



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات

علیرضا اسعدی*

چکیده

بسیاری از فیلسوفان حرکت در مجردات را امری ناممکن دانسته‌اند. براهین آنها بر ثبات مجرد بر این مبنا استوار است که ماده شرط تحقق حرکت است. این مقاله می‌کوشد پس از تبیین حقیقت حرکت، نشان دهد که به‌ویژه بر مبنای حرکت جوهری، وجود ماده از اساس مورد تردید قرار دارد و براهین اثبات هیولی، یعنی برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل ناتمام است. با انکار هیولی باید در تعریف مجرد بازنگری کرد و آن را به موجودی که دارای وضع و حیث نیست تعریف کرد؛ زیرا تعریف آن باید به گونه‌ای باشد که مثبتان و منکران هیولی در آن مشترک باشند. نیز با انکار هیولی نمی‌توان از تلازم ماده و قوه سخن گفت. از سوی دیگر، در این مقاله پنج برهان عقلی بر ثبات مجرد استقصا، تقریر و نقد شده و در ادامه ضمن بررسی و نقد شواهد نقلی ثبات مجرد، روشن می‌شود که این دلایل اعتبار کافی ندارند. از رهگذر این مقدمات، امکان عقلی وقوع حرکت در مجردات اثبات می‌شود و با تمسک به دلایل نقلی می‌توان وقوع حرکت و تغییر را در آنها نیز پذیرفت.

کلید واژه‌ها

حرکت، مجردات، موجودات مادی، ثبات و تغییر.



حرکت از مباحث مهم فلسفی است که از گذشته‌های دور فکر بشر را به خود مشغول داشته و در میان دانشمندان بحث‌انگیز بوده است. اکثر فلاسفه حرکت را خروج از قوه به فعل، و ماده را جوهر حامل قوه دانسته‌اند و از این رو، مادیت را شرط حرکت شناخته‌اند. نتیجه این امر آن است که حرکت در موجودات غیر مادی راه ندارد و آنها از ثبات برخوردارند.

در مقابل کسانی هستند که مجردات را ثابت نمی‌انگارند و دلایل اقامه‌شده بر آن را مخدوش می‌دانند. از جمله کسانی که در این اواخر نظریه حرکت در مجردات را بررسی کرده و بر آن تأکید دارد، استاد غلامرضا فیاضی است. در این مقاله خواهیم کوشید با تأکید بر دیدگاه ایشان، به بررسی این نظریه پردازیم.

بررسی دقیق و همه‌جانبه این نظریه نیازمند تبیین یا اثبات مقدمات چهارگانه زیر است: تبیین حقیقت حرکت، انکار هیولی، فقدان دلیل معتبر بر وجود موجودات امکانی ثابت، وجود تغیر و حرکت در تمامی موجودات امکانی.

با تبیین و اثبات این مقدمات و نیز پاسخ‌دادن به اشکالات مطرح شده، نظریه حرکت در مجردات را می‌توان پذیرفت. از این رو همین فرایند در این مقاله پی‌گرفته خواهد شد.

۱. تبیین حقیقت حرکت

تبیین حقیقت حرکت نیازمند بررسی اجمالی پیشینه این مسئله و بیان نظرات مختلف در آن است. فیلسوفان با این پرسش روبه‌رو بوده‌اند که آیا اصل در عالم ثبات است یا تغیر. در پاسخ به این پرسش برخی همچون هراکلیتوس همه چیز را در عالم در حال تغیر و دگرگونی می‌دانسته‌اند. چنانکه از او معروف است که «هیچ کس در یک رودخانه دو بار آبتنی نمی‌کند». در مقابل، الیائیان و نیز طبیعت‌گرایان تغیر را امری عارضی می‌دانسته‌اند. چنانکه پارمنیدس الیائی ثبات و ازلی بودن را از لوازم موجود به شمار می‌آورد. به عقیده ایشان تغییراتی که به نام حرکت شناخته می‌شود خطای حس است (مصباح بزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۶۷). آنها بر این باور بودند که موجود، معدوم نمی‌شود و معدوم نیز موجود نمی‌گردد؛ همه چیز ازلی و ابدی است و حدوث و فنایی در عالم نیست. استدلال ایشان این بود که: اگر چیزی بخواهد موجود شود، یا معدوم، به موجود تبدیل می‌شود و یا موجود، موجود می‌شود؛ اگر



معدوم به موجود تبدیل شود محال است و اگر موجود بخواهد موجود شود، تحصیل حاصل است. بنابراین، موجود موجود است و معدوم هم محال است که موجود شود. دیدگاه دیگر در تاریخ فلسفه، دیدگاه مکتب دموکریتوس است. ایشان حرکت را نه تنها محال نمی‌دانند، بلکه آن را موجود می‌دانند، ولی موجودی که در واقعیت اشیاء دخیل نیست. دموکریتوس واقعیت اشیاء را ذرات شکست‌ناپذیر (اتم) می‌داند که موجودات واقعی همین ذرات هستند، ولی این ذرات با یکدیگر جمع و تألیف می‌شوند و از اجتماع آنها موجودات مرکب و عناصر به وجود می‌آید، ولی در خود ذرات هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شود.

نظریه شاخص در میان نظریات مختلف، دیدگاه ارسطوست. ارسطو نظریه قوه و فعل خودش را در پاسخ به استدلال الیائیان مطرح کرد. بر اساس این نظریه، هر چیزی قبل از اینکه موجود شود، به اعتباری موجود و به اعتبار دیگری معدوم است؛ بدین معنا که بالقوه موجود است و بالفعل موجود نیست؛ و موجود شدن در طبیعت یعنی تبدیل قوه به فعل، و هیچ امر حادثی از عدم مطلق به وجود نمی‌آید، بلکه از عدم نسبی، یعنی وجود بالقوه به وجود می‌آید. ارسطو با پذیرش تغییر در عالم آن را به دو نوع دفعی و تدریجی تقسیم کرد: تغییرهای تدریجی را «حرکت» و تغییرهای دفعی را اگر در جواهر باشد «کون و فساد» نامید.

پس از ارسطو فلاسفه اسلامی همچون ابن‌سینا همین نظریه را پذیرفتند تا آنکه ملاصدرا نظریه حرکت جوهری را اثبات کرد. بنابر نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین، جهان یک پارچه حرکت، جریان و حدوث است. جهان به حقیقت «جهان» یعنی همواره در حال جهیدن است و به تعبیر ملاصدرا جهان یکپارچه حرکت و صیوروت است؛ نه اینکه شیء متحرک و صائر باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۸۵-۱۹۰ و ۸۷-۸۸).

با تغییر نگاه ملاصدرا به مسئله حرکت و تغییر، موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود؛ یعنی ثابت و تغییر نحوه وجود شیء شمرده می‌شود؛ در حالی که پیش از او حرکت ویژگی اجسام به شمار می‌آمد. سیلان و حرکت ویژگی وجود اشیاء است. بنابر این حقیقت حرکت، وجود واحد سیال و سیلان وجود است که در یک تقسیم، به امتدادی و غیر امتدادی تقسیم می‌شود:

۱. حرکت امتدادی: حرکت امتدادی آن است که شخص و حد هر مقطع مفروض آن،





غیر از شخص و حدّ مقاطع سابق و لاحق باشد؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست، هر چند هر دو دارای یک مرتبه وجود باشند. حرکت امتدادی، خود بر سه قسم است:

الف) اشتدادی: مانند حرکت کمی بدن انسان در حال رشد که طی زمان اشتداد می‌یابد؛ به گونه‌ای که کمّ جدید غیر از کمّ پیشین است. این مثال زمانی روشن می‌شود که توجه داشته باشیم موضوع حرکت کمی (بدن) هر هفت تا ده سال کاملاً عوض می‌شود و به تبع آن، کمّش نیز به کلی عوض می‌شود و دیگر شخص کمّ سابق در کمّ لاحق حضور ندارد. ب) تضعفی: بسان حرکت کمی بدن انسان به سمت لاغری، مانند جوانی که پیر می‌شود و حجم بدنش کاهش می‌یابد.

ج) متشابه: مانند حرکت‌های آینی که بودن شیء در مکان‌های متعدد مشابه است؛ به این صورت که شخص و حدّ هیچ یک از این‌های سابق در این لاحق حضور ندارد.

۲. حرکت غیر امتدادی: در این گونه حرکت، شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هر چند حدّش اختلاف پیدا می‌کند. به دیگر سخن، حرکتی که در آن شخص وجود سابق باقی است، ولی حدودش فرق می‌کند؛ بسان موجودی که هسته‌ای مرکزی دارد و لایه‌هایی روی آن می‌آید یا از آن کم می‌شود، این قسم نیز خود دو گونه است:

الف) اشتدادی توسعه‌ی: مانند اینکه من جاهل به عالم تبدیل می‌شود که همان من است، ولی حدّ و مرز وجودی‌اش توسعه یافته است. توسعه یعنی آن شخص سابق باقی باشد، ولی حدّ او زیاد شود. به عبارت دیگر، شخص او تغییر نکرده، بلکه حدّ او تغییر یافته است.

ب) تضعفی یا تضعیفی: مانند کسی که به علت عارضه‌ای علمش را از دست بدهد که در واقع حدّ او ضیق شده، ولی شخص او باقی است (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۵۵-۲۵۶).

۲. انکار هیولی

از دیدگاه بسیاری از فلاسفه اجسام از ماده و صورت تشکیل شده‌اند. ماده، جوهری است که قوه محض است. فلاسفه ترکیب خارجی جسم از ماده و صورت را با برهان‌های متعدد اثبات کرده‌اند که مشهورترین آنها برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل است. در زیر پس از تقریر هر یک از این براهین، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا این برهان‌ها مدعای فلاسفه را در اثبات ماده و هیولی اثبات می‌کند یا خیر.

برهان اول: برهان قوه و فعل

این برهان را می‌توان در قالب مقدمات زیر تقریر کرد:

۱. جسم از آن جهت که جسم است امری بالفعل است؛ یعنی واقعاً ابعاد سه‌گانه دارد. جسمیت جسم به سه‌بعدی بودن آن است و اگر سه‌بعدی نباشد جسم نیست.

۲. هر جسمی قابلیت و استعداد پذیرش صورت‌های نوعی و اعراض را دارد و از این جهت امری بالقوه است؛ مثلاً هسته سیب می‌تواند درخت سیب شود و رشد کند و ... از این جهت بالقوه است؛ یعنی امکان استعدادی و قابلیت پذیرش صورت نوعیه سیب و نیز اعراض آن را دارد.

۳. حیثیت فعل (بالفعل بودن) حیثیت وجدان و دارایی است؛ یعنی جسم از جهت فعلیت آثار خاصی را داراست. جسم از آن جهت که جسم است، سه‌بعدی است و در نتیجه آثار سه‌بعدی بودن مثل امتداد و مکان‌مندی را هم دارد.

۴. حیثیت قوه، حیثیت فقدان و نداری است؛ قوه ملازم نداری است. «این امر برای آن شیء بالقوه است»، بدین معنا که این امر برای آن شیء تحقق ندارد، ولی می‌تواند تحقق یابد.

۵. وجدان و دارایی با فقدان و نداری دو حیثیت مختلف‌اند و در خارج نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند.

نتیجه: هر جسمی مرکب از دو واقعیت جوهری است، زیرا براساس مقدمات گذشته هر جسمی یک جنبه قوه و یک جنبه فعلیت دارد که حیثیت یکی نداری و دیگری دارایی است و این دو نمی‌توانند در خارج با هم جمع شوند. پس باید هر شیئی در خارج مرکب از دو جزء باشد: یکی مابازای جنبه قوه جسم (ماده) و دیگری مابازای جنبه فعلیت جسم (صورت). این دو جزء باید جوهر باشند و نمی‌شود یکی جوهر و دیگری عرض یا هر دو عرض باشند؛ چون اگر هر دو عرض باشند، از ترکیب دو عرض، جوهر (جسم) درست نمی‌شود. همین‌طور نمی‌شود که یکی عرض و دیگری جوهر باشد، زیرا لازمه‌اش این است که عرض سازنده جوهر باشد و این ممکن نیست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴).

این برهان ناتمام است، زیرا هر چند ملکه و عدم آن با هم جمع نمی‌شوند، در اینجا 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 و یا اعراضی که جسم آنها را ندارد. اشکالی هم ندارد که وجدان یک ملکه و فقدان یک ملکه دیگر مثل بینایی و کوری با هم جمع شوند. آن دو چیزی که با هم جمع نمی‌شوند، بینایی و نابینایی است؛ یعنی ملکه و عدم خود آن ملکه (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

چهبسا گفته شود که این نقد هیولی را طبق دیدگاه مشاء هدف قرار می‌دهد و انکار می‌کند؛ یعنی فقط نشان می‌دهد که ترکیب بین هیولی و صورت به طور انضمامی باطل است. اما هیولی را طبق دیدگاه صدرایی که ترکیب ماده و صورت را اتحادی می‌داند رد نمی‌کند.

پاسخ این است که اولاً، درست است که با بیان فوق حرف ملاصدرا نقد نمی‌شود؛ منتها اگر ترکیب جسم از ماده و صورت را همانند ملاصدرا اتحادی بدانیم، نمی‌توانیم هیولی را به جسم اختصاص دهیم، زیرا از آن جا که برهان قوه و فعل ناتمام است، چیزی به نام قوه همه جا می‌تواند تحقق داشته باشد. پس تبیین مشاء از موضوع برچیده می‌شود. به تعبیر دیگر، بر طبق گفته مشاء جسم مرکب از ماده و صورت است و اگر در جسم قوه‌ای وجود دارد به دلیل وجود ماده است، اما طبق دیدگاه ملاصدرا جسم بسیط است و همین جسم بسیط دارای قوه است. در این صورت چرا مجرد نیز که بسیط است، نتواند دارای قوه باشد. همان‌طور که جسم بسیط هم قوه و هم فعلیت دارد، مجرد نیز می‌تواند هم قوه داشته باشد و هم فعلیت. بنابراین نظریه ملاصدرا زمینه را برای باور به اینکه مجرد هم بسیط است و هم قوه دارد فراهم می‌سازد.

ثانیاً، ملاصدرا که بر اساس مبانی خاص خود به ترکیب اتحادی آن ماده و صورت معتقد است و اجزا را تحلیلی عقلی می‌داند، منکر هیولی نیست. از این رو، استاد مطهری در نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا می‌نویسد که بنابر نظریه ترکیب اتحادی نمی‌توان به هیولی اولی قائل شد، به‌ویژه اگر مثل صدرا معتقد شویم که ماده متحد شده با صورت حتی قابل اعتبار بشرط لائی، یعنی اعتبار استقلال نوعی نیز نیست، زیرا بر اساس این نظریه ماده باید در یک زمانی به صورت متبدل شده باشد و چون از ازل همراه با صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده که موجود باشد. نیز نمی‌توان به جوهر باقی در همه احوال قایل شد؛ آن‌گونه که مقتضای برهان وصل و فصل است. بنابراین قبول نظریه ترکیب اتحادی با پذیرش برهان فصل و وصل از سوی ملاصدرا و حاجی تناقض است.

پس بر ملاصدرا دو ایراد وارد است: یکی اینکه قایل به ترکیب اتحادی است و در این صورت دیگر نباید به برهان فصل و وصل تمسک می‌کرد. دیگر اینکه او که ترکیب اتحادی را پذیرفته و نیز اصل حرکت هستی را باور دارد، نباید به هیولایی اولی حتی به تحلیل عقلی قایل می‌شد، زیرا در عقل حد یقف ندارد. بله ماده ثانیه به این معنا که هر درجه‌ای را بگیریم به قوه و فعلیتی منحل می‌شود مانعی ندارد. همان‌طور که اعتبار بشرط لائی و نوعیت مستقل نیز در ماده ثانیه، ولو به نحو مجازیت قابل فرض است (طباطبایی، بی‌تا، پاورقی، ج ۲: ۱۱۵ و ۱۱۹-۱۲۰).

برهان دوم: برهان فصل و وصل

این برهان به صورت زیر تقریر می‌شود:

۱. جسم که حقیقت آن اتصال است، انفصال را می‌پذیرد؛ مثلاً می‌توان یک جسم را به دو نیمه تقسیم کرد.

۲. جسم بما هو جسم محال است که انفصال را بپذیرد، زیرا قبول شیء فرع بر وجود در حال قبول است. پس چون قبول وقتی محقق می‌شود که در ظرف قبول، قابل تحقق داشته باشد. اگر جسم را تقسیم کردیم و آن تقسیم را قبول کرد، دیگر اتصال از میان می‌رود.

نتیجه: پس باید غیر از صورت جسمیه که اتصال است و نمی‌تواند تقسیم را بپذیرد، چیز دیگری باشد که پذیرای تقسیم باشد و آن هیولایی است (سیزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴: ۱۵۸؛ اسفرائینی نیسابوری، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴).

این برهان، اتقان برهان قوه و فعل را ندارد. حتی برخی از کسانی که به وجود هیولایی باور دارند، این برهان را قابل مناقشه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم: ۱۶). سه‌روردی بر این برهان چهار اشکال وارد کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۴). از جمله اشکالات این برهان این است که دو نوع اتصال وجود دارد: یک اتصال جوهری مبهم و یک اتصال عرضی متعین (حجم). آن اتصالی که در اثر تقسیم و تفکیک جسم زایل می‌شود، اتصال متعین است، یعنی حجم جسم از بین می‌رود، ولی ابعاد ثلاثه جوهری‌اش که نامتعیین است، از میان نمی‌رود. جسمیت تقسیم نمی‌شود، بلکه مقدار تقسیم می‌شود. پس آنچه اتصال و انفصال را می‌پذیرد، خود جسم است. آن امر مشترک میان متصل و منفصل (جسم تقسیم شده با تقسیم





نشده) اصل جسمیت است و نیازی به هیولی نیست. اصل جسمیت قبلاً دارای یک اتصال عرضی مثلاً یک متر مکعب بود و اکنون آن اتصال از بین رفته و به چند وجود با چند حجم تبدیل شده است. در نتیجه برهان فصل و وصل هم نمی‌تواند جوهری به نام هیولی را اثبات کند (فیاضی، ۱۳۸۴).

افزون بر این، برهان فصل و وصل بر پایه انکار حرکت جوهری و باور به کون و فساد بنا شده است. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «فلاسفه گذشته پس از اثبات وجود جوهر مادی در جهان طبیعت، متوجه شده‌اند که همه اجسام خاصه‌ای مشترک مانند حجم دارند و از این رو، حکم کرده‌اند که جسم نوعی از جوهر است».

ایشان در ادامه می‌آورد: «آن گروه از فلاسفه که ماده به معنی هیولی را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولی، صورت جسمی 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» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۳۰۹).

استاد مطهری نیز این اشکال را پذیرفته است. از نظر ایشان دیدگاه 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 (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۴).

بر اساس حرکت جوهری انفصال در حقیقت جوانه‌زدن دو شاخه در یک تنه است؛ مانند خطی که به یک نقطه معین می‌رسد و در آنجا منشعب می‌شود یا مثل دست انسان که وقتی در امتداد خود به قسمت کف دست رسید، به پنج انگشت تقسیم می‌شود. در حرکت جوهری، چون وجود واحد است، مسئله به این شکل تصویر می‌شود؛ زیرا بر مبنای وجود واحد چیزی از گذشته باقی نیست تا حالت جدید را قبول کند، بلکه وجود جدید امتداد همان وجود گذشته است؛ منتهی این امتداد به صورت شاخه شاخه است. پس وجود هیولی بر اساس حرکت جوهری معنایی ندارد.

اشکال دیگری که استاد مطهری مطرح کرده است اینکه اگر ترکیب جسم را از هیولی و صورت ترکیب انضمامی بدانیم، می‌توانیم هر یک از این دو را نوعی از جوهر بدانیم، ولی اگر ترکیب را اتحادی بدانیم و اجزا را تحلیلی عقلی بدانیم، دیگر نمی‌توانیم هیولی و

صورت را دو نوع از جوهر بدانیم، زیرا به حکم اتحاد باید هیولی در یک زمانی به صورت متبدل شده باشد و چون از ازل همراه صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده که او موجود باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۱۶۹-۱۷۵).

با توجه به بیان گذشته، این دو برهان تام و تمام به نظر نمی‌رسد. بنابراین با این برهان‌ها نمی‌توان هیولی را اثبات کرد، بلکه بر عدم هیولی برهان نیز وجود دارد. فیلسوفان از یک سو وجود را مساوق با فعلیت دانسته‌اند و از سوی دیگر، هیولی را به موجودی که هیچ فعلیتی ندارد تعریف کرده‌اند و این دو مدعا با هم سازگاری ندارد، زیرا مفاد مدعای دوم نفی هیولی است. به طور کلی اگر در مکتب مشاء این امکان وجود داشت که یک موجود هم قوه داشته باشد و هم فعلیت، از اساس وجود هیولی اثبات‌شدنی نبود؛ چون در آن صورت این امکان وجود داشت که خود جسم، فعلیت ابعاد ثلاثه را در کنار قوه آن داشته باشد، بدون اینکه به جزء دیگری نیاز باشد که حامل قوه باشد (فیاضی، ۱۳۸۴).

لوازم و نتایج انکار هیولی

با توجه به آنچه در انکار هیولی گذشت بازنگری در برخی تعاریف و باورهای فلسفی لازم به نظر می‌رسد. در زیر به برخی از این گونه موارد که با موضوع بحث مرتبط است اشاره می‌شود.

یک. بازنگری در تعریف مجرد

از تقسیم‌های اولیه موجود در فلسفه، تقسیم آن به مادی و مجرد است. مجرد، بر اساس تعریف رایج، در مقابل مادی به کار برده می‌شود. «مادی» موجودی است دارای امتداد، قوه و استعداد - اعم از اینکه استعدادش عین جوهر او یا صفتی برای او باشد - و نیز ویژگی‌هایی که لازمه داشتن امتداد و استعداد است. در مقابل، «مجرد» موجودی است که قوه، استعداد، امتداد و لوازم آنها نظیر تغییر و استکمال و نیز سطح، حجم و شکل ندارد و انقسام‌پذیر نیست.

این تعریف بر مبنای مشاء استوار است که به هیولی معتقدند و عوالم را به عالم عقول (مجردات تامه) و ماده تقسیم می‌کنند، اما بر مبنای اشراقیان که از اساس منکر ماده اولیه هستند و به موجود دارای امتداد و بدون ماده باور دارند، پذیرفتنی نیست. شیخ اشراق عالم





دیگری را که متوسط بین عالم عقول و عالم ماده است، اثبات کرده و آن را «عالم اشباح مجرد» و «صور معلق» نامیده است. به اعتقاد او، ادراکات جزئی برای انسان از طریق مشاهده آن صور حاصل می‌شوند و همان امورند که در خواب برای انسان ظاهر می‌شوند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۵).

صور معلق، از ماده و قوه و استعداد و تغیر منزله‌اند، اما دارای شکل و امتداد هستند. بر همین اساس، در توصیف عوالم سه‌گانه وجود، تفاوت عالم ماده با دیگر عوالم در قوه و استعداد داشتن عالم ماده دانسته می‌شود. عالم مثال و عالم عقل عوالمی هستند که قوه و استعداد در آنها راه ندارد و تفاوت آن دو در این است که عالم مثال برخی آثار ماده از جمله کم و کیف و... را دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۰۹-۳۱۰).

بر این اساس، مراد مشائیان از «ماده» اعم از هیولی اولی و هیولی ثانیه است، ولی مقصود اشراقیان امری است که فقط ویژگی «قوه و استعداد» در آن لحاظ شده و داشتن امتداد دخالتی در معنای ماده ندارد. از این رو، در نظر مشائیان، «مجرد» موجودی است که نه دارای قوه و استعداد و لوازم آن مانند تغیر و استکمال است و نه دارای امتداد و لوازم آن از قبیل سطح، حجم، شکل و انقسام‌پذیری است، اما از دیدگاه اشراقیان، «مجرد» می‌تواند امتداد و لوازم آن را داشته باشد.

استاد فیاضی از محققان معاصر دیدگاه دیگری را در این مسئله برگزیده است. بر اساس این دیدگاه، باید مجرد و مادی را به گونه‌ای تعریف و تبیین کرد که منکر و مثبت هیولی در آن تعریف مشترک باشند. در این دیدگاه، داشتن هیولی و امتداد و نیز قوه و استعداد هیچ یک ملاک تمایز مادی از مجرد نیست، بلکه «قابلیت اشاره حسی» و «داشتن وضع» ملاک تمایز است (فیاضی، ۱۳۸۴). مقصود از «قابلیت اشاره حسی» این است که شیء در جهتی از جهات شش‌گانه این عالم واقع شود؛ یعنی بتوان گفت: این شیء در طرف راست یا چپ قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۳-۱۳۴).

بر اساس این رویکرد «مجرد» موجودی است که دارای وضع و حیث نیست. به بیان دیگر، مجرد یعنی موجودی که قابل اشاره حسی نیست. در مقابل، «مادی» نیز موجودی است که وضع و حیث دارد. بنابراین تنها جسم نیست که مادی شمرده می‌شود، بلکه هر چیزی که موجودیت آن به موجودیت جسم طبیعی بستگی دارد مادی دانسته می‌شود و مادی یعنی موجود محسوس و موجودی که از عالم اجسام و شهادت است. پس موجود

مادی همین جسمی است که احساس می‌شود و هر چیزی که به جسم وابستگی دارد، به گونه‌ای که با زوال آن از میان می‌رود؛ مانند تمام اعراض و خصوصیات مرتبط با جسم که اگر جسم از میان برود آنها از میان می‌روند؛ هر چیزی این گونه بود، آن را مادی می‌نامیم و هر چه این گونه نبود، بلکه نامحسوس و مربوط به عالم غیب باشد، آن را مجرد می‌نامیم.

چنین تعریفی در میان فیلسوفان اشراق و نیز متکلمان سابقه دارد. از جمله میرداماد در قسبات (۱۳۶۷: ۱۶۷) و نیز محمدشریف هروی در ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی (۱۳۶۳: ۱۹) چنین تعریفی از آن به دست داده‌اند. همچنین ایچی و جرجانی در المواقف و شرح آن با اشاره به این تعریف، آن را به متکلمان نسبت داده‌اند. به گفته ایشان موجود خارجی یا قدیم است یا حادث. موجود حادث نیز یا متحیز بالذات است یا حال در متحیز و یا اینکه هیچ‌یک از این دو نیست. متحیز بالذات همان جوهر است و مراد از آن چیزی است که بالذات قابل اشاره حسی می‌باشد. قید بالذات برای خارج کردن عرض است که بالذات قابل اشاره حسی نیست، ولی بالتبع می‌توان به آن اشاره کرد. و قید حسی برای خارج کردن مجردات است که هر چند اشاره حسی را نمی‌پذیرند، قابل اشاره عقلی هستند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۷۳-۷۴).

جالب توجه اینکه ملاصدرا برای اثبات تجرد نفس انسانی، به اثبات صورت‌های خیالی پرداخته است. او برای این منظور می‌نویسد که این صورت‌ها دارای وضعی که قبول اشاره حسی کند نیستند، در نتیجه مجردند. بنابراین از بیان وی چنین استفاده می‌شود که ملاک تمایز مجرد از مادی همین است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۹-۵۱۰).

همچنین ملاصدرا آنجا که به اثبات تجرد عاقل می‌پردازد، در بیان ویژگی‌های تجردی صور معقول به قسمت‌ناپذیری و وضع‌نداشتن آنها می‌پردازد. او وضع را به وضع بالذات، وضع بالتبع و وضع بالعرض تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که چون هیچ‌یک از انواع وضع در صور علمی راه ندارد، پس آنها مجردند (ملاصدرا، بی تا: ۸۷).

ملاصدرا صرف مقدار داشتن را برای قابلیت اشاره حسی که ویژگی مادیات می‌شمارد، کافی نمی‌داند، بلکه به عقیده او همراهی با ماده نیز شرط است. وی آنجا که به بیان معانی وضع پرداخته است ضمن تصریح به این مطلب، تأکید می‌کند که در ماده بودن، مصحح قبول اشاره و جهت و انقسام است. از این رو، اگر امری در خیال باشد دارای مقدار و سطح





و خط و ... هست، ولی نه به آن معنا که قابل اشاره حسی باشد. ملاصدرا به اشاره حسی و عقلی، اشاره خیالی را نیز افزوده است که مخصوص صور خیالی مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴: ۲۲۱-۲۲۲).

حال اگر ملاک مادی بودن قابلیت اشاره حسی باشد، امری که قابل اشاره حسی است یا بدون واسطه و مستقیماً مورد اشاره قرار می‌گیرد، نظیر اجسام و یا بالذات قابل اشاره نیست، بلکه بالتبع و با واسطه می‌توان به آن اشاره کرد، نظیر هیولی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۷). در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که معیار اینکه چیزی بالتبع قابلیت اشاره حسی داشته باشد چیست؟ ما چه چیزی را مادی به شمار می‌آوریم. چه بسا پاسخ داده شود که ملاک نسبت داشتن با ماده است که قاعدتاً با توجه به انکار هیولی، ماده ثانیه مراد است، اما در اینجا منظور از نسبت چیست؟

در پاسخ لازم است به گونه‌ها و اقسام نسبت اشاره شود. نسبت‌های مختلف عبارتند از: نسبت فاعلی مانند نسبت علت با معلول؛ نسبت تعلقی یا تدبیری مانند نسبت نفس به بدن یا نسبت رب النوع با نوع؛ نسبت حلولی مانند حلول صورت نوعیه در ماده و حلول عرض در موضوع؛ نسبت مجاورت مانند نسبتی که میان دو شیء مادی برقرار می‌شود و چیزی در کنار و مجاور شیء دیگر قرار می‌گیرد. و نسبت وصفی که اشیاء با صفاتشان نسبتی دارند که به دلیل همین ارتباط به برخی از صفات یکدیگر متصف می‌شوند. مفاهیم فلسفی‌ای که وصف اشیای مادی هستند به برخی از احکام اشیای مادی متصف می‌شوند، مانند وحدت که ذاتاً قابل اشاره حسی نیست، ولی زمانی که وصف شیء مادی قرار می‌گیرد به تبع آن قابل اشاره حسی می‌شود (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۹). از این میان آنچه موجب قابلیت اشاره حسی و مادی بودن می‌شود، نسبت حلولی، وصفی و مجاورت است و نسبت‌های تعلقی و فاعلی موجب قابلیت اشاره نیست.

باید توجه داشت که وقتی سخن از قابلیت اشاره به میان می‌آید، لزوماً به معنای مرئی بودن نیست مثلاً امواج مغناطیسی و انرژی‌ها مرئی نیستند، ولی مورد اشاره قرار می‌گیرند، زیرا می‌توان گفت در جهتی از جهات این عالم تحقق دارند. نکته دیگر اینکه ممکن است بپرسید وجه عدول از دیدگاه معروف که ملاک مادیت را قوه و استعداد می‌داند چیست؟ چرا ما برای اثبات مدعای خود ملاک قابلیت اشاره حسی را

مطرح می‌کنیم و در پی اثبات حرکت در مجرد هستیم؟ چرا به جای این کار مسئله را این‌گونه طرح نمی‌کنیم که موجوداتی که به عنوان مجرد شناخته می‌شوند همه موجودات مادی هستند؛ یعنی همان ملاک قوه و استعداد را بپذیریم، ولی موجوداتی را که به عنوان مجرد شناخته می‌شوند همه را مادی بدانیم و منکر تجرد آنها شویم (نبویان، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

پاسخ این است که ما بر مبنای فلاسفه بحث می‌کنیم نه بر مبنای متکلمان. متکلمان از اساس موجود امکانی مجرد را نمی‌پذیرند. از این رو، همه موجودات امکانی را مادی می‌دانند، اما در نظام فلسفی ممکنات به مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. آن‌گاه بحث می‌شود که ملاک تمایز این دو چیست؟ در این صورت، نمی‌توان در مقام تبیین ملاک تمایز از مدعای پذیرفته‌شده قبلی دست برداشت و به کلی منکر وجود مجرد امکانی شد. بنابراین، باید ملاکی ارائه کرد که با مدعای تجرد ممکنات سازگار باشد و آن قابلیت اشاره حسی است و نه ملاک قوه و استعداد.

دو. انکار تلازم قوه و ماده

وجود ماده اولی از طریق برهان قوه و فعل اثبات می‌شود و بر اساس این برهان وجود قوه دلالت می‌کند که جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است و هیچ‌گاه ماده از قوه جدا نمی‌شود و این دو متلازم‌اند، اما با توجه به مباحث گذشته در نقد برهان قوه و فعل، از طریق این برهان نمی‌توان تلازم را به اثبات رساند. اصولاً وقتی ماده اولی به کلی انکار شود، سخن از تلازم ماده و قوه بی‌معناست. هم‌چنین فلاسفه برای اثبات تلازم ماده و قوه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحمل‌ها» نیز استناد می‌کنند که نادرستی این قاعده در ادامه روشن خواهد شد.

سه. امکان اجتماع قوه و فعلیت

با انکار هیولی، امکان اجتماع قوه و فعلیت امری پذیرفتنی است؛ زیرا از یک سو اجسام در خارج مرکب از ماده و صورت نیستند و چنین نیست که جوهری وجود داشته باشد که حامل قوا و استعدادها باشد. از سوی دیگر، وجود قوا و استعدادها گوناگون در اجسام امری انکارناپذیر است. بنابراین هر جسم در عین یگانگی و وحدت هم بالفعل است و هم بالقوه و این چیزی جز اجتماع قوه و فعل در شیء واحد نیست.





۳. فقدان دلیل معتبر بر وجود موجودات امکانی ثابت

هرچند فلاسفه دلایلی را بر ثبات مجردات تام، یعنی عقول اقامه کرده‌اند و گاه دست کم برخی از فرشتگان را بر عقول فلسفی منطبق دانسته و شواهد نقلی بر ثبات فرشتگان اقامه می‌شود، نه دلایل عقلی ثبات عقول تمام است و نه شواهد نقلی ثبات فرشتگان را اثبات می‌کند. نتیجه اینکه هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند موجوداتی امکانی هستند که دارای قوه و استعداد و تغییر نمی‌باشند. در زیر به نقد و بررسی دلایل عقلی و نقلی‌ای می‌پردازیم که بر ثبات برخی موجودات امکانی اقامه شده است.

الف) برهان‌های عقلی ثبات مجرد

فلاسفه تغییرناپذیری مجردات را با دلایل و براهینی اثبات کرده‌اند که در ادامه به بررسی پنج برهان می‌پردازیم.

برهان اول

م ۱. مجرد موجودی است که ماده ندارد. این مقدمه دربردارنده یکی از تعریف‌های مشهور مجرد است و نیازمند توضیح نیست.

م ۲. هر چیزی که قوه دارد، ماده نیز دارد. وجود ماده در اجسام از طریق برهان قوه و فعل اثبات می‌شود. بر اساس این برهان، این وجود قوه است که دلالت می‌کند جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است. بنابر این ماده و قوه متلازم‌اند.

م ۳. پس مجرد (غیرمادی) قوه ندارد. این مقدمه عکس نقیض مقدمه قبلی و صادق است.

م ۴. اگر موجودی قوه نداشته باشد، حرکت در آن امکان ندارد، زیرا حرکت بنا بر یک تعریف، به معنای خروج از قوه به فعل است.

نتیجه: حرکت در مجرد امکان ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۰).

توجه به این نکته لازم است که در مقدمه چهارم این استدلال می‌توان به جای حرکت، از واژه «تغییر» استفاده کرد، زیرا تغییر هم خروج شیء از قوه به فعل است؛ منتها خروج شیء از قوه به فعل گاهی تدریجی است و گاهی غیر تدریجی. همان‌گونه که اگر شیء قوه

نداشته باشد خروج تدریجی آن معقول نیست، خروج غیر تدریجی آن نیز معقول نمی‌باشد. بنابراین اگر در استدلال از کلمه تغییر استفاده کنیم، نتیجه برهان اثبات عدم هرگونه تغییر در مجرد است که اعم از حرکت است.

نقد و بررسی

این برهان بر چند مقدمه استوار است. از این میان مقدمه اول پذیرفتنی نیست، زیرا چنانکه گذشت نمی‌توان مجرد را به این صورت تعریف کرد؛ زیرا تقسیم موجود به مجرد و مادی باید به گونه‌ای باشد که همه بتوانند در آن شریک باشند، در حالی که بر اساس این تعریف، منکران هیولی نمی‌توانند موجود را به این دو تقسیم کنند. بر اساس تعریف برگزیده، «مجرد» موجودی است که دارای وضع و حیث نیست. در مقابل مادی موجودی است که دارای وضع و حیث است.

مقدمه دوم نیز نادرست است، زیرا این مقدمه از تلازم قوه و ماده حکایت می‌کند و چنانکه بیان شد دلیل این تلازم همان دلایل اثبات ماده و هیولی است. با توجه به اینکه این دلایل مخدوش شد، وجود ماده از اساس بی‌پایه است و سخن از تلازم قوه و ماده نابه‌جاست.

برهان دوم

۱. حرکت امری است که عارض بر متحرک است.
۲. هر چیزی که عارض چیز دیگری می‌شود، قوه‌ای را در آن می‌طلبد.
۳. پس اگر مجرد متحرک باشد، باید قوه حرکت را داشته باشد.
۴. لکن مجرد قوه هیچ چیزی را ندارد، زیرا قوه از شئون ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۶۰).

نقد و بررسی

در این استدلال نیز برای اثبات قوه نداشتن مجرد این‌گونه استدلال شده است که قوه از شئون ماده است. پس در نهایت این استدلال بر پایه لزوم ماده برای حرکت است که برهان نخست بر پایه آن اقامه شده است. از این رو، به همان بیان که آن برهان ناتمام بود، این برهان نیز ناتمام است.





برهان سوم

م ۱. حرکت عبارت است از حدوث مستمر. اگر شیء آن به آن حادث نشود، حرکتی رخ نمی‌دهد و سکون محض خواهد بود. این تعریف از حرکت در کلمات فخر رازی و نیز ملاصدرا آمده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۵۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۲۲، تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۶۵۳).

م ۲. این حدوث، حدوث زمانی است؛ زیرا حالت و وضعیتی است که در اثر حرکت ایجاد می‌شود و در زمان سابق نبوده و اکنون موجود شده است. پس در زمان سابق معدوم بوده است.

م ۳. حدوث عین حادث است؛ چون حدوث صفت وجود است و صفات وجود همه عین وجودند؛ زیرا وجود نه غیر دارد و نه جزء. بنابراین نمی‌توان صفات وجود را غیر آن یا جزء آن دانست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳).

م ۴. هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است.

دلیل این قاعده که از مشهورترین قواعد فلسفی استاین گونه تقریر شده است:

الف) هر حادث زمانی قبل از تحقق، ممکن الوجود است، زیرا اگر ممتنع الوجود بود حادث نمی‌شد و اگر واجب الوجود بود باید همیشه می‌بود و حدوث زمانی معنایی نداشت.

ب) ممکن الوجود بودن به معنای قدرت فاعل بر انجام فعل نیست؛ زیرا امکان وصف خود حادث زمانی است؛ در حالی که قدرت صفت فاعل است.

ج) این امکان اعتباری عقلی نیست، بلکه امری خارجی و وجودی است، زیرا متصف به شدت و ضعف می‌شود؛ مثلاً استعداد تبدیل شدن هسته به گیاه در زمستان بسیار کمتر از استعداد آن در بهار است.

د) این امکان امری عرضی است نه جوهری، زیرا وصف برای غیر است. پس به موضوع نیاز دارد. اگر در تخم مرغ امکان جوجه شدن هست، این امکان عرضی است که قائم به آن و وصف آن است.

ه) بنابراین عرضی داریم و موضوعی. عرض را قوه و موضوع آن را ماده می‌نامیم.

بنابراین: هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۰۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۴).

م ۵. مجرد، چنان که پیش‌تر بیان شد، ماده و قوه ندارد.

نتیجه: مجرد حادث زمانی و متحرک نیست.

نقد و بررسی

این برهان با تعریف حرکت به حدوث مستمر تقریر شده است که مقدمه‌ای ناتمام است. تعریف حرکت به حدوث نادرست است؛ زیرا حدوث صفت وجود است. وقتی گفته می‌شود «وجودی حادث شد» باید وجود جدیدی ایجاد شود؛ در حالی که حرکت از ابتدا تا انتهایش یک وجود است. اینکه از آن به حدوث مستمر تعبیر می‌کنند، بر این اساس است که برای آن تجزیه‌ای وهمی در نظر می‌گیرند؛ یعنی امر واحد متصل تدریجی را به اجزایی تجزیه می‌کنند. آن‌گاه هر جزء را نسبت به قبل، حادث و مسبوق به عدم می‌دانند، اما واقع حرکت این نیست که اجزای متوالی باشد. این سخن منکران حرکت است که تمام تغییراتی را که دیگران حرکت می‌دانستند، آنان حوادث متوالی می‌نامیدند. حرکت بودن حرکت به این است که حدوث نبوده، بلکه یک وجود سیال است. پس مقدمه اول مخدوش است (فیاضی، ۱۳۸۴).

مقدمه چهارم این استدلال، یعنی «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است» نیز نادرست است؛ زیرا اولاً، این قاعده تنها در مورد مکونات جریان دارد و کلیت آن را نمی‌توان پذیرفت؛ یعنی اگر چیزی از شیء دیگر پدید آید، مسبوق به ماده و قوه است، اما اگر پدیده‌ای به صورت ابداعی حادث شود نیازمند مسبقیت به ماده و قوه نیست. به عبارت دیگر، این قانون مربوط به هلیت‌های مرکب است؛ یعنی هر جا بنا شد صیوره شیء شیئاً اتفاق بیافتد، آنجا ماده سابق لازم است. ثانیاً، در مقدمه اول استدلال بر این قاعده، مراد از امکان، امکان ذاتی و در مقدمه سوم آن مراد از امکان امکان استعدادی است. بنابراین در این استدلال بین معانی امکان خلط شده است (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۳، ۷۶۰-۷۶۱). در نتیجه نمی‌تواند قاعده را اثبات کند. اگر این قاعده اثبات نشود استدلال فراهم آمده از آن نیز نادرست خواهد بود و ثبات مجرد بر اساس این استدلال تمام نیست.

برهان چهارم

۱. م. برای هر متغیری قبل از تغییر، امکان امری هست، ولی بالفعل تحقق ندارد.
۲. م. مجرد دارای چنین ویژگی نمی‌باشد؛ زیرا هر چیزی که برای مجرد ممکن است برای او بالفعل تحقق دارد.

نتیجه: هیچ متغیری مجرد نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۶۰).



نقد و بررسی

مقدمه دوم این استدلال مصادره به مطلوب است؛ چون دلیل آن مقدمه عین مدعای مستدل است و قاعده «هر آنچه برای مجرد ممکن است برای آن بالفعل است» مبتنی بر امتناع تغییر در مجردات است؛ در حالی که در این استدلال از این قاعده برای اثبات امتناع تغییر و حرکت در مجردات استفاده شده است (فیاضی، ۱۳۸۴).

برهان پنجم

۱. م اگر نفس خود تغییر کند نمی تواند تغییر در مزاج، حواس و حالات را بفهمد؛ زیرا ادراک تغییر به این است که مدرک حالت سابق و لاحق هر دو را ادراک کند. بنابراین نفس باید در حالت سابق و لاحق باقی باشد تا دریابد که حالت سابق به حالت لاحق تبدیل شده است و در غیر این صورت فهم حالت سابق برای یک شخص و فهم حالت لاحق برای شخص دیگری خواهد بود. بنابراین تبدل قابل فهم نخواهد بود، زیرا متبدل و متبدل الیه را یک نفر ادراک نکرده است.

۲. م نفس بالوجدان تغییرات در مزاج، حواس و حالات را ادراک می کند. نتیجه: نفس ثابت است.

نقد و بررسی

این برهان نمی تواند ثبات نفس را اثبات کند، زیرا حرکت بر دو قسم است: امتدادی و غیر امتدادی. حرکت نفس از نوع دوم است. بنابراین نفس هسته ثابتی دارد که گاهی همان جوهر کوچک، به جوهر بزرگ تبدیل می شود و به همین ترتیب تکامل می یابد و گاه بر عکس. بنابراین با اینکه نفس حرکت می کند، می تواند تغییرات در مزاج، حواس و حالات را نیز دریابد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۴-۲۶۵).

ب) شواهد نقلی

برخی با تمسک به متون دینی بر این باورند که فرشتگان از ثبات برخوردارند و هیچ گونه استکمالی ندارند. آنها برای اثبات این مدعا به شواهدی تمسک می کنند که در زیر به بررسی آنها می پردازیم:



یک. دسته نخست شواهد و قرائنی است که بر اساس آنها غیرمادی بودن و تجرد فرشتگان اثبات می‌شود و چون مجردات از دیدگاه بسیاری از فلاسفه از ثبات برخوردارند، بنابراین فرشتگان نیز ثابت انگاشته شده‌اند. به عبارت دیگر، فرشتگان در زبان دین، همان عقول در زبان فلسفی دانسته شده‌اند و احکام عقول بر آنها بار شده است.

نقد و بررسی: به عقیده برخی احتمال دارد چنان که روح انسان، در عین تجرد، بر اثر تعلق تدبیری به بدن، افزایش علم برایش ممکن است، فرشتگان نیز در عین تجرد نفسانی، چون مدبرات آسمان‌ها و زمین و به منزله ارواح آسمان‌ها و زمین هستند، برای آنان نیز راه فراگیری علوم جدیدباز باشد. به بیان دیگر، احتمال دارد دست کم بعضی فرشتگان از تجرد نفسی (در برابر تجرد عقلی) برخوردار باشند؛ یعنی همانند روح انسان، دارای قوه‌ای باشند که از طریق ابزار بدن (که عبارت از همان آسمان و زمین و یا بدن خاص خود آنان است) به فعلیت می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

اما این پاسخ مبتنی بر این است که صرف تعلق به بدن برای استکمال موجود مجرد کفایت کند، در حالی که چنین امری برای استکمال کافی نیست.

در پاسخ به این دسته از شواهد توجه به این نکته لازم است که شواهد تجرد فرشتگان در صورتی حاکی از ثبات فرشتگان است که پیش‌تر این کبرای کلی را پذیرفته باشیم که هر مجردی ثابت است، اما با طرح نظریه حرکت در مجردات به چنین شواهدی نمی‌توان تمسک کرد. از این رو، نیازی به بررسی تفصیلی آنها وجود ندارد.

دو. آیات و روایاتی که دلالت می‌کند فرشتگان دارای مقام و درجه‌ای معلوم و معین هستند. برای مثال از آیاتی نظیر «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) و «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره: ۳۲) چنین برداشت شده است که دست کم در طبقه اعلای از فرشتگان که به اجرام تعلق ندارند، استکمال راه ندارد و از مقامی که دارند فراتر نمی‌روند، پس ثابت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۲۴).

روایاتی نیز بر این معنا دلالت می‌کند، از جمله سعید ابن جبیر روایت کرده است که از پیامبر در مورد آیه شریفه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» سؤال شد حضرت فرمود: «الملائکة؛ ما فی السماء موضع إلا علیه ملک إما ساجد أو قائم حتی تقوم الساعة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶: ۲۰۱). چنانکه در تفسیر آیه شریفه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»: [خداوند متعال] فرمود: ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد که برای





چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟ آیا تکبر نمودی یا از بلند رتبه گان بودی؟ (ص: ۷۵). برخی از مفسران گفته‌اند: «عالین» آن دسته از فرشتگان هستند که شیدا و شیفته ذات باری تعالی هستند و به غیر او هیچ توجهی ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۲۶).

روایاتی نیز به اقسام فرشتگان اشاره می‌کند و از فرشتگانی نام می‌برد که همواره در حال سجود و یا در حال رکوع‌اند. امام علی ۷ می‌فرماید: «إِنَّ مِنْهُمْ سَجُودَ لَیْرُکَعُونَ، وَرُکُوعَ لَیَنْتَصِبُونَ وَصَافُونَ لَیْتَرَا یَلُونَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). برخی از فرشتگان در حال سجودند، رکوع نمی‌کنند و برخی در حال رکوع‌اند، برپا نمی‌ایستند؛ گروهی در صف ایستاده‌اند، از جای خود بیرون نمی‌روند.

نقد و بررسی: به این استدلال، به گونه‌های مختلفی می‌توان پاسخ داد: نخست اینکه جمله «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» ملازمه‌ای با افزایش نیافتن علم هر چند از جانب خداوند ندارد، بلکه تنها ذاتی بودن علم فرشتگان را نفی می‌کند و آیه «مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» هر چند به برخی فرشتگان مربوط باشد، مقصود از مقام معلوم، مأموریت معلوم و مشخص هر یک از فرشتگان می‌باشد؛ یعنی هر یک از آنها وظیفه و مأموریتی ویژه برعهده دارند.

دوم اینکه هر چند آیات و روایات دلالت می‌کند که فرشتگان دارای مقام و درجه معلوم و مشخصی هستند، ولی ممکن است همان مقام معلوم، درجاتی داشته باشد؛ یعنی در عین حال که تکامل و رشد فرشتگان از سقف معلومی برخوردار است، در مادون آن سقف امکان رشد از درجات پایین به درجات بالاتر فراهم باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۴۲-۲۴۳).

۴. وجود تغییر و حرکت در تمامی موجودات امکانی

تاکنون اثبات شد که دلایل ثبات مجردات تام و تمام نیست، اما این مقدار برای اثبات وقوع حرکت در مجردات کفایت نمی‌کند، بلکه تنها احتمال آن را اثبات می‌کند. اثبات حرکت در مجرد منوط به اقامه دلیل عقلی یا نقلی به سود آن است. اما دلیل عقلی بر وجود قوه و استعداد در تمامی موجودات امکانی مجرد نداریم؛ یعنی دلیلی وجود ندارد که به صورت عام اثبات کند که تمامی مجردات دارای قوه و استعداد و حرکت‌اند. از این رو، با توجه به اینکه پیش‌تر دلایل ثبات مجردات مخدوش شد، اگر بتوان دلیل نقلی معتبری یافت که بر وجود تغییر و استعداد در همه موجودات امکانی یا موجودات مجرد دلالت کند، نظریه حرکت در مجردات را می‌توان پذیرفت. برای این منظور به بررسی برخی شواهد روایی

می‌پردازیم که ممکن است برای اثبات مدعای مزبور به آنها استشهاد شود:

۱. شیخ کلینی در کتاب الکافی به سند معتبر از امام صادق 7 چنین روایت می‌کند:

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ فَضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْمُورٍ قَالَ: - سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَقُلْتُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْنَاهُ وَ أَمَّا الْآخِرُ فَبَيِّنْ لَنَا تَفْسِيرَهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا بَيِّدٌ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالرُّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالِهِ وَاحِدَةً هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَحْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَحْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ ثُرَابًا مَرَّةً وَ مَرَّةً لَحْمًا وَ دَمًا وَ مَرَّةً رُفَاتًا وَ رَمِيمًا وَ كَالْبُسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا وَ مَرَّةً بُسْرًا وَ مَرَّةً رُطْبًا وَ مَرَّةً تَمْرًا فَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ وَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۵).

ابن ابی یغفور گوید: از امام صادق 7 درباره سخن خداوند که «او اول و آخر است» پرسیدم و گفتم: معنی اول را فهمیدم، ولی شما تفسیر آخر را برایم بیان کنید. فرمود: هر چیز جز پروردگار جهانیان نبود شود و دگرگون گردد یا نبودی و دگرگونی از خارج به او راه یابد یا رنگ و شکل و وصفش عوض شود و از زیادی به کمی و از کمی به زیادی گراید. تنها اوست که همیشه به یک حالت بوده و باشد. اوست اول و پیش از هر چیز و اوست آخر برای همیشه. صفات و اسمای گوناگون بر او وارد نشود؛ چنان که بر غیر او وارد شود، مانند انسان که گاهی خاک و گاهی گوشت و خون و گاهی استخوان پوسیده و نرم شده است و مانند غوره خرما که گاهی بلخ (میوه درخت خرما قبل از نرم شدن) و گاهی بسر (میوه درخت خرما بعد از رنگ انداختن و قبل از نرم شدن) و گاهی خرما تازه و گاهی خرما خشک است که اسماء و صفات مختلف بر آن وارد شود و خدای- عز و جل- به خلاف آن است.

در این روایت به انواع تغییر اشاره شده است. این تغییرات شامل تغییرات ذاتی نظیر تغییرات طبیعی و تغییرات خارجی مانند تغییرات قسری، تغییرات کیفی مانند تغییر در رنگ و طعم و ... یا تغییر در غیر کیف نظیر هیئات و صفات ذاتی یا عرضی و نیز شامل تغییرات استکمالی و





انتقاصی و تضعفی می‌شود. این گونه تغییرات در موجودات امکانی وجود دارد، ولی ساحت قدس الهی از آنها منزّه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۶۵).

۲. امام علی ۷ در نهج البلاغه می‌فرماید: «وَلَيْسَ فِي أَطْبَاقِ السَّمَاءِ مُؤَضِّعٌ إِهَابٍ إِلَّا وَ عَلَيْهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ أَوْ سَاعٍ حَافِدٌ يُرْدَاوَنَ عَلَى طُولِ الطَّاعَةِ بِرَبِّهِمْ عِلْمًا وَ تَرْدَادُ عِزَّةٍ رَبِّهِمْ فِي قُلُوبِهِمْ عِظْمًا» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱: ۱۳۱): در تمام طبقات آسمان جای پوستینی نیست، مگر آنکه فرشته‌ای بر آن به سجده رفته یا به بندگی خدا در کار و تلاش است. با عبادت و بندگی بسیار خود بر معرفتشان به خدا بیفزایند و عزت پروردگار عظمت او را در دل‌هایشان افزون سازد.

بر اساس این روایت فرشتگان که به عقیده بسیاری بر عقول در اصطلاح فلسفی منطبق‌اند، تکامل علمی دارند و همواره با طاعت الهی دانش‌افزایی می‌کنند و عزت و شکوه پروردگار در قلب‌های ایشان در حال افزایش است. بنابراین تجرد با تکامل در آنها جمع است. در نتیجه این دو با هم ناسازگار نیستند.

استدلال به ازدیاد علمی فرشتگان تنها در صورتی تام و تمام است که تجرد آنها پذیرفته شود و این امر در جای خود به اثبات رسیده و مورد پذیرش فلاسفه است. بنابراین با فرض تجرد فرشتگان ازدیاد علمی آنها نشان از استکمال آنها دارد. پس مجردات نیز حرکت و تکامل دارند.

۳. فرشتگان به تصریح آیات و روایاتی، که برخی از آنها گذشت، به عبادت و ذکر خداوند مشغول‌اند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا عبادت و تسبیح خداوند برای ایشان سودمند است و در آنها تأثیری دارد یا خیر. اگر فرشتگان مجرد هیچ بهره‌ای از عبادت‌هایشان دریافت نکنند، مستلزم لغویت عبادت‌های آنهاست و اگر بهره و حظی نصیب آنها می‌شود، پس آنها استکمال خواهند داشت. پیش فرض این امر نیز تجرد فرشتگان است که در جای خود اثبات شده است.

در مورد خود نفس نیز که محل بحث در این نوشتار است، دلایلی بر تغییر و حرکت آن می‌توان اقامه کرد. از جمله آنها شهادت وجدان است. هر یک از ما از درون و به علم حضوری رشد و تکامل خود را می‌یابد. همگان می‌یابند که در دوره‌ای از عمر خویش به حقایق جاهل بوده و سپس عالم شده‌اند؛ در دوره‌ای از عمر خویش عاجز بوده و سپس بر انجام پاره‌ای از امور توانا شده‌اند. هم‌چنین هر شخصی به علم حضوری صلاح و فساد نفس و رشد و ضعف آن را ادراک می‌کند.

افزون بر این، بهترین شاهد فلسفی به سود حرکت و تکامل نفس، بیانی است که فیلسوفان در موضوع اتحاد عالم و معلوم دارند. در این بحث بر مبنای اتحاد عالم و معلوم که در فلسفه صدرایی به اثبات رسیده است، نفس انسان در فرایند عالم شدن خود اشتداد وجودی می‌یابد و تکامل جوهری دارد.

افزون بر این دلایل وجدانی و عقلی، تمامی آیات و روایاتی را که در فصل دوم برای اثبات حرکت و تکامل نفس بیان شد می‌توان شاهد حرکت در مجردات تلقی کرد و ظهور آنها برای ما حجت است.

از مقدمات چهارگانه فوق چنین نتیجه می‌توان گرفت که حرکت در مجردات و از جمله نفس، نه تنها هیچ محذور عقلی ندارد، بلکه شواهدی نیز آن را اثبات می‌کند. با اثبات حرکت در مجردات، سازگاری تجرد نفس با حرکت تکاملی آن به خوبی روشن است.

نقد و بررسی اشکالات

پس از تبیین مقدمات نظریه حرکت در مجردات و اثبات این نظریه، مناسب است به برخی از مهم‌ترین اشکالاتی که درباره آن مطرح شده است پاسخ دهیم.^۱

اشکال اول: جایگاه مسئله حرکت در فضای مشائی با فضای حکمت متعالیه متفاوت است. آنچه در تحلیل حرکت گفته شد و مورد نقد قرار گرفت، تحلیل مشائی از حرکت بود. در فلسفه مشاء گفته می‌شود که موجود یا واجب است و یا ممکن. برای هریک از این دو احکامی است. ممکن ماهیت و وجودی دارد و وجود و ماهیت نیز هر یک احکام و اوصافی دارند. ماهیت به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. جوهر پنج قسم است که یکی از آنها جسم است و از احکام جوهر جسم حرکت، مکان و زمان و ... است. لذا حرکت در حکمت مشاء از مسائل طبیعیات است.

اما در حکمت متعالیه تطور عمیقی رخ داده است و حرکت از حضيض به اوج رسیده است، یعنی به عنوان نحوه وجود و هستی به آن نگاه می‌شود. بنابراین عین هستی است. از اقسام اولیه هستی این است که وجود یا ثابت است و یا سیال، که این سیلان عین هستی

۱. بیشتر این اشکالات برگرفته از سخنان استادان حاضر در نشست «حرکت در مجردات» است که در اسفند ماه ۱۳۸۴ در عالی حکمت اسلامی در قم برگزار شده است.





است. وقتی سیلان و ثبات عین هستی شد، دیگر نمی‌توان در موجودات ثابت یعنی مجردات، سیلان را مطرح کرد. اگر موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، چگونه می‌توان موجود ثابت را سیلان انگاشت. این تناقض است.

پاسخ: این تلقی که حرکت در مجرد نافی تقسیم موجود به ثابت و متغیر است، نادرست است. تقسیم موجود به ثابت و متغیر در فلسفه اسلامی، هیچ تنافی با نظریه حرکت در مجردات ندارد، زیرا این نظریه نافی تقسیم نیست، بلکه پذیرش این نظریه مستلزم بازنگری در مصادیق ثابت است. با پذیرش این نظریه مصداق ثابت تنها خداوند خواهد بود. بقیه موجودات یا سیال‌اند و یا امکان سیلان در آنها وجود دارد.

اشکال دوم: در تعریف مجرد چنین بیان شد که مجرد موجودی است که وضع و حیز ندارد و قابل اشاره حسی نیست. بنابراین باید مجرد مثالی نیز مجرد نباشد، زیرا مجرد مثالی برخی از ویژگی‌های اشیای مادی را دارد و می‌توان به آن اشاره کرد.

پاسخ: هر چند مجرد مثالی برخی ویژگی‌های اشیای مادی را دارد و نیز می‌توان به آن اشاره کرد، ولی اشاره حسی به آن ممکن نیست؛ بنابراین اشاره به آن نوعی دیگر از اشاره یعنی اشاره خیالی یا عقلی است. این مطلب به‌صراحت در بیان کسانی که مجرد را به موجود غیر قابل اشاره حسی تعریف کرده‌اند آمده است. چنانکه جرجانی در شرح موافق به این نکته تصریح دارد که قید حسی در «قابل اشاره حسی بودن جوهر جسمانی» برای خارج کردن مجردات است که هر چند اشاره حسی را نمی‌پذیرند، قابل اشاره عقلی هستند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۷۳-۷۴).

ملاصدرا نیز به تمایز اشاره حسی و خیالی اشاره دارد. او می‌نویسد اشاره خیالی به صور مقداری و مجردات مثالی مستلزم آن نیست که آنها دارای وضع حسی و در نتیجه اشاره حسی باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۲۳۸-۲۳۹).

اشکال سوم: یکی از مقدمات برهان قوه و فعل این است که امکان ندارد یک شیء هم قابل و هم واجد باشد، زیرا ملکه و عدم ملکه است و این دو از متقابلات هستند. در نقد این مقدمه گفته شد که عدم و ملکه نسبت به شیء معین تقابل دارند و نه نسبت به دو شیء.

به نظر می‌رسد که این سخن تمام نیست؛ زیرا بر حسب تعریف صورت جسمیه، صورت یک معنای بسیط است. صورت جسمیه یا جسم آن است که قابل ابعاد سه‌گانه است. مراد از ابعاد سه‌گانه خطوط سه‌گانه متقاطع بر زوایای قوائم است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۴۹). این حقیقتی

بسیط است؛ به گونه‌ای که حتی استعداد چیزی هم با آن نیست، زیرا در این صورت باید در تعریف آن قید می‌شد. در حالی که در تعریف آن نیامده است. پس صورت مساوی با فعلیت قطعیه و بسیط تمام عیار است. از این رو، کمالات اولیه و ثانویه‌ای را که بعداً پیدا می‌کند نمی‌توان بر این صورت جسمیه بار کرد. در اینجاست که ملکه و عدم ملکه پیدا می‌شود؛ یعنی فعلیت و نداشتن هیچ‌گونه استعدادی. پس فقدان و وجدانی را در اینجا ملاحظه می‌کنیم. این شیء در جسمیت و صورت جسمیه وجدان تمام است و هیچ چیزی با آن نیست، چون بسیط است و نسبت به هر گونه کمالی اعم از اولی و ثانیه قوه و استعداد است. پس عدم و ملکه را نسبت به شیء معینی در نظر نمی‌گیریم تا بگوییم عدم این با ملکه آن، بلکه عدم به این معنا که هیچ استعدادی ندارد و ملکه اینکه استعداد پذیرش همه کمالات اولیه و ثانیه را دارد. این دو، با هم عدم و ملکه را تشکیل می‌دهند.

پاسخ: صورت جسمیه حقیقتی بسیط است و قوه و استعداد جزء جوهری یا مقوم آن نیست و به همین دلیل در تعریف آن نمی‌آید. از اینکه قوه و استعداد در تعریف صورت نمی‌آید، تنها می‌توان نتیجه گرفت که قوه جزء جوهری آن نیست، ولی نمی‌توان ادعا کرد که به کلی صورت جسمیه همراه قوه و استعداد نمی‌باشد. برای مثال، می‌توان هیولی را انکار کرد و قوه و استعداد را عارض صورت دانست و همراه آن شمرد و این با بساطت صورت منافاتی ندارد. از آنجا که استعداد عرض دانسته شده است، نباید در تعریف جوهر بیاید. حامل استعداد همان صورت است و صورت می‌تواند حامل قوه باشد، چون برهان قوه و فعل تام نیست.

افزون بر این، اصولاً قوه و استعداد از مفاهیم فلسفی و بیانگر نحوه وجود است. بر این مبنا نیز بساطت صورت محفوظ است و قوه و استعداد نافی آن نیست.

همچنین گفته شد که صورت جسمیه بسیط است، پس فعلیت آن صد در صد است و فقدان ندارد، صورت جسمیه فقدان ندارد، یعنی در جسمیت فقدان ندارد و ابعاد سه‌گانه آن بالفعل است، ولی نسبت به کمالات اولیه و ثانیه یعنی صور نوعیه و عوارض بالقوه است. از دیدگاه ما فعلیت صد در صد فقط خداوند است.

اشکال چهارم: در اثبات نظریه حرکت در مجردات به این مطلب استشهاد می‌شود که ملاصدرا عقل را قابل استکمال دانسته است، در حالی که عقل مجرد است. چنین استشهادی نادرست است، زیرا مراد ملاصدرا از عقل در اینجا عقل بالملکه است، نه عقل بالفعل. اگر





فهمیدیم که $4=2 \times 2$ ، این تا ابد همین گونه است و ثابت است، ولی اگر بعداً فهمیدیم که $8=2 \times 2$ ، این مسئله‌ای دیگر است.

پاسخ: اینکه تکامل به عقل بالملکه اختصاص یابد، این پرسش را پیش می‌کشد که این عقل آیا مجرد است یا مادی. اگر مجرد است، پس در آن تکامل و حرکت راه یافته است. هر چند عقل بالملکه تعلق به ماده دارد، ولی در ذات خود مجرد است، پس در ذات مجرد تکامل راه یافته است، زیرا روشن است که وقتی سخن از تکامل عقل می‌شود مراد تکامل تعلق نیست، بلکه تکامل خود ذات عقل بالملکه است.

اشکال پنجم: فهم مجردات و احکام آنها دشوار است و با فهم عادی و فلسفی نمی‌توان از آن سخن گفت. بنابراین به این مسئله که آیا مجرد حرکت دارد یا خیر نباید پرداخت؛ چون فراتر از طور عقل و فهم فلسفی است.

پاسخ: این مدعا که با فهم استدلالی نمی‌توان از این مباحث سخن گفت مستلزم تعطیل عقل از شناخت و معرفت است و پذیرفتنی نیست.

اشکال ششم: مجرد فعلیت تام است و در فعلیت تام حرکت و تغییر متصور نیست. بنابراین ادعای حرکت در مجرد نادرست است.

پاسخ: اینکه مجرد فعلیت تام است، یکی از ادله ثبات مجرد است و قاعده «کل ما للمجرد بالامکان فهو له بالفعل» همین مطلب را بیان می‌کند. اما به نظر می‌رسد همین مسئله محل تامل و اشکال است، زیرا این سخن مبتنی بر این است که مجرد قوه ندارد، زیرا ماده‌ای برای آن نیست تا در آن حلول کند و چون به دلایلی که پیش‌تر گذشت اصل وجود ماده اولی قابل اثبات نیست، پس نمی‌توان فعلیت تام بودن مجرد را نیز پذیرفت.

نتیجه‌گیری

حقیقت حرکت وجود واحد سیال یا سیلان وجود است و همه موجودات امکانی از این نحوه وجود برخوردارند. بنابراین وقتی موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، تنها وجود باری تعالی است که مصداق ثابت خواهد بود و مجردات نیز بر خلاف تصور رایج در فلسفه از تغییر و حرکت برخوردارند. البته این بدان معنا نیست که هرگونه تغییر و حرکتی که در موجودات مادی تحقق دارد، در مجردات نیز به همان نحو وجود داشته باشد. مهم این است که اثبات شد قوه و استعداد با ماده تلازمی ندارند، از این رو ماده شرط وجود قوه و استعداد و تحقق حرکت نیست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح (۱۴۱۴ق)، قم: هجرت، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. اسفرائینی نیسابوری، فخر الدین (۱۳۸۳)، شرح النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تقدیم و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۶. تهنائی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱ و ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۷. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۰)، شرح المواقف، ج ۲، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تفسیر تسنیم، ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۷۵)، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، بخش سوم از جلد اول، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹)، شرح منظومه با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۴، تهران: نشر ناب، چاپ اول.
۱۲. شه گلی، احمد (بهار ۱۳۹۱)، «ملاک تمایز مادی و مجرد»، معارف عقلی، ش ۲۲.
۱۳. شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش امیرک سهرودی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۹۲)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية، چاپ دوم.





۱۵. شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۳)، درهٔ التاج، تصحیح: محمد مشکوة، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۷. ——— (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. ——— (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیهاث مع المحاکمات، ج ۳، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
۲۰. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۰۴ق)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۱. ——— (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، ج ۱، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵)، تعلیقه نهاية الحکمة، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۳. ——— (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق: محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. ——— (۱۳۸۴)، نشست حرکت در مجردات، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۵. شیخ کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۵۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی - معاونت فرهنگی، چاپ اول.
۲۸. ——— (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق، الطبعة الاولى.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.

۳۰. _____ (۱۳۷۷)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدين محمدبن ابراهيم (بى تا)، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: انتشارات بيدار.
۳۲. _____ (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ۹ جلد، بيروت: دار احياء التراث، الطبعة الثالثة.
۳۳. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح: محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى.
۳۴. _____ (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، ج ۳ و ۶، تحقيق: محمد خواجهوى، تهران: انتشارات بيدار، چاپ دوم.
۳۵. مير داماد، مير محمدباقر (۱۳۶۷)، القيسات، به كوشش مهدي محقق و ديگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳۶. نبويان، محمود (۱۳۸۶)، «مجرد و مادي»، معرفت فلسفى، سال چهارم، ش ۱۵.
۳۷. هروى، محمدشريف نظام الدين احمد (۱۳۶۳)، انواريه (ترجمه و شرح حكمة الاشراف سهورردى)، تهران: انتشارات امير كبير، چاپ دوم.

