

بازخوانی ماده و صورت ارسطویی و تأثیر آن در حرکت جوهری با تکیه بر دیدگاه فلاسفه نوصدرایی

مهدی صفایی^۱، لیلا قمی اویلی^۲

چکیده

یکی از مهمترین بحثهای فلاسفه، از گذشته‌های دور، ترکیب جسم از ماده و صورت بوده است؛ بحثی که از زمان ارسطو شروع شد و با ترجمه متون یونانی، بدست فلاسفه مسلمان رسید. تحقیق پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی، بدنبال پاسخ به این پرسش است که منظور ارسطو از ماده و هیولا چیست؟ آیا حرکت جوهری با اعتقاد به خارجیت هیولا، سازگار است؟ با بررسی متون ارسطو روشن شد که وی معتقد به وجود خارجی ماده نبوده و ترجمه‌های نادرست، سبب فهم اشتباه از ماده و صورت ارسطویی شده است. ارسطو قائل به قوه‌یی همراه با شیء است که ماهیت ماده را از قوه محض یا عدمی بودن، به یک امر وجودی تغییر میدهد و دستاوردهایی تازه به‌ارمغان می‌آورد. از سوی دیگر، غیرممکن بودن ایجاد از عدم محض نیز برداشتی نادرست از متن ارسطوست. ترجمه‌های نادرست سبب واکنش برخی فلاسفه مسلمان به عینیت و خارجیت قوه در مقابل ماده شده است. در سنت اسلامی، اولین اقدام برای نفی خارجیت ماده توسط شیخ اشراق صورت گرفت؛ او با نقد دلایل ابن‌سینا، معتقد به بساطت جسم شد.

۷۱

۱. استادیار دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، قم، ایران؛ safaei.a@ut.ac.ir

۲. دانشجوی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛

Leila.qomiavili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.1.2.9

ملاصدرا نیز در برخی عبارت اسفار اربعه خارجیت ماده را بچالش کشید و فلاسفه نوصدرایی با نقد دلایل خارجیت ماده و تنافی این دیدگاه با حرکت جوهری، آخرین گامها را برای انکار خارجی بودن ماده برداشتند.

کلیدواژگان: ماده، هیولا، صورت، ارسطو، حرکت جوهری.

مقدمه

یکی از تلاشهای فلاسفه مسلمان، اهتمام به همسو کردن فلسفه با متون مسلم دینی است و این تلاش در آثار فیلسوفانی چون ملاصدرا به اوج خود میرسد. بر همین اساس، موجودات امکانی بنا بر متون دینی، در مسیر استکمال بسوی کمال مطلق و حضرت حقند و این تکامل در عوالم دیگر نیز جریان دارد. اما اعتقاد به وجود قوه در برخی موجودات و ابتناء حرکت بر قوه، با حرکت استکمالی همه موجودات اعم از مجرد و غیرمجرد سازگار نیست. از سوی دیگر، مسئله ابداع در سایه پذیرش ضرورت وجود ماده و شیء قابل برای خلق، انکار میشود. هر چند تصور قدیم زمانی، از آن حیث که قدیم ذاتی نیست، مشکلی در تعدد قدما ایجاد نمیکند، اما ضرورت وجود شیئی مبهم برای خلق، با ابداع و خلق ابتدایی که در حیطه قدرت الهی است، سازگار نیست. پاسخ به خلأ موجود در تحقیقات بین‌رشته‌یی در اینباره، توجه به مفاهیم بنیادین در متون اصلی، شناخت خلطهای فلسفی، عدم تعارض و همراهی آن با دین و عقاید پایه در مسیر استکمال هستی، از دیگر ضرورت‌های نگارش این مقاله است.

در عصر ترجمه، متون فلسفی یونان به زبان عربی ترجمه شد و در اختیار مسلمانان قرار گرفت. در خلال ترجمه آثار فلسفی، گاه معنای دقیق یک واژه یا دیدگاه، انتقال نمی‌یابد و این مسئله ممکن است دلایلی مختلف داشته باشد؛ مانند عدم تسلط مترجم به زوایای یک علم یا متن، نبود معادل برای واژه و ... از نظر نگارندگان، «هیولای» ارسطویی دچار ترجمه نادرست شده و همین امر سبب شده فلاسفه متقدم معتقد باشند حرکت در امور غیرجسمانی محال است. بعبارت دیگر، با قرار گرفتن ماده در مقابل مجرد، فقط اشیاء مادی با داشتن قابلیت و قوه هیولایی، دارای حرکت بوده و مجردات ثابت تلقی شدند، درحالیکه با توجه به فقر ذاتی ممکنات و تکامل برزخی آنها، مجردات نیز در حال حرکت استکمالی هستند.

بنابراین، معنای «قوة محض» که از هیولای ارسطویی برداشت شد، در زبان عربی به «ماده» ترجمه گردید و از آن پس، قوه و در نتیجه تغییر و حرکت، صرفاً برای ماده و مادیات لحاظ شدند. نظریه فلاسفه قبل از ملاصدرا، متأثر از برداشتهای پسارسطویی، اینست که برای تحقق حرکت، همیشه باید جسمی مرکب از ماده و صورت-قوه و فعلیت-بنحو متحصل با نوعیت تمام، وجود داشته باشد تا حرکت بر آن عارض شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱/ ۲۲۹ و ۲۵۳). پس از ملاصدرا، با توجه به اینکه حرکت در اعراض تابع حرکت در جواهر است، حرکت در جواهر نیز اثبات شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین، ملاک حرکت هر چه باشد، باید در جواهر نیز باشد، گرچه جوهری مادی نباشد.

نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسشهاست که منظور ارسطو از ماده چیست؟ آیا حرکت شامل امور غیرمادی نیز میشود؟ ملاک حرکت بر اساس معنای صحیح ماده از نظر ارسطو چیست؟

پیشتر ارتباط ماده یا هیولا و حرکت در مقاله «نظریه حرکت جوهری و مسئله ماده و صورت» نوشته محسن نقدعلی و سمیه کیانی (۱۳۸۹) بررسی شده، اما با وجود تلاشهای صورت گرفته در این نوشتار، اشاره‌یی به نقش ترجمه در مفهوم هیولا و تأثیر آن بر دیدگاه فلاسفه متأخر نشده است. مقاله دیگری نیز با عنوان «حرکت استکمالی در عالم برزخ» نوشته سیدباقر سیدی بنابی (۱۳۹۲) به امکان تکامل برزخی پرداخته، ولی این مقاله نیز به سیر تاریخی بحث ماده اشاره‌یی نکرده است. نوشتار حاضر بروش توصیفی-تحلیلی، ابتدا پیشینه مفاهیم بنیادی را از زمان ارسطو تا نهضت ترجمه و پس از آن، دنبال کرده و بر مبنای آن، ضمن تحلیل دیدگاهها در مورد ماده اولی با تکیه بر دیدگاه استاد فیاضی، رابطه آن را با حرکت جوهری بررسی نموده و با توجه به سیر تطور مفهوم هیولا، خلطهای آن را آشکار کرده و در نهایت، نظر مختار را در مورد ارتباط هیولا با حرکت جوهری ارائه کرده است.

۷۳

تبیین واژگان

ماده: ماده در لغت بمعنای امتداددهنده یا چیزی است که قابل کشیدن و امتداد باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۱۷). همچنین به موجودی گفته میشود که بستر پیدایش موجود دیگر



شود؛ مانند خاک که زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است (مصبح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۱۳۳). ماده در یک تقسیمبندی به ماده اولی و ماده ثانیه تقسیم میشود. «هیولا» یا «ماده اولی»، هیچگونه فعلیتی ندارد، مگر بالقوه بودن، و پذیرای صورتهای متعدد است که از آن به «قوه محض» نیز تعبیر میشود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲۱). ماده ثانیه صرفنظر از صورت نوعیه و بخودی خود، موجود بوده و دارای تحصل و نوعیت است. ماده ثانیه از این نظر موضوع است و به اعتبار آنکه نسبتش به این تحصل ثانوی و نوعیت جدید نسبت نقص به تمام، و قوه به فعلیت است، «ماده» نام دارد (همو، ۱۳۷۲: ۷/۱۷۰). منظور ما از ماده در این نوشتار، ماده اولی یا همان هیولا است.

حرکت: حرکت، ضد سکون (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل ماده) و امری است از سنخ وجود نه ماهیت، بنابراین، تعریف حدی ندارد (همو، ۱۳۷۲: ۷/۱۱، ۵۸). از نظر اصطلاحی، حرکت، فرایند بالفعل شدن یا کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است (شیروانی، ۱۳۷۷: ۶۹). تعاریف حرکت را در دو دسته اصلی میتوان جای داد: اول، تعاریفی با کاربرد واژه «قوه» بمعنای «خروج تدریجی از قوه به فعل» که همان تعریف مشهور است؛ دوم، تعاریفی که از واژه «قوه» استفاده نشده و بمعنای «سیلان وجود یا همان وجود سیال یا تغییر تدریجی شیء» است (نبویان، ۱۴۰۰: ۴۰۸-۴۰۴). منظور از حرکت جوهری نیز حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع میشود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۳؛ شیروانی، ۱۳۷۷: ۷۲).

بررسی هیولا در آثار ارسطو

نخستین متفکران یونانی، در جستجوی مبدأ اولیه اشیاء (آرخه) بودند و ارسطو بر اساس بحث تغییر و شناخت علمی طبیعت، هیولا (هوله) را در پاسخ به چیستی مبدأ اولیه اشیاء میدانست. پس از وی، هیولا مبدأ مادی عالم تلقی شد. بررسی متون اصلی ارسطو نشان میدهد او حیثیت فقدان و قوه را نخستین بار در بحث تغییر طبیعی در بخش فیزیک بکار گرفت و در متافیزیک نیز از واژه ماده استفاده نمود. وی خود، به دو معنای «قوه» و «جزء ترکیبی» یا زیرنهاد از ماده واقف بود.^(۱) از نظر او اگر «ب» بوجود می آید، این «ب» لاجرم باید مرکب باشد؛ یعنی باید «الف»ی وجود داشته باشد که به «ب» تبدیل شده باشد. بدین ترتیب، «الف» دو معنا دارد: یکی، بمعنای زیرنهاد است؛ یعنی «الف» زیرنهادی است

که «ب» از آن تشکیل می‌گردد، مثل برنز که مجسمه از آن ساخته می‌شود، یا مثل سقراط که از جنین بوجود می‌آید. دیگری، بمعنای ضد است؛ مانند وقتی که سقراط موسیقی‌ندان، موسیقیدان می‌شود. در اینجا باید موسیقی‌ندان بودن سقراط فرض شود و آنچه تبدیل به موسیقیدان می‌شود، موسیقی‌ندان است نه سقراط.

ارسطو می‌گوید:

ماده به یک معنا بوجود می‌آید و نابود می‌شود، اما به یک معنای دیگر، چنین نیست. بعنوان آنچه حاوی فقدان است، ماده در طبیعت خود نابود می‌شود؛ چون آنچه نابود می‌شود فقدان-محتوای آن است. اما بعنوان قوه، در طبیعت خود نابود نمی‌شود بلکه ضرورتاً خارج از حوزه شدن و نابودی است (Aristotle, 1984: 192a25-29).^(۳)

بنابراین، ماده بمعنای «حاوی فقدان»، نابود می‌شود ولی ماده بمعنای «قوه» نابود نمی‌شود و باقی می‌ماند. این معنا یادآور امکان استعدادی در فلسفه اسلامی است. بدین ترتیب، آیا ارسطو به قوه‌یی مانند امکان استعدادی در کنار قوه‌یی محض که تبدیل می‌شود، قائل بوده است؟ آیا میتوان برداشتی جدید از قوه ارسطویی بمعنای قوه وجودی یا امکان استعدادی داشت؟ پیروان ارسطو نیز بدون لحاظ مسئله تغییر، قائل به وجود قوه، بلکه قوه‌یی محض شدند که اساس تشکیل هر جسم است و از طرفی، چون قوه را دلیل حرکت دانستند، هر آنچه جسمانی نیست را عاری از حرکت تلقی نمودند.

تأمل در متن یونانی طبیعیات ارسطو، ادعای اینکه «در هر حرکت یا تغییری، همواره چیزی در آغاز تغییر وجود دارد، یا هر چیزی از چیزی درست می‌شود یا بوجود می‌آید» را رد میکند، زیرا ارسطو درباره نظریه آناکساگوراس می‌گوید:

این نظریه آناکساگوراس که اصول نامتناهی هستند، احتمالاً بدلیل آنست که او عقیده رایج فیزیکدانان مبنی بر اینکه هیچ چیز از آنچه نیست به وجود نمی‌آید را پذیرفته است (Ibid., 187a26-29).

در جایی دیگر، ارسطو آن اصل را به این شکل در نظر خویش تأیید میکند:

صفایی، قمی اوایی؛ بازخوانی ماده و صورت ارسطویی و تأثیر آن در حرکت جوهری ...



ما با آنها در این عقیده موافقیم و میگوییم هیچ چیز نمیتواند بطور مطلق،^۱ از آنچه نیست بوجود آید. با وجود این، ما فکر میکنیم یک چیز میتواند بطور عرضی^۲ از آنچه نیست بوجود آید (Ibid., 191b13-15).^(۳)

بنابراین، واژه «عدم محض» در عبارت ارسطو نیست. منظور او اینست که از آنچه بهیچ شکلی نمیتوان گفت هست، چیزی بوجود نمی‌آید، اما از آنچه در واقع هست، هرچند به یک معنای عرضی موجود نیست، میتواند چیزی بوجود بیاید. در حقیقت، هیولا در دیدگاه ارسطو، ماده فلسفی به اعتبار بالقوه بودن است که جنبه قابلیت و استعداد هر جسمی است (رضایی و عبودیت، ۱۳۸۸: ۳۵-۱۱). ظاهراً بر همین مبنا، هیولای فلسفی را مانند چوب نتراشیده، ماده اولی و اصلی اجسام دانستند، بنحوی که صورتهایی مختلف بخود میگیرد. بر همین اساس، باقی ماندن هیولا پس از تغییر و تبدیل شیء، برداشتی نادرست از آثار ارسطوست (محبوبی آرانی، ۱۳۹۰)، زیرا ارسطو درصدد بیان این مطلب است که در تغییر باید یک زیرنهاد وجود داشته باشد، اما در مورد اینکه بعد از تغییر شیء، هوله یا همان هیولا نیز باقی باشد، در کلام ارسطو چیزی نیامده است.

شارح ارسطو نیز با استناد به واژه «فقدان» ترجمه «στέρησις» با معنی تحت‌اللفظی «privation» نشان میدهد که ماده یا امر بالقوه، نبودِ صورتی معین است (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۱۸۸). وی این فهم را از متون ارسطو برداشت کرده است که ماده یا امر بالقوه، امری مستقل و مجزا نیست و توانستن امر بالقوه به صورت برمیگردد؛ به این معنی که شیء، فاقد صورت خاص است (همان: ۱۸۶ و ۱۸۷)، نه اینکه فقدان امری مستقل باشد.

بدین ترتیب، اولاً، ارسطو قائل به قوه‌یی است که با شیء باقی است و ماهیت ماده را از قوه محض یا عدمی بودن به امری وجودی تغییر میدهد و دستاوردهایی جدید به‌رمغان می‌آورد. ثانیاً، عدم امکان ایجاد از عدم محض نیز برداشتی نادرست از متن ارسطوست. از طرف دیگر، نهضت ترجمه نیز بستری برای ترجمه هوله به ماده گشت و معنای فقدان هیولای ارسطویی، بر واژه «ماده» تحمیل شد. این اتفاق منشأ چالشهایی در مباحثی از فلسفه اسلامی گردید. نگاهی دوباره به هیولا بعنوان موجودِ قوه محض نیز نشان میدهد

۷۶

1. ἄπλῶς

2. κατὰ συμβεβηκός

براهین اثبات خدشه‌پذیر بوده و هیولا نه وجود خارجی داشته و نه نقشی را در حرکت ایفا میکند. آنچه ملاک حرکت است، نیاز مراتب وجودات ممکن نسبت به کمال بالاتر است که در همه موجودات وجود دارد. حرکت جوهری اصل حرکات عالم است و نیازی به موضوع، جز وجود خود ممکن، ندارد.

تحلیل نوصدراییان از هیولا

ابن سینا ماده‌ی اولی را قوه‌ی محض و جوهری بدون فعلیت میداند که بدون صورت، هیچ نوع تحصیل و نوعیتی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷)؛ در حقیقت، صورت، قوام‌بخش هیولا است و جسم طبیعی که مرکب از هیولای اولی و صورت جسمی یا نوعی است، ماده‌ی ثانوی محسوب میشود که ماده‌ی اولی از آن نامتعینتر است. اشراقیان جسم طبیعی یا همان ماده‌ی ثانوی مشائی را ماده‌ی اولی میدانند (مطهری، ۱۳۷۲: ۷/ ۱۷۳). بنابراین، ماده‌ی اشیاء دو گونه است: یا از ماده‌ی قبلی پدید نیامده که هیولا و ماده‌ی اولی خواهد بود و یا اینکه از ماده‌ی قبلی پدید آمده که ماده‌ی ثانوی نامیده میشود. ماده‌ی اولی یا هیولا، چیزی است که هیچگونه فعلیتی در درون خود ندارد، بلکه صرف قوه و شأنیست پذیرش فعلیتهاست، ولی ماده‌ی ثانیه، اگرچه نسبت به فعلیتهای بعدی ماده است و از شأنیست پذیرش آنها برخوردار است، اما فعلیتی در درون خود نیز دارد و بالفعل یکی از موجودات عالم است (نبویان، ۱۳۹۷: ۲/ ۴۵۱).

رویکرد نقادانه حکمای نوصدرایی به هیولا و نقد براهین اثبات ماده‌ی اولی، باعث نفی موضوعیت آن در حرکت شد؛ بتعبیر دیگر، حرکت در ممکنات حتی با عدم وجود هیولا، امکانپذیر است. در ادامه به برخی از دلایل پیروان حکمت صدرایی اشاره میکنیم.

۱. تناقض‌نمایی جوهر قابل

برغم اینکه وجود و عدم، قوه و فعل، یا تحصیل و ابهام، در فلسفه جزو امور متناقض محسوب میشوند، در تعریف هیولا از تعبیری مانند «فعلیت آن عین قوه است» یا «تحصلش عین ابهام است» یا «وجودش تهی بودن از وجود است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۸۹) استفاده شده است. از آنجاییکه الفاظ برای اشاره به مفاهیم بوده، و مفاهیم نیز حاکی از معانی و حقایقند، پس واقعیت بیرونی که مفهوم قابلیت



از آن انتزاع شده، واقعیتی نسبی و قائم به غیر است و نمیتواند جوهر باشد؛ در نتیجه، «جوهر قابل برای اشیاء دیگر» تناقض‌نماست. برخی از معتقدان به وجود هیولا، همچون ملاصدرا، با اینکه وجود هیولا را میپذیرند، شأن هیولا را در خارج، شأن عدمی میدانند و گاهی آن را عقلی و گاهی نیز امری مبهم و نامتعین معرفی میکنند (نبویان، ۱۳۹۷: ۲/ ۴۶۵-۴۶۳).

علامه طباطبایی اشکال تناقض‌نمای هیولا را اینگونه پاسخ داده است: «فعلیت مسلوب از هیولا، فعلیت مقابل قوه است و فعلیت مساوق وجود، اعم و فعلیت مقسمی برای اقسام قوه و فعل است. چون مقسم در اقسام وجود دارد پس هر قوه‌بی، فعلیت مقسمی و مساوق با وجود را داراست و این تناقض نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۰۲). اما این پاسخ مشکلی را حل نمیکند، زیرا اگر ممکن است قوه، عین فعلیت باشد، چرا در خود جسم اینگونه نباشد؟ اجتماع قوه و فعل در جسم بسیط، ممکن است و مستلزم ترکیب از دو جزء نیست. اجسام در خارج هویتی بسیط دارند که هم دارای حیثیت وجدان امتداد جوهریند و هم دارای حیثیت فقدان کمالاتی که فعلیت ندارند. پس افزون بر خود جسم، به جزء دیگری بنام هیولا نیاز نیست تا تأمین‌کننده حیثیت قوه اجسام باشد (نبویان، ۱۳۹۷: ۲/ ۴۷۰). بنابراین، هیولا بمعنای جزء خارجی و قوه محض، مورد قبول نیست. البته علامه طباطبایی نیز حرکت جوهری را نافی وجود هیولا میدانند و معتقد است جوهر مستقل دانستن هیولا، بر اساس نظریه کون و فساد مشائیین مطرح شد، زیرا لازمه این نظریه، وجود جوهری است که با هر دو صورت متقدم و متأخر، همراه باشد، درحالیکه فرض هیولا و جوهر مستقل در حرکت جوهری، ضرورت ندارد (طباطبایی، بی‌تا: ۴/ ۱۸۴).

بنابراین، وجود جهت قابلیت در جسم، دلیلی بر جزء خارجی داشتن آن نیست. چنانکه برخی فیلسوفان معاصر وجود عینی هیولا را به این نحو انکار میکنند که مفهوم قوه و فعل مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفی، از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که با تأمل و لحاظ عقلی انتزاع میشوند؛ یعنی مابازاء عینی خارجی ندارند و فقط منشأ انتزاع آنها خارجی است. پس دلیلی ندارد که حیثیت قوه و فعل را امری عینی دانسته و بر اساس آن، قائل به وجود جوهری عینی در خارج بنام هیولا شویم. آنچه در برهان «قوه و فعل» و نظریه «وجود

عینی هیولا» رخ داده است، از قبیل خلط بین مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۷۶).

۲. منافات براهین «قوه و فعل» و «وصل و فصل» با حرکت جوهری

دو برهان مذکور بر مبنای نظریه کون و فساد مطرح شده‌اند، درحالی‌که بنا بر حرکت جوهری، تمام صورتهای موجود با تمام اعراضشان، یک وجود ممتد سیال هستند و این وجود واحد سیال نیازی به قابل و مقبول ندارد (فیاضی و حیدرپور، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۰). بعبارت دیگر، جوهر برای عرض موضوع بوده و عرض از شئون وجود جوهر است. پس همانطور که ثبات در هر موجود ثابت، عین آن وجود است، حرکت و سیلان نیز در هر موجود متحرک، عین آن وجود است. بنابراین، پذیرش حرکت بمعنای اتصاف به حرکت بوده و حرکت عین ذات است. درنتیجه، حرکت در این معنا، به قابل نیاز ندارد، چه رسد به اینکه آن قابل منتهی به بالقوه محض باشد.

۳. نقد قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها»

اولاً، در این برهان بین معانی امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط شده است. امکان ذاتی، امری اعتباری است و اقتضای وجود و عدم ندارد، درحالی‌که امکان استعدادی، امری حقیقی است و اقتضای وجودی دارد؛ بنابراین، رابطه این دو امکان، تباین است. ثانیاً، تحقق فعلیتهای متعدد به وجود واحد محال نیست، زیرا تعدد فعلیات مستلزم تعدد وجود نیست؛ مانند فعلیتهای متعدد نفس به وجود واحد. بنابراین، فعلیت صفت امکان، نافی فعلیت حامل آن نیست. ثالثاً، حرکت جوهری بنا بر قاعده «ضرورت وجود معلول نزد وجود علت تامه»- مسبوق به عدم زمانی خود نیست تا حادث زمانی باشد، زیرا زمان چیزی نیست جز عارض تحلیلی حرکت و منتزع از آن. درنتیجه، حرکت جوهری مسبوق به ماده حامل قوه وجود نیست، بلکه حرکت با وجود مساوق بوده و هر موجودی به جعل بسیط، متحرک است. بنابراین، نظریه حرکت جوهری مصداقی برای موضوع این قاعده باقی نمیگذارد و همچنین مستلزم استحاله مسبوقیت حادث زمانی به ماده است. رابعاً، این قاعده مستلزم استحاله خلق موجود حادث از عدم است که با متون دینی ناسازگار بوده و موجب ارائه تفسیر بسیار غریب از برخی معجزات منقول در قرآن می‌گردد (همو، ۱۳۹۶: ۴۸-۴۰؛ نبویان، ۱۳۹۷: ۲/ ۴۸۱-۴۷۵).



نسبت ماده با حرکت

حرکت، ربطی وثیق با قوه دارد، چراکه فیلسوفان حرکت را به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت» تعریف میکنند. درحقیقت، حرکت تنها در موجوداتی رخ میدهد که ذات آنها مرکب از قوه و فعلیت باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۶۳). از سوی دیگر، در ادامه جستجو از چیستی آرچه ارسطویی (نه ماده المواد) (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸، ۳۴)، در خلال نهضت ترجمه آثار یونانی به عربی، خلطی صورت گرفته و واژه «ماده» بجای واژه «هیولا» و نیز واژه «ماده المواد» بجای «آرچه» ترجمه شده، «مادی» را معنای «جسمانی» - که قسیم «مجرد» بود- لحاظ نموده و «مادی» را بجای «جسمانی» و در مقابل «مجرد» پنداشته‌اند؛ درحالیکه فهم ارتکازی بسیاری از فلاسفه اسلامی از واژه «مادی»، همان «جسمانی» بوده و واژه مجرد را بمعنای «مجرد عن الجسم» میدانستند، نه «مجرد عن الهیولی»، و مجرد را در مقابل جسمانی قرار میدادند، نه در مقابل مادی و هیولا (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲/۹۷۵-۹۷۴؛ هروی، ۱۳۶۲: ۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۸۸)؛ از سوی دیگر، چون حرکت فقط برای ماده قابل تعریف بود، موجودات مادی را متحرک و موجودات مجرد را ثابت تلقی نمودند. پس تقسیم ممکنات به ثابت و متغیر نیز مبتنی بر همین اعتقاد به وجود هیولا در موجودات مادی و عدم آن در موجودات مجرد شکل گرفت (فیاضی و حیدرپور، ۱۳۹۵: مقدمه).

بنا بر این دیدگاه، هیولا صرفاً در موجودات مادی بوده و تنها همین موجودات حرکت دارند، حال آنکه هیولا و ماده را تنها عامل حرکت دانستن و تفسیر امر مجرد به چیزی که فاقد هیولاست و بهمین دلیل حرکت ندارد، صحیح نیست، بلکه بنا بر امکان خاص، فقر ذاتی و نیاز همه ممکنات به واجب تعالی، و نیز مسئله تکامل برزخی، مجردات نیز در حال حرکت استکمالی هستند.

فهم مشترک علما از کلمه «ماده»، معنایی مشابه «هیولا» نبوده است، یعنی بحث موجود مادی و غیرمادی (طبق مصطلح کنونی) یا بتعبیری، جسمانی و فراجسمانی، هم در فلسفه یونانی پیش از ارسطو مطرح بوده است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱/۱۰۲، ۴۹۵، ۵۱۳-۵۱۲) و هم در بین حکمای ایرانی پیش از اسلام (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۹۸؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۳۰۶). البته حقیقت اینست که معنای قوه محض ارسطویی بر واژه «ماده» عربی تحمیل

۸۰



سال ۱۵، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۳

شده و منشأ اشتباهات بسیاری گردیده است. شواهد بسیاری وجود دارد که فهم ارتکازی بسیاری از فلاسفه اسلامی از واژه «مادی» همان «جسمانی» بوده است؛ حتی نزد آنهایی که ماده بمعنای هیولای ارسطویی را قبول داشتند و متقابلاً، واژه مجرد را بمعنای «مجرد عن الجسم» میدانستند، نه «مجرد عن الهیولی».

مبدأ حرکت

از نظر مشائین، جسم حقیقی مرکب از امتداد و اتصال یا همان ماده و صورت است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۶-۶۷؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۹-۴۴). او معتقد به ترکیب انضمامی جسم از ماده و صورت است، بنحوی که ماده اولی حقیقی جز قابلیت و پذیرش ندارد و با قبول اولین صورت (جسمیه) فعلیت می‌یابد. از عبارات علامه طباطبایی نیز چنین برمی‌آید که جسم، مرکب از دو جزء جوهری است که در خارج اتحاد دارند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۷۶-۳۷۷). اما همانطور که بیان شد، ارسطو قائل به هیولا بعنوان یک جزء خارجی نیست تا وجود هیولا سبب ترکیب خارجی جسم شود، بلکه قوه از نظر او، اعتبار عقلی صرف و امری انتزاعی است. تمام مثالهای ارسطو، از جمله «مجسمه برنز»، ماده ثانی برای فعلیت و صورت بعدی بوده است (Aristotle, 1984: 190b10-17).

مهمترین دلیل قائلان ترکیب خارجی جسم، فعلیت جسم در ابعاد سه‌گانه و بالقوه بودن آن در پذیرش صور مختلف است. بنابراین، حیثیت فعلیت داشتن، غیر از بالقوه بودن است، زیرا فعلیت عین وجدان، و بالقوه بودن ملازم فقدان است، و از آنجاییکه وجدان و فقدان، رابطه ملکه و عدم ملکه دارند، پس اجتماع آنها در شیء واحد غیرممکن است.

در نقد این دلیل باید توجه داشت که چون رابطه وجدان و فقدان، ملکه و عدم ملکه است، اجتماع یا ارتفاع وجدان یک شیء با فقدان همان شیء غیرممکن است، درحالیکه مبحث ماده و صورت فاقد شرط مذکور است، چراکه جسم واجد ابعاد و فاقد صورتهای بعدی است، و چنین قوه و فعلیتی قابل جمع هستند. برخی عبارتهای ملاصدرا نیز بساطت خارجی جسم و اتحاد یا عینیت هیولا و صورت جسمیه را تأیید میکند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۸۶)؛ همان معنایی که شیخ اشراق پیش از ملاصدرا به آن اذعان کرده و با رد هیولای مشائی، قائل به بساطت جسم در خارج شد (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۵). برخی فیلسوفان متأخر حکمت متعالیه نیز قوه را همان قابلیت و استعداد در اجسام و از عوارض صور نوعیه

۸۱



صفایی، قمی اوپلی؛ بازخوانی ماده و صورت ارسطویی و تأثیر آن در حرکت جوهری ...

دانسته‌اند و جوهر بودن آن را امری نامعقول تلقی کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۷۵). بدین ترتیب، آنچه در عالم خارج است، جسم و صور نوعیه و آثار آن است. باید توجه داشت که اعتقاد به عینیت هیولا و صور بنحوی که صورت، حامل و استعداد، عرض باشد. به انکار هیولا منجر می‌شود. در این نگاه، هیولا بعنوان جزء خارجی و بالقوه محض، اصلاً وجود خارجی ندارد (نبویان، ۱۳۹۷: ۳/ ۴۶۹-۴۷۰)، در نتیجه نیازی به تعبیر صورت نیست و تنها جسم بسیط یک ابعاد سه‌گانه جوهری مبهم که بوسیله حجم متعین می‌شود. پذیرفتنی است؛ همان چیزی که آن را صورت جسمیه برای ماده میدانند. بتعبیر دیگر، جسم بسیط در جسمیت خود فقدان دارد، اما فاقد صور نوعیه و اعراض آن است که برای او کمال محسوب می‌شوند.

موضوع حرکت

مشائین معتقدند آنچه در مراحل کون و فساد باقی می‌ماند، ماده اولی است که همواره در سایه یکی از صور تحقق دارد، و آنچه مورد تغییر و تبدیل واقع می‌شود، ویژگی‌های صورتهای گوناگون است، و آنچه موضوع همه این دگرگونی‌هاست، هیولای متحصل به صورتی نامعین است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۲۳). برخی نیز بر این باورند که در عالم، باید حقیقتی باشد که نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت ضروری، نسبت لازم به ملزوم و نسبت امتداد به جسم باشد، بگونه‌ای که جعل هویت آن، عین جعل حرکت باشد. برای چنین چیزی، حرکت از عوارض هست، اما از «عوارض تحلیلی» است نه از «عوارض خارجی»؛ بنابراین، حرکت ذاتی و جوهری موضوع نمی‌خواهد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱/ ۲۶۱-۲۶۲). برخی دیگر جسم را موضوع حرکت دانسته‌اند، بنحوی که آن چیزی که حرکت را قبول می‌کند، نه می‌تواند قوه محض و فاقد هر نوع فعلیت باشد و نه می‌تواند فعلیت محض و فاقد هر نوع قوه باشد، بلکه باید امری مرکب از حیثیت بالفعل و بالقوه باشد. تنها موجود مرکب از این دو حیثیت، «جسم» است (همان: ۲۲۸).

علامه طباطبایی معتقد است حرکت جوهری نیازمند موضوع ثابت و واحد نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۱-۱۳۰). اینکه برخی فلاسفه، موضوع حرکت جوهری را ماده اولی میدانند که محل صورتهای جوهری گوناگون، بطور پیوسته و سیال قرار می‌گیرد، بدلیل

اتحادی است که صورتهای جوهری با مادهٔ اولی دارند، وگرنه ماده در ذات خویش، قوهٔ محض است و هیچ وجود و فعلیتی ندارد؛ پس نمیتوان هویتی مستقل برای آن در نظر گرفت و آن را بعنوان موضوع حرکت معرفی نمود.

حرکت جوهری بر مبنای وجود واحد ممتد سیال است که با همهٔ وجود و اعراضش در حال حرکت است، و اینگونه نیست که فقط صورت جسمیه تغییر کند، در نتیجه، اساساً پذیرشی مطرح نیست تا نیازمند هیولا باشیم (نبویان، ۱۳۹۷: ۳/ ۴۶۱). درحقیقت، فقر ذاتی و وجودی ممکن بر این امر کفایت نموده و ملاک حرکت در نقص و نیازی است که عین وجود ممکن خاص است و این نیاز، در همهٔ مراتب موجودات عالم وجود دارد، از جسم بسیط تا هر مرتبه از وجود ممکنات - اعم از مجرد و جسمانی - و ماده بمعنای هیولایی که قوهٔ محض است، نقشی در حرکت جوهری ندارد.

جمعبندی و نتیجه گیری

با توجه به بررسیهای انجام شده در آثار ارسطو، روشن شد که نکاتی در بحث هیولا مغفول مانده و خلطهایی در ترجمه صورت گرفته است که سبب تأییراتی بر مباحث حرکت و بویژه حرکت جوهری در فلسفهٔ صدرایی شده است. بر این اساس، باید توجه داشت که اولاً، ارسطو قائل به بقای «قوه» پس از تغییر و حرکت است، درنتیجه این معنا از قوه بمعنای امکان استعدادی است که قبل و بعد از تغییر و حرکت ماده، همراه آن است. ثانیاً، ادعای عدم امکان بوجود آمدن شیء از عدم محض، و اینکه بر اساس نظر ارسطو در هر تغییری، همواره چیزی در آغاز تغییر وجود دارد یا هر چیزی از چیزی بوجود می آید، صحیح بنظر نمیرسد. ثالثاً، معنای «قوهٔ محض» برداشتی نادرست از هیولای ارسطویی است که بر واژهٔ «ماده» در زبان عربی و پس از عصر ترجمه، تحمیل شد. رابعاً، «آرخه» یا مبدأ تکون عالم در پرسش پیشینیان، اعم از هیولا یا مادهٔ فلسفی ارسطوست، چه اینکه صورت و ماده هر دو، میتوانند پاسخ آرخه باشند، درحالیکه پاسخ از چیستی هیولای ارسطو را فقط باید در ماده دنبال کرد. این اتفاقات در سیر تطور مفهوم آرخه و هیولا باعث تغییر اقسام موجودات از مجرد و جسمانی به مجرد و مادی، و در نتیجه برداشتهای متعارض از متون دینی و فلسفی شده است.



همچنین، مشخص شد که تلقی وجود عینی خارجی از هیولا صحیح نیست، چراکه آنچه در برهان «قوه و فعل» و نظریه «وجود عینی هیولا» رخ داده است، از قبیل خلط بین مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی است. بتعبیر دیگر، ماده یا هیولا وجود عینی خارجی ندارد، بلکه صرفاً منشأ انتزاع خارجی دارد. بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه نوصدرایی، هیولا بعنوان موجودی که قوه محض است، وجود نداشته و براهین اثبات آن مردود است. حرکت نیز مبتنی بر وجود هیولا به این معنا، نیست و همه موجودات اعم از مجرد و غیرمجرد، حرکت استکمالی دارند، چون بنا بر امکان خاص، همه نیازمند فعلیت مطلقند.

از سوی دیگر، ملاک حرکت، فقر ذاتی همه ممکنات، اعم از جسمانی و مجرد است و ماده بمعنای هیولایی که قوه محض است، وجود خارجی ندارد. اما اگر هیولای ارسطویی به وجودی بودن قوه (باقی ماندن آن قبل و پس از حرکت و تغییر، شبیه امکان استعدادی) معنا شود، مؤید حرکت جوهری نیز میشود. البته میتوان تعریف حرکت را تغییر داد، بنحویکه استکمال همه موجودات در نظام احسن را شامل شود؛ مانند تعاریفی که در آنها واژه «قوه» یا حتی «تدریج»، استفاده نشده تا شائبه مادی بودن و زمانی بودن ایجاد شود، یا میتوان «نوعی قوه» برای ممکنات مجرد فرض کرد.

پی‌نوشتها

۱. او در اینباره مینویسد: «همه چیزهایی که بوجود می‌آیند، همواره مرکب هستند. از یک طرف، چیزی هست که بوجود می‌آید و چیزی هست که این چیز میشود [به این چیز تبدیل میشود] و این دومی [یعنی آن چیزی که به این چیز که بوجود آمده است تبدیل شده است] به دو معنا گفته میشود: یا [بمعنای] زیرنهاد (*ὑποκειμένον*) یا [بمعنای] ضد. منظور من از ضد، موسیقی‌ندان است و [منظور من] از زیرنهاد، انسان است؛ بهمین ترتیب، [من] نبودِ شکل یا صورت یا نظم را ضد [میخوانم] و برنز، مجسمه یا طلا را زیرنهاد» (Aristotle, 1984: 190b10-17).

2. φθείρεται δὲ καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὥς οὐ. ὥς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθείρεται· τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν ταύτῳ ἐστὶν ἡ στέργησις· ὥς δὲ κατὰ δύνάμιν, οὐ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἀφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι.
3. ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν οὐδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق) الشفاء، الالهیات تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- افلاطون (۱۳۶۷) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۳) رَحِیقِ مَخْتُوم، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰) ادله‌ای بر حرکت جوهری، قم: الف. لام. میم.
- دشتکی، غیات‌الدین منصور (۱۳۸۶) مصنفات تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رضایی، مرتضی؛ عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸) «چگونگی ترکیب ماده و صورت از نگاه صدرالمتهلین»، معرفت فلسفی، سال ۷، شماره ۱، ص ۱۱-۳۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۶) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سیدی بنابی، سیدباقر (۱۳۹۲) «حرکت استکمالی در عالم برزخ»، پژوهشهای اعتقادی کلامی، شماره ۹، ص ۷۷-۹۰.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷) شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰) نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام خمینی.
- (۱۴۱۷ق) بدایة الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) کتاب العین، قم: هجرت.
- فیاضی، غلامرضا؛ حیدرپور، احمد (۱۳۹۵) «هیولای فلسفی در چالش منطقی»، نسیم خرد، شماره ۳، ص ۵۳-۷۲.
- (۱۳۹۶) «تأملی در قاعده کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها»، معرفت فلسفی، شماره ۵۷، ص ۳۹-۵۴.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲) نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.



کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.

محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۰) «تفسیری از ماده‌اولی و بررسی آن در علم طبیعت ارسطو»، متافیزیک، شماره ۱۱، ص ۱۷-۳۲.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۳) آموزش فلسفه، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) مجموعه آثار، قم: صدرا.

----- (۱۳۷۶) مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

----- (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۷) جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

----- (۱۴۰۰) نگاهی نو به فلسفه اسلامی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

نقدعلی، محسن؛ کیانی، سمیه (۱۳۸۹) «نظریه حرکت جوهری و مسئله ماده و صورت»، پژوهشهای تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۶، ص ۲۷۵-۳۰۴.

هروی، نظام‌الدین احمد (۱۳۶۲) انواریه، تهران: امیرکبیر.

Aristotle, (1984). *Physics*. In *the complete works of Aristotle*, trans. & ed. by J. Barnes, Princeton University Press.