

مقدمه

بعضی اشکالات عقلی در باب حرکت جوهری نفس، در حقیقت اشکالاتی به مبانی و براهین حرکت در جوهر نفسانی به‌شمار می‌روند و به‌صورت غیرمستقیم اصل ادعا را نشانه می‌روند؛ اما پاره‌ای دیگر به‌گونه مستقیم متوجه خود ادعای حرکت جوهری نفسانی می‌شوند. بی‌تردید مهم‌ترین اشکالات دسته دوم عبارت‌اند از: ۱. ناسازگاری حرکت نفس با تجرد نفس (استحاله حرکت در امر مجرد)، ۲. ناسازگاری حرکت جوهری نفس با وحدت و ثبات آن.

صدرالمتألهین خود متفطن هر دو اشکال بوده و پاسخ‌هایی را نیز ارائه کرده است؛ اما از سویی پراکندگی و ابهام برخی از عبارات او و از سوی دیگر، ناسازگاری برخی از پاسخ‌های او با مبانی فلسفی مورد قبول خود صدرا، سبب ارائه تفاسیر گوناگون از سوی برخی از شارحان و مدرسان حکمت متعالیه شده است. به دلیل اهمیت بحث حرکت جوهری نفس و دستاوردهای آن، بایسته است اشکالات و انتقادات وارد بر این آموزه را دفع و رفع کنیم. از این‌رو بر آن شدیم تا در این مقاله، اولاً پاسخ‌های مرحوم صدرالمتألهین به اشکالات مزبور را بررسی و ارزیابی کنیم و موفقیت آنها در پاسخ به مشکلات یادشده را بسنجیم؛ ثانیاً با کمک مبانی و اصولی که حکمت متعالیه در اختیار ما قرار داده است، پاسخ‌های محتمل دیگری را ارائه و واکاوی کنیم.

اشکال اول: امتناع حرکت در مجردات

موجود مجرد فاقد قوه و قابلیت هرگونه تغییری است. از این‌رو همه مجردات ثابت‌اند و تحول دفعی و تدریجی آنها محال است. بنابراین با توجه به ادله تجرد نفس، حرکت نفس ممتنع است.

پاسخ اول

شاید بعضی به این اشکال چنین پاسخ دهند که استدلال مزبور به لحاظ کبروی درست، اما از نظر صغروی مخدوش است؛ زیرا نفس انسان مادام که نفس است، نه مجرد محض؛ بلکه مجردی جسمانی است (رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۰).

این پاسخ بسیار مجمل است و باید اندکی آن را باز کرد. برای پاسخ تفصیلی، نخست باید دید که از دیدگاه صدرالمتألهین حرکت به کدام مرتبه نفس مربوط می‌شود. آیا به باور صدرا صرفاً بعد مادی نفس، متحرک است یا هر دو بعد نفس متحول‌اند؟ طبعاً اگر ادعای حکمت متعالیه این باشد که نفس

بررسی اشکالات عقلی حرکت جوهری نفس

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۱

چکیده

هرچند حرکت جوهری نفس دستاوردهای فراوانی در مباحث عقلی و نقلی دارد و گره‌های کور بسیاری را باز می‌کند، چند اشکال اساسی سبب سر باز زدن حکمای پیشین از پذیرش آن شده بود. صدرالمتألهین کوشید ضمن تثبیت این آموزه و نشان دادن پیامدهای پذیرش و انکار آن، موانع موجود و از جمله دو اشکال اساسی، یعنی «امتناع حرکت در مجردات» و «تصویر بقا و ثبات نفس در ضمن حرکت» را از سر راه بردارد. وی در پاسخ به دو اشکال مزبور، تلاش کرد تصویری ویژه از تجرد نفس و حرکت در جوهر نفسانی ارائه کند. در این مقاله کوشیده‌ایم ضمن تحلیل و ارزیابی پاسخ‌های صدرا به این اشکالات، پاسخ‌های احتمالی دیگری را که می‌توان با مبانی خود حکمت متعالیه مطرح کرد نیز عرضه و بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: ثبات، حرکت، حرکت جوهری، نفس، مجرد، مادی، صدرالمتألهین.

مادی - مجرد انسان، در ساحت مادی، سیال، و در ساحت تجردی، ثابت است، این اشکال پاسخی روشن خواهد داشت: آنچه متحرک است، مجرد نیست، و آنچه مجرد است، متحرک نیست. روشن است که در این فرض، حرکت در جوهر نفسانی، چیزی جز حرکت عمومی در جواهر نخواهد بود؛ یعنی نباید حرکت جوهر نفسانی را یکی از ابتکارات صدرالمتألهین و از اختصاصات حکمت متعالیه در کنار حرکت جوهری مادیات به‌شمار آورد؛ زیرا در این صورت، تنها نکته بدیع صدرالمتألهین در بحث حرکت نفس این خواهد بود که نفس وجودی گسترده، و به اصطلاح، سعی دارد و جامع تجرد و مادیت است.

به هر حال، حصر حرکت نفس در بعد مادی نفس قرآینی در کلام صدرالمتألهین دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۷۰). لذا برخی از شارحان حکمت متعالیه ادعا کرده‌اند که «حرکت همان‌گونه که در موجودات مجرد راه ندارد، در مراتب مجرد نفس نیز راه ندارد» (به نقل از عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵). با این همه می‌توان گفت:

اولاً شارحان مزبور تبیین قابل دفاعی از ادعای خود ارائه نکرده‌اند؛

ثانیاً حرکت جوهری اشتدادی نفس در مراتب حیوانی و انسانی (مراتب مجرد نفس) نیز قرآینی در کلام خود صدرالمتألهین دارد (همان).

ثالثاً حتی اگر بپذیریم که صدرا حرکت در مراتب تجردی نفس را قصد نکرده بوده، مبانی او، ما را به این نتیجه می‌رسانند که نفس در مراتب تجردی خود نیز فی‌الجمله متحرک است. برای نمونه، صدرالمتألهین در بحث اتحاد عاقل به معقول، تصریح می‌کند که ۱. همه انواع علم مجردند و ۲. در فرایند علم‌آموزی، نفس عالم با علم متحد می‌شود. آیا با این مبانی می‌توان ساحت تجردی نفس را در جریان اتحاد با علم مجرد، ثابت تلقی کرد؟

رابعاً گذشته از اعتقاد شخصی صدرالمتألهین و با صرف‌نظر از براهین و مبانی وی در مباحثی همچون اتحاد عاقل به معقول، هر کسی بالوجدان می‌یابد که همان نفسی که مجرد و ثابت است و با تعبیر «من» از آن یاد می‌کند، در تحولی علمی و عملی است. در واقع انسان‌ها اجمالاً و ارتکازاً می‌یابند که ملکاتی که از علم‌آموزی و عمل‌ورزی در نفس مجرد آنها جای می‌گیرند و به اعتقاد برخی فلاسفه، وجودهایی نوری و بسیط و مجرد هستند، به تدریج قوی یا ضعیف می‌شوند. انسان‌ها کم‌وبیش درک می‌کنند در عین حال که همان «من» گذشته هستند، تغییر هم کرده‌اند و به تعبیری، دقیقاً همان «من» نیز نیستند. با توجه به اینکه ثبات «من»، به‌حق دلیل تجرد آن انگاشته شده، باید نتیجه گرفت که همان مرتبه

تجردی و ثابت وجود نفس، با حفظ ثبات و تجرد، متحول هم شده است؛ البته تحولی که با ثبات آن همساز است.

با توجه به این نکات، باید پذیرفت که کل نفس ذومراتب، به دو لحاظ متحرک است: ۱. به خاطر تغییراتی که در مراتب مادون و نازل آن روی می‌دهند؛ ۲. به اعتبار تحولاتی که در مراتب بالا و عالی آن - البته به برکت وجود مراتب نازل و مادی - رخ می‌دهند. به عبارت دیگر، دو نوع حرکت جوهری برای نفس متصور است: ۱. حرکت نفس به لحاظ بعد مادی و در بعد مادی خود؛ ۲. حرکت نفس - به واسطه داشتن بعد مادی - در بعد تجردی خود. روشن است که اشکال این دو نوع حرکت جوهری نفس یکسان نیست و پاسخ آن نیز یکسان نمی‌تواند باشد.

حرکت نفس در ساحت یا شأن یا مرتبه مادی خود

برای درک صحیح پاسخ صدرالمتألهین درباره این قسم از حرکت نفس، باید اصول و مبانی زیر را به‌صورت اصل موضوع در نظر گرفت:

۱. وجود جمعی و سعی می‌تواند با حفظ وحدت و بساطت (نسبی) جامع حقایق بسیار باشد؛
۲. از این‌روی مفاهیم پرشمار مختلف را می‌توان از یک وجود جمعی و سعی انتزاع کرد؛
۳. به تعبیر دیگر، مفاهیم پرشماری می‌توانند بر یک وجود جمعی و سعی صدق کنند؛
۴. البته مفاهیم صرفاً مختلف را می‌توان هم از یک مرتبه وجود جمعی سعی و هم از مراتب مختلف آن انتزاع، و بر آن حمل کرد؛
۵. اما مفاهیم مخالف و غیرقابل جمع را تنها از مراتب طولی یک وجود گسترده می‌توان انتزاع کرد؛
۶. پس یک وجود جمعی و سعی می‌تواند به لحاظ یک مرتبه دارای دو حکم مختلف و متفاوت و به لحاظ دو مرتبه دارای دو حکم مخالف یا صرفاً مختلف باشد؛
۷. نفس دارای وحدت حقه ظلیه است و وجودی جمعی و گسترده و دارای مراتب و شئون دارد؛
۸. نفس مادام که نفس است، نه جسمانی محض است و نه روحانی محض؛ بلکه موجودی جسمانی - روحانی، یا به تعبیری، مادی - مجرد است؛
۹. نفس می‌تواند به خاطر نحوه وجود گسترده خود، به یک لحاظ مجرد و فاقد حرکت باشد و به لحاظ دیگر، مادی و دارای حرکت (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۱۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۰).

حرکت نفس در ساحت یا شأن یا مرتبه تجردی خود

درباره نوع اول حرکت نفس، اشکال را با منع صغرا دفع کردیم (گرچه مجردات فاقد حرکت‌اند، نمی‌پذیریم که مرتبه متحرک نفس مجرد باشد)؛ اما درباره نوع دوم حرکت نفس، با منع کبرا باید اشکال را پاسخ داد (یعنی باید بگوییم: نمی‌پذیریم که هیچ مجردی نمی‌تواند تحول دفعی و تدریجی داشته باشد).

اصول و مبانی یادشده، به‌خوبی از عهده اثبات بخش نخست ادعای حرکت جوهری نفس و رفع اشکال مورد بحث برمی‌آیند؛ ولی برای دفع اشکالات از حرکت نفس در ساحت تجردی آن، باید ادعا یا اصل دیگری را نیز به اصول یادشده بیفزاییم. باید اثبات کنیم که نفوس مجرد یا مجردات غیرتام به لحاظ مباشرت با ماده و داشتن بعد مادی، مادام که دارای بعد مادی هستند، می‌توانند پذیرای تغییر و تحول در ذاتیات خود باشند؛ اما آیا این اصل، در حکمت‌های مشایی و اشراقی و پیش از حکمت متعالیه یا در خود حکمت متعالیه مدلل شده است؟ آیا اصل مزبور با سایر مبانی و اصول فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی سازگار است؟

روشن است که حکمت‌های مشایی و اشراقی این مبنا را بر نمی‌تابند. البته حکمای پیشین، تغییر در اعراض نفس را درست می‌دانستند و دقیقاً تحولات عرضی نفس را با همین امر که نفس، مجردی با ماده است، توجیه می‌کردند؛ ولی جوهر نفس را ثابت و فاقد هرگونه تحول تدریجی و دفعی می‌دانستند؛ زیرا هر جوهری را خواه مادی و خواه مجرد، فارغ و بری از تغییر تدریجی می‌دیدند و هر جوهر مجردی را منزله از تغییر، خواه دفعی و خواه تدریجی می‌دانستند. در واقع، بسیاری از اشکالات حکمت‌های بحثی و ذوقی در مباحث نفس، ریشه در همین انکار داشته است. پیش از حکمت متعالیه، حکما به خاطر عدم تعلق به حرکت جوهری نفس و اینکه بدء و ختم نفس یکسان نیست، گرفتار اشکالاتی به‌ظاهر بی‌پاسخ بودند: حدوث زمانی موجود مجرد چگونه ممکن است؟ چرا نفس، حدوداً نیازمند ماده است ولی همین نفس، بدون تحول ذاتی و جوهری، بقاء (پس از مرگ و جدا شدن از ماده) بی‌نیاز از ماده می‌شود؟ اساساً بقای نفس را چگونه می‌توان با وجود قول به حدوث آن توجیه کرد؛ مگر نه این است که «هر کاینی فاسد است» و «هر چه فاسد نیست، کاین هم نیست»؟ ...

فلاسفه گذشته که نه از تجرد نفس دست می‌شستند، نه از حدوث نفس و نه از بقای آن، برای سازگار کردن این مبانی و اصول انکارناپذیر، به ناچار توجیهاتی ناموجه ارائه کرده بودند؛ درحالی‌که راه‌حل ساده و پذیرفتنی همه این مشکلات، قبول حرکت جوهری نفس است؛ اینکه «نفس در حال

حدوث» با «نفس در حال بقا» متفاوت است و قهراً احکام متفاوتی هم دارد. نپذیرفتن حرکت جوهری نفس در دو ساحت مادی و مجردش (مادام که مجرد تام و مجرد محض نشده)، یا از مادیت نفس و انکار تجرد آن سر در می‌آورد، یا از قدم نفس و انکار حدوث آن، و یا از فناى نفس هنگام مرگ و انکار بقای آن پس از مفارقت از بدن. شاید هم منجر به همه این موارد نپذیرفتنی و بسیاری دیگر از توالی فاسد شود. از این رو حکمت متعالیه، برخلاف حکمت‌های مشائی و اشراقی، اصل مزبور را پذیرفت و آن را از مبانی خود قرار داد؛ ولی چرا و با چه تحلیلی؟

ممکن است گفته شود که بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است؛ لذا یافت درونی تحول را می‌توان شاهدی مناسب بر امکان و وقوع تغییر جوهری نفس دانست. به عبارت دیگر، حرکت جوهری نفس در ساحت مجرد آن، وجدانی و بی‌نیاز از برهان است. تنها کافی است که انسان به تحولی که در خود می‌یابد توجه کند؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان به وقوع حرکت جوهری نفس بسنده کرده یا دست‌کم این کار از یک نظام فلسفی پذیرفته نیست. لذا باید: اولاً تحلیل فلسفی خود را از امکان حرکت مجردی که دارای ماده هم هست، ارائه کرد البته به‌گونه‌ای که با هیچ‌یک از مبانی نظام حکمت صدرایی ناسازگار نباشد؛ ثانیاً ادله حرکت یادشده را نشان داد. تمسک به وجدان می‌تواند انجام وظیفه اخیر را بر عهده گیرد؛ گذشته از اینکه صدرالمتألین ادله‌ای هم بر حرکت جوهری نفس در هر دو ساحت مادی و مجرد آن بیان کرده است.

اما درباره تحلیل فلسفی از حرکت جوهری امر مجرد چه می‌توان گفت؟ به ظاهر تحلیل صدرالمتألین این است که مجردات بر دو گونه‌اند: ۱. مجرداتی که کاملاً مفارق از ماده‌اند و به‌اصطلاح رابطه تدبیری مستقیمی با ماده ندارند؛ ۲. مجرداتی که مدبر مباشر و مستقیم ماده‌اند - و ادله امتناع حرکت مجردات، صرفاً شامل یک قسم از آنها می‌شود و نه تنها دللیلی بر امتناع حرکت در قسم دیگر نیست، لکن ادله فراوانی بر امکان و وقوع حرکت در چنین مجرداتی می‌توان جست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲). گویی صدرالمتألهین همه مباحثی را که پیش از او درباره امتناع حرکت در مجردات مطرح شده‌اند، متوجه نحوه وجودی می‌کند که کاملاً منزله از ماده باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۱۵).

ارزیابی پاسخ اول

حرکت نفس در ساحت تجردی‌اش امری وجدانی و برهانی و قطعی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۷)؛ اما می‌دانیم که به باور فلاسفه، برای حرکت، و به‌طور کلی هر تغییری، علاوه بر ماده قابل، مصحح نیز نیاز است. تفاوت امتدادهای ذهنی و مقادیر مثالی با امتدادهای خارجی و مقادیر مادی به همین نکته بازمی‌گردد که امور مثالی (چه در مثال متصل و چه در مثال منفصل)، به‌رغم اینکه امتداد و مقدار مصحح تقسیم را واجدند، به دلیل تجرد و فقدان ماده، قابلیت تقسیم و انقسام را ندارند و هرگز منقسم و متفرق نمی‌شوند و (به ابقای الهی) از هرگونه تغییر و تغیر و زوال و نابودی منزهانند. حال اگر مجردی بیابیم که اولاً مصحح تغییر را داشته باشد و ثانیاً با حفظ تجرد، همراه ماده شده باشد و قابلیت تغییر نیز داشته باشد، مسلماً مشکل حرکت در مجرد مذکور را حل کرده‌ایم؛ اما اگر نحوه وجود مجرد به‌گونه‌ای است که پذیرای حرکت و تغییر نیست، فرقی نمی‌کند که مباحث ماده باشد یا نباشد. برای مثال، خط چه در ذهن و چه در خارج از ذهن (صرف‌نظر از اینکه ماده تقسیم‌پذیر را داشته باشد یا نداشته باشد) مصحح تقسیم در دو یا سه بعد را ندارد.

پس باید دید مشکل حرکت جوهری نفس در ساحت تجردی آن چیست؟ آیا صرفاً با تثبیت بعد مادی نفس، مشکل حرکت مزبور حل می‌شود؟ مسلماً اگر تنها مشکل نفس برای پذیرش تغیر، فقدان قابلیت می‌بود، پاسخ مثبت بود؛ یعنی مرحوم صدرالمتألهین پذیرفتنی بود. اتفاقاً فلاسفه دیگر نیز با همین تحلیل، حدود نفس مجرد (تنها تغییری را که در جوهر نفس مجرد روا می‌شمردند) و تغییرات دفعی و تدریجی اعراض نفس را توجیه می‌کردند؛ اما واقعیت این است که مشکل بزرگ‌تر تصویر مصحح تغییر در بعد تجردی نفس است. به‌راستی حرکت قطعی و فرد سیال و امتداد و اتصال و غیره را چگونه می‌توان در موجودی مجرد از زمان و مکان، تصویر و تصور کرد؟ نگارنده سخن صریحی از صدرالمتألهین یا پیروان ایشان در این زمینه ندیده است. به هر حال راه‌های دیگری نیز برای رفع مشکل حرکت در مجردات متصور است.

پاسخ دوم

ممکن است کسی اصل وجود هیولای نخستین و نیاز تغیر به ماده قابل (چه اولی و چه ثانیه) را نفی کند و معتقد شود غیر از خداوند سبحان که کامل و واجب است و حرکت در او به لحاظ کامل بودن و واجب بودن (نه به‌خاطر تجرد)، نه‌تنها راه ندارد، که بی‌معناست، در مجردات دیگر، چه عقول — که

اصطلاحاً مجرد تام نامیده شده‌اند — و چه نفوس — که اصطلاحاً مجرد ناقص نام گرفته‌اند — جایز است. البته امکان حرکت مستلزم وقوع آن نیست؛ لذا اگر دلیل معتبر نقلی یا عقلی یا حتی شهودی بر ثبات برخی از مجردات وجود داشته باشد، در این دیدگاه، کاملاً پذیرفتنی است.

ارزیابی پاسخ دوم

اولاً راه‌حل مزبور بر فرض صحت، تنها حرکت نفس را اثبات می‌کند و از تصویر و تبیین آن عاجز است. به‌عبارت دیگر، این نظریه تنها بر وجود حرکت در مجردات تأکید می‌کند، اما تحلیلی خردپسند از چیستی حرکت مزبور ارائه نمی‌دهد. از این‌رو با این نظریه حداکثر می‌توان پذیرفت که مجردات نیز حرکت دارند، اما نمی‌توان چگونگی وقوع حرکت در مجردات را فهمید؛

ثانیاً این بیان با اصول حکمت‌های بحثی و ذوقی همچنین با مبانی حکمت متعالیه نمی‌سازد؛ یعنی پذیرش آن، نیازمند نظام و مکتب فلسفی دیگری غیر از نظام‌های فلسفی موجود است؛

ثالثاً بیان مزبور، مرز میان مادی و مجرد را رعایت نمی‌کند و تفاوت میان مراتب مادی و مجرد عالم را حذف می‌کند. روشن است که با از دست رفتن تجرد نفس، مشکلات فراوانی به وجود خواهد آمد؛ از جمله اینکه بقای نفس زوال‌پذیر، قابل دفاع عقلانی نخواهد بود؛

رابعاً اگر ماده (اولی و ثانیه) را انکار کنیم و تفاوتی میان موجودات مادی و مجرد نگذاریم، اساساً مشکلی به نام حرکت در امر مجرد نخواهیم داشت.

پاسخ سوم

با توجه به برخی از مبانی حکمت متعالیه، از جمله تشکیک، شاید بتوان امکان اجتماع مراتبی از تجرد و حرکت و زمان را فی‌الجمله تثبیت کرد. در پاسخ پیشین، تفاوت مادی و مجرد به‌صورت مطلق انکار می‌شد، درحالی‌که در این پاسخ، تنها مرز مشخص و حد معین میان مراتب تشکیکی مادی و مجرد انکار می‌شود. توضیح آنکه براساس اصالت وجود و مطابق تشکیک خاصی، این تصور که مرز مشخصی میان وجود مجرد و وجود مادی باشد، سطحی است. نیز این تصور که همه مجردات با هم و همه مادیات با یکدیگر الزاماً یکسان و همسطح باشند، به‌دور از اندیشه تشکیک است. در نظام تشکیکی چنان‌که مجرد و مادی دو مرتبه و به تعبیری دو ساحت وجودی متفاوت دارند، خود مجردات و خود مادیات نیز می‌توانند دارای مراتب و عوالم متعدد تشکیکی باشند که از یکدیگر به شدت و

ضعف وجودی متمایز باشند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶؛ نیز ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۷۵ و ص ۱۹۴).

پس براساس مبانی حکمت متعالیه: اولاً نشئه مادی و نشئه تجردی، جنس عوالم متعددند؛ ثانیاً عوالم یادشده متباین از هم نیستند و مراتب شدید و ضعیف یک وجود ذومراتب به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر، چنان‌که اصل وجود، مشکک است و مراتبی ضعیف و شدید دارد، صفات ذاتی وجود نیز چنین‌اند؛ یعنی هر صفتی که از صفات کمالی و ثبوتی وجود باشد، نه حاکی از نقایص و محدودیت‌های مرتبه ویژه‌ای از آن، و به‌عبارت دیگر، هر صفتی که به اصل هستی بازگردد نه به مرتبه خاصی از آن، باید به نحو تشکیکی در همه مراتب حضور داشته باشد؛ هرچند به ظاهر و در نگاه اول چنین نباشد. به همین دلیل نمی‌توان هیچ مرتبه‌ای از وجود را خالی از تشخص و وحدت و... دانست.

لذا براساس تشکیک و با نگاه دقیق می‌توان گفت تفاوت مراتب وجود به اعتبار درجات شدید و ضعیف وجود و به اقتضای شدت و ضعف صفات کمالی وجود است نه به خاطر اصل وجود و نه حتی به لحاظ اصل صفات ثبوتی وجود. به‌عبارت دیگر، به اقتضای تشکیکی بودن وجود، نمی‌توان صفتی (حاکی از کمال و قابل شدت و ضعف) را نام برد که در یک مرتبه باشد و مرتبه شدیدتر یا ضعیف‌تر آن، در مراتب دیگر یافت نشود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷). البته هر صفتی در جانب کمال، در مراتبی از هستی، چنان شدید می‌شود که ذهن و جان آدمی حتی از یافت حضوری و شهودی بازمی‌ماند؛ در جانب نقص نیز در بعضی از مراتب، چنان می‌شود که گویی عین و اثری از آن نیست: «قَالَ ﷺ مَا عَبْدُنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳). گفتنی است که فراز اول این حدیث، مستند است (ر.ک: الصحیفة السجادية، ۱۳۷۶، ص ۳۸) اما برای فراز دوم آن سند معتبری در *بحارالانوار* و غیر آن ذکر نشده است.

خلاصه آنکه با پذیرش تشکیک نمی‌توان از صفتی که حاکی از امری ثبوتی و کمالی، و ویژه یک مرتبه است، سخن گفت؛ یعنی براساس تشکیک، فیض وجود که از معدن و قرارگاه هستی سرازیر می‌شود و به‌تدریج در قوس نزول، به نحو تجلی و بدون تجافی تنزل می‌کند، ثبات هم به‌تدریج رنگ می‌بازد؛ تا آنجا که وقتی به هیولا می‌رسد، به‌ظاهر ثباتی باقی نمانده است؛ با اینکه عقلاً در هیچ مرحله‌ای تغییر محض حاکم نیست. در مقابل، با آغاز قوس صعود و بازگشت فیض به سوی حق (ر.ک: سجده: ۵)، هرچه وجود قوی‌تر می‌شود، ثبات هم پررنگ‌تر می‌شود و تغییر کم‌رنگ‌تر؛ تا آنجا که گویی در عقل اول تغییری نیست؛ گرچه برای او نیز می‌توان نوعی تغییر از عدم ذاتی به وجود (حدوث ذاتی)

و نوعی معاد و بازگشت به حضرت حق تصور کرد و به این معنا، ثابت مطلق را منحصر در ذات حضرت حق - جل و علا - دانست. به‌این ترتیب اگر مرتبه‌ای از وجود کاملاً ثابت است و مرتبه‌ای از وجود بهره‌اندکی از ثبات را با تغییری بسیار شدید همراه کرده، مرتبه یا مراتبی هم در میان‌اند که ثبات و تغییری متوسط دارند؛ یعنی نه به سان مراتب بالا ثبات محض دارند و نه مانند مراتب پایین، تغییری شدید و ثباتی در مرز عدم (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۲-۱۸۳).

بنابراین چنان‌که در حریم بسیط محض هیچ نوع ترکیب و هیچ نحو کثرتی راه ندارد و وجود شدید و خیر محض، مطلقاً عدم و شر را برنمی‌تابد، اما در وجود ضعیف گونه‌ای از بساطت با انواعی از ترکیب و کثرت سازش کرده‌اند و گویی عدم و وجود به هم آمیخته، و خیر و شر در کنار یکدیگر آرمیده‌اند. همچنین ثبات شدید هیچ‌گونه تغییر دفعی و تدریجی را نمی‌پذیرد، اما ثبات ضعیف با گونه‌ای از تغییر ملازم و همراه می‌شود، تا آنجا که گویی در بعضی مراتب، ثباتی نیست و در بعضی مراتب، تغییری. نیز همان‌گونه که هر وحدتی طارد هر کثرتی نبوده، هر بساطتی نافی هر ترکیبی نیست و در بعضی از مراتب وجود و وحدت با کثرت نوری و سریانی (ر.ک: همان، ج ۶ تعلیقه مرحوم سبزواری، ص ۲۲) و بساطت با ترکیب جمع شده‌اند، هر ثباتی هم با هر تغییری منافی نیست و در بعضی از مراتب هستی ثباتی نسبتاً شدید، تغییر ضعیف را در عین همراهی تحت‌الشعاع قرار داده و در بعضی دیگر، تغییر شدید، ثبات ضعیف نهفته را مقهور و مغفول کرده و از چشم‌ها پنهان و محفوظ داشته است.

حاصل این راه‌حل آن است که می‌توان مراتبی از وجود را در میان مراتب عالی تجرد و مراحل نازل مادیت تصویر کرد که درجاتی از تجرد و صفات مجردات را با درجاتی از مادیت و تغییر و زمان و دیگر صفات مادیات جمع کرده‌اند. بنابراین الزاماً همه مراتب تجرد، عاری از همه مراتب تغییر و حرکت و زمان نیستند.

ارزیابی پاسخ سوم

صرف همراه کردن تجرد و تغییر، برای حل مشکل حرکت در نفس کافی نیست. مجردی که در این راه‌حل پذیرای گونه‌ای از تغییر شده، مرتبه‌ای متوسط از تجرد و مادیت دارد و در مراتب تشکیکی نظام هستی، از جایگاهی معین برخوردار است؛ درحالی‌که نفس، مقامی معلوم و مشخص ندارد و موجودی است که می‌تواند در بعضی از مراحل سیر خود، از تجردی عالی بهره برد و و از بالاترین عقول نیز برتر شود.

اشکال دوم: بقا و ثبات هویت

نفس مادام که به فعلیت عقل مفارق نرسیده، صورتی مادی است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳) و از این رو، مانند دیگر صور مادی و طبیعی، متجدد و متحول و در حرکت جوهری دائمی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰)؛ اما در همه موارد حرکت جوهری، چه در جواهر مادی محض و چه در نفوس، چند مشکل مشترک وجود دارد که سرآمد آنها حفظ وحدت و ثبات و بقای متحرک در طول حرکت است. در واقع، یکی از ادله فلاسفه پیشین بر انکار حرکت جوهری، نیازمندی حرکت به موضوعی است واحد و ثابت و باقی در طول حرکت که در حرکات جوهری — برخلاف حرکات عرضی — فرض روشنی ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۹).

به اعتقاد قدما، اشتداد (یا حرکت اشتدادی) در صورت‌های جوهری راه ندارد و تغییر صور جواهری الزاماً دفعی است؛ زیرا در جریان حرکت اشتدادی، یا نوع صورت جوهری باقی می‌ماند، یا باقی نمی‌ماند:

الف) اگر فرض کنیم ماهیت نوعیه صورت، در جریان حرکت، ثابت و بدون تغییر باقی مانده است، پس بر خلاف فرض اولیه، حرکت و تغییر، در زواید و لوازم و عوارض صورت بوده است نه در خود صورت. برای مثال اگر انسانیت زید (صورت نوعیه زید) تدریجاً متحول شود، ولی زید همچنان انسان باشد، حرکت و تحولی در انسانیت زید روی نداده، بلکه تغییر و تحول مزبور، در اعراض انسانیت زید روی داده است؛

ب) اگر فرض کنیم صورتی جوهری شدیدتر شود و در جریان اشتداد نوع خود را از دست دهد و به نوعی دیگر تبدیل شود (تغییر و تحول صورت، منجر به تغییر نوع صورت شود):
اولاً در واقع، شیئی زایل و شیئی دیگر حادث گشته است، نه اینکه «یک» شیء ثابت و باقی شدیدتر شده باشد؛

ثانیاً یا صورت‌های متعاقب و متتالی مزبور دوامی هر چند کوتاه دارند یا همگی آنی هستند:

۱. اگر همه یا بعضی از صورت‌های نوعیه متعاقب، دوام و ثبات و سکون دارند، بر خلاف فرض، حرکت در صورت قطع شده است؛

۲. اگر همه صور مزبور، در جریان اشتداد، آنی هستند، تتالی آتات و آنیات (موجودات آنی) روی داده است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۶).

حاصل آنکه در حرکات عرضی، وحدت حرکت و متحرک، به وسیله جوهری که از آغاز تا پایان حرکت باقی می‌ماند، توجیه‌پذیر است؛ اما در تغییرات جوهری، تصویر وحدت، به عللی از جمله فقدان موضوع ثابت و باقی، متعذر یا متعسر می‌نماید. البته ممکن است کسی بخواهد اشکال بقای موضوع را با ثبات و بقای هیولا در جریان تحول صور جوهری حل کند؛ اما واقعیت است که نمی‌توان به بقا و ثبات و وحدت جنسی هیولا در جریان حرکت در صور جوهری امید بست؛ زیرا حتی اگر حرکت را صرفاً در صور جسمیه و نوعیه جوهری در نظر بگیریم و هیولا را فارغ از حرکت جوهری و فراتر از زمان بدانیم و آن را موضوع و قابل حرکت تلقی کنیم، به دلیل این که وحدت هیولا، جنسی بوده، قوام و وجود و بقایش به صورت است، نمی‌توان آن را موضوعی ثابت و باقی در جریان حرکت صور دانست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰).

صدرالمتألهین تصویر حکما از حرکت و وجود را سبب انکار حرکت جوهری دانست. وی بر آن شد که اگر فلاسفه حرکت را به نحو حرکت قطعی در نظر می‌گرفتند و آن را عرض تحلیلی وجود شیء می‌دانستند و وجود را اصیل تلقی می‌کردند نه امری انتزاعی، و حرکت و تحول را در هستی شیء می‌دیدند نه در ماهیت آن (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۹) و... مسلماً تغییرات دفعی و عرضی را به تحولات تدریجی و جوهری بازمی‌گردند؛ نه به عکس. او در گام نخست میان موضوع ثابت برای حرکت و موضوع واحد برای آن، تفاوت قایل شد و نشان داد:

اولاً حرکت از آن جهت که حرکت است، هرگز نیازمند موضوع ثابت نیست؛ و نیاز به موضوع ثابت برای امر سیال، نیازی کاذب است؛

ثانیاً حرکت هر چند از آن جهت که موجود است باید ملاک وحدت داشته باشد (چراکه وجود مساوق وحدت است)، واحد بودن حرکت همیشه ملازم و مستلزم داشتن موضوع واحد و ثابت نیست. صدرالمتألهین در گام دوم، بر این نکته تأکید کرد که حرکت یکی از اعراض خارجی نیست تا به اقتضای عرض بودن خود نیازمند موضوعی جوهری و محلی مستغنی (با نام و عنوان متحرک) باشد؛ بلکه عرضی تحلیلی و از انحای وجود شیء سیال است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۶۱ و ص ۷۴) که تنها در ظرف تحلیل غیر از معروض خود (متحرک) است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۴۵؛ نیز ر.ک: همو، بی‌تا، ص ۱۰۴-۱۰۶). به عبارت دیگر، حرکت خارجاً عین متحرک است. طبعاً اگر حرکت در عرضی از اعراض خارجی باشد، عین آن عرض است و به تبع آن عرض، حال در محلی مستغنی و واحد است و اگر حرکت در یکی از جواهر باشد، عین آن جوهر و مستغنی از موضوع واحد یا ثابت است.

باید توجه کرد که تنها عروض عرض مفارق نیازمند استعداد قبلی و ماده‌ی حامل آن استعداد است اما عوارض لازم یا به تعبیری اعراض تحلیلی و انحای وجودی اشیا، فارغ از جعل و بی‌نیاز از استعداد قبلی و ماده‌ی حامل آن هستند. درواقع اعراض تحلیلی، در ذهن از معروض تفکیک شده، عارض آن می‌گردند، وگرنه در خارج به وجود واحد موجودند (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵). بنابراین حرکات جوهری، نه‌تنها نیازمند موضوع به‌معنای «جوهر حامل عرض» نیستند، نیازمند موضوع به‌معنای «ماده‌ی حامل استعداد» هم نخواهند بود؛ اما حرکات در اعراض هرچند آنها نیز از حیث حرکت بودن نیازمند «جوهر حامل عرض» و «ماده‌ی حامل استعداد» نیستند، منشأ انتزاعشان، یعنی اعراضی که حرکت و سیلان را از آنها انتزاع کرده‌ایم، به دلیل عرض بودن، نیازمند «جوهر حامل عرض» و «ماده‌ی حامل استعداد» هستند.

وی در گام سوم با پذیرش تقاضای بر حق حکما برای نشان دادن ملاک وحدت حرکت و جوهر متحرک و سیال در جریان حرکت، وجوه گوناگونی ارائه کرد.

وجه اول او پاسخی جدلی به حکمای مشایی به‌شمار می‌آید. توضیح اینکه قدما درباره‌ی کون و فساد جوهری با مشکلی مشابه مشکل حرکت جوهری روبه‌رو شده بودند. مشکل آنها این بود که هنگام تعویض صور (کون و فساد در صورت‌ها)، فعلیت و وحدت ماده و اساساً نیاز ماده به‌صورت چه می‌شود؟ طرفداران حکمت مشاء، در این‌گونه موارد مدعی شده بودند که از سویی، نیاز ماده به نوع صورت (صورتاً ما) است نه به یک صورت ویژه؛ و از سوی دیگر، وحدت هیولا ضعیف و مبهم و جنسی است و با «صورت واحد به وحدت نوعی» تأمین می‌شود. صدرالمتألهین با استفاده از پاسخ ایشان مدعی می‌شود که در جریان حرکت جوهری در صورت نوعیه نیز هیولا و صورت جسمیه و صورت نوعی (صورتاً ما) ثابت هستند و بنابراین مشکل پیدا کردن موضوع جوهری ثابتی که ملاک وحدت حرکت جوهری باشد، مرتفع می‌شود. گفتنی است صدرالمتألهین در حرکت کمی نیز که مشکلی مشابه حرکت جوهری دارد، همین راه‌حل را ارائه کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۷).

روشن است که این پاسخ نمی‌تواند راه‌حل نهایی حکمت متعالیه تلقی شود؛ زیرا مطابق با عبارات صریح صدرالمتألهین، عالم ماده با همه‌ی شئون خود متحول است و چنین نیست که تحول از صورت نوعیه به‌صورت جسمیه و هیولا نفوذ نکند و آنها ثابت و فراتر از زمان و حرکت باشند. ضمن اینکه براساس حکمت متعالیه، ماده و صورت، متحد و از مراتب یک وجودند و مسلماً تحول صورت مستلزم تحول ماده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳).

مسلماً برداشت بعضی از شارحان نیز که زمان را از دیدگاه صدرالمتألهین بعد چهارم دانسته‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۰، تعلیقه مرحوم علامه طباطبائی) دقیقاً همین بوده که صدرا حرکت و زمان را در صورت جسمیه (و هیولا) نیز راه داده است؛ زیرا وقتی سه بعد در جسم و صورت جسمیه‌اند، اگر بعد دیگر در صورت نوعیه باشد، نمی‌توان آن را بعد چهارم تلقی کرد.

اکنون اگر وجه اول، که با مبانی حکمت متعالیه همساز نیست در نظر نگیریم، سه راه‌حل را می‌توانیم پاسخ‌های صدرالمتألهین به اشکال مورد بحث در حرکت جوهری بینگاریم:

پاسخ اول (از راه خود حرکت و اتصال آن)

حرکت اگر به نحو قطعی در نظر گرفته شود، امری متصل و ممتد است؛ اتصال ملاک وحدت است و وحدت اتصالی نوعی وحدت شخصی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۷). براین‌اساس می‌توان ملاک وحدت حرکت و متحرک در حرکت جوهری را اتصال آنها دانست و نشان داد که یک حرکت، یک زمان، و یک جوهر متحرک و سیال، بر هم منطبق‌اند. به‌این ترتیب حرکت و زمان، گونه‌ای دیگر از امتداد و بُعد برای جسمانیات به‌شمار می‌آیند. لذا درست این است که بگوییم دو نوع امتداد (پایدار و گذرا) داریم و به لحاظ این دو نوع امتداد، وجودها بر دو گونه‌اند: برخی از وجودها فاقد هرگونه امتداد مکانی و زمانی‌اند؛ برخی دیگر، هم امتداد پایدار دارند و هم امتداد ناپایدار (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۳۳-۲۳۴).

گروه اخیر از موجودات، چنان‌که از لحاظ ابعاد سه‌گانه، امتدادی تقسیم‌پذیر دارند، از لحاظ زمانی هم فیض را به نحو تدریجی دریافت می‌کنند و امتدادی ناپایدار و قابل انقسام به قبل و بعد دارند؛ اما گونه‌ای از وجود را که قابلیت انتزاع مفاهیم قبل و بعد دارد، می‌توان به اصل وجود و سیلان وجود تحلیل کرد؛ یعنی هرچند در خارج سیال و سیلان به یک وجود موجودند، ذهن می‌تواند وجود سیال خارجی را به جوهر و سیلان جوهر تجزیه و تحلیل کند و از سیلان که عارض تحلیلی جوهر یادشده است، دو مفهوم حرکت و زمان را اخذ کند.

حاصل آنکه صدرالمتألهین در این وجه، وحدت حرکت و متحرک را در جریان حرکت‌های جوهری (و حتی حرکت‌های عرضی) (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲) با اتصال آنها تأمین می‌کند. نکته‌ی مهم در این راه‌حل این است که وقتی می‌گوییم درخت مثلاً در جریان حرکت خویش و در تمام مدت حیات خود، موجودی واحد است، منظور این نیست که درخت دیروز عین درخت امروز است؛ بلکه مقصود این است که درخت حقیقتی است ممتد و متصل که درخت دیروز و درخت

حرارت آب از نود به صد دانست که به ظاهر ده درجه به آن افزوده می‌شود نه اینکه حرارت نود درجه آب در زمان الف بشخصه زایل شود و در زمان ب حرارتی صد درجه و البته متصل به فرد قبلی حرارت، به آب اضافه و افاضه گردد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۹).

روشن است که مثال «حرارت» مطابق فهم عرفی، مناسب بحث کنونی ماست؛ وگرنه با عنایت به اینکه زمان نحوه وجود اشیای مادی است، باید اذعان کرد که عالم ماده، لحظه‌به‌لحظه با تمام جواهر و اعراض خود، نو می‌شود. لذا حتی اگر دمای آب به‌ظاهر ثابت هم باشد، وجود آب و همه انحای وجودی آن پیوسته در حال زوال و حدوث‌اند. با این تحلیل، این قسم از حرکات، ویژه مرتبه نفسی و مجرد نفوس خواهد بود و در عالم ماده مصداق ندارد؛ چنان‌که در عالم عقول بی‌معناست. لذا مثال بچه‌ای که بزرگ می‌شود، می‌تواند مثال درخوری باشد:

الصبي إذا صار رجلاً فإنه لم يزل منه شيء إلا ما هو أمر عديم كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند ما بين أقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا أيضاً أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر والثاني ... والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى ... هذا كلامه بعينه وهو صريح فى أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحداً بالثانى وهو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمى كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل أ أو لم يعقلها فلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر [لم تصر] ذاته بعينها مصداقاً لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل (همان، ص ۳۲۷).

ممکن است ثبات شخص متحرک در عبارت یادشده، به وحدت اتصالی متحرک تفسیر شود؛ اما در این صورت، استشهاد صدرالمآلهین به عبارت *شفاً* ناصواب و خرده‌گیری او از *ابن سینا* بی‌مورد خواهد بود. مسلماً منظور شیخ از عبارت «لم یزل عنه امر جوهری ولا ایضاً امر عرضی» این نبوده که شیء دوم به لحاظ کمالات، کمتر از شیء اول نیست و هرگز قصد او از تعبیر «قد صار الشيء الاول بعينه متحداً بالثانى»، وحدت اتصالی شیء سابق و لاحق نبوده است. وحدت اتصالی وحدتی است برای کل ممتد نه برای اجزای بالقوه یک کل. در وحدت اتصالی، جزء قبلی حقیقتاً «زایل» می‌شود و هرگز نمی‌توان گفت که «بعینه» در شیء دوم موجود است. آری، جزء بعدی اگر مشابه جزء قبلی باشد، ممکن است

امروز دو جزء فرضی یا دو تصویر از دو بخش فرضی آن حقیقت پیوسته و دارای کشش هستند؛ دو مقطع متفاوت‌اند که در کنار هم و پیوسته با هم، به همراه اجزای بالقوه دیگر، یک کل را تشکیل می‌دهند. بر پایه این نگاه، حرکت و متحرک امتدادی انقسام‌پذیر دارند که هر قسمت فرضی حقیقتاً غیر از قسمت فرضی دیگر، و در عین حال پیوسته به آن است. طبعاً اگر به این معنا، نفس سیال و انسان متحرک را واحد بدانیم، هرچند انسان از لحظه تولد تا زمان پایان حرکت خود یک موجود با یک حرکت خواهد بود، انسان امسال حقیقتاً غیر از انسان سال گذشته و انسان شنبه غیر از انسان جمعه و بلکه انسان این لحظه غیر از انسان لحظه قبل خواهد بود. البته آنها در عین مغایرت، به یک معنای دیگر عین هم خواهند بود؛ به این معنا که همه این اجزای بالقوه یک کل را تشکیل داده‌اند و پاره‌های فرضی یک حقیقت‌اند.

پس وحدتی که با این راه‌حل برای اجزای بالقوه انسان در جریان حرکت می‌توان تصویر کرد، مانند وحدتی است که برای اجزای یک کمیت متصل یا پاره‌های یک جسم دارای کمیت متصل در نظر گرفته می‌شود. دو جزء یک جسم تعلیمی یا طبیعی حقیقتاً پراکنده و از هم غایب‌اند و غیر از همدیگرند؛ اما تا زمانی که منفصل نشده‌اند کثرت بالقوه و وحدت بالفعل دارند. اگر چنین باشد، کسی که تصور می‌کند انسان لحظه قبل است، سخت در اشتباه است! او با انسان یک لحظه قبل فقط یک حکم مشترک دارد: هر دو بخش‌هایی از یک جورچین، یا اجزایی از یک کل، و یا کثراتی از وجود واحد سیال‌اند. در این فرض تنبیه یک پیرمرد به جای جنایتکار جوان به دلیل اینکه پاره‌های یک وجود واحد شخصی هستند، در حکم تطهیر قسمت پاک یک لباس (با فرض اینکه برای یک لباس یا یک پارچه، وحدت اتصالی قایل باشیم) در ازای قسمت نجس آن است، با استناد به اینکه هر دو بخش فرضی لباس، قسمت‌هایی از یک واحد لباس به‌شمار می‌آیند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱).

پاسخ دوم (از راه بقای شخص کمالات مراحل قبلی در ضمن فصل اخیر)

در جریان برخی از حرکات، متحرک به یک معنا ثابت و باقی و به معنای دیگری متحرک است. در این قسم از حرکات، کل متحرک یا بخشی از آن، بعینه در هر لحظه محفوظ می‌ماند و پیوسته بر کمالات او افزوده می‌شود. در واقع، در این‌گونه تبدیل و تبدلات، متحرک نقص را که امری عدمی است وامی‌نهد و به مرتبه‌ای بالاتر از وجود دست می‌یابد. اصطلاحاً از این قسم، به لباس بعد از لبس یا ربح بعد از ربح تعبیر می‌شود. لبس بعد از لبس را می‌توان از باب تشبیه معقول به محسوس، همانند افزایش درجه

امکان ابراز و به نمایش گذاشتن همه کمالات مدبر خود را یکجا و یک دفعه ندارد. با این نگاه است که می‌توان مجلای واحد را ملاک وحدت جلوه‌ها و بلکه جنبه ثبات آنها در نظر گرفت. صدرالمثالیین با التزام به این مطلب، با صراحت برای صور طبیعی اشیا، وجودی مادی و تدریجی و وجودی عقلی قایل می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۰۴).

البته با توجه به رابطه‌ای که میان حقیقت و رقیقت برقرار است، اطلاق طبیعت به هر کدام از حقیقت و رقیقت، صحیح است؛ یعنی چنان‌که مثلاً به مدبر درخت می‌توان گفت (کلی) درخت، و به رقیقه و وجود تدریجی و انعکاس آن در عالم مادون نیز می‌توان گفت (طبیعت) درخت.

بررسی وجه سوم

۱. ذیل بعضی از عبارات صدرا، تا حدودی راه‌حل دومی را که برای وحدت متحرک گفتیم مخدوش می‌کند. اگر منظور از اینکه «نفس هم از جهت نفس بودن مانند طبیعت است» این باشد که حرکت جوهری نفس نیز مانند حرکات جوهری دیگر، وحدتی اتصالی دارد و ثبات خود را مدیون مدبر خود است، طبعاً وجه دومی که بیان کردیم لغو خواهد بود؛ اما ممکن است منظور ایشان صرفاً این باشد که نفس به دلیل مباشرت با طبیعت، تابع طبیعت است و خود نیز از این جهت، مانند طبیعت و به تبع آن، سیال است و از این رو نمی‌تواند حافظ ثبات آن باشد. پس گرچه تغییر نفس مانند تغییر طبیعت نیست و نفس به نوعی ثابت سیال است، ولی نمی‌تواند مایه ثبات طبیعت باشد؛ چراکه خود منفعل از طبیعت است.

از سوی دیگر، صدرالمثالیین نسبت مدبر نوع به صنم را به نسبت روح و جسد نیز تشبیه کرده است (ر.ک: صدرالمثالیین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴)؛ چراکه به هر حال، روح هر چند - به برکت وجود جسد و استعدادهای آن - سیال است، از نوعی ثبات و وحدت برخوردار است که می‌تواند نوعی وحدت و ثبات مجازی و بالعرض نیز برای جسم تأمین کند. درباره ثبات مجازی، گفتیم اگر ثباتی که روح برای جسد تأمین می‌کند، حقیقی باشد، تشبیه مزبور بی‌مورد است؛ چراکه در هر تشبیهی، باید مثال و ممثل در عین شباهت، متفاوت باشند. ممکن است کسی بگوید منظور صدرالمثالیین این است که رابطه میان روح انسان و جسدش یکی از مصادیق رابطه‌ای است که میان جسمانیات دیگر و مدبرات آنها برقرار است؛ اما در این صورت باید مدبر را منحصرأً برای اجسامی غیر از آنچه جسد برای حیوان و انسان واقع شده‌اند و غیر از نفوس جسمانی انسان و حیوان بدانیم که این با مبانی شیخ اشراق و

به‌اشتباه با آن یکی دانسته شود. پس می‌توان گفت که عبارات مزبور گویای آن‌اند که در برخی حرکات، شخص متحرک در جریان حرکت ثابت است؛ یعنی شخص متحرک در عین ثبات، با گسترش وجودی، مصداق معانی بیشتری شده است.

در این موارد، به تعبیری می‌توان گفت صورت قبل تبدیل به صورت بعد شد؛ ولی باید توجه کرد که صورت لاحق، همان صورت سابق است که بر اثر گسترش و سعه وجودی، حدود و نقایص عدمی و قبلی خود را رها کرده است نه اینکه صورت سابق زایل، و صورت لاحق کامل‌تر جایگزین آن شده باشد. به عبارت دیگر، در اینجا لبس بعد از لبس اتفاق افتاده است نه خلع و لبس.

عبارات بسیاری را می‌توان شاهد بر وجه دوم آورد - هر چند هیچ‌کدام نص در این مطلب نیستند و احتمالات دیگر را نیز تحمل می‌کنند - اما برای رعایت اختصار، از ذکر موارد دیگر می‌پرهیزیم (ر.ک: همان، ص ۹۵. تعلیقات مرحوم سبزواری و برداشت ایشان از عبارت صدرا ذیل ص ۹۵ و ص ۳۳۱ نیز درخور توجه است).

پاسخ سوم (از راه ثبات جوهر عقلی مدبر نوع)

هر نوعی، مدبری (ر.ک: نازعات: ۵) دارد که از سنخ عقول است و ضامن وحدت و به یک معنا مایه ثبات آن نوع است (صدرالمثالیین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳)؛ یعنی چنان‌که وحدت و ثبات هویت انسان به نفس مجرد اوست، همه طبایع سیال نیز به برکت ثبات مدبرات عقلی خود ثابت‌اند و وحدتی مستمر دارند (ر.ک: صدرالمثالیین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۵). اما باید توجه کرد وحدت مدبر نوع را در صورتی می‌توان حافظ ثبات و استمرار نوع دانست که گونه‌ای از این‌همانی و اتحاد میان آنها برقرار باشد؛ وگرنه ثبات طبیعت جسمانی به خاطر مدبرش، وصف به حال متعلق موصوف خواهد بود؛ یعنی این مطلب در فرضی درست است که طبیعت جسمانی را به همراه مدبر، یک موجود دو مرتبه‌ای در نظر بگیریم، چنان‌که انسان، متشکل از روح و جسد را چنین فرض می‌کنیم. به تعبیر سوم، مدبر عقلی را حقیقتی در نظر بگیریم که طبیعت سیال، رقیقه و جلوه و شأن متجدد او در عالمی پایین‌تر باشد. به تعبیر مأخوذ از شریعت، باید مدبر و حقیقت شیء را «ملکوت» (انعام: ۷۵؛ اعراف: ۱۸۵؛ مؤمنون: ۸۸؛ یس: ۸۳) و «باطن» شیء مادی (روم/۷) یا از «خزاین» (حجر: ۲۱) آن دانست.

درواقع، مدبرات مجرد انواع، که وجودی جمعی و واحد و ثابت دارد، وقتی پای به عالم ماده می‌گذارد و در آن جلوه‌گر می‌شود، ناگزیر کمالات خود را در یک گستره و عرض عریض ارائه می‌کند؛ زیرا صنم مادی، به عللی از جمله اینکه عالم ماده نشئه تراحم است و ظرفیت محدودی دارد،

جمع‌بندی وجوه سه‌گانه

۱. دیدیم که در حرکت جوهری مشکلی به نام وحدت متحرک و حرکت در جریان حرکت رخ می‌دهد که صدرالمتألهین آن را با وجوه مختلفی به‌خوبی برطرف می‌کند؛ اما نکته اینجاست که مشکل حرکت جوهری نفس عمیق‌تر از حرکت جواهر طبیعی است. نفس در جریان حرکت جوهری، وحدتی ویژه دارد. نفس در عین تحول، ثابت هم هست. پس در حرکت جوهری نفس، مشکل بیش از وحدت متحرک و حرکت است؛ مشکل اصلی در این بحث، ثابت نفس است. اجتماع وحدت و تغییر به‌ویژه در وحدت اتصالی کاملاً قابل درک است، اما واقعاً چگونه می‌توان ثابت را با تغییر همراه کرد؟ (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۴)؛

۲. مشکل ثابت متحرک (و نه وحدت آن) در جریان حرکت جوهری نفس با توجیه اول برطرف نمی‌شود. در وحدت اتصالی، کل متحرک واحدی سیال است؛ اما هر جزء فرضی و بالقوه از متحرک با جزء فرضی قبلی و بعدی واقعاً متفاوت است. متحرک یک وجود گسترده در زمان است که اگر از آغاز تا پایان لحاظ شود، یکی است؛ وگرنه هر لحظه در حال تجدید و حدوث است و دم‌به‌دم با تمام هویت خود تغییر می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱)؛ درست مانند امتدادهای پایدار که اگر کل امتداد را در نظر بگیریم، به لحاظ اتصال موجود، یک خط یا یک سطح و یا یک حجم داریم؛ اما اگر به اجزای فرضی نظر کنیم، واقعاً هر جزء فرضی با جزء فرضی کناری خود متفاوت است. لذا می‌توان گوشه‌ای از یک چوب را به رنگی و گوشه دیگر را به رنگ دیگر درآورد: «کل صورة تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هی أيضا بلحوق عاقبتها علی نعت الاتصال التجددی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۸؛ نیز ر.ک: همان، ج ۹، ص ۹۴-۹۵).

آیا چنین وحدتی را می‌توان در ساحت تجردی نفس روا دانست؟ گذشته از اینکه اتصال اجزای بالقوه مجرد معنای محصلی ندارد، آیا ما نفس را در هر لحظه دائر و هالک، و به لحاظ کل زندگی یکی می‌دانیم؟ مگر «ثبات هویت» از ادله تجرد نفس نیست؟ چگونه می‌توان «ثبات هویت» را به لحاظ «وحدت اتصالی» توجیه کرد و سپس آن را دلیل بر تجرد نفس دانست؛ درحالی‌که چنین وحدتی در مادیات نیز هست؟ ثبات هویتی که نشانه تجرد است این است که موجودی عیناً موجود سابق باشد، نه اینکه متفاوت ولی پیوسته با آن باشد.

به هر حال چنان‌که گذشت، ادعای صدرالمتألهین درباره حرکت جوهری نفس به حرکت نفس در بعد مادی‌اش خلاصه نمی‌شود تا وحدت اتصالی اجزای بالقوه و مفروض را کافی بدانیم؛ بلکه ایشان

صدرالمتألهین سازگار نیست؛ به‌ویژه آنکه صدرالمتألهین تصریح می‌کند که مُثُل را از صقع ربوبی و باقی در علم ازلی ابدی حق تعالی می‌داند: «ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة...» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴-۱۰۵).

كما أن الروح الإنساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبدا في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال... كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴)؛

این عبارت نیز قدری مبهم است (اگر ضمیر «هو» در انما هو متجدد الذات به روح برگردد و منظور از قید «علی الاتصال» این باشد که نفس انسان در عین تجدد به خاطر اتصال امثال متجدد، باقی است، و این مطلب سخن نهایی ملاصدرا نیز به‌شمار آید، طبعاً هر چه درباره وجه دوم گفتیم بی‌فایده می‌شود؛ اما مسلماً منظور ملاصدرا این نبوده است؛ چراکه در این صورت تشبیهی که در عبارت به کار رفته لغو خواهد شد. اگر روح نیز مانند جسد، تجدیدی دارد که واحد به وحدت اتصالی است، چرا رابطه مدبر و صنم مادی به رابطه روح و جسد تشبیه شده است؟).

۲. این وجه چنان‌که در عبارات صدرالمتألهین نیز بازتاب یافته، در طول سایر وجوه است نه در عرض آنها؛ یعنی در طول، و همراه وحدت اتصالی حرکات مادی (و وحدت به نحو لبس بعد از لبس پاره‌ای از حرکات نفسانی) مطرح می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۰۴؛ نیز: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱-۱۳۲). درواقع، حقیقتی که از عالم بالا در عالم پایین جلوه کرده، وقتی به صدرش می‌نگریم، متناسب با عوالم عالی حکمی دارد و هنگامی که ذیل آن را در نظر می‌آوریم، به مقتضای نحوه وجود جسمانی، دارای حکمی دیگر است؛

۳. وجه سوم علاوه بر وحدت حرکت و متحرک، نوعی ثابت نیز برای آنها تصویر می‌کند؛ یعنی اگر حقیقت و رقیقت را با هم در نظر بگیریم، مدبر یا حقیقت، وجه ثابت شیء است و رقیقت، چهره متغیر آن؛

۴. حقیقت نفسی انسان هم در حال حرکت جوهری، به خاطر حقیقت عقلی‌اش پابرجاست؛ یعنی این وجه علاوه بر سیلان طبایع مادی، درباره سیلان نفس انسان در هر دو ساحت مادی و مجردش نیز کارایی دارد. شاید این عبارت ناظر به همین حقیقت باشد:

«إن الإنسان يتنوع باطنه فی کل حين... فإن للنفس جهتين لتعلقها بالجنبتين العقل والطبيعة فمن جهة تعلقها بالجنبة العالیة والجانب الأيمن باقية مستمرة ومن جهة تعلقها بالجنبة السافلة والجانب الأيسر متجددة سائلة و هاتان الجهتان ذاتيتان للنفس ما دامت نفسيتهما لا عرضيتان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

نفس را در ساحت تجردی‌اش نیز متحرک می‌داند: «النفس... لها تعلق ذاتی بالبدن والترکیب بینهما ترکیب طبیعی اتحدی وأن لكل منهما مع الآخر حركة ذاتية جوهرية» (همان، ج ۹، ص ۲).

حال چه باید کرد؟ آیا باید از حرکت جوهری نفس در ساحت تجردی آن صرف‌نظر کرد و منکر چنین حرکتی شد؟ یا باید آموزه «فرد سیال» و مسئله «وحدت اتصالی» را ویژه حرکت در جواهر مادی دانست و حرکت جوهری نفس در ساحت تجردی‌اش را با وجوه دوم و سوم یا به‌صورت‌های دیگری توجیه کرد؟ مثلاً در قبال حرکت در مادیات که به‌صورت خلع و لبس هستند حرکت در مجردات ناقص را به‌صورت لبس بعد از لبس بدانیم (وجه دوم)؛ یا حرکت در مجردات ناقص را به‌صورت لف و نشر یا کمون و بروز یا ... توجیه کنیم؛ یعنی وجود مجرد ناقص را وجودی ملفوف و درهم‌پیچیده و کامن و... ببنداریم که در جریان حرکت، منشور و باز و بارز می‌شود، بدون اینکه داشته‌هایش به یک معنا کم یا زیاد شوند؛ یا حرکت مورد بحث را به‌صورت حرکات بادکنکی در نظر گرفت که با حفظ ثبات احیاناً گسترش می‌یابد یا جمع و فشرده می‌شود (مانند تخلخل و تکثیفی که قداماً در حرکات کمی قایل بودند)؛ یا اصل حرکت جوهری نفس را به دلیل آنکه وجدانی است بپذیریم و از تحلیل فلسفی و تبیین عقلانی آن چشم‌پوشی، و به‌اصطلاح آن را «طور» و «طور» و «عقل» معرفی کنیم.

مسئله از اصل وجود حرکت جوهری نفس در ساحت تجردی آن نمی‌توان دست برداشت؛ چراکه صرف‌نظر از ادله نقلی و مؤیدات عرفانی، امری وجدانی و بلکه لازمه بسیاری از مبانی استوار عقلی است؛ نیز دست برداشتن از تحلیل عقلی کار حکیمان‌های به‌نظر نمی‌رسد؛ گذشته از اینکه یکی از جهات بحث ما بررسی دیدگاه حکمت متعالیه است و نظر قطعی و صریح صدرالمتألهین حرکت جوهری نفس حتی در بعد تجردی‌اش است. از این‌رو باید در کلمات صدرا بیشتر دقت کنیم تا نظر شخص ایشان را بهتر دریابیم.

أما النفس فليس لها أن تستقل بذاتها وتبتأ عن التغير والانفعال من خوادمها وآلاتها إلا بعد أن تصير عقلا محضاً ليس له جهة نقص ولا كمال منتظر وأما قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفة تحتاج إلى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي (ر.ک: همان، ص ۶۵).

۳. وجه سوم نیز مانند وجه اول، مشکل را برطرف نمی‌کند؛ زیرا صدرالمتألهین این وجه را درباره همه جسمانیات مطرح می‌کند، نه خصوص بعد مجرد نفس (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ج ۸، ص ۳۸۳). پس ثباتی که مدبر عقلی برای نوع تحت تدبیر خود تأمین می‌کند غیر از ثباتی است که ویژه

نفس است و هر انسانی بالوجدان در خود می‌یابد. در حقیقت چنان‌که گفتیم، وجه سوم در طول دو وجه دیگر است و ثبات مرتبه عالی هر موجودی را نشانه رفته است؛ درحالی‌که در خصوص نفس، علاوه بر ثبات مدبرش، ثباتی هم در خود آن هست که برای هر صاحب نفسی وجدانی است؛

۴. وجه دوم به‌خوبی از پس مشکل ثبات نفس در عین تحول آن برمی‌آید، ولی خود با مشکلی بزرگ روبه‌روست و آن اینکه با همه تعابیر صدرالمتألهین هماهنگ نیست؛ یعنی اصل اینکه مورد قبول حکمت متعالیه باشد، تا حدود فراوانی مشکوک و اختلافی است. صدرالمتألهین گاهی به‌گونه‌ای سخن گفته است که گویا میان حرکات ابعاد مادی و مجرد نفس تفاوتی نیست؛ چنان‌که گویی حرکت از دیدگاه حکمت متعالیه به یک صورت بوده و وحدت آن نیز همواره وحدتی اتصالی است که اتصال و عدم زوالش به خاطر ثبات مدبر آن محفوظ است (از جمله ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۵-۹۷ و ۲۴۲؛ ج ۹، ص ۹۶). با این حال، برخی عبارات صدرالمتألهین وجه دوم را در قبال وجه اول مطرح می‌کنند و شارحان برجسته‌ای همچون مرحوم سبزواری نیز چنین برداشتی داشته‌اند.

به هر حال، برای توجیه «ثبات توأم با سیلان» ساحت تجردی نفس، توجیه دوم مناسب‌تر است و کم‌ویش شواهدی نیز در عبارات صدرالمتألهین دارد. در این توجیه برای حرکت جوهری بعد مجرد نفس، گونه‌ای دیگر از حرکت تصویر می‌شود که به اصطلاح، «لبس بعد از لبس» یا «وجدان بعد از وجدان» یا «ریح بعد از ریح» است؛ در قبال حرکات صورت‌های نوعیه مادی محض که از سنخ «خلع و لبس» یا «فقدان و وجدان» یا «خسران و ریح» هستند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۳؛ ج ۹، ص ۳۲ و ص ۹۸-۱۰۰؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰۰-۴۰۱؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۴۴۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

به تعبیر ابن‌سینا گاه حرکت، به‌صورت تفاسدی و سلوک در سلسله عرضی و گاهی به‌صورت استکمالی و سلوک در سلسله طولی است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۳۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۹). در قسم اخیر، حدود ذهنی موجود سابق از بین می‌رود و به این معنا موجود سابق معدوم می‌شود که انعدامی فرضی است؛ اما با نظر به متن وجود خارجی، تنها چیزی به آن افزوده شده است، بدون اینکه حقیقتاً امری خارجی از بین رفته باشد؛ مانند قطره آبی که در اقیانوس، حدود وجود (و نه اصل وجود) خود را وامی‌نهد.

منابع

امام سجاد علیه السلام، ۱۳۷۶، *الصحيفة السجادية*، قم، الهادی.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

— بی تا، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم، بیدار.

— ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

— ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

— ۱۳۷۸، *رسالة في الحدوث*، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

— ۱۴۲۲ق، *شرح الهداية الاثرية*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.

— ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

— ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

بنابراین نفس، «ثابت سیال» است. ثابت است به دلیل اینکه وجود مجرد آن پس از پیدا شدن، محفوظ است و سیال است زیرا گذشته از سیلان بعد مادی که به نحو خلع و لبس است، دم‌به‌دم بر دارایی‌های بعد تجردی او به نحو لبس بعد از لبس اضافه می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

لذا انسان، هم احساس ثبات می‌کند و هم احساس تحول دائمی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۷). هم خود را انسان گذشته می‌داند، هم انسانی نو. از سویی، «من» را برای اشاره به هویتی که از ابتدا حفظ کرده به کار می‌برد و از سوی دیگر، گاهی تغییر و تحول خود را عمیق می‌پندارد و مدعی می‌شود که انسان دیگری شده است. خلاصه آنکه نفس به حسب بعضی شئون، ثابت است و به حسب بعضی از شئون، سیال. شأن مادی نفس به سان سایر اجسام عالم ماده، روان است و در حرکت جوهری دائمی کل عالم ناسوت، یک لحظه ایستایی و سکون ندارد و هر لحظه فرضی آن متفاوت با لحظه فرضی پیشین البته متصل و پیوسته به آن است؛ اما سیلان مرتبه تجردی آن به صورت لبس بعد از لبس است و از این جهت، می‌توان گفت شأن تجردی نفس، یا به طور کلی، نفس، ثابت سیال است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

نتیجه‌گیری

رأی صدرالمتألهین و پاسخ‌های شخصی او به هر دو مشکل، مجمل و مبهم است و به همین دلیل، میان شارحان اختلافاتی نسبتاً چشمگیر وجود دارد. برخی از شارحان در پاسخ به اشکال امتناع جمع میان حرکت نفس و تجرد آن، مدعی شده‌اند که از دیدگاه صدرالمتألهین، تنها مرتبه مادی آن متحرک است؛ اما به نظر می‌رسد صدرالمتألهین، بعد مجرد نفس را هم متحرک می‌داند و می‌کوشد تجرد نفس را به گونه‌ای خاص که با حرکت قابل جمع است، تفسیر کند.

درباره اشکال امتناع جمع میان حرکت نفس و ثبات آن، صدرالمتألهین راه‌های متنوعی ارائه کرده است که احتمالاً تفسیر ویژه‌ای از حرکت، پاسخی درخور برای آن به‌شمار می‌رود. با این حال، در مجموع به نظر می‌رسد صرف نظر از ابهام در اعتقاد شخصی صدرالمتألهین، پاسخی که با کمک برخی از شارحان ارائه کردیم، اشکالات مطرح‌شده را به صورتی دل‌نشین و خردپسند، یا به عبارتی، به‌طور کامل برطرف نمی‌کنند و با توجه به اینکه حرکت جوهری نفس انکارناپذیر است، باید به دنبال پاسخی روشن‌تر گشت.