

بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا

Critical Study about the Theory of Substantial Motion of Molla Sadra

علیرضا ازدر*

Ali Reza Azhdar*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۵

Abstract:

Achievements of Mulla Sadra is based on acceptance of reality and Tshkyk there could i fact explain many philosophical and theological problems be effective, but gainst this paper seeks expression, and some questions answers that Mulla Sadra and Transcendent Wisdom fans they have also raised the question set observer to the evidence, both primary and results of movement is substantial .

Achievement of this paper is that substantial movement in the area, more reasons have been questioned, although claiminig not to be denied because of inability to spend one hand and the most important questions surrounding the question of substantial movement of primary survival issue is substantial movement in the area and Nsvs religious harmony with this principle, especially its relationship with self and the emergence of quality physical resurrection is such an important issues, indicating the need to rebuild this effort is Mulla Sadra and his followers.

Keywords: substantial motion, perservation of subject, substance, soul, time, parousia, resurrection.

چکیده:

این مقاله در صدد است نظریه حرکت جوهری ملاصدرا را مورد واکاوی قرار داده و انتقادات پیرامون آن را در حوزه دلایل، لوازم و آثار، آشکار و ناسازگاری‌های درونی آن را بازگو نماید، علاوه بر آن برخی تعارضات لوازم این نظریه با نصوص دینی را نشان دهد. نظریه حرکت جوهری در ناحیه دلایل با انتقادات جدی مواجه بوده تا جایی که بزرگانی همچون علامه طباطبایی ضمن پذیرش اشکالات وارده خود به اقامه استدلال در این مقام پرداخته‌اند، علاوه بر آن لوازم این نظریه در مواجه با نصوص دینی مانند اصل معاد، اصل رجعت و خلقت پیشین ارواح از توانایی لازم در پاسخ به تعارضات مطرح ناتوان است.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، بقاء موضوع، جوهر، عرض، این، وضع، زمان، نفس، معاد، رجعت.

مقدمه

حکمت متعالیه در نتیجه تلاش‌های عقلانی و مجاهدت‌های عرفانی صدرالمتألهین توانست تحولی در عالم اندیشه به وجود آورد، اما این به آن معنی نیست که در حکمت متعالیه هیچ نقطه ابهامی وجود ندارد زیرا این سیستم فلسفی هم به نوبه خود دارای مسائل و مشکلاتی است لذا بسیاری از پیروان صدیق حکمت متعالیه در عین پذیرش آن از طرح انتقاد از آراء صدرالمتألهین خودداری ننموده‌اند. اندیشمندان سترگی در حوزه فلسفه صدرایی (مانند حاجی سبزواری و علامه طباطبایی) انتقاداتی را به برخی اصول و آموزه‌های این دستگاه فلسفی وارد نموده‌اند و این امر بیانگر آن است که آزاداندیشی فلسفی از مهمترین اصولی رفتاری است که آخوند و پیروان تأثیرگذار اندیشه وی آن را سرلوحه منش فلسفی خویش قرار داده‌اند. نظریه حرکت جوهری نیز از آموزه‌های بسیار چالش برانگیزی است که از ابتدای طرح آن به صورت یک تز فلسفی تاکنون کم‌و کیفاً موافقان و مخالفان قابل توجهی را به سوی خویش جلب نموده است.

این تحقیق درصدد است با بررسی دلایل و تبیین‌های اصحاب حکمت متعالیه (به ویژه آخوند) درخصوص این نظریه و بررسی میزان سازگاری آن با نصوص دینی به مطالعه انتقادی آن بپردازد.

در این نوشتار ابتدا تعریف، پیشینه و جایگاه نظریه حرکت جوهری در فلسفه اسلامی بیان می‌شود. سپس به بررسی دلایل و آثار و لوازم این نظریه به همراه انتقادات و پاسخ‌های مربوطه پرداخته خواهد شد.

۱- تعریف و پیشینه حرکت جوهری

یکی از قدیمی‌ترین مباحث عقلی، بحث حرکت است. حرکت را برخی به «غیریت» و «خروج از مساوات»، «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و

«کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» تعریف کرده‌اند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۴-۲۶). از نظر صدرالمتألهین حقیقت حرکت، حدوث تدریجی است و بهترین تعریف حرکت عبارت است از این که جسم تمام حدود بین مبدأ و منتهی را به صورت و حدت اتصالی استیفا کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۲ و ۳۱).

حرکت جوهری، حرکت ذاتی و درونی اشیاء مادی است که منشأ حرکت‌های ظاهری پدیده‌ها و موجب تغییر در ذات و جوهره شیء می‌گردد و به عبارت دیگر حرکت جوهری یعنی حرکت در نهاد و حقیقت و اصل شیء است. قول به حرکت جوهری را برخی به هراکلیتوس نسبت داده‌اند (ملکشاهی، ۱۳۷۶: ۲۷۸). برخی قاعده تجدد امثال عرفا را ریشه کهن این نحو از حرکت می‌دانند (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۱۴). برخی نیز طرح بحث حرکت جوهری را به بعضی از متکلمین نسبت داده‌اند (احمدی، ۱۳۶۷: ۱۲۴). گروهی حرکت جوهری را از ابتکارات صدرالمتألهین دانسته و او را قهرمان اثبات عقلانی این نحو از حرکت می‌دانند^۲ (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۸۸). صدرالمتألهین خود در برابر کسانی که معتقدند حرکت جوهری قائلی در میان حکیمان ندارد، با استناد به برخی آیات معتقد است خداوند، که راستگوترین حکیمان است، اول حکیمی است که قول به حرکت جوهری را در قرآن کریم بیان نموده است. پس از آن از انولوجیا که آن را منسوب به ارسطو می‌داند و از زنون اکبر و همچنین از عارف نامی جهان اسلام محی‌الدین عربی گفتاری را در تأیید حرکت جوهری ارائه می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۱۰۸-۱۱۳).

مشائیان مسلمان حرکت را از خواص جسم می‌دانستند لذا بحث از حرکت را از مباحث طبیعی به شمار آورده‌اند و اگر احیاناً بمناسبتی در مباحث مابعدالطبیعه بحث حرکت را مطرح کرده‌اند متذکر

در تبدل و عدم تبدل خود تابع جوهر حامل خویش خواهند بود. براساس آنچه ذکر شد هرگونه تبدل و حدود تدریجی که در عرض ذاتی (معلول) رخ دهد، دلیل بر تغییر و تبدل جوهر آن عرض است: زیرا فلاسفه اثبات کرده‌اند که علت متغیر، متغیر است و علت ثابت، ثابت می‌باشد.^۴

۱-۱-۲- نقد برهان اول: همچنان‌که نگاشته شد، استدلال اول بر مبنای علیت جواهر برای اعراض بنیان نهاده شده است بر این اساس می‌توان پرسید، سکون برخی اعراض را چرا دلیل عدم وجود حرکت در جوهر حامل آنها ندانیم از سوی دیگر حرکات مکانی قسری از بیرون برشیء عارض می‌شود و جوهر شیء قبول کننده حرکت است نه فاعل حرکت، جمع بین فاعل و قابل نیز ممتنع است در این صورت حرکت مکانی قسری اشیاء چگونه با حرکت جوهری توجیه‌پذیر است؟ از سوی دیگر چه مانعی دارد وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت داده شود و نقش جواهر را در تحقیق آن، نظیر نقش ماده برای تحقیق صورت به حساب آوریم نه به عنوان علت فاعلی؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۳۴) مشکل دیگری که پیش می‌آید این است که با پذیرش این استدلال تفاوتی بین وجود رابط و رابطی باقی نخواهد ماند؟ زیرا عرض نسبت به موضوع وجود رابطی است و معلول نسبت به علت وجود رابط است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۸۴).

پرسش دیگری که مطرح است این است که آیا علاوه بر کم و کیف در «این» و «وضع» نیز حرکت جوهری هست یا نه؟ آیا می‌توان واقعاً نشان داد که با تغییر وضع و این جسمی تغییر و حرکتی در اصل جوهر آن جسم به وجود آمده باشد؟ (فلاطوری، ۱۳۴۰: دهم ۹۲۲).

آخرین پرسش این است که، این برهان مبتنی بر این اصل است که علت متغیر، متغیر و علت ثابت، ثابت است در این صورت چگونه می‌توان علیت

شده‌اند که جایگاه اصلی این بحث در طبیعیات است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۱۸). اما صدرالمتألهین در تألیفات خود حرکت را در مبحث الهیات مطرح کرده است زیرا از نظر وی حرکت نحوه وجود و نوعی هستی و بودن است که در نتیجه بودن دو گونه خواهد بود، بودن ثابت و بودن متغیر. به همین دلیل است که حرکت در حکمت متعالیه نه در طبیعیات که در مابعدالطبیعه مطرح می‌گردد. حکیم سبزواری در حاشیه اسفار دلیل طرح حرکت جوهری در مابعدالطبیعه را این می‌داند که حرکت جوهری سیلان طبیعت بوده لذا از لواحق جسم نیست که در طبیعیات مطرح شود بلکه از مبادی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۱).

۲- دلایل نظریه حرکت جوهری و نقدهای

پیرامون آن

حرکت در اعراض امری روشن و مشهود است، بسیاری از پیشینیان از فلاسفه مشائی حرکت را فقط در اعراض قابل تصور دانسته‌اند و حرکت در جوهر را محال و ممتنع پنداشته‌اند. برخلاف آنان معتقدان به حرکت جوهری نه تنها حرکت در جوهر را ممتنع نمی‌دانسته‌اند بلکه حرکت در اعراض را وابسته به قبول حرکت جوهری می‌دانند لذا در جهت اثبات حرکت جوهری دلایل متعددی ارائه نموده‌اند^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۰۳) در این نوشتار سه دلیل که مورد اتفاق طرفداران حرکت جوهری است به شرح زیر نگاشته می‌شود:

۱-۲- برهان اول

فلاسفه موجودات ممکن را به دو دسته جوهر و عرض تقسیم نموده‌اند. جوهر امری است قائم به ذات و دارای وجود مستقل و عرض آن است که وجود مستقلی نداشته و قائم به غیر باشد. اعراض به غریب و ذاتی تقسیم می‌شوند، از آنجا که علت اعراض ذاتیه خود جوهر حامل آن اعراض است لذا اعراض ذاتیه

خداوند را برای جهان متغییر اثبات نمود (فلاطوری)، ۱۳۴۰: دهم (۹۲۲).

۲-۲- برهان دوم

از نظر صدرالمتألهین هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که بخودی خود مشخص و متعین است و برخلاف این تصور که اشیاء در تمایزشان نیازمند صفات خودشان هستند در حکمت متعالیه مطابق اصالت وجود صفات و اعراض علامات تشخیص هستند نه علت تشخیص و اشیاء با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایز می‌شوند و هر شیء دارای یک هویت بیشتر نیست که چهره و نمودهای گوناگون دارد لذا اعراض و صفات یک موجود نمود یا پرتویی از وجود و علامات تشخیص آن است در این صورت تغییر و دگرگونی این علامات، نشانه دگرگونی صاحب علامت است و از آنجایی که در اعراض چهارگانه، کم، کیف، وضع، و آین، حرکت واقع می‌شود، حرکت در این اعراض نشانه حرکت جوهری در وجود موضوع‌های این اعراض جوهر خواهد بود. پس به تعبیر دیگر حرکت اعراض نشانه حرکت وجودی جواهر آنان است^۵ (فلاطوری، ۱۳۴۰: دهم (۹۲۲)).

۲-۲-۱ نقد برهان دوم: براساس استدلال دوم، اعراض از مراتب وجود و شأنی از شئون جوهر بوده و هرگونه حرکت در آنها نشان از حرکت در جوهر دانسته شده است حال پرسشی که مطرح شده است این است که این سخن نمی‌تواند توجیه‌کننده کیفیات نفسانی باشد زیرا کیفیات نفسانی عین وجود نفس نبوده و وحدتی بین آنها و نفس برقرار نیست، بلکه نوعی اتحاد با یکدیگر دارند، لذا جریان این دلیل در این کیفیات قابل تأمل است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۵) علاوه براین صدرالمتألهین عالم مادی و جسمانی را جزء شئون و ظهور حق تعالی می‌داند اگر حکم شأن از وجود آن حکم در ذی شأن باید حکایت کند، پس باید تمام احکام عالم مادی برای حق تعالی ثابت باشد.

در آخر، برخی معتقدند علت تجدد عرض مثل رنگ و طعم، تجدد و تغییر طبیعت نیست بلکه تجدد و تعاقب درجات عرض، تجدد و تعاقب مراتب قرب به مقصد متحرک است و تا این احتمال باقی است اثبات حرکت جوهریه ناتمام است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۷).

۲-۳- برهان سوم

این برهان مبتنی بر نظر صدرالمتألهین درباره حقیقت زمان است، از نظر وی هر موجود مادی دارای دو امتداد، یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان است. زمان نیز امتدادی گذرا است نه ظرف مستقلی که اشیاء در آن گنجانده شده باشند. اگر اجسام مادی دارای چنین امتدادی نبودند قابلیت اندازه‌گیری با مقیاس‌های زمانی را نداشتند همچنانکه اگر امتداد مکانی نداشتند با مقیاس‌های طول و عرض و سطح و حجم قابل اندازه‌گیری نبودند. با توجه به این مطالب، هر موجودی که در ذات خویش امتداد زمانی داشته باشد. وجودی تدریجی‌الحصول خواهد داشت زیرا زمان امری گذراست تا یک جزء نگذرد جزء دیگر تحقق نمی‌یابد. پس اجسام مادی که دارای یک امتداد گذرا هستند دارای هویتی تدریجی‌الحصول هستند که برای آنها وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر است. شکل منطقی این دلیل عبارت است از:

یک. هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است، دو. هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود است، سه. وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.^۶

۲-۳-۱ نقد برهان سوم: براساس برهان سوم وجود زمان دلیل وجود حرکت جوهری است، پرسشی که اینجا مطرح می‌شود در این است که دلیل وجود زمان فقط این را می‌رساند که حرکت وجود دارد حال از کجا اثبات کنیم که اگر ما حرکت جوهری نداشته باشیم. زمان هم نخواهیم داشت، اگر

گفته شود چون این حرکت‌ها، بالعرض باید به حرکت ما با لذات، ختم شود، در این صورت، این همان برهان اول خواهد بود.

پرسش دیگری که مطرح این است که ملاصدرا زمان را به عنوان بعد چهارم اجسام براساس حرکت جوهری اثبات می‌نماید در این صورت می‌توان اصل حرکت جوهری را از راه زمان اثبات نمود؟

۲-۴- نقد مشترک براهین

پرسش آخرین، در مورد دلایل ارائه شده در اثبات نظریه حرکت جوهری، پرسشی مشترک است که تمام ادله این نظریه را مورد مناقشه قرار داده است و آن عبارت است از:

دلایل حرکت جوهری اشتداد وجودی را اثبات می‌نماید ولی اشتداد وجودی را نمی‌توان حرکت جوهری نامید به دو جهت:

الف) حرکت امری بین قوه و فعلیت است در هر حرکتی قوه‌ای به فعلیت می‌رسد یعنی قوه‌ای از بین می‌رود و فعلیتی متحقق می‌شود زیرا جمع بین قوه و فعل ممکن نیست ولی در اشتداد وجودی چیزی از بین نمی‌رود بلکه مرتبه ضعیف مبدل به مرتبه قوی می‌گردد، آنچه از بین می‌رود حد است که خود امری عدمی است در حالی که قوه معدوم در حرکت عدمی نیست.

ب) وجود عین فعلیت و فعلیت مساوی با وجود است و تفاوت بین مراتب وجودی به قوه و فعلیت نیست بلکه به تعلق و عدم تعلق است یعنی مثلاً معلول از این جهت وجودش نسبت به علت ضعیف است که متعلق و وابسته به علت است و علت وابسته به آن نیست. صدرالمتهلین در جلد ششم اسفار صفحه ۱۶ در تبیین برهان صدیقین به این مطلب تصریح نموده است لذا در اشتداد وجودی نمی‌توان گفت که مرتبه ضعیف

حامل قوه مرتبه قوی است همانگونه که در حرکت چنین است.

با توجه به این دو جهت اشتداد جوهری را نمی‌توانیم حرکت بگوییم بلکه باید حقیقتاً آن را اشتداد وجودی و بالعرض و المجاز اشتداد جوهری نامید لذا براهینی که بر حرکت جوهری اقامه شده اشتداد وجودی را ثابت می‌کند نه حرکت جوهری را (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۲).

۳- حرکت جوهری و بقاء موضوع

مهمترین پرسشی که از آغاز در برابر حرکت جوهری مطرح بوده و باعث شده افرادی همچون ابن سینا و مشائیان تابع او از پذیرش حرکت جوهری سرباز زنند، پرسش از بقای موضوع در حرکت جوهری است. شیخ‌الرئیس در مقاله دوم از فن طبیعیات شفا که موسوم به سماع طبیعی است بحثی جامع درباره حرکت و زمان در سیزده فصل ارائه کرده است. در فصل سیزدهم که تحت عنوان «فصل فی بیان المقولات التي تقع الحركه فیها وحدها لا غیرها» نگاشته شده است وقوع حرکت در مقوله جوهر را با طرح پرسش از بقای موضوع، ناممکن دانسته است.^۷ خلاصه نظر ابن سینا عبارت است از: (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۳-۱۲۵)

الف) در مبحث حرکت اثبات شده است که حرکت نیاز به شش چیز دارد^۸: یکی از آنها موضوع است. حرکت در اعراض واقع است زیرا موضوع ثابت دارند که عبارت است از جوهر، ولی جوهر دیگر موضوع ندارد و اگر حرکت در جوهر واقع بشود این حرکت بلاموضوع می‌ماند پس حرکت در جوهر محال است.

ب) اگر بنا باشد حرکت در جوهر صورت گیرد، از آنجا که حرکت تدریجی است، لازمه آن پیدایش جوهر جدید در هر لحظه است. پس امکان تحقق

انواع جوهری تا بی نهایت وجود دارد و این محال است.

صدرالمتألهین در پاسخ به پرسش از بقای موضوع در حرکت جوهری ابتدا دلایل پرسش‌کنندگان را تحکم و مغالطه‌ای که ناشی از خلط بین ماهیت و وجود و اشتباه گرفتن آنچه بالقوه است بجای آنچه بالفعل است، می‌داند سپس نظرات خویش را در این باره مطرح می‌نماید. مجموعه نظرات ایشان در این مورد به‌طور خلاصه عبارت است از:^۹
(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۸۶-۸۸)

یک. موضوع باقی داریم و آن ماده به همراه صورت ما است (هیولی مع صورۀ ما)،
دو. آنچه باقی است ماهیت است،
سه. حافظ وحدت مراتب در حرکت جوهری امر مفارق و مجرد است،
چهار. نفس صور جوهریه خودشان وحدت دارند و همان ما فیہ الحركه که وحدت دارد من اوله الی آخره، خودش حافظ وحدت خودش است و نیاز به موضوع ندارد،

پنج. نیاز به موضوع در حرکات عرضیه است و در حرکات ذاتی جوهری نیاز به چنین موضوعی نیست.

علامه طباطبایی در حاشیه اسفار در پاسخ به شبهه بقای موضوع به صدرالمتألهین اشکال گرفته و اصرار ایشان را در اثبات موضوع برای حرکت جوهری بدون وجه می‌داند لیکن شهید مطهری در کتاب حرکت و زمان، کوشش نموده اقوال مختلف صدرالمتألهین را در این مورد جمع نماید لذا نظر علامه طباطبایی را نیز در این مورد ناتمام و تلاش صدرالمتألهین را در اثبات موضوع را ضروری دانسته است زیرا حرکت از آن جهت که کمال اول است نیاز به قابل دارد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۵۷).

با توجه به پاسخ‌هایی که صدرالمتألهین به این پرسش داده است برخی پرسش‌های دیگر به این شرح مطرح می‌گردد:

الف) اگر موضوع حرکت جوهریه، هیولی و صورۀ ما باشد در صورتی که هیولی ذاتاً نه متصل است و نه منفصل باید ذاتاً نه باقی باشد و نه زائل و اگر صور غیرمتناهی‌ای که بر این هیولی وارد می‌شود بدون قرار و ثبات باشد لازم می‌آید که هیولی نیز ثبات و قرار نداشته باشد (آهنی، ۱۳۶۲: ۱۳۸).

ب) اگر در حرکت جوهریه، اشتداد و نقصی واقع شود، صورت جوهریه در وسط نقص و اشتداد، یا باقی است یا زائل و غیرباقی، اگر صورت جوهریه باقی باشد حرکت، غیرمعقول به نظر می‌رسد و اگر صورت جوهریه زائل گردد موضوع حرکت یعنی هیولی و صورت مشخصه آن هم باید زائل شود و در نتیجه برای حرکت جوهریه، موضوع تصور نخواهد شد (آهنی، ۱۳۶۲: ۱۳۹).

ج) حرکت به هر شکل تصور شود یک نوع فعلیت است و صحبت از فعلیت در هیولی بی تناسب است هیولی وقتی واقعیت نداشته باشد یعنی فقط استعداد و بالقوه محض باشد با حرکت که فعلیت است سختی نخواهد داشت (جوان، ۱۳۴۵: ۲۶۱-۲۶۸).

د) صدرالمتألهین مشکل بقای موضوع حرکت جوهریه را با ثنویت حقیقت جسم حل کرده است به این صورت که ماده را موضوع حرکت و صورت را بستر حرکت می‌داند اما با توجه به این‌که ترکیب جسم از اجزا از بدیهیات است حتی در سطوح مدارس راهنمایی نیز تدریس می‌شود، این پایه ارزش خود را از دست می‌دهد علاوه بر این که اصولاً تصور صدرالمتألهین از جسم به‌عنوان جوهری بدون جزء و دارای

الصور بدون لحاظ اتصال و علیت است. با توجه به این که اعتبارات عقلیه و اقیعیات خارجی را تغییر نمی‌دهد، این در حقیقت، تقدم ذات صور است به لحاظ واقعیت بر خودش بالذات و الزمان و این به حکم عقل محال است و از بدیهیات اولیه عقلیه است پس پاسخ صدرالمتألهین از اشکال عدم بقای موضوع صحیح به نظر نمی‌رسد (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۷: ۶۴).

۴- حرکت جوهری و حرکت‌های تضعیفی

با توجه به این که صدرالمتألهین بر اشتدادی بودن حرکت تأکید می‌نماید.^{۱۰} پرسشی که در این رابطه خودنمایی می‌نماید این است که دیده می‌شود بسیاری از موجودات در سیر خود رو به افول و ضعف و پژمردگی می‌روند و نه تنها حرکات و دگرگونی‌های تدریجی آنها بر کمالاتشان نمی‌افزاید بلکه پیوسته از کمال آنها می‌کاهد و آنها را به نیستی نزدیک می‌کند نمونه این پدیده را در نباتات و حیوانات بخوبی مشاهده می‌کنیم لذا چالش دیگر حرکت جوهری حل مسئله حرکت‌های ذبولی در طبیعت است مجموعه پرسش‌هایی که در این رابطه مطرح است به این شرح است:

(الف) آیا حرکت جوهری فقط یک حرکت تکاملی است که نهایت آن مجرد از ماده است؟ پس حرکات جوهری مثل نباتات و حیوانات که هنوز به این نهایت نرسیده متوقف می‌شوند چه نوع حرکتی است؟

(ب) حرکات تنازلی مثل فساد میوه به کمال رسیده و نظایر آن چه حرکتی است؟

(ج) به موجب استدلال‌های اثبات حرکت جوهری این حرکات نیز حرکات جوهریه باید باشند زیرا در این مورد نیز اعراض ذاتیه تغییر می‌یابند و تغییر آنها باید بر تغییر ذات دلالت کند در غیراینصورت به تعبیری می‌توان گفت حرکت

وحدت شخصی، اکنون تو هم عامیانه‌ای بیش نیست (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

ه) شیء مادام که تشخیص نپذیرد موجود نمی‌گردد مادام که یک شیء موجود نگردد توانایی ایجاد نخواهد داشت اگر این مقدمات صحیح و معتبر باشد چگونه می‌توان گفت صورت نامعین علت وجود هیولی به شمار می‌رود؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱۰۱-۱۰۲).

و) صورت ما با صورت اتصالیه تجدیدیه‌گر چه از حیث مفهوم با صور خاصه متفاوت است ولی از حیث واقعیت متحد است هر یک از صور خاصه را اگر به شرط وحدت شخصیه ملاحظه کنیم، غیر از دیگری است و اگر همه آنها - به تمامه - ذات‌شان لحاظ گردد، غیر همه به وصف الاتصال و المعیة خواهند بود ولی این ملاحظات و اعتبارات عقلی و اقیعیات را متفاوت نمی‌کند. حقیقت صور به وصف الاتصال و الوحدة الشخصیة الاتصالیة غیر از ذات‌الصور نیست، با توجه به این که موضوع حرکت جوهری نمی‌تواند هیولی و ماده تنها باشد زیرا ماده به خودی خود فعلیت ندارد و مشخص نیست بلکه تشخیص و فعلیت ماده به صورت است، اگر صورت خاصی در این حرکت موجب تشخیص ماده باشد، با حرکت، این صورت تشخیص وجودیه خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند ذاتی متحرک باشد و اگر صورت اتصالیه - که همان صور متبدله و معقوله بوصف الاتصال التجددی است - بخواهد موجب تشخیص ماده شود، به مقتضای این که متحرک ذاتاً مقدم بر مافیة الحركة است، باید ذاتاً و تحققاً بر مافیة الحركة و الیه الحركة که همان صور مختلفه است، مقدم باشد در حالی که متحرک (صور وصف الاتصال) با ذات‌الصور (مافیة الحركة و الیه الحركة) حقیقتاً متحد است. این امر مستلزم تقدم ذات‌الصور بوصف الاتصال بر ذات

دقیقاً به معنای مرزبندی میان دو مرحله است که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد زیرا در حرکت واحد وجود مرز مشخص بی‌معناست، بنابراین حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده نشانه آن است که در ماده مزبور سنخ جدیدی حادث شده نه آن که همان ماده در مراتب تکاملی خود به این مرحله از کمال دست یافته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۶).

طبق نظر ملاصدرا نفس در ابتدا دارای وجود جسمانی است و در اثر استکمال به وجود مجرد و غیرمادی تبدیل می‌شود. اما این مدعی اگر مورد تأیید ملاصدرا باشد قابل قبول نیست زیرا تبدیل در جایی واقع می‌شود که دست کم بخشی از شیء اول کاسته شود در حالی که تمام اجزای مادی خود را حفظ می‌کند و هیچ‌یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد. بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که موجودی مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آنچه واقعاً پس از استکمال نفس حاصل می‌شود آن است که نفس صورت و کمال جوهری جدیدی را می‌یابد در حالی که ماده و صور قبلی محفوظ است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۶).

بنابر حرکت جوهری در ذات انسان، چگونه یک شیء به انواع زیاد تبدیل گشته، یک حقیقت چگونه تبدیل به حقایق زیاد شده؟ چطور یک شیء در ذاتش هم جسم است و هم مجرد؟ این اشکال لازمه قول به جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس است یک ذات که جسم است با حفظ جسمیت قبلی به حرکت استکمالی خود ادامه می‌دهد تا روح گردد آیا این جمع متقابلان نیست؟

۵-۲- حرکت جوهری و خلقت پیشین ارواح

خلقت ارواح پیش از ابتدایان از جمله مسائلی است که در نصوص دینی بر آن تصریح شده است^{۱۳}، حال این احادیث با جسمانیة الحدوث بودن نفس چگونه سازگار است؟^{۱۴}

جوهری فقط در مورد انسان است و مبین تکامل از جمادی به نباتی و حیوانی و انسانی و مراتب تجرد تام و بالاخره فنا در حق می‌باشد در این صورت سؤال می‌شود آیا دلیل حصر چیست؟ (فلاطوری، ۱۳۴۰: ۹۲۱-۹۲۳)

در پاسخ به این سؤال باید دانست که صدرالمتألهین در مواضع متعدد بر اشتدادی بودن حرکت جوهری تأکید نموده است بر این اساس علامه طباطبایی حرکت نزولی را امری نامعقول می‌داند لیکن در برخی مواضع اسفار بر وجود حرکت‌های ذبولی و تضعفی در طبیعت اشاره نموده است.^{۱۱} بر این اساس مصباح یزدی برخلاف علامه معتقد است حرکت جوهری مانند دیگر حرکات خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد را ندارد لذا به وجود حرکت‌های تضعفی نیز قائل شده و آنها را نیز حرکت جوهری می‌داند لذا در میان طرفداران حرکت جوهری در این مورد اتفاق نظر وجود ندارد.^{۱۲}

۵- حرکت جوهری و انسان‌شناسی صدرایی

انسان‌شناسی ملاصدرا مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری است وی براساس این اندیشه کیفیت پیدایش نفس و ارتباط آن با بدن را تبیین نموده است. بر این اساس در اندیشه ملاصدرا بر خلاف پیشینیان نفس قبل از تعلق به بدن وجود ندارد بلکه صرفاً از کینونیتی عقلی برخوردار است و در نتیجه حرکت جوهری بدن، پیدا شده و پس از آن با حرکت جوهری خود به اوج تجرد می‌رسد، به این اندیشه ملاصدرا نیز انتقادات و پرسش‌هایی وارد نموده‌اند. برخی از آنها به شرح زیر است:

۵-۱- حرکت جوهری و نفس

در حرکت واحد یک موجود سیال در هیچ مقطعی نمی‌توان مرزی را مشخص کرد، حال آن‌که در حرکت جوهری نفس، ملاصدرا معتقد است نفس در یک مرحله در مرز میان مادیت و تجرد قرار دارد، این

و جمعی این ارواح همخوانی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۶).

برخی از طرفداران حکمت متعالیه در جهت تأیید ملاصدرا و جمع بین روایات و دیدگاه ایشان در مسئله جسمانیه الحدوث بودن نفس نظراتی به شرح زیر ارائه داده‌اند:

الف) نفس انسان برای بدست آوردن کمالات که در سایه کثرات دنیا به دست می‌آید به عالم مادی هبوط کرده است و در مسیر خود از هر عالمی که عبور می‌کند رنگ آن عالم را بخود می‌گیرد و عیناً یکی از موجودات آن عالم می‌شود و چون به عالم ماده رسید عیناً فرد مادی است و حقیقت او نطفه است و بعد در اثر حرکت جوهریه از ماده به تجرد می‌رسد و روح به وجود می‌آید (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق: ۷۴-۷۶).

ب) با توجه به روایات می‌توان بین روح و نفس تمایز قائل شد و روح را مقدم بر نفس و نفس را نتیجه حرکت جوهری مادی دانست (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۵۹).

ج) مراد از ارواح در حدیث خلق الارواح قبل الاجساد بآلفی عام، ارواح کلیه است که عقول‌اند نه ارواح جزئی که نفوس‌اند (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۳۴۲).

د) امام خمینی معتقدند در مورد حدیث خلق الارواح قبل الابدان بآلفی عام، ما مجبوریم از ظهور آن دست برداریم برای این‌که هم ارواح عام مجموعی است و هم ابدان پس معنای روایت این می‌شود که روح هر بدنی را دو هزار سال قبل خلق کرده و آن بدنی که سه هزار سال بعد خواهد آمد، پس روح آن هنوز خلق نشده و آن منافی با قول به قدم ارواح است و اگر بگوییم مراد این است که اولین بدنی که خلق شده دو هزار سال قبل از آن، مجموع ارواح خلق گردیده است. این هم منافی با قدم است و چون از ظاهر

ملاصدرا خود به این مشکل و چالش واقف بوده است زیرا با توجه به اعتقاد جزمی که به حدوث مادی نفس دارد نظریه روح مجرد پیش از بدن را به کلی رها نموده است. وی برای آشتی دادن نظریه خود با احادیثی که خلقت ارواح را پیش از ابدان می‌دانند. نظرات مختلفی به شرح زیر بیان داشته است:^{۱۵}

الف) تقدم روح بر بدن در روایات به معنی تقدم سبب روح بر بدن است.

ب) انسان بر حسب مراحل تکاملی خود در واقع سه انسان است. «انسان حسی» که همین فرد جسمانی مادی است، «انسان نفسی» که مجرد است و دارای تمام اعضای انسان حسی است ولی با چشم دیده نمی‌شود و انسان دیگری که نام آن را «انسان عقلی» می‌گذارد. روح غیر از نفس و همان انسان عقلی است که نقطه اتصال انسان طبیعی با عقل فعال و سایر عقول است.

ج) وجود سابق روح بر جسم که در نصوص اسلامی آمده برابر با عقل و منطوق است و ارواح از یک نحو کینونیت قبل از اجسام برخوردارند و نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن وجودی جمعی در عالم مفارقات و مجردات تام دارند آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه علت خودش حضور دارد.

به نظر می‌رسد پاسخ ملاصدرا در این مورد پاسخی ناتمام است زیرا تأویل ملاصدرا از روایات مورد بحث با معنای روایات سازگاری ندارد زیرا در حدیث کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین «سخن از نبوت پیامبر(ص) مطرح است و روایت معروف «الارواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلفت و ما تناکر منها اختلفت» حکایت‌گر جریان روابط خاص بین نفوس قبل از تعلق به ابدان است و این دو معنی با وجود جمعی عقلانی چندان سازگار نیست زیرا معنای نبوت در عالم مفارقات چه می‌تواند باشد؟

در روایت دوم نیز تعارف و تناکر ارواح مستلزم نوعی کثرت واقعی است که با ادعای وجود وحدانی

جبری ارادی است اگرچه اختیاری نیست و از این جا معلوم می‌شود که سؤال مزبور فاسد است. ممکن است گفته می‌شود که در سؤال مزبور اصطلاحات فنی مراعات نشده و مقصود این است که: آیا حرکت جوهریه برای انسان اختیاری است یا غیر اختیاری؟ با این ترتیب مخدور عدم تقابل رفع می‌شود ولی مخدور سنگین تری پیش می‌آید و آن این است که از نظر فلسفی مفهوم سؤال نامبرده این است که آیا پیدایش وجود انسان با اختیار اوست؟ و هرگز چنین سؤالی از فیلسوفی صادر نمی‌شود (طباطبایی، فروردین ۱۳۴۱ش: یکم، ۳۲).

۶- حرکت جوهری و مسئله رجعت

یکی از مسائل مورد پذیرش مذهب تشیع، مسئله رجعت است. رجعت در لغت به معنای بازگشت است و در اصطلاح عبارت است از بازگشت بعضی از مؤمنان خالص و بعضی منافقان فاجر به این جهان پیش از قیام قیامت. احادیث رجعت فراوان است در فرازی از زیارت جامعه که از بلیغ‌ترین زیارات ائمه (ع) است بر مسئله رجعت تأکید شده است.^{۱۶}

امین‌الاسلام طبرسی در این باره می‌نویسد: همه شیعیان امامیه در مورد رجعت اجماع کرده‌اند و اخبار آن را تأیید می‌کنند و لذا هرگز جای تأویل نیست.^{۱۷} حال با توجه به توضیح فوق، اگر چنانچه رجعت را بپذیریم چگونه می‌توان با پذیرش حرکت جوهری اثبات نمود که نفس انسانی پس از رسیدن به فعلیت و کمالات استعدادی خود و گذر از عالم جسمانی مجدداً به عالم قوه و فعل و عالم مادی بازگردد زیرا طبق حرکت جوهری، نفس انسانی کمالات خود را طی نموده و نهایتاً از کالبد تن خارج شده است حال چگونه سیر نزولی خواهد داشت؟

در پاسخ به این پرسش برخی از طرفداران حکمت متعالیه چنین گفته‌اند:

باید دست برداریم پس ما از ظهور الفی عام دست برمی‌داریم و می‌گوییم مراد از عام عام رتبی است و الفی عام به مراتب نفس اشاره است که برای نفس سه مرتبه است. مرتبه حس ظاهر، مرتبه خیال و مرتبه عقلانیت، علاوه بر همه اینها اگر بنا بر قول حکما قائل شویم که نفوس مجرد هستند و باید هم آن را بگوییم پس معنی ندارد نفس حادث زمانی باشد و دو هزار سال قبل خلق شده باشد و قبل از آن سال‌ها در بوته عدم باشد بلکه مجرد، قدیم زمانی و حادث ذاتی است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۲۹).

۵-۳- حرکت جوهری و اختیار انسان

برخی رابطه حرکت جوهری و اختیار انسان را مورد پرسش قرار داده‌اند و این چنین پرسش خود را مطرح کرده‌اند:

حرکت جوهری در انسان ارادی است یا قسری یا نیمی از آن (یعنی در مدارج نباتی و حیوانی) قسری و جبری و نیم دیگر ارادی و اختیاری است؟ در صورت قسر علت اجبار کننده کیست؟ و در صورت اختیار این تکامل و حرکت به چیست؟ به کسب اخلاق؟ به انجام عبادات؟ به تفکر و تعلم؟ یا به تعمق در ژرفای مراتب روح و مداومت مقامات سیر و سلوک؟ به چه دلیل این چیز علت این تکامل است؟ بعلاوه اشخاصی که از این اکتسابات محرومند که به‌طور کلی در هر عصری و هر مکانی اکثریت را تشکیل می‌دهند تکامل و تجرد آنها به چه صورت انجام می‌شود؟

به اضافه وضع حرکت جوهری و وصول به تجرد در اشیاء که از حرکت ایستاده و به تنازل ابدی گرائیده‌اند چه می‌شود؟ (فلاطوری، ۱۳۴۰: ۹۲۱-۹۲۳).

علامه طباطبائی در پاسخ به این پرسش معتقدند: از نظر فنی واضح است که قسر مقابل طبع و اراده مقابل طبیعت است و میان قسر و اراده تقابلی نیست و همچنین جبر مقابل اختیار است نه مقابل اراده و فعل

۷- حرکت جوهری و حدوث عالم

یکی دیگر از نتایجی که ملاصدرا در پرتو حرکت جوهری به آن نائل آمده است اثبات حدوث زمانی عالم طبیعت است. ملاصدرا اثبات می‌کند که براساس حرکت جوهری تمام موجودات عالم طبیعت ذاتاً متحول و دگرگون شونده هستند و تمام اجزای آن پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند از این رو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزا ندارند با همه آنچه در آن است حادث به حدوث زمانی است.^{۱۸} پرسشی که در این باره مطرح است این است که صدرالمتألهین در تمام مقدماتی که برای اثبات حدوث زمانی جهان می‌آورد به طور اجمال می‌گوید: مجموع عالم، حادث است ناگزیر باید جمیع افعال و آثار واجب تعالی را اراده کند حال آن که برهانی که صدرا بر اساس حرکت جوهری اقامه می‌کند تنها جسم و جسمانیات را شامل می‌شود، پس چگونه از کبری برهان خاص نتیجه عام می‌توان گرفت به عبارت دیگر دلیل اخص از مدعی است چنین برهانی اعتبار ندارد اگر بگویند صدرا گفته است عالم مجردات و نشأت افعال ابداعی واجب تعالی از جهت اندکاک ماهوی آنها در علت اولی و ذات واجب از ماسوی الله محسوب نیستند و در نتیجه جزو عالم نمی‌باشند و عالم به حقیقت همان افعال اختراعی و تکوینی که شامل طبیعت و جسمانیات می‌باشد هست و واقع عالم جز این دو حکم نیست که اثبات حدوث زمانی آنها براساس حرکت در جوهر به عمل آمده، این تفسیر نیز استوار نیست زیرا مادیات هم در نزد علت اولی مجرداتند و مجموع عالم جسمانی هم از جنبه وجودی فانی در حق و منکدر اشراق وجود مطلق هستند بنابراین عالمی که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته کدام است؟ (موسوی مدرس بهبهانی، ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۲۱)

الف) آیت‌الله رفیعی قزوینی معتقد است به دلیل این که نفس اولیای خداوند که به جهان برمی‌گردد دارای سعه صدر هویت‌اند که می‌توانند ضبط جمع عوالم و حضرات بکنند یعنی با این که روی تمام به عالم غیب دارند توجهی هم به عالم طبع و دنیا می‌نمایند و این تجلی و ظهور را تمثیل گویند و دیگر نیازی به قوا و مشاعر نیست تا سیر قهقرائی و فرود از فعل به قوه لازم باشد و رجعت نفس کامل به دنیا نظیر تمثیل روح القدس در لباس بشریت است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۸). این پاسخ را اگر با اغماض برای رجعت مومنان واقعی بدانیم، کیفیت رجعت کافران فاجر همچنان بی پاسخ باقی خواهد ماند.

ب) مرحوم شاه‌آبادی در کتاب الایمان و الرجعه بازگشت ارواح را به بدن‌های برزخی نه ابدان مادی دنیوی می‌داند ولی در این معنی قائل به تفصیل شده و رجعت به ابدان عنصری را با توجه به اقتدار روح اولیا با استمداد از هوا و اثیر ممکن می‌شمارد و رجعت ارواح ضعفا و نفوس کفار و اشقیاء نیز با استمداد ارواح آنان از نفوس قدسی اولیا امکان‌پذیر می‌داند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۶).

ج) امام خمینی (ره) در تبیین مسئله رجعت معتقد است آنچه مسلم است اصل رجعت است و این ضروری مذهب است و همین اندازه بر آن دلیل داریم اما مازاد بر این که بدن خلق می‌شود و یا آن بدن اولی را آورده و ارواح پاک رجعت کنندگان در آن داخل می‌شود، دلیل بر آن نداریم، فلذا ممکن است قضیه رجعت به نحو تمثیل مثالی ولو در عالم ملک صورت بگیرد و رجعت حسینی هم ممکن است به این نحو باشد زیرا ما بر اصل رجعت دلیل داریم نه بر کیفیت آن و کیفیت آن ضروری مذهب ما نیست (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۹۴-۱۹۵).

۸- حرکت جوهری و معاد

یکی دیگر از نتایجی که ملاصدرا از حرکت جوهری بدست آورده است اثبات معاد جسمانی است. ایشان بر این نکته تأکید نموده‌اند که تمام موجودات با حرکت جوهریه خود با اشتیاق و شوق هر چه تمام‌تر بطرف کمال مطلوب خود در جریان وسیلان و حرکت‌اند و آخر الامر آنها را حشری است و وصولی به مطلوب و مقصود و این عبادت ذاتیه‌ای است که موجودات برای تقرب به خداوند متعال انجام می‌دهند.^{۱۹} برخی پرسش‌هایی که در این رابطه مطرح گردیده به شرح زیر است:

الف) حرکت جوهری در اثبات معاد فقط یک هدف ثابت و کامل و بدون حرکت را اثبات می‌کند نه مرحله‌نهایی معاد مانند لقاء الله را زیرا قیامت و معاد نیز درجاتی و مراتبی دارد که برخی از آنها برای نفوس مطمئنه مقدور است و دیگران از آن بهره‌ای ندارند حال آیا می‌توان پذیرفت معادی که از این راه به دست می‌آید همان معادی است که مقصود شرع است؟

ب) قلمرو نفوذ برهان حرکت جهان سیال طبیعت است و برای اثبات موجودات مجرد کافی نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۲۸۳) توضیح این‌که صدرالمتألهین کوشش نموده است تا عقول خالصه را موجوداتی که مستهلک در هویت حق تعالی هستند بداند و برای این منظور براهینی اقامه نموده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۴۴) اما در برابر این موضع او این پرسش‌ها مطرح گردیده است:

اولاً. حرکت جوهری در مجردات راه ندارد پس اثبات حشر آنها از این طریق امکان‌پذیر نیست. ثانیاً. چنانچه از طریق علت غایی قائل به حشر مجردات شویم سؤال دیگر این است که در هر حال عقول خالصه نیز موجود هستند و هر

موجودی باید به غایت خود برسد چگونه ممکن است که حشری برای عقول خالصه نباشد. ج) اگر حرکت لازمه جسمیت است و اگر معاد جسمانی پذیرفته شود باید در آخرت نیز حرکت جوهری باشد زیرا ملزومش هست و فرق گذاشتن بین دو جسم در لوازم تحکم است اگر در آن جا هم حرکت جوهری باشد: اولاً. مخالف قول صدرالمتألهین است که فرموده در قیامت حرکات به پایان می‌رسد و هر چیزی به اصلش رجوع می‌کند و تمام چیزها به خدا متبهی می‌شود.

ثانیاً. لازمه‌اش این است که حرکت جوهری هدف و غایت نداشته باشد و این هم خلاف و هم مستلزم عدم حرکت است.

ثالثاً. اگر بپذیریم همه به خدا می‌رسند این منجر به انکار خلود اهل کفر و شرک در جهنم خواهد بود.

د) اگر چنانچه طبق حرکت جوهری همه اشیاء به سمت کمال مطلوب خود در حرکت هستند حال کودکان و نابالغانی که قبل از رشد نهایی فوت می‌کنند و همچنین افرادی که با مرگ اخترامی از این جهان رحلت می‌کنند چگونه خواهد بود. لذا حرکت جوهری نمی‌تواند تبیین‌کننده حشر ناقص العقول‌ها، نابالغان و افرادی که با مرگ اخترامی از دنیا رحلت و سیر کمالی خود را طی نمی‌نمایند و یا اشقیاء که نه تنها سیر کمالی را طی نکرده بلکه به انحطاط رفته و سیر نزولی کرده‌اند، باشد (ملکشاهی، ۱۳۷۶: ۳۰۴).

نتیجه‌گیری

آنچه نگاشته شد برخی از پرسش‌ها و پاسخ‌هایی بود که پیرامون حرکت جوهری مطرح گردیده است و این همه نشان از اهمیت این اصل و تاثیرگذاری آن بر مباحث دینی و فلسفی دارد لذا به واسطه اهمیت آن

دوم پرسش‌هایی که پیرامون اصل حرکت جوهری مطرح است که اهم آن بحث از بقاء موضوع در حرکت جوهری است. سوم، پرسش‌هایی است که پیرامون نتایج حرکت جوهری مطرح است که اهم آن مسئله همخوانی حرکت جوهری با نصوص دینی و ناتمام بودن استدلال‌های ارائه شده در اثبات نتایج مطرح شده و وجود لوازمی که پذیرش نتایج حاصله از حرکت جوهری بدنبال خواهد داشت، می‌باشد. اما دیدگاه‌های مختلف در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده پیرامون حرکت جوهری را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی نمود:

یک. برخی معتقدند برای پاسخ به پرسش‌ها باید دانست که حرکت جوهری از مسائل ذوقی و شهودی است نه از قضایای فلسفی و برهانی و آن طوری وراء عقل است لذا جایی برای طرح پرسش‌های عقلانی نیست (همائی، ۱۳۷۵: ۵۱).
دو. برخی معتقدند پرسش‌های مطرح شده ناشی از سوء برداشت و عدم درک درست حرکت جوهری است اگر چنانچه حرکت جوهری درست فهمیده شود هیچگونه تعارض غیرقابل حلی در آن مشاهده نخواهد شد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۰ و فیض، ۱۳۶۲: ۲۹۶).

سه. برخی ضمن پذیرش برخی اشکالات بر حرکت جوهری کوشش جهت تبیین درست حرکت جوهری و نتایج حاصله از آن را لازم دانسته و خود با استفاده از دیگر اصول حکمت متعالیه به ارائه براهیم متقن بر حرکت جوهری اقدام و به تبیین اشکالات وارده پرداخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۳۴-۳۳۱).

در نهایت می‌توان گفت حرکت جوهری، کوششی بشری برای تبیین هستی است و هیچ کوشش بشری نیست که در معرض پرسش واقع نگردد و مصون از خطا باشد.

حساسیت بیشتری از طرف اندیشمندان اسلامی اعم از مخالفان و طرفداران حکمت متعالیه نسبت به این اصل ابراز گردیده است. به طور کلی می‌توان مجموع پرسش‌هایی را که پیرامون نتیجه حرکت جوهری مطرح است به سه دسته تقسیم نمود. اول: پرسش‌هایی که پیرامون ادله حرکت جوهری بیان شده است، که اهم آن نارسا بودن دلایل و نیاز به ارائه دلیل شفاف و جامع و مانع در اثبات نظریه حرکت جوهری است. به نظر می‌رسد اشکالات وارد بر دلایل اثبات نظریه حرکت جوهری مورد پذیرش باورمندان این نظریه بوده است همچنانکه علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد: (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۳۰)

«نویسنده چهار فقره برهانی را که مرحوم صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهری اقامه نموده‌اند را به واسطه اختلالی که در برخی از آنها هست و مناقشه‌های زیادی که به برخی دیگر متوجه است نپذیرفته، مسئله را چنان‌که در نوشته‌های خود منعکس نموده‌ام با برهان دیگری که باز از اصول فلسفی خود صدرالمتألهین استخراج شده مبرهن کرده‌ام».

اما به نظر می‌رسد اگر گفته شود: از آنجا که مدعی اعم از دلیل است اگر اشکال به دلایل اثبات حرکت جوهری مورد تأیید نیز باشد اصل مدعی (حرکت جوهری) مخدوش نخواهد بود. زیرا در مطالب علمی صحت مدعی اعم از دلیل است و می‌توان مدعی علمی دانشمندی را پذیرفت و در عین حال دلیلی که برای اثبات مدعی خود آورده است را نپذیرفت و می‌توان گفت همچنان‌که برخی معتقدند صدرالمتألهین برخی دلایل خود را بر اثبات حرکت جوهری برای همراهی با قوم ارائه داده است (فیض، ۱۳۶۲: ۲۹۶). لذا وجود برخی اشکالات و نارسا بودن برخی دلایل اثبات حرکت جوهری دلیل بر مخدوش بودن اصل حرکت جوهری نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

برخی از حرکات کیفی تصریح نموده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۱۲)

۱۲- خلاصه نظرات معتقدان به اشتدادی بودن حرکت جوهری و منکران آن به این شرح است:

الف) نظر معتقدان به اشتدادی بودن حرکت جوهری یک عمده دلیل آنها با توجه به تعریف حرکت به معنی خروج تدریجی از قوه به فعل است براین اساس هر حرکتی تکاملی است.

دو. برای توجیه حرکات نزولی معتقدند با هر حرکت نزولی، حرکت اشتدادی دیگری همراه است مثلاً میوه‌ای که فاسد می‌شود در کنار آن کرمی در حال رشد است.

سه. اگر حرکت موجب کمال متحرک نشود چرا متحرک آن را انجام می‌دهد پس حتماً حرکت موجب کمال متحرک است.

چهار. با توجه به اینکه خداوند حکیم است باید حرکات جهان رو به تکامل و اشتداد باشد.

ب) دلایل منکران اشتدادی بودن حرکت جوهری یک. در طبیعت حرکات تضعیفی واقعیت دارد و این نقیصی بر کلیت براهین اشتدادی بودن حرکت جوهری است.

دو. این که حرکات نزولی با حرکات اشتدادی دیگری توأم باشد در همه موارد قابل اثبات نیست.

سه. اشتداد به تعریف حرکت مبتنی بر قوه و فعل نمی‌تواند توجیه حرکت اشتدادی باشد زیرا قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند و این معنی به هیچ وجه مستلزم کامل‌تر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست.

چهار. هر حرکت از شعور بر نمی‌خیزد، حرکات موجود باشعور ممکن است منجر به از دست دادن کمالات ارزشمندتری گردد.

پنج. لازمه حکمت الهی این نیست که ضرورتاً هر حرکتی تکاملی باشد. ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۰۸-۳۱۱.

۱۳- برخی از این احادیث عبارتند از:

الف) خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام

ب) کنت نبیا و ادم بین الماء و الطین

ج) الارواح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها

د) الارواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلفت و ما تناكر منها اختلفت

ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۲۴؛ اردبیلی، عبدالغنی،

۱۳۸۱، ج ۳: ۱۲۹-۱۳۰ و صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۳۸

۱۴- این پرسش در زمان ملاصدرا توسط ملاشمسای گیلانی نیز مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۹)

۱- ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۴۳-۲۶ و مطهری، ۱۳۶۶: ۲۰-۲۴

۲- ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۷۸، تعلیقه علامه طباطبایی و آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۳

۳- برخی تا بیست و یک دلیل بر اثبات حرکت جوهری ارائه داده‌اند. ر.ک حسن زاده آملی، بی‌تا، ۴۴-۴۵ همچنین برای مطالعه دلایل حرکت جوهری در اسفار؛ ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۱۷۶ و ج ۳: ۱۰۱-۱۰۵، ج ۴: ۲۷۶ و ج ۶: ۴۷، ج ۷: ۲۹۰

۴- ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۳ و رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۷

۵- ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۱۰۳ و مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۴

۶- ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۲۹۰-۲۹۱ و مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۵-۳۳۶

۷- برخی همچون مرحوم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار و محمدعلی فروغی در ترجمه خود از فن سماع طبیعی معتقدند ابن سینا دو اشکال بر حرکت جوهری بیان کرده است ولی شهید مطهری در درس‌های اسفار خود آن را یک اشکال دانسته است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳: ۸۵؛ ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۶ و آشتیانی، ۱۳۷۸: ۶۹

۸- حرکت به شش چیز نیاز دارد: ۱- فاعل که به آن مانع الحركة گویند، ۲- قابل یا موضوع که به آن ما به الحركة گویند، ۳- غایت یا ما الیه الحركة، ۴- مسافت یا ما فیة الحركة، ۵- زمان یا ما علیه الحركة و ۶- مبدأ یا ما منه الحركة، مقصود از موضوع همان قابل الحركة یا متحرک است.

۹- ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ۱۰۹ و فیض، ۱۳۶۲، ۲۵۸ و ۲۷۲ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶ و مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۳۳۱ و مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ۴۵۳-۴۵۷

۱۰- ملاصدرا در جلد سوم اسفار ص ۸۱ می‌نویسد: لکن المقولة التي فيها الحركة لايدان تقبل الاشتداد والاستكمال و علامه طباطبایی در حاشیه آن می‌نویسد: هذا صریح منه (ره) فی انه لایری شیئا من الاقسام الحركة خالیه من معنی التشکیک

۱۱- ملاصدرا بر ضعف جسم در اثر قوت روح، نزول انسان از انسانیت به حیوانیت تأکید دارد؛ ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۹: ۲۳۸-۲۳۹. همچنین در حرکات کیفی به تضعیفی بودن

- ۷- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱ش). **تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)**. تهران: مؤسس تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۸- بهمنیار. (۱۳۷۵ش). **التحصیل**. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶ش). **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه** (بخش سوم از جلد دوم). قم: مرکز نشر اسراء قم.
- ۱۰- جوان، موسی. (۱۳۴۵ش). **حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل**. تهران: چاپخانه نگین.
- ۱۱- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۰ش). **سفر نفس**. به کوشش عبدالله نصری. تهران: انتشارات نقش جهان.
- ۱۲- حسن زاده آملی، حسن. (بی تا). **گشتی در حرکت**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۱۳- خادمی شیرازی، محمد. (۱۴۱۱ق). **رجعت یا دولت کریمه خاندان وحی**. بی جا: مؤلف.
- ۱۴- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۷۸ش). **روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا**. خردنامه صدر. شماره ۱۵.
- ۱۵- رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن. (۱۳۶۷ش). **مجموعه رسائل و مقالات فلسفی**. مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد. تهران: انتشارات الزهرا. چاپ اول.
- ۱۶- سعادت مصطفوی، حسن. (۱۳۷۷ش). **ملاحظات دربارہ حرکت جوهری**. مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۶۴.
- ۱۷- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۲ش). **رساله الحشر**. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ۱۸- _____ (۱۳۶۳ش). **کتاب المشاعر**. ترجمه فارسی. بدیع الملک میرزاعامد الدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی. هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.

- همچنین ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۳۸ و مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲: ۲۲۵
- ۱۵- ر.ک: خامنه‌ای، محمد، روح افلاطونی در فلسفه ملاصدرا، خسرونامه صدر، شماره ۱۵، ۱۳۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۰۰-۳۰۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۲۵۸ و صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۵: ۲۸۹
- ۱۶- مصدق برجعتکم، منتظر لامرکم... (مفاتیح الجنان)
- ۱۷- ر.ک: خادمی شیرازی، ۱۴۱۱ق: ۱۵؛ طارمی، ۱۳۷۷: ۹ و رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۴
- ۱۸- العالم بجمیع ما فیہ حادث زمانی... صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴
- ۱۹- قد علمت من تضاعیف ما اسلفنا من ان لکل شیء جوهری حرکت جلیه نحو الاخره و تشوقاً طبیعیا الی عالم القدس و الملکوت و له عبادت ذاتیه تقریباً الی الله تعالی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۳۷ و ج ۴: ۱۵۹، و ۱۶۱-۱۶۹).

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹ش). **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲- آهنی، غلامحسین. (۱۳۶۲ش). **کلیات فلسفه اسلامی**. تهران: انتشارات علمی.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶ش). **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**. تهران: انتشارات حکمت.
- ۴- _____ (۱۳۷۶ش). **معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی**. تهران: انتشارات حکمت.
- ۵- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). **فن سماع طبیعی**. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۶- احمدی، احمد. (۱۳۷۶ش). **حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید**. سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی از ۱۹ تا ۲۳ اسفند ۱۳۶۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۹- _____ (۱۳۷۸ش). **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**. به اهتمام حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
- ۲۰- _____ (۱۴۱۹ق). **الحكمة المتعالية في اسفار العقلية الاربعه**. بيروت: دار احيا التراث العربی.
- ۲۱- _____ (۱۴۲۰ق). **كتاب العرشیه**. تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل اللبون فؤدرکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ۲۲- طارمی، حسین. (۱۳۷۷ش). **رجعت**. قم: دفتر انتشارات اسلامی. وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۳- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۴۱ش). **انتقاد بر انتقادنامه ملاصدرا**. راهنمای کتاب شماره ۱. سال پنجم.
- ۲۴- فلاطوری، (۱۳۴۰ش). **انتقاد کتاب یادنامه ملاصدرا**. راهنمای کتاب. شماره هفتم.
- ۲۵- فیض، ملامحسن. (۱۳۶۲ش). **اصول المعارف**. تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۶- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵ش). **دروس فلسفه**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۷- _____ (۱۳۷۸ش). **آموزش فلسفه**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۰ش). **شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه**. جزء دوم. تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر. قم: مؤسس آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۹- _____ (۱۴۰۵ق). **تعلیق علی نهایة الحکمه**. قم: در راه حق.
- ۳۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲ش). **حرکت و زمان در فلسفه اسلامی** (درس های قوه و فعل اسفار). تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۱- _____ (۱۳۷۷ش). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری** (۱۳). قم: انتشارات صدرا.
- ۳۲- ملکشاهی، حسن. (۱۳۷۶ش). **حرکت و استیفای اقسام آن**. تهران: انتشارات سروش.
- ۳۳- موسوی مدرس بهبهانی، علی. (۱۳۷۷ش). **حکیم استرآباد**. میرداماد. تهران: انتشارات دانشگاه.
- ۳۴- همائی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵ش). **دو رساله در فلسفه اسلامی**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۵- یثربی، یحیی. (۱۳۷۹ش). **ماجرای غم انگیز روشن فکری در ایران**. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.