



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ Issue. 25/ winter 2019

Movement in the Immaterials on Base of Islamic Philosophy

Yahya Noormohammadi Najaf Abadi

*Assistant Professor, Department of Philosophy, Jameeh of alZahra, Qom, Iran,
E-mail: normohamadi2531@anjomedu.ir*

Abstract

Including complex issues in the discussions change and move on, to move in the immaterials. Is the foundation can be found in the philosophy found in single-sided to justify moving? It seems that according to the meaning of "qualification" in "and accept potential", can be said that moving fluid, the simple fact is, though simple, its each hypothetical element is in itself potential in relation to its next element, though it is in actuality in itself. When the potential element (hypothetical capable) becomes nothing, another element of flowing reality is actualized. In fact, the accepted perceiver (real capable) is another degree of more complete element which is simultaneously created outside along with the accepted and is similar to hypothetical capable (previous annihilated element). Therefore, the actualization of movement does not necessitate that the flowing reality is a composition including matter or a simple thing dwelling in matter or belonging to it. As a result, movement is simple and includes renewal and coming into being in itself and is the same as gradual manifestation of potency in substantial motion. Such a thing does not contradict with non-material object, so it can have movement. An example of such a movement in soul, both when it belongs to the body and when it is in intermediary world, can be well proved.

KeyWords: Movement, Immaterial, Material, Monste, Islamic philosophy.

Introduction

One of the most ancient issues in philosophy is the subject of "movement" (in the sense of "the flow of an object's intrinsic or transverse existence). Throughout the history of philosophy, there are many contradictory and contradictory theories about motion. Parmenides and Xenons denied any movement, and essentially considered the existence of motion to be contradictory; While Heraclitus thought everything was moving. Islamic philosophers have accepted the movement in certain circumstances (whereabouts, quantity, modality and position) and from the time of Sadr al-Muta-ul-iin, a substantial movement has also been made in material beings. But the dominant view among philosophers is to deny movement in immaterial beings. This view is, to some extent, certain that sometimes they use the term "immutable" instead of "immaterial". In contrast to the popular and well-known outlook, there is a rare notion of the possibility of moving in all possible ways (including all immaterial beings). But it seems that the theory is facing challenges and shortcomings. Perhaps the most important shortcomings and defects in this theory are the lack of explanation, and reasoning and argument based on philosophical principles (especially Islamic philosophy). Therefore, it should return to philosophical foundations and principles in Islamic philosophy and and sought to explain philosophically the possibility of moving in immaterial beings based on these principles. In the present article, the subject of movement in immaterial beings is examined by rational (descriptive, analytical, reasoning, and critique) method and based on the principles and principles of Islamic philosophy. And criticizing the views and arguments of philosophers on denying the possibility of moving in immaterial beings, Proof and explain how it was followed.

Philosophers' Viewpoint

Most philosophers have denied the possibility of change and movement in immaterial beings and have provided many arguments to prove their point of view. But by examining rational arguments about the negation of motion in immaterial beings, their incompleteness is clarified because the most important argument against the movement in non-material objects is the argument of potency and action which proves two essential elements of matter and form in material beings, on the basis of contrariety between potency and action in them. The potential element (matter) is the source of potency in material being, which makes movement "the gradual transmission of thing from potency into action" possible in material being. However, immaterial objects which have no matter and substratum and thus potency lack movement and change.

Critique of Philosophers' Argument:

Such an argument is, nonetheless, discredited because it rejects matter as a potential essential element in material being and proves the simplicity of corporeal being and the composition of matter and form by way of unification. Therefore, it seems that immaterial object can also have movement, that is, although such a reality is indivisible, its each hypothetical element is in itself potential in relation to its next element, though it is in actuality in itself. When the potential element (hypothetical capable) becomes nothing, another element of flowing reality is actualized. In fact, the accepted perceiver (real capable) is another degree of more complete element which is simultaneously created outside along with the accepted and is similar to hypothetical capable (previous annihilated element). Therefore, the actualization of movement does not necessitate that the flowing reality is a composition including matter or a simple thing dwelling in matter or belonging to it. As a result, movement is simple and includes renewal and coming into being in itself and is the same as gradual manifestation of potency in substantial motion. Such a thing does not contradict with non-material object, so it can have movement. An example of such a movement in soul, both when it belongs to the body and when it is in intermediary world, can be well proved.

Proof of motion in immaterial beings:

In this article, four innovative arguments have been made on the possibility of moving in the immaterial beings, which are called: the argument of the soul; the argument for the possibility of evolution of the grave; the proof of the connotation and the argument of enthusiasm.

The result of these arguments is:

Given that, firstly, the existence of motion is the same as a moving and transverse analytical (not external) transect that does not have actual external components, therefore, its occurrence in motion does not require power.

Secondly, the purpose of the power is the concept that abstracts from the potential components of the fluid, and such a sense of the power is not incompatible with being alone.

Thirdly, the material that is rejected in ablutions is the Moshave monster that is questionable in the bodies too. Therefore, the basis of moving on such a material leads to the denial of movement in material affairs.

Fourth, if the purpose of being able and potential in terms of the realization of motion is the meaning of "fixation", then such a sense of the power of the non-material beings is also compatible;

It can be concluded that motion with its very common meaning, "the gradual transmission of thing from potency into action", is not incompatible with being immaterial, and the non-material being can also be fluid and gradual.

References

- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1404), *al-Shafa (al-Hilayat)*, correction of Sa'id Zayed, Qom, the school of Ayatollah al-Marashi.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1375), *Al-isharat wa al-tanbihat*, Khaje Nasir al-Din Tusi, Q First, Qom, Nashr al-Balaghah.
- Sadr al-Mutawla'in (1375), *Philosophical collection of Sadr al-Mutawla'in*, Hamed Naji Esfahani, Ch First, Tehran, Hekmat Publications.
- Frederick C. Copleston (1362), *A History of Medieval Philosophy*, 9th ed., Translated by Jalal al-Din Muhtabavi, Tehran, elmy and Farhangi.





University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 25/ winter 2019

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۲ / شماره ۲۵ / زمستان ۱۳۹۷

حرکت در مجردات بر پایه مبانی فلسفه اسلامی*

یحیی نورمحمدی نجف آبادی**

استادیار گروه فلسفه جامعه الزهرا (س)، قم، ایران

چکیده

از جمله موضوعات پیچیده در مباحث تغییر و حرکت، امکان حرکت (سیلان وجود جوهری یا عرضی شیء) در مجردات (چیزی که نه تنها جسم نیست، بدون وجود جسم و تعلق به آن نیز می‌تواند باقی بماند) است. آیا می‌توان بر پایه مبانی موجود در فلسفه، وجهی را برای توجیه و تبیین حرکت در مجردات یافت؟ به نظر می‌رسد با توجه به معنای «اتصاف» در «قبول و بالقوه بودن»، می‌توان گفت: واقعیت بسیط سیالی که در حال حرکت است، هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است و با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء دیگری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد. لذا لازم نیست که واقعیت سیال در حال حرکت، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد. بنابراین موجودات مجرد که وجودی بسیط دارند و ارتباطی با هیولا ندارند نیز می‌توانند در عین بساطت وجود، دارای قوه، حرکت و سیلان در وجود باشند.

واژگان کلیدی: حرکت، مجرد، مادی، قوه و فعل، فلسفه اسلامی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۴/۲۲ تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۷/۲۶

مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «حرکت در مجردات از منظر فلسفه اسلامی و کتاب و سنت» با راهنمایی استاد عبدالرسول عبودیت می‌باشد. تاریخ تکمیل رساله: ۱۳۹۵/۳/۴

** E-mail: normohamadi2531@anjomedu.ir

مقدمه

مسئله «حرکت» یکی از کهن‌ترین موضوعات و مسائل فلسفی است که اندیشه فیلسوفان را همواره به خود مشغول ساخته است. حرکت در لغت به معنای جنبش و تکان خوردن؛ در عرف به معنای جنبش و انتقال جسم از جایی به جایی دیگر؛ در اصطلاح، با توجه به خفی و پنهان بودن حقیقت آن، تعبیرها و تعریف‌های متعدد و در برخی موارد متضادی از آن توسط فیلسوفان بیان شده است. ساده‌ترین و بهترین این تعریف‌ها عبارتند از «سیلان وجود جوهری یا عرضی شیء» یا «تغییر تدریجی شیء» می‌باشد. در طول تاریخ فلسفه، نظریات بسیار و احياناً متعارض و متناقضی درباره حرکت ارائه شده است. برخی منکر هرگونه حرکت بوده‌اند و اساساً وجود حرکت را مستلزم تناقض می‌دانسته‌اند: مانند: «پارمنیدس و زنون». برخی نیز همه چیز را در حال حرکت می‌پنداشته‌اند: مانند: «هراکلیتوس» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۹ و ۷۰؛ پاکین، ۱۳۶۸: ۱۴۵ و ۱۴۶؛ ژان وال، ۱۳۷۵: ۴۷ و ۴۸). فیلسوفان اسلامی، حرکت را در برخی اعراض (این، کم، کیف و وضع) پذیرفته‌اند و از زمان ملاصدرا به بعد، حرکت جوهری در موجودات مادی نیز مورد پذیرش واقع شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۸۹؛ همان ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۰). اما می‌توان گفت که در میان تمامی فیلسوفان، تقریباً موضوع انکار حرکت در مجردات و موجودات غیر مادی مورد اتفاق است. قاعده کلی و مشهور در میان ایشان، یعنی «حرکت در مجردات راه ندارد و هر جا قوه و استعداد وجود داشته باشد، ماده و مادیت و احکام آن نیز حاکم می‌باشد» حکایت از این اتفاق دارد. این قاعده، به اندازه‌ای در نظر ایشان مسلم است که گاهی به جای عنوان «مجردات» از اصطلاح «ثوابت» استفاده می‌نمایند و این دو را مساوی با یکدیگر می‌شناسند. مهمترین مبنا و عمده‌ترین دلیل ایشان در این دیدگاه، برهان قوه و فعل است. در این برهان با تکیه بر تقابل (عدم و ملکه) میان فقدان (قوه) و وجدان (فعل)، اثبات می‌شود که قوه از شئون ماده است و جسمی که دارای قوه است از ماده نیز برخوردار می‌باشد و از این طریق هرگونه قوه در مجردات را بواسطه بساطت و نداشتن ترکیب از قوه و فعل، نفی می‌نمایند. از همین جا عدم حرکت در مجردات را اثبات می‌نمایند. زیرا حرکت، خروج شیء از قوه به فعل است و موجود بسیط (یعنی آن موجودی که مرکب از قوه و فعل نیست) نمی‌تواند حرکت داشته باشد. در مقابل دیدگاه رایج و مشهور فوق، دیدگاه دیگری، بخصوص در دوره معاصر، مطرح گردیده است. از جمله فیلسوفانی که به این مسئله اهتمام و توجه ویژه نشان داده، دکتر غلامرضا فیاضی می‌باشند. وی با نقد ادله و رد نظریه مشهور فیلسوفان، قائل به امکان حرکت در تمام ممکنات (از جمله تمام مجردات) شده‌اند. همین امر، سبب گشوده شدن باب جدیدی در مسئله حرکت در مجردات و موجودات غیر مادی در دوره معاصر گردیده است و مباحثات جدی و چالشی‌ای را در این زمینه به همراه داشته است. اما به نظر می‌رسد، نظریه مزبور هنوز در آغاز راه خود قرار دارد و با چالش‌ها و کاستی‌ها و اشکالاتی مواجه است. شاید مهمترین کاستی و اشکال در این نظریه، اولاً: فقدان تبیین، ثانیاً: استدلال و برهان بر پایه مبانی و اصول فلسفی (بویژه فلسفه اسلامی) است. لذا این نظریه به یک نظریه کلامی نزدیک‌تر و شبیه‌تر است تا به نظریه‌ای فلسفی. از اینرو باید به مبانی و اصول فلسفی در فلسفه اسلامی بازگشت و

در پی آن بود که آیا بر پایه این اصول و مبانی می‌توان امکان حرکت در مجردات را تبیین و توجیه فلسفی نمود؟

اگرچه پژوهش‌های بسیاری در رابطه با موضوع حرکت و اقسام آن از جمله حرکت جوهری، صورت گرفته است و کتب و مقالات و پایان نامه‌های زیادی در این خصوص نگاشته شده است؛ اما در باره حرکت در موجودات غیر مادی و مجردات، به ویژه با رویکرد اثباتی بر پایه مبانی فلسفه اسلامی، تحقیقی کامل و مناسب کمتر به چشم می‌خورد که از جوانب مختلف این موضوع را بررسی نموده باشد، البته اگر نگوییم چیزی یافت نمی‌شود. عمده تحقیقاتی که در این باره به انجام رسیده است، درباره بررسی و اثبات حرکت جوهری در نفس یا تکامل نفس انسان در برزخ بوده است. اما بحثی جامع و شایسته در رابطه با امکان سیلان و تدرج وجودی (اعم از اشتدادی، موازی و تضعیفی) در تمام مجردات، اعم از عقول، مجردات مثالی و نفس، کمتر به چشم می‌خورد. شاید عمده‌ترین و مهمترین کار پژوهشی که در این خصوص مطرح گردیده، مباحثی است که دکتر فیاضی با رویکردی کلامی و عمدتاً با تاکید بر آیات و روایات در کرسی‌های نظریه پردازی بیان کرده است. این کرسی‌ها طی دو جلسه توسط مجمع عالی حکمت اسلامی در سالهای ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ ه.ش برگزار گردید. پیرو طرح این نظریه توسط وی، مقالات و بحث‌های علمی متعددی در گوشه و کنار و در مجلات علمی، در نقد این نظریه مطرح گردید.

ممکن است گفته شود: موجود مجرد، موجودی است که فعلیت آن تام است و لذا هیچ گونه قابلیت و قوه تغییر در آن نیست، در مقابل موجود مادی دارای ماده و قوه و قابلیت تغییر است. در نتیجه عنوان «حرکت در مجردات»، عنوانی متناقض خواهد بود و بررسی چنین موضوعی گراف و بیپوده است. اما اولاً: چنین تمایزی میان مجرد و مادی، مورد قبول نیست و دغدغه‌هایی مانند بساطت و عدم امکان اجتماع قوه و فعل در بسیط قابل نقد می‌باشد که فیلسوفان را به تام الفعلیه دانستن مجردات واداشته است. (تبیین و بررسی این استدلال‌ها، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد که نگارنده انجام داده و در مقاله‌ای بچاپ رسیده است). ثانیاً: بر فرض پذیرش تمایز فوق، باز جای بررسی موضوع وجود دارد. زیرا بحث در این خواهد شد که آیا دایره موجودات دارای قوه و قابلیت تغییر به جسم و موجوداتی که دارای امتداد و مکان هستند محدود می‌شود یا علاوه بر آنها موجوداتی که فاقد امتداد و مکان‌اند، و فیلسوفان آنها را مجرد می‌دانند نیز امکان تغییر دارند؟ بنابراین منظور از «مجرد»، موجودی است که نه تنها جسم نیست، بدون وجود جسم و تعلق به آن نیز می‌تواند باقی بماند. به عبارت دیگر، موجودی است که ویژگی‌ها و صفات جسم و موجود قائم به جسم را ندارد. یعنی پیراسته از این امور می‌باشد: (۱) مرتبط بودن با امتدادی که با آن موجود ممتد حیز و مکان اشغال کند و به اجزاء عینی و خارجی قابل تقسیم گردد و به حس و قوای حسی درآید؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی را دارد. (۲) دارا بودن حیز و مکان و وضع و یا حال در متحیز بودن. (۳) قابل انقسام ذهنی خارجی بودن و یا حال در موجودی که قابل چنین انقسامی است. (۴) قابل ادراک و اشاره حسی بودن، یعنی از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک بودن، چه مستقیم و چه غیر مستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان. (۵) نداشتن علم حضوری به خود. (نورمحمدی، ۱۳۹۵: ۱۱۸)

لازم به ذکر است که حل مسأله ثبات و امکان یا نفی حرکت در مجردات و یافتن نظریه صحیح در این باره، می‌تواند در حل مسائلی دیگر از مسائل فلسفی و نیز برخی چالش‌های میان فلسفه و نقل، مفید و اثربخش باشد. مانند: مسأله حدوث و قدم عالم؛ حدوث یا قدم نفس و بررسی نظریه قدم نفس؛ تکامل نفس مجرد انسان در برزخ؛ معاد جسمانی و ... لذا از این جهت دارای اهمیت است.

۱- استدلال‌های دال بر اثبات حرکت در مجردات

۱-۱- استدلال اول: برهان نفس

تقریر اول:

م (۱) اگر ویژگی مجرد بودن، مانع از حرکت و استکمال موجودات باشد، هیچ موجود مجردی نباید متحرک و در حال استکمال باشد.

م (۲) لکن تالی فاسد است، زیرا نفس انسان جوهری است مجرد و در عین حال، همواره از قوه به فعلیت در حال صیوروت و حرکت است، بالوجدان.

نتیجه: بنابراین، ویژگی مجرد بودن، مانع از حرکت و استکمال موجودات نمی‌باشد و ممکن است موجودات مجرد نیز حرکت و استکمال داشته باشند، بلکه این امر در مورد نفس واقع شده است بالوجدان.

تقریر دوم:

م (۱) اگر ویژگی مجرد بودن، مانع از حرکت و استکمال موجودات باشد، هیچ موجود مجردی نباید متحرک و در حال استکمال باشد.

م (۲) لکن تالی فاسد است، زیرا نفس انسان جوهری است مجرد و در عین حال، همواره از قوه به فعلیت در حال صیوروت و حرکت است.

م (۳) بنابراین ویژگی مجرد بودن، مانع از حرکت و استکمال موجودات نمی‌باشد و ممکن است موجودات مجرد نیز حرکت و استکمال داشته باشند.

م (۴) هر آنچه در موجودات مجرد به امکان عام ممکن باشد، بالضروره در آنها موجود است.

نتیجه: بنابراین، حرکت و استکمال در موجودات مجرد، موجود است، بالضروره.

تقریر دوم این ویژگی را دارد که ضرورت وجود حرکت و استکمال در مجردات را اثبات می‌نماید، لکن استدلال مزبور با تقریر دوم قابل نقد است. زیرا تقریر دوم مبتنی بر قاعده امکان عام در مجردات است و این قاعده بر این اصل استوار است که مجردات وجودی تام الفعلیه دارند، لذا هیچ حالت منتظره‌ای در آنها متصور نیست و هر آنچه می‌توانند داشته باشند را بالفعل دارند و هر آنچه را ندارند، هیچگاه نمی‌توانند به دست بیاورند. لذا یا چیزی برای آنها امکان ندارد، یا اگر امکان دارد، بالفعل واجد آن هستند. درحالی‌که اگر مدعا و نتیجه استدلال را بپذیریم، دیگر قاعده عام صحیح نمی‌باشد، زیرا مدعا و نتیجه استدلال این است که مجردات وجودی تام الفعلیه ندارند، بلکه آنها برخی از اوصاف و کمالات خود را به

صورت بالقوه دارا می‌باشند و انتظار می‌رود که در آینده واجد آن کمالات بشوند. در نتیجه نمی‌توان گفت که هرآنچه در مجردات به امکان عام ممکن است، بالضروره در آنها موجود است. اما از تقریر اول استدلال فوق می‌توان دفاع نمود و آن را تمام دانست و براساس آن، امکان وقوع حرکت و استکمال در مجردات را اثبات نمود. در ادامه به توضیح و تبیین تقریر اول از استدلال بالا می‌پردازیم.

توضیح استدلال

بر اساس مبانی ابن‌سینا و مشائیان در مسأله پیدایش نفس، استدلال بالا کاملاً روشن و صحیح به نظر می‌رسد، زیرا وی نفس را حادث به حدوثی غیر از حدوث بدن می‌داند. لذا نفس و بدن، دو موجود متفاوت و مستقل، با دو حدوث جداگانه هستند که با هم همراه شده‌اند تا در پرتو ارتباط و تأثیر و تأثر بر یکدیگر، نفس استکمال یابد و بدن نیز به حیات نباتی خود ادامه دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ج)، ۱: ۱۷۶؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۳۸). لذا اگرچه نفس بدون تعلق و ارتباط با بدن، فاقد حرکت و تکامل و استکمال است، اما با تعلق و ارتباط با بدن، نفس استکمال می‌یابد و با حرکت خود به کمال مطلوبش دست می‌یابد (البته استکمال مزبور از نگاه مشائیان، استکمال جوهری نیست). نفس موجودی است که حدوثاً و بقاءً مجرد است (همان، ۱۴۰۴ (الف): ۴۰۸؛ همان، ۱۴۰۴ (ج)، ۱: ۱۷۶)، لذا هیچگاه واجد ماده، قوه و هیولای جسمانی نبوده است و حرکت و استکمال او به سبب وجود ماده و هیولا در خود او نبوده است، پس موجود مجرد فاقد قوه و ماده نیز می‌تواند حرکت استکمالی داشته باشد. وجود هیولا و قوه در بدن مادی نیز نمی‌تواند دلیلی برای امکان و توان حرکت و استکمال در نفس مجرد مرتبط با بدن باشد، زیرا همانطور که گفته شد، از نگاه مشائیان، نفس و بدن دو موجود جداگانه با دو حدوث مستقل می‌باشند، لذا وجود قوه در بدن مادی نمی‌تواند سبب امکان حرکت و استکمال در نفس مجردی شود که هیچ ارتباط ذاتی با بدن حاوی هیولای جسمانی ندارد.

اعتقاد به عقل هیولانی در نفس نیز نمی‌تواند کمکی به حل حرکت و استکمال نفس نماید (از نگاه مشائیان، نفس همواره تمام افعال و انفعالاتش را توسط قوا انجام می‌دهد، حال یا با قوای بدنی و عقل عملی یا با عقل نظری به ویژه عقل هیولانی (برای دریافت صور عقلی از عالم عقل)، لذا وی نقش عقل هیولانی را در پذیرش انفعالات نفس، همانند هیولای موجود در اجسام می‌داند و از نظر او با اینکه عقل هیولانی است که استعداد دریافت صور عقلی از عقل فعال می‌باشد، ولی در حقیقت نفس است که مستعد دریافت این صور و محل و قابل آنهاست)، زیرا دیدگاه مزبور با اشکالات و ابهامات متعددی روبروست: (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۷۹-۳۸۵)

آیا عقل هیولانی مزبور عرضی حال در نفس و مغایر با آن است یا عیناً همان وجود نفس است که به اعتبار دیگری مصداق این مفهوم است؟ آنچه از عبارات ابن‌سینا و پیروان او به دست می‌آید، وجه اول (عرض حال در نفس) است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹)، در اینصورت جای این سؤال است: آیا عقل هیولانی از اعراض لازم برای نفس است یا مفارق؟ آن عرض لازم نمی‌تواند باشد؛ زیرا طبق گفته ابن‌سینا، نفس

تا زمانی که با بدن در ارتباط است و مرگ تحقق نیافته است دارای عقل هیولانی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: د: ۲۱۳)، درحالی‌که اگر عقل هیولانی از اعراض لازم نفس بود، باید هیچگاه از او زایل نمی‌شد. از اعراض مفارق نفس نیز نمی‌تواند باشد، زیرا در اینصورت، تحقق یا زوال آن در نفس، مستلزم انفعال نفس است که طبق نظر مشائیان در تقابل قوه و فعل، باید نفس در این حالت یا خود عین هیولا باشد، یا حاوی هیولا، در حالی‌که مشائیان نفس را ذاتاً و از بدو پیدایش و نیز بقاء، مجرد و خالی از هیولا و ماده می‌دانند. هیولای موجود در بدن نیز نمی‌تواند مبدأ قابلیت نفس برای عقل هیولانی باشد (تا با قطع ارتباط نفس با بدن، عقل هیولانی نیز زایل شود)، زیرا در اینصورت عقل هیولانی امری وابسته به ماده و در نتیجه مادی می‌شود، درحالی‌که ابن‌سینا آن را مجرد عارض بر نفس مجرد می‌داند.

علاوه بر اینکه اساساً عقل بالقوه و هیولانی طبق مبانی خود مشائیان، امری متناقض است، زیرا طبق دیدگاه ایشان، عقل بودن مساوی با مجرد و بالفعل بودن است، لذا فرض عقل بالقوه مساوی با فرض بالفعل بالقوه است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۱۲۱). همچنین جای این سؤال است که آیا عقل هیولانی مبدأ انفعال نفس برای همه عوارض نفسانی، اعم از صور عقلی و حالات نفسانی است یا فقط مبدأ انفعال نفس برای صور عقلی است؟

علاوه بر اشکالات مزبور، ابهامات و اشکالات دیگری نیز درباره دیدگاه مشائیان در عقل هیولانی مطرح است که قبول و پذیرش آن را ناممکن می‌سازد.

در نتیجه نمی‌توان وجود حرکت و استكمال در نفس را بر اساس مبانی مشائیان به هیولای در جسم استناد داد و نمی‌توان عقل هیولانی در نفس را با تبیین مشائیان پذیرفت. بنابراین، چنانچه ماده و قوه داشتن مستکمل را برای حرکت و امکان استكمال شرط بدانیم، باید نفس را نیز مادی و دارای قوه بدانیم تا امکان حرکت استکمالی را در آن میسر بدانیم. اما از نظر فیلسوفان مشائی مسلمان، وجود نفس از همان ابتداء پیدایش، مجرد و عاری از ماده و قوه است. پس موجود مجرد و عاری از ماده و هیولا می‌تواند حرکت استکمالی داشته باشد و این امر در مورد نفس مجرد، تحقق یافته است.

اما بنا بر دیدگاه‌های ملاصدرا در علم‌النفس، صحت استدلال بالا به روشنی دیدگاه‌های مشائیان نیست. به نظر ملاصدرا نفس و بدن دو موجود مستقل با دو حدوث جداگانه نیستند، بلکه نفس حادث است به حدوث بدن؛ یعنی به همان حدوث بدن، نفس نیز حادث می‌شود (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۲ و ج ۶: ۱۰۹ و ج ۸: ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳ و ج ۹: ۸۵؛ همان، بی تا (الف): ۱۷۰؛ همان، ۱۳۶۰ (ب): ۲۲۳ و ۹۵؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همان، ۱۳۶۰ (الف): ۱۴۳). ملاصدرا ارتباط نفس با بدن را همانند مشائیان منحصر در مقام فعل نمی‌داند؛ بلکه علاوه بر مقام فعل، ارتباطی ذاتی میان نفس و بدن قائل است (همانند ارتباط ذاتی‌ای که میان صورت با ماده و عرض با موضوعش برقرار است). به اعتقاد او، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و در سیر حرکت جوهری استکمالی جسم مادی پدید می‌آید (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ (ب): ۲۲۱ و ۲۲۳؛ همان ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۱ و ج ۸: ۳۴۵).

بر این اساس، محذوراتی که در دیدگاه و مبانی ابن‌سینا و مشائیان بود، در دیدگاه ملاصدرا نیست و می‌توان در عین مجرد دانستن نفس، قائل به جواز حرکت و استكمال در آن شد و این حرکت و استكمال

را به هیولا و ماده نسبت داد؛ زیرا از نگاه ملاصدرا، دوگانگی‌ای میان نفس و بدن نیست و آن دو مستقل از یکدیگر وجود ندارند، بلکه در واقع، نفس و بدن دو مرتبه از مراتب یک موجود واحد می‌باشند. این موجود واحد، دارای وجودی تشکیکی و ذو مراتب است که در سیر حرکت جوهری، آنها را بدست آورده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۱۹ و ۳۱۹ و ج ۴: ۸۹). برخی از این مراتب، جسم و مادی هستند؛ برخی مجرد مثالی و برخی از نفوس نیز دارای مراتبی با ویژگی‌های مجرد عقلی می‌باشند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱ و ج ۴: ۲۵۹ و ج ۸: ۳۷۲؛ همان ۱۳۶۱ ب: ۲۲۹؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۳۵). حرکت و استکمال به یک مرتبه از مراتب این وجود واحد اختصاص ندارد (زیرا اساساً مرز معین و مشخصی میان مراتب در خارج، بالفعل وجود ندارد تا هر یک از مراتب، وجودی جدا و مستقل از دیگر مراتب با احکامی متفاوت داشته باشد)، بلکه متعلق به خود آن وجود واحد ذومراتب است و اوست که در سیر یک حرکت استکمالی اتصالی، علاوه بر اینکه سنخ وجودها و کمالات مراتب پیشین را حفظ می‌کند، واجد کمالاتی بالاتر و جدید می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۸ و ۲۲۸). بنابراین، حرکت و استکمال به یک وجود مادی - مجرد اختصاص دارد. لذا اگرچه برخی از مراتب نفس مجردند و با حرکت استکمال می‌یابند، ولی این حرکت استکمالی صرفاً به مراتب مجرد تعلق ندارد؛ بلکه برای کل آن وجود واحد ذو مراتب می‌باشد و از آنجا که برخی از مراتب نفس مادی‌اند، نفس را نیز می‌توان دارای قوه و هیولا دانست. لذا حرکت و استکمال در آن جایز می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ ب: ۵۳۶؛ همان، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۲). بنابراین، با توجه به مبانی ملاصدرا در حدوث نفس، در عین حال که نفس دارای حرکت استکمالی است، هرگونه حرکتی منوط به وجود ماده و قوه و هیولا است و از آنجا که مجردات فاقد حرکت هستند، از وقوع حرکت و استکمال در نفس، نمی‌توان جواز حرکت در مجردات را اثبات نمود.

اما وجود چند نکته که از مبانی ملاصدرا بدست می‌آیند، به ابهام مسأله می‌انجامد و پذیرش نتیجه بالا را دشوار می‌سازد:

نکته اول

از برخی عبارات و سخنان ملاصدرا چنین استفاده می‌شود که در مقاطعی از سیر حرکت جوهری نفس، نفس مجرد از بدن مادی مستقل می‌شود و در عین اتصال و ارتباط و تأثیر و تأثر، دو وجود متفاوت و قائم به خود می‌شوند و دیگر دو مرتبه از یک وجود واحد نیستند. در این مرحله که نفس مجرد از بدن مادی مستقل و جدا گردیده است باز دارای حرکت استکمالی است، پس حرکت در موجود مجردی که نه خودش ماده و هیولای جسمانی دارد و نه دارای مراتب مادی قوه‌دار می‌باشد، جایز و ممکن است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۵۹ و ج ۵: ۲۸۹ و ۳۰۳ و ج ۸: ۳۹۳؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۳۵). بنابراین، می‌توان گفت: مقصود ملاصدرا از ترکیب اتحادی و عینیت وجود نفس و بدن و مراتب بودن آنها برای یک وجود واحد است که در بدو پیدایش و در نشئه طبیعی و جسمانی نفس می‌باشد. در این نشئه، نفس دارای وجودی مادی و قائم به وجود بدن است. لکن در مراحل از مقامات و نشئات بعدی که نفس قادر به ادراک مفاهیم کلی است و به نشئه تجرد و مرتبه ناطقه رسیده است، دیگر قیام او به بدن نیست؛ بلکه

قائم به خود است و وجودی غیر از وجود بدن دارد و با آن اتحاد و عینیت ندارد. براین اساس آن بخش از عبارات ملاصدرا که دلالت بر ترکیب اتحادی و عینیت وجود نفس و بدن دارد، اشاره به نشئه طبیعی نفس دارد، و آن بخش از عبارات او که دلالت بر مغایرت نفس و بدن دارد، اشاره به نشئات بعدی و مراحل تکامل یافته نفس دارد که نفس، تجرد یافته و به مرتبه ناطقه رسیده است و وجودی قائم به خود و مستقل و مغایر با بدن دارد (مرتبه ناطقه مرتبه‌ای است که در آن نفس قادر بر درک مفاهیم کلی است. این مرتبه غیر از مرتبه عقلی است که نفس از طریق اتصال با موجودات عقلی و صور عقلانی، خود نیز وجودی عقلی و بالاتر از وجود مثالی پیدا می‌کند. مرتبه ناطقه را تمامی نفوس انسانی دارا می‌باشند، اما مرتبه عقلی را تعداد کمی از انسان‌ها پس از تلاش‌های فراوان در سنین بالا به دست می‌آورند) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۳۵). اساساً به دلیل همین استقلال وجودی است که نفس می‌تواند از بدن جدا شود و به حیات خود ادامه دهد، در حالیکه اگر نفس و بدن در تمام مقامات و نشئات طبیعی و دنیوی دارای عینیت و اتحاد وجودی می‌بودند، مرگ و جدا شدن نفس از بدن معنایی نداشت؛ زیرا در صورت عینیت و اتحاد، دیگر نفس و بدن دو چیز و دو وجود مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه مراتبی از یک وجود واحدند و از آنجا که مرزی میان مراتب نیست تا در آن مرز معین، مراتب از یکدیگر جدا شوند، انفصال و انقطاع نفس از بدن و در نتیجه مرگ نیز تحقق نخواهد یافت.

نکته دوم

ملاصدرا معتقد است که نفس در نشئه ماده تجرد یافته و به واسطه برخورداری از عقل هیولانی، دارای حرکت اشتدادی و استکمالی است. با توجه به دیدگاه‌ها و مبانی ملاصدرا، پذیرش عقل هیولانی، ابهامات و اشکالات موجود در نظریه ابن‌سینا و مشائیان را ندارد و قابل دفاع است. توضیح آنکه ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا، قائل به اتحاد نفس و عقل هیولانی است (نه عرض مجرد و حال در نفس)، لذا عقل هیولانی وجودی عرضی یا جوهری مغایر با وجود نفس ندارد، بلکه عین یکدیگرند. در واقع نفس در مرز میان مراحل و مراتب مادی و تجرد، به‌گونه‌ای است که به دلیل دارا بودن حیثها و جهات متعدد، مفاهیم و احکام متعددی از آن قابل دریافت است؛ از یک جهت مبدأ و مقوم قوا و ماده بدنی است و از یک جهت فی‌ذاته مستعد دریافت صور عقلی اشیاء است؛ لذا از یک حیث صورتی جسمانی یا در حکم آن است و از حیث و جهت دیگر استعداد مطلق و هیولا برای صور عقلی و تجرد عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹ و ۲۰ و ج ۳: ۳۳۰ و ۳۳۱؛ همان، ۱۳۶۰: ۲۴۴؛ همان، ۱۳۱۵: ۴۸۱ و ۴۹۷؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۳ و ۲۸۳ و ۲۸۴؛ همان، ۱۳۵۴: ۲۶۶ و ۲۶۷؛ همان، ۱۳۶۳: ۵۱۹ و ۵۳۶ و ۵۳۸؛ همان، ۱۳۷۵: ۶۵ و ۶۶ و ۸۷ و ۸۸ و ۳۱۳ و ۳۱۴)

علاوه بر اتحاد نفس با هیولای عقلانی، نفس با خود صور عقلی درک شده نیز اتحاد و عینیت دارد. در واقع هنگام عقل بالفعل شدن نفس، وجود نفس به وجود عقلی ماهیتی که در حال درک شدن است تبدیل می‌شود و وجودی عقلی می‌شود که در مراتب پائین‌تر خود وجود نفسی را حفظ نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۸۸).

لذا قابل بودن نفس برای صور عقلی به این معناست که وجود نفس در فرایند حرکت استکمالی خود، به وجودی کاملتر و شدیدتر تبدیل می‌شود و اساساً قبول در این موارد به معنای اتصاف است (توضیح قبول به معنای اتصاف و تفاوت آن با قبول به معنای انفعال در ضمن استدلال اثبات حرکت در مجردات با تکیه بر تکامل برزخی، خواهد آمد). لذا در عین حال که نفس در این مرتبه دارای هیولای مادی نیست، حرکت و استکمال و اشتداد دارد و این امر هیچ منافاتی با قاعده تقابل فعل و قوه، یا قاعده انفعال بسیط که مشائیان بر اساس آنها منکر حرکت در موجودات بسیط و از جمله مجردات بودند، ندارد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۸۹). بنابراین ملاصدرا بدون تکیه بر ماده و هیولا، حرکت، اشتداد و استکمال در نفس را می‌پذیرد و با مبانی خویش آن را مستدل و موجه می‌سازد، پس موجودی غیر مادی و مجرد می‌شود و بدون توجه و لحاظ ماده و هیولای مشائی، حرکت و استکمال را می‌توان در آن پذیرفت و از آن دفاع عقلانی نمود، بدون اینکه با سایر مبانی فلسفی در تعارض باشد.

نکته سوم

ملاصدرا معتقد است که هر صورتی در عالم و مراتب پایین‌تر وجود نفس، خود بعینه، هیولای عالم بالاتر و مرتبه شدیدتر است، لذا نفس در آخرین مرحله جسمانی، هیولای امری مثالی است که در آخرین مرحله مثالی، هیولای عقلیات قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۶۱).

بنابراین: ورت و جوهر مثالی که خود نیز وجودی مجرد دارد، دارای قوه و هیولای (غیر از هیولای مادی مشائی) تجرد عقلی شدن است. یعنی یک موجود مجرد، بدون داشتن هیولای مادی، در سیر حرکت استکمالی و اشتدادی، تبدیل به موجود مجردی در مرتبه بالاتر و شدیدتر می‌شود. پس حرکت استکمالی در موجود مجرد، بدون تکیه بر ماده و هیولای مشائی جایز است.

نکته چهارم: (تکامل برزخی نفس)

اگرچه ملاصدرا امکان تکامل برزخی و استکمال نفس پس از مفارقت و انقطاع از بدن را انکار نموده است، لیکن با توجه به برخی از مبانی و نظریات او می‌توان تکامل برزخی نفس را اثبات نمود. نفس در برزخ مجرد است و مراتب مادی و بدن طبیعی خود را رها ساخته است، لذا بدون تکیه بر هیولا و ماده موجود در بدن طبیعی، از حرکت جوهری اشتدادی و استکمال برخوردار است. اثبات تکامل برزخی، موضوع مستقل و مفصلی است که در ضمن استدلال سوم (اثبات حرکت در مجردات از طریق تکامل برزخی نفس) به صورت مستوفی به آن خواهیم پرداخت.

۲-۱ استدلال دوم: برهان امکان تکامل برزخی

م ۱) نفس پس از مرگ و قطع ارتباط با بدن طبیعی در برزخ، موجودی مجرد است و آن نه هیولا، نه حاوی هیولا و نه مرتبط با هیولا است.

م ۲) چنانچه تجرد با حرکت و استکمال در تنافی باشد و امکان حرکت و تکامل در موجود مجرد به هیچ وجه جایز نباشد، هیچ موجود مجرد محضی نباید دارای حرکت باشد. در حالی که:

م ۳) تکامل برزخی ممکن است و نفس در برزخ نیز از طریق حرکت جوهری اشتدادی، استکمال دارد. نتیجه: بنابراین، مجرد با حرکت و استکمال منافاتی ندارد و مجرد بودن مانع از امکان تکامل نیست و حرکت و استکمال در مجردات جایز است.

۱-۱-۱- توضیح استدلال

مقدمه اول و دوم در استدلال بالا بی‌نیاز از اثبات است و صحت و درستی آن روشن و قابل پذیرش است. اما مقدمه سوم، یعنی امکان تکامل برزخی، نه تنها روشن و بدیهی نیست، بلکه مورد قبول و پذیرش بسیاری از فیلسوفان نیز نمی‌باشد و حتی با برخی اصول و مبانی فلسفی در چالش است. از نظر فلسفه حرکت یعنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و حامل این قوه و استعداد نیز ماده است. بنابراین حرکت مشروط به ماده و حالت بالقوه‌ای است که بدون آن حرکت معنا نخواهد داشت. لذا اگر در عالمی ماده وجود نداشته باشد، حرکت و به تبع آن تکاملی نیز وجود نخواهد داشت.

از این رو مقدمه سوم، یعنی امکان تکامل در برزخ، نیازمند اثبات و بررسی بیشتری است. لذا باید دید آیا بر اساس مبانی فلسفی می‌توان آن را اثبات نمود و به اشکالات موجود در این باره پاسخ داد یا خیر؟ در ادامه به اثبات و بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

ابن سینا و برخی از مشائیان، در پاره‌ای از سخنان خود، اظهار تمایل به پذیرش تکامل برزخی نموده‌اند و امکان تغییر و تحول در نفس، پس از مرگ و قطع تعلق از بدن مادی و طبیعی را ممکن دانسته‌اند و حتی در صدد اثبات و تبیین عقلانی آن نیز برآمده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۳۱؛ همان ۲۰۰۷: ۱۳۸ و ۱۳۷؛ همان ۱۳۷۹: ۶۹۵ و ۶۹۶؛ همان، ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۵۳؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۸۴ و ۴۸۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۳-۳۵۵؛ همان ۱۳۷۴: ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۵۶؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۳۸۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). ابن سینا در عبارات متعددی از کتاب‌های خویش تذکر داده است که تعلق روح انسانی پس از مفارقت از بدن عنصری به اجرام و موادی است که از حیث صفا و لطافت قریب به روح بخاری است، البته این تعلق بدان گونه نیست که جرم مزبور، بدن روح مفارقت شود تا مستلزم تناسخ باطل گردد، بلکه به همین اندازه است که وسیله‌ای برای تخیل روح بخاری یا وسیله‌ای برای استکمال نفوس بله و ناقص باشد (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۷۷). به عبارت دیگر تعلقی که نفس پس از مفارقت از بدن به اجرام و مواد سماوی دارد، همانند تعلقی است که در دنیا به زمین و آسمان و سایر اجسام دارد به گونه‌ای که برای رفع نیازهای خود از آنها استفاده می‌کند، بدون اینکه وابستگی وجودی و تعلق ذاتی به آنها داشته باشد. همین مقدار از ارتباط و تعلق سبب می‌شود تا نفوسی که به حد اعلای از تکامل خویش نرسیده‌اند، پس از مفارقت از بدن طبیعی، استکمال داشته باشند. بنابراین، نفس مجرد، پس از مفارقت از بدن طبیعی، بدون وابستگی و تعلق ذاتی به بدن و جسم عنصری، امکان استکمال دارد و تکامل می‌یابد.

اما ملاصدرا در مواضع متعددی تکامل برزخی نفس را نمی‌پذیرد و صراحتاً آن را انکار می‌نماید، و امکان حرکت و استکمال در نفس را تا هنگامی می‌داند که به بدن مادی تعلق دارد (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج: ۹، ۲ و ۱۶ و ۵۱ و ج: ۳، ۱۲۷ و ج: ۵، ۱۹۸ و ج: ۷، ۲۶۵ و ۲۶۶؛ همان، ۱۳۸۳: ۲۴۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۳۴۴؛ همان، ۱۳۶۳: ۴۱۱ و ۴۵۵؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همان، ۱۳۷۸: ۱۳۲ و ۱۳۳).

در نتیجه تکامل نفس و رسیدن به مرتبه تجرد و نیز کسب درجات متکامل تجرد، همگی مشروط به تعلق به بدن مادی و مربوط به حیات دنیوی نفس است و بعد از مرگ و قطع رابطه نفس با بدن، تکامل و اشتداد نفس نیز تمام می‌شود.

اما از برخی مبانی ملاحظه امکان و وقوع حرکت و استکمال نفس در برزخ، بعد از انقطاع مراتب مجرد از مراتب مادی و انفصال نفس مجرد از بدن مادی، قابل اثبات و استنباط است. لذا نفس در برزخ نیز دارای حرکت و استکمال است. در این مرحله، نفس واجد مراتب مادی نیست تا به واسطه وجود هیولا و قوه در مراتب مادی، نفس مادی - مجرد نیز حرکت استکمالی داشته باشد، بلکه نفس مراتب مادی را رها ساخته و تنها واجد مراتب مجرد است. وجود حرکت در این مرحله از وجود نفس به معنای پذیرش حرکت در مجردات (دست‌کم در مجردات مثالی) می‌باشد.

در ادامه، به عنوان مقدمه، به بیان و بررسی چند مسأله در دیدگاه‌ها و مبانی ملاحظه می‌پردازیم که از آنها در اثبات تکامل برزخی و وجود حرکت استکمالی و اشتدادی نفس در عالم پس از مفارقت از بدن، می‌توان کمک گرفت:

۲-۱-۱- معانی «بالقوه» و «قبول»

فیلسوفان در آثار خود، واژه «بالقوه» و «قبول» را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند: (ابن‌سینا، ۱۳۰۴: ۱۶۰، ۲۹۴ و ۳۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۴۸۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۸۵؛ صدرالمألهین، ۱۴۲۲: ۷۱ و ۳۷۱؛ همان، بی تا الف: ۵۷؛ همان، ۱۳۵۴: ۶۷، ۶۸ و ۹۸؛ همان، ۱۳۶۰: الف: ۴۸؛ همان، ۱۳۷۵: ۸۹ و ۹۰؛ همان، ۱۹۸۱، ج: ۳، ۴۶ و ۳۳۱ و ۳۳۲ و ج: ۵، ۱۴ و ۶۲ و ج: ۶، ۱۲۸، ۲۱۰ و ۲۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۴ و ۴۷۸)

الف) در مورد شیئی که فاقد آثار خاصی است و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود. در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معنا است که شیئی که فاقد چیزی بوده است واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط به بقای شخصی منفعل و عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیئی بالقوه دارا می‌شود) است، در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است. مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است.

ب) در مورد شیئی که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش جای خود را به شیئی می‌دهد که واجد آن آثار باشد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این گونه از قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود، بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از اینرو، قبول فقط با

عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچگاه فاقد مقبول نیست، اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچگاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۱ و ۳۳۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۰۱؛ مجمع، ۱۴۱۴: ۲۸۴). ملاصدرا نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید دارد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است. با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کاملتری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجد آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است و هم دارای آثار جدیدی است. در حقیقت واجد مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری از جزء کامل‌تر است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از اینرو قابل حقیقی هیچگاه در خارج فاقد مقبول نیست، اما از آنجا که افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرف تحلیل خود قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجد آن شده است. بنابراین لازم نیست که واقعیت سیال در حال اشتداد، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۸۹).

با دقت در نتیجه بالا روشن می‌شود که حکم مزبور اختصاصی به واقعیات سیال اشتدادی ندارد، بلکه شامل هر واقعیت سیالی، اعم از اشتدادی و تضعفی یا غیر اشتدادی و غیر تضعفی، می‌شود. یعنی در تمام این واقعیات، سیلان وجود سبب می‌شود تا قوه و فعلیت یافتن بالقوه، به معنای اتصاف باشد. در نتیجه نیازی به هیولا نباشد، بلکه هر جزء فرضی از واقعیات مزبور، قابل فرضی است برای قبول و فعلیت یافتن جزء فرضی بعدی.

نکته قابل دیگر اینکه از نگاه ملاصدرا، ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی است و ماده چیزی جز جهت نقص صورت و موجود بالفعل نیست (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۹: ۳؛ همان، ۱۳۵۴: ۳۴۸). از اینرو، در واقعیات سیال، ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده نسبت به جزء فرضی کاملتر بعدی نیست. از آنجا که در ترکیب اتحادی، اجزاء عقلی و ذهنی‌اند و در خارج همه به یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ج ۵: ۳۰۷ و ۲۸۳ و ۳۰۹)، پس در واقعیات سیال، ماده آنها نیز همانند اجزاء فرضی بالفعلشان، سیال است و در هر مرحله‌ای، جزئی از آن موجود است، یعنی جزء فرضی قبلی هیولا به همراه جزء فرضی قبلی صورت موجود است و با معدوم شدن جزء فرضی قبلی صورت جزء فرضی هیولا نیز معدوم می‌شود، سپس جزء بعدی هیولا به همراه جزء بعدی صورت موجود می‌شود. لذا در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی صورت نگرفته است تا نیازمند هیولا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۳ و ۶۴ و ۶۲).

با ضمیمه این نکته به دو اصل دیگر از مبانی ملاصدرا؛ یعنی نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به همه امور جسمانی، می‌توان نتیجه گرفت که تمام امور جسمانی، اعم از جواهر و اعراض،

سیال‌اند، لذا در هیچ یک از امور جسمانی، از جمله نفس، انفعال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تمام آنها بی‌نیاز از هیولا می‌باشند. به عبارت دیگر؛ نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به کل امور جسمانی و طبیعی، مستلزم تعمیم سیلان به کل طبیعت و امور جسمانی است و تعمیم سیلان به کل طبیعت مستلزم نفی انفعال از کل طبیعت و در نهایت مستلزم نفی هیولای مشائی از کل طبیعت و امور جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

۳-۱-۱ - نحوه تکامل نفس

تکامل نفس (چه تکامل حاصل از خروج از مادیت به تجرد و چه تکامل حاصل از طی درجات تجرد) فقط از طریق حرکت جوهری اشتدادی تحقق‌پذیر است؛ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۰ و ج ۶: ۱۰۹ و ج ۸: ۱۳، ۳۸، ۱۴۷، ۳۲۶، ۳۳۳ و ۳۳۴ و ج ۹: ۸۵).

۴-۱-۱ - انواع نیازهای نفس به بدن طبیعی

با بررسی گونه‌های مختلف نیاز نفس به بدن مادی، به دنبال این هستیم که دریابیم آیا هرگونه تغییر و تکاملی در نفس، هم در حال حدوث و هم در حال بقا، وابسته به ارتباط با بدن طبیعی است تا تکامل برزخی ممکن نباشد، یا چنین نیست؟
انواع نیاز و گونه‌های مختلف وابستگی نفس به بدن را در موارد ذیل می‌توان جستجو نمود:

۱-۴-۱-۱ - نیاز نفس به بدن از جهت حدوث

ملاصدرا با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس، تأکید ویژه‌ای بر نیاز نفس به بدن در حدوث و پیدایش دارد، زیرا بر اساس این دیدگاه، نفس از طریق تکامل ذاتی و اشتداد جوهری صورت مادی پدید آمده است و حدوثش نوعی تکامل جوهری از مادیت به تجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۲ و ج ۶: ۱۰۹ و ج ۸: ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳ و ج ۹: ۸۵).

لیکن این نوع از وابستگی نفس به بدن، مانع از تکامل برزخی و منافی با امکان حرکت استکمالی نفس پس از مفارقت از بدن مادی نمی‌باشد، زیرا چنین نیازی ناظر به حدوث و بدو پیدایش نفس است و دخالتی در مراحل بقای نفس (چه در مقام ذات و وجود و چه در مقام فعل و تکامل) ندارد، درحالی‌که تکامل برزخی مربوط به هنگام تجرد و مرحله بقای نفس پس از مفارقت از بدن طبیعی و مادی می‌باشد.

۲-۴-۱-۱ - نیاز نفس به بدن از جهت کمال‌پذیری

نفس مجرد غیر تام است و در کمالات و اوصاف ممکن خویش بالقوه است و به تدریج تکامل یافته و واجد کمالات بالقوه خود می‌شود. در نگاه ابتدایی به دیدگاه ملاصدرا شاید چنین برداشت شود که کمال-پذیری نفس وابسته به تعلق به بدن مادی و طبیعی است، زیرا ملاصدرا نیز اگرچه قابل بودن نفس بر اوصاف و کمالات بالقوه خویش را به معنای انفعال و عروض کمالات بر نفس نمی‌داند، بلکه به معنای اتصاف و اتحاد نفس با کمالات خود در اثر سیلان جوهری و اشتداد وجودی نفس می‌داند، لکن در همین

صورت نیز نفس سیال به دلیل داشتن اجزای فرضی‌ای که حادث و زایل می‌شوند، نیازمند تعلق به بدن طبیعی می‌باشد، زیرا بر اساس قاعده حدوث، هر حدوثی وابسته و نیازمند به هیولا است. اما با دقت در مبانی ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که نفس در جهت کمال‌پذیری نیز نیازمند به هیولا و تعلق به بدن طبیعی نیست، زیرا دیدگاه ملاصدرا، مبنی بر انکار کون و فساد و تعمیم حرکت و سیلان به همه واقعیاتی که مشمول دگرگونی و تغییرند، مستلزم نفی بقا در اجزای فرضی این واقعیات و در خود آنهاست، نفی بقا در اجزا نیز مستلزم نفی انفعال است و اگر نیاز به هیولا را به دلیل نیاز انفعال به هیولا بدانیم، با نفی انفعال نیاز به هیولا نیز نفی می‌گردد. در نتیجه نه تنها نفس، بلکه تمام واقعیاتی که به دلیل سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن واقعیات سیال، دارای تغییر و دگرگونی‌اند، نه برای حدوث و زوال تدریجی‌شان و نه برای عروض حوادث بر آنها نیازمند حلول در هیولا یا تعلق به آن نیستند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۹۸). بنابراین، نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا ندارد و این امر سبب نفی تکامل برزخی آن نمی‌شود.

۳-۴-۱-۱ - نیاز نفس به بدن از جهت کسب فعلیت کمال

نفس با بکارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن، کمالات و اوصاف بالقوه خود را بالفعل می‌نماید. مثلاً، با بکارگیری آنها ادراکات جزئی یا حرکاتی را بدست می‌آورد که نفس را مستعد ادراکات کلی یا ملکات نفسانی می‌سازد.

اما نیاز نفس به بدن و اندام بدنی در کسب پاره‌ای از ادراکات و ملکات، مستلزم آن نیست که او در فعلیت یافتن تمام کمالات و اوصاف خود، به بدن طبیعی و هیولای در آن نیازمند باشد، زیرا دلیلی وجود ندارد که نفس پس از اینکه برخی ادراکات عقلی را بعد از ادراکات حسی از عقل فعال دریافت نمود، در ادامه نیز در تمام ادراکات عقلی خود نیازمند بکارگیری اندام ادراکی بدن باشد. بخصوص براساس این دیدگاه ملاصدرا که او نقش اندام‌های حسی و خیالی در هنگام احساس و تخیل را صرفاً اعدادی و زمینه‌ساز صدور این صورتها از نفس می‌داند. بر این اساس، آیا محذوری وجود دارد که نفس پس از اشتداد جوهری، دیگر نیازی به این معادات در صدور صورتهای ادراکی خویش نداشته باشد و واقعیات مادی را بدون ارتباط با بدن، احساس و تخیل نماید؟ این سؤال درباره ملکات نفسانی و بکارگیری اندام تحریکی نیز مطرح است (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۹۹ و ۴۰۰). پاسخ ملاصدرا به این سؤال، نه تنها منفی نیست، بلکه صراحتاً تحقق چنین امری را مقتضای حرکت جوهری نفس به شمار آورده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۴۷ و ۳۴۷؛ همان، ۱۳۵۴: ۴۴۳). بنابراین، اگرچه نفس در ابتدا وجوداً مجرد و استکمالاً جسمانی و مادی و نیازمند به بدن طبیعی است، لیکن پس از اشتداد بیشتر، به تدریج نیازش به بدن کاسته می‌شود، به گونه‌ای که استکمالاً نیز مجرد و روحانی و بی‌نیاز از ارتباط با بدن می‌گردد. معنای این سخن، امکان و تحقق تکامل نفس در برزخ است، زیرا در آنجا نیز نفس در اثر اشتداد جوهری از بدن و اندام بدنی بی‌نیاز شده است و می‌تواند مستقلاً به کمالات و معارف و حقایق دست یابد.

لازم به ذکر است، از نظر ملاصدرا، اموری که وجودشان به صورت جوهرسیال اشتدادی است، وجود هر جزء فرضی قبلی می‌تواند خود مرجع حدوث جزء فرضی آینده باشد. لذا نبود معدت مادی، مانع از حصول تدرج در امور غیر مادی‌ای که وجودشان سیلان اشتدادی جوهری دارد نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۱۷۰؛ همان، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۳۹۳ و ۳۹۴).

۴-۱-۱- نیاز نفس به بدن از جهت حدوث و زوال تدریجی آن

ممکن است گمان شود از آنجا که نفس وجود سیال و پیوسته با اجزاء و مراحل فرضی در حال حدوث و زوال دارد و طبق قاعده حدوث، هر حادثی نیازمند به ماده‌ای است که پیش از حدوثش حامل استعداد آن باشد، پس هر جزء و مرحله از وجود نفس، نیازمند ماده و هیولای موجود در بدن طبیعی است تا حامل استعداد آن باشد. بنابراین حرکت استکمالی و اشتدادی نفس تا زمانی است که با بدن در ارتباط باشد.

اما چنین گمانی صحیح نیست، زیرا گفته شد که نفس در سیر حرکت اشتدادی جوهری‌اش به حدی از تکامل می‌رسد که بنا بر نظر ملاصدرا، مرجع حدوث مرحله آینده‌اش، وجود مرحله کنونی‌اش می‌باشد و نه استعداد عارض بر بدن. لذا نفس در این مرحله از تکامل خویش، برای حرکت اشتدادی و حدوث و زوال اجزاء فرضی‌اش، نیازی به ماده و هیولای بدن که حامل استعدادش باشند ندارد.

بنابراین، بر پایه حرکت جوهری اشتدادی نفس و نتایج حاصل از آن، هیچ‌یک از نیازهای چهارگانه نفس به بدن مانع از تکامل برزخی نفس نیست، لذا باید امکان آن را پذیرفت (عبودیت، ۱۳۹۱: ۴۰۲). پذیرش امکان تکامل نفس در برزخ، پس از انقطاع از بدن طبیعی و مادی دلیلی است بر امکان تحقق حرکت و استکمال در مجردات (دست‌کم در مجردات مثالی)، بنابراین مجردات نیز دارای حرکت استکمالی و اشتدادی هستند.

اشکال: وجود مجرد در حال تکامل و دارای حرکت اشتدادی، غیر از نفس محال است؛ زیرا مجردات یا تام‌الفعلیه (عقل) هستند و یا ناقص. چنانچه مجردی تام باشد، در اینصورت تمام کمالات و اوصافش را به امکان عام ممکن است بالفعل دارد و کمال دیگری که بتواند واجد آن شود باقی نمانده است، لذا تکامل و حرکت اشتدادی در آن بی‌معناست. وجود مجرد ناقص دیگری غیر از نفس نیز قابل پذیرش نیست، زیرا مانعی بر سر راه علت فاعلی برای اعطای تمام کمالات به مجرد مزبور نیست، خود او نیز به واسطه تجرد، قابلیت دریافت تمام کمالاتی را دارد که به امکان عام برای او ممکن است، لذا هم فاعل تام‌الفعلیه هم قابل تام‌القابلیه است. پس وجود مجرد مزبور به صورت ناقص و غیر تام محال است. اما نفس که از طریق حرکت جوهری اشتدادی از مادیت به تجرد رسیده است، به موجب پیوستگی مراحل وجودی‌اش در ابتدای تجرد فاقد کمالات شایسته خویش بوده و لذا غیر تام است، در نتیجه امکان تغییر تکاملی از طریق اشتداد جوهری دارد. لذا فقط مجردی که از مادیت به تجرد رسیده است و سابقه جسمانیت دارد (مانند نفس)، امکان تکامل از طریق اشتداد جوهری را دارا می‌باشد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۴۰۴).

پاسخ: اولاً؛ مطلب بالا مصادره به مطلوب است؛ زیرا هنگامی می‌توان گفت: مجردات برای دریافت تمام کمالات به صورت دفعی از علت فاعلی‌شان به واسطه تجردشان، تام‌القبلیه هستند که معنای تجرد را تام بودن وجود بدانیم، یعنی باید تجرد را به معنای تام بودن بدانیم تا آن را تام‌القبلیه برای دریافت تمام کمالات بدانیم، در حالیکه به دنبال اثبات تام بودن تمام مجردات هستیم. به عبارت دیگر سیر استدلال اینگونه است: مجرد یعنی موجود تام‌الفعلیه، موجودی که تام‌الفعلیه است، قابلیت‌اش برای دریافت تمام کمالاتش از علت فاعلی‌اش تام است، پس موجودات مجرد تام‌الفعلیه هستند. یعنی دلیل تام‌الفعلیه بودن مجردات، تام‌الفعلیه بودن آنهاست.

ثانیاً؛ می‌توان گفت: مجردات نیز وجودی سیال دارند که به صورت تدریجی از طریق اشتداد جوهری تحقق می‌یابند. در اینصورت دیگر نمی‌توان گفت: وجود آنها قابلیت دریافت تمام کمالات را به صورت دفعی دارند. پیش از این اثبات شد که حتی تمام موجودات طبیعی نیز وجودشان سیال است و در کسب کمالاتشان نیازی به ماده و هیولا ندارند. پس موجود غیر مادی (یعنی نه هیولا است، نه حاوی هیولی و نه مرتبط با هیولا و ماده) نیز می‌تواند به سبب سیلان و اشتداد جوهری، واجد کمالاتی شود که پیش از این فاقد آنها بوده است. وجدان بعد از فقدان، مستلزم انفعال در موجود مجرد فاقد ماده و هیولا نیست، زیرا او کمالات و اوصاف را به معنای «اتصاف» قبول می‌نماید و برای این نوع قبول، جزء قبلی حکم قابل فرضی را دارد و به هیچ وجه نیازی به ماده و هیولا نیست. بنابراین امکان دارد موجودی مجرد باشد اما در عین حال که فاقد هیولا و ماده است، به سبب سیلان وجودی تام‌الفعلیه نباشد و نتواند تمام کمالات خود را دفعتاً از علت فاعلی‌اش دریافت نماید. لذا نمی‌توان گفت: موجود مجرد برای دریافت کمالات و اوصاف‌اش از علت فاعلی‌اش، تام‌القبلیه است.

ثالثاً؛ دلیلی وجود ندارد بر اینکه نفسی که به تجرد رسیده و نه تنها از بدن طبیعی بی‌نیاز و مستقل گردیده، بلکه به واسطه مرگ، حتی ارتباطش با مراتب مادی و هیولانی قطع شده است، باز پس از قطع ارتباط از بدن طبیعی و مادی، صرفاً به این دلیل که حدوثش به واسطه ماده بوده و در ابتدای پیدایش به سبب ارتباط با ماده، وجودی پیوسته و سیال داشته، هنوز وجودی سیال و دارای حرکت جوهری اشتدادی داشته باشد. لذا اگر چنین وجودی دارد، نه به این دلیل است که در ابتدای حدوثش به سبب ارتباط با جسم وجودی سیال و پیوسته داشته است، بلکه به این دلیل است که امکان دارد که موجود مجرد و غیر مرتبط با ماده و هیولا نیز سیال و دارای حرکت جوهری اشتدادی باشد. حال که چنین امکانی وجود دارد، چه مانعی هست از اینکه موجودات مجرد دیگری غیر از نفس نیز باشند که به دلیل سیلان وجودی، دارای حرکت جوهری اشتدادی باشند؟

رابعاً؛ در مقدمه چهارم از مقدمات اثبات امکان تکامل برزخی نفس بیان شد که اولاً؛ نفس از جهت کمال‌پذیری، کسب فعلیت کمال، حدوث و زوال تدریجی، نیازی به ماده و هیولا و ارتباط با آن ندارد. ثانیاً؛ با انکار کون و فساد و تعمیم سیلان وجودی به کل عالم طبیعت، اساساً ماده و هیولای مثنائی در تمام عالم طبیعت منتفی گردید. لذا حتی موجودات طبیعی نیز در حدوث و استکمال و حرکت اشتدادی

داشتن، نیازی به ماده و هیولا ندارند. بنابراین، در مجردات نیز می‌توان با تکیه بر سیلان وجودی، امکان استکمال و حرکت جوهری اشتدادی را پذیرفت، بدون اینکه به هیولا و ماده یا ارتباط با ماده و هیولا یا حدوث از طریق ماده و هیولا نیازی وجود داشته باشد.

خامساً؛ در اشکال مزبور، فقط به موجودات عقلی توجه شده است و تنها مجردات عقلی در مقابل نفس قرار گرفته‌اند، در حالیکه در فلسفه، مجردات مثالی نیز اثبات شده‌اند که برخی ویژگیهای جسم و موجودات جسمانی، مانند امتداد را دارا می‌باشند. آیا وجود امتداد و برخی ویژگیهای جسمانی دیگر را نمی‌توان مقتضی سیلان وجود دانست؟ آیا احکام مجردات مثالی را نمی‌توان از مجردات عقلی متمایز دانست؟

سادساً؛ چگونه می‌توان موجودی سیال و در حال حرکت و تغییر را در ظرفی ثابت و فاقد حرکت و امکان آن پذیرفت؟ آیا اساساً چنین فرضی را می‌توان تصور کرد؟ آیا می‌شود پذیرفت که نعمت‌ها و نعمت‌ها؛ لذت‌ها و رنجش‌ها و کمالات و امکانات نفس در برزخ تغییر می‌کنند؛ موکلان نعمت و عذاب نفس در برزخ تغییر می‌کنند؛ وجود نفس به واسطه عروض تدریجی امور برزخی در برزخ تغییر می‌کند، اما هیچ موجود دیگری غیر از نفس در برزخ دست‌خوش تغییر قرار نمی‌گیرد و هیچ گونه تدرج و تحولی در موجودات برزخی حادث نمی‌گردد؟

حاصل آنکه همان‌گونه که در نفس با تکیه بر ویژگی سیلان وجودی، تکامل برزخی و امکان حرکت جوهری اشتدادی، پس از مرگ و قطع ارتباط با بدن طبیعی را جایز دانستیم، در سایر مجرداتی که در برزخ نیز با نفس هم‌رتبه هستند، باید امکان تکامل از طریق سیلان وجودی و حرکت جوهری اشتدادی را بپذیریم. اساساً هنگامی می‌توان امکان تکامل برزخی نفس را پذیرفت که بپذیریم ظرف عالم برزخ و نیز مجرد برزخی و مثالی بودن ممانعتی از تکامل و حرکت جوهری اشتدادی ندارد و اگر ظرف عالم برزخ مانعی از تکامل نیست، پس هر آنچه در آن ظرف قرار دارد نیز می‌تواند تکامل داشته باشد. مجردات مثالی در ظرف برزخ قرار دارند، پس مجردات مثالی نیز دارای تکامل و حرکت جوهری اشتدادی می‌باشند. علاوه بر مجردات مثالی، امکان تکامل در مجردات عقلی (نه مادی اند، نه جسم‌اند و نه ویژگی‌های جسم را دارند و نه به جسم تعلق دارند) را نیز با تکیه بر حرکت جوهری اشتدادی نفس و نیز امکان تکامل برزخی، می‌توان اثبات نمود. گفته شد که از نظر ملاصدرا، مسیر حرکت نفس منحصر به عالم خاصی نیست، بلکه این سیر استکمالی از پایین‌ترین مراتب وجود آغاز می‌شود و پس از طی مراتب طبیعی، وارد مجردات می‌شود و به همین نحو تداوم می‌یابد و در خود عالم مجردات نیز با طی نمودن مراتب مجرد مثالی، واجد مراتب عقلی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همان، ۱۳۶۰: الف: ۱۴۳؛ همان، ۱۳۷۵: ۸۸؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱ و ج ۴: ۲۱۳ و ج ۷: ۲۷۲ و ج ۸: ۳۹۳، ۳۳۱ و ۳۳۲ و ج ۹: ۱۹ و ۲۰ و ۲۳۲؛ همان، ۱۳۵۴: ۳۵۷؛ مصباح، ۱۳۸۰: ۴۲۲ و ۴۲۳؛ بطلیوسی، ۱۴۰۸: ۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۱۶؛ همان، ۱۳۶۰: ۶۸۸؛ همان، ۱۳۸۳: ۴۱۳). حال با توجه به اینکه اولاً؛ نفس در مرتبه عقلی، وجودی عقلی دارد (یعنی در این مرتبه نه تنها جسم نیست، بلکه ویژگی‌های جسم را نیز ندارد) و در عین حال به سبب سیلان وجودی دارای حرکت اشتدادی است. ثانیاً؛ حرکت جوهری نفس منحصر به

عالم طبیعت و هنگام ارتباط و تعلق به بدنی مادی و طبیعی نیست، بلکه در برزخ نیز تکامل دارد، یعنی در آنجا نیز می‌تواند ترقی یابد و از مجرد مثالی به مجرد عقلی و در مراتب مجرد عقلی نیز ارتقا یابد. ثالثاً؛ تعمیم حکم امکان تکامل و حرکت جوهری اشتدادی به سایر مجردات و موجودات هم‌رتبه با نفس در برزخ. با توجه به مجموع مقدمات بالا این نتیجه به دست می‌آید که مجردات عقلی نیز امکان استکمال و حرکت اشتدادی به سبب سیلان وجودی را دارا می‌باشند.

۲-۱ - استدلال سوم: برهان سنخیت علی و معلولی

م۱) هر موجود ممکن‌الوجودی از آن جهت که ممکن است، محدود و متناهی و در نتیجه ناقص و بی‌بهره از برخی کمالات است.
 م۲) این ویژگی وجودی که موجود ناقص بتواند استکمال یابد و نواقص خود را برطرف سازد و به کمالات مقفود خود دست یابد، برای موجود ناقص، یک کمال وجودی است.
 م۳) بنابراین موجودات ناقصی که بتوانند استکمال یابند، دارای یک کمال وجودی‌ای هستند که موجودات ناقصی که چنین ویژگی وجودی‌ای را ندارند، فاقد آن می‌باشند.
 م۴) موجودات ممکن‌الوجود مادی و غیر مجرد (که معلول موجودات ممکن‌الوجود مجرد می‌باشند)، دارای این کمال وجودی، یعنی استکمال و حرکت می‌باشند.
 م۵) هر علتی کمالات وجودی معلول خود را در مرتبه‌ای بالاتر و به نحو شدیدتر دارا می‌باشد، بالضروره. **نتیجه:** بنابراین علت موجودات ممکن‌الوجود مادی، یعنی ممکن‌الوجودهای مجرد نیز بالضروره واجد کمال وجودی استکمال می‌باشند.

اشکال: اگر حرکت و استکمال، یک کمال وجودی باشند، پس واجب تعالی که علت العلل و علت نخستین برای تمام موجودات ممکن می‌باشد نیز باید واجد این کمال وجودی باشد، در حالیکه چنین ویژگی‌ای با وجوب وجود و کامل مطلق بودن او سازگار نیست و تناقض است. بنابراین استکمال را نمی‌توان یک کمال وجودی برای موجودات دانست.

پاسخ: مبرا بودن وجود واجب تعالی از ویژگی استکمال، سبب نمی‌شود که ویژگی استکمال برای موجودی که دارای استکمال است، کمال نباشد، بلکه استکمال در هر کجا باشد، برای موجود مستکمل یک کمال وجودی محسوب می‌شود. اما محال بودن این ویژگی در وجود واجب تعالی از آن جهت است که حرکت و استکمال با ضعف و نقص و محدودیت وجودی در مستکمل، ملازمه وجودی دارد و اساساً هنگامی استکمال امکان‌پذیر می‌شود که نقص و ضعف و حد وجودی نیز تحقق داشته باشد. از آنجا که وجود واجب تعالی وجودی بی‌نهایت و کامل مطلق است، وجود ویژگی وجودی استکمال در او نیز اساساً بی‌معنا و غیر قابل تحقق است. لذا مبرا بودن واجب تعالی از استکمال نه به سبب کمال نبودن استکمال است، بلکه به دلیل نبودن لازمه وجودی استکمال (یعنی نقص وجودی مستکمل)، در واجب تعالی می‌باشد. به عبارت دیگر؛ استکمال بماهو استکمال، کمال است، اما این کمال ملازم است با یک ویژگی وجودی در مستکمل (یعنی نقص و حد وجودی) که لازمه در وجود واجب تعالی محال است، پس ملازم

آن، یعنی استکمال نیز محال است. بنابراین، استکمال و حرکت کمال‌اند، لکن برای موجود ناقص و محدود، یعنی ممکن الوجودها.

اشکال: همانطور که استکمال در واجب تعالی بی‌معنا و فاقد زمینه می‌باشد، در برخی از ممکنات نیز می‌تواند اینگونه باشد. موجود ممکن الوجودی که تمام بهره خود را از وجود برده باشد و کمالات متوقع خود را کسب نموده باشد و به اصطلاح، فعلیت او تام و تمام شده باشد، دیگر امکان استکمال در او وجود ندارد، لذا ممکن نیست که حرکت استکمالی داشته باشد. بنابراین حرکت استکمالی تنها برای موجودات ممکن الوجودی که فعلیتشان تام نیست، یک کمال ممکن محسوب می‌شود و طبق استدلال فوق باید واجد آن باشند، اما در مورد ممکن الوجودهای تام (یعنی همان مجردات تام الفعلیه) زمینه چنین کمالی وجود ندارد، بلکه کمالی بالاتر دارند که همان واجد بودن بالفعل تمام کمالات ممکن برای آنها است.

پاسخ: اگر موجود ممکن الوجودی باشد که فعلیتش تام باشد و دیگر قوه و استعداد هیچ کمال دیگری را نداشته باشد، سخن شما صحیح است و دیگر زمینه‌ای برای استکمال او مهیا نیست و حرکت استکمالی در او بی‌معنا است. اما سخن بر سر این است که از کجا اثبات می‌کنید چنین موجوداتی وجود دارند؟

دفاع از اشکال: آیا وجود موجودی که تمام فعلیت خود را دفعتاً از علت خود دریافت نماید و دیگر هیچ کمال متوقع و مورد انتظاری در او نباشد، محال است یا ممکن؟ قطعاً پاسخ این است که چنین موجودی، ممکن الوجود است و فرض وجود او مستلزم هیچ امر محالی نیست. حال سؤال دیگری مطرح است و آن این که آیا خداوند متعال و واجب تعالی، قدرت بر ایجاد چنین موجود ممکنی را دارد یا خیر؟ قطعاً پاسخ خواهید داد که واجب تعالی بر هر امر و کار ممکنی قادر و توانا است. حال که مقتضی موجود و مانع نیز مفقود است و فاعلیت فاعل، تام و قابل نیز آماده دریافت فیض از فاعل است، چه دلیلی داریم که بگوییم فعل تحقق نیافته است؟ بنابراین باید موجود ممکنی که فعلیت او تام باشد، محقق باشد و در اینصورت دیگر او حرکت استکمالی ندارد. این موجودات همان مجردات هستند. پس حرکت در مجردات ممکن نیست.

پاسخ: آیا هر آنچه وجودش ممکن است و متعلق به اراده و قدرت واجب تعالی است موجود می‌شود؟ بجای هر یک از موجوداتی که هم اکنون موجودند، بی‌نهایت موجود ممکن دیگر قابل تصورند که می‌توانستند موجود بشوند، اما نشده‌اند. چرا؟ پاسخ این است که اگرچه بی‌نهایت موجود دیگر می‌توانستند موجود بشوند، لیکن اراده و قدرت خداوند متعال به آن ممکن الوجودی تعلق می‌گیرد که وجودش موافق و مطابق با نظام احسن باشد. پس به صرف اینکه بگوییم فاعل (واجب تعالی)، قدرت دارد و بخلی ندارد و از این طرف هم معلول، ممکن الوجود است، کفایت نمی‌کند که فعل نیز محقق شود. بلکه باید تحقق فعل، منطبق بر نظام احسن نیز باشد تا اراده و قدرت واجب تعالی به آن تعلق یابد. بنابراین هنگامی می‌توانید ادعا نمایید موجودات ممکنی نیز از واجب تعالی صادر شده‌اند که فعلیتشان تام است و هیچگونه استکمالی در آنها ممکن نیست، که اثبات نمایید وجود چنین موجوداتی مطابق با پیدایش نظام احسن

است. در حالیکه به نظر می‌رسد چنین امری قابل اثبات نباشد. زیرا ممکن الوجود در هر مرتبه‌ای از وجود که باشد، محدود و ناقص است و از اینرو، فاقد بی‌نهایت کمال می‌باشد؛ زیرا فاصله میان موجود محدود (ممکن الوجود) تا موجود نامحدود (واجب الوجود بالذات تعالی)، بی‌نهایت است. پس می‌توان برای هر ممکن الوجودی، بی‌نهایت کمال را تصور نمود که او فاقد آنها است. حال اگر چنین موجودی بتواند استکمال یابد و آن دسته از کمالات را که در او مفقود است، و بالتبع در تمام ممکنات نیز مفقود است (زیرا فرض بر این است که چنین موجوداتی جزء اولین مخلوقات می‌باشند و اگر کمالی در آنها نباشد، قطعاً در مراتب پائین‌تر که معلول آنها محسوب می‌شوند نیز آن کمالات وجود نخواهند داشت)، را در خود و بالتبع در عالم ممکنات، محقق و موجود نماید، آیا این حالت بهتر و نیکوتر و مناسب با نظام احسن است، یا اینکه همواره در همین مرتبه از کمال باقی بماند و آن کمالات مفقود، در او و در عالم ممکنات، هیچگاه محقق نشوند؟ بدیهی است که اگر کمالات مفقود ممکنات، به واسطه حرکت و استکمال، محقق شوند، با نظام احسن سازگارتر است. در نتیجه صادر اول نیز دارای استکمال است و هیچ موجود ممکنی در عالم نمی‌توان یافت که ساکن و ثابت باشد بلکه می‌توان اقتضای نظام احسن را حرکت استکمالی تمام ممکنات در تمام مراتب هستی دانست.

دفاع از اشکال: اگر صادر اول دارای استکمال باشد، بدین معناست که مرتبه‌ای بالاتر از او نیز قابل تصور است که او می‌تواند با استکمال به آن مرتبه دست یابد، در حالیکه چنین فرضی محال است، زیرا اگر چنین مرتبه‌ای ممکن باشد، از آنجا که شدیدتر از مرتبه کنونی صادر اول است، در مرتبه علت صادر اول است و در اینصورت یا معدوم است که مستلزم آن است که معلول (صادر اول) بدون علت صادر شده باشد و یا موجود است که خلاف فرض شما است. بنابراین یا مرتبه‌ای بالاتر از صادر اول، قابل فرض و تصور نیست و یا اینکه حتماً در آن مرتبه، موجودی تحقق دارد و الا مستلزم محال است.

پاسخ: اگر قاعده مزبور (قاعده امکان اشرف) صحیح باشد، باید هیچ ممکن الوجود و مخلوقی موجود نشود؛ زیرا بر پایه این واقعیت که هر ممکنی محدود و متناهی است و فاصله میان محدود و متناهی تا نامحدود و نامتناهی، بی‌نهایت است. هر ممکن الوجودی را که در هر مرتبه از وجود در نظر بگیریم، بی‌نهایت مرتبه و کمال بالاتر از او قابل فرض و تصور است که طبق قاعده امکان اشرف باید آنها موجود باشند تا ممکن الوجود مورد نظر، موجود شود. یعنی وجود هر ممکن الوجودی مشروط و مبتنی بر وجود بی‌نهایت موجود دیگر است که در مرتبه علت او قرار دارند و باید موجود شوند تا ممکن مزبور نیز موجود شود. در نتیجه وجود ممکن مزبور مستلزم تسلسل محال است. لذا نه او و نه هیچ ممکن الوجود دیگری نباید موجود شوند، در حالیکه این امر، خلاف واقع و بدهت است. بنابراین، قاعده‌ای که شما به آن توسل جستید (قاعده امکان اشرف) ناقص خود و مستلزم خلاف بدهت و واقعیت است و از اینرو باطل می‌باشد. لذا اعتقاد به صادر اولی که استکمال دارد، مستلزم هیچ امر محالی نیست، بلکه باید اینچنین باشد.

دفاع از اشکال: اولاً؛ سخن بالا مبتنی بر این مطلب است که میان صادر اول تا واجب تعالی، به جهت محدود بودن صادر اول و نامحدود بودن واجب تعالی، بی‌نهایت و نامحدود مرتبه و کمال وجود

داشته باشد که صادر اول فاقد آن است. در حالیکه می‌توان گفت که چنین نیست. یعنی تمام کمالاتی را که یک ممکن الوجود می‌تواند داشته باشد، واجب تعالی در صادر اول ایجاد نموده است و هیچ کمال دیگری نیست که صادر اول نداشته باشد، به جز کمال استغنا و بی‌نیازی و وجوب ذاتی وجود که هیچگاه، هیچ ممکن الوجودی نمی‌تواند واجد آن شود. به عبارت دیگر تنها کمالی را که صادر اول فاقد آن می‌باشد، کمال وجوب ذاتی وجود است که با توجه به امکان ذاتی وجود او، همواره تا ابد تحقق این کمال در او محال است. بنابراین حد وجودی که در صادر اول است، حد امکان ذاتی و فقر وجودی است که هیچگاه شکسته نخواهد شد و همواره با ممکن الوجود ملازم است. کمال ممکن دیگری نیز باقی نمانده تا او واجد آن شود، لذا هیچگونه حرکت و استکمالی در او امکان ندارد و قابل تصور نیست.

ثانیاً: پذیرش اینکه میان صادر اول و واجب تعالی، بی‌نهایت مرتبه و کمال شدیدتر قابل فرض و تصور است، مستلزم محال و لذا باطل است؛ زیرا جای این سؤال است که چرا واجب تعالی صادر اول را در آن مراتب بالاتر ایجاد نکرده است؟ به تعبیر دیگر؛ چرا از میان بی‌نهایت مرتبه مفروض و قابل تصور و ممکن برای صادر اول، همین مرتبه را برگزیده و صادر اول را در این مرتبه ایجاد نموده است؟ در حالیکه این مرتبه، هیچ برتری و رجحانی بر سایر مراتب ندارد. صادر اول می‌توانست در مرتبه‌ای بالاتر، با کمالاتی بیشتر ایجاد شود و در همان‌جا نیز استکمال یابد. این امر ترجیح بلامرجح و مستلزم محال است.

پاسخ: اولاً اینکه حد امکان ذاتی و فقر وجودی، حدی است که محال است از ناحیه ممکن الوجود شکسته شود، سخن حق و مورد قبولی است، لکن اینکه بگوییم به جز کمال استغنا و وجوب ذاتی وجود، هیچ کمال دیگری نیست که صادر اول فاقد آن باشد و به دنبال کسب آن برآید، مورد پذیرش نیست؛ زیرا بر فرض اینکه بپذیریم تمام کمالات وجودی که یک ممکن می‌تواند داشته باشد را صادر اول دفعتاً از واجب تعالی دریافت نموده است، جای این سؤال است که هر یک از این کمالات را صادر اول به صورت نامحدود و بی‌نهایت یا به صورت محدود و متناهی دریافت نموده است؟ واجب تعالی، علاوه بر اینکه واجد تمام کمالات است، هر یک از کمالات را به صورت نامتناهی و نامحدود دارا می‌باشد، آیا معلول بی‌واسطه او نیز این چنین است؟ اگر بصورت محدود و متناهی دارا باشد، پس هنوز در هر کمالی، تا بی‌نهایت رشد و استکمال برای صادر اول باقی است.

ثانیاً: ترجیح یکی از مراتب از میان بی‌نهایت مرتبه ممکن و قابل تصور برای صادر اول در هنگام ایجاد و صدور، مستلزم محال نیست، زیرا اولاً: تمام اقسام ترجیح بلامرجح، محال نمی‌باشند، بلکه برخی از آنها جایزاند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۴۳ و ۳۴۴) (این مطلب مبثایی است و ممکن است مورد قبول همه نباشد). ثانیاً: می‌توان گفت: حتماً در برگزیدن این مرتبه حکمتی بوده که ما از آن بی‌خبریم و اساساً ترجیح بلامرجح نمی‌باشد.

دفاع از اشکال: اولاً: می‌توان گفت: صادر اول نه تنها تمام کمالات را از واجب تعالی دریافت نموده است، بلکه هر کمالی را بصورت نامتناهی و نامحدود دریافت نموده است، لذا صادر اول هیچ تفاوتی با واجب تعالی در کمالات و حد کمالات ندارد، تنها تفاوت آنها در این است که واجب تعالی این کمالات را بصورت واجب و از ذات غنی خود دارد، اما صادر اول بصورت امکانی و فقری و در مرتبه معلولی دارد.

ثانیاً؛ می‌توان گفت: صادر اول، تمام آنچه را که یک ممکن الوجود قادر به داشتن آن است و امکان داشتن آن برای موجود ممکن، قابل تصور را از واجب تعالی دفعاً دریافت نموده است و بیش از این دیگر قابل تصور نیست که یک معلول و موجود ممکن الوجود دارا بشود.

پاسخ: اولاً؛ ممکن است صادر اول وجودی سیال داشته باشد، به گونه‌ای که اجزاء فرضی او همواره در حال حدوث و زوال باشند. چنانچه تمام اجزاء فرضی این وجود واحد سیال، از ابتدای فرضی تا انتهای فرضی، در نظر گرفته شوند، وجود او فاقد هیچ کمالی به جز کمال وجوب و غنا ذاتی نخواهد بود، لکن تمام وجود و کمالات او نیز در یک آن تحقق ندارند. لذا در عین حال که کاملتر از او مخلوقی قابل فرض نیست و در مرتبه بالاتر از او هیچ ممکنی امکان ایجاد شدن ندارد، وجود او نیز به سبب سیلان وجودی، در یک آن واجد همه کمالات نیست. پیش از این اثبات شد که حرکت جوهری و حدوث و زوال تدریجی به سبب سیلان وجودی، مستلزم وجود ماده و هیولا نیست، بلکه هر جزء فرضی قبلی حکم قابل فرضی را برای حدوث جزء بعدی دارد، لذا سیلان وجودی و حدوث و زوال اجزاء فرضی او منافاتی با تجرد او ندارد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳؛ همان، ۱۳۵۴: ۳۴۸؛ همان، ۱۳۷۵: ۸۹)

ثانیاً؛ بر فرض که پاسخ شما را در مورد صادر اول بپذیریم و در نتیجه او را فاقد حرکت و استکمال بدانیم، اما سخن و استدلال شما در مورد سایر موجودات و از جمله مجردات دیگری که در مراتب پایین‌تر از صادر و عقل اول قرار دارند، جاری نیست و با تکیه بر آن، امکان وجود حرکت در سایر موجودات را نمی‌توان انکار نمود. بنابراین اگرچه می‌پذیریم که موجودی در بالاترین مراتب خلق و عالم امکان، فاقد حرکت و استکمال است، اما در میان سایر مراتب مجرد و مادی، حرکت و استکمال نه تنها امکان دارد، بلکه ضرورت دارد.

۳-۱ - استدلال چهارم: برهان شوق

م ۱) شوق عبارت است از طلب و حرکت به سوی کمال نسبت به چیزی که به وجهی حاصل باشد و به وجهی حاصل نباشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۴۱ - ۲۴۳).

م ۲) هر موجودی که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه دیگر از آن باشد، موجودی شائق است.

م ۳) بنابراین هر موجودی که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن باشد، طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال است.

م ۴) تمام موجودات ممکن الوجود، واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن می‌باشند.

م ۵) بنابراین، تمام موجودات ممکن الوجود، طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال می‌باشند.

م ۶) موجودات مجرد، موجوداتی ممکن الوجودند.

نتیجه: بنابراین موجودات مجرد، طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال می‌باشند.

توضیح استدلال

اصول و مؤلفه‌های استدلال بالا را در عبارات و سخنان ابن‌سینا و نیز در عبارات ملاصدرا می‌توان یافت. هر دو فیلسوف به این نکته اذعان نموده‌اند که یک میل فطری و عشق و شوق ذاتی در تمام موجودات نسبت به کمال و خیر وجود دارد. همین امر سبب شده تا تمام موجودات دائماً در حال حرکت به سوی خیر و کمال باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳ و ۳۹۴؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۰ الف: ۸۰؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۷-۲۷۹؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۶۲؛ همان، ۱۳۶۰ ب: ۲۹۸ و ۲۹۹؛ همان، ۱۳۶۳ ب: ۶۳۲؛ علی نوری، ۱۳۶۳: ۷۰۰). اگرچه هر دو فیلسوف تحقیق در این مساله را به اهل کشف و شهود و کسانی که قلوبشان به نور یقین نورانی شده است واگذار نموده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۴؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۹؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۶۲)، اما در عین حال، به تبیین فلسفی و عقلانی مساله نیز پرداخته‌اند.

آنچه از میان مقدمات استدلال بالا به اثبات و تبیین نیاز دارد، مقدمه دوم است که تمام موجودات فاقد کمال را شائق معرفی می‌کند.

ابن‌سینا عشق ذاتی موجودات را با این بیان تبیین و اثبات نموده است که کمال هر موجودی خیر او را به همراه دارد. بدیهی است که هر موجودی طالب خیر و عاشق سعادت خود است. کمال هر موجودی در موجود مرتبه بالاتر آن یافت می‌شود، لذا هر موجودی طالب مرتبه بالاتر خود و عاشق خیری است که در آن مرتبه مشاهده می‌نماید. در نتیجه هر موجودی به دنبال رسیدن به مرتبه بالاتر خود می‌باشد و این حرکت تا رسیدن به ذات اقدس واجب تعالی و موجود کامل مطلق ادامه دارد. یعنی این طلب و عشق در موجودات، آنها را دائماً به سمت مبدأ اول و جمال مطلق در حرکت نگاه می‌دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳ و ۳۹۴).

ملاصدرا نیز با تکیه بر حرکت جوهری و اصولی مانند: «توجه کل ساقل الی عال» و «رجوع کل شیء الی أصله» و «عود کل صورة الی حقیقتها» و «رجوع المعلولات الی عللها» و «اتصال النفوس السماویة بنهایاتها العقلیة»، (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۹) نتیجه می‌گیرد که تعیینات تمام موجودات دائماً در حال زائل شدن و تبدیل شدن به وجودی برتر است. این زوال و تبدیل همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه موجودات پس از طی کردن ادوار و احقاب فراوان، از طریق مرگ، فنا، استحاله و انقلاب و صعق، یکی پس از دیگری غایات میانی را پشت سر می‌گذارند تا اینکه به خداوند متعال رجوع و بازگشت نمایند. در این مرتبه، تمام تعیینات زائل می‌شوند و تشخیصات مضمحل می‌گردند، و همانند حشر قوای متعدد و متباین انسان در مراتب بالای نفس، تمام موجودات کثیر و متباین نیز در یک روز واحد الهی، در غایت نهایی خود در پیشگاه الهی جمع خواهند شد. این غایت همان وجود واحد قهار و خیر اقصی و مبدأ اعلاء حقی است که تمام موجودات شائقانه در طلب اویند و راه و مسیر رسیدن به او را همواره طی می‌کنند (همان: ۲۷۷-۲۷۹؛ همان، ۱۳۶۰ ب: ۲۹۸).

ابن‌سینا و ملاصدرا عشق و شوق موجودات در رسیدن به خیر اقصی و کمال مطلق را یکسان نمی‌دانند، بلکه مراتب موجودات در این ویژگی را متفاضل و متفاوت می‌شمارند. زیرا به اعتقاد ایشان، ابتدا باید موجود فاقد کمال، از فقدان این کمال در خود با خبر باشد و از وجود آن کمال در مرتبه بالاتر از خود

آگاهی یابد تا شوق و عشق به آن کمال در او ایجاد گردد و در طلب آن کمال، از وجود ناقص و فاقد خود در گذرد و با مرگ و فنا از مرتبه سافل در مرتبه عالی زنده گردد و به موجودی کاملتر تبدیل گردد. بنابراین موجودات مادی و طبیعی که در حجاب‌های تاریک طبیعت محجوبند و از علم و آگاهی نسبت به کمالات مراتب عالی وجود بی‌نصیبند، از شوق و عشق ذاتی ناچیز و بسیار کمتری، در مقایسه با موجودات بالاتر که دارای علم و آگاهی بیشتری هستند، بهره‌مند می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵: ۱۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۴).

حاصل آنکه آگاهی از فقدان کمال در خود و علم به وجود آن در موجود عالی، موجود سافل را عاشق و شائق موجود عالی و کمال در آن می‌نماید. این شوق و عشق سبب می‌گردد تا موجود سافل در طلب کسب کمال مفقود به حرکت درآید و با زوال از مرتبه سافل خود به موجودی کاملتر تبدیل گردد و استکمال یابد.

همانطور که ملاحظه می‌شود، چند عامل در حرکت استکمالی مزبور نقش دارند: (۱) فقدان کمال به سبب ضعف و نقص وجودی. (۲) علم و آگاهی از فقدان کمال در خود و وجود آن کمال در مرتبه بالاتر. (۳) ایجاد شوق و عشق به کمال در موجود ناقص و سافل. (۴) حرکت موجود سافل و فاقد کمال در طلب کمال مزبور. (۵) تبدیل موجود سافل به موجود عالی از طریق نیل به کمال مزبور در مرتبه‌ای عالی‌تر. حال اگر به این نکات توجه شود که اولاً؛ تمام موجودات ممکن، محدوداند و فاقد بخشی از کمالات وجودی می‌باشند. ثانیاً؛ به نظر فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا، علم و آگاهی و شعور صرفاً در موجودات مجرد یافت می‌شود. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که شوق و عشق و حرکت در طلب کمال و رسیدن به استکمال، منحصرأ در موجودات مجرد یافت می‌شود. لذا نه تنها حرکت شوقی استکمالی در مجردات وجود دارد، بلکه این نوع از حرکت به آنها اختصاص دارد.

جالب اینجاست که ابن‌سینا و ملاصدرا که حرکت شوقی را پذیرفته‌اند و در صدد اثبات آن برآمده‌اند، هر دو منکر حرکت در مجردات می‌باشند.

شاید مهمترین عاملی که مانع از پذیرش حرکت در مجردات توسط این بزرگان شده است، فقدان ماده و هیولا و قوه در مجردات باشد. زیرا شرط تحقق حرکت (به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل)، وجود قوه در موجود متحرک است. لذا علی‌رغم این که ابن‌سینا و ملاصدرا به وجود شوق برای رسیدن به کمالات مفقود در موجودات ناقص باشعور اذعان دارند، حرکت و استکمال در موجودات مجرد را نمی‌پذیرند و صریحاً آن را نفی و انکار می‌کنند.

اما با توجه به مطالبی که در ذیل استدلال‌های گذشته بیان شد، می‌توان مدعی شد که فقدان هیولای مثنائی در مجردات، مانع از وجود قوه‌ای نمی‌باشد که بتوان با آن وجود حرکت در مجردات را توجیه نمود. لذا این امکان وجود دارد که موجود مجردی که فاقد برخی کمالات است، شائقانه به سمت واجد شدن آن کمال مفقود حرکت نماید و واجد آن گردد.

۴-۱ - نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه اولاً؛ وجود حرکت عین وجود متحرک و عرضی تحلیلی (نه خارجی) است که اجزاء بالفعل خارجی ندارد، لذا عارض شدن آن بر وجود متحرک نیازمند به قوه نیست. ثانیاً؛ مقصود از قوه، مفهومی است که از اجزاء بالقوه موجود سیال انتزاع می‌شود و چنین معنایی از قوه با وجود مجرد ناسازگار نمی‌باشد. ثالثاً؛ ماده‌ای که در مجردات نفی می‌گردد، هیولای مشائی است که در اجسام نیز مورد تردید است. لذا مبتنی کردن حرکت بر چنین ماده‌ای، منجر به انکار حرکت در امور مادی نیز می‌گردد. رابعاً؛ اگر مقصود از قوه و بالقوه بودن در شرایط تحقق حرکت معنای «اتصاف» باشد، چنین معنایی از قوه با وجود مجرد نیز سازگار است؛ می‌توان نتیجه گرفت که حرکت با همان معنای رایج خودش، یعنی خروج شیء از قوه به فعل، با مجرد ناسازگار نیست و موجود مجرد نیز می‌تواند وجودی سیال و تدریجی داشته باشد.

References:

- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1997). *Sharhe e Allah and Al-Tibniyat al-Makhakmat, Khaje Nasir al-Din Tusi*, Q First, Qom: Nahr al-Balagheh.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1404 A) *Al-Shafa (al-Hilayat)*, correction of Sa'id Zayed, Qom: Mābbāt Ayat Allah al-Marashi.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1404 B), *Al-Shafa (Al-Mantiq)*, Qom: The school of Ayatollah al-Marashi.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1404); *Al-Taliqat*, Abdulrahman Behdvī, Beirut: Maktabah al-A'lam al-Islami.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1404 AD), *al-Shifa*, Qom: the school of Ayatullah al-Marashi.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (2000), *Al-Najah I am al-Gharq Fayr al-Dilah*, Introduction and Correction from Mohammad Taghi Danesh Pajooch, Second, Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (2007) *Resal e Ensan*, Introduction and Research by Fouad Al-Ahwani, Paris: Daribillion.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1400), *Scatael ibn Sina*, Qom, Bidar Publications.
- Al-Asfariya Al-Nishaburi, Fakhr al-Din (2004) *Sharh e Al-Najaht*, Laban Sina (Qumm al-Alla'yyat), first part, Tehran: Cultural Heritage Society.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (2002) *Sharhe Zad al-Masafar*, Q Third, Qom: Islamic propaganda office.
- Al-Tablusiy al-Adelsiy (1408) *Al-Hudaq al-Mu'tabul al-A'aliyah*, Q First, Damascus, Dar al-Fakr.
- Bahmanyar Bin Marzban (1997) Graduated, Corrected and Suspended from the Professor of Martyr Mortazavi Motahari, Phase II, Tehran: Tehran University Press.
- Papekin Richard and Aurum Sterol (1999) *Falsafe Omomi*, Translated by Seyyed Jalaluddin Mojtabavi, Fifth, Tehran: Hekmat Publications.

- Althahnoi, Mohammad Ali (1996). *Extracting the terms of the verse and the first verse, first*, Beirut: Lebanon.
- Razi, Fakhr al-Din (1411), *Al-Mubahath al-Mishrafiyah on the science of al-Kalatyat and al-Taba'ī*, no. 2, Qum: Bidar Publications.
- Jean Wale (1996) *Bahth dar Mabadtabie*, translation of Yahya Mahdavi, Ch First, Tehran: Khwarazmi.
- Sabzevari, Hadi (2004), *Asrare al-Hakm*, Introduction by Professor Sadoughi and Correction from Karim Feyzai, Q First, Qom: Religious Press.
- Sabzevari, Hadi (1980) *Al-Tale'iyat al-'Al-Qawul al-Sabbayya*, Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, QII, Mashhad: Al-Markaz al-Jum'iy lnshir.
- Sabzevari, Hadi (1997) *A description of the situation, the correction and suspension of Ayatollah Hassanzadeh Amoli and the study and presentation of Masoud Talebi*, Ch First, Tehran: Lebanese publication.
- Al-Shahrsuri, Shamseddin (2004). *Rasaal al-Shajarah al-Allahieh dar Elahiyat e al-Haghighi al-Rabaniyah*, Najafghili Habibi, first chapter, Tehran: Institute of Philosophy and Philosophy of Iran.
- Suhrawardi, Shahabuddin (1997) *Sheikh Ishraq's Essay Collection*, Correction and Introduction by Henry Carbon and Seyyed Hossein Nasr and Najafgholi Habibi, Ch. 2, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Sadr al-Mutawālīn (AH 1981), *Ayat al-Ayat*, Tehran: Wisdom and Philosophy Society.
- Sadr al-Muta'alīn (1982) b, *al-Qa'ul al-Arbbayya* in the form of the Al-Mana'j al-Sulukiya, Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, QII, Mashhad: المركز الجامعی للنشر.
- Sadr al-Ma'thalīn (1947) *Al-Ta'liyat* (on the description of Hekma al-Ashraq), Tehran: B'na.
- Sadr al-Muta'alīn (1981) *al-Hakma al-Meta'aliyya al-Asfar al-Aqli'ah al-Baae*, third quarter, Beirut: Darahiyat al-Tharat.
- Sadr al-Muta'alīn. (1983) *Al-Hashishiyeh*, Correction of Gholam-Hossein Ahani, Tehran: Molly Publication.
- Sadr al-Ma'tamlīn (1976) *al-mabd al-mā'ad*, Tehran: The Iranian Philosophy and Philosophy Society.
- Sadr al-Muta'alīn (2001), *The Dissertation of Philosophy*, Seyyed Hossein Mousavian, Ch First, Tehran: Islamic Foundation of Islamic Sedra.
- Sadr al-Mutawālīn (2008) *Three Philosophical Revelations*, Q Third, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Sadr al-Muta'alīn (2004) *Sharh e Osole Al-Kafi*, Q First, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Sadr al-Mutawālīn (n) A, *Al-Shashi Ali Al-Shifa*, Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Mutafain (n) b, *al-hashahi al-'Ali'at al-Shifa*, Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Muta'l-ehin (1981), *al-Mash'ar*, Q 2, Tehran: Tahoori Library.
- Sadr al-Muta'l-ehin (1983), B-commentary, Introduction and Correction by Mohammad Khajevi, Ch First, Tehran: Cultural Research Institute.

- Sadr al-Ma alīn (1422) *Sharhe al-Hadayeh al-Isīrīyah*, corrected by Mohammad Mostafa Fuladakar, Ch First, Beirut: Al-Tariq al-Arabi (This book has been abundantly copied and corrected as much as possible).
- Sadr al-Muta'alīn (1997), *The Philosophical Revelations of Sadr al-Motaalain*, Hamed Naji Esfahani, Ch First, Tehran: Hekmat Publications.
- Saliba, Jamil (1414) *Al-Mu'ayyim al-Fulsefi*, Beirut: Al-Sharkh Al-Almayyeh Llaktab.
- Tusi, Khaje Nasir-al-Din (2004) *Udobeh al-Masaleel al-Nusirieh* (20th dissertation), by the efforts of Abdullah Noorani, Ch First, Tehran: Humanities Research Institute.
- Tusi, Khaje Nasir-al-Din (1994) *Beginning and Doing*, Tale of Ayatollah Hassanzadeh Amoli, Fourth Quarter, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publishing.
- Tusi, Khaje Nasir-al-Din (1997). *sharhe Allah and Al-Tanbiahāt al-Makhakamat*, Q 1st, Qom: Nahr al-Balaghah.
- Abdudit, Abdul Rassol (2006) *Income to Sadr's Wisdom System*, C 1, Q First, Tehran: Position.
- Obodudit, Abdul Rasul (2013) *Input to Sadra's wisdom system*, C 3, Q First, Tehran: Position.
- Fayyazi, Gholam Reza (2010) *Philosophical Science*, Q First, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Feyz Kashani, Malahmansen (1375) *Principles of Encyclopedia*, Seyyed Jalaledin Ashtiani, Q Third, Qom: Islamic Propagation Office.
- Copelston, Frederick (1362) *History of Philosophy*, 9th Edition, translated by Jalaluddin Mojtaba, Tehran: Scientific and Cultural.
- Lukari, Abul Abbas (1996) *Bayan al-Haq Bazmān al-Sattq*, Seyyed Ebrahim Dibaji, Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Assembly of Al-Bohwat al-Islamiyyah (1414). *Description of Al-Mufti al-Fallafiyah*, first, Mashhad: Assembly of Al-Bohwat al-Islam.
- Mortaza Motahhari (1991) *Collection of works*, Tehran, Sadra.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2001) *Description of the 8th volume of al-Asfar al-Arba'etah*, Q First, Qom, Imam Khomeini Institute of Education and Research (RA).