

حرکت جوهری وجودی

در قوس نزول و صعود

دکتر منیره پلنگی

استادیار مدرسه عالی مطهری

چکیده

در این مقاله با مروری اجمالی بر معنایی که حرکت جوهری در فلسفه وجودی ملاصدرا پیدا می‌کند، و با توجه به عناصری که در تبیین حرکت جوهری به کار گرفته می‌شوند و بویژه نفس عالم، این نتیجه حاصل می‌شود که حرکت جوهری امری نیست که منحصرأ در قوس صعود و در چارچوب تعریف ارسطویی از حرکت، یعنی با در نظر داشتن مفاهیم خاص ارسطویی «قوه و فعل» معنا پیدا کند، بلکه آنچنان مفهومی گسترده می‌یابد که در قوس نزول هم می‌توان سخن از حرکت جوهری، یعنی حرکت وجودی، به میان آورد. اصولاً در فلسفه که به قوس نزول می‌اندیشد نمی‌توان حرکت را تنها در قوس صعود توجیه کرد، بویژه با لحاظ اینکه حرکت، برآمده از حیات و خصیصه ذاتی وجود است. در ادامه مروری اجمالی بر نفس‌شناسی ملاصدرا در دو قوس هستی صورت می‌گیرد که در آن ارتباط وجود انسانی با حرکت در دو قوس مورد توجه قرار می‌گیرد. که البته این توجه تنها در حدی است که بتواند یادآور باور ملاصدرا به تضامی مراتب و عوالم هستی در دو قوس نزول و صعود باشد و ما را در مسیر بحث به هدف رهنمون سازد.

کلیدواژگان

قوس نزول	حرکت جوهری
نفس	قوس صعود
حیات	نفس عالم
شوق	عشق
معاد	حرکت حینی
کثرت	قوه و فعل
	غیریت

xxx

در سنت فلسفی و عرفان نظری مسلمانان دو معنا از حرکت را می‌توان یافت که البته در تفکر یونان باستان نیز دیده می‌شود. یکی از آندو معنا همانست که بیرونی از تعالیم ارسطو، بر مبنای آموزه «قوه و فعل» ترسیم شده است، و آن تعریف معروف «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است. در این معنا مراد از قوه، حیثیت فقدان است هر چند فقدانی که رو بسوی یافتن و وجدان دارد. معنای دیگری که برای حرکت، بویژه نزد عرفای ما یافت می‌شود آنست که حرکت «اخراج فعل از قوه فاعلی» است. این بار مراد از قوه، مبدأ فعل است که یکی دیگر از معانی رایج «قوه» در فلسفه مسلمانان بتبع معانی مذکور در متافیزیک ارسطوست. این معنا گرچه تا حدودی

حقّ اول فیضان می‌یابند، و آثار اشعه عقلی و سایه‌های اشراقات نوری آندند.^۵

در این چشم‌انداز است که ملاصدرا خاستگاه حرکت را همین جنبه از موجودات می‌داند که وجود و شئون حق و آثار اشعه عقلی و اظلال اشراقات نوری هستند؛ یعنی منشأ حرکت ذاتی منحصر به حیات و نفس است،^۶ جنبه‌ای که عین وجدان و دارندگی است. این بار دیگر سخنی از دخالت عامل «قوه»، که ناظر به حیثیت فقدان در اشیاء است، در تحقق حرکت نیست بلکه شیء از آنرو حرکت دارد که برخوردار از حیات است.

اگر به این نکته در اندیشه ملاصدرا توجه کنیم که حیات منشأ حرکت و وجود دایر مدار حیات است، پس حرکت، شامل همه هستی خواهد بود، و چنانکه گفته شد حرکت این بار بمعنای جوشش زندگی و عشق به کمال موجود است و در دایره تنگ خروج از قوه به فعل، بدون در نظر داشتن این حیثیت خاص، محصور نمی‌گردد. ملاصدرا عبارتی دارد که در آن می‌خوانیم:

و بارها گفته‌ایم که حیات در جمیع موجودات سریان دارد، زیرا وجود در آنها ساری است، چرا که تبیین نمودیم که وجود حقیقت واحدی است که عین علم و قدرت و حیات است، و چنانکه هیچ موجودی بدون طبیعت وجود قابل تصور نیست، هیچ موجودی را که دارای علم و فعل نباشد، نمی‌توان تصور کرد. و هر آنچه می‌داند و فاعل است - به هر وجهی که علم و فعل واقع شوند - آن چیز دارای حیات است. پس کل هستی نزد عرفاء زنده است.^۷

واضح است که در عبارت فوق، منظور از آنچه بعنوان «علم» و «فعل» آمده است چیزی جز حرکت بمعنای ذکر شده نیست، زیرا می‌دانیم که صفت حیات با دو ویژگی علم و فاعلیت شناسایی می‌شود و

■ ملاصدرا «تجدید الخلق بالأمثال» در ابن عربی را، که همانا حرکت حَبّی از جانب حق و خلق است با حرکت جوهری خود یکی فرض می‌کند. ابن عربی در «تجدید الخلق بالأمثال» بر هو هویت و اینهمانی شیء تأکید دارد. از اینرو به نظر می‌رسد متفاوت دانستن تجدد امثال با حرکت جوهری وجهی نداشته باشد.

.....
بدین ترتیب است که حرکت صفت ذاتی امری که خود حَبّی بالذات است می‌گردد. از اینرو حرکت برای ملاصدرا با عشق منطبق است. عرفا از این معنا بعنوان «حرکت حَبّی» یا «حرکت ایجادی»^۸ یاد کرده‌اند. ابن عربی حرکت را عین حیات و وجود، و منشأ همه حرکات را حُب دانسته است، بنحوی که اگر این حُب نمی‌بود عالم ظهور نمی‌یافت. «پس حرکت عالم از عدم ثبوتی به وجود، حرکت حب از جانب حق و از جانب عالم است.»^۹

ملاصدرا از این معنا بعنوان «عشق» یاد می‌کند. او با فرق گذاشتن میان «عشق» و «شوق»، اوّلی را طرب و جد و لذّت وصل و مساوق با کل هستی، و دومی را آلم فقد و عین هیولی می‌انگارد.^{۱۰} «عشق» یا «لذت وصل» وجدان و طرب وجد است و این معنایی

۵. همان، ج ۳، ص ۱۴۲.

۶. همان، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳.

۷. همان، ج ۷، ص ۳۰۷-۳۰۹.

۸. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵؛ جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶.

۹. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۱۰. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰-۲۶۶؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۲۸-۱۲۹.

■ ملاصدرا مبدء حرکت را در طبیعت
اشیاء مادی می‌جست، اما در عین حال
«طبیعت» را دارای پیوندی ناگسستنی
با «نفس» در موجودات زنده می‌دانست،
که این نفس خود اثر اشعه عقلی و سایه
اشراقات نوری حق اول است.

کرد و عامل قوه را - بمعنای ویژه ارسطویی آن - در
تحقق معنای حرکت دخیل دانست بلکه دایره حرکت
چنان وسیع می‌شود که همه عرصه هستی را در
برمی‌گیرد. بدین معنا همه هستی عین حیات، علم،
عشق، و حرکت است.

۲. جنبه عدمی و بالقوه حرکت

این جنبه، که بیشتر در مباحث متداول حرکت لحاظ
می‌گردد، ناشی از آمیختن حیثیت فقدان با حیثیت
وجدان، و بتعبیر دیگر عدم با وجود در جهان
جسمانی است. این همان معنایی است که (چنانکه
گذشت) ملاصدرا از آن با نام «شوق» یاد می‌کند.
قابل ذکر است که همین جنبه نیز - البته اگر به عدم
بنحو دیگری بیندیشیم تا آنجا که عرصه‌یی شامل
کثرت و غیریت پیدا کند - می‌تواند به یک معنای
وسیعتر شامل همه عرصه هستی گردد، همانگونه که
عدم، در تجدد امثال، و کثرت و غیریت در حرکت
افلاطونی از چنین معنایی حکایت می‌کند.

بهر تقدیر، اگر صرفاً جنبه دوم، که بطور معمول

۱۱. همو، الشواهد الربوبية، تصحیح سیدمصطفی محقق
داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸ -
۱۸۹.

۱۲. همو، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۲۱؛ ج ۵، تصحیح رضا
محمدزاده، ۱۳۸۱، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

۱۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۵۵.

از حرکت است که در قوس نزول معنا پیدا می‌کند،
چنانکه «شوق» یا «آلم فقد» معنایی دیگر از حرکت
است که در قوس صعود تحقق می‌یابد. در قوس نزول
وجود با عشق به آنچه دارد و با طرب از آنچه واجد
آنست به فعالیت و حرکت درمی‌آید (حرکت حیثی)؛
و در قوس صعود، موجود با شوق به آنچه ندارد به
حرکت برای کسب کمال مطلوب درمی‌آید.^{۱۱}

آشکار است که این معنا از حرکت، که در قوس
نزول تحقق دارد، مساوق با تحقق هرگونه کثرت و
غیریت است و چه بسا اکنون وجه تعریف حرکت به
«غیریت» که گاه منسوب به فیثاغورس و گاه منسوب
به افلاطون گردیده است، بخوبی معلوم گردد.

نکته دیگری که می‌تواند مؤید این مطلب باشد اینست

که ملاصدرا «تجدید الخلق بالأمثال» در ابن عربی را،
که همانا حرکت حیثی از جانب حق و خلق است با
حرکت جوهری خودیکی فرض می‌کند.^{۱۲} ابن عربی در
«تجدید الخلق بالأمثال» بر هوهویت و اینهمانی شیء
تأکید دارد. از اینرو به نظر می‌رسد متفاوت دانستن تجدد
امثال با حرکت جوهری وجهی نداشته باشد. در
فصوص الحکم می‌خوانیم:

قالت كأنه هو، و صدقت بما ذكرناه من تجديد
الخلق بالأمثال، و هو هو، و صدق الأمر، كما
أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن
الماضي.^{۱۳}

از طرفی چون تجدد امثال منحصرأ منسوب به خلق
نیست بلکه امری دو سویه است که بوجهی حرکت حیثی
از جانب حق است، بنابراین باید حرکت جوهری را هم به
وسعت تجدد امثال دارای توسع دانست.

بر مبنای چنین نظری به هستی که در سایه آن
حرکت، معنای عشق به کمال به خود می‌گیرد، دیگر
نمی‌توان حرکت را صرفاً در مفهوم ارسطویی آن تفسیر

مختص عالم جسمانی فرض می‌شود، منظور گردد، آنگاه جنبه نخست از حرکت جوهری مورد بیتوجهی قرار خواهد گرفت. بهمین دلیل ملاحظه می‌کنیم که در بحثهای متداول حرکت، چه در ملاصدرا و چه دیگران که به حرکت جوهری پرداخته‌اند، بیشتر بر این جنبه و بر این معنای محدود نظر انداخته می‌شود و آن جنبه دیگر مورد بیتوجهی قرار می‌گیرد. اما برخلاف این بی‌تفاوتی که عموماً پیروان او نسبت به این جنبه روا داشته‌اند، ملاصدرا خود گاه به این جنبه نظر می‌کند، و آن هنگامی است که در مبحث حرکت جوهری به نفس و ارتباط آن با طبیعت، و بوجهی به اتحاد آندو عنایت می‌کند.

وجه این رویکرد برای اهل فن، بویژه با توجه به هستی‌شناسی او از چشم‌انداز وحدت وجود آشکار است. ملاصدرا بر آنست که جز با لحاظ یک مبدء نهایی برای حرکت، بصورت متحرک بالذات، هیچیک از حرکات توجیه فلسفی نخواهند یافت. افلاطون هم این را دریافته بود و از اینرو «نفس» را با گستردگی معنایی بوسعت همه هستی، مبدء حرکت معرفی می‌کرد.

ملاصدرا مبدء حرکت را در طبیعت اشیاء مادی می‌جست، اما در عین حال «طبیعت» را دارای پیوندی ناگسستنی با «نفس» در موجودات زنده می‌دانست، که این نفس خود اثر اشعه عقلی و سایه اشراقات نوری حق اول است.^{۱۳} و چون برای او وجود، مساوق با حیات است و موجودات مادی نیز برخوردار از وجود و در نتیجه برخوردار از حیاتند،^{۱۴} پس پیوند عمیق میان نفس و طبیعت، و سریان حیات در طبیعت امری تردیدناپذیر خواهد بود. اتحاد معنوی عالم طبیعت با مثل الهی و صور عقلی نیز بر همین معنا تأکید دارد، و در واقع نفس، همان وجهه

اتحاد معنوی عالم طبیعت با مثل الهی است. بدین ترتیب حرکت ذاتی که اصولاً نشانه، و بلکه خود زندگی است،^{۱۵} پذیرفتن این را که نفس متحرک بالذات است در ملاصدرا فراهم می‌سازد،^{۱۶} و بدین ترتیب خاستگاه اصلی حرکت در «حیات» که عین وجود است جستجو می‌شود.

اینکه ملاصدرا در مباحث حرکت به آموزه ارسطویی قوه و فعل وفادار است و بسیاری از اوقات حرکت جوهری را از زاویه «انعدام» و «انوجد» تبیین می‌کند، امری تردیدناپذیر است اما واقع آنستکه چون او خود حرکت منبعث از ذات را صرفاً نفسانی می‌داند،^{۱۷} پس به نقش «حیات» در کل حرکتها (چنانکه در عشق غریزی اشیاء) عنایت داشته است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حرکت جوهری یک حقیقت دوسویه است؛ یک جنبه «یلی الربی» دارد و یک جنبه «یلی الخلقی». آنچه از معنای ارسطویی حرکت با عنوان خروج از قوه به فعل می‌شناسیم همان جنبه یلی الخلقی حرکت، شوق هیولی به صورت، حرکت در قوس صعود، و بتعبیری همان «حرکت حتی» از جانب خلق است. اما آنچه از حرکت بمعنای مبدئیت و فاعلیت، یا بتعبیری خروج و صدور «فعل» از «قوه» (بمعنای مبدء فاعلی، نه بمعنای مبدء انفعال)، است همان وجهه یلی الربی حرکت، حرکت در قوس نزول، و منطبق با معنای «عشق» در اندیشه ملاصدراست.

با این وصف می‌توان گفت که ایندو، دوروی یک

۱۴. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۲۷۰-۲۷۱-۳۲۷-۳۲۸.

۱۵. همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۸۰.

۱۶. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۹۳.

۱۷. همان، ص ۲۹۰-۲۹۴.

۱۸. همان، ص ۲۹۳.

ذاتش مجرد و فعلش مادی است، و بعبارت دیگر ذاتش همان عقل و فعلش همان طبیعت است. بهمین منوال ذات طبیعت نفس است و فعلش جسم.^{۲۱}

ملاصدرا سپس به گفته‌های افلوپین در میمر نهم اثولوجیا در اینباره اشاره می‌کند که «نفس علت اتصال جسم و وحدانیت آنست... پس اگر نفس نمی‌بود جسم متفرق می‌گردید و بر حال واحد باقی نمی‌ماند.» یا اینکه «اگر عالم همه جسم می‌بود و نفسی در آن و حیاتی برای آن نمی‌بود، نابود و هلاک می‌گردید...»^{۲۲} و در پایان نتیجه می‌گیرد که هر چیزی دارای ملکوت، و هر شهادتی دارای غیب است. یعنی نفس ملکوت و باطن عالم طبیعت، صورت عقلی باطن نفس، و اسم الهی باطن صورت عقلی است. پس هر چیزی دارای همه این مراتب مذکور است.^{۲۳}

بنابراین باید گفت که نمی‌توان حرکت در قوس صعود را جدا و بی‌ارتباط به حرکت در قوس نزول تبیین کرد. نفس که بخاطر زنده بودنش، متحرک بالذات و نماینده وحدت در کثرت است، عهده‌دار تحقق و حفظ حرکت ذاتی، در قوس نزول و حرکت جوهری در قوس صعود است، و بدون آن حرکت جوهری در قوس صعود قابل توجیه نیست، چنانکه فرض وجود نفس عالم نیز جز در سایه صور عقلی و اشراقات نوری حق، که همانا باطن نفس عالم، و نمایش کثرت در وحدتند، فرضی ناموجه است. بهمین دلیل ملاصدرا پذیرش مثل و صور عقلی

۱۹. همان، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲۰. همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۸۰-۱۸۵.

۲۱. همان، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۹.

۲۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۲۳. همانجا.

واقعیت است و هیچ منافاتی میانشان نیست، بلکه بسته به نوع نظر یک فیلسوف می‌توان به هر یک از این دو جنبه توجه داشت. در عین حال واضح است که نظر کردن به وجهه یلی‌الربی، به حرکت گستره‌یی بوسعت همه وجود می‌بخشد و با فرض اینکه ملاک حرکت ذاتی اصل «زندگی»، و نه لزوماً بالقوه بودن، است، هیچ دلیلی برای حصر آن به عالم جسمانی وجود ندارد. ملاصدرا خود به معنای «حرکت معقول» فطنت داشته است،^{۲۴} و این در صورتی قابل فهم و توجیه است که ما آنرا در سایه آنچه گفته آمد منظور کنیم.

براساس آنچه از معنای حرکت در دو قوس نزول و صعود گفته شد، اکنون می‌توان به جنبه‌های مختلفی از نفس‌شناسی در دو قوس، در سایه حرکت جوهری، اشاره کرد.

الف. نفس عالم (نفس در قوس نزول)

در الشواهد الربوبية، اشراق هشتم از مشهد دوم، آمده است که هیچ جسمی از اجسام، خواه بسیط و خواه مرکب، نیست مگر آنکه دارای نفس و حیات است؛ زیرا مصور هیولی باید امری عقلی باشد و عقل جز بواسطه نفس صورتی را در هیولی نمی‌آفریند، زیرا اجرام، همه طبایع و صورتهایی سیال و متحرک دارند و متحرک بناچار دارای امری باقی و مستمر می‌باشد، پس دارای جوهر نفسانی است.^{۲۵} از اینرو برای حفظ اینهمانی جواهر متحرک، بلحاظ آنکه منوط به ارتباط با وجود صورتهای مفارق عقلی است، رابطی لازم است تا بتواند متحرک به ثابت، و حادث به قدیم مرتبط باشد. این موجود باید دارای دو حیثیت باشد، زیرا اصولاً شأن رابط اینگونه است. پس نفسی باید تا رابط میان عالم عقل و عالم طبیعت باشد؛ چرا که

افلاطونی را شرط لازم و متمم نظریه حرکت جوهری دانسته است، مثلی که خود مصداق کثرت و غیریت، یعنی حرکت در عالم ربوبی است.

با آنچه از الشواهد الربوبیه نقل گردید می‌توان دریافت که ضمن آنکه نفس وجهه ثبات اشیاء و بعنوان حافظ وحدت و ثبات اشیاء منظور شده است، در عین حال نمی‌توان در اینکه نفس عالم، بجهت حیات ذاتی، خود متحرک بالذات و در نتیجه عامل اصلی حرکت کلی جوهری عالم است تردید روا داشت. بتعبیر دیگر نمی‌توان در قوس صعود حرکتی باشد جز آنکه ملازم با حرکتی در قوس نزول باشد. این نکته را می‌توان حتی از منظر وحدت وجود، و با نظر به تطابق و تضاهی عوالم در دو قوس مورد توجه قرار داد. تعدد نشأت برای هر چیز امری است که ملاصدرا آنرا باور دارد: «فظهر أن لكل شيء ملكوتاً و أن لكل شهادة غيباً، و ما من شيء في هذا العالم إلا وله نفس و عقل و اسم الهی.»^{۲۴} ملاصدرا در این عبارت همه چیز را دارای باطن و ملکوت دانسته است. این سعه و شمول بیشک شامل خود حرکت در قوس صعود هم خواهد بود. بنابراین جای این پرسش هست که آیا باطن و ملکوت «حرکت» در قوس صعود همان معنای حرکت در قوس نزول نیست. از اینرو در ادامه عبارت از آیات کریمه تأییدی می‌آورد که آشکارا می‌توان از آن حرکت را به هر دو معنا فهمید: و ان من شيء إلا یسبح بحمده» «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون»^{۲۵}.

با توجه به معنایی که از حرکت مبتنی بر حیات در قوس نزول گفته شد، از «بیده ملکوت کل شیء» می‌توان حضور حیات و حرکت وجودی را در قوس نزول، یعنی حرکت به وجهه «یَلِی الرُّبُوبِ»، و از «الیه ترجعون» معنای حرکت وجودی در قوس صعود،

یعنی حرکت به وجهه «یَلِی الخَلْقِ» را فهمید. البته بیشک این مورد اخیر در پناه آن ملکوتی است که موجد، حافظ و تداوم‌بخش وجود و حرکت به قوس صعود است.

این نکته نیز در خور ذکر است که ایندو قوس دو روی و دو وجه یک حقیقت واحدند؛ یعنی وجود در قوس نزول خود بوجهی همان وجود در قوس صعود است. نزول یا بسط هستی وجه دیگرش همان صعود یا قبض هستی است. «الیه ترجعون» که همان حرکت وجودی در قوس صعود است، رجعت همه کثرات به مبدء اول حق است یعنی آنچه در زبان اهل الله قیامت کبری یا قبض کلی و استهلاک همه چیز در اسم قاهر حق خوانده می‌شود.

بدین ترتیب حرکت وجودی در قوس نزول مصداق حقیقی «عشق» و برآمده از کمالات وجود، و از وجد و وجدان است، چنانکه حرکت وجودی در قوس نزول نیز مصداق عشق بمعنای شوق به کمال نامتناهی و الم فقد و هجران است. آن یکی حرکت للکمال است زیرا منسوب به حق است، و این دیگری حرکت للاستکمال است از آنرو که منسوب به خلق.

ب. نفس انسانی (نفس در قوس صعود)

اگرچه نفس کلی عالم یا انسان کبیر، که همان نفس در قوس نزول است، برای تبیین ارتباط عالم طبیعت با ماوراء طبیعت، و در منظر وحدت وجود، بالضروره امری مقدم بر عالم طبیعت و اجسام است،^{۲۶} اما نفس انسان صغیر، که عالم اکبر است، در سیر استکمالی صعودی امری است که در اثر اشتداد جوهری جسم

۲۴. همان، ص ۱۸۲ و ۱۸۴.

۲۵. اسراء: ۴۴؛ یس: ۸۳.

۲۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۴.

و بدن حاصل می‌گردد. تردیدی نیست که در اندیشه ملاصدرا میان ایندو ارتباطی عمیق وجود دارد که بررسی آن از حوصله این مقال بیرون است اما در همین حد قابل اشاره است که انسان کامل یا عالم اکبر در قوس صعود ظهور و وجهی از انسان کبیر یا نفس عالم در قوس نزول است.

جمهور فیلسوفان مسلمان به حدوث نفس آدمی رأی داده‌اند، اما در اینکه شرایط و کیفیت حدوث آن چگونه است اختلاف دارند. رأی ملاصدرا اینست که نفس انسان بهنگام حدوثش صورتی مادی است و در ماده پدید می‌آید. این دقیقاً سازگار با اصل معروف فلسفی «کلّ حادث مسبوق بقوّه الوجود و ماده تحملها» است اما در عین حال نفس بگونه‌ای است که با تطوّر و اشتداد جوهری و وجودی قابلیت مفارقت و تجرّد را دارد.^{۲۷} او بر این مطلب برهان اقامه می‌کند.^{۲۸}

چنین نظری درباره نفس با آموزه‌های قرآنی نظیر «خلقتهم من طین»^{۲۹} یا «خلق من ماء دافق»^{۳۰} و... و نیز آموزه‌های عرفانی همچون «اول الفکر و آخر العمل» سازگار است. از اینرو برای ملاصدرا صورت انسانی آخر معانی جسمانی و اول معانی روحانی است و بنابراین «طراز عالم امر» نام می‌گیرد.^{۳۱} او بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که نفوس انسانی بحسب آغاز حدوث، از نوع واحدی بنام انسانند اما آنگاه که از قوه انسانی و عقل هیولانی به فعل خارج می‌شوند، بحسب نشئه ثانی و ثالث انواع مختلفی از جنس ملائک، شیاطین، سباع و بهائم می‌گردند.^{۳۲}

بخوبی روشن است که در این منظر تمام هویت انسان صغیر، که عالم اکبر است، در قوس صعود شکل می‌گیرد، از اینرو وجود انسانی مجرای بازگشت همه هستی به مبدء خویش است. داشتن مقام جامعیت و خلیفة‌اللّهی برای انسان از همینجا معنا پیدا

می‌کند.^{۳۳}

بازهم در نظر داریم که در این بحث نیز ملاصدرا بیشتر به حرکت وجودی نفس از حیث خروج از قوه به فعل، یعنی در قوس صعود، نگریسته است. اما اگر به جنبه دیگر آن، و ارتباط وثیقش با نفس کلی عالم، یعنی به وجهه «یلی الرّبی» آن، بویژه از نظرگاه وحدت وجود، نظر کنیم آن معنای دیگر از حرکت وجودی را بازخواهیم یافت.

به هر تقدیر، نفس آدمی در سیر استکمالی وجودی خود شئون مختلفی دارد که از حیث حرکت جوهری و وجودی در قوس نزول در خور توجه است، بویژه اگر در نظر داشته باشیم که هر آنچه نفس آدمی از کمالات در حرکت جوهری خویش، که همانا بسط وجودی آنست، به دست می‌آورد از راه افاضه و اشراق از عالم عقل است.

ب-۱ معاد جسمانی

اگر معاد را بمعنای عود و رجعت اشیاء به مبدء خود تلقی کنیم، همه چیز معاد دارد. این همان است که اهل ذوق «قیامت کبرا» و «قبض کلی» و استهلاک همه چیز در اسم قاهر می‌خوانند.^{۳۴} بدیهی است در حرکت جوهری عالم جسمانی این معنا از معاد تحقق

۲۷. همان، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۰-

۳۸۳.

۲۸. همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۶۴-۲۶۶.

۲۹. ص: ۷۶.

۳۰. طارق: ۶.

۳۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۱۸؛ ۲۱۹-۲۲۰؛ ۲۶۶.

۳۲. همان، ص ۲۶۶؛ الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح رضا

اکبریان، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷؛ ۳۱۴.

۳۳. همو، الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۵۹۵؛ ج ۷، ص ۲۴۰-

۲۴۵.

۳۴. همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۵۳.

دارد. اما مفهوم معاد آن هم بصورت معاد جسمانی، یکبار دیگر در خصوص انسان، و از منظر تعالیم ادیان الهی مطرح می‌شود.

ملاصدرا یکی از اصول مقدماتی معاد جسمانی را حرکت جوهری می‌داند و معتقد است اصولاً آنچه بر حسب ذات و جوهر متوقف و ساکن باشد هرگز از نشئه دنیا به آخرت نخواهد رسید.^{۳۵} حال از آنجا که حرکت ذاتی و جوهری مربوط به حیات و برآمده از آن است پس وصول به نشئه آخرت مختص به نفس خواهد بود، البته با حفظ تمام مراتبش از جمله بدن، که البته نشئه بدنی متناسب با آن نشئه فرض می‌شود. همچنین روشن است که در این رجوع هر آنچه از کمالات و فعلیات نصیب آدمی شده باشد عین وجود او، نه امری عارض بر آن، است. از این نظر آخرت آدمی منطبق با وجود او و ملکات علمی و عملی، که خمیره ذات او را تشکیل می‌دهند و در سیر و حرکت جوهری وجودی او حاصل آمده‌اند، شکل می‌گیرد. این نکته که مجموعه اندیشه و عمل آدمی خمیره ذات او را می‌سازند از منظر وحدت تشکیکی وجود نفس نیز قابل بررسی است.

ب- ۲ وحدت تشکیکی وجود نفس

بر اساس آنکه نفس حدوث جسمانی داشته، در همه مراتب وجودی خود دارای تطور ذاتی و اشتداد جوهری است، و بهمین دلیل تمام اطوار و مراتب وجودی خود را بوجه وحدت خواهد داشت.^{۳۶} از اینرو هیچگونه دوگانگی و مغایرت وجودی میان نفس و بدن و قوا و مدرکاتش متصور نیست،^{۳۷} بلکه در عین آنکه با بدن، بدن است اما دارای مقامات رفیعتی چون تخیل و تعقل، یعنی تجرد هم می‌تواند باشد.^{۳۸} بهمین دلیل است که «بدن» در تعریف نفس

■ اشکال اصلی فلسفه‌ی چون فلسفه ارسطو همین است که تنها به حرکت در قوس صعود اندیشیده است، اما بعید می‌نماید فیلسوفی که قرار است در تفکر فلسفی خویش به هر دو قوس هستی نظر کند، یعنی وجود را در دایره کامل مشاهده کند، به «حرکت» یعنی امری که خاستگاه نهاییش را در حیات، یعنی در وجود، می‌یابد، تنها در قوس صعود بیندیشد!

.....
◇
.....
اخذ می‌شود و بعنوان یکی از شئون نفس برای همیشه با آن باقی است زیرا در تقوم وجود تعلق آن دخیل است.^{۳۹} بر همین اساس همه قوای نفس با نفس متحد بوده، افعال آنها حقیقتاً به نفسش نسبت داده می‌شود.^{۴۰} نظریه ملاصدرا در باب اتحاد در جمیع مراتب ادراکی آدمی نیز در سازگاری کامل با آموزه‌های فوق است. بر مبنای حرکت جوهری پدیده ادراک بمنابهِ لحوق عرض بر جوهر، که در قوام وجودیش از آن بینباز است، نمی‌باشد بلکه هر ادراکی بمنزله اشتداد وجود نفس است و نفس با آن در وجود کاملتر می‌گردد. حصول صورت ادراکی برای نفس همانند حصول صور طبیعی برای ماده است که محصل ماده و قوام بخش وجودی آنند.^{۴۱}

۲۵. همان، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ ۳۱۶-۳۱۷؛ زاد المسافر، در سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح زاد المسافر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، ص ۲۴؛ ۱۶۳-۱۶۷.
۳۶. همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۰-۳۸۳.
۳۷. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۵۴ و ۲۹۵.
۳۸. همان، ج ۵، ص ۴۸۲؛ ۴۸۷؛ ۴۹۳-۴۹۴؛ ۵۰۶؛ ج ۷، ص ۹۲.
۳۹. همان، ج ۸، ص ۹-۱۱.
۴۰. همان، ص ۷۵-۷۶؛ ۱۳۶-۱۳۷؛ ۱۵۴-۱۵۵؛ ج ۶، تصحیح احمد احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۴-۳۸۶.
۴۱. همان، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۶.

بنابراین نفس، در عین حفظ هویت و شخصیت خود، در مسیر این تطور وجودی و بی‌آنکه ذات و وجودش باطل گردد، در خود تمام معانی را بوجه وحدت جمع می‌کند، و چنانچه امری باطل گردد جز آنچه متعلق به عدم است، نخواهد بود. بنابراین، برخلاف نظر جمهور، این تغییر همانند استحالاتی که در آنها شیء از صفتی به صفت مُعاند آن منتقل می‌شود، نیست بلکه براساس معنای حرکت و یافتن انبساط وجودی چنین است که شیء در حال اشتداد دارای وجود واحد متصلی است که در هر جزء آن معنایی خاص صدق می‌کند. پس نامعقول نیست که معانی مختلف در وجود متحد باشند (کثرت در وحدت).^{۴۲}

نتیجه ضروری این مطلب آنست که نفس با جمیع مدرکات خود در هر مرتبه از مراتب ادراک متحد است، و اگر به مقام عقل مستفاد هم نایل شود با عقل فعال متحد می‌گردد و در واقع افزون شدن کمالات علمی نفس گشایش و بسط وجودی یافتن آن است.^{۴۳}

همینجا می‌توان بار دیگر تطابق و تضاهی عوالم را در قوس نزول و صعود ملاحظه کرد، و سیر و حرکت وجود را در مراتب و عوالم متضاهی و متطابق در دو قوس مورد تأمل قرار داد؛ زیرا وحدت ذومراتب در قوس نزول نیز تحقق دارد. نفس عالم که باطن طبیعت است، با آن دوگانگی ندارد بلکه ارتباطش با طبیعت همان ارتباطی است که نفس با بدن خود دارد. بهمین جهت ملاصدرا نفس عالم را بحسب ذات مجرد و بحسب فعل و ظهور عین طبیعت،^{۴۴} و بلکه طبیعت واقعی را همان «نفس» می‌داند.^{۴۵} بدین سبب او طبیعت را ظلمت نمی‌داند بلکه طبیعت را در اصل نور می‌انگارد و در این باور، حکمای اشراق ایران باستان را همعقیده خود می‌خواند.^{۴۶}

وی همچنین گاه نسبت نفس را به طبیعت نسبت حرکت توسطیه به حرکت قطعیه می‌شمرد.^{۴۷} و این تعبیر اخیر در بیان نسبت نفس با طبیعت بسیار در خور تأمل در ارتباط با بحث کنونی است چراکه در آن هم به مفهوم «حرکت» بعنوان وجه مشترک میان امر باطن و ظاهر نظر شده است، و هم اینکه چنانکه حرکت قطعیه جز با تحقق حرکت توسطیه قابل وقوع نیست، و این باطن و حقیقت آن است، تحقق طبیعت نیز جز در سایه تحقق نفس که باطن و حقیقت طبیعت است، میسر نیست. این معنایش این است که حرکت جوهری طبیعت، که عین وجود آن و در واقع حرکت وجودی در قوس صعود است، تنها در سایه وجود نفس یعنی در سایه حیات و وجود، یعنی در سایه حرکت وجودی در قوس نزول ممکن است. اگر جز این بیندیشیم که حرکت وجودی و جوهری که منشأش حیات است، در قوس نزول هم تحقق دارد، آنگاه نمی‌توانیم سیر وجود را بصورت دایره کامل، در خود و از خود به خود فهم کنیم و توجیهی کامل و شایسته برای دایره هستی ارائه دهیم. اشکال اصلی فلسفه‌بی چون فلسفه ارسطو همین است که تنها به حرکت در قوس صعود اندیشیده است، اما بعید می‌نماید فیلسوفی که قرار است در تفکر فلسفی خویش به هر دو قوس هستی نظر کند، یعنی وجود را در دایره کامل مشاهده کند، به «حرکت» یعنی امری که خاستگاه نهایش را در حیات، یعنی در وجود، می‌یابد، تنها در قوس صعود بیندیشد!

۴۲. همان، ص ۳۵۴-۳۵۷.

۴۳. همان، ص ۳۶۵.

۴۴. همان، ص ۱۳۱-۱۳۹؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۸۴.

۴۵. همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۴۶. همان، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۴۷. همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.