

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، تابستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۶

جستار گشایی در ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در برهانی کردن حرکت نفس

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۸

نرجس رودگر *

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

واژگان کلیدی: حرکت، نفس، ابن سینا، ملاصدرا، تجرد، ماده.

مقدمه

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

نوشتار پیش‌رو درصدد است جوانب این مسئله را در سه گام مورد بررسی و تدقیق قرار دهد: گام اول: بررسی آرای فیلسوفان مسلمان در باب حرکت نفس؛ گام دوم: تبیین محل نزاع؛ گام سوم: راه حل‌های پیشنهادی.

گام اول: بررسی آرای فیلسوفان مسلمان در باب حرکت نفس

الف) ابن سینا

غالباً در تاریخچه این بحث، ابن سینا را معتقد به «ثبات نفس» معرفی می‌کنند، اما شایان توجه است که در آثار وی تصریحی به ثبات نفس وجود ندارد. این استناد، لازمه مبانی و دیگر دیدگاه‌های فلسفی اوست. ابن سینا به تبع ارسطو، حرکت را در مقولات عرضی این، کم و کیف پذیرفت و حرکت عرضی در مقوله وضع را بدان افزود، اما همچنان به دلیل شبهه بقای موضوع، حرکت در جوهر را انکار نمود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب: ۹۸-۹۹؛ نیز نک مطهری، ۱۳۶۸، ۱۱: ۴۰۵-۴۱۱).

شیخ‌الرئیس در بحث تبدلات عناصر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا نوعی

حرکت استکمالی را در متن جواهر پذیرفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ اق الف: ۳۳۶)، اما در ادامه تصریح می‌کند که این حرکت در غیر جواهر است و حرکت در جواهر، از جمله نفس، به حرکت در اعراضشان خلاصه می‌شود (همان: ۳۳۷). بنابراین، اولین استدلال بوعلی را بر امتناع حرکت جوهر نفس، که بر امتناع حرکت در جواهرات مبتنی است، می‌توان بدین‌گونه شکل داد:

م ۱. نفس جوهر است.

م ۲. جوهر، متحرک نیست.

پس نفس، متحرک نیست.

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

م ۱. حرکت، خروج از قوه به فعل است.

م ۲. مجردات (از جمله نفس) قوه ندارند.

پس مجردات (از جمله نفس) حرکت ندارند.

کبرای این استدلال (مجردات قوه ندارند) بر برهان قوه و فعل مبتنی است که مشائیان در اثبات جوهر هیولی از آن مدد جستند. خلاصه این استدلال در قالب مثال از این قرار است:

م ۱. جواهر جسمانی از جمله چوب، دارای دو جهت بالقوه و بالفعل هستند؛

مثلاً جوهر چوب، بالفعل چوب است و بالقوه خاکستر.

م ۲. فعل و قوه، دو جهت متناقض‌اند که ناظر به دارایی و ندادن و

فقدان و وجود و عدم است.

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

در نتیجه، چوب و هر جسم دیگری لازم است از دو جوهر متمایز ترکیب شده باشند که یکی ناظر به جهت بالقوه و دیگری ناظر به جهت بالفعل است. جوهری که حامل قوه شیء است، «ماده یا هیولی» و جوهر حامل فعلیت، «صورت» نامیده می‌شود (نک همان: ۶۶-۶۱).

نتیجه این استدلال «کَلِمَا لَه قُوَّة لَه مَادَّة» در قالب عکس نقیض «کَلِمَا لَا مَادَّة لَه لَا قُوَّة لَه» برای نفی قوه و استعداد در امور مجرد و در نتیجه، نفی حرکت در مجردات به کار گرفته می‌شود. بررسی بیشتر این استدلال، در مرحله دوم خواهد آمد.

در نتیجه این استدلال، ابن‌سینا که به تجرد نفس در حدوث و بقا معتقد است، به دلیل امتناع حرکت در مجردات، نفس انسان را، چه در حیات مادی چه پس از مفارقت از جهان طبیعت، عاری از حرکت می‌داند. دیگر اینکه، وی تکامل نفس را پس از مفارقت از ماده، رد نمی‌کند، بلکه آن را محتمل می‌شمارد؛ چراکه به اعتقاد وی گرچه وجود بدن، شرط پیدایی گوهر مجرد نفسانی است، شرط بقا و شرط تکمیل نفس حین بقا نمی‌باشد (همان: ۸۱).

همچنین در مبدأ و معاد قول برخی حکیمان را در باب تکامل نفوس پس از مرگ، محتمل می‌داند و حتی در صدد توجیه فلسفی آن برمی‌آید؛ بدین طریق که نفوس ناقص می‌توانند بدن دیگری را، البته به گونه‌ای که تناسخ باطل لازم نیاید، در جهت تکامل خویش به کار گیرند (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

ب) صدر المتألهین

مبانی جدید حکمت متعالیه، یعنی اصالت و تشکیک وجود و حرکت

جوهری، دریچه جدیدی در مباحث نفس فراسوی فیلسوفان گشود. طبق اعتقاد ملاصدرا به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودنِ نفس، نفس انسان از متن ماده و طبیعت رشد می‌کند و با طی مراحل هرچه بیشتر به تجرد نزدیک می‌شود. مراحل این حرکت را می‌توان در سه شماره خلاصه کرد: ۱. مادی؛ ۲. مادی - مثالی؛ ۳. مادی - مثالی - عقلی. طی این مراحل، نفس درگیر فرایند ادراک است. مدرکات مثالی، نفس را به مرحله مادی - مثالی می‌رساند و مدرکات عقلی، مرحله عقلی را نیز به مراتب سابقِ نفس می‌افزاید (نک: فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

ملاصدرا دیدگاه ابن‌سینا را مبنی بر عدم حرکت در جوهر نفس، برگرفته از مبانی نادرست فلسفه مشاء می‌داند (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۹). او بیان می‌دارد که اعتقاد به عدم حرکت در جوهر و ذات نفس، موجب اعتقاد به یکسانی همه نفوس، از جمله نفوس انبیا و اطفال است که التزام به چنین مسائلی از قدر و شأن شیخ‌الرئیس عجیب به نظر می‌رسد (همو، ۱۹۸۱، ۳: ۳۲۷-۳۲۸). وی محذور شیخ را در حرکت نفس، استحاله به معنای باطل شدن ذات آن می‌داند که با نظریه حرکت و اشتداد جوهری حل می‌شود (همان). در جای دیگر، وی مشکل شیخ را در عدم التزام به دو مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود دانسته، مسئله حرکت نفس را با این دو مبنا حل می‌کند (همان، ۱: ۲۵۸-۲۵۹).

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

شرط ضروری صدرالمتألهین برای حرکت نفس، مادیت است. بنابراین، پاسخ

به سؤال یادشده منوط به تصویر او از عوالم پس از مرگ و میزان مادیت یا مجرد آنهاست. اینجاست که صدرا گاه به صراحت مادیت، قوه و استعداد را صرفاً در نشئه دنیا خلاصه می‌کند و به همین دلیل، حرکت و خروج از قوه به فعل را در مثال و عقل نهی می‌نماید؛ چراکه هر دو را دار تمام و فعلیت می‌داند.

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

همچنین وی در بحث حشر، برای نفس انسان نقل و انتقالاتی در نشئه طبیعت و قبل و بعد آن برمی‌شمارد که حکایت از مراحل نزولی و عروجی نفس در قوس صعود و قوس نزول است، اما تنها انتقالات نشئه طبیعت را از نوع انتقالات مادی و حرکت می‌داند (همان: ۲۳۲). البته صدرا توضیح نمی‌دهد که انتقال در نشئات قبل و بعد طبیعت به چه نحوی است و چرا نمی‌توان حرکت را به این انتقالات نیز اطلاق کرد. گویا مبنای ایشان در تعریف حرکت مشهور، لزوم وجود ماده است که صرفاً در نشئه طبیعت محقق است.

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

اگر این قول ایشان را در کنار اعتقاد ایشان به عالم مثال و برزخ بین ماده و عقل قرار دهیم، می‌توان قایل شد که ایشان به نوعی مادیت و حرکت در همه نشئات قبل از عقل، از جمله عالم مثال و برزخ معتقد است؛ گرچه چنین

صراحتی در کلام ایشان به چشم نمی‌خورد. آنچه از بیانات وی در این موضوع به دست می‌آید، از این قرار است:

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

گام دوم: تبیین محلّ نزاع

مسئله تکامل نفس را می‌توان از امور وجدانی دانست؛ چراکه افزایش تدریجی علم و تغییر نفس انسانی از جاهل به عالم، همچنین شکل‌گیری تدریجی ملکات اخلاقی در نفس انسان بالوجدان مورد تصدیق است. از سوی دیگر، تکامل، امری تدریجی است و نمی‌توان آن را از نوع تغییر دفعی، یعنی کون و فساد دانست. علاوه بر اینکه با قبول حرکت جوهری، تغییر در جوهر نمی‌تواند دفعی باشد. جوهر در حرکت‌اند و در نتیجه تکامل نفس از نوع حرکت است (عبودیت، ۱۳۱۵: ۲۶۳). اما دامنه تکامل نفس به حیات مادی خلاصه نمی‌شود؛ چراکه عقاید و نصوص دینی، مواردی از تکامل نفس را در عوالم پس از مرگ اثبات می‌نمایند. در اندیشه اسلامی، تکامل برزخی از ضروریات دینی است (حسن‌زاده، بی‌تا: ۳۱۰)،

اما از نگاه فیلسوفان و حکما از مسائل غامضی است که از طریق شرع و منطق وحی به نظرگاه حکما وارد شده است و فیلسوفان در یافتن برهان و اثباتش عاجز ماندند (همو، ۱۳۶۵: ۳۹۹). بوعلی گرچه از باب اعتقاد دینی به این امر معتقد است، در طریقه توجیه فلسفی تنها به امکان آن اشاره می‌کند (همان).

نصوص دینی که به عنوان شاهد، این امر را تأیید می‌کنند عبارت‌اند از: مسائل مربوط به شفاعت که باعث تغییر حال فرد می‌شود، عدم خلود برخی از گنهکاران در دوزخ، تأثیرات باقیات الصالحات در احوال میت و... (نک: صدوق، ۱۴۱۴ق: ۲۸۲-۲۸۳).

مشکلی که نظام‌های فلسفی مشاء و حکمت متعالیه در اثبات این مسئله دارند، به بحث چگونگی حرکت در مجردات بازمی‌گردد. معتقدان به تجرد نفس از بدو امر (مشاء و بوعلی) و معتقدان به تجرد نفس بعد از مفارقت از بدن (صدرالمتألهین) در توجیه برهانی تکامل برزخی با مشکلاتی مواجه می‌شوند. اساس این مشکلات به برهان قوه و فعل بازمی‌گردد که حکیمان بر اثبات هیولی اقامه کرده‌اند. نتیجه این برهان بیان می‌کند که هرچه دارای قوه و استعداد است، ماده دارد. عکس نقیض این قضیه بیان می‌کند که هرچه غیرمادی است، فاقد قوه است که این امر مستلزم، عدم حرکت (خروج از قوه به فعل) در مجردات می‌باشد.

هرگونه خدشه در برهان قوه و فعل، معیار حکما را بر ثبات مجردات به هم می‌ریزد؛ این در حالی است که برهان یادشده از جهاتی مورد خدشه قرار گرفته است:

اول اینکه، اجتماع جهت قوه و فعل در جوهری بسیط به اجتماع نقیضین

نمی‌انجامد؛ چراکه از جمله شرایط تناقض، وحدت جهت است که در مثال مدنظر جهت وجدان با جهت فقدان متفاوت است. این جسم، «بالفعل» چوب است و «بالقوه» خاکستر، نه چوب.

دوم اینکه، بین انتزاع جهت فقدان و جهت وجدان از شیء واحد و ترکیب آن از دو جوهر، تلازمی برقرار نیست؛ چراکه وجدان و فقدان دو امر انتزاعی، معقول ثانی فلسفی و عرض تحلیلی‌اند، نه معقول اول و دو امر خارجی وجودی و عرض مقولی. از سوی دیگر، انتزاع معقولات فلسفی متعدد از شیء واحد به بساطت شیء لطمه نمی‌زند (نک: مطهری، ۱۳۶۱، ۶: ۷۳۲-۷۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۱۴۰-۱۴۵؛ ۱۳۶۱: ۱۶-۱۰۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۴).

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

گام سوم: راه حل‌هایی برای توجیه حرکت نفس

راه حل اول: توسعه در معنای قوه

برهان قوه و فعل، حول محور مفهوم قوه می‌گردد. در این برهان قوه به معنای امکان استعدادی، عرض و صفتی برای موجود قلمداد شده است که همواره متکی به ماده است. به نظر می‌رسد دقت در معنای قوه می‌تواند راهگشای بحث حرکت مجردات باشد.

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

(۱) وضع نخستین این واژه برای نیروی موجود در حیوان، در برابر مفهوم عجز بوده است.

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

(۳) سپس فلاسفه هر حالتی را در چیزی که مبدأ تغییر در غیر شود، قوه خواندند (مبدأ تغییر) و مثلاً حرارت را قوه نامیدند؛ چون مبدأ تغییر غیر از آتش است.

(۴) و در آخر به معنای «امکان» به کار گرفته شد. چیزی که وجود آن در حد امکان است؛ مانند وجود خاکستر در هیزم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۱۷۰-۱۷۱).

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

کاربرد قوه به معنای مطلق امکان، گرچه صراحتاً در کلمات فلاسفه مشاهده نمی‌شود، چندان بدون پیشینه هم نیست؛ آنجا که صدرالمتهلین دو معنا را برای قبول، ذکر می‌کند و از مخاطب می‌خواهد دست از جمود در تلقی معنای قبول بردارد و با نگاهی فراخ‌تر بدین واژه بنگرد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ۳: ۳۳۰-۳۳۱).

باید توجه داشت که می‌توان همین توسعه را در معنای ماده نیز قایل شد و

ماده را نه به معنای امری که تنها در موجودات عالم طبیعت، موجود است اخذ کرد، بلکه جهتی از موجودات را که حامل نقص و محدودیت وجودی و در نتیجه، پذیرش کمال وجودی برتر است، ماده نامید.

چنین برداشتی از ماده، گرچه ممکن است در بدو امر غیرمعروف به نظر برسد، اما برداشتی است که شخص صدرالمتهلین در *سفار* بارها آن را به کار برده است. او در بحث معاد جسمانی، آنجا که ادعا می‌کند نفس در همه عوالم و مواطن، حتی در عالم عقل همراه با بدنی درخور و متناسب با آن نشئه است، مرحله سابق وجودی نفس را ماده برای مرحله لاحق می‌خواند. بنابراین، واژه «ماده» را نه صرفاً به معنای امری که حامل امکان استعدادی است، بلکه به معنای امری به کار می‌برد که حامل جهت قبول و استکمال است (همو، ۱۳۶۰: ۳۶۳-۳۶۲). از سوی دیگر، در کاربردهای فلسفی، گاه مجردات به دو دسته مجرد تام و مجرد ناقص تقسیم می‌شوند و آن‌گاه مجرد تام به دو دسته دیگر تقسیم می‌گردد:

- (۱) آنچه همه کمالات را دارد که مصداق آن واجب الوجود است.

- (۲) آنچه همه کمالاتی را که باید داشته باشد، دارد و به بیان دیگر، گرچه کمال بی‌نهایت نیست، اما حالت منتظره‌ای هم ندارد. وصف «نداشتن کمال منتظره» ما را بدین مطلب رهنمون می‌شود که مجردات ناقص را مجرداتی بدانیم که تمام کمالاتی را که باید داشته باشد و درخور اوست، در حال حاضر فعلاً ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۴).

در این تقسیم‌بندی، گرچه وصف «حالت منتظره» مشیر به امکان نوعی حرکت تکاملی در مجردات برای دستیابی به حالت بالفعل مطلوب است، اما معیار قبلی حرکت را که امکان ذاتی بود، مخدوش می‌سازد؛ چراکه مجردات تام دسته دوم،

با وجود امکان ذاتی، متحرک نخواهند بود. اما مسئله این است که وجود چنین مجرداتی، ظاهراً هیچ شاهد و برهانی ندارد؛ در نتیجه، می‌توان مبنای امکان ذاتی را همچنان توجیهی برای حرکت تمام ماسوی‌الله دانست.

شواهد نصی نیز بر این مطلب صحه می‌گذارند؛ چراکه وقتی درباره حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله - که حکما و عرفا مقام شامخ آن جناب را تا صادر اول، بلکه تعیین ثانی و حتی تعیین اول در صقع ربوبی رفیع دانسته‌اند - مسئله ترفیع مقام و کمالات و شئون ذکر می‌شود، مسئله در خصوص دیگر مجردات روشن است. از جمله این شواهد، ذکر مأثور در نماز «و تقبل شفاعة و ارفع درجته» و دعای قنوت نماز عیدین است (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱: ۶۳۹-۶۴۰؛ قمی، ۱۳۸۹: ۵۶۱).

راه حل دوم: اتحاد عاقل و معقول

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

صدرالمتألهین در *اسفار*، تعقل را اتحاد جوهر عاقل به معقول تعریف می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۳: ۳۱۲). تحلیل چگونگی این اتحاد، حول محور حقیقت علم و نفس، و رابطه علم و نفس می‌گردد. برخلاف آنان که علم را از مقوله اضافه و کیف نفسانی و از جمله اعراض دانستند، حکمای متأله، علم را گوهری می‌دانند که نه عرض و نه جوهر، بلکه فوق مقولات و هم‌وزن وجود است (حسن زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۴). علم از کمالات وجودی است که مساوق وجود است؛ لذا هر جا اثری از وجود است، علم نیز حاضر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۵۱). از سوی دیگر، حکمای متأله نفس را از سنخ علم می‌دانند و به همین دلیل، با مزید علم، نفس سعه وجودی پیدا می‌کند. نفس و علم دو واقعیت خارجی و دو شیء

نیستند، بلکه وجود نفس، همان وجود علم به شیء خارجی نیز می‌باشد؛ یعنی یک واقعیت است که به اعتباری وجود نفس و به اعتباری وجود علم است (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

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

خلاصه اینکه، به‌رغم ابهام‌ها و اشکال‌های بوعلی در باب اتحاد عاقل و معقول، ملاصدرا این اصل را با طرح حرکت اشتدادی نفس انسانی تبیین می‌کند. اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول در تمام مراتب ادراکی اجرا می‌شود؛ یعنی در ادراک حسی، خیالی و عقلی نفس با مدرک حسی، خیالی و عقلی متحد می‌شود و این اتحاد سبب وسعت وجودی او می‌گردد. با این بیان، ملاصدرا نه‌تنها در مراتب مادون تجرد نفس (حس و خیال)، بلکه در مرتبه مجردة نفس (عقل) امکان نوعی اشتداد وجودی و تکامل را پیش می‌کشد که این بحث می‌تواند نه‌تنها توجیه‌گر حرکت اشتدادی نفس، بلکه حرکت مجردات نیز باشد؛ به شرط آنکه در سایر مجردات نیز به امکان افزایش علم قایل باشیم.

راه حل سوم: مادیت یکی از مراتب وجودی

گفتیم که صدرالمتألهین نفس را پس از مفارقت از بدن به دلیل تجردش ثابت می‌داند. از سوی دیگر، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، سیر تکاملی نفس را از حقیقتی مادی آغاز و در مرحله بعد به موجودی مادی - مثالی

و در آخر به مادی - مثالی - عقلی توصیف می‌کند. بدین ترتیب، لایه‌های پیشین وجودی در این سیر حفظ می‌شود و منعدم نمی‌گردد؛ چنان‌که این امر لازمه تمام حرکات اشتدادی و استکمالی است.

بر همین مناسبت که صدرالمتألهین برای نفوسی که به مراتب اعلا‌ی عقلانی رسیده‌اند، علاوه بر لذات عقلی، لذات حسی و خیالی را نیز ثابت می‌نماید (همان، ۹: ۱۰۰؛ ۱۳۶۰: ۲۶۲).

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

راه حل چهارم: تفاوت مادی و مجرد

مخدوش بودن برهان قوه و فعل که منظور از آن اثبات جوهر هیولی بود، به علاوه اشکالات وارد بر برهان فصل و وصل که آن نیز در جهت اثبات هیولی گام برمی‌داشت، فیلسوف را به نفی جوهری به نام هیولی و ماده می‌کشاند؛ چنان‌که بسیاری از حکما قایل به آن‌اند (نک: شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۲: ۷۸-۷۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۱۴۰-۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۶۸، ۶: ۷۳۲-۷۳۱).

در گرماگرم این تغییر بنیادین فلسفی، این مسئله مطرح می‌شود که انکار هیولی، چه لوازم و توابعی در دیگر قواعد فلسفی می‌گذارد. از جمله این موارد، تقسیم موجودات به مادی و مجرد، و سپس تقسیم مجرد به مثالی و عقلی است.

موجود مادی، موجودی است دارای قوه و ماده، و موجود مجرد فاقد قوه و ماده است؛ گرچه مجرد مثالی دارای شکل، بعد، اندازه و برخی از خصوصیات مادی می‌تواند باشد.

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

از دیگر سو، به نظر می‌رسد التزام و پایبندی به اصول بنیادی حکمت متعالیه، یعنی اصالت و تشکیک وجود، مستلزم تعریف دوباره‌ای برای موجود مجرد و مادی است؛ چراکه بر اساس این دو اصل، موجودات، متباین به تمام ذات نیستند، بلکه در اصل کمالات وجودی با هم مشترک‌اند و مابه‌الافتلافشان در شدت و ضعف این کمالات است. براین اساس، تفاوت موجودات مجرد و مادی تنها در شدت و ضعف وجودی است. وقتی وجود به درجه‌ای خاص از ضعف برسد، مادی است و وقتی شدت یابد، مجرد مثالی و سپس مجرد عقلی و مجرد تام حاصل می‌آید. با وجود این، چگونه می‌توان قوه و به تبع حرکت را مختص

موجودات مادی دانست؟

راه حل پنجم: اشتداد وجودی

صدر المتألهین وجود را نه تنها امری مشکک و ذومراتب، بلکه امری قابل اشتداد توصیف می‌کند. وی بر همین اساس، نفس را تا وقتی به فعلیت عقل مفارق برسد، دارای درجات و شدت و ضعف می‌داند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۳-۱۴). اگر اصل «الوجود مما یقبل الاشتداد» را مفروض بگیریم، به نظر می‌رسد حرکت اشتدادی در تمام موجودات به غیر از وجودی که در نهایت شدت است، ثابت می‌شود. اما در عبارت فوق، وی خود این اصل را صحیح به کار نبسته است؛ چراکه نهایت حرکت نفس را تا فعلیت عقل مفارق تعریف کرده است. بنابراین، یا باید عقل مفارق را نهایت شدت وجودی بداند یا حرکت در آنها را نیز بپذیرد و یا از اصل فوق دست بردارد.

راه حل ششم: تجدد امثال

«تجدد امثال» یا خلق مدام، مقوله‌ای عرفانی است که نوعی تغییر را برای تمام جهان تصویر می‌کند. این اصل بر اصولی چند مبتنی است:
اول اینکه، موجودات عالم، مظهر اسماء حق‌اند و حق با تمام اسماء خویش در تک تک موجودات ظاهر است؛ گرچه در هر یک، غلبه با اسمی خاص باشد.
دوم اینکه، اسماء حق دائم فعال‌اند و تعطیلی در آنها نیست: «کل یوم هو فی شأن».

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

چنان‌که از اصطلاح «فیض مدام» برمی‌آید، اصل دیگری که پرده از چهره این

حقیقت برمی‌دارد، این است که خداوند متعال، لایزال در تجلی است و از سوی دیگر در تجلی او تکرار راه ندارد؛ بنابراین، در هر تجلی خلقتی جدید صورت می‌بندد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶؛ خوارزمی ۱۳۶۸، ۱: ۹۱).

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

در نسبت‌سنجی حرکت جوهری و تجدد امثال، حرکت جوهری ملاصدرا را ملهم از تجدد امثال عرفا دانسته‌اند که البته حرکت جوهری صرفاً شامل طبیعت مادی است؛ در حالی که تجدد امثال عرفانی ماسوی‌الله را دربرمی‌گیرد (همان: ۳۰۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۴۰). ملاصدرا نیز در *اسفار* در تأکید بر تجدد جواهر طبیعی، قول ابن عربی در *فصوص الحکم* و *فتوحات المکّیّه* را که ناظر به تجدد امثال است، ذکر می‌کند و آن دو را یکی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ۳: ص ۱۱۲-۱۱۳؛ ۵: ۲۴۶-۲۴۷؛ ۶: ۴۴).

اما اگر بخواهیم تجدد امثال را از سنخ حرکت جوهری‌ای بدانیم که البته تمام جواهر و اعراض از جمله مجردات را دربرمی‌گیرد، با اشکالاتی نیز مواجهیم که اهم آنها به ایجاد و افنا در لحظه واحد باز می‌گردد. بدین ترتیب، در حرکت جوهری، اتصال شرط است، اما در تجدد امثال با نوعی انفصال و خلع و لپس مواجهیم (مطهری، ۱۳۶۸، ۱۳: ۲۱۴-۲۱۶؛ اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۹).

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

با این توصیف، تجدد امثال نیز حاکی از نوعی اتصال است، نه انفصال، بلکه دقیقاً با حرکت اشتدادی قابل جمع است. از سوی دیگر، برخی عرفا تصریح دارند که تجدد امثال به نحو وجود و عدم یا خلع و لبس نیست، بلکه لبس بعد از لبس است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۳۱۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

نتیجه‌گیری

راه حل‌های متعددی برای امکان حرکت نفس وجود دارد که البته هریک نیازمند فلسفه‌ورزی و تعمق شایسته است:

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

۶. تجدد امثال.

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



منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ق الف)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ق ب)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، ویراستار حمید پارسا، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۸۶)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۵)، *عیون مسائل نفس*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- _____ (بی‌تا)، *گشتی در حرکت*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۵)، *تعلیقه بر فصوص الحکم ابن عربی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات مولی.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۴ق)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
- صدرالمتهلین (بی‌تا)، *الحاشیه علی الهیات الشفا*، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بی‌جا: مرکز الجامعی للنشر.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.

- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۵)، «حرکت جوهری و تجدید امثال، تأملات و پرسش‌ها»، معرفت فلسفی، شماره ۱۲.
- قمی، عباس (۱۳۸۹)، کلیات مفاتیح الجنان، ترجمه و تحقیق سید فضل الله میرشفیعی خوانساری، قم: اسوه.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تهران: دانشگاه تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
- — (۱۳۸۶)، شرح الهیات شفا، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

