

تقریر دو برهان

بر نظریه حرکت در مجردات

سیدحسین حسینی^(۱)

موسی ملایری^(۲)

چکیده

قاطبه فیلسوفان مسلمان - اعم از مشائیان، اشراقیان و صدرائیان - بر اساس مبانی و ادله خویش، امکان تحول و حرکت در مجردات را انکار کرده‌اند، اما قریب به دو دهه است که برخی از اهل نظر، با اندیشه فوق مخالفت کرده و از «امکان حرکت و تغییر در مجردات» دفاع نموده‌اند. این نظریه در محافل علمی مورد توجه قرار گرفته و مکتوباتی نیز پیرامون آن تحریر شده است. موافقین، ادله و براهینی را بنفع آن سامان داده و مخالفین به نقض و رد آنها پرداخته‌اند. این مقاله به روش تحلیلی در دو مقام از نظریه حرکت در مجردات دفاع میکند؛ در مقام نخست به اشکال وارد شده بر اصلترین برهان این نظریه پاسخ داده و از برهان مذکور دفاع میکند و در مقام دوم، از طریق حدوث نفس، برهانی نو بنفع این نظریه ارائه میدهد و در نهایت نتیجه میگیرد که نظریه مذکور در میدان عقلانیت و استدلال قابل تأیید است و بر نظریه مقابل برتری دارد.

کلیدواژگان: حرکت در مجردات، تکامل نفس، حدوث نفس، تکامل برزخی.

مقدمه

یکی از آموزه‌های کهن، مصرح و متفق علیه همه فیلسوفان مسلمان، نفی امکان تغییر و حرکت در مجردات بوده است. از نظر آنها شرط وقوع حرکت در موجود، داشتن قوه و استعداد است. موضوع حرکت نمیتواند بالقوه محض باشد، چراکه بالقوه محض تحقق ندارد. همچنین نمیتواند بالفعل محض و فاقد قوه باشد، چراکه چنین موجودی کمال منتظری ندارد و فرض وقوع حرکت در آن تناقض آمیز است. بنابراین موضوع حرکت باید از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه باشد. چنین موجودی فقط موجود مادی و بتعبیر دیگر، جسم است. ملاصدرا مینویسد: «موضوع الحركة یلزمه أن یکون جوهر مرکب الهویة مما بالقوة و ما بالفعل و هذا هو الجسم» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۷۲).

بدین ترتیب حکیمان متقدم و متأخر مسلمان همگی حرکت در مجردات را انکار کرده و استثنائی را در این میان نمیتوان یافت. با این حال، در دو دهه اخیر برخی از محققین فلسفه اسلامی نظریه مذکور را به چالش کشیده‌اند. به اعتقاد ایشان ادله و براهین

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۸/۶/۳۰

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ etrate14@gmail.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول)؛ malayeri50@yahoo.com

دال بر اختصاص حرکت در مادیات، همه مخدوشند، بنابراین، قول به لزوم ماده برای حرکت، برهان تام و معتبری ندارد. از سوی دیگر، برخی از شواهد نقلی، مثل تکامل برزخی نفس - علی‌رغم اینکه در برزخ، ماده‌یی برای نفس قابل تصور نیست - بر وقوع حرکت در نفس و بالتبع بر امکان حرکت در سایر مجردات دلالت دارند (فیاضی، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵).

مدعای نظریه امکان حرکت در مجردات آنست که ماده (=امکان استعدادی یا قوه) امری عینی نیست. وقتی گفته میشود: «الف» برای کسب کمالی بنام «ب» مستعد است، معنایی جز این ندارد که «الف»، علی‌رغم فعلیت سابقش مانعی برای کسب کمال «ب» ندارد؛ بتعبیری، شرایط کامل «ب» برای او مهیا و موانع آن مفقود است. در این صورت، آنچه فعلیت یا کمال لاحق را دریافت میکند، همان فعلیت یا فعلیات سابق است و نیازی به امر دیگری بنام قوه، نیست. طبق این نظریه هر موجود بالفعل - خواه چنانکه برخی فیلسوفان میگویند مرکب از فعلیات متعدد باشد، یا چنانکه برخی دیگر میگویند، فعلیت واحد داشته باشد - چنانچه کمال منتظری برای او قابل تصور باشد، میتواند از فعلیتهای جدید برخوردار شود. بدون آنکه برای کسب فعلیتهای نو محتاج امری بنام قوه یا ماده باشد.

این نظریه در دو دهه گذشته مورد توجه واقع شده و منکرین و مثبتین آن کارزار گرم و پرشوری را آغاز کرده‌اند. منکرین معمولاً بر ادله سنتی لزوم ماده برای حرکت اصرار ورزیده و دلیل جدیدی عرضه نکرده‌اند. از میان مثبتین، طراح نظریه، چنانکه پیشتر گذشت، علاوه بر نقد ادله اثبات هیولا، به

تکامل برزخی استناد کرده است. برخی دیگر از مثبتین، تا پنج دلیل بر اثبات مدعا اقامه کرده‌اند (نورمحمدی، ۱۳۹۵) و برخی معتقدند، مدعای مذکور را بکمک ادله نقلی میتوان تأیید کرد اما دلیل عقلی در حمایت آن قابل اقامه نیست (اسعدی، ۱۳۹۲).

این مقاله با این باور نگاشته شده است که نظریه حرکت در مجردات علاوه بر ادله نقلی، بمدد برهان عقلی نیز قابل تأیید است. بدین منظور، با صرف نظر از ادله و شواهدی که دیگران ذکر کرده‌اند فقط به دو برهان میپردازیم. اولین برهان به برهان تکامل نفس موسوم است. در این برهان، سعی شده است تقریری کامل از آن عرضه شود، سپس یکی از اشکالات مشهور بر آن برهان مطرح شده، و در نهایت با سه پاسخ، تلاش کرده‌ایم از برهان دفاع نموده و رفع اشکال نماییم. برهان دوم برهانی نو بر مدعای مذکور است که سعی میکند با تکیه بر حدوث نفس، جواز وقوع حرکت در مجردات را اثبات نماید. اما پیش از ورود به بحث، روشنگری درباره چند نکته لازم بنظر میرسد.

۱. تحدید قلمرو مدعا و چیستی تجرد

۱-۱. ابتدا لازم است که حدود مدعا مشخص شود. موجود مجرد به واجب و ممکن قابل تقسیم است. واجب از آنجا که کمال منتظری ندارد، فرض وقوع یا امکان حرکت در او مطرح نیست. بنابراین محل نزاع در این مقاله، حرکت در مجردات ممکن الوجود است. از سوی دیگر، غرض مقاله اثبات وقوع حرکت در مجردات نیست بلکه صرفاً به اثبات امکان حرکت در مجردات بسنده میشود و اگر در مواردی مثل نفس انسانی، ادعای وقوع

حرکت بشود، دلیل جداگانه‌ای خواهد داشت.

۱-۲. دومین نکته بیان مراد و مقصود از دو مفهوم مجرد و مادی است. حق آنست که مدعای مثبتین، اگر به کرسی تحقیق بنشینند و امکان حرکت در مجرد ممکن اثبات شود، در این صورت تصور رایج و مشهور از دو مفهوم مجرد و مادی دگرگون خواهد شد و فیلسوفان به بازتعریف این دو مفهوم ملزم میشوند، اما فعلاً در حین مباحثه با منکرین، آن تعاریف جدید خود محل گفتگو و چالشند؛ بنابراین در این مقام ذکر چنان تعاریفی مصادره به مطلوب است. در عین حال، نمیتوان این بحث را بدون تصویری از مجرد و مادی یا با تعاریف منکرین نیز آغاز کرد. لذا راه میانه، ارائه تعریفی است که مجرد و مادی را با صرف نظر از اوصاف محل نزاع معرفی کند. بنابراین باید گفت: مقصود از مجرد در این مقاله «موجودی است که قابل اشاره حسی نیست» و مقصود از مادی «موجودی است که دارای وضع بوده و قابل اشاره حسی است». این دو تعریف که متناسب با مبانی شیخ اشراق است، مختار برخی از مثبتین نظریه حرکت در مجردات است (فیاضی، ۱۳۸۴). از آنجا که مثبتین حرکت در مجردات، ماده اولی را منکرند، از نظر آنها وجدان یا فقدان ماده نمیتواند فارق مجرد از مادی باشد. پس از ذکر این مقدمات، اکنون به تقریر براهین میپردازیم.

۲. برهان تکامل نفس ناطقه

۱-۲. تقریر برهان: اولین برهان با بیان دو مقدمه بشرح ذیل است:

مقدمه اول: تکامل تدریجی نفس بر مبنای

عقیده همه حکمای مسلمان، اصل پذیرفته شده و امری مسلم است. قابل انکار نیست که نفس از بدو حدوث، بالفعل واجد علوم و معارف نیست. عقل نظری، خود، در آغاز، عقل هیولانی است که خالی از هرگونه علم و فاقد ملکه استنتاج است و عقل عملی نیز در آغاز از فضایل و کمالات خلقی تهی است اما بتدریج به علوم و معارف و کمالات خلقی و خلقی آراسته میشود. از آنجا که وحدت هویت نفس و اینهمانی آن از آغاز تا انجام در همه مراحل محفوظ است، این تغییرات را نمیتوان تجدد امثال یا کون و فساد دانست، چرا که در این دو فرض، دائم چیزی از بین میرود و چیزی جدید بوجود می‌آید و این زوال و حدوث با حفظ اینهمانی شیء متغیر سازگار نیست. به این ترتیب، فرض دیگری باقی نمیماند الا اینکه تغییرات حادث در نفس را از نوع تغییر تدریجی یا حرکت بدانیم؛ کما اینکه حکیمان خود، همین فرض را مقبول دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

خلاصه کلام اینکه: وقوع حرکت در نفس مطلبی مسلم است؛ خواه چنانکه ملاصدرا میگوید، حرکت در جوهر نفس باشد یا چنانکه مشائیان و اشراقیان می‌اندیشیده‌اند، حرکت در اعراض نفس (یعنی در کیفیات نفسانی) رخ دهد، یا اینکه هم در اعراض باشد و هم در جوهر آن.

مقدمه دوم: نفس مجرد است و طبعاً امر مجرد قوه و استعدادی برای تغییر ندارد. بعقیده حکمای پیش از ملاصدرا، نفس از آغاز حدوثش مجرد است، لذا از قوه و استعداد مبری است. سهروردی در اینباره مینویسد: «و النفس لمّا کانت مجردة لا قابل لها، و هی وحدانیه و بالفعل من قبل ذاتها، فلا یتصور أنّ یكون لها قوه بطلان أصلاً؛ لا فی

ذاتها و لا فی غیرها، فلا تنعدم أصلاً. و هذا بعینه
یتوجّه فی کلّ بسیط لا قابل له، کالهیولی و العقل»
(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۴۹۷).

اما بر اساس حکمت صدرایی، باید گفت اگرچه نفس
از آغاز مادی و برآمده از لطف اجزاء بدن است و طبعاً با
قوه مقارن است، اما به هر صورت، پس از آنکه قوه
خیال به تجرد مثالی رسید، و تجرد عقلی برای قوه
عقل حادث شد، در این صورت این دو قوه بمعنای
حقیقی به تجرد رسیده‌اند و از ماده و استعداد مبرایند.
بنابراین، فرض حرکت در آنها بمعنای فرض حرکت در
موجودی مجرد است که فاقد قوه و استعداد است.
ماحصل این مقدمه نیز اقرار به این نکته است که نفس
بحکم تجردش، واجد قوه نیست.

نتیجه: اگر دو مقدمه فوق پذیرفته شوند، نتیجه
استدلال چیزی نیست جز آنکه در نفس، که
موجودی است مجرد، نه تنها وقوع حرکت ممکن
بلکه واقع و محقق است.

برهان بالا از مهمترین ادله قائلین به حرکت در
مجردات است، لذا در نوع آثار مربوط به این مسئله
به آن اشاره شده است (فیاضی، ۱۳۸۴). ما سعی
کردیم تقریر کاملتری از آن عرضه نماییم.

۲-۲. طرح یک اشکال

حکیمان ما علیرغم اینکه هر دو مقدمه استدلال
مذکور را پذیرفته‌اند، نتیجه را انکار کرده‌اند. آنها از
سویی تکامل نفس را پذیرفته‌اند و از سوی دیگر
تجرد آن را؛ در عین حال معتقد بودند از این مقدمات
نتیجه مذکور حاصل نمیشود. به اعتقاد آنها مجرد
اگر تام باشد، حرکت و تغییر در آن ممکن نیست و
اگر غیر تام بوده و کمال منتظری داشته باشد و
در عین حال بنحوی در مقارنت ماده و استعداد قرار

گیرد، میتواند معروض حرکت و تغییر باشد. نفس
چنین وضعیتی دارد؛ نفس ناطقه اگرچه خود
مشمول بر قوه و استعداد نیست اما با بدن مادی
قرین است، و ماده و استعداد بدن برای تغییر و
تکامل نفس کافی است.

این بیان شیوه‌ی است که دستکم از ابن سینا به
بعد، برای توجیه حرکت در نفس رایج بوده است.
در بین رسائل فلسفی ابن سینا رساله‌ی است
مشمول مکاتبه‌ی فلسفی میان ابوریحان بیرونی و
ابن سینا. یکی از پرسشهای ابوریحان اینست که
چگونه حکیمان در قوه عقل که مجرد محسوب
میشود، به تکامل و تحول از عقل هیولانی به عقل
بالمکه و بالفعل و سپس به عقل مستفاد قائل
شده‌اند؟ ماحصل پاسخ ابن سینا همانست که
بتفصیل بیان کردیم. او معتقد است نفس اگرچه
مجرد است، اما ماده و استعداد بدن برای حدوث و
تحولاتش کفایت میکند (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۲/۲).

بدین ترتیب، برهان مذکور تام نیست و از
مقدمات فوق نمیتوان نتیجه گرفت که حرکت در
مجردات - علیرغم فقدان ماده - جایز است،
بلکه کماکان حرکت در جایی ممکن است که
ماده‌ی درکار باشد.

ما این اشکال را تمام ندانسته و برای حل آن سه
پاسخ را مطرح میکنیم. پاسخ اول در آراء قائلین به
حرکت در مجردات مختصراً آمده است و ما آن را
تکمیل خواهیم کرد. اما دو پاسخ دیگر تا آنجا که
اطلاع داریم، مطرح نشده‌اند، اگرچه در آنها به
مبانی مورد قبول حکما استناد شده است.

۲-۳. پاسخ اول: این پاسخ با مفروض گرفتن
سه آموزه کلامی آغاز میشود. یکی اینکه، نفس پس

از موت بدن و مفارقت از جسم، بلافاصله وارد عالمی میشود که عالم برزخ یا عالم قبر نامیده شده و تا قیامت در این عالم درنگ خواهد کرد (حلی، ۱۴۰۹: ۴۵۲). دوم آنکه، قطعاً جسم شخص متوفی در قبر فقهی مدفون است و در حال پوسیدن و از بین رفتن خواهد بود؛ یا می‌تواند مومیایی شود و در مرثی و منظر مردم قرار گیرد. بنابراین، در عالم برزخ نفس دارای بدن نیست بلکه اگر بدنی هم در کار باشد، بر اساس مضمون برخی روایات، مثل بدن دنیوی است که متکلمین از آن به بدن مثالی تعبیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۶). سرانجام اینکه، نفس در عالم برزخ بواسطه تأملات خویش یا بواسطه سنتهای حسنه یا سیئه‌یی که در دنیا باقی گذاشته و آثار آنها پس از مرگ باقی است، در معرض تکامل یا تنزل مقام است.

اکنون جای طرح این پرسش است که نفس، علیرغم آنکه بواسطه تجردش از ماده برخوردار نیست و در عالم برزخ فاقد بدن مادی است، چگونه میتواند استکمال یابد؟ این مسئله قابل حل و فصل نیست جز اینکه به حرکت در مجردات، بدون احتیاج به ماده، قائل شویم و اساساً بپذیریم که حرکت به ماده – بعنوان یک حقیقتی عینی – محتاج نیست. آری، تغییر محتاج استعداد است اما استعداد مفهومی است انتزاعی و حاکی از گشودگی بجانب تغییر. بتعبیر فنی باید گفت آنچه کمالات بعدی را می‌پذیرد فعلیتهای سابق است و جز فعلیتهای شیء، احتیاج به امری به نام ماده یا استعداد نیست. اندیشمندانی که تکامل را محتاج ماده میدانند، مسئله تکامل برزخی نفس را غامض شمرده و نوشته‌اند: «بیشک تکامل برزخی حق است، لکن از غامضترین مسائل عقلی است، زیرا

استکمال به تحقق نمیرسد مگر با خروج از قوه به فعل و این جز با استعداد مادی حاصل نمیشود و چگونه میتوان پس از انقطاع نفس از نشئت حرکت، استکمال را به تصور آورد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۸۵).

برخی برای حل مشکل، تحول برزخی را از جنس تجدد امثال دانسته‌اند، غافل از اینکه، در تکامل نفس بقای اینهمانی شرط است، ولی در تجدد امثال، شیء حادث غیر از شیء زایل است. بدین ترتیب راهی باقی نمی‌ماند الا اینکه این تحول را از باب حرکت در موجود مجرد بدانیم که بدون لزوم ماده صورت می‌پذیرد. بگفته‌ی طراح نظریه حرکت در مجردات: «تکامل در برزخ از قطعیات دین ماست، و انسانها در برزخ رشد و تغییر دارند. در صورتی که این مسئله (حرکت در مجردات) ثابت شود، فهم آن روایات و رسیدن به عمق آنها تسهیل خواهد شد» (فیاضی، ۱۳۸۵).

ماحصل پاسخ اول آنست که تحول نفوس در عالم برزخ که قطعاً از جنس حرکت خواهد بود، جز با قبول نظریه حرکت در مجردات سامان نمی‌یابد.

۲-۴. پاسخ دوم: این پاسخ نیز اشکال مذکور را از طریق معاد و حیات اخروی نفس جواب میدهد؛ اما برخلاف پاسخ قبل، خاستگاه کلامی ندارد. در پاسخ قبل فقط از تکامل برزخی سخن گفته شد نه از تکامل اخروی، گو اینکه در پاسخ اول تلویحاً اذعان میشود که با آغاز قیامت و پس از آن، تحول و تکاملی رخ نمیدهد، یا اگر تکاملی رخ دهد، بنا بر اینکه نفس به بدن جسمانی عودت کرده، اشکالی باقی نمی‌ماند. اما در این پاسخ که خاستگاه فلسفی دارد، اولاً بر عالم برزخ تکیه

نمیشود، چراکه فیلسوفان بویژه مشائیان، تمایلی به تمایز نهادن میان برزخ و قیامت ندارند. ثانیاً، حتی اگر تمایزی هم وجود داشته باشد، قطعاً از نظر حکیمان - چه در برزخ و چه پس از آن - روح به بدن عنصری تعلق نخواهد گرفت. بدین ترتیب، مرزبندی میان عالم برزخ و پس از برزخ در پاسخ نقشی ندارد. در هر صورت، در عالم آخرت اگر تحول و تکاملی در نفس رخ دهد، بدون وجود ماده اتفاق خواهد افتاد.

مسئله تکامل اخروی نفوس - بویژه نفوس ناقصه - اجمالاً مورد قبول فیلسوفان بوده است. ابن سینا در موضعی از تعلیقات مینویسد، دلیلی نداریم که نفوس ناطقه در حیات اخروی تکامل نیابند: «لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا یکون لها بعد المفارقة مکملات» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۷). چنانکه از عبارت او برمی آید، در این فراز فقط از نفی امتناع و عبارتی، از امکان تکامل اخروی سخن گفته شده است اما در موضعی دیگر تمایل بیشتر نشان داده و مینویسد: چه بسا پس از مفارقت روح از جسم، بدون نیاز به جسم، چنین تکاملی رخ دهد: «و لعلها إذا فارقته ولم تکن كاملة، کانت لها تکمیلات من دونه؛ إذ لم یکن شرطاً فی تکمیلها کما هو شرط فی وجودها» (همان: ۸۱).

درعین حال، شیخ الرئیس به این پرسش تظن داشته که بدون وجود ماده، چنین تکاملی چگونه رخ میدهد؟ لذا در سایر آثارش به پاسخ یکی از حکمای پیشین (احتمالاً فارابی) متوسل شده و آن را راه حلی مقبول شمرده است. آن حکیم در باب این مسئله، اعتقاد داشته که چنین نفوسی برای تأمین قوه و ماده برای استکمال خویش، به برخی از اجسام سماوی تعلق میگیرند (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴). چنانکه دیدیم، مسئله لزوم قوه و ماده برای هرگونه

تکامل، فارابی را به پاسخ بالا سوق داده است و ابن سینا راهی بهتر از آن سراغ نداشته است. ملاصدرا علیرغم اذعان به تکامل اخروی نفس، راه حل فارابی را نقض کرده ولی از مطالبش بدست نمی آید که مشکل مذکور را چگونه حل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۴).

اکنون بار دیگر به مشکل مذکور بازگشته و به تعمیق و توسعه آن می پردازیم.

بر اساس آنچه تقریر شد، گویی مشکل حکیمان ما استکمال اخروی «نفوس ناقصه» بوده است، اما حق آنست که نه تنها استکمال بلکه مطلق تغییر نفس در عالم آخرت محل اشکال است و میدانیم که در حیات اخروی - خواه بشیوه صدرایی ترسیم شود و خواه بشیوه مشایی - بالاخره نفس، مدرک سعادت و شقاوت خویش و مدرک لذائد و آلام است و هرگونه ادراکی مستلزم تغییر است و چنانکه پیشتر بیان کردیم، این تغییرات نه از نوع کون و فسادند و نه از جنس خلق امثال. بنابراین، مشکل فقط به استکمال نفوس ناقصه منحصر نیست. پس راهی نخواهد بود الا اینکه حرکت در مجردات را بدون نیاز به ماده و قوه بپذیریم.

ماحصل این پاسخ اینست که اساساً پذیرش حیات اخروی نفس چه بشیوه صدرایی و چه بمسلك مشایی، پذیرش اینکه نفس در عالم آخرت مدرک ادراکات جزئیة و لذایذ و آلام اخروی است و درجات اخرویش قابل تغییر است، همه اینها مستلزم حرکت است و چنین حرکتی طبق مبانی فلاسفه، بدون ماده است.

۲-۵. سومین پاسخ: چنانکه پیشتر گفته شد، قائلین به حرکت در مجردات، وقوع حرکت را

مشروط به ماده یا قوه نمیدانند بلکه ادله وجود ماده را مخدوش دانسته‌اند. با این حال، در این مرحله می‌خواهیم در مقام ممانعات با آنها، با فرض تسلیم به مشروط بودن حرکت به قوه و استعداد، پاسخی دیگر را سامان دهیم. طبق تعریف مشهور، حرکت عبارتست از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. مفهوم تعریف مذکور آنست که هر جا حرکتی رخ دهد، وجود بالقوه‌یی خواهیم داشت و وجود بالفعلی و حرکت عبارتست از اینکه امر بالقوه بتدریج به جانب فعلیت سیر میکند. اکنون این پرسش قابل طرح است که آیا امر بالقوه و امر بالفعل میتوانند از نظر وجودی، منفک از یکدیگر بوده و در دو جوهر مباین تحقق داشته باشند؟

راه حل حکیمان ما چنین بوده که گفته‌اند: قوه استعداد نفس در بدن است؛ فارابی معتقد بوده قوه تکامل نفوس ناقصه در اجرام فلکی است. چنانکه ملاحظه میشود در این فرضها امر بالقوه و امر بالفعل مغایر، مباین و در دو جوهر متفاوت تحقق دارند. آیا چنین سخنی مقبول است؟

گویی این مسئله که در باب حرکت، نسبت وجودی، میان امر بالقوه و امر بالفعل چگونه باید باشد، پیش از علامه طباطبایی مورد تحقیق و تفحص قرار نگرفته بود. او در مبحث قوه و فعل نه‌ایة الحکمة، پس از آنکه در فصل اول، استدلال قوم را برای اثبات قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوة الوجود» ذکر میکند، در فصل دوم، بحث را از نو آغاز نموده و استدلالی جدید بر این قاعده تقریر نموده است. در ضمن این استدلال به نکته‌یی بسیار بدیع و ارزشمند دست یافته که حکمای پیشین بکلی از آن غافل بوده‌اند. بیان آن نکته چنین است: وقتی گفته میشود «الف» قوه «ب» است،

معنای کلام آنست که «الف» وجود ضعیف «ب» و «ب» وجود قوی «الف» است. در چنین صورتی دو امر منفک و مباین که بلحاظ وجودی گسیخته از یکدیگرند، نمیتوان یکی را قوه دیگری دانست، چراکه باید بین وجود بالفعل و بالقوه پیوندی حقیقی برقرار باشد و تباین فوق مغایر آن پیوند است. بتعبیر علامه:

ثم إن المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل، موجود متصل واحد و إلا بطلت النسبة ... و كذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل، موجودان بوجود واحد... فوجود القابل و وجود المقبول بالقوة و وجوده بالفعل جميعاً وجود واحد ذو مراتب مختلفة (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

کلام علامه مطلب حقی است که قائلین به ماده برای حرکت، ناچارند به آن اذعان کنند. بنظر میرسد خواجه طوسی نیز نسبت به لزوم ارتباط و اتصال وجود میان امر بالقوه و امر بالفعل توجه و بصیرتی پیدا کرده بود؛ لذا در نامه‌یی که به شمس‌الدین خسروشاهی، فیلسوف معاصر خود نوشته است، همین مسئله را بالحنی انکارآمیز مورد پرسش قرار داده و مینویسد: «کیف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لامکان وجود جوهر مفارق، مباین الذات اياه» (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

تعجب خواجه از آنست که چگونه حکیمان هنگام حدوث نفس، جسم را حامل وجود بالقوه نفس دانسته‌اند. از سویی حدوث نفس، و از سوی دیگر تحولات نفس را بکمک استعداد جسم ترسیم و تجویز میکنند، حال آنکه آنها دو جوهر متباین هستند.

با استمداد از کلام علامه طباطبایی، دفاع سوم ما

از استدلال تکامل نفس اینست که اگر حرکت در نفس، مستلزم وجود قوه و ماده باشد - برخلاف مدعای حکیمان - نمیتوان آن ماده را بریده و مجزا و مباین با نفس دانست، لذا راهی نیست جز اینکه قوه و استعداد، متعلق به خود نفس و متحد با وجود او باشد که در این صورت باید به مادیت نفس اذعان کرد. راه دیگر اینست که اساساً لزوم ماده و استعداد - بعنوان یک امر عینی - برای حرکت و تغییر نفس چشم پوشیم.

بفرض آنکه مشائیان از حدوث تجردی نفس دست کشیده و همانند ملاصدرا، برای مشکل مذکور نفس را در آغاز راه مادی بدانند و مشکل اتصال وجود بالقوه و بالفعل را بگشایند، اما هنوز هم مسئله تغییرات اخروی بدون پاسخ میماند.

۳. استدلال از طرق حدوث نفس

۱-۳. برهان دوم بر اثبات حرکت در مجردات که اکنون تقریر میشود نیز همانند برهان اول در ابتدا بر نفس انسانی تکیه دارد. مدعای برهان در مرحله نخست آنست که حرکت نفس محتاج ماده نیست، و در گام دوم این نتیجه به سایر مجردات ممکن الوجود تعمیم داده میشود. مبدأ این برهان مسئله حدوث نفس خواهد بود. نخست، تقریری بسیار مختصر از مقدمات برهان عرضه کرده و سپس به شرح آنها میپردازیم:

مقدمه اول: نفس انسانی، به اتفاق نظر همه حکمای مسلمان، حادث است.

مقدمه دوم: به اعتقاد حکما، حدوث نفس و حرکت نفس، هر دو بحکم یک دلیل، یعنی قاعده «کل حادث مسبوق بماده»، محتاج ماده اند.

مقدمه سوم: برای حدوث نفس هیچ ماده‌یی را نمیتوان در نظر گرفت.

مقدمه چهارم: اگر حدوث نفس بدون لزوم ماده رخ میدهد، حرکت نفس نیز به همین قیاس محتاج ماده نیست.

مقدمه پنجم: اگر حرکت نفس محتاج ماده نیست، حرکت هر مجردی که کمال متصور و منتظری داشته باشد محتاج ماده نیست.

اکنون هر یک از مقدمات را مورد بررسی قرار میدهیم.

۲-۳. مقدمه اول بر حدوث نفس متمرکز است. جمله حکیمان مسلمان بر این اعتقاد بوده‌اند که نفس حادث است، خواه حدوث مع البدن، چنانکه مشائیان و اشراقیان باور داشته‌اند، یا حدوث بالبدن چنانکه صدرائیان گفته‌اند. مشهور است که افلاطون بر اساس قاعده فلسفی «کل ما لیس بفاسد لیس بکائن»، به قدم نفس اعتقاد داشته اما از میان حکمای مسلمان، حتی اشراقیان نیز که به گرایش افلاطونی شهره‌اند، در این باب از افلاطون تبعیت نکرده‌اند. گویی از میان حکیمان نامدار، تنها قطب‌الدین شیرازی شارح حکمت الاشراق است که در این مسئله جانب افلاطون را گرفته و مینویسد: «ذهب افلاطون الی قدم النفوس و هو الحق الذی لایاتیه الباطل» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۳۰).

صدرالمتألهین در فصل دوم و سوم از باب هفتم علم النفس اسفار، گزارشی جامع از آراء و ادله موافقین و مخالفین حدوث نفس عرضه کرده و در نهایت خود در کنار حکمای اسلامی قرار گرفته، از حدوث آن دفاع کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۳۴).

علاوه بر آنچه حکیمان مسلمان به اقتضای براهین عقلی گفته‌اند، در متون روایی نیز بر حدوث نفوس بشری تأکید شده است، با این تفاوت که ظهور روایات مربوطه، دال بر حدوث نفس قبل از بدن است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۷/۴۷). فیلسوفان اگرچه اصل حدوث زمانی را پذیرفته‌اند اما هرگونه تقدم نفس - با وجود عینیش - بر بدن را منکرند (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۰۲ - ۲۰۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۲ - ۳۶۶).

خلاصه کلام در این مقدمه آنست که مسئله حدوث نفس در میان حکیمان مسلمان مورد اتفاق نظر است.

۳-۳. مقدمه دوم و سوم بدلیل ارتباط تنگاتنگشان باید در یک بیان شرح و تبیین شوند. پذیرش حدوث نفس از سوی حکیمان مسلمان اگرچه آنها را از بعضی مشکلات فلسفی رها میکرد اما خود مشکل جدیدی می‌آفرید؛ چراکه پس از قبول حدوث نفس، بحکم قاعده مشهور «کل حادث مسبوق بماده»، میبایست برای حدوث نفس ماده و قوه‌ی نیز در نظر گرفته میشد. فیلسوفان مشاء و اشراق که نفس را از بدو حدوث، مجرد و فارق از ماده میدانستند، برای وفا به قاعده فوق، چاره را در آن دیدند که بدن را حامل قوه و استعداد حدوث نفس معرفی نمایند (طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱۶). اکنون باید دید این راه حل تا چه حد از استحکام و اتقان برخوردار است.

۳-۴. ارزیابی و سنجش این راه حل

در مقام ارزیابی راه حل مذکور دو نکته قابل ذکر است. اول آنکه پذیرش اینکه هر امر حادث محتاج

ماده و قوه است، از باب لزوم ما لا یلزم است؛ چراکه امروزه فیلسوفان معاصر مسلمان، گویی در این نکته به اجماع رسیده‌اند که برهان قاعده «کل حادث مسبوق بماده و امکان»، ناتمام است. اشکال مشهور آن برهان اینست که بین دو معنای امکان خلط میکند. ادعا آنست که هر حادث مسبوق به امکان استعدادی است، حال آنکه نتیجه برهان جز این نیست که هر حادث مسبوق به امکان خاص است و آشکار است که امکان خاص مفهومی است انتزاعی و مبین که نفی امتناع میکند یا بتعبیری، مفید نفی ضرورت وجود و عدم است، حال آنکه امکان استعدادی امری عینی است.

خلاصه کلام اینکه: برهان مذکور اثبات نمیکند که هر حادث، مسبوق به امکان استعدادی (یا ماده و قوه پیشین) باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲/۱۰۲؛ فیاضی، ۱۳۸۰: ۳/۷۶۰). بنابراین الزامی ندارد که قوه و ماده پیشینی را برای حدوث نفس در بدن جستجو کنیم. آری بدن مستعد قبول نفس است اما معنای این استعداد بنا بر نظر کسانی که قاعده «کل حادث مسبوق بماده» را قبول ندارند، چیزی نیست جز حصول شرایط و ارتفاع موانع (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲/۱۰۲).

نکته دوم آنست که بفرض تسلیم بر صحت قاعده «کل حادث مسبوق بماده»، این نکته را نمیپذیریم که دو موجود متباین، یکی حامل قوه دیگری باشد. این مطلب را بتفصیل بیشتر (در ۲-۵) بررسی کردیم. در آنجا به این کلام خواجه استناد کردیم که با استفهام انکاری از حکیمان میپرسد: «کیف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان وجود جوهر مفارق مباین الذات إياه» (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

همچنین به کلام علامه طباطبایی استناد شد که

معتقد بود محال است وجود بالقوة «الف» وجود بالفعل آن، مابین و گسیخته باشند، بلکه وجود قابل و مقبول باید وجودی واحد و متصل باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۹). بنابراین نمیتوان بدن را واجد قوه و ماده برای حدوث نفس دانست.

اکنون به مقدمه دوم و سوم بازگشته و میگوییم حرکت نفس نیز همانند حدوث نفس است. و گمان میشد که هر دو بدلیل قاعده «کل حادث مسبوق بماده» مستلزم وجود ماده و قوه‌اند. با توضیحات گذشته روشن شد که علی‌رغم اقرار قاطع عقل و نفس بر حدوث نفس، ترسیم وجود ماده برای حدوث آن مقبول نیست.

اکنون بحکم مقدمه چهارم، خواهیم گفت که اگر حدوث نفس محتاج ماده نیست، حرکت آن نیز محتاج ماده نیست. بتعبیری، اگر نفس بدون وجود ماده حادث است، بدون وجود ماده نیز در حرکت و تغییر است.

بر اساس مقدمه پنجم میتوان گفت: اگر حدوث و حرکت در نفس، که موجودی است مجرد، بدون لزوم ماده محقق است امکان پذیرش حدوث زمانی در سایر مجردات و نیز امکان پذیرش حرکت در آنها معقول است.

۳-۵. فلسفه صدرایی و حدوث نفس

اکنون این پرسش قابل طرح است که آیا برهان دوم بر اساس فلسفه ملاصدرا نیز جاری است؟ صدرالمتألهین بر آن است که اگرچه فلسفه مشاء و اشراق نتوانست مسئله حدوث نفس را بنحوی رضایتبخش حل کند، اما خود او بر اساس مبنای خود در علم النفس، یعنی قول به حدوث جسمانی نفس، به حل این مسئله نائل آمده است.

بر اساس فلسفه او، بین نفس و بدن پیوندی واقعی و اتصالی حقیقی برقرار است و از آنجا که نفس در ابتدا مادی و جزئی از بدن است، بمعنای حقیقی میتوان پذیرفت که بدن دارای استعداد حدوث نفس است و مشکلی در حدوث نفس نیست. پس باز باید پرسید: آیا برهان دوم بر اساس فلسفه صدرایی تمام است؟

ملاصدرا خود، اشکال خواجه طوسی بر مشائیان در باب حدوث نفس - مبنی بر اینکه چگونه میتواند استعداد حدوث چیزی، در چیز دیگری باشد - را آورده است. سپس میگوید ما در زمانهای گذشته - یعنی زمانی که به نظریه حدوث بالبدن راه نیافته بودیم - اشکال مذکور را بشیوه مشائیان پاسخ میگفتیم اما اکنون که حدوث جسمانی نفس را به کرسی تحقیق نشانده‌ایم، نیازی به تکلفات آن راه حل نیست، چرا که در این شیوه میتوان اذعان کرد که نفس در بدو پیدایش و حدوث، اولاً مسبوق به ماده است و ثانیاً مادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۴۴۸).

اما بنظر میرسد مسئله از این قرار نیست و مشکل حدوث نفس در حکمت صدرایی نیز کماکان باقی است و برهان دوم، بر اساس فلسفه او نیز تمام است. راه حل ملاصدرا اگرچه مشکل حدوث ابتدائی نفس را بنحو موفقیت آمیز می‌گشاید اما در مراحل بعد، یعنی مرحله حدوث تجردی یا حدوث کمالات پس از تجرد، مشکل دوباره باز میگردد. از عبارات او میتوان دریافت که در نهایت تسلیم مشکل میشود و بدلیل پایبندی ناموجه به قاعده «کل حادث مسبوق بماده»، از حدوث تجردی نفس دست بر میدارد و قاعدتاً باید از حدوث کمالات پس از تجرد تام نیز دست بکشد.

شرح مطلب اینکه: بر اساس حکمت صدرایی، نفس تا زمانی که دارای ابعاد جسمانی و مادی است، تطورات و کمالات حادثه‌اش - از حیثیت نیاز به ماده و استعداد- بخوبی قابل توجیه است. مشکل زمانی آغاز میشود که قرار است نفس به مجرد محض برسد و پس از تجرد نیز به کمالات خُلقی و فضایل نو متصف شود؛ یا عقل نظری به ادراک نو دست یابد و بحکم اتحاد عاقل و معقول با ادراکات خود یگانه شود. اینجاست که یافتن و تراشیدن ماده و استعداد برای اینگونه استکمالات، در حین تجرد، ممکن نیست. او خود اقرار کرده که در مقامی که از ماده و استعداد نشانی نیست، نمیتوان به حدوث امری برای نفس اذعان کرد، لذا اعتراف میکند که آنچه در این مقام برای نفس حادث میشود، چیزی نیست جز اتصال به عقل فعال. کلام او چنین است:

فإن قلت نقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة و المجرد لا مادة له. قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه (همان: ۳۹۵).

نتیجه کلام اینکه: فلسفه صدرایی نیز در مسئله حدوث نفس، اگر بخواهد به مفاد قاعده «کل حادث مسبوق بماده» وفادار بماند، باید از حدوث مرتبه تجردی نفس و کمالات پس از آن دست بردارد و این خود نشان میدهد که وفاداری به قاعده مذکور - که برهان قاطعی نیز ندارد - خسارات جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد. و این مسئله نیز شاهدهی است بر صحت این مدعا که نفس نه در حدوث و نه در حرکت، محتاج ماده نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله دو برهان بر جواز حرکت در مجردات مورد بررسی قرار گرفت و اشکال وارد شده بر برهان تکامل نفس به سه شیوه پاسخ داده شد: نخست بر حرکت نفس در عالم برزخ تکیه شد. سپس به حرکت نفس در عوالم پس از برزخ یا بطور کلی در آخرت، استناد شد؛ در هیچ‌یک از این دو مورد نمیتوان ماده‌یی را برای نفس جستجو کرد، در عین حال نمیتوان حرکت و تحول در آن را انکار نمود. آنگاه بر این نکته استناد شد که بفرض تسلیم در مقابل این مدعا که نفس برای تکامل خود محتاج ماده است، نمیتوان بدن را حامل استعداد حرکت نفس دانست. بگمان ما با پاسخهای سه‌گانه میتوان از برهان اول دفاع کرد و آن را تمام دانست.

دومین برهان بر مدعا، بکمک حدوث نفس اقامه گردید. از آنجا که آموزه حدوث نفس مورد اقرار عقل و نقل است، و در عین حال نمیتوان و لازم نیست که برای حدوث نفس ماده‌یی در نظر گرفت، نتیجه گرفتیم که به همین قیاس، حرکت نفس نیز محتاج ماده نیست. و در نهایت ادعا شد که میتوان الگوی حرکت و حدوث نفس را به سایر مجردات ممکن الوجود نیز توسعه داد.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۴۰۴ق) التعليقات، قم: مؤسسة الإعلام الإسلامي.

----- (۱۹۵۳م) رسائل ابن سینا، بکوشش حلمی ضیا اولکن، استانبول: مطبعة ابراهیم فروز. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۲) «بررسی و تبیین نظریه

حرکت در مجردات»، نقد و نظر، شماره ۱۸، ص ۵۳ -

اسلامی ۸۴.

۸۱.

----- (۱۳۸۵) «کرسیهای نظریه پردازی؛

حرکت در مجردات ۲»، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸) تعلیقه بر نهاییه

الحکمة، تهران: الزهرا.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹: تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیه فی

الاسفار الاربعة، ج ۳: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۳.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیه فی

الاسفار الاربعة، ج ۸: تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۳.

نورمحمدی، یحیی (۱۳۹۵) حرکت در مجردات از منظر فلاسفه اسلامی، کتاب و سنت، پایان نامه دکتری

فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حسن زاده آملی، حسن (۱۹۵۳) عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

سهروردی (۱۳۵۷) حکمة الاشراق، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ

اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب الدین محمود (۱۳۸۳) شرح حکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین (۱۳۸۸)

نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳) اجوبة

المسائل النصریة، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۰) تعلیقات بر نهاییه

الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۴) «کرسیهای نظریه پردازی؛

حرکت در مجردات ۱»، قم: مجمع عالی حکمت