

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین‌پژوهی علوی،
سال سیزدهم، شماره بیست و چهارم (بهار و تابستان ۱۴۰۰)

An Investigation into the Nature of Motion according to Avicenna and Mulla Sadra and Its Philosophical and Discursive Outcome

Sharafat Zebardast¹ \ Mohammad Hossein Irandoost² \ Hassan Moalemi³

Abstract

Explaining the nature of "traversal and being-in-the-middle motion" and their manifestation in the real world is among the crucial topics in the philosophical scopes. There are countless views regarding this topic, the most important of which is that of Avicenna and Mulla Sadra. Each of these views has its different requirements and leads to diverse consequences. The present study intends to analyze the views of these two philosophers on the nature of motion and their outcomes. Library method is employed to collect the needed data and descriptive and analytical methods are utilized to analyze the data. The results indicated that Avicenna believes in the external existence of being-in-the-middle motion and considers traversal motion imaginary and illusory, while Mulla Sadra considers traversing motion a reality with external manifestation and considers being-in-the-middle motion as a mobile connected thing with a unique existence which is totally included within time. Understanding this fact paves the way for the substantial motion and removes its obstacles. By proving the substantial motion, many obscure philosophical problems, such as the bodily resurrection, temporal or pre-eternity creation of the world, etc. were solved.

Keywords: traversal motion, being-in-the-middle motion, substantial motion, Avicenna, Mulla Sadra

1- Student of Islamic philosophy and theology, Islamic Azad University, Qom Branch, sherafatzebardast@gmail.com
2- Assistant professor, Islamic Azad University, Qom Branch, Department of Islamic philosophy and theology (Corresponding author), mohirandoost@gmail.com
3 - Associate professor, Baqir Al-Olum University, Qom, h.moallemi57@gmail.com

بررسی ماهیت حرکت از منظر ابن سینا و ملاصدرا و برآیند فلسفی و کلامی آن

شرافت زبردست^۱ / محمدحسین ایران‌دوست^۲ / حسن معلمی^۳

چکیده

تبیین ماهیت حرکت قطعی و توسطیه و تحقق خارجی آن‌ها از مسائل مهم در مباحث فلسفه است. در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که شاخص‌ترین آن دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا است. هر کدام از این دیدگاه‌ها، دارای الزامات و نتایج متفاوتی است. این نوشتار سعی دارد به تحلیل نظرات این دو فیلسوف در زمینه ماهیت حرکت و نتایج هر یک بپردازد و در مقاله حاضر به لحاظ جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و به لحاظ ماهیت روش از روش توصیفی و تحلیلی استفاده شده است. از یافته‌های مقاله این است که ابن سینا قائل به وجود خارجی حرکت توسطیه است و حرکت قطعی را خیالی و توهمی می‌داند؛ اما ملاصدرا حرکت قطعی را واقعی و در خارج موجود می‌داند و آن را یک امر متصل سیال می‌داند که وجود واحد شخصی دارد که کل آن در کل زمان است. درک این حقیقت راه را برای حرکت جوهری و رفع موانع آن هموار ساخت و با اثبات حرکت جوهری بسیاری از مسائل غامض فلسفی از قبیل معاد جسمانی، حدوث و قدم عالم و... حل شد.

کلیدواژه‌ها: حرکت قطعی، حرکت توسطیه، حرکت جوهری، ابن سینا، ملاصدرا.

sherfatzebardast@gmail.com

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد، واحد قم.

mohirandoost@gmail.com

۲ - دکترای تخصصی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

h.moallemi57@gmail.com

۳ - دکترای تخصصی، دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

۱- مقدمه

بحث حرکت از مباحث مهم در فلسفه می‌باشد. مسئله‌ای که اهمیت و ضرورت دارد نحوه تحقق وجود خارجی حرکت می‌باشد که نتیجه مهم و تأثیرگذاری در فلسفه اسلامی داشته است و منجر به اثبات حرکت جوهری توسط ملاصدرا شده است. ابن سینا دو معنا برای حرکت قائل است. این دو معنا (حرکت به معنای قطع و حرکت به معنای توسط) در واقع دو تصویر از یک حقیقت خارجی است، نه اینکه از قسم حرکت حکایت کند (ابن سینا، بی تا: ۸۳). ابن سینا حرکت به معنای قطع را همچون خط متصل واحد می‌داند و حرکت به معنای توسط را همچون نقطه سیال می‌داند و وجود خطی حرکت را انکار می‌کند و به ذهن نسبت می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۹-۳۰). اختلاف نظرهایی درباره نحوه وجود خارجی این دو معنی حرکت وجود دارد. این پژوهش به بیان آراء دو فیلسوف برجسته مسلمان ابن سینا و ملاصدرا در این باره پرداخته شده است. سوال آن است که مطابق نظر این دو فیلسوف آیا حرکت قطعی در خارج وجود دارد یا توسطیه؟ یا هر تلقی چه تأثیری در اثبات یا انکار حرکت جوهری دارد؟ و پیامدهای فلسفی و کلامی آن چیست؟ هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل این موضوع و سؤالات مذکور با روش توصیفی و تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است.

تا آن جا که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد اندیشه فیلسوفان همواره میان ثبات و تغییر مردد بوده است برخی مانند هراکلیتوس به کلی منکر ثباتند و معتقدند همه چیز تغییر می‌کند و برخی مانند پارمیندس به کلی منکر هر نوع تغییر و دگرگونی هستند (کاپلستون، ۱۳۶۳: ۵۹). در میان فلاسفه مسلمان، ابن سینا بحث حرکت را در حوزه طبیعیات مطرح نمود و حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، این، وضع) پذیرفته بود و وقوع حرکت در مقوله جوهر را انکار داشت؛ به این دلیل که حرکت مستلزم موضوعی است که حرکت کند و اگر خود جوهر شیئی در ضمن حرکت جوهری دگرگون شود در آن صورت موضوعی برای حرکت وجود نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۲۴ و ۱۲۳). او حرکت را نحوه وجود می‌داند و بر حرکت توسطیه تأکید می‌کند. اما ملاصدرا بحث حرکت را در زمره امور عامه قرار داد و در نتیجه آن بحث به فلسفه راه یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۳، ۲۱) و با براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجودی تازه می‌یابند و وجود بر دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌شود (همان، ۱۷۸-۱۷۷) و چون اعراض از شئون و توابع جوهر است، بنابراین وقوع حرکت در اعراض به معنای حرکت و تحول در آن وجود واحد که همان جوهر و عرض هر دو را دربرمی‌گیرد (همان، ۱۱۱). او حرکت را از سنخ وجود دانسته نه ماهیت و وجود حرکت را از عوارض تحلیلی وجود می‌داند و بر حرکت قطعی تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۷).

درباره حرکت و معانی آن حرکت قطعی و توسطیه پژوهش‌هایی صورت گرفته است اما رویکردی متفاوت که در این مقاله هست بررسی نظریه ابن سینا و ملاصدرا با نتایج فلسفی و کلامی آن متفقاً صورت گرفته است، چون با قبول حرکت قطعی راه برای حرکت جوهری هموار می‌شود. در اکثر پژوهش‌ها هر

کدام جداگانه بحث شده‌اند. مثلاً محمود فتحعلی و رحمت اله رضایی در مقاله «تأملی بر تفاسیر حرکت قطعی و توسطیه» به تفسیر رایج از حرکت قطعی و توسطیه و دلایل آن پرداخته و تلاش کرده‌اند که انکار حرکت قطعی و پذیرش وجود زمان را با یکدیگر سازگار نشان دهند و از کلام ابن سینا رفع تناقض کنند. احمد حسین شریفی و محمدتقی یوسفی در مقاله «تحلیل و بررسی حرکت جوهری یا فرد سیال مقوله جوهر»، با تبیین برخی از لوازم حرکت مانند (مسافت) و تحلیل فرد سائل مقوله جوهر تلاش می‌کند تصویر دقیقی از حرکت جوهری را ارائه کند و با تحلیل وجوه نیاز حرکت به موضوع بی‌نیازی حرکت از موضوع را اثبات کند. در پایان‌نامه «بررسی حرکت تطبیقی حرکت در فلسفه ملاصدرا با فیزیک جدید» از جعفر احمدی، مباحث حرکت در زمان با فیزیک نیوتن مقایسه شده است. کتاب «گشتی در حرکت» از حسن زاده آملی، حاوی ادله‌ای بر حرکت در جوهر طبیعی است و علامه نظر داروین و ارسطو و ابن سینا آورده است و با دفع شبهه بقای موضوع، حرکت در جوهر را اثبات می‌کند.

۲- ماهیت حرکت از منظر ابن سینا

ابن سینا در کتاب شفا همان تعریف ارسطو از حرکت را قبول کرده است: «الحرکه کمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه». حرکت، کمال نخستین است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸۳). همچنین در طبیعیات شفا، پس از بررسی تعاریف مختلف حرکت و تبیین تعریف موردنظر خودش، که

همان تعریف ارسطو است، به دو معنای حرکت اشاره می‌کند که همان حرکت به معنای قطع و حرکت به معنای توسط و تصریح می‌کند که یکی از دو معنای مذکور در خارج موجود است: «کان مفهومها اسماً لمعینین: أحدهما لا يجوز بالفعل قائماً في الأعيان و الآخر يجوز أن يحصل في الأعيان». (همان) ابن سینا در بیان چگونگی حرکت قطعی می‌گوید:

«شیء متحرک در حالی که در مکانی هست و با اجسام دیگر نزدیکی و دوری مخصوص دارد صورتش در خیال نگاشته می‌شود پس از آن چون به مکان دیگر رسید و دوری و نزدیکی دیگر پیدا کرد صورت دیگر از جهت حس به صورت اول ملحق می‌گردد و این هر دو صورت با هم ادراک می‌شوند لیکن هر دو یک صورت‌اند برای یک حرکت و آن قسم که در ذهن وجود دارند در خارج وجود ندارند؛ زیرا که متحرک در یک آن در دو مکان وجود نمی‌یابد و حالتی هم که میان آن‌هاست وجود قائمی ندارد.» (ابن سینا، ۱۳۰۳: ۱۳۵-۱۴۰)

و همین‌طور درباره حرکت توسطیه می‌گوید:

«اماً معنایی که بالفعل وجود می‌یابد و سزاوار است که حرکت نامیده شود و حرکت موجود در متحرک همان است حالتی است متوسط که دیگر در ابتدای مسافت نیست و

به غایت آن هم نرسیده است؛ بلکه در حدّ متوسطی است که آن متحرک مادام که از قوه به فعل می‌رود و در هیچ وقتی و هیچ آنی از آنات در آن حدّ حاصل نیست و در هر آنی که حصولش را فرض کنیم باز مشغول پیمودن است. این است صورت حرکت موجود در متحرک که عبارت است از توسط میان مبدأ مفروض و نهایت، به قسمی که هر حدّی را در آن فرض کنیم پیش از آن و پس از آن در آن حد یافت نمی‌شود آن قسم که در مبدأ و منتهی یافت می‌شود و این توسط همان صورت حرکت است و صفتی است همراه متحرک و مادام که شیء متحرک است این صفت باقی است و فقط حدود فرضی توسط تغییر می‌کند و متوسط بودن متحرک به این نیست که در حدّی باشد و در حدّی نباشد؛ بلکه به واسطه آن است که این صفت را دارد که میان مبدأ و منتهی است، چنانکه هر حدّی برای آن فرض کنیم پیش از آن (آن) و پس از آن در آن حد نیست و این صفت امر واحدی است که دائماً با متحرک همراه است و در هر حدّی باشد غیر از این صفت را ندارد و این در حقیقت کمال اول است. اما چون حرکت تمام و قطعی شد آنچه شده کمال دوم است و صورتی که آن را کمال اول نامیدیم در متحرک در هر آنی موجود است زیرا که در جمیع آنات مفروضه می‌توان گفت او در حدّ وسطی است که پیش از آن در آن نبوده و بعد هم نمی‌باشد.» (همان، ۱۰۶-۱۰۵)

فلاسفه در مقام تحدید حرکت بیشتر به این معنی آن توجه داشتند و به همین جهت اغلب تعاریفی که در بیان حرکت آورده شد بر حرکت به معنی توسط صادق است و می‌توان هر یک از این تعاریف را بر حرکت توسطیه حمل کرده و گفت بیرون آمدن از یکسانی و کمالی برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است و هیئت آن ثبات آن تصور نگردد و بیرون آمدن از قوه به سوی فعل اندک اندک و حصول اول در مکان دوم و موافقات حدود بالقوه بر سبیل اتصال، همه ناظر بیان کردن حالت بودن جسم میان مبدأ و منتهی است و به همین جهت ابن سینا در آغاز حرکت توسطیه آن را اولی به نام حرکت معرفی کرده است (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۱).

شیخ الرئیس، حرکت قطعی را امر متصل ممتد از مبدأ تا منتهی می‌داند. این معنا با توجه به این که متحرک بین مبدأ و منتهی است، برای آن وجود بالفعل و تحقق خارجی ندارد. در حرکت قطعی، امر متصل از مبدأ تا منتهی در نظر گرفته می‌شود و کل این اتصال معقول در خارج تحقق ندارد؛ زیرا متحرک تا وقتی که در حرکت است، حرکت تمام نیست و تحقق نیافته است، اما زمانی که حرکت پایان یافت و به تمامیت خود رسید، دیگر حرکتی در کار نیست، چون وجودش از بین می‌رود و نابود می‌شود. پس حرکت قطعی از وجود حقیقی و تحقق عینی بهره‌ای ندارد و فقط در خیال ترسیم می‌شود. صورت حرکت قطعی قائم به ذهن است (ابن سینا، بی تا: ۸۳). ابن سینا حرکت به معنای توسطیه را امر بسیطی می‌داند که اتصال و امتداد ندارد، آنی به وجود آمده و به نحو چیز وجودی سیال بقا و استمرار یافته است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۳).

شیخ الرئیس، حرکت به معنای توسطیه را نفس بودن میان گذشته و آینده می‌داند، در حالی که به معنای قطع در زمان گذشته تحصیل یافته است. حرکت به معنای توسط بودن میان دو حد است، نه در مبدأ است و نه در منتها و نه در کل امتداد متصل از مبدأ تا منتها قرار دارد، بلکه حالت توسطی دقیقاً خود این حالت توسطی و در وسط بودن تجددی است. به عبارتی حرکت توسطی نه گذشته است و نه آینده، بلکه اکنونیت متجدد و سیال میان گذشته و آینده است؛ یعنی از گذشته تا اکنون را دربر می‌گیرد (همان، ۲۷۲).

گاه مقصود از حرکت امری متصل و دارای امتداد است به امتداد مسافت، که براساس آن، جسم متحرک در تمام آن قطعه از زمان منطبق بر تمام آن مسافت باشد به گونه‌ای که مبدأ و منتهای حرکت را می‌توان بر مبدأ و منتهای زمان منطبق کرد، یعنی حرکت عبارت است از این که جسم متحرک در تمام آن قطعه از زمان بر تمام آن قطعه از مسافت منطبق باشد. حرکت به این معنا امری کشش دار است که تمام آن زمان را اشغال کرده است. اولش، اول زمان را و وسطش وسط زمان را و آخرش آخر زمان را (حرکت قطعیه) اما گاه مراد از حرکت امری است که بر حسب آن جسم متحرک در قطعه‌ای از زمان میان مبدأ و منتها قرار دارد، به گونه‌ای که در هر «آن» در یک «حد» و مسافت مفروض است. به تعبیر دیگر، حرکت به این معنا امری مستمر و یکپارچه‌ای است که دائم میان مبدأ و منتهای حرکت در حال حرکت و گذر است. امری است که نمی‌توان آن را تجزیه کرد و قطعات آن را بر قطعات حدود و مسافت‌های مفروض منطبق نمود (حرکت توسطیه) (مطهری، ۱۳۸۶: ج ۶، ۷۶۳-۷۶۱)؛ یعنی امری تجزیه‌ناپذیر است که در «آن» حدوث یافته و در زمان باقی مانده است و حرکت قطعیه امری خط وار به شمار می‌آید که حدوث آن در زمان است: اول آن بر اول زمان مفروض، وسطش بر وسط آن و آخرش بر آخر زمان مفروض منطبق است (همان، ۱۳۸۶: ج ۱۱، ۶۵-۶۱).

به‌هرحال شیخ حرکت به معنی القع را که به موجب آن به حرکت ماهیت خطی داده و وجودش را امری متصل و ممتد در خارج انگاشته‌ایم را رد نموده و برای آن وجود خارجی قائل نیست و حرکت قطعیه را امری ذهنی می‌داند. بیان دیگر درباره حرکت، تعبیر نقطه‌ای از آن است که به حرکت توسطیه معروف است. می‌گویند: حرکت عبارت است از «التوسط بین المبدأ و المنتهی». توضیح این که در یک حرکت مثلاً وقتی که کبوتری از روی یک دیوار به دیوار مقابل خود پرواز می‌کند اینجا چه چیزی رخ داده؟ این کبوتر در لحظه‌ای که می‌خواست پرواز خود را از روی دیوار اول شروع کند برایش یک حالتی ایجاد می‌شود. این حالت بسیط که در یک «آن» ایجاد شده نامش حرکت است و تمام ماهیت حرکت همین حالت بسیط آنی الحدوث است. نهایت این که این حالت وقتی که به وجود آمد آن گاه در زمان ادامه می‌یابد و آنچه را که ما به‌عنوان حرکت می‌شناسیم در واقع استمرار حرکت است بین دو نقطه مبدأ و نهایت. یعنی شما در مسافت بین مبدأ و منتهی هر حدی را فرض کنید، آن حالت بسیط حرکت در یک «آن» از زمان در این حد قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۴).

ابن سینا در کتاب نجات تعریفی از حرکت دارد که عبارت است از:
«انَّ الحَرَكَةَ تبدل حال قاره في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء
والوصول به اليه و هو بالقوة أو بالفعل»: حرکت تغییر تدریجی حالت قار جسم است که
رو به سوی غایتی داشته و طالب وصول آن باشد خواه غایت بالقوه یا بالفعل باشد. (ابن
سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۳).

به نظر می‌رسد این تعریف دیدگاه ابن سینا را درباره حقیقت خارجی به خوبی بیان می‌کند. فخر رازی
از نخستین کسانی است که به نقد این مسئله و نیز جرح نظر ابن سینا و خرده‌گیری از وی می‌پردازد. او در
این زمینه، بحث زمان را مطرح می‌کند. از نظر وی با توجه به اینکه زمان مقدار حرکت قطعی است و
ابن سینا حرکت قطعی را انکار می‌کند، نباید زمان وجود داشته باشد؛ چون حرکت توسطیه، به دلیل این که
بدون امتداد است با زمان ارتباطی ندارد. بنابراین، اگر زمان هست و مقدار حرکت است، باید مقدار حرکت
قطعی باشد، در حالی که به نظر ابن سینا حرکت قطعی وجود ندارد: «لو كان الزمان موجوداً لكان مقدراً
للحركة بالادلة التي ذكرها ارسطو و لكن يستحيل أن يكون مقدراً للحركة» پس اولاً: زمان مقدار حرکت
قطعی است و اگر حرکت قطعی موهوم است، چنانکه ابن سینا تصریح می‌کند، زمان نیز باید موهوم باشد،
امری که ابن سینا آن را نمی‌پذیرد، ثانیاً: اگر زمان حقیقی و عینی باشد لازم است امر موهومی به نام حرکت
قطعی موجب تعیین امری حقیقی به نام زمان گردد که این هم باطل است (رازی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۷۶۴-۷۶۰).
دیدگاه ابن سینا تقریباً تا زمان میرداماد همچنان با پذیرش فیلسوفان مسلمان روبه رو بوده است (مطهری،
۱۳۸۵: ج ۵، ۹۳).

۳- حرکت در نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا حقیقت حرکت عبارت است از «حدوث تدریجی و یا حصول و یا خروج از قوه به فعل،
آهسته آهسته یا به تدریج یا «لا دفعتاً» و تمام این عبارات محدود کردن حرکت شایسته و سزاوار است.»
(ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ۲۰) و همین طور می‌گوید:

«نزدیک‌ترین تعریف‌ها این است که گفته شود: حرکت عبارت است از موافات و
قرارگیری حدود است - بالقوه - پشت سر هم و حرکت بدین گونه را وجود حرکت به معنی
قطعی است.» (همان، ۲۸)

ملاصدرا در این زمینه سخن خود را با «آن» شروع کرده است:

«مأ «آن» به معنی دیگر به واسطه سیلان‌ش زمان متصل را ایجاد می‌کند. پس به
تحقیق وجودش گوئیم: مسافت و حرکت و زمان سه چیز هستند که در تمام آن چه که
به وجودشان تعلق دارد با هم مطابقت دارند. پس همان طور که در مسافت می‌توان چیزی
را مانند نقطه فرض کنیم که به واسطه سیلان و روان شدنش مسافت را ایجاد می‌کند -

چنان که نقطه خط را به واسطه سیلاننش ایجاد می‌کند - همین‌طور در حرکت، پس دانستی که امر وجود توسطی از آن «نقطه» است و آن، بودن در وسط است به گونه مذکور که به واسطه سیلاننش، حرکت را به معنی قطع ایجاد می‌کند و چون کار چنین است، ناگزیر برای زمان چیز سیالی هست که زمان را به واسطه سیلاننش ایجاد می‌کند که بدان «آن» سیال گفته می‌شود و با حرکت توسطی مطابق باشد و همان‌طور که نقطه فاعل، غیر از نقطه‌ای است که عبارت از حدود و اطراف می‌باشد، حرکت توسطی نیز غیر از اکوان و موجودات دفعی و رسیدن‌های «آنی» می‌باشد. فاعل زمان هم غیر از «آنی» است که در آن فرض می‌شود و اعتباراتش در ذاتش، غیر از اعتبار فاعل بودنش به حرکت و سیلاننش که زمان است می‌باشد. در باطن و سرت لطفات به خرج ده تا این مطلب را دریابی.» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ۱۳۴-۱۳۳)

و همچنین با قطعیت بیان می‌دارد که حرکت قطعیه در خارج وجود دارد:

«اعلم انّ القول فی عدم الحركة القطعیة و الزمان الذی ینطبق علیها لایخلو عن اشکال.»

(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۳، ۱۷۴-۱۷۰)

از منظر ملاصدرا تمامی اموری که به وجود مسافت، حرکت، و زمان تعلق دارند، با هم تطابق داشته و سیاق واحدی را تعقیب می‌کند و آنچه در خارج موجود است حرکت قطعیه است (ابراهیمی، ۱۳۷۳: ۷۳). ملاصدرا در بیان وجود حرکت توسطیه به کلی بودن معنی آن به اعتبار حدود مسافت اعتراف کرده است؛ ولی به اعتدال آن که حرکت موجود ضعیفی است، همین قدر از تعیین آن برای وجود آن در خارج کافی دانسته (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۲۱۴). می‌گوید:

«حرکت توسطیه چنان که گفته شد از موجودات ضعیفی است و با این که در آن نوعی از اشتراک است، ولی همین اندازه از تعیین برای وجود آن کافی است و نسبت این حصول‌ها به حرکت به معنای توسط مانند نسبت جزئیات به مفهوم کلی است و لیکن نسبت این حصول‌ها به حرکت به معنای قطع مانند نسبت اجزاء به کل است. پس حرکت به معنای توسط که گفته شد، آن را در اعیان وجودی نیست، چون کلی است و کلیات - از آن روی که کلیات اند - و عارض عموم مشترک می‌گردد در خارج موجود نیستند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ۳۲)

نتیجه اینکه از دیدگاه ملاصدرا حرکت در واقع قطعیه و منطبق بر زمان است و بالتبع، همانند زمان امتدادی سیال دارد به طوری که با انقسامات فرضی زمان منقسم می‌شود و اجزایی فرضی مشابه اجزاء زمان پیدا می‌کند که همراه با آن‌ها موجود و معدوم است؛ یعنی نیمه اول حرکت در نیمه اول زمان موجود است و نیمه دوم آن در نیمه دوم زمان. در نیمه اول هم، ربع اول حرکت در ربع اول زمان موجود است و ربع دوم آن در ربع دوم زمان و هکذا و در هر «آن» که مقطعی فرضی از زمان است، فقط مقطعی فرضی

از حرکت موجود است، غیر از مقطع فرضی دیگری که در «آن» دیگری موجود است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ۳۷۸-۳۷۹). از نظر ملاصدرا حرکت نحوه‌ای از وجود است و داخل در هیچ مقوله‌ای نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۴). حرکت از سنخ وجود است نه از سنخ ماهیات؛ چون ملاصدرا قائل به اصالت وجود است و از نظر وی نه تنها ذات واجب‌الوجود داخل در هیچ مقوله نیست؛ بلکه وجودات به‌طور کلی از مقولات خارج‌اند. بنابراین تعریف حرکت بر مبنای نظر صدر المتألهین یک امر ذات‌الماهیه نیست که جنسی و فصلی داشته باشد. پس تعریفش «رسم» خواهد بود و نه حد. زیرا شیئی حد دارد که جنس و فصل داشته باشد و شیئی جنس و فصل دارد که از ماهیات باشد. چیزی که از ماهیات نیست جنس و فصل ندارد؛ بنابراین اگر تعاریف حرکت گوناگون هم باشد مانعی ندارد؛ چون یک شیء بیش از یک «تعریف حدی» نمی‌تواند داشته باشد؛ اما می‌تواند چندین تعریف غیر حدی داشته باشد (ساجدی و جاودانی، ۱۳۹۳: ۵۱۶). ملاصدرا در اسفار تعاریف فلاسفه قدیم را ذکر می‌کند و تقریباً همه آن را صحیح می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۴-۳۱) و همچنین خودش در تعریف حرکت تعابیر مختلفی دارد: «الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً سبيرا او بالتدریج او لادفعاً» و همچنین «خروج لادفعاً» و «حدوث تدریجی». (همان، ۲۲) و در رساله حدوث می‌گوید:

«موجود یا از تمام جهات بالفعل است در این صورت خارج شدن از آنچه که بر آن است محال و ممتنع است و یا از تمام جهات بالقوه است و در این وجود قابل تصور نیست جز در موجودی که آن را فعلیت قوه باشد و به چیزی مانند هیولای نخستین تقوم داشته باشد یا از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشد. در این صورت ذات آن مرکب از دو چیز است: به واسطه یکی بالفعل و به واسطه دیگری بالقوه است. از جهتی که آنرا بالقوه است شأنش آن است که برای غیر خود به فعلیت خارج شود وگرنه قوه قوه نیست و این خارج شدن یا تدریجی است و یا دفعی. اول همان معنی حرکت است که فعل یا کمال نخستین برای چیزی است که آن بالقوه از آن روی که بالقوه است می‌باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۲)

۴- حرکت جوهری

ملاصدرا به وجود خارجی حرکت قطعیه قائل است. پس عالم به جوهر و به تبع آن، اعراضش حرکت قطعی دارد که همان اعتبار صحیح حرکت است که معنایش این است که دائماً با یک وجود متصل و ممتد به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است (از همین جا بحث اصالت وجود پیش می‌آید) و چون وجود اشیاء عین وجود حرکت است، هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود اشیاء باقی نیست و همیشه بین گذشته و آینده است. عالم از جنبه طبیعی‌اش همیشه بین حاشیه‌ای است از گذشته و آینده و درست در میان دو عدم قرار گرفته است. لازمه وجود متصل ممتد که دائماً در حال به وجود آمدن است این است که هیچ چیز در دو آن باقی نیست. این که ما عالم را باقی می‌بینیم به خاطر خاصیت ذهن ماست. اگر ذهن

ما آنطور که مادین می‌گویند خصلت طبیعت را می‌داشت، هیچ جزئش در دو آن وجود نداشت. اگر دستگاه ادراکی ما منحصر به مغز ما می‌بود که قهراً مغز انسان همیشه در حال سیلان است، محال بود که ما چیزی را درک کنیم. این که ما عالم را به صورت جمع و حاضر می‌بینیم و حتی گذشته و حاضر را با هم می‌بینیم، برای آن است که ما یک وجود فوق ماده و طبیعت داریم و آن وجود مافوق ماده این خصلت را داراست که می‌تواند گذشته و آینه را با یکدیگر حاضر و جمع کند و در نتیجه علم و آگاهی پیدا می‌شود. اگر ذهن ما مثل عالم طبیعت بود محال بود که بتوانیم عالم باشیم و این است که می‌گویند طبیعت مساوی با جهل است و علم مساوی است با تجرد (مطهری، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۲۸).

ملاصدرا پس از توضیح این مطلب که مقوله در حرکت، یک وحدت اتصالی دارد تا زمینه باشد برای اتصال وجودی در حرکت جوهری، به بحثی در باب نفس اشاره می‌کند: در نفس یک وحدت شخصی است که در ماده و بدن نیست. گرچه در بدن در حال حرکت نیز یک وحدت اتصالی وجود دارد، ولی آن وحدت اتصالی غیر از وحدت شخصی روح است. وحدت اتصالی که قدما در بدن و مزاج پذیرفته‌اند بسیار مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته و در اسفار نیز آن را طرح کرده است؛ زیرا همه تلاش او این است که تبیین کند که حرکت در هر مقوله ای دارای وحدت اتصالی است و این که حرکت قطعی درست است و در خارج واقعیت دارد و حرکت توسط مجازی است و با پذیرش حرکت قطعی، حرکت در هر مقوله یعنی امر واحد سیال. برای مثال حرکت در آینه، یعنی آینه واحد سیال و وحدت مقوله به اعتبار اتصال وجودی خود مقوله است (افزون بر وحدت موضوع) و در حرکت در جوهر، هر چند موضوع در حال حرکت است، وحدت اتصالی برای وحدت کافی است. این مطلب از مطالب بسیار با ارزش فلسفه ملاصدرا است (معلمی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۴۹-۴۴۸). حاصل آنکه حرکت به معنای قطع و حرکت قطعی که در خارج تحقق دارد، یک امر واحد متصل سیال است و وجود واحد شخصی دارد که کل آن در کل زمان است. درک این حقیقت راه را برای حرکت جوهری و رفع موانع آن هموار می‌سازد (همان، ۵۳۲)؛ لذا می‌بینیم که ملاصدرا در لزوم بقای موضوع حرکت، موضوع حرکت جوهری را «هیولی مع صوراً ما» می‌داند، یعنی صور هیولی «آن» به «آن» تغییر می‌کنند و یک صورت واحد متصل داریم که به صورت‌های غیرمتناهی تحلیل می‌شود. بنابراین هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و از ابتدا تا انتهای حرکت یک امر ثابت باقی است که آن امر ثابت باقی همان «هیولی مع صوراً ما» است. مقصود ملاصدرا از «صوراً ما» همان صورت بدون تعیین و کلی است، کلی‌ای که همیشه با یک فرد وجود دارد و باقی است (ملاصدرا، ۱۹۹۸: ج ۳، ۸۸).

۵- برهان بر اصالت وجود از راه حرکت اشتدادی

همان‌طور که قبلاً بیان شد عالم به جوهر و اعراض حرکت قطعی دارد؛ یعنی دائماً با یک وجود متصل و ممتد به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است؛ لذا وجود باید اصیل باشد و با اصالت ماهیت حرکت اشتدادی قابل توضیح و توجیه نیست. حکما این مطلب را قبول دارند که معنای حرکت

اشتدادی این است که موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود زیرا هر مرتبه شیء که انا فأناً در حال اشتداد است با مرتبه دیگر فرق می‌کند. بنابراین اگر مرتبه قبلی داخل در یک نوع باشد مرتبه بعدی نمی‌تواند داخل در همان نوع باشد، چرا؟ فرض کنید یک شیء حرکت اشتدادی می‌کند و مثلاً از رنگ زرد به سوسوی رنگ زردتر می‌رود. اگر آن مرتبه اول از زردی یک نوع از زردی باشد آیا آن مرتبه دوم همان نوع است یا نوع دیگری؟ اگر همان نوع باشد پس اختلافشان اختلاف فردی است، یعنی در آنچه که ما به الاشتراک است یکی هستند و اختلافشان در مابه الامتیاز است. پس آنچه اضافه شده است باید از سنخ اولی نباشد؛ زیرا اگر از سنخ اولی باشد مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز می‌شود. معنای اشتداد این است که مرتبه بعدی با مرتبه قبلی اشتراک و امتیاز دارد، ولی امتیاز مرتبه بعدی از مرتبه قبلی به همان چیزی است که در آن اشتراک دارند نه به امری غیر از مابه الاشتراک. حال امر دائر است میان اینکه قائل به تشکیک در ماهیت شده بگوییم ماهیت تشکیک بردار است که این را خود مشائین قبول ندارند و یا اینکه بگوییم هر مرتبه از مراتب شیء در حال اشتداد مرتبه‌ای غیر از مرتبه قبل دارد: «کون المراتب فی الاشتداد انواعاً» یعنی مراتب اشتدادی با انواع هستند.

پس خلاصه حرف مرحوم آخوند در این جا این می‌شود که اگر اصالت با وجود نباشد اشتداد و تکامل در دنیا محال است؛ ولی اشتداد و تکامل وجود دارد پس اصالت با وجود است (مطهری، ۱۳۶۶: ج ۱، ۳۴۱-۳۴۰). بنابراین آنچه با اصل حرکت قطعیه جور در می‌آید و لازمه اصل حرکت و این که عالم ما عالم حرکت است این است که هیچ چیزی در دو آن باقی نیست و معنی ندارد فعلیت‌ها از هم جدا شود. پس چرا اشتداد پیدا می‌شود؟ گفتیم فعلیت‌ها معدوم می‌شود ولی هر فعلیتی استعداد درجه‌ای را دارد که از درجه قبلی کامل‌تر است؛ یعنی فعلیت بعدی از اول به وجود آمدنش کامل‌تر از قبلی است نه این که در اثر انضمام با فعلیت قبلی اکملیت پیدا می‌کند و اشتداد به این معنای دوم، تنقص را هم قابل تصور می‌کند چون فعلیت دوم ممکن است حاصل استعداد اکمل یا مساوی و یا انقض باشد (همان، ۳۴۳-۴۳۳).

۶- اصالت وجود و حرکت جوهری

در تعریف حرکت قطعیه گفتیم امری است متصل و دارای امتداد است و وجود واحد شخصی دارد که کل آن در کل زمان است. از همین جا بحث اصالت وجود پیش می‌آید که عالم به جوهره و اعراضه حرکت می‌کند معنایش این است که دائماً عالم با یک وجود ممتد و متصل به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است و دو جزء هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود این اشیاء در یک آن باقی نیست. بنابراین اشیائی که امتداد لازمه وجود خارجی آن‌هاست، وحدت شخصیشان نهفته در وحدت اتصالی است؛ یعنی پخش و ممتد و گسترده بودن، هویت و موجودیت واحد آن‌ها را از آن‌ها نمی‌ستانند و دو جزء بودن بالقوه، آن‌ها را دچار تعدد شخصیت نمی‌سازد؛ لذا نباید پنداشت که متحرک وجودی دارد که در مکانی و زمانی خلاصه شده است. باید هستی آن را پخش شده در بستر زمان و سیلان انگاشت. از نظر ملاصدرا، زمان مندی

اجسام نشانه نوعی امتداد در هستی آن‌هاست. حرکت جوهری عمیقاً به این معناست که جوهر و نهاد شیء ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و دگرگونی بعدی است از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویت اشیاء مادی و به همین سبب یک دم قرار و آرام ندارند و هر لحظه جامه نوینی از خود بر خود می‌پوشند. تعبیر دیگری از این مفهوم این است که هویت شیء هویتی حرکت‌آلود و بلکه عین حرکت است و اگر چنین است که هر حرکت در عین ممتد بودن وحدت شخصی دارد، متحرکی هم که حرکت لازمه وجود و عین ذات اوست وحدتی اتصالی و شخصی دارد و متحرک بودنش مایه سلب هویتش نمی‌گردد. این سخن البته جز بر این پایه صادق نیست که وجود شیء همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی بیش نیست. با قبول اصالت وجود، سیلان نحوه‌ای از هستی می‌شود و موجودات متحرک، هستی یافتشان - که چیزی جز بودنشان نیست - به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد. سؤال از این که در حرکت جوهری «خود شیء» چه می‌شود، سؤالی است برخاسته از نگرش اصالت‌ماهیتی. خود شیء بنابر اصالت وجود، وجود شیء است و حرکت هم نحوه وجود شیء است و بدین لحاظ در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است، نه چیزی که آن چیز در حرکت است (سروش، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸).

بر حسب حرکت جوهری هیچ «خودی» هم چنان موجود نمی‌ماند و در دو لحظه پیاپی هیچ دو «خود» مشابه پیدا نمی‌توان کرد. جهانی که اینک پیش روی ماست، به هیچ روی جهان لحظه سابق نیست و جهان لحظه بعد نیز به تمامی موجودی نوین است نه فقط در اعراض و حالاتش و بلکه در عمق ذات و نهاد و هویتش. صدرالدین در این مورد اصطلاح «تجدید هویت» را به کار می‌برد که تعبیر دقیق منظور اوست. جهانی که یک مجموعه متجددالهیویه است. بدین معناست که هویتش مستمراً نو می‌شود. بنابراین جهان یک حرکت بیش نیست و حرکت از آن جا که یک موجود سیال و تدریجی الوجود است، اجزایش با هم وجود نمی‌یابند و بدین سبب جهان فردا، همان فردا حادث خواهد شد، نه این که جهان موجود باشد ولی در فردا واقع شدنش موکول به گذشت زمان باشد. گذشت زمان، گذشت جهان است نه ماندن جهان و عبور زمان از روی آن. گذشت جهان یعنی حرکت جهان و حرکت جهان یعنی حدوث تدریجی آن و حدوث تدریجی آن یعنی پدید شدن آن در هر لحظه (همان، ۶۲-۶۰). ملاصدرا به مقتضای این اصل معتقد است که وقوع حرکت فقط منحصر به مقولات چهار گانه عرضی (کم و کیف و وضع و این) که فیلسوفان قبل به آن معتقد بودند نیست، بلکه تمامی جواهر عالم از ماده گرفته تا صورت و نفس همواره در حال حرکت و شدن هستند (سجادی، ۱۳۶۰: ۴۷).

۷- برآیند نظریه حرکت جوهری

ملاصدرا بعضی از مشکلات فلسفی را به وسیله حرکت جوهری حل کرده است که صرفاً به برخی نتایج مهم در مسائل فلسفی و کلامی اشاره می‌شود:

۷-۱- خداشناسی

نیاز به خدا اتکاء محض سراپای جهان مادی، به یک حرکت مقوم - یعنی موجودی که این کاروان شتابنده و آسایش‌ناپذیر کائنات را هم از ریشه برویاند و هم به پیش براند - در سایه حرکت جوهری به‌طور بسیار طبیعی و بدیهی احساس می‌شود. ملاصدرا در این مبحث از آیه قرآنی نیز یاد می‌کند که «کل یوم هو فی شأن» (خداوند هر روز در کاری است) (الرحمن / ۲۹) و این را نشانی و تأییدی بر صحت سخن خود می‌گیرد. در کار بودن هر روزه خداوند و در واقع همه کاره بودن خداوند، نشانی و تجلایی پرمعناتر از حرکت جوهری ندارد. مسئله خدا از این پس نه چون یک مسئله، بلکه به صورت عینی، طبیعی و بدیهی و مشهود جلوه خواهد کرد که هر جا بروی و هر چه را ببینی او را به خاطر خواهد آورد. قرب حق با موجودات، احاطه او بر عالم، علم او به حوادث، دخالت عمیق او در امور و بسیاری از مسائل مربوط به توحید و خداشناسی در پرتو این اصل معنی و بیانی واضح خواهد یافت (سروش، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۵).

۷-۲- حدوث زمانی عالم

ملاصدرا حدوث زمانی عالم را به حرکت جوهری ثابت کرده است و می‌گوید طبایع پیوسته در تجدد است. نه تنها عوارض اجسام تبدیل می‌یابد، بلکه ذات و گوهر اجسام هر لحظه متجدد می‌گردد و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می‌شود و مقصود افلاطون از حدوث زمانی همین حرکت جوهری است و این حدوث زمانی عالم با قدیم زمانی ماده که عقیده ارسطو است منافات نخواهد داشت.

۷-۳- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

ملاصدرا درباره نفس انسان می‌گوید روح در آغاز پیدایش مادی است و با سایر صور مانند چوب و سنگ و نظائر آن فرقی ندارد ولی رفته رفته به حرکت جوهری مجرد می‌شود و بعد از تجرد همیشه زنده و باقی است به این جهت معروف است که به عقیده ملاصدرا نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است (ملکشاهی، ۱۳۸۸: ۳۰۳).

۷-۴- معاد جسمانی

ملاصدرا از طریق تجدد طبایع به معاد جسمانی رسیده است و می‌گوید بنا به دین مقدس اسلام معاد جسمانی است و جسم هم دارای ابعاد سه گانه است و این ابعاد لازم صورت جسم است نه ماده آن و به این جهت معاد جسمانی را به حرکت جوهری ثابت کرده است و در بیان این حقیقت می‌گوید: طبایع موجودات یک نوع حرکت ذاتی و تکامل جوهری دارند و بعد از آن که به حد کمال خود رسیده‌اند از ماده جدا می‌شوند و ماده این جهان مانند مزرعه‌ای است که در آن تخم بیفشاند بعد از گرفتن خرمن و جمع‌آوری محصول باز از نو زراعت می‌کنند و صور لحظه به لحظه از عالم غیب به جهان مادی می‌رسد تا صور جدید پدیدآید به این ترتیب تمام اشیاء از جماد و نبات و حیوان دارای حشر خواهندبود (همان، ۳۰۳-۳۰۲).

۷-۵- ربط متغیر و ثابت

چگونگی ارتباط موجودات متغیری که در جهان ماده وجود دارند با خداوند که ذاتاً ثابت است از غوامض مسائل فلسفی است. حکیمان می‌اندیشند که چگونه می‌توان این معما را حل کرد که از یک طرف معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد و از طرف دیگر علت و موجد همه دگرگونی‌ها خداوندی است که دگرگونی و تبدل در او راه ندارد (سروش، ۱۳۸۹: ۷۳). صدرالمتألهین چنین می‌گوید:

«کسی را می‌رسد که بگوید: وقتی هستی موجودی متبدل وابسته به علتی متبدل است، این سخن عیناً در تبدل علت آن علت آن نیز جاری است و این یا به دور و تسلسل محال می‌انجامد و یا باید در ذات خدای تعالی قائل به تغییر شویم که او برتر از آن است؛ اما سخن ما این است که تبدل اگر صفت ذاتی چیزی نباشد، آن چیز در تبدل و تجدد خود محتاج به علتی است که آن را متبدل گرداند؛ اما اگر تجدد صفت ذاتی شیء باشد، در این صورت این شیء نیازمند علتی نیست که او را متجدد سازد؛ بلکه نیازمند جاعلی است که هستی او را در خارج جعل نماید... و تردیدی نیست که امری وجود دارد که حقیقت آن مستلزم نوشدن و سیلان است و این شیء نزد ما طبیعت است و نزد دیگران حرکت و زمان است و هر کدام از این‌ها ثبات و فعلیتی دارند و آنچه از ناحیه جاعل می‌رسد جنبه ثبات و فعلیت است از این‌رو طبیعت از آن جهت که ثابت است به مبدأ مربوط می‌شود و از آن نظر که نوشونده است، حادثه‌ها به آن مربوط می‌شوند. همان‌طور که هیولی از آن جهت که فعلیتی دارد از ناحیه خداوند صادر شده است - همراه با صورت- و آن از نظر که عین قوه و امکان است می‌تواند منشأ حدوث و انقضاء قرار گیرد. بنابراین دو جوهرند که با حدوث و زوال ذاتی خود، واسطه حدوث و زوال امور جسمانی هستند به واسطه آن‌ها رابطه بین قدیم و حادث برقرار می‌گردد و ریشه اشکالی که دانشمندان از دفع آن عاجز بودند برکنده می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ج ۱، ۸۴۴-۸۴۵) بنابراین از نظر ملاصدرا، موجودی که هستی‌اش عین تحول و نوشوندگی است، ماده است و هر چه تحول در جهان است برخاسته از بی‌قراری باطنی و نوشوندگی دائمی طبیعت ماده است و همین جوهر ناآرام است که رابط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم است (سروش، ۱۳۸۹: ۷۳).

نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد روشن می‌شود که حرکت توسط امری مستمر و یکپارچه است که متحرک دائم میان مبدأ و منتهای حرکت در حال حرکت و گذر است و امری بسیط است و نمی‌توان آن را تجزیه کرد. دفعی الوجود و نقطه وار است. حرکت قطعی امری متصل و دارای امتداد است به امتداد مسافت، که براساس آن، جسم متحرک در تمام آن قطعه از زمان منطبق بر تمام آن مسافت باشد و امری خط وار به

شمار می‌آید که حدوث آن در حدوث زمان است.

ابن سینا معتقد است آنچه در خارج واقعیت دارد حرکت به معنای توسطیه است و حرکت قطعیه امری ذهنی است و در خارج وجود ندارد؛ اما ملاصدرا معتقد است آنچه واقعیت دارد حرکت به معنای قطع است و در خارج وجود دارد و منطبق بر زمان است. او برای حرکت توسطیه وجود مجازی قائل شد و قطعیه دانستن حرکت از نظر وی زمینه برای اثبات حرکت جوهری شد. حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا مستلزم فهم صحیح اصالت وجود است. ملاصدرا با وجودی دانستن نحوه وجود حرکت زمینه را برای نقش اصالت وجود هموار می‌سازد.

دو اصل تأثیرگذار در حرکت جوهری، وجودی شدن حرکت در حکمت ملاصدرا و اعتقاد او به حرکت قطعیه است. با توجه به این دو اصل، چون مقوله در حین حرکت دارای یک فرد است اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان حرکت (حرکت قطعیه) و حرکت نیز چیزی جز سیلان وجود همین فرد نیست، یعنی امری ممتد و متصل سیال است و این اتصال و پیوستگی از اموری است که ملاک وحدت شخصی است که انواع نامحدود بالقوه در آن حضور دارند آن‌ها را دچار تعدد شخصیت نمی‌سازد. پس حرکت جوهری حرکتی است که در ذات اشیا (جوهر) روی می‌دهد و به عقیده ملاصدرا در نظام عالم، خدا فیض وجود را افاضه می‌کند و جهان و مردم در حال آفریده شدن است و یکپارچه حرکت است و این نظریه نقش عمده و تعیین‌کننده‌ای در حل بسیاری از مسائل فلسفی ایفا کرد.

منابع

قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی، عبدالجواد، (۱۳۷۳)، «حرکت توسطیه و قطعیه از دیدگاه حکیم سبزواری»، فصلنامه معرفت، دوره ۳، شماره ۱۰، صص ۲۶-۳۳.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، الشفا: الطبيعيات، فن سماع طبیعی، تحقیق: زائد سعید، بی جا: مرکز تحقیق التراث.
- ۳- _____ (۱۳۶۳)، الشفا: طبيعيات، فن اول مقاله دوم، فصل دهم، تصحیح: ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۴- _____ (۱۴۰۵ق)، شفا (طبیعیات)، ج ۱، منشورات، قم، مکتبه آیه الله نجفی.
- ۵- _____ (۱۳۱۶ق)، شفا، ترجمه: محمدعلی فروغی، ترجمه فن سماع طبیعی، تهران، چاپخانه مجلس.
- ۶- _____ (۱۳۶۴)، النجاء، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- احمدی، جعفر، (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی حرکت در فلسفه ملاصدرا با فیزیک جدید»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه زنجان، دانشکده علوم انسانی.
- ۸- حسن زاده آملی، حسن، (بی تا)، گشتی در حرکت، تهران، مؤسسه نشر فرهنگی رجاء.
- ۹- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیة، جلد ۱، بیروت، دارالکتب العربیة.
- ۱۰- ساجدی، علی محمد، جاودانی زهرا، (۱۳۹۳)، «مسئله حرکت در حکمت متعالیه ملاصدرا و فلسفه لایب نیتس»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۵۰، صص ۳۹-۶۴.
- ۱۱- سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۰)، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۹)، نهاد ناآرام جهان، تهران، صراط.
- ۱۳- شریفی، احمد حسین و یوسفی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، «تحلیل و بررسی حرکت جوهری یا فرد سیال مقوله جوهر»، معرفت فلسفی، دوره ششم، شماره اول، صص ۷۳-۹۸.
- ۱۴- صدرالمتألهین شیرازی، محمدابراهیم، (۱۳۶۰ق)، الاسفار الاربعه، ج ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

- ۱۵- _____ (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۶- _____ (۱۹۹۸م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم، طلیعه نور (ذوی القربی).
- ۱۷- _____ (۱۳۸۸)، *حکمت متعالیه در اسفار اربعه*، سفر اول از خلق به حق، ج ۳، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ۱۸- _____ (۱۳۷۸)، *رسالة في الحدوث*، تصحیح: سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۹- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی: هستی‌شناسی و جهان‌شناسی*، جلد ۱، تهران، سمت.
- ۲۰- کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۳)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتوی، جلد ۱، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی: درس‌های اسفار*، جلد ۱، تهران، انتشارات حکمت.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار درس‌های اسفار (بحث حرکت)*، جلد ۱، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۳- _____ (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار درس‌های اسفار (بحث حرکت)*، جلد ۶، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۴- معلمی، حسن، (۱۳۹۴)، *حکمت صدرایی*، شرح و تعلیقه بر شواهد الربوبیه، جلد ۲، قم، مجمع عالی حکمت.
- ۲۵- ملک‌شاهی، حسن، (۱۳۸۸)، *حرکت و استیفای اقسام آن*، تهران، سروش.