

## حرکت استمراری نفس

یاسر حسین پور<sup>۱</sup>، احمد سعیدی<sup>۲</sup>

### چکیده

صدرالمتألهین حرکت جوهری را در طبیعت مادی به اثبات رسانید. در فلسفه او، نفس نیز از موارد متحرک به‌شمار می‌رود. با توجه به انکار حرکت در مجردات از سوی مشهور فلاسفه (از جمله ملاصدرا)، بین تجرد و تحرک نفس تنافی پنداشته شده است. بنابراین چیستی و چگونگی حرکت، به ویژه تصویر آن در نفس مورد اختلاف واقع شده است. در این مقاله پس از تشریح معنای حرکت و چیستی حرکت جوهری، با بررسی راه‌حل‌های متعدد حکما در جمع میان تجرد و حرکت در نفس به نقد همه آنها پرداخته‌ایم و پس از اثبات امکان تجمیع تجرد و حرکت در نفس، چگونگی تحقق آن در نفس را مورد بازبینی قرار داده‌ایم. نهایتاً پنج نوع حرکت برای نفس در کلام حکما و در تاریخ علم النفس فلسفی یافته و آنها را نقد کرده‌ایم. نفس مجرد است، اما حرکت جوهری در آن نیز امکان‌پذیر است. این حرکت به‌نحو استمراری محقق می‌شود.

**واژگان کلیدی:** نفس، حرکت امتدادی، حرکت اشتدادی، حرکت استمراری.

hoseinpour.yaser@gmail.com

<sup>۱</sup> دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران

ahmadsaeidi67@yahoo.com

<sup>۲</sup> دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران

### مقدمه

بحث از "تغیر، حرکت، ثبات و سکون" از جمله مباحثی است که همواره در فلسفه مطرح بوده است. قبل از صدرالمتألهین رحمته الله علیه، فلاسفه موجودات را در یک تقسیم اولیه به متغیر و ثابت تقسیم می‌کرده‌اند و پس از تقسیم تغییر به تغییر تدریجی (حرکت) و تغییر دفعی (کون و فساد)، در یک تقسیم ثانویه، موجودات دارای تغییر تدریجی (موجودات متحرک) را در دو دسته متحرک و ساکن (موجودی که می‌تواند حرکت داشته باشد، ولی در حال حاضر ندارد) جای می‌دادند. بنا بر این تقسیمات، برخی موجودات ثابتند (همه مجردات؛ اعم از جواهر و اعراض)، برخی موجودات می‌توانند تغییر دفعی داشته باشند (همه جواهر مادی)، برخی می‌توانند تغییر تدریجی داشته باشند و دارند (برخی اعراض مادی) و برخی می‌توانند تغییر تدریجی داشته باشند، ولی در حال حاضر ندارند (برخی اعراض مادی).

به این ترتیب، مشائیان موجودات را ابتدا به مادی و مجرد تقسیم می‌کردند و سپس حرکت را به قسم مادی؛ آن‌هم فقط به برخی اعراض اختصاص می‌دادند. ایشان به‌طور کلی حرکت را در حریم ذات و جوهر، اعم از مادی و مجرد نفسانی و عقلانی راه نمی‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۹). اما صدرالمتألهین نشان داد که اولاً همه جواهر مادی تغییر تدریجی دارند، ثانیاً جوهر نفسانی هم از آن جهت که یک جوهر مادی - مجرد است، تغییر تدریجی دارد و ثالثاً همه اعراض به‌تبع جواهر خود سیال هستند و سکون جایی در عالم ندارد، مگر به یک معنای نسبی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰).

بنابراین صدرالمتألهین علاوه بر پذیرش و تثبیت تغییر تدریجی نفس در بعضی از اعراض خود که وجدانی و بدیهی به نظر می‌رسد، مدعی حرکت در ذات و جوهر نفسانی هم شد. اما حرکت در جوهر نفسانی دو مانع عمده دارد؛ اول اینکه ثبات نفس انسانی نیز به‌صورت موجه جزئی بدیهی یا قریب به بدیهی است و دوم اینکه نفس انسان علاوه بر جهت مادی، جهت تجردی هم دارد و

انتساب حرکت به آن به لحاظ جهت مادی اش با انتساب حرکت به آن به لحاظ تجردی اش ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چراکه تجرد و ثبات با حرکت ناسازگار هستند. به راستی حرکت موجود ثابت و مجرد را چطور باید توجیه کرد؟ مگر ثبات در مقابل حرکت نیست؟

صدرالمثالهین و پیروان ایشان در حکمت متعالیه برای رفع تنافی حرکت جوهر نفسانی با ثبات و تجرد نفس راه‌حل‌هایی ارائه کرده‌اند که در این نوشتار بعضی از آنها را بررسی و نقادی، و چپستی و چگونگی حرکت اشتدادی نفس را تبیین کرده‌ایم.

### ۱. معنای حرکت

حرکت در لغت به معنی تکان خوردن (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۲۶۱) در برابر سکون قرار می‌گیرد. ولی تقابل حرکت و سکون از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است. یعنی موجود بی‌حرکتی که قابلیت حرکت نداشته باشد، به سکون نیز متصف نمی‌شود، بلکه ثابت خوانده می‌شود. تغییر و ثبات به لحاظ منطقی ضدانی هستند که حالت سومی ندارند. یعنی هر موجودی با ثابت است یا متغیر (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳). تغییر به معنی تحول و دگرگونی حالت (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۴۰) به دو دسته دفعی و تدریجی تقسیم می‌شود. فلاسفه تغییر تدریجی را که در بستر زمان رخ می‌دهد «حرکت»، و تغییر دفعی را که در «آن» اتفاق می‌افتد «کون و فساد» می‌نامند. شاید تجدد امثال عارفان را نیز بتوان یک‌نوع تغییر دفعی شبیه کون و فساد فلسفی تلقی کرد (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). لکن برخی محققین تجدد امثال را از قبیل حرکت جوهری می‌دانند (حسن زاده آملی در: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۱۳).

در باب تعریف حرکت یا - به عبارت دیگر - معنای اصطلاحی حرکت، سخن بسیار گفته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۴؛ همان، ص ۲۹-۳۱؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۷). ما در این نوشتار، حرکت را به معنای هر گونه تغییر تدریجی که در ذات یا یکی از صفات و احوال یک موجود روی می‌دهد به کار می‌بریم (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸).

### ۲. تقسیم حرکات به امتدادی و استمراری

مقوله‌ای را که حرکت در آن رخ می‌دهد، مسافت حرکت می‌نامند و حرکت را براساس اینکه مسافت آن از مقولات جوهری باشد یا عرضی، به حرکات جوهری و عرضی تقسیم می‌کنند. همچنین برخی فلاسفه هر یک از حرکات‌های جوهری و عرضی را به لحاظ نوع حرکت به امتدادی و استمراری (غیر امتدادی) تقسیم می‌کنند. حرکتی را که از نوع ایجاد بعد از اعدام یا لبس بعد از خلع باشد، حرکت امتدادی و حرکتی را که از نوع ایجاد بعد از ایجاد یا لبس بعد از لبس باشد حرکت

استمراری می‌نامند. توضیح آنکه: در هر حرکت چیزی (فعلیتی) حاصل و ایجاد می‌شود که قبلاً نبوده است. حال اگر چیزی (فعلیتی) از شیء کم شده و فعلیت جدید ایجاد شده است، حرکت از نوع امتدادی است و در غیر این صورت، حرکت از نوع استمراری خواهد بود (فیاضی در: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۵).

حرکت‌های امتدادی (ایجاد بعد از اعدام) بسته به اینکه فعلیت و کمال حاصل شده برابر یا کمتر یا بیشتر از فعلیت و کمال از دست رفته باشد یا نباشد، به سه دسته مشابه، تضعیفی و اشتدادی تقسیم می‌شوند. روشن است که حرکت‌های استمراری همواره اشتدادی خواهند بود.

### ۳. ترکیب انضمامی و اتحادی

گفتیم که حرکت گاهی به صورت ایجاد بعد از ایجاد است. اکنون مسأله این است که در این قبیل حرکات، چگونه فعلیت و کمال جدید - که در اصطلاح فلاسفه "صورت نوعیه" خوانده می‌شود - با فعلیت و کمال (صورت نوعیه کنونی) ترکیب می‌شود؟ صدرالمتألهین می‌فرماید حرکت اشتدادی از نوع ایجاد بعد از ایجاد به دو صورت قابل تصور است که یکی محال و یکی ممکن و البته محقق است؛ یکی به صورت ترکیب انضمامی که عبارت است از اتحاد دو واقعیت بالفعل. چنین ترکیبی از منظر صدرالمتألهین محال است:

«أن اتحاد الاثنین ممتنع بمعنی صیرورة الذاتین ذاتا واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودین کانا اثنین لا واحدا و إن کان أحدهما فقط موجودا کان هذا زوالا لأحدهما و بقاء للآخر و إن لم یکن شیء منهما موجودا لکان هذا زوالا لهما و حدوثا لأمر ثالث و علی التقادیر فلا اتحاد کما هو المفروض» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۹۷).

دیگری به صورت ترکیب اتحادی. به این معنا که شیء متحرک در هر لحظه و مقطع فرضی به صورت کامل معدوم شود و در لحظه و مقطع فرضی بعد - که متصل و پیوسته به لحظه فرضی قبلی است (و صرفاً در تحلیل ذهن دو لحظه جدا و دو مقطع به‌شمار می‌روند) - به صورت کامل‌تر از آنچه قبلاً بود از سوی خداوند فیاض موجود گردد؛ به صورتی که گویی بخشی از موجود مرکب قبلاً بود و ثابت ماند و صورت جدیدی با فعلیت و کمال بیشتر به آن افزوده شد. در واقع عقل سطحی می‌پندارد صورتی به صورت‌های قبلی شیء موجود اضافه شد. ولی تأمل و تحلیل دقیق عقل می‌گوید موجود متحرک در هر لحظه و آن و مقطع فرضی، سر تا پا نو می‌شود.

برای درک این نوع نگاه به حرکت جوهری اشتدادی، باید چنین در نظر گرفت که حرکت در وجود اتفاق می‌افتد و ذهن ما، در لحظه دوم از یک وجود سیال، گاهی ماهیتی مشابه یا یکسان با

ماهیت لحظه اول انتزاع می‌کند (حرکت مشابه)، گاهی ماهیت ناقص‌تر از ماهیت لحظه اول انتزاع می‌کند (حرکت تضعیفی) و گاهی ماهیت کامل‌تر از ماهیت لحظه اول انتزاع می‌کند (حرکت اشتدادی). عقل با نگاه سطحی در حرکت مشابه متوجه تغییر وجود نمی‌شود و می‌پندارد همان‌طور که ماهیت ثابت است، وجود هم ثابت بوده است.

همین عقل سطحی در حرکت تضعیفی تصور می‌کند بخشی از ماهیت شیء معدوم شده یا با ماهیتی ضعیف‌تر جایگزین شده است و در حرکت اشتدادی می‌پندارد ماهیتی به ماهیات سابق اضافه شده است. اما براساس اصالت وجود، در حرکت‌های تضعیفی و اشتدادی، وجود تغییر کرده است و به‌گونه‌ای تغییر کرده است که نوع ماهیاتی که ما انتزاع می‌کنیم تفاوت می‌کنند. براساس اصالت وجود، هرگز ماهیتی به ماهیت دیگر تبدیل نمی‌شود. بر این اساس، حرکت تضعیفی و اشتدادی در جایی است که وجودی به وجودی دیگر تبدیل می‌شود که عقل انسان می‌تواند از آن وجود، ماهیات و کمالات کمتر یا بیشتری انتزاع نموده و بر آن وجود حمل کند:

«ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة: الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته... و الثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر... و المعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية. و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد و النبات و الحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد» (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۴).

#### ۴. حرکت جوهری نفس و ادله آن

با اینکه ثبات ذات نفس فی الجملة بدیهی است، صدرالمآلهین ادله‌ای بر وجود نوعی حرکت در جوهر نفسانی اقامه می‌کند. با توجه به اینکه ادله حرکت جوهری نفس در پژوهش‌های متعدد بررسی شده‌اند (ر.ک به: اسعدی، ۱۳۹۵، ص ۴۲)، تنها به‌صورت گذرا به آنها اشاره می‌کنیم و به بحث اصلی این نوشتار، یعنی نوع حرکت نفس می‌پردازیم.

**دلیل اول:** اگر وجدان و ادعای بدهت را هم نوعی دلیل بشماریم، اولین دلیلی که می‌توان بر وجود گونه‌ای حرکت و تغییر تدریجی در ذات و جوهر نفس اقامه کرد وجدان و یافت حضوری و شهودی است. با اینکه یک نوع ثبات نفس «وجدانی» است، یک نوع تحول و دگرگونی نفس نیز

«وجدانی» است. هر انسانی تا حدودی از وجود و حالات خویش آگاه است و علاوه بر تغییرات بدنی، به روشنی برخی تغییرات تدریجی نفس خود را در علم و حالات درونی خود، از قبیل نیت و... می‌یابد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰):

«فللفس جهة استمرار و جهة تجدد... و كل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰).

دلیل دوم: یکی از ادعاهای اصلی حکمت متعالیه، مسأله اتحاد عاقل به معقول یا - مطابق آنچه پیش تر گفتیم - ترکیب اتحادی عاقل با معقول بالذات است. براساس این آموزه، عاقل هنگام تعقل، متحول و متکامل می‌شود و معقول بالذات یکی از شئون و انحای وجودی او می‌شود و عاقل معقول را در درون خود به‌عنوان یکی از شئون خود می‌یابد:

«الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصل بها جوهرها آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۳۴).

صدرالمتألهین گاهی هم از حرکت جوهری برای اثبات اتحاد عاقل و معقول استفاده کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۰-۸۶).

دلیل سوم: گاهی از حرکت جوهری عمومی برای اثبات حرکت جوهر نفسانی استفاده می‌شود. روشن است که این دلیل در صورتی صحیح است که:

اولاً حرکت جوهری عمومی را در عالم ماده بپذیریم.

ثانیاً یا نفس را یک موجود مادی - که هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۰۴) - در نظر بگیریم، یا موجودی در نظر بگیریم که در عین تجرد، مادی هم هست. یعنی نفس را موجودی دو مرتبه‌ای بشماریم که در عین وحدت، مرتبه‌ای از آن مجرد و مرتبه‌ای از آن مادی است.

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین هر دو مبنا را قبول دارد. ایشان ضمن تثبیت حرکت جوهری عمومی در عالم ماده، در مورد نفس انسان معتقد به آموزه جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن بقای آن است. وی نفس را در ابتدای حدوث کاملاً مادی می‌داند و بر این باور است که این نفس مادی پس از استقرار در رحم مادر بر اثر حرکت جوهری عمومی، ابتدا به موجودی مادی و مجرد و در نهایت به موجودی کاملاً مجرد تبدیل می‌شود:

«النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدریج و تقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في

الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور و تشتد في تجوهرها من ضعف إلى قوة» (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۰-۵۲).

دلیل چهارم: دلیل یا شاهد دیگری که در آثار صدرالمتألهین یافت می شود، دلیل نقلی است. صدرالمتألهین مدعی است که آیات و روایات فراوانی حکایت از حرکت نفس دارند:

«و في القرآن آيات كثيرة تدل على تقلب الإنسان في نفسه و جوهره مثل قوله تعالى يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ و قوله تعالى إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ و قوله تعالى اذِجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ و قوله تعالى وَ يَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (صدرالدين شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱).

## ۵. تجرد نفس

همه فلاسفه مسلمان و بسیاری از اندیشمندان سایر علوم اسلامی، تجرد نفس را با ادله متعدد عقلی و نقلی و شهودی و تجربی اثبات کرده اند (ر.ک به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۴؛ صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۷۹-۲۸۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۳؛ طباطبایی، بی تا، ص ۳۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶). البته در مورد نوع تجرد عقلی یا مثالی نفس و اینکه تمام وجود نفس مجرد است یا صرفاً بعضی از مراتب آن اختلافاتی در بین اندیشمندان مسلمان وجود دارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷؛ رودبندی زاده و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۹۵)، ولی آنچه در این نوشتار برای ما اهمیت دارد، جمع میان «باور به تجرد و بالتبع، ثبات نفس» با باور به وجود حرکت در جوهر و ذات نفس» است.

## ۶. راه حل های اندیشمندان مسلمان برای مشکل تنافی ظاهری میان حرکت و تجرد نفس

از یک سو همه فلاسفه نفس را فی الجمله مجرد می دانند و موجود مجرد را فی الجمله ثابت می شمارند و از سوی دیگر، صدرالمتألهین با وجود پذیرش تجرد و یک نوع ثبات در ذات و جوهر نفس، آن را متحرک می شمارد. هر چند فقط صدرالمتألهین و پیروانش - نظیر حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶) و امام خمینی رحمته الله علیه (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۴-۷۲) - به حرکت در جوهر نفسانی و مادی باور دارند، ولی پذیرش حرکت در اعراض نفس مجرد به ایشان اختصاص ندارد و امثال فارابی (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۳-۱۳۴) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۹۴-۶۹۸) نیز به این نوع حرکات نفس اذعان دارند. روشن است که تبیین حرکت موجود مجرد در اعراض خود نیز دشواری هایی دارد، ولی این دشواری ها به اندازه حرکت در ذات جوهر مجرد نیست. با توجه به اینکه تجرد نفس مورد توافق همه فلاسفه است و حرکت نفس نیز فی الجمله بدیهی و مقتضای براهین

متعدد عقلی و نقلی و شهودی است، باید برای حل تنافی ظاهری حرکت با تجرد و ثبات نفس چاره‌ای اندیشید. در ادامه به برخی از راه‌های ممکن در این زمینه اشاره می‌کنیم.

### ۱-۶. راه حل اول: تفکیک قلمرو تجرد و حرکت

اگر برای نفس بُعد مجرد و بعد مادی معتقد باشیم و حرکت را به بعد مادی و تجرد را به بعد مجرد نفس تعویل ببریم، به سادگی مشکل تنافی حرکت با تجرد و ثبات منحل می‌شود و صرفاً اثبات دو بعد مادی و مجرد برای یک نفس واحد و بسیط باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد هم خود صدرالمتألهین و هم برخی پیروان ایشان، دست‌کم در برخی عبارات خود به چنین راهی می‌اندیشیده‌اند. به اعتقاد صدرالمتألهین، نفس فقط زمانی که حادث می‌شود و مادی محض است و زمانی که در دنیا است و مادی مجرد به‌شمار می‌رود حرکت دارد. اما زمانی که مجرد محض می‌شود، دیگر حرکت را نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۹؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۸):

«إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰)؛ «النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم إذا استكملت و قويت في جوهرها تصير مجردة» (همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

حقیقت آن است که ملاصدرا بسیاری از مشکلات موجود در مورد نفس را به وسیله همین مرتبه مادی نفس و حرکت جوهری آن حل می‌کند؛ مثلاً ایشان پس از مواجه شدن با این مسأله که «چرا نفس با یک بدن خاص رابطه برقرار می‌کند؟» به جای پاسخ ابن سینا و پیروانش (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸-۱۶۹)، با مادی دانستن نفس در زمان حدوث مشکل را حل می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۲):

«ان قلت: [ان كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن، فكل حادث مادي]. فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية و التالي باطل فالمقدم كذلك. [قلت: ان التالي حق على مذهبننا، لان النفس جسمانية الحدوث]» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳؛ همان، ص ۳۸۴).

احتمالاً شهید مطهری نیز با بیان اینکه «نفس... یک حقیقت نیمه مادی و نیمه مجرد است، ... [و] از آن جهت که در ماده است متغیر است و از آن جهت که بیرون از ماده است ثابت است» (مطهری، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۹۰)، تغییر در نفس را به اعتبار وجود مرتبه مادی در نفس توجیه می‌کند.

شاید این عبارت استاد مطهری را که «نفس، ... خود محصول قانون حرکت است» (مطهری، بی تا، ج ۱۳، ص ۳۴) نیز بتوان یک مؤید یا شاهد برای ادعای مزبور تلقی کرد.

#### ۶-۲. راه حل دوم: انحصار حرکت در مجرد نفسی (مجرد متعلق به ماده)

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی تعلق نفس مجرد به بدن را برای تحقق حرکت در آن کافی می‌شمارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). ایشان در تفاوت بین عقل مجرد و نفس مجرد می‌فرماید نفس هرچند همچون عقل ذاتاً مجرد است، اما بر خلاف آن به ماده تعلق دارد (طباطبایی، بی تا، ص ۶۹). شاید آیت‌الله جوادی آملی نیز در برخی عبارات خود به همین راه برای حل مسأله تنافی میان مجرد و تحرک ناظر باشند. ایشان در بیان این مطلب که برخی روایت دلالت بر استکمال فرشتگان به عنوان موجوداتی مجرد دارند، می‌فرماید ممکن است دست‌کم برخی از فرشتگان همچون نفس انسانی نه از مجرد عقلی، بلکه از مجرد نفسی برخوردار بوده و از طریق ابزار بدن خود - که همان آسمان و زمین و یا بدن خاص خودشان است - تکامل‌پذیر شده باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۴۲).

#### ۶-۳. راه حل سوم: جمع درجاتی از صفات متقابل در موجود واحد تشکیکی

با تکیه بر آموزه تشکیک در حکمت متعالیه که مطابق آن هیچ تمایزی در موجودات نیست مگر به شدت و ضعف در وجود و در صفات وجود، می‌توان مراتبی از عالم را تصور کرد که به دلیل قرار گرفتن در مرز عوالم مجرد و مادی درجاتی متوسط از مجرد و تغییر (تدریجی) را حائزند. بر این اساس، ممکنات مجرد محض و کامل، ثبات قوی و حیثاً درجه‌ای ضعیف از حرکت و تغییر را دارند و موجودات مادی محض، حرکت و تغییر شدید و درجه‌ای ضعیف از ثبات دارند و موجودات مثالی که نفوس حیوانی و انسانی نیز از جمله آنها به‌شمار می‌روند، درجه‌ای متوسط از ثبات و درجه‌ای متوسط از تغییر را باهم حائز هستند. به این ترتیب می‌توان درجه‌ای از تغییر (تدریجی) را برای مراتبی مجرد از نفس پذیرفت.

به نظر می‌رسد این راه با مبانی شیخ اشراق - که با شهود خود متوجه عالمی شد که موجودات آن نه کاملاً مانند مفارقات و مجردات عقلی هستند و نه تماماً مانند موجودات مادی - هماهنگ است (ر.ک به: شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ کرین، ۱۳۵۸، ص ۲۵۰). ولی با همه مبانی صدرالمتألهین یا با همه ادعاهای ایشان سازگار نیست؛ زیرا با اینکه ایشان نیز اجناس عوالم را سه تا می‌داند، ولی دست‌کم گاهی نفس و حرکت و تطور و تکامل جوهری آن را متعلق به عالم مثال یا به عبارت دیگر، منحصر به عالم مثال نمی‌شمارد:

«قد علمت أن أجناس العوالم و النشئات مع کثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة

...فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأکوان الثلاثة مع بقائها بشخصها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۴).

به تعبیر برخی شارحان حکمت متعالیه، نفس که در اندیشه صدرالمতألهین هم مادی و هم مجرد و نه مادی و نه مجرد است، مربوط به عالم چهارمی است که می‌توان آن را «عالم نفس» نامید: «صدرالمتألهین... بین مجردات ممتد و مجردات عقلی به مجردات دیگری قائل است که همان نفوس ناطقه‌اند... مجموعه چنین مجرداتی را باید "عالم نفس" نامید. این عالم از سوی پایین به قوی‌ترین موجود مثالی و از سوی بالا به ضعیف‌ترین عقل تام منتهی می‌شود» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۹۵)

#### ۴-۶. راه حل چهارم: امکان و تحقق حرکت استمراری در مجردات

با مبانی اختصاصی آیت‌الله فیاضی یک راه‌حل دیگر هم متصور است. براساس دیدگاه ایشان، نفس از ابتدای خلق یک موجود مثالی است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹-۲۰۰) و صرف تعلق یک موجود مجرد به ماده نمی‌تواند مصحح حرکت در آن به‌شمار رود (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). بنابراین راه‌های اول و دوم بنا بر مبانی ایشان مشکل را حل نمی‌کنند. راه حل سوم نیز مبنای صحیحی ندارد؛ زیرا با اینکه امکان وجود عوالمی غیر از سه عالم مشهور منتفی نیست (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۲) و تشکیک به معنای تفاوت موجودات در شدت و ضعف در عین وحدت حقیقت و سنخ وجود نیز قابل پذیرش است، نفس همواره مجرد مثالی است و اساساً تنافی میان تجرد و حرکت استمراری نیست و هر مجرد ممکن‌الوجودی قابلیت حرکت استمراری دارد. ظاهراً آیت‌الله عابدی شاهرودی نیز همین نظر را قبول دارند (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۳، ۸۵، ص ۱۷-۱۸). حاصل آنکه به اعتقاد استاد فیاضی:

اولاً ادله عقلی بر عدم امکان حرکت در مجردات مخدوش هستند. بنابراین حرکت در مجردات، عقلاً ممکن و محتمل است و مانعی ندارد. (ر.ک به: فیاضی در طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲-۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۱-۲۶۵)

ثانیاً ادله نقلی بر وقوع این نوع حرکات در همه موجودات ممکن‌الوجود، از جمله فرشتگان در همه عوالم دنیوی و اخروی دلالت تام داشته و به‌اصطلاح تواتر (معنوی) دارند (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۶۳؛ ر.ک به: نورمحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲-۲۳۹؛ همان، ص ۲۵۳-۲۸۰). این تواتر ما را از بررسی تفصیلی آنها بی‌نیاز می‌کند. به همین دلیل به ذکر یک روایت بسنده می‌کنیم:

«لَيْسَ فِي أَطْبَاقِ السَّمَاءِ مَوْضِعٌ إِهَابٍ إِلَّا وَ عَلَيْهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ أَوْ سَاحٍ حَافِدٌ يَزْدَادُونَ عَلَى طَوْلِ الطَّاعَةِ بِرَبِّهِمْ عِلْمًا وَ تَزْدَادُ عِزَّةُ رَبِّهِمْ فِي قُلُوبِهِمْ عَظْمًا» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۱).

ثالثاً دلایلی عقلی بر اثبات حرکت در مجردات داریم. برخی از محققان که دیدگاه استاد فیاضی در زمینه حرکت در مجردات را باور دارند، دلایل متعددی برای اثبات حرکت در مجردات اقامه کرده‌اند (ر.ک به: نورمحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳-۱۷۹) که مطابق مبانی مشهور و مبانی صدرالمতألهین مخدوش‌شند. از آنجاکه ذکر همه دلایل ادعاشده و نقادی و نشان دادن وجه مغالطه آنها در این مختصر ممکن نیست، به بیان و نقادی دو استدلال عقلی که قدری استوارتر به نظر می‌رسند بسنده می‌کنیم. استدلال اول ناظر به امکان حرکت و استدلال دوم تحقق حرکت در همه ممکنات را مدعی هستند.

#### ۶-۴-۱. استدلال بر امکان حرکت در همه مخلوقات از راه نظام احسن

شکل منطقی این استدلال به صورت زیر است:

همه مخلوقات خداوند محدودند.

مخلوقات در یک نظام تشکیکی به حسب شدت و ضعف وجود و برخورداری از فعلیت قرار دارند.

مخلوقات را بر حسب درجات تشکیکی می‌توان به دو دسته مادی و مجرد تقسیم کرد.

نظام تشکیکی مخلوقات را می‌توان به دو صورت تصور کرد:

۱. حرکت تنها در موجوداتی که فعلیت کمتری دارند (یعنی مادیات) ممکن باشد و موجودات

برتر (یعنی مجردات) امکان حرکت نداشته باشند (قول مشهور فلاسفه).

۲. همه موجودات با هر درجه‌ای، امکان حرکت به سمت کمال را داشته باشند.

قدرت خداوند می‌تواند بر آفرینش هر یک از این دو حالت تعلق بگیرد؛ زیرا هیچ دلیل صحیحی بر محال بودن حرکت در مجردات وجود ندارد. به عبارت دیگر، هیچ یک از دو حالت ذکر شده در مقدمه چهارم استحاله عقلی ندارد و هر دو حالت امکان ذاتی دارند.

به عبارت سوم، هیچ برهان قاطعی بر وجود مخلوقاتی که فعلیت محض باشند و از هر گونه قوه‌ای عاری باشند، نداریم. پس خداوند از بین این دو حالت قطعاً حالت دوم را آفریده است؛ زیرا:

۱. خداوند خالق نظام احسن است.

۲. اینکه همه موجودات بتوانند حالت بالقوه داشته و استعدادهای خود را به تدریج به فعلیت

برسانند، احسن از حالتی است که تعدادی از آنها فاقد این کمال باشند. پس همه مخلوقات خداوند (اعم از مادی و مجرد) امکان حرکت داشته و قابلیت بالفعل کردن استعدادهای خود و حرکت به سوی بی‌نهایت را دارند.

#### ۶-۴-۲. استدلال بر تحقق حرکت در همه ممکنات از راه نیاز دائمی معلول به علت

شکل منطقی این استدلال به صورت زیر است:

۱. خالق هستی خداوند متعال است.

۲. خلق در نگاه اول به صورت‌های مختلفی قابل تصویر است:

- ایجاد دفعی همه موجودات، به‌نحوی که نیازی به ایجاد دوم نباشد.
- ایجاد استمراری همه موجودات، به‌نحوی که همه مخلوقات برای بقای خویش محتاج ایجادهای مستمر باشند.
- ایجاد برخی موجودات به صورت اول و ایجاد برخی دیگر به صورت دوم.
- حالت‌های اول و سوم محال هستند؛ زیرا مستلزم بی‌نیازی معلول از علت در حال بقا هستند. درحالی‌که براساس قواعد فلسفی «ممکن در بقای خود نیز مانند حدوث خود نیازمند علت است».

۳. بنابراین آفرینش به صورت دوم است. به این صورت که هر مخلوقی (اعم از مادی و مجرد) دم‌به‌دم در حال نو شدن است.

### بررسی

به نظر می‌رسد مقدمات این برهان با ملاحظات درست هستند. ولی نتیجه برهان، اثبات حرکتی ملازم با زمان و تکامل و بالفعل شدن در مورد همه مخلوقات نیست. برای روشن شدن نقاط مثبت این برهان و تبیین نتیجه منطقی آن نکات زیر مفید هستند:

براساس حرکت جوهری عمومی عالم ماده، هر موجود مادی و زمان‌مند دائماً در حال حرکت و سیوروت و نو شدن است. یعنی حتی اگر فرض کنیم که یک شیء به‌ظاهر به‌لحاظ مکانی ساکن باشد (به‌لحاظ «این» و «وضع» تغییری نداشته باشد) و به‌ظاهر کم و کیف آن نیز تغییر نکند و...، باز هم به دلیل اینکه این سنگ در بستر زمان است، شخص جوهر آن و به‌تبع اشخاص همه اعراض آن، یک نوع تغییر دارند. ازاین جهت اشیاء مادی فقط در نگاه سطحی سکون دارند؛ درست مانند عکسی که در آب روان افتاده است و در نگاه سطحی تغییری نمی‌کند. عالم ماده و همه موجودات مادی در هر آن و در هر مقطع فرضی، حادث و زائل می‌شوند و به تعبیری، در یک خلق دائم و مستمر هستند.

حرکت جوهری صدرایی فقط شامل عالم ماده و امور زمان‌مند می‌شود و چه‌بسا با یک نوع تبیین دیگر بتواند شامل نفوس متعلق به ماده هم بشود. اما براساس قانون نیازمندی معلول به علت در بقا می‌توان ادعا کرد که خلق دائم مختص موجودات مادی نیست و همه ممکنات را شامل می‌شود. به‌عبارت دیگر، براساس قواعد فلسفی، موجودی که امکان بالذات دارد، هم در حدوث و هم در بقا، وجودش از غیر (علت) است. ازاین‌رو ممکن‌الوجود همان‌طور که بدون محدث امکان تحقق ندارد، بدون مبقی نیز امکان بقا ندارد:

«حال [الممكن] فى الحاجة الى العلة حدودا و بقاء واحد، و الحاجة ملازمة له»

(طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۶).

نیاز ممکن به علت فقط نیاز به وجود علت نیست، بلکه نیاز به ایجاب و ایجاد علت نیز هست. البته از نظر فلاسفه، وجود علت تامه، ایجاب و ایجاد را نیز به همراه دارد و نمی شود علت تامه باشد و ایجاب و ایجاد آن نباشد. ولی به هر حال، دست کم می توان در تحلیل ذهنی بین مرتبه وجود علت و مرتبه ایجاب و ایجاد آن تفکیک کرد و تمایز قائل شد.

با اینکه به یک اعتبار نسبت ممکن با وجود و عدم مساوی است، می توان گفت که ممکن از ذات خود عدم دارد (ر.ک به: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۶). به عبارت دیگر، وقتی گفته می شود ممکن برای وجودش به وجود علت و برای عدمش به عدم علت نیاز دارد، معنایش این است که اگر علتی به آن وجود ندهد، طبیعاً همین عدم وجود و عدم ایجاب و عدم ایجاد علت به معنای عدم علت است که مستلزم عدم معلول هم می باشد.

بنا بر آنچه گذشت، هر لحظه ای که وجود یا ایجاد یا ایجاب علت نباشد، ممکن الوجود - به نفس نبود وجود یا ایجاد یا ایجاب علت - معدوم می شود و این عدم به هیچ چیزی افزون بر عدم ایجاد علت نیاز ندارد. به عبارت دیگر، معدوم شدن معلول برای ذاتش است و فعلی خاص از یک فاعل ویژه نیست.

اگر معلول در هر لحظه به ایجاب و ایجاد علت نیاز دارد و اگر این ایجاد نباشد، خودبه خود (بالذات) معدوم می شود یا به تعبیر دقیق تر معدوم هست، پس وقتی وجود معلول استمرار دارد، معنای آن این است که علت دائماً در خلق جدید (ایجاد و ایجاب) این معلول است.

اگر تحول از عدم ذاتی به وجود بالغیر، یعنی موجود شدن را یک نوع حرکت به شمار آوریم، می توانیم بگوییم که هر مخلوقی (اعم از مجرد و مادی) مستمراً در حال حرکت است و هیچ گاه هیچ مخلوقی ساکن نمی ماند یا نیست. شواهد نقلی فراوانی بر این ادعا وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳/الف، ص ۶۵). مکاشفات عرفانی هم شاهد این ادعا هستند:

«استمرار الموجودات فى الوجود يتضمن استمرارا فى الایجاد... و العلماء يعلمون

قطعاً أنه فى كل نفس تتجدد له صورة اخرى، و هذا مقتضى نظر العارف فى كل

موجود سوى الله» (عين القضاة همدانی، ۱۹۶۲م، ص ۶۰).

«من اکتحل بنور الايمان... یجد اعیان العالم دائماً متبدلة، و تعیناتها متزائلة كما قال

تعالی: "بل هم فى لبس من خلق جدید"» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲).

صدرالمتألهین چه در فلسفه و چه در تفسیر خود مکرر این مسأله را یادآور می شود. ایشان در

جایی به نقل از «آناکساگوراس ملطی» حرکت را همان ایجاد تدریجی معرفی می‌کند: «الحركة عبارة عن الفاعلية أي الإيجاد التدريجي أو عن الوجود بعد العدم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۰۹).

تفکر صدرالمتألهین در باب حدوث زمانی کل ماسوی الله براساس همین تحلیل بنا شده است: «العالم بجمیع ما فيه حادث زمني، إذ كل ما فيه مسبق الوجود بعدم زمني» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳/ب، ص ۶۴).

نسبت هر آن از آنات وجود یک ممکن، با وجود و عدم مساوی است. یعنی هر یک از آنات وجود یک ممکن درست مانند آن اول حدوثش نیازمند حدوث و ایجاد جدید است. به عبارت دیگر، همه آنات وجود یک ممکن در احتیاج به محدث و موجود برابند و هیچ تفاضلی نسبت به هم ندارند. مولی علی نوری در تعلیقه خود بر این عبارت صدرالمتألهین آورده است: «أن العالم تدريجي الحصول متدرج في التكوّن و... أن جواهر هذا العالم... كلها تدريجية الكون سيّالة الحصول غير قازة الوجود كالحركة المتصلة و مقادارها من الزمان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۱-۸۲).

او می‌نویسد:

«بقاء المتدرج في الوجود هو بعينه حدوثه. و حدوثه هو بعينه بقاؤه. كما يقال لهذا النحو من البقاء "الاستمرار التجددي"، و لحدوثه "التجدد الاستمراري"» (همان، ص ۴۶۴).

حکیم سبزواری نیز دوام و استمرار در ایجاد خداوند یا به تعبیری فیض الهی را این‌چنین بیان می‌کند:

«فالفیض منه دائم متصل و المستفیض دائر و زائل»

(سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۱۳).

مرحوم سید احمد کربلایی در نامه خود به مرحوم غروی اصفهانی (ر.ک به: طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۱)، مرحوم علامه جعفری (ر.ک به: جعفری، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱-۱۳۴)، علامه حسن‌زاده آملی (ر.ک به: حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۲۱۶) و شهید مطهری نیز این مطلب را تأیید کرده‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۰۲-۴۰۴).

حرکتی که به این ترتیب ثابت شد، قطعاً ملازم با یک نوع تقدم و تأخر است. ولی هر نوع تقدم و

تأخری الزاماً تقدم و تأخر زمانی نیست. تقدم و تأخر انواع متعددی دارد که یکی از آنها تقدم و تأخر رتبی است. تقدم عدم ذاتی بر وجود که عبارت دیگری از حدوث ذاتی است، یک نوع تقدم و تأخر رتبی است. البته حدوث ذاتی و تقدم و تأخر رتبی گاهی همراه تقدم و تأخر زمانی هم می‌شوند. به عبارت دیگر، حدوث ذاتی مانعة‌الجمع با حدوث زمانی نیست. حاصل آنکه هر حادث زمانی، حادث ذاتی است ولی هر حادث ذاتی، الزاماً حادث زمانی نیست.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که هر مخلوقی نوعی حدوث مستمر دارد. ولی این بدان معنا نیست که هر مخلوقی زمان‌مند - به معنای عرفی زمان - است؛ زیرا منظور از استمرار در اینجا استمرار عرفی و زمانی نیست. توضیح آنکه در استمرار زمانی، یک موجود (مثلاً الف) در بستر زمان پخش است و اگر جزء اول آن در بخشی از زمان باشد، جزء دوم آن در بخش دوم زمان است و جزء سوم در بخش سوم و... بنابراین حتی اگر ما متوجه تفاوت جزء‌های (فرضی) آن شیء نباشیم، عقل حکم می‌کند که جزء اول غیر از جزء دوم است و... بر همین اساس اگر حرکت را قطعیه در نظر بگیریم، کل وجود (الف) هرگز در یک لحظه از زمان جمع نمی‌شوند و هیچ‌وقت در عالم مادی و زمان‌مند (الف) به‌طور کامل محقق نمی‌شود. همیشه قسمتی از (الف) هست و قسمتی از آن نیست. اما استمرار موجود مجرد به این صورت نیست. اگر موجودی مانند (ب) مجرد باشد، کل وجود (ب) در آن اول هست و خداوند در آن دوم هم همین موجود را به‌صورت کامل ابقاء می‌کند و همین‌طور در آنات بعدی. به همین دلیل موجود (ب) اولاً در عالم خود پخش نشده است و ثانیاً بر عالم مادی و زمانی و مکانی احاطه دارد و گذشته و حال و آینده ندارد و کل اجزای (الف) را می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۶-۲۶۷).

بنابراین اگر زمان را رقیق کنیم و آن را به مصداق مورد نظر عرف منحصر نکنیم، هر مخلوقی نوعی زمان و قبل و بعد دارد. ولی اگر زمان را به معنای عرفی آن به‌کار ببریم، کاملاً ممکن است موجودی مجرد - اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود - باشد که این نوع استمرار و انتشار را نداشته باشد. برای روشن شدن این مطلب به ثبات هویت و شخصیت خود توجه کنید، با وجود اینکه به‌لحاظ برخی حالات، خود را متحول می‌دانید و می‌یابید و برای خودتان گذشته و حال و آینده قائل هستید. خود را به‌عینه همان شخص سابق می‌دانید و می‌شمارید. این نوع ثبات، حتی اگر ملازم با نوعی زمان رقیق باشد، قطعاً فارغ از زمان عرفی است که هر جزء آن غیر از جزء‌های سابق و لاحق است و به‌اصطلاح، اجزای آن باهم جمع نمی‌شوند.

وقتی زمان با فهم عرفی (زمان با مصداق مورد نظر عرف) را برای مجردات - اعم از واجب و ممکن - نپذیرفتیم، تکامل را هم برای موجودات مجرد ممکن‌الوجود نمی‌توانیم بپذیریم. برای این مطلب دلایل مختلفی می‌توان ذکر کرد؛ از جمله اینکه وقتی موجودی فارغ از زمان باشد می‌تواند

همه وجود خود را یکجا از واجب‌الوجود بگیرد و هنگامی که قابل، قابلیت تام دارد و فاعل نیز فاعلیت تام، معلول محقق خواهد شد و تخلف نه از ناحیه فاعل و نه از ناحیه قابل امکان‌پذیر نیست.

معلول در هر حال ناقص است؛ چه مادی و زمان‌مند باشد و چه مجرد و فارغ از زمان. اما هیچ دلیل عقلی، نقلی یا شهودی بر اینکه هر ناقصی استکمال‌پذیر است (یعنی می‌تواند کامل‌تر بشود) وجود ندارد و بسیاری از فلاسفه هیچ نوع حرکتی را در هیچ نوع مجردی نمی‌پذیرند. ما برای اینکه وارد مناقشات مفصل نشویم، بحث را به صورت موجه جزئی بیان کردیم و گفتیم عقلاً و نقلاً و شهوداً، وجود مخلوقی که امکان تکامل نداشته باشد محال نیست.

### چگونگی حرکت نفس

تا اینجا چهار راه‌حل را برای حرکت نفس بررسی کردیم و به اجمال گفتیم که هیچ‌یک همه مشکل را به صورتی کاملاً قانع‌کننده برطرف نمی‌کند. اکنون با صرف نظر از اشکالات ما و با فرض پذیرش حرکت جوهری نفسانی، به واکاوی چگونگی حرکت مزبور می‌پردازیم. در صورتی که حرکت نفس به نحو امتدادی باشد، «در هر آئی امری معدوم و زائل می‌شود و امر جدیدی غیر از آن، اما کامل‌تر از آن به جای آن موجود و حادث می‌شود که از آن به اتحاد کمال جدید با کمالات موجود در زائل تعبیر می‌کنند» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۲۷). اما اگر حرکت نفس از زمره حرکات استمراری باشد، «شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هر چند حدش اختلاف پیدا می‌کند» (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶). در حقیقت، حرکت استمراری نفس «آن [گونه‌ای از] استکمال است که صورت اول در ثانیه هست مع شیء زائد؛ مثل آنکه ماده صورت نوعیه نباتیه را دارد و صورت نوعیه حیوانیه را می‌پوشد و این دورا دارد و صورت نوعیه انسانیه را می‌پوشد و نفسیت را دارد و عقل بالفعل را می‌گیرد» (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۵). در حرکت جوهری نفس، مشکل عمیق‌تر از صرف وحدت متحرک و حرکت است. در حقیقت، آن‌چنانکه از دقت در خود و به صورت وجدانی می‌یابیم، علاوه بر وحدت ثبات و بقاء نیز در نفس پابرجاست.

«ألا ترى أن الإنسان من مبدء كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت

عليه الأطوار و تبدلت عليه النشئات مع بقاء نحو وجوده و شخصيته؟» (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۴).

به‌ویژه با توجه به اینکه ثبات هویت از ادله تجرد نفس است (همو، ج ۸، ص ۴۲) نمی‌توان ثبات نفس را صرفاً با وحدت اتصالی حل کرد؛ چراکه وحدت اتصالی در مادیات نیز هست. در ادامه به چند پاسخ ممکن اشاره می‌کنیم:

### پاسخ اول:

«الحق أن المادة باقية والصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي الشخصية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸م، ج ۳، ص ۱۰۷).

اساساً فرق حرکت جوهری با تجدد امثال در نظر ما همین است که در حرکت جوهری - که حقیقتاً حرکت است - وحدت و اتصالی بین آنات فرضی متحرک وجود دارد که موجب حکم عقل به وحدت آن است. در حالی که در تجدد امثال، هر آنکه با اسم موجد خداوند ایجاد می شود، با اسم مفنی او نیز به فنا رفته و هیچ وحدتی بین آنات گوناگون وجود ندارد. از همین رو ما تجدد امثال مورد ادعای عرفا را که به غلط با حرکت جوهری صدرایی یکسان شمرده می شود، در زمره تغییرات دفعی آورده ایم و اساساً اطلاق حرکت بر آن را ناصحیح می دانیم (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴؛ ایزوتسو، ۱۳۷۴، ص ۱۱).

ممکن است برخی همین وحدت مذکور در حرکت جوهری را مصحح مشکل یادشده قرار دهند. حال آنکه به نظر می رسد مشکل عمیق تر از این حرف هاست و در مورد نفس - همان طور که پیش تر نیز گفته شد - علاوه بر وحدت به ثبات نیز محتاجیم و صرف ادعای وحدت، هر چند صحیح و قابل پذیرش است، لکن کافی نبوده و باید برای ثابت آن نیز چاره ای خاص اندیشید.

### پاسخ دوم:

به عقیده ملاصدرا هر ماهیت علاوه بر افرادی که در عالم ماده دارد، فردی مجرد هم در عالم مجردات دارد که از جنس مفارقات و مجردات تام است. «أن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرًا عقلياً ثابتاً كالأصل و جوهرًا يتبدل وجوده» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۹۵). لذا حکیم سبزواری در توضیح عبارت مذکور می فرماید: «[هذا] وجه آخر لبقاء الموضوع في الحركة الجوهرية من حيث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثابت من جهة وجهها إلى أرباب الأنواع» (همانجا). این جوهر عقلی برخلاف فرد عنصری، دائماً ثابت بوده و هیچ گونه تغییری در آن وجود ندارد. لذا به عقیده او، ثابت نفس را از همین طریق می توان توجیه نمود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۷)؛ زیرا «ان للاشياء وجودات مختلفة و نشئات متعددة، و ان لها وجودا كونيا و وجودا نفسيا و وجودا عقليا و وجودا إلهيا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۱۴).

### پاسخ سوم:

پاسخ دیگری که از آثار برخی محققین می توان استنباط کرد و بی شباهت به پاسخ قبلی نیست، با استفاده از وجود طولی ماهیات ارائه می شود. طبق این نظریه هر ماهیت علاوه بر آنکه فردی در عالم خود دارد، در عوالم برتر از خویش نیز فردی دارد؛ مثلاً نفس انسان علاوه بر عالم مثال یا عالم نفس،

در عوالم برتر (یعنی عالم عقول و عالم الوهی) نیز فرد دارد که آنها ثابتند. لذا مشکل ثبات نفس به این واسطه حل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۷).

#### پاسخ چهارم:

از راه وجود جمعی نیز می‌توان پاسخ داد؛ به این نحو که تصور کنیم با معدوم شدن هر آن از وجود نفس، آن بعدی موجود می‌شود که علاوه بر کمالات آن سابق، کمالات نویی نیز دارد. در حقیقت با لحاظ وجود جمعی هر آن وجود جمعی آنات سابق خود است. لذا هرچند شخص آنات سابق وجود ندارد، لکن به دلیل آنکه وجود لاحق خود در بردارنده آنات سابق نیز هست می‌توان حکم به ثبات آنها نیز داد. در حقیقت، هرچند آنات سابق بقای عینی ندارند، اما بقای بالشأن دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م؛ همان، ج ۶، ص ۲۷۳؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۵).

#### پاسخ پنجم:

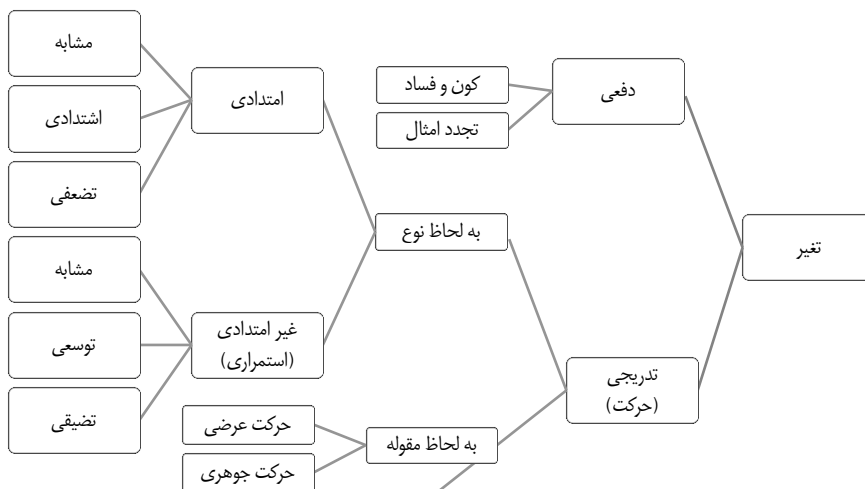
اما در پاسخ مورد پذیرش ما تمام آنچه گذشته شیء محسوب می‌شود، عیناً باقی مانده و تنها چیزی بر آن افزوده می‌گردد که بدون رخ دادن ترکیبی - چنان‌که پیش‌تر تذکر داده شد - نفس از بساطت خود خارج شود (سزواری، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶). در این پاسخ علاوه بر اینکه به صرف وحدت اتصالی متحرک اکتفا نشده است، از رب النوع، وجود طولی و وجود جمعی نیز استفاده نمی‌شود. بلکه تصویری از حرکت پدید می‌آید که پیش‌تر آن را حرکت غیر امتدادی یا استمراری نامیدیم.

#### جمع‌بندی پنج پاسخ

ظاهراً حرکت نفس از نوع استمراری است و حالت قبل محفوظ باقی مانده و تنها حالتی نو بر آن عارض گشته که موجب تغییر حد آن می‌شود (ر.ک به: موسوی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۴-۲۱۱). البته در حرکت استمراری مشابه تنها یک ماهیت واحد در بستر زمان استمرار یافته بر طول عمر آن افزوده می‌گردد. قائلان به حرکت استمراری نفس، تنها به دو نوع توسعه و تضعیف آن اشاره کرده و ظاهراً تنها همین دو نوع را در مورد نفس صادق می‌دانند (اولی مثل جاهلی که عالم می‌شود و دومی درباره عالمی که علم خود را از دست می‌دهد) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶). اما ظاهراً می‌توان حرکت استمراری مشابه را نیز در مورد نفس پذیرفت.

حتی بیش از این نیز شاید بتوان ادعا کرد و گفت همان‌طور که حرکت در نفس و مجردات به‌نحو استمراری است، حرکت در ماده و هر چه آن را غیر مختار و طبیعی می‌دانیم نیز استمراری است؛ البته به‌نحو مشابه. در حقیقت با فرض صحت این ادعا همه ممکنات حرکتی استمراری داشته و حالت ماقبل خود را از دست نمی‌دهند و سوابق آنها معدوم نبوده و بلکه موجود است. لکن آن به آن و به‌تدریج بر آنها افزوده می‌گردد موجب افزایش عمر آنها می‌شود. این فرض با توجه به

اثبات امکان تحقق حرکت استمراری مشابه که طبق آن تنها یک ماهیت استمرار و تداوم می‌یابد پذیرفتی به نظر می‌آید.



### ۷. نتیجه‌گیری

حرکت نفس در نظام احسن آفرینش، همچون همه ممکنات دیگر به صورت استمراری و تابعی از خلقت خداوند است. ادله متعددی بر حرکت نفس وجود دارد که روشن‌ترین آن وجدان هر شخص است که با تغییر خود را می‌یابد. تحرک نفس منافاتی با تجرد نداشته است و جمع این دو ویژگی به دلیل امکان و بلکه تحقق حرکت در همه ممکنات، اعم از مادی و مجرد است. نفس در حرکت دائمی خود علاوه بر وحدت اتصالی ثابت نیز دارد. ثابت نفس تنها با حرکت استمراری قابل توجیه است. حرکت در نفس موجب انقلاب در ذات آن می‌شود.

### کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲. ——— (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهيات». به تصحيح سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. ——— (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الطبيعات» (ج ۱). به تصحيح سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۰۰ق). لسان العرب. بيروت: دارالصادر.
۵. اردبیلی، سيد عبدالغني (۱۳۸۱). تقريرات فلسفه امام خميني علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني علیه السلام.
۶. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۵). مجرد سیال، «بررسی چگونگی تجرد نفس با تغییر آن». قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۴). خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن. ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۶). مجموعه مقالات. تهران: حافظ.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم (ج ۳). قم: اسراء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (بی تا). گشتی در حرکت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۱. ——— (۱۳۸۱). الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة. قم: بوستان کتاب.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية. چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۳. رودبندی زاده، مهدی و غلامرضا فیاضی (۱۳۹۶). «دلانل و شواهد قرآنی تجرد عقلی روح در قرآن کریم». معرفت کلامی، ص ۹۵-۱۱۰.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۰). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
۱۵. ——— (۱۳۷۹). شرح المنظومه. تهران: ناب.
۱۶. شریف الرضی (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبيحي صالح). قم: هجرت.
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة

- (ج ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۸ و ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۹. \_\_\_\_\_ (الف/۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: تحقیقات فرهنگی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (ب/۱۳۶۳). المشاعر. چاپ دوم. تهران: طهوری.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. چاپ دوم. قم: بیدار.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. (مشهد: المركز الجامعی للنشر).
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). العرشية. تهران: مولی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا). بداية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). نهاية الحکمة (ج ۲ و ۳). با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغ.
۳۲. طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. چاپ دوم. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی علیه السلام.
۳۳. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۳). «حرکت تألیفی جوهر و نظریه نسبیت». کیهان اندیشه، ۵۸، ص ۱۷-۱۸.
۳۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱ و ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. عین القضاة همدانی (۱۹۶۲م). شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان. پاریس: دار بیبلیون.
۳۶. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵). آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال.
۳۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). نشست علمی زمان در ماوراء طبیعت. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۹. قیصری، داوود (۱۳۷۵). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. کربن، هانری (۱۳۵۸). ارض ملکوت. ترجمه: ضیاء الدین دهشیری. تهران: نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار (ج ۱۰ و ۱۱ و ۱۳). تهران: صدرا.
۴۴. موسوی، هادی (۱۳۹۶). مسأله نفس و بدن در حکمت صدرایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۵. نبویان، سید محمدمهدی (۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۶. نورمحمدی، یحیی (۱۳۹۵). حرکت در مجردات از منظر فلسفه اسلامی، کتاب و سنت (پایان نامه دکتری فلسفه). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). «نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات». معرفت فلسفی، ۵۸، ص ۳۳-۵۰.