

بقای موضوع در حرکت جوهری

محمد مشکات *

چکیده

نظریه حرکت جوهری یکی از ابتکارات ملاصدرا شیرازی است که به اعتقاد او بر پایه‌هایی از برهان، قرآن و عرفان روئیده و پیامدهای متنوع و متعددی در زمینه فلسفه و الهیات به کرسی اثبات نشانیده است. مشکل بزرگ این نظریه گم شدن یا انعدام موضوع است و بدون حل این مشکل نظریه حرکت جوهری هر چند مبرهن باشد پذیرفتنی نخواهد بود. خود صدرالمتهلین توجه کامل به این مشکل داشته و برای حل آن راههای متعددی را ارائه کرده است. در اینجا بعد از ذکر دو دلیل شیخ‌الرئیس در مخالفت با این نظریه که در واقع به طرح مشکل اشاره کرده است، کوششهای صدرالمتهلین در آثار مختلفش در قالب دو پاسخ نقضی و شش پاسخ حلی گرد آمده، تبیین می‌شود. شروع بحث به دلیلی که خواهد آمد، با نگاهی بسیار کوتاه به تاریخچه فلسفی حرکت و جوهر خواهد بود. سپس مقاله به کار تتبع و تبیین راه حل‌های ملاصدرا بسنده ننموده، راه‌های او را از حیث سازگاری مورد توجه و داوری قرار خواهد داد.

واژه‌های کلیدی

حرکت، جوهر، موضوع، هیولا و صورت.

مقدمه

متکلمان اشعری بر آن بوده‌اند که العرض لایبقی زمانین (۸/ج ۵، ص ۳۷)؛ یعنی آنها تنها قائل به تجدد امثال در اعراض بوده‌اند،^(۱) و اما صدرالمتهلین قائل به حرکت جوهری است؛ یعنی قائل است که سرتاسر گیتی؛ یعنی عالم وجود مادی پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است، و عارفان اسلامی و حکمای اشراق بر آن بوده‌اند که سرتاسر عالم هستی امکانی اعم از اعراض جواهر مادی و موجودات مجرد پیوسته تجدد و تبدل می‌یابد.^(۲) روشن است که نظریه حرکت جوهری دایره‌ای وسیعتر از نظریه متکلمان و دایره‌ای محدودتر از نظریه عارفان دارد. با وجود تفاوت‌های پنجگانه‌ای که برخی برای تجدد امثال و حرکت جوهری بیان داشته‌اند (۱۵/ص ۱۴ و ۱۵) در عین حال نظریه تجدد

* - دانشجوی دکتری گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

امثال یکی از منابع نظریه حرکت جوهری است. البته، صدرالمتهلین به آیاتی از قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم(ص) و به اقوالی از زنون (رواقی ۲۶۴/۳-۳۳۶/۵ ق.م) و ارسطو نیز به عنوان منابع نظریه خود اشاره کرده است (۱۳/ص ۲۹۵). حرکت جوهری پیامدهایی نیز دارد که صدرالمتهلین به کمک آنها معضلات یا مسائل بسیاری را حل می‌کند، مانند مسأله زمان، ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم، حدوث زمانی عالم ماده، ترکیب اتحادی ماده و صورت، اثبات واجب‌الوجود، اثبات معاد، معاد جسمانی، نفس و عوالم آن، تحولات عالم ماده، ابطال تناسخ و موت طبیعی (۳/ص ۵۸). با توجه به همین اشارات حرکت جوهری در ذهن ما به مثابه شجره‌ای طیبه که اصلهای آن ثابت و ثمراتش متنوع است، جلوه می‌نماید. و نیز با توجه به همین ثمرات اهمیت هرگونه تلاش برای زدودن غبارهای شک از دلها درخصوص حرکت جوهری، بویژه مسأله بقای موضوع، اهمیت فراوان می‌یابد. اصل مسأله حرکت جوهری چنان نیست که با صدرالمتهلین برآمده باشد؛ چرا که طرح آن، هرچند بر سبیل رد و انکار، به قرن‌ها قبل از او و دست کم به زمان شیخ‌الرئیس نیز می‌رسد و چنانکه در مباحث ذیل خواهیم دید، فلاسفه بزرگی در گذشته (چنانکه خود صدرا به مواردی اشاره داشت) و در زمان حال به این تفکر صدرایی نزدیک بوده و هستند. در آغاز بدون آنکه در صدد یک کار تطبیقی باشیم، صرفاً به منظور تشحیذ ذهن در کنار تعریف حرکت و جوهر و موضوع، نگاهی به تاریخچه دو کلید واژه اصلی؛ یعنی حرکت و جوهر افکنده، آنگاه به بحث اصلی؛ یعنی بقای موضوع در حرکت جوهری از نظر ملاصدرا و بررسی ادله نفی و اثبات آن می‌پردازیم.

تعریف حرکت

شاید ساده‌ترین تعریف حرکت «تغییر تدریجی» باشد. تعریف دیگر آن نیز «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است و تعریف منقول از ارسطو نیز چنین است: «کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است». البته، هیچ یک از این تعاریف به اصطلاح تعریف منطقی؛ یعنی حد تام نیست، زیرا در حکمت متعالیه مفهوم حرکت از مقولات ثانیه فلسفی است و از نحوه وجود متحرک انتزاع می‌گردد (۱۱/ص ۲۶۶). به عبارت دیگر، حرکت انتزاعی از امتداد وجود واحد است که در ظرف زمان گسترده است و می‌توان آن را به طور بالقوه تا بی‌نهایت تقسیم نمود و در خارج، جوهر یا عرضی به نام حرکت وجود ندارد. البته، از نظر شیخ اشراق حرکت از مقولات عرضی است، ولی بر مبنای او نیز نمی‌توان برای حرکت حد تام قائل شد، زیرا مقوله جنس عالی است و جنس عالی دارای جنس و فصل نیست.

نگاهی به حرکت در تاریخ فلسفه

حرکت از آغاز فلسفه مورد توجه فلاسفه بوده است. افلاطون در یکی از محاضراتش گفته است که نخستین حکیمان همروس و هزیودس بودند. آن دو شاعر برآن بودند که جهان همواره در حال شدن و صیوروت کلی است. در فلسفه اولین کسی که شدن و تغییر دایم را مطرح نموده، هراکلیتس (که سالهای ۵۰۴-۵۰۱ ق.م اوج شهرت او بوده است) است. الیائیان در برابر او منکر حرکت بوده‌اند، دموکریتوس^(۳) که عالم را براساس وجود ذرات توجیه می‌کرد، به حرکت مکانی قائل شد. افلاطون نیز در مورد جهان محسوس هر اکتیتی می‌اندیشید و آن را کاملاً دستخوش صیوروت و تغییر می‌دانست. دموکریتوس که عالم را براساس وجود ذرات توجیه می‌کرد، به حرکت مکانی قائل شد. ارسطو به حرکت

کمی و کیفی نیز قائل گشت و ابن سینا حرکت در مقوله وضع را هم اضافه نمود. دکارت نیز قائل شد که در آغاز جهان مقداری حرکت از جانب خدا در جهان نهاده شد. از نظر لایبنتیس حرکت گذر ادراکی به ادراک دیگر است؛ یعنی منادها بدون وقفه در حرکت و گذشت از ادراکی به ادراک دیگر هستند. به عقیده هگل، جهان جملگی جز انبساط و شکوفایی معنا یا مثال نیست. آنچه در طبیعت است، شدن است، نه بودن. ملاصدراى شیرازی نیز قائل شد که هرچه در طبیعت است، شدن است، نه بودن، زیرا عالم در جوهر خود در حرکت و سیوروت دایمی است، اما او مانند هگل نتیجه نگرفت که در شدن وجود و عدم ترکیب می‌شوند و مانند هگل اجتماع دو نقیض (وجود و عدم) را جایز ندانست، بلکه این حرکت را از نوع لبس بعد از لبس دانست. به نظر برگسن، حرکت و سیوروت به خودی خود مانند یک مطلق ادراک می‌شود؛ به این معنا که هیچ گاه نمی‌توانیم آن را به وسیله امر دیگری بیرون از آن و از منظری مافوق آن بنگریم، بلکه ابتدا آن را در خود می‌یابیم و همین دریافت تغییر در درون خود ماست که برگسن دامنه آن را در همه جا کشانیده است؛ تا آنجا که سیوروت را به منزله جوهر جهان و تغییر را تار و پود همه اشیا می‌داند. وایتهد نیز از جهاتی دیدگاهی مشابه برگسن دارد. بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا، وایتهد و برگسن در اینکه واقعیت مادی را در حال پویش و تحول می‌دانند، شباهت زیادی به یکدیگر دارند. فلسفه هیدگر را نیز می‌توان فلسفه سیوروت انگاشت، زیرا معتقد است وجود از افق زمان ادراک می‌گردد (۱۴صص ۴۷-۷۰). از میان این دیدگاههای فلسفی، آنان که سیوروت و حرکت را در جوهر و حاق جهان قائل شده‌اند، بویژه ملاصدرا به علت ابتکار نظریه حرکت جوهری، به شیوه منحصر به فرد در حکمت متعالیه، باید توضیح دهند که موضوع حرکت در چنین وضعیتی چگونه توجیه می‌گردد؟ و این کاری است که مقاله حاضر برعهده گرفته است.

تعریف جوهر

لفظ «ousia» معانی متعددی دارد، مانند جوهر (substance) وجود و ذات. لفظ substance (جوهر) مرکب از دو جزء است و جمعاً به معنای چیزی است که در زیر ظواهر پایدار است، زیرا جزء اول یعنی sub به معنای زیر و جزء دوم یعنی stance دلالت بر استمرار دارد. در فلسفه اسلامی نیز جوهر به ماهیتی تعریف شده است که اگر در خارج یافت شود، در موضوع قرار ندارد و اگر هم در موضوعی باشد، آن موضوع به آن جوهر نیازمند است.^(۴) شاید به عبارت کوتاه و روشن بتوان گفت جوهر آن است که نیازمند موضوع نیست.

نگاهی به جوهر در تاریخ فلسفه

در دهکده جهانی امروز بر خلاف گذشته که هرکس بی‌خبر از سرگذشت اندیشه در دیگر مناطق برطینت خود می‌تیند، برای آنکه همزبانی و همفکری آسانتر گردد، بویژه در کار و بار فلسفه، عمل به این شیوه^(۵) لازم است که چون کسی به طرح موضوعی می‌پرداخت می‌پرسید: «what do you mean?» بنابراین، از آنجاکه اهل فلسفه هر یک ذهنیتی از جوهر می‌توانند داشت، لازم است در تاریخچه آن نظری به انتخاب افکنیم:

جوهر از نظر افلاطون به معنای ذات یا مثال است که در عالم مادی وجود ندارد، بلکه جایگاه آن عالم مُثُل است. از نظر ارسطو این تعریف افلاطون بسیار انتزاعی است و جواهر حاصل اتحاد صور و مواد هستند. البته، جواهر غیرمادی

مانند نفوس محرک افلاک نیز وجود دارند. دکارت جوهر را در سه چیز خلاصه کرد: خدا، امتداد و من متفکر، و اسپینوزا سه جوهر را مبدل به یک جوهر نمود، زیرا امتداد و فکر، دو صفت از صفات جوهر نامتناهی روح یا ذهن (خدا) هستند که ما می‌شناسیم. لایبنتیس طبیعت مادی را حاصل کثرتی از افکار به نظر می‌آورد که همان منادها هستند. از نظر او طبیعت این جوهرها (منادها) همه، بجز مناد منادها که خداوند است، یکی است. لاک جوهر را موجود می‌داند، اما نمی‌داند چیست. بارکلی نیز می‌گوید چون نمی‌دانیم چیست، پس نیست؛ گرچه جوهر روحی را برای هیوم و او می‌نهد. هیوم جوهر روحی را نیز بر می‌اندازد. کانت جوهر را صرفاً یک تصور ماتقدم ذهن می‌شمارد که در جهان خارج ما بازاری ندارد و فقط در حیطة تجربه عینیت دارد. گرچه در نقد عقل عملی نفس ما که جوهری فوق پدیدار است، دارای اعتبار است و صاحب اختیار، اما از نظر هگل جوهر موضوعی است که در سراسر تار و پود حوادث می‌گذرد و آن را می‌سازد و آن همان مطلق است که در برگیرنده تفاوتها و اختلافات است و جذب و حل‌کننده آنها در خود است. پوزیتویست‌ها به جای جوهر که آن را مابعدالطبیعی می‌دانند، مفهوم نسبت و اضافه را می‌گذارند و راسل نیز مانند پوزیتویسم به جای جوهر به مجموعه‌هایی از حوادث قائل است. از نظر نیچه آنچه که هست، پدیدار است و جز آن هیچ. برگسن نیز جوهر به معنای امر ثابت را مردود می‌داند و جوهر به معنای دیمومت را که تار و پود اشیاست، می‌پذیرد. بنابراین، جوهر از نظر او همان تغییر است. برتراند راسل می‌گوید: در علم فیزیک تاکنون جانب پارمیندس نگاه داشته می‌شد و امروز گرایش به رعایت عقیده هراکلیتس غلبه یافته است. واقعیت از نظر برگسن و نیز وایتهد همواره در حرکت است. هیدگر نیز از تصور جوهر انتقاد کرده است. به نظر وی، حالات مختلفی برای وجود هست. جوهری در صندوق بسته وجود ندارد (ص ۹۰-۷۱). اما در صدرالمتألهین باید جوهر را بر مبنای اصالت وجود فهمید. اگر آنچه اصالت دارد وجود است، نه ماهیت باید ذهن را از غبار ماهیت‌گرایی خانه تکانی نمود. جوهر شیء همان وجود و واقعیت آن است. با توجه به معنای لغوی «substance» (آنچه زیر ظواهر است) در ابتدا به نظر می‌رسد که واقعیات مادی دو دسته باشند: آنچه ثابت دارد و زیر ایستاست و آنچه که پدیدار است و غیرثابت (جوهر و عرض). از نظر وایتهد، این تقسیم دو شقی کار ذهن است، چون همه چیز غیر ثابت است (ص ۱۳/۸۹). از نظر صدرالمتألهین نیز اعراض چیزی جز مراتب همان جوهر نیستند و جوهر نیز یکسره در تغییر و صیوروت قرار دارند. به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا نسبت جوهر و عرض همانند نسبت شأن و ذی‌شأن و ظاهر و مظهر است. جوهر و عرض دو واقعیت و دو وجود جدای از هم نیستند که یکی حال در دیگری باشد، بلکه یک وجود واحدند که یک مرتبه آن جوهر و مرتبه دیگر آن عرض است. از نظر صدرالمتألهین موجوداتی که مستقل بوده و در تقرر وجودی نیاز به محل نداشته باشند، جوهرند و حق وجود عینی آنهاست که در موضوعی از موضوعات نباشند و موجوداتی که تبعی بوده و حق وجود عینی آنها این است که در موضوعی از موضوعات و محلی از محل‌ها باشند عرض‌اند. و بالجمله جوهر عبارت از موجود لافی موضوع است و بر پنج نوع است: صورت، ماده، جسم، نفس و عقل (ص ۴/۱۸۵). البته، از آنجا که حرکت جوهری فقط شامل عالم مادی است، به طور قطع شامل جوهر عقلی که مجرد از مواد هستند نمی‌شود.

تعریف موضوع

واژه موضوع در منطق و فلسفه به معانی مختلف به کار می‌رود. موضوع در منطق در برابر محمول به کار می‌رود. موضوع در این معنا از معقولات ثانیه منطقی است و بر جزء اول از هر قضیه حملیه اطلاق می‌شود، و به این معنا ارتباطی به بحث حاضر ندارد. یک معنای فلسفی برای موضوع آن است که محل قرار و تحقق چیزی باشد؛ برای مثال، در بحث حاضر اگر حرکت را عرض خارجی (در مقابل ذهنی) بدانیم - چنانکه شیخ اشراق چنین می‌داند - حرکت به علت عرض خارجی بودن خود نیازمند به موضوع خواهد بود، اما از دیدگاه صدرالمتألهین حرکت عرض خارجی نیست، بلکه از عوارض تحلیلیه وجود سیال است و به این ترتیب از معقولات ثانیه فلسفی است. بنابراین، اصطلاح موضوع در مبحث حرکت جوهری فقط به اصطلاح سومی، یعنی منشأ انتزاع حرکت به عنوان یک عارض تحلیلی، صحیح است.

دلیل مخالفت با نظریه حرکت جوهری

حکمای مشاء و اشراق و متکلمین معتزله حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و با حرکت در جوهر مخالف بوده‌اند؛ همچنان که مشائون و معتزله با تجدد امثال نیز مخالف بوده‌اند. گرچه از متکلمان معتزلی فقط نظام بصری، متکلم سده دوم هجری قاعده تجدد امثال را پذیرفته است (۱۵/ص ۱۰). دلیل عمده مخالفت با حرکت در جوهر همچنان که در بیانات شیخ‌الرئیس ابن سینا مشاهده می‌کنیم، انقلاب در ماهیت و عدم بقاء موضوع است. ملا رجبعلی (متوفی ۱۰۸۰هـ.ق.) از درخشانترین چهره‌های مکتب مخالف صدرالمتألهین که در مسائل مهمی از قبیل اصالت وجود، اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری مخالف سرسخت صدرا بوده است، در رساله مبدأ و معاد متعرض هر دو قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری شده، خلاصه استدلال او بر رد حرکت جوهری همان عویصه بقای موضوع است (۱۵/ص ۲۶). صدرالمتألهین در مواضع متعددی از آثار خود به طرح و بررسی اشکالات شیخ‌الرئیس پرداخته است. در آغاز به دو مورد از نوشته‌های شیخ در شفا که در مواضع گوناگون از آثار صدرا به آن اشاره شده است، توجه می‌نمایم. شیخ در فصل سوم از طبیعیات شفا که در بیان مقولاتی است که حرکت در آنها صورت می‌گیرد، می‌نویسد: «قول به حرکت در جوهر یک قول مجازی است؛ چون حرکت بر مقوله جوهر عارض نمی‌گردد، زیرا طبیعت جوهر اگر فاسد گردد، به طور دفعی فاسد می‌گردد و اگر پدید آید، به طور دفعی پدید می‌آید، پس کمالی متوسط بین قوه صرف و فعلیت وجود ندارد، زیرا صورت جوهریه قبول اشتداد و نقص نمی‌کند، چرا که اگر قبول اشتداد و نقص بنماید، دو حالت بیشتر متصور نخواهد بود: یا نوع جوهر در وسط اشتداد و یا تنقص باقی می‌ماند، یا نه. در صورت اول، صورت جوهریه تغییر نکرده، بلکه عارض صورت تغییر نموده است (جوهر عوض نشده، بلکه حالات آن تغییر کرده است) و این استحاله است، و در صورت دوم، جوهری دیگر پدید آمده و جوهر اول باطل گشته است. و نیز لازم آید که بین جوهر و جوهر دیگر به طور نامتناهی انواع جوهریه بالقوه باشد» (۲/ج ۱/ص ۹۸). مقصود شیخ این است که مابین هر دو جوهر حادث ماده‌ای باید باشد و ماده هم که بدون جوهر نمی‌تواند بود، پس باید بین این جوهر سوم و جوهر ما قبل آن نیز ماده‌ای باشد، پس آن ماده را نیز جوهری می‌باید و این داستان تا بی‌نهایت تکرار می‌گردد.

همان‌طور که می‌بینیم، شیخ از تصور اشتداد در جوهر عاجز است، زیرا مبنای او اصالت ماهیت است که لازمه آن، این است که هر تغییری در جوهر شیء موجب بطلان ماهیت آن و پیدایش ماهیتی جدید است و این از نظر شیخ گرچه به نحو کون و فساد ممکن است، اما به نحو حرکت تدریجی که همان حرکت در جوهر است، به دلایلی که در متن شیخ آمد، از نظر او ناممکن است، در حالی که به اعتقاد صدرالمتألهین بر مبنای اصالت وجود، آنچه تغییر می‌کند، ماهیت نیست، بلکه یک وجود واحد شخصی اتصالی است که در اشتداد یا تضعف است (۴/ج ۳/ص ۷۰).

مرحوم آشتیانی می‌نویسد: «ما می‌گوییم جوهر در صورت اشتداد باقی است، ولی به وجود اکمل از وجود قبلی... حقیقت انسان متحرک در ذات و همیشه باقی است؛ به این معنا که هیولا دائماً یک فرد از انسان را واجد است و در هر آن علی سبیل الاتصال، به ماده جوهری کاملتر افزوده می‌شود و صورت نوعیه علی وجه التجدد و الاتصال باقی است، ولی این اشتداد و استکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است و چون اصالت ماهیت باطل است، تشکیک در ماهیت لازم نمی‌آید (۱/ص ۴۴).

و اما پاسخ قسمت ذیل بیان شیخ (یعنی لزوم انواع جواهر نامتناهی بالقوه) در بررسی عبارت ذیل از او روشن می‌گردد. شیخ در عبارتی دیگر می‌نویسد: «موضوع صورت جوهریه (یعنی ماده) فعلیت نمی‌یابد، مگر به سبب قبول صورت؛ چرا که ماده فی نفسها قوه (محض) است و ذاتی (یعنی ماده‌ای) که فعلیت نداشته باشد، محال است که حرکت نماید. حال اگر حرکت جوهریه موجود باشد پس باید متحرکی در کار باشد و آن متحرک باید صورتی داشته باشد که به سبب آن بالفعل باشد؛ یعنی باید جوهر بالفعل داشته باشد. اگر این جوهر همان جوهر قبل از حرکت باشد، پس فاسد نگشته است و در جوهریت خود تغییر نکرده است، بلکه صرفاً در احوال خود تغییر نموده است و اگر این جوهر غیر از جوهری است که حرکت نموده است، پس (حرکت در جوهر صدق نمی‌کند، زیرا) جوهر اصل فاسد گشته است و جوهری دیگر پدید آمده و در این صورت دو جوهر بالفعل در کار است (۲، ج ۱/ص ۹۹). پیش از آنکه به طور مبسوط به دسته‌بندی و بررسی دفاعیات صدرالمتألهین وارد شویم، ذکر دو نکته خالی از فائده نیست: نکته نخست این که گاه در خلال سخنان تقریرکنندگان نظریه حرکت جوهری و نه در همه بیانات آنها اتفاق می‌افتد که حرکت جوهری بویژه در بحث بقای موضوع از جهتی مشابه نظریه تجدید امثال؛ یعنی به شکل لبس بعد از خلع، تقریر می‌گردد و در همان گاه به اشعاری از مولانا یا شبستری و مانند آن تمسک جسته می‌شود، در حالی که ظاهر آن اشعار با نظریه خلق مدام یا تجدد امثال موافقت دارد. (۶) به نظر می‌رسد عدم رعایت دقت در چنین مواردی به تقویت شبهه بقای موضوع می‌انجامد. نکته دوم آنکه در تقریر نظریه حرکت جوهری گاه دیده می‌شود که تأکید صرفاً بر حرکت استکمالیه است، در حالی که حرکت جوهری لزوماً سمت و سوی استکمال ندارد و ادله آن نیز صرفاً تغییر تدریجی اتصالی را برای جوهر اثبات می‌کند و دلالتی بر تکامل و اشتداد آن ندارد. بنابراین، سه نوع حرکت جوهری قابل تصور است:

- ۱- حرکت اشتدادی که هر جزء مفروض بالقوه‌ای از آن کاملتر از جزء مفروض پیشین است.
- ۲- حرکت تضعفی یا تنقصی که هر جزء مفروض بالقوه‌ای ضعیف‌تر و ناقص‌تر از مورد قبل است.
- ۳- حرکت یکنواخت که هر جزء مفروض بالقوه‌ای مساوی با جزء مفروض سابق موجود است (۱۱/ص ۳۱۷).

دفاعیات صدرالمتهلین

صدرالمتهلین در مواضع مختلف اسفار و آثار دیگر خود مانند **شواهد الربوبیه** شبهه بقای موضوع را به طرق گوناگون پاسخ داده است. پاسخها به گونه‌ای است که حتی ممکن است در بین برخی از آنها توهم ناسازگاری شود. در اینجا نخست دفاعیات پراکنده او در حد مجال گرد می‌آید تا سپس امکان جمع‌بندی آنها و نتیجه‌گیری در مورد سازگاری یا ناسازگاری آنها فراهم آید. از یک لحاظ می‌توان پاسخهای صدرالمتهلین را به دو دسته نقضی و حلی تقسیم نمود.

پاسخهای نقضی صدرالمتهلین

در فصل گذشته با احتجاج شیخ بر رد حرکت جوهریه آشنا شدیم. کاملاً آشکار است که نکته‌ای که مورد غفلت شیخ است و به همین علت از قبول حرکت جوهریه بازمانده است، این است که گمان کرده است آنچه موضوع حرکت است، ماده محض است. لذا بر این مبنا فرض دوشقی فوق برای او مطرح گشته است که یکی به استحاله و دیگری به خلف (تحقق دو جوهر) انجامیده است و هیچ یک به حرکت جوهری منجر نگشته است. در حالی که همان طور که خواهیم دید، آنچه از نظر صدرالمتهلین موضوع حرکت است، ماده محض نیست، بلکه ماده با صورتی نامعین است؛ به این معنا که ماده با صورت فعلی خود مجموعاً ماده می‌شود برای صورت بعدی، و این در واقع لبس بعد از لبس است، نه خلع و لبس. جالب آنکه آنچه در این مورد دچار اشکال است، نظریه کون و فساد است (که شیخ به آن اعتقاد می‌ورزد) و نه نظریه حرکت جوهری، زیرا اگر تغییر و تحول در صور جوهری از طریق کون و فساد باشد، مستلزم این است که ماده - هر چند در یک آن - از صورت خالی باشد، زیرا معنای کون و فساد این است که ماده صورتی را از دست بدهد و صورت دیگری به آن افزوده شود و در نتیجه، در فاصله از بین رفتن یک صورت و وجود یافتن صورت دیگر ماده از صورت خالی می‌ماند، در حالی که تحصیل ماده به صورت است و ماده جدای از آن وجود نمی‌تواند داشت. بنابراین، وقتی امتناع تغییر و تحول صور جوهری از طریق کون و فساد ثابت شد، راهی جز اینکه این تغییر را تدریجی بدانیم، باقی نمی‌ماند (۴/صص ۱۷۷-۱۷۸). بنابراین، ابن‌سینا و صدرا هیچ یک نمی‌توانند چشم بر تغییر و تحول در عالم مادی فرو بندند و از آنجا که برای توجیه این تغییرات امر دایر بین دو نظریه است یا کون و فساد و یا حرکت جوهری ابن‌سینا به علت عویصه بقای موضوع - که در نزد او ماده است - از قبول حرکت جوهری سرباز می‌زند، در حالی که اشکالی که از آن گریخته است، برمختار او؛ یعنی کون و فساد لازم می‌آید، نه بر مبنای حرکت جوهری. به نظر می‌رسد اگر شیخ توجه می‌نمود که موضوع در حرکت جوهری ماده محض نیست، بلکه ماده با صورتی نامعین است و حرکت به نحو لبس بعد از لبس است، شاید براحتی با صدرا همداستان می‌گردید.

اکنون به یک پاسخ نقضی دیگر از او اشاره می‌کنیم. صدرالمتهلین در **شواهد الربوبیه** بعد از اشاره به استدلال شیخ - که پیش از این از شفا نقل گردید - می‌گوید ایرادی که او بر حرکت جوهریه وارد می‌سازد، عیناً بر حرکت در کم و وضع نیز وارد می‌آید. توضیح بیان صدرالمتهلین این است که از نظر صدرا در حرکت جوهریه ماده با صورت نامعین موضوع است. اما شیخ اصرار دارد که جوهر را به طور متعین تصور نماید و به همین جهت می‌گوید که این جوهر متحرک یا همان جوهر قبل است یا جوهری دیگر و صورت اول را استحاله و صورت دوم را خلاف فرض می‌داند، چون دو جوهر در کار خواهد بود. صدرا بر آن است که اگر بنا شود که بر تعیین و تشخیص جوهر متحرک

اصرار شود، ما بحث را به موضوع حرکت در کم منتقل می‌کنیم و می‌گوییم پس در آنجا هم باید موضوع حرکت؛ یعنی جسم متحرک در مقدار دارای حد خاص و فرد متعینی از مقدار باشد. بنابراین متحرک چگونه می‌تواند در اثنای حرکت در معرض تبدل و تغیر مقادیر گوناگون قرار گیرد، در حالی که آن جسم متحرک به هویت و تعین و تشخیص خود باقی است. همچنین این حکم درباره حرکت وضعیه نیز جاری است. به این ترتیب می‌توان پاسخ نقضی مشابه دیگری فراهم آورد، زیرا موضوع حرکت که امری است جسمانی، هیچ‌گاه از وضع خالی و عاری نخواهد بود و چگونه ممکن است جوهر جسمانی که تعین و تشخیص لازم و ضروری او منوط به وجود وضع خاص (و یا فردی خاص از وضع) است، در وضع حرکت کند و اوضاع گوناگون بر آن عارض گردد. حاصل آنکه راه حل و گریز از مشکل چه در حرکت کمی و چه در حرکت وضعی و چه در حرکت جوهری، آن است که بگوییم متحرک در اثنای حرکت واجد امری مبهم است؛ یعنی در حرکت کمی یا وضعی متحرک جسم است با مقدار یا وضعی مبهم که پیوسته در تغییر است و نیز در حرکت جوهری هم متحرک ماده است با صورتی نامعین که دائماً در حال تغییر و یا اشتداد است.

ناگفته نماند که صدرا در مواضعی از اسفار تلاش می‌کند تا نشان دهد که ابن‌سینا به نظریه حرکت جوهری بسیار نزدیک بوده است؛ گرچه به علت مشکل بقای موضوع آن را نپذیرفته است (۴، ج ۳/صص ۵۳-۵۴؛ ج ۹/ص ۱۰۱).

پاسخهای حلی صدرالمتهلین

۱- بهترین پاسخ حلی را باید از رهگذر توجه به معنای حرکت از دیدگاه صدرالمتهلین جستجو نمود. کسانی که حرکت جوهری را محال دانسته‌اند، حرکت را از اعراض خارجی شمرده‌اند و به همین علت آن را نیازمند موضوع عینی ثابت و پایدار دانسته‌اند، در حالی که همان‌طور که ملاصدرا در شواهد (۵/ص ۹۶) اشاره می‌کند، حرکت از معقولات اولی؛ یعنی مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از قبیل معقولات ثانویه فلسفی است، و به عبارت دیگر، حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و نه از اعراض خارجی موجودات. بنابراین، حرکت نیازمند موضوع به گونه‌ای که اعراض خارجی نیازمند آن هستند، نیست. گرچه نیازمند موضوع به عنوان منشأ انتزاع است و منشأ انتزاع آن همان وجود سیال جوهری متصل است. همچنانکه در حرکات عرضیه نیز موضوع آنها منشأ انتزاع آن؛ یعنی همان وجود سیال عرضی متصل است. در ضمن یادآور می‌شود که حرکت حتی بر مبنای شیخ اشراق که از اعراض خارجی است نیز به عنوان حرکت محتاج موضوع نیست، بلکه به عنوان عرض محتاج موضوع است.^(۷)

۲- پاسخ دیگر صدرالمتهلین این است که در حرکت جوهریه ماهیت، ثابت و وجود، متبدل است. نکته مهم در اینجا این است که آنچه صدرالمتهلین را از شیخ‌الرئیس و مانند او جدا می‌سازد، عدم خلط وجود و ماهیت از سوی صدرا و خلط حکم وجود و ماهیت از سوی مخالفان حرکت جوهریه است. ملاصدرا در رد سخن آنان که لازمه حرکت جوهری را انقلاب در ماهیات و ذاتیات می‌دانند، مسأله اصالت وجود را یادآور می‌شود و ماهیات را تابع وجود می‌شمارد و می‌نویسد: «اشتداد در وجود شیء است، نه در ماهیت آن» (۴/ص ۲۵۵). و در شواهد می‌نویسد: «مغالطه منکرین حرکت جوهریه یا ناشی از عدم توجه به فرق بین وجود و ماهیت و یا ناشی از جهت اشتباه بین صفت وجود و سایر اوصاف عارض بر موجود است [یعنی نسبت وجود به ماهیت را مانند نسبت عارض خارجی به معروض، مثل نسبت حرارت به آب و یا نسبت عرض به موضوع مثل نسبت بیاض به جسم فرض نمودن] و یا ناشی از این است که

وجود، در خارج چیزی به غیر از نفس ماهیت نیست و برای وجود، در خارج ذات و حقیقتی نیست، حال آنکه وجود، اصل تمام حقایق و سازنده ماهیات است و چون ایشان در هر سه مورد به خطا افتاده‌اند، لذا منکر این حقیقت شده‌اند که ممکن است برای ماهیت واحدی، انحاء و درجات گوناگونی از وجود باشد که همگی از حیث درجه و مرتبه وجود مختلف باشند، ولی بطلان و فساد عقیده آنان در هر سه مورد بر شما مکشوف گردید (ص ۹۸-۹۹). مقصود صدرالمتهلین این است از آنجا که اصالت با وجود است و ماهیت جز اعتبار محض چیز دیگری نیست، آنچه در حرکت جوهری موضوع است، اولاً و بالذات خود وجود سیال و متجدد است، لکن ذهن ما از حدود آن وجود سیال و متجدد از آغاز حرکت تا آخر آن ماهیتی واحد و ثابت انتزاع می‌نماید.

۳ و ۴- صدرالمتهلین در موضعی از اسفار ضامن وحدت شخصی موضوع را در حرکت جوهری دو چیز می‌داند: فاعلیت فاعل عقلی، که همان عقل مفارق است که از طریق صورت دائماً هیولا را قوام می‌بخشد، و وحدت مبهم قابل که از آن ماده است (۴، ج ۴/ص ۲۲۳). البته، با جستجوی بیشتر در راه حل‌های پراکنده صدر می‌توان مکملی برای این مطلب یافت که در بند ذیل می‌آید. توضیح آنکه، گر چه جوهر در جوهریت خود متحرک و غیر ثابت است، اما اولاً عقل مفارقی که قوام جوهر به اوست ثابت و غیر متغیر است و ثانیاً هیولای آن جوهر نیز از وحدت و ثبات برخوردار است؛ هر چند وحدت آن مبهم است. ناگفته نماند که جوهر مفارق از نظر صدرالمتهلین موضوع نیست، بلکه نقش موضوع را ایفا می‌کند؛ یعنی حافظ وحدت جوهر در حرکت خود است.

۵- راه حل پنجم ملاصدرا صورت‌ماست. صورت‌ما نیز ضامن وحدت موضوع در حرکت جوهریه است. از آنجا که صدرالمتهلین در مبحث تلازم مابین صورت و هیولا نتیجه گرفته است که هیولا در تقوّم شخصی خود نیازمند صورت‌ما (صورتی مبهم و غیرمتعین) و نیز محتاج واحد بالعددی به نام جوهر مفارق است که دائماً موجد صور است و هیولا را به وسیله آن فرد غیرمتعین از صورت محافظت می‌نماید، مبنای بسیار مستحکمی فراهم می‌کند تا وحدت موضوع در حرکت جوهریه کاملاً توجیه پذیر باشد (۴، ج ۳/ص ۷۲ و ۶/ص ۳۵). در اینجا مثالی می‌آورند که خیمه‌ای برای برپایی خود محتاج عمود است و عمود آن دم به دم عوض می‌شود. در این مثال، فرضی عمود معین سبب تقوّم خیمه نیست، بلکه عمود به طور نامعین سبب تقوّم آن است (البته، این مثال صرفاً برای بیان عدم دخیل بودن خصوصیت و تعیین صورت مناسب است). برای این مطلب نیز در بیانات ملاصدرا می‌توان توضیح مکملی یافت، که در بند ذیل می‌آید (۴، ج ۳/ص ۷۲ و ۶/ص ۳۵).

۶- قطع و وصل اجزای یک جسم متصل واحد سبب انعدام آن جسم و حدوث جسمی جدید می‌گردد. بنابراین، صور نامتعیّن که می‌خواهند سبب قوام هیولا باشند باید به نحو اتصالی بر هیولا وارد گردند. پس همه جواهر یا صور متوالیه متحرکه در واقع دارای تشخص و وحدت اتصالی و وجودی هستند و این همان وحدت موضوع است که مخالفان حرکت جوهریه نگران آن بودند. به عبارت دیگر، در حرکت جوهری موضوع باقی است و آن همان وجود متشخص واحد متصل است که در سراسر حرکت موجود است؛ گرچه از مبدأ تا منتهای حرکت می‌توان برای آن در وهم حدود و مراتب بالقوه مختلف که در نوع و ماهیت متخالف یا متحد هستند و بر یکدیگر سبق و لحوق دارند، انتزاع نمود. صدرالمتهلین می‌نویسد: «این وجود اشتدادی در عین وحدت و استمرار خود از نظر وهم متجدد و قابل انقسام به اجزای سابق و لاحق بوده، دارای افرادی است که بعضی از آن زایل گردیده و بعضی دیگر آینده است، بلکه

آنچه مستمر است، عیناً وجود متصل غیرقاراست؛ به طوری که اگر بگوییم واحد است، نیز درست گفته‌ایم و اگر بگوییم متعدد است، نیز درست گفته‌ایم و اگر بگوییم از آغاز حرکت تا پایان آن باقی بوده است، درست گفته‌ایم و اگر بگوییم در هر هنگامی حادث است، نیز درست گفته‌ایم (۴، ج ۳/ صص ۶۸-۶۹). صدرا در *شواهد الربوبیه* نیز می‌نویسد: «... برای جوهر صوری؛ یعنی طبیعت جسمانی، در استکمالات تدریجی خویش، کون یعنی وجود واحد زمانی متصل است دارای حدود و مراتب مختلف بالقوه، و دلیل بریقای تعیین و تشخیص جوهر صوری متحرک، وحدت وجود اوست که در هر حال و مرتبه‌ای باقی و محفوظ خواهد بود، زیرا برای متصل واحد، وجود واحدی است و وجود، عین تشخیص یعنی عین هویت شخصیه هر موجودی است (۵/ص ۱۰۰).

ملاصدرا به همین مطلب در *العرشیه* نیز تصریح کرده است (۷/ص ۲۴۶). زنوزی نیز در این مورد می‌نویسد: «و نیز گوییم از آنجا که صعود وجود به حرکت جوهریه، ذاتیه و در مراتب وجودیه وجود بود، به نهجی که متحرک بالذات اصل الوجود باشد و ما فیہ الحركه مراتب وجودیه آن وجود، و موضوع حرکت در هر مرتبه از مراتب مافیہ الحركه عین آن مرتبه بود، زیرا که حرکت جوهریه ذاتیه استکمالیه باشد و ثابت بود به نحو سریان در همه مراتب، زیرا که موضوع هر حرکت در جمیع باقی باشد، آن مراتب به وجودی واحد ساری، موجود باشند، به نهجی که آن وجود عین آن مراتب بود در صعود وجود، مراتب، به وجودی واحد موجود باشند (۱۰/ص ۲۸۷).

از نظر صدرالمآلهین اگر این نکته مورد توجه برخی از حکما، از جمله شیخ اشراق واقع می‌شد [نه تنها مسأله حرکت جوهریه برای ایشان کاملاً قابل حل بود، بلکه] با استفاده از این مطلب حتی می‌توانستند از حرکت کمیّه نیز تلقی قابل قبولی داشته باشند، اما گویا به علت اینکه از وصول به این مطلب بازمانده‌اند، حتی نتوانسته‌اند از حرکت کمیّه توجیه فلسفی داشته باشند و از همین رو، حرکت کمیّه را انکار کرده‌اند و آن را به حرکت اینیه بازگردانده‌اند. توضیح آنکه این حکما چنین تصور کرده‌اند که مقدار معین لازمه انحفاظ شخصیت و تعیین جسم است. حال به محض آنکه مقداری نو بر جسم عارض گردد، مقدار سابق باید منعدم گردد، پس در همان فاصله که جزئی از اجزای متصل [یعنی مثلاً همان مقدار معین فعلی] منعدم می‌شود، کلاً جسم انعدام می‌یابد، زیرا در مباحث مربوط به اثبات وجود هیولا گفته‌اند که یک جسم متصل واحد در نتیجه قطع و وصل اجزای آن به کلی معدوم می‌گردد. البته، با افزایش مقدار جدید نهایت آن است که جسم جدیدی حادث می‌شود. به همین علت، جماعتی از حکما از جمله شیخ اشراق حرکت کمیّه را انکار کرده‌اند و این حرکت را در مورد نمو و ذبول - که نوعی از حرکت کمیّه است - حرکت اینیه نام نهاده‌اند و گفته‌اند که این حرکت، یا حرکت اجزای غذا به داخل بدن و یا حرکت اجزای مغتذی به خارج بدن است و این دو حرکت، حرکت اینیه است، نه حرکت جسم در مقدار و کمیّت. صدرالمآلهین می‌گوید بقاء و انحفاظ شخصیت و تعیین جسم به وجود فرد معینی از مقدار وابسته نیست تا به زوال آن فرد شخصیت و تعیین جسم از بین برود، بلکه موضوع حرکت کمیّه، جسم است با مقداری نامعین؛ یعنی مقادیر مختلفی که به طور متصل بر جسم وارد می‌گردد (۵/ص ۹۹).

بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که از نظر ملاصدرا وجود هر مقوله (مثل جوهر یا کم یا وضع) موضوع حرکت آن است و ضامن وحدت موضوع آن؛ و نیاز به موضوع به معنای معتاد که چیزی به عنوان محل حرکت تصور شود، نیست. نکته‌ای که در اینجا نباید از آن غافل ماند، این است که همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، یکی از وجوه اختلاف حرکت جوهریه با تجدد امثال این است که حرکت جوهریه لبس بعد از لبس است، نه لبس بعد از خلع.

بنابراین، در تکمیل آنچه در بند اخیر آمد، می‌توان گفت که موضوع حرکت جوهری همان وجود متصل واحد است که به نحو سیال و به طور متصل تحقق می‌یابد؛ به طوری که هر جوهری از جواهر که مابین مبدأ حرکت تا انتها فرض گردد، با ماده خود، ماده است برای جوهر (صورت) بعد و آن جوهر نیز با ماده خود، ماده است برای جوهر بعد از خود و همین طور تا آخر به همین منوال خواهد بود. البته، آنچه در خارج واقعیت دارد، جوهری است که در حال اشتداد یا تضعف است و این ماده و صورتهای پی‌درپی در تحلیل ذهنی و به لحاظ وهم است. توضیح این مطلب را می‌توان این‌گونه بیان نمود: ماده با صورت‌ها همان حرکت توسطه است که عبارت است از آن کلی که در ضمن همه مراتب حرکت استمرار دارد. علت اصرار صدرالمتهلین بر طرح ماده با صورت‌ها آن است که حدوث حرکت نیازمند قابل است و بنابراین، برای حل این مسأله قابل و مقبول، قائل می‌شود که ماده با یک صورت ماده است برای صورت بعدی تا آخر. ولی همچنانکه خود ملاصدرا در فصل ربط حادث به قدیم می‌گوید حرکت توسطی یک امر انتزاعی است. به عبارت دیگر، این انفصالیها در مراتب حرکت، کار وهم است و لذا از نظر وهم هر مرتبه‌ای ماده‌ای است با صورت‌ها که مجموعاً ماده (ثابت) برای مرتبه بعد تلقی می‌گردد و گرنه در واقعیت چون مراتب از هم منفصل نیستند و بلکه همه مراتب یک وجود واحد مشخص تدریجی اتصالی است، پس جوهر متحرک سراسر قابلیت است و مقبولیت و سراسر موضوع است و ما فیہ الحركه. و به تعبیر ملاصدرا آنچه مستمر است، عیناً وجود متصل غیرقار است؛ به طوری که اگر بگوییم واحد است، درست گفته‌ایم و اگر بگوییم ... تا آخر عبارت او که پیش از این آمد.

جمع‌بندی اقوال مرحوم صدرالمتهلین

بنابراین، راه حلهای ملاصدرا در مسأله حاضر از این قرار بود: ۱- عدم نیاز به موضوع؛ ۲- ماهیت ثابت؛ ۳- وحدت مبهم هیولا؛ ۴- جوهر مفارق؛ ۵- هیولا با صورت‌ها؛ ۶- تشخیص و وحدت اتصالی جوهر متحرک. اکنون باید پرسید آیا بین این راه حلها تنافی هست یا نیست و اگر نیست، آیا ارتباطی وجود دارد یا ندارد؟ به نظر می‌رسد نه تنها هیچ‌گونه ناسازگاری بین این راه‌حلها وجود ندارد، بلکه هر یک در تلاش است تا از یک زاویه به حل مسأله و یا انحلال آن کمک کند. وقتی می‌گوییم در حرکت جوهری نیازمند موضوع نیستیم و منشأ انتزاع برای آن کافی است، درست است، زیرا صدق آن با توجه به معنای حرکت که از عوارض تحلیلیه وجود و نه از اعراض خارجیه است معلوم می‌گردد. و هنگامی که می‌گوییم جنبه ثبات را در حرکت جوهریه باید در ماهیت جستجو نمود، به این معنا صحیح است که گرچه به تبع تغییر و تجدد وجود ماهیت نیز تغییر می‌یابد، ولی بالاخره این تغییرات دارای حد محدودی است؛ مثلاً کیف به کم یا جوهر به کیف تبدیل نمی‌گردد. به عبارت دیگر، دست کم ماهیت مقوله در طول حرکت جوهری ثابت و محفوظ می‌ماند. و اگر می‌گوییم هیولا با وحدت مبهم خود جنبه ثبات را تأمین می‌کند و مشکل بقای موضوع به این وسیله حل می‌شود، و نیز اگر می‌گوییم هیولا با صورت‌ها موضوع حرکت است؛ این سخنان با نظریه تحلیل عقل و از دیدگاه وهم صحیح است، زیرا وهم از حرکت سیال یکپارچه متصل جوهری می‌تواند با توجه به توضیحات گذشته، بی‌نهایت اجزای سابق و لاحق تصور نماید. پس هر گاه وهم ماده و صور را تحلیل می‌کند، برای ماده وحدتی مبهم در طول حرکت جوهر تشخیص می‌دهد و هرگاه به حرکت توسطیه توجه می‌کند، یک کلی تشخیص می‌دهد که دارای افراد منفصل؛ یعنی ماده و صورت‌ها (صورتهای نامعین) متوالی است و آن گاه که می‌گوییم جوهر مفارق نقش وحدت

بخشی موضوع را انجام می‌دهد، از آن جهت است که وحدت موضوع حرکت جدای از وجود موضوع حرکت نیست، پس همان‌طور که جوهر مفارق موضوع حرکت را از طریق ایجاد صور برپا می‌دارد، همین‌طور حافظ وحدت موضوع آن نیز هست. و بالاخره اگر وهم را در کار نیاوریم و به متن واقعیت بسنده کنیم، به کمک براهین دلال‌تگر بر حرکت جوهری، جوهر مادی را به عنوان وجوداتی در می‌یابیم که یکپارچه حرکت و تغیر و تجدد اتصالی - و نه انفصالی - دارند. آن وجودات خود موضوع حرکت و ما فی‌الحرکه هستند؛ همچنانکه برای مثال هرگاه بگوییم رنگ سیب - و نه خود سیب - تغیر می‌کند، روشن است که در جریان تغیر رنگ، رنگ ثابتی وجود ندارد که تغیر به آن نسبت داده شود.

نتیجه

حاصل آنکه بر مبنای اصالت وجود و بطلان اصالت ماهیت و نیز با توجه به این که حرکت از معقولات ثانویه فلسفی است، یکباره هیمنه مسأله بقای موضوع، به آن گونه که مورد تصور فلاسفه مشاء و اشراق است، فرو ریخت. متحرک، یعنی موضوع حرکت، همین وجود سیال، یعنی ما فی‌الحرکه، است که چون تغیرش اتصالی است، یک وجود متصل واحد است. پس آنچه ثابت است، همان است که حرکت می‌کند. البته، حرکت تحلیل ذهن ماست و آنچه واقعیت است، لبس بعد از لبس به نحو متصل است. موضوع یعنی متحرک دائماً و به طور متصل، صورتی نو (شدت یافته یا کاهش یافته یا مساوی) دریافت می‌کند که صورت پیشین را هم با خود دارد. به عبارت بلیغ آنچه واقعیت است جوهری است که در حال اشتداد یا تضعف یا تجدد است.

اما از نقش جوهر مفارق نیز نباید غافل ماند، که او همچنانکه ضامن وجود هیولاست، از آن رو که مدام هیولا را از طریق ایجاد صور برپا می‌دارد، حافظ وحدت موضوع حرکت نیز هست، و به این ترتیب، گرچه جوهر مفارق خود موضوع حرکت نیست، اما نقش موضوع حرکت را که وحدت بخشی است، ایفا می‌کند. در این میان جنبه‌های دیگری از ثبات نیز می‌توان یافت که آنها دیگر مربوط به تحلیل وهم یا ذهن ما هستند و نه حاضر در متن واقعیت خارجی، مانند اینکه بالاخره از آغاز تا انجام حرکت، ماهیت ثابتی در کار است، و یا مانند وحدت مبهم هیولا و یا مانند هیولا با صورتی نامعین.

پی‌نوشتها

- ۱- متکلمان به تجدد امثال در اعراض قائل شدند تا برای نیاز عالم به خدا محلی باقی گذاشته باشند.
- ۲- از نظر مرحوم همایی، از جمله عرفای قدیم که مفاد تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو را در شعر و نثر آورده است، شیخ شبستری است. (ن.ک: همایی، دو رساله در فلسفه اسلامی تجدد امثال و حرکت جوهری)
- ۳- تاریخ زندگانی او دقیقاً معلوم نیست که آیا قبل از سقراط یا بعد از او بوده است.
- ۴- الجوهر ماهیه اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، (نهایة الحکمة، ص ۹۰)
- ۵- جرج ادوارد مور در سال ۱۸۷۳ میلادی در نوروود بالا، حومه لندن زاده شد و در سال ۱۹۵۸م. در کمبریج درگذشت. او از فلاسفه تحلیلی است.

۶- مانند:

جهان کل است و در هر طرفه العین
دگر باره شود پیدا جهانی

عدم گردد و لایقی زمانین
به هر لحظه زمین و آسمانی

یا مانند:

شاخ آتش چون بجنبانی بساز
در نظر آتش درآمد بس دراز

۷- به اعتقاد برخی از اساتید محترم، این پاسخ بر مبنای مماشات با مشاء است، زیرا چنان که می‌دانیم، ملاصدرا در مواضعی برای حرکت یک نحوه وجود قائل شده است.

منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، نهضت زنان مسلمان، تهران ۱۳۶۰ ه.ش.
- ۲- ابن سینا، حسین: الشفاء الطبيعيات، الطبعة الاولى، منشورات مکتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم المقدسه، ایران ۱۴۰۵ ه.ق.
- ۳- انتظام، سید محمد: خرد نامه صدر، شماره چهاردهم، زمستان سال ۷۷.
- ۴- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم: الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الطبعة الاولى داراحياء التراث العربيه، بيروت - لبنان.
- ۵- _____: الشواهد الربوبيه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰ ه.ش.
- ۶- _____: رساله الحدود، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول، تهران ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۷- _____: عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، دانشگاه اصفهان، اصفهان ۱۳۴۱ ه.ش.
- ۸- عبدالرحمن الایجی، عضدالدین: شرح المواقف، ج ۵، الطبعة الاولى، منشورات الشریف الرضی مصر.
- ۹- فرقانی، احمد کاظم: لبس بعد از لبس و بقای موضوع، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۱۰- مدرس زنوزی، علی: بدایع الحکم، چاپ اول، الزهرا، ۱۳۷۶.
- ۱۱- مصباح، محمد تقی: آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۶ ه.ش.
- ۱۲- مطهری، مرتضی: حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج اول، چاپ اول، حکمت، ۱۳۶۶ ه.ش.
- ۱۳- ملکشاهی، حسن: حرکت و استیفای اقسام آن، چاپ دوم، سروش، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۱۴- وال، ژان: بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران ۱۳۸۰ ه.ش.
- ۱۵- همائی، جلال الدین: دو رساله در فلسفه اسلامی تجدد امثال و حرکت جوهری و ...، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ ه.ش.