

بررسی رویکرد متکلمان اسلامی به طبیعت و حرکت

محمدجعفر جامه بزرگی*

چکیده

مسئله حرکت در دو نظام فکری فلسفه و کلام اسلامی دو راه متفاوت را پیموده است. یک مسئله مهم در این میان، یافتن آن دسته از مبانی معرفتی، روشی و هستی‌شناسانه‌ای است که به شکل‌گیری رویکرد خاص متکلمان به طبیعت و حرکت منجر شده است. مسئله مقاله این است که رویکرد متکلمان اسلامی به پرسش از طبیعت و حرکت چیست و مبتنی بر چه اصول و روشی است؟ طبق یافته‌های مقاله از نظر آنان شناخت طبیعت همانا شناخت فعل‌الله و غایت آن معرفت‌الله است. بنابراین طبیعت‌شناسی، شناختی بالاصاله نیست بلکه شناختی آلی و نردبانی برای شناخت حق تعالی و تنزیه او از ماسوی است. معرفت‌شناسی سلبی متکلمان، زمینه اصلی باور به جسمانی بودن ماسوی الله و باور به جوهر فرد است. همچنین حرکت، امری واحد، متصل و تدریجی به معنای فلسفی آن نیست، بلکه برپایه نظریه جوهر فرد، اکوان اربعه و خلأ، حرکت امری گسسته و منحصر در حرکت انتقالی است. این مقاله به روش تحلیلی به مسئله پرداخته است.

واژگان کلیدی

اکوان اربعه، جوهر فرد، حرکت، خلأ، زمان، طبیعت.

طرح مسئله

متکلمان و اندیشه آنها مربوط به دوره‌ای از ظهور و رشد تفکر اسلامی است که هنوز یونان و آثار فیلسوفانش جایی در کلام و مجادلات مکاتب مختلف اسلامی نداشت. از همین رو تحقیق در طبیعت‌شناسی و به‌ویژه مسئله حرکت نزد متکلمان تحقیقی ممتاز و کاملاً گسیخته از فرهنگ و تفکر یونانی است. مبانی این جریان قدرتمند اسلامی را می‌بایست در درون لایه‌های فکر و فرهنگ اسلامی و همین‌طور در شرق جهان اسلام به‌ویژه اندیشه‌های ایرانی، هندی و چینی جست. بنابراین نمی‌توان و نباید فتوحات مسلمانان و در نتیجه آشنایی با آموزه‌ها و عقاید اقوام و فرهنگ‌های مختلف به‌ویژه یهودیان، مانویان، زردشتیان و برهمنان را در این شکل‌گیری اندیشه اسلامی و اختلاف نظرهای کلامی میان اندیشمندان مسلمان نادیده گرفت. (فان اس، ۱۳۹۹: ۷۲؛ جبرئیلی، ۱۳۸۴: ۱۲) با این حال و صرف‌نظر از هر موضع تاریخی در کشف مبانی طبیعات در کلام اسلامی، آنچه مسلم است این است که از نقطه نظر یک متکلم اسلامی، این مبانی بیش و پیش از هر چیزی باید موافق با متون مقدس به‌ویژه نصّ قرآن کریم باشد. اساساً رویکرد متکلمان اسلامی به هر موضوعی به‌ویژه طبیعت و حرکت، رویکردی جهان‌شناسانه و مربوط به حدوث مخلوقات و چگونگی امتیاز خدا با جهان حادث است. در واقع در هر مسئله جهان‌شناسانه، متکلم به دنبال یافتن وجه یا وجوه تمایز ماسوی الله از ذات مقدس و یگانه الله است تا گزندی به اصل عدم سنخیت الهی با ماسوی الله وارد نشود.

خداوند در گرانیگاه هستی‌شناسی متکلمان و در یک مفهوم فراگیر و براساس نصّ قرآن کریم «لیس کمثله شیء» یا «آن چیز اساساً دیگر» است و بنابراین هر گزاره یا باوری که به گونه‌ای یکی از اشیا جهان را در ذات یا جنبه‌ای از ذات یا یکی از صفات به سوی شباهت یا عدم امتیاز از خداوند سوق دهد مردود است. این مقاله تلاشی برای تبیین رویکرد متکلمان به طبیعت و به‌ویژه حرکت از درون نظریه‌پردازی‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنان است. فرض مقاله این است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سلبی متکلمان دوره نخست (قرن دوم تا هفتم)، به نحو ایجابی بر طبیعت‌شناسی آنان تأثیر مهمی داشته است، آن‌چنان‌که جسم‌انگاری ماسوی‌الله، باور به جوهر فرد، خلأ و به‌ویژه نگاه خاص آنان به‌وجود و ماهیت حرکت، نتایج مستقیم این مواجهه است. این مقاله تحقیق خود را متوجه متکلمان دوره اول اسلامی به‌ویژه پایه‌گذاران معتزلی آن نموده است و بنابراین ناسازگاری برخی از یافته‌ها با دیدگاه‌های موجود میان متکلمان تهافتی را دامنگیر آن نمی‌کند. روش ما در این تحقیق تحلیل تاریخی است.

۱. طبیعات از دریچه مبانی اعتقادی متکلمان

هستی از منظر متکلمان، در یک تقسیم‌بندی فراگیر و مبتنی بر آموزه قرآنی به عالم غیب و عالم شهادت

تقسیم شده است. طبیعت از نگاه متکلمان کل موجودات ماسوی الله و به تعبیری دیگر عالم شهادت است که مقابل عالم غیب قرار دارد. این عالم مساوی است با جهان فیزیکی و بنابراین هستی‌شناسی متکلمان - که شامل مباحث مربوط به مفهوم جوهر و عرض است - مربوط به همین عالم است. (طریف الخولی، ۲۰۱۰: ۷۶) این موضوع مبتنی بر این باور معرفتی است که شناخت خدا اساساً امری خارج از تیررس فهم بشری است. این مطلب کمی پیشتر توضیح داده خواهد شد. اساس هستی‌شناسی اکثر متکلمان در شناخت جهان و طبیعت تقریباً یکسان است. موضوعات علم کلام شامل: التوحید، القدر، الایمان، الوعید، الامامه، و اللطائف است. (همان) الهیات علم کلام شامل مسئله توحید و قدر است. سمعیات یا همان نقلیات شامل مسائل ایمان و معاد و امامت است. اما لطائف یا همان طبیعیات - که موضوع آن نزد متکلمان جسم، حرکت، زمان و مکان است، همان چیزی است که تحت عنوان «دقیق الکلام» از آن یاد می‌شود. دقیق الکلام که گرانیگاه آن بر محور مسائل عقلی است در مقابل «جلیل الکلام» است که شامل عقایدی می‌شود که از متن مقدس قرآن اخذ شده است. در این نگاه طبیعیات نردبانی است به سوی الهیات و از این رو طبیعیات برای یک متکلم در فهم و تفسیر دین و شریعت مطلوب بالذات نیست، بلکه دست‌آوردهای آن به مثابه مقدمات و گزاره‌هایی است که در طریق مباحث الهی به کار گرفته می‌شود و بنابراین طبیعت برای متکلمان چیزی نیست جز علامتی بر وجود خدا و مطالعه آن مطالعه رابطه خدا با عالم شهادت و از رهگذر آن ابزاری است برای مخاصمه و مجادله و ابطال مذاهبی چون مانوی، مزدکی، ثنوی و... (همان: ۷۷ - ۸۰)

از توضیحات بالا واضح است که چرا و برای چه هدفی عموم متکلمان کل جهان را جسمانی در نظر می‌گیرند.^۱ این یکی از عقاید اساسی متکلمان است. براساس این دیدگاه، از آنجا که فقط یک قدیم در هستی وجود دارد - و دلیل قدمت او عدم تغییر است - پس باید کل عالم مخلوق، حادث، جسمانی و متغیر باشد. جسمانی بودن جهان آفرینش درست بخاطر نگاه سلبی آنان در شناخت خداست. اگر خدا اساساً چیزی غیر از ماسوی است، پس هستی حتماً جسمانی است. پیشتر روشن می‌شود که چون خداوند ذوجت و غیرقابل اشاره نیست، ضرورتاً جوهر فرد که بنیان طبیعت و جهان است، می‌بایست ذوجت و قابل اشاره باشد.

در بررسی برای یافتن مبانی طبیعیات کلام، ابوالهذیل علاف (۲۳۵ - ۱۳۱ ق) بنا به گزارش تاریخی اولین متکلمی است که به آرا و نظرات فیلسوفان در مسائل مختلف توجه کرده و از روش فلسفی در

۱. عموم متکلمان از دوره اول کلام اسلامی یعنی از قرن سوم تا قرن هفتم جهان و ماسوی الله را جسمانی قلمداد نموده‌اند. (برای بررسی بیشتر رجوع کنید به: ایچی و جرجانی، ۱۳۳۵: ۷ / ۲۵۰؛ جویی، ۱۹۶۵: ۸۶)

استدلال بهره برده است. (سبحانی، بی تا: ۳ / ۳۲) او از طریق آشنایی با نظریه ذره یا اتم به ویژه از طریق دستیابی به ترجمه - البته از نوع ناقص - آثار لوکیپوس و دموکریتوس برای اولین بار با اصطلاح سازی اسلامی - کلامی، نظریه «جوهر فرد» را مطرح نمود. این نظریه یکی از نظریات بسیار مهم در فهم طبیعت متکلمان اسلامی است. بعد از او تقریباً تمامی متکلمان چه معتزلی و چه اشعری - به جز نظام که نظریه کمون و طفره را ارائه کرده است - نظریه جوهر فرد را در مرکز ثقل طبیعت شناسی خود قرار دادند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۷)

با این حال نظریه جوهر فرد خود ریشه در یک مسئله معرفت شناختی کلامی گسترده ای دارد که نشان می دهد نمی توان طبیعت شناسی متکلمان را صرفاً یک اقتباس ناقص از یونان، بخاطر نداشتن مبانی جهان شناسی در کلام اسلامی دانست.

اول اینکه اتم انگاران یونانی استدلالی بر این باور نداشتند و این عقیده پیش فرض طبیعت شناسی آنان بود. اما باور متکلمان مبتنی بر یک معرفت شناسی سلبی بود. البته این نگاه سلبی عموماً نتایج ایجابی داشت. برای نمونه حاصل دو گزاره سلبی (خدا غیر از تمام هستی و خدا غیر قابل شناخت است)، یک گزاره استقرایی حسی (عالم جسمانی است) بود (که اشاره شد). همچنین آنان بر اینکه جسم متشکل از ذرات ریز است استدلال داشتند. به باور آنان - به ویژه اصم و ضرار - ما هرگز ماهیت چیزی را به نحو یکپارچه درک نمی کنیم، بلکه هر بار فقط اجزائی از پدیدارهای ظاهری آن، مانند رنگ، بو یا سطح ظاهری را ادراک می کنیم. (ابن متویه، ۱۳۸۵: ۷) جسم چیزی نیست جز اجتماع این ابعاد و پاره ها. (همان) به سخنی دیگر، ما این اجزا را در ذهن خود، کنار هم قرار می دهیم و این گونه است که احساس می کنیم با امری منسجم، یعنی با جسم مواجه ایم؛ بنابراین جسم عبارتست از مجموعه ای یا شاید بتوان گفت، دسته یا کپه ای از اجزاء خود. (فان اس، ۱۳۹۹: ۷۵)

دوم اینکه در نظریه اتمی یونانی این ذرات به صورت موجوداتی نامتناهی و ازلی در نظر گرفته شده اند، به نحوی که در خلاً نامتناهی در حرکت هستند، و مستغنی از هرگونه عامل الهی به نحو مکانیکی و تصادفی با یکدیگر ترکیب شده و باعث به وجود آمدن عناصر جدید می شوند. این درحالیست که از نظر متکلمان، «به وجود آمدن» به معنای «به وجود آوردن» یا خلقت بود و آنان از طریق قرآن می دانستند که خداوند هر شیئی را به طور دفعی، با کلمه «باش» (کُن) خلق می کند. درست به همین دلیل مفهوم «تکامل» که ریشه در اندیشه یونانی دارد برای آنان کاملاً امری بیگانه است. (فان. اس، بی تا: ۷) داستان خلقت هیچ نشانی از تکامل به معنای یونانی ندارد بلکه اراده خداوند موجودات را از عدم به وجود می آورد. نزد متکلمان اسلامی - چه معتزله و چه اشاعره - جوهر فرد اساساً مخلوق خدا و متناهی است و خداوند

آن را حادث نموده است و وجود و عدم و حرکت و سکون را در آن قرار داده است. بنابراین اگرچه احتمال می‌رود که ابوالهذیل علاف در ارائه نظریه جوهر فرد از دیدگاه یونانیان به‌ویژه دموکریتوس تأثیر پذیرفته باشد اما ابوالهذیل ویژگی سکون را نیز بر این ذرات افزوده است. (طریف الخولی، ۲۰۱۰: ۸۴) درواقع ابوالهذیل با افزودن ویژگی سکون در جوهر فرد، نظریه حرکت نامتناهی و برخورد تصادفی ذرات یونانی را انکار و بر فعل و خلق الهی تأکید کرده است. این بدین دلیل است که حدوث عالم اقتضای حدوث حرکت و سکون را دارد نه برعکس. و این یعنی حرکت متناهی است و ابتدا و انتها دارد. (همان) دلیل حدوث این جواهر صلب نیز در همین ویژگی سکون نهفته است. اجسام حادث‌اند زیرا خلوص جسم از حرکت یا سکون محال است. (همان: ۸۶)

درست است که جواهر فرد در حالت مجزا و مستقل، جسم نیستند، و تنها، در حالت ترکیب است که تبدیل به جسم شده و واجد بُعد و ویژگی‌های جسمانی می‌شود اما مطلب اساسی این است که این خداوند است که شیء را با افزودن عرض ترکیب یا تألیف، به‌صورت جواهر فرد و سپس اجسام بزرگ‌تر خلق می‌کند.

۲. جایگاه نظریه جوهر فرد و ویژگی‌های آن

روشن شد که مهم‌ترین نظریه در فهم طبیعت و تصویر حرکت نزد متکلمان نظریه جوهر فرد یا جزء لایتجزا یا نظریه ذره است که به غیر از معدودی اکثر متکلمان آن را پذیرفته‌اند. اهمیت این نظریه در این است که اثبات جوهر فرد برای متکلمان مقدمه اثبات توحید است. درواقع کثرت، متناهی بودن و حرکت جواهر فرد، که همگی تحت اراده الهی و شمول قدرت خداوند است، توحید الهی در خلق و ربوبیت و تدبیر عالم را برای متکلمان به ارمغان می‌آورد. همچنین اعتقاد به جوهر فرد مستقیماً به معنی ابطال هیولی اولی است و طرح متکلمان در تعریف حرکت و نحوه وجود زمان را نیز ترسیم می‌کند.^۱

بنابر عقیده متکلمان همین ذرات یا اجزا تشکیل دهنده اجسام هستند که واقعیت دارند نه اجرام و اجسام محسوس، آن‌چنان‌که به‌طور متصل و پیوسته احساس می‌شوند. مهم‌ترین خصوصیت بلکه شرط اساسی جوهر فرد تحییز است. تحییز مستلزم این است که جوهر فرد در جهتی باشد و بنابراین، قابل اشاره حسی باشد یعنی دارای جهت است و در طرف چپ یا راست ما قرار می‌گیرد. اساساً حیز داشتن به این معنی است که جوهر مکانی را اشغال می‌کند که هیچ جوهر دیگری در این مکانمندی مشارکت یا

۱. تعبیر اجرام صغار یا اجسام صغار یا صغار صلب نیز دقیقاً به همین معنی بکار رفته است. در منابع فلسفی فارسی لفظ «پاره» نیز مشاهده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۵؛ همین‌طور نگاه کنید به: سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۱۵)

تداخلی با آن ندارد. جوهر در نگاه متکلمان می‌تواند خالی از ویژگی‌هایی چون طعم و رنگ و ویژگی‌هایی از این دست - و حتی بُعد - باشد، اما امکان ندارد جوهر خالی از یکی از اکوان اربعه افتراق، اجتماع، سکون و حرکت باشد. کون و فساد حاصل افتراق یا اجتماع این جوهر و استحاله و دگرگونی حاصل بازآرایی آنهاست. همچنین جوهر ضدی هم ندارد زیرا بدون کیفیات مختلف است. این به این معناست که جوهر فرد در نظر متکلمان محل حلول اعراض است. براساس این دیدگاه هستی متشکل از جوهر و اعراض است و جوهر محل اعراض است و از حلول اعراض (ترکیب و تألیف) در جوهر فرد موجودات طبیعی به‌وجود می‌آیند. جوهر ثابت لا یتغیر و اعراض متغیر خواهد بود. این جوهر پذیرای هیچ‌گونه تقسیمی اعم از خارجی، وهمی و عقلی را نیستند. دلیل انقسام ناپذیری این جوهر این است که این جوهر جسم نیستند و فاقد طول، عرض و عمق هستند و دست آخر اینکه این جوهر متناهی هستند.^۱

۳. مفهوم خلأ و جایگاه آن در طبیعیات متکلمان

یکی از مفاهیم کانونی در نظریه‌پردازی متکلمان درباره طبیعت و به‌ویژه حرکت مفهوم خلأ است. اما خلأ چگونه به جهان‌شناسی متکلمان وارد شده و پذیرش آن چه مسائلی را برای آنها حل می‌کند. بنا به نظر علامه حلی متکلمان اول بار مفهوم خلأ را برای توجیه مسئله اعتقادی معاد جسمانی به‌کار برده‌اند. به نظر او چون عالم از نظر متکلمان جسمانی است پس برای معاد جسمانی لازم است که اولاً این عالم جسمانی کروی^۲ باشد و ثانیاً میان این عالم جسمانی و آن عالم دیگر فاصله‌ای باشد و این فاصله همان

۱. در میان متکلمان ابراهیم این سیار معروف به النظام تنها کسی است که تناهی جوهر فرد را انکار کرده است. نظام قائل به لامتناهی بودن این اجزاء لایتجزا بوده است. او همچنین سکون در اجسام را رد و آنها را دائماً در حال حرکت دانسته است. او خود نظریه کمون و طفره را ارائه داده است. براساس این نظریه خداوند عالم را به‌صورت دفعی و در یک آن واحد آفریده است، و برخی مخلوقات را در برخی دیگر پنهان (کمون) نموده است به طوری در توالی زمان یک به یک ظاهر می‌شوند. اما نظریه طفره انتقال شیء از مکانی به مکان دیگر است به طوری که بین آن دو مکان، مکان سومی واسطه نباشد. گرچه هیچ یک از متکلمان پس از نظام نظریه او را نپذیرفتند و حتی او را به شرک متهم نمودند اما برخی از متکلمان از نظریه طفره در تفسیر حرکت استفاده نمودند و حرکت را طفره از نقطه‌ای به نقطه دیگر تفسیر کردند. آنان زمان را نیز طفره از آنی به آن دیگر در خلأ تعریف نمودند.

۲. کروی بودن جسم بسیط و به دنبال آن شکل عالم یک مسئله در تفکر ارسطویی است که بعدها توسط فارابی و ابن‌سینا و سایر متفکران اسلامی دنبال شده است. ارسطو برای هر یک از عناصر بسیط قایل به شکل کروی بوده است و عالم را به دلیل اینکه متشکل از همین عناصر ابتدایی است، کروی دانسته است. ابن‌سینا در آثار خود سعی بلغی برای اثبات این قاعده و استخراج نتایج متفرع بر آن کرده است. او می‌گوید: طبیعت بسیط و واحد است و جز یک فعل ندارد و فعل واحد که از طبیعت واحد است در ماده واحده متشابه خواهد بود. و هنگامی که فعل واحد در ماده واحد متشابه و به طور متساوی انجام گیرد شکل آن کروی خواهد بود. نتیجه اینکه شکل جسم بسیط همواره کروی است. این قاعده خود متکی بر قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد و همین‌طور محال بودن ترجیح بالمرجح است. اما متکلمان

خلاً است. (حلی، ۱۴۰۷: ۴۰۰) او در جایی دیگر می‌گوید: «الخالق حق... اقول: هذه مسألة يبتني عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث المتكلمون عنها». (همو، ۱۳۸۶: ۵۲۵) روشن است که جهت بحث از خلاً در نگاه متکلمان بیشتر حل مسائل کلامی است تا شناخت و به‌کارگیری طبیعت. این نکته نیز حایز اهمیت است که نگاه تفکیکی متکلمان به هستی در پذیرش خلاً بی‌تأثیر نبوده است. آنها هرگز نگاهی تشکیکی به هستی نداشته‌اند زیرا فرض پذیرش هستی تشکیکی، پذیرش اشتراک معنوی وجود است که از نظر آنان به‌معنای همسان بودن مخلوقات با خداست.

اما ماهیت خلاً چیست؟ میر سید شریف جرجانی در کتاب **التعريفات** آورده است: خلاً همان بعد مفطور نزد افلاطون است که متکلمان آن را به‌عنوان فضای موهوم در نظر گرفته‌اند. درواقع این فضا چیزی است که وهم آن را برای خود فرض گرفته است و ویژگی این فضای موهوم آن است که جسم در آن حاصل می‌شود و به مثابه ظرفی است که جسم را در خود جای می‌دهد. لذا به اعتبار اینکه جسم را در خود جای می‌دهد حیّز و مکان جسم نامیده می‌شود - و در این صورت امری است وجودی - اما به اعتبار اینکه خودش به تنهایی توسط هیچ‌گونه جسمی اشغال نشده است خلاً نامیده می‌شود. به این اعتبار خلاً عدم محض است، زیرا فراغ موهوم نزد متکلمان امری وجودی نیست. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۵)

پرسش دیگر درباره مفهوم خلاً این است که آیا خلاً فضا و مکان بدون متمکن است یا متمکن بی‌مکان است؟ این به وجودی و یا عدمی بودن آن مرتبط است.

مفهوم مقابل خلاً، ملاً است نه مکان. اگر نسبت خلاً و ملاً تناقض باشد آنگاه خلاً امری عدمی است و در مقابل اگر نسبت این دو به عدم و ملکه بازگردد آنگاه خلاً امری وجودی تلقی خواهد شد.^۱ از آنجاکه دو مفهوم خلاً و ملاً دو حالت و صفت وجودی برای مکان هستند، مشخص است که تقابل این دو عدم و ملکه است. زیرا در تصویر متکلمان، خلاً به‌معنای مکان تهی، حالتی است برای مکان که شأنیت پر بودن از متمکن دارد اما به‌دلیل یا دلایلی خالی از جسم است.

این دو قاعده را از اساس قبول ندارند. بنابراین اینکه چگونه آنها بدون پذیرش این دو قاعده جهان را کروی تصور کرده‌اند جای تأمل دارد. با این حال فخر رازی و دبیران کاتبی از این قاعده یاد کرده و آن را اثبات هم نموده‌اند. (برای مطالعه نگاه کنید به: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۷۰ - ۱۶۶) فخر رازی در بیانی شکل افلاک را نیز کروی دانسته؛ زیرا معتقد است افضل و کامل‌ترین شکل هندسی، شکل کروی است و بنابراین اجرام سماوی و افلاک کروی هستند.

۱. تفاوت ظریفی میان تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض وجود دارد و آن این است که متناقضین نه بایکدیگر جمع می‌شوند و نه رفع می‌گردند، اما در تقابل عدم و ملکه از آنجا که عدم یک وصف از وجود خاص است، هر چند قابل جمع نیستند (یعنی عدم و ملکه با هم در یک موضوع جمع نمی‌شوند) اما ممکن است عدم و ملکه هر دو در موضوعات دیگر، رفع شوند. یعنی نقیضان نه جمع می‌شوند و نه رفع، اما عدم و ملکه تنها جمع نمی‌شوند ولی رفع هر دو ممکن است مثلاً در مورد کتاب می‌توان گفت که هم بینا نیست و هم نابینا نیست.

از آنجا که تعریف وجودی خلاً مکان بی‌ممکن است، متکلمان چنین عقیده دارند که خلاً شرط اساسی در حرکت است زیرا اگر فضا پر از موجوداتی باشد که کاملاً به یکدیگر متصل‌اند آنگاه اساساً امکان جابجایی و انتقال اجسام وجود ندارد. مسئله معرفت‌شناختی متکلمان همین‌جا نیز خود را نشان می‌دهد. آنان وجود خلاً را امری حسی می‌دانند که حس و تجربه بر وجود آن صحه می‌گذارد. ابوالبرکات بغدادی از قول متکلمان گذشته و همین‌طور عوام نقل می‌کند که چون آنان به امور حسی چون خالی شدن ظرف نوشیدنی و همین‌طور خالی شدن یا پر شدن خانه توجه کرده بودند و آنگاه با تجربه می‌دیدند که جسمی که به جا و مکان جدیدی منتقل می‌شود پیش‌تر می‌بایست خالی بوده باشد مفهوم خلاً را انتزاع و مصطلح کردند. او می‌گوید آنان مکان را به موضعی تعریف نمودند که متمکن پر می‌کند یا خالی از آن می‌شود و این هر دو به این معنا است که بودن متمکن در مکان یا جابجایی آن مستلزم حرکت و سکون است. (بغدادی، ۱۳۷۳: ۲ / ۴۴ - ۴۳) همچنین ابوالبرکات از برخی آزمایشات تجربی اندیشمندان معتقد به خلاً نام می‌برد که تلاش کرده‌اند وجود خلاً را اثبات نمایند. این آزمایشات تجربی در کنار استدلال‌ات نظری بر اثبات خلاً صورت گرفته است.

ابوالبرکات در بخشی از طبیعیات حجت و دلیل نظری بر وجود خلاً را وجود محسوس حرکت می‌داند که از قبیل مشهورات و ذائعات است. (همان: ۴۷ - ۴۶) ابوالبرکات بغدادی خلاً را به دلیل آزمایشات تجربی امری محسوس و از سوی دیگر به خاطر تعاقب متمکنات بر آن امری معقول و متصور می‌داند. (همان)^۱

چنین به نظر می‌رسد که متکلمان در آثار خود رأی و دیدگاه واحدی درباره هستی‌شناسی خلاً ارائه نداده‌اند. ابن‌سینا در یک جمع‌بندی این نظرات را در دو دسته تقسیم‌بندی نموده است: گروهی معتقدند که خلاً لاشیء و عدم محض است و گروهی دیگر بر این پندارند که چنین نیست که خلاً عدم محض باشد، بلکه امری موجود است و صفاتی برای آن در نظر می‌گیرند - مثل اینکه خلاً جوهر است و همین‌طور قوه فعاله است - که نشان می‌دهد امری متحصل است. از نظر آنان خلاً امری متقدر و قابل اندازه‌گیری است و بعد ممتدی در تمام جهات است که اشیا در آن قرار می‌گیرند و بنابراین خلاً محل و مکان این اجسام است. ابن‌سینا به‌طور مفصل دلایلی در رد دیدگاه هر دو گروه آورده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۲۵ - ۱۲۳)

۱. فخررازی در المباحث المشرقیة ضمن اشاره به ویژگی‌های چهارگانه مکان، دیدگاه زکریای رازی درباره خلاً را آورده است: «(قال محمد بن زکریا الرازی) ان للخلاء قوة جاذبة للاجسام و لذلك یحتبس الماء فی الاوانی التي تسمى سراقات الماء و ینجذب فی الاوانی التي تسمى زرافات الماء.» فخر سپس قریب به همین استدلال‌ات نظری و تجربی ابوالبرکات بغدادی را که قائلین و مثبتین خلاً به آن‌ها تمسک جست‌ه‌اند ذکر کرده است. (برای مطالعه نگاه کنید به: رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۲۴۹ - ۲۴۶)

خواجه طوسی در تلخیص المحصل از قول بهمنیار از گروهی به نام حرانیان یاد می‌کند که به قدمای خمسه اعتقاد داشته و خلاً را یکی از ذوات واجب لذاته دانسته‌اند. براساس دیدگاه آنان پنج موجود ازلی بر هستی حاکم است که عبارتند از: دو موجود که دارای صفت حیات و فعلیت هستند که شامل خداوند و نفس می‌شود. منظور از نفس نیز در دیدگاه آنان ارواح بشری و آسمانی است که مبدأ حیات هستند. یکی از این قدما هیولی است که صرف انفعال است. دو ذات دیگر صفت حیات و فعلیت را ندارند و البته منفعل هم نیستند و عبارتند از دهر و خلاً. (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲۶) آنگاه در اثبات وجود خلاً می‌گویند صریح فطرت بر این مسئله گواهی می‌دهد که اگر خلاً وجود نداشته باشد جهات مختلف که به حسب اشاره حسی از یکدیگر متمایز می‌شوند وجود نخواهد داشت و این امر غیر معقول است.

فخر رازی با اینکه در آثار فلسفی خود متمایل به دیدگاه حکما است اما در آثار کلامی خود یکسره به دفاع از آرا کلامی می‌پردازد و البته خود نیز گاهی نظراتی متفاوت از متکلمان ارائه می‌دهد. فخر رازی با بیانی مشابه بیان پیشین در مورد خلاً می‌گوید: معنای خلاً این است که دو جسم به نحوی موجود باشند که باهم ملاقاتی نداشته باشند و چیز دیگری هم مابین آنها نباشد. (رازی، ۱۹۸۶: ۲ / ۳۲) به این ترتیب گویا فخر رازی هستی خلاً را امری میان جواهر فرد تصویر نموده است که در درون اجسام محسوس هم وجود دارد. فخر در المباحث المشرقیه وجود خلاً را با واژه «لو» به مفهوم گزاره شرطیه یا یک احتمال برای وجود خلاً تحت فصل بیستمین چین می‌آورد: «فی أن الخلاً لو ثبت لم یکن فیہ قوة جاذبة و لا قوة دافعة». (رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۲۴۶)

فخر رازی در الاربعین دو استدلال نظری بر وجود خلاً آورده است. یکی از براهین مهم متکلمان از زبان فخر رازی این است که نفی خلاً مستلزم این است که به محض حرکت مورچه کل اجسام عالم حرکت کند. همین‌طور برخی دیگر استدلال کرده‌اند که نفی خلاً مستلزم این است که اگر مگسی حرکت کند باید برای همیشه حرکت کند.

براساس این استدلال هنگامی که متحرکی از جایی به جای دیگر می‌رود، جای دوم پیش از انتقال متحرک به آن یا خالی بوده، یا خالی نبوده است؛ اگر خالی بوده است، وجود خلاً ثابت می‌شود، اما اگر خالی نبوده و از جسم دیگری پر بود، هنگام انتقال جسم اول، یا در همین مکان می‌ماند و یا از آنجا به جای دیگری نقل مکان می‌کند؛ اگر در همان‌جا بماند، در این صورت مستلزم اجتماع دو جسم در مکان واحد اجسام و سبب تداخل اجسام در یکدیگر می‌شود و این محال است. حالت دیگر این است که جسم دوم به جای دیگر منتقل شده باشد که در این صورت اگر به جای دیگری برود، این جای دیگر یا همان مکان اولی است که متحرک آن را ترک کرده است، که در این صورت دور لازم می‌آید، و یا جای سومی است،

که در این صورت تقسیمی که در ابتدا ذکر شد برای این حالت مجدداً تکرار می‌شود. بنابراین با این استدلال، اگر به خلاً قائل نشویم، باید با کوچک‌ترین حرکت جسمی آسمان‌ها و زمین به جنبش درآید. (رازی، ۱۹۸۶: ۳۲ / ۲ - ۳۳)

تا اینجا روشن شد که نظریه جوهر فرد، اکوان اربعه و مفهوم خلاً نقشی اساسی در طبیعت متکلمان و در تفسیر ماهیت حرکت ایفا می‌کنند. اکنون ما به مسئله حرکت در نگاه متکلمان خواهیم پرداخت.

۴. حرکت در دیدگاه متکلمان

یک تعریف معروف و جا افتاده در میان متکلمان از حرکت عبارتست از: «الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز» و یا «الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني». (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶۱ - ۲۶۰) حرکت عبارتست از حصول جوهر در مکانی، بعد از آنکه در مکانی دیگر بود یا حرکت عبارتست از حصول شیء در مکان دوم.

علامه حلی می‌گوید:

حرکت عبارتست از حصول و تحقق جوهر در مکانی پس از حصولش در مکان قبلی به نحو تعاقب و این تعریف مبتنی بر مبنای متکلمان در پذیرش جوهر فرد و تتالی آنات و همین‌طور تتالی حرکاتی که تقسیم‌ناپذیرند است. (حلی، ۱۳۶۳: ۲۴)

به نظر می‌رسد شرط لازم در شناخت حرکت در کلام اسلامی شناخت نسبت یا نسبت‌هایی است که مفهوم حرکت با مفاهیم دیگر در کلام اسلامی دارد. متکلمان در چارچوب مفهومی طبیعت‌شناسی و حرکت‌شناسی خود قائل به اکوان اربعه هستند. از نظر متکلمان هر موجودی دارای تقرر و کون و حصول خاصی است که بر حسب تحقیق استقرائی، مجموع اکوان، چهارند و به عبارت دیگر اکوان وجودی اشیا چهارگونه است. کون سکونی، کون حرکتی، کون افتراقی و کون اجتماعی. مفهوم کون به منزله جنس برای چهارگونه از حالت تقرر و حصول شیء در حیز به کار رفته است. (سزواری، ۱۳۷۹: ۴ / ۲۵۱) اعتقاد به این اکوان براساس دیدگاه متکلمان درباره مقوله این است. آنان از میان اعراض فقط مقوله این را با تعریف خاص خودشان پذیرفته‌اند. بیشتر متکلمان تبدل و دگرگونی در صور را منع و بنابراین هرگونه کون و فساد در جوهر را منکر شده‌اند. به این ترتیب آنان فقط استحاله در کیفیات این جواهر را پذیرفته‌اند. متکلمان عنصر عالم را واحد می‌دانند که در عرفشان مرادف با وجود است. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲ / ۱۳۹۳)

اگرچه اکثر متکلمان بیشتر مقولات نسبی را انکار کرده‌اند اما به وجود مقوله این معترف‌اند و نام آن را کون گذاشته‌اند. جمهور متکلمان معتقدند آنچه مقتضی حصول در حیز است ذات جوهر است نه صفت

قائم به آن، بنابراین اینجا دو چیز وجود دارد یکی ذات جوهر و دیگری حالت حصول در چیز که همان کون نامیده می‌شود.

به نظر متکلمان مقوله این عبارت است از: نسبت جسم به مکان و به‌طور دقیق‌تر این عبارت است از: حصول شیء در حیّز معین. (رازی، ۱۳۷۳: ۱۰۶) این نسبت خود دارای چهار حالت مختلف است. فخر رازی در شرح عیون الحکمه برای نشان دادن چهار حالت مختلف حصول شیء در حیّز معین این‌گونه استدلال می‌کند: جسم اگر در حیّز دیگری غیر از حیّز قبلی باشد کون حرکت نامیده می‌شود و اگر حصولش در حیّز کنونی غیر از حصولش در حیّز قبلی نباشد کون سکون نامیده می‌شود. و اگر دو جسم در دو حیّز مختلف حاصل باشند بگونه‌ای که میان‌شان فاصله‌ای باشد کون افتراق نامیده می‌شود و بالاخره اگر میان این دو جسم فاصله‌ای نباشد کون اجتماع نامیده می‌شود. (همان)

استدلال دیگر در شرح مواقف بر اکوان اربعه چنین است: حصول و تقرر جسم در مکان معین یا به لحاظ جسم دیگر است و یا جسم فاقد چنین لحاظی است. در صورت اول یا بین جسم و جسم دیگر حائل و فاصله‌ای وجود دارد که این حالت کون افتراق نامیده می‌شود. حالت دیگر این است که بین دو جسم چیزی حائل نشده باشد که به این حالت از شیء کون اجتماع می‌گویند.

در صورت دوم - که جسم فاقد اعتبار و لحاظ شدن با جسم دیگر است - اگر حصول جسم مسبوق به همان مکان معین باشد به این حالت کون سکون گفته خواهد شد و اگر مسبوق به این مکان معین نبود این حالت کون حرکت نامیده می‌شود. (ایجی، ۱۳۲۵: ۶ / ۱۶۶)

خواجه نصیر طوسی در تلخیص المحصل می‌گوید از آنجا که موضوع اکوان اربعه حیّز و حالات جوهر است متکلمان این حالات را امور ثبوتی و وجودی می‌دانند. (خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۶) فخر رازی حرکت و سکون را دو امر وجودی می‌داند و برای این ادعا استدلال می‌کند: از آنجا که حرکت و سکون در تمام ماهیت با یکدیگر متساوی‌اند، بنابراین اگر یکی از آنها متصف به موجودیت باشد ضروری است دیگری هم متصف به موجودیت باشد. بنابراین با توجه به نکات گفته شده ثابت می‌شود که حرکت و سکون صفت وجودی هستند. از نظر متکلمان اکوان اربعه نه تنها حالاتی ثبوتی هستند بلکه وجودشان ضروری و بدیهی است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۹۵؛ رازی، ۱۳۷۶: ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۵)

از آنجا که اکوان چهارگانه اموری مستقل و زاید بر جوهر و جسم هستند می‌توان گفت این اکوان که حالات چهارگانه جوهر در مقوله این هستند همان اعراضند. نسبت میان اکوان می‌بایست تضاد باشد. به این ترتیب روشن است که حرکت عرضی است که به جوهر عارض شده و باعث می‌شود جوهر در دو آن مختلف در حیّزهای مختلف و متعاقب باشد. در مقابل سکون عرضی است که به موجب آن جوهر در دو آن مختلف در همان حیّز و مکان قبلی مستقر باشد.

قرار دادن حرکت و سکون در شمار اعراض دلیلی بسیار روشن از سوی متکلمان دارد. حرکت و تغییر مهمترین مفهومی است که آنها برای اثبات حدوث عالم و از رهگذر آن اثبات وجود خداوند به مثابه تنها موجود قدیم به کار می‌گیرند. به همین سبب هم آنها در قاعده‌ای بسیار مهم تحت عنوان «العرض لا یبقی زمانین» اعراض را دارای وجودی متجدد قلمداد می‌کنند.^۱ معتزله و اشاعره در قول به عدم بقای اعراض اتفاق نظر دارند؛ زیرا وصف بقا مختص ذات الهی است.

البته متکلمان اشعری بر درستی و کاربرد این قاعده اصرار بیشتری ورزیده‌اند. گزاره کانونی در پذیرش این قاعده این است که ثبات اعراض - به مانند جوهر - و غیرقابل تغییر بودن آنها مستلزم تعطیل خلقت و آفرینش است و این با نص آیاتی که خداوند را فاعل همه افعال و همواره در فعل تصویر می‌کند در تضاد است. بنابراین اثبات و پذیرش این قاعده به منزله نیازمندی کل عالم هستی به خداوند در همه شئون است. (تفتازاتی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۶۰؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۵ / ۳۷) به عبارتی دیگر چون بقای جوهر در هر آن مشروط به وجود اعراض است و اعراض نیز در هر آن در تجدد و تبدل هستند و از سوی دیگر حدوث آن به آن اعراض وابسته به فعل الهی است در نتیجه جوهر و اعراض در وجود و بقا نیازمند خداوند هستند. براین اساس لازمه لاینفک استمرار و بقای هستی همان اراده خداوند به تحقق آن به آن این اعراض است.^۲ (ایجی، ۱۳۲۵: ۵ / ۳۰۸)

با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شد، تصویر متکلمان از هستی و حرکت روشن می‌شود. هستی در نظر آنان کثرتی است ناشی از وجود ذرات از هم گسیخته که در انباشتگی خود اشیا را از یکدیگر متمایز و منفک می‌کند. جهان متکلمان جهانی است متمائل و درعین حال تفکیکی. مثلث اجسام در اجزاء بنیادین، مبنای اصلی آنان در تمایز اساسی مخلوقات با خداست. براین اساس حرکت در نظام فکری آنان و در چارچوب جهان‌شناختی آنان - که شامل دو عنصر اساسی جوهر فرد و خلأ است - عرضی است که نحوه وجود آن به صورت نقاطی گسسته است که از تعاقب و طی شدن حیّزهای مختلف توسط جسم حاصل می‌شود و فاقد وحدت اتصالی است و از این رو به هیچ وجه قابل قسمت به اجزاء نیست. همچنین

۱. این دسته از متکلمان بیشتر بر پایه تصویری که از عرض دارند به عدم وجود عرض در دو زمان باور داشته‌اند. گو اینکه برخی از متکلمان به عدم بقا جوهر در دو زمان نیز رأی داده‌اند. این گونه اظهارنظرها بیشتر براین پایه است که آنان نه تنها جوهر بلکه کل عالم را نیز عرض برشمرده است و بنابراین جوهر را نیز مجموعه اعراض برشمرده‌اند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱ / ۴۱)

۲. از میان معتزله نظام و کعبی این قاعده را پذیرفته‌اند، با این تفاوت که نظام عدم بقای موجود در دو زمان را به حیظه جوهر نیز کشانده و معتقد است جواهر نیز در تجدد و تبدل دائمی هستند. این رأی نظام ظاهراً همان نظریه تجدد امثال در نزد عرفاست. دیدگاه نظام در مسئله حرکت نیز بسیار قابل توجه است زیرا او برخلاف همه متکلمان به طفره معتقد است. ابراهیم ابن سبیر نیز معتقد است عرضی نیست جز حرکت و آن هم قابل بقا نیست.

از آنجاکه جسم متشکل از اجزای لایتجزاست و بین آنها فاصله است زمان نیز امری گسسته تصویر می‌شود که از تتالی آنات متعاقب به وجود می‌آید به گونه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان آنات فرض نمی‌شود. از این رو مفهوم حرکت و به تبع آن زمان فاقد مفهوم تدرج است. قابلیت انقسام حرکت و زمان، بنیان شاخه‌های است که در علم کلام از این دو مسئله به دست می‌آید.

فخر رازی در شرح *عیون الحکمة* ضمن نقد تعریف حکما از حرکت، برای اثبات تصویری که متکلمان از حرکت دارند استدلال می‌کند. او می‌گوید: هنگامی که جسم متحرک است آیا در مکان است یا نه؟ این مطلب که جسم در مکان نباشد - با وجود اینکه ویژگی اساسی جسم در مکان بودن است - محال است. اما اگر در مکان باشد پرسش می‌شود آیا جسم همچنان در مکانی است که از آن نقل مکان کرده بود یا در مکان دیگری است؟ اگر در مکان اول باشد بنابراین هنوز حرکت نکرده است؛ ولی چنانچه در مکان دوم است متحرک بودنش معنای محصلی ندارد مگر این معنا که جسم در مکانی دیگر حاصل شده است بعد از آنکه در مکان پیش بود.

بنابراین حاصل این کلام این است که حرکت عبارتست از حصولات متوالی در حیّزهای لاحق به یکدیگر. بر این اساس حرکت کمال اول نیست که کمال ثانی مطلوب و نتیجه آن باشد، بلکه حرکت عین آن چیزی است که کمال ثانی نامیده شده است و از این رو هیچ معنای معقول و محصلی برای آنچه کمال اول نامیده شده است وجود ندارد. (رازی، ۱۳۷۳: ۳۹)^۱ فخر رازی از مسئله امتداد حرکت نزد حکما استفاده کرده و به اثبات نظر متکلمان می‌پردازد. (همان: ۶ / ۳۶) یک نکته بسیار کلیدی در توجه فخر رازی به این تفسیر، مواجهه او با مسئله حرکت از زاویه کاملاً دینی در توجیه علم الهی و فاعل بالقصد بودن خداوند و ازسوی دیگر حادث بودن عالم است. (همان: ۹ / ۹۶)

۵. تفاوت دیدگاه متکلمان و فیلسوفان در مسئله حرکت و زمان

این مفهوم از حرکت برای فخر رازی و متکلمان البته امری بدیهی است. خواجه نصیرالدین طوسی و به پیروی از او علامه حلی و سایر شارحان تجرید وجود حرکت را بدیهی برشمرده‌اند. تعاقب یا حصول پی در پی یک شیء در مکان‌های مختلف امری روشن و بدیهی است اما اتصال و تدریجی بودن این تعاقب

۱. فخر رازی در این تصویر از دو واژه متلاحق و متلاصق استفاده کرده است. اولی به معنای پی در پی آمدن است اما دومی به معنای چسبیدن است. لحوق اجزا به صورت پی در پی دقیقاً معنایی است که متکلمان از حرکت اراده می‌کنند. اما از مفهوم متلاصق چنین برداشت می‌شود که گویا حرکت نزد متکلمان امری پیوسته است. اما با توجه به معنی دقیق این کلمه چسبیدن این امور به یکدیگر امری ثانوی و مشمول خطای دید است چنان که در مورد اتصال جسم نیز همین دیدگاه را داشته و معتقدند متصل پنداشتن جسم به واسطه خطای حسی است و جسم در واقع چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اجزا.

برای متکلمان اساساً موضوعیتی ندارد تا لازم باشد درباره بدهت یا عدم بدهت این دو مفهوم سخن بگویند. برعکس، آنان با اعتقاد به اصل جوهر فرد در شناخت هستی، حقیقت جسم، مکان، حرکت و زمان را گسسته و دارای اجزای غیرقابل انقسام می‌دانند. این مسئله به‌طور مستقیم با حدوث عالم و کثرت تبیینی آن و همچنین تباین خالق و مخلوق در ارتباط است. چه‌بسا این مسئله با انکار لوازمات مهمی از اصل علیت - به‌ویژه ضرورت علی - نزد برخی از آنان نیز ارتباط داشته باشد. پذیرش قواعدی چون ضرورت و سنخیت و تلازم علت و معلول و وابستگی معلول به علت در بقاء، بنیان نظام فکری متکلمان را دچار مشکل می‌کند. پذیرش علیت در واقع پذیرش اتصال و پیوستگی همیشگی معلول با علت است و در واقع مستلزم پذیرش و باور به نظریه فیض خواهد بود. این درحالی است که متکلمان هیچ‌یک نظریه فیض فیلسوفان را تلقی به قبول نکرده‌اند. این بدین دلیل است که در نگاه متکلمان، نظریه فیض شکلی از اشکال ازلی و ابدی بودن عالم و نفی حدوث و خلقت جهان است. به نظر آنان نظریه فیض که برگرفته از قواعد علیت است، مستقیماً به رد اراده و اختیار خداوند در خلقت منجر می‌شود. متکلمان معتقدند پدیده‌ای که فیلسوفان در نظریه فیض از آن سخن می‌گویند خلق نیست، بلکه خروج از کمون، صدور، رشح و تعابیری از این دست است.

همان‌طور که ملاحظه شد مفاهیمی چون تدریج، اتصال و تعاقب در تعریف متکلمان از حرکت غایب است و در عوض عناصر اصیل نظریه جزء‌لایتجزا در آن نقش اساسی ایفا می‌کند. رویکرد ذره‌ای متکلمان به عالم باعث شده است که آنان حرکت و سکون را هم مثل اجزای جسم و مثل آنات زمان به‌صورت ناپیوسته و تجزیه‌ناپذیر در نظر بگیرند. زمان برای متکلمان به مثابه امری ذهنی و موهوم صرفاً چیزی است که باعث می‌شود ما جهان را به گونه‌ای درک کنیم که در متن آن حوادث و حصول اشیا به یک‌باره اتفاق نمی‌افتند. در واقع ایده اصلی آنان با رد پیوستگی زمان در نظام فکری حکما ارتباط دارد. ایده اصلی آنان این است که بین دو نقطه، نقطه‌ای دیگر به‌صورت اتمی و تقسیم‌ناپذیر وجود دارد. اساساً نمی‌توان در مورد جسم، مکان و حرکت قائل به گسستگی شد اما در مورد زمان چنین دیدگاهی نداشت.

آنان ماهیت زمان به‌عنوان کم متصل غیرقارالذات را اساساً انکار می‌کنند کما اینکه عدد و مقدار را به‌عنوان کم متصل قار نیز باطل می‌دانند. (ایچی، ۱۳۲۵: ۵ / ۷۹) آنان زمان را امری موهوم و یا هر متجدد معلومی که با آن یک موجود متجدد موهوم دیگر متقدر و اندازه‌گیری می‌شود برمی‌شمارند. (همو، ۱۳۷۰: ۵۱؛ همو، ۱۳۲۵: ۷ / ۱۲۷) آنچه مسلم است این است که از آنجاکه حرکت امری متعاقب و گسسته است بنابراین زمان نیز واجد چنین ماهیتی است.

تصویر آنات متتالی از زمان در طبیعت‌شناسی متکلمان نیز به نحوه مواجهه آنان با اصل علیت و

قواعد و اصول حاکم بر آن بازمی‌گردد. اشاعره برای اینکه ربوبیت و سیطره قدرت الهی در تمام کائنات را اثبات کنند با هدم قواعد اساسی علیت در واقع پیشاپیش به ویران کردن هرگونه نظریه رقیب در باب تفسیر آفرینش پرداخته‌اند. عدم ارتباط و گسستگی میان جواهر فرد و وجود خلأ نشانه‌هایی است از اینکه ضرورتی میان افتراق یا اجتماع و یا حرکت و سکون در پدید آمدن و بقا یا نابودی موجودات وجود ندارد و بیشتر مبتنی بر عاده‌الله است. همچنین این مسئله نشان می‌دهد جواهر فرد تحت هیچ قانونی در شکل‌دهی موجودات قرار ندارند. تتالی آفات تعاقب عینی حوادث را نتیجه می‌دهد اما از هیچ پیوستگی و ارتباطی ضروری میان آنان خبر نمی‌دهد. این بدین معنا است که گسستگی حرکت و زمان دو حالت بیشتر نخواهد داشت: یا به معنای تصادفی بودن دگرگونی‌هاست یا به معنای این است که فقط و فقط خداوند در این دگرگونی‌ها نقش دارد و بنابراین هیچ موجود دیگری در هیچ حیثی شأنیت اعداد یا زمینه‌سازی برای موجودیت یا عدم اشیا را ندارد و هیچ ضرورتی میان اشیا نیست. نتیجه این دیدگاه این است که جوهر فرد، خلأ، اکوان اربعه به‌همراه عرض بقا برای تبیین طبیعت و دگرگونی‌های آن کفایت می‌کنند.

نتیجه

هرچند حرکت در بستر طبیعت و به‌عنوان مهمترین اصل طبیعت مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد اما عناصر اصیل در موضع متکلمان نسبت به حرکت بیشتر صبغهای دینی دارند تا مسائلی مربوط به شناخت متن طبیعت از آن جهت که طبیعت است. آنان به طبیعیات بیشتر نگاهی دینی دارند و از زاویه کارکرد آن در حل مسائل دینی بهره می‌جویند. تمامی عناصر و لوازم مربوط به شناخت حرکت نیز در همین راستا تفسیر و تبیین می‌شوند. نگاه آنان به نظریه اتمی و ذره‌ای نیز صرفاً از این جهت که موافق جهان‌بینی الهی ایشان است مورد پذیرش اکثریت متکلمان - بجز متکلمانی بزرگ مانند غزالی که پیوسته‌گرا است - واقع شده است.

حرکت در دیدگاه متکلمان محدود به حرکت مکانی است و میانی دینی و الهیاتی آنان نیز بیش از این اجازه گسترده شدن مصداق حرکت در سایر دگرگونی‌ها را نمی‌دهد. از سوی دیگر حرکت نزد متکلمان فاقد مفاهیمی چون تدرج و پیوستگی است کما اینکه حقیقت جسم و زمان نیز حقیقتی کپهای و انباشتی از جواهر فردی است که میانشان خلأ و فاصله است. نگاه اتمی و ذره‌ای به طبیعت باعث می‌شود آنان از اکوان اربعه برای توضیح و تبیین دگرگونی‌ها بهره ببرند. این مفاهیم به‌همراه نظریه جوهر فرد کمک می‌کند آنها به اثبات جهان حادث و توحید ذاتی و فعلی خداوند برسند. لذا هرگونه تفسیری که صبغهای از نظریه فیض داشته باشد برای آنها قابل قبول نیست. مفهوم اتصال پای آموزه اصلی فلسفه

اسلامی یعنی نظریه فیض را به میان می‌آورد که از نظر متکلمان اساساً مردود است. به‌علاوه از نظر آنان نظریه فیض محرک و فاعل مباشر حرکت را به طبیعت منحصر می‌کند و خدا را در مدیریت و ربوبیت در ساحت طبیعت خلع ید می‌کند و این چیزی است که متکلمان به هیچ‌وجه بر نمی‌تابند. زمان متصل هم ضمن اینکه حدوث عالم را خدشه دار می‌کند، ازلیت خداوند و توحید او را زیر سؤال می‌برد.

منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن متویه، ابومحمد حسن بن احمد، ۱۳۹۹، *شرح کتاب التذکرة فی احکام الجواهر و الاعراض*، تحقیق: زاینه اشمیتکه و نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی (بخش طبیعیات)*، مقدمه و تصحیح: سید محمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (قسم، الطبیعیات)*، تحقیق: سعید زاید و...، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۵. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن رکن الدین، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح: بدرالدین نعلانی، قم، منشورات الشریف الرضی.
۶. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چ دوم.
۷. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، *المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۸. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جبرئیلی، صفرعلی، ۱۳۸۴، «کلام اسلامی عوامل و زمینه‌های پیدایش»، نشریه علمی - پژوهشی *قیسات*، شماره ۳۸، تهران، ص ۷۵-۵۶.
۱۰. جرجانی، سید الشریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو.
۱۱. جوینی، عبدالملک امام الحرمین، ۱۹۶۵م، *لمع الادله فی قواعد عقاید اهل السنة و الجماعة*، تحقیق: فوقیه حسین محمود، بیروت، عالم الکتب.

بررسی رویکرد متکلمان اسلامی به طبیعت و حرکت □ ۱۳۷

۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، المنشورات الشریف الرضی.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلام.
۱۵. حمصی رازی، سدید الدین محمد بن علی، ۱۳۷۶، *المعتمد من مذهب الشیعة الامامية*، به کوشش: رسول جعفریان، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۶. دغیم، سمیح، ۲۰۰۱م، *موسوعه مصطلحات الامام فخر الدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تصحیح: حسین حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات*، تهران، بیدار، چ دوم.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریة.
۲۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تحقیق و تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طریف الخولی، یمنی، ۲۰۱۰م، *الطبیعیات فی علم الکلام فی الماضي الی المستقبل*، قاهره، الرویة.
۲۳. طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء.
۲۴. فان اس، جوزف، ۱۳۹۹، *شکوفایی کلام اسلامی*، ترجمه سارا مسگر، تهران، حکمت.
۲۵. فان اس، جوزف، بیتا، *ذره‌گرایی در آغاز اندیشه اسلامی و نسبت آن با اندیشه ایرانی پیش از اسلام*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

