@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی



همسان، به حرکتی قائل هستند که از صقع ربوبی آغاز شده و تمام مراتب هستی را در بر گرفته است؛ آنها از این حرکت به «حرکت حبی» تعبیر کرده‌اند، یعنی آنچه سبب و علت آفرینش و ظهور اشیاء در عالم است، همین حبّ و محبت الهی است که در تمام اشیاء جاری است و همه را در قوس نزول و صعود در بر میگیرد. بهمین دلیل، در این مقاله بروش توصیفی - تحلیلی، درصددیم نشان دهیم که بتعبیر ملاصدرا - نظام هستی و بتعبیر عرفا - تعینات و مظاهر خلقی، همواره در حرکت بوده و بسوی غایتی روانه هستند. ملاصدرا این حرکت را حرکت جوهری و در نهاد اشیاء جاری میدانند و عرفا از این غلیان و جنبش همیشگی در مظاهر، به حرکت حبی تعبیر کرده‌اند.

کلیدواژگان: قوه، فعل، حرکت، حرکت حبی.

مقدمه

یکی از مباحثی که ارائه تعریفی صحیح از آن همواره از دغدغه‌های فکری اندیشمندان بوده، حرکت است. بحث در مورد حرکت به فلسفه اسلامی اختصاص نداشته و هریک از مشارب فلسفی، با عنوانی خاص از این مسئله تعبیر نموده و درصدد بیان تعریفی صحیح از آن برآمده‌اند؛ عده‌یی آن را کون و فساد نامیده‌اند و برخی نیز از آن بعنوان تغیر و دگرگونی یاد کرده‌اند، گروهی از دانشمندان یونان باستان، حرکت و بطور عام، هر تغیر و دگرگونی‌یی را انکار کرده‌اند. این بحث در بین متکلمان نیز مطرح بوده و تعاریفی از آن ارائه کرده‌اند که البته برخی از آنها، بر اساس مبانی حکما، محل ایراد است.

پیش از ملاصدرا حرکت را از عوارض جسم طبیعی میدانستند و در عرصه طبیعیات از آن بحث میکردند، اما او این بحث را فراتر از حوزه علوم طبیعی دانسته و معتقد بود باید در فلسفه اولی و الهیات بالمعنی الاعم مطرح شود. او در همین راستا، ابتدا موجودات نظام هستی را در سه بخش کلی دسته‌بندی کرد: دسته نخست، موجوداتی که از هر جهت بالفعلند و حرکت و تغیر در آنها راه ندارد. دسته دوم، موجوداتی که از هر جهت بالقوه‌اند و

۴۶



سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳

فعلیت در مورد آنها معنا ندارد. دسته سوم، موجوداتی که از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل هستند. صدرالمتألهین در ادامه برای تبیین حرکت، علاوه بر معنای خاص آن (تغییر تدریجی) معنایی عام (مطلق خروج از قوه به فعل) نیز برایش قائل شد و بحث از حرکت و سکون را همچون بحث قوه و فعل قلمداد نمود.

بیان مطلب آنکه، همانگونه که قوه و فعل از شئون هستی و از عوارض ذاتی وجود بوده و در زمره مسائل فلسفه اولی جای میگیرد، حرکت را نیز باید از عوارض وجود دانست. ملاصدرا حرکت را به خروج از «لیس» به «أیس» و خروج از «امکان» به «وجوب» تفسیر کرده که به مجردات نیز نسبت داده میشود. عرفا نیز بگونه‌یی همسان، به حرکتی قائلند که از صقع ربوبی آغاز شده و تمام مراتب هستی را در بر میگیرد، و آن را حرکت حبی نامیده‌اند؛ یعنی آنچه سبب و علت آفرینش و ظهور اشیاء در عالم است، همین حب و محبت الهی است که در همه اشیاء جاری و ساری است.

ارائه تعریفی صحیح از حرکت در گرو تبیین صحیح آن بر اساس مبانی فلسفی است. این نوشتار درصدد است ابتدا به توضیح اصطلاحات و اصولی که در تعریف حرکت بکار رفته‌اند، بپردازد تا از رهگذر آن بتواند تعریفی جامع از حرکت بر مبنای نظام فلسفی صدرالمتألهین ارائه دهد. اما از آنجا که پیوند حکمت متعالیه ملاصدرا با عرفان نظری امری انکارناپذیر بوده و در مواردی باید آن دو را همسو دانست، درنهایت نیز به مبنای عرفا در باب حرکت و ارتباط آن با فلسفه ملاصدرا اشاره خواهد شد.

واژه‌شناسی

الف) قوه

بحث قوه و فعل با مباحث حرکت مرتبط است؛ بهمین دلیل، بعنوان مقدمه بحث و در ابتدای بحث از حرکت مطرح شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۲۵). در هر مبحثی لازم است نخست پیرامون «مطلب ما» یا بتعبیر دیگر، از مبادی تصویری سخن گفت؛ از اینرو ابتدا به بررسی معنا و مفهوم قوه خواهیم پرداخت. ابن‌سینا در مقاله چهارم الهیات شفا، ذیل بحث حدوث و قدم، بحث قوه و فعل را مطرح کرده و در مورد قوه و



معانی آن سخن گفته است (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۷۰). قوه دارای مفهومی واحد نیست و برای آن معانی مختلفی بیان شده که چون میان آنها جامع ذاتی نمیتوان یافت، مشترک لفظی شمرده میشود.

فخر رازی در المباحث المشرقیه شش معنا برای قوه ذکر کرده (فخر رازی، بی تا: ۳۷۹ / ۱)، که البته در این کار از ابن سینا تبعیت نموده است. او برای انتقال صحیح این معانی، از مواردی که شبیه به همدند عبور کرده و به تبیین معنای قوه، از ساده‌ترین به پیچیده‌ترین آن، پرداخته است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱ / ۱۵). ملاصدرا نیز معانی قوه را به همان وجهی که فخر رازی آورده، با اندکی تصرف، در اسفار بیان کرده که در ادامه به ذکر آن میپردازیم.

معانی ششگانه قوه

نیروی کار سخت: این مفهوم مختص حیوانات است که با آن، کارهای سخت و طاقتفرسا انجام میدهند. با توجه به این معنا، در میان حیوانات دسته‌یی که از توان و قدرت بیشتری برخوردار باشند، قوی نامیده میشوند و در مقابل، حیواناتی که قدرتی کمتر دارند، ضعیف شمرده میشوند. از اینرو، در برابر معنای نخست از قوه، ضعف قرار میگیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵-۳).

قدرت: نیرومندی، دارای مبدئی است که پیش از آن، وجود دارد، پس آن امر سابق که مبدأ نیروست، قدرت است. در برابر قوه به این معنا، عجز قرار دارد؛ عاجز کسی است که توان لازم برای انجام کاری را ندارد (همانجا).

خستگی ناپذیری: قوه بمعنای نیرومندی، لازمه‌یی بنام خستگی‌ناپذیری دارد. بر خلاف مبدأ که پیش از نیرومندی موجود است، خستگی‌ناپذیری بعد از قدرت و لاحق بر آن است. کسی که امور شاقه و دشوار را انجام میدهد، درواقع بر آن امر چیره و فائق آمده است، از اینرو در برابر آن منفعل نمیشود. مقابل قوه بمعنای سوم، منفعل شدن و اثرپذیری است (همانجا). بنظر حکما، «قوه» (صعوبة الانفعال) و «لا قوه» (سهولة الانفعال)، از کیفیات است (همانجا؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۳۴).

صفت مؤثریت در غیر: ویژگی قدرت، تأثیرگذاری بر غیر است که معنایی عام است و در حکم جنس است. در برابر قوه به این معنا، غیرمؤثر بودن قرار میگیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳-۵).

امکان: یکی دیگر از لوازم قوه، امکان است؛ قدرت نزد متکلمان بمعنای امکان و صحت صدور فعل و عدم صدور فعل است (لاهیجی، ۱۴۲۰: ۵/ ۸۰). در مقابل این قسم از معنای قوه، ضرورت قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳-۵). قوه بمعنای فوق، به امکان استعدادی نظر دارد؛ بهمین دلیل، صدرالمألهین در دیگر اثر خود، قوه به این معنا را در برابر فعل قرار میدهد که همان امکان استعدادی است (همو، ۱۳۸۷: ۲۱).

قابلیت (و استعداد): معنای دیگر، معنایی است که نزد مهندسین مطرح است و تقریباً شبیه به امکان است؛ اما باید در نظر داشت مراد از استعداد، نه استعداد واقعی و عینی، بلکه مقصود همان قابلیت اعم از ذهنی و عینی- است. در برابر این معنا از قوه، نفی قابلیت قرار دارد (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳-۵).

ب) فعل

پس از ذکر معانی و تعریف قوه، اکنون به معنا و تعریف فعل که در مقابل قوه بکار میرود، میپردازیم.

تعریف فعل: فعلیت عبارتست از کمال وجودی. آنگاه که شیء از نقطه‌یی حرکت میکند (مبدأ) و به نقطه‌یی میرسد (منتهی)، درواقع از نقص بسوی کمال میرود. حال، برخی موجودات بر حسب ذات خود، بنحوی هستند که کمالاتشان بصورت دفعی و یکجا در آنها تحقق دارد و برخی فاقد کمالند؛ بگونه‌یی که برای تحقق کمال، نیازمند حرکت و تغییرند. بعبارت دیگر، در تقسیم وجود به قوه و فعل، مقصود آنست که شیء یا بگونه‌یی است که میتواند موجود شود (بالقوه) یا اینکه موجود است (بالفعل).

در تقسیم موجود خارجی نیز وقتی سخن از بالقوه و بالفعل است، ناظر به عدم کمال و کمال شیء است؛ بدین معنا که موجود بالقوه موجودی است که میتواند بتدریج به کمال برسد، برخلاف موجود بالفعل که کمال آن تحقق یافته است. شیئی که میتواند موجود شود،

موجود شدنش یا بصورت تغییر دفعی است، یا بصورت تغییر تدریجی؛ اگر تغییر تدریجی باشد، حرکت نامیده میشود.

وجه تسمیه وجود به فعل بدلیل آنست که معنای اول قوه، توان انجام امور طاقتفرسا و شاق و معنای پنجم، امکان بود؛ بنابراین آنچه امکان به آن تعلق میگیرد، فعل نام دارد؛ که حصول و وجود است (همان: ۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۲۳-۲۲).

تقدم فعل بر قوه: برخی معتقدند قوه، مقدم بر فعل است. ابن سینا ضمن نقل این دیدگاه در شفا، آن را نادرست و برخاسته از توهمات افراد دانسته است. دلیل چنین توهمی، وجود این اقوال است: «هر حادثی مسبوق به قوه و ماده‌یی است». از این تعبیر چنین برداشت شده که قوه مطلقاً، مقدم بر فعل است؛ بهمین دلیل است که لای نظام را دلیل نظام، ماهیت را پیش از وجود، و قوه را مقدم بر فعل دانسته‌اند. حکما به پنج نوع تقدم فعل بر قوه قائلند که عبارتند از: تقدم بالزمان، بالعلیه، بالطبع، بالشرف و بالحقیقه (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲/۱۱۲-۱۰۱). از نظر حکما، در تمامی این موارد، فعل مقدم بر قوه و تنها در یک مورد، قوه مقدم بر فعل است و آن هم تقدم بالزمان است؛ البته این در صورتی است که قوه شیئی خاص، با فعلیت آن شیء سنجیده شود، اما اگر مطلق قوه، با مطلق فعلیت در نظر گرفته شود، باز هم فعل مقدم بر قوه است. به اعتقاد ملاصدرا، نسبت میان فعل و قوه، مانند نسبت وجود و ماهیت است. وجود بر ماهیت تقدم حقیقی دارد و این وجود است که اصالت دارد و اتصاف ماهیت به وجود، بالعرض است؛ همانگونه که فعلیت اصیل است و قوه، بالعرض و بالتبع موجود میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۹).

تساوق خیر و کمال با فعلیت: از نظر حکما هر جا کمال است، خیر نیز هست، و عکس آن نیز صادق است. از طرفی، در مقابل فعلیت، قوه است و چون قوه فاقد فعلیت است، پس فاقد کمال و خیر نیز هست و در زمره شرور قرار میگیرد. آنچه دارای حیثیت قوه و فقدان است، شر محسوب میشود؛ در مقابل، هر جا که فعلیت بمیان آید، خیر نیز وجود دارد. ابن سینا نیز ضمن بررسی رابطه بین کمال و خیر، بازگشت تمامی شرور را به جهات عدمی میداند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۳/۹۳۶-۹۳۴)؛ پس همانگونه که خیر و کمال مساوق وجودند، مقابل آنها، یعنی قوه و شر نیز مساوق همنند. البته شیئی که

۵۰



از هر جهت شر باشد، معدوم است؛ بهمین دلیل ملاک در شر بودن آن جهت عدمی آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۴۸-۴۹).

ج) حرکت

بحث حرکت یکی از قدیمیترین مباحث فلسفی است، و به حکمای اسلامی اختصاص ندارد بلکه در میان حکمای یونان نیز مطرح بوده و بعضی از آنها منکر حرکت، و بعضی درصدد اثبات آن بوده‌اند. این سخن که «همه چیز در حرکت است و هیچ چیز ساکن نیست»، محدود به افلاطون یا ارسطو نیست، بلکه ریشه این باور به هراکلیتوس بازمیگردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۳۰).

در بیان تعریف حرکت و اینکه اساساً حرکت در چه مقولاتی جریان دارد، میان حکمای اسلامی اختلاف نظر است. در این موضع، ضمن اشاره به تعریف حرکت در بیان حکما، به اشکالات این تعاریف نیز خواهیم پرداخت تا در این میان، به تعریفی صحیح دست یابیم.

مفهوم لغوی: حرکت در لغت عبارتست از جنبیدن، که در برابر آن سکون قرار دارد (دهخدا، ۱۳۹۰: ۴۶۰). اگرچه تعریف لغوی حرکت، هر دو نوع تدریجی و دفعی را شامل میشود، اما در اصطلاح، حرکتی که میتوان آن را حرکت فلسفی دانست، همان حرکت تدریجی است. در اینباره نیز باید توجه داشت که تعاریف بیان شده برای حرکت، تعاریف حقیقی نیستند، زیرا بوسیله آنها به حقیقت حرکت دست نخواهیم یافت و تنها حرکت از غیرحرکت شناخته میشود (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۹).

مفهوم اصطلاحی: در بررسی مفهوم اصطلاحی حرکت، به تعاریف و نظریات فلاسفه درباره حرکت اشاره میکنیم.

هراکلیتوس: از نظر هراکلیتوس، هستی در عین کثرت، دارای وحدت است، اما این وحدت، خارج از کثرت نیست، زیرا در کشمکش اضداد است که وحدت شکل میگیرد. او وحدت را زاییده کشمکش پیوسته میان اضداد دانسته و معتقد است از این کشمکشهاست که هماهنگی بوجود می‌آید. از نظر وی، هستی انبوهی از اضداد و

تناقضهاست که پیوسته در کشاکشند؛ آنچه در هستی می‌یابیم، نوعی هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریانهای متضاد - که در جدالی پایدارند - رخ میدهد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۵۲). هراکلیتوس تناقض و تضاد در هستی را بر مبنای عقل یا قانون جهانی (لوگوس) پایدار میدانند. از دیدگاه او، تغییر در جهان هستی بر اساس عقل یا قانون جهانی (لوگوس) است. از آنجا که هستی عبارتست از تلاش و کشمکش پیوسته میان عوامل و جریانهای متضاد و دگرگونی و تبدیل آنها به یکدیگر، هستی و پدیده‌های آن، نمیتوانند یکبار و برای همیشه، ساخته و پرداخته شده باشند. سکون در هستی معنا ندارد و جهان باید همواره در دگرگونی و حرکت جاودانی باشد. هستی در اندیشه هراکلیتوس، همواره در شدن و صیوریت است، بگونه‌یی که هر چیز در هر لحظه، در حال چیز دیگر شدن است. هراکلیتوس چنان در اصل عدم ثبات و بیقراری عالم غرق شده که حرکت را اصل دانسته و وجود را نفی کرده است (همان: ۵۵-۵۶).

پارمنیدس: او را - برخلاف هراکلیتوس که فیلسوف حرکت است - میتوان فیلسوف سکون نامید. پارمنیدس دو شیوه معرفت را از هم جدا کرده است: شناخت عقلی و شناخت گمانی یا حسی. از نظر وی، نوع اول معرفت به حقیقت منتهی میشود، اما نوع دوم معرفتی است که انسانها با گمان، عقاید و پندارهای خود به آن رسیده‌اند و در آن نشانی از حقیقت، نیست. آنچه حقیقت بر انسان آشکار میکند اینست که: «هستی هست و نیستی نیست». وی معتقد است تنها به آنچه هست میتوان اندیشید و فقط درباره آنچه هست میتوان سخن گفت. اندیشیدن به نیستی تعلق نمیگیرد و در مورد آنچه نیست، نمیتوان حرف زد. پارمنیدس بر این باور است که هستی یک واحد یکپارچه، یکتا و تغییرناپذیر است. صیوریت و تغییر یک توهمند. هستی از جایی بوجود نیامده است؛ آنچه جز هستی است، نیستی است و هستی نمیتواند از نیستی پدید آید. اگر چیزی بوجود آید، یا از وجود است یا از لاوجود. اگر از وجود باشد، در این صورت، قبلاً هم بوده است؛ در این حالت، بوجود نمی‌آید چون پیشتر بوده است. اگر هستی از لاوجود بوجود آید، در این صورت، هیچ چیز نیست، زیرا از هیچ، هیچ چیز بوجود نمی‌آید؛ بنابراین، تغیر و شدن و حرکت، غیرممکن است و صیوریت توهمی بیش نیست (همان: ۶۱-۶۳).

۵۲



دموکریتوس: نظریه حرکت دموکریتوس را میتوان منحصر به سطح اشیاء دانست. از نظر وی، تغییرات غیرجوهری، و تنها ظاهر اشیاء است که دچار تغییر میشود. اصل و اساس جهان، یک سلسله جواهر جسمانی و ذرات کوچک غیرقابل احساس است که چشم قادر به دیدن آنها نیست. این ذرات، غیرقابل تغییر و شکست هستند؛ بهمین دلیل، اتم یا جزء لایتجزی در مورد آنها بکار میرود (همان: ۱۵۱-۱۴۹).

افلاطون و فیثاغورث: افلاطون حرکت را «خروج از مساوات» میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳۲-۳۳)، بدین معنا که شیء بگونه‌یی باشد که حال آن، در هیچ آنی، حال یا بعد نباشد. فیثاغورث نیز از حرکت به غیریت تعبیر میکند و تعریفش به افلاطون نزدیک است، زیرا معتقد است حال حرکت در هر صفتی از صفاتش، در هر آن مغایر با حال او در قبل و بعد از آن است، و این معنای خروج از مساوات است. پس میتوان گفت این دو تعریف نزدیک به همند. از آنجا که خروج از مساوات و نیز غیریت، اعم از حرکت است و خروج دفعی را نیز در بر میگیرد، کلام افلاطون و فیثاغورث نیازمند توجیه است تا معنای خاص حرکت را افاده نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۸۶). این تعاریف از تیغ نقادی ابن‌سینا در امان نمانده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۸۳)، اما صدرالمتألهین این دو تعریف را با توجیه خود، قابل دفاع میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳۲-۳۳).

ارسطو: ازجمله مسائل رایج فلسفی اینست که عالم طبیعت چگونه میتواند در عین ثابت بودن، متغیر نیز باشد. برخی چون هراکلیتوس ثبات را انکار کردند و برخی نیز همانند پارمنیدس، منکر حرکت شده و تغییر و سیورورت را توهم دانسته‌اند. ارسطو برای حل این معضل، مسئله قوه و فعل را مطرح کرد؛ به این بیان که، حرکت هست شدن چیزی که نبوده است، نیست، بلکه بالفعل شدن چیزی است که بالقوه بوده است. در نگاه این فیلسوف مشائی، تغییرات عالم اساساً به دو صورت دفعی یا تدریجی قابل تصور است. هر جسم، مرکب از ماده و صورت است که صورت، حقیقت هر شیء است و بهمین دلیل، تغییرات دفعی در صورت اشیا راه می‌یابد، و چون ماده واقعیته ندارد، حدوث و فنا متوجه آن نمیشود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۴۲-۴۴۰).

از نظر ارسطوییان، اشیاء موجود در عالم، ذیل مقولات دهگانه جای میگیرند، اما حرکت تدریجی، تنها در چهار مقوله عرضی رخ میدهد. در سایر مقولات، حرکت بنحو دفعی جاری است (سارتن، ۱۳۷۲: ۵۵۲). ارسطو در تعریف حرکت میگوید: «الحركة کمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۴/۲۴۴).

شیخ‌الرئیس ضمن نقل این تعریف در طبیعیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۸۳)، آن را پذیرفته و معتقد است در این تعریف، مفاهیمی همچون «تدریج، دفعة و یسیراً یسیراً» مأخوذ نیست تا شبهه دور در مورد آن مطرح شود. فخر رازی نیز همین تعریف را ذکر کرده، اما عبارت «و الا لم یکن الوصول الیه علی التدریج» (فخر رازی، بی‌تا: ۱/۵۴۹) را به آن افزوده است. عبارت فخر رازی خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً، نیازی به آن نیست؛ ثانیاً، این عبارت تدریج را بار دیگر در مسیر تعریف اخذ مینماید؛ در نتیجه شبهه دور خفی را ایجاد میکند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۸۴).

ابن‌سینا: از جمله تعاریف موجود در باب حرکت، تعریف ابن‌سینا در نجات است: «الحركة، تقال علی تبدل حال قارة فی الجسم یسیراً یسیراً، علی سبیل اتجاه به نحو شیء، و الوصول بها الیه، هو بالقوة او بالفعل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۴). شیخ‌الرئیس در این تعریف قیودی را آورده که هر کدام برای احتراز از امری است، و آنها عبارتند از: - «تبدل حال قار»: این قید از آنروست که از «انتقال از یک حال غیرقار به حال غیرقار دیگر» احتراز نماید، زیرا گاهی امور غیر قار، تبدل می‌یابند، ولی بنظر شیخ، تبدل آنها حرکت بحساب نمی‌آید.

- «تقید حال قار به جسم»: این قید برای احتراز از احوال قاری است که نفوس مجرد، بحسب صفات و ادراکات خود، دارند، زیرا تبدل در این حالات از سنخ تمثل است و حرکت نیست؛ مثلاً حرکاتی که آدمی در خواب انجام میدهد، از نوع تغییر تدریجی و حرکت اصطلاحی نیست.

- «یسیراً یسیراً (اندک اندک)»: این قید برای خارج کردن تغییراتی است که در جسم واقع میشود، و خارج نمودن تبدلات دفعی است. تبدلاتی که هیولی در صور جسمیه خود پیدا میکند، بر اساس حکمت مشاء، از سنخ کون و فساد بوده و دفعی است. البته بر اساس

حکمت متعالیه و قول به حرکت جوهری، این نوع از تبدلات نیز مشمول تعریف حرکت هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱ / ۲۲۰).

- «علی سبیل اتجاه به نحو شیء»: برای تحقق حرکت، افزون بر موارد گفته شده، باید رویکرد تبدل نیز بسوی مقصد باشد و برای حرکت ثبوت غایت نیز صورت گیرد. بهمین دلیل، این قید آمده است که از تبدلاتی مانند تبدل جسم در نور و ظلمت، احتراز شود.

- «و الوصول به الیه»: باید حرکت بسوی غایتی باشد که رسیدن به آن، بسبب این انتقال صورت میگیرد. بنابراین، قید مذکور از این جهت است که رسیدن حرکت به غایت باید بوسیله سبب قریب و ذاتی باشد، نه غایت عرضی.

- «و هو بالقوة أو بالفعل»: بدین معنا که لزومی ندارد غایت حرکت، یک امر موجود در خارج باشد، بلکه ممکن است غایت امری باشد که بالقوه موجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱ / ۲۲۲-۲۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۱۶۸-۱۶۲).

تعریف مصطلح حرکت

تعریف مصطلح و مشهور از حرکت عبارتست از: «خروج الشیء من القوة الى الفعل تدريجاً» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۳ / ۷۷۴؛ همو، ۱۴۰۲: ۱۲۳؛ فاضل تونی، ۱۳۷۹: ۲۹۵؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲ / ۳۰۶؛ دغیم، ۲۰۰۴: ۱ / ۴۹۶).

اشکال تعریف: بر این تعریف اشکال شده است که با وجود قید «تدریجاً»، دور لازم می آید، زیرا تدریج به این معناست که اجزاء آن در طول زمان بوجود می آید و کم کم بر اجزاء زمان منطبق میگردد؛ بنابراین، تدریج بدون زمان تحقق نمی یابد. از سوی دیگر، برای درک مفهوم تدریج، نیازمند مفهوم «زمان» هستیم. این در حالی است که زمان خود، مقدار حرکت است، از اینرو برای شناخت زمان، باید نخست حرکت را بشناسیم، حال آنکه هنوز تعریفی از حرکت ارائه نشده است. بعبارت دیگر، این تعریف



به خود شیء است که به دور می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۱۳۳-۱۳۲).

پاسخ شیخ اشراق: از نظر سهروردی، اموری نظیر تدریج، داخل در بدیهیاتند که عقل آنها را بواسطه حس، بنحو بدهت درک میکند. اشکال دور، زمانی پدید می‌آید که این مفاهیم از سنخ امور نظری باشند که برای معرفت به آنها نیازمند مقومات ذاتی هستیم، چراکه حد و برهان، در حدود مشترکند و اثبات یکی نیازمند دیگری است. اما در صورت بدیهی بودن، به چنین واسطه‌یی نیاز نداریم، بنابراین، اشکال دور مندفع است (فخررازی، بی‌تا: ۱/ ۵۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱). از آنجا که حرکت امری بدیهی است، میتوان تعریف تنبیهی آن را به اموری مانند آن، انجام داد و از آن پس میتوان حرکت را وسیله‌یی برای شناخت زمان و «آن» دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/ ۱۷۴).

اگرچه شیخ اشراق پاسخ اشکال به این تعریف را بیان نموده و فخررازی نیز آن را پذیرفته است (فخررازی، بی‌تا: ۱/ ۵۴۸)، اما پیشینیان این تعریف را بدلیل اشتغال بر دور خفی- نپذیرفته‌اند، زیرا تعریف فعل و حرکت باید بر امر ممتد تدریجی الحصول انطباق یابد و هر مفهومی که بر این امر دلالت کند، متضمن معنای حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/ ۱۷۵).

حرکت در نگاه حکمت صدرایی

پس از بررسی تعاریف مشهور در میان حکما، اکنون دیدگاه ملاصدرا را در اینباره بررسی میکنیم. نخست لازم است به توضیح اموری بپردازیم که در تبیین نگاه او ضروریند.

الف) جایگاه حرکت در نظام صدرایی

بحث از حرکت، پیش از ملاصدرا در طبیعیات مطرح بود، چنانکه ابن‌سینا آن را در مقاله دوم از طبیعیات شفا آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۵۴۷-۵۵۰). اما ملاصدرا برخلاف رسم رایج میان حکما، این بحث را از علم طبیعی فراتر دانسته و آن را به الهیات منتقل نموده و معتقد است مسئله حرکت باید در فلسفه اولی مطرح شود. صدرالمتهلین در آغاز بحث از حرکت و سکون، آن را شبیه بحث قوه و فعل میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۹)؛

۵۶



سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳

یعنی همانگونه که قوه و فعل از شئون هستی و از عوارض ذاتی وجودند و در مسائل فلسفه (الهیات بمعنی الاعم) جای میگیرند، حرکت را نیز باید از عوارض وجود دانست؛ بویژه اینکه در تعریف حرکت نیز مفهوم قوه مأخوذ است و حرکت متقوم به قوه و فعل است. بنابراین، این دو بحث را باید در یک جایگاه قرار داد و از آن دو در یک موضع بحث نمود که همان فلسفه اولی است، نه طبیعیات.

چگونگی ورود حرکت به فلسفه اولی: ملاصدرا پس از طرح حرکت و سکون در الهیات و تشبیه آن به بحث قوه و فعل، برای حرکت معنایی «عام» قائل میشود^(۱) که علاوه بر حرکت بمعنای خاص - که تغییر تدریجی است - خروج دفعی را نیز شامل میشود (همانجا).

علامه طباطبایی «اعم» را به معنایی میداند که شامل کون و فساد نیز هست؛ یعنی حرکت، خروج از قوه به فعل است؛ اعم از اینکه خروج آن دفعی باشد (مثل کون و فساد) یا تدریجی باشد (مثل حرکت مصطلح)؛ اگرچه از نظر او، حرکت نمیتواند از عوارض موجود بما هو موجود باشد، زیرا این معنا تنها در مورد جسم کون و فساد مطرح است و در غیر اجسام، نمیتوان چنین معنا و تقسیمی را بکار برد. راهکاری که او بیان کرده اینست که عنوان مسئله در تقسیم موجود، به «ثبات و تغییر» منتقل شود؛ یعنی مسئله تقسیم موجود را باید اینگونه مطرح کرد: موجود یا ثابت است یا متغیر، تا بتوان آن را هم در مورد اجسام بکار برد و هم در مورد واجب که از ثابتات است. در این صورت است که میتوان گفت این مسئله از مسائل فلسفه اولی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۳).

۵۷

برخی در اینباره بر این باورند که مقصود از «حرکت اعم» همان است که علامه طباطبایی آن را اقرب به واقع دانسته و معتقد است بر این اساس نیز میتوان حرکت را از عوارض موجود بما هو موجود تلقی کرد. بعقیده او، «اعم»، مطلق خروج از قوه به فعل است، بطوریکه حتی «کون» و «فساد» را نیز شامل میشود. ملاصدرا نیز برای حرکت معنایی عام در نظر میگیرد که اعم از معنای مصطلح و متعارف آن است. معنای متعارف حرکت «خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدریجاً» است، اما معنایی دیگر،



پاداش پور، گلمکانی، حاجی‌نیا؛ تبارشناسی معنای حرکت در حکمت متعالیه و عرفان نظری

(مطلق خروج از قوه به فعل) معنای وسیع و عام از حرکت است که بر قوه و فعل نیز منطبق می‌شود. نتیجه آنکه، همانگونه که قوه و فعل از عوارض موجود بما هو موجود است، حرکت و سکون نیز از عوارض موجود بما هو موجود شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۱۲۵-۱۲۴).

میتوان گفت مراد ملاصدرا از «اعم» همان چیزی است که سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار مطرح کرده است. او حرکت بمعنای اعم را به خروج از «لیس» به «أیس» و خروج از «امکان» به «وجوب» تفسیر میکند، که شامل مجردات نیز می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۶۸، ش ۱۹).^(۲) صدرالمآلهین چنین معنای اعمی از حرکت را به مجردات نیز نسبت داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۹)^(۳)؛ اتخاذ چنین معنایی از حرکت در سایر آثار او نیز دیده می‌شود. او ضمن بیان دلایل اثبات واجب، به دومین راهی که حکما برای اثبات واجب بدان تمسک جسته‌اند اشاره میکند که روش تغیر بحسب ماهیت است؛ بدین مضمون:

موجود، نظر به ذاتش، دو حالت دارد: یا همانگونه که در نفس الامر و واقع موجود است، بلحاظ ذاتش نیز وجود دارد و نیازمند هیچ حیثیتی نیست، یا از جهت ذاتش معدوم است و برای موجود شدن به علت نیاز دارد. قسم نخست، واجب‌الوجود است؛ یعنی هرگاه ذات من حیث هی هی -با قطع نظر از ملاحظه هر چه غیر ذات است- ملاحظه شود، موجود خواهد بود، حتی آنکه همه اعتبارات واقعه در نفس الامر، منشأ صحت حکم بر آن به موجودیت و مصداق حمل موجود بوده باشد، وجودش لذاته و بذاته است؛ که همان مطلوب است. قسم دوم، موجودی است که از حیث ذاتش «لیس» است، اما به اعتبار علتش، «أیس» شمرده می‌شود و وجودش، بالقوه است؛ یعنی اگر علت بیاید، آن را از قوه به فعل تبدیل میکند، مثل ماهیات امکانی که وجودشان، بعد از عدم و فعلیت آنها، بعد از قوه است (همان: ۲۸-۲۷).

عبارت بالا گویای آنست که ملاصدرا بنحو عام غیر از واجب را مشمول تغیر میداند؛ مراد از این تغیر را نیز خروج از قوه به فعل، بمعنای خروج از «لیس» به «أیس» می‌شمارد، که با آمدن علت رخ میدهد. اگرچه او این نکته را نیز متذکر شده که ممکنات در واقع و

نفس الامر، بالقوه نیستند و اطلاق بالقوه بر آنها برای بیان اینست که دارایی و فعلیت آنها، بعد از فقدان و نداری تحقق می‌یابد. اما میتوان گفت از نظر ملاصدرا، تبدیل حالت ممکنات از عدم به وجود، در حقیقت نوعی تغیر و حرکت ذاتی است، یا همان «خروج از امکان به وجوب» بوسیله علت تامه است.

بعبارت دیگر، نسبت دادن حرکت به مجردات، مانند حرکت در مادیات نیست، چراکه مجردات تام، حدوث ذاتی دارند، و حادث ذاتی در مقام ذات، نسبت به وجود و عدم لاقتضاء است؛ تنها بواسطه فیض واجب است که از لاقتضاء ذاتی، به وجوب بالغیر متحول میشود. بهمین دلیل، حدوث ذاتی با حرکت بمعنای عام همراه است، هرچند به این نوع از تغیر در اصطلاح- حرکت نمیگویند، زیرا معنای اصطلاحی حرکت فقط خروج تدریجی موجود مادی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/ ۱۶۱-۱۶۰).

ملاصدرا برای بیان تغیر حالت ممکنات از عدم به وجود، به «حرکت ذاتی»، شواهدی نیز از ائولوجیا آورده که از واجب ذاتی و ممکن، تعبیر به حرکت و سکون شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۸).^(۴)

ملاک در عارض ذاتی وجود: از نظر ملاصدرا، برای آنکه چیزی بتواند از عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود بشمار آید، لازم است پیش از آنکه موجود، تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا کند، بر آن عارض گردد؛ از اینرو، اگر محمولی بدون واسطه عارض بر موجود شود، میتوان آن محمول را از عوارض ذاتی موجود دانست. ازجمله محمولهایی که از واسطه در عروض بینایزند، محمولات فلسفی هستند. حتی بخشهایی که پس از عروض بوجود می‌آیند، مانع از فلسفی بودن محمول نمیشوند، زیرا این تخصص، پیش از عروض بوده است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۵-۳۴).

حرکت و سکون نیز در شمار عوارض ذاتی وجودند، زیرا میتوان آنها را بدون اینکه مقید به قید ریاضی و طبیعی گردند، عارض بر وجود دانست (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۹) و موجود از جهت موجودیت خود، یا ثابت است یا متغیر. چنانکه اشاره شد، پیش از ملاصدرا، حرکت در طبیعیات مطرح بود و از عوارض جسم شمرده میشد، از اینرو حرکت را منحصر در چهار مقوله میدانستند. اما ملاصدرا حرکت را از عوارض وجود (نه ماهیت) و در متن هستی میداند،



و وجود را مقدم بر ماهیت می‌شمارد. از نظر وی، انتقال در مقولات چهارگانه مشهور (کم، کیف، این و وضع)، حرکتی است که باید آن را عرضی دانست و در مقابل آن، «حرکت و تغیر ذاتی» است، که درواقع همان «خروج از امکان به وجوب» بوسیله علت تامه است. بنابراین، هستی مقدم بر ماهیت جسم است؛ سیلان و حرکت بمنزله فصلی است که بطور مستقیم به حقیقت وجود عارض میشود و حصه‌یی که از آن پدید می‌آید، ماهیت جسم را آشکار می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۶۲-۱۶۱). ازاینرو، سیلان از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی جسم و مقدم بر آن است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۶۸، ش ۱۹)^(۵). از نظر ملاصدرا میتوان برای جمیع ممکنات در برابر واجب تعالی، تعبیر «ایساً بعد لیس» و «فعلاً غبّ قوّة» را بکار میبرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/۲۷).

ب) تأثیر ارجاع حرکت به وجود

با توجه به آنچه ملاصدرا در ارجاع حرکت از طبیعیات به الهیات انجام داد، مسائل دیگری نیز در بحث حرکت، بالتبع، تحت تأثیر قرار خواهد گرفت که یکی از آنها، فاعل حرکت است. در اصطلاح حکیم طبیعی، فاعل، علت تغیر و علت حرکت است اما در اصطلاح حکیم الهی، فاعل، علت وجود و معطی هستی است؛ بنابراین، با ارجاع حرکت به وجود، معطی آن نیز همان فاعل وجود است.

نسبت حرکت به وجود، مانند نسبت فقر و غنا به هستی است. بر اساس امکان فقری، احتیاج، وصفی زائد بر ذات موجود نیست؛ یعنی بگونه‌یی نیست که «ذاتُ ثبت له الوجود» باشد، بلکه «عین الفقر» است. احتیاج همانند زوجیت برای عدد چهار نیست، چراکه زوجیت در ذات عدد چهار نیست، اما فقر عین ذات ممکن است. زوجیت لازمه ذات عدد زوج است، و هر لازمی، از مقام ذات ملزوم، متأخر است، اما فقر، لازم ذات موجود ممکن نیست، بلکه عین ذات آن است؛ بهمین دلیل سخن دقیق آنست که گفته شود: موجود حاجتمند، وجود محتاج به واجب است. از سوی دیگر، غنا نیز برای واجب، وصف زائد بر ذات نیست، بلکه او عین غناست، نه اینکه «ذاتُ ثبت له الغنا» باشد. حرکت نیز مانند فقر و غنا، عین ذات وجود متحرک است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/

۱۶۳-۱۶۲). بنابراین، احکام دیگری هم که در مورد حرکت مطرح است، باید مانند احکام و عوارض وجودی، تبیین و تفسیر شوند.

(ج) تعریف حرکت

ملاصدرا پس از الحاق حرکت به الهیات، و ازجمله عوارض وجود دانستن آن، موجودات را ناظر از حیث قوه و فعل، و به حصر عقلی، سه دسته میداند. از نظر وی، موجودات یا بالفعل محض، یا بالقوه محض، یا مرکب از قوه و فعل هستند.

بالفعل محض: موجودی که دارای فعلیت محض است، هیچ حالت منتظره‌یی برای او متصور نیست؛ بهمین دلیل، بدنال چیزی حرکت نمیکند و چیزی نیز نمیتواند او را بحرکت درآورد. او همه کمالات را بالفعل دارد، و اساساً غیر در برابر او معنا ندارد، مگر اینکه فوق آن تصور شود.^(۶) پس، در فعلیت محض هیچ نحوه تغییرری راه ندارد، نه بگونه دفعی و نه تدریجی. از طرفی، چنین موجودی، بسیط است؛ بساطت آن نیز بنحو حقیقی است. توضیح آنکه، بساطت در برابر ترکیب است که به دو نحوه ترکیب خارجی و عقلی قابل تصور است. بسیط حقیقی، ترکیب خارجی ندارد؛ زیرا با وجوب وجود که از هر جزئی مبراست، منافات دارد. از سوی دیگر، ترکیب عقلی هم ندارد، چراکه این بمعنای ترکیب وجود با ماهیت است، درحالیکه ذات واجب، ماهیتش عین ذاتش است و ماهیت بمعنای مایقال فی جواب ما هو، ندارد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۹۶ و ۲۰۰).^(۷)

از آنجا که مصداق بسیط حقیقی، ذات واجب تعالی است و او کل الاشیاء است، نه تنها همه کمالات را دارد، بلکه کمالات سایر موجودات را نیز تأمین میکند. او تمام و بتعیر دقیقتر، فوق تمام است؛ بهمین دلیل، حرکت در مورد او بیمعناست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۱ و ۱۶۷/۱۱).

بالقوه محض: موجود بالقوه محض، بهیچ نحو، بهره‌یی از فعلیت ندارد، از اینرو موجود نیست و عدم محض است، و عدم محض هیچ حرکتی ندارد. قوه برای آنکه موجود باشد، دست کم در قوه بودن خود، باید فعلیت داشته باشد؛ در این صورت، در بالقوه بودن، بالفعل است، و قوه او دربردارنده فعلیت اوست. موجودی که قوه محض



است و فعلیت او در قوه بودن اوست، بدلیل اینکه صرف القوه است، در شأن اوست که به هر شیئی بتواند قیام یابد و تحصیل پذیرد؛ مانند هیولای اولی که هر صورتی را میتواند بپذیرد و با هر صورتی تحصیل می‌یابد. قوه محض که هیچ فعلیتی، حتی فعلیت قوه، نداشته، نمیتواند موجود باشد (همان: ۱۶۴).

مرکب از قوه و فعل: چنین موجودی، از برخی جهات، بالقوه و از برخی جهات، بالفعل است. این مسئله در مورد جسم و جسمانیات روشن است و همواره جهت فعلیت موجود مرکب، به همه انحاء، بر جهت بالقوه مقدم است. اگرچه یک فرد از قوه، تقدم زمانی بر یک فرد از فعل دارد، اما جنس فعل به همه انحاء تقدم، مقدم بر جنس قوه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۶۷-۶۹).

موجودی که مرکب از قوه و فعل است، بدلیل قوه‌اش، تغییر و تحول دفعی یا تدریجی را میپذیرد، و در مورد آن میتوان از عدم تغییر، یعنی سکون بحث کرد. محمولهایی نظیر تغییر و سکون و در ادامه آن، تغییر تدریجی یا دفعی، بر وجود حمل میگردند، اما این سخن فقط در مورد وجودی است که در آن حیثیت قوه باشد؛ بنابراین، میتوان تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل را مسیر انتقال تقسیم وجود به ساکن و متغیر دانست.

جمع‌بندی

موجودی که بالفعل محض است و هیچ جهت قوه‌یی در او راه ندارد، هیچ نحوه تغییر برای آن قابل اثبات نیست. از طرفی، موجود بالقوه محض نیز فاقد حرکت است. با در نظر گرفتن معنای عام خروج قوه به فعل، میتوان مطلق خروج از قوه به فعل را حرکت دانست. حال، این امر در موجودات مادی که جهت قوه و فعل آنها بمعنای ترکیب است، همان خروج از قوه به فعل اصطلاحی معنا میشود، اما در مجردات، این خروج بمعنای اصل ایجاد است. بهمین دلیل، میتوان گفت با توجه به مبانی ملاصدرا، خروج از قوه به فعل، همان خروج از فقر به غنا، خروج از بطون به ظهور، و خروج از اجمال به تفصیل است.

۶۲

حرکت حبی از دیدگاه عرفا

بیتردید جهان خلقت، با این عظمت و نظمی که بر آن حاکم است، بیهوده خلق نشده، بلکه برای رسیدن به هدف و غایتی آفریده شده است، بگونه‌یی که کل هستی بسوی آن



هدف و غایت، در حرکت است. هریک از اندیشمندان عالم اسلام، برای تبیین این هدف و غایت، با توجه به مبانی فکری و اعتقادی خود، به ارائه تحلیلی از این موضوع پرداخته و برای اثبات مدعای خود، ادله‌ی اقامه کرده‌اند و از شواهدی بهره جسته‌اند. از دیدگاه عرفا، غایت خلقت را جز در ذات باری تعالی نمیتوان یافت، زیرا وجود منحصر در ذات الهی بوده و خداوند تنها موجود حقیقی در جهان هستی است، مخلوقات نیز - که عرفا آنها را از مراتب تجلیات اسماء و صفات میدانند - بواقع عین خود او هستند. بنابراین، مجموعه جهان خلقت، چیزی و رای ذات خداوند سبحان نیست.

ابن عربی از این تجلی و ظهور عالم و مخلوقات، تعبیر به «حرکت حبی» کرده است. حرکت حبی یکی از بنیادیتترین مسائل عرفان نظری است که شناخت آن، منوط به شناخت جایگاه اصلی و موطن حقیقی آن (تجلی ذاتی) و نحوه نشئت یافتن آن از صقع ربوبی است. پیش از تبیین معنای حرکت حبی، لازم است به تبیین برخی اصطلاحات و مفردات آن پرداخته شود.

تجلی: تجلی در لغت بمعنای بروز، پیدایی، نمود، جلوه‌گری و آشکار شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۰۷؛ مهیار، بی تا: ۳۰۲). این واژه در اصطلاح عرفا بمعنای آشکار شدن ذات مطلق و بلا تعین حق تعالی و ظهور کمالات اوست. این ظهور و آشکار شدن، پس از تعین یافتن آن وجود مطلق به تعینات ذاتیه، اسمائیه یا افعالیه برای ذات خود یا برای غیر (یعنی مراتب افعال او) است؛ البته این تجلی بگونه‌ی است که تجافی از مقام ذات یا حلول و اتحاد با مادون لازم نیاید (رحیمیان، ۱۳۸۷/ ۳۶).

حب: واژه «حب» در زبان عربی به لزوم ثبات، پایداری و محبت مفرطی توصیف شده است که از جانب یک شیء به شیء دیگر ابراز میشود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۶). این واژه در قرآن کریم نیز آمده است، آنجا که از نسبت و رابطه خاص انسان در برابر خداوند نام برده و میفرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره/ ۱۶۵). ابن عربی در اینباره میگوید: چنانکه در «یحییهم و یحبونه»، حبی را آشکار میکند که آنان خداوند را و خداوند [نیز] آنان را دوست دارد (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۳۲۶).

وحدت وجود: اصلیت‌ترین رکن عرفان ابن عربی را باید «وحدت وجود» دانست. بر اساس این اصل است که او وجود حقیقی را صرفاً وجود حق دانسته است: «الوجود الحق إنّما هو الله» (همو، ۱۹۴۶: ۱/ ۱۰۴). از نظر او، در نظام هستی چیزی جز خداوند و اسماء و صفات و افعال و تجلیات او، وجود نداشته و همه موجودات، از او و بسوی او هستند (آملی، ۱۳۹۲: ۶۷۹).^(۸) بنابراین، هرچه غیر ذات حق است، خیال حائل و سایه‌یی زوال‌پذیر است و همه چیز در ذات بالاترین حق، مستهلک و مستغرق است (ابن عربی، بی‌تا: ۲/ ۳۱۳). بر همین اساس، ابن عربی در وصف خداوند می‌گوید: پاک و منزّه است آن که اشیاء را اظهار کرد، درحالی‌که خود عین آنهاست (همو، ۱۹۴۶: ۱/ ۲۵).^(۹)

تبیین معنای حرکت حبی

ابن عربی تعبیر حرکت حبی را در فص موسوی کتاب فصوص الحکم، برای بیان نسبت موجود میان محبت الهی و پیدایش اشیاء، بکار برده و آن را امری میداند که همواره میان مظاهر و مخلوقات وجود دارد (همان: ۲۰۳).^(۱۰) او همچنین در موضعی دیگر، تصریح میکند که حرکتی که منشأ پیدایش وجود عالم و ماسواست، همین حرکت حبیّه است (همانجا). اصل در حرکت نظام عالم، همان حرکت از عدم بسوی وجود، از نداری بسوی دارایی، و از خفا و کمون بسوی پدیدار شدن و آشکار شدن است. بهمین دلیل، حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حبی نام گرفته است، چراکه اگر محبت خداوندی نبود، عالم ظهور پیدا نمیکرد؛ با این وصف، باید حرکت حبی را بوجود آورنده عالم دانست.

ویژگی مهم این حرکت اینست که عرفا نقطه آغازین آن را شئون ذاتیه الهی میدانند و معتقدند این حرکت در تمام مراتب تعینات و مظاهر ساری است؛ بنابراین، میتوان گفت هر حرکتی که در آثار عرفا از آن سخن بمیان آمده، حرکت حبی است. درنتیجه، گستره و دامنه حرکت حبی، شامل و فراگیر بوده و همه مراتب تعینات هستی و مظاهر را دربرمیگیرد. حرکت حبیّه، مانند حرکت فلسفی نیست که صرفاً در نشئه طبیعت و ماده جاری شود، بلکه دامنه آن فراتر از طبیعت است و هر حرکتی -اعم از از مادی و مجرد- که در عالم امکان، رخ میدهد، از مصادیق حرکت حبی هستند. ابن عربی در فتوحات مکیه حرکت حبیّه را از خصوصیتی ذاتی موجود (مظهر) میداند که صرفاً متعلق امر عدمی است (همو، بی‌تا: ۲ /

۳۳۷).^(۱۱) او این اصطلاح را در ضمن روایت نبوی «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف؛ من گنجی ناشناخته و پنهان بودم، پس حب داشتم به اینکه شناخته شوم، بنابراین خلق را آفریدم تا شناخته گردم» تبیین کرده است (همو، ۱۹۴۶: ۱/ ۲۰۳؛ قیصری، ۱۳۸۱/ ۲۵۱).

بر اساس این حدیث قدسی، حق دوست دارد در صور مظاهر نمایان شود و خود را در مرآت ممکنات ببیند. این حب در تمام ذرات این عالم نفوذ دارد و هر شیئی را با حقیقت و هویت و صورتش، بسوی آشکاری و ظهور سوق میدهد. این محبت سرّ آفرینش و علت آن است و منظور از آفرینش، ظهور حق در صور اعیان ممکنات و تجلی او در آنهاست. بنابراین، میتوان نخستین غایت الهی از آفرینش و پیدایش عالم را محبت حق تعالی و حب او به شناخته شدن دانست؛ درواقع خلقت و ظهور ماسوا بطور کلی، بدلیل وجود دو حب در ذات الهی است؛ یکی حب الهی نسبت به شناخته شدن و دیگری حب خداوند نسبت به اظهار ماسوا.

غرض و غایت حق تعالی از افعالش چیزی غیر ذات خود نیست، زیرا خداوند، خود غایت الغایات است. حق تعالی خود را به شهود ذاتی در مقام ذات خویش، مشاهده میکند و در آن مرتبه، مناسب با مقام ربوبی ابتهاج و سروری و لذتی نامتناهی برایش بوجود می‌آید. در این مقام، مبتهج و مبتهج به و نفس ابتهاج، ذات خود اوست؛ مانند علم، عالم و معلوم، یا اراده، مرید و مراد، که آنها نیز بحسب مقام و مرتبه شامخ، عین همان حقیقتند. این حب و عشق به ذات و به ظهور کمالات ذاتی است که تمام عالم را نمایان میکند و همین حب منشأ عشق در نهاد جمیع ذرات عوالم هستی است (ابن ترکه، ۱۳۵۱: ۲۹۶).

با توجه به آنچه گفته شد، محبت الهی با همان اطلاق و صرافت ذاتی خود، در همه مراتب و مظاهر -چه علمی و چه عینی- ساری است؛ به این بیان که حق تعالی در اولین مرتبه به شئون ذاتیه خود بر خود تجلی کرد و اولین متعلق و مابازاء حب حق تعالی، اظهار کمالات پنهان خود است که با خلقت عالم و ماسوا آشکار میگردد. عرفا از این مرتبه به ظهور ذات بر ذات تعبیر کرده‌اند. در مرتبه بعد، این حب به اسماء و صفات و لوازم آنها -که اعیان ثابته‌اند- تعلق گرفته و در مرتبه علم متعین میشود. سپس، موجودات و مظاهر خارجی،

منصبغ به احکام و آثار اعیان ثابت‌گشته و در عین ظاهر میشوند (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۷۱). پس اگر از ابتدا این محبت نبود، چیزی از عالم وجود ظاهر نمیشد. بر این اساس باید گفت، نشئت یافتن نظام هستی یا بتعبیر دقیقتر، مظاهر، تنها از طریق حب الهی قابل تصور است و حب الهی اساس ایجاد و ظهور عالم است؛ چراکه عالم بطور دائمی و نامتناهی از حبی الهی ناشی شده و از کتم عدم، نمود و ظهور یافته و از وحدت به کثرت جاری شده است. بنابراین، تمام حرکتهای موجود در میان مظاهر هستی، بر اساس حب و حرکت حبی بنیان نهاده شده است؛ بهمین دلیل، حقیقتاً منشأ حیات عالم و بنمایه تمام حرکتهایی که در گستره تعینات اعم از قوس نزول و صعود رخ میدهند را باید حرکت حبی دانست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیش از ملاصدرا بحث حرکت از عوارض و لواحق جسم طبیعی بشمار می‌آید و در زمره طبیعیات مطرح میشود. اما ملاصدرا حرکت را از جمله عوارض وجود دانسته و این بحث را به الهیات ملحق نموده است. بر همین اساس، موجودات را از حیث قوه و فعل، به حصر عقلی، به سه دسته تقسیم کرده است: بالفعل محض، بالقوه محض و مرکب از قوه و فعل. نکته‌حائز اهمیت در این تفسیر از حرکت، قائل شدن معنای عام برای حرکت است. عمومیت این معنا از آنروست که میتوان مطلق خروج از قوه به فعل را نیز حرکت دانست، بنحوی که هم شامل موجودات مادی شود و هم مجرد. این خروج نسبت به موجودات مادی که مرکب از جهت قوه و فعلند، بمعنای اصطلاحی آن است و تدریج نیز در آن مأخوذ است، اما در مجردات که عاری از حیثیت انفعالی و قوه اصطلاحی هستند، این خروج (از قوه به فعلیت) بمعنای اصل ایجاد است. بنابراین، بر اساس مبانی ملاصدرا، خروج از قوه به فعل را در یک معنای فراگیر، میتوان به مجردات (غیر از حق تعالی) نیز نسبت داد و از آن به خروج از فقر به غنا، خروج از بطون به ظهور، و خروج از اجمال به تفصیل تعبیر کرد.

با بیان این تلقی عام از حرکت، از سویی شبهه وجود حرکت و تغییر در بین مجردات برطرف میشود و مشخص میگردد اگر حالتی برای مجرد بیان شده که از آن تبدل و حرکت برداشت میشود، نه بمعنای مادی و مصطلح آن در حکمت طبیعی، بلکه مقصود عمومیت

امکانی است که شامل همهٔ ماسوالاته می‌گردد. از سوی دیگر، حکم به همسویی معنای حرکت نزد ملاصدرا و عرفا بدون اشکال خواهد بود، زیرا گاه ملاصدرا حرکت را به مجرد نسبت داده و از آن به خروج از «لیس» به «ایس» و خروج از «امکان» به «وجوب» یا بطون به ظهور تعبیر کرده، و همین معنا در دیدگاه عرفا نیز مشهود است. از نظر عرفا دلیل انتشاء یا بتعبیر دیگر، ظهور هستی و مظاهر، «حب الهی» است؛ بهمین دلیل معتقدند نظام هستی (تعیینات) بطور نامتناهی و دائمی از «حب الهی» ناشی شده و از کتم عدم ظهور یافته و از وحدت به کثرت جاری و ساری می‌گردد، که تمامی این نمودها و تعینات، ظهورات همان حقیقت مطلقه هستند. پس همهٔ حرکت‌های موجود در میان مظاهر هستی، بر اساس «حب» و «حرکت حبی» بنا شده‌اند؛ بهمین دلیل، منشأ و سبب برای حیات عالم و بنیاد تمامی حرکت‌هایی که در تعینات و مظاهر -چه در قوس نزول و چه در قوس صعود- رخ می‌دهد، «حرکت حبی» است.

این بیان از «حرکت حبی» عرفا که از صقع ربوبی آغاز شده و تمام مراتب هستی را دربرمیگیرد، با معنای حرکت در نظام فلسفی ملاصدرا قابل انطباق است. از اینرو، میتوان گفت هر دو تعبیر، بیان یک حقیقتند که همان «همواره در حرکت بودن و بسمت غایتی روانه بودن تمام ممکنات یا مظاهر» است. ملاصدرا این حرکت را جوهری نامیده و در نهاد اشیاء میداند و عرفا از این غلیان و جنبش همیشگی در مظاهر، به «حرکت حبی» تعبیر میکنند.

پی‌نوشتها

۱. «فی الحركة و السكون فإنهما يشبهان القوة و الفعل، و هما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود؛ إذ لا يحتاج الموجود فى عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً».
۲. «أى الشامل للخروج من الليس إلى الأیس و من الإمكان إلى الوجوب و الشامل للخروج من القوة الاستعدادية، دفعة أو تدريجاً».
۳. «... و مما تلى عليك؛ تبين لك أن الممكن لا يخلو عن قوة سواء كانت قوته فى مادته بحسب استعدادها فى الواقع كالماديات أو فى نفسه فقط كالمفارقات. و فى الأول سواء كان ما بالقوة غير متقدم على ما



بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية أو متقدماً كالأجسام العنصرية. و في الجميع ما بالفعل مطلقاً
سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل و متقدم عليه...».

٤. «قد عبر المعلم الأول في كتاب أئولوجيا عن الوجوب بالذات بالسكون و عن الوجوب بالغير بالحركة و
الوجه ما ذكرناه من أن موجودية الماهيات التي هي معان غير الوجود؛ لما كانت في مرتبة متأخرة عنها
من حيث «هي هي» فكانها انتقلت من ليسية إلى أيسية بخلاف الواجب بالذات فإنه موجود بجميع
الاعتبارات في جميع المراتب «فكانه استقر على ما هو عليه...».

٥. «... إلا أن الحركة الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه...»
٦. «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِزْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت / ٥٤)؛ «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا
فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً» (نساء / ١٢٦)؛ «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ
مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً»
(طلاق / ١٢).

٧. «و الحق ماهيته إنيته إذ مقتضى العروض معلوليته».
٨. «ليس في الوجود سوى الله تعالى و أسمائه و صفاته و أفعاله و مظاهره و مجاليه و أن الكل هو به و منه
و إليه».

٩. «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها».
١٠. «فإن الحركة أبدا إنما هي حثية».
١١. «هو أمر عديم يتعلق الحب به أن يراه موجوداً في عين موجودة فإذا رآه انتقل حبه إلى دوام تلك
الحال التي أحب وجودها من تلك العين الموجودة».

منابع

قرآن كريم.

- آملی، سیدحیدر (۱۳۹۲) نقد النقود فی معرفة الوجود، ترجمة اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران: علم.
ابن تركة (۱۳۵۱) چهارده رساله فارسی، بكوشش موسوی بهبهانی و دیباجی، تهران: بینا.
ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
----- (۱۳۹۱) الاشارات و التنبيهات، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان كتاب.
----- (۱۳۹۴) الالهيات من كتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان كتاب.
----- (۱۴۰۴ق) الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح ابراهیم مدكور، قم: كتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، به‌مراه تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، قاهره: دار احیاء
الکتب العربیه.

----- (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن فارس، احمد؛ هارون، عبدالسلام محمد (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ارسطو (۱۳۸۵) مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) ریحیق مختوم، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۴) گشتی در حرکت، تهران: رجاء.

دغیم، سمیع (۲۰۰۴م) موسوعة مصطلحات صدرالدین شیرازی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۰) لغت‌نامه، تهران: مؤسسه دهخدا.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۴۱۲ق) مفردات الفاظ قرآن الکریم، بیروت: دارالعلم.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۷) آفرینش از منظر عرفان، قم: بوستان کتاب.

سارتن، جرج (۱۳۷۲) تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳) «تعلیقات اسفار»، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) شرح المنظومه، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

----- (۱۴۲۲ق) شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه
امام خمینی (ره).

----- (۱۳۹۰) «تعلیقات اسفار»، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: طلیعه
نور.

----- (۱۴۰۲ق) بداية الحکمة، قم: مؤسسه اسلامی.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶) مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، تصحیح مجید دستیاری، قم: ۶۹
مطبوعات دینی.

فخررازی، محمد بن عمر (بی‌تا) المباحث المشرقیة، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

قیصری، داود (۱۳۸۱) رسائل، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و
فلسفه.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.

پاداش‌پور، گلمکانی، حاجی‌نیا؛ تبارشناسی معنای حرکت در حکمت متعالیه و عرفان نظری



لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۰ق) شوارق الالهام فی شرح تجرید الاحکام، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶) شرح المشاعر ملاصدرا، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷) شرح جلد سوم الأسفار الأربعة، قم: مؤسسه امام خمینی(ره).
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.

----- (۱۳۹۵) حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة بهمراه تعلیقات حکیم سبزواری، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة بهمراه تعلیقات حکیم سبزواری، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۷) رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مهیار، رضا (بی‌تا) فرهنگ ابجدی عربی فارسی، بیجا.