

مجله پژوهش های اسلامی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال چهارم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۹

نظریه حرکت جوهری و مسأله ماده و صورت*

دکتر محسن نقدعلی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

سمیه کیانی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت

چکیده

حقیقت حرکت از جمله حقایقی است که از عهد باستان در میان فلاسفه مورد بحث و گفتگو قرار گرفته و محل نقض و ابرام واقع شده است. فلاسفه قبل از صدرا حرکت را در چهار مقوله از مقولات عرضی کم، کیف، وضع و این منحصر می دانستند؛ ولی صدرا با عنوان کردن بحث حرکت جوهریه، حرکت را به جوهر نیز تسری می دهد و با براهین محکم اثبات می کند که هیچ موجود جسمانی ثابت و بی حرکت نیست. این مقاله به بررسی ارتباط نظریه حرکت جوهری صدرا با مسأله ماده و صورت نزد ایشان می پردازد، هر چند وی این مسأله را در کلماتشان با صراحت بیان ننموده، اما می توان آن را از مبانیشان، استنباط کرد و همچنین بیان خواهد شد که بدون تصور حرکت در اجسام، نمی توان پای ماده و صورت را به جایی بند کرد و نیز برعکس. البته نکته قابل تأملی که در این رابطه باید بحث و بررسی شود، این است که: وقتی می گوئیم حرکت در جوهر جاری می شود حرکت در چه چیزی صورت می گیرد؟ آیا حرکت در ماده است یا صورت و یا هر دوی آنها؟ که در آخر بحث ثابت خواهد شد که حرکت در واقع در هر دوی آنها صورت می گیرد و علاوه بر این در میان مباحث به برخی از مسایل و مشکلاتی که به وسیله حرکت جوهری حل و تبیین شده، از جمله مسأله مهم ارتباط «حادث به قدیم» و «حدوث جسمانی» اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی:

حقیقت حرکت، حرکت جوهری، ماده، صورت، جسم.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۴/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۶

نشانی پست الکترونیک نویسنده: M.naghdali.yahoo@yahoo.com

۱- مقدمه

بیشتر حکمای اسلامی قبل از صدرا، حرکت را در چهار مقوله از مقولات عرضی کم، کیف، وضع و این منحصر می‌دانستند، اما این متفکر بزرگ برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، با یک سلسله براهین محکم و استوار ثابت کرد؛ طبیعت در حد ذات خود پویا و سیال است و هر گونه حرکت در هر مقوله از مقولات عرضیه، تابع حرکت در جوهر جسمانی است و بدون حرکت در جوهر جسمانی، حرکت در آن مقولات امکان پذیر نمی‌باشد و علاوه بر آن تا قبل از ملاصدرا مطالب پیچیده‌ای در فلسفه وجود داشت که پاره‌ای از آن‌ها را صدرا به وسیله «حرکت جوهری» حل و تبیین کرد.

از جمله این مسائلی که می‌بایستی در فلسفه جواب قطعی و روشنی برای آن‌ها پیدا می‌شد، مسأله مهم ربط «حادث به قدیم» یا مسأله ربط «متغیر به ثابت» بوده که این مطلب با بیان حرکت جوهری حل و فصل گردیده است و از نتایج دیگر آن می‌توان به بحث معاد جسمانی، اتحاد عاقل به معقول، اثبات اتحاد نفس با عقل فعال، ارتباط روح و بدن و حدوث جسمانی اشاره کرد؛ بنابراین با توجه به نتایج آن می‌توان گفت که این نظریه نقش عمده‌ای در ایجاد یک جهان بینی همه جانبه و وسیع ایفاء می‌کند. البته به دلیل اهمیت این موضوع مقالات و پژوهش‌های زیادی هم در رابطه با آن انجام شده است، اما در این میان نکته‌ای که مورد غفلت قرار گرفته، ارتباط تنگاتنگ این نظریه با ماده و صورت می‌باشد. اگرچه خود صدرا هم این مسأله را تصریح نکرده و با صراحت بیان نکرده است، اما می‌توان آن را از مبنایشان استنباط کرد. ایشان مطلب را در سخنانش به گونه‌ای مطرح می‌کنند که گویا این دو مسأله از یکدیگر جدا است؛ ولی حقیقتاً بدون تصور حرکت در اجسام نمی‌توان پای ماده و صورت را به جایی بند کرد. اصلاً نظریه‌ی ماده و صورت اگر بخواهد مورد قبول واقع شود، جز با فرض حرکت در جسم امکان پذیر نخواهد بود. تحول ماده و صورت نیز خودش دلیل بر حرکت جوهری است که این نشان دهنده ارتباط دو طرفه و تنگاتنگ این دو با هم است و روشن شدن این ارتباط منجر به فهم بهتر این نظریه خواهد شد. از این رو هدف اصلی این مقاله بررسی رابطه دوطرفه این دو مسأله با هم، برای فهم بهتر نظریه

حرکت جوهری است؛ هرچند در میان مطالب بعضی از نتایج حرکت جوهری، همچون ارتباط حادث به قدیم هم ذکر خواهد شد.

اکنون برای واضح تر شدن این ارتباط، مطالب آن را به صورت چند بخش جداگانه-اما مرتبط- در ذیل بیان کرده؛ بدین صورت که «ماده» با توجه به حدوث حرکت جوهری، به عنوان موضوع آن و «صورت» نیز با توجه به این که حرکت نفس تجدد و انقضاء است، پس لازم است که علت قریب آن هم امری متجدد باشد، به عنوان علت قریب آن در نظر گرفته شده است. در پایان دلایل این ارتباط را به علاوه اثبات وجود حرکت در ماده و صورت، در نتیجه گیری آورده است. ولی از آن جا که برای بیان حرکت جوهری و ارتباط آن با ماده و صورت ابتدا، باید تصور روشنی از خود جوهر، ماده و صورت داشت تا حرکت و تجدد در آن‌ها واضح گردد، اولین بخشی که آورده شده بخش جوهر، ماده و صورت، سپس حرکت و سکون و بعد بخش های دیگر می‌باشد.

۲- جوهر، ماده و صورت

صدرا جوهر را چنین تعریف کرده است: «آن موجودی است دارای ماهیتی که وجود آن در خارج شایسته و سزاوار این باشد که در موضوع قرار نگیرد، بلکه مستقل و قائم به خود باشد» و آن را تقسیم به پنج قسم می‌کند: ۱- هیولی ۲- صورت ۳- جسم ۴- نفس ۵- عقل (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۲۹-۲۸) و ماده را چنین تعریف کرده اند: «هر گاه ماهیتی را مانند ماهیت حیوان، که مشترک میان چند نوع است، در نظر بگیریم و آن را به تنهایی تعقل کنیم، به گونه‌ای که هر مفهومی که در کنار آن قرار گیرد، زاید بر آن و بیرون از ذات آن بوده و این ماهیت مشترک مباین با مجموع و غیر قابل حمل بر آن باشد، همان گونه که بر مفهومی که در کنار آن قرار گرفته و مقارن با آن شده حمل نمی‌گردد، زیرا با این فرض، شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است، منتفی می‌گردد. در این صورت این چنین ماهیتی با این لحاظ و بدین اعتبار نسبت به آن مفهوم مقارن «ماده» خواهد بود. (همان، صص ۱۵۲-۱۵۰ و طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴).

صورت از نظر ایشان در موارد بسیار و معانی گوناگونی کاربرد دارد؛ او در این مورد می‌گوید که گاهی صورت به ماهیت نوعیه و گاهی هم به هر ماهیتی

اعم از جنس، یا فصل و یا نوع، جوهر و یا عرض گفته می‌شود. گاهی گفته می‌شود صورت و منظور، حقیقتی است که ماده به وسیله آن تقوّم می‌یابد و گاهی گفته می‌شود صورت و منظور، حقیقتی است که محل به وسیله آن، نوعی طبیعی می‌گردد و همچنین گاهی گفته می‌شود، صورت و منظور کمالی مفارق و مجرد همانند نفس است.

اگر با دقت به کلیه موارد کاربرد صورت نگاه کنید، متوجه خواهید شد که تمام معانی ذکر شده در معنای « آن چیزی که به وسیله آن هر چیزی به نحوی از وجود، بالفعل می‌گردد» مشترک‌اند و لذا این سخن حکماء که گفته‌اند: « صورت هر چیزی همان ماهیتی است که آن چیز به وسیله آن ماهیت، خودش خودش است»؛ سخنی درست و مطابق با واقع است؛ هر چند به دنبال آن گفته‌اند که ماده هر چیزی حامل صورت آن است، که این سخن اخیر آن‌ها با سخن قبلیشان هیچ تناقضی ندارد، زیرا ماده و صورت در وجود متحداند و وجودشان مغایر با یکدیگر نبوده، هر چند برای ماده نحوه دیگری از وجود است که در آن دارای جهت قوه است که از این جهت بر صورت خاص و معینی تقدم زمانی دارد؛ ولی در این جا سخن ما درباره ماده ای است که به وسیله این صورت از قوه به فعلیت رسیده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲ و ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲).

ماده هر چیزی همان قوه‌ای است که حامل حقیقت ذات اوست و ماده و آن چه که به منزله اوست، در هر موجود مادی، فقط به نحو ابهام و بدون تعیین معتبر است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۱)، دارای تأثیر نبوده؛ بلکه کار آن پذیرش تأثیر است، زیرا شیء متحصّل و به فعلیت رسیده‌ای نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۱۰). شأن ماده قوه و امکان و نقصان است و از آن جهت که ماده است او را وجود در مرحله قوه است و دارای وحدتی ضعیف است که تحصّل و فعلیت و تعیینش به واسطه صورت است (همان، ص ۶۳۵).

به عبارت دیگر می‌توان گفت صورت همان ماده است؛ ولی در مرتبه عالی تر به گونه ای که رابطه آن دو بین بالقوه و بالفعل است. بنابراین وقتی می‌گوییم ماده ای صورت را پذیرفت، منظور این است که آن ماده به مرتبه عالی تری از فعلیت رسیده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۳۴).

۳- حرکت و سکون

از نظر صدرا حرکت و سکون شیه به قوه و فعل است و هر دو از عوارض موجود-بما هو موجود- می باشند، زیرا اگر آنها بخواهند عارض بر موجود شوند، آن موجود نیازی به این که نوع خاصی مثلاً طبیعی و یا تعلیمی شود ندارد. صدرا برای موجود نسبت به قوه و فعل قائل به سه حالت شده است که آنها عبارتند از این که: یا موجود از هر جهت بالفعل باشد، یا از هر جهت بالقوه و یا از یک جهت بالقوه و از جهت دیگر بالفعل. در حالت اول حرکت موجود و خارج شدنش از آن مرتبه و مقامی که در آن قرار دارد، محال است و در حالت دوم آن برای موجود قابل تصور نمی باشد، مگر در چیزی که هیچ فعلیتی به جز قوه بودن نداشته باشد، بنابراین شأن تبدیل شدن به هر چیزی را دارد، همچون هیولای نخستین و موجود در حالت سوم ذاتش مرکب از دو چیز می باشد که با یکی بالقوه است و با دیگری بالفعل، که از جهتی که بالقوه است شأنش خارج شدن به سوی فعلیت به واسطه موجود دیگری می باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۲۲-۲۰)؛ این خروج از قوه به سوی فعلیت به دو صورت تدریجی و دفعی^۱ می باشد که صدرا خروج تدریجی را «حرکت» و خارج نشدن از موضوع قابل را «سکون» نامیده است. (همان، ص ۲۲ و ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). پس تقابل بین حرکت و سکون، تقابل عدم و ملکه است نه تقابل تضاد^۲ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۰ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۹)؛ در نتیجه حقیقت حرکت عبارت است از: «حدوث تدریجی، یا حصول و یا خروج از قوه به سوی فعل به تدریج و کم کم، که از نظر صدرا تمام این عبارات برای محدود کردن تعریف حرکت مناسب است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۲).

یکی از نکاتی که می توان از آن برای اثبات این ارتباط استفاده کرد، همین نکته است، تعریف حرکت و سکون؛ بدین صورت که اگر خروج جوهر از قوه به فعل به صورت تدریجی نباشد، تصور ماده و صورت با مشکل روبرو می شود، زیرا در صورت قائل شدن به سکون، قائل به شخصیتی جدا برای ماده در مقابل صورت می شویم. چون سکون خارج نشدن از موضوع قابل است و ماده هم که تحصل و فعلیتی از خود نداشته که حرکت بخواهد بر آن جاری شده و بعد به

صورت تبدیل گردد؛ پس لازم می آید که ماده در یک لحظه از کلیه صور خالی باشد، در حالی که خلوه هیولی از صورت محال است؛ بنابراین پای ماده و صورت بدون حرکت به جایی بند نبوده و همچنین برعکس، اگر ماده و صورتی وجود نداشته باشند، حرکتی هم وجود نداشته که بخواهد پایش به جایی بند باشد یا نباشد!

البته صدرا تعریف‌های دیگری نیز برای حرکت آورده‌اند که عبارتند از:
 «معنای حرکت خروج شئی از قوه به فعل یا خروج تجدیدی از قوه به فعل است» (امین، بی تا، ص ۲۴۶).
 «حرکت، نفس تجدید و خروج حالش هست به غیر حالش» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۶).
 «حرکت، کمال اول، برای چیزی که بالقوه - از آن جهت که بالقوه است - می‌باشد» (همان، ص ۲۴).

مقصود صدرا از تعریف آخری این است که: اگر جسم در مکانی قرار داشته و امکان قرار گرفتن در مکان دیگری را نیز داشته باشد، در این صورت برای آن دو امکان وجود دارد: ۱- امکان قرار گرفتن در آن مکان ۲- امکان توجه به آن؛ هر چیزی که برای شیء امکان رسیدن به آن وجود داشته باشد، رسیدن به آن برای شیء کمال است. بنابراین توجه به آن نیز کمال می‌باشد، که البته توجه به آن مطلوب مقدم‌تر از رسیدن به آن است، زیرا تا توجه به چیزی نباشد، نمی‌توان به آن میل داشت و بعد به سمتش حرکت کرد. پس توجه کمال اول است برای چیزی که بالقوه است؛ ولی نه از تمام جهات، بلکه از جهتی که آن بالقوه است (همان).

جسم تا زمانی که در مکان اول قرار گرفته ساکن می‌باشد و در عین سکونش متحرک بالقوه‌ای است که می‌توان گفت به صورت بالقوه به مکانی که مطلوب و مورد نظرش است، رسیده است و هنگامی که به سمت مکان مورد نظرش حرکت کرد، مکانی که در آن بالقوه بود تا این حدی از آن را که طی کرده، آن قوه به کمال و فعلیت رسیده است، اما هنوز در آن جهتی که حرکت به خاطر آن واقع شده بالقوه می‌باشد و زمانی این قوه کاملاً به فعلیت می‌رسد که به آخرین نقطه

مورد نظرش برسد. پس حرکت از آن جهت که بالقوه است، کمال اول برای شیء می باشد؛ بنابراین حرکت، وجودی است ما بین قوه محض و فعل محض (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۱۲۱-۱۲۰).

علاوه بر این در مورد قید «از آن جهت که بالقوه است»، در این تعریف، باید بگوییم که به این دلیل آن قید به تعریف اضافه شده که صور نوعیه را از دایره شمول آن خارج کند، چون هر موجود بالقوه ای صورت نوعیه ای دارد که برای آن کمال اول به شمار می آید؛ اما این کمال اول، از جهت فعلیت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۴ و مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۷).

از میان تعریف های بالا اولین تعریف (تغییر تدریجی) به علت کمتر بودن کلماتش و واضح تر بودن مفهومش بهتر از بقیه تعریف هاست؛ هر چند که از نظر منطقی هیچ کدام از آن ها تعریف به حد تام نیستند، زیرا حد تام مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل اند؛ ولی مفهوم حرکت، از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود حرکت و امتداد وجود واحدی انتزاع می شود؛ در خارج، عرض یا جوهری به نام حرکت وجود ندارد؛ بلکه «حرکت تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و یا سیلان آن در امتداد زمان می باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۲۸۸-۲۸۷).

۴- وجود موضوع و بقاء آن در حرکت جوهری

یکی از اساسی ترین بحث ها پیرامون حرکت در جوهر، تعیین «موضوع» برای آن است؛ زیرا عمده ایراداتی که نسبت به حرکت جوهری گرفته می شود، مربوط به همین بحث بوده و این که موضوعی برای این نحو از حرکت وجود ندارد (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

در مورد بقای موضوع در باب حرکت جوهری نیز باید گفت که این هم به همان اندازه ضرورت دارد؛ زیرا اگر موضوع حرکت باقی نماند، به هیچ وجه نمی توان گفت که یک شیء به وسیله حرکت از قوه به فعلیت رسیده است. بلکه باید گفت که یک موضوع وجود داشته است که نابود شده و سپس دوباره موضوع دیگری با وجود دیگری غیر از وجود اولی موجود شده که نتیجه آن

گسسته شدن رشته اتصال بین موجودات و مراحل تکاملی آنها می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۲۷۵-۲۷۴).

در قسمت پیش گفتیم که صدرا حرکت را حالتی سیال و دارای وجودی بین قوه محض و فعل محض می‌دانست که آن را امری متصل تدریجی قطعی به وجود می‌آورد و آن وجودی جز در قوه واهمه ندارد.

در این جا در ادامه بحث می‌گوییم که پس از نظر او لازم است که موضوع حرکت چیزی باشد که از یک جنبه ثابت بوده تا بتواند حرکت عارض آن گردد^۳، حال این امر ثابت نیز یا بالقوه است و یا بالفعل؛ محال است که بالقوه باشد، چون تا چیزی بالفعل وجود نداشته باشد، هیچ صفتی به آن داده نمی‌شود، پس موضوعش باید امری ثابت بالفعل باشد.

حال خود این امر ثابت بالفعل نیز از دو حالت خارج نیست؛ یا از تمام جهات بالفعل است و یا از بعضی جهات. حالت اول محال است، چون چیزی که از تمام جهات بالفعل باشد، مفارق است و هیچ رابطه‌ای بین او و ماده وجود ندارد، پس اصلاً در آن حرکتی وجود نداشته و خارج شدنش از قوه به فعل معنایی ندارد، چون اصلاً جهت بالقوه‌ای در آن نبوده که آن بخواهد بالفعل شود؛ پس لازم است که موضوع حرکت، جوهری باشد که هویتش مرکب از امری بالقوه و امری بالفعل باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۶۰-۵۹) یعنی جسم. این مطلب نیز خودش نشان دهنده ارتباط بین حرکت جوهری و ماده و صورت می‌باشد؛ چون هیولی، جنبه ی بالقوه شیء و صورت، جنبه بالفعل شیء است، پس بدون تصور هر کدام از آنها هیچ حرکتی صورت نمی‌گیرد.

اصل اشکال هم در مورد وجود موضوع در حرکت جوهری از همین جا شروع می‌شود و این به خاطر آن است که ما در بالا ثابت کردیم که هر حرکتی نیاز به موضوع ثابت و بالفعل دارد، در حرکتی که در اعراض واقع می‌شود موضوع جسم است و این جسم که جوهر می‌باشد در مقوله «این» یا «کیف» حرکت می‌کند، پس در این حرکات اشکال و مانعی وجود ندارد که موضوع امر بالفعل باشد؛ ولی در حرکت جوهری دیگر موضوعی وجود ندارد چون در آن حرکت در خود جسم واقع می‌شود، پس در آن موضوع (ما به الحركة) و مقوله^۴

(ما فيه الحركة) هر دو یک چیز بوده و به یک وجود، موجوداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲؛ امین، بی تا، ص ۲۵۱ و مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۵).

اشکالی که ابن سینا و سایرین بر نفی اشتداد جوهری آورده اند، بدین صورت است که: حرکت در جوهر به صورت مجازی است؛ چون حرکت بر مقوله جوهر عارض نمی گردد، زیرا حادث شدن و فاسد شدن طبیعت جوهر به صورت دفعی است و کمال متوسطی میان قوه صرف و فعل صرف آن وجود ندارد به دلیل این که صورت جوهری شدت و ضعف نمی یابد. چون اگر جوهر متحرک شد و دچار شدت و ضعف، نوعش یا در وسط اشتداد باقی می ماند و یا باقی نمی ماند. اگر نوعش باقی بماند، پس صورت جوهری در ذاتش تغییر نکرده، بلکه تغییرات در عرضیات بوده، زیرا آنچه که ضعیف بوده و بعد شدید شده معدوم گردیده، در حالی که جوهر معدوم نشده و این استحاله و دگرگونی است نه پدید آمدن (کون) و اگر جوهر همراه با اشتداد باقی نماند، در این صورت جوهر دیگری بر اثر اشتداد حادث شده و پدید آمده و همین طور در تمام لحظات و آناتی که اشتداد فرض شود، جوهر دیگری حادث و جوهر اولی معدوم می شود که لازمه آن این است که امکان انواع جواهر نامتناهی بالفعل بین این دو جوهر و جوهر دیگر وجود داشته باشد؛ یعنی محصور بین دو حصر و این درباره جوهر محال است^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۸۶-۸۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲).

در این جا منظور ابن سینا این است که ما بین هر دو جوهر حادث ماده ای باید باشد و ماده هم که نمی تواند بدون جوهر باشد، پس باید بین این جوهر سوم و جوهر ماقبل آن نیز ماده ای وجود داشته باشد، که آن ماده هم دارای جوهر است و این سخن همچنان ادامه پیدا می کند و منجر به تسلسل می شود و تسلسل هم محال است (مشکات، ۱۳۸۶).

صدرا سخن ابن سینا را به وسیله دو روش نقض و حلّ مورد نقد قرار داده و جواب می دهد.

روش اول: در این جا همان ایرادی که بر حرکت جوهریه وارد شده، همان نیز بر حرکت در کم و وضع که مورد قبولشان است وارد است؛ زیرا به حکم

ضرورت جسم متحرک در کمّ نیز باید بالفعل دارای کمیّت باشد؛ پس اگر موضوع حرکت در کمّ یعنی جسم متحرک در مقدار، لازمه‌ی تشخیص و تعیینش این باشد که باید حتماً دارای حد خاص و فرد متعیّنی از مقدار یا لااقل سهمی از مقدار باشد، پس چگونه آن در اثنای حرکت، در معرض تغییر و تبدل مقادیر گوناگون قرار می‌گیرد، در حالی که جسم مزبور قبل بر تشخیص خود باقی است؟

اگر در جواب بگویند که وجود مقدار به هیچ وجه داخل در ماهیت جواهر جسمانی نیست، باید در جواب گفت که چون در هر حرکتی ضرورتاً بقای موضوع همراه با تعین و تشخیص او است و تعین و تشخیص در جوهر جسمانی بدون مقدار غیرممکن، پس این جوابتان کافی نیست. البته این حکم درباره حرکت وضعیه نیز جاری است؛ زیرا موضوع حرکت که امری جسمانی است، هیچگاه خالی از وضع و بدون آن نخواهد بود و همچنین اگر بگویند که متحرک در کمیّت و وضع هیولای اولی است نه جوهر جسمانی، این پاسخ نیز کافی نیست، چون هیولای اولی در حد ذات خود امری است بالقوه و هیچ حرکتی بر آن عارض نمی‌شود؛ مگر این که آن از قوه به فعل برسد که علاوه بر این فعل مقدم بر قوه است، پس چگونه آن می‌تواند موضوع واقع شود برای چیزی که قبل از آن بوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳).

روش دوم: این حرف آنان مغالطه است؛ در این جا میان دو چیز خلط کرده‌اند، میان وجود و ماهیت از یک طرف و مابالفعل و مابالقوه از طرف دیگر و این که گفته‌اند: آیا نوع جوهر در وسط اشتداد باقی است یا نه؟ مقصودشان از آن چه باقی است ماهیت است یا وجود؟

اگر مقصود این است که این وجود همان وجود اول است، می‌گوییم که بله وجود باقی است. باقی است به معنای این که وحدتش، وحدت حقیقی اش، محفوظ است؛ یعنی، همانی که شروع شده، همان است که ادامه و اتصال دارد. زیرا یک وجود واحد مستمر است که اشتداد، کمالیت در آن وجود است و ضعف، برخلاف آن و حال اگر مقصودشان از آن، معنی نوعی است که اولین بار از آن انتزاع شده که همان ماهیت و ذات آن باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۶). صدرا در این مورد هم می‌گوید که در هر حرکت اشتدادی انقلاب ذات صورت

می گیرد و این نوعی از انقلاب و دگرگونی است که جایز می باشد؛ زیرا وجود اصل است و ماهیت تابع آن، مانند تبعیت سایه نسبت به نور، پس مثل این نیز در جوهر جایز است (همان، ص ۸۴)؛ بنابراین اگر آن ها هم وجود را اصیل دانسته و دارای مراتب متعددی که مابه الامتیاز و مابه الاشتراکشان همان وجود است، آن ها هم متوجه این می شدند که طبیعت نیز مرتبه ای از مراتب وجود است، منتها آخرین مرتبه آن (دهباشی، ۱۳۸۶، ۷۳)؛ در نتیجه وجود صورت جوهری در تمام مراحل حرکت باقی است، زیرا آن چه تغییر می کند، چیزی جز افراد گوناگون جوهر نیست. به عبارت دیگر یک موجود جسمانی دارای حدود بی شمار جوهری است که دائم از یک حد به سوی حد دیگر در حرکت است که تمام این حدود مراحل گوناگون جوهر را تشکیل می دهند.

به این ترتیب آن چه که بقاء موضوع را در مراحل مختلف حرکت جوهری حفظ می کند، همان حفظ وحدت شخصی موجود می باشد و همین بقای موضوع بوده که موجب شده بسیاری از حکمای اسلامی حرکت در مقوله جوهر را انکار کنند، چون نتوانسته اند آن را از نظر منطقی توجیه کنند و این بدین دلیل است که وقتی جسم در جوهر و ذاتش متحرک باشد، حقیقت ذاتیش دچار تغییر و دگرگونی می شود و با این وجود، دیگر چیزی به عنوان موضوع در این میان باقی نخواهد ماند تا بتواند آینده را به گذشته و فعلیت یک شیء را به مرحله قوه آن مرتبط کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۲۷۷-۲۷۵).

جوابی که صدرا به این مطلب می دهند این است: «برای تشخیص موضوع جسمانی همین قدر کافی است که در آن ماده ای باشد که به وسیله وجود صورتی و کیفیتی و کمیّتی تشخیص پیدا کند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۸۸-۸۷ و اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۹۴) و علاوه بر آن برای هر طبیعت فلکی یا عنصری، جوهر عقلی ثابتی است که دائماً موجد صور است و هیولی را به وسیله آن فرد غیر متعین از صورت محافظت می کند که این مبنای بسیار محکمی فراهم می کند تا وحدت موضوع در حرکت جوهری به کاملاً توجیه پذیر باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۲ و ملاصدرا، رساله الحدوث، ص ۳۵) و از این اتصال جوهر مادی با جوهر عقلی است که ما به هویت و یکپارچگی جوهر

جسمانی پی می بریم. بدین ترتیب برای جوهر جسمانی دو وجه می توان در نظر گرفت: یک وجه ثبات که همان وجه غیبی و ملکوتی است و یک وجه تغییر که منظور همان عالم ماده است (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۴۷)؛ پس همیشه تشخیص و تعیین هیولی به دو چیز است: یک واحد بالعموم یعنی، فرد نامعلومی از صورت و یک واحد بالعدد، یعنی فرد معین و مشخصی به نام «جوهر مفارق» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۲۳ و مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۹) که اولی وحدت هیولای اولی می باشد و دومی هم عبارت است از احاطه عقل فعال بر همه تحولاتی که برای یک موجود در حرکت جوهری رخ می دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۷).

در این جا منظور صدرا از ماده، هیولای محض نیست، بلکه هیولی مع صورة ما است، یعنی صور جوهریه به اعتباری مافیه الحركة هستند و به اعتباری با هیولی موضوع به حساب می آیند. پس در این جا ما یک امر ثابت و باقی داریم و آن «هیولی همراه با صورة ما» است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۴۴۹-۴۴۸).

البته ناگفته نماند که معنای اعتبار صورة ما همراه موضوع این نیست که یک صورتی متحرک باشد و صورتی دیگر مافیه الحركة؛ بلکه در این جا یک صورت بیشتر وجود ندارد که به دو لحاظ اعتبار می شود. بدین صورت که گرچه در هر لحظه صورتی از صور است، منتها چون آمدن صورتی بعد از صورت بدون تخلخل عدم می باشد، اما این صورت هر چند که متجدد است؛ ولی در عین تجدّد ثابت نیز می باشد که از این لحاظ ثابت اعتبار می شود و از این لحاظ که صورتی تبدیل به صورتی دیگر می شود سیال می باشد؛ پس افراد صور به صورت متصل تدریجی بر هیولی وارد می شوند، چون هیولی به صورت خاصی از صور احتیاج ندارد و لذا گفته می شود که هیولی به طبیعت کلیه صور محتاج است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۵).

طبیعت دارای غایت است و امری می تواند غایت داشته باشد که به سوی آن در حرکت باشد. اگر در این جا صورتی بیاید و معدوم شود و بعد صورت دیگری جای آن را بگیرد، فرض غایت داشتن ممکن است. اما برای این صور نه، بلکه برای موجودی که این صور را جابه جا می کند و این با غایت مندی جهان منافات

دارد. پس باید صورت واحدی باشد که از اول تا آخر، آن صورت به سوی آن غایت در حرکت باشد و با توجه به این که در حرکت جوهری جوهر با پذیرش هر صورتی، قابلیت قبول صورت دیگری را پیدا می کند؛ یعنی اصطلاحاً «لبس بعد از لبس»، به همین دلیل روشن است که هیچ صورتی در حرکت جوهری معدوم نمی شود؛ بلکه یکی پس از دیگری با کسب فعلیت های جدید، استعدادهای جدیدی بدست آورده و با به فعلیت در آمدن هر یک از آن استعدادها جوهر توان و استعداد برتری را برای پذیرش صورت و فعلیت های برتر پیدا می کند تا این که همه این قوا در نهایت امر به مرحله فعلیت برسند، در این صورت هیچ صورتی معدوم نشده؛ بلکه جوهر، تمامی این صورت ها را یکی پس از دیگری پذیرفته و همه آن ها را به سوی غایت معینی سوق می دهد (دهباشی، ۱۳۸۶، صص ۶۶-۶۵). در واقع این صورت ما منطبق بر حرکت توسطیه^۷ است؛ حرکت توسطیه یعنی یک امر ثابت مستمر (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۴۴۹-۴۴۸) که از اول زمان حرکت تا به آخر آن وجود دارد (همان، ص ۴۲۰).

مسأله دیگری که در این جا مطرح می شود، این است که: همان طور که می دانیم جسم مرکب از ماده و صورت است و از طرفی اصلی داریم که هر مرکبی با وجود تمام اجزایش موجود می شود و با از بین رفتن یکی از اجزایش نابود. سوالی که اکنون مطرح می شود این است که آیا با از بین رفتن هر یک از اجزای جسم، آن هم معدوم می شود؟ یا این که نه این قاعده استثناء پذیر است و ممکن است که ماده از بین برود؛ ولی کل که مرکب است از بین نرود؟

صدرا به این مسأله چنین جواب می دهند: علت آن این است که ماده به نحو عموم اعتبار می شود نه به نحو خصوص و جزء دانستن آن به صورت اعتباری است نه حقیقی (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۹۴-۹۳).

اشکال دیگری که در این رابطه مطرح می شود این است که چگونه ممکن است که مرکبی وجود داشته باشد که یک جزئش به نحو مبهم اخذ شده باشد و جزء دیگرش به نحو متعین؟ آیا این ابهام جزء تأثیری در ابهام کل نمی گذارد؟

جواب: این دو جزء در عرض هم نبوده، بلکه در طول هم اند و رابطه آن دو جزء با هم رابطه ناقص با کامل می باشد که ناقص در عین این که به یک اعتبار وجودی جدای از وجود کامل دارد، ولی همان ناقص به نحوی دیگر در کامل موجود است، ترکیب ماده و صورت این گونه است. مسأله ماده و صورت بدین صورت نیست که هر دوی آن ها از هم جدا بوده و بعداً به هم ملحق شوند؛ بلکه صورت همان ماده است در مرحله عالی تر و نسبتشان نسبت قوه است به فعلیت؛ به همین دلیل است که ترکیب ماده و صورت اتحادی است و می توان گفت که جسم به تمامه ماده است و به تمامه صورت، منتهی ماده از جنبه ناقص آن انتزاع می شود و صورت از جنبه کاملش (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۲۹-۲۵).

نتیجه ای که از این بحث گرفته می شود، این است که در هر حقیقت ترکیبی آن چه حقیقت می باشد صورت است نه ماده، پس شیئیت شیء و واقعیتش به صورت است نه به ماده؛ چون اولاً ماده- از آن جهت که ماده است- در صورت مستهلک است، زیرا نسبتش به آن نسبت نقص است به تمام و جز به وسیله صورت قوام نیافته و برپا نمی شود؛ به این دلیل که ماده اصلاً دارای حقیقتی به جز قوهی حقیقت نمی باشد، و قوه حقیقت از آن جهت که قوه حقیقت است غیر از حقیقت است، پس جهان هم به واسطه صورت جهانی جهان است نه به واسطه ماده اش (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۴). و دوماً: صورت شیء همان است که واقعیت شیء به وسیله آن محفوظ است، به گونه ای که اگر ماده آن هم تغییر کند، بدون آن که صورتش تغییر کند، باز واقعیت شیء همان که بوده خواهد بود، همچون صندلی، که شیئیتش تابع صورت آن است نه ماده اش، حال ماده می خواهد چوب باشد یا آهن و یا هر چیز دیگری، در این جا صورت و ماهیت آن شیء همان است؛ ولی اگر ماده همان ماده باشد؛ ولی صورت تغییر کند ماهیت شیء نیز تغییر می کند؛ مثلاً اگر چوب همین چوب باشد؛ ولی از آن میز درست کنند در این جا ماهیت تغییر کرده است. پس صورت نیاز به ماده دارد ولی نه ماده خاصی بلکه ماده ما و به همین دلیل است که می گوئیم در این مرکب ماده به نحو کلی و مبهم اخذ شده؛ ولی صورتش به نحو بالخصوص (همان، صص ۳۱-۳۰، ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۳۳-۳۲).

شهید مطهری از این مطالب چنین نتیجه می گیرند که اصلاً در حرکت جوهری نیازی به موضوع نیست و بحث را با این سوال شروع می کنند که: «اصلاً مسأله موضوع چه نقشی می تواند داشته باشد؟» و در ادامه می گویند: صدرا معنای حرکت را «شیء کون المتحرک له فی کل آن فرد ممّا فیہ الحركة» می داند. مثلاً اگر جسم در مکان حرکت می کند، معنایش این است که در هر آنی یک مکانی غیر از مکان اول دارد. که معنای این مطلب این است که متحرک دو نوع فرد دارد؛ یک فرد زمانی متدرّج ممتد، که مثلاً در مدت یک ساعت یک وجود یک ساعتی دارد نه وجود آنی، ولی این وجود به گونه ای است که از هر مرتبه آن یک فرد آنی انتزاع می شود. پس این که متحرک در هر آنی فردی دارد، به اعتبار آن فرد زمانی اش می باشد، یک فرد زمانی متصل واحد واقعی که به امتداد مکان و امتداد زمان ممتد است و دارای دو امتداد می باشد. پس در این جا ملاک وحدت، وجود زمانی مافیہ الحركه است نه وحدت موضوع و این فقط با اصالت وجود ممکن است و قابل تفسیر و البته زمانی که وحدت و تشخّص حرکت و همچنین وحدت مراتب حرکت به ذاتش است یعنی به آن فرد تدریجی زمانی خودش، دیگر چه نیازی به موضوع می باشد؟

اگر بگویند به دلیل این است که حرکت چیزی است که برای شیء دیگر وجود دارد. می گوییم دو حرکت داریم. اگر حرکت در اعراض واقع شود، به دلیل این که مافیہ الحركه عَرَض است و عَرَض هم موضوع لازم دارد، این مطلب صحیح می باشد؛ ولی در حرکت جوهری چون مافیہ الحركه موضوعی را غیر از حرکت اقتضا نمی کند، لذا در این جا متحرک و حرکت یکی می باشند، لذا می گوئیم این متحرک بالذات است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳-۵۰)، بنابراین نیازمندی به موضوع تنها برای حرکات عارضی مطرح می باشد نه برای حرکات ذاتی که ذاتی بودن حرکت جوهری نیز خود دلیلی بر ارتباط مستقیم حرکت جوهری و ماده و صورت دارد، چون همان طور که گفته شد، جعل وجود جوهر همان جعل حرکت است و جوهر جسمانی هم مرکب از ماده و صورت، پس می توان گفت که جعل وجود ماده و صورت همان جعل حرکت است، بنابراین حرکت ذاتی ماده و صورت می باشد؛ البته ممکن است اشکال شود که تمام

دلایلی که شما آورده اید، دلایلی بود که مربوط به ماهیت شیء می شد، در حالی که آن چه در حرکت جوهری مد نظر است هویت وجودی آن است نه ماهیتش؟ جوابی که می توان داد این است که: همان طور که بارها بیان شد و همچنین بیان خواهد شد، شیء متحرک در هر مرتبه ایی که هست آن مرتبه ماده است برای مرتبه بعد و مرتبه بعد نیز ماده است برای مرتبه بعدتر و از آن جا که حرکت حقیقتی ندارد، جز تجدّد و انقضاء؛ بلکه آن، نفس تجدّد و انقضاء است؛ پس از این لحاظ هم اگر آن ها را در نظر بگیریم، بدون یکی از دیگری خبری نیست.

آقای دکتر دهباشی می گویند که: «صدرا همه عالم را پر از قوا و حرکات دانسته و قایل به ماده ثابت در عالم نیست. او حرکت را عین ماده و ماده را عین حرکت می داند، نه این که حرکت معلول ماده باشد (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۵۳)؛ بدین صورت که، در حقیقت خود جوهرهای مادی حرکات جوهریه پیوسته ای هستند که با توجه به پیوستگی شان می توان آن ها را وجود واحدی دانست که براین اساس می توان گفت؛ کل جهان مادی، وجود واحد پیوسته ای است که از هریک از مقاطع آن، ماهیت خاصی انتزاع شده و کثرت موجودات، مربوط به تعدّد همین ماهیات می باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۷).

علاوه بر این باید بگوییم که ماده غیر از موضوع به آن معنایی که ما در باب موضوع می گوییم هست؛ زیرا ماده ضرورتی ندارد که برایش بقائی فرض شود؛ ولی وقتی که آن را به عنوان موضوع فرض کنیم، چاره ای جز این که برایش بقاء فرض شود نیست، اما در کل شیء متحرک در هر مرتبه ایی که هست آن مرتبه ماده است، برای مرتبه بعد و مرتبه بعد نیز ماده است برای مرتبه بعد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۴).

حال از بحث هایی که در زمینه موضوع حرکت شد روشن می شود که: اگر نیازمندی به موضوع از جهت نیاز عرض به موضوع باشد، از این لحاظ حرکت جوهری بی نیاز از موضوع است؛ ولی اگر از لحاظ حدوث در نظر گرفته شود، چون کمال اول شیء است، نیازمند به موضوع می باشد.

اما این که چرا صدرا مسأله موضوع در حرکت جوهری را مطرح می کند، به این دلیل است که نشان دهد حتی براساس اصول فلسفه مشاء هم ایرادی بر حرکت جوهریه وارد نمی باشد (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

۵- علت یا فاعل قریب حرکت جوهری

صدرا در این مورد می گویند که چون حرکت عبارت است از متحرکیت شیء، پس لازم است که علت قریب آن امری باشد که ذات ثابتی نداشته باشد، وگرنه اجزای حرکت از بین نخواهد رفت و در نتیجه حرکت دیگر حرکت نخواهد بود، بلکه سکون است؛ پس فاعل مباشر حرکت امری است که حرکت در وجود، بالذات لازم‌هش می‌باشد و هرچه حرکت از لوازمش باشد، دارای ماهیتی غیر از حرکت است، ولی با این حال حرکت از جهت وجودی جدای از آن نیست و هرچه که از لوازم وجود شیء باشد، بین آن و لازمش جعل راه پیدا نکرده؛ زیرا جسم از آن جهت که جسم است، قابل و پذیرنده حرکت است نه فاعل آن؛ پس وجود حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب آن می‌باشد، لذا باید فاعل قریب ماهیت، دارای ماهیتی ثابت و وجودی متجدد باشد، که در این صورت علت قریب در هر نوعی از حرکت غیر از طبیعت که همان صورت نوعیه باشد، نمی‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۶۲-۶۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۶۲۴-۶۲۳ و ملاصدرا، ۱۴۲۸، صص ۸۴-۸۳) زیرا فاعل مباشر حرکت، نه عقل محض می‌تواند باشد به علت تغییر ناپذیریش و نه نفس از جهت ذات و حقیقت عقلی‌اش، بلکه نفس از آن جهت که در جسم و متعلق به جسم است، می‌باشد که از این جهت، طبیعت نامیده می‌شود، پس فاعل مباشر حرکت، طبیعت است نه اعراض؛ زیرا اعراض هم در وجود و هم در افعال و آثارشان، تابع جوهرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۲۴) و آن جوهری است که جسم به وسیله آن تقوّم می‌یابد، و این همان کمال اول است، برای جسم طبیعی از جهت موجودیّت بالفعلش (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۲) که در همه اجسام می‌باشد و مبدأ حرکت و سکون ذاتی و منشأ آثار جسم است، چنان که طبیعت را چنین تعریف کرده اند «بانها مبدأ

الحركة والسكون»، و همیشه در تحول و تجدّد و انصرام و زوال و انهدام است (امین، بی تا، صص ۲۴۸-۲۴۷).

از مطالب بالا ثابت شد که هر جسمی، از جهت وجود متجدّد است و از جهت ماهیت ثابت، که وجه تمایز آن از حرکت نیز همین ثبوت از جهت ماهیتش می‌باشد؛ زیرا حرکت عبارت است از نفس تجدّد و انقضاء، پس این سخن که موضوع حرکت باید امری باشد که از جهت ذات ثابت باشد، درست است، زیرا منظور از موضوع حرکت، موضوعش به حسب ماهیتش است و چیزی موضوع تجدّد واقع می‌شود که تجدّد عارضش شود، بنابراین آن موضوع به حسب ذات و ماهیتش غیر متجدّد است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۲)، پس در حرکت جوهری، هویت وجودی جوهر جسمانی در حرکت است نه ماهیتش (ملاصدرا، رساله القطب و المنطقه، ص ۳۹).

در این جا صدرا می‌گوید که: با این برهان حدوث عالم جسمانی و دیگر اعراضش ثابت می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۲) و این که این عالم به تمامه در زیر حکم فساد و تباهی قرار گرفته و آن چه حکم عدم بر آن جاری شود، ناچار حادث زمانی است (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ص ۹۱). پس جهان و هر چه در آن و با آن است، به دلیل احاطه اش بر طبیعت هیولانی حادث است و تصور دو لحظه قرار و بقا برای آن غیر ممکن، نه ابتدایش از موجود جسمانی است و نه انتهایش، بلکه ابتدایش از خدا و انتهایش نیز به اوست (همان، ص ۸۶)؛ البته نه تنها آن حادث زمانی است و نه تنها بر اثر امکان ماهوی اش حدوث ذاتی دارد؛ بلکه بر اساس حرکت جوهری، حدوث زمانی ذاتی آن می‌باشد و منظور از ذات در این جا هویت آن می‌باشد نه ماهیتش (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش یکم از ج ۶، ص ۳۴۸).

صدرا طبیعت را مبدأ قریب هر متحرکی چه حرکت طبیعی باشد و یا جبری و یا ارادی^۱ می‌داند و می‌گوید که در حرکت طبیعی این امر روشن است، و حرکت جبری نیز آخرش به طبیعت برمی‌گردد؛ زیرا آن چه شیء را مجبور به حرکت می‌کند، علت زمینه‌ساز حرکت است در حالی که سخن در اینجا در مورد علت موجب، حرکت است نه علت زمینه‌ساز و چون زمینه‌ساز هر چیزی علت بالعرض آن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۴) که ذاتی نبوده، لذا بالاخره از بین

می رود و در حرکت قسریه، قاسر طبیعت را از مسیرش منحرف می سازد و از آن جایی که قسر دائمی و اکثری وجود ندارد (امین، بی تا، ص ۲۴۹) زور و اجبار نیز از بین رفته و پس از آن حرکت غیر منقطع می باشد. البته نهایتاً حرکات جبری چاره‌ای ندارند، جز این که منتهی به طبیعت و یا اراده شوند؛ اما اگر این حرکت ارادی باشد، از آن جا که نفس به جز با کمک طبیعت نمی تواند مبدأ حرکت باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۴) پس قوای سافله را برای حرکت جسمانی استخدام می کند^۹ (امین، بی تا، ص ۲۴۹)، بنابراین تمام تجدّدات و حرکات به طبیعت برمی گردند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۵).

در نتیجه از اثبات طبیعت جسمانی به عنوان مبدأ وجود و فاعل قریب حرکت، ثابت می شود که حرکت حقیقتی جز انقضاء و تجدّد ندارد؛ بلکه حرکت، نفس تجدّد و انقضاء است و جهت ثبات در آن قابل تصور نبوده، لذا علت قریب آن هم باید امری متدرّج الوجود و سیال الهویّه باشد؛ بنابراین طبایع جوهری اگرچه هر کدام به حسب معنی و مفهوم ثابت الهویّه اند؛ اما در عالم واقع و بر حسب وجود خارجی، نفس حرکت و عین تجدّداند (امین، بی تا، ص ۲۵۰) و اگر این تجدّد آن صفت ذاتیش نباشد، آن در تجدّدش نیازمند به مجدّدی است. ولی اگر صفت ذاتیش باشد، دیگر نیازی به مجدّد ندارد؛ بلکه نیازمند به جاعلی است که نفسش را جعل بسیط کند که در آن صورت فاصله ای بین جاعل و مجعول وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۸) و چون حرکت، ذاتی وجود جوهر است، جعل وجود جوهر، همان جعل حرکت است و متحرّک جوهری در حرکت محتاج به جعل نیست (امین بی تا، ص ۲۵۰ و اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۳).

پس از نظر صدرا حدوث و تجدّد طبیعت به وسیله دو چیز است: یکی ماده‌ای که شأن آن قوه، زوال و تبدل است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹) و بدون وجود آن حرکت متصوّر نیست (امین، بی تا، ص ۲۴۶) و دیگری فاعل و مفیض وجود که شأنش افاضه وجود است و همیشه از طرف این فاعل می باشد که صورتی جدید بر ماده قابل وارد می شود و فوراً از ماده، آن صورت زایل شده و فاعل صورتی دیگر را دوباره بر آن افاضه می کند که این عمل همین طور به صورت مداوم و پی در پی ادامه دارد و این امر از فاعل طبیعت و یا صورت نوعیه صادر می شود. اما

فاعلی که هیولی را به وسیله صورت از قوه به فعل می آورد، جوهری است از جنس موجودی ملکوتی و یا از جنس موجودی فلکی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹). هر چیزی دارای نوعی ثبات و فعلیت است که آن چه از طرف جاعل افزای می شود به موجودات همین جنبه ثبات و فعلیت آن است که از میان موجودات، طبیعت است که ثبات آن عین تجدّدش می باشد و هیولاست که فعلیت آن عین قوه اش و عدد است که وحدتش عین کثرت بالفعل و جسم است که وحدتش عین قوه کثرت می باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۸).

ما یک سلسله اموری داریم که در عین این که مقابل هم قرار می گیرند با این وجود یکی از آنها شامل دیگری هم می شود و دیگری راهم در بردارد.

تقسیمات وجود برخلاف تقسیمات ماهیت است؛ در تقسیمات ماهیت اگر مقسمی داشته باشیم و دو قسم، هیچ گاه یکی از مقسم ها شامل دیگری نمی شود و دیگری را در بر نمی گیرد، ولو به صورت اعتباری. مثل حیوان که به ناطق و غیرناطق تقسیم می شود؛ ولی تقسیمات وجود این گونه نبوده و تقسیمات آن نسبی است، به این صورت که: در عین این که آن به دو قسم تقسیم می شود، هریک از آن دو قسم به اعتباری شامل دیگری هم می شود.

عین این مطلب در ثبات و تجدّد که یکی از تقسیمات وجود می باشد، نیز برقرار است؛ یعنی موجود تقسیم به متجدّد (متغیر) و ثابت می شود که این تقسیم به صورت نسبی می باشد یعنی هر متغیری از یک لحاظ متغیر است و از لحاظ دیگر ثابت، بدین نحو که این متغیر در متغیریت خود دیگر متغیر نبوده؛ بلکه ثابت است. پس هر حرکتی و هر تغییری دو جنبه دارد و آن وجهی از این شیء متغیر را که فاعل افزای می کند، حتماً وجود فی نفسه و ثابتش می باشد، پس رابطه متغیر بالذات با علت رابطه ثابت با ثابت است، نه رابطه متغیر با ثابت (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۴).

پس طبیعت از آن جنبه که ثابت است، به مبدأ ثابت مرتبط شده و از آن جهت که متجدّد است، به تجدّد متجدّدات و حدوث حادثات. همان طور که هیولی از آن جنبه که دارای نوعی فعلیت است از حق همراه صورت صادر شده و از آن جنبه که قوه و امکان است، حدوث و انقضا و نابودی در مورد آن جایز

است؛ پس این دو جوهر، به واسطه فنا و تجدد ذاتیشان، واسطه حدوث و فنای امور جسمانی‌اند، و ارتباط میان قدیم و حادث، به واسطه آن دو صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۶۹-۶۸).

پس از نظر صدرا طبیعت موجود در جسم، علت وجود حرکت در جسم نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹) و همچنین علت حرکات عرضی و یا حتی علت برای حرکت اعراض خود؛ طبیعت موجود در جسم هیچ یک از امور طبیعی جسم را لذاته افاده نمی‌کند؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که طبیعت بی‌نیاز از ماده‌ای که در آن حلول دارد باشد، در این جا تالی قضیه باطل است پس مقدم هم باطل خواهد بود، چون طبیعت قوای جسمانی که همان صورت باشد، نمی‌تواند بی‌نیاز از ماده باشد، و اساساً طبیعت به چیزی می‌گوییم که در وجود محتاج به ماده باشد، و گرنه می‌توانست بدون وساطت جسم، فعلی را انجام داده که در این صورت، دیگر آن مجرد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰۱)؛ زیرا طبیعت هر جا که بخواهد مؤثر بوده و فعلی را انجام دهد؛ برای انجام فعل خود نیازمند به اوضاع خاصی بوده (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۴) و این به این دلیل است که: اگر جسم در تأثیر - که ایجاد است - بی‌نیاز از وضع و محاذاتی باشد، لازمه‌اش این است که در وجود هم بی‌نیاز از وضع و محاذات باشد. چون ایجاد فرع بر وجود است، و چون شیء در وجود نیازمند به ماده است در ایجادش هم نیازمند به ماده است و چون در ایجاد هم نیازمند به ماده است؛ پس باید میان فاعل و منفعل وضع و محاذات و نسبت مخصوصی برقرار شود.

وجود ماده نمی‌تواند، وجود وضعی باشد، چون در غیر این صورت واسطه بودنش در فعل و یا انفعال عبارت است از واسطه بودن وضع آن؛ یعنی لازم می‌آید که اول میان خودش و خودش وضع و نسبت مخصوصی برقرار شود و بعد اثر کند. در صورتی که شیء نمی‌تواند خودش با خودش وضع و نسبت مخصوص داشته باشد، چون فاعل در همان وضعی است که منفعل هم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰۱) که در این صورت همه این آثار از قبیل حرکت طبیعی و کیفیات طبیعی مانند گرمی برای آتش و سردی برای آب، از لوازم و توابع وجود طبیعت است نه از آثار آن (همان، ص ۱۰۲) که از این جا

روشن می شود که میان طبیعت و آثارش بینوئیتی وجود ندارد که ما بخواهیم قائل به یک طبیعتی شویم و بعد معلولی برای آن در نظر گرفته و طبیعت را علتش به حساب آوریم؛ بلکه یک نوع وحدتی میان این دو تاست که لازمه اش این می باشد که حرکت در یکی عین حرکت در دیگری است و از یکدیگر قابل تفکیک نیستند، وقتی که دو موجود باشند، قابل تفکیک اند و می توانیم بگویم که حرکت در یکی هست و در دیگری نیست. اما در این جا که تفکیکی بینشان نیست یا باید قائل شویم که حرکت نه در اعراض هست و نه در جوهر و یا باید به حرکت در هر دو قائل شویم. حرکت در اعراض که قابل انکار نیست، پس حرکت در جوهر نیز وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶).

بدین ترتیب طبیعت و حرکت هر دو در وجود متحدانند، که در این صورت لازم می آید که طبیعت، در ذاتش همچون حرکت، امری متجدد باشد؛ اصلاً رابطه طبیعت و آثارش که از لوازش هستند، مثل رابطه ماده و صورت است و اگر صورت شریک العله برای ماده است، مقصود این نیست که واقعاً علت و معلولی در کار باشد؛ بلکه به معنای این است که فیض وجود از صورت به ماده می رسد و حکم طبیعت با این صفات طبیعی که از آن جمله حرکت است، نیز این گونه می باشد؛ پس تجدد طبیعت و دگرگونیش در تمام اجسام لازم می آید (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۲) و تمام موجودات دارای حرکت جوهری و ذاتی اند تا بتوانند به حق رجوع کرده و از این جهان به جهان دیگر انتقال یابند (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ص ۸۷)؛ زیرا مقصود نهایی از آفرینش موجودات برای رسیدن آن ها به نهایت ذاتی و خیر اصلی بوده، تا آن که جهان به تمامه خیر محض گردد و هر ناقصی به کمال خود برسد (همان، صص ۹۲-۹۱).

در نتیجه طبیعت، خود علت ایجاد حرکت در جسم نیست؛ بلکه وجود حرکت در جسم، تابع و لازم وجود طبیعت است که از طرف عقل مفارق به جسم افاضه شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۱۱۰-۱۰۹).

در ادامه، صدرا در مورد رابطه حرکت و طبیعت می گوید که: بعضی ها فکر کرده اند که حرکت همان طبیعت است یعنی همان جوهر صوری؛ در حالی که این مطلب غلط است؛ بلکه حرکت، متحرکیت طبیعت می باشد نه خود طبیعت.

بنابراین حرکت صفت متحرک و حالت اوست نه خودش، پس حرکت در واقع عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل نه آن چیزی که متحرک، به وسیله آن از قوه به فعل می‌رسد (همان، ص ۱۲۱).

پس به وسیله حرکت است که طبیعت قابل اشتداد و تضعیف است و اگر در صور عناصر، امکان اشتداد و تضعیف و تضاد نبود و مابین مراتب مختلف اشتداد و تضعیف، مرتبه‌ای نبود که جامع بین مراتب و قدر مشترک مابین مراتب باشد، مانند بخار که قدر مشترک مابین هوا و آب است، هنگام تکاثف هوا و یا تلطیف آب، لازم می‌آید که ماده در یک لحظه از کلیه صور عناصر خالی باشد و آن زمان، زمان خالی بودن مراتب از وجود مرتبه متوسط بین مرتبه شدید و مرتبه ضعیف می‌باشد، در حالی که این امر محال است. زیرا بقای ماده بدون صورت و خلوص هیولی از صورت محال است (همان، ص ۱۱۰) و هر کون و فساد مستلزم خلوص هیولی از صورت می‌باشد، در نتیجه کون و فساد هم محال است، پس هر تغییری که در جوهر واقع می‌شود، باید تدریجی باشد، یعنی صور باید یا یکدیگر وحدت و اتصال داشته باشند نه انفصال که یکی معدوم شود و پس از آن دیگری موجود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۱۷۸-۱۷۷ و مطهری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۷۳)؛ پس هنگامی که ماده آب به صورت هوا تبدیل می‌شود به درجه‌ای می‌رسد که از آخرین درجات لطافت آب و از اولین درجات کثافت هوا می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۱۱۱-۱۱۰).

نتیجه‌ای که از این مطلب گرفته می‌شود این است که لازمه حرکت جوهری و ذاتی عالم این است که هیچ چیز و هیچ مرتبه‌ای از طبیعت در «آن» وجود ندارد، طبیعت حدوث دائم و فنای دائم است. به تمامه حادث می‌شود و به تمامه فانی، ولی حدوث و دوامی که به هم متصل است همچون حرکت است.

پس طبیعت یک جریان دائم است که هیچ مرتبه‌ای در مرتبه بعد نیست کما اینکه در مرتبه قبل هم نیست؛ ولی در عین حال تکامل هم هست، زیرا معنای تکامل این است که طبیعت، در هر مرتبه استعداد یک مرتبه از کمال را دارد که در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتر را، حتی در مثل رنگ‌ها هم مطلب همین طور است؛ به این صورت نیست که سبب وقتی قرمزی را پیدا می‌کند آن را ننگه

می‌دارد و بعد مقداری دیگر قرمزی بر آن اضافه می‌کند و آن را باز نگه می‌دارد و بعد مقداری دیگر و همین‌طور الی آخر؛ بلکه به این صورت است که هر درجه‌ای از قرمزی که برای سیب حاصل می‌شود حاصل شدنش همراه است با از بین رفتن مرتبه قبل، ولی هر مرتبه‌ای که از بین می‌رود سیب مستعد می‌شود که در مرتبه بعد درجه کاملتر آن را بدست آورد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ پس هر حرکتی ملازم با اشتداد است و معنای حرکت خروج از قوه به فعل است، قوه و فعل یک شیء از هم منفصل نیستند، مراتب یک شیء اند (همان، ص ۴۱۵) و مقصود از افراد صور جوهریه متعاقبه همان درجات و مراتب متفاضله اند که عقل برای هر یک ماهیتی جداگانه و حدی محدود معین می‌کند (مصلح، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۴۷).

پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است، قهراً خروج از نقص به کمال است^{۱۰} (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۱۵) و نقص و کمال دو وصف شیء متحرک در طول حرکت می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۶۳) و اگر احیاناً موجود کاملی ناقص می‌شود آن حرکت بالعرض است. به عنوان مثال سببی که می‌پوسد، آن گرمی که درون سیب است، رشد کرده و با حرکت بالذات از نقص به کمال می‌رسد و این گونه نیست که سیب در جهت پوسیدن حرکت ذاتی داشته باشد، بلکه فرسایش آن بالعرض است؛ بنابراین حرکت ذاتی از قوه به فعل است نه از فعل به قوه و یا از فعل به فعل (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش یکم از ج ۶، صص ۳۰۳-۳۰۲).

پس باید بگوییم که صورت یا طبیعت نوعیه چیزی است که به وسیله آن، ماده از قوه به سوی فعل حرکت می‌کند و از این جاست که فهمیده می‌شود ترکیب بین ماده و صورت ترکیبی اتحادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹) و مجموع ماده و صورت یک چیز است و جهت وحدت صور نوعی نسبت به مرکب عنصری (جسم) یک امر حقیقی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۰۰)؛ پس ماده در واقع به معنی صورت است، در نتیجه از معنای ماده غیر از نامی بدون معنا باقی نخواهد ماند، زیرا معنای مذکور در واقع همان صورت است، چون منظور از صورت غیر از مبدأ آثار مخصوص و یا از طبیعت غیر از مبدأ حرکت ذاتی بودن

چیز دیگری نیست و پس از رسیدن به حقیقت به واسطه برهان، دیگر نیازی به نام نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۶).

۶- نتیجه

در مورد ارتباط حرکت جوهری و مسئله ماده و صورت باید گفت که: از نظر صدرا حدوث و تجلّد طبیعت به وسیله دو چیز است:

۱- ماده ای که شأن آن قوه و زوال و تبدل است.

۲- صورت نوعیه ای که شأن آن افاضه وجود است.

که این نشان دهنده ارتباط آن ها با هم است، علاوه بر این می توان دلایلی را از میان مباحث مطرح شده برای این ارتباط استنباط کرد که عبارت اند از:

۱- اگر جوهر ساکن تلقی شود، تصوّر ماده و صورت با مشکل روبرو می شود، زیرا قائل شدن به سکون یعنی قائل شدن به شخصیتی جدا برای ماده در مقابل صورت، چون سکون از نظر صدرا خارج نشدن از موضوع قابل است که همان کون و فساد باشد که در این صورت دیگر این ماده، ماده نخواهد بود؛ زیرا ماده، خود شیء متحصّل و به فعلیت رسیده ای نیست و تحصّل و فعلیتش به واسطه صورت بوده و اگر آن را جدای از صورت در نظر بگیریم، دیگر هیچ تحصّل و فعلیتی ندارد که بخواهد صفت حرکت بر آن جاری شود و بعد به صورت تبدیل شود، در نتیجه لازم می آید که ماده در یک لحظه از کلیه صور خالی باشد در حالی که خلوص هیولی از صورت محال است؛ بنابراین بدون تصوّر حرکت در اجسام نمی توان پای ماده و صورت را به جایی بند کرد و اگر هم ماده و صورتی نباشد، حرکتی هم وجود نخواهد داشت، پس نیاز آن ها به هم دو طرفه است.

۲- علاوه بر این صدرا موضوع حرکت جوهری را امری مرکب از قوه و فعل می داند که بدون تصوّر یکی از آن ها اصلاً حرکتی نمی تواند در جوهر رخ دهد، چون تا چیزی بالفعل وجود نداشته باشد، هیچ صفتی به آن داده نمی شود و حرکت که صفت طبیعت است، اگر طبیعت به صورت بالفعل نباشد، این صفت را نمی توان به آن داد و اگر هم چیزی از تمام جهات بالفعل باشد، مفارق و فاقد

قوه ایی که آن بخواهد بالفعل شود است، یعنی هیچ جهت نقصی ندارد که بخواهد به کمال برسد و نیازی به حرکت ندارد.

۳- از طرف دیگر گفتیم که چون حرکت، ذاتی وجود جوهر است، پس جعل وجود جوهر همان جعل حرکت است که در این جا منظور از جوهر، همان جوهر جسمانی است که آن هم مرکب از ماده و صورت است، پس می توان گفت: جعل ماده و صورت، همان جعل حرکت است که پیوند و رابطه آن ها در این جا کاملاً واضح است.

۴- البته در حرکت جوهری، هویت وجودی آن است که در حرکت است نه ماهیتش، پس ماده و صورت در آن به این صورت است که شیء متحرک در هر مرتبه ای که هست، آن مرتبه ماده است برای مرتبه بعد و مرتبه بعد نیز ماده است برای مرتبه ی بعدتر و از آن جا که حرکت حقیقتی ندارد جز تجدّد و انقضاء بلکه آن، نفس تجدّد و انقضاء است، پس از این لحاظ هم اگر آن ها را در نظر بگیریم، بدون یکی از دیگری هم خبری نیست.

در مورد این که حرکت از نظر صدرا در کدام یک از ماده و صورت رخ می دهد، باید گفت: از نظرایشان حرکت در هر دوی ماده و صورت در واقع صورت می گیرد، البته نه به گونه ای که هر دوی آن ها متحداً تحت تأثیر این تحوّل واقع شوند، بلکه بدین نحو که ماده به عنوان یک امر بالقوه آنآ فآناً به مرتبه عالی تری از فعلیت رسیده و صورت جدیدی می پذیرد که در این تحوّل هیچ کدام از ماده و صورت ثبات و قرار نداشته؛ بلکه در واقع این ماده است که دمام جنبه های بالقوه خود را از دست داده و به صورت های بالفعلی که در مرتبه عالی تری قرار دارد، دست می یابد. صورت جدید با ماده ای که به صورت عام و مبهم قابل تصور است باز استعداد و قوه بیشتری را برای جسم فراهم می آورد تا این که این ماده با استعداد بیشتر، توان دستیابی به صورت برتری را پیدا کند، بدین ترتیب از اول تا آخر حرکت یک ماده کلی داریم که در هر مرتبه ای یک درجه ای از استعداد و قوه را دارا می باشند به گونه ای که در آغاز هیولی دارای قابلیت صرف بوده و هیچ گونه فعلیتی ندارد و حرکت از همین مرحله شروع شده و در هر «آن» استعداد و قوه ی محمل صورتی را پیدا می کند. اتّصال این صور با یکدیگر به

نحوی است که نمی توان ماده را حتی برای یک «آن» خالی از این صور در نظر گرفت و به لحاظ همین اتصال و همانندی صورت هاست که تصور می شود جسم همواره دارای یک صورت واحد غیر متغیر است.

بنابراین اگر می گوییم تحوّل در هر دوی آن ها صورت می گیرد، به این معناست که ماده به وسیله پذیرش صورت جدید تحوّل جوهری می یابد و در طول این تحوّل صورت دیگر، برای ماده جنبه بالقوه ایجاد کرده که خود این جنبه بالقوه برای صورت، موجب می شود که ما تحوّل را در صورت هم محقق بدانیم؛ بدین جهت جوهر، هر «آن» فعلیت جدیدی را به دست می آورد ولی معنی یافتن فعلیت جدید از دست دادن صور قبلی نبوده؛ بلکه بدین معنی است که جوهر صورت های متوالی را یکی پس از دیگری بر تن می کند، بدون این که هیچ یک از آن ها را از دست بدهد که از آن به «لبس بعد از لبس» تعبیر می شود. این سیر همچنان ادامه می یابد تا این که هیچ جنبه بالقوه ای برای جسم باقی نماند، آن جاست که می گوییم جوهر مادی به تجرّد رسیده یعنی، از حرکت مجزاً و منقطع گشته است.

پی نوشت ها

- ۱- خروج از قوه به سوی فعلیت به صورت دفعی را اصطلاحاً کون و فساد می نامند.
- ۲- «البته حرکت به ثبات ختم می شود، نه سکون و طبق حرکت جوهری در قلمرو طبیعت، سکون به معنای مقابل حرکت معقول نیست؛ زیرا برای آن ها شأنیّت حرکت نمی باشد» (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۶، ص ۳۵۴).
- ۳- موضوعیت و عروض اگر در وجود باشد، همانطور که در حرکات عارض بر جسم می باشد، سزاوار است که موضوعش در خارج مرکب از چیزی باشد که بالفعل موجودی ثابت بوده و از چیزی که به وسیله آن، جسم بالقوه متحرک است، زیرا هر جزئی از حرکت پس از آن که نبوده موجود شده و بعد دوباره از بین می رود و آن موجود ثابت همان گونه که بوده به همان صورت باقی است و اگر عروض بر حسب تحلیل عقلی باشد، در آن قابل و فاعل یک چیز بوده و قوه و فعلیت یک جهت؛ یعنی آن چه بالقوه است، عین آن چه که بالفعل است می باشد و هر یک از آن ها در برگیرنده دیگری؛ چون حقیقت

هیولی عبارت است از قوه و استعداد و حقیقت صورت طبیعی، حدوث تجدیدی، بنابراین برای هیولی در هر لحظه‌ای به واسطه استعداد صورتی دیگر است غیر از صورت قبلی‌اش و همچنین برای هر صورتی هیولای دیگری به واسطه ایجاب لازم می‌آورد، زیرا فعل بر قوه مقدم است و این هیولی هم استعداد صورت دیگری غیر از صورتی که به واسطه استعداد بر آن لازم نیامده است را دارد، و همین‌طور به واسطه تقدّم صورت بر ماده ذاتاً و تأخّر زمانی هویت شخصیش از آن، هر کدام از آنها به واسطه دیگری دوام یافته و متجدداً موجود می‌شوند که البته این به صورت دور نبوده؛ بلکه به واسطه‌ی تشابه صورت‌ها در جسم بسیط است، بدین نحو که یک صورت مستمر در آن تصور می‌شود که آن صورت از جهت حد و معنی، یکی بیشتر نیست، نه این که منظور عدد شخصی باشد، زیرا آنها در هر لحظه و آن به صورت اتصال، متجدد و به دنبال هم می‌آیند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۶۴-۶۲).

۴- مقوله، مسافت حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۴۶۲).

۵- ابن سینا دلایلی نیز در نفي اشتداد جوهری آورده‌اند، برای اطلاعات بیشتر ر.ک به: (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۹۸-۱۰۰ و ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۰۵ و ۲۱۲).

۶- «البته باید دانست که جوهر حرکت نمی‌کند، زیرا حرکت مختص هویت و وجود است و ارتباطی با ماهیت ندارد. لکن چون ماهیت با وجود در خارج متحد است و عین یکدیگرند، حرکت به جوهر نسبت داده می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش یکم از ج ۶، ص ۳۰۷).

۷- صدرا هم قائل به حرکت توسطی است و هم حرکت قطعی؛ به اعتبار حرکت قطعی، شیء در حال حرکت یک فرد زمانی متدرج الوجودی از مافیة الحریکه دارد که آن فرد در زمان موجود است، چون یک فردی است که به امتداد زمان ممتد است، بدین صورت که اولش در اول زمان، وسطش در وسط زمان و آخرش نیز در آخر زمان قرار دارد. شیء در عین حال حرکت، اعتبار دیگری هم دارد که به آن اعتبار تماماً در مجموع زمان در اول، وسط و آخر آن، موجود است. حال وقتی حرکت دو اعتبار داشته باشد، پس این دو اعتبار در حرکت جوهریه نیز جاری می‌باشد. پس حرکت به اعتبار فرد قطعی زمانی خودش یک شیء متدرج الوجودی در زمان است که توسط سیلان زمان سیال می‌باشد و به اعتبار حرکت توسطی خودش یک موجود آنی الوجود است، مستمر در جمیع مراتب زمان (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲).

۸- در بدن دو طبیعت مقهور است که یکی از آن‌ها کارها را از روی رغبت انجام می‌دهد و دیگری از روی کراهت، و برای نفس دو نوع قوه است که با اولی کارهایی را که طبیعی نامیده می‌شوند انجام می‌دهد مثل هضم غذا، رشد و نمو و... که این‌ها همان قوایی هستند که از روی رغبت به نفس خدمت می‌کنند و با دیگری کارهای اختیاری را مثل نوشتن، راه رفتن و... و این‌ها همان قوایی هستند که از روی کراهت و زور خدمت به نفس می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۱۰۰-۹۹).

۹- نفس به اعتبار وجود نازل متحرک به حرکت جوهریه است بلکه نفس در مرتبه‌ی نازل عین مواد و اجسام است و چون در ابتدای وجود جسمانی است ناچار به وسیله‌ی تحولات جوهریه می‌تواند به مقام تجرد برسد. ر.ک. به: «امین، بی تا، ص ۲۴۹».

۱۰- آقای مصباح در رد ضرورت تکاملی بودن حرکت جوهری دلایلی آورده‌اند، برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: «مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۴۳».

کتابنامه

- ۱- ابراهیمی دینانی. غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۳. تهران. انتشارات موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه). چاپ دوم. ۱۳۷۲.
- ۲- ابن سینا. الشفا الطبیعیات. ج ۱. قم المقدسه. منشورات. مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی. الطبعة الاولى. ۱۴۰۵.
- ۳- ابن سینا. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. باویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه. تهران. انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول. ۱۳۶۴.
- ۴- اردبیلی. عبدالغنی. تقریرات فلسفه امام خمینی. ج ۲. تهران. انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول. ۱۳۸۱.
- ۵- امین. سیدحسن. مشاعر ملاصدرا. انگلستان. انتشارات شرکت رویتون. چاپ چهارم. بی تا.
- ۶- جوادی آملی. عبدالله. ریحیق مختوم. ج ۵. تهران. مرکز نشر اسراء. چاپ اول. ۱۳۷۵.
- ۷- جوادی آملی. عبدالله. شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه. بخش یکم از ج ۶. تهران. انتشارات الزهراء. چاپ اول. ۱۳۶۸.
- ۸- دهباشی. مهدی. پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی ملاصدرا و واپتهد. تهران. انتشارات نشر علم. چاپ اول. ۱۳۸۶.

- ۹- طباطبائی، محمد حسین . *بداية الحكمة*. ترجمه علی شیروانی. ج. ۲. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. ۱۳۸۰.
- ۱۰- مشکات. محمد. *بقای موضوع در حرکت جوهری*. مجله علمی_ پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. دوره دوم. شماره ۵۱. ص ۱۳۳.
- ۱۱- مصباح یزدی. محمدتقی. *آموزش فلسفه*. ج. ۲. تهران. ناشر: سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ هفتم. ۱۳۷۴.
- ۱۲- مصلح. جواد. *فلسفه عالی یا حکمت صدرا المتالین تلخیص و ترجمه قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار*. ج. ۱. تهران. انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم. ۱۳۵۳.
- ۱۳- مطهری. مرتضی. *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*. ج. ۱. ۲ و ۳. تهران. انتشارات حکمت. چاپ پنجم. ۱۳۷۵.
- ۱۴- ملاصدرا. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ج. ۳، ۲، ۴. بیروت. دار احیاء التراث العربی. الطبعة الرابعة. ۱۴۱۰.
- ۱۵- ملاصدرا. *اسرار الایات*. تعلیق: حکیم مولی علی نوری تحقیق: سید محمد موسوی. بیروت. لبنان. موسسه تاریخ العربی. الطبعة الاولى. ۱۴۲۸.
- ۱۶- ملاصدرا. *رساله القطب و المنطقه*. تصحیح و تحقیق: حسن حسن زاده آملی. تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول. ۱۳۷۸.
- ۱۷- ملاصدرا. *رساله الحدوث*. تهران. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول. ۱۳۷۸.
- ۱۸- ملاصدرا. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح. تحقیق و مقدمه: دکتر سید مصطفی محقق داماد. با شراف: استاد سید محمد خامنه‌ای. ویراستار: دکتر مقصود محمدی. تهران. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول. ۱۳۸۲.
- ۱۹- ملاصدرا. *المفاتیح الغیب*. ج. ۲. تصحیح. تحقیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی. به اشراف: استاد سید محمد خامنه‌ای. ویراستار. دکتر مقصود محمدی. تهران. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول. ۱۳۸۶.