

The Philosophical Explanation of Purgatorial Evolution of Soul as per Professor Fayyazi's Theory of "Motion in Incorporeal Beings"

 Sayyid Hosein Hoseini Talami / A PhD. student of philosophy and Islamic theology, Qom University
hoseinhoseinitalami@gmail.com

Gholamreza Fayyazi / A full professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research

Received: 2024/06/10 - Accepted: 2024/12/14

g.fayyazi@gmail.com

Abstract

The purgatorial evolution of human souls is a certain and definite matter in the revelatory approach, but from the perspective of philosophical discussion, it faces the significant problem of the 'impossibility of motion in incorporeal beings.' The peripatetic philosophers, by establishing proofs such as the 'proof of potency and act' to demonstrate the existence of hyle (prime matter) in bodies as a substantial part independent of form, and by negating this substantial part in the existence of incorporeal substance due to its simplicity, consider the existence of hyle as that which validates motion in physical substances, and its absence in incorporeal substances as preventing the acceptance of motion in them. Therefore, they faced difficulties in the philosophical explanation of the soul's purgatorial evolution, and the ultimate philosophical justification they offered for this issue is the statement of Farabi, who considers the evolution of souls in the purgatory to be due to the soul's attachment to celestial bodies. Mulla Sadra, in order to reconcile motion and incorporeality and respond to the impossibility of 'motion in incorporeal beings,' resorts to the bodily dimension of the soul and considers the existence of potency and hyle in the bodily dimension of the soul as that which validates the motion of the incorporeal substance (the soul). However, with the soul's separation from the bodily dimension, he faces the problem of motion's need for hyle, and from this point, the apparent inconsistency in Mulla Sadra's words begins. Seemingly, the soul's substantial motion in purgatorial life, from his perspective, lacks that which validates motion, and this issue was investigated by thinkers after him, but no proper solution was offered. However, Professor Fayyazi, by refuting the proofs for the existence of hyle and allowing motion in incorporeal beings, has provided a philosophical explanation of purgatorial evolution. This article, using a descriptive-critical method, after briefly presenting the ideas of the peripatetic and Transcendent Theosophy schools regarding the soul's purgatorial evolution, evaluates and accepts professor Fayyazi's ideas in detail.

Keywords: purgatorial evolution, soul, motion, incorporeal being.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین فلسفی تکامل برزخی نفس بر اساس نظریه «حرکت در مجردات» استاد فیاضی

hoseinhoseinitalami@gmail.com

g.faiyazi@gmail.com

سیدحسین حسینی تلمی  / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴

چکیده

تکامل برزخی نفوس انسانی در رهیافت وحيانی امری مسلم و قطعی است، ولی از جنبه بحث فلسفی با اشکال مهم «استحاله حرکت در مجردات» مواجه است. حکمای حکمت مشاء با اقامه براهینی از جمله «برهان قوه و فعل» بر اثبات وجود هیولا در اجسام به‌مثابه جزء جوهری مستقل از صورت و نفی این جزء جوهری در وجود جوهر مجرد به علت بساطت آن، وجود هیولا را مصحح حرکت در جواهر جسمانی و فقدان آن در جواهر مجرد را مانع پذیرش حرکت در آنها می‌دانند؛ از این رو در تبیین فلسفی تکامل برزخی نفس دچار مشکل شدند و نهایت توجیه فلسفی که در این مسئله ارائه دادند، کلام فارابی است که تکامل نفوس در برزخ را به واسطه تعلق نفس به اجرام سماوی می‌داند. ملاصدرا برای جمع بین حرکت و تجرد و پاسخ به استحاله «حرکت در مجردات»، به ساخت جسمانی نفس متمسک می‌شود و وجود قوه و هیولا در ساخت جسمانی نفس را مصحح حرکت جوهر مجرد (نفس) می‌داند، ولی با مفارقت نفس از ساخت جسمانی با اشکال نیازمندی حرکت به هیولا مواجه می‌شود که از این نقطه بحث اضطراب‌ظاهری کلمات ملاصدرا آغاز می‌گردد و به حسب ظاهر حرکت جوهری نفس در حیات برزخی از منظر وی مصحح حرکت را ندارد و این مسئله پس از وی مورد تحقیق اندیشمندان قرار گرفت، ولی به‌درستی راه‌حلی ارائه نشد؛ اما استاد فیاضی با ابطال براهین مثبت هیولا و جواز حرکت در مجردات، به تبیین فلسفی تکامل برزخی پرداخته است. در این مقاله با روش توصیفی - انتقادی پس از طرح اجمالی اندیشه‌های مشاء و حکمت متعالیه درباره تکامل برزخی نفس، اندیشه‌های استاد فیاضی را به تفصیل ارزیابی و پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: تکامل برزخی، نفس، حرکت، مجرد.

مقدمه

اعتقاد به وجود عالم پس از مرگ، بخشی از جهان‌بینی اسلام است که در طول زندگی دنیوی بر گفتار و رفتار انسان اثر سازنده‌ای دارد. به یقین رفتار کسی که به وجود روح و فانی نشدن آن، وجود عالم برزخ، حسابرسی، کتاب، میزان و صراط در جهان دیگر و به سعادت و شقاوت ابدی اعتقاد دارد، با رفتار منکران این امور کاملاً متفاوت است.

به نظر می‌رسد تبیین عالم برزخ که یکی از مهم‌ترین فروع معاد است، برای معتقدان به آن سبب تحکیم اعتقاد، و برای منکران آن نیز موجب اتمام حجت یا حتی گاهی تمایل به این باور می‌شود؛ از این رو محققان باید با رویکردی مسئله‌محور در امور گوناگون مربوط به عالم برزخ پژوهش کنند و آن را به جامعه علمی ارائه دهند.

«تکامل برزخی نفوس» یکی از مسائل مهم مربوط به عالم برزخ و یکی از باورهای اعتقادی موجود در متون دینی و مستفاد از منطق وحی است که با صرف‌نظر از نگاه وحیانی که فی‌الجمله امری مسلم و محقق است، در حیطه مسائل علم‌النفس فلسفی که در ضمن هستی‌شناسی فلسفی قرار دارد، در مقام تبیین عقلی و اثبات عقلی با اشکال و سؤال مهمی مواجه است و آن نیاز حرکت و تغییر به ماده قابل و حامل قوه است.

نفس انسانی پس از مفارقت از این نشئه که دار ماده و استعداد و حرکت و تغییر است، چگونه به نشئه دیگر که ورای زمان، مکان، قوه و استعداد است، تکامل می‌یابد و مطابق کدام قاعده عقلی تکامل صورت می‌گیرد و به وقوع می‌پیوندد؟ با توجه به اینکه فرض حرکت و تغییر به حسب ظاهر، تنها در عالم ماده قابل تصور است، جمع میان حرکت و تجرد از جنبه عقلی چگونه قابل تبیین است؟

این اشکال اساسی که در تکامل و تحولات برزخی اخروی از جنبه مباحث عقلی پیش می‌آید، در مسئله تجدد احوال و افعال اهل بهشت و جهنم نیز قابل طرح است؛ زیرا فلاسفه معتقدند آخرت دار صور صرف است و ماده و قوه‌ای در آنجا نیست. با این حساب، تجدد احوال و افعال در بهشت و جهنم چگونه تبیین عقلی می‌یابد؟

پاسخ به مسئله تکامل برزخی زمینه را برای فهم فلسفی تجدد احوال و افعال اهل جنت و نار فراهم می‌کند. این مقاله به بررسی مسئله فوق با تأکید بر اندیشه‌های استاد فیاضی - حفظه الله - پرداخته است.

لازم به ذکر است که نهایت تلاش فلاسفه قبل از صدرالمتهالین در حل فلسفی تکامل برزخی اندیشه فارابی است که توسط ملاصدرا مورد نقد قرار گرفت و راه‌حلی نیز از سوی صدرالمتهالین ارائه نشده است و استاد فیاضی در حل فلسفی این مسئله متفرد می‌باشد.

۱. تبیین اشکال بنیادین تکامل برزخی از دیدگاه حکمای اسلامی

استمرار سیر تکاملی نفس انسانی پس از پایان یافتن حیات دنیوی در دوره حیات برزخی بر اساس رهیافت وحیانی، امری مسلم است و حتی منشأ ورود بحث «تکامل برزخی نفوس» به کتاب‌های فلسفی و نصوص دینی است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، نکته ۶۳۷، ص ۳۹۶).

ولی حکمای اسلامی از حیث پژوهش عقلی در مقام تبیین فلسفی تکامل برزخی، با اشکالی بنیادین مواجه شدند که باید قبل از ورود به تبیین فلسفی تکامل، آن اشکال طرح شود تا دغدغه حکما در این مبحث روشن باشد. فلاسفه پس از اینکه ثابت کردند در جسم هیولا (حیثیت پذیرش و قوه) وجود دارد، موجود را به «مادی» و «مجرد» تقسیم کردند و موجود مادی را برحسب جسم و متعلقات آن تعریف نمودند و چون هیولا را یکی از مقومات جسم به شمار می‌آوردند، حیثیت قوه و پذیرش را از مجرد نفی کردند؛ زیرا می‌پنداشتند قوه از شئون ماده و ماده از اجزای جسم است؛ از این رو چنین استدلال می‌کردند:

(الف) مجرد ماده (هیولا) ندارد (برحسب تعریف مجرد)؛

(ب) هرچه ماده ندارد قوه ندارد؛ زیرا قوه از شئون ماده است؛

(ج) هرچه قوه ندارد، حرکت ندارد؛ زیرا حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است؛

نتیجه: پس مجرد حرکت ندارد و ثابت است.

با توجه به نتیجه استدلال، اشکالی متوجه تکامل نفوس - چه در حیات دنیوی و چه در حیات برزخی - می‌گردد و آن اینکه تکامل مبتنی بر حرکت (یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل) است. حال، در نفس که حیثیت قوه فرض نمی‌شود چگونه می‌توانید تکامل را تصویر کنید؟

در پاسخ به سؤال درباره نحوه تکامل دنیوی نفوس، قاعده «انفعال بسیط» را مطرح کرده‌اند که نفس بسیط به سبب تعلق به ماده، می‌تواند تکامل یابد؛ بدین بیان که نفس بسیط که نه عین هیولاست و نه حاوی آن، اگر تکامل می‌یابد به علت تعلق به بدن است که قابلیت تکامل را می‌توان برای آن فرض نمود. «الجهة القابلية لا يمكن أن تكون في ذات الشيء الصوري [البسيط] من دون تعلقه بالمادة... [والأ] لكانت مركباً من مادة و صورة علی ما یستبین من مباحث الهیولی مع أنّها بسیطة. هذا خلف» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۵).

از این رو حکمای مشاء با اینکه حرکت در نفس را از دو جهت ممتنع می‌دانستند (استحالة حرکت در جواهر و استحالة حرکت در مجردات)، در عین حال، تکامل آن را به عروض عوارض تبیین می‌نمودند، ولی ملاصدرا تکامل دنیوی نفوس را به لحاظ ساحت جسمانی نفس بنا بر مبنای جسمانیة الحدوث تبیین نمود و آن را به نحو «حرکت جوهری اشتدادی نفس» باور داشت. ولی اشکال تکامل برزخی نفوس دشوارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا در تکامل دنیوی، به سبب تعلق نفس به بدن که بنا بر مبنای حکمی، جسم واجد هیولاست، راه توجیه فلسفی تکامل برای حکما مسدود نیست؛ ولی در تکامل برزخی، نفس از بدن عنصری طبیعی مفارقت نموده است؛ از این رو این اشکال اساسی و سؤال محوری برای آنها ظهور کرده که نفس انسانی پس از مفارقت از این نشئه که دار ماده و استعداد و حرکت و تغیر است، به نشئه دیگر که ورای زمان، مکان، قوه و استعداد است، چگونه تکامل می‌یابد و مطابق کدام قاعده عقلی، تکامل صورت می‌یابد و به وقوع می‌رسد؟

حال با توجه به اینکه این اشکال بنیادین در تکامل برزخی از اثبات هیولا برای جسم و نفی آن برای جوهر مجرد نشئت گرفته و درواقع سرچشمه‌اش این است که هیولا (حیثیت پذیرش و قوه) را به نحو انحصاری خاص جسم می‌دانستند و بلکه از مقومات جسم به شمار می‌آوردند، در اینجا لازم است به براهینی که فلاسفه برای اثبات هیولا از آن بهره می‌بردند، اشاره کنیم؛ زیرا نفی حرکت در مجردات و اشکال بر تکامل نفس در برزخ به اثبات هیولا برای جسم و انحصار آن در جوهر جسمانی برمی‌گردد.

البته از مجموع ادله گوناگونی که برای اثبات هیولا اقامه کرده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۵، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۶۶؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۸۸؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۵۴۱-۵۵۱)، به مهم‌ترین آنها که «برهان قوه و فعل» است، اشاره می‌کنیم و در ادامه به تحلیل و نقد این برهان خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه اینکه در این براهین با اثبات هیولا در جوهر جسم، تصور حرکت در جسم را جایز و درنتیجه، با نفی هیولا در جوهر مجرد، حرکت در جوهر مجرد را منتفی می‌دانند.

۲. برهان قوه و فعل در نفی حرکت نفس در برزخ

در این برهان با تکیه بر وجود ویژگی قوه و فعل در اجسام، دو جزء جوهری «هیولا» و «صورت» در اجسام اثبات می‌شود که برای پرهیز از تطویل در سخن، آنها را در ضمن مقدماتی همراه با نتیجه بیان می‌کنیم:

مقدمه ۱: در عالم طبیعت، هر جسمی، هم بالقوه است و هم بالفعل؛ یعنی هم بالفعل واجد آثاری است و هم فاقد آثاری است که توان و استعداد آن را دارد که در اوضاع و احوال مناسب، واجد آنها شود؛

مقدمه ۲: ممکن نیست دو ویژگی «قوه» و «فعلیت» در واقعیتی بسیط - ولو از دو جهت متفاوت - جمع شود؛ یعنی اگر واقعیتی نسبت به چیزی ذاتاً بالقوه بود، چنین واقعیتی ذاتاً بالقوه محض و فاقد هرگونه فعلیتی است؛

مقدمه ۳ (عکس نقیض مقدمه ۲): اگر واقعیتی هم بالفعل باشد و هم بالقوه، چنین واقعیتی بسیط نیست، بلکه ضرورتاً مرکب است از جزئی به نام «ماده» یا «هیولی» که ذاتاً بالقوه است و منشأ بالقوه بودن این واقعیت نیز هست؛ و جزء یا اجزائی دیگر به نام «صورت» که ذاتاً بالفعل است و منشأ بالفعل بودن واقعیت مذکور هم هست؛

مقدمه ۴: بنابراین در عالم طبیعت، هر جسمی مرکب است از هیولا و صورت؛

مقدمه ۵: جسم نوعی جوهر است و چون اجزای جوهر ضرورتاً جوهرند و ممکن نیست عرض باشند؛ پس اجزای آن یعنی هیولا و صورت هم جوهرند؛

نتیجه: در عالم طبیعت، هر جسمی از دو جوهر ترکیب یافته است: «جوهر مادی» یا «هیولا» که جوهری ذاتاً بالقوه و فاقد هرگونه فعلیتی است و جوهری صوری یا صورت که جوهری ذاتاً بالفعل و به کلی فاقد قوه است. ازاین‌رو جسم حاصل از این ترکیب به موجب آنکه دارای هیولا است، نسبت به خواص و آثاری که ندارد، بالقوه است و به موجب آنکه دارای صورت یا صوری است، بالفعل دارای خواص و آثاری است (ر.ک: نورمحمدی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵-۱۵۴).

بر اساس این استدلال در شیء بسیط، اجتماع قوه و فعل محال است و از این رو خروج از قوه به فعل را نیز در شیء بسیط نمی‌توان فرض کرد؛ پس شیء بسیط ثابت است؛ از این رو نفس که مجرد و بسیط است، حرکت ندارد و با این حال، تکامل نفس در برزخ چگونه ممکن است؟!

خلاصه اینکه فلاسفه با اثبات هیولا به مثابه جزء جوهری خارجی مغایر با جزء صورت در جسم و نفی هیولا در نفس، به سبب بساطت مجرد، تکامل نفس را که مترتب بر حرکت است، با اشکال مواجه می‌دانستند. البته تأکید می‌کنیم که این اشکال در تکامل نفوس در حیات دنیوی نیز متصور است که به علت ارتباط تعلقی نفس به بدن، آن را توجیه می‌نمودند، ولی در تبیین فلسفی این تکامل در برزخ، با اشکال فوق مواجهیم که باید اندیشه فلاسفه در پاسخ به «برهان قوه و فعل» را ارزیابی کنیم.

۳. تبیین فلسفی تکامل برزخی از راه نظریه «تعلق نفوس به اجرام سماوی»

حکمای اسلامی برای توجیه و تبیین تکامل برزخی نفوس، در برخورد با این معضل، اندیشه‌هایی را ارائه داده‌اند که می‌توان گفت: تلاش‌های انجام‌شده برای توجیه حرکت برزخی، از دو شیوه عمومی بهره می‌برد:

۱. انکار نیاز هر حرکتی به هیولا؛

۲. تصویر نوعی ماده در برزخ.

بر اساس آنچه به فارابی نسبت داده شده، وی معتقد است نفوس غیر کامل پس از مفارقت از بدن عنصری طبیعی، برای تکامل برزخی به اجرام سماوی تعلق می‌گیرند؛ به اجرامی که از حیث صفا و لطافت شبیه و قریب به روح بخاری‌اند و از این طریق تکامل پیدا می‌کنند.

فارابی معتقد است نفوس غیر کامل به اجرام سماوی تعلق می‌گیرند و اجرام سماوی و ارواح آنها مکمل نفوس می‌شوند. از آنچه شیخ‌الرئیس در *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)، *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۷)، *الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۷) و *اللاشارات* (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۹۹) آورده است، چنین استفاده می‌شود که وجه تعلق به اجرام سماوی این است که ارواح اجسام علوی از سنخ روح بخاری‌اند؛ یعنی در لطافت و صفا قریب به روح بخاری‌اند. روح بخاری به عقیده فلاسفه، مرکب اولی برای نفس است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، عین ۱۱، ص ۲۸۵-۲۶۵).

نکته قابل توجه این است که آنچه به نام فارابی شهرت یافته مبتنی بر قرآینی است که از کلام ابن سینا در *اللاشارات، التعلیقات، المبدأ و المعاد و الشفاء* استفاده می‌شود.

شیخ‌الرئیس در *التعلیقات* آورده است:

لا برهان علی أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت يكون لها مكملات، كما يعتقد بعضهم أن النفوس الكواكب مكملة لها و أن تلك النفوس المقارنة مكملة لها و كذلك لا برهان علی أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۷).

در المبدأ و المعاد چنین تعبیر کرده است: «قال بعض أهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول قولاً ممكناً و هو...» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴).

و در الهیات شفاء این گونه نوشته است: «و يشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً و هو...» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۷).

با توجه به تعبیر گوناگون شیخ‌الرئیس در این سه موضع از آثار گران‌بهای او در اسناد این نظریه (قال بعض أهل العلم؛ بعض العلماء؛ كما يعتقد بعضهم)، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که این «بعض» یک شخص است، ولی در اینکه او کیست، خواجه نصیر طوسی در شرح‌الاشارات می‌گوید: «و اظنه يريد الفارابی» (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، نمط هشتم، فصل ۱۷، ص ۹۹۹).

محققان (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، نکته ۶۳۷) نیز ظن خواجه نصیر طوسی را خالی از قوت نمی‌دانند، بلکه آن را مقرون به صواب قلمداد کرده، این گونه توجیه می‌نمایند که ظن وی در اسناد سخن به فارابی از این جهت قوت دارد که شیخ‌الرئیس در متون عقلی، ناظر به اقوال و آرای فارابی بوده و بر ممشای او مشی نموده و حتی متون او را در اثنای عبارات خود نقل کرده است.

جالب اینجاست که ملاصدرا نیز در الاسفار الاربعه تعبیر «بعض العلماء» را آورده است: «...و ان كان الى الجرم الفلكي، كما ذهب اليه بعض العلماء و حكي الشيخ الرئيس عنه و صَوَّب ما قاله في نفوس البله...» (ر.ک: صدرالمতألهين، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۷).

به نظر ابن سینا آن‌ها تعلق به جرم سماوی را به این علت فرض کردند که برای تخیل، موضوعی جسمانی را لازم می‌دانستند.

نگارنده معتقد است با فرض تجرد قوه خیال، طبق مبانی حکمت متعالیه، نیازمندی به موضوع متفی است و همین مطلب مهم‌ترین اشکال بر نظر فارابی است.

از پرداختن تفصیلی به مواضع حکمای اسلامی در پذیرش یا ردّ نظر فارابی در این مقاله صرف‌نظر می‌کنیم و آن را به مقاله دیگری وامی‌گذاریم، ولی قبل از ورود به تبیین راه‌حل استاد فیاضی در بیان نظر صدرالمতألهين درباره تکامل برزخی به همین مقدار اکتفا می‌کنیم که علی‌رغم انکار تکامل برزخی، بر اساس برخی عبارات در حکمت متعالیه، با مراجعه به اصول و مبانی صدرالمতألهين در آثارش و ارجاع این مشابهاًت به محکمت، می‌توان امکان تکامل برزخی نفوس را از آثار صدرالمতألهين استنباط کرد؛ اگر نگوییم که وی تصریح نموده است.

برای نمونه، عبارات الشواهد الربوبیه شاهی گویا بر ادعای ماست که به آن اشاره می‌کنیم. ایشان در اصل سابع از اصول تمهیدی مبحث «معاد جسمانی» از الشواهد الربوبیه آورده است:

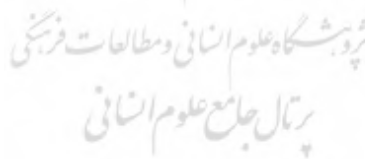
انّ المادّة التي اثبتوها لأجل وجود الحوادث و الحركات و تجدّد الصور و الطبائع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة و الاستعداد و اصلها و منبعها الامكان الذاتى و منشأ الامكان - ذاتياً كان أو استعدادياً - هو نقص الوجود أو فقره. فمادام للشئ نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، مشهد رابع، ص ۳۴۵).

او در این عبارات معتقد است تا نقص و فقر وجودی هست، تکامل ممکن است و طریق استكمال جاری است و منشأ امکان - چه امکان ذاتی و چه امکان استعدادی - نقص وجودی و فقر وجودی است و تا این فقر وجودی هست، طلب کمال باید باشد.

به نظر می‌رسد این عبارت جناب ملاصدرا تصریحی از ایشان بر تکامل برزخی و بلکه تکامل فوق مجرد برزخی و عقلی است و بر محقق متحقق متفطن پوشیده نیست آنکه فقیر وجودی است در طی درجات کمال هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و حد یقف ندارد؛ به‌ویژه بر اساس مبانی هستی‌شناختی صدرایی که وجود را حقیقتی لایتناهی می‌داند و نظام تشکیکی خاصی را در حکمت متعالیه ارائه نموده است.

از این‌رو شارحان حکمت متعالیه مراتب مجرد نفس را شامل مجرد برزخی، مجرد تام عقلی و مقام فوق مجرد عقلی می‌دانند و از مقام فوق مجرد به «مقام لایققی» تعبیر می‌کنند (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، عین ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۲۴). اما چه عبارتی صریح‌تر و گویاتر از این عبارت ملاصدرا: «فما دام للشئ نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة»؟

اعتقاد بر این است که این اصل با توجه تام و کامل به مبانی هستی‌شناختی صدرایی - که در ذیل می‌آید - قابل فهم است:



۱. اصالت وجود؛

۲. تشکیک وجود؛

۳. فقر وجودی و امکان فقری؛

۴. مجرد نفس و قوه خیال؛

۵. قدرت انشای صور برای قوه خیال؛

۶. حرکت جوهری؛

۷. ترکیب اتحادی ماده و صورت و....

۴. تبیین فلسفی تکامل برزخی از راه نظریه «حرکت در مجردات»

چنان‌که پیش‌تر گذشت، یکی از محذورات مهم در پذیرش حرکت و تکامل نفس در دنیا، برزخ و آخرت، پذیرش ثبات مجرد است. فلاسفه این‌گونه استدلال می‌کردند:

مقدمه ۱: نفس ذاتاً مجرد است؛

مقدمه ۲: هر مجردی ثابت است؛

نتیجه: پس نفس ذاتاً ثابت است.

فلاسفه نتیجه این استدلال را با نتیجه استدلال ذیل ناسازگار می‌دانستند:

مقدمه ۱: نفس متکامل است؛

مقدمه ۲: هر متکاملی متحرک است و هر متحرکی متغیر است؛

نتیجه: پس نفس متغیر است.

برای رفع ناسازگاری مزبور، چند راهحل محتمل است؛ از جمله:

۱. در مقدمه نخست استدلال دوم تصرف کنیم، به این بیان که استکمال نفس را در اعراض بدانیم، نه در ذات؛ یعنی از یک‌سو، تجرد ذاتی نفس را که ملازم با ثبات آن است، بپذیریم و از سوی دیگر، حرکت نفس را در اعراض بدانیم تا بدین طریق، بین تکامل نفس و تجرد وی سازگاری حاصل شود. مشائیان از این طریق بهره بردند، به بیانی که پیش‌تر در تبیین تکامل نفس در حیات دنیوی از منظر مشاء بدان اشاره شد؛

۲. نفس را حقیقتی ذومراتب بدانیم که در حدوث جسمانی و در بقا، روحانی است که به‌حسب مراتب مادی از استکمال برخوردار است. اگر این طریق را به صدرالمثلهین نسبت دهیم باید بپذیریم که او برای بیان تکامل نفس، در حیات برزخی که در این مرحله نفس از بدن مادی و مراتب مادی مفارقت می‌کند، دچار زحمت گردد که برخی از محققان نظر نهایی او را همین می‌دانند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۹۴-۴۰۶)؛

۳. راهحل دیگر اینکه کلیت کبرای استدلال اول محل مناقشه قرار گیرد؛ بدین بیان که تنها مجردات تام ثابت‌اند؛ پس کبرای کلی پذیرفتنی نیست؛

۴. اما راهحل دیگر که این مقاله درصدد تبیین آن است، مناقشه در کبرای استدلال اول است؛ یعنی کبرای استدلال اول به کلی مورد مناقشه قرار گیرد، نه کلیت کبرا.

استاد فیاضی که از حکمای محقق معاصر است، با ارائه نظریه «حرکت در مجردات» معتقد است کبرای استدلال نخست (هر مجردی ثابت است) از اساس باطل است، نه کلیت آن. روشن است که اگر بپذیریم مجردات حرکت دارند، حرکت و تکامل نفس در دنیا و نیز برزخ و آخرت با هیچ محذور عقلی مواجه نخواهد شد؛ یعنی هرگونه تکاملی برای نفس با حفظ تجرد، پذیرفتنی خواهد بود؛ چه تکامل در حیات دنیوی و چه تکامل برزخی و چه تکامل در حیات اخروی؛ یعنی تجدد احوال و افعال اهل بهشت و جهنم که پیش‌تر بدان اشاره شد نیز با این نظریه قابل تبیین و اشکالات فلسفی آن قابل دفاع خواهد بود.

از سوی دیگر، اگر این راهحل را بپذیریم در تبیین امکان تکامل برزخی به نحو اطلاق حکم کرده‌ایم؛ یعنی راهحل نظریه «حرکت در مجردات» راهی برای تبیین فلسفی تکامل برزخی مطلق نفوس است، چه نفوسی که مراتبی از تجرد را طی

کرده‌اند و چه نفوس خالی از کمال؛ مانند سفهاء، نفوس بُلّه، مجانین و اطفال، که از این نظر (اطلاق نظریه) مزیت دارد. ایشان در علم‌النفس فلسفی، در تبیین دیدگاه صدرالمُتألهین دو مدعا از ایشان در باب حرکت نفس ذکر نموده است:

۱. وقوع حرکت جوهری و عَرَضی نفس در حیات مادی؛

۲. استحالة حرکت در نفس پس از مفارقت از بدن (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶-۲۷۷).

مطابق نسبت مطلب و مدعی دوم به جناب ملاصدرا توسط استاد فیاضی، روشن است که استاد فیاضی آنچه را ما از مبانی حکمت متعالیه استنباط نمودیم، نمی‌پذیرد و معتقد است ملاصدرا تکامل نفس پس از مفارقت از بدن را جایز نمی‌داند و از این رو در این باره می‌گوید: دلیل ملاصدرا بر استحالة حرکت نفس در برزخ، همان ادله امتناع حرکت در مجردات است که ما آن ادله را مخدوش می‌دانیم:

و الدلیل علی هذه الدعوی و هی استحالة الحركة فی النفس بعد الانقطاع عن البدن هو ما مرّ من امتناع الحركة فی المجرّد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶-۲۷۷).

و الجواب عنها ما مرّ منّا فی دفع الدلائل التي أقامها المشائين علی اعتقادهم بعدم وجود الحركة فی المجرّدات فلتعیده (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶).

در ادامه نقد حضرت استاد نسبت به ادله استحالة حرکت در مجردات خواهد آمد.

استاد فیاضی پس از نقد دیدگاه صدرالمُتألهین نسبت به ادله استحالة حرکت در مجردات، در بیان دیدگاه برگزیده خود آورده است: «النفس متغيرة متحركة من بدء وجودها الى الأبد و هی مجردة فی ذاتها، سواء كانت مادية فی فعلها أم صارت مجردة فيه أيضاً» (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰): نفس با اینکه ذاتاً مجرد است، از ابتدای وجود یافتن خود تا ابد، قابلیت حرکت دارد، خواه در مقام فعل مادی باشد و خواه در مقام فعل مجرد.

بنابراین امکان حرکت همیشه در نفس وجود دارد؛ چنان که حتی پس از مرگ، حرکت جوهری و عرضی خواهد داشت، در برزخ باشد یا در عرصه محشر، در بهشت باشد یا در جهنم؛ یعنی نفس تا نفس است و وجود دارد، می‌تواند حرکت داشته باشد... (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰).

در اینجا لازم است مبانی و ادله نظریه استاد فیاضی را ذکر کنیم تا بتوانیم تکامل برزخی را تبیین نماییم:

۱-۴. مبانی نظریه «حرکت در مجردات»

این نظریه در مبانی مهمی همچون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری» با نظریه ملاصدرا شریک است و از همین رو در اینجا از طرح مجدد آنها خودداری می‌شود و تنها آن دسته از مبانی نظریه بررسی می‌شود که پیش‌تر ذکر نشده است؛ از این رو این بخش شامل مطالب ذیل است:

۱. انکار هیولی؛

۲. نقد ادله عقلی ثبات مجردات؛

۳. ادله عقلی بر حرکت در مجردات.

۱-۴. انکار هیولا

فلاسفه پس از اینکه ثابت کردند در جسم، هیولا (حیثیت قوه و پذیرش) وجود دارد، موجود را به مادی و مجرد تقسیم نمودند و موجود مادی را برحسب جسم و متعلقات آن تعریف کردند و چون هیولا را یکی از مقومات جسم به شمار می‌آوردند، حیثیت قوه (پذیرش) را از مجرد نفی کردند؛ زیرا می‌پنداشتند قوه از شئون ماده است و ماده از اجزای جسم؛ از این رو چنین استدلال می‌کردند:

الف) مجرد ماده (هیولا) ندارد (برحسب تعریف مجرد)؛

ب) هرچه ماده ندارد، قوه ندارد؛ زیرا قوه از شئون ماده است؛

ج) هرچه قوه ندارد، حرکت ندارد؛ زیرا حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است؛

نتیجه: پس مجرد حرکت ندارد.

استاد می‌گوید: اما این استدلال قابل مناقشه است؛ زیرا ادله‌ای که آنها برای اثبات هیولا اقامه کرده‌اند، همگی قابل مناقشه است.

چون مشهورترین برهانی که فلاسفه برای اثبات هیولا از آنها بهره برده‌اند «برهان قوه و فعل» است، این برهان را بررسی می‌کنیم. بر برهان مذکور نقدهایی وارد است:

یکم. درست است که «وجدان» ملکه است و «فقدان» عدم ملکه، اما وجدان یک چیز با فقدان همان چیز در تقابل است، نه وجدان ابعاد سه‌گانه و فقدان صور نوعی و آثار آن. این در حالی است که در اینجا ملکه با عدم ملکه دیگری مطرح است. بر این اساس وحدت جهت در تقابل با شرط است. در اینجا اشکالی پیش نمی‌آید (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۶).

دوم. این استدلال مبتنی بر نظریه «کون و فساد» است، نه نظریه «حرکت جوهری». در کون و فساد وجود قابل ضرورت دارد، اما در حرکت جوهری قبول و قابل مطرح نیست؛ بلکه وجود واحد سیالی مطرح است که از حیثیت وجود و ماهیت و جوهر و عرض در سیلان است.

استاد شهید مطهری به این نکته تفتن یافته و نوشته است: «قول به جوهریت هیولا ناشی از نظریه کون و فساد است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۰۹).

ایشان همچنین می‌گوید:

قول به جوهریت هیولا 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 صورتی سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض شود که با هر دو صورت موجود است، ولی با نظریه «تکونات تدریجی»، فرض هیولا و جوهر مستقل ضرورت ندارد و شاید بتوان پذیرش هیولا - به عنوان جوهر علی حده مستقل از طرف صدر المتألهین - را غفلی از او محسوب نمود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

علامه طباطبائی نیز در اصول فلسفه گفته است:

آن گروه از فلاسفه که ماده به معنای هیولا را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه دسته «هیولا»، «صورت جسمی» و «جسم که نتیجه ترکیب آنهاست» تقسیم کرده‌اند، ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولا را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۰۹).

سوم. وجود مساوق فعلیت است؛ پس این سخن که هیولا وجود دارد، ولی فعلیت ندارد، معنا ندارد. به عبارت دیگر، وجود موجودی که فعلیت ندارد، متناقض است.

استاد فیاضی در ادامه می‌گوید: علاوه بر اینکه با این برهان‌ها نمی‌توان وجود هیولا را اثبات کرد، برهان بر وجود نداشتن هیولا نیز وجود دارد. همان‌گونه که گذشت، از دیدگاه فیلسوفان، وجود مساوق فعلیت است و این قاعده فلسفی با این کلام و نظر آنان که هیولا موجودی فاقد فعلیت است، سازگاری ندارد و مفاد مدعی دوم آنها که هیولا فاقد هرگونه فعلیت است، نفی هیولا را نتیجه می‌دهد (فیاضی، ۱۳۸۴). برخی مانند شیخ اشراق، رواقیان، محقق طوسی، استاد مطهری (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۶، ص ۷۳۳)، و... منکر هیولا هستند.

بنابر انکار هیولا امکان اجتماع قوه و فعل در شیء واحد است؛ یعنی جسم در عین وحدت می‌تواند هم بالفعل و هم بالقوه باشد.

۲-۱-۴. نقد ادله عقلی بر اثبات مجردات و عدم حرکت در آنها

در این قسمت، به تقریر و بررسی استدلال‌هایی می‌پردازیم که نتیجه آنها انکار و نفی حرکت در مجردات است. این استدلال‌ها، یا به‌صراحت در کلام فلاسفه آمده است و یا به‌اجمال و اشاره بر نفی حرکت در مجردات دلالت دارد. استاد فیاضی با نقد این ادله و مخدوش دانستن آنها، به تحکیم و تقویت نظریه خویش پرداخته است.

استدلال اول (برهان اثبات هیولا)

مقدمه ۱: موجود مجرد فاقد هیولا و قوه است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۶۶؛ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰؛ ۱۳۷۸، ص ۵۶)؛

مقدمه ۲: هیولا و ماده منشأ استعداد محسوب می‌شوند؛ بنابراین جایی که هیولا و ماده نیست، قوه و استعداد هم وجود ندارد؛ پس موجود مجرد فاقد قوه و استعداد است (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۴۲۳؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۴۶۰)؛

مقدمه ۳: حرکت عبارت است از: «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۱ و ۱۲۹ و ۱۰۸؛ ۱۳۷۸، ص ۵۳ و ۶۸؛ ۱۳۶۳، ص ۳۹۱)؛ بنابراین جایی که قوه نیست حرکت نیز امکان ندارد؛

نتیجه: در موجود مجرد، حرکت امکان ندارد.

نقد و بررسی

از دیدگاه استاد فیاضی، این استدلال بر پایه اثبات جزء جوهری بالقوه جسم (یعنی هیولا) اقامه شده است که با ابطال براهین اثبات‌کننده هیولا - مانند برهان «قوه و فعل» که پیش‌تر گذشت - مخدوش است.

استدلال دوم (برهان حدوث مستمر)

مقدمه ۱: حرکت عبارت است از: حدوث مستمر (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۷، ۴۶ و ج ۲، ص ۱۷۳). اگر شیء آن به آن حادث نشود، حرکتی رخ نمی‌دهد و سکون محض خواهد بود؛

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

مقدمه ۳: حدوث صفت وجود است و صفات وجود، همه عین وجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶، ج ۵، ص ۷۲ و ج ۶، ص ۱۲۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۵)؛ پس حدوث نیز عین وجود حادث است و حادث زمانی است؛ بنابراین حرکت نیز حادث زمانی است؛

مقدمه ۴: هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ رازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹ و ج ۵، ص ۱۰۷)؛

مقدمه ۵: بنابراین حرکت مسبوق به ماده و قوه است؛

مقدمه ۶: ماده و قوه در مجردات راه ندارد؛

نتیجه: حرکت در مجردات راه ندارد.

نقد و بررسی

از منظر استاد فیاضی این برهان با تعریف حرکت به «حدوث مستمر» تقریر شده و این مقدمه ناتمام است. اگر منظور از حدوث و زوال مستمر حرکت این باشد که حرکت حقیقتی عینی با اجزای خارجی است که پی‌درپی یک جزء از آن حادث و جزئی دیگر زایل می‌شود، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً، حرکت در خارج عین وجود متحرک و موجود به وجود آن است؛ ثانیاً، متحرک نیز وجود سیالی است که اجزای بالفعل خارجی ندارد، بلکه تنها می‌توان اجزایی فرضی در آن تصور نمود. به تعبیر استاد فیاضی، حرکت از آغاز تا انجام آن، یک وجود است. اینکه از آن به «حدوث مستمر» تعبیر می‌کنند تنها بر این اساس است که برای آن تجزیه‌ای وهمی [نه خارجی] 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 تغییرهایی را که دیگران حرکت می‌دانستند، آنان «حوادث متوالی» می‌نامیدند. حرکت بودن حرکت به این است که حدوث نبوده، بلکه وجودی سیال است؛ پس مقدمه اول مخدوش است (فیاضی، ۱۳۸۴).

مقدمه چهارم این استدلال نیز نادرست است. فلاسفه در استدلال بر قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بماده و قوه» که در مقدمه چهارم استدلال مذکور آمده، این‌گونه استدلال می‌کنند:

مقدمه ۱: هر حادثی پیش از حدوث و وجودش ممکن است؛

مقدمه ۲: مکان مذکور متصف به شدت و ضعف و قرب و بعد می‌شود؛ پس امری وجودی است؛

مقدمه ۳: امکان مذکور نسبی است؛ بنابراین عرض است، نه جوهر؛ زیرا هیچ جوهری نسبی نیست، برخلاف اعراض که برخی از آنها نسبی‌اند؛

مقدمه ۴: هر عرضی نیازمند موضوع است؛

مقدمه ۵: اجتماع دو فعلیت در امر واحد محال است؛ از این رو موضوع امکان که می‌خواهد قابل فعلیت جدید باشد، باید خود فاقد هرگونه فعلیت باشد تا اجتماع فعلیات پیش نیاید؛

مقدمه ۶: فقط هیولا و ماده‌ی اولی فاقد هرگونه فعلیت است؛

نتیجه: هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه است؛

کل حادث فقد کان قبل الوجود ممکن الوجود فکان امکان وجوده حاصل و لیس هو قدرة القادر علیه... و لیس شیئاً معقولاً بنفسه یکون وجوده لا فی موضوع، بل هو اضافی فیفتقر الی موضوع. فالحادث یتقدمه قوه وجود و موضوع (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۶).

یکی از اشکالات اساسی بر این استدلال آن است که امکانی که فیلسوفان آن را امر وجودی می‌دانند، امکان استعدادی است، نه امکان ذاتی؛ درحالی که امکان مذکور در مقدمه اول استدلال، امکان ذاتی است و مراد از امکان در مقدمه سوم، امکان استعدادی است. روشن است که بین معانی امکان خلط شده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۶۰-۷۶۱؛ فیاضی، ۱۳۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛ از این رو نمی‌تواند قاعده را اثبات کند، و اگر این قاعده اثبات نشود، استدلال فراهم‌آمده از آن نیز نادرست است و ثبات مجرد بر اساس این استدلال تمام نیست.

استدلال‌های دیگر نیز که مثبت ثبات در مجردات است، همگی بر اثبات جزء جوهری مغایر با صورت به نام «هیولا» برای حرکت مبتنی است. با مخدوش بودن براهین اثبات‌کننده هیولا، تمام استدلال‌های دال بر عدم حرکت در مجردات از منظر استاد فیاضی، ناتمام است (فیاضی، ۱۳۹۸؛ ۱۳۸۹، ص ۲۶۲-۲۶۳ و ۲۷۶).

۳-۱-۴. ادله عقلی حرکت در مجردات

استاد فیاضی معتقد است با ابطال ادله اثبات هیولا به‌مثابه یک جزء حقیقی خارجی - نه تحلیلی - در جسم، به‌منزله مبنای انحصار حرکت و تغییر در موجودات مادی، راه برای اثبات امکان حرکت و تغییر در همه موجودات امکانی فراهم می‌شود (فیاضی، بی‌تا، ص ۳).

استاد فیاضی این نکته را اضافه می‌کند که موجودات امکانی نظر به اینکه می‌توانند تغییر پیدا کنند، می‌توان در آنها نوعی قوه فرض کرد که یک امر تحلیلی است، نه همچون هیولا به‌مثابه یک جزء حقیقی خارجی، و این قوه از شئون ممکنات است که به عین وجود ممکنات موجود است؛ یعنی خارج محمول است، نه از محمولات بالضمیمه؛ زیرا این محمول از ذات موضوع استخراج می‌شود و بر آن حمل می‌گردد (فیاضی، بی‌تا، ص ۳).

با این مقدمه، ادله‌ای را بر اثبات امکان حرکت در مجردات در ذیل می‌آوریم (ر.ک: نورمحمدی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۴-۲۰۸).

استدلال اول: (برهان سنخیت علی معلولی)

مقدمه ۱: هر موجود ممکن‌الوجودی از آن جهت که ممکن است، محدود و متناهی و درنتیجه، ناقص و از برخی کمالات بی‌بهره است؛

مقدمه ۲: این ویژگی وجودی که موجود ناقص بتواند استکمال یابد و نواقص خود را برطرف سازد و به کمالات مفقود خود دست یابد، برای موجود ناقص یک کمال وجودی است؛

مقدمه ۳: بنابراین موجودات ناقصی که بتوانند استکمال یابند دارای کمالی وجودی‌اند که موجودات ناقصی که این ویژگی وجودی را ندارند، فاقد آن هستند؛

مقدمه ۴: وجودات ممکن‌الوجود مادی و غیرمجرد - که معلول موجودات ممکن‌الوجود مجرد است - دارای این کمال وجودی، یعنی استکمال و حرکت هستند؛

مقدمه ۵: هر علتی کمالات وجودی معلول خود را در مرتبه‌ای بالاتر و به نحو شدیدتر داراست بالضروره؛
نتیجه: علت موجودات ممکن‌الوجود مادی (یعنی ممکن‌الوجودهای مجرد) نیز بالضروره واجد کمال وجودی استکمال است.

پس موجود مجرد می‌تواند حرکت استکمالی داشته باشد و این امر درباره نفس مجرد، تحقق یافته است.

استدلال دوم: (برهان شوق)

مقدمه ۱: «شوق» عبارت است از: طلب و حرکت به سوی کمال، نسبت به چیزی که به وجهی حاصل باشد و به وجهی حاصل نباشد؛

مقدمه ۲: هر موجودی که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن باشد، طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال است؛

مقدمه ۳: هر موجودی که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن باشد، طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال است؛

مقدمه ۴: تمام موجودات ممکن‌الوجود واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن هستند؛

مقدمه ۵: تمام موجودات ممکن‌الوجود طالب کمال و در حال حرکت به سوی کمال هستند؛

مقدمه ۶: موجودات مجرد موجوداتی ممکن‌الوجودند؛

نتیجه: موجودات مجرد طالب کمال و در حال حرکت‌اند.

اعتقاد به شوق فطری و عشق و ذوق ذاتی تمام موجودات به کمال و خیر، در کلمات ابن‌سینا و ملاصدرا نیز موجود است. ابن‌سینا این شوق ذاتی و حرکت مبتنی بر آن را این‌گونه تبیین می‌کند که کمال هر موجودی خیر او را

به همراه دارد. روشن است که هر موجودی خواهان خیر و سعادت خویش است. کمال هر موجودی در موجود مرتبه بالاتر از آن یافت می‌شود؛ از این رو هر موجودی به دنبال رسیدن به مرتبه بالاتر خویش است و این حرکت تا رسیدن به ذات اقدس الهی ادامه دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۳-۳۹۴).

ملاصدرا نیز این شوق را با تکیه بر حرکت جوهری و اصولی مانند «توجه کل سافل الی عالی» و «رجوع کل شیء الی أصله» و «عود کلّ صورة الی حقیقتها» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۹) بیان می‌کند.

او معتقد است تعینات تمام موجودات دائم در حال زایل شدن و تبدیل شدن به وجودی برتر است. این زوال و تبدیل همچنان ادامه دارد تا اینکه موجودات پس از طی ادوار فراوان، از طریق مرگ، فنا، استحاله و انقلاب و صعق، یکی پس از دیگری غایات میانی را پشت سر می‌گذارند تا به خداوند متعال بازگردند.

در این مرتبه، تمام تعینات زایل می‌شوند و تشخیصات مضمحل می‌گردند و در غایت نهایی خود، در پیشگاه الهی در روزی واحد، جمع خواهند شد. این غایت همان وجود واحد قهار و خیر اقصا و مبدأ اعلا، حقی است که تمام موجودات شائقانه در طلب اویند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۷۷-۲۷۹).

چند عامل در حرکت استکمالی مزبور نقش دارند:

۱. فقدان کمال به سبب ضعف و نقص وجودی؛
 ۲. علم و آگاهی از فقدان کمال در خود و وجود آن در مرتبه بالاتر؛
 ۳. ایجاد شوق و عشق به کمال در موجود ناقص و سافل؛
 ۴. حرکت موجود سافل و فاقد کمال در طلب کمال مزبور؛
 ۵. تبدیل موجود سافل به موجود عالی از طریق نیل به کمال مزبور در مرتبه‌ای عالی‌تر.
- حال اگر به این نکات توجه شود:

اول. تمام موجودات ممکن محدودند و فاقد بخشی از کمالات وجودی هستند؛

دوم. به نظر فیلسوفان مسلمان - از جمله ابن سینا و ملاصدرا - علم و آگاهی صرفاً در موجودات مجرد یافت می‌شود.

نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که نه تنها حرکت شوقی استکمالی در مجردات وجود دارد؛ بلکه این نوع از حرکت منحصر در آنهاست.

جالب اینجاست که ابن سینا و ملاصدرا که «حرکت شوقی» را پذیرفته و درصدد اثبات آن برآمده‌اند، هر دو منکر حرکت در مجردات هستند. شاید مهم‌ترین عاملی که مانع پذیرش حرکت در مجردات توسط این بزرگان شده، فقدان ماده و هیولا و قوه در مجردات باشد.

ولی با توجه به مطالبی که در ذیل استدلال‌های گذشته بیان شد، می‌توان مدعی گردید فقدان هیولای مشائی در مجردات، مانع وجود قوه‌ای نیست که بتوان با آن وجود حرکت در مجردات را توجیه نمود.

علاوه بر وجود ادله نقلی فراوان که مقاله مستقلى مى طلبد، استدلال هاى عقلى ديگرى نيز بر اثبات امكان حرکت در مجردات مى توان ارائه نمود که به همين دو نمونه اکتفا مى کنيم.

نتيجه گيرى

۱. تکامل برزخی نفوس بر اساس رهيافت وحیانی امری مسلّم و قطعی است و کثرت آیات و روايات در اين باب به قدری زياد است که مى توان درخصوص روايات، ادعاى تواتر معنوی و بلکه گاهی ادعاى تواتر لفظی نمود.

۲. اشکال اساسی و سؤال بنيادين در تکامل برزخی، نیازمندی حرکات به ماده قابل است که اين عنصر در ماورای عالم ماده يافت نمی شود؛ از اين رو جمع بين تجرد و حرکت به زعم فلاسفه گذشته ممکن نیست و بلکه تجرد و حرکت سازگاری ندارند.

۳. فلاسفه گذشته بر اساس براهيني (مانند برهان قوه و فعل و برهان وصل و فصل) جزء جوهری مستقل، منحاّز و مغاير با صورت به نام «هيولا» را در اجسام اثبات مى کردند و حيثيت قوه در اجسام را به اين جزء برمی گردانند؛ همان گونه که بازگشت خواص و آثار وجودی بالفعل را به واسطه صورت مى دانستند و جسم را مرکب از اين دو جزء جوهری قلمداد مى نمودند. بنا بر اين چون قوه و فعل را متقابل فرض مى کردند، با اجرای قاعده «تقابل»، اجتماع اين دو در شىء واحد را ممکن نمی دانستند، مگر اينکه آن شىء مرکب باشد؛ از اين رو بسايط را مجرد از قوه و استعداد مى دانستند و چون حرکت (مصطلح) به معنای خروج از قوه به فعل است، حرکت در شىء بسیط مجرد از قوه را محال مى دانستند.

۴. از سوی ديگر، حرکت در جوهر را نيز به علت عدم موضوع ثابت و باقی در ضمن حرکت، به طور مطلق - چه جوهر جسمانی و چه جوهر مجرد - محال مى دانستند.

۵. از اين رو هم در تبیین نحوه تکامل نفس در حیات دنیوی عاجز ماندند (که غایت قصوای نظر مشاء در اين باره است که نفس در حیات دنیوی، به واسطه عروض اعراض کامل مى شود که در اين فرض، نفس ثابت است و اعراض حرکت مى کنند) و هم از عهده تبیین فلسفی تکامل برزخی نفوس برنيامدند (که غایت قصوای نظرشان در اين باب ديده گاه جناب فارابی است که مى گوید تکامل نفوس مفارق از بدن عنصری در برزخ به واسطه تعلق به اجرام فلکی است که اين ديده گاه نه مستند نقلی دارد و نه با قواعد فلسفی سازگاری دارد و مورد اعتراض شديد جناب ملاصدرا قرار گرفت).
۶. اما جناب ملاصدرا:

اولاً، با پاسخ به اشکال در حرکت جوهری معتقد است حرکت جوهری به موضوع ثابت و باقی نیاز ندارد و وحدت اتصالی حرکت در حفظ وحدت حرکت کفایت مى کند؛ از اين رو حرکت جوهری جايز و بلکه نسبت به حرکت در اعراض اصل محسوب مى شود؛

ثانياً، تکامل نفس، چه تکامل حاصل از خروج از ماديت به تجرد - بنا بر مبنای جسمانيّة الحدوث - و چه تکامل حاصل از طی مراتب تجرد را به نحو حرکت جوهری مى داند، نه به نحو عروض عوارض؛

ثالثاً، برای جمع بین حرکت و تجرد و پاسخ به استحاله حرکت در مجردات، متمسک به ساحت جسمانی نفس می‌شود و وجود قوه و هیولا در ساحت جسمانی نفس را مصحح حرکت جوهر مجرد (نفس) می‌داند، ولی با مفارقت نفس از ساحت جسمانی با اشکال نیازمندی حرکت به ماده قابل (هیولا) مواجه می‌شود که از این نقطه بحث اضطراب ظاهری کلمات ملاصدرا آغاز می‌شود و به حسب ظاهر، حرکت جوهری نفس در حیات برزخی از منظر وی، مصحح حرکت را ندارد؛ رابعاً، اعتقاد نگارنده بر این است که مبانی ملاصدرا به ما اجازه می‌دهد که رأی نهایی ایشان را استخراج و استنباط کنیم؛ بدین بیان که:

– هیولا از منظر ملاصدرا جزء خارجی جسم نیست، بلکه جزء تحلیلی محسوب می‌شود؛ از این رو ترکیب ماده و صورت از منظر ایشان، اتحادی است، نه انضمامی که در این صورت قوه که از شئون ماده است، قوه منفعل نیست، بلکه قوه متصف است.

– بدین‌روی می‌توان گفت بر اساس «حرکت جوهری» قوه منفعل (قبول به معنای انفعال) مصداق ندارد؛ زیرا تحقق قبول به معنای انفعال، مشروط است به اینکه شیء منفعل پیش از انفعال و پس از آن یکی باشد و به تعبیر دیگر، مشروط به بقای شخصی منفعل است؛ درحالی که بر اساس «حرکت جوهری» لازمه فرض سیلان تمام امور جسمانی این است که در هر آن، بر اساس حرکت قطعی، جزء فرضی جدیدی حادث و جزء فرضی سابق زایل می‌شود، در حالی که بقای شخص منفعل در قبول انفعالی شرط است.

۷. نگارنده معتقد است بر این مبنا که قبول مطلقاً به معنای اتصاف است، ملاصدرا در باب تکامل علمی و عملی نفس نظریه «اتحاد عاقل به معقول» – و بلکه به نحو اطلاق، اتحاد مدرک به مدرک – و در نتیجه، معیت قیومیه نفس و اضافه اشراقی آن نسبت به مدرکاتش را مطرح نموده و این اصل موجب شده است تا تفسیر نوی از معارف مربوط به مبدا و معاد در حکمت صدرایی پدید آید.

۸. استاد فیاضی – حفظه الله – با تفتن به همین نکات و با تیرک جستن از منطق وحیانی و با ابطال براهین مثبت هیولا، حرکت را نه فقط در جوهر مجرد نفسانی، بلکه در کلیه ممکنات ممکن می‌داند و از این رو حرکت در مجردات را مواجه با هیچ محذور عقلی نمی‌بیند و با ارائه ادله عقلی و نقلی، حرکت در مجردات را اثبات نموده است که می‌توان گفت به سبب ترجیح نص (نظریه حرکت در مجردات) بر ظهور (ظهوری که محل استنباط رأی ملاصدرا بود)، دیدگاه برگزیده در این مقاله، تبیین فلسفی تکامل برزخی از طریق نظریه حرکت در مجردات است؛ زیرا استاد فیاضی به این موضوع تصریح نموده است.

۹. نظریه استاد فیاضی علاوه بر حل مسئله «تکامل برزخی»، برای تبیین فلسفی تجدد احوال و افعال اهل جنت و نار و به تعبیر دیگر، تکامل در قیامت نیز مفید است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*. مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الشفاء (الاهیات)*. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *التنبیهات و الاشارات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *گشتی در حرکت*. تهران: رجا.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: امیرکبیر.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *هزارویک نکته*. تهران: رجا.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۸ق). *المباحث المشرقیه*. قم: بیدار.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۲). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه محمد خواجه‌وی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. ترجمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للشر.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸). *رساله فی الحدوث*. ترجمه سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *نهایه الحکمه*. تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴). *نشست علمی با موضوع حرکت در مجردات*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). *مصاحبه نگارنده با استاد غلامرضا فیاضی*.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- نورمحمدی، یحیی (۱۴۰۰). *حرکت در مجردات*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.