

لبس بعد از لبس و بقای موضوع

● محمدکاظم نرقانی ●

چکیده: برآشنایان با فلسفه اسلامی، بحث لبس بعد از لبس یا حرکت در جوهر، بحثی بسیار آشناست. ریشه‌های این بحث - بنابر نظر حکیم صدرالمتألهین - در کلمات حکیمان پیش از سقراط بوده است. ملاصدرا، قهرمان این نظریه، در مبرهن ساختن و پاسخ به اشکالهای این بحث، تلاش بسیار کرد. یکی از اشکالهایی که مانع پذیرش حرکت در مقوله جوهر از سوی شیخ فلاسفه اسلام، ابن سینا، شده، نیاز حرکت به موضوع (متحرک) است که به عقیده شیخ، حرکت جوهری فاقد آن است. ملاصدرا و تابعان او، در پاسخ به این اشکال بسیار کوشیده‌اند و چند پاسخ نقضی و حلی ارائه داده‌اند. در این مقاله، نویسنده همه آن پاسخها را بررسی کرده و در پایان پس از فراز و نشیب‌ها و کز و فزهای فراوان، نتیجه گرفته است که هیچ کدام از آن پاسخها، گره فرو بسته موضوع در حرکت جوهری را نمی‌گشاید و اشکال شیخ رئیس بر حرکت در مقوله جوهر، همچنان به قوت خود باقی است. لذا باید برای پاسخ به آن، چاره‌ای دیگر اندیشید یا برای توجیه تغییر و تحولاتی که به نظر ما در عالم خارج واقع می‌شود، نظریه‌ای دیگر پرداخت.

واژه‌های کلیدی: ۱. لبس ۲. خلع ۳. حرکت جوهری ۴. ابتکارات ملاصدرا ۵. بقای موضوع

شیخ رئیس، ابن سینا، در مقاله دوم از فن اول طبیعیات شفاء که موسوم به «سماع طبیعی» است، بحثی جامع درباره حرکت و زمان در سیزده فصل ارائه کرده است. در فصل سوم که ذیل عنوان: «فصل فی بیان المقولات التي تقع الحركة فیها وحدها لا غیرها» نگاشته شده (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۹۸)، وقوع حرکت در مقوله جوهر را ناممکن دانسته است. وی در رد آن، در ظاهر دو اشکال را بیان می‌کند؛ چنانکه مرحوم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، پانوشت ص ۸۵) و محمدعلی فروغی در ترجمه خود از فن سماع طبیعی (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۴)، بدان تصریح کرده‌اند. اما مرحوم مطهری در درسهای اسفار خود که با عنوان: حرکت و زمان در فلسفه اسلامی به چاپ رسیده است، آن را یک اشکال می‌داند. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۴۷) بیان شیخ را مرحوم صدرالمآلهین با تلخیص و تغییر در عبارت، در مرحله هفتم اسفار فصل بیست و چهارم با عنوان: «فی تحقیق وقوع الحركة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس» آورده (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۸۵) و در پاسخ به آن سعی وافر نموده است.

عبارت شیخ در شفاء چنین است: (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳):

«اما جوهر اگر بگوئیم حرکت در او واقع می‌شود، برسبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمی‌شود، به دلیل اینکه طبیعت جوهر اگر فاسد شود دفعی است، حادث هم اگر بشود دفعی است. و میان قوه صرف او و فعل صرف، کمال متوسطی نیست؛ زیرا که صورت جوهری کمی و بیشی و شدت و ضعف نمی‌پذیرد، چه اگر بپذیرد ناچار در میانه کمی و بیشی نوع او یا باقی می‌ماند یا نمی‌ماند. اگر به نوع خود باقی می‌ماند، پس صورت جوهری تغییر نکرده بلکه تغییر در عارض صورت واقع شده است زیرا که آنچه ضعیف بوده و شدید شده معدوم گردیده؛ و حال آنکه جوهر معدوم نشده است. و این کون نیست، بلکه تغییر حال است یا چیز دیگری از این قبیل. و اگر جوهر چون اشتداد یافت باقی نمی‌ماند، پس اشتداد، جوهر دیگری را احداث کرده است. و همچنین در هرآنی که حال اشتداد باقی است جوهر دیگری حادث و جوهر اولی معدوم می‌شود. و در این صورت، میان یک جوهر و جوهر دیگر، جوهرهای بی‌شمار بالقوه ممکن خواهد بود؛ چنانکه در کیفیات اینچنین است. و لیکن معلوم شده است که امر به خلاف این است و صورت

جوهری، باطل و حادث شدنش دفعی است. و چیزی که به این صفت باشد، میان قوه و فعلش واسطه‌ای نیست که حرکت باشد.»

مرحوم سبزواری در تعلیقه خود براسفار، این اشکال را از این جهت دانسته است که چگونه یک شیء چند نوع می‌باشد، و چگونه یک شیء هم جسم، هم فقط مجرد در ذات، و هم در ذات و در فعل مجرد است؟ چنانکه مقتضای نظر ملاصدرا درباره نفس آن است که آن را از نظر حدوث جسمانی، و از نظر بقا روحانی می‌داند. وی می‌گوید: مشائیان اشکال دیگری بر حرکت در جوهر از نظر عدم بقای موضوع دارند. مقصود وی، عباراتی است که شیخ در ادامه عبارات بالا آورده، و چنین گفته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۴):

«و نیز گوییم موضوع صورت جوهری - چنانکه دانستید - بالفعل متقوم نمی‌شود، مگر به قبول صورت. و هیولی در حد ذاتش چیزی است بالقوه. و ذاتی که بالقوه است، محال است که از چیزی به چیزی حرکت کند. و حرکت جوهری ناچار متحرک موجود بالفعل می‌خواهد. و آن متحرک باید صورتی داشته باشد که به واسطه او بالفعل شده باشد که جوهر قائم بالفعل باشد. حال اگر آن متحرک همان باشد که پیش از متحرک شدن بود، پس تا وقت حصول جوهر دوم حاصل و باقی مانده و جوهریتش فاسد و متغیر نشده، بلکه احوالش تغییر کرده است. و اگر آن متحرک جوهری باشد غیر از جوهری که فرض کردیم که حرکت از او آغاز شده و غیر از آنکه حرکت به او انجام می‌یابد، پس جوهر اول فاسد گردیده و به جوهری وسطی متبدل گردیده است. و در این صورت، دو جوهر متمایز بالفعل پیدا شده است. و درباره جوهر وسط هم همین سخن را می‌توان گفت، چرا که آن متحرک یا در تمام آن مدت بر طبیعت جوهری که به سوی او متغیر شده باقی بوده و تغیرش از جوهر اول به جوهر دوم، دفعی واقع شده است؛ و یا در قسمتی از آن مدت نوع اول خود را نگاه داشته و در قسمت دیگر بی‌توسط به صورت نوع دوم در آمده است، که باز واجب می‌آید که انتقال از نوعی به نوع دیگر دفعی واقع شود و آن مدت مطابق باشد با حرکاتی غیر از حرکات نوعی جوهر، زیرا که انتقالات جوهری در مدت و زمان نبوده، یعنی دفعی بوده است.»

محور بحث در این بیانات، مسئله موضوع واحد در حرکت است. چنانکه شیخ در بحث حرکت

شفاء آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۸۷).

«حرکت به ۶ امر متعلق است: متحرک و محرک و مافیة و مامنه و مالیه و زمان. اما تعلق آن به متحرک امری است که شبهه‌ای در آن نیست...»

از موضوع حرکت، تعبیر به «مابه الحركة» نیز می‌شود. منظور از «مافیة الحركة» مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد. خلاصه اشکال شیخ بر حرکت در جوهر این است که چون نوع جسمی که در جوهر حرکت می‌کند باقی نمی‌ماند، پس کون و فساد است نه حرکت. و اگر بگویید که آن نوع اول باقی است، پس معنای اشتداد این است که اموری غیرذاتی به شی متحرک اضافه می‌شود؛ و این، حرکت در اعراض است نه در جوهر.

سپس، شیخ دفع دخل مقدر می‌کند و می‌گوید (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۴):

«و اگر اشکال کنند که این سخن در حرکت استحاله هم هست، چرا که هیولای جسم متحرک برای اینکه قوام داشته باشد محتاج به صورت بالفعل است و صورت همین که بالفعل شد، هیولی نوع بالفعل می‌شود. پس واجب می‌آید که جوهری که میان دو جوهر است امری باشد محصل بالفعل نه بالفرض، در جواب این اشکال گوییم: جسم در قوام محتاج به اعراض نیست، ولی هیولی در قوام محتاج به صورت است...»

حاصل این بیان این است که در حرکات اشتدادیه عرضی، موضوع ثابتی به نام جوهر هست و لازم نیست انواع مثلاًکیف بالفعل باشند تا اشکال تتالی انواع و محصور شدن صور بالفعل نامتناهی در بین حاصرین پیش بیاید. اما در حرکت جوهری لازم است که انواع بالفعل باشند، نه بالقوه. و در این صورت، هر دو اشکال لازم می‌آید (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۴۴).

در پاسخ به این اشکال، مرحوم صدرالمتألهین در کتب مختلف مطالب گوناگونی را بیان کرده، که لازم است به آن دقت شود. یک پاسخ نقضی وی به شیخ، این است که حرکت، چه در اعراض چهارگانه - که بین و متفق علیه است - و چه در جوهر، همه جا انتقال متحرک از فردی از آن مقوله به فردی دیگر یا از نوعی به نوع دیگر است. و اینکه شما در حرکت اعراض، موضوع را باقی در احوال دانستید، موضوع تنها بدون مشخصات عرضیه کافی برای موضوعیت نیست، بلکه موضوع متشخص با فردی از

آن مقوله عرضی موضوعیت دارد و آن هم بشخصه در حرکت باقی نمی‌ماند. پس، لازم آید در حرکت عرضی نیز موضوع باقی در احوال نباشد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۲، صص ۱۸۲-۱۸۴).

این پاسخ نقضی چندان وجه به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً فرد جوهری مجموعه‌ای از اعراض نیست تا با تحول یک عرض، آن عرض نیز در ذات خود تغییر کند تا چه رسد به نوع که ماهیت آن وابسته به هیچ عرضی نیست و در طول تحول عرضی آن ماهیت باقی می‌ماند. لذا حتی اگر ماهیت سواد را مثلاً ماهیت واحدی ندانیم و مراتب مختلف آن را ماهیتهای مختلفی بدانیم که ما به خاطر عدم درک تفاوت‌های آنها همه را ماهیت واحد می‌پنداریم، باز لازم نمی‌آید که فرد یا نوع جوهری در طول حرکت سواد جسم تغییر کنند. اما اینکه آیا این ماهیتهای مختلف که همه را سواد نام نهاده‌ایم، دچار کون و فسادند - چنانکه شیخ در جواهر قایل است - یا دارای حرکتند، بحثی دیگر است.

یکی از پاسخهای حلی که به اشکال شیخ داده شده، این است که آن امر باقی که در تمام مراتب حرکت با تبدیل جوهر باقی است، اصل آن طبیعت جوهری است (طبیعت جنسی یا نوعی و آنکه در او انتقال حاصل می‌شود، افراد آن طبیعت یا انواع آن است. و چون ماهیات جوهری و عرضی از مراتب وجود منتزع است و وجود هم مقول به تشکیک و دارای اشتداد و تضعف است، وجود جوهر و بالعرض مهیت آن نیز مقول به تشکیک و دارای اشتداد و تضعف است) پس، موضوع در حرکت جوهری، آن طبیعت نوعی محفوظ در مراتب اشتداد است. و آن که به حرکت باقی نمی‌ماند، مراتب جوهر است. و آن که باقی در جمیع مراتب است، اصل طبیعت جوهر است. پس جواب اشکال آنکه، آن معنای مبهم در مراتب حرکت؛ یعنی ماده و صورت مطلقه در حرکت عرضی یا جوهری، باقی است. و همان امر مبهم برای موضوعیت در حرکت، کافی است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۲، صص ۱۸۲-۱۸۴).

این پاسخ را به چند صورت می‌توان تقریر کرد؛ به طوری که هر یک پاسخی جداگانه باشد. نخست آنکه، آنچه در طول حرکت جوهری جسم باقی است، اصل معنای جوهریت است. و هر چند انواع تغییر کنند، طبیعت جوهریت به قوت خود باقی است؛ چنانکه آقای حسن‌زاده آملی در کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول گوید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸):

«در حقیقت موضوع حرکت، امر ثابت سیال است که طبیعت سیال است و وحدت شخصیه مبهمه

آن همیشه ثابت است. و این مبهمه، مبهمه در ذهن نیست، بلکه امر واحد سیال در خارج است که واحد بالعموم است؛ چون نهر آبی که پیوسته عکس خود را در آن می‌بینی که ثابت سیال است، چه مبهم ذهنی در خارج منشأ آثار نیست. و به این تحقیق، موضوع حرکت در گم نیز که شیخ و شیخ اشراق در آن اعتراض دارند روشن است، چه اینکه کم یکی از افراد قافله حرکت جوهریه است که سالار قافله، جوهر است...»

این وحدت، اشکال شیخ را پاسخ نمی‌گوید، زیرا شیخ توجه دارد که در کون و فساد نیز نه تنها جوهریت فاسد در کائن هم هست، بلکه جسمیت آن نیز محفوظ است. اما ماهیت جنسیه، جز با فصل نوعی تحقق نمی‌پذیرد. و آنچه مانع پذیرش حرکت در جوهر از سوی شیخ شده است، عدم بقای ماهیت جنسیه نیست، بلکه عدم بقای فصل قریب یعنی ماهیت نوعیه است. و ضعف این پاسخ بامبانی صدرا روشن تر است؛ چنانکه وی در حکمت عرشیه فصل هفتم مباحث ماهیت اسفار، شیثیت شیء را به صورت اخیر (فصل اخیر) دانسته و قائل شده است که هر شیء یک صورت بیش ندارد و بقیه صور فروع آندند، و جایز نیست که شیء واحد صور متعدد داشته باشد (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵). و شیخ که حرکت اشتدادی را در سواد می‌پذیرد، به خاطر آن است که در کلیه مراتب آن یک ماهیت نوعیه قائل است. و اگر بقای ماهیت نوعیه در مراتب مختلف سواد نیز ابطال گردد، شیخ باید در آنجا هم قائل به کون و فساد شود.

تقریر دوم بیان فوق، همان است که مرحوم صدرا المتألهین در فصل بیست و چهارم مبحث قوه و فعل اسفار آورده است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۸۶).

«اینکه گفتید آیا نوع جوهر در وسط اشتداد باقی است یا نه؟ اگر مقصود این است که این وجود عیناً وجود اول است، می‌گوییم: آری، وجود باقی است به این معنا که وحدت حقیقی اش محفوظ است، چون وجود یک امر واحد مستمر است (بنابر حرکت متوسطی، یک وجود واحد مستمر است. و بنابر حرکت قطعی، وجود متصل ممتد است و وجود متصل ممتد به یک اعتبار باقی است یعنی همان که شروع شده، همان است که ادامه و اتصال دارد) و اما اگر مقصود شما آن معنای نوعی که اول از وجودش انتزاع شد با همان صفت ذاتی و وجود خاص باشد، می‌گوییم: با آن صفت باقی

نیست. و از این، لازم نمی‌آید که جوهر دیگری؛ یعنی وجودش، حادث شده باشد، بلکه صفت ذاتی دیگری برای آن به قوه قریب به فعل حادث شده است و این به خاطر کمال یا نقص وجودی آن است پس بناچار صفات ذاتی جوهری آن متبدل می‌شود. ولی لازم نمی‌آید که انواع بی‌نهایت بالفعل موجود شده باشند، بلکه یک وجود شخصی متصل است که حدود نامتناهی بالقوه بر حسب آنات مفروض در زمانش دارد. پس در آن انواع بی‌نهایت بالقوه والمعنی وجود دارند، نه انواع بالفعل.»

ملاصدرا در این پاسخ که بصراحت مبینی بر اصالت وجود است، انقلاب ذاتی را پذیرفته است. و می‌دانیم که وی معتقد است که استحاله انقلاب ذات، فقط بنا بر اصالت ماهیت است. و بنا بر اصالت وجود، ممکن است که یک شیء در دو آن، دو ماهیت، دو ذات، دو جنس و فصل داشته باشد یا لااقل فصولش تغییر کند؛ از مقوله خود خارج نشود، اما نوعیتش تغییر کند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۳۸). و در حرکات اشتدادی عرضی هم چاره‌ای نداریم که قابل به انقلاب ذاتی شویم و اینکه بگوییم: حصول اشتداد در کیف (استحاله) و در کم (نمو) ممکن است اما در جوهر ممکن نیست، تحکم محض بدون دلیل است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۶).

در باره این پاسخ صدرالمতألهین، گوییم که آنچه شیخ را وا داشته است تا به انکار حرکت در جوهر بپردازد، اصل محفوظی بوده است که بتوان گفت «این» تبدیل به «آن» شد. و دلیل حکما در ابطال انقلاب ذاتی نیز همین است، زیرا لازمه‌اش این است که ذات «این» تبدیل شود به ذات «آن». و اگر به تمام ذات متبدل بشود، اصل محفوظ نداریم. و این فرق نمی‌کند با اینکه بگوییم شیء معدوم شد و بعد چیز دیگری موجود شد. یک وقت می‌گوییم یک شیء معدوم می‌شود و بعد چیز دیگری از نو به وجود می‌آید که هیچ پیوندی با شیء قبلی ندارد. این، بحث دیگری است. یک وقت می‌گوییم تبدیلیش به این صورت است که انقلاب ذات انجام می‌شود. این را می‌گویند محال است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۳۸). و اینکه شما بقای حقیقت وجود را در کلیه مراتب دال بر صحت حرکت جوهری بدانید، دچار این معضل می‌شود که تمام نظام تقسیم حرکات به حرکات در چهار مقوله عرضی به نظر حکمای پیشین و در پنج مقوله به نظر شما به هم می‌ریزد، زیرا (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸):

«وجود در ذات خودش نه جوهر است و نه عرض، زیرا هر یک از آنها عنوان ماهیت کلیه است. وجود متشخص بنفسه و متحصل بذاته و به مفیض و جاعلش است. و اگر تحت جوهر یا یک معنی جنسی از اعراض بود، نیازمند چیزی مانند فصل یا جاری مجرای فصل بود، که آن را از نظر وجود تحصیل بخشد. پس، وجود وجود نبود؛ هذا خلف.»

و آنچه را ما حرکت در کم، کیف، این، وضع و جوهر پنداشته‌ایم، و همی بیش نیست و ساخته ذهن ماست. و آنچه حقیقت دارد، حرکت وجودی است که در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و دیگر نمی‌توان گفت که فلان شیء تحت مقوله کم یا کیف است. به علاوه، از آنجا که وجود میان همه موجودات مشترک است و ماهیات انتزاع ذهن ماست، پس ما از کجا می‌فهمیم که کدام وجود خاص تبدیل به وجود خاص دیگری شده است که ماهیتهای آنها متفاوت است، اما وجود آنها یکی است؟ و چرا وجودهای خاص دیگر را متبدل به این وجود خاص ندانیم؟ به عنوان مثال، از کجا می‌دانیم که نطفه تبدیل به علقه شده است؛ حال آنکه همان‌گونه که حقیقت وجود میان نطفه و علقه - هر چند دو ماهیتند - مشترک است میان، اشیای دیگر و علقه نیز - هر چند ماهیتهای آنها مختلف است - مشترک است. پس انتخاب نطفه از میان همه اشیاء، تحکم بلا حجت است.

اگر ملاک تصحیح حرکت جوهری وحدت حقیقت وجود است، پس باید بپذیرید که وجود عرضی طی حرکتی تبدیل به وجود جوهری شود و بالعکس؛ زیرا جوهری و عرضی بودن تنها معنایی هستند که ما انتزاع کرده‌ایم. و نیز باید بپذیرید که هر یک از وجودهای عرضی تحت یک مقوله به وجود عرضی تحت مقوله دیگر تبدیل شوند، زیرا میان همه، حقیقت وجود مشترک است و کیف بودن یکی و کم بودن دیگری تنها معنایی ذهنی‌اند که بهره‌ای از حقیقت ندارند. و نیز باید بپذیرید که حرکت جوهری در مجردات تامه و مفارقات عقلیه - جز ذات باری که همه کمالات را بالفعل دارد - متحقق است؛ زیرا هر چند مجردات تامه دارای هیولی وقوه نیستند، اما هر یک نسبت به مافوق خود ناقص است و از مرتبه وجودی نازلتری برخوردار است و شوق وصول به مرتبه کاملتر را دارد. پس حال که یک وجود می‌تواند چند ماهیت داشته باشد، ماهیت عقل عاشر تبدیل به ماهیت عقل تاسع شود و انقلاب در ذات محال هم لازم نیاید؛ مگر آنکه بگویید در عقول مفارقه وجه سوائیت آنها از حق که

ماهیات آنهاست، در وجه حق که هویت وجودی آنهاست مستهلک و منمحي است (الهی قمشهای، ۱۳۶۲، ص ۳۴). که البته، اگر این سخن صحیح باشد، درباره حقیقت وجود و وجود منبسط صحیح است که در همه موجودات ساری است و اختصاص به عقول مفارقه ندارد. و اگر صحیح نیست، آن اشکال به قوت خود باقی است.

در پاسخی که تاکنون مورد بحث بود، مرحوم صدرالمতألهین تجدد و عدم بقا را در جانب ماهیت، و اصل محفوظ در حرکت اشتدادی را وجود می دانست. و این، پاسخی است که در حکمت متعالیه بیان فرموده است. اما هم او در الشواهد الربوبیه گوید (شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۹۸-۹۹):

«أنه قد جاز أن يكون ماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف و الكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع الماهية خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من التحليل.»

و در شرح این مطلب که چگونه ممکن است یک ماهیت چند نحوه وجود داشته باشد، که هر چند آن وجودها از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص متفاوتند اما در خارج با ماهیت واحدی متحد باشند، می فرماید: (شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۹۸-۹۹):

«نقول إن الجوهر الذى وقع فيه الحركة الإشتدادية نوعه باق فى وسط الإشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد أو أضعف و ليس يمنع تبدل أنحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى المشترك فيه الذاتى.»

اما اشاره‌ای هم به قول خود در اسفار دارد که می توان گفت که آن ماهیت نوعیه هم با تغییر وجود، تبدل یافته است؛ هر چند مفهومی را که ما از همه این انواع انتزاع می کنیم، مفهوم واحدی باشد که ما آن را یک ماهیت می پنداریم، بدین بیان که (شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۹۸-۹۹):

«بل الحق أن تبدل أنحاء وجود نوع واحد هو بالحقیقة تبدل فى نفس ذلك النوع و إن كان المفهوم محفوظاً و الماهية باقية بحسب حدّها و معناها.»

مرحوم سبزواری درصدد توفیق برقرار کردن میان دو سخن صدرالمتألهین در اسفار و شواهد برمی آید، و در تعلیقه اسفار گوید (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، پانوشت ص ۸۶):

«برای جمع میان این دو قول، می‌توان گفت وی در اسفار به اصل محفوظ در درجات وجود نگریسته است و آن درجات را تفننات وجود واحد شخصی و نه تشخصات وجود دانسته است، و در مورد ماهیت به اختلاف مفاهیم نوعی که از درجات مختلف وجود انتزاع می‌شود توجه فرموده است. اما در شواهد در وجود، تفننات وجود را نگریسته و در ماهیت به قدر مشترک در مفاهیم توجه کرده است، زیرا مفاهیم الفاظ معانی عامی است؛ چنانکه حیوان که در تعریف مطلق انسان اعتبار می‌شود، اعم از انسان طبیعی و برزخی و اخروی صوری مثالی و معنوی عقلی است، و ناطق، اعم از ناطق بالقوه و ناطق بالفعل است مانند عقل بالفعل و عقل فعال و اعم از ناطق به درک فعلی یا انفعالی می‌باشد.»

درباره بیان مرحوم صدرا در شواهد و تیریر مرحوم سبزواری، گوییم که وقتی شما اصل و حقیقت را وجود می‌دانید و ماهیات مفاهیم انتزاعی بیش نیستند، برای تصحیح حرکت در جوهر اگر به همان وحدت حقیقت وجود متوسل می‌شوید، که بیان آن گذشت. و اما اگر به مفاهیم الفاظ تمسک جویند، شکی نیست که وحدت مفهومی و اینکه ذهن انسان می‌تواند بر مراتب مختلف مفهوم واحدی را اطلاق کند، وحدت خارجی واصل محفوظ در خارج ایجاد نمی‌کند؛ مگر آنکه قایل به اصالت ماهیت باشید و ماهیت محفوظ در خارج را ملاک وحدت بدانید؛ چنانکه شیخ در حرکات اشتدادی عرضی باید قایل باشد به طوری که اگر ماهیت نوعی آنها تغییر کند، حرکت نیست و کون و فساد است. پاسخ دیگری که از بیانات مرحوم صدرا استفاده می‌شود، این است که فرموده (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۷):

هو موضوع كل حركة و إن وجب أن يكون باقياً بوجوده و تشخصه إلا أنه يكتفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما و كيفة ما و كمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها أولاترى إن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزة الشيخ وغيره من الحكماء.»

آنچه که در این عبارات برای تبیین موضوع باقی در حرکت جوهری آمده است، بیشتر به یک

جواب نقضی بر شیخ که قایل به ترکب جسم از هیولی و صورت است، شبیه است تا یک جواب حلی که واقعاً در پی بیان موضوع باقی در حرکت جوهری باشد. گویا مرحوم صدرا به شیخ می‌گوید که خود شما که قایل به وجود حقیقی هیولی هستید و آن را جوهری می‌دانید که فعلیت آن به صورت است و از طرفی قایل به کون و فساد هستید و دو صورت را در آن واحد برای هیولی جایز نمی‌دانید، زیرا لازمه آن این است که یک فعلیت مشخص معلول دو علت حقیقی باشد، اگر بر شما اشکال شود که در کون و فساد آن آئی که صورت اول فاسد می‌شود و صورت کائن می‌آید، از ۳ حال خارج نیست:

۱. آن عدم صورت نخست، بعینه آن وجود صورت ثانی است. این فرض، مستلزم اجتماع نقیضین

است.

۲. آن عدم صورت نخست، غیر از آن وجود صورت ثانی است. در این صورت لازم می‌آید که آئی

هیولی بدون صورت باشد؛ و این، با اصل تلازم هیولی و صورت منافی است.

۳. با وجود صورت اول، صورت ثانی می‌آید. این نیز محال است، زیرا مستلزم اجتماع دو علت برای

یک فعلیت است.

شما برای حلّ این اشکال در کون و فساد، می‌پذیرید که یک امر باقی مستمر متشخص داریم و آن

ماده اولی است که تشخص آن به صورت ماست. آنچه را شما در باب کون و فساد می‌گویید، ما در باب

حرکت می‌گوییم. ما می‌گوییم که موضوع باقی مستمر در حرکت جوهریه هم ماده اولی است. اگر

بگویید که موضوع باید متشخص باشد و ماده اولی که تشخص ندارد، می‌گوییم که تشخص به صورت

ماست. پس، ماده مع صورت ما، موضوع است. ماده اولی به اعتبار اینکه در تمام مدت حرکت مع صورت

ماست، موضوع است و صورت متشخصه که مراتب صورت است مافیه الحركة است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲،

ص ۱۷). همین پاسخ را مرحوم طباطبائی در نهایت الحکمة برگزیده است. وی در فصل نهم از مرحله

نهم گوید (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۰):

«قد تبیین أنّ الموضوع لهذه الحركات هو المادّة.»

آقای مصباح یزدی در تعلیقه خود بر نهایت الحکمة می‌گوید (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۵):

«اگر منظور از موضوع، محل صور جوهری سیال است، وجود موضوع به حرکات صور جوهری

اختصاص می‌یابد و حرکات خود مواد بلاموضوع می‌ماند؛ مگر آنکه قایل به ثبوت ماده‌ای شویم که هیچ فعلیتی ندارد و اسناد حرکت به آن را به خاطر عدم تحصیلش در ذات نفی کنیم.»

مرحوم مطهری این بیانات مرحوم صدرا را از باب مماشات با شیخ دانسته است؛ و گرنه خود مرحوم صدرا در بعضی از کلماتش گفته که کون و فساد محال است، به همین دلیل که ماده نمی‌تواند ضمن صوره تا باشد. اگر ماده بخواهد باقی باشد، فقط در ضمن صورت واحد متدرج می‌تواند باقی باشد یا در ضمن یک صورت ساکن ثابت (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰). همچنین، ملاصدرا در فصل نوزدهم مبحث قوه و فعل اسفار که ذیل عنوان: «فی حکمة مشرقیه» نگاشته است - و آقای حسن ملکشاهی در کتاب حرکت و استیفاء اقسام آن پنداشته است که حکمة المشرقیه نام کتابی از ابن سینا است؛ چنانکه گوید (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۹): «ملاصدرا به استناد کلام ابن سینا در حکمت المشرقیه ثابت و مرکب بودن موضوع حرکت را به نحو مطلق قبول ندارد..... لازم است مضمون آن قسمت از عبارت حکمة المشرقیه که مورد استناد واقع شده است در اینجا آورده شود، ابن سینا در این کتاب ... البته ابن سینا کتابی به نام الحکمة المشرقیه یا حکمة المشرقیین دارد که بخش منطق آن با عنوان منطق المشرقیین به چاپ رسیده است. ظاهراً این کتاب که امروزه در دسترس ما نیست، در اختیار ملاصدرا بوده است؛ چنانکه وی در بیان اصل پنجم مورد نیاز در اثبات معاد جسمانی؛ یعنی اصل حقیقة الشیء بصورته لامداته گوید (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۸۸): «و هذا معنی ما ذکره الشیخ الرئيس فی الحکمة المشرقیه.» اما عبارات مورد بحث کنونی ما، ربطی به آن کتاب ندارد. - می‌فرماید (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۳):

«فللهیولی فی کل آن صورة أخرى بالإستعداد و لكل صورة هیولی أخرى یلزمها بالایجاب،

یعنی، اصلاً چیزی در طبیعت باقی و مستمر نیست، حتی ماده اولی (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱). مرحوم سبزواری می‌کوشد این سخن صاحب اسفار را توجیه و تأویل کند؛ بدین بیان که (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، پانوشت ص ۶۳):

«لکن فرق بین الأخری فی الموضعین فإن الصورة الأخری مغایرة بالذات للصورة الاولی بمقتضى كون الصورة مافیه التجدد و أما الهیولی الأخری فمغایرتها للهیولی السابقة باعتبار مغایرة

الإستعدادات وكذا ما به الإستعدادات لأن هيولى العناصر مشتركة وهي الباقية فى التبدلات ولأن موضوع الحركة لا يذم بقائها.

اما مرحوم مطهرى آين توجيه را مرضى مرحوم صدرا نمى داند، زيرا ملاصدرا معتقد به وحدت جنسى هيولى است، نه وحدت شخصى. و چون هيولای اولی هيچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، لذا هيولای اولی هم حادث ذاتی است و هم حادث زمانی (مطهرى، ۱۳۶۹، ص ۲۸۰). اما بعد اللتيا والتى، گويم که اين پاسخ به اشکال شيخ حتى به صورت يک پاسخ نقضى هم چندان وجيه به نظر نمى رسد، زيرا شيخ نه تنها هيولای اولی بلکه صورت جسميه را ثابت مى داند. و آن که تغيير مى کند، صورت نوعیة اشياست که نوعی فاسد مى شود و صورت نوعیة ديگر از سوى واهب الصور به آن اعطا مى شود. اما صدرا که نه تنها صور نوعيه بلکه هر گونه وجود، اعم از جوهرى، عرضى، هيولى و صور جسميه و نوعيه را متبدل مى داند، نمى تواند به موضوع ثابتى به نام هيولى مع صورۀ ما قایل شود. به علاوه، اگر مقصود از صورۀ ما، صورت واحد مفهومی باشد، واضح است که وحدت مفهومی، وحدت خارجى را اثبات نمى کند. اما اگر مقصود صورۀ ما وجودى از قبيل کلى طبيعى باشد (شيرازى، ۱۴۱۰ق، ج ۳، پانوشت ص ۸۷)، برمبنای اصالت ماهيت پذيرفتنى تر است؛ زيرا براين مبنا مى توان گفت که کلى طبيعى در خارج موجود است، و وجود وصف برای آن است بحال ذاته؛ يعنى حقیقه. اما برمبنای اصالت وجود، اگر بگويد کلى طبيعى وجود دارد و وجود وصف برای آن است نه بحال ذاته و واقعاً بلکه بحال متعلق آن؛ يعنى افرادش، مشکلى را حل نمى کند، زيرا آن چيزی که واقعاً در خارج هست فرد است و وحدت فردی هر صورت مصتح بقای هيولى نيست. اما اگر چنانکه مرحوم سبزواری در منطق منظومه گفته است، قایل شويد که کلى طبيعى در خارج وجود دارد و وجود وصف برای آن است، بحال ذاته، منتهى وجود طبيعى ذاتی نيست بلکه وجود آن بالعرض است و واسطه در عروض وجود برماهيت لابشرط مقسمى، شخص و فرد طبيعى است در اينجا شخص (واسطه) و ماهيت (ذی الواسطه) موجود به وجود واحد مى باشند (زارعى سبزواری، ۱۳۷۳، صص ۶۱-۶۴) و با تغيير و تحوّل يکى، ديگرى نيز متحول مى شود. و با تحوّل هر صورت، ماهيت لابشرط مقسمى متحد با آن نيز تغيير مى کند و نمى تواند موجب وحدت شخصى هيولى باشد؛ اللهم آلا أن يقال که ملاصدرا

می‌خواهد بگوید که جناب شیخ شما که به فعلیت هیولی بصورت ما در کون و فساد قایل شدید، تصویرش بدون پیوستگی وجودی این صور ممکن نیست و این پیوستگی وجودی صور، همان حرکت جوهریه است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، تعلیقه مرحوم طباطبائی، ص ۸۸). که در این صورت گوئیم بنابر این، آن چیزی که پیوستگی صور را تصحیح می‌کند بقای هیولی نیست، بلکه امر به عکس است و پیوستگی وجودی صور، مصحح بقای هیولی است. چنانکه مرحوم طباطبائی در تعلیقه فوق می‌نویسد:

«أما بناءً على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض بل هي جميعاً متصل واحد حافظ لفعلية الهيولى.»
و لذا، صور مختلفه ملحوظ نیست، بلکه وحدت وجودی آنها لحاظ شده است و مصحح وحدت آنها اصل الوجود است که بیان آن گذشت. اما اگر مصحح وحدت هیولی را نه پیوستگی صور، بلکه جوهر مفارق عقلی بدانیم چنانکه در پایان عبارت منقول از اسفار آمده بود:
«و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلی ممّا جوزّه الشیخ و غیره من الحكماء»
و مرحوم سبزواری نیز در شرح منظومه حکمت پس از نقل این عبارت گوید (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۵۲):

«و لیس مرادنا بالمفارق العقل العاشر الذی هو مراد المشائین من الواحد بالعدد المفارق الذی هو مبقی هیولی العناصر بصورة فی التکونات و التفاسدات بل المراد المثال النوری الذی هو لكل نوع طبیعی سیال جوهرأ و هو وجهه الباقي الثابت فی علم الله تعالی ما عندکم ینفد و ما عند الله باق.»
تعبیر مرحوم مطهری نیز همین است که (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴):

«ما چون قائل به مثالهای افلاطونی هستیم خود آن مثالها باقی هستند. تعبیر به مثال نمی‌کنند ولی مقصودشان همین است.»

این تعبیرها نشانگر آن است که اینک مرحوم صدرا فرمود: «مما جوزّه الشیخ و غیره من الحكماء»، ادعای صحیحی نیست. به هر حال خلاصه مطلب این است که (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴):
«ما موضوع را هیولی در نظر می‌گیریم. حال اگر صورت ما یا فصل اخیر نتواند آن را بشخصیته

محفوظ نگه دارد، آن عقل مجرد و مثال که می‌تواند حافظ وحدت و شخصیت باشد؛ نه از باب آنکه آن چیزی است و این چیز دیگر، بلکه معنایش این است که یک نحوه وجود باقی در عالم دیگر دارد و همان وجود باقی کافی است برای اینکه حافظ وحدت باشد.»

پر واضح است که این پاسخ، کسی را مجاب می‌کند که قایل به وجود مثل افلاطونی باشد؛ و شیخ از آن جمله نیست. علاوه بر آنکه وقتی در حرکت جوهریه نوع جوهر متحرک ثابت نمی‌ماند، نمی‌توان به مثال واحد برای همه مراتب آن قایل شد؛ هر چند مرحوم سبزواری ظاهراً این پاسخ را بهترین پاسخ تشخیص داده است، چنانکه هم در تعلیقه اسفار و هم در شرح منظومه حکمت در پاسخ این اشکال که صورت ما برای بقای هیولی کافی نیست زیرا شیء تا مشخص (به فتح خاء) نشود نمی‌تواند مشخص (به کسر خاء) باشد و همچنین شیء تا مشخص نشود وجود نمی‌یابد و تا وجود نیابد، وجود نمی‌بخشد، پس چگونه صورت ما علت وجود ماده است؟ علت حقیقی وجود ماده و تشخیص آن را همان امر مفارق دانسته و صورت را شریک العلة تلقی کرده و فرموده است که شرکت خفیف المؤمنة است، خصوصاً که هیولی قوه محض است (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۵۲؛ شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، پانوشت ص ۸۷). اما به نظر می‌رسد آنچه که خفیف المؤمنة است، ابطال این سخن شبه افسانه است. مطلب دیگری که مرحوم مطهری از سخنان ملاصدرا استنباط می‌کند و در عبارتی که پیش از این از ایشان نقل شد بدان اشارت رفته بود، این است که بگوئیم اصل و اساس همانا فصل اخیر و صورت اخیر است. چون صورت اخیر همیشه باقی است، هیولی با صورت شخصی واقعی باقی است. مرحوم مطهری این مطلب را تأیید نیز کرده، ولی متذکر شده است که وقتی با مرحوم طباطبائی در این باره بحث نموده، ایشان نپذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۲). بر ما معلوم نیست که برهان مرحوم طباطبائی در نپذیرفتن آن چه بوده است. اما اینقدر معلوم است که در توجیه بقای هیولی تمسک به فصل اخیر وجهی ندارد، زیرا حتی اگر نظام کلیات خمس را به هم بریزیم و بگوئیم که فصل اخیر در برگیرنده همه اجناس و فصول است و تشکیک در ماهیت را به تبع تشکیک در وجود بپذیریم، باز هم مسئله بقای هیولی حل نمی‌شود؛ زیرا اگر حقیقت شیء فصل اخیر هم باشد و فصل اخیر همان نوع باشد، طی حرکت جوهریه نوع شیء تغییر می‌کند. یعنی، فصل اخیر متغیر است و

امر متغیر را نمی‌توان حافظ امر ثابت دانست. و همان‌گونه که درباره وحدت اصل وجود در کلیه مراتب گفتیم، درباره وحدت ماهیت در کلیه مراتب آن نیز می‌توان سخن گفت. لذا، اینکه گفته شود صورت اخیر همیشه باقی است، سخن صحیحی به نظر نمی‌رسد، مگر اینکه بگوییم صور اخیر همواره باقی است. یعنی، در هر مرتبه از مراتب حرکت جوهریه فصل اخیر و صورت اخیری هست، هر چند غیر از فصل و صورت پیشین است. و پر واضح است که وجود چنین فصل و صورتی، مشکل‌گشاییست. اما اگر گفته شود فصول در واقع به انحای وجودات برمی‌گردد، باز آن امر واحد بین همه انحای وجودات اصل و حقیقت وجود است که چند بار اشاره شد و آن امری که تغییر می‌کند نحوه وجود است که همه سخن بر سر امر وحدت بخش این انحاست.

آنچه تاکنون در مورد موضوع بودن هیولی برای حرکت جوهری و فعلیت آن توسط صورت ما یا مثال مفارق یا فصل اخیر گفته شد، بر مبنای پذیرش اصل وجود هیولی استوار است. و اگر این بنیان فرو ریزد، این مباحث وجهی نخواهد داشت. و می‌دانیم که براهین وجود هیولای اولی که هم شیخ و هم صدرا آن را پذیرفته‌اند، مورد مناقشات زیادی قرار گرفته است؛ چنانکه مرحوم الهی قمشاهی در حکمت الهی (الهی قمشاهی، ۱۳۶۲، صص ۱۷۴-۱۷۷)، مرحوم حائری مازندرانی در حکمت بوعلی سینا (حائری، مازندرانی، بی‌تا، ج ۵، صص ۳۱۲-۳۲۴) و آقای مصباح یزدی در تعلیقه نه‌ایة الحکمة (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۲۸-۱۴۶)، به تفصیل آن براهین را نقد کرده‌اند. و نظر شیخ اشراق و محقق طوسی را در این باره مرجح دانسته‌اند. حتی ابوالبرکات بغدادی صاحب المعبر نسبت قول به هیولی به عنوان قوه محض به ارسطو را، انکار کرده است (بغدادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۰).

دو برهان اصلی بر اثبات هیولای اولی، برهان وصل و فصل و برهان قوه و فعل است که در طبیعیات اشارات و تنبیهات (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹ به بعد) و الهیات شفاء (ابن سینا، بی‌تا، صص ۶۱-۷۱) و نجات (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۲۰۱ و ۲۱۹) به وسیله شیخ‌رئیس به تفصیل بیان شده است. ملاصدرا نیز در جلد پنجم اسفار این دو برهان و حجج دیگر را بیان کرده و با ذکر اشکالات شیخ اشراق در پاسخ به آنها کوشیده است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، صص ۶۵-۱۲۸)، اما همو در جلد دوم اسفار (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۶) و مبدء و معاد (شیرازی، بی‌تا، ص ۳۱۸)، تصریح کرده است

که امکان استعدادی عرض قائم به موضوع نیست، بلکه امکان استعدادی به زوال مانع و ضد برمی‌گردد و معنای وجود استعداد در خارج، اتصاف شیء خارجی به آن است. و این، تقریباً بیان صریح این مطلب است که امکان استعدادی از معقولات ثانیة فلسفی است که حامل نمی‌خواهد. حال می‌گوییم حتی اگر کسی قایل به بقای هیولی باشد و برهان قوه و فعل را تمام بدانند، باید بر مذهب کون و فساد باشد که صورتی از بین می‌رود و صورت دیگر پدید می‌آید و حامل قوه کائن باید تا در میان فاسد و کائن مشترک باشد. اما بر مذهب لبس بعد از لبس هیچ نیازی به پذیرش هیولی نیست، چون چیزی از بین نمی‌رود و هر صورتی حامل قوه صور اکمل از خویش نیز هست. لذا، اینکه مرحوم سبزواری فرموده است (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۵۲): «و لاتجد فرقا بین حالة الكون و الفساد حیث حکموا فیها ببقاء الهیولی بصورة ما و بین الحركة الجوهریة حیث حکموا فیها بعدم بقائها بل الثانی أقرب إلی البقاء لإتصال الصورفیه»، در صورتی صحیح است که وجود چیزی به نام هیولی مفروغ عنه باشد؛ و گرنه صرف قبول حرکت در جوهر لزوم وجود هیولی را منتفی می‌سازد. و چون مقام، مقام اطناب نیست، از نقل سخنان موافقان و مخالفان هیولی می‌پرهیزیم و به پاسخ دیگری به اشکال شیخ می‌پردازیم که مرحوم طباطبائی در تعلیقه خود براسفار بیان فرموده است. ایشان هر چند لزوم وجود موضوع در حرکات عرضی، اعم از کیفی، کمی، وضعی و اینی را با این استدلال می‌پذیرد که آنها اعراضی هستند که وجودشان برای موضوع است و تشخیصشان به وسیله موضوع است و معنا ندارد که عرض واحد شخصی به موضوعات کثیره تشخیص یابد اعم از آنکه آن عرض ثابت یا سیال باشد، اما وجود موضوع برای حرکت در جوهر را لازم نمی‌داند و می‌نویسد (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، پانوشت ص ۸۷):

«جوهر چون وجودش لافسه است پس در وحدت و شخصیتش به بیش از وجود خودش که عین شخصیتش است، نیاز ندارد. پس جوهر مادی از آن جهت که دارای حرکت جوهریه است، خود هم حرکت است و هم متحرک است؛ زیرا خودش که حرکت است، برای خودش که جوهر است ثابت است. و مقصود از متحرک چیزی نیست، جز آنچه که حرکت برای آن ثابت است؛ چنانکه از بهمینار نقل شده است. که اگر حرارت جوهر بود هم حاز بود و هم حرارت. پس حق این است که حرکت اگر به موضوع ثابت نیازمند باشد، فقط در حرکات عرضیه چنین است و نه حرکت جوهریه.

بلکه مطلب حقی که گریزی از آن نیست - با توجه به اینکه همه مقولات عرضی به تبع حرکت جوهری متحرکند - این است که گفته شود حرکات عرضی در وحدت و شخصیتشان به موضوع جوهری دارای وحدت و شخصیت همسنخ با وحدت و شخصیت سیال اعراض نیازمندند.»
مرحوم مطهری ضمن پذیرش این بیان می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۵۲-۵۴):

«این بیان، بیان درستی است، ولی بیانی نیست که زائد بر بیان خود مرحوم آخوند باشد؛ زیرا مرحوم آخوند اولین کسی است که این مطلب را طرح کرده که در حرکت جوهریه متحرک عین حرکت است... اما در حرکت کمیه این مطلب رانمی‌توانیم بگوییم. در حرکت کمیه باید به نحوی میان موضوع و ما فی‌ه الحركة یک امتیازی قایل شویم... بعد (مرحوم آخوند) مماشاة للقوم (مشائین) گفته است که عین این مطلب در حرکت جوهریه نیز قابل پیاده کردن است یعنی اگر اصرار دارید که درباب حرکت جوهریه حتماً باید موضوعی غیر از ما فی‌ه الحركة در نظر گرفته شود، می‌گوییم هر چه در جای دیگر می‌گویید، همان را ما در اینجا می‌گوییم.»

البته مرحوم مطهری موضوع به معنای اعم را می‌پذیرد و می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۵۲-۵۴):

«اگر مقصود شما از موضوع معنای اعم باشد و آن اینکه هر حرکتی نیازمند به ماده‌ای است که قبول بکند حرکت را، چون حرکت قوه و فعلیت است یک حامل قوه‌ای لازم دارد که آن ماده است، جواب می‌دهیم که ماده غیر از موضوع است، به آن معنا که ما در باب موضوع می‌گوییم. در ماده ضرورتی ندارد که بقائش را فرض بکنیم. وقتی ماده را به عنوان موضوع فرض می‌کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه برایش بقا فرض کنیم و گرنه خود ماده اقتضای بقا ندارد، بلکه شیء متحرک در هر مرتبه‌ای که هست، آن مرتبه ماده است برای مرتبه بعد و مرتبه بعد ماده است برای مرتبه بعد. و حتی گفتیم که در حرکت، ماده و صورت و قوه و فعلیت هم آغوشند. خلاصه، اگر موضوع به معنای ماده مقصود باشد حرفی نیست؛ ولی این همان موضوع محل بحث در اینجا نیست...»

اما آقای مصباح یزدی لزوم موضوع در هر حرکتی را نفی می‌کند و حرکت را از معقولات ثانیة فلسفی می‌داند، که فقط اتصاف شیء به آن در خارج است نه از عوارض خارجیه که موضوع لازم داشته

باشد؛ چنانکه در تعلیقه خود بر نهاية الحکمة می‌نویسد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۶):

«اطلاق موضوع بر ماده، فقط به اعتبار حلول صورت در آن است نه به اعتبار حرکت صورت. پس حرکت از آن جهت که حرکت است، اصلاً اقتضای موضوع ندارد و تو هم لزوم موضوع برای هر حرکتی، از این تو هم نشئت گرفته است که حرکت از عوارض خارجیه است.»

اما بعد اللتیا والتی، به نظر می‌رسد که این تلاشها گره فرو بستن موضوع در حرکت جوهری را نمی‌گشاید، زیرا همان‌گونه که در باره بقای حقیقت وجود در مراتب مختلف حرکت گفته شد، اگر هم حرکت و متحرک را شیء واحد بدانیم، باز هم نمی‌توان نیاز حرکت به ما به الحركة را نفی کرد. و حتی اگر حرکت را از عوارض خارجیه ندانیم، حداقل این را باید بپذیریم که شیء در خارج متصف به حرکت می‌شود و آن شیء که در تمام مراحل و مراتب حرکت منشأ انتزاع وحدت حرکت قرار می‌گیرد و متصف به حرکت واحد می‌شود و موجب می‌شود ما بتوانیم دو شیء متصف به دو حرکت را تمییز دهیم، باید واحد و باقی باشد. به عبارت دیگر، اینکه ما می‌توانیم بگوییم که شیء الف از مرتبه A حرکت کرد و به مرتبه B رسید و شیء ب از مرتبه C حرکت کرد و به مرتبه D رسید، بنابراین فرض است که در تمام مراتب میان A و B شیء الف - حداقل در ذهن ما - و در تمام مراتب C تا D شیء ب ثابت مانده است، باید به دلیلی غیر از بقای حقیقت وجود باشد، چرا که آن میان الف و ب و همه مراتب آنها مشترک است و موجب تمییز آنها از یکدیگر نمی‌شود؛ و نه ماهیت الف و ب است، چرا که این ماهیت نوعیه در تمام مراتب حرکت - در حرکت جوهریه - ثابت نیست تا منشأ وحدت شود؛ و نه فصل اخیر الف و ب است، چرا که با تغییر ماهیت نوعیه فصل اخیر نیز تغییر کرده است؛ و نه گفتن اینکه مابه الحركة و مافیه الحركة دو تا نیستند این وحدت را توجیه می‌کند، زیرا شیئی که عین تغییر و تحول باشد خود ملاک وحدت خود در تمام مراحل تغییر نیست؛ و نه قول به معقول ثانی بودن حرکت و نفی نیاز به موضوع خارجی این گره را می‌گشاید - و شگفتی از مرحوم مطهری است که ایشان که قایل به هیولای اولی است، چگونه در اینجا می‌گوید که در ماده ضرورتی ندارد که بقايش را فرض کنیم و هر مرتبه ماده است برای مرتبه بعد، با آنکه این سخن را در باب برهان قوه و فعل نیز می‌توان گفت و نیازمند اثبات وجود بالقوه محض نبود، و اینکه فرموده است که در حرکت، ماده و

صورت و قوه و فعلیت هم آغوشند، امری نیست که اختصاص به حرکت داشته باشد، بلکه در همه موجودات مادی چه قابل به حرکت جوهریه باشیم یا نباشیم، این حکم صادق است؛ چنانکه در بحث تلازم هیولی و صورت - البته برای کسانی که اصل وجود هیولی را بپذیرند - بیان می‌شود - نتیجه آنکه، اشکال شیخ بر حرکت جوهریه همچنان به قوت خود باقی است؛ هر چند اشکال بر بقای هیولی در کون و فساد نیز وارد باشد - یا کسی اصل وجود هیولی را انکار کند - لذا باید برای توجیه تغییر و تحولاتی که به نظر ما در عالم خارج واقع می‌شود، راه دیگری اندیشید؛ بویژه اگر به اصالت وجود وفادار باشیم.



کتابنامه

۱. ابن سینا، الإشارات و التنبهات، (الجزء الثاني فى علم الطبيعة)، قم: نشر البلاغة، ط ۱، ۱۳۷۵
۲. همو، الشفاء (الطبيعات، السماع الطبيعي). تصدير و مراجعة: الدكتور ابراهيم، تحقيق: سعيد زايد، قم: منشورات مكتبة آية... العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۵ق
۳. ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، راجعه و قدم له: الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواتى و سعيد زايد، قم: منشورات مكتبة آية... العظمى المرعشى النجفى
۴. همو، فن سماع طبيعى، ترجمه: محمدعلى فروغى، تهران: انتشارات اميركبير، ج ۳، ۱۳۶۱
۵. همو، النجاة، تهران: المكتبة المرتضوية، ط ۲، ۱۳۶۴
۶. الهى قمشهاى، مهدى، حكمت الهى، تهران: انتشارات اسلامى، ج ۶، ۱۳۶۲
۷. بغدادى، ابوالبركات، المعتبر، ج ۳
۸. حائرى مازندرانى، محمدصالح، حكمت بوعلی سینا، مقدمه، تصحيح واهتمام: حسين عمادزاده، ج ۵
۹. حسن زادة آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: انتشارات قیام، ج ۱، ۱۳۷۵
۱۰. زارعى سبزواری، عباسعلى، مسائل منطقی، شرح منظومه حكيم سبزواری، تهران: انتشارات مشکوة، ج ۱، ۱۳۷۳
۱۱. السبزواری، هادى، شرح المنظومة، (قسم الحكمة) قم: مؤسسة انتشارات دارالعلم، ط ۵، ۱۳۶۶
۱۲. الشيرازى، صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ۲، ۳، ۵، ۹، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط ۴، ۱۴۱۰ق
۱۳. همو، صدرالدين محمد، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تعليق، تصحيح و مقدمه: سيدجلال الدين آشتياني، تهران: مركز نشر دانشگاهی، ج ۲، ۱۳۶۰
۱۴. همو، المبدء و المعاد، قم: مكتبة المصطفوى، چاپ سنگى
۱۵. الطباطبائى، السيدمحمد حسين، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۰۴ق

۱۶. مصباح الیزدی، محمدتقی، تعلیقة علی نهیة الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق، ط ۱، ۱۴۰۵ق
۱۷. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۶۹
۱۸. همو، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۷۱
۱۹. ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران: انتشارات سروش، چ ۲، ۱۳۶۳

