

حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت

* محمد مهدی گرجیان

** مهدی زندیه

چکیده

نظریه حرکت جوهری و موضوع اتحاد عاقل و معقول از شاهکارهای شگرف فلسفی ملاصدرا است. این دو موضوع، علی رغم ارتباط وثیقی که با هم دارند، مشکلات متعددی را ایجاد کرده اند که حل آنها کلید حل معماهای فلسفی بسیاری خواهد شد. از جمله اینکه اگر بپذیریم علم که همان معلوم بالذات است، با جوهر نفس متحد و با یک وجود موجود می شوند و با توجه به نظریه حرکت جوهری و اینکه سرشت جهان در حال دگرگونی دائمی است و نفس نیز با کسب معارف جدید دم به دم در حال تغییر است. بر اساس اتحاد عاقل و معقول با عنایت به اصل ضروری سرایت حکم احدالمتحدین به متحد دیگر، چگونه می توانیم معارف ثابتی داشته باشیم؟ بررسی دیدگاه فلاسفه درباره این پرسش، محور بحث این مقاله است.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری، ثبات معرفت، اتحاد عاقل و معقول، تکامل نفس.

Mmgorjian89@yahoo.com

Mahdiz37@yahoo.com

تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۲/۱۵

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۹

طرح مسأله

یکی از پرسش‌های اساسی که در مقابل طرح حرکت جوهری مطرح می‌شود، این است که تار و پود جهان و از جمله نفس آدمی در جنبش و دگرگونی دائمی است. از سوی دیگر، معرفت از مقوله عرض است و عرض در حرکت و سکون خود، تابع جوهر است. پس ثبات برخی از معارف ما چگونه با عمومیت حرکت جوهری سازگار است؟

به اعتقاد فلاسفه مشاء، نفس در تمام مراحل وجودی، ثابت بوده، هیچ تغییر جوهری در ذاتش رخ نمی‌دهد و تنها اعراض آن متحول می‌شوند؛ اما بنا بر نظریه حرکت جوهری، نفس در ابتدای پیدایش خود، فاقد تمام کمالات ادراکی است. در این مرحله، وضعیت نفس نسبت به صور ادراکی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) همانند وضعیت هیولای اولی نسبت به صور مادی است؛ همان گونه که هیولا قوه محض و فاقد هرگونه فعلیت صوری است و تنها در سایه اتحاد با یک صورت جسمانی می‌تواند واجد فعلیت شود، نفس نیز در آغاز حرکت استکمالی خویش فاقد هرگونه صورت ادراکی است. نفس پس از این مرحله در پرتو قبول صور حسی و سپس صورت‌های خیالی و عقلی تکامل می‌یابد و پس از آنکه ملکه تحصیل این صور برای آن محقق شد، به جایی می‌رسد که خود می‌تواند صور مجرد را در صقع خود ایجاد کند. در این مرحله، نفس نه تنها صور را می‌پذیرد و از آن منفعل می‌شود، خود می‌تواند صور مجرد جزئی (صور خیالی) و صور مجرد کلی (معقولات) را ابداع کند. بنابراین نفس، حرکت خود را از مرتبه هیولانی آغاز کرده، به تدریج به مرتبه عقل فعال می‌رساند.

اما این نگرش جز با قبول نظریه اتحاد عاقل و معقول درست نمی‌شود؛ زیرا اگر معقول در حاق ذات نفس و در مرحله هویت وجودی او نباشد، معقول او نخواهد بود و نفس به آن دانا نخواهد شد؛ زیرا بنا بر این فرض، نفس در حقیقت دارای آن نیست و معقول از ذات او

خارج است؛ مثل سفیدی که عارض بر دیوار می‌شود و ذات دیوار از سفیدی بی‌خبر است و ترکیب آنها در خارج انضمامی است، نه اتحادی؛ یعنی سفیدی، صورت دیوار نیست و دیوار هم ماده سفیدی نیست؛ اما ذات نفس، ماده و یا به منزله ماده صور عقلی است.

اکنون پس از توضیح فوق می‌گوییم: اگر معارف و معلومات ما با نفس ما متحد هستند، با توجه به اینکه نفس با کسب معارف جدید دم‌به‌دم در حال دگرگونی دائمی است و با عنایت به اصل ضروری سرایت حکم احدالمتحدین به متحد دیگر، چگونه معارف ما همچنان ثابت می‌مانند؟

طبیعی است که این سؤال، قبل از ملاصدرا که بانی حرکت جوهری و از مدافعان اتحاد عاقل و معقول بود، طرح نشده باشد. در آثار ملاصدرا و پیروان او همچون حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز چیزی درباره این سؤال به چشم نمی‌خورد؛ اما می‌توان با توجه به مبانی آنها و مطالبی که در ابواب مختلف گفته‌اند، پاسخی برای این سؤال یافت. تنها صاحب‌نظری که در سال‌های اخیر، این مسأله را در قالب‌های دیگری عنوان نموده، مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی است که در چند اثر خود آن را طرح کرده و پاسخی اجمالی به آن داده است.

نگاهی به حرکت جوهری و نظریه اتحاد عاقل و معقول

۱. حرکت جوهری

یکی از موضوعات مهمی که در بسیاری از مباحث فلسفی نقش عمده‌ای ایفا می‌کند، بحث حرکت جوهری است. تا قبل از ملاصدرا، اکثر قریب به اتفاق فلاسفه، از جمله ابن‌سینا اعتقاد داشتند حرکت در مقوله جوهر رخ نمی‌دهد. ملاصدرا در تألیفات فلسفی خود، دلایل ابن‌سینا و سایر حکمای مشاء را به چالش کشید و با آوردن براهین عقلی و نقلی، تغییر تدریجی در مقوله جوهر را ثابت کرد. از نظر وی، جوهر و نهاد شی ذاتاً همراه

و متحد با حرکت است و حرکت بُعدی از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویت اشیای مادی است. به همین سبب، اشیا هیچ‌گاه قرار و آرام ندارند و هر لحظه، جامه نوینی بر خود می‌پوشند. به عبارت دیگر، هویت شی، هویتی حرکت‌آلود و بلکه عین حرکت است. (۱۳۸۶: ۳/۹۳)

۲. اتحاد عاقل و معقول

یکی از مسائلی که از توابع مبحث علم و معرفت به شمار می‌رود، بحث اتحاد عاقل و معقول است. این بحث از آنجا که ارتباط وثیقی با موضوع مقاله حاضر دارد، شایسته تأمل و تحلیل بیشتری است.

بدون شک هر جا تعقلی باشد، باید عاقل و معقولی هم باشد؛ یعنی باید موجودی باشد تا چیزی را تعقل کند. پس در هر تعقلی، سه مفهوم وجود دارد: عاقل، معقول و عقل (تعقل). در اینکه این سه معنا، سه مفهوم متخالف هستند، شکی نیست؛ زیرا بدیهی است که مفهوم عقل با عاقل و معقول یکی نیست. این نیز بدیهی است که عقل (تعقل) با معقول مصداقاً متحد است؛ زیرا مراد از معقول، معقول بالذات است. همچنین عقل و تعقل (علم) عبارت است از حصول یا حضور معلوم نزد عالم و حضور شی، عین وجود شی و وجود شی، خود شی است. پس علم، عین معلوم بالذات است. (طباطبایی، ۹۳۵/۴) از طرف دیگر، چون عقل (تعقل) با معقول مصداقاً متحد است، رابطه عقل با عاقل به مسأله رابطه عاقل با معقول برمی‌گردد. پس نکته مهم، کیفیت رابطه عاقل با معقول است. آیا این دو مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند و اختلافشان صرفاً مفهومی است یا آنکه مفهوماً و مصداقاً با یکدیگر اختلاف دارند؟

اولین فیلسوف اسلامی که مبحث اتحاد عاقل و معقول را فقط طرح کرد و درباره آن اظهارنظری نکرد، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی است. (کندی، بی‌تا: ۵) پس از او، ابونصر فارابی نیز این مسأله را مطرح کرد و به قول ملاصدرا، از زمره قائلان به اتحاد

بود. (۱۳۶۳: ۱ / ۱۹۲) البته آنچه از کلمات فارابی در مورد اتحاد عاقل و معقول استفاده می‌شود، درباره تعقل ذات نسبت به خود است که اکثر قریب به اتفاق حکیمان، این اتحاد را پذیرفته‌اند. پس از وی، شیخ‌الرئیس که نظر اتحاد عاقل و معقول را به طور مفصل مطرح کرد، قائل به اتحاد را به باد انتقاد می‌گیرد و آن را امری محال می‌شمارد. (ابن‌سینا، بی تا: ۶۱۳)

پس از ابن‌سینا، مسأله اتحاد عاقل و معقول با رویکرد وی به این مسأله دنبال شد و کسی مدافع جدی این مسأله نشد. حتی شیخ اشراق که از نظر روش و مبانی در نقطه مقابل ابن‌سینا بود، با اتحاد عاقل و معقول به مخالفت پرداخت. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۷۴) تا اینکه صدرالمتألهین ظهور کرد و زمان شکوفایی قاعده اتحاد عاقل و معقول فرا رسید. او با طرح دوباره و تبیین عقلی و استدلالی این مسأله، به پیکر نیمه‌جان آن - که پس از حملات ابن‌سینا و دوران رکود رمقی نداشت - جانی دوباره بخشید. از برخی کلمات ملاصدرا برمی‌آید که وی رابطه و اتحاد عاقل و معقول را از نوع رابطه و اتحاد ماده و صورت می‌داند؛ به این نحو که وقتی نفس انسان به علم حصولی، چیزی را دریافت، وجود نفس با معلوم بالذات، همچون اتحاد ماده و صورت متحد می‌شود و نفس از این طریق، سعه وجودی پیدا می‌کند؛ یعنی نفس جاهل که یک وجود ضعیف و بسیط است، با تحصیل علم، عالم یا عین علم (معلوم بالذات) می‌شود. یعنی یک وجود واحد بسیط، ولی اقوی از وجود قبلی خواهد شد. (۱۳۸۶: ۴ / ۲۳۴) البته وی در برخی موارد تصریح می‌کند که رابطه و اتحاد مدرک و مدرک را رابطه وجود رابط و مستقل یا واقعیت ذومراتب با مراتب خود می‌داند که می‌توان بین این دو ایده جمع کرد و گفت: منظور ملاصدرا در هر نظریه‌ای، دوره‌ای از ادوار تکامل نفس بوده است. هنگامی که نفس ضعیف است و با ادراکات جزئی، استعداد کسب می‌کند، صور عقلی یکی پس از دیگری از جانب عقل فعال به او افزوده و با او متحد می‌شوند؛ آن‌گونه که ماده با صورت در

حرکت جوهری اشتدادی و در ترکیبی اتحادی با هم متحد می‌شوند. پس از حصول این اتحاد، باز نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد؛ تا آنجا که ملکه رجوع به عقل فعال را پیدا می‌کند. نفس با حصول این ملکه، قدرت پیدا می‌کند تا در صورت وجود استعداد لازم، خود صور عقلی و نیز صور جزئی خیالی و حسی را به تفصیل، یکی پس از دیگری انشا کند. (همان: ۸/ ۲۵۹؛ ۴/ ۱۱۰) در اینجا رابطه نفس و صور ادراکی، رابطه واقعیت ذومراتب با مراتب خود است.

اینک پس از بیان سؤال اصلی و توضیح مختصر درباره مبانی تحقیق، به طرح دیدگاه‌های مختلف در مورد سؤال اصلی می‌پردازیم:

بیان دیدگاه‌ها

دیدگاه یکم

یکی از فلسفه‌پژوهان، سؤالی را مطرح کرده که به سؤال ما بسیار نزدیک است و پاسخ او نیز می‌تواند ما را یاری رساند. ایشان پس از تقریر نظریه اتحاد عاقل و معقول، این سؤال را ذیل عنوان آخرین ایراد چنین مطرح می‌کند:

اکنون وقت آن رسیده است ایرادی که احیاناً بزرگ و دشوار جلوه می‌کند و در زبان بسیاری از دانشمندان جاری است، طرح گردد و از ورود و عدم ورود آن بررسی شود. ایراد این است که اگر علم به راستی از مقوله کیف است و از جمله اعراض است، پس چگونه با نفس که از جواهر است، اتحاد می‌یابد؛ به خصوص اگر صورهای علمیه، فعلیت و صورت نفس باشند که در این صورت، جوهر نفس به عرض تقوم یافته و تقوم جوهر به عرض که از جمله محالات فلسفه است، لازم می‌آید؟

اگر مطلب را از سوی دیگر در نظر آوریم، اشکال به طرز دیگری خودنمایی

خواهد کرد؛ بدین طریق که اگر به فرض اتحاد، علم با جوهر نفس در یک واحد وجود و موجود تحقق یابند - بدان گونه که علم در وجود جوهر نفس و جوهر نفس در وجود علم مندرج گردد - دیگر چگونه می توان علم را از مقوله کیف و از اعراض هیأت های نفس شمرد و بعد از آن، چگونه می توان گفت که با زوال علم، جوهر نفس زوال پذیر نیست؟ و اصولاً با قبول نظریه اتحاد عاقل و معقول، دیگر معقول نیست که بگوییم چون علم گاهی زایل و گاهی در صفحه ذهن پدیدار است، از جمله اعراض است و چون نفس، پیوسته و در هر حال پایدار است، پس جوهر و نهاد علوم ماست. اتحاد عاقل و معقول هیچ گاه با این استدلال سازگار نیست؛ زیرا حال که نفس، عالم و دانا گردید و علم هم با ذات آن یکسان شد، نفس حتی یک آن هم ممکن نیست علم خود را که در ذاتش نهفته است، فراموش کند و فراموشی علم همچون فراموشی و اضمحلال ذات آن است و دگرگونی نفس از جهل به سوی علم و از علم به سوی جهل، دگرگونی ذات از نیستی به هستی و از هستی به نیستی است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۳)

هرچند ایرادی که ایشان مطرح کرده اند مستقیماً به سؤال اصلی این مقاله مربوط نمی شود، بخشی از آن غیرمستقیم با سؤال مورد نظر ما مرتبط است. در نتیجه پاسخی که به آن داده می شود، می تواند گره معمای مطرح شده در این تحقیق را نیز باز کند. خلاصه ایراد ایشان این بود که مطابق نظریه اتحاد عاقل و معقول اولاً، علم نمی تواند از مقوله کیف و از اعراض باشد؛ ثانیاً، باید با زوال علم، جوهر نفس زوال یابد، درحالی که قطعاً چنین اتفاقی نمی افتد. حال اگر به این ایراد، نظریه حرکت جوهری را اضافه کنیم، مشکل به گونه ای دیگر جلوه می کند و آن اینکه اگر نفس با معارف متحد است، چگونه با وجود حرکت جوهری نفس، برخی معارف ما ثابت می ماند. به عبارت دیگر، با وجود نظریه اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری نفس امکان ندارد ما معارف ثابتی داشته

باشیم؛ درحالی که ما بالوجدان می‌دانیم که معارف ما در طی زمان ثابت هستند.

ایشان در پاسخ چنین می‌نویسد:

پاسخ همه این پرسش‌ها قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. این قاعده به ما خوب می‌فهماند که اتحاد عاقل با صورت‌های معقول، چه در مقام وحدت در کثرت و چه در مقام کثرت در وحدت به هیچ‌وجه با پدیده بودن علم و اینکه صورت‌های علمی ما از هیأت‌ها و اعراض نفسانی است، منافات ندارد... (همان: ۲۹۴)

وی در *فلسفه تحلیلی اشکال* را به‌گونه‌ای دیگر بیان کرده، همین پاسخ را با توضیح

بیشتری طرح می‌کند. وی می‌نویسد:

اگر نظریه اتحاد عاقل و معقول را بپذیریم، در مرحله تفصیل که عاقل با معقول اتحاد دارد، معقولات متفرق هستند. یکی از معقولات شما یک نظریه است و معقول دیگر شما نظریه دیگر است. با توجه به کثرت معقولات آیا نباید عاقل هم مختلف باشد و به عدد تفصیل معقولات عاقل داشته باشیم. به بیان دیگر، ما باید چند عاقل داشته باشیم، نه یک عاقل، درحالی که یک شخص بیشتر نیستیم. (۱۳۸۵: ۳۷۰)

وی در پاسخ به این اشکال نیز از همان قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

استفاده می‌کند و می‌نویسد:

پاسخ اشکال این است که در این مرحله،^۱ اتحاد به معنای ظهورات بوده و این یکی از اسرار توحید است. تمام جهان هستی به این شکل است. تمام جهان،

۱. مراد، مرحله تفصیل است، نه اجمال.

تجلی یک وجود است. نفس هم که خلیفه‌الله است و خداگونه است و تشبیه به باری دارد، معقولاتش ظهورات او به شمار می‌آیند... معقولات مختلف، ظهورات نفس واحد هستند و نفس نسبت به آنها ظهور قیومی دارد. در اینجا تجلی است، نه اتحاد ذات با ذات. اشکال هم ندارد که معقولات کثیر باشند و نفس عاقل، واحد. صفات حق تعالی هم ظهورات اوست. ذات، مرحله غیب‌الغیوب حق تعالی است. مرحله غیب‌الغیوب نفس هم تعددبردار نیست. به تعدد معقولات، تجلیات عاقل متعدد می‌شود، نه خود عاقل. از همین جا قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حاصل می‌شود... اگر شی بخواهد در مراتب و مظاهر مختلف گسترش یابد، باید وحدت خود را حفظ کند. وقتی شما استراحت می‌کنید، معلومات شما از دست نمی‌رود؛ بلکه کثرات معلومات به صورت شی واحد بسیط در ذهن شما جمع می‌شود. (همان)

آنچه گفته شد، مدعای ایشان بود؛ اما استدلال او بر این مدعا چیست؟ تنها استدلالی که از مطاوی کلمات ایشان بر این مدعا یافت می‌شود، این جمله است که: «تمام جهان تجلی یک وجود است و نفس هم که خلیفه‌الله است و خداگونه است و تشبیه به باری دارد، معقولاتش ظهورات او به شمار می‌رود.» (همان)

به عبارت دیگر، اگر نظریه وحدت وجود را بپذیریم، معنایش این است که وجود، یک واحد شخصی است و جز او هیچ موجودی وجودی بالذات ندارد و جز او همه، تجلی و ظهورات او هستند. رابطه نفس - که مطابق کریمه مشهور، از عالم امر و خداگونه است - با معقولاتش نیز چنین است. یعنی معقولات و معارف ما که با نفس متحدند، ظهورات و تجلیات همان نفس ما هستند.

توضیح و تکمیل دیدگاه یکم

از میان برداشت‌ها درباره وحدت وجود، دو برداشت مهم‌تر است. یکی با عنوان «وحدت

وجود و موجود در عین کثرت» که صدرالمآلهین آن را به حکمای ایران باستان (فهلویون) نسبت می‌دهد و خود وی نیز در نظر ابتدایی، آن را می‌پذیرد؛ ولی سپس نظری دیگر را عرضه می‌کند.

مطابق این نظریه که به «وحدت در عین کثرت» معروف شده است، وجود حقیقتی واحد و دارای مراتب متعدد و متکثر و مقول به تشکیک است. فرد اعلای وجود که تام و فوق‌التمام است، واجب تعالی خواهد بود و بقیه مراتب وجود که مشوب به ماهیات و ظل وجود اصلی می‌باشند، وجودات ممکن هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۵ و ۱۰۸) بنابراین حقایق عینی وجود، هم وحدت دارند، هم تمایز؛ ولی تمایز آنها به گونه‌ای نیست که آن وحدت را خدشه‌دار کند؛ بلکه تمایز آنها به شدت و ضعف برمی‌گردد. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۰۵)

برداشت دیگر از وحدت وجود، از طرف گروهی از عرفا مطرح شده است با عنوان «وحدت وجود و کثرت نمود». به اعتقاد این دسته از عرفا، وجود حقیقی و موجود حقیقی حق تعالی است و تمامی موجودات امکانی، از ظهورات و تجلیات او هستند. (آملی، ۱۳۸۴ب: ۶۵۹؛ قیصری، بی‌تا: ۶؛ جامی، ۱۳۶۰: ۷۲)

از دیدگاه این دسته از عرفا، اگرچه کثرات وجود وهمی و خیالی ندارند، وجود بالذات هم ندارند - چنانکه در تشکیک خاصی مطرح است - زیرا آنچه خارج را پر کرده، یک وجود نامتناهی است که جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد. از این وحدت به «وحدت اطلاقی» تعبیر شده است. از همین جا وحدت تشکیکی از وحدت شخصی جدا می‌شود. طبق دیدگاه عرفا فقط وجود واجب تعالی وجود بالذات است و نسبت موجودات امکانی با او، نسب معالیل با علت نیست؛ بلکه نسبت شوون با ذی‌شأن است. به همین جهت، وقتی ملاصدرا از تشکیک خاصی ترقی می‌کند و به وحدت شخصی می‌رسد، می‌گوید: «وجودات امکانی به حیثیت تعلیلی حق موجود نیستند؛ بلکه به حیثیت تقییدی شأنی او موجودند.» (بزدان‌پناه، بی‌تا: ۳۴)

تجلی

یکی از مباحثی که از بطن مسأله وحدت اطلاقی حق تعالی بیرون می‌آید، مبحث تجلی است؛ یعنی خداوند در مقام ذات، دارای حالات و صفاتی است که به نحو کمون در آن موطن وجود دارد. (کثرت در وحدت) هرگاه آن صفات کامن در مقام ذات به صورت مفصل درآیند (وحدت در کثرت)، بحث ظهور و تجلی معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، ظهور یعنی آشکار شدن صفات و کمالات کامن و مندمج در ذات حق تعالی به صورت تعینات گوناگون ظهور؛ به دیگر بیان، آن ذات مطلق، مقید می‌شود و تعینی را می‌پذیرد که در این مقام بروز می‌کند. ابن‌ترکه در این زمینه می‌گوید: «و القول بالظهور هیئنا یعنی به صیرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات.» (۱۳۸۱: ۳۰۴)

به اعتقاد عرفا، ذات مطلق حق تعالی در مقام ظهور و تجلی از اطلاق نمی‌افتد؛ بلکه به گونه‌ای متعین می‌شود. به عبارت دیگر، این حالات و صفاتی که ظهور می‌یابند، حالات و صفات همان ذات مطلق می‌باشند، نه اینکه چیزی از حق جدا شود. به عبارت دیگر، موصوف به این صفات بارز، حق سبحانه است و در دل هر صفت بارز، او دیده می‌شود. لذا این صفات، جلوه و نمود او هستند و هموست که ظهور کرده است. (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۴۵)

نفس انسانی، نمونه‌ای از ذات، صفات و افعال خدا

به اعتقاد صدرالمتألهین، انسان دارای نفس واحدی است که نفس ناطقه انسانی نام دارد و جوهری قدسی از سنخ ملکوت است. نفس انسان واحد است و وحدت او مانند وحدت الاهی حضرت حق، وحدت جمعی است؛ یعنی در عین واحد بودن، دارای کثرتی درونی و شامل همه قوا و ویژگی‌های نفوسی نباتی و حیوانی است. (۱۴۱۷: ۳۱۵؛ ۱۳۶۳: ۱/ ۵۵۴) بیان ملاصدرا - که وامدار عرفان است - آن است که هر چند نفس حقیقتی وحدانی است، وجود سعی و انبساطی دارد که به دلیل سعی و انبساطی بودنش می‌تواند در موطن

مختلف و قوای گوناگون وجود داشته باشد یا چند چیز را در درون خود جای دهد. در اینجا این سؤال طرح می‌شود که اگر نفس عین قواست و انبساط هم دارد، آیا جایی برای وجود قوا باقی می‌ماند تا هر یک از آنها مصداق بالذات موجودیت شوند؟ پاسخ این است که قوا موجودند؛ اما به واسطه خود این وجود سعی انبساطی نفس؛ یعنی از آنجا که نفس در این موطن، تمام متن را پر کرده و جایی برای غیر نگذاشته است، پس باید بقیه را در موطن نفس تفسیر کرد. نفس با اطلاقی که دارد، از مقام اطلاق تنزل یافته، در قوا ظاهر می‌شود و در تمام این تنزلات، همان نفس حاضر است. آن حقیقت وحدانی (نفس) در تک‌تک این مراحل تنزل یافته، از آن حالت اطلاقی درمی‌آید و در عین حال به نفس همان اطلاق، در تک‌تک قوا حاضر می‌شود. اساساً مطلق آن است که در عین اطلاق، در همه مقیدات باشد و ما وقتی به خود می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم نفسمان یک حقیقت است که در همه جا حاضر می‌باشد. من فکر می‌کنم، تخیل می‌کنم و حس می‌کنم. خلاصه اینکه قوای نفس، تکثر و امتیاز نفس‌الامری دارند و در مقام تفصیل هیچ کدام به همدیگر بر نمی‌گردند تا به نحوی عین هم باشند. در عین حال، آن نفس به حالت اطلاقی در همه این مواطن حاضر است. حیثیت اطلاق و انبساط نفس باعث می‌شود عین همه قوا و بلکه باعث ایجاد آنها به نحو حیثیت تقییدی باشد.

از طرف دیگر، در بحث اتحاد عاقل و معقول بیان شد که از نظر ملاصدرا، صورت‌های عقلی، خیالی و حسی، منطبع در اعضای ادراکی نیستند؛ بلکه صورت عقلی با قوه عاقله، صورت خیالی با قوه خیال و صورت حسی با قوه حسی متحد هستند. با توجه به اینکه هر یک از قوا مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شوئون او هستند، می‌توان نتیجه گرفت که صورت‌های علمی اعم از عقلی، خیالی و حسی که بعینه همان قوای ادراکی نفس هم هستند، مرتبه‌ای خودآگاه از نفس می‌باشند و رابطه نفس انسان با

معارف و علوم او، رابطه واقعی ذومراتب با مراتب خود است. بنابراین نفسی که خلیفة الله و خداگونه است و به باری تشبیه دارد، در مرحله غیب‌الغیوب و کثرت در وحدت، تعددبردار نیست؛ اما در مرحله وحدت در کثرت، معقولاتش ظهورات او به شمار می‌روند و به تعداد معقولات، تجلیات آن متعدد می‌شود، نه خود آن. در این مرتبه (مرتبه غیب‌الغیوب و کثرت در وحدت نفس) کثرت محتوا با ذات متحد است؛ زیرا معقولات در یک ذات عقلی بسیط ناپدید شده‌اند و این معنای کثرت در وحدت و مرتبه اجمال است؛ اما در مرحله تفصیل (وحدت در کثرت)، آن ذات واحد گسترش می‌یابد و معلومات تفصیلی ما، شوون مختلف نفس ما خواهند بود. بنابراین هر چه هست، ظهور و خفاست، نه تغییر و تبدل. هر چند نفس با معارف متحد است، رابطه به گونه‌ای نیست که با حرکت نفس، خللی در معارف ثابت ما وارد شود و با کثرت معارف، وحدت نفس منثلم شود؛ زیرا همان طور که یادآور شدیم، علم یک نوع تجلی از تجلیات عالم و ظهوری از ظهورات نفس است.

نقد و بررسی دیدگاه فوق

آنچه گفته شد، نهایت بیان ممکن در توضیح دیدگاه اول بود؛ اما به نظر می‌رسد هم از نظر مبنا و هم بنا بر صحت مبنا، با اشکالات متعددی مواجه باشد. توضیح اینکه، مبنای ایشان در پاسخ به سؤال یادشده، نظریه وحدت وجود است که مورد اتفاق همه نیست و حداقل این پاسخ برای کسانی که این مبنا را قبول ندارند و در عین حال، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند، مفید نیست. مطابق این مبنا، در دار هستی، جز وجود حق تعالی، موجود دیگری تحقق ندارد و همه از ظهورات، شوون و تجلیات او هستند؛ اما ممکن است گفته شود آیا آن ظهورات و شوون وجود او، موجودیت دارند یا نه؟ اگر گفته شود موجودیت ندارند، این برداشت از وحدت وجود، همان برداشت جهله

صوفیه است که معتقدند موجودات متکثر که در نظر ما جلوه می‌کنند، صرف توهم و محض تخیل و تانیه مایراه الاحولند. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۷۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۱۳) اما بی‌تردید این قول باطل است؛ زیرا برخلاف حس و عقل، نافی شرایع و ملل است؛ چون در صورت نفی هرگونه کثرتی در دار وجود، در واقع فاعلیت حق تعالی را نفی کرده‌ایم و نفی فاعلیت حق - که عین ذات اوست - مستلزم نفی و انکار ذات او می‌باشد. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۶۲)

اما اگر معنای شأن این است که موجودات متکثر، موجودیت دارند، اما شأنی از شوون حق تعالی و طوری از اطوار او هستند، در جواب می‌گوییم معنای شأن این است که به عین وجود ذی‌شأن موجود باشد؛ نظیر علم و قدرت خدا که از شوون او هستند و به وجود او موجودند.

حال اگر موجودات، شأنی از وجود حق تعالی باشند، معنایش این است که موجودات امکانی به وجود ذی‌شأن - که خداست - موجودند؛ درحالی که امکان ندارد مخلوق و خالق به وجود واحد موجود باشند؛ زیرا مخلوق موجودی محدود است و خالق، موجود نامحدود و اگر موجودی محدود بخواهد با موجود نامحدود به یک وجود موجود شود، لازم‌اش اجتماع نقیضین است؛ اما اگر موجودات به وجود دیگری غیر از وجود خداوند موجود باشند، این دیگر وحدت وجود نیست؛ درحالی که بحث ما در وحدت وجود است و خود عرفا قائل به وحدت هستند و می‌گویند تجلی و ظهور وجوداً عین ظاهر و متجلی است. (ابن‌یاقوت اهری، بی‌تا: ۱۲۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹ / ۳۳۷) بنابراین بهتر است پاسخ سؤال اصلی پژوهش حاضر به گونه‌ای داده شود که با همه مبانی سازگار باشد.

آنچه گفته شد، در نقد مبنای دیدگاه اول بود؛ اما بر فرض که این مبنا هم درست باشد، باز نمی‌تواند گره از مشکل ما بگشاید و پاسخی برای سؤال اصلی این مقاله فراهم کند؛ زیرا ممکن است کسی بگوید رابطه وجودات امکانی و خدا با رابطه نفس و قوای آن

متفاوت است؛ چه اینکه نفس و قوای آن به یک وجود موجودند و لذا می‌توان گفت قوای نفس به حیثیت تقيیدی شأنی نفس، موجودند؛ اما محال است موجودات ممکن به وجود حق تعالی موجود باشند. رابطه نفس و قوا مانند رابطه خداوند و اسما و صفات اوست؛ نه رابطه او با موجودات امکانی. صفات و اسمای الهی به وجود او موجودند. نفس نیز در عین وحدت - که آن را با علم حضوری می‌یابیم - دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال و حس است که به وجود او موجودند.

از نظر ملاصدرا، علم به هر شی، عبارت است از ایجاد و انشای ماهیت آن به وجود ظلی در عالم نفس یا ذهن به نحوی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیت و معلولیت برقرار باشد و حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیام آن به نفس نیز قیام صدوری است. (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۶۵) اگر معنای قیام صدوری این باشد که نفس، علت هستی‌بخش صور علمی است، نکته‌ای قابل تأمل خواهد بود. رابطه صدوری نفس نسبت به صور علمی، در تحلیل عقلی است؛ یعنی عقل می‌گوید این صور در تحقق خود نیازمند نفس و بنابراین معلول نفس هستند. این سخن در مورد اعراض که قائم به جوهر هستند نیز تکرار می‌شود. فلاسفه در بحث اثبات صور نوعی گفته‌اند: اگر جسمی مانند سیب دارای رنگ، بو و طعم خاصی است که جسم دیگری مثل یک قطعه سنگ آنها را ندارد، به علت وجود صورت نوعی مخصوصی است که سیب دارد و سنگ ندارد. یعنی سیب بودن سیب است که علت آن رنگ، بو و طعم خاص شده است.

بنابراین چنین اعراضی معلول آن جوهر یعنی صورت نوعیه هستند و این علیت، علیت تحلیلی است. معنای این علیت آن نیست که وجود آن اعراض از آن صورت نوعی است؛ زیرا علت هستی‌بخش در علت‌های خارجی است. علت هستی‌بخش، علت مامنه‌الوجود است؛ در حالی که در اینجا صورت نوعی، علت مابه‌الوجود است. مابه‌الوجود

یعنی اینکه وجود اعراض سبب به وسیله صورت نوعی است، نه اینکه خود از آن باشد و این صورت، وجوددهنده اعراض نیست؛ ولی اگر اعراض بخواهند تحقق یابند، به وسیله وجود سبب تحقق می‌یابند.

در بحث ما نیز هر چند رابطه نفس و صور علمی، رابطه صدور است و نفس، علت صور علمی است، این علیت، علیت خارجی نیست؛ بلکه تحلیلی است. یعنی صور علمی، کاشف از وجود نفس هستند وگرنه چگونه نفسی که جاهل است و صورتی ندارد، می‌تواند صورتی را ایجاد کند. بنابراین نفس، علت «مامنه‌الوجود» نیست؛ بلکه علت «مابه‌الوجود» است. یعنی وجود صور علمی از نفس نیست؛ بلکه به وسیله نفس است و اگر علم بخواهد تحقق یابد، باید نفس تحقق داشته باشد. خود فلاسفه در بحث مفیض صور علمی بر این مطلب تأکید می‌کنند که مفیض این صور، موجودی برتر از نفس است و نفس به دلیل اینکه فاقد این صور است، نمی‌تواند مفیض آنها باشد. (طوسی، بی‌تا: ۸۴؛ کاشانی، بی‌تا: ۲۸۳؛ سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴/ ۹۷۳)

با این بیان روشن شد که رابطه نفس و صور علمی نیز مانند رابطه حق تعالی با موجودات امکانی نیست. بنابراین رابطه نفس با صور علمی، رابطه علت هستی‌بخش با معلول خود نیست و قیاس نفس و صور علمی با خداوند و موجودات امکانی، قیاس مع‌الفارق است.

علاوه بر این، بر فرض که رابطه قوای نفس و نفس همچون رابطه موجودات امکانی و حق تعالی باشد، باز هم مسأله اصلی این مقاله که مسأله معارف ثابت ماست، حل نمی‌شود؛ زیرا مطابق این دیدگاه، علم، یک نوع تجلی از تجلیات نفس و ظهوری از ظهورات اوست و بنابراین هرچه هست، ظهور و خفاست، نه تغییر و تبدل؛ درحالی‌که انکار هرگونه تغییر و تحول و حرکت در نفس، مخالف وجدان است. ما بالوجدان تغییر و تحول نفسمان را می‌بایم و مشاهده می‌کنیم که زمانی هیچ چیزی نمی‌دانستیم و کم‌کم در اثر آموزش عالم شده‌ایم؛ زمانی قدرت پراندن مگسی را هم نداشته‌ایم و زمانی دیگر،

وزنه‌های سنگین را بالای سر خود می‌بریم. این چیزی جز حرکت نفس و تغییر و تبدل آن نیست. هر چند نفس انسان از عالم ملکوت است و شباهت‌هایی با باری تعالی دارد، نمی‌توان در فلسفه با تشبیه مشکل‌گشایی کرد.

دیدگاه دوم^۱

یکی از صاحب‌نظران معاصر درباره سؤال مطرح‌شده معتقد است که حرکت جوهری بر دو قسم است: حرکت جوهری امتدادی و حرکت جوهری غیر امتدادی. در حرکت جوهری امتدادی همواره یک نقطه شی موجود است؛ یعنی همواره چیزی از بین می‌رود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد که حرکت جوهری برخی موجودات عالم چنین است. مثل اینکه آب در اثر گرما به بخار و بخار در اثر سرما به آب تبدیل شود که یک صورت می‌رود و صورت دیگر می‌آید. این حرکت جوهری امتدادی است؛ به این معنا که آینده، امتداد گذشته است.

در حرکت غیر امتدادی، شخص وجود سابق در لاحق هم موجود است؛ اما اختلاف این دو وجود، در اصل وجود نیست؛ بلکه در حد وجود است. مثل انسان جاهل که عالم می‌شود و با اتحاد علم و نفس جاهل، حرکت استکمالی و اشتدادی صورت می‌گیرد. در اینجا شخص عالم همان شخص جاهل است و چنین نیست که شخص جاهل از بین برود و شخص دیگری که عالم است، موجود شود.

شخص عالم، امتداد شخص جاهل نیست که از آن شخص جاهل چیزی در شخص لاحق موجود نباشد؛ بلکه شخص همان شخص است با این تفاوت که گاهی این حرکت جوهری غیر امتدادی نفس، اشتدادی است و گاهی تضعفی و انقباضی. مثل وقتی که

۱. خلاصه‌ای است از محاضرات استاد فیاضی (حفظه الله) که نوار آن موجود است.

انسان عالمی جاهل شود و همه علوم خود را از دست بدهد. گاهی حرکت جوهری نفس، ترکیبی از اشتدادی و تضعفی است و آن در حالی است که انسانی در همان حال که علمی را می‌آموزد، علمی را از دست بدهد؛ به طوری که در مجموع، مرتبه وجودی نفس این فرد، قبل از حرکت و بعد از آن یکی باشد و مرتبه وجودی او بالا نرود.

نقد و بررسی دیدگاه دوم

چنانکه گذشت، از دیدگاه صاحب‌نظر فوق، مشکل اصلی در مورد معارف ثابت ما و حرکت جوهری نفس به واسطه کسب معارف جدید با غیر امتدادی بودن حرکت جوهری نفس حل می‌شود. نکته قابل تأمل، تقسیم حرکت جوهری به امتدادی و غیر امتدادی می‌باشد که در هیچ‌یک از آثار فلاسفه دیده نشده است؛ هرچند بحث اشتدادی و غیر اشتدادی بودن حرکت مطرح است. یکی از مباحث مورد اختلاف میان فلاسفه این است که آیا هر حرکتی اشتدادی است و اگر چنین نیست، آیا هر حرکت جوهری اشتدادی است یا نه؟ البته اشتدادی و تکاملی بودن حرکت به معنای شدت یافتن و شتاب گرفتن حرکت، مسلماً کلیت ندارد؛ اما بحث در اشتدادی و تکاملی بودن متحرک در اثر حرکت است که نکته‌ای اختلافی می‌باشد. به اعتقاد برخی فلاسفه، چون متحرک به واسطه حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد، ضرورتاً هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود؛ اما به اعتقاد برخی دیگر، تجربه نشان می‌دهد حرکت نزولی هم وجود دارد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همه حرکت‌ها اشتدادی هستند.

به اعتقاد ملاصدرا (۱۳۸۶: ۸۰/۳) و علامه طباطبایی^۱ حرکت مساوی با اشتداد است و حرکت غیراشتدادی وجود ندارد. دلیلی که مرحوم علامه بر این موضوع اقامه می‌کند،

۱. در پاورقی این صفحه، مطلبی از مرحوم سبزواری نقل شده که به اعتقاد مرحوم شهید مطهری، اشتباه چاپی است و از سبک قلم آن چنین برمی‌آید که از مرحوم علامه طباطبایی است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۶۸)

این است که اصل حرکت یعنی خروج شی از قوه به فعل و از نقص به کمال. حال چون نسبت فعلیت به قوه، نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است، پس هر حرکتی اشتدادی است. (همان)

دلیلی که مخالفان این فیلسوفان بر مدعایشان اقامه می‌کنند، آن است که تکامل هر متحرکی در اثر حرکت - که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد - دلیلی ندارد و تجربه نشان می‌دهد نه تنها حرکت یکنواخت، بلکه حرکت نزولی هم وجود دارد؛ یعنی در بسیاری از موارد، متحرک در اثر حرکت، کمالات موجود را از دست می‌دهد و یا کمالاتی را به دست می‌آورد که از کمالات گذشته برتر نیست. بنابراین چنین نیست که همه حرکت‌ها اشتدادی باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲/۲۹۰)

دقت در استدلال‌های فلاسفه یادشده نشان می‌دهد برداشت آنان از واژه اشتداد متفاوت است. در یک برداشت، مرتبه قوه هر حرکتی با فعلیت آن مقایسه شده است؛ در حالی که در برداشت دیگر، مرتبه فعلیت یک آن از حرکت با فعلیت آن دیگری از همان حرکت مقایسه شده است. در برداشت اول، چون رابطه قوه و فعلیت، رابطه نقص و کمال است، در نتیجه هر حرکتی اشتدادی است؛ زیرا اساساً معنای حرکت، خروج تدریجی شی از قوه به فعل است. طبق این برداشت، حرکت تنقّصی محال است؛ زیرا طبق این معنا از اشتداد، تنقص یعنی خروج از فعلیت به قوه محال است؛ اما در برداشت دوم، چون رابطه فعلیت‌ها در نظر گرفته شده، ممکن است فعلیت بعدی از نظر مرتبه وجودی از فعلیت قبلی اشد، اضعف و یا مشابه آن باشد و از این‌رو هر حرکتی اشتدادی نیست. بنابراین در باب اشتدادی بودن حرکت باید این دو معنا از حرکت را از هم تفکیک کرد.

اگر مبنا را همان برداشت دوم از اشتداد در نظر بگیریم، حرکت به دو دسته تقسیم می‌شود: اشتدادی و غیر اشتدادی. در حرکت‌های آینی و وضعی، اشتداد تصور ندارد؛ اما

در حرکت‌های کمی، کیفی و جوهری، اشتداد تصور دارد؛ چنانکه در این نوع حرکت‌ها تنقص هم وجود دارد؛ زیرا همان‌طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی مساوی یا اشد از خود باشد، می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اضعف از خود نیز باشد. (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۹۴)

مرحوم سبزواری از دو نوع حرکت نام می‌برد که می‌توان از قسمتی از آن، معنای امتدادی و غیرامتدادی بودن حرکت را فهمید. ایشان در *هدایة الطالبین* فرموده است:

بدانکه همه تغییرات عالم دو قسم است: یکی تغییرات واقع در سلسله عرضیه مثل انقلابات و استحالات که به طریق خلع و لبس است. مثل اینکه ماده آب گرم به غلیان، صورت آب را می‌گذارد و صورت بخار و هوا را می‌گیرد و صورت غذا از ماده خلع می‌شود و صورت کیلوس^۱ و کیموس^۲ می‌پوشد و بر این قیاس کن باقی را. ماده سودی و زبانی دارد در این تغییرات. دوم تغییرات واقع در سلسله طولیه است و آن استکمال است که صورت اولی در ثانیه هست مع شیء زاید: مثل آنکه ماده، صورت نوعیه نباتیه را دارد و صورت نوعیه حیوانیه را می‌پوشد و این دو را دارد و صورت نوعیه انسانیه را می‌پوشد و نفسیت را دارد و عقل بالفعل را می‌گیرد و اینجا خلع نمی‌شود چیزی که از باب فعلیت باشد مگر آنکه فقد و عدم کم می‌شود و نفس وجود اول هست حدش نیست و این لبس ثم لبس باشد و ماده را در این قسم از تغییر همه سود است و اینکه همه گویند کون در ترقی است، در این قسمت است که در سلسله صعودیه است که ترقی تکوینی همه موجودات راست و اما تشریحی بعضی راست و آیه شریفه: «مَا نَسَخُ مِنْ آيَةٍ

۱. ماده غذایی داخل معده که به عصیر معدی و ریاستازهای معده آمیخته شده و به صورت مایعی کمابیش غلیظ درآمده است. (فرهنگ معین)

۲. مواد غذایی موجود در معده که با ترشحات و عصیر معدی آغشته شده است. کیموس کم‌وبیش حالت مایعی غلیظ دارد.

أَوْ نُسِبَهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/ ۱۰۶) به حسب تأویل آیات تکوینیة کتاب تکوین است می شود «و الله يعلم» که به نحو توریع باشد و خیر منها در سلسله طولیة صعودیه باشد و مثلها در سلسله عرضیه و نسخ در صعود ازاله فقد و حد وجود است در طول مثل، بنحو مساوات نمی شود و در عرض می شود. (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۴۶)

مرحوم سبزواری در ذیل کلام صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیة* نیز فرموده است:

هذا القید لاخراج الخلع و اللبس للهیولی فی الانقلابات العنصریة قسراً فان التغیرات فی العالم لا یرج من قسمین؛ إما به طریق الخلع و اللبس، کخلع الصورة الهوائیة عن الهیولی و لبس الصورة المائیة و خلع البیاض عن القرطاس (لان الخلع و اللبس تکونان من الجوهر و العرض و لا یختصان بالعرض او الجوهر فقط) و لبس السواد؛ و إما بطریق الاستکمال کصیرورة الجماد نامیاً و النامی حیواناً و الحیوان انساناً حیث ان المادة حصل لها من الکمال ما حصلته قبل مع شیء زاید. (سبزواری، ۱۹۸۱: ۶۴۷ و ۶۹۹)

یعنی قید طبعاً برای خارج کردن خلع و لبس هیولا می باشد که به طور قسری در انقلاب های عنصری روی می دهد؛ زیرا تغیرات عالم از دو قسم خارج نیست: یا به طریق خلع و لبس است، مانند اینکه ماده صورت هوایی را از دست می دهد و صورت آبی را می پوشد و مانند اینکه کاغذ، عرض سفیدی را از دست می دهد و عرض سیاهی را به تن می کند (زیرا خلع و لبس هم در جوهر است و هم در عرض و چنین نیست که فقط در جوهر یا فقط در عرض باشد) یا به صورت استکمال است، مانند اینکه ماده ای از صورت جمادی به صورت نباتی و سپس حیوانی و انسانی درآید. در چنین حرکتی، ماده کمالاتی را که قبلاً داشته است، با چیز بیشتری به دست می آورد.

هر چند در عبارت اول مرحوم سبزواری، جمله «نفس وجود اول است و حدش

نیست» می‌تواند بر حرکت غیر امتدادی منطبق باشد، مشکل این است که مطابق دیدگاه دوم وی، هر یک از حرکت‌های امتدادی و غیر امتدادی می‌توانند اشتدادی و غیر اشتدادی باشند؛ درحالی که در عبارات مرحوم سبزواری، نوع دوم از حرکت - که نفس وجود اول شی در فرآیند حرکت وجود دارد، ولی حدش نیست - حرکت اشتدادی - در مقابل حرکت عرضی که غیر اشتدادی است - به حساب آمده است؛ به عبارت دیگر، حرکت عرضی و طولی در عبارات مرحوم سبزواری، تعبیری دیگر از حرکت اشتدادی و غیر اشتدادی است، نه امتدادی و غیر امتدادی.

به هر حال، اگر معنای حرکت جوهری امتدادی نفس با کسب معارف جدید این باشد که در فرآیند حرکت جوهری، صرفاً نقایص نفس از بین می‌رود، نه شخص آن، پاسخ پرسش این فصل داده خواهد شد؛ زیرا مطابق این معنا، شخص وجود آغازین شی در فرآیند حرکت باقی می‌ماند؛ ولی حدش تغییر می‌کند و حرکت نفس به وسیله اتحادش با علوم و معارف از همین قبیل است. شخص نفس زید قبل از عالم شدن، همان شخص زید قبل از عالم شدن است، با این تفاوت که نفس زید قبل از عالم شدن، محدود و دارای نقص بود و اینک که عالم شده، سعه وجودی پیدا کرده و آن نقص برطرف شده است و از این رو معارف و علمی که او کسب کرده است، با نفس او متحد شده، با حرکت نفس تغییری نمی‌کنند؛ زیرا شخص نفس زید که به مرور، معارف جدیدی را کسب می‌کند، در تمامی مراحل تغییر باقی است؛ اما باید دید آیا این معنا از حرکت جوهری نفس با دلیل و برهان مطابقت دارد یا نه و اساساً آیا دلیلی بر غیر امتدادی بودن حرکت نفس وجود دارد یا نه؟

ما بالوجدان در خودمان امر ثابتی را می‌یابیم. با علم حضوری درمی‌یابیم که من موجود در حال حاضر، همان من لحظه قبل هستم و این وحدتی که در خود احساس می‌کنیم با تصویر امتدادی از حرکت جوهری نفس سازگار نیست؛ زیرا معنای حرکت

جوهری نفس به صورت امتدادی این است که من لحظه قبل زائل شده و من جدیدی به وجود آمده است. بنابراین شخص وجود سابق نفس وجود ندارد و در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توانم بگویم من همان انسان لحظه یا دقائق قبل هستم؛ بلکه برعکس باید بگویم که من موجود در حال حاضر، همان انسان لحظه یا لحظات قبل نیستم که این را بالوجدان درمی‌یابیم؛ زیرا هیچ‌کس از خود انسان به خود او آگاه‌تر نیست. بنابراین هرکس در خود یک نحوه ثباتی می‌یابد و بالوجدان درمی‌یابد که همان فرد سابق است و این ثبات فقط با تصویر غیر امتدادی از حرکت جوهری نفس سازگار است. تصویری که مطابق آن، شخص وجود سابق در وجود لاحق وجود دارد و تنها حد و حدود آن تغییر کرده است. یعنی نفس من همان نفس زمان گذشته است که با کسب معارف جدید و اتحاد آنها با نفس، سعه وجودی پیدا کرده است. البته ممکن است همین فرد با از دست دادن علوم و معارف، ضیق وجودی پیدا کند و در این صورت نیز آن من که از آن به نفس تعبیر می‌کنیم، شخصاً ثابت و در تمامی این تغییر و تحولات باقی است.

نتیجه

این پژوهش در مورد اینکه چگونه حرکت جوهری نفس با ثبات معرفت سازگاری دارد، دو دیدگاه را مطرح کرد. حاصل دیدگاه اول این بود که نفس ناطق انسانی، جوهری قدسی از سنخ ملکوت می‌باشد. نفس انسان واحد است و وحدت او مانند وحدت الهی حضرت حق، وحدت جمعی و در عین حال دارای وجود سعی و انبساطی است و به دلیل سعی بودنش می‌تواند در مواطن مختلف و قوای گوناگون وجود داشته باشد. قوای نفس، تکثر و امتیاز نفس‌الامری دارند و در مقام تفصیل هیچ‌کدام به دیگری بر نمی‌گردد به نحوی که عین هم باشند و در عین حال آن نفس به حالت اطلاقی در همه این مواطن حاضر است. از طرف دیگر، مطابق نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم می‌توان نتیجه

گرفت صورت‌های علمی - اعم از عقلی، خیالی و حسی که بعینه همان قوای ادراکی نفس هم می‌باشند - مرتبه‌ای خودآگاه از نفس هستند.

به عبارت دیگر، رابطه نفس انسانی با معارف و علوم او، رابطه واقعیتی ذومراتب با مراتب خود است. بنابراین نفس در مرتبه کثرت در وحدت تعددبردار نیست؛ اما در مرتبه وحدت در کثرت، معقولاتش ظهورات او به‌شمار می‌رود و به تعداد معقولات، تجلیات آن متعدد می‌شود، نه خود آن. در مرتبه کثرت در وحدت، کثرت محتوا با ذات متحد است؛ زیرا در این مرتبه، معقولات در یک ذات عقلی بسیط ناپدید شده‌اند؛ اما در مرتبه وحدت در کثرت، آن ذات واحد گسترش می‌یابد و در واقع معلومات تفصیلی ما شؤن مختلف نفس ما هستند. بنابراین هرچه هست، ظهور و خفاست، نه تغییر و تبدل و با حرکت نفس در معارف ثابت ما خللی وارد نمی‌شود.

این دیدگاه هم از نظر مبنا و هم بنا بر صحت مبنا اشکال دارد. مبنای این دیدگاه، نظریه وحدت وجود است که بسیاری از فلاسفه و متکلمان و متألهان آن را بر نمی‌تابند. بنا بر صحت این مبنا نیز لازمه این دیدگاه آن است که تغییری در نفس آدمی روی ندهد که بالضروره باطل است.

دیدگاه دوم این بود که حرکت جوهری نفس، حرکتی غیرامتدادی است و شخص وجود سابق در لاحق هم موجود است و اختلاف وجود سابق و لاحق در اصل وجود نیست؛ بلکه در حد وجود است. این دیدگاه - فارغ از تقسیم حرکت جوهری به امتدادی و غیر امتدادی که در هیچ‌یک از آثار فلاسفه با این عنوان مطرح نشده است - مطابق با نظریه تحقیق است. این دیدگاه هم می‌تواند مشکل ثبات معرفت در حرکات جوهری اشتدادی را حل کند و هم در حرکات جوهری تضعفی و مشابه آن را.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____، ۱۳۸۲، رسائل حکیم سبزواری، قم، بوستان کتاب.
۳. آملی، سیدحیدر، ۱۳۸۴ الف، جامع الأسرار، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. _____، ۱۳۸۴ ب، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود (ضمیمه جامع الاسرار)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، الشفاء (الالهیات)، تهران، ناصر خسرو.
۷. _____، بی تا، الشفاء (الطبیعیات)، دوره سه جلدی، قم، کتابخانه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. ابن یاقوت اهری، عبدالقادر بن حمزه، بی تا، الاقطاب القطیبه، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۹. پاپکین، ریچارد، ۱۳۸۴، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چ ۲۲.
۱۰. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۰، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۱. حائری، مهدی، ۱۳۸۴، کاوش‌های عقل نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۲. _____، ۱۳۸۵، فلسفه تحلیلی، تهران، نشر علم.
۱۳. سبزواری، هادی، ۱۳۶۱، اسرار الحکم، تهران، نشر مولی.
۱۴. _____، ۱۳۷۲، شرح المنظومه، تصحیح حسن‌زاده آملی، تهران، نشر

ناب.

۱۵. _____، ۱۹۸۱، *الشواهد الربوبية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *نهاية الحکمة*، شرح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، بی تا، *آغاز و انجام*، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات*، قم، نشر البلاغه.
۲۰. فارابی، ابونصر، ۱۳۴۹، *الدعوى القلیبیه*، حیدرآباد، انتشارات مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۲۱. _____، بی تا، *الاعمال الفلسفیه*، قم، دارالمناهل.
۲۲. قیصری، داود، بی تا، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سنگی.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، بی تا، *مجموعه رسائل و مصنفات*، تهران، میراث مکتوب.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۳۴، *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. کندی، ابواسحاق، بی تا، *رسائل فلسفیه لکندی (رساله فی العقل)*، تصحیح عبدالرحیم بدوی، مصر، دارالفکر العربی.
۲۶. محمدی ری شهری، محمد، ۱۴۲۵ق، *موسوعة الامام علی بن ابی طالب فی الکتاب و السنه و التاريخ*، الطبعة الثانية، قم، دارالحديث.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، قم، صدرا.
۲۹. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية*، لبنان، مؤسسه التاريخ العربی.

۳۰. _____ ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه در ایران.
۳۱. _____ ، ۱۳۷۸، *مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا*، تهران، حکمت.
۳۲. _____ ، ۱۳۸۶، *الحکمة المتعالیة*، قم، المكتبة المصطفویة.
۳۳. _____ ، ۱۳۹۱ ق، *شرح الاصول الکافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
۳۴. _____ ، ۱۴۲۷، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. یزدان‌پناه، سیدیدالله، بی‌تا، جزوه «دروس عرفان نظری»، قم، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی علیه السلام.