

## امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا

سمیه کامرانی\*

محمد سعیدی مهر\*\*

سیدعباس ذهبی\*\*\*

### چکیده

از جمله مباحث نوپا در عصر حاضر حرکت در مجردات است که هرگونه تلاش در جهت نفی یا اثبات آن، آثار و نتایج متفاوتی را رقم می‌زند. پایه اساسی نفی حرکت در موجودات مجرد پذیرش هیولی و قوه است که بیشتر فیلسوفان تلقی به قبول کرده‌اند. با توجه به اینکه تألیفات ملاصدرا مشحون از تنزه مجردات از قوه و تغییر و حرکت است، قاعدتاً وی قائل به ثبات مجردات است؛ اما در عین حال در مواضعی از آثار خویش به نکاتی اشاره کرده است که آن نکات لوازم و نتایجی را به دنبال دارد که سرمایه‌ای مهم در جهت ارائه تصویری عقلی از حرکت در مجردات است. مقاله حاضر می‌کوشد آن نکات را برجسته کرده، در نهایت حرکت در تمام موجودات امکانی را اثبات کند.

**واژگان کلیدی:** حرکت، حرکت جوهری، مجردات، نفس، هیولی، قوه.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.

\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

\*\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

### مقدمه

مسئله اصلی این است که آیا بر پایه فلسفه ملاصدرا می‌توان از امکان حرکت در مجردات دفاع کرد یا خیر؟ از حیث عقلی مسئله حرکت در مجردات با موانع جدی روبه‌روست. بزرگ‌ترین مانع این است که قوام حرکت به قوه است و قوه هم از شئون هیولاست و مجردات چون هیولی ندارند، قوه و در نتیجه حرکت ندارند. اصل وجود هیولی و تلازم ماده و قوه و ترکیب جسم از ماده و صورت را برهان قوه و فعل که عمده‌ترین برهان بر اثبات هیولاست، اثبات کرده است. بیشتر فیلسوفان مشائی و اشراقی منکر حرکت در مجردات‌اند. ملاصدرا نیز با قائل شدن به انتقال حرکت از ساحت ماهوی به ساحت وجودی و تقسیم وجود به ثابت و سیال، نحوه وجود موجودات مادی را سیلان و نحوه وجود موجودات مجرد را ثابت دانست. ادله عمده وی بر نفی حرکت در مجردات همان ادله مشائیان بر ثبات مجردات است. بنابراین با توجه به اینکه وی حرکت جوهری را منحصر به عالم ماده می‌داند، منکر حرکت در مجردات است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۵۷، ۶۶، ۱۳۳ و ۲۴۰ و ج ۴، ص ۲۲۳)؛ برای نمونه عبارت ملاصدرا چنین است:

...فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل و ذلك أما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك، و الاول محال؛ إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه و بين المادة أصلاً، و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة الى الفعل، فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام، فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوه، إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد، فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً. و أيضاً الحركة أمر طار على الشيء المتحرك و يجب أن يكون في الشيء الذي يطرء له معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة و المفارق برىء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرراً مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم (همان، ج ۳، ص ۶۰).

استدلال وی در این عبارت چنین است:

۱. موجودات مجرد از همه وجوه بالفعل اند (ر.ک: همان، ج ۳، صص ۲۱-۲۲ و ۴۸).

در این مقدمه ملاصدرا مجردات را بالفعل دانسته است؛ زیرا همچون سایر فلاسفه به این قاعده معتقد است که «هرچه برای مجرد ممکن است حاصل باشد، قطعاً بالفعل برایش حاصل است» (همان، ج ۳، ص ۴۵۵). دلیل این مقدمه آن است که:

الف) موجود مجرد ماده ندارد؛

ب) هرچه که ماده ندارد، قوه ندارد؛

ج) چیزی که قوه ندارد، حرکت ندارد؛

پس موجود مجرد حرکت ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۵۶ و ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۶).

۲. هر موجودی که از همه جهات بالفعل باشد، حرکت برای او ممتنع است.

با توجه به اینکه معنای حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، حتماً باید شیء متحرک دارای جهات بالقوه باشد تا خروج از قوه به فعل در او معنا داشته باشد. مجردات چون هیچ جهت قوه و فقدان ندارند، حرکت در آنها راه ندارد. نتیجه: حرکت در مجردات محال است.

یکی از وجوه نقد استدلال این است که هیچ دلیلی بر این قاعده «که آنچه برای مجرد بالامکان است، برای او بالفعل است» وجود ندارد. شاید و چه بسا حرکت از آن چیزهایی باشد که برای مجردات ممکن باشد؛ حال یا برای همه مجردات یا برای بعضی از مجردات و نیز خود این قاعده مبتنی بر عدم وجود ماده و قوه در مجرد است؛ لذا تمسک به این دلیل برای اثبات نفی حرکت در مجردات ممتنع است (فیاضی، جزوات).

با دقت در عبارات و استدلال صدر المتألهین در می‌یابیم که ادله نفی حرکت در مجردات بر مبانی‌ای همچون پذیرش هیولی، تلازم ماده و قوه، برهان قوه و فعل، کون و فساد، ضرورت موضوع برای حرکت و عدم توجه به وجود سیال استوارند که همه این اصول و مبانی مخدوش‌اند.

با توجه به اینکه شواهد بسیاری از عبارات *ملاصدرا* بر تنزه مجردات از قوه و استعداد و تغیر وجود دارد، قاعدتاً وی منکر حرکت در مجردات است؛ اما از برخی عبارات و مبانی حکمت متعالیه می‌توان استفاده کرد و تبیینی عقلی از حرکت در مجردات ارائه داد؛ هرچند به نظری خلاف *ملاصدرا* دست یابیم. *ملاصدرا* در برخی از آثار خویش به نکاتی اشاره کرده است که دستمایه‌ای ذی‌قیمت در تصویر حرکت در مجردات به شمار می‌آید و از آنجاکه همسویی با اصالت وجود دارند، چه بسا بیان‌کننده نظر نهایی *ملاصدرا* باشند. اینکه *ملاصدرا* در بیشتر موارد بر دیدگاهی پافشاری کند و سپس در عبارات کم‌شماری مخالف آن نظر را ابراز کند، امری بی‌مانند یا کم‌نظیر در سیره علمی او نیست؛ برای مثال او در بحث «وحدت شخصی وجود» و مسئله «علم مادیات و علم به مادیات» نیز به همین شیوه رفتار کرده است؛ لذا اگر تعمیم حرکت به همه موجودات امکانی سخن نهایی *ملاصدرا* باشد، می‌توان شواهد مخالف را که کم هم نیستند، نظر غیر نهایی وی دانست. در ادامه برخی از دلایل قابل اصطیاد از فلسفه *ملاصدرا* را ذکر می‌کنیم.

### ۱. انکار هیولی

با توجه به اینکه مبنای ادله منکران حرکت در مجردات، پذیرش هیولاست، اگر این مبنا مورد خدشه و تردید واقع شود، کارایی آن در جهت نفی حرکت در مجردات ساقط می‌شود. بدین ترتیب بزرگ‌ترین مانع از پیش رو برداشته شده، راه برای شمول حرکت به مجردات هموار می‌گردد. درباره پذیرش یا عدم پذیرش هیولی دو دیدگاه عمده وجود دارد:

برخی از فلاسفه به پذیرش هیولی به عنوان جزء جوهری مستقل و در نتیجه ترکیب جسم از ماده و صورت قائل‌اند.\* برخی نیز به نفی هیولی و در نتیجه بساطت جسم قائل‌اند.\* *ملاصدرا* در برخی عبارات خود قائل به هیولی و ترکیب جسم است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۹۵-۱۰۹ و ۱۲۱-۱۲۲ و [بی‌تا]، «ب»، صص ۳۳ و ۴۴ و [بی‌تا]،

\* قائلان به هیولی عبارت‌اند از: *ارسطو*، *فارابی*، *ابن‌سینا*، علامه *طباطبایی*، *جوادی آملی* و *حسن‌زاده آملی*.

\* منکران هیولی عبارت‌اند از: *شیخ اشراق*، *محقق طوسی*، *شهید مطهری*، *مصطفی خمینی*، *مصباح* و *فیاضی*.

«الف»، ص ۲۱۸ و ۱۳۶۲، ص ۵۷-۵۸) و حتی اشکالات شیخ اشراق بر براهین اثبات هیولی را در اسفار ذکر و نقد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۴-۷۵)؛ اما با توجه به شواهدی که از عبارات ملاصدرا خواهیم آورد، روشن می‌گردد که پذیرش هیولی و ترکیب جسم، خصوصاً بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری نظر نهایی وی نیست و چه بسا تلاش وی در جهت رد اشکالات شیخ اشراق بر براهین اثبات هیولی، از باب مماشات با قوم باشد؛ از این رو هیولی در کلام ملاصدرا و حکمت متعالیه با هیولایی که مشاء می‌گوید بسیار متفاوت است؛ صدرالمتهلین خود منکر هیولای مشائی است. در حکمت متعالیه، ماده اولی به جوهریت صورت، جوهر است (همان، ج ۵، ص ۱۲۳). به تعبیر دیگر ماده در خارج با وجود صورت موجود (همان، ج ۹، ص ۳) و جهت نقص صورت است (همان، ج ۵، ص ۱۴۴).

ماده یکی از حیثیات صورت محسوب می‌شود. این سخن از برخی مبانی صدرایی همچون ترکیب اتحادی هیولی و صورت و اینکه شیئیت شیء به فصل اخیر است و نیز اینکه فصل نحوه وجود است، به دست می‌آید. بر اساس تفسیر اتحادی، ماده همان جهت نقص شیء یا جهت نقص صورت نسبت به صورت دیگر است که ملاصدرا با عبارات گوناگونی به آن اشاره کرده است. به تعبیر دیگر جهت قابلیت و پذیرندگی شیء، ماده نامیده می‌شود. می‌توان دریافت که اصلاً ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده و بالتبع جز جهت نقص صورت نیست.

صدرالمتهلین با قائل شدن به ترکیب اتحادی هیولی با صورت، درحقیقت، هیولای مشائی را که وجودی مغایر وجود صورت دارد، انکار کرده، آن را به حیثیتی مجوز امکان تغییر فروکاسته است که صرفاً بر حسب تحلیل عقل وجودی مغایر وجود صورت دارد، نه بر حسب خارج (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۴).

شهید مطهری شارح حکمت صدرایی و البته نافی هیولی، به ملاصدرا چنین اشکال می‌کند که بنا بر نظریه ترکیب اتحادی نمی‌توان به هیولای اولی قائل شد؛ به‌ویژه اگر مثل ملاصدرا معتقد شویم ماده متحدشده با صورت حتی قابل اعتبار بشرط لائی، یعنی اعتبار

استقلال نوعی نیز نیست؛ زیرا بر اساس این نظریه ماده باید در یک زمان به صورت متبدل شده باشد و چون از ازل همراه با صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده است که موجود باشد. همچنین نمی‌توان به جوهر باقی در همه احوال قائل شد؛ بنابراین قبول نظریه ترکیب اتحادی با پذیرش برهان فصل و وصل از مثل *صدر* و *حاجی تناقض* است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۴، صص ۱۶۹ و ۱۷۵). پس بر *ملاصدرا* دو ایراد وارد است: یکی اینکه قائل به ترکیب اتحادی است. در این صورت نباید به برهان فصل و وصل تمسک می‌کرد. دیگر اینکه اگر ترکیب اتحادی را پذیرفته، اصل حرکت هستی را باور دارد، نباید به هیولای اولی حتی به تحلیل عقلی قائل می‌شد؛ زیرا در عقل حد یقف ندارد. البته ماده ثانیه به این معنا که هر درجه‌ای را بگیریم به قوه و فعلیتی منحل می‌شود، مانعی ندارد. همان‌طور که اعتبار بشرط لائی و نوعیت مستقل نیز در ماده ثانیه، ولو به نحو مجازیت، قابل فرض است (همان، ج ۴، صص ۱۷۵-۱۷۶). بنابراین جوهریت هیولی در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است، نه با نظریه تکونات تدریجی.

انکار هیولی لوازم و نتایجی را به دنبال دارد که هر یک از این امور می‌تواند راهگشای مسئله حرکت در مجردات باشد.

### الف) امکان اجتماع قوه و فعلیت

دلیل عمده اثبات هیولی، برهان قوه و فعل است؛ ولی وجود مغالطه در مقدمات این برهان سبب اسقاط اعتبار این برهان است. نخستین کسی که به این مغالطه اشاره کرده است، خود *ملاصدرا* است که در مبحث «تبدیل نفس انسان از عقل هیولانی به عقل بالفعل» دو شبهه را مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. در شبهه دوم چنین اشکال می‌شود که اگر تبدیل و تبدل را در نفس بپذیریم، لازمه تبدیل قوه‌داشتن در کنار فعلیت است و لازمه آن ترکب نفس از ماده و صورت است؛ درحالی‌که نفس بسیط است و با پذیرش بساطت نفس که امری مسلم است، قوه و قابلیت نفس و تبدیل عقل هیولانی به عقل بالفعل معنا ندارد.

توضیح مطلب این است که برهان قوه و فعل که ثابت می‌کند هر جسمی ضرورتاً مرکب از دو جوهر هیولی و صورت است و ممکن نیست این دو یک جوهر باشند،

در حقیقت، حالت خاصی از قاعده تقابل است. قاعده تقابل همان امتناع اجتماع قوه و فعل در بسیط است؛ از این رو اگر در موجودی هم جهت قوه و هم جهت فعلیت وجود داشته باشد، لزوماً باید دو جزء عینی به نام هیولی و صورت متحقق باشد. نتیجه این امر، ترکیب جسم از دو جزء جوهری مستقل است. بر اساس قاعده تقابل و برهان قوه و فعل استنتاج می‌کنند که موجودات مجرد چون بسیط‌اند، پس سراسر فعلیت‌اند و جهت قوه و استعداد در آنها راه ندارد تا اجتماع قوه و فعل و ترکیب در آنها لازم آید.

پاسخی که ملاصدرا به این شبهه می‌دهد به خوبی نشان می‌دهد که در برهان قوه و فعل مغالطه صورت گرفته است و با پاسخ مذکور در حقیقت دیدگاه خود را در این باره نمایان می‌سازد. به عبارت دیگر هم برهان قوه و فعل را که مثبت هیولاست، مخدوش می‌کند و هم دیدگاه خود را در باب امکان اجتماع قوه و فعل بیان می‌کند. عبارت وی چنین است:

و لعلک تستشکل القول بهذه الصیرورة (صیرورة العقل الهیولانی عقلاً بالفعل) من وجهین: أحدهما ما (مر) و هو انقلاب الحقیقة... و جوابه ما أشرنا من أن الوجود للشیء غیر الماهیة و الوجود یجوز فیہ الاشتداد ... و [ثانیهما] أيضاً أقاموا البرهان علی بقاء النفس الانسانیة بأنه لو فسدت یلزم ان یکون فیها قوّة ان تفسد و فعل ان تبقی و کل ما فیہ قوّة ان یفسد، فله أيضاً قوّة ان یتقی، فیلزم أن یکون النفس مرکبة من قوّة ان یتقی و فعل ان یتقی، و هو محال، لأنّ النفس بسیطة لیس فیها ترکیب من مادة و صورة خارجیتین، فاذا کان الأمر هكذا فکیف یجوز کون النفس هیولی لصورة عقلیة؟

و الجواب: إن ترکیب انما یلزم أن لو کان الشیء قوّة و فعلاً بالقیاس إلى کمال واحد أو کمالات فی نشأة واحدة محسوسة أو معقولة، فان فعلیة الصورة الجسمانیة و قوتها حیثیتان مختلفتان توجبان تکثر الموضوع، و أما کون الشیء بالفعل بحسب الصورة الجسمیة و بالقوّة بحسب الصورة العقلیة فلا توجب اختلاف الحیثیتین و تعدد الموضوع بحسبهما، و کذا کون النفس آخر الصورة الکمالیة لهذا الموجودات الطبیعیة لا یخالف کونها أول المواد العقلیة للموجودات الصوریة الالهیة بل یؤکده (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴).

همان‌گونه که از لابلائی سخنان ملاصدرا برمی‌آید، 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 بالتبع ترکیب لازم آید؛ بنابراین همان‌گونه که خود ملاصدرا در این عبارت و عبارات دیگر تصریح کرده است، تقابل قوه و فعل و عدم اجتماعشان ناظر به اوصافی است که به یک نشئه تعلق دارند نه به دو نشئه؛ زیرا مضمون قاعده تقابل قوه و فعل این است که ممکن نیست واقعیت بسیطی در اوصافی متعلق به یک نشئه مثلاً متعلق به نشئه طبیعت، بالقوه و در اوصاف دیگری متعلق به همین نشئه، بالفعل باشد؛ اما اینکه واقعیت بسیطی در اوصافی متعلق به مثلاً نشئه طبیعت بالفعل باشد و در اوصافی متعلق به نشئه عقل بالقوه، از شمول این قاعده بیرون است. پس ممکن نیست واقعیت بسیطی هم هیولای جسمانی باشد و هم صورت جسمانی؛ ولی ممکن است هیولای عقلی و صورتی جسمانی باشد؛ مانند نفس که یک واقعیت بسیطی است که در نشئه طبیعت صورت است برای بدن و هیولاست برای وجود مجرد عقلی‌اش؛ یعنی نفس هم صورت است و هم هیولا؛ هم قوه است و هم فعل؛ منتها نسبت به دو نشئه؛ لذا اشکالی ندارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۶۶ و [بی تا]، «الف»، ص ۴۸۱ و ر.ک: ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۹۵ و ۱۳۷۵، ص ۸۷ و ۱۳۶۱، ص ۲۴۲).

اما اینکه چرا اوصاف متعلق به دو نشئه مضمون قاعده تقابل نیستند؟ دلیل آن است که اوصاف متعلق به دو نشئه از درجه وجودی متفاوتی برخوردارند؛ از این رو ملاصدرا معتقد است حتی اوصافی که متعلق به یک نشئه باشد و از تفاضل وجودی برخوردار باشند نیز مضمون تقابل قوه و فعل نمی‌شوند. با این حساب امکان دارد یک موجود بسیط مثل جزء فرضی صورت در حال اشتداد جوهری، هم بالفعل باشد و هم بالقوه، جزء فرضی بعدی باشد؛ مانند نفس در مراحل جسمانی و عقلی‌اش (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۹).

عبارت ملاصدرا مؤید این مطلب است: «إنما المحال كون شيء واحد [أی بسیط] فعلاً و قوة بالقیاس الی نشئة واحدة، بل إلى درجة واحدة» (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۷).

پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که چرا قاعده تقابل شامل اوصاف متفاضل



بسیط نیست؟ با توجه به سخنان ملاصدرا چون تکامل موجود بسیط تنها از طریق اشتداد وجود ممکن است، پس هر موجود بسیط در حال تکامل واقعی سیال با اجزائی فرضی است که این اجزا در عین بساطت، هم بالفعل اند و هم در قیاس با جزء فرضی بعدی - که کامل تر است - بالقوه اند. این گونه قوه و فعلیت به نظر ملاصدرا خروج تخصصی از قاعده تقابل دارد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۹).

با توجه به مطالب پیش گفته یادآوری می‌کنیم که اگر ملاصدرا در وجود هیولی، به عنوان جزء جوهری مستقل عینی، مناقشه، بلکه انکار کرده است، از لوازم این امر، امکان اجتماع قوه و فعل است و در این صورت اجسام خارجی مرگب از دو جزء خارجی به نام ماده و صورت نیستند تا آن ماده حامل استعداد و قوه باشد؛ بلکه اجسام در عین بساطت، هم واجد جهت قوه و هم واجد جهت فعلیت‌اند. به دیگر سخن اجتماع قوه و فعل در شیء واحد جایز، بلکه متحقق است بدون نیاز به اثبات امر جوهری به نام هیولی. در این صورت نظریه ملاصدرا زمینه را برای باور به اینکه مجرد هم بسیط است و هم قوه دارد فراهم می‌کند؛ زیرا یکی از موانع حرکت‌پذیری مجردات این بود که حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است و اگر در مجردات حرکت راه یابد، باید قوه داشته باشند و چون قوه از شئون ماده است، پس باید ماده داشته باشند و این خلاف فرض تجردشان است؛ اما وقتی ثابت شد که اجتماع قوه و فعل در شیء واحد محذوری ندارد، می‌توانیم بپذیریم که در مجردات هم امکان حرکت هست؛ بدین معنا که خروج تدریجی از قوه به فعل در آنها متحقق است؛ اما نیازی به هیولی نیست، بلکه هم جهت قوه و هم جهت فعل در خود مجردات جمع است و حامل قوه و استعداد خود مجردات و صور نوعیه است و قوه و استعداد از لوازم و ویژگی خود صورت نوعیه مجرد است، بلکه بنا بر قول کسانی که قوه و استعداد را معقول ثانی تلقی می‌کنند نیز نیاز به حامل قوه نیست؛ چون در این صورت قوه و استعداد به وجود همان منشأ انتزاعشان موجودند.

نکته دیگر اینکه وقتی ملاصدرا به اجتماع قوه و فعل در واقعیت بسیطی مثل نفس تن داد، محذوری ندارد که در مجردات تام هم در عین بساطت حرکت راه یابد بدون اینکه

نیاز به هیولی، به عنوان حامل قوه، باشد؛ بلکه در عین بساطت دارای دو حیثیت قوه و فعل می‌باشند؛ به‌ویژه آنکه ملاصدرا بر این باور است که حتی اوصافی که متعلق به یک نشئه‌اند، اما از نظر درجه وجودی متفاوت‌اند، از قاعده تقابل خارج‌اند؛ مثلاً هر جزء فرضی صورتی در حال اشتداد جوهری با اینکه بسیط است فعلیتی است که بعینه بالقوه جزء فرضی بعدی است. پس در این‌گونه موارد قوه با فعلیت متقابل نیست، لذا اجتماعشان ممکن می‌باشد.

### ب) عدم تلازم قوه و ماده

یکی دیگر از لوازم انکار هیولی برقراری نبودن تلازم بین قوه و ماده است. برهان قوه و فعل اثبات می‌کرد هر واقعیتی که در اوصافی بالفعل و در اوصافی بالقوه باشد، ضرورتاً مرکب از دو جزء هیولانی و صوری است. طبق این مطلب، هرگاه شیئی بالقوه باشد یا خود هیولاست یا مرکبی شامل هیولاست؛ چون بالقوه بودن بدون هیولا بی‌معناست؛ یعنی یک تلازم ضروری بین قوه و هیولی وجود دارد که هر جا قوه‌ای در کار است، ماده‌ای متحقق است و هر جا ماده‌ای هست، حتماً قوه‌ای نیز هست. به دیگر سخن قوه از شئون ماده و ماده حامل قوه است. اساساً فیلسوفان از اکتشاف قوه و استعداد در اجسام که امری مشهود است، به وجود یک جزء هیولانی پی بردند که منشأ قوه است.

اما چنانچه هیولی انکار و ادله آن مخدوش شد، اساساً تلازم بین قوه و ماده رخت برمی‌بندد و این گزاره که «هرچه قوه دارد، ماده دارد» دست‌کم اثبات نشد و عکس نقیض آن که «هرچه ماده ندارد، قوه و قابلیت ندارد» هم باطل شد؛ در این صورت هیچ محذوری ندارد که موجودات بسیط و مجردی داشته باشیم که قوه و قابلیت حرکت داشته باشند بدون اینکه به سبب وجود قوه در آنها نیازی به وجود ماده باشد، بلکه مجردات هم، استعداد دریافت کمالات فاقد و برتر را دارند؛ لذا برای وصول به مراتب بالا و به‌فعلیت‌رساندن قوای خود امکان حرکت دارند. بنابراین با استناد به انکار تلازم قوه و ماده، حرکت در مجردات و موجودات بسیط بلامانع است. همچنین لازم است ذکر شود که فیلسوفان برای اثبات تلازم ماده و قوه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» استناد می‌کنند؛ اما از آنجاکه این قاعده خود با اشکالاتی مواجه است، مدعای آن

نیز غیر معتبر است.

## ۲. استکمال عقل از نظر ملاصدرا

یکی از دلایلی که امکان تسری حرکت در مجردات را هموار می‌کند، اعتقاد به حرکت نفس در مرتبه تجردی‌اش است. به تعبیر دیگر از آنجا که *صدرالمتألهین* استکمال عقل را که کامل‌ترین مرتبه نفس و در عین حال مجرد است، می‌پذیرد. در این صورت چه بسا بتوان حرکت را به مجردات مافوق نفس هم تعمیم داد. باید توجه داشت که یک مثال نقض هم، قاعده «امتناع حرکت در مجرد» را از کلیت و عمومیت ساقط می‌کند؛ به‌علاوه تصور مجرد متحرک را آسان می‌کند.

*ملاصدرا* معتقد است از آنجا که نفس در مقام فعل مادی است، به وسیله ماده و بدن رشد کرده، ذات او تغییر می‌کند؛ یعنی چون هر مرتبه‌ای از مادیت را دارد، بعد تجرد آن نیز رشد می‌کند؛ یعنی با شنیدن و گوش کردن، وجود برزخی نفس کامل‌تر می‌شود. در مقام عقل نیز از عقل هیولانی به عقل بالملکه و از آن به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد می‌رسد. همه این تغییرات به حرکت جوهری و تغییر در جوهر است؛ زیرا عالم عین علم است و با تغییر علم، خود عالم نیز تغییر می‌کند؛ یعنی وجود او تغییر می‌کند. نفس جاهل به سان خشت و نفس عالم مانند آینه است؛ یعنی با علم است که هویت جاهل به عالم تبدیل می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۶). با این همه نفس با آن بعدی که تعقل می‌کند، تغییر می‌پذیرد؛ چراکه همه علوم ما حادث است. وقتی من جاهل بودم و عالم شدم، بدین معناست که آن نفس من که قبلاً فاقد کمال علم حصولی بود، اکنون واجد کمال علم حصولی شد و این عین فزونی است؛ زیرا جوهر آن تغییر کرده است و نفس در همان بعد تعقل که مجرد است، تغییر و تکامل تدریجی پیدا می‌کند. *ملاصدرا* هم بر این مطلب تصریح کرده است. پس همان‌گونه که نفس با حرکت جوهری یکی پس از دیگری مراتب جسمانی را می‌پیماید تا به مرز تجرد می‌رسد، بر اساس همین حرکت جوهری نیز پس از خروج از مادیت به تجرد، مراتب تجردی را پیموده، از عقل هیولانی تا عقل بالملکه و سپس عقل بالفعل و پس از آن به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد؛ یعنی نفس در سیر استکمال

جوهری قرار می‌گیرد و با ادراکات خود، تکامل جوهری و سعه وجودی می‌یابد. اساساً انتقال نفس از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالفعل تنها در فلسفه صدرایی پاسخی مقبول می‌یابد؛ زیرا حل و فصل این مسئله جز با حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول حاصل نمی‌شود و حتی تلاش ابن‌سینا در حل این مسئله کافی و وافی نیست؛ چنان‌که ملاصدرا در جلد سوم اسفار بدان اشاره کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۵۹). شهید مطهری هم پاسخ ابن‌سینا را وافی به مقصود ندانسته است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). مدعای صدرالمتألهین مبنی بر اتحاد نفس و عقل هیولانی این است که نفس در آخرین مرحله جسمانی که دارای کامل‌ترین مرتبه مادی و در مرز تجرد است، خود بعینه همان عقل هیولانی و بعینه استعداد مطلق برای دریافت صور عقلی است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۶). بنابراین تبدیل نفس به عقل بالفعل به معنای محل و قابل‌بودن برای صور عقلی نیست؛ بلکه وجود نفس در فرایند تعقل از طریق اشتداد جوهری- نه با انفعال- به وجود عقلی مدرک تبدیل می‌شود و کامل می‌گردد (همان، ج ۳، ص ۳۸۹).

با توجه به این مطالب یکی از دلایل حرکت در مجردات این است که به باور ملاصدرا عقل قابل تکامل است و این عقل در ذات مجرد خود دارای تغییر در جوهر و تکامل می‌باشد- مهم نیست که در فعل مادی است- نه در حیثیت فعلش؛ یعنی ذات از بالملکه به بالفعل سپس به مقام مستفاد می‌رسد. بنابراین همان‌گونه که خود صدرای قائل به تداوم حرکت جوهری در نفس تا ذات عاقله است و در عین حال تجرد و بساطت نفس را محفوظ می‌داند، اگر چنین جمعی در اینجا ممکن است، پس اجتماع بساطت و حرکت جوهری در مجردات برتر هم مقبول و ممکن است.

در انتها این پرسش مطرح شود که اگر ملاصدرا حرکت جوهری را در ذات عاقله راه می‌دهد و حرکت موجود و معدوم‌شدن تدریجی شیء است و از طرفی در مجرد زوال راه ندارد، چه تبیینی از حرکت جوهری در مرتبه عقل یا حرکت در نفس مجرد دارد؟ پاسخ این پرسش در رهیافت بعدی پی‌جویی می‌شود.

### ۳. توسعه در معنای حرکت

در این قسمت به دنبال پاسخ برای پرسشی هستیم که در پایان رهیافت قبل مطرح شد؛ اما از آنجاکه این پاسخ خود می‌تواند تبیینی جدید از نحوه حرکت در مجردات باشد، به صورت دلیلی مستقل مطرح گردید؛ زیرا یکی از دغدغه‌های موجود در خصوص حرکت‌پذیری مجردات این است که لازمه معنای معهود و رایج حرکت اعدام و زوال گذشته است و به‌طور یقین اگر بخواهیم قائل به امکان حرکت در مجردات باشیم، باید این معضل و عویصه را از پیش رو برداشت. اگر حرکت را در مجردات بپذیریم، باید تبیین جدیدی از حرکت ارائه دهیم که هم با معضل فوق مواجه نشویم و هم منجر به اشتراک لفظی حرکت در دو ساحت مادی و مجرد و عالم طبیعت و عالم مجردات نگردد؛ چون محل بحث این است که مقصود ما از تحقق‌داشتن تغییر در مجردات همان معنای حرکت فلسفی است و برای فرار از حل معضل به دنبال ارائه تفسیری دیگر از حرکت که تنها با لفظ حرکت اشتراک لفظی داشته باشد نیستیم؛ لذا برای حصول این مهم از عبارات و مبانی صدرایی مدد می‌جوییم.\*

در فلسفه تعریف رایج حرکت همان «خروج تدریجی از قوه به فعل» است. به بیان دیگر همان حدوث و زوال تدریجی یا به تعبیری دقیق‌تر حرکت سیلان وجود یا تغییر تدریجی همراه با اتصال وجود است که آن اتصال سبب می‌شود شیء اگر یک میلیارد سال هم موجود و معدوم شود، یک شیء باشد. این معنای حرکت را می‌توان به سوزنی تشبیه کرد که اگر سر سوزن را روی آب راکد گذاشته، حرکت دهیم شکی نیست که خط رسم می‌شود؛ اما این خط با خطی که روی تخته و کاغذ رسم می‌شود فرق دارد. خط روی کاغذ بعد از رسم همه اجزای بالقوه‌اش حاضر است؛ اما خط روی آب هیچ‌گاه از آن چیزی جز آن نقطه سر سوزن موجود نیست؛ چون قبلی‌ها به مجرد اینکه سوزن رد می‌شود، محو می‌گردد و ادامه‌اش هم به وجود نیامده است. ملاصدرا معتقد است همه موجودات عالم ماده از این قبیل‌اند و موجود مادی طبق حرکت جوهری از وقتی به وجود می‌آید تا وقتی

\* در بیان مطالب این قسمت، از دیدگاه برخی قائلان به حرکت در مجرد بهره برده‌ام (ر.ک: حسن معلمی، ۱۳۸۹ و میزگرد «هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس»، ۱۳۹۱).

که وجود دارد یک وجود ممتد است؛ همان‌طور که خط روی آب یک خط است و تا انفصالی پیدا نشود همه یک خط است.

در این معنای حرکت، بر اساس اصالت وجود، اتصال وجود موجب می‌شود کل آن، یک وجود محسوب شود؛ اما در عین حال قبلی‌ها و گذشته آن، معدوم شده، اکنون وجود ندارد. این معنای حرکت که ایجاد و اعدام تدریجی است، در حرکات یکنواخت، صدق می‌کند؛ چون در این سنخ حرکات، شیء به صورت تدریجی موجود و معدوم می‌گردد. اما غیر از این معنای حرکت، دو مصداق دیگر برای حرکت قابل احصا و تصور است:

۱. موجودشدن تدریجی به معنای اشتداد وجود سیال؛

۲. زوال و نابودی تدریجی، به معنای تنقص وجود سیال.

اکنون به مصداق دوم و امکان تحقق یا عدم آن نمی‌پردازیم؛ اما این مصداق از حرکت که به معنای ایجاد تدریجی بلااعدام است، بدین معناست که شیء تدریجاً موجود و کامل می‌گردد بدون اینکه تدریجاً معدوم شود یا چیزی از او زایل گردد؛ الا اینکه تنها نقص او زایل می‌گردد، نه اینکه یک امر وجودی از او زایل شود. در این صورت در معنای حرکت توسعه می‌دهیم و دو مصداق برای حرکت در نظر می‌گیریم: یک مصداق حرکت، ایجاد وجود و اعدام وجود است و مصداق دیگر حرکت، ایجاد وجود است؛ ولی اعدام وجود نیست، بلکه اعدام حدود و نقایص، یعنی توسعه وجودی است.

پرسش اساسی که در این موضع مطرح می‌شود این است که آیا توسعه‌دادن در معنای حرکت با عبارات و مبانی *ملاصدرا* سازگار است؟ آیا شواهدی از عبارات صدرایی که مؤید این مطلب باشد می‌توان یافت؟

در پاسخ باید گفت سخنان *ملاصدرا* در بحث نفس و اتحاد عاقل و معقول در پاسخ به این پرسش و تأیید ادعای فوق راهگشاست. توضیح مطلب اینکه *ملاصدرا* قطعاً قائل به حرکت جوهری نفس است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۳۰ و ج ۸، ص ۲۴۵ و [بی‌تا]، «الف»، ص ۲۳۹-۴۹۷ و ۱۳۶۱، ص ۲۶۴) و عقل هم عالی‌ترین مرتبه نفس است؛ از طرفی وی قائل به اتحاد عاقل و معقول است و حرکت جوهری را در ذات عاقله هم می‌پذیرد. در

اینجا چه بسا این پرسش برای ملاصدرا ایجاد می‌شود که اگر حرکت جوهری در ذات عاقله راه پیدا کند و از طرفی حرکت هم ایجاد و اعدام باشد، در این صورت اتصال وجودی برقرار است؛ ولی ثبات نفس که مفروغ‌عنه است، مخدوش می‌شود؛ درحالی‌که هر کسی با علم حضوری به «من» خود، ثبات نفس خود را در عین حرکت و تکامل می‌یابد؛ چه اینکه همه انسان‌ها در طول عمر چندین و چندساله خود دارای حرکت و تغییر می‌باشند؛ ولی به «من و بقای من» لطمه‌ای وارد نمی‌شود و این همان ثبات نفس است. ملاصدرا برای اثبات حفظ ثبات نفس در عین تحرک و سیلان تلاش کرده است. گاهی مشکل را با وحدت اتصالی حرکت (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۷۲ و ج ۳، ص ۱۰۷) حل می‌کند که در این صورت در وحدت اتصالی جزء قبلی حقیقتاً زایل می‌شود و جزء بعدی به نحو پیوسته و متصل حادث می‌شود؛ یعنی هر قسمت فرضی غیر از قسمت فرضی دیگر و پیوسته به آن است. این معنا از وحدت در نفس انسان به این معناست که انسان از هنگام تولد تا انتهای حرکت خود یک حقیقت واحد دارای حرکت است که هر لحظه آن غیر از لحظه پیشین است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱). در این صورت در نفس، صورت سابق زایل می‌شود و صورتی کامل‌تر جایگزین صورت قبل می‌شود. به تعبیری خلع و لبس در نفس صورت می‌گیرد؛ همانند حرکت در سایر جواهر مادی که حرکت در آنها به صورت خلع و لبس و اعدام و ایجاد است و وحدت حرکت با اتصال وجودی تأمین می‌شود. گاهی هم صدررا از طریق جوهر عقلی مدبر نوع می‌کوشد وحدت و ثبات را در نفس متحرک توجیه کند؛ درحالی‌که وحدت اتصالی برای حفظ وحدت در مادیات کارآمد است و در ساحت تجردی نفس به چیزی بیش از وحدت اتصالی نیاز است. همچنین استناد به عقل مفارق هم، صرفاً عامل حفظ وحدت و ثبات در نفس نیست؛ چون ملاصدرا معتقد است همه جسمانیات این نوع وحدت و ثبات حاصل از عقل مفارق را دارند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ج ۸، ص ۳۸۳).

اما در ضمن بحث اتحاد عاقل و معقول و اشکالات *ابن‌سینا* وقتی به وی اشکال می‌شود که جوهر عاقل بعد از تعقل چیزی، آیا همان‌گونه است که قبل از تعقل بوده است یا ذات

عاقل باطل شده است، در ذیل این اشکال ملاصدرا پاسخی مناسب می‌دهد که شاه‌کلیدی برای رفع معضلات است. ابتدا عبارت ملاصدرا و اشکال و جواب نقل می‌شود:

و قوله: إن كان بطل منه ذلك، أبطل على انه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون؛ قلنا: لم يبطل منه شيء من مقوماته و لا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص و العدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتمد في تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا صار هواءً و البارد اذا صار حاراً.

و قوله: و ان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس انه صار شيئاً آخر على انك ان تاملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

قلنا: قد مر ان الذي بطل كان أمراً عديمياً من قبيل القوة و الاستعداد. على أن لنا ان نقول: كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة، من اثبات فرد تدریجی الوجود لمقولة الكيف و الكم بل الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً و وجوداً و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها... (همان، ج ۳، ص ۳۲۸).

و قوله: و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذي كان و قد صار أفضل و أشرف (همان، ج ۳، ص ۳۳۳ و نیز ر.ک: ۱۳۷۵، ص ۹۰).

نفس در بحث اتحاد با معقول از لحاظ عددی غیر از نفس قبل از اتحاد نمی‌شود یا به تعبیری نفس عاقل و متحد با معقول، یک واحد دیگر از نفس نیست؛ بلکه همان نفس جاهل و ناقص است که کامل و افضل و اشرف شده است. تفاوت این دو حالت در کمال و نقص یا صدق یک مفهوم بیشتر و کمتر است.

همان‌گونه که از عبارات صدر در پاسخ به اشکالات ابن‌سینا برمی‌آید، در پاسخ می‌گوید حرکت در نفس مجرد، ایجاد و اعدام وجود نیست؛ بلکه اعدام حدود است؛ بنابراین گرچه



ملاصدرا از این نکته در جای دیگر استفاده نمی‌کند، ولی می‌توان چنین صید معنایی کرد که انحصار حرکت در ایجاد و اعدام لزومی ندارد؛ لذا سزاوار است دست از انحصار حرکت برداریم و البته توسعه‌دادن در حرکت و اینکه یک مصداق حرکت هم ایجاد بلااعدام باشد، با مبانی ملاصدرا هم سازگار است. بنابراین نفس دائماً اشتداد و توسعه پیدا می‌کند و حدود آن از بین می‌رود؛ البته نه به صورت ضم الحجر الی الحجر که ذات نفس ثابت باشد و اموری مدام به آن ضمیمه شود، بلکه خود اصل ذات و هسته مرکزی رو به اشتداد و گسترش است، به صورت متصل واحد تدریجی که عین شخص ناقص است و کامل و ناقص یک حقیقت واحد شخصی مستمرند. اساساً خود این وجود توسعه و افزونی می‌یابد و به تعبیری صورت حقیقی همان وجود است. این مطلب با مبنای اصالت وجود، اشتداد وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، همخوان و سازگار است.

به نظر می‌رسد این نوع برداشت از عبارات ملاصدرا در میان پیروان حکمت متعالیه محل اختلاف باشد؛\* اما در عین حال برخی شارحان صدرایی همچون سبزواری نیز برداشتی نزدیک به همین مضمون داشته‌اند که می‌تواند مؤیدی بر تفسیر فوق به شمار آید. وی در تعلیقه خویش بر اسفار به نوعی حرکت معتقد است که در آن، شخص متحرک در عین ثبات، با گسترش وجودی مصداق معانی و مفاهیم بیشتری می‌گردد و پیوسته بر کمالات آن اضافه می‌شود و توسعه وجودی می‌یابد. در واقع چیزی از آن زایل و کم نشده است، بلکه تنها امور عدمی و حد و نقص را رها می‌کند؛ مانند اینکه صبی رجل می‌گردد. سبزواری در خصوص حرکت نفس مجرد از تعابیری چون «لبس بعد از لبس» یا «وجدان بعد از وجدان» یا «ریح بعد از ریح» یاد می‌کند و در مقابل حرکت در سایر صور نوعیه مادی و مرتبه مادی نفس از تعابیر «خلع و لبس» یا «فقدان و وجدان» یا «خسران و ریح»

\* البته برخی فیلسوفان حرکت جوهری اشتدادی نفس را در همان فضای ایجاد و اعدام تدریجی ترسیم می‌کنند؛ به این شکل که تدریجاً معدوم و تدریجاً موجود می‌شود؛ ولی آن جزئی که ایجاد می‌شود کامل‌تر از جزء سابق زایل است. قائلان این دیدگاه عبارت‌اند: از آقای عبودیت، شهید مطهری و استاد مصباح

استفاده می‌کند (همان، ج ۳، تعلیقه سبزواری، ص ۹۵ و نیز ر.ک: ج ۳، ص ۳۳۱ و ج ۹، ص ۱۰۰).

البته عبارات دیگری از صدرالمآلهین وجود دارد که امکان برداشت حرکت به معنای ایجاد بلا اعدام یا لبس بعد از لبس است؛ اما از آنجاکه صریح و منصوص نیست، قابلیت تفاسیری مغایر مقصود ما را نیز دارد (ر.ک: همان، ج ۳، صص ۹۵ و ۳۳۰-۳۳۱ و ر.ک: ج ۹، ص ۳۲، ۹۸-۱۰۰ و ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۳۶۳، صص ۴۰۰-۴۰۱ و ۵۵۴-۵۵۵ و [بی تا]، «ب»، ص ۴۴۵ و ۱۳۸۱، ص ۳۶۰ و ۱۳۷۵، ص ۸۹-۹۰).

از این رو بیانات صدر/ افزون بر اینکه اصل وقوع حرکت در مرتبه تجردی نفس را ثابت می‌کند، با تصویرسازی مصداق دیگری از حرکت هرچند نیمه آگاهانه، غیرمستقیم تبیینی معقول از نحوه حرکت در مجردات به دست می‌دهد و ظاهراً آن دسته از شارحان که حرکت را منحصر به مرتبه مادی نفس می‌کنند؛ تبیین قابل دفاعی از تفسیر خود ندارند. ضمن اینکه قرائن موجود در کلمات ملاصدر/ نادیده گرفته شده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵).

نکته قابل توجه دیگر این است که این نوع حرکت را برخی از معاصران، حرکت جوهری غیرامتدادی در مقابل حرکت جوهری امتدادی نام‌گذاری کرده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۶)\* که در ذیل به این تقسیم‌بندی می‌پردازیم:

۱. حرکت جوهری امتدادی: در حرکت جوهری امتدادی شخص و حد هر مقطع مفروض آن، غیر از شخص و حد مقاطع سابق و لاحق باشد؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست. در این نوع حرکت همواره یک نقطه از شیء موجود است، نه قبل از آن و نه بعد از آن موجود نیست. همواره چیزی از بین می‌رود و چیز

---

\* شایان ذکر است که تقسیم حرکت جوهری به امتدادی و غیرامتدادی با این عنوان در آثار فیلسوفان دیده نشده است و ابتدا آیت‌الله فیاضی این تقسیم را بیان کرده‌اند. مرحوم سبزواری نیز از دو نوع حرکت نام می‌برد که می‌توان از قسمتی از آن، معنای امتدادی و غیر امتدادی بودن حرکت را استنباط کرد (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۶).

دیگری جای آن را می‌گیرد. حرکت امتدادی به سه قسم اشتدادی، تضعفی و متشابه تقسیم می‌شود.

۲. حرکت جوهری غیرامتدادی: در این‌گونه حرکت، شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هرچند حدش اختلاف پیدا می‌کند. به دیگر سخن، حرکتی که در آن شخص وجود سابق باقی است، ولی حدودش فرق می‌کند؛ به سان موجودی که هسته‌ای مرکزی دارد و لایه‌هایی روی آن می‌آید یا از آن کم می‌شود. در این نوع حرکت، شخص وجود سابق در لاحق هم باقی است؛ متنها اختلاف وجود سابق با وجود لاحق در حد وجود است نه در اصل وجود. به تعبیر دیگر در سعه و ضیق وجودی است که این‌گونه حرکت هم به اشتدادی توسعی و تضعفی تقسیم می‌شود. اشتداد مثل من جاهل که به عالم تبدیل می‌شود. من همان است، ولی حد و مرز وجودی‌اش توسعه یافته است.

ما انسان‌ها با علم حضوری درمی‌یابیم که من موجود در حال حاضر همان من لحظه قبل یا سال‌ها قبل است و این وحدتی که در خود احساس می‌کنیم، با تصویر امتدادی از حرکت جوهری نفس ناسازگار است؛ زیرا اگر حرکت نفس، امتدادی باشد، بدین معناست که من لحظه قبل زایل شده و من جدیدی به وجود آمده است و شخص وجود سابق نفس وجود ندارد. در این صورت نمی‌توان گفت من، همان انسان ده یا سی یا شصت سال پیش هستم؛ درحالی‌که هر انسانی بالوجدان می‌یابد که همان انسان چند سال پیش است و این ثبات نفس تنها با تصویر غیرامتدادی از حرکت جوهری نفس سازگار است که شخص وجود سابق در لاحق وجود دارد و تنها حد و حدود آن تغییر کرده است؛ یعنی نفس سعه و اشتداد وجودی پیدا کرده است.

شاید بتوان ادعا کرد / بن‌سینا که منکر حرکت جوهری و حرکت جوهری نفس بوده است، در حقیقت منکر حرکت به معنای موجود و معدوم‌شدن بوده است، وگرنه با تأمل در عبارات وی می‌یابیم که منکر حرکت به معنای موجودشدن تدریجی بدون معدوم‌شدن نبوده است و حتی مقبول وی هم بوده است؛ چراکه در عبارات زیادی استکمال نفس را می‌پذیرد و به تفاوت و تمایز استکمال و انفعال اشاره می‌کند و معتقد است انفعال به زوال

چیزی است؛ ولی استکمال به زوال چیزی نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۷۷، ۸۲، ۱۱۴ و ۱۲۸ به نقل از: معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵).

در این فرض به صورت یک احتمال می‌شود مطرح کرد که علت اینکه *ابن‌سینا* منکر حرکت جوهری و حرکت جوهری نفس و حرکت در مجردات بوده است، درحقیقت منکر حرکت جوهری به معنای موجود و معدوم‌شدن تدریجی بوده است و گرنه با توضیحات و شواهدی که گذشت، وی موجودشدن تدریجی را که همان استکمال است، انکار نمی‌کند و پذیرش این مطلب در باب حرکت و حرکت جوهری و حرکت نفس اهمیت بسزایی دارد. آنچه ذیل این بحث بیان شد، نیش قلم‌ها و دستمایه‌هایی است که می‌توان از آن در جهت امکان حرکت در مجردات بهره برد؛ چون یکی از موانع موجود در خصوص امتناع حرکت در مجردات این است که حرکت به معنای حدوث و زوال تدریجی است و اگر حرکت در مجردات تام راه یابد، لازم می‌آید اعدام و زوال در مجردات راه یابد؛ درحالی‌که مجردات به دلیل بقای وجود، زوال ندارند؛ پس اساساً باید منکر حرکت در مجردات شد. اما با توجه به تبیینی که در این موضع از *ملاصدرا* به دست دادیم، با تأمل درمی‌یابیم که همه مجردات اعم از مجرد تام و مجرد غیرتام با انحفاظ مجرد و وحدت و بساطت، حرکت جوهری در آنها ممکن است. البته حرکت مجردات موجودشدن و معدوم‌شدن تدریجی نیست، بلکه به صورت موجودشدن تدریجی و اشتداد وجودی است و آنچه در این حرکت معدوم می‌شود، ذات مجردات نیست، بلکه نقایص و حدود معدوم می‌شود و گسترش وجودی می‌یابند.

ممکن است در اینجا پرسشی بس مهمی رخ نماید که هر جا حرکت هست، زمان هم هست. وانگهی قبل و بعد زمان هم محقق نیست. وقتی زمان منطبق بر حرکت باشد، باید با ایجاد و اعدام تدریجی هماهنگ باشد. در این صورت اگر دست از ثبات مجرد برداشتیم و حرکت را هم ایجاد بلااعدام تفسیر کردیم، با توجه به اینکه *ملاصدرا* زمان را مقدار حرکت ماده و بعد چهارم اجسام مادی می‌داند، چه تبیینی باید ارائه داد؟

پاسخ این است که اولاً هر جا حرکت هست، زمان نیز هست؛ اما زمان هر حرکتی به

حسب خود آن حرکت است. زمان معهودی که داریم اجزای سابق و لاحق آن با هم جمع نمی‌شود و تا گذشته معدوم نشود، آینده نمی‌آید. به تعبیری، منطبق بر موجود و معدوم شدن تدریجی است؛ اما اگر پذیرفتیم یک مصداق حرکت هم، پیدایش تدریجی بدون زوال تدریجی است، در این صورت زمان این‌گونه حرکت، هم خاص خودش است؛ یعنی زمان هم تدریجاً موجود می‌شود، ولی تدریجاً زایل و معدوم نمی‌شود؛ یعنی با انحفاظ گذشته متکامل می‌گردد و زوال و افنا در آن راه ندارد. ثانیاً اگر در زمان وجود اعدام (اعدام زمانی) را ضروری می‌دانیم، باید گفت در اینجا نیز نوعی اعدام برقرار است، البته اعدام حدود. بنابراین به خلاف انحصار زمان در عالم ماده و طبیعت شاید محتمل باشد که زمان - چنان‌که صدر<sup>۱</sup> گفته است - تنها بعد موجودات مادی نیست، بلکه بعد موجودات امکانی است.

#### ۴. فقر وجودی

دلیل دیگر بر پذیرش حرکت در مجردات فقر وجودی عالم امکان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰). ملاصدرا<sup>۲</sup> اصل فلسفی فقر وجودی و امکان فقری را جایگزین امکان ذاتی کرد که سازگار با اصالت وجود می‌باشد؛ زیرا مفاد این اصل همان‌گونه که عنوان، مشیر به آن است، بدین شرح است که ما سوی الله و تمام کائنات عین فقر و تعلق به حضرت حقانند؛ به گونه‌ای که بدون نظر به این وجه ربطی، هیچ تصویری از تحقق ذات مستقل برای آنها نمی‌توان داشت. به تعبیر دیگر در دار وجود، وجود به تمام معنا تام، فقط خداست و به مقتضای قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیة» همه ممکنات غیر از ذات حق ماهیت و در نتیجه فقدان دارند؛ چون صدر<sup>۳</sup> نیز ماهیت را مشوب به قوه می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۸۷). در این صورت، در وجودات امکانی، قوه و امکان استعدادی اصالت دارد و به دلیل قوه و فقر هستی، مجرد و ثابت محض نبوده، حرکت و زمان در آنها ریشه دوانده است.

باید توجه داشت در تعبیر «موجودات مجرد تام» که معمولاً هم بر عقول اطلاق می‌شود، واژه «تام» وصف مجرد است نه وصف وجود؛ یعنی عقول و موجودات مجرد در مجرد و

برهنگی از ماده، تام‌اند نه اینکه وجودشان تام باشد؛ چون تنها وجود تام خداست و تمامیت صرف در غیر خدای متعال یافت نمی‌شود. با این وجود اگر بپذیریم که مجردات تام، یعنی عقول، وجودشان تام نیست و از طرفی به مقتضای قاعده فقر وجودی، ذاتشان فقر و نیاز دائمی به غنی مطلق است، در این صورت منعی نیست که مجردات تام نتوانند ارتقا یافته، حرکت داشته باشند. ملاصدرا همه ما سوی الله را متجدد، متصرم و غیر قارالذات دانسته است که همواره با نقصان وجودی و عدم زمانی همراه‌اند (همان، ج ۹، ص ۲۵۸).

بنابراین با حد وسط قراردادن اصل نیاز و ضعف وجودی می‌توان حرکت را به مجردات نیز تعمیم داد و کمال‌پذیری تدریجی را در آنها قابل تصور دانست. در این صورت هم در موجودات مادی که بخش زیرین و ناقص هستی‌اند و هم موجودات مجرد که در مقایسه با موجودات مادی کامل‌تر می‌باشند، اصل نیاز و ضعف وجودی هست. بر این اساس در تکاپو هستند تا با حرکت، مراتب نیاز را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارند. بی‌شک این اصل نیاز، تمام دایره امکان را فراگرفته، همه را به حرکت واداشته است، با این تفاوت که در عالم ماده به علت دوری از مبدأ، لرزانی و حرکت بیشتر است. به بیان دیگر پدیده‌های مادی به دلیل محسوس بودن حرکتشان بیشتر مشهود است؛ اما مجردات به دلیل محسوس نبودن، حرکتشان هم محسوس نیست و محسوس نبودن حرکت دلیل بر نبودن آن نیست؛ لذا دریافت کمالات و جنبش از قوه به فعل در مجردات هم ساری است. در این صورت «هستی و جویی» یعنی قادر متعال از این دایره خارج و حرکت‌مند نیست.

بنابراین با نظریه تشکیک صدرایی و بر اساس اصل نیاز و فقر هستی، همه ممکنات اعم از مجرد و مادی، محسوس، معقول، مشهودات و مغیبات پیوسته در جست‌وجوی کمال برتر و در حرکت و تکامل‌اند؛ چنان‌که این، ادعایی بی‌اساس نیست، بلکه هم مطابق با شریعت است و هم خود صدرالمتألهین به آن تصریح کرده است: «فالموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره» (همان، ج ۳، ص ۱۱۳ و ۱۳۷۸، ص ۶۳).

ملاصدرا به وضوح وجود را به نحو کامل متحرک می‌داند دائماً؛ هم در دنیا و هم در آخرت، هم در وجودات مادی و هم در وجودات عقلی. همه را تحت سیطره این قاعده

قرار می‌دهد.

حرکت جوهری را در دو ساحت می‌توان مطرح کرد: حرکت در ساحت ماده که ملاصدرا عمدتاً به آن پرداخته است. بر اساس این ساحت، خداوند و سایر مجردات، حرکت ندارند. حرکت در ساحت ممکن که همه مادیات و مجردات را در بر می‌گیرد؛ اما خداوند چون واجب است، حرکت ندارد.

این نوع نگاه به چهار شکل بنیادی ذیل پاسخ می‌دهد:

۱. حرکت، نه در ماده که در امکان وجود دارد و امکان به دو بخش ماده و مجرد است.

۲. تحقق حرکت در مجردات، منع عقلانی ندارد و به تعمیق عقلانیت حرکت گواهی می‌دهد.

۳. پدیداری حرکت در مجردات موجب استواری برهان هستی نخستین می‌شود و احتمال بیهوده‌بودن آفرینش را از میان برمی‌دارد.

۴. حرکت‌مندی مجرد ممکن موجب حرکت‌پذیری هستی نخستین نمی‌شود. او در وضع ممکن قرار ندارد تا خواص حرکت‌مندی ممکن را داشته باشد؛ چون هستی نخستین، حقیقت ناب و تمام حقیقت است و هر ناتمامی به واسطه او به تمام نزدیک می‌شود. در این صورت هستی ناتمام که در موقعیت امکان قرار دارد، چنانچه حرکت‌مند نباشد با هستی تمام قرابتی پیدا نمی‌کند و راز قرابت‌پذیری هر چیزی در حرکت‌پذیری آن است (ادیانی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۴).

از سویی با توجه به اینکه حب و عشق به اعتقاد ملاصدرا در تمامی ممکنات، مندک و ساری است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۱۴۸ و ۱۵۳-۱۵۷ و ج ۵، ص ۲۰۰) و از طرف ذات اقدس اله نیز هیچ بخل، جهل و عجزی در ایجاد تکامل وجود ندارد (همان، ج ۷، ص ۳۲۷) می‌توان استنتاج کرد هم قابلیت قابل و هم فاعلیت فاعل کامل است؛ یعنی در جمیع موجودات ممکن، از مادون یعنی مادیات تا مافوق یعنی عقول به دلیل نقص و ضعف و سریان عشق و حب، جنبش و حرکت برقرار است؛ همچنان‌که دقت در انتقال

موجودات به نحو حرکت تدریجی و جبلی از نشئه دنیا به نشئه مثال و سپس انتقال از نشئه مثال به نشئه آخرت و قیامت کبری، خود گواهی معقول و منقول بر محکوم بودن تمامی موجودات و ممکنات به حرکت است (همو، ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ج ۵، ص ۲۰۰-۲۰۲).

### نتیجه گیری

در نوشتار حاضر کوشیدیم تبیینی معقول بر پایه فلسفه صدرائی از حرکت در مجردات به دست دهیم. ابتدا شواهدی از عبارات صدرالمتألهین در جهت ثبات موجودات مجرد و نفی هرگونه انفعال و تغیر در آنها ارائه دادیم. سپس بیان کردیم علی‌رغم اینکه ملاصدرا قائل به ثبات مجردات است؛ اما می‌توان رهیافت‌هایی از فلسفه وی در جهت تسری حرکت در مجردات استنباط کرد. صدرالمتألهین در تألیفات خویش در موضعی به نکاتی متعرض شده است که گرچه آنها را برجسته یا منقح نکرده یا همه جا از آنها بهره‌نجنسته است؛ اما همان نکات و مطالبی که گفته است، نتایجی را به همراه دارد که خود ملاصدرا هم بر اساس این گفته‌ها ملتزم به پذیرش امکان حرکت در مجردات خواهد بود. در این صورت باید دست از انحصار حرکت به مادیات برداشت، به‌ویژه آنکه هیچ دلیل معتبر عقلی بر نفی حرکت در مجردات وجود ندارد؛ بلکه دلایل و مؤیداتی از حکمت صدرایی بر پذیرش حرکت در تمام موجودات امکانی وجود دارد. بنابراین تصور مجرد متحرک و زمان‌مند امری بعید و دور از ذهن نیست. در پایان پیشنهاد می‌شود لوازم و ثمرات پذیرش حرکت در مجردات، به‌ویژه با رویکرد تطبیقی فلسفی و عرفانی که نیازمند بازخوانی مباحث متعدد فلسفی است، محققان آنها را بررسی کنند.

### منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ رسائل حکیم سبزواری؛ چ دوم، تهران: نشر اسوه، ۱۳۷۶.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ادیانی، سیدیونس؛ تئوری شهر انسانی (رمزگشایی فلسفه هستی)؛ نشر نقش جهان، ۱۳۸۹.
۴. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ الاسفار الاربعه؛ مج ۱-۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.



۵. —؛ الاسفار الاربعه؛ داراحياء التراث العربی، بیروت: تعلیقات ملاهادی سبزواری، ۱۹۸۱.
۶. —؛ تعلیقه بر حکمة الاشراق؛ چاپ سنگی، [بی تا]، «الف».
۷. —؛ تعلیقه بر شفا؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۸. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۹. —؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۱۰. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. —؛ عرشیه؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۲. —؛ شرح الهدایة الاثریة؛ چاپ سنگی، [بی تا]، «ب».
۱۳. —؛ رساله فی الحدوث؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۴. —؛ اسرار آیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۴، پاورقی شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
۱۶. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۸.
۱۷. —؛ بداية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول؛ خطوط کلی حکمت متعالیه؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۱۹. —؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۳، تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۲۰. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۲۱. —؛ جزوات.
۲۲. —؛ کرسی حرکت در مجردات؛ مجمع حکمت اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی؛ قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۵. معلمی، حسن؛ «نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال»؛ فلسفه دین، شماره هفتم، ۱۳۸۹.
۲۶. مجمع عالی حکمت اسلامی؛ میزگرد «هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس»، ۱۳۹۱.