Shahid Rajaee Teacher Training University

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Necessity, Impossibility or Possibility of Substantial Motion from the Viewpoint of Ibn Sina and Mulla Sadra

Jafar Shanazari[1]

Marziyah Hadi[2]

Abstract

The category of motion is one of the most important philosophical and scientific issues has been studied in philosophical ontology since Aristotle until now. Ibn Sina has also discussed movement and has proved movement in some accidental categories. But he refused to accept substantial movement. Mulla Sadra also accepts the motion in all categories, and while responding to the problems about substantial movement, for the first time in the history of philosophy, he proved the moton in essence by applying his ontological foundations. This article answers the question of how necessity and impossibility can be met in one proposition. Why does Ibn Sina believe in impossibility of substantial movement while it is necessary for Mulla Sadra? By qualitative content analysis of both views, we have come to the conclusion that given the philosophical foundations and ontological presuppositions,

[1]- Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, corresponding author jshanazari@yahoo.com
[2]- Graduated from the Department of Islamic Philosophy, Mojtahedin Amin seminary in Esfahan m.hadi3@yahoo.com
Date of received: 12/01/2019 Date of acceptance: 03/03/2020

there is an acknowledgment of the theory of substantial movement in the views of philosophers before Mulla Sadra, in particular IbnSina. But due to the intertwining of the discussion of transformation in quiddity with the movement in the existence or ambiguity in quality of substantial movement, there is a dualism between Ibn Sina's and Mulla Sadra's views. But given these two approaches and whether essential forms can safeguard the unity of the matter or not, we came to the conclusion that in Ibn Sina's view, substantial movement is possible, and it is not impossible.

Keywords: Necessity, Impossibility, Possibility, Motion, Substance, Ibn Sina, Mulla Sadra.

Problem statement

Since it is not possible to have the quality of impossibility and necessity in a one single proposition, it does not make sense to recognize substantial motion both simultaneously impossible and necessary. So, the main issue here is to answer the question of how in a proposition necessity and impossibility are logically met? and the sub-question is whether motion in substance is due to the mode of existence or of quiddity? Whether the motion is categorical or intelligible? and according to Ibn Sina, impossibility of substantial movement is from the mode of existence or of quiddity?

Method

in a qualitative content analysis method we try to show that for both philosophers, substantial movement is possible in general possibility; namely it is necessary in terms of existence and impossible in terms of the quiddity.

Findings and results

Mulla Sadra and the possibility of substantial movement:

In most of his philosophical writings, Mulla Sadra specified substantial movement, claiming that by careful study of Qur'anic verses and thinking in the traditions of the Imams as well as in the works of the ancient philosophers, including Plotinus and Zenon, as well as Islamic mystics like Ibn Arabi, has come to the truth and believes that he has achieved the proofs for this kind of movement. “As a result, all material objects and bodies, whether constellations or elements, their souls or bodies, are moving in their essence and existence” (MullaSadra,2009:p64).

Ibn Sina and the possibility of substantial movement:

Ibn Sina has to go through two major stages in his thinking in order to come to the theory of the substantial motion: he must first remove the motion from the domain of the quiddity by stating the rejection of gradation in quiddity; and in the second step it must take into account the principality of the being and the existential gradation, and accept the fact that in all sorts of motion, existence is the preserver of identity and unity of moving. But since Ibn Sina does not have a serious concern with the question of the principality of being, this step has not been thoroughly debated and this has led to doubts in the interpretation of his thoughts in the process of substantial motion (Ibn Sina; *Isharat va Tanbihat*,v3, n.d ,p31).

In some of his written works, Avicenna has emphasized implicitly or even explicitly the realization of the process of gradation in soul essence and non-complete abstraction of it; for example:

1- In his view, the concept of revelation has both inner and outer components: the outer component is the active intellect, or angel of revelation, which imparts divine wisdom to the Prophet (Ibn Sina,1984,pp 116-17). On this basis, it can be said that for Avicenna, human souls must be perfected in their essence in order to find the dignity of receiving the prophecy and receiving revelation in the light of this gradation. The unity of the soul and its relation with various physical and unitary powers, imply that the soul by unity with its powers is engaged with the abstract functions of body and materiality. Therefore, adopting this approach by Ibn Sina in relation to the soul and its various faculties would be due to non-complete abstraction and the possibility of gradual completeness of soul.

2-Ibn Sina also emphasizes the substantial gradation of the soul in term of epistemology. He believes that as much as the soul and its faculties are developed, recording of knowledge will be more accurate. He states that the soul can reduce the extent of the imagination's interference in its intuitive perceptions by gaining promotion from the sensory and imaginative realities and obtain clear and distinct perceptions. Accordingly, Ibn Sina considers the attainment of clear and unambiguous perceptions as a result of gradual perfection of soul essence (Ibn Sina*; Isharat va Tanbihat* , v3, n.d, pp 351-4).

Conclusion;

1. A precise examination of Ibn Sina's ideas reveals that although, due to lack of analysis and lack of clarity in the theory of principality of the existence, he did not achieve to the theory of substantial motion and thus denied it, but in some positions he expresses the view that requires acceptance of motion in essence, namely, he acknowledged the role of motion and time in the gradual

existence of the beings ,as well as Mulla Sadra's existential viewpoint about substantial movement.

2. Ibn Sina accepts the perfection of the soul through the perfection of its accidents, but in some positions he explains the substantial intensity which is inconsistent with the theory of the stability of the soul, and this contradiction is eliminated by the acceptance of the substantial movement. Because the unity of subject is necessary for the intensity.

3.Finally, by reinterpreting Ibn Sina's philosophy about the issue of the substantial motion and the essential intensification of the soul and also by refining his two ontological approaches about the principality of being or quiddity, from the ontological perspective, it can be said that from Avicenna's perspective , substantial motion is possible, and this possibility can be recognized as an root for believing in necessity of substantial motion in Mulla Sadra's school.

References

Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2004). *Daneshnameh Alaei*. Tehran: Bu Ali Sina University, (Noor Digital Library). [In Persian]

Arastoo, (2006), *Metafisic, (Mabad Al- Tabieh)*, translated by Dr. Khorasani, Sh.; Fourth Edition, Hekmat Publications. [In Persian]

Badavi, Abd Al- Rahman, (2006). *Mosooeh Al- Falsafeh*, vol. 1, Fourth Edition, Qom: Zulqarbi. [In Arabic]

Papkin, R. & Stroll, A., (1977). *Doreh Asare Aflatoon*. Translated by Lotfi, M. & and Kaviani, R. Vol. 2, First Edition, Tehran: Kharazmi. [In Persian]

Tahanavi, Mohammad ebn Ali ebn Ali., (no date). *Mosooeh Kashaf Al- Estelahat Al- Fonoon va Al- Oloom*, Vol. 1, Beirut: Lebanese School. [In Arabic]

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۷
بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۹۷-۷۷

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

ضرورت، امکان یا امتناع حرکت در جوهر از نگاه ابن سینا و ملاصدرا

جعفر شانظری[۱]
مرضیه هادی[۲]

چکیده

ابن سینا به پیروی از ارسطو به بحث حرکت پرداخت و حرکت در برخی مقولات عرضی را اثبات کرده است. ملاصدرا نیز با بررسی عمیق در مباحث حرکت، به پذیرش حرکت در تمام مقولات معتقد است او ضمن پاسخ به اشکالات مطرح در باب حرکت جوهری، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، با استمداد از مبانی وجود شناسی، حرکت در مقوله جوهر را به اثبات رسانید. و به حل بسیاری از مسائل فلسفی دست یافت. این مقاله، در پاسخ به این پرسش است که چگونه ضرورت و امتناع در یک گزاره امکان جمع دارد؟ چرا حرکت جوهری از نگاه این سینا امتناع و از نگاه ملاصدرا ضرورت دارد؟ با تحلیل دقیق هر دو دیدگاه، به این نتیجه دست یافتیم که با در نظر گرفتن مبانی و پیش فرض‌های فلسفی و وجود شناسی، اذعان به نظریه حرکت جوهری در آرای فیلسوفان پیش از ملاصدرا بویژه ابن سینا نیز وجود دارد. اما در اثر آمیخته شدن بحث انقلاب در ماهیت با حرکت در وجود و یا عدم وضوح چگونگی حرکت در جوهر، دوگانه انگاری میان دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا رخ داده است. اما باتوجه به دو رویکرد و این که صور جواهر می‌تواند حافظ وحدت موضوع باشد یا نه؟ به این نتیجه رسیدیم که حرکت جوهری در نگاه ابن سینا نیز ممکن است نه ممتنع.

کلمات کلیدی: ضرورت، امتناع، امکان، حرکت، جوهر، عرض.

۱- دانشیار، دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، نویسندهٔ مسئول
jshanazari@yahoo.com
۲- دانش‌آموخته، کارشناس ارشد فلسفهٔ اسلامی، حوزهٔ مجتهدهٔ امین اصفهان m.hadi3@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۳

طرح مسأله

بدون شک از مباحث مهم فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، نظریهٔ حرکت جوهری است که تأثیر عمیق و پر دامنه‌ای بر فلسفه و فرهنگ اسلامی داشته و به نام صدر الدین محمد شیرازی شهرت یافته است.این اصل، بنیاد جهان بینی فلسفه ملاصدرا را تشکیل داده، او در پرتو این اصل فلسفی تبیین جدیدی از مسایل دقیق طبیعی و ما بعد الطبیعی ارائه کرده است.

در فلسفهٔ ملاصدرا، حرکت طبیعی ارسطویی و تغییر دفعی جوهری که ابن سینا از آن به کون و فساد تعبیر می‌کند جای خود را به حرکت جوهری (وجودی) می‌دهد.

مهمترین دلیل منکران حرکت جوهری، مسأله موضوع حرکت و وحدت و بقای آن در حین حرکت، باز می‌گردد. به همین دلیل تغییر تدریجی در جوهر را رد می‌کنند و حدوث و فنای جوهر را دفعی می‌دانند.

با بررسی دقیق رویکرد ابن سینا، به این نتیجه می‌رسیم که او به دلیل نفی تشکیک در ماهیت و اعتقاد به اعتباری بودن آن،برخی حرکات عرضی را اثبات می‌کند، لیکن ظاهراً به دلیل فقدان موضوع و استحاله انقلاب ماهیت از پذیرش فرآیند حرکت در جوهر ابا دارد. امّا وی در برخی مواضع، به حرکت استکمالی نفس و امکان وقوع حرکت اشتدادی اذعان دارد و این گواه توجه او به حکت جوهری است؛ از این روملاصدرا در تبیین حرکت جوهری اذعان دارد که پیش فرض‌های اساسی این نظریه در آرای حکمای پیشین از جمله ابن سینا وجود دارد.

نویسندگان بر این باورند که جمع امتناع و ضرورت در یک گزاره امکان پذیرنیست پس معنا ندارد حرکت جوهری هم ممتنع و محال و هم ضروری و لازم باشد. در نتیجه گزاره امتناع غیر از گزاره ضرورت است، در این مقاله پس از تبیین و تحلیل مساله حرکت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا به این نتیجه دست خواهیم یافت که قلمرو و رویکرد آن‌دو فیلسوف از بحث حرکت جوهری متفاوت است وگرنه هردو فیلسوف اصل حرکت و یا حرکت در موجود و وجود را پذیرفته و در نتیجه حرکت جوهری امکان دارد و نه امتناع. پیش فرض های اساسی این نظریه در آرای برخی حکمای پیشین از جمله ابن سینا وجود دارد.

پیشینه پژوهشی

این بحث در آثار فلسفی ابن سینا، ملاصدرا و شارحان آن دو در برخی از پایان نامه‌ها و مقالات که در منابع اشاره شده، وجود دارد. اما هیچکدام با رویکردی که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته پژوهش نشده است. زیرا جمع امتناع و ضرورت در یک گزاره از نظر عقلی محال است پس حرکت در جوهر از دیدگاه هر دو فیلسوف ممکن به امکان عام است، لیکن به لحاظ وجودشناسی امری ضروری و به لحاظ ماهیت امر ممتنع تلقی شده است.

مفـهوم شناسی

۱ـ امکان[۱]

حکما معتقد هستند: هرگاه ماهیّـت کلّی، به وجود و عدم سنجیده شود، آن ماهیّـت که ذاتاً نه اقتضای وجـود و نه اقتضای عدم، داشته باشد، ممکن بذاته است. البته لفظ امکان در اصطلاح حکما و منطق دانان در موارد مختلفی به کار برده شده است، از جمله: امکان ذاتی، خاص، اخص، عام، وجودی و فقری ... .(جوادی آملی، ۱۹۹۹، ج۱، ص ۱۵۸) مراد از امـکان در عنوان مقاله، امکـان به معنای عـام است همانگونه در کاربرد عرفی از امکان، نیز این معنا قصد می شود.

۲ـ حرکت[۲]

فلاسفه موجودات را به دو قسم «بالفعل» و «بالقوه» تقسیم کرده‌اند.۱- موجود بالفعل را موجودی که از تمام جهات فعلیّت دارد و هیچ استعدادی برای حصول حرکت در آن راه ندارد، می شناسند مانند ذات واجب تعالی.۲- و موجود بالقوه، یعنی موجودی که به فعلیّتی نرسیده و یا از جهتی بالفـعل و از جهت دیگر بالقـوه است. بنابراین موجودات به ثابت و متغیّر تقسیم می شوند و تغییر و دگرگونی در موجود متغیّر، گاه به صورت دفعی و گاه به صورت تدریجی است. ابن سینا خروج شیء از قوه به فعلیّت را اگر در جوهر باشد، کون و فساد و اگر در اعراض باشد، حرکت می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص۱۰۵ ؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص۱۰۵). ملاصدرا حرکت را از سنخ مقولات ندانسته و آن را نحوه‌ای از انحنای وجود می‌داند. و هستی تدریجی اشیا را حرکت نامیده است. از این رو، حرکت از مفاهیم و معقولات ثانیّه فلسفی است که از نحوه وجود متحرّک انتزاع می شود، یعنی حرکت همان تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان است (زندیّه،۲۰۱۱،

ص۳۱). برخی از فلاسفه حرکت را، «مطلق غیّریّت» می‌دانند که آن را به فیثاغورث نسبت داده‌اند و برخی چون افلاطون حرکت را «خروج از مساوات» می‌داند. امّا آنچه افلاطون در رساله سوفسطایی اثبات می‌کند این است که «حرکت همان است و همان نیست»، یعنی از وحدت وغیریّت بر خوردار است. او معتقد است که حرکت در سراسر هستی، چه در عالم صیرورت و چه در عالم مُثُل وجود دارد.

از نظر ارسطـو حرکت «فرآیند بالفعل شدن یا کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقـوه است»، او معـتقد است که بعضی چیزها فقط بالفعل‌اند و بعضی بالقوه، و بعضی هم بالقوه و هم بالفعل‌اند، فعلیّت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است حرکت است. به عبارت دیگر، در شیء تا قبل از به حرکت در آمدن، دو قوه متصوّر است: قوه حرکت و قوه وصول به مقصد، شیای که به سوی مقصدی در حرکت است، آن مقصد برای آن شیء در واقع فعلیّت و کمالی است که تحققش فقط از طریق حرکت ممکن است، پس خود حرکت هم نسبت به آن کمال (وصول به مقصد)، نوعی فعلیّت و کمال است امّا فی نفسه نیست، وقوع حرکت نیز به شش چیز وابسته است که به آن ارکان حرکت می‌گوینـد و هر حرکتی ضرورتاً واجد آنهاست.

۱- مبدأ (مامنه الحرکه)، ۲- منتها (ماإلیه الحرکه)، ۳- فاعل (محرِّک)، ۴- قابل (متحرک موضوع)، ۵- مسافت (ما فیه الحرکه) ۶- زمان.

حرکت به اعتبار مسافت به حرکت عرضی و جوهری تقسیم می گردد، یعنی اگر مسافت از مقولات عرضی باشد، آن را حرکت عرضی گویند و اگر مسافت از مقوله جوهر باشد، به آن حرکت جوهری می‌گویند (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج۳، ص۷۵).

۳ـ جوهر و عرض[۳]

در عرف فلاسفه اسلامی جوهر عبارت است از: موجود مستقلّی که در تقرّر وجودی، نیازی به موضوع نداشته و برای وجود یافتن محتاج موضوع نیست، برخلاف موجود تبعی یا عرضی که مستقل نبوده و قائم به غیر است (سجادی، ۲۰۰۷، ماده جوهر).

ابن سینا در چند موضع از آثار و نوشته‌های منطقی و فلسفی خود به تعریف جوهر و عرض پرداخته است که به برخی از مهم ترین این معانی اشاره می‌کنیم.

۱) جوهر اسمی است مشترک که به ذات هر شیای مانند انسان یا بیاض اطلاق می‌شود و آنچه خارج از ذات باشد عرض است.
۲) جوهر موجودی است که بذاته در وجود و تحقّق خود، به ذات دیگری نیازمـند نباشد و اما عرض در وجود دیگر تحقق می‌یابد.
۳) جوهر، ماهیّتی است که شأنش این است که قبول اضداد می‌کند، یعنی موضوع برای اعراض است.
۴) جوهر ذاتی است که وجودش در محل (قائم به محل) نباشد. ولی عرض حالّ در محّل و حمل بر موضوع است.
۵) جوهر ماهیت و ذاتی است که وجود او در موضوعی نباشد. (این معنایی است که فلاسفه از زمان ارسطو، تاحال آن را استعمال کرده اند.) ولی عرض وجودش در موضوع است (ابن‌سینا، ۱۹۷۹، ص۹۹)

ابن سینا جوهر را پنج قسم و عرض را نه گونه دانسته و معتقد است: جوهر به تقسیم اوّلیّـه دو گونه است:

۱) جواهر مادی (ماده، صورت، جسم) ۲) جواهر غیرمادی (عقل، نفس)

۴ـ حرکت جوهری[۴]

تا قبل از ملاصدرا بین فلاسـفه مشهور است که از مقـولات ده گانه، حرکت در چهار مقوله جریان دارد: کم، کیف، وضع و أین. امّا ملاصدرا با ادلّه عقلی ثابت کرده که اساساً اگر حرکت در ذات و جوهر جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد. زیرا حرکت در اعراض پرتو و جلوه حرکت در جوهر است.

۵- حرکت در مقوله

معنای حرکت در مقوله، یعنی در هر حد مفروضی از حدود حرکت، متحرک دارای نوعی بالقوه از انواع مقوله است؛ پس معنای حرکت در مقوله این نیست که برای متحرک در هر آن، فردی آنی از مقوله باشد، بلکه معنای آن این است که، متحرک بدون فردی از افراد مقوله حرکت نمی‌کند، اعم از این که آن فرد، آنی یا زمانی باشد، اگر متحرک در مسیر حرکت باشد، فرد زمانی مقوله و اگر در پایان حرکت باشد، فرد آنی مقوله را داراست (جوادی آملی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص۴۷۰).

بنابراین، حرکت در مقوله به معنای متحرک بودن مقوله؛ و ناظر به نحوه وجود آن است، نه به این معنا که خود فرد واحد بالفعلی از یک مقوله ماهوی، موضوع حرکت است.

۶- حرکت درکدام مقوله

از پرسش‌های مهم در باب حرکت در مقولات این است که آیا در تمام ده مقولهٔ ارسطویی حرکت ممکن است؟ به عبارت دیگر آیا در ده مقوله می‌توان متحرکی فرض کرد که نسبتش با آن مقوله به گونه‌ای باشد که بتواند در هر آن، فردی از مقوله را انتزاع کرد؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت، حرکت در سه مقوله «کم، کیف و أین» مورد اتفاق حکما و از جمله ارسطو بوده است، لیکن ابن سینا علاوه بر این که وقوع حرکت در این سه مقوله را پذیرفته، حرکت در مقوله «وضع» را نیز به آن افزوده است و بعضی از حرکاتی را که حکمای قبل، أینی می‌دانستند، ابن سینا وضعی می‌داند.

"و أما الوضع فانّ فیه حرکهٔ علی رأینا خاصه کحرکهٔ الجسم المتدیر علی نفسه (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص۱۰۶).

در دو مقوله «اضافه» و «جده»؛ به یک معنا حرکت وجود دارد و به یک معنا در این دو مقوله حرکت نیست. مقوله اضافه و جده، از مقولات نسبی و انتزاعی است. بنابراین، امر انتزاعی تابع منشأ انتزاع است. اگر حرکت در منشأ انتزاع واقع شود، در امر انتزاعی هم حرکت هست و اگر واقع نشود، در امر انتزاعی هم حرکت نیست. سه مقولهٔ دیگر از مقولات عرضی باقی می‌ماند که همه حکما از جمله ابن سینا و ملاصدرا معتقدند از آنجا که تدرّج جزء ماهیت دو مقوله «أن یفعل» و «أن ینفعل»، است حرکت در آنها واقع نمی‌شود. زیرا لازمهٔ آن، حرکت در حرکت است که محال است. در رابطه با مقوله عرضی «متی» نیز معتقدند که در آن حرکت واقع نمی‌شود.زیرا در مقوله بودن «متی» به این معنا که ماهیّت (معقول اول) باشد تردید وجود دارد و «متی» را امری انتزاعی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۹۸،ج۳،ص۷۳ ؛ ر.ک ، مطهری،۲۰۰۷،ص ۱۴۲-۱۱۷).

بعضی از حکما حرکت به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل را در مقوله جوهر واقع نمی‌دانند، و تغییر در جوهر را به صورت دفعی و کون و فساد می‌شناسند. مهمترین دلیل آنها بر امتناع حرکت در مقوله جوهر، این است که یکی از مقوّمات هر حرکتی، وجود متحرّک و یا موضوع ثابت است، یعنی ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً

دگرگون می‌شوند، بنابراین اگر بگوییم خود ذات هم ثباتی ندارد و همان گونه که صفات و اعراض آن، دگرگون می‌شوند جوهرآن هم تحوّل می‌یابد، در این صورت این دگرگونی را به چه چیزی نسبت دهیم؟

حرکت جوهری در نگاه ملاصدرا

بر خلاف مشائیان، از میان فلاسفه یونان قدیم، هراکلیتوس و از میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا به حرکت جوهری عقیده داشته اند.ملاصدرا نه تنها قایل به حرکت جوهری است، بلکه باید وی را اولین فیلسوفی دانست که بحث حرکت در جوهر را در یک دستگاه منظم فکری و استدلالی مطرح کرده است (پاپکین و استرول،۲۰۱۲، ص۲۰۷؛ فروغی،۲۰۱۱، ص۱۴).

ملاصدرا در اغلب تألیفات فلسفی خود به حرکت جوهری تصریح کرده و مدعی است که با تدبّر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهار(علیهم السلام) و دقت در آثار فلاسفه قدیم، از جمله؛ فلوطین و زنون، همچنین عرفای اسلامی نظیر محی الدّین عربی به این حقیقت رسیده و معتقد است که به برکت قرآن، به براهین آن راه یافته است: «و بالجمله لا شیء من الأجسام و الجسمانیّات المادّیّه، فلکیّاً کان أو عنصریّاً، نفساً کان أو بدناً إلّا و هو متجدّد الهویّه غیر ثابت الوجود و الشخصیّه، مع برهان لاح لنا من عندالله لأجل التدبّر فی آیات الله تعالی و کتابه العزیز، مثل قوله تعالی : "بل هم فی لبس من خلق جدید" (ق:۱۵) "و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ مرّ السحاب" (نمل:۸۸) » در نتیجه، همه اجسام و جسمانیّات مادّی، اعم از فلکی و عنصری، نفس یا بدن، هویتشان متجدّد و وجودشان متصرّم است (ملاصدرا، ۲۰۰۹، ص۶۴ / ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج۳، ص۱۱۲).

ملاصدرا در لزوم بقای موضوع حرکت، موضوع حرکت جوهری را «هیولی مع صوره مّا» می‌داند، یعنی صور هیولی «آن» به «آن» تغییر می‌کنند و یک صورت واحد متصل داریم که به صورت‌های غیر متناهی تحلیل می شود. 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 صوره مّا» است. مقصود ملاصدرا از «صوره مّا» همان صورت بدون تعیّن و کلی است، کلی ای که همیشه با یک فرد وجود دارد و باقی است (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج۳، ص۸۸).

اومی نویسد در مسألهٔ حرکت از آن جهت به موضوع نیاز داریم که حافظ مراتب حرکت باشد و حافظ وحدت مراتب حرکت در حرکت جوهری، امر مفارق یا مجرد است و در جای دیگری می‌نویسد: در حرکت جوهری اصلاً نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نداریم. همچنین، اظهار می‌دارد: اگر در حرکات عرضی نیاز به موضوع داریم به این سبب است که آن ها عرض اند و عرض در تحقق خارجی نیازمند به موضوع است و موضوع حافظ وحدت است. ولی در حرکت جوهری، صور جوهری خودشان وحدت دارند و مافیه الحرکه از ابتدا تا انتهای حرکت، حافظ وحدت خودش است و دیگر نیازی به موضوع ندارد (همان، ص۶۱).

مبانی نظریه حرکت جوهری

۱- اصالت وجود

از اساسی‌ترین اصول مطرح در بحث حرکت جوهری، «اصالت وجود» است. به این معنا که اگر وجود اصیل باشد می‌توان گفت که نوعی از این وجود به گونه ای یافت می‌گردد که موجودیتش عین سیلان و تجدّد است، نه این که در واقع ماهیتی بتوان یافت که آن ماهیت دارای تجدد و دگرگونی باشد. از اینجا روشن می‌شود که یا باید حرکت و اشتداد در جوهر را بپذیریم که تنها با اصالت وجود قابل بیان است، و یا اصالت ماهیت را بپذیریم که در این صورت دیگر جایی برای بحث از حرکت جوهری باقی نمی‌ماند. چون ماهیت، قابل شدت و ضعف نیست. زیرا متحرک باید دایماً از یک نوع مقوله خارج شده و وارد نوع دیگری بشود و از آن جایی که حرکت قابل انقسام به بی نهایت اجزا است، به ناچار باید انواع نامتناهی بالفعل وجود داشته باشد و این امر مستلزم داشتن انواع لایتناهی خواهد بود و محال لازم می‌آید. علاوه بر آن، اگر ماهیت قابل اشتداد باشد، در این صورت مثلاً وقتی دو فرد ضعیف و شدید آن را در نظر بگیریم، این سوال پیش می‌آید که آیا ضعف فرد ضعیف، در فرد آن ماهیت دخیل است یا نه و بالعکس؟ اگر دخالت داشته باشد، دیگر نمی‌توان فرد شدید را فرد آن ماهیت دانست، و همین امر در مورد شدت هم صادق است. همچنین، اگر هر دو خصوصیت شدت و ضعف را در آن ماهیت دخیل بدانیم، هر دو فرد از دایره افراد ماهیت بیرون خواهند رفت. زیرا هیچ یک از هر دو خصوصیت را با یکدیگر

ندارند. پس وقتی نه ضعف در ماهیت دخالت دارد و نه شدت، این به معنای آن است که اشتداد در ماهیت راه ندارد، و اگر اشتداد و تشکیکی هست، در امری خارج از ماهیت است (فیاضی،۲۰۱۳، ص۱۲۰). بنابراین، تنها با اصیل دانستن «موجود» تصور اجزای بالقوه و اشتداد برای حرکت ممکن خواهد بود.

ملاصدرا هر جا از حرکت بحث می کند، بر این مطلب اذعان دارد که حرکت خود، نفس «تجدّد» و عین «تصرّم» است: «... الحق أنّ الحرکه تجدّد الأمر لا الأمر المتجدّد کما أنّ السکون قرار الشیء لا الشیء القار، لکن هاهنا شیء و هو أنّ ثبوت الحرکه للفرد المتجدّد السّیال لیس کعروض العرض للموضوع المتقوّم بنفسه لا بمایحله بل هی من العوارض التحلیلیه» (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج۳، ص۷۴ ؛ ج۴، ص ۶۱).

پس از تأکید ملاصدرا بر این که حرکت از عوارض تحلیلی وجود است روشن می شود که، حرکت دارای مفهوم مستقلی نبوده، بلکه از نحوۀ وجود جوهر یا عرض حاصل می‌شود. بنابراین، اگر وجود اصیل نباشد عوارض تحلیلی آن هم وجود نخواهد داشت.

۲- تشکیک در وجود

از اصولی که حرکت جوهری بر آن استوار است، اصل «مشکک بودن وجود» است. زیرا تشکیک در وجود است که تجویز می کند که واقعیات نسبت به یکدیگر کامل و ناقص باشند، خواه این واقعیات جدای از هم و مستقل باشند و خواه اجزا و مقاطع فرضی یک فرد سیال باشند.

در حکمت متعالیه با استناد به حرکت اشتدادی در جوهر، اثبات می‌شود که نفس، از آن جهت که متعلق به بدن مادی است و مجرد تام نیست، مشمول حرکت جوهری اشتدادی است و بر این اساس، بحث اتحاد عاقل و معقول و جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء بودن نفس و معاد جسمانی را مطرح می‌کند (عبودیّت، ۲۰۱۰، ص۳۲۷).

۳-محال نبودن انواع غیرمتناهی بالقوه

از مسائلی که به عنوان مبنای حرکت جوهری باید از آن یاد کرد، مسأله محال نبودن انواع نامتناهی بالقوه است.این امر در مورد هر امتدادی قابل تصور است، لیکن ممکن است به آن ایراد شود که مسأله محصور شدن نامتناهی بین حاصرین اتفاق می افتد، باید توجه

کرد که این ایراد بر اجزاء نامتناهی بالفعل وارد می باشد، ولی چنین ایرادی در اجزاء بالقوه وارد نخواهد بود و محال لازم نمی آید.

ملاصدرا قایل است که شیء در حال حرکت دارای هیچ ماهیت بالفعلی نیست، اگرچه بی نهایت ماهیت بالقوه دارد. بنابراین نمی توان گفت داخل در کدام نوع است. لازمه این مطلب این است که در طبیعت، شیء ثابت وجود ندارد و همه چیز در جریان است.

حرکت جوهری از آن جهت به این اصل نیازمند است که، چنان که بیان شد در حرکت جوهری، ماده؛ صورت های نامتناهی بالقوه را به نحو اتصال یکی پس از دیگری در بر خواهد گرفت، به گونه ای که هر «آنی» از آنات ماده واحده یا همان هیولا در طول حرکت جوهری، صورتی را پذیرفته و با ماده قبلی، قوه پذیرفتن صورتی دیگر می شوند تا بتواند صورتی عالی تر و متکامل تر را بپذیرد. و از آن جا که این حرکت از نازل ترین مراتب جوهر که همان ماده اولیه است شروع شده و به بالاترین مرتبه خود که عقل فعال است منتهی می شود، این صور متوالی نمی توانند متناهی و محدود باشند (دهباشی، ۲۰۰۷، ص۳۹).

۴- انتزاع انواع و نه انقلاب ماهیت

از اصولی که از دیر باز مورد بررسی فلاسفه بوده است، اصل «محال بودن انقلاب ماهیات» است. مراد آنان از طرح این اصل، آن است که شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی تواند دو ذات داشته باشد.اکنون این پرسش پدید می آید که، اگر شیء معدوم نگردد، بلکه از نوعی به نوع دیگر متبدّل شود، باز انقلاب ماهیت بوده و محال لازم می آید؟

در پاسخ گفته می شود، بنابر اصالت ماهیت مستلزم انقلاب ماهیت و محال است. اما بنابر اصالت وجود این گونه نیست زیرا بنابر اصالت وجود یک وجود واحد در عین محفوظ ماندن موجودیّت و هویّتش، می تواند وجودش از یک مرتبه به مرتبه دیگر تعالی پیدا کند، و به عنوان یک موجود واحد، اتصالش بین مبدأ و منتها محفوظ مانده باشد و این تبدل انواع هیچ محذور عقلی را ایجاد نمی کند. اما بنابر اصالت ماهیت چون وجود واحدی نداریم و هر چه است همان ذات است، با تبدل انواع، ماهیتی معدوم می شود و ماهیتی دیگر جانشین آن می شود. بنابراصالت ماهیت وقتی یک ذات، متبدّل به ذات دیگری می شود. نمی توانیم بگوییم چیزی در «آن» قبل دارای یک ذات بود و حالا همان چیز دارای ذات

دیگری است، بلکه می توانیم بگوییم این ذات به طور کلی معدوم شده و ذات دیگری موجود شده است. ولی بنابر اصالت وجود، ذات ها و نوعیت ها، همه ماهیاتی منتزع از حقیقت وجود هستند و وجود در یک مرحله از مراحل حرکت اشتدادی مصداق یک ماهیت از ماهیات است و در مرحله بعد، ماهیت دیگری از آن انتزاع می شود (همان، ص۴۰).

ابن سینا و امکان حرکت جوهری

ابن سینا برای این که بتواند به نظریه حرکت جوهری برسد باید از دو مرحلهٔ عمده در تفکر خود عبور کند: وی در اولین گام باید با تصریح به اعتباری و یا ذهنی بودن ماهیت ، حرکت را از حیطه مفاهیم ماهوی خارج کند، که وی با نفی تشکیک در ماهیت این گام را مستحکم بر می دارد؛ و در گام دوم باید با وضع اصالت وجود و حقیقت تشکیکی وجود، حرکت را از سنخ امور وجودی لحاظ کند، و این حقیقت را بپذیرد که در تمام اقسام حرکت، وجود حافظ هویّت و وحدت موجود ذی حرکت است. اما به نظر می‌رسد از آن جا که ابن سینا دغدغهٔ جدی در طرح مسأله اصالت وجود و ترجیح تأصّل آن بر ماهیت را نداشته است، در این گام به نحو تفصیلی موفق به بحث نشده است و همین امر باعث بروز شک و حیرت در افکاراو در فرآیند حرکت جوهری شده است اگرچه در بسیار از عبارت موجود در آثارش تصریح به اصالت وجود شده است از جمله : «لان السبب متقدم فی الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود» (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱).

شیخ الرئیس در برخی از آثار مکتوب خود به صورت ضمنی یا حتی در بعضی موارد صریح، تحقق فرآیند اشتداد جوهری نفس و تجرّد غیرتامّه آن را مورد تأکید قرار داده است.

۱- ابن سینا در ذیل فلسفه نبوی و در تبیین کیفیت دریافت جزییات وحی، به فرآیند اشتداد جوهری نفس معتقد است. از نظر وی مفهوم وحی دارای مؤلفه های درونی و بیرونی است: مؤلفه بیرونی عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات وحیانی را بر پیامبر افاضه می کند (*و هذا الانسان کان قوّته العقلیهٔ کبریت و الفعل الفعّال نار فیشتعل فیها دفعهٔ و یحلیها الی جوهره ...*) (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص۱۱۷ - ۱۱۶). بر این اساس می‌توان گفت: از نظر شیخ الرئیس، نفوس بشری به جهت تجرّد غیرتامه باید در ذات خویش اشتداد و استکمال یابند تا در پرتو این اشتداد، نفس شأنیّت وصول به مقام نبوت

و دریافت و انتقال وحی را پیدا کند. روشن است که اشتداد و استکمال و تصرم در حرکت وقتی معنا دارد که به نحو تدریج باشد و نه دفعی و بنحو کون و فساد.

به نظر می رسد وحدت نفس و قوا و رابطه قوای مختلف جسمانی و مجرد با آن، مستلزم این است که نفس به واسطه وحدت با قوای خویش، به کارکردهای مجرد از جسم و مادیّت متصف می شود. بنابراین، اتخاذ چنین رویکردی در رابطه نفس و قوای مختلف آن از طرف ابن سینا، ناشی از تجرّد غیرتامه و امکان اشتدادی نفس خواهد بود.

۱- ابن سینا در حوزۀ معرفت نیز اشتداد جوهری نفس را مورد تأکید قرار می دهد. او معتقد است هر چه نفس و قوای آن اشتداد پیدا کند به همان اندازه دقت ثبت و ضبط آن‌ها از اطراف خود افزایش خواهد یافت. به نظر او، نفس می تواند به واسطه ارتقا از عوالم حسی و خیالی از میزان دخالت قوه خیال در ادراکات شهودی اش بکاهد و ادراکاتی واضح و متمایز را به دست آورد. بر این اساس ابن سینا حصول ادراکات واضح و به دور از ابهام را مستلزم اشتداد و ارتقای جوهری نفس لحاظ کرده است (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۱- ۴)

آنچه از مطالب فوق به دست می آید این است که ابن سینا اگر چه حرکت در جوهر به معنای مقوله ماهوی را انکار می‌کند و آن را نوعی انقلاب در ماهیت می داند. اما اشتداد در نفس را می‌پذیرد. بدیهی است پذیرش اشتداد در نفس با ثبات نفس تعارض ظاهری دارد و این تعارض از بین نمی رود مگر با پذیرفتن حرکت جوهری نفس از این روی می‌توان ادعا کرد که ابن سینا نیز به لحاظ وجود، حرکت در جوهر را پذیرفته است.

در دستگاه فلسفی سینوی اولاً به جهت عدم تفکیک دقیق بحث وجود و ماهیت و ثانیاً باتوجه به ضرورت موضوع برای حرکت در رویکرد ماهوی و عدم تبیین دقیق حرکت در وجود و نه در ماهیت این تلقی ایجاد شده که ابن سینا حرکت جوهری را ممتنع می‌داند در حالی که این گونه نیست.

نتیجه‌گیری

اگر چه نظریهٔ حرکت جوهری از اساسی‌ترین اصول فلسفه ملاصدرا محسوب می‌شود، و او را مبتکر نظریهٔ حرکت جوهری می‌دانند، اما او در تبیین این اصل اساسی، وامدار آرای عرفا و فلاسفه پیش از خود، از جمله ابن سینا است.

با بررسی دقیق آراء ابن سینا، روشن می شود که هر چند ابن سینا در برخی مواضع، به نفی صریح حرکت در جوهر اذعان دارد، لیکن او به علت اعتقاد به اعتباریت ماهیت و نفی تشکیک در آن، تحقق برخی حرکات عرضی را می‌پذیرد، و به علت فقدان تحلیل و عدم تصریح به نظریه اصالت وجود از وصول صریح به نظریه حرکت جوهری باز می‌ماند اما با وجود انکار حرکت در مقوله ماهوی جوهر، در برخی مواضع، آرایی را بیان می کند که مستلزم پذیرش حرکت در وجود جوهر است.

۱) اگر چه هر دو فیلسوف، حرکت را معقول ثانی فلسفی دانسته و مقوله را مسافت و منشأ حرکت می‌دانند. زیرا حرکت از گونه گونه وجود انتزاع می‌شود و ابن سینا نیز حرکت را تبدیل اتجاه سمت شی، وصول به آن به نحو تدریج می‌شناسد: «الحرکهٔ ... یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحوشئ و الوصول بها الیه» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص۱۰۵). لیکن رویکرد ابن سینا به حرکت جوهری، ماهوی بوده، بر خلاف رویکرد ملاصدرا که رویکردی وجودی به حرکت دارد.

۲) ابن سینا در طبیعیات از مباحث حرکت سخن می گوید، چون او به اعتبار این که حرکت، از لواحق جسم طبیعی است و حرکت را به تبدیل حال قارّ در جسم تعریف می کند آن را از مسایل طبیعیات می داند، اما ملاصدرا موضوع علم طبیعی را جسم دانسته و معتقد است حرکت و سکون عارض بر آن می شود، بنابراین حرکت را قید موضوع علم طبیعی می داند و در فلسفه اولی (مابعد الطبیعه) از آن بحث می کند.

۳) ابن سینا معتقد است که حرکت توسطیّه در خارج موجود است و حرکت قطعیّه را یک صورت متصل خیالی می‌داند که در ذهن مرتسم است. اما ملاصدرا در برخی مواضع خود، هم به وجود حرکت قطعیّه و هم به وجود حرکت توسطیّه در خارج اشاره کرده و بیان می‌دارد که اگر زمان، امری حقیقی و عینی و مقدار حرکت است که مورد قبول ابن سینا نیز می‌باشد، انکار حرکت قطعیّه و انتزاعی دانستن آن، موجب افتادن در دام تناقض است.

او لازمهٔ وجود حرکت به صورت یک امر متصل ممتد، را، حرکت توسطیّه می‌داند. اگر چه در برخی مواضع دیگر، وجود حرکت توسطیّه در خارج را مجازی می‌داند.

۴) در بحث رابطه جوهر و عرض، ابن سینا وجود اعراض را از شؤون و لوازم تشخّص وجود جواهر می داند، لیکن از آن جایی که ملاصدرا تشخّص را به وجود می‌شناسد، وجود اعراض را از توابع تشخّص جواهر دانسته است.

۵) همان گونه که بیان شد، یکی از لوازم حرکت، وجود موضوع ثابت و واحد در طول حرکت است، ابن سینا تغییر و تبدّل ماهیت جوهری را از نوع کون و فساد دانسته و وقوع تغییرات تدریجی در جوهر را محال می‌داند. او معتقد است اگر حرکت در ماهیت جوهر را بپذیریم در این صورت موضوع ثابتی به عنوان حافظ وحدت نخواهیم داشت. لازمهٔ این سخن آن است که حرکت را باید از لوازم وجود دانست که حافظ وحدت وجود باشد.

ملاصدرا نیز معتقد است لزوم موضوع در حرکات عرضی به این سبب است که موضوع، حافظ وحدت است، اما در حرکت جوهری نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نداریم و صور جوهری خو

د حافظ وحدت است. او نیز صور جوهری را که همان نحوهٔ فعلیت وجود است حافظ وحدت در حرکت می‌داند.

۶) ابن سینا استکمال نفس را به واسطهٔ استکمال اعراض آن می‌پذیرد، لیکن، در برخی مواضع به تبیین اشتداد جوهری پرداخته که با نظریهٔ ثبات نفس او در تعارض است و این تعارض با پذیرفتن حرکت جوهری از بین می‌رود. زیرا در اشتداد وحدت موضوع لازم است.

۷) ملاصدرا به جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء بودن نفس معتقد است و بیان می‌کند که نفس در آغاز پیدایش مادی است و دارای قوه و استعداد، بنابراین در ذات و جوهر خود حرکت می‌کند تا وقتی که به مرحله تجرد محض برسد و با عقل فعال متحد شود، در آن صورت سیر تکاملی آن به پایان می‌رسد و این سخن دقیقاً در نگاه ابن سینا به نفس و استکمال نفس وجود دارد.

۸) سرانجام می‌توان با بازخوانی فلسفه ابن سینا در مسألهٔ حرکت در جوهر و اشتداد جوهر نفس و اصلاح دو رویکرد وجود شناسی او در مساله اصالت وجود و ماهیت، حرکت در

جوهر را از منظر او ممکن دانست و نه ممتنع و امکان را زمینهٔ ضرورت و لزوم حرکت در جوهر در فلسفه ملاصدرا شناخت.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

[1]. Possible
[2]. Motion
[3]. Accident, Essence-Substanc
[4] . Substantial Motion

منابع و مآخذ

The Holy Quran
Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2004). *Daneshnameh Alaei*. Tehran: Bu Ali Sina University, (Noor Digital Library). [In Persian]
———, *(no date)*. Al-Ehsarat wa Al-Tannbihat*, Vol. 3.* [In Arabic]
———, *(2009)*. Al- Elahiyat men Ketab Al- Shefa*, First Edition, Qom: Zulqarbi.* [In Arabic]
———, (2000). *Al-Ta'liqat*. Sixth Edition, Qom: Islamic advertisement Organization. [In Arabic]
———, (1979). *Majmooeh Rasael, Resaleh Al- Hodood*. Qom: Bidram Publications. [In Persian]
———, (2009). *Al- Tabieiyat men Ketab Al- Shefa*. First Edition, Qom: Zulqarbi. [In Arabic]
———, (1992). *Al- Mobahesat*. Editor: Bidarfar, M. First Edition, Qom: Bidar. [In Arabic]
———, (1984). *Al-Mabda va Al-Ma'ad*. First Edition, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
———, (2009). *Al- Mantegh men Ketab al- Shefa*. First Edition, Qom: Zulqarbi. [In Arabic]
———, (1985). *Al- Nejat fi Al- Hekmat Al- Manteghiyeh va Al- Tabieyeh va Al- Elahiyeh*. Second Edition, Tehran: Maktab-e Mortazavi Publications. [In Arabic]

———, (2009), *Al-Nafs men Ketab Al- Shafa*. First Edition, Qom: Zulqarbi. [In Arabic]
Arastoo, (2006), *Metafisic, (Mabad Al- Tabieh)*, translated by Dr. Khorasani, Sh.; Fourth Edition, Hekmat Publications. [In Persian]
Badavi, Abd Al- Rahman, (2006). *Mosooeh Al- Falsafeh*, vol. 1, Fourth Edition, Qom: Zulqarbi. [In Arabic]
Papkin, R. & Stroll, A., (1977). *Doreh Asare Aflatoon*. Translated by Lotfi, M. & and Kaviani, R. Vol. 2, First Edition, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
———, Stroll, Avrum., (2012). *Koliyate Falsafeh*. Translator: Mojtabavi, S. J.; 28th Edition, Tehran: Kimiya-ye Hozur. [In Persian]
Tahanavi, Mohammad ebn Ali ebn Ali., (no date). *Mosooeh Kashaf Al-Estelahat Al- Fonoon va Al- Oloom*, Vol. 1, Beirut: Lebanese School. [In Arabic]
Javadi Amoli, Abdullah, (1996). *Rahiq Makhtoum (Sharheh Hekmat Al-Motaaliyeh)*, Vol. 1, First Edition, Qom: Asra. [In Arabic]
Javadi Amoli, Abdullah, (2008). *Falsafeh Sadra* (*Talkhise Rahiq Makhtoum*), vol. 1, First Edition, Qom: Asra. [In Persian]
Dehbashi, Mahdi. (2007). *Pajooheshi Tatbighi dar Hastishenasi va Shenakhtshenasi Mulla Sadra va Vaithed*. First Edition, Tehran: Alam. [In Persian]
Zandieh, Mahdi, (2011). *Harakate Johari va Sobate Marefat*. First Edition, Qom: Boustan-e Ketab. [In Persian]
Sajjadi, Sayed Jafar, (2007). *Farhang Esteahate Falsafiye Mulla Sadra*. Second Edition, Tehran. [In Persian]
Shirvani, Ali, (2005). *Farhang Mostalahate Bedayat Al- Hekmat*. Ten Edition, Qom: Darolalam. [In Persian]
Tabatabai, Seyed Mohammad Hossain, (2007). *Nahayat Al Hekmat*, editor: Abbas Ali Zareie; Vol. 2, Fourth Edition, Qom: Nashr-e Eslami. [In Arabic]
Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (2004). *Sharh Al-Ehsarat va Al-Tannbihat*. Researcher: Hassanzadeh Amoli, H.; vols. 2, 3 and 4, Qom: Boustan-e Ketab. [In Arabic]
Oboudiat, Abd Al- Rasool, (2010). *Dar Amadi be Nezam Hekmate Sadraee*. Vol. 1, Third Edition, Tehran: Samt. [In Persian]
Foroughi, Mohammad Ali, (2011). *Saire Hekmat dar Oroopa*. Sixth Edition, Tehran: Khashe. [In Persian]
Fayyazi, Gholam Reza, (2013). *Hasti va Chisti dar Hekmate Sadraee*. Fourth Edition, Qom: seminary and university research institute. [In Persian]
Motahari, Morteza, (2010). *Harakat va Zaman dar Falsafeh Eslami*. Vol. 1 and 2, Fifth Edition, Tehran: Hekmat. [In Persian]

———, (2007). *Darshaye Asfar* (*Mabahese Ghoveh va Fe`l*). vol. 1-6, Third Edition, Tehran: Sadr Publications. [In Persian]
Mulla Sadra, Mohammad ebn Ebrahim, (2000). *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh fi Asfar Al- Arba`te Al- Aghliyeh*. Translated by: Khajavi, M.; First Edition, Tehran: Molly. [In Persian]
———, (2009). Al-Shawahed al-Rububiyyah fi Manahej Al-Solukiyah. Edited by Ashtiani, S., J. Fifth Edition, Qom: Boustan-e Ketab. [In Arabic]
———, (2010). Al-Shawahed al-Rububiyyah fi Manahej Al-Solukiyah. Translated by Mosleh, J.; Fifth Edition, Tehran: Soroush. [In Persian]
———, (1998). *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh fi Asfar Al- Arba`te Al- Aghliyeh*. Taliee Noor (Zave Al- qorba). [In Arabic]
Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1984). *Ta`ligheh ala Al- Nahayat Al-Hekmat*. First Edition, Qom: Dar Rah-e Hagh Institute. [In Persian]
(2006). Dictionary of Knowledge / F.khodaparast. First Edition: Tehran. [In Persian]

How to cite this paper:
Jafar Shanazari, Marziyah Hadi, (2020). The necessity, impossibility or possibility of substantial motion from the viewpoint of Ibn Sina and Mulla Sadra]. *Journal of Ontological Researches*, 9 (17), 77-97. Persian.
DOI: 10.22061/orj.2020.1400
URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1400.html

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.