

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، زمستان ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۳۰

جستار‌گشایی در ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در برهانی کردن حرکت نفس

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۲۳

نرجس رودگر*

بحث از حرکت نفس مسئله‌ای نسبتاً جدید و محصول تأملاتی در آرای فیلسوفان گذشته است. گرچه فیلسوفانی چون ابن‌سینا و صدرالمتألهین مباحثی جداگانه به آن اختصاص نداده‌اند، از لوازم مبانی ایشان می‌توان به نظریاتی در این باب دست یافت؛ ابن‌سینا، به تبع ممتنع دانستن حرکت در جوهر و حرکت در مجردات، نفس را اولاً تنها در ناحیه اعراضش و ثانیاً فقط در حیات مادی‌اش متحرک می‌داند، گرچه امکان تکامل برزخی را نفی نمی‌کند. صدرالمتألهین جوهر نفس را متحرک می‌داند اما همچنان به مشروط بودن حرکت به مادیت ملتزم است. در گام اول این نوشتار، آرای فیلسوفان مذکور در باب حرکت نفس ذکر شده است و در گام دوم، محل نزاع و مشکل اصلی در متحرک دانستن جوهر نفس بررسی شده است و در گام سوم، شش راه به‌عنوان ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای برهانی کردن حرکت نفس پس از مفارقت از بدن بیان گردیده است.

واژگان کلیدی: حرکت، نفس، ابن‌سینا، ملاصدرا، تجرد، ماده.

* استادیار جامعه المصطفی العالمیه و مدیر گروه مطالعات اسلامی.

مسئله حرکت و تکامل نفس از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. آیا نفس موجودی ثابت و ایستاست یا متحرک و در سیلان؟ در صورت ابطال حرکت نفس، چه موانعی برای این امر وجود دارد و در صورت اثبات آن، چه تبیین و توجیهی در این باب می‌توان ارائه داد و، به عبارتی، حرکت نفس در چه فرایندی صورت می‌گیرد؟ این مسئله از چالش‌انگیزترین مباحث علم النفس فلسفی است که دامنه آن، از سویی، به اساسی‌ترین اصول فلسفی، از جمله اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت و تشکیک وجود، و، از سوی دیگر، به مبانی و ضروریات دینی، از جمله تکامل برزخی و استکمال نفوس انبیا و حتی ملائکه، گسترده می‌شود.

نوشتار پیش رو در صدد است جوانب این مسئله را در سه گام مورد بررسی و تدقیق قرار دهد:

گام اول. بررسی آرای فیلسوفان مسلمان در باب حرکت نفس.

گام دوم. تبیین محل نزاع

گام سوم. راه حل‌های پیشنهادی.

گام اول. بررسی آرای فیلسوفان مسلمان در باب حرکت نفس

الف. رأی ابن سینا درباره حرکت نفس

غالباً در تاریخچه این بحث، ابن سینا را قایل به «ثبات نفس» معرفی می‌نمایند. اما شایان توجه است که در آثار وی تصریحی به ثبات نفس وجود ندارد. این استناد لازمه مبانی و دیگر دیدگاه‌های فلسفی وی می‌باشد. ابن سینا، به تبع ارسطو، حرکت را در مقولات عرضی آیین، کم و کیف پذیرفت و حرکت عرضی در مقوله وضع را بدان افزود، اما همچنان، به دلیل شبهه بقای موضوع، حرکت در جوهر را انکار نمود. (ابن سینا، الف ۱۴۰۴: ۹۸-۹۹؛ ر.ک. مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۱:

(۴۱۱-۴۰۵)

شیخ‌الرئیس در بحث تبدلاتِ عناصر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا نوعی حرکت استکمالی را در متن جواهر پذیرفته است. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: ۳۳۶) اما در ادامه تصریح می‌کند که این حرکت در غیر جواهر است و حرکت در جواهر از جمله نفس به حرکت در اعراضشان خلاصه می‌شود. (همان: ۳۳۷)

بنابراین، اولین استدلال بوعلی بر امتناع حرکت جوهر نفس، که مبتنی بر امتناع حرکت در جوهرات است، را می‌توان بدین‌گونه شکل داد:

م ۱. نفس جوهر است؛

م ۲. جوهر متحرک نیست؛

پس، نفس متحرک نیست.

دومین استدلالی که از مبانی وی به دست می‌آید مبتنی بر امتناع حرکت در مجردات است. وی حرکت به معنای خروج از قوه به فعل را در ساحت عقل مردود می‌شمارد. (همان: ۱۴۱)

دومین استدلال بدین‌گونه تقریر می‌شود:

م ۱. حرکت، خروج از قوه به فعل است؛

م ۲. مجردات [از جمله نفس] قوه ندارند؛

پس، مجردات [از جمله نفس] حرکت ندارند.

کبرای این استدلال: «مجردات قوه ندارند» بر برهان قوه و فعل مبتنی می‌باشد که مشائین در اثبات جوهر هیولی از آن مدد جسته‌اند. خلاصه این استدلال در قالب مثال از این قرار است:

م ۱. جواهر جسمانی [مثل جوهر چوب] دارای دو جهت بالقوه [خاکستر] و

بالفعل [چوب] می‌باشند؛

۲م. فعل و قوه دو جهت متناقض‌اند که ناظر به دارایی و نداری، وجدان و فقدان، و وجود و عدم است؛

۳م. اجتماع دو جهت وجدان و فقدان در یک شیء اجتماع نقیضین و محال است؛

در نتیجه، چوب و هر جسم دیگری لازم است از دو جوهر متمایز ترکیب شده باشند که یکی ناظر به جهت بالقوه و دیگری ناظر به جهت بالفعل است. جوهری که حامل قوه شیء است ماده یا هیولی و جوهر حامل فعلیت صورت نامیده می‌شود. (ر.ک. همان: ۶۶ - ۶۸)

نتیجه این استدلال «کَلِمَا لَهُ قُوَّةٌ لَهُ مَادَّةٌ» در قالب عکس نقیض «کَلِمَا لَا مَادَّةَ لَهُ لَا قُوَّةَ لَهُ» برای نفی قوه و استعداد در امور مجرد و، در نتیجه، نفی حرکت در مجردات به کارگرفته می‌شود. بررسی بیشتر این استدلال در مرحله دوم خواهد آمد.

در نتیجه این استدلال، ابن‌سینا که قایل به تجرد نفس در حدوث و بقا است، به دلیل امتناع حرکت در مجردات، نفس انسان را - چه در حیات مادی و چه پس از مفارقت از جهان طبیعت - عاری از حرکت می‌داند.

دیگر اینکه وی تکامل نفس پس از مفارقت از ماده را رد نمی‌کند بلکه آن را محتمل می‌شمارد؛ به اعتقاد وی، وجود بدن هرچند شرط پیدایی گوهر مجرد نفسانی است اما شرط بقا و شرط تکمیل نفس حین بقا نمی‌باشد. (ابن‌سینا، ج ۱، ۱۴۰۴)

همچنین، ابن‌سینا در مبدأ و معاد قول برخی حکیمان در باب تکامل نفوس پس از مرگ را محتمل می‌داند و حتی درصدد توجیه فلسفی آن برمی‌آید، بدین

طریق که نفوس ناقص می‌توانند بدن دیگری را - البته به گونه‌ای که تناسخ باطل لازم نیاید - در جهت تکامل خویش به‌کارگیرند. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴)

ب. رأی صدرالمتألهین درباره حرکت نفس

مبانی جدید حکمت متعالیه، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری، دریچه جدیدی را در مباحث نفس فراسوی فیلسوفان گشود. طبق اعتقاد ملاصدرا بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، نفس انسان، از متن ماده و طبیعت رشد می‌کند و با طی مراحل هر چه بیشتر به مجرد نزدیک می‌شود. مراحل این حرکت را می‌توان در سه شماره خلاصه کرد: ۱. مادی ۲. مادی - مثالی ۳. مادی - مثالی - عقلی.

طی این مراحل درگیر فرایند ادراک است؛ مدرکات مثالی نفس را به مرحله مادی - مثالی می‌رساند و مدرکات عقلی مرحله عقلی را نیز به مراتب سابق نفس می‌افزاید. (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۷۲)

ملاصدرا دیدگاه ابن سینا مبنی بر عدم حرکت در جوهر نفس را برگرفته از مبانی نادرست فلسفه مشاء می‌داند. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۳۹)

وی بیان می‌دارد که اعتقاد به عدم حرکت در جوهر و ذات نفس موجب اعتقاد به یکسانی همه نفوس از جمله نفوس انبیا و اطفال است که التزام به چنین مسائلی از قدر و شأن شیخ‌الرئیس عجیب به نظر می‌رسد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۷-۳۲۸)

صدرالمتألهین محذور شیخ در حرکت نفس را استحاله به معنای باطل شدن ذات آن می‌داند، که با نظریه حرکت و اشتداد جوهری حل می‌شود. (همان)

در جای دیگر، وی مشکل شیخ را در عدم التزام به دو مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود دانسته، مسئله حرکت نفس را با این دو مبنا حل می‌کند.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵۹ - ۲۵۸)

مسئله بعد در تحلیل نظریه ملاصدرا، تعیین حیطة و قلمرو حرکت نفس انسانی است. آنچه از آثار وی به دست می‌آید حاکی از اعتقاد وی به حرکت نفس در نشئه مادی به دلیل تعلق مادی نفس در این نشئه است. اما آیا می‌توان برای نفس، حرکتی پس از مفارقتش از بدن نیز تصویر نمود؟

شرط ضروری صدرالمتألهین برای حرکت نفس مادیت است. بنابراین، پاسخ به سؤال فوق منوط به تصویر او از عوالم پس از مرگ و میزان مادیت یا مجرد آنهاست. اینجاست که ملاصدرا گاه، به صراحت، مادیت و قوه و استعداد را صرفاً در نشئه دنیا خلاصه می‌کند و، لذا، حرکت و خروج از قوه به فعل را در مثال و عقل نهی می‌کند، چراکه هر دو را دار تمام و فعلیت می‌داند.

ملاصدرا در بحث ابطال تناسخ برای نفس انسانی سه نشئه ادراکی نام می‌برد: ۱. نشئه صور حسی ۲. نشئه صور غائبه از حواس ظاهر ۳. نشئه عقلی. و نتیجه می‌گیرد: از آنجا که نفس پس از خروج از نشئه حسی از هرگونه قوه و استعدادی فارغ است، نمی‌تواند حرکتی دوباره داشته باشد. (همان، ج ۹: ۲۱-۲۲)

همچنین، وی در بحث حشر برای نفس انسان نقل و انتقالاتی در نشئه طبیعت و قبل و بعد آن برمی‌شمارد که حکایت از مراحل نزولی و عروجی نفس در قوسین صعود و نزول است، اما تنها انتقالات نشئه طبیعت را از نوع انتقالات مادی و حرکت برمی‌شمارد. (همان، ج ۹: ۲۳۲)

اما ملاصدرا توضیح نمی‌دهد که انتقال در نشئات قبل و بعد طبیعت به چه نحوی است و چرا نمی‌توان حرکت را به این انتقالات نیز اطلاق داد. گویا مبنای ایشان در تعریف حرکت مشهور لزوم وجود ماده است که صرفاً در نشئه طبیعت محقق است.

اما این تنها بیان ملاحظه‌ها نیست. در آثار وی، می‌توان عباراتی یافت که مادیت را محدود به این نشئه نمی‌داند. وی در جای دیگر گفته است: نفس همیشه مادی و متحرک است تا آنکه به مجرد عقلانی برسد. (همان، ج ۱: ۱۳-۱۴)

اگر این قول ایشان را در کنار اعتقاد ایشان به عالم مثال و برزخ بین ماده و عقل قرار دهیم. می‌توان قائل شد که ایشان به نوعی مادیت و حرکت در همه نشئات قبل از عقل، از جمله عالم مثال و برزخ، قایل است، گرچه چنین صراحتی در کلام ایشان به چشم نمی‌آید. آنچه از بیانات وی در این موضوع به دست می‌آید از این قرار است:

۱. حرکت در جوهر جسم راه دارد؛
۲. از آنجاکه نفس امری جسمانی‌الحدوث است، حرکت در آن راه دارد؛
۳. [طبق برخی از بیانات] از آنجاکه پس از عالم طبیعت ماده وجود ندارد، پس، حرکت هم وجود ندارد، گرچه انتقالات دیگری برای نفوس وجود دارد.
۴. [و نیز از برخی دیگر از بیانات به دست می‌آید که] نفس مادامی که به مجرد تام نرسد مشوب به ماده است و، لذا، حتی پس از مفارقت از عالم طبیعت، حرکت در آن راه دارد.
۵. نوع دیگری از استکمال حتی در بالاترین مراحل نفس (مرتبه عقل) برای نفس وجود دارد که در بحث اتحاد عاقل و معقول بدان اشاره می‌شود.

گام دوم. تبیین محل نزاع

مسئله تکامل نفس را می‌توان از امور وجدانی دانست، چراکه افزایش تدریجی علم و تغییر نفس انسانی از جاهل به عالم و، همچنین، شکل‌گیری تدریجی

ملکات اخلاقی در نفس انسان بالوجدان مورد تصدیق است. ازسوی دیگر، تکامل امری تدریجی است و نمی‌توان آن را از نوع تغییر دفعی یعنی کون و فساد دانست. علاوه بر اینکه با قبول حرکت جوهری تغییر در جواهر نمی‌تواند دفعی باشد. جواهر در حرکت‌اند. در نتیجه، تکامل نفس از نوع حرکت است. (عبودیت، ۱۳۱۵: ۲۶۳) اما دامنه تکامل نفس به حیات مادی خلاصه نمی‌شود، چراکه عقاید و نصوص دینی مواردی از تکامل نفس را در عوالم پس از مرگ اثبات می‌نمایند. در اندیشه اسلامی، تکامل برزخی از ضروریات دینی است. (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۳۱۰)، اما از نگاه فیلسوفان و حکما از مسائل غامضی است که از طریق شرع و منطق وحی به نظرگاه حکما وارد شده است اما فیلسوفان در یافتن برهان و اثباتش عاجز ماندند. (همو، الف ۱۳۶۵: ۳۹۹)

بوعلی، گرچه از باب اعتقاد دینی به این امر معتقد است، در طریقه توجیه فلسفی تنها به امکان آن اشاره می‌کند. (همان)

برخی از شواهد نصی‌ای که این امر را تأیید می‌کنند عبارت‌اند از: مسائل مربوط به شفاعت که سبب تغییر حال فرد می‌شود، عدم خلود برخی از گنهکاران در دوزخ، تأثیرات باقیات‌الصالحات در احوال میت. (رک. ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۲۸۲-۲۸۳)

مشکلی که نظام‌های فلسفی مشاء و حکمت متعالیه در اثبات این مسئله دارند به بحث چگونگی حرکت در مجردات بازمی‌گردد. قایلان به مجرد نفس از بدو امر (مشاء و بوعلی) و قایلان به مجرد نفس بعد از مفارقت از بدن (صدرالمتألهین) در توجیه برهانی تکامل برزخی با مشکلاتی مواجه می‌شوند.

اساس این مشکلات به برهان قوه و فعل که حکیمان بر اثبات هیولا اقامه کرده‌اند بازمی‌گردد.

نتیجه این برهان بیان می‌کند که هر چه دارای قوه و استعداد است دارای ماده است. عکس نقیض این قضیه بیان می‌کند که هر چه غیرمادی است فاقد قوه است، که این امر مستلزم عدم حرکت (خروج از قوه به فعل) در مجردات می‌باشد.

هرگونه خدشه در برهان قوه و فعل معیار حکما بر ثبات مجردات را به هم می‌ریزد. این در حالی است که برهان مذکور مورد خدشه واقع شده است: اول. اجتماع جهت قوه و فعل در جوهری بسیط منجر به اجتماع نقیضین نمی‌شود، چراکه از جمله شرایط تناقض وحدت جهت است، اما در مثال مورد نظر جهت وجدان با فقدان متفاوت است. این جسم «بالفعل» چوب است و «بالقوه» خاکستر، نه چوب.

دوم. بین انتزاع جهت فقدان و وجدان از شیء واحد و ترکیب آن از دو جوهر تلازمی برقرار نیست، چراکه وجدان و فقدان دو امر انتزاعی معقول ثانیه فلسفی و عرض تحلیلی‌اند، نه معقول اول و دو امر خارجی وجودی و عرض مقولی. از سوی دیگر، انتزاع معقولات فلسفی متعدد از شیء واحد به بساطت شیء لطمه نمی‌زند. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۷۳۲-۷۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۰-۱۴۵؛ همو، ۹۳- ۱۰۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۴)

بدین ترتیب، برهانی بر رد حرکت در مجردات وجود ندارد، اما آیا می‌توان حرکت مجردات را به نحو امکان یا ضرورت اثبات کرد؟

گام سوم. راه حل‌هایی برای توجیه حرکت نفس راه اول. توسعه در معنای قوه

برهان قوه و فعل حول محور مفهوم قوه می‌گردد. در این برهان، قوه به معنای امکان استعدادی، عرض و صفتی برای موجود قلمداد شده است که همواره

متکی به ماده است. به نظر می‌رسد دقت در معنای قوه می‌تواند راهگشای بحث حرکت مجردات باشد.

ابن سینا در *الهیات شفا*، فن سیزدهم، مراحل نقل واژه قوه را این‌گونه توضیح داده است:

۱. وضع نخستین این واژه برای نیروی موجود در حیوان در برابر مفهوم عجز

بوده است؛

۲. در مرحله بعد، به معنای «لا انفعال» و صلابت منتقل شده است؛

۳. سپس، فلاسفه هر حالتی را در چیزی که مبدأ تغییر در غیر شود قوه

خواندند [مثلاً، حرارت را قوه نامیدند، چون مبدأ تغییر غیر از آتش است]؛

۴. و در آخر به معنای «امکان» به کار گرفته شد، چیزی که وجود آن در حد

امکان است، مانند وجود خاکستر در هیزم. (ابن سینا، ب ۱۴۰۴: ۱۷۰ - ۱۷۱)

دقت در این نقل و انتقالات نشان می‌دهد که از سویی معنایی که واژه قوه بدان اشراب شده است مفهوم امکان است و از سوی دیگر ضرورتی ندارد واژه امکان را صرفاً به معنای امکان استعدادی اخذ کنیم تا تلازمات آن با ماده را در پی داشته باشد. قوه به معنای فقدان و امکان است و هر امکانی امکان استعدادی نیست. پس، می‌توان گفت: هر قوه‌ای به معنای استعداد مادی نمی‌باشد، بلکه به مطلق قابلیت قوه گفته می‌شود. قابلیت لازمه فقدان و محدودیت است و محدودیت لازمه امکان ذاتی می‌باشد. در نتیجه، می‌توان گفت: هر جا امکان ذاتی باشد قوه و قابلیت و جهت فقدان هست و، در نتیجه، حرکت (خروج از قوه به فعل) نیز می‌تواند باشد. در این تحلیل، توسعه در معنای قوه داده می‌شود که این توسعه به معنای حرکت نیز سرایت می‌کند و ظاهراً محذوری را در پی ندارد.

کاربرد قوه به معنای مطلق امکان، گرچه صراحتاً در کلمات فلاسفه مشاهده

نمی‌شود، چندان بدون پیشینه نیست، آنجا که صدرالمتألهین دو معنا را برای قبول ذکر می‌کند و از مخاطب می‌خواهد دست از جمود در تلقی معنای قبول بردارد و با نگاهی فراخ‌تر بدین واژه بنگرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۰-۳۳۱)

باید توجه داشت که می‌توان همین توسع را در معنای ماده نیز قایل شد و ماده را نه به معنای امری که تنها در موجودات عالم طبیعت موجود است اخذ کرد بلکه جهتی از موجودات را که حامل نقص و محدودیت وجودی و، در نتیجه، پذیرش کمال وجودی برتر است ماده نامید.

چنین برداشتی از ماده، گرچه ممکن است در بدو امر غیرمعروف به نظر برسد، برداشتی است که شخص صدرالمتألهین در اسفار به کرات آن را به کار برده است. وی در بحث معاد جسمانی آنجا که ادعا می‌کند نفس در همه عوالم و مواطن حتی در عالم عقل همراه با بدنی درخور و متناسب با آن نشئه است، مرحله سابق وجودی نفس را ماده برای مرحله لاحق می‌خواند. بنابراین، وی واژه «ماده» را نه صرفاً به معنای امری که حامل امکان استعدادی است بلکه امری که حامل جهت قبول و استکمال است به کار می‌برد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۲-۳۶۳)

از سوی دیگر، در بیانات فلسفی، گاه مجردات به دو دسته مجرد تام و مجرد ناقص تقسیم می‌شوند و آنگاه مجرد تام به دو دسته دیگر:

۱. آنچه همه کمالات را دارد، که مصداق آن واجب الوجود است؛
۲. آنچه همه کمالاتی را که باید داشته باشد دارد و، به بیان دیگر، گرچه کمال بی‌نهایت نیست، حالت منتظره‌ای ندارد. وصف «نداشتن کمال منتظره» ما را بدین رهنمون می‌شود که مجردات ناقص را مجرداتی بدانیم که تمام کمالاتی را که باید داشته باشد و درخور اوست فعلاً ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۴)

این دسته‌بندی، گرچه وصف «حالت منتظره» مشیر به امکان نوعی حرکت تکاملی در مجردات برای دستیابی به حالت بالفعل مطلوب است، معیار قبلی حرکت که امکان ذاتی بود را مخدوش می‌سازد، چراکه مجردات تام دسته دوم، با وجود امکان ذاتی، متحرک نخواهند بود. اما مسئله این است که وجود چنین مجرداتی ظاهراً هیچ شاهد و برهانی ندارد. در نتیجه، می‌توان مبنای امکان ذاتی را همچنان توجیهی برای حرکت تمام ماسوی‌الله دانست.

شواهد نصی نیز بر این مطلب صحه می‌گذارند؛ وقتی در مورد حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله که حکما و عرفا مقام شامخ آن جناب را تا صادر اول بلکه تعیین ثانی و حتی تعیین اول در صقع ربوبی رفیع دانسته‌اند - مسئله ترفیع مقام و کمالات و شئون ذکر می‌شود، مسئله در مورد سایر مجردات روشن است.

از جمله این شواهد ذکر مأثور در نماز «و تقبل شفاعته و ارفع درجته» و دعای قنوت نماز عیدین است. (ر.ک. *یزدان‌پناه*، ۱۳۸۱: ۶۳۹-۶۴۰؛ قمی، ۱۳۸۹: ۵۶۱)

راه دوم. اتحاد عاقل و معقول

اصل اتحاد عاقل و معقول بستر تبیین حرکت اشتدادی نفس است. این اصل حاکی از آن است که عقل بالقوه، با اینکه قوه منطبعة جسمانی است به سبب استکمال جوهرش، عقل بالفعل می‌گردد.

صدرالمتألهین، در اسفار، تعقل را اتحاد جوهر عاقل به معقول تعریف می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۲) تحلیل چگونگی این اتحاد حول محور حقیقت علم و نفس و رابطه علم و نفس می‌گردد. برخلاف آنان که علم را از مقوله اضافه و کیف نفسانی و از جمله اعراض دانسته‌اند، حکمای متأله علم را گوهری می‌دانند که نه عرض و نه جوهر بلکه فوق مقولات و هم‌وزن وجود است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۴) علم از کمالات وجودی است که مساوق

وجود است. لذا، هر جا اثری از وجود هست علم نیز حاضر هست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۱)

از سوی دیگر، حکمای متأله نفس را از سنخ علم می‌دانند و، لذا، با مزید علم، نفس سعه وجودی پیدا می‌کند. نفس و علم دو واقعیت خارجی و دو شیء نیستند، بلکه وجود نفس همان وجود علم به شیء خارجی نیز است، یعنی یک واقعیت است که به اعتباری وجود نفس است و به اعتباری وجود علم است. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۴۳)

لازمه اعتقاد به استکمال نفس انسانی اعتقاد به ذومراتب بودن آن است. صدرالمتألهین برای نفس انسان سه مرتبه طبیعی، نفسانی و عقلی ذکر می‌کند، که در بین این مراتب نیز مراتبی غیرمتناهی وجود دارد و انسان مدام از مرحله‌ای به مرحله دیگر در حال حرکت است، به طوری که انسان طبیعی به تدریج تبدیل به انسان نفسانی می‌شود و سپس به انسان عقلی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۶ و ج ۹: ۷۲ و ۹۶-۹۷)

خلاصه اینکه، علی‌رغم ابهامات و اشکالات بوعلی در باب اتحاد عاقل و معقول، ملاصدرا این اصل را با طرح حرکت اشتدادی نفس انسانی است تبیین می‌کند.

اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول در تمام مراتب ادراکی اجرا می‌شود، یعنی در ادراک حسی، خیالی و عقلی نفس با مدرک حسی، خیالی و عقلی متحد می‌شود و این اتحاد سبب وسعت وجودی او می‌گردد. با این بیان، ملاصدرا نه تنها در مراتب مادون تجرد نفس (حس و خیال) بلکه در مرتبه مجردة نفس (عقل) امکان نوعی اشتداد وجودی و تکامل را پیش می‌کشد که این بحث می‌تواند نه تنها توجیه‌گر حرکت اشتدادی نفس بلکه حرکت مجردات نیز باشد،

به شرط آنکه در سایر مجردات نیز قایل به امکان افزایش علم باشیم.

راه حل سوم. مادیت یکی از مراتب وجودی

گفته شد که صدرالمتألهین نفس را پس از مفارقت از بدن به جهت تجردش ثابت می‌داند. از سوی دیگر، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس سیر تکاملی نفس را از حقیقتی مادی آغاز می‌کند و در مرحله بعد، به موجودی مادی - مثالی و در مرحله آخر، به مادی - مثالی - عقلی توصیف می‌کند. بدین ترتیب، لایه‌های پیشین وجودی در این سیر حفظ می‌شود و منعدم نمی‌گردد، چنان‌که این امر لازمه تمام حرکات اشتدادی و استکمالی است.

بر همین مبناست که صدرالمتألهین برای نفوسی که به مراتب اعلای عقلانی رسیده‌اند، علاوه بر لذات عقلی، لذات حسی و خیالی را نیز ثابت می‌نماید.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۶۲)

نکته اینجاست که اگر لایه‌های پیشین وجودی در تکامل نفس، ولو به صورت تکامل یافته، همچنان حاضر باشند و اگر، به تعبیری، نفس در مرحله بالا وجودی مادی - مثالی - عقلی است، چرا نتوان برای نفس به اعتبار مراحل مادون مادی‌اش، که همچنان محفوظ مانده است، حرکت تصور کرد؟ ملاحظه می‌شود که نفس موجودی است که می‌تواند در عین رسیدن به تجرد عقلانی، همچنان به اعتبار مادیتش متحرک باشد.

راه حل چهارم. تفاوت مادی و مجرد

مخدوش بودن برهان قوه و فعل که منظور از آن اثبات جوهر هیولی بود، به علاوه اشکالات وارده بر برهان فصل و وصل که آن نیز در جهت اثبات هیولی گام برمی‌داشت، فیلسوف را به نفی جوهری به نام هیولی و ماده می‌کشاند، چنان‌که بسیاری از حکما قایل به آنند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۶-۷۸؛ قطب‌الدین

شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۴؛ مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۰-۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۳۸-۱۳۲

در گرماگرم این تغییر بنیادین فلسفی، این مسئله مطرح می‌شود که انکار هیولی چه لوازم و توابعی در سایر قواعد فلسفی می‌گذارد. از جمله این موارد، تقسیم موجودات به مادی و مجرد و، سپس، تقسیم مجرد به مثالی و عقلی است. موجود مادی موجودی است دارای قوه و ماده و موجود مجرد فاقد قوه و ماده است، گرچه مجرد مثالی دارای شکل، بُعد، اندازه و برخی از خصوصیات مادی می‌تواند باشد.

حقیقت این است که با انکار هیولی تفاوتی بین مادی و مجرد نمی‌ماند و، در نتیجه، این سؤال مطرح می‌شود که «به چه دلیل، حرکت در موجودات به اصطلاح مادی راه دارد اما در مجردات راه ندارد؟!» به بیان دیگر، می‌توان گفت: اگر مصحح حرکت ماده باشد، با انکار هیولی، حتی برای حرکت موجودات طبیعی نیز نمی‌توان مصححی یافت، در حالی که حرکت در اینها امری وجدانی و محسوس است. این مسئله نشانگر آن است که پیگیری لوازم و تبعات انکار هیولی نیاز به فلسفه‌ورزی و نظریه‌پردازی بیشتری دارد. اینکه تفاوت موجود مادی و مجرد چه می‌تواند باشد و اینکه مصحح حرکت چیست و اینکه آیا این مصحح تنها در مادیات وجود دارد یا در تمام ممکنات، مسائلی هستند که نیاز به تأمل و تعمق بیشتری دارد.

از دیگر سو، به نظر می‌رسد التزام و پایبندی به اصول بنیادی حکمت متعالیه، یعنی اصالت و تشکیک وجود، مستلزم تعریف دوباره‌ای برای موجود مجرد و مادی است، چراکه براساس این دو اصل، موجودات متباین به تمام ذات نیستند، بلکه در اصل کمالات وجودی با هم مشترک‌اند و مابه‌الختلاف آنها در شدت و

ضعف این کمالات است. بر این اساس، تفاوت موجودات مجرد و مادی تنها در شدت و ضعف وجودی است. وقتی وجود به درجه‌ای خاص از ضعف برسد، مادی است و وقتی شدت یابد، مجرد مثالی و، سپس، مجرد عقلی و مجرد تام حاصل می‌آید. با این وجود، چگونه می‌توان قوه و، به تبع آن، حرکت را مختص موجودات مادی دانست؟

راه حل پنجم. اشتداد وجودی

صدر المتألهین وجود را نه تنها امری مشکک و ذومراتب بلکه امری قابل اشتداد توصیف می‌نماید. وی، بر همین اساس، نفس را مادامی که به فعلیت عقل مفارق برسد، دارای درجات و شدت و ضعف می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳-۱۴)

اگر اصل «الوجود مما یقبل الاشتداد» را مفروض بگیریم، به نظر می‌رسد که حرکت اشتدادی در تمام موجودات به غیر از وجودی که در نهایت شدت است ثابت می‌شود. اما در عبارت فوق‌الذکر، وی خود این اصل را صحیح به‌کار نبسته است، چراکه نهایت حرکت نفس را تا فعلیت عقل مفارق تعریف کرده است. بنابراین، یا باید عقل مفارق را نهایت شدت وجودی بداند یا حرکت در آنها را نیز بپذیرد و یا دست از اصل فوق بردارد.

راه حل ششم. تجدد امثال

«تجدد امثال» یا خلق مدام مقوله‌ای عرفانی است که نوعی تغییر را برای تمام جهان تصویر می‌کند. این اصل مبتنی بر اصولی چند است: اول اینکه موجودات عالم مظهر اسماء حق‌اند و حق با تمام اسماء خویش در تک‌تک موجودات ظاهر است، گرچه در هر یک از آن موجودات غلبه با اسمی خاص باشد.

دوم اینکه اسماء حق پیوسته فعال‌اند و تعطیلی در آنها نیست: «کل یوم هو فی شأن».

سوم اینکه از جمله این اسماء اسم منشی و مفنی است، که حق دائم در حال انشاء و افناست. بنابراین، هر موجود هر لحظه وجود و، عدم و به اصطلاح عرفا، فنا و بقا را از سر می‌گذارند.

چنان‌که از اصطلاح فیض مدام برمی‌آید، اصل سوم، که پرده از چهره این حقیقت برمی‌دارد، این است که خداوند متعال لایزال در تجلی است و، از سوی دیگر، در تجلی او تکرار راه ندارد. بنابراین، در هر تجلی، خلقتی جدید صورت می‌بندد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج: ۱: ۹۱)

اصل چهارم، که گوشه‌ای دیگر از نظریه تجدد امثال را تبیین می‌نماید، چنان‌که از «لا تکرار فی التجلی» پیداست، آن است که خلقت و صورت جدیدی که حق تعالی به موجودات می‌دهد غیر از صورت قبل و کامل‌تر از آن است. گرچه صورت جدید به لحاظ مشابهت زیادی که با صورت پیشین دارد همان صورت قبل به نظر می‌رسد، اما در حقیقت، مثل آن است نه عین آن. بدین ترتیب، فیض مدام حق دم به دم لباسی نو و کامل‌تر از قبل بر قامت ممکنات می‌پوشاند. (حسن‌زاده آملی، ب ۱۳۶۵: ۳۱۲)

در نسبت‌سنجی حرکت جوهری و تجدد امثال، حرکت جوهری ملاصدرا را ملهم از تجدد امثال عرفا دانسته‌اند، که البته حرکت جوهری صرفاً شامل طبیعت مادی است، در حالی که تجدد امثال عرفانی ماسوی‌الله را در بر می‌گیرد. (همان: ۳۰۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۴۰)

ملاصدرا نیز در اسفار، در تأکید بر تجدد جواهر طبیعی، قول شیخ عربی در فصوص و فتوحات را که ناظر به تجدد امثال است ذکر می‌کند و آن دو را یکی

می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱۲-۱۱۳ و ج ۶: ۴۴ و ج ۵: ۲۴۶-۲۴۷)

اما اگر بخواهیم تجدد امثال را از سنخ حرکت جوهری‌ای بدانیم که البته تمام جواهر و اعراض از جمله مجردات را دربرمی‌گیرد، با اشکالاتی نیز مواجهیم که اهم آنها به ایجاد و افنا در لحظه واحد بازمی‌گردد. بدین ترتیب، در حرکت جوهری، اتصال شرط است اما در تجدد امثال با نوعی انفصال و خلع و لبس مواجهیم. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۲۱۴-۲۱۶؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۸)

به نظر می‌رسد که بتوان راه برون‌رفت از این اشکال را از لابلائی کلام عرفا و تدقیق منظور ایشان از فنا و بقای هم‌زمان به‌دست‌آورد. منظور از خلق مدام آن است که حق تعالی دم به دم تجلی جدید و کامل‌تری را به عالم عرضه می‌دارد، گرچه در همین زمان که او در فیاضیت لایزال است عالم معدوم بالذات است. در نتیجه، فیض جدید او با عدم ذاتی عالم جمع می‌شود و این منظور از فعالیت دو اسم منشی و مفعولی است، چراکه فنا چیزی نیست که به عالم داده شود بلکه لبسیت و معدومیت ذاتی بستر همیشگی عالم است که اگر خلق مدام او نباشد این هیچی و پوچی برملا می‌شود.

با این توصیف، تجدد امثال نیز حاکی از نوعی اتصال است و نه انفصال، بلکه دقیقاً با حرکت اشتدادی قابل جمع است.

از سوی دیگر، برخی عرفا تصریح دارند که تجدد امثال به نحو وجود و عدم یا خلع و لبس نیست بلکه لبس بعد از لبس است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۸۴)

نتیجه‌گیری

راه حل‌های متعددی برای امکان حرکت نفس وجود دارد که البته هر یک نیازمند فلسفه‌ورزی و تعمق شایسته‌ای می‌باشد:

۱. توسعه معنای قوه به امکان ذاتی
۲. اتحاد عقل و عاقل و معقول، که توجیه‌گر چگونگی حرکت اشتدادی نفس در فرایند ادراک است
۳. مادیت یکی از مراتب وجودی نفس
۴. تعریف جدیدی از موجود مادی و مجرد
۵. اشتداد وجود
۶. تجدد امثال.

بدیهی است که آنچه گفته شد تنها می‌تواند برگی از کتاب قابلیت نظریه‌پردازی در این مسئله پرچالش را پر کند که این قابلیت بحث و نظر به ابهام شکوهمند دو واژگان کلیدی این بحث یعنی دو واژه «حرکت» و «نفس» باز می‌گردد.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (الف ۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*. تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (ب ۱۴۰۴). *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (ج ۱۴۰۴). *التعلیقات*، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شناخت‌شناسی در قرآن*، ویراستار حمید پارسانیا، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حسن‌زاده آملی، حسن (بی‌تا). *گشتی در حرکت*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- _____ (۱۳۸۶). *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده، حسن (الف ۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- _____ (ب ۱۳۶۵). *عیون مسائل نفس*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- خمینی [امام] سید روح الله (۱۳۷۵). *تعلیقه بر فصوص الحکم ابن عربی*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴). الخصال، ج ۴، قم: جامعه مدرسین.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفا، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹). خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۵). «حرکت جوهری و تجدید امثال، تأملات و پرسشها»، معرفت فلسفی، ش ۱۲.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق، تهران: دانشگاه تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵). تعلیقه علی نهایه الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
- _____ (۱۳۸۶). شرح الهیات شفا، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸) مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).