

بررسی دیدگاه نفی حرکت در مجردات

سمیه کامرانی*

محمد سعیدی مهر**

سیدعباس ذهبی***

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه اسلامی حرکت و انحصار آن به مادیات است. نظریه نفی حرکت در مجردات که عمده فلاسفه به آن قائل اند، بر پایه اصول و مبانی ای استوار است. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن بیان این اصول و مبانی، این دیدگاه را تبیین و سپس بر پایه فلسفه صدرائی، هر یک از این مبانی را بررسی کند و در نهایت با توجه به اینکه مبانی این دیدگاه مخدوش و محل مناقشه است، دست‌کم عدم انحصار حرکت به مادیات و امکان آن در مجردات را نتیجه‌گیری کند.

واژگان کلیدی: هیولی، حرکت جوهری، استکمال نفس، مجردات.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

*** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۵

مقدمه

یکی از مباحثی که حکمای باستان و پس از آن فیلسوفان اسلامی به آن پرداخته‌اند، مبحث تغییر و تغیر است که البته در مکتب مشاء و اشراق حرکت منحصر به اعراض بود و پس از آن در حکمت متعالیه حرکت جوهری مطرح شد. با این حال عمدتاً فیلسوفان، اعم از فلاسفه اشراقی و مشائی و صدرائی حرکت را به مادیات منحصر می‌کنند و به ثبات مجردات قائل‌اند. با توجه به اینکه اختصاص حرکت به موجودات مادی مسلّم انگاشته شده است، تردیدافکندن در این امر مسلّم و گشودن روزه‌هایی برای تسری حرکت به موجودات امکانی، دیدگاهی جدید و نوآورانه را در پی خواهد داشت.

نظریه نفی حرکت در مجردات و قول به ثبات آنها قطعاً بر اصول و مبانی‌ای استوار است که فیلسوفان را به چنین دیدگاهی سوق داده است. از آنجاکه معمولاً این مبانی به صورت یکجا و منسجم کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است، کوشیدیم در مقاله حاضر در دو مقام بحث کنیم. در مقام اول اصول و مبانی دیدگاه نفی حرکت در مجردات را تبیین و تقریر می‌کنیم. در مقام دوم تلاش می‌کنیم متناظر با هر یک از مبانی فوق، بر پایه فلسفه صدرایی این اصول و مبانی را نقد کنیم.

مقام اول: مبانی نفی حرکت در مجردات

۱. پذیرش هیولی

انگیزه فیلسوفان یونان باستان، به‌طور عمده، در اعتقاد به هیولی ارائه یک تبیین عقلانی از تغییر و تحولات عالم ماده بوده است. چون بالحس و العیان وجود تغییر و تحول در عالم ماده بدیهی است، فیلسوفان که بنا بر مشی فلسفی خود به دنبال هستی‌شناسی عقلانی می‌باشند، قاعدتاً نسبت به جهان، عالم ماده و طبیعت، تغییر و تبدلات آن بی‌تفاوت نبوده و در پی ارائه تفسیری عقلانی از این تغییر و تحولات بوده‌اند.

ماده در ابتدا به صورت ماده‌المواد که یک بحث طبیعی و فیزیکی بوده، مطرح می‌شده است؛ سپس در تداوم این فکر، در فلسفه ارسطو همین مسئله با نگرش عقلی و دقیق‌تری واکاوی می‌گردد. پس از آن، تفسیر ارسطویی به معنای وجود امر مشترک میان متبدل و

متبدل‌الیه، توسط *فارابی* تلقی به قبول شد. در ادامه فلاسفه مشائی در تثبیت و تقویت این مثنی فکر ارسطویی کوشیدند و برهان‌هایی در جهت استحکام این نگرش اقامه کردند. *ابن سینا* بیش از هر فیلسوفی دیدگاه‌های *ارسطو* را تقریر و مستدل کرده و در کتاب *نجات و شفا* به‌طور مفصل به این مسئله پرداخته است.

جهت تحریر محل نزاع باید گفت ماده به معنای محل پذیرش یا زمینه پیدایش موجود جدید و فعلیت جدید مورد توافق همه فلاسفه است.^{*} مورد نزاع این است که آیا ماده و هیولای اجسام همان جسم است که با صورت‌های فعلیه مختلف، فعلیت‌های مختلف پیدا می‌کند یا خود جسم نیز امری است مرکب از یک ماده نامعین‌تر به نام «هیولای اولی» و صورت جسمیه.

فیلسوفانی مانند *فارابی*، *ابن سینا* (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷)، *میرداماد* و علامه *طباطبایی* قائل به هیولای فاقد فعلیت و ترکیب اجسام هستند. عبارات *ملاصدرا* هم به هر دو نظریه قابل انطباق است؛ زیرا در مواردی هیولی را امر عدمی (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۶) و قوه محض و در مواضعی امر عقلی و انتزاعی دانسته است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۷۴) و گاه آن را به عنوان سایه‌ای دانسته که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد، ولی وجود حقیقی ندارد؛ همچنان‌که مفهوم «سایه» از روشنایی ضعیف، انتزاع می‌شود و وجودی ورای نور ندارد (ر.ک: شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۵) و گاهی هم آن را واقعی دانسته است.

براهین اثبات هیولی به‌طور عمده دو برهان فصل و وصل و قوه و فعل است. مقصود بالذات از طرح و بسط این براهین اثبات امری به نام هیولی است؛ لذا اولاً و بالذات در جهت نفی حرکت در مجردات طرح و اقامه نشده‌اند، بلکه نتیجه ضمنی و لازمه چنین براهینی طبعاً به انکار هرگونه حرکت در مجردات می‌انجامد؛ از این رو چون مهم‌ترین مبنا

^{*} همچنان‌که *ملاصدرا* می‌گوید هیولی امری نیست که هیچ عاقلی بتواند آن را انکار کند (شیرازی، چاپ سنگی، ص ۲۴-۲۵).

در ثبات مجردات است، به صورت مبسوط به آن می‌پردازیم.

۱-۱. برهان قوه و فعل

صورت‌بندی این برهان به شکل زیر است:

مقدمه ۱: هر جسمی دو حیثیت دارد: حیثیت فعلیت و حیثیت قوه؛ حیثیت فعلیت عبارت است از دارا بودن ابعاد ثلاثه جوهری که همان امتداد و اتصال جوهری است که صورت جسمیه نام دارد و جسمیت جسم و قوام آن به همین صورت جسمیه و اتصال جوهری است؛ چیزی که همه اجسام در آن اشتراک دارند. حیثیت قوه عبارت است از استعداد پذیرش صور نوعیه و اعراض؛ زیرا هر جسمی علاوه بر جهت فعلیتی که دارد، قابلیت این را دارد به جسم دیگری تبدیل شود و اعراض و صورت‌های مختلف را بپذیرد؛ یعنی نسبت به آنها حالت قوه دارد و می‌تواند واجد آنها شود؛ مثلاً حرارت و برودت و صغر و کبر برای جسم بالقوه است؛ چنان‌که جسم می‌تواند تبدیل به نبات یا حیوان یا انسان شود.

مقدمه ۲: فعلیت مساوق با وجدان و دارایی است و قوه ملازم با فقدان و ناداری است؛ به دیگر سخن جسم مرکب از دو حیث وجدان و فقدان است.

مقدمه ۳: قوه و فعل و به تعبیر دیگر وجدان و فقدان متقابل‌اند؛ چون رابطه ملکه و عدم ملکه دارند.

مقدمه ۴: اجتماع متقابلین در جسم واحد محال است؛ یعنی جسم واحد نمی‌تواند از جهت واحد هم واجد چیزی باشد و هم فاقد چیزی. ملکه و عدم ملکه در شیء واحد قابل جمع نیستند.

پس جسم باید در خارج دو جزء داشته باشد که یک جزء فعلیت آن را تشکیل دهد و جزء دیگر حامل قوه باشد؛ در نتیجه جسم مرکب از دو جزء خارجی به نام ماده و صورت است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۶۷ / شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۳ / مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۳-۹۹).

بنابراین همه اجسام در جسم‌بودن، یعنی ابعاد ثلاثه جوهری بالفعل‌اند و در اینکه

می‌توانند چیز دیگری شوند و فعلیت جدید یابند، بالقوه‌اند. هرگاه شیئی بالقوه باشد، یا خود هیولاست یا مرکبی است شامل هیولی. بالقوه‌بودن بدون هیولی معنا ندارد. هر جا قوه باشد، قطعاً هیولایی هست و هر جا هیولایی باشد، قطعاً قوه‌ای در کار است.

۲-۱. برهان فصل و وصل

یکی دیگر از براهینی که مشائین و اتباع آنها در جهت اثبات هیولی به آن تمسک ورزیده‌اند، برهان فصل و وصل است. ابن‌سینا در **الهیات شفا** ابتدا مقدمه و مطلبی را از باب تمهید ذکر می‌کند و پس از التفات و تنبیه بر آن، در صدد اقامه برهان فصل و وصل برای اثبات هیولی برمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶-۶۷ و ۱۳۷۹، ص ۵۰۰ و ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰ محمدی گیلانی، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۱ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹-۴۴ / شیرازی، چاپ سنگی، ص ۳۲-۳۴ / سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵ / فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۴).

صورت‌بندی این برهان چنین است:

مقدمه ۱: جسم انفصال را می‌پذیرد.

مقدمه ۲: ابعاد ثلاثه جوهری که همان اتصال جوهری است، نمی‌تواند انفصال را قبول کند؛ زیرا در قبول، قابل باید با مقبول جمع شود؛ درحالی‌که اتصال و انفصال با هم جمع نمی‌شوند (جهت مشاهده تقریر ملاصدرا از این برهان، ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۸). نتیجه: آنچه انفصال را می‌پذیرد، ابعاد ثلاثه جوهری و اتصال جوهری نیست؛ پس چیزی در جسم وجود دارد که قبول‌کننده انفصال است و آن هیولاست که قوه محض می‌باشد.

در دیدگاه فلاسفه وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است؛ یعنی هرچه وحدت اتصالی دارد، یک شخص واحد است. جسم نیز چون متصل است، متشخص است؛ اما اگر بر اثر انقسام آن اتصال و امتداد از بین برود انفصال حاصل می‌شود و در این صورت، نه با یک شخص و یک جسم، بلکه دو جسم با دو شخصیت مواجه خواهیم شد. از طرفی ابطال جزء لایتجزی امری مبرهن است؛ پس باید جسم ذاتاً متصل واحد باشد و چون اتصال و انفصال ضد هم‌اند و با هم جمع نمی‌شوند، قاعدتاً و منطقاً باید برای جسم

غیر از جزء بالفعلی که دارد، یک جزء بالقوه‌ای هم لحاظ کنیم که متصف به اتصال و انفصال و تغییرات شود و آن، همان هیولای اولاست.

نتیجه این دو برهان اثبات هیولی و ترکیب جسم از ماده و صورت است.

۲. حرکت جوهری

یکی دیگر از مبانی، حرکت جوهری است که پذیرش یا عدم پذیرش آن، در رد یا اثبات حرکت در مجردات موثر است؛ از این رو در ادامه دیدگاه منکران و مثبتان حرکت جوهری را ذکر می‌کنیم.

الف) نفی حرکت جوهری*

فیلسوفان پیش از صدر المتألهین قائل به وجود حرکت در جوهر نمی‌باشند و تنها حرکت در اعراض را باور دارند. عموماً وقوع حرکت در چهار مقوله عرضی را می‌پذیرند؛ اما حرکت در جوهر مورد مناقشه و تضارب آرا واقع شده است. بی‌شک مبانی و اصولی که فلاسفه در تفکر فلسفی خود به آن پایبند بودند، آنچنان غنی نبوده است که حکما را رهنمون به پذیرش حرکت در جوهر کند. مشائیان و در رأس آنها/بن‌سینا حرکت در جوهر را انکار و متن جوهر را ثابت تلقی کرده‌اند. بی‌وعلی در طبیعیات شفا حرکت در جوهر را مجازی دانسته، تصریح می‌کند که تغییر در جوهر از قبیل کون و فساد دفعی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص ۹۸ و ۱۳۷۹، ص ۱۰۵). با توجه به انکار حرکت جوهری توسط ابن‌سینا و اختصاص حرکت به اعراض، مجردات که اعراض ندارند، قطعاً حرکتی نخواهند داشت؛ نه حرکت جوهری و نه حرکت عرضی؛ از این رو ثبات محض بر موجودات مجرد حاکم است و دستخوش هیچ‌گونه تغییری نمی‌شوند. بنابراین بحث از حرکت جوهری یک مبنای کلیدی در نفی یا اثبات حرکت در مجردات است؛ چون طبیعتاً کسی که حرکت در

* برخی از حکما و متکلمان منکر حرکت جوهری عبارت‌اند از: لاهیجی (گوهر مراد، ص ۸۸) / فخر رازی (۱۴۱۱، ج ۱، صص ۷۰۱ و ۷۰۷) / شیرازی (قطب‌الدین)، [بی‌تا]، ۴۳۵ و درة التاج، ص ۵۸۰-۵۸۱ / خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محمدجعفر استرآبادی، فضل‌بن‌احمد بخاری، ابونصر فارابی و ملارجبعلی تبریزی.

جوهر را انکار می‌کند، نمی‌تواند تصویری از حرکت در مجردات داشته باشد.

دو دلیل عمده/بن‌سینا بر انکار حرکت جوهری شبهه عدم بقای موضوع و انقلاب در ماهیت است که ملاصدرا به هر دو شبهه پاسخ داده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۰). در جهان‌شناسی صدرایی، جوهر حرکت می‌کند بدون آنکه موهم محذوراتی چون کون و فساد یا تتالی آنات یا تحقق انواع بی‌نهایت گردد؛ زیرا در سراسر حرکت با وجودات متعدد و مختلف سروکار نداریم، بلکه با استمداد از اصالت وجود و تشخیص وجود و اشتداد وجود در سراسر حرکت یک وجود (جوهر) واحد متصل ممتد سیال متدرج است که کل آن در کل زمان محقق می‌شود؛ آن‌گاه ذهن تحلیل‌گر بنا بر خاصیت خود از این امر واحد پیوستار یکپارچه، انواع بالقوه را انتزاع می‌کند؛ بنابراین نفی حرکت جوهری و قول به ثبات آن، امتناع حرکت در مجردات را نتیجه می‌دهد.

ب) اثبات حرکت جوهری

صدرالمتألهین علاوه بر پذیرش حرکت در اعراض، حرکت در جواهر را هم مدلل و برهانی کرد. از منظر ملاصدرا اساساً تغییر و حرکت در اعراض بدون دگرگونی و حرکت در جوهر اشیا ممکن نیست.

با توجه به حرکت قطعی، وجود سیال از ابتدا تا انتها یک وجود واحد تدریجی دارد که اتصال ملاک وحدت حرکت و متحرک در حرکت جوهری و حرکات عرضی است (همان، ج ۶، ص ۲۷۲). ملاصدرا اگرچه بر خلاف فلاسفه مشا و اشراق، حرکت در جوهر را پذیرفت و ادله متعددی بر آن اقامه کرد؛ اما در ابتدا از کلام وی حرکت در مجردات قابل استنباط نیست؛ لذا ایشان نیز ظاهراً منکر حرکت در مجردات است یا اینکه چه بسا این مسئله مستقلاً برای وی معنون نبوده است؛ لذا کلام وی ظهور در حرکت امتدادی دارد؛ از اینرو به دلیل انحصار حرکت در مصداق حدوث و زوال تدریجی یا همان خلع و لبس که بر اساس آن، ملاصدرا معتقد است موجودات مادی از لحظه پیدایش تا زمانی که وجود دارند، پیوسته در حال موجود و معدوم شدن هستند؛ نمی‌تواند حرکت در مجردات را بپذیرد؛ زیرا بر اساس حرکت به معنای ایجاد و اعدام تدریجی وجود یا حرکت

جوهری امتدادی، کل متحرک واحدی سیال است؛ اما هر جزء فرضی و بالقوه از متحرک با جزء فرضی قبلی و بعدی واقعاً متفاوت است و علی‌الدوام در حال تغییر است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۴۰۰-۴۰۱ و ر.ک: ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۸ و ج ۹، ص ۹۴-۹۵). پس حرکت به معنای ایجاد و اعدام مخصوص عالم ماده است و مجردات چون ماده ندارند، ایجاد و اعدام و در نتیجه حرکت ندارند؛ چنان‌که بسیاری از اتباع حکمت صدرایی حرکت جوهری را می‌پذیرند، اما لزوماً قائل به حرکت در مجردات نیستند.

۳. استکمال نفس ناطقه

مبنای دیگر استکمال نفس است؛ از این جهت که موضع نفی و اثبات در آن مؤثر در بحث ثبات یا حرکت در مجردات است؛ از همین رو در ذیل به بررسی استکمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا می‌پردازیم.

الف) دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا استکمال نفس را پذیرفته است؛ اما تفسیر وی از استکمال نفس با تفسیری که ملاصدرا از استکمال نفس ارائه می‌دهد، تفاوت قابل توجهی دارد. علت این امر را هم در مبانی ابن‌سینا باید جستجو کرد. ابتدا مبانی وی را ذکر می‌کنیم و سپس به توضیح دیدگاه وی در خصوص نحوه استکمال نفس می‌پردازیم.

اولین مبنای ابن‌سینا این است که وی قائل به ثبات در جواهر و حرکت در اعراض است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۹۸). طبیعتاً کسی که چنین مبنایی دارد، حرکت در جوهر نفس را هم نمی‌پذیرد. دومین مبنای ابن‌سینا حدوث روحانی نفس است. بر اساس این دیدگاه نفس در هنگام پیدایش و حدوث، مجرد از ماده است و چون ماده ندارد، قوه و استعداد ندارد. اگر نفس قوه و استعداد نداشته باشد، تغییری هم نمی‌تواند داشته باشد؛ بنابراین بر اساس دیدگاه سینوی، لازمه تجرد، ثبات است؛ پس نفس هم عاری از تغییر است.

سومین مبنای بوعلی در این است که عوامل استکمال نفس را عرض می‌داند، یعنی استکمال نفس را می‌پذیرد؛ اما نه استکمال جوهری، بلکه استکمال را به اعراض خارج از نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۷۱). بر اساس این سه مبنای راهبردی در فلسفه

ابن‌سینا دیدگاه وی را چنین می‌توان توضیح داد که بوعلی قطعاً استکمال نفس را می‌پذیرد؛ برای مثال در **الهیات شفا** استکمال نفس انسانی از مراتب بالقوه و ناقص تا مرحله عقل بالفعل و مستفاد را مطرح کرده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۸۰). همچنین در کتاب **اشارات** می‌گوید: «نفس ناطقه به واسطه آلت‌های بدنی و افاضه موجودات عالی، استکمال می‌یابد» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰).

او در دیگر آثار خود نیز بدن را ابزار استکمال و کسب فضیلت‌های نفس دانسته است. با وجود اینکه ابن‌سینا استکمال نفس را پذیرفته است، چون منکر حرکت جوهری و از سویی قائل به تجرد نفس است، این فزونی را در جوهر نفس نمی‌داند، بلکه بر این باور است که جوهر نفس از ابتدا تا انتها ثابت می‌ماند و عاری از کون و فساد و حرکت و تجدد امثال است؛ در عین حال اعراض نفس تغییر و حرکت دارند؛ برای مثال در بحث علم که نفس انسان عالم به اشیای مختلف می‌گردد و دائماً بر علم او افزوده می‌شود، این فزونی و استکمال در عرض نفس صورت می‌گیرد. ابن‌سینا ارتباط علم با نفس را از قبیل ارتباط عرض با جوهر می‌داند، به‌ویژه آن‌که وی عرض را از مراتب وجود جوهر نمی‌داند، بلکه معتقد است عرض وجود فی‌نفسه‌ای دارد که به وجود جوهر ضمیمه می‌شود. با این همه علمی که برای نفس انسان حاصل می‌شود، درحقیقت عرضی است که بر نفس عالم عارض می‌شود. به دیگر سخن اعراض پس از لحوق به واقعیت نفس هنوز واقعیاتی مغایر آن هستند و هرگز عین واقعیت نفس نیستند تا موجب تکامل درونی و جوهری نفس شوند و فقط تغییرات غیرجوهری حاصل از لحوق یا زوال اعراض برای نفس امکان‌پذیر است و نفس با همان نحوه وجود اولیه برای همیشه ثابت باقی خواهد ماند و صور علمی به عنوان عرض همچون تصویرهایی بر صفحه نفس ضمیمه می‌گردند.

ابن‌سینا در **نفس شفا** می‌گوید نفس، قابل و محل صور اشیاست؛ یعنی صور اشیا در نفس حلول می‌کنند و موجب زینت نفس می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، «ج»، ج ۲، ص ۲۱۳). مشائیان معتقدند ادراکات و صور علمیه کمالات ثانویه‌ای هستند که عارض بر نفس می‌شوند و افراد انسان حتی پیامبران و اولیا در جوهر واحد نفس یکسان‌اند و اختلافشان

در صور علمیه و اخلاق است که اموری زاید بر نفس‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۱).

حاصل سخن اینکه بر اساس مبانی *ابن‌سینا*، به‌ویژه آن‌که منکر اتحاد عاقل و معقول است، در فرایند تعقل جوهر نفس ثابت است و درحقیقت صور عقلی و ادراکات عارض بر نفس می‌شوند و تبدل در کمالات عرضی آن صورت می‌گیرد؛ لذا *ابن‌سینا* نمی‌تواند قائل به حرکت در مجردات شود؛ چون موجودات مجرد فاقد اعراض و حالات و صفات‌اند و نمی‌توان حتی استکمال عرضی را هم در آنها تصور کرد.

ب) دیدگاه ملاصدرا

انسان از بدو تولد تا زمانی که در دنیاست، با دو بال علم و عمل کمالات، صفات و ویژگی‌های مختلفی را کسب می‌کند که خود نوعی حرکت و تکامل است؛ چون انسان خود را واجد امور و کمالاتی می‌یابد که در گذشته فاقد آنها بوده است. ملاصدرا با توجه به مبانی خویش همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، استکمال نفس را تبیین می‌کند. وی بر خلاف *ابن‌سینا* که استکمال و تغییر را در اعراض نفس دانسته، ذات نفس را ثابت می‌داند، به استکمال جوهری و تحول ذاتی نفس تصریح کرده است و دلایلی بر آن اقامه می‌کند. ملاصدرا با توجه به اصالت وجود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۶ و ر.ک: ۱۳۸۹، ص ۵۷، ص ۶۹-۷۴) و پذیرش حرکت قطعی در خارج، معتقد است در طول حرکت جوهری وجود، ثابت و باقی است و ماهیات مختلف از آن انتزاع می‌شود.

صدرالمتألهین قائل به حرکت جوهری در سراسر عالم ماده است و از منظر وی جهان با همه جواهر مادی، صوری و نفسی و عرض‌های آنها هر لحظه در تجدد و دگرگونی است؛ زیرا حکم نفس، حکم طبیعت است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲ و ۱۳۸۲، «الف»، ص ۲۴۵). همان‌گونه که پیداست ملاصدرا حرکت جوهری را در ذات و جوهر نفس راه می‌دهد و نفس را بجوهره و عرضه متحرک می‌داند؛ همچنان‌که سایر اجسام و جواهر مادی هر لحظه و دم‌به‌دم در حال حدوث تدریجی‌اند. ملاصدرا استکمال نفس را بر اساس حرکت جوهری نفس تفسیر می‌کند. وی بر خلاف مشائین قائل به حدوث جسمانی نفس

است؛ بدین معنا که نفس ابتدا امری جسمانی مباشر ماده و قائم به بدن بوده است؛ به گونه‌ای که بدون بدن امکان وجود نداشته است، سپس مجرد شده است؛ یعنی دیگر قائم به بدن نیست و بدون آن نیز قابل بقاست (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، صص ۳۸، ۱۴۸، ۳۲۶ و ۳۲۹). به تعبیر دیگر اینکه نفس موجودی مادی جسمانی است، به این معناست که نسبت به بدن وجود رابطی دارد؛ به عبارت سوم نفسیت نفس در گرو ارتباط با بدن است و نفس تا زمانی که نفس است، همواره با بدن است و این اضافه و تعلق ذاتی نفس است. از سوی دیگر در علم‌النفس صدرایی نفس واقعیتی ذومراتب است که بر اساس آن، نفس یک حقیقت واحدی است که هر مرتبه آن حکمی مغایر مرتبه دیگر دارد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸ صص ۵۱، ۱۳۳-۱۳۶ و ۲۲۳-۲۲۵). در این صورت نفس در برخی از مراتب خود مادی و قائم به بدن می‌باشد و با زوال بدن زایل می‌شود و در برخی از مراتب دیگر مجرد و غیرقائم به بدن و با زوال بدن زایل نمی‌شود؛ البته نیل به ساحت تجردی به مدد حرکت جوهری اشتدادی است.

اکنون پرسش اساسی که مطرح می‌شود، این است که آیا از نظر ملاصدرا حرکت تنها منحصر به بعد مادی و مرتبه مادی بدن است و مراتب تجردی نفس فاقد حرکت است یا اینکه وی حرکت و تجدد را به ساحت تجردی نفس هم راه می‌دهد؟ یقیناً حرکت جوهری در مراتب مادی نفس، هم در عبارات صدررا به صراحت ذکر شده است هم مورد اتفاق شارحان حکمت صدرانی است؛ زیرا نفس در آغاز پیدایش مادی و دارای قوه و استعداد است و در نتیجه حرکت پذیر است. اختلاف در میان پیروان حکمت متعالیه در خصوص حرکت در نفس مجرد و- به عبارت دیگر- حرکت در بعد مجرد نفس است که آیا ملاصدرا قائل به حرکت در مراتب تجردی نفس است؟

برخی از شارحان حکمت صدرانی معقدند حرکت همان‌گونه که در موجودات مجرد راه ندارد، در مراتب مجرد نفس نیز راه ندارد (به نقل از: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵) و عمدتاً ادله آنها بر عدم حرکت نفس مجرد، همان ادله مشائین بر امتناع حرکت در مجردات است که خود بر برهان قوه و فعل و اثبات هیولی استوار است؛ زیرا نفس مجرد است و ماده

ندارد و موجود مجرد قوه و استعداد ندارد؛ پس نفس نیز چون فاقد قوه است، حرکت ندارد و ثابت است. برخی نیز تکامل نفس در حکمت صدرائی را می‌پذیرند؛ اما آن را به «اشتداد وجود» تفسیر می‌کنند نه «حرکت نفس» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۱).

در هر صورت شواهدی در سخنان صدرالمتألهین بر انحصار حرکت در بعد مادی نفس وجود دارد (شیرازی، [بی تا]، ص ۱۷۰) که موجب شده است برخی شارحان قائل به ثبات نفس مجرد شوند؛ بنابراین ملاصدرا برای پذیرش حرکت در بعد مجرد نفس خود را با دو محذور جدی مواجه می‌دید و از طرفی با ادله نقلی‌ای مواجه بود که مؤید حرکت و تکامل نفس مجرد بودند. دو محذور عقلی که صدررا در پیش روی خود می‌دید، یکی تجرد نفس بود، چون اگر می‌خواست قائل به حرکت در نفس مجرد شود، با تنافی و تعارض حرکت و تجرد مواجه می‌شد؛ چون لازمه تجرد ثبات است؛ به‌ویژه آن‌که ملاصدرا ادله مشائین بر استحاله حرکت در مجردات را می‌پذیرد؛ از این رو از برخی عبارات وی برمی‌آید که منکر حرکت در نفس مجرد باشد.

محذور دیگر این بود که اگر ملاصدرا قائل به حرکت در نفس مجرد شود، وحدت و ثبات هویت نفس مخدوش می‌شود؛ زیرا نفس بر خلاف سایر موجودات و جواهر مادی که سیال و متجدد محض‌اند، موجودی ثابت است که در طول عمر، ثبات و هویت شخصیه آن پابرجاست؛ لذا وقوع حرکت در نفس، بقای وحدت و ثبات نفس را به مخاطره می‌اندازد؛ درحالی‌که اگر بعد مجرد نفس ثابت و غیرمتحرک انگاشته شود، هیچ‌گونه ناسازگاری و تنافی رخ نمی‌دهد؛ چون ساحت مجرد و ساحت مادی کاملاً جدا بوده، هر کدام حکم خود را دارند. مرتبه مادی نفس متحرک و مرتبه مجرد نفس ثابت است. مشکل دیگری که سبب انکار حرکت در ساحت تجردی نفس می‌شود، تفسیر صدرالمتألهین از حرکت اشتدادی نفس است. توضیح مطلب اینکه ملاصدرا قطعاً قائل به استکمال نفس است و آن را بر اساس حرکت جوهری اشتدادی تفسیر می‌کند. حرکت جوهری اشتدادی هم اولاً زوال امری و حدوث امر دیگری است به جای آن به‌طور پیوسته و متصل؛ به تعبیر دیگر در هر آنی امر قبلی زایل و امر بعدی حادث می‌گردد. ثانیاً ملاصدرا از حرکتی که در

آن، امر حادث از امر معدوم کامل تر است، با تعبیر «لبس بعد اللبس» یا حرکت اشتدادی یاد می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، صص ۳۷۴-۳۷۸ و ۳۹۲-۳۹۴).

بنا بر این نوع تفسیر از حرکت نفس که در فضای حدوث و زوال و ایجاد و اعدام تدریجی است و برخی از معاصران از آن با نام حرکت جوهری امتدادی یاد می‌کنند، طبیعتاً ملاصدرا نمی‌تواند به حرکت جوهری در نفس مجرد قائل شود؛ چون در این حرکت، شخص سابق در لاحق موجود نیست. از طرفی نفس مجرد است و موجود مجرد بعد از پیدایش محفوظ است و فساد و تباهی در او راه ندارد. همچنین ایجاد و اعدام در مرتبه مجرد نفس با ثبات و بقای نفس سازگار نیست.

بنا بر آنچه گفته شد ملاصدرا قطعاً قائل به استکمال نفس و حرکت جوهری نفس است؛ اما در تسری حرکت به مراتب مجرد نفس با چالش‌های جدی و محذورات عقلی مواجه است که اگر او و پیروانش پاسخ و تبیینی عقلی عرضه نکنند، بی‌شک وی محکوم به حصر حرکت در مادیات خواهد بود.

مقام دوم: نقد و بررسی مبانی نفی حرکت در مجردات

بعد از اینکه مبانی انحصار حرکت در مادیات و نفی آن در مجردات را بیان کردیم، در این مقام متناظر با هر یک از مبانی مذکور می‌کوشیم بر پایه فلسفه ملاصدرا به نقد مبانی فوق پردازیم و در نهایت به نتیجه‌ای متفاوت برسیم.

۱. انکار هیولی

مبنای اول پذیرش هیولی بود؛ اما وجود هیولی و ادله مثبت آن قابل مناقشه است. پیش از آنکه به نقد مختصر هر یک از این براهین پردازیم، ابتدا به نقد روش‌شناختی براهین اثبات هیولی می‌پردازیم.

الف) نقد روش‌شناختی

در فلسفه ارسطو گزاره‌های حاصل از مطالعات تجربی به همان اندازه یقینی‌اند که گزاره‌های حاصل از برهان. به عبارت دیگر در سنت ارسطویی از تجربه می‌توان به یک یقین و ضرورت منطقی رسید (ر.ک: خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۷، صص ۵۶۹ - ۶۰۷). براساس

همین روش، اگرچه هیولی بر پایه شواهد حسی و مصادیق مادی است، درجه اعتبار آن کمتر از یقینات برهانی نیست و گزاره یقینی گزاره‌ای است که طرف موافق آن هرگونه که باشد- موجه یا سالبه، ممکنه یا ضروریه، دائمه یا غیردائمه- طرف مخالف آن ممتنع و غیر قابل تصور باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰-۲۶۱).

چنان‌که ابن‌سینا در **برهان شفاء** متذکر می‌شود که اگر مفاد گزاره‌ای قابلیت تغییر داشته باشد، از قلمرو گزاره یقینی بیرون می‌رود، چون مقدمات برهان باید یقینی باشد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۱۲۰)؛ بنابراین یقین برهانی وصف خود قضیه است و هیچگونه ارتباطی به باور و گمان انسان ندارد. منطقیون هم در کتب خود به این امر تذکار داده‌اند که استدلال برهانی متقوم بر دو شرط یقینی بودن صورت استدلال و یقینی بودن مقدمات است؛ درحالی‌که این نکته مهم در ادله اثبات هیولی به لحاظ روشی مورد غفلت واقع شده است. جستجو در جهان طبیعت و یافتن تغییر و تحولات آن یک روش علمی است نه فلسفی؛ ازاین‌رو مبنای قرارداد این تغییر و تحولات مادی و محسوس برای اثبات یک قاعده متافیزیکی و فلسفی از لحاظ روش شناختی محل ایراد است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳).

ب) نقد برهان قوه و فعل

اشکالات و مناقشات ممتدی در خصوص این برهان صورت گرفته است؛ ازجمله زوایای قابل نقض و ابرام این برهان از دید شیخ اشراق مغفول نمانده است. ملاصدرا هم در **اسفار** اشکالات وی را گردآوری کرده و در صدد دفاع از این برهان و پاسخ‌گویی به اشکالات برآمده است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۱۱۹).

نخستین اشکال اساسی که بر این برهان وارد می‌شود، مقدمه سوم این برهان است. مغالطه‌ای که در این مقدمه واقع شده است در این نکته نهفته است که فعلیت ملازم با وجدان و قوه ملازم با فقدان تلقی شده است و چون تقابل وجدان و فقدان، تقابل عدم و ملکه است، این دو نمی‌توانند در شیء واحد جمع شوند (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۷۵). پس حیثیت فعلیت در جسم، عین همان حیثیت قوه نیست و محال است که جسم هم

بالفعل واجد ابعاد ثلاثه جوهری باشد و هم بالقوه فاقد ابعاد ثلاثه جوهری باشد؛ چراکه تناقض است. همچنین محال است جسم بالفعل واجد ابعاد ثلاثه باشد و هم بالقوه فاقد صور نوعیه و اعراض و کمالات دیگر؛ لذا ضرورتاً باید برای رفع تناقض، همه اجسام عالم طبیعت مرکب از دو جزء جوهری به نام هیولی و صورت باشند.

نهایت چیزی که این برهان اثبات می‌کند وجود یک حیثیت بالقوه در هر جسم است نه وجود یک جزء جوهری که همه حقیقتش و فعلیتش صرف «قوه بودن» است. چنان‌که برخی از معاصران به وقوع مغالطه در این برهان تظن یافته و متذکر گشته‌اند که هرچند ملکه و عدم آن با هم جمع نمی‌شوند، در محل بحث ملکه با عدم ملکه دیگری مطرح است. وجدان ابعاد ثلاثه و فقدان آن با هم جمع نمی‌شوند؛ ولی اکنون وجدان ابعاد ثلاثه جوهری مطرح است و فقدان صور نوعیه یا اعراضی که جسم آنها را ندارد؛ لذا اجتماع وجدان یک ملکه و فقدان یک ملکه دیگر اشکال ندارد؛ مثل اینکه بینایی و کوری با هم جمع شوند. آن دو چیزی که با هم جمع نمی‌شوند، بینایی و نایبایی است؛ یعنی ملکه و عدم خود آن ملکه (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۷۵ - ۳۷۶).

اگر متعلق قوه و فعل و وجدان و فقدان دو جهت متفاوت باشد، اجتماع قوه و فعل و وجدان و فقدان در شیء واحد از دو جهت متفاوت است و عقلاً ممنوعیتی ندارد. به دیگر سخن متعلق فعل و وجدان امری است و متعلق قوه و فقدان امر دیگری است. این نکته‌ای است که از دید مشائیان مغفول واقع شده، اساساً این مسئله خارج از محدوده تقابل قوه و فعل است و در سریان و جریان قاعده تقابل قوه و فعل گشاده‌دستی به خرج داده‌اند. علامه طباطبایی نیز بر این دو جهت متفاوت تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۷). البته می‌توان گفت اولین کسی که به این مغالطه تظن یافته و به آن اشاره کرده است خود صدرالمتهین است. شاهد مطلب اینکه ملاصدرا در بحث «تبدیل نفس انسان از عقل هیولانی به عقل بالفعل» دو شبهه را مطرح می‌کند و در پاسخ خود ترکیب را زمانی لازم می‌داند که قوه و فعل نسبت به کمال واحد باشد؛ اما بالفعل بودن نسبت به یک کمال و بالقوه بودن نسبت به کمال دیگر، دو حیثیتی نیستند که دو موضوع و دو جوهر جدا

بخواهند و ترکیب لازم آید (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴). پس از ملاصدرا شهید مطهری هم به این بحث توجه داشته است. وی بیان فلاسفه را در باب ماده و صورت به عنوان دو جزء جوهری موجود در اجسام و موجودات دارای حرکت و استعداد مطرح می‌کند و سپس به انکار آن می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۷-۱۸).

نظریه ملاصدرا زمینه را برای باور به اینکه مجرد، هم بسیط است و هم قوه دارد، فراهم می‌سازد. ثانیاً ملاصدراً که براساس مبانی خاص خود همچون اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری باورمند به ترکیب اتحادی ماده صورت است و اجزا را تحلیل عقلی می‌داند منکر هیولی نیست؛ از این رو شهید مطهری در نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا می‌گوید:

اگر ترکیب را اتحادی و اجزا را تحلیل عقلی بدانیم - چنان‌که ملاصدرا تصریح کرده است، دیگر نمی‌توانیم هیولی و صورت را دو نوع از جوهر بدانیم و نمی‌توان هیولی را پذیرفت؛ خصوصاً اگر آن‌طوری‌که صدررا در همان باب تصریح کرده است، معتقد شویم که ماده متحد با صورت حتی قابل اعتبار بشرط لائی یعنی اعتبار استقلال نوعی نیز نیست... از این رو مطابق نظریه ترکیب اتحادی اصلاً نمی‌توان به هیچ وجه به هیولای اولی قائل شد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۹-۱۷۵).

بنابراین ملاصدرا که ترکیب اتحادی را پذیرفته و نیز اصل حرکت هستی را باور دارد، نباید به هیولای اولی حتی به تحلیل عقلی قائل می‌شد؛ زیرا در عقل حد یقف ندارد. ایراد دیگر بر صدررا این است که اگر لازمه ترکیب اتحادی این است که حتی اعتبار بشرط لائی نیز ممکن نباشد، چرا نظریه جواهر خمسه را پذیرفته است (همان، ج ۴، ص ۱۷۶).

بنابراین نه تنها براهین اثبات هیولی مخدوش است، بلکه برهان بر عدم وجود هیولی وجود دارد. از طرفی گفته می‌شود وجود مساوق فعلیت است و از طرفی دیگر در تعریف هیولی گفته می‌شود، موجودی است که هیچ فعلیتی ندارد. این حرف یعنی اصلاً هیولی موجود نیست و تناقض است (فیاضی، ۱۳۸۵). اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد،

فرض صحیحی به نظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت، فعلیت یابد با ویژگی ذاتی آن، که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است، سازگار نیست (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۱ و ۱۴۰۵، ص ۱۴۱).

در صورت انکار هیولی قوه و استعداد عرضی از آثار و لوازم صورت نوعیه است و به عین وجود صورت نوعیه‌ای که با جسمیت هوهویت دارد، موجود می‌باشد. سخن مشائین مبنی بر اینکه یک جزء جوهری به نام هیولی وجود دارد که حامل استعداد است، درست نیست، بلکه حامل استعداد خود صورت است (فیاضی، ۱۳۸۵).

ج) نقد برهان فصل و وصل

شایان ذکر است برهان فصل و وصل از اتقان برهان قوه و فعل برخوردار نیست؛ حتی برخی از کسانی که به وجود هیولی باور دارند، این برهان را قابل مناقشه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از جلد اول، ص ۱۶).

چگونگی ارائه برهان فصل و وصل در الشواهد الربوبیه به روشنی به اهمیت و برتری برهان قوه و فعل بر برهان فصل و وصل دلالت دارد. از نظر ملاصدرا این برهان اگر به برهان قوه و فعل برنگردد، تمام نیست (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱). این برهان نیز همچون برهان قوه و فعل، بلکه به مراتب بیشتر مورد نقد و اشکال واقع شده است؛ از جمله شیخ اشراق در *مطارحات* (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۱ به بعد) و در *حکمة الاشراق* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۷۴/رک: شیرازی، [بی تا]، ص ۲۰۷) چند اشکال بر این برهان وارد کرده است.

در نقد این برهان گفته شده است دو نوع اتصال وجود دارد که هم شیخ اشراق به آن توجه داشته است و هم علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵) به آن تصریح کرده است؛ یک اتصال جوهری که مبهم است و یک اتصال عرضی که متعین است و همان حجم می‌باشد. آن اتصالی که در اثر تقسیم و تفکیک جسم زایل می‌شود، اتصال متعین است و همان حجم می‌باشد؛ یعنی حجم جسم از بین می‌رود، ولی ابعاد ثلاثه جوهری‌اش که نامعین است، از بین نمی‌رود. جسمیت تقسیم نمی‌شود، بلکه مقدار تقسیم می‌شود؛ پس آن چیزی که اتصال را می‌پذیرد، عبارت است از خود جسم. هم اتصال

عرضی (حجم) و هم انفصال عرضی را خود این جسم می‌پذیرد. آن اصل مشترک میان منفصل و متصل که کار هیولی را انجام می‌دهد، اصل جسمیت است؛ پس این برهان نمی‌تواند اثبات جوهری به نام هیولی کند که صرف‌القول باشد (فیاضی، ۱۳۸۵)؛ بنابراین آنچه در تقابل با انفصال است، اتصال است نه امتداد. امتداد نسبت به اتصال و انفصال لاشروط است و با هر دو می‌سازد. آنچه سبب شده است مشائین دچار مغالطه گردند، اشتراک لفظی و دخیل نمودن اطلاقات عرفی در مباحث دقیق علمی است.

این استدلال به‌طورکلی بر پایه انکار حرکت جوهری و قول به کون و فساد و ترکیب انضمامی بنا شده است. به این صورت که ماده پس از اتحاد با صورت از او جدا می‌شود؛ مثلاً هیولی صورت واحده متصله را رها می‌کند و با دو صورت متحد می‌شود و باز آنها را رها می‌کند و صورتی نظیر صورت اولی را می‌پذیرد. شهید مطهری هم این اشکال را مطرح کرده، معتقد است قول به جوهریت هیولی در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت موجود است؛ ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولی و جوهر مستقل ضرورت ندارد و چه بسا قبول هیولی به عنوان جوهر علیحده مستقل از طرف صدرالمتألهین، غفلتی از او محسوب شود (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵). علامه طباطبایی هم اظهار داشته است آن گروه از فلاسفه که ماده به معنای هیولی را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولی، صورت حسی و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند؛ ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم (همان، ص ۳۰۹).

از مجموعه آنچه درخصوص براهین اثبات هیولی گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که برهان‌های فصل و وصل و قوه و فعل با اشکالات اساسی مواجه‌اند؛ ازاین‌رو دلیلی برای اثبات ماده اولی وجود ندارد. حتی اگر در مکتب مشاء این امکان وجود داشت که یک موجود هم قوه داشته باشد و هم فعلیت، اصلاً وجود هیولی اثبات

نمی‌شد؛ چون در آن صورت این امکان وجود داشت که خود جسم، فعلیت ابعاد ثلاثه را در کنار قوه آن داشته باشد، بدون نیاز به جزء دیگری که حامل قوه باشد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۵).

مطلب دیگر اینکه در شمار قائلان به انکار هیولی نام بزرگانی دیده می‌شود که این مطلب خود حاکی از این است که وجود امری به نام هیولی و اثبات آن امری بدیهی و متفق علیه نیست؛* از این رو هیولی در کلام ملاصدرا و حکمت متعالیه با هیولایی که مشاء می‌گوید بسیار متفاوت است؛ لذا صدرالمتألهین خود منکر هیولای مشایی است. وی ماده را یکی از حیثیات صورت می‌داند. این سخن از برخی مبانی صدرایی همچون ترکیب اتحادی هیولی و صورت (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰) و اینکه شیئیت شیء به فصل اخیر است (ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۰) و نیز اینکه فصل نحوه وجود است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲) به دست می‌آید.

بر اساس تفسیر اتحادی اصلاً ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده و بالتبع جز جهت نقص صورت نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۴ و ج ۹، ص ۳). صدرالمتألهین با قایل شدن به ترکیب اتحادی هیولی با صورت، درحقیقت، هیولای مشائی را که وجودی مغایر وجود صورت دارد، انکار کرده، آن را به حیثیتی مجوز امکان تغییر فرو کاسته است که صرفاً بر حسب تحلیل عقل وجودی مغایر وجود صورت دارد نه بر حسب خارج (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۴). انکار هیولی لوازم و نتایجی را به دنبال دارد که هر یک از این امور می‌تواند راهگشای مسئله حرکت در مجردات بوده، مانعی را از پیش رو بردارد.

د) امکان اجتماع قوه و فعلیت

اگر وجود هیولی به عنوان جزو جوهری مستقل عینی از سوی صدررا مورد مناقشه و بلکه مورد انکار است، از لوازم و نتایج این امر، امکان اجتماع قوه و فعل است و در این صورت

* شیخ/شراق، رواقیون، خواجه طوسی، شهید مطهری (مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۳۲)، الهی قمشه‌ای (به نقل از آیت‌الله جوادی آملی)، مصطفی خمینی (صفحه ۸۳ جلد پنجم تفسیرالقران الکریم) و آیت‌الله مصباح (آموزش فلسفه و تعلیق نه‌ایةالحکمه) منکر هیولی شده‌اند.

اجسام خارجی بسیط هستند... در این صورت مسئله اثبات تسری حرکت در مجردات تسهیل می‌شود؛ زیرا یکی از موانع حرکت‌پذیری مجردات این بود که حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است و اگر در مجردات حرکت راه یابد، باید قوه و ماده داشته باشند و این خلاف فرض تجردشان می‌باشد. اما وقتی ثابت شد که اجتماع قوه و فعل در شیء واحد محذوری ندارد، می‌توانیم بپذیریم که در مجردات نیز امکان حرکت هست؛ بدین معنا که خروج از قوه به فعل تدریجاً در آنها متحقق است؛ اما نیازی به هیولی و ماده نیست، بلکه هم جهت قوه و هم جهت فعل در خود مجردات جمع است و حامل قوه و استعداد خود مجردات و صور نوعیه است و قوه و استعداد از لوازم و آثار و ویژگی خود صورت نوعیه مجرد است؛ بلکه بنا بر قول کسانی که قوه و استعداد را معقول ثانی تلقی می‌کنند نیز نیاز به حامل قوه نیست؛ چون در این صورت قوه و استعداد به وجود همان منشأ انتزاعشان موجود می‌باشند.

نکته دیگر این است که وقتی ملاصدرا به اجتماع قوه و فعل در واقعیت بسیطی مثل نفس تن داد که در عین بساطت و جزءنداشتن و هیولی و ماده‌نداشتن، اجتماع قوه و فعل را در آن پذیرفت، پس محذوری ندارد که در سایر مجردات هم در عین بساطت حرکت راه یابد، بدون اینکه نیاز به هیولی به عنوان حامل قوه باشد؛ بلکه در عین بساطت دارای دو حیثیت قوه و فعل می‌باشند. خصوصاً که ایشان بر این باور است حتی اوصافی که متعلق به یک نشئه‌اند، اما از نظر درجه وجودی متفاوت‌اند، از قاعده تقابل خارج‌اند؛ مثلاً هر جزء فرضی صورتی در حال اشتداد جوهری با اینکه بسیط است، فعلیتی است که بعینه بالقوه جزء فرضی بعدی است. پس در این گونه موارد قوه با فعلیت متقابل نبوده، اجتماعشان ممکن می‌باشد (شیرازی، [بی‌تا]، ص ۴۸۱ و ۱۳۷۵، ص ۸۷ و ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۹۵ و ۱۳۶۱، ص ۲۴۲).

(و) عدم تلازم قوه و ماده

یکی دیگر از لوازم و نتایج انکار هیولی، برقرارنبودن تلازم بین قوه و ماده است. برهان قوه و فعل اثبات می‌کرد هر واقعیتی که در اوصافی بالفعل و در اوصافی بالقوه باشد، ضرورتاً

مرکب از دو جزء هیولانی و صوری است؛ چراکه بالقوه بودن بدون هیولایی معناست؛ یعنی یک تلازم ضروری بین قوه و هیولی وجود دارد که هر جا قوه‌ای در کار است، ناگزیر ماده‌ای متحقق است و هر جا ماده و هیولایی هست، حتما قوه‌ای هم است.

اما با توجه به انکار هیولی و ناتمام بودن ادله آن، اساساً تلازم بین قوه و ماده رخت برمی‌بندد و این گزاره که «هرچه قوه دارد، ماده و هیولی دارد» نفی و حداقل اثبات نمی‌شود و عکس نقیض آن که «هرچه ماده ندارد، قوه و قابلیت ندارد» هم باطل می‌شود. در این صورت ممکن است، بلکه محذوری ندارد که موجود یا موجودات بسیط و مجردی داشته باشیم که قوه و قابلیت حرکت و تکامل داشته باشند بدون اینکه لازم آید به سبب وجود قوه در آنها نیازی به وجود ماده باشد، بلکه مجردات هم قوه و استعداد دریافت کمالات فاقد و برتر را دارند؛ لذا برای وصول به مراتب بالا و به فعلیت رساندن قوای خود امکان حرکت دارند؛ بنابراین با استناد به انکار تلازم قوه و ماده حرکت در مجردات و موجودات بسیط بلامانع است. البته فلاسفه برای اثبات تلازم ماده و قوه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» نیز استناد می‌کنند که توثیق این قاعده خود محل مناقشه است.

۲. حرکت جوهری

ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه یکی از ابتکارات نفیس خود را حرکت در جوهر معرفی کرده است (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹). به تعبیر حکیم سبزواری قول به حرکت در جوهر را از بین حکمای اسلام باید از ویژگی‌های ملاصدرا دانست (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، تعلیقه هادی سبزواری، ص ۳۲۷).

ملاصدرا در ابتدا حرکت را از حوزه طبیعی به حوزه الهی منتقل کرد و پس از آن از ساحت ماهوی به ساحت وجودی جهش کرد. سپس در گام سوم به تبیین و تفسیر وجودی از حرکت می‌پردازد و بر اساس آن وجود را به ثابت و سیال تقسیم می‌کند و حرکت را تجدد الامر و نفس تجدد و تقضی معرفی می‌کند نه امر متجدد. ثابت بودن حرکت برای فرد متجدد سیال، همانند عروض عرض برای موضوع نیست، بلکه از عوارض تحلیلی است که

نسبتش با موضوع نسبت فصل به جنس است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۴/ر.ک: همان، ج ۳، تعلیقه ملاهادی سبزواری، ص ۲۱/ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۲).

با توجه به اینکه ملاصدرای حرکت را از «عوارض تحلیلی» وجود می‌داند، لازمه منطقی آن این است که نتواند قائل به انفکاک عینی حرکت از وجود شیء شود. در خارج و واقع یک وجود سیال و متصرم و بی‌قرار و در عین حال ممتد و پیوسته است. در واقع حرکت و متحرک یکی هستند و تنها در ظرف عقل به دو امر تحلیل می‌شوند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰ و تعلیقه علامه طباطبایی، ج ۳، فصل ۲۲، ص ۶۹).

بنابراین حرکت نحوه وجود موجودات جسمانی است و ثبات نحوه وجود موجودات مجرد است. درحقیقت ثبات و سیلان دو وصف و عرض نیستند که در خارج عارض وجود ثابت و وجود متحرک شوند، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی‌اند که از راه تجزیه و تحلیل عقلی به دست می‌آیند (همان، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۱).

ملاصدرای با بهره‌مندی از مبانی اصالت وجود و تقدم وجود و تشکیک در حقیقت وجود توانست حرکت جوهری وجودی را به جای حرکت طبیعی ارسطویی بنشانند و ثبات و سیلان را نحوه موجودیت شیء قرار دهد که براساس آن، آنچه مقابل حرکت قرار می‌گیرد، سکون نیست، بلکه ثبات است و موجودات مادی، محاذی حرکت و متصف به قوه و امکان و موجودات مجرد محاذی ثبات و متصف به فعلیت قرار می‌گیرند. در این صورت سکون تنها در حرکات عرضی معنا دارد و درمقابل حرکت جوهری طبایع، جواهری قرار می‌گیرند که عین ثبات و قرارند و فرازمانی و فرامکانی و فاقد قوه‌اند. مع الوصف آنچه نزد فلاسفه مرسوم است که موجود یا ثابت مطلق یا متغیر مطلق یا ثابت نسبی و متغیر نسبی است که جنبه ثبات غلبه دارد، مطرود است و این تقسیم به این شکل صورت می‌گیرد که موجود یا ثابت است یا متغیر. مجردات مساوی با ثبات است و مادیات مساوی با تغییر (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰).

شناخت دقیق و درست حرکت متوقف است بر درک مفهوم حرکت قطعی و تمایز آن از حرکت متوسطه. در این صورت در تحلیل فلسفی از حرکت، اگر تغییری که در طول

مدتی از زمان موجود است، منطبق بر زمان در نظر بگیریم، «تغییر تدریجی» یا «حرکت قطعی» نام دارد و چون حرکت قطعی منطبق بر زمان است، همان‌طور که زمان امتداد سیال و ناپایدار دارد، حرکت هم امتدادی سیال دارد؛ در نتیجه کل آن در یک «آن» موجود نمی‌شود، بلکه کل آن در کل مدت زمان حرکت موجود است؛ به گونه‌ای که بأزای اجزای فرضی زمان مذکور، حرکت نیز اجزای فرضی مشابهی دارد که همراه با اجزای مشابه زمانش موجود و معدوم‌اند.

خلاصه اینکه حرکت قطعی نیز یک کل ممتد است که با فرض مقاطعی در آن به اجزائی فرضی قابل انقسام است؛ به گونه‌ای که ممکن نیست هیچ دو جزء فرضی آن با هم موجود باشند، بلکه باید هر جزء فرضی معدوم شود تا جزء فرضی بعد موجود شود و در هر آنی، فقط مقطعی فرضی از آن موجود است، غیر از مقاطع فرضی موجود در آنات قبل و بعد.

یک معنا و تفسیر دیگر از حرکت، تغییری است موجود در طول مدتی از زمان و البته غیر منطبق بر زمان که «حرکت توسطیه» نام دارد و کل آن آن در هر آنی از مدت زمان حرکت موجود است و لذا تغییری فاقد امتداد سیال و بسیط و نقطه‌وار است و در عین حال زمانی و دارای طول عمر است. تعریف حرکت توسطیه چنین است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲).

حرکت توسطیه و قطعی دو قسم از حرکت نیستند، بلکه دو معنای حرکت می‌باشند و اطلاق حرکت بر این دو مشترک لفظی است نه مشترک معنوی که مصحح تقسیم است؛ بلکه حرکت قطعی و توسطیه دو تصویر ذهنی از حرکت خارجی و تغییر زمانی‌اند. فلاسفه تا قبل از صدرالمتهلین قائل‌اند که حرکت توسطیه در خارج موجود است. در کلمات ابن‌سینا هم نوعی اضطراب در خصوص حرکت قطعی وجود دارد؛ لذا برخی عبارات او تظاهر در انکار حرکت قطعی دارد و برخی هم ظهور در وجود حرکت قطعی؛ لذا حکم قاطعی بر انکار حرکت قطعی از سوی وی نمی‌توان داد.

نظر برخی فلاسفه معاصر در این باره چنین است:

در کتب فلسفی رایج است که در نظر ابن‌سینا، حقیقت حرکت، حرکت توسطیه است. پس از ابن‌سینا گفتگوها و مناقشات ممتدی در حرکت قطعی و توسطی، در گرفته است. میرداماد و ملاصدرا، نظر بوعلی را مردود دانسته، گفته‌اند: این حرکت توسطی است که فاقد صورت عینی است، نه حرکت قطعیه و شاید بتوان گفت، حرکت قطعی به مفهومی که ابن‌سینا منظور کرده و گفته است که «وجود ندارد» با حرکت قطعی به مفهومی که میرداماد و ملاصدرا منظور داشته‌اند، تفاوت دارد. ملاصدرا خود به این احتمال، اشاره دارد (همان، ج ۳، ص ۳۳-۳۴).

علاوه بر این، شواهدی در سخن ابن‌سینا به چشم می‌آید دال بر اینکه مقصود وی از حرکت به مفهوم توسطی همان حرکت قطعیه به مفهومی است که ملاصدرا می‌گوید (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۲).

حرکت قطعیه به معنای دقیق کلمه وجود سیال یا همان وجود واحد مستمر است و چون ابن‌سینا در اعراض، وجود واحد مستمر را پذیرفته است؛ پس اصل مطلب را محال نمی‌داند و در اصل وجود مستمر بین حرکت جوهری و عرضی فرقی نیست، آنچه برای شیخ در حرکت جوهری محال به نظر رسیده است، نداشتن موضوع ثابت بوده است و این حیثیتی است غیر از وجود واحد مستمر داشتن عرض، مگر اینکه مدعی شویم که اصولاً شیخ حرکت را آن‌گونه که ملاصدرا ادراک می‌کرد، دریافت نکرده بود؛ یعنی حرکت توسطیه را پذیرفته بودند (معلمی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۷).

به هر جهت ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا - اگر وی را منکر حرکت قطعیه در خارج بدانیم - و بهمنیار (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۰-۴۲۱) و فخر رازی (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۴۹-۵۵۰ و ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۷) و میرداماد وجود حرکت قطعیه در خارج را قطعی دانسته و تثبیت می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۵۹، ۸۳-۸۴، ۷۴، ۸۳، ۸۲، ۸۴ و ۹۶-۹۷).

شایان توجه است در واقع امر، صدرا حرکت توسطیه را در خارج موجود نمی‌داند؛

چون پاسخ و توجیهی که به اشکال خود می‌دهد، خردپسند و مسکوت‌علیه نیست و به گفته شهید مطهری ایراد ملاصدرا مبنی بر اینکه حرکت توسطی به عنوان یک امر بسیط یک مفهوم کلی است که اعتباری بیش از یک انتزاع ذهنی از خارج نداشته و برای آن واقعیتی بیش از این متصور نیست، اشکالی بجاست و جوابی ندارد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰). از طرفی صدرای تمام مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بنا می‌نهد و بسیار به‌ندرت از تصویر توسطی سخن به میان می‌آورد و آن را عملاً از صحنه بحث خارج می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۸) و از همه مهم‌تر اینکه او ثابت می‌کند ممکن نیست چیزی زمانی باشد، اما منطبق بر زمان و متجددالذات نباشد (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸۹-۲۹۷ / ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۰).

از آنچه گذشت به دست می‌آید که در دیدگاه صدرایی آنچه در خارج موجود است، حرکت قطعی است که امر متصل تدریجی‌البقا است و به تبع آن، زمان دارای امتداد سیال و ناپایدار است؛ به گونه‌ای که با انقسامات فرضی زمان، حرکت هم دارای انقسامات فرضی بوده و هر جزء فرضی از حرکت منطبق و موازی با جزء فرضی از زمان است. حرکت توسطی هم که یک امر بسیط دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء است، در نظر تحقیقی و نهایی صدرای در خارج وجود ندارد مگر مجازاً.

بنابراین حقیقت حرکت، وجود واحد سیال و سیلان وجود است؛ نه به این معنا که در یک «آن» تحقق پیدا کند و در یک «آن» معدوم شود؛ بلکه حرکت در زمان تحقق دارد، گرچه ابتدا و انتهای آن در یک آن تحقق دارند. این موجود و معدوم شدن تدریجی حرکت، ضربه به وحدت شخصی اتصالی آن نمی‌زند، وگرنه حرکت نیست، بلکه تتالی سکونات خواهد بود. حقیقت حرکت که سیلان وجود است در یک تقسیم‌بندی به امتدادی و غیرامتدادی تقسیم می‌شود:

۱. حرکت امتدادی: حرکت امتدادی آن است که شخص و حد هر مقطع مفروض آن، غیر از شخص و حد مقاطع سابق و لاحق باشد؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست، هرچند هر دو دارای یک مرتبه وجود باشند. حرکت امتدادی، خود بر سه

قسم است.

۲. حرکت غیرامتدادی: در این گونه حرکت، شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هرچند حدش اختلاف پیدا می‌کند. به دیگر سخن، حرکتی که در آن شخص وجود سابق باقی است، ولی حدودش فرق می‌کند، به سان موجودی که هسته‌ای مرکزی دارد و لایه‌هایی روی آن می‌آید یا از آن کم می‌شود و به اصطلاح، توسع و تقلص می‌یابد. این قسم نیز خود دو گونه است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۵-۲۵۶).

با توجه به مطالب فوق، حرکت جوهری به دو صورت امتدادی و غیرامتدادی قابل تصویر است که اولی مربوط به مادیات و صورت دوم در امر مجرد قابل تصور است؛ بنابراین چه بسا حرکت جوهری از نظر ملاصدرا منحصر در یک مصداق نباشد و با پذیرش این مطلب که در برخی حرکات جوهری متحرک گذشته‌اش نابود نمی‌شود، بلکه گذشته را زیر پا می‌گذارد که همان حرکت اشتدادی است، پذیرش حرکت جوهری و البته عدم انحصار آن در یک مصداق (جهت آشنایی بیشتر، ر.ک: معلمی، ۱۳۸۹ / مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱) گامی مهم در جهت پذیرش حرکت در مجردات و دست‌برداشتن از ثبات مجرد باشد که در این صورت حرکت در مجردات را باید از قبیل حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی دانست که در آن زوال راه ندارد. بر این اساس مصداق وجود سیال همه موجودات ممکن هستند و مصداق وجود ثابت تنها خداوند است.

۳. استکمال نفس ناطقه

دیدگاه ابن‌سینا در باب استکمال نفس که در مقام اول بحث بیان شد، با اشکالاتی مواجه است؛ زیرا مبانی وی در این باب قابل مناقشه است. مبنای اول وی ثبات جواهر و حرکت در اعراض بود که مؤسس حکمت متعالیه در این مبنا با طرح حرکت جوهری خدشه وارد کرد. ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری به معنای عام، حرکت جوهری در نفس را هم پذیرفت و بر آن تصریح کرد؛ به گونه‌ای که آثار وی مشحون از بیان تغییر جوهری نفس است.

این سخن ابن‌سینا که حرکت در اعراض نفس را پذیرفته است، با مبانی صدرایی

مخدوش است؛ زیرا لازمه حرکت در اعراض، اعتراف به وجود حرکت در جواهر است. نیز لازمه پذیرش حرکت در اعراض نفس اعتراف به وجود حرکت در مجردات است؛ زیرا از سویی تعیین تجرد یا مادیت اعراض به موضوع آنها ارتباط می‌یابد، به این معنا که اعراض موضوع مادی، مادی و اعراض موضوع مجرد، مجردند؛ در نتیجه اعراض نفس که *ابن سینا* تجرد آن را پذیرفته است، مجردند. بنابراین حرکت در اعراض نفس به معنای پذیرش حرکت در مجردات است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴).

مشائین با مادی دانستن نفس در مقام فعل و تعلق تدبیری نفس به ماده که امری عرضی است، حرکت عرضی نفس را توجیه می‌کنند. البته این توجیه به نظر ناتمام می‌آید؛ زیرا بدون پذیرش اصل تغیر و تحول در مجرد، راهی برای توجیه عقلانی حرکت در مجرد وجود نخواهد داشت؛ خواه حرکت عرضی باشد و خواه جوهری. به علاوه بر اساس مبانی *ملاصدرا*، عرض از شئون جوهر است و حرکت در عرض، ملازم تغیر و حرکت در جوهر است و مشکل حرکت در مجردات، به حال خود باقی است؛ بنابراین *ملاصدرا* راه حل مشائین جهت حرکت در نفس مجرد را نمی‌پذیرد (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۳).

مبنای حدوث روحانی نفس نیز با توجه به دلایلی که *ملاصدرا* در فلسفه خویش اقامه می‌کند، درست نیست؛ بلکه نفس در ابتدا مادی و جسمانی است، سپس بر اثر حرکت جوهری از مادیت به سوی تجرد خارج می‌شود؛ یعنی حدوث جسمانی و بقای روحانی دارد. این مطلب که فلاسفه مشاء لازمه تجرد نفس را ثبات آن تلقی می‌کنند، به این دلیل عمده است که نفس مجرد را فاقد قوه و استعداد می‌دانند و این قول خود بر برهان قوه و فعل استوار است که ضعف آن پیش‌تر بررسی شد. مبنای سوم هم عرض بودن عوامل استکمال نفس بود که مشائین علم و عمل را که مایه استکمال نفس است، از امور عرضی می‌دانند. در حالی که بنا بر *نظر صدر المتألهین* درباره حقیقت علم که وزان آن را وزان وجود می‌داند و آن را وجود بالفعل مجرد از غواشی عدم و ماده معرفی می‌کند، وجود علم در موضوع نیست، یعنی وجودش جوهری است. همچنین به حکم اتحادش با نفس و با توجه به جوهر بودن نفس ناطقه، آن نیز جوهر است (فرقانی، ۱۳۸۵، ص ۶۴۱). علامه حسن‌زاده

نیز علم و عمل را بر اساس قرآن و عرفان و برهان انسان‌ساز و جوهر می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۹-۴۷۰ و ۱۳۸۵، عین ۲۶).

/بن‌سینا ارتباط عالم و معلوم را از نوع ارتباط جوهر و عرض می‌داند؛ یعنی نفس، جوهر و صور علمی عرض‌اند و علم کیف نفسانی است که عارض بر نفس انسان می‌شود. از نظر ملاصدرا این نظریه مستلزم این است که نفس انسان پس از فراگیری علوم همان‌گونه باشد که در دوران کودکی بوده است و تفاوت این دو مرحله از وجود نفس تنها در امور عارضی بیرون از ذات آن است. همچنین لازم می‌آید از نظر ذات میان نفوس انسان‌های بسیط و فاقد علم با نفوس دانشمندان و پیامبران فرقی وجود نداشته باشد که هر دو محذور باطل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸). با توجه به اینکه /بن‌سینا در الهیات شفا برای استکمال، مثال تبدیل کودک به بالغ را می‌زند که در اثر تکامل تدریجی صورت می‌گیرد، ملاصدرا از سخن /بن‌سینا اظهار تعجب می‌کند و می‌فرماید:

چگونه شیخ با این عظمت چنین مطلبی را اظهار کرده و پذیرفته که نفس انسان از مبدأ پیدایش تا درک همه معقولات، در ذات فرقی نکرده است و ذات او بر همان وضع باقی است و فقط صفات و اعراض او زیاد شده است (همان، ج ۸، ص ۲۴۵).

سخن علامه طباطبایی نیز که تکامل نفس را «اشتداد وجود» نفس می‌دانند نه «حرکت در نفس» و حرکت در مراتب مجرد نفس را حرکت معروف مادی نمی‌دانند، نقد شده است؛ زیرا مثال نقض آن حرکت جوهری اشتدادی است که در این‌گونه حرکات، کمال سابق از بین نمی‌رود؛ در عین حال حرکت بر آن اطلاق می‌شود و صرف عدم زوال کمال سابق خروج نفس از قوه به فعل را از حرکت بودن خارج نمی‌کند (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۸۴). از طرفی ایشان در مواضع متعددی از همان کتاب بر حرکت جوهری نفس تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۶).

هنگام سخن از رویکرد سلبی ملاصدرا درباره حرکت در مجردات، دیدیم که ایشان با محذورات عقلی متعددی درباب پذیرش حرکت در نفس مجرد مواجه است؛ اما قابل توجه

است که ملاصدرا در مواضع متعددی عباراتی دارد که ناظر به عدم حصر حرکت در مرتبه مادی نفس است و در عباراتی از تألیفات خویش کوشیده است اشکالات عقلی را حل و فصل نماید و تصویری عقلی از حرکت و تحول در نفس مجرد ارائه دهد. در این قسمت در صدد هستیم پاسخ‌های صدرایه به اشکالات مطرح‌شده را بیان کنیم و در پاسخ‌های وی نکاتی را بررسی کنیم که علاوه بر اینکه مشکل حرکت در ساحت تجردی نفس را حل می‌کند، می‌تواند راهگشای حرکت در همه مجردات باشد.

صدرالمتألهین بر خلاف ابن‌سینا به حدوث جسمانی نفس معتقد است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹ و [بی‌تا]، ص ۱۷۰ و ۱۳۶۳، تعلیقه سبزواری، صص ۹۵ و ۲۲۳). یعنی در آغاز، نفس موجودی مادی است که جسم، ماده آن است؛ به‌گونه‌ای که با جسم اتحاد وجودی دارد؛ مانند هر صورت نوعی دیگر که با ماده‌اش اتحاد وجودی دارد؛ از این‌رو انسان نیز در آغاز پیدایش، نفسی دارد و بدنی که نفس در ماده (بدن) حلول کرده و منطبق در آن است. نفس با جسم مانند هر ماده و صورتی، ترکیب اتحادی دارد؛ بنابراین نفس در آغاز پیدایش، مادی است و از این جهت دارای قوه و استعداد است؛ زیرا قوه‌داشتن از شئون ماده است و با وجود قوه و استعداد، حرکت را در ذات و جوهر خود خواهد پذیرفت؛ هنگامی که نفس ادراک و شعور یافت، از مادیت محض به موجودی مادی - مثالی تبدیل می‌شود و هنگامی که ادراک عقلی پیدا کرد، موجود مادی - مثالی - عقلی خواهد شد.

براین اساس، وجه حرکت‌پذیری نفس، بهره آن از ساحت مادی در همه مراحل است و در تمامی این مراحل مادی‌بودن نفس برجاست و این حرکت ادامه دارد تا هنگامی که تعلق نفس از بدن قطع شود و نفس به ساحت مجرد خالص برسد و ساحت مادی را به‌طور کامل رها کند؛ حالتی که با مرگ تحقق می‌یابد. در چنین حالتی حرکت جوهری و عرضی نفس متوقف و به موجود ایستا تبدیل می‌شود و تا ابد بر این حال باقی خواهد ماند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۲). نفس در تمام این مراحل، چه مراحل مادیت و چه در مراحل تجردی‌اش، چون برخوردار از مرحله مادیت است و به تعبیری چون موجودی

مادی است، دارای حرکت جوهری است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳ و ۱۳۶۱، ص ۲۳۵ و ۲۴۳).

دیدگاه ملاصدرا به دو امر تحلیل می‌شود: ۱. نفس تا زمانی که در دنیا است، دارای حرکت است؛ حتی زمانی هم که به مرتبه مجرد مثالی یا عقلی می‌رسد، در همین دنیا دارای حرکت است و آنچه مصحح و مجوز حرکت نفس در دنیا است - ولو در مرتبه تجردی آن - مرتبه و جنبه جسمانیت و مادیت است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳)؛ یعنی چون نفس آغازی جسمانی و مادی داشته و آن مراتب فروتر مادیت را به همراه دارد، دارای حرکت است؛ ۲. نفس تا در دنیا است، حرکت دارد و لذا پس از مرگ و پس از رسیدن به تجرد و رهایی از بدن مادی به موجودی راکد و ایستا تبدیل خواهد شد (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲). نفس پس از اینکه به ساحت تجرد رسید، قطعاً از نظر ملاصدرا متحرک و متجدد است (همان). ملاصدرا برای این ادعا تبیین عقلانی و راه حل ارائه می‌دهد. دلایل وی بر اثبات حرکت نفس عبارت‌اند از:

۱. ارجاع به وجدان: استکمال ذاتی و جوهری نفس یک امر شهودی و وجدانی است؛ زیرا هر انسانی با علم حضوری متوجه تغییرات درونی خویش می‌گردد (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰ و ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۷)؛ مثلاً انسان وقتی جاهل است، با وقتی که عالم می‌گردد، این تغییر را در درون خود می‌یابد.
۲. اتحاد عاقل به معقول: دلیل دیگر بر استکمال جوهری نفس ادله‌ای است که برای اتحاد عاقل و معقول اقامه شده است؛ زیرا این ادله بر حرکت جوهری نفس نیز دلالت دارند و حرکت نفس از فروع بحث اتحاد عاقل به معقول است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۱۱-۱۴، ۲۲۳، و ۲۴۱-۲۴۷ و ج ۹، صص ۲-۳ و ۹۴-۱۰۰). از دیدگاه ملاصدرا رابطه علم با عالم مانند رابطه ماده و صورت است. حصول صور علمی برای نفس سبب خارج شدن نفس از قوه به فعل است و نفس از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل می‌رسد و چه بسا که اتحاد صور با نفس قوی‌تر از اتحاد صورت و ماده است (همان، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱).
۳. ادله حرکت جوهری: ادله حرکت جوهری، حرکت جوهری نفس را نیز اثبات می‌کنند.

ملاصدرا می‌گوید: نفس‌های متعلق به بدن‌های طبیعی، دارای وجودی تدریجی در ذات و طبیعت و پیوسته در دگرگونی هستند (همان، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۲۵۸ و ۲۹۲). در موضعی دیگر می‌گوید هر موجودی که تعلق به ماده دارد، دارای حرکت جوهری است و نفس هم چون متعلق به ماده است، پس حرکت جوهری دارد (همان، ج ۹، ص ۵۱-۵۲/ر.ک: ج ۸، ص ۱۱-۱۲).

اولین دلیل ملاصدرا بر اثبات حرکت نفس، علم حضوری است که انسان به رشد و تکامل خویش دارد. این نکته قابل ملاحظه است که آنچه انسان با علم حضوری می‌یابد، تکامل نفس مجرد است و علم انسان به نفس مادی با علم حصولی است؛ بنابراین آنچه انسان بالوجدان و با علم حضوری درک می‌کند، حرکت نفس مجرد یا به تعبیر دیگر، حرکت بعد مجرد نفس است نه بعد مادی آن. بر این اساس، نامعقول است که از سویی حرکت در مجردات محال دانسته شود و از طرف دیگر، حرکت مرتبه مجرد نفس به دلیل وجود ماده در مرتبه مادی نفس، پذیرفته و وجدانی تلقی شود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶).

صدرالمتألهین حرکت در بعد مجرد نفس را با مرتبه مادی نفس یا حیثیت تعلق به ماده تبیین می‌کند. به دیگر سخن بهره‌مندی نفس از ساحت مادی مجوز تغییر و حرکت نفس است؛ به‌آنکه در نظر وی نفس و بدن ترکیب اتحادی دارند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۷) و تدبیر بدن ذاتی نفس است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۱-۱۳). ملاصدرا در بحث انفعال نفس از بدن به این نکته اشاره می‌کند که قوه انفعالی، به ماده جسمانی نیاز دارد. براین اساس آن‌گاه که حالت نفسانی جدید برای نفس حاصل می‌شود، نفس باید دارای ماده بدنی باشد که حامل قوه انفعال است تا اینکه نفس به واسطه آن، از حالتی به حالت دیگر انتقال یابد؛ به‌گونه‌ای که اگر فرض کنیم نفس به بدن مادی تعلق ندارد، استکمال به کمال جدید یا انفعال به صفت جدید ناممکن خواهد شد (همان، ج ۶، ص ۱۷۲). در این صورت نفس به واسطه بهره‌مندی از ساحت جسمانی، واجد قوه و استعداد است و حرکت‌پذیر خواهد شد، هرچند از ساحت تجردی نیز برخوردار است.

فلاسفه معتقدند هر تغییری، علاوه بر ماده قابل، مصحح هم نیاز دارد. بر این اساس آیا

صرفاً با تثبیت بعد مادی برای نفس، مشکل حرکت در نفس مجرد حل می‌شود؟ اگر تنها مشکل نفس برای پذیرش تغییر، فقدان قابلیت می‌بود، راه حل ملاصدرا پذیرفتنی بود؛ اما مشکل بزرگ‌تر تصویر مصحح تغییر در بعد تجردی نفس است (سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). ملاصدرا معتقد است نفس تا پیش از قطع تعلق بدن و پیش از مرگ حرکت دارد. این سخن در درون خود، حرکت در نفس را اثبات می‌کند؛ زیرا نفس درحالی‌که با بدن عنصری ارتباط دارد و در مرتبه تجرد مثالی است، حرکت جوهری دارد و این حرکت، ویژه مرتبه مادیت نیست. از مرحله جسمانیت نفس تا قطع آن از بدن، مرتبه‌ای وجود دارد که نفس در حال تجرد، متعلق به بدن است و حرکت دارد و اکثر انسان‌ها در این مرحله تجرد مثالی دارند. این مطلب خود گواه حرکت در مجرد است (شه‌گلی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴).

تبیین دیگری که ملاصدرا برای حرکت در نفس مجرد ارائه می‌دهد، از طریق بیان دایره شمول برهان قوه و فعل است. یکی از اشکالات وارد بر حرکت نفس این است که نفس چون مجرد است، فاقد قوه و استعداد و در نتیجه فاقد حرکت است و حرکت تنها مختص مادیات است. ملاصدرا بیان می‌کند که اجتماع قوه و فعل در نفس محذوری ندارد و لذا حرکت در نفس بلامانع است و نفس کمالاتی را که ندارد، می‌تواند کسب کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۴). بنابراین نفس حتی در مراتب تجردی نیز هنوز نسبت به کمالات و فعلیت‌های بعد قوه است و مستعد آن است که با مهیاشدن شرایط به آنها دست یابد.

تا اینجا روشن شد که نظر قطعی صدرا بر پذیرش حرکت در بعد مجرد نفس است (همان، ج ۹، ص ۶۵)؛ اما وی تنافی بین حرکت و وحدت و ثبات نفس را چگونه حل می‌کند؟ ملاصدرا برای حفظ ثبات نفس در عین تحرک و سیلان کوشیده است. گاهی مشکل را با وحدت اتصالی حرکت (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۷۲ و ج ۳، ص ۱۰۷) حل می‌کند که در این صورت در وحدت اتصالی جزء قبلی حقیقتاً زایل می‌شود و جزء بعدی به نحو پیوسته و متصل حادث می‌شود؛ یعنی هر قسمت فرضی غیر از قسمت فرضی دیگر و پیوسته به آن است. این معنا از وحدت در نفس انسان به این مفهوم است که

انسان از هنگام تولد تا انتهای حرکت خود یک حقیقت واحد دارای حرکت است که هر لحظه آن غیر از لحظه قبل است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱).

در این صورت در نفس، صورت سابق زایل می‌شود و صورتی کامل‌تر جایگزین صورت قبل می‌شود. به تعبیری خلع و لبس در نفس صورت می‌گیرد، همانند حرکت در سایر جواهر مادی که حرکت در آنها به صورت خلع و لبس و اعدام و ایجاد است و وحدت حرکت با اتصال وجودی تأمین می‌شود.

گاهی هم صدر/ از طریق جوهر عقلی مدبر نوع می‌کوشد وحدت و ثبات را در نفس متحرک توجیه کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴). آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که محل بحث، حفظ ثبات نفس مجرد در عین حرکت است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۲۴). وحدت اتصالی گرچه برای حفظ وحدت در حرکات مادی کارآمد است، نمی‌توان بر اساس آن ثبات نفس متحرک و سیال را حفظ کرد؛ زیرا در وحدت اتصالی، کل متحرک واحدی سیال است که هر جزء فرضی و بالقوه متحرک با جزء فرضی قبلی و بعدی متفاوت است. متحرک در عین اینکه از ابتدا تا انتها، یک حقیقت است، هر لحظه در حال حدوث و تغییر است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱). مع الوصف وحدت اتصالی اجزای بالقوه و مفروض برای مرتبه مجرد نفس مکفی نیست؛ زیرا نمی‌توان «ثبات هویت» را از سویی دلیل بر تجرد نفس دانست و از سوی دیگر «ثبات هویت» را با وحدت اتصالی توجیه کرد؛ درحالی‌که چنین وحدتی در مادیات هم هست. ثبات هویتی که نشانه تجرد است، بدین معناست که موجودی عیناً موجود سابق باشد نه اینکه متفاوت ولی پیوسته با آن باشد (ر.ک: سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴).

تا کنون نتیجه این شد که صدرالمألهین می‌کوشد برای رفع ناسازگاری حرکت در مرتبه مجرد نفس با حفظ ثبات آن، از طریق وحدت اتصالی حرکت یا مدبر عقلی وحدت و ثبات نفس متحرک را توجیه کند؛ درحالی‌که روشن شد وحدت اتصالی برای حفظ وحدت در مادیات کارآمد است و در ساحت تجردی نفس به چیزی بیش از وحدت اتصالی نیازاست. همچنین استناد به عقل مفارق هم، صرفاً عامل حفظ وحدت و ثبات در

نفس نیست؛ چون به باور ملاصدرا همه جسمانیات این نوع وحدت و ثبات حاصل از عقل مفارق را دارند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ج ۸، ص ۳۸۳).

بنابراین نظر به اینکه حرکت نفس مجرد امری وجدانی است، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در عین حال برای حفظ ثبات مرتبه مجرد نفس در عین حرکت باید تبیینی دیگر غیر از استناد به عقل مفارق و وحدت اتصالی جستجو کرد که هم هدف مذکور را تأمین کند و هم سازگار با سخنان صدرای باشد. به هر حال صرف نظر از این مسئله، اصل وقوع حرکت نفس مجرد مورد پذیرش ملاصدرا و قطعی است. در این صورت دیدگاه آن دسته از شارحان مبنی بر حصر حرکت نفس در مرتبه مادی قابل تأمل است؛ زیرا این دسته از شارحان تبیین قابل دفاعی از تفسیر خود ارائه نکرده‌اند (به نقل از: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵).

همچنین روشن شد که حرکت جوهری اشتدادی نفس در مراتب تجردی، یعنی نشئه حیوانی و انسانی قرآینی در کلام ملاصدرا دارد (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۳۸ و ۱۳۷-۱۳۸). بر فرض که با این دسته شارحان مماشات کرده، بگوییم ملاصدرا قائل به حرکت در مراتب مجرد نفس نیست، دست‌کم می‌توانیم بگوییم مبانی وی قابلیت استنباط حرکت در مراتب تجردی نفس را دارد. صریح‌ترین گواه بر این مطلب سخنان ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول است که وی علم و ادراک را اعم از حسی و خیالی و عقلی مجرد می‌داند و از طرفی در فرایند اتحاد، نفس با صور علمیه متحد می‌شود که این جز با پذیرش حرکت نفس مجرد قابل پذیرش نیست. حتی در عباراتی ملاصدرا خود تصریح کرده است که حرکت در مرتبه مجرد نفس به صورت موجود و معدوم شدن نیست، بلکه تدریجاً موجود می‌شود و گسترش وجودی می‌یابد؛ اما تدریجاً معدوم نمی‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۲۸ و ۳۳۳ / ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

ملاصدرا معتقد است از آنجاکه نفس در مقام فعل مادی است، به وسیله ماده و بدن رشد کرده، ذات او تغییر می‌کند؛ یعنی چون مرتبه‌ای از مادیت را دارد، بعد مجرد آن نیز رشد می‌کند؛ یعنی با شنیدن و گوش کردن، وجود برزخی نفس کامل‌تر می‌شود. در مقام

عقل نیز از عقل هیولانی به عقل بالملکه و از آن به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد می‌رسد. همه این تغییرات به حرکت جوهری و تغییر در جوهر است؛ زیرا عالم عین علم است و با تغییر علم، خود عالم نیز تغییر می‌کند؛ یعنی وجود او تغییر می‌کند. نفس جاهل به سان خشت و نفس عالم مانند آینه است؛ یعنی با علم است که هویت جاهل به عالم تبدیل می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶).

نتیجه‌گیری

در مقام اول نظریه نفی حرکت در مجردات را بیان کردیم و نشان دادیم که این دیدگاه بر اصول و مبانی مانند پذیرش هیولی، نفی حرکت جوهری یا پذیرش آن در صورت انحصار در یک مصداق و استکمال نفس ناطقه مبتنی شده است و در نهایت فیلسوفان امتناع حرکت در مجردات را نتیجه گرفته‌اند؛ اما در مقام دوم بحث بر پایه فلسفه ملاصدرا نشان دادیم که وجود هیولی قابل انکار است و دست‌کم قابل اثبات نیست که در این صورت، لوازمی را به همراه دارد که راهگشای تسری حرکت در مجردات است. سپس به حرکت جوهری پرداختیم؛ به گونه‌ای که به دو صورت امتدادی و غیرامتدادی قابل تصور است و بر اساس پذیرش حرکت جوهری غیرامتدادی می‌توان تبیینی معقول از حرکت در مجردات و عدم حصر آن به مادیات ارائه داد. در ادامه به استکمال نفس ناطقه با رویکرد اثباتی ملاصدرا پرداختیم و بیان کردیم که چون وی به اتحاد عاقل و معقول و حرکت در بعد مجرد نفس معنقد است، خود این مسئله هم قاعده امتناع حرکت در مجردات را از عمومیت ساقط می‌کند و هم تصور مجرد متحرک را تسهیل می‌گرداند. در نهایت به این نتیجه رهنمون شدیم که مبانی حصر حرکت در مادیات مورد مناقشه و غیرمعتبر است و دست‌کم امکان حرکت در مجردات بلامانع است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *التعلیقات*؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، «الف».
۲. —؛ *الشفاء (الالهیات)*؛ تصحیح سعید زابید؛ قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴ق، «ب».
۳. —؛ *الشفاء (الالهیات)*؛ تصحیح حسن زاده آملی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

۴. — الشفاء (البرهان)؛ به کوشش عبدالرحمن بدوی؛ مصر: امیدیه، ۱۹۵۴م.
۵. — النجاة؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. — الشفاء (الطبیعیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴ق، «ج».
۷. — الاشارات و التنبيهات؛ قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
۸. بهمنیارین مرزبان، التحصیل؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ قم: نشراسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۸۶.
۱۱. —؛ عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۱۲. خراسانی، شرف‌الدین؛ «ارسطو»؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۳. ذهبی، سیدعباس؛ «نقد روش شناسی ادله اثبات هیولی»؛ مقالات و بررسی‌ها، ش ۸۱، ۱۳۸۵.
۱۴. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقیة؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۵. —؛ شرح الاشارات و التنبيهات؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۶. —؛ شرح عیون الحکمة؛ تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی؛ تهران: نشرنا، ۱۳۷۹.
۱۸. سعیدی، احمد، «بررسی اشکالات عقلی حرکت جوهری نفس»؛ معرفت کلامی، سال چهارم، ش ۱، ۱۳۹۲.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الاشراف؛ در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. شه‌گلی، احمد؛ «ملاک تمایز مادی و مجرد؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها»؛ معارف عقلی، ش ۲۲، ۱۳۹۱.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (ملاصدر)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، مع تعلیقات للسبزواری و للطباطبایی، ۱۹۸۱م.
۲۲. —؛ اسرارالایات؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۲۳. —؛ الحاشیة علی الهیات الشفاء؛ قم: بیدار، [بی‌تا].
۲۴. —؛ الشواهد الربوبیة؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲، «الف».
۲۵. —؛ الشواهد الربوبیة؛ تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۶. —؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.

۲۷. — المبدأ والمعاد (دوجلدی)؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۱.
۲۸. — المبدأ والمعاد (تکجلدی)؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۲۹. — تعلیقه بر حکمة الاشراق؛ چاپ سنگی، [بی جا]، [بی تا].
۳۰. — تفسیر القرآن؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۳۱. — رسالة فی الحدوث؛ تصحیح و تحقیق حسین موسویان؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۹.
۳۲. — شرح الهدایة الاثریة؛ چاپ سنگی، [بی جا]، [بی تا].
۳۳. — شرح و تعلیقه بر الهیات شفا؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲، «ب».
۳۴. — مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ حکمت، تهران: ۱۳۷۵.
۳۵. — مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمدخواجهی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۶. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ چاپ سنگی، [بی جا]، [بی تا].
۳۷. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدر، ۱۳۶۷.
۳۸. — بدایة الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۹. — نهایة الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۸.
۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ به کوشش مدرس رضوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۴۱. — شرح الاشارات و التنبیهاً للمحقق الطوسی؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴۲. عابدی شاهرودی، علی؛ «گفتار در حرکت جوهری و خلق جدید»؛ سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۳. عبودیت، عبدالرسول؛ خطوط کلی حکمت متعالیه؛ قم: سمت، ۱۳۹۰.
۴۴. — درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ قم: سمت، ۱۳۹۱.
۴۵. فرقانی، محمدکاظم؛ مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های آن؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۵.
۴۶. فیاضی، غلامرضا؛ تعلیقه نهایة الحکمه؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۴۷. — «کرسی نظریه‌پردازی حرکت در مجردات»، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۸۵.

۴۸. — علم النفس فلسفی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۴۹. محمدی گیلانی، محمد؛ ترجمه الهیات شفا؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
۵۰. مجمع عالی حکمت اسلامی، «میزگرد هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس فلسفی»، قم، ۱۳۹۱.
۵۱. مصباح، محمدتقی؛ شرح الهیات شفا؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۵۲. — آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
۵۳. مطهری، مرتضی؛ حرکت و زمان در فلسفه اسلامی؛ ج ۱، حکمت، تهران: ۱۳۷۹.
۵۴. — مجموعه آثار؛ ج ۱۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۵۵. — مقالات فلسفی؛ قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۵۶. معلمی، حسن؛ «نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال»؛ فلسفه دین، ش ۷، ۱۳۸۹.
۵۷. — حکمت متعالیه؛ قم: نشرهاجر، ۱۳۸۱.
۵۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ القبسات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۵۹. یوسفی، محمدتقی؛ «رابطه نفس و بدن از نگاه ملاصدرا»؛ معرفت فلسفی، ش ۳۴، ۱۳۹۰.