

نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال

حسن معلمی*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه باقر العلوم

(تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۱۳)

چکیده

نفس انسان مجرد است، ولی سیال و حرکت نیز در ذات نفس راه دارد و عمده دلیل نفی حرکت در مجردات، برهان قوه و فعل است که مخدوش است؛ زیرا در این برهان قوه و فعل در موجود بسیط نفی شده، به دلیل تناقض فقدان (قوه) و وجدان (فعل) که همان عدم و وجدان است، در حالی که جمع فقدان و وجدان نسبت به یک شیء محال است، نه دو شیء و با نفی این برهان، محال نیست که موجود بسیط نیز دارای وجدان و فقدان باشد، به خصوص اگر توجه شود که فقدان و وجدان، معقول ثانی فلسفی اند. ولی حرکت در ذات نفس مجرد ایجاد و اعدام تدریجی نیست، بلکه ایجاد تدریجی است.

واژگان کلیدی

حرکت، حرکت در جوهر، ایجاد و اعدام تدریجی، استکمال، انفعال.

مقدمه

انسان هنگام تولد خیلی از صفات و ویژگی‌ها و کمالات را ندارد و به تدریج در اثر آموزش و تربیت صفات و کمالات فراوانی و یا رذایل بسیاری را کسب می‌کند و همین امر، نوعی حرکت و تکامل و یا تنازل و صعود و یا سقوط است و همه اندیشمندان و فلاسفه و متکلمان این حقیقت را پذیرفته‌اند و بحث کسب فضایل یا رذایل، بحث سعادت و شقاوت نفس، مورد بحث یا قبول همه اندیشمندان مسلمان بوده است و فلاسفه، از فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و محقق طوسی تا ملاصدرا و تابعان ایشان، همه و همه بحث کسب کمالات و حرکت به سمت کمالات نفس انسان را پذیرفته‌اند.

ولی از طرف دیگر، فلاسفه مسلمان، نفس انسان را مجرد و غیرمادی می‌دانند و نیز صفات ماده همچون ابعاد (طول و عرض و عمق) و انقسام پذیری و نیز استعداد، قوه، تغییر، تغیر و حرکت در موجود مجرد را محال می‌دانند و لازمه این سخن، نفی حرکت و تکامل و تغییر در نفس و روح مجرد انسان است و این مطلب با آن امر بدیهی که در صدر نوشتار مطرح شد، قابل جمع نیست، یعنی از یک طرف بحث سیر و سلوک و تکامل نفس و رسیدن به کمالات و از طرفی نفی حرکت و دگرگونی در نفس، دو امر متضاد و یا متناقض است، قبول حرکت و تکامل و نفی حرکت و تکامل.

مقاله حاضر بر آن است که یا با قبول دو مطلب به ظاهر متضاد و متناقض، راه حل تناقض کند و یا یک سخن را بر سخن دیگر ترجیح دهد و برای رسیدن به این مقصود، عبور از چند مرحله لازم است.

۱. تعریف مجرد و مادی و بیان اقسام مجردات؛
۲. تعریف و تبیین حقیقت حرکت و اقسام آن؛
۳. دلایل نفی حرکت در مجرد و نقد آنها؛
۴. تصویر انواع حرکت در نفس مجرد و رسیدن به معنای درست آن و رسیدن به جمع‌بندی نهایی در این باب، یعنی تبیین حرکت در نفس مجرد و تکامل آن و جمع بین سخنان به ظاهر متعارض فیلسوفان مسلمان.

تعریف مجرد و مادی و بیان اقسام مجردات

چوب، سنگ، خاک، آهن و اجسام مشهود همه مادی هستند، یعنی دارای ابعاد (طول و عرض و عمق)، حرکت و دگرگونی و تبدیل (به دلیل قابلیت و استعداد و آمادگی برای تغییر و حرکت) و انقسام پذیری و صفاتی از این قبیل هستند.

موجوداتی که مادی و جسمانی نباشند، یعنی دارای ابعاد سه‌گانه، دگرگونی و تبدیل و تبدل، قابلیت انقسام و امثال آن نباشند، مجرد نام دارند که به لحاظ نداشتن همه این ویژگی‌ها یا بعضی از آنها به مجرد تام و غیر تام قابل تقسیم هستند.

مجردات را به اعتبار آنکه کدامیک از ویژگی‌های مذکور در عالم اجسام را ندارند به انواعی تقسیم کرده‌اند:

۱. مجردات تام؛ ۲. مجرد مثالی؛ ۳. مجرد نفسانی.

مجردات تام، موجوداتی هستند که هیچ‌یک از ویژگی‌های اجسام را ندارند، یعنی:

اولاً: ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و عمق) ندارند؛

ثانیاً: به همین دلیل، انقسام پذیری در آنها راه ندارد؛

ثالثاً: قابلیت، استعداد، حرکت و تکامل در آنها راه ندارد؛

رابعاً: در افعال و آثار وجودی خود نیازی به ابزار مادی ندارند.

و مجردات مثالی گرچه ابعاد سه‌گانه را دارند، اما:

۱. قابلیت حرکت و تبدیل و تبدل و حرکت و تکامل ندارند؛

۲. و نیاز به ابزار مادی ندارند.

و مجردات نفسانی، گرچه ابعاد سه‌گانه و به دنبال آن انقسام‌پذیری در آنها راه ندارد، اما:

الف) حرکت و دگرگونی به یک معنا در آنها راه دارد.

ب) تکامل و یا تناقص (سیر صعودی و نزولی) در آنها معنا دارد.

ج) بدون ابزار مادی و جسمانی کار نمی‌کنند.

آنچه در این بخش تأکید بر آن مهم است، جمع بین حقیقت مجرد، حرکت و تکامل است و هر دو به نحوی در فلسفه اسلامی مورد پذیرش قرار گرفته است و از طرفی نیز

قاعده کلی «حرکت در مجردات راه ندارد» و یا «هر جا قوه و استعداد وجود دارد، ماده و مادیت حاکم است». نیز مورد قبول فلاسفه مسلمان است.

تبیین و تعریف حقیقت حرکت و اقسام آن

تغییر و دگرگونی اقسامی دارد که دو نوع آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: تغییر دفعی؛ تغییر تدریجی.

حرکت تغییر و دگرگونی تدریجی است و فهم دقیق و کشف حقیقت به پیمودن دو قدم نیاز دارد:

قدم اول) فرض کنید با گچ سفیدی خطی بر تخته سیاه می‌کشید، در این فرض سه خط می‌توانید ترسیم کنید؛

۱) خطی از نقطه الف تا ب ترسیم کنید ← ب _____ الف

که نوک گچ را روی تخته سیاه بگذارید و بدون وقفه از نقطه الف تا ب خط را ترسیم نمایید. و در نقطه ب یک خط (به عنوان مثال) پنجاه سانتی روی تخته موجود است.

۲) خطی از نقطه ج تا د ترسیم کنید، ولی بدین صورت که همان‌گونه که نوک گچ را روی تخته سیاه می‌گذارید، تخته پاک‌کن را نیز در کنار نوک ماژیک و مماس با آن، روی تخته بگذارید به طوری که همراه با ترسیم خط توسط نوک گچ، با تخته پاک‌کن آن را پاک کنید، در این صورت شما به نقطه «د» که می‌رسید هم خطی ترسیم کرده‌اید و هم اثری از خط وجود ندارد؛ زیرا همراه با ترسیم خط آن را با تخته پاک‌کن، پاک کرده‌اید.

* ج

* د

حرکت، حقیقتی این چنین دارد، که به تدریج موجود و به تدریج معدوم می‌شود، یعنی هم‌چنانکه خط ج د در طول زمان (زمانی که ترسیم خط به خود اختصاص داد، مثلاً ۵ ثانیه) تحقق دارد نه در آن اول ترسیم و نه در آن دوم ترسیم و نه در آن سوم، بلکه در طول زمان ۵ ثانیه ترسیم شده و پاک شده است، ولی واقعاً یک خط ترسیم شده است. حرکت نیز همین‌گونه است، وقتی شما از نقطه ج تا نقطه د حرکت کنید، دقیقاً همین اتفاق می‌افتد؛ یعنی مکانی را ترک و مکانی را اشغال می‌کنید، و نسبت شما با مکان‌های مختلف در حال عوض شدن است. ابتدا در نقطه ج بودید که مکان شما بود و به دلیل وقوع در آن مکان نسبتی با آن مکان داشتید که به تعبیر

فلسفی «این» شماسست، یعنی «نسبت شیء به مکان» حال با ورود به نقطه بعد چون مکان شما تغییر کرده است، نسبت شما با مکان قبلی معدوم شد و نسبت جدید با مکان جدید پیدا کردید و «این» جدید موجود شد و تا برسید به نقطه د، دهها «این» را باید پشت سر بگذارید.

قدم دوم) این است که از خود سؤال کنیم، از نقطه ج تا د، اگر حرکت کرده باشیم، چند «این» را پشت سر گذاشته‌ایم؟ ممکن است کسی بگوید مسیر ج تا د را اندازه بگیرید و تقسیم بر حجم بدن خود کنید، تعداد «این»ها روشن می‌شود، به عنوان مثال فرض کنید عرض بدن (مثلاً از ناف تا پشت کمر به طور مستقیم) ۳۰ سانتیمتر باشد و مسیر ج تا د ۳۰۰ سانتی متر، چون حجم اشغال توسط بدن در هر «این» سی (۳۰) سانتیمتر است، پس ده «این» قابل تصور است.

ولی روشن است که شما به تدریج از نقطه ج وارد نقطه بعد و سپس نقطه بعد و همین طور نقاط بعد شده‌اید تا به نقطه د رسیده‌اید و ابتدا یک سانت بدن شما از نقطه ج وارد نقطه بعد و سپس دو سانت و سپس سه سانت و با این حساب به جای ده «این» صد «این» مطرح است.

حال اگر دقت شود، هزار «این» مطرح می‌شود؛ زیرا قبل از اینکه یک سانت بدن شما حرکت کند، یک میلیمتر حرکت می‌کند و صد «این» هزار «این» و اگر این روند ادامه پیدا کند، بی‌نهایت «این» مطرح خواهد شد.

اکنون سؤال این است که: آیا هزار «این» است، ده هزار «این» و یا بی‌نهایت «این» است و یا یک «این» ممتد و قابل انقسام تا بی‌نهایت و به تعبیر دقیق‌تر یک «این واحد سیال» و همچون خط قابل انقسام تا بی‌نهایت؟

پاسخ سؤال این است که اگر در فاصله بین ج و د حرکت به معنای دقیق کلمه رخ داده باشد، باید «یک این واحد سیال» رخ داده باشد که قابل انقسام به بی‌نهایت «این» باشد و الا اگر «این»، «این»، «این»، این جدا جدا هر چند مماس با همدیگر رخ داده باشد، تغییرات دفعی است و تتالی سکونات است نه حرکت به معنای دقیق کلمه.

پس حرکت در مکان و به تعبیر دقیق‌تر حرکت در «این» عبارت است از تحقق «این واحد سیال» که ملاک وحدت این «این» واحد، اتصال وجودی (افراد قابل فرض این «این واحد سیال») است و حرکت در وضع نیز «وضع واحد سیال» و حرکت در کیف «کیف واحد سیال» است و حرکت در جوهر، یعنی «جوهر واحد سیال».

وجود واحد سیال سه گونه قابل تصور است:

۱. تدریجاً موجود شود و تدریجاً معدوم شود همچون مثال خط ج د و حرکت در «این».
 ۲. تدریجاً موجود شود، ولی تدریجاً معدوم نشود، همچون مثال خط الف ب و حرکت‌ها تکاملی و اشتدادی در یک حالت (که در ادامه روشن خواهد شد).
 ۳. تدریجاً معدوم شود، ولی تدریجاً موجود نشود مثل اینکه خط ترسیم شده‌ای را تدریجاً پاک کنید و یا موجودی به تدریج تکامل خود را از دست بدهد و نقص پیدا کند.
- فلاسفه مسلمان حرکت را معمولاً بر مصداق و نوع اول منطبق کرده‌اند و نوع دوم و سوم را مطرح نکرده‌اند، یا به دلیل عدم توجه و یا به منحصر کردن حرکت فقط در قسم اول، با اینکه انحصار وجهی ندارد، چنانکه روشن خواهد شد و باید گفت توجه تفصیلی به این وجود نداشته؛ زیرا ملاصدرا و حتی ابن‌سینا چنانچه روشن خواهد شد، نوع دوم را به طور ناخودآگاه و یا نیمه آگاهانه مطرح کرده‌اند، گرچه ملاصدرا به نحوی تصریح به آن دارد، اما نه با عنوان مذکور، بلکه در ضمن مثال نفس انسانی.

دلیل نفی حرکت در مجردات و نقد آن

فلاسفه مسلمان با اثبات این مطلب که «هر چه قوه دارد، ماده دارد» از طریق برهان قوه و فعل، به این نتیجه می‌رسند که «هر چه ماده ندارد، قوه و قابلیت و استعداد ندارد» و «هر چه قابلیت و قوه ندارد، حرکت ندارد» و «مجردات ماده و قابلیت ندارند، پس حرکت ندارند» و با این روند حرکت در مطلق مجردات را نفی کرده‌اند.

پس اساس همه این مباحث، قاعده اول است که «هر چه قوه دارد، ماده دارد» و ارائه دلیل این قاعده و نقد آن بزرگ‌ترین مانع بر سر راه حرکت در مجردات را بر می‌دارد.

دلیل قاعده

قوه و قابلیت محض، تحقق خارجی ندارد، مگر در پوشش یک فعلیت، از این رو، هر موجودی حتماً باید یک جهت فعلیت داشته باشد تا تحقق داشته باشد، حال اگر موجودی دارای یک فعلیت بود، ولی جهات قابلیت و قوه نسبت به فعلیت‌های دیگری را نیز داشت، مثل چوب که بالفعل چوب است، ولی بالقوه خاکستر است یا هسته خرما بالفعل هسته خرما است و بالفعل درخت خرما و یا منی در رحم مادر که بالفعل منی است، ولی بالقوه یک جنین و یک انسان.

از طرف دیگر حیث فعلیت، حیث وجدان و تحقق است و حیث قوه و قابلیت، حیث عدم و فقدان و ناداری است، به عنوان مثال چوب که بالفعل چوب است، دارای فعلیت و به تعبیر فلسفی دارای «صورت نوعیه» چوبی است و فاقد صورت نوعی خاکستر است و حیث وجدان «صورت نوعیه چوب» غیر از حیثیت فقدان «صورت نوعیه خاکستر» است.

از طرف دیگر حیث وجدان و فقدان حیث عدم و وجود هستند و این دو حیث متناقض هستند، و دو نقیض در یک جا جمع نمی‌شوند، پس باید حقیقت چوب متشکل از دو جوهر باشد، (۱) جوهری بالفعل که همان صورت «جسمیه چوب» است و (۲) جوهری که ماده و قوه محض و حامل قابلیت خاکستر شدن است که به «هیولی» معروف است. پس چوب و هر جسم مادی که دارای حرکت و تغییر و دگرگونی است، دارای حداقل دو جوهر «ماده» و «صورت»^۱ است.

پس هر چه قوه دارد، بالضروره، ماده و هیولی نیز دارد و محال است که موجودی بسیط باشد، بلکه باید موجودی مرکب از دو جزء جوهری باشد. پس قاعده «هر چه قوه دارد، ماده دارد» اثبات شد.

شکل استدلال:

هر موجودی که قوه دارد، مرکب از حیث وجدان و فقدان است.	
هر چه مرکب از حیث وجدان و فقدان است، مرکب است.	
هر موجودی که قوه دارد، مرکب است (مرکب از ماده و صورت)	

دلیل مقدم دوم:

حیث وجدان و فقدان، حیث وجود و عدم هستند.	
حیث وجود و عدم، متناقض هستند و در یک جا جمع نمی‌شوند.	
محال است حیث وجدان و فقدان در یک موجود بسیط جمع شوند و حتما	
موجود دارای این دو حیثیت باید مرکب باشد.	

۱. اعم از صورت جسمیه و نوعیه.

نقد و بررسی برهان مذکور

در اینکه هر جا قوه و قابلیت هست، حیث وجدان و فقدان هست، شکی نیست و در اینکه حیث وجدان و فقدان به وجود و عدم باز می‌گردد نیز تردیدی وجود ندارد و در اینکه اجتماع نقیضین محال است نیز تردیدی روا نیست، ولی در اینکه جمع حیث وجدان و فقدان در یک موجود بسیط جمع نقیضین است، مناقشه و خدشه رواست، زیرا اگر وجدان و فقدان نسبت به یک حقیقت باشد، جمع آن دو در یک موجود بسیط محال است، یعنی موجودی بسیط بالفعل چوب و بالقوه نیز چوب باشد، محال است؛ ولی اگر موجودی بسیط، بالفعل چوب و همان موجود بسیط بالقوه خاکستر باشد، جمع نقیضین صورت نگرفته است و همه مغالطه برهان در این بخش است.

اولین کسی که به این مغالطه اشاره کرده است، ملاصدرا است و سپس شهید مطهری. ملاصدرا در بحث «تبدیل نفس انسان از عقل هیولایی به عقل بالفعل» دو شبهه را مطرح می‌کند: ۱. انقلاب حقیقت و آن را با بحث اصالت وجود و اشتداد در وجود و اعتباریت ماهیت پاسخ می‌دهد.

۲. لازمه تبدیل و تبدل، داشتن قوه و قابلیت در کنار فعلیت و لازمه آن ترکیب است و حال آنکه نفس بسیط است و با بساطت نفس، قوه و قابلیت و تبدیل عقل هیولایی به عقل بالفعل، معنا ندارد.

پاسخ ملاصدرا این است که ترکیب زمانی لازم می‌آید که قوه و فعل نسبت به کمال واحد باشد، اما بالفعل بودن نسبت به یک کمال و بالقوه بودن نسبت به کمال دیگر، دو حیثیتی نیستند که دو موضوع و دو جوهر جدا بخواهند و ترکیب لازم آید.

شاید تو به تبدیل شدن عقل هیولانی به عقل بالفعل اشکال کنی به دو وجه:

۱. اشکالی که گذشت و آن انقلاب حقیقت بود... و جواب آن را اشاره کردیم که وجود هر چیزی غیر از مهیت است و اشتداد در وجود ممکن است.

۲. اینکه فلاسفه برهانی اقامه کرده‌اند، بر بقای نفس انسان به اینکه: اگر فاسد شود، لازم می‌آید که در آن قوه و قابلیت فساد و فعلیت بقاء باشد و هرچه قوه فساد در آن باشد، پس قوه و قابلیت بقاء هم دارد، پس باید نفس مرکب باشد از قوه بقاء و فعلیت بقاء و این

محال است، چون نفس بسیط است و ترکیب از ماده و صورت خارجی در آن نیست، پس با این حال چگونه نفس می‌تواند هیولی صورت‌های عقلی باشد.

جواب: ترکیب زمانی لازم می‌آید که شیء نسبت به یک کمال هم بالقوه و هم بالفعل باشد یا نسبت به کمالات واحد در یک نشئه بالقوه و بالفعل باشد، کمالات محسوس باشند یا معقول، پس به درستی که فعلیت صورت جسمانی و قوه آن در حیثیت مختلف هستند و موجب تكثر موضوع می‌شوند، اما اینکه یک شیء بالفعل باشد به حسب صورت جسمیه و بالقوه باشد به حسب صورت عقلیه موجب اختلاف دو حیثیت و تعدد موضوع نمی‌شود و هم‌چنین بودن نفس آخرین صورت کمالی این موجودات طبیعی مخالفتی با بودن آن در ابتدای مواد عقلی برای موجودات صوری الهی ندارد، بلکه موکد آن است (شیرازی، ۱۹۸۱، صص ۴۶۶-۴۶۸).^۱

شهید مطهری نیز بعد از بحث قوه و استعداد و اینکه آیا عدمی است یا اعتباری، بیان فلاسفه را در باب هیولی و صورت به عنوان دو جزء جوهری موجود در اجسام و موجودات دارای حرکت و قابلیت و استعداد مطرح می‌کند و سپس مورد انکار قرار می‌دهد، عبارت ایشان چنین است: «این نظریه قابل قبول نیست، پایه اصلی این نظریه این است که اجسام در تحلیل نهایی منتهی می‌شوند به دو جزء که یکی هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت قابلیت و آن همان است که ماده اصلی و هیولای اولی نامیده می‌شود و دیگری صورت جسمیه است که حقیقتش بعد و امتداد است، نظریه معروف ارسطویی جوهرهای پنج‌گانه نیز مبتنی بر همین

۱. عبارت ملاصدرا: «ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة (صيرورة العقل الهولائي عقلاً بالفعل) من وجهين: أحدهما ما (مر) وهو انقلاب الحقيقة... وجوابه ما اشرنا من أن الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتداد... [ثانيهما] ايضاً اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوه أن تفسد وفعل أن تبقى وكل ما فيه قوه أن يفسد، فله ايضاً قوه أن يبقى، فيلزم أن يكون النفس مركبة من قوه أن يبقى وفعل أن يبقى، وهو محال، لأن النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين، فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولي لصورة عقلية؟»

والجواب: إن التركيب انما يلزم أن لو كان الشيء قوة وفعلاً بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة، فإن فعلية الصورة الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع، وأما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية والقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف حيثيتين و تعدد الموضوع بحسبهما، وكذا كون النفس آخر الصورة الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل يؤكد.

اساس است. برهان معروف «فصل و وصل»^۱ برای اثبات همین مدعاست.

ولی ما این عقیده را صحیح نمی‌دانیم، به عقیده ما جسم قابل تحلیل به ماده و صورت نیست و ماده و صورت اجزای جسم می‌باشند، اما اجزای تحلیلی نه اجزای خارجی، به این معنا که هر جسمی در ظرف خارج منتهی نمی‌شود به دو جزء واقعی که یکی فقط ماده است و در درون خود فاقد هر صورتی است و دیگری صورت، بلکه همان طوری که اجزاء زمان و اجزاء حرکت تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی می‌باشد و همانطور که بُعد جسمانی تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی است به اجزاء کوچک‌تر، حقیقت جوهر جسم هم تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی است، به قوه و فعلیت، این خاصیت برای جسم از آنجا پیدا شد که حرکت مقوم وجود جوهر جسم است»^۲.

و در ادامه توضیح می‌دهد که قوه و قابلیت همچون وحدت و کثرت، تقدم و تأخر، و امثال آن وجودی زاید بر منشأ انتزاع خود ندارند و عین مصداق و منشأ انتزاع خود هستند. حاصل آنکه چه بسا یک موجود بسیط، بالفعل چوب و بالقوه خاکستر باشد و حیث بالقوه یک معقول ثانی و فلسفی و عین وجود چوب باشد و نیاز به دو جوهر موجود در چوب نباشد.

ممکن است گفته شود که: مجرد یعنی موجود بالفعل من جمیع الجهات و موجودی که از همه جهات بالفعل باشد و هیچ حالت بالقوه نداشته باشد، حرکت در آن محال است.

پاسخ این است که قاعده «حرکت در مجردات تام محال است» درست است، ولی روشن است که نفس انسان مجرد تام نیست، بلکه مجرد ناقص و قابلیت کمالات فراوان را دارد و حتی در مجرد تام بودن ملایکه و همه عقول و نفوس انبیا و عدم قابلیت تکامل آنها می‌توان مناقشه کرد که بحث در باب آن مقاله‌ای جدا می‌طلبید.

پس تا اینجا این قاعده که «هر چه قوه دارد، ماده و هیولی دارد و مرکب است» نفی شد و حداقل اثبات نشد و عکس نقیض آن که عبارت است از «هر چه ماده ندارد و مرکب نیست و بسیط است، قوه و قابلیت ندارد» باطل شد، بلکه ممکن است یک موجود بسیط، نیز قابلیت

۱. برهان وصل و فصل و قوه و فعل دو برهان بر اثبات هیولای اولی است که روح برهان وصل و فصل نیز همان قوه و فعل است و یا مبتنی بر آن است جهت نقد برهان وصل و فصل رجوع کنید به کتاب فلسفه اشراق به قلم نگارنده.

۲. اصول فلسفه، ج ۴، ص ۱۷-۱۸.

و استعداد حرکت و تکامل را داشته باشد، پس برهان بر نفی حرکت در مجردات باطل، و حرکت در مجردات و موجودات بسیط بلامانع شد.

حرکت در مجرد تام محال است، ولی در مجرد ناقص مثل نفس امکان دارد و حال باید قراین و شواهد دال بر حرکت در نفس را پی جویی کرد که هم بالوجدان و هم با اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌توان به این حقیقت رسید و با اثبات حرکت در نفس نوبت به نوع حرکت در نفس می‌رسد.

تصویر انواع حرکت در نفس مجرد و رسیدن به معنای درست آن

چنانکه گذشت حرکت یک معنای مشهور دارد که عبارت است از حدوث یا پیدایش و عدم تدریجی، ولی دو مصداق دیگر برای آن قابل تصور است:

۱. پیدایش تدریجی، به معنای اشتداد وجود سیال؛

۲. نابودی تدریجی، به معنای تنقص وجود سیال.

موجود مجرد به دلیل بقاء وجود، نابودی تدریجی در باب آن معنا ندارد، به خصوص با توجه به علم حضوری خود نسبت به «من» خود، ثبات نفس خود را در عین حرکت و تکامل آن می‌یابیم، یعنی «من» در سن ۱۰ و ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ سالگی همه و همه یک من واحد در حال تکامل است، نه اینکه من سابق معدوم و من بعد پدید آمده باشد و صرفاً اتصال وجودی ملاک وحدت باشد، بلکه علاوه بر وحدت اتصالی، یک ثبات دیگری نیز وجود دارد.

توضیح مطلب: در موجودات مادی و جسمانی ملاک وحدت وجود سیال، اتصال وجودی است، یعنی چون اجزاء حرکت، اجزاء بالفعل نمی‌باشد، بلکه بالقوه موجودند (و بالقوه، یعنی اتصال وجودی، ولی اتصال وجودی مقداری و جسمانی)، پس موجودات مادی و سیال دارای یک اتصال وجودی هستند؛ حال اگر فرض کنیم موجودی (جسمانی یا مجرد)، علاوه بر اتصال وجودی، دارای یک ثبات دیگری نیز باشد، یعنی پیدایش و نابودی تدریجی نداشته باشد، بلکه وجودی ثابت داشته باشد که به تدریج به آن افزوده گردد و اشتداد پیدا کند و فقط پیدایش تدریجی داشته باشد نه پیدایش و نابودی تدریجی، این موجود دو ملاک برای وحدت پیدا می‌کند، و ملاک دوم که ثبات اصل حقیقت اوست ملاک قوی‌تری است.

حال در باب نفس همین امر ثابت است؛ یعنی وجودی مجرد و ثابت، ولی در حال

اشتداد تدریجی است و ثابتی است متحرک و یا ثابتی سیال است و سیالی ثابت و این پدیده گرچه در فلسفه اسلامی بدان تصریح نشده است، ولی در کلمات ملاصدرا کاملاً پذیرفته شده است و در کلمات ابن‌سینا قابل پی‌گیری است و حتی می‌تواند وجه جمع همه کلمات به ظاهر متعارض فیلسوفان مسلمان باشد، هر چند بدان توجه تفصیلی نداشته‌اند.

ملاصدرا در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول به وجود نفس به عنوان موجودی که اشتداد تدریجی دارد و در باب آن معدوم شدن وجود نیست، بلکه معدوم شدن نقایص است و هستی آن کم نمی‌گردد، بلکه به هستی آن به صورت تدریجی وجود افزوده می‌گردد و یا به تعبیر دقیق‌تر وجود واحد و ثابت او به تدریج اشتداد پیدا می‌کند، تصریح کرده است و این دقیقاً همان موجود شدن تدریجی مورد بحث است.

عبارت ملاصدرا در باب اصل حرکت جوهری نفس چنین است:

۱. بدرستی که نفس انسان از ابتداء حدوث تا آخر عمر تحولات و حرکات جوهری دارد به دلیل وجود در عالم ماده (شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۶۴).^۱
۲. همانا که نفس انسان دارای انتقالات و تطورات ذاتی است از پایین‌ترین منازل جوهری مثل نطفه و علقه تا عالی‌ترین آن که روح و عقل است.^۲
۳. اما حرکت نفس در ذات خود به حسب شدت و اشتداد با برهان ثابت شده است.^۳
۴. نفس در اوایل خلقت (فطرت) صورتی از موجودات این عالم بود، ولی قابلیت رفتن تا عالم ملکوت را به تدریج دارد، پس در ابتدا صورت یکی از موجودات جسمانی است و قابلیت صورت‌های عقلی را دارد.^۴

۱. انَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَن بَدءِ حَلْوِثِهَا إِلَى مَبْتَهِي عَمَرِهَا الدُّنْيَوِيِّ، انْتِقَالَاتٍ نَفْسَانِيَّةٍ وَحَرَكَاتٍ جَوْهَرِيَّةٍ لِأَجْلِهَا فِي نَشْئَةِ ذَاتِيَّةٍ.

۲. «وَإِنَّ لَجَوْهَرِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ انْتِقَالَاتٍ وَتَطَوُّرَاتٍ فِي ذَاتِهَا مِنْ أَدْنَى مَنَازِلِ الْجَوْهَرِيَّةِ كَالنُّطْفَةِ وَالْعَلْقَةِ، إِلَى أَعْلَاهَا كَالرُّوحِ

وَالعَقْلِ...» (تعلیقه علی حکمة الاشراق، صص ۲۳۹-۴۹۷).

۳. «أَمَّا حَرَكَتُهَا فِي ذَاتِهَا بِحَسَبِ الشَّدَّةِ فَقَدْ ثَبِتَ بِبَيِّنَاتٍ بِالْبُرْهَانِ...» (اسفار، ج ۸، ص ۲۴۵).

۴. النِّفْسُ فِي أَوَائِلِ الْفِطْرَةِ كَانَتْ صُورَةً وَاحِدَةً مِنْ مَوْجُودَاتِ هَذَا الْعَالَمِ الْآنَ فِي قُوَّتِهَا السُّلُوكِ إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ عَلَى

التَّدْرِيجِ فَهِيَ أَوَّلًا صُورَةٌ شَيْءٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَفِي قُوَّتِهَا قَبُولِ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ.

۵. و منافاتی بین آن فعلیت و این قبول استکمالی نیست، به دلیل مطالبی که قبلاً ذکر شد، در حکایت قول ابن سینا: که وجود چیزی از چیزی گاهی به طریق استکمال که عبارت است از سلوک طولی می‌باشد و گاهی به صورت تفاسد که عبارت است از سلوک عرضی همچون معدّات، پس صورت نفسانی همچون ماده صورت خیالی و آن ماده صورت عقلی است.

پس قول ابن سینا که گفت: در ذات صورت قوه قبول شیء نیست؛

می‌گوییم: بلکه جهت قبول در ضمن جهت فعلیت (صورت) است همچون در ضمن بودن فصل برای نوع؛

قول ابن سینا که گفت: همانا قبول در قابل شیء است.

می‌گوییم: بله و لکن به معنی دیگر، بدرستی که قبول گاهی به معنای انفعال تجدیدی است که برای پیدایش مقابل شیء موجود است مثل متصل که منفصل می‌گردد و آب که هوا می‌گردد و یا قبول به معنی قابلیت استکمال، پس شیء صوری (مثل نفس مجرد) ممکن است متصف به قبول بدین معنی شود، وقتی سنجیده شود به اشتداد در کمالیت (قبول اشتداد وجود نه قبول مقابل) و بالجمله قبول گاهی با معدوم شد، خارجی چیزی همراه است (عدم وجودی) و گاهی با عدم ذهنی همراه است (عدم حد نه عدم وجود) اول شأن ماه قابل است و دومی شأن صورت متعلق به ماده است، مثل نفس مجرد و اما مجرد تام هیچ کمال منتظری ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، صص ۳۳۰ و ۳۳۱).^۱

۱. ولا منافاة بین تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالی، لما مرّ من حكاية قول الشيخ: أنّ وجود الشيء من الشيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية، كما في المعدّات. فالصورة النفسانية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصورة العقلية.

فقله (قول الشيخ) ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء؛

قلنا: لا نسلم، بل جهة القبول مضمّنة فيها تضمّن الفصل في النوع البسيط؛

قوله: انما القبول في القابل للشيء؛

قلنا: نعم ولكن بمعد آخر، فان القبول قد يعني الانفعال التجديدي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتمصل اذا صار منفصلاً والماء اذا صار هواءً، و اما القبول بمعني قوة الاستكمال، فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعني بالقياس الي اشتداده في الكمالية، و بالجمله القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء و قد يكون مصحوباً بالعدم الذهني له، و الاول شأن المادة القابلة و الثاني شأن الصورة المتعلقة بها و اما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

در سه عبارت اول حرکت جوهری مطرح است و در عبارت سوم علاوه بر حرکت جوهری، اشتداد وجود و ایجاد تدریجی (لبس بعد از لبس) مطرح است و ایجاد تدریجی بدون معدوم شدن است، یعنی ایجاد و اعدام در کار نیست.

ملاصدرا در پاسخ به اشکالات ابن‌سینا بر اتحاد عقل و عاقل و معقول مطالبی را مطرح کرده است که تأکید بر همین نکته است، عبارت ایشان چنین است:

«و قول ابن‌سینا که گفت: اگر باطل می‌شود از آن چیزی، آیا باطل می‌شود، در حالی که صفت و عرضی و حال است و ذات باقی است، پس مثل همه استحاللات عرضی است و تحول ذاتی نخواهد بود.

می‌گوییم چیزی باطل نمی‌شود از مقومات او و نه از وجودش، مگر آنچه به نقص و حدّ عدمی مربوط است به این معنا که ناقص الجوهر بود اشتداد وجود پیدا کرد و این همچون سایر استحاللات نیست که شیء از یک صفت وجودی به صفت وجودی مقابل و معاند منتقل شود مثل آب اگر تبدیل به هوا گردد.

و قول ابن‌سینا که گفت: و اگر باطل شود و آن عبارت از ذات باشد، پس ذات باطل شده و چیز دیگر جای آن آمده است و اگر تأمل کنی، همین امر مقتضی هیولای مشترک است و تجدد مرکب است نه بسیط؛

می‌گوییم: به تحقیق گذشت که آنچه باطل می‌شود امر عدمی است از قبیل قوه و اشتداد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۳۲۸).^۱

حاصل آنکه:

۱. وقوله: إن كان بطل منه ذلك، أبطل على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحاللات ليس على ما يقولون؛ قلنا: لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحاللات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية الي ما يعانده كالماء اذا صار هواءاً والبارد واذا صار حاراً؛

وقوله: وإن كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدت شيء آخر على أنك إن تأملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط؛

قلنا: قد مرّ أنّ الذي بطل كان امر أعدمياً من قبيل القوة والاستعداد.

۱. نفس حرکت دارد،
 ۲. حرکت جوهری دارد نه صرفاً حرکت در اعراض،
 ۳. حرکت نفس موجود شدن و معدوم شدن تدریجی نیست،
 ۴. حرکت نفس، موجود شدن تدریجی و اشتداد وجودی است،
 ۵. آنچه در این حرکت معدوم می‌شود، ذات نفس نیست مثل حرکت‌های متعارف که وجود و ذات وجودی جسم مادی تدریجاً معدوم و موجود می‌شود و وحدت صرفاً به اتصال وجود متقوم است؛ بلکه نقایص و حدود معدوم می‌شود؛ یعنی نفس گسترش وجودی پیدا می‌کند، تدریجاً و «من» دو نوع وحدت دارد، یک وحدت به اتصال تدریجی که اشتداد پیدا می‌کند و یک وحدت به اینکه هسته مرکزی «من» در همه مراحل حرکت حضور دارد و (من مجرد باقی در همه مراحل) به صورت تدریجی اشتداد پیدا کرده است و همه کمالات مراحل قبل در مراحل بعد موجود است به علاوه کمالات جدید، و همه مفاهیم کمالی قبل بر او صادق است به علاوه مفاهیم کمالی جدید و اتحاد عقل و عاقل و معقول نه اتحاد دو وجود است نه اتحاد مفهوم و نه اتحاد دو ماهیت، بلکه اشتداد وجود است و انتزاع مفاهیم و ماهیت بیش‌تر در اثر این اشتداد.
- «سوم صبروره موجود به حیثیتی که بر آن مفاهیم عقلی و ماهیت کلی صادق باشد، بعد از آنکه صادق نبود، در مرحله اول به دلیل استکمالی که در وجودش واقع شده است و این محال نیست، بلکه واقع شده است، به درستی که همه معانی معقول که در جماد و نبات و حیوان به طور متفرق در انسان جمع است» (همان، ص ۳۲۵).^۱
- «شاید بتوان ادعا کرد که ابن‌سینا که حرکت جوهری به معنای عام و حرکت جوهری نفس به معنای خاص را منکر بود، حرکت به معنای موجود شدن و معدوم شدن را انکار می‌کرد، والا حرکت به معنای موجود شدن تدریجی بدون معدوم شدن مورد انکار ایشان نبوده است، بلکه مورد قبول نیز بوده است، ایشان در موارد فراوانی استکمال نفس را پذیرفته و در مواردی بین استکمال و انفعال فرق قایل شده است و معتقد است که در انفعال زوال چیزی شرط است، ولی

۱. والثالث صبروره موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یکن صادقاً علیه اولاً لاستکمال وقع له فی وجوده، هذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع، فان جمیع المعانی المعقولة التي وحدت متفرقة فی الجماد والنبات والحیوان یوجد مجتمعاً فی الانسان الواحد.

در استکمال زوال چیزی شرط نیست، بلکه فقط استکمال است و استکمال نفس محال نیست. عبارات ایشان چنین است: همه نفوس در ذات خود برای استکمال نیاز به عقل دارند و دارای استعداد دور و نزدیک برای این استکمال هستند» (شیرازی، ۱۴۰۲، ص ۸۲؛ همان، ۱۴۲۱، ص ۹۵).^۱

«ثواب عبارت است از دست‌یابی استکمالی نفس به کمال مورد علاقه او» (همان، صص ۱۱۴ و ۱۳۵).^۲ «عقل محض هیچ حالت بالقوه ندارد، بلکه همه معقولات او همیشه با او حضور دارند و نفس هنگامی که از معلومی به مجهولی منتقل می‌شود، پس در آن یک امر بالقوه وجود دارد زیرا مجهولش بالقوه بود، پس بالفعل شد و نفس دائماً استعداد (بالفعل شدن) دارد، پس به ناچار مستعداً همیشه برای او حاضر نیست؛ زیرا مستعداً له، مستعداً له نیست، در حالی که حاضر است، پس به درستی که استعداد با اصول مستعداً له از بین می‌رود» (همان، ۱۴۰۲، صص ۱۲۸-۱۸۲؛ همان، ۱۴۳۱، ص ۱۵۳).^۳

در این عبارات حرکت و استکمال نفس را مطرح کرده است و در عبارت دیگر انفعال را نفی کرده است که عبارت است از حدوث چیزی و زوال چیزی که همان ایجاد و اعدام است: «انفعال مدرک امکان ندارد از آن جهت که مدرک است؛ زیرا منفعل باید ابزار باشد و مدرک لازم نیست که ذاتش تغییر یابد از آن جهت که مدرک است، هر چند احوال او و احوال ابزار او تغییر یابد و در عقل انفعال و قوه انفعالی نیست. در عقول ما انسان‌ها انفعال هست، از جهت ماده عقل، و اگر این قوای بدنی نبود، در ما راهی برای ادراک چیزی نبود، و فرق بین انفعال و استکمال این است که در انفعال زوال چیزی و حدوث چیزی شرط است و در استکمال این است که در انفعال زوال چیزی و حدوث چیزی شرط است و در استکمال فقط حدوث معتبر است و ضد آن که زوال است، وجود ندارد، بلکه همچون کاغذ سفیدی است که در آن چیزی می‌نویسند» (همان، ۱۴۰۴، صص ۷۷ و ۱۹۲؛ همان، ۱۴۲۱، ص ۸۸).^۴

۱. النفوس كلها محتاجة في ذواتها الى أن تستكمل بالعقل وهي مستعدة لذلك استعداداً قريباً وبعيداً.

۲. الثواب حصول استكمال النفس كما لها الذي تتشوقه...

۳. العقل المحض لا يكون فيه شيء بالقوة، بل تكون معقولاته حاضرة معه دائماً والنفس إذا انتقلت من معلوم الى مجهول ففيها ما بالقوة لأن مجهولها كان بالقوة ثم صار بالفعل والنفس دائماً مستعدة فلا محالة أن المستعد لا يكون حاضراً لها دائماً إذا لمستعدله لا يصح أن يكون مستعداً له وهو فإنه يزول حينئذ الاستعداد إذا حصل له.

۴. فلهذا لا يصح أن ينفعل المدرک من حيث هو مدرک، فان المنفعل يجب أن يكون آلة و المدرک لا يجب تتغير ذاته من حيث هو مدرک وإن تغير احواله و احوال آله و ليس في العقل انفعال و لا قوة انفعالية و في عقولنا انفعال من جهة مادتها و لو لا هذه القوى البدنية فينا لم يكن سبيل الى ادراك شيء و الفرق بين الانفعال و الاستكمال ان الانفعال يعتبر فيه زوال شيء من حدوث شيء و الاستكمال يعتبر فيه حدوث شيء لم يكن فيه ضده فزال عنه و حد هو فيه، بل هو كاللوح اذا كتب فيه شيء.

در این عبارت شیخ بین حدوث تدریجی بدون زوال و حدوث و زوال تدریجی فرق قایل شده است و اولی را در نفس پذیرفته است.

پس شاید انکار شیخ نسبت به حرکت جوهری و حرکت در مجردات و حرکت جوهری نفس، انکار موجود شدن و معدوم شدن تدریجی باشد، والا موجود شدن تدریجی که همان استکمال است، مورد انکار ایشان نبوده است و اگر این مطلب را بپذیریم، قدم بسیار بزرگی در باب حرکت و حرکت در جوهر و حرکت جوهری نفس برداشته‌ایم که کلید حل مشکلات فراوانی در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه است.

و اگر دلایل حرکت جوهری ملاصدرا را بپذیریم و اتحاد عقل و عاقل معقول را نیز بپذیریم و حرکت در اعراض نفس مثل شادی، غم، و درد و امثال آن را نیز که اموری وجدانی است، و سیر از مجهول به معلوم نفس را نیز در کنار آنها بگذاریم، حرکت جوهری نفس علاوه بر رفع مانع که در مطالب قبل صورت گرفت، دارای دلیل نیز می‌شود که تفصیل ادله، مقاله دیگری را می‌طلبد.

حاصل آنکه: نفس مجرد است، ولی مجردی سیال؛ زیرا:

الف) سیلان یک موجود سه گونه است: ۱. موجود شدن و معدوم شدن تدریجی، ۲. موجود شدن تدریجی، ۳. معدوم شدن تدریجی.

ب) موجود شدن و معدوم شدن تدریجی در مجرد، محال است ولی موجود شدن تدریجی محال نیست،

ج) ادله حرکت جوهری شامل نفس هم می‌شود.

د) ادله اتحاد عقل و عاقل و معقول مثبت این ادعا است.

ه) پاسخ‌های ملاصدرا به شیخ مؤید مدعاست.

و) کلمات شیخ در باب استکمال و انفعال مؤید مدعاست.

ز) دلیل قاعده «ماله القوة فله المادة» و «مالا مادة له لا قوة له» مخدوش است.

ح) پس مانعی بر سر راه حرکت نفس مجرد وجود ندارد.

ط) و دلایل نیز حرکت جوهری نفس را اثبات می‌کنند.

ی) و مؤیداتی نیز در کلمات بزرگان بر آن وجود دارد.

و شاید بتوان ادعا کرد که حرکت در مجردات محال نیست، مگر مجرد تام و در اینکه همه عقول و فرشتگان و نفوس انبیا علیهم‌السلام مجرد تام است شاید بتوان مناقشه کرد، و الله اعلم.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. شیرازی، قطب الدین (بی تا). *شرح حکمة الاشراق*. قم: انتشارات بیدار.
۳. شیرازی، ملاصدرا (۱۳۸۳). *الاسفار الاربعة*. ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۴. _____ (۱۳۴۱). *عرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان: کتابفروشی شهریار.
۵. _____ (۱۴۰۲ق). *تعلیقات*. بیروت: (بی نا).
۶. _____ (۱۴۰۴ق). *تعلیقات*. بیروت: (بی نا).
۷. _____ (۱۹۸۱). *اسفار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. معلمی، حسن (۱۳۸۷). *فلسفه اشراق*. تهران: حوزه علمیه خواهران؛ انتشارات سمت.