

نقش حرکت جوهری در تحول وجودی انسان

مهدی نجفی‌افرا*

مریم‌سادات زیارتی**

چکیده

حرکت نشان از اشتداد هستی موجود متحرک دارد. لذا در تفکر صدرایی، حرکت امری وجودی است، نه ماهوی، ولی به دلیل اتحاد ماهیت با وجود، حرکت به جوهر نسبت داده می‌شود. معنای حرکت جوهری این است که هر صورت حادث، مشتمل بر آثار و کمالات صور قبلی نیز هست و جریان حرکت به نحو «لبس بعد از لبس» است. اثبات حدوث جسمانی نفس، وحدت نفس با قوای آن و جامع اکوان ثلاثه بودن انسان، از دست‌آوردهای حرکت جوهری است. صدرا بر مبنای «حدوث جسمانی نفس» و «حرکت اشتدادی جوهری»، نفس انسانی را در آغاز، جسمانی می‌داند که با حرکت تکاملی، مادی- مثالی و سپس مثالی محض خواهد شد و سرانجام به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد. نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است و هر فعل و انفعالی که در یک مرتبه رخ دهد، با فعل و انفعال در مراتب دیگر مرتبط است.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، عقل نظری، عقل عملی.

* دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز (نویسنده مسئول):
mhnjaf2002@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۴

مقدمه

حرکت از مسائل مهم فلسفه و عرفان است که در طول تاریخ همواره فلاسفه بزرگ به آن توجه داشته‌اند. فلاسفه متقدم، تعاریف گوناگونی از حرکت مطرح کرده‌اند که برخی از آنها در کتب ابن‌سینا و صدرا ذکر شده است. متفکران مسلمان در عین توجه به تعریف ارسطو، تغییرات در خور توجهی در آن ایجاد کرده‌اند که در جای دیگری به آن پرداخته‌ایم (نک: نجفی‌افرا، ۱۳۸۸، ص ۱). فلاسفه مسلمان به تبعیت از سنت ارسطویی، با وام‌گرفتن اصطلاحات «قوه» و «فعل» حرکت را تعریف کرده‌اند. آنها ابتدا موجودات را به سه دسته تقسیم می‌کنند (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰-۲۹):

۱. موجودی که فعلیت تام دارد، مانند واجب‌الوجود و عقول

۲. موجودی که قوه محض است، مانند هیولای اولی

۳. موجودی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است، مانند موجودات مادی

موجودات دسته نخست معروض حرکت واقع نمی‌شوند. موجود بالقوه محض نیز که اساساً وجود خارجی ندارد؛ پس فقط موجودی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است، معروض حرکت واقع می‌شود. آنها در نهایت بهترین تعریف از حرکت را، که مبتنی بر تعریف ارسطو از آن است، ذکر می‌کنند: «حرکت کمال اول لما بالقوه من حیث أنه بالقوه».

صدرا، که عنایت ویژه‌ای به تعریف ارسطو و ابن‌سینا از حرکت دارد، کلام خود را با بیان تعاریف حکمای متقدم از آن آغاز می‌کند (همان، ص ۳۲-۳۴ و ۳۹). در فلسفه او، تعریف ارسطویی حرکت پذیرفته شده (همان، ص ۴۷) و تعریف صدرايي حرکت به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۷۷) نیز از آن استخراج می‌شود. در باور صدرا «حرکت، نفس خروج و تجدد است نه اینکه چیزی باشد که به واسطه آن، خروج موجود از قوه به فعلیت صورت پذیرد» (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۰، ۹۰، ۹۴ و ۱۹۵)؛ به بیان دیگر، حرکت عبارت است از: تجدد شیء، و اجزای حرکت به صورت جمعی موجود نیست، بلکه در بستر زمان حاصل می‌شود. در حرکت قوه‌ای از بین می‌رود و فعلیتی متحقق می‌شود. پس: «حرکت امری بین قوه و فعلیت محض است» (همان، ص ۷۱).

زمانی که صدرا حرکت را «خروج تجددی و تدریجی از قوه به فعل» (همان، ص ۸۰، ۱۱۸ و ۱۳۹) می‌نامد، به این می‌اندیشد که «حرکت، نحوه هستی موجود متحرک است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۱)؛ به عبارت دیگر، بین حرکت و متحرک تفاوتی وجود ندارد. به این ترتیب، وجود سیال، وجودی نیست که در آن حرکت رخ دهد بلکه وجودی است که هستی آن عین سیلان است. تعریف دیگری که صدرا آن را اقرب تعاریف نامیده، این است که: «حرکت یعنی موافات و انطباق اتصالی با حدود بالقوه» (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۹). یعنی حرکت عبارت است از اینکه جسم بر تمام حدود مسافت منطبق باشد، هیچ حدی نماند مگر اینکه جسم یک «آن» در آن حد بوده و از آن عبور کرده باشد، ولی به شرط اینکه استیفای این حدود، متصل باشد، یعنی وحدت اتصالی داشته باشد.

در باور صدرا، حرکت معقول محسوس است (همان، ج ۳، ص ۱۱۸ و ۱۳۹)؛ به این معنا که حرکت، وجود مستقلی در خارج ندارد. حرکت در نظر وی، از معقولات ثانی فلسفی است که موضوع در خارج به آن متصف می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۲۳). نگاه وجودی به حرکت و زمان از اختصاصات فکری صدرا است، که منشأ انتزاع وجود، حرکت و زمان را یک چیز می‌داند. در واقع، یک وجود واحد سیال وجود دارد که همان جهان مادی و طبیعی است، و هر سه مفهوم از همین حقیقت واحد انتزاع می‌شود (نک: نجفی‌افرا، ۱۳۸۹، ص ۳۰).

اختلاف صدرا و حکمای پیشین درباره مقولات متعلق حرکت

درباره مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود بین صدرا و حکمای پیش از او اختلافاتی وجود دارد؛ مثلاً حکمایی چون ابن‌سینا و سهروردی حرکت در جوهر را قبول ندارند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید:

در میان مقولات، حرکت در کم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۳)، حرکت در کیف (همان، ص ۳۳) و مقولهٔ این، که ظاهر و آشکار است. مقولهٔ وضع نیز بر اساس رأی مختار من، حرکت را می‌پذیرد. بنابراین، حرکت بالذات فقط در مقولات چهارگانه است و تغییر و حرکت‌پذیری سایر مقولات عرضی بالعرض است (همو، ۱۳۶۴، ص ۲۰۸).

ابن‌سینا تبدلات جوهری را به تغییر دفعی منحصر می‌کند و آن را به صورت کون و فساد و از طریق «خلع و لبس» صور می‌داند؛ به این معنا که جوهر مادی، صورت سابق را از دست داده و صورتی جدید به دست می‌آورد. وی معتقد است حرکت در چیزهایی است که قابل نقصان و زیادت باشند و چون جوهر و سایر اعراض قابل نقصان و زیادت نیستند، حرکت نمی‌پذیرند. بنابراین، اگر آب، بخار یا بخار، آب شود، حرکتی صورت نگرفته است. چون حرکت، تغییر تدریجی است و تبدل جسمی به جسم دیگر «کون و فساد» و تغییر دفعی است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۰۵).

به این ترتیب ابن‌سینا، که تغییر دفعی را «استحاله» و تغییر تدریجی را «استکمال» نامیده است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۵۰-۳۴۶)، با صراحت می‌گوید: «صور جوهری حرکت را نمی‌پذیرند و بنابراین تغییر و تبدلات جوهری از نوع تغییر دفعی هستند» (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۸). مشکل اصلی ابن‌سینا در نفی حرکت جوهری، شبهه عدم بقاء موضوع است. به گمان وی، با پذیرش حرکت در جوهر، از همان ابتدا موضوع حرکت معدوم می‌شود، که عین همین اشکال در باب حرکت کمی هم مطرح می‌شود. در آنجا هم ابن‌سینا از حل مسئله اظهار عجز کرده و نتوانسته است حرکت کمی را توجیه کند؛ زیرا او از یک طرف نمی‌تواند حرکت کمی را که امری محسوس است (مانند حرکت جوهری) انکار کند و از طرف دیگر نمی‌تواند برای آن موضوعی بیابد. وی در نهایت حیرتمندانه، حرکت در مقوله کم را می‌پذیرد (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۲)، اما با صراحت حرکت در مقوله جوهر را منکر می‌شود و به اشکالاتی که بر پذیرش حرکت در جوهر مترتب می‌شود، اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۰۰-۹۸). اشکال اساسی در حرکت کمی، آن است که با پیدایش مقدار جدید، در واقع موضوع جدیدی حاصل می‌شود. یعنی همان جسمی که موضوع مقدار قبلی بوده با افزایش مقدار جسم قبلی دیگر نمی‌تواند موضوع مقدار جدید باشد. لذا دو مقدار با دو موضوع است و چنین چیزی نمی‌تواند حرکت محسوب شود.

صدرا، ابن‌سینا را به سبب نفی حرکت جوهری مؤاخذه می‌کند و نفی حرکت در جوهر را تحکم بدون دلیل می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۹). وی اشتباه ابن‌سینا را در این می‌بیند که «شیخ‌الرئیس هر جا که خواسته حرکت جوهری را ابطال نماید، دچار مغالطه ناشی از خلط

میان وجود و ماهیت و اخذ مابالقوه به جای مابالفاعل شده است» (همان، ج ۸، ص ۳۰۴).

صدرا تبدلات جوهری به صورت «خلع و لبس» را انکار می‌کند و می‌گوید:

محال است که ماده به صور علی‌البدل قائم باشد. زیرا تبادل صور مستلزم آن است که در یک آن، ماده خالی از صورت باشد و چون ماده هرگز خالی از صورت نمی‌شود، پس محال است که در عالم، کون و فسادى داشته باشیم، علاوه بر اینکه نتیجه کون و فساد، توالی آنات است. پس از نظر من، حتی کون و فساد هم به نحو حرکت و تدریجی است (همان، ج ۳، ص ۱۸۰).

سهروردی نیز، آشکارا، هم وقوع حرکت در مقوله کم را انکار می‌کند و هم حرکت در جوهر را. وی با نفی اشتداد در مقوله کم، زیادت و نقصان و هر گونه تغییر را در کمیت واحد موجب نابودی و ابطال آن خواند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۴۳-۲۴۲). وی نیز هماهنگ با سایر حکما معتقد است هر گونه تحول و انقلاب که در جهان انجام می‌پذیرد جز دو صورت «خلع» و «لبس» در ماده چیز دیگری نیست. باید توجه داشت که اساساً حرکت جوهری با مبانی فلسفه اشراقی در تضاد است. اصول و مبانی فلسفی سهروردی که با اصل حرکت در جوهر ناسازگار است، عبارت‌اند از: انکار وجود هیولا در خارج؛ انکار جوهریت صور نوعیه؛ انکار اصالت وجود، گرچه تصریحی به این مطلب در آثار او دیده نمی‌شود. به نظر سهروردی: «در جواهر تضاد نیست و بنابراین اشتداد و تضعف در آنها محال است» (همان، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۲). البته وی، قبول ضدین را یکی از خواص جوهر در نظر می‌گیرد و دلیل آن را وقوع تغییر و دگرگونی در جوهر می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۳۴).

دفاع صدرا از حرکت در مقوله جوهر

در مقابله با منکران حرکت جوهری، صدرا با پاسخ اشکالات وارد شده بر حرکت جوهری (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۸-۱۰۰ و ۱۱۶-۱۱۴) با این عبارت که «الحق أن الحركة كما يجوز في الكم و کیف يجوز في الصور الجسمانية» (همان، ص ۱۰۶) نظریه «حرکت جوهری» را مطرح می‌کند و در کتب خود، به‌ویژه *اسفار*، دلایلی بر اثبات حرکت جوهری می‌آورد و می‌کوشد اثبات کند که قول حرکت جوهری نظریه‌ای بدیع نیست و در قرآن و حکمای پیشین سابقه داشته است. معنای «حرکت جوهری» این نیست که جوهر حرکت می‌کند. حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست و حقیقت آن، وجود متجدد است، و وجود نه جوهر است و نه عرض. در تفکر

صدرايي حرکت اختصاص به وجود دارد و با ماهیت هیچ ارتباطی ندارد، ولی به دلیل اتحاد ماهیت با وجود در خارج، می‌توان حرکت را به جوهر هم نسبت داد. حرکت جوهری را باید به معنای دقیق آن بر پایه اصالت وجود فهمید؛ یعنی به معنای صفتی که لازمه وجود جوهر و طبیعت است.

نتیجه معنای حرکت جوهری این است که وجود واحدی در تمام مراتب حرکت اشتدادی علی‌الاتصال حضور دارد. لذا متحرک در طول حرکت، فعلیات سابق را از دست نمی‌دهد و خلع و لبسی در کار نیست، بلکه هر صورت حادث، علاوه بر آثار خود مشتمل بر آثار و کمالات صور قبلی نیز هست؛ یعنی جریان حرکت به نحو «لبس بعد از لبس» است (شیرازی، ۱۳۸۱ الف، ج ۶، ص ۲۶۰-۲۵۹).

البته تعبیر «لبس بعد از لبس» برای حرکت جوهری، که در برابر «خلع و لبس» است، تعبیر کاملی نیست و پیام حرکت جوهری فراتر از این مقدار است. لبس بعد از لبس، حکایت از این می‌کند که صورت جدیدی که قوی‌تر از صور سابق است، حادث شده و صور پیشین را پوشش می‌دهد، اما پیام حرکت جوهری این است که صورت قبلی متحول و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد جدیدی از این صورت جدید انتزاع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۲۳). در واقع نکته اینجا است که پیدایش صورت جدید به معنای نابودی آثار صور قبلی نیست، بلکه تمامی آثار مترتب بر صور قبلی بر صور جدید مترتب می‌شود و علاوه بر آثار صور قبلی، صورت جدید واجد آثاری است که صور قبلی فاقد آن بوده‌اند.

نظریه او در باب حرکت، وامدار اصل اصالت وجود و تشکیک در وجود است و دلایل وی بر حرکت جوهری نیز بر پایه این دو اصل مهم بنا شده است؛ برای مثال، یکی از دلایلی که صدرا در کتاب *اسفار بر حرکت جوهری* اقامه کرده در کتاب *المشاعر* (ص ۱۸-۱۷) شاهدهی بر اصالت وجود قلمداد شده است. وی از وقوع حرکت اشتدادی در کیف، هم برای اثبات حرکت جوهری سود برده است و هم در تأیید اصالت وجود، و این دقیقاً ربط محکمی است میان اصالت وجود و حرکت در جوهر؛ زیرا اشتداد، انتقال از ضعف به شدت یا شدید به اشد است و تضعف، انتقال از شدت به ضعف است و «تنها چیزی که دارای شدت و ضعف باشد، می‌تواند در معرض اشتداد و تضعف قرار گیرد» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۰۴).

در پرتو همین اصل، صدرا تبیین فلسفی جدیدی از مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی، از جمله حدوث زمانی عالم، ربط میان ثابت و متغیر، خلق و آفرینش مستمر، ارتباط نفس و بدن، معاد جسمانی و مسائل مربوط به آن به دست می‌دهد.

بر اساس اصل حرکت در جوهر، عالم طبیعت و اجسام در ذات خود متغیرند و حرکتی اشتدادی و تکاملی را طی می‌کنند و در سایه این حرکت است که صورت‌های مختلفی را می‌پذیرند. این اصل یکی از مهم‌ترین مقدمات تبیین تحول وجودی انسان در فلسفه صدرا است؛ زیرا بسیاری از مبانی نفس‌شناسی وی متوقف بر اصل حرکت در جوهر است؛ مانند نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس که از زیربنایی‌ترین مقدمات در بحث تکامل انسان به شمار می‌آید. در واقع، این نظریه بیان‌کننده نحوه تکامل و رسیدن نفس به مقام جامعیت وجودی است. مقامی که در آن، نفس از مادیت تا تجرد، کشش و اتصال وجودی دارد. به عقیده صدرا، تمام موجودات عالم مادی، متحرک به حرکت جوهری‌اند. نفس هم چون در ابتدای حدوثش، مادی است متحرک به حرکت جوهری است و در این سیر مانند همه موجودات، به سوی غایت خویش رهسپار است. از نگاه صدرا، حرکات و اعمال اختیاری می‌تواند به عنوان قاسر در حرکت جوهری عمل کند و حرکت جوهری اشتدادی را کند و بعضاً برای مدتی متوقف کند، اما هرگز نمی‌تواند کاملاً مانع این حرکت قهری شود.

لوازم و پیامدهای حرکت جوهری در تحول وجودی انسان

حدوث جسمانی نفس

یکی از نتایج حرکت جوهری، اثبات حدوث جسمانی نفس و استكمال آن تا رسیدن به مقام تجرد محض است (همان، ج ۸، ص ۴۰۲-۴۰۱). نیز یکی از مباحث مهم در باب نفس، نحوه حدوث آن است که یا حدوث قبل از بدن است، چنان‌که منسوب به افلاطون بوده و ظاهر برخی از روایات نیز بر آن دلالت دارند، یا حدوث همراه بدن است، آن‌گونه که حکمای مشاء مطرح کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۰۶) یا حدوث در امتداد اشتداد جوهری ماده و بدن است که یکی از نوآوری‌های صدرا محسوب می‌شود.

به عقیده صدرای، نفس حادث است «به» حدوث بدن نه «با» حدوث آن، تا معنای همراهی و تقارن از آن فهمیده شود (نک: شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۰ و ۵۴۵). یعنی نفس در ابتدای حدوث همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد. حدوث بدن عین حدوث نفس است؛ زیرا نفس در ابتدا همان بدن است. این نظریه، که یکی از زیربنایی‌ترین ارکان انسان‌شناسی صدرای است، به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس شهرت یافته است (همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۶، ص ۹۸).

نفس انسان، پس از کامل شدن و خروج از قوه به فعل و طی کردن مراتب کمال، موجودی روحانی‌البقاء است که در بقای ذات خویش، نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش است و فاعلی است که بدون آلات و ادوات جسمانی فعالیت می‌کند. از نگاه دیگر، «بدن انسان ضمن حرکت جوهری خود و به وسیله همین حرکت جوهری می‌تواند دو نوع تکامل داشته باشد: اول: تکامل مادی و جسمانی بدن که به رشد و کمال بدن کمک می‌کند و سرانجام به پیری و مرگ می‌رسد؛ دوم: تکامل دیگری که غیرمادی است و در درون و همراه بدن انجام می‌گیرد و نفس یا خود انسانی را می‌سازد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۳).

بر حدوث جسمانی نفس براهین متعددی اقامه شده، اما اناسی‌ترین استدلال صدرای بر پایه یکی از ارکان حکمت صدرایی یعنی «حرکت جوهری» استوار است (شیرازی، ۱۳۸۹ الف، ج ۶، ص ۱۰۰). در تفکر وی، اعتقاد به این نوع حرکت سبب شد بسیاری از مشکلات و معضلاتی که راجع به نفس در فلسفه ابن‌سینا لاینحل باقی مانده بود، برطرف شود. دو دلیل صدرای بر اثبات جسمانیة الحدوث به شرح زیر است:

برهان اول: هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ عرض غریبی بر ذات آن ملحق نخواهد شد؛ زیرا جهت قوه قبول و استعداد پذیرش هر عرض غریبی به امری که در حد ذات، قوه صرف و عاری از فعلیت و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند، برمی‌گردد، و این امر همان هیولای جرمانی است. پس فرض تجرد نفس از ماده، مستلزم اقتران و تعلق او به ماده است و فرض اقتران نفس به ماده، خلاف فرض تجرد او است. با توجه به دلیل مذکور ثابت می‌شود که نفس، حادث به حدوث بدن است (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴).

برهان دوم: اگر نفس ناطقه، قبل از بدن (در عالم دیگری) موجود بود (از دو حال خارج نبود) یا اینکه موجودی عقلانی و عقل محض بود، در این صورت، محال بود که سانحه و حالتی در وی

پدید آید که او را مجبور به ترک عالم قدس (و دیار مجردات عقلی و مقام و مرتبه عقلانی) کند و خویشتن را به آفات و عوارض ناشی از تعلق به بدن دچار نماید؛ و یا اینکه موجودی نفسانی و از سنخ جواهر نفسانی بود (که بایستی حتماً به بدنی تعلق گیرد). در این صورت برای همیشه ازلاً و ابداً از انجام وظایف خویش (که عبارت است از تدبیر بدن) محروم و معطل می‌بود؛ زیرا انتقال از آن عالم به این عالم برای وی میسر نبود در حالی که (طبق برهان فلسفی) هیچ موجودی در عالم، عبث و معطل از تأثیر نخواهد بود (همان، ص ۲۶۶).

بنابراین، باید دانست نفس انسان، موجودی جسمانی‌الحدوث است؛ ولی به تدریج از قوه به فعل درآمده و پس از کامل شدن و طی کردن مراتب وجودی، موجودی روحانی‌البقا است که در بقای ذات خویش، نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش است و فاعلی است که بدون آلات و ادوات جسمانی فعالیت می‌کند. لذا نفس، متجدد است و از پایین‌ترین حالات جوهری به بالاترین حالات دگرگون می‌شود، حال آنکه اگر نفس در ذات خود قدیم بود، لازم می‌آمد از حیث ذات جوهری کامل باشد و نقص و قصوری در آن نباشد، چون حقایق مجرد از کمال وجودی برخوردارند و حالت منتظره ندارند، امر فقدان نیست که آنها طالب وصول به آن باشند و اگر در ذات خود نقص وجودی نباشد، نیازی به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و برخی حیوانی هستند نداشت.

بدین ترتیب، چون نفس در ذات خود ناقص است و برای تکمیل نیازمند آلات و قوای نباتی و حیوانی است و به سبب حرکت جوهری از نقص به کمال سیر می‌کند، پس حادث است نه قدیم. صدرا، برخلاف حکمای پیشین، نفس را حقیقتی مادی می‌داند که به سوی ملکوتی شدن می‌رود.

صدرا سیر تحولات جوهری انسان را از مرتبه نطفه تا رسیدن به مقام تجرد ترسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۲، ص ۴۳۱) و می‌گوید:

من «نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن روح را از آیه چهارده سوره مؤمنون به دست آوردم. در این آیه خداوند متعال بعد از بیان مراحل خلقت انسان - که در ابتدا، خاک بود و سپس مرحله به مرحله آمد تا اینکه نطفه شد، نطفه، علقه شد، علقه، مضغه گشت و مضغه استخوان شد و بر روی استخوان، گوشت پوشانده شد - می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»

(مؤمنون، ۱۴)؛ ما همین ماده و جسم را تبدیل به شیء دیگر که همان روح است کردیم؛ بدین معنا که روح، زائیده همین طبیعت است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰).

جهت تحول انسان از مرتبه نباتی و حیوانی به سمت مرتبه انسانی نیازمند تحقق شرایط و دفع موانع است؛ زیرا اگر شرایط باشد اما فرد با مانعی در رسیدن به معرفت مواجه شود، دست یابی بدان ممکن نخواهد بود. لذا صدرا پنج مانع را در درک معقولات بیان می‌کند که عبارت‌اند از: نقصان جوهر دل که به آن نفس ناطقه گویند؛ کدورت و زنگ گناه؛ انحراف و عدول از جهت مطلوب؛ حجاب و سد؛ ندانستن جهتی که مطلوب در آنجا است (نک: شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۳). این امور به صورت قاسر در حرکت جوهری عمل می‌کند و آن را گند کرده، بعضاً از دستیابی به مراحل متعالی‌تر باز می‌دارد.

وحدت نفس با قوای آن

یکی از فروعات حرکت جوهری اشتدادی نفس، اتحاد آن با تمام قوایی است که در مسیر حرکت جوهری یافته است. از دیدگاه صدرا، انسان در ابتدا نوعی صورت معدنی و فاقد هر گونه قوه است که وقتی صورت نباتی یافت تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی قرار می‌گیرد و برای آن انفعال حسی و صورت ادراکی حاصل می‌شود و اولین ظهور نفس رخ می‌نماید. سپس با حرکت جوهری بدن، نفس نیز مراحل تکامل خود را می‌پیماید و دم به دم با قوا، افعال و ادراکاتش متحد می‌شود. در واقع، با آنها فعلیت و سعه وجودی پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۹ ب، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۵). صدرا معتقد است: «نفس در هر مقطع فرضی یک امر بسیط واحد است که در عین بساطت و وحدت، عین همه قوای مادون خود می‌باشد» (همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۶۰).

برخلاف حکمای مشاء که معتقد بودند قوای متعدد در حکم آلات و ابزار نفس و فاعل‌های مسخر نفس هستند و کار نفس تدبیر آنها است، صدرا قائل به وحدت نفس و قوا (النفس فی وحدتها کل القوی) شد و درصدد برآمد این مسئله را با برهان نیز مستدل کند (همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۴ و ۸۹۳-۸۹۱). از این‌رو، وی به سه برهان اشاره می‌کند که یکی از راه استناد به معلوم (همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۶۱)، دیگری از ناحیه عالم (همان، ص ۲۶۵) و سومی از ناحیه علم (همان،

ص ۲۶۷) است. همچنین، وی چهار وجه دیگر نیز بر اثبات نظریه وحدت نفس و قوا مطرح می‌کند (همان، ص ۲۷۰-۲۶۸).

انسان: جامع اکوان سه‌گانه

انسان‌شناسی صدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است. وی هستی را دارای سه مرتبه می‌داند که پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده، و مرتبه وسط آن عالم صور مثالی و مرتبه‌ی اعلای آن عالم صور عقلی، مجردات و مثل مفارق است. در نظر صدرا، نفس انسان نیز حقیقتی است که این عوالم و نشئات را بالقوه دارد، در عین حال که وحدت شخصی‌اش را حفظ می‌کند (همو، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۲۸-۱۲۷ و ۳۱۸-۳۱۷). وی می‌گوید:

از میان تمام موجودات عالم، تنها نفس انسانی دارای این ویژگی خاص است که با وجود اینکه یک حقیقت شخصی است، می‌تواند هر سه عالم را داشته باشد. انسان در ابتدای طفولیتش، هستی طبیعی دارد (انسان بشری است) و سپس ذاتش به تدریج صاف و لطیف شده و برای او هستی نفسانی حاصل می‌شود و بعد به تدریج از این هستی نیز معتقل شده، برای او هستی عقلی حاصل می‌شود (همان، ص ۷۹ و ۲۷۲-۲۷۱).

«نفس الانسان كأنها صراط ممدود بین العالمین. فهي الصورة الحيوانية و مادة الملكية من شأنها أن تتصور بصورة الملائكة» (همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۶۸).

صدرا در تأیید کلام خود، علاوه بر آیاتی (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۵۱) که به گمان وی دلالت بر این روند تکاملی تدریجی دارند، به کلام ارسطو در *آئولوجیا*^۱ نیز استشهاد می‌کند (همو، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۲۷۲ و ۱۳۰-۱۲۹). بر این اساس، صدرا انسان را حقیقت واحد ذومراتبی می‌داند که در ذات و جوهر خود پیوسته در تحول و سیلان است و به واسطه این حرکت اشتدادی می‌تواند مراتب سه‌گانه مذکور را درنوردد و به مقام فوق مجرد برسد، و البته: «نفس تا همه مراتب طبیعی و نفسانی را طی نکند، وارد مرتبه عقلی نخواهد شد و استحقات قرب الهی و همجواری خدای سبحان را پیدا نخواهد کرد» (همان، ص ۲۷۴). در اینجا، صدرا به چند نکته اشاره می‌کند:

۱. آنچه صدرا در اسفار و سایر آثار خود به کتاب *آئولوجیا* و ارسطو منتسب می‌کند، در واقع مستند به *أفلوطين* است.

۱. معنای عبارات فوق این نیست که تمام انسان‌ها به مرتبهٔ عقلی نائل می‌شوند، چراکه «و ذلک فی قلیل من افراد الناس» (همان، ص ۱۲۹)، بلکه برخی از انسان‌ها هستند که می‌توانند از مرتبهٔ طبیعت و مجرد مثالی و خیالی، به مجرد عقلی برسند.
۲. ترتیب این نشئات سه‌گانه در سیر صعودی به سوی خدای تعالی، برعکس ترتیب نزول آنها از او است. با این تفاوت که سلسلهٔ آغازین به نحو ابداع و بدون زمان و حرکت، فیض وجود یافته اما سلسلهٔ رجوع در مهد مکان و بستر زمان به نحو تدریج پیموده می‌شود (همان، ص ۲۷۲).
۳. ثمرهٔ دیگری که از این اصل ظاهر می‌گردد، اینکه مراتب کلی و نشئات وجود آدمی عبارت‌اند از: قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا (همان، ص ۲۷۳-۲۷۲).

صدرا حال نفس را در مراتب مجرد به حال مدرک خارجی تشبیه می‌کند و می‌گوید:

حال نفس در مراتب مجرد مانند حال مدرک خارجی است، هنگامی که محسوس و سپس متخیل و پس از آن معقول می‌گردد. بنابراین، همان‌طور که گفته‌اند: هر ادراکی نوعی از تجرید است و تفاوت مراتب ادراکات به حسب مراتب تجریدات است، بدین معنا که: تجرید مدرک، به معنای حذف و اسقاط برخی از صفات و باقی‌گذاردن برخی دیگر نیست، بلکه عبارت است از تبدیل وجود پست ناقص به وجود برتر اعلا و همین‌طور مجرد انسان و انتقال آن از دنیا به آخرت جز تبدیل نشئهٔ نخستین او به نشئهٔ دوم نیست و همین‌طور نفس وقتی استکمال پیدا کرد و عقل بالفعل گشت، این‌گونه نیست که برخی قوا، مانند حساس، از وی سلب شود و برخی دیگر مانند عاقله باقی بماند، بلکه هرگاه استکمال پیدا کرد و ذات رفعت یافت، دیگر قوا هم با ذات آن استکمال و رفعت می‌یابند؛ زیرا هرچه وجود چیزی رفعت و بلندی جوید کثرت و تفرقه و جدایی در آن چیز کمتر و ضعیف‌تر است و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر و قوی‌تر شود (همان، ص ۱۳۲).

صدرا برخلاف جمهور حکما و فلاسفهٔ مشاء، ذات و جوهر انسان را در افراد بشر یکسان نمی‌داند بلکه معتقد است بر اساس حرکت جوهری و ذاتی نفس (و اتحاد عاقل و معقول) تفاوت ذاتی نفوس انسانی قطعی و ضروری است، هرچند افراد انسان در فطرت اولی متمائل و مشترک‌اند، اما به حسب فطرت ثانوی متخالف‌الماهیه بوده، در قوت و ضعف و مراتب و درجات متفاوت خواهند شد (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۶۲). وی، با الهام از آیات قرآن کریم (بینه، ۷-۶) می‌گوید: شکی نیست که نفس بهترین خلاق و برگزیده‌ترین مردمان در حقیقت نوعی، هم‌تراز بدترین خلاق و فرومایه‌ترین آنها نمی‌باشد. نهایت سبک‌عقلی گوینده و بی‌ارزشی گفتار آن کسی است

که گمان کرده نفس بهترین خلایق، یعنی خاتم الانبیاء(ص)، با نفس ابوجهل در حقیقت نوعی انسانی همتا و همانند است و اختلاف میان آن دو به واسطه عوارض و حالاتی است که از تمام ماهیت نوعی و اصل ذات و حقیقت آنها خارج است (شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۶۶-۲۶۵).

نسبت بین اکوان سه گانه انسان و تأثیر متقابل آنها

در باور صدرا، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است (همو، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۶۴)، و هر فعل و انفعالی که در یک مرتبه رخ دهد، با فعل و انفعال در مراتب دیگر مرتبط است. بنابراین، همان طور که حالات مراتب عالی نفس به سوی بدن نزول کرده و بر آن تأثیر می گذارند، همه مراتب نفس نیز، حتی بالاترین مراتب آن، با فعل و انفعال مرتبه نازله بدن در ارتباط هستند و از آن متأثر می شوند (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۹).

صدرا این تأثیر و تأثر متقابل را با مطرح کردن روح بخاری تبیین می کند که در واقع واسطه میان نفس در مراتب تجردی با مرتبه نازله آن (بدن) است. بر این اساس، همچنان که اگر حالتی نفسانی در نفس حاصل شود به روح بخاری سرایت کرده، به سوی بدن نزول می کند، هرگاه حالتی جسمانی بر بدن عارض شود به واسطه روح بخاری ارتقا می یابد و به نفس می رسد (همان). در تعالی انسان، علوم و معارف نقش مهمی ایفا می کنند، بدون آگاهی و علم به مبدأ هستی، بدون وجودشناسی عمیق و سیر در مراتب هستی حرکت جوهری نمی تواند موجب سعادت مطلق انسان شود، بی شک با صرف نوعی حرکت قهری جبری آینده انسان و معاد او تأمین و تضمین نخواهد شد. چنان که امام خمینی، از پیروان مکتب صدرایی، درباره علوم خاص مراتب نفس می گوید:

اما علمی که عالم روحانیت و عقل مجرد را تقویت و تربیت می کند عبارت است از: علم به مبدأ وجود و حقیقت و مراتب آن و بسط و قبض و ظهور و رجوع آن. و علمی که راجع به تربیت قلب و ریاضت آن و اعمال قلبی است علم به محاسن اخلاق و کیفیت تحصیل آنها و علم به زشتی های اخلاق و مبادی وجود آنها و کیفیت تنزه از آنها. و متکفل این علم پس از انبیا و اوصیا (علیهم السلام) علمای اخلاق و اصحاب ریاضات و معارفاند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۷، ج ۲۴).

اما اعمال مربوط به هر یک از نشئات وجود آدمی عبارت اند از: عمل مرتبه ظاهری نفس (بدن مادی)، که آداب ظاهری شرعی است، به عبارت دیگر انجام دادن واجبات و ترک محرّمات؛

و عمل مرتبه‌مثالی انسان، که کسب فضایل اخلاقی است؛ و عمل مرتبه‌غیبی باطنی، که کسب معارف الهی و عقاید حقه است؛ هر عملی که در هر مرتبه‌ای انجام شود بر مراتب دیگر صد در صد تأثیرگذار است و همین‌ها است که برزخ و قیامت انسان را می‌سازد.

تکامل وجود عقلانی انسان

حکما، عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. قوه نظری، به دنبال شناخت اشیا است، آنچنان که هستند، عامل تکامل نفس و رسیدن به مرحله ارتباط و اتصال به حقایق متعالی است؛ قوه عقل نظری، نفس را از مرحله خامی و اولیه (هیولانی) به بلوغ آن، یعنی انسان ساخته و پرداخته، سوق می‌دهد و او را لایق ارتباط با عالم غیرمادی و عالم فوق مثال، یعنی عقل فعال و عالم عقول می‌کند. عقل نظری هم مراتبی دارد (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۵۸-۴۳۸)؛ یکی مرتبه عقل هیولانی است که در این مرتبه، عقل نسبت به همه معقولات، بالقوه است؛ یعنی معقولات برایش حاصل نیست ولی قوه و استعداد داراشدن آنها را دارد. این استعداد برای همه افراد نوع انسان از اول خلقت آنها قرار داده شده است. شبیه هیولای اولی است که هیچ صورتی ندارد، اما استعداد تام برای پذیرش آنها را دارد. عقل هیولانی از این نظر مانند «مشکاة» یا چراغدان است که هیچ روشنایی ندارد، اما کسب آن برایش ممکن است.

مرتبه دوم: عقل بالملکه است. در این مرتبه، عقل، تصورات و تصدیقات بدیهی را تعقل می‌کند. عقل بالملکه از این نظر شبیه «زجاجة» یا شیشه است؛ شیشه در ذات خود، شفاف و به دور از تیرگی است. این صفت شیشه سبب می‌شود نور را به بهترین وجه دریافت کند. در مرتبه عقل بالملکه نیز، نفس با حصول بدیهیات، استعداد کافی برای معقولات دارد.

مرتبه سوم: در این مرتبه، عقل، مطالب نظری را با وساطت علوم بدیهی تعقل می‌کند و آن معلومات در نفس انسان تحقق و فعلیت می‌یابد. عقل بالفعل از این نظر شبیه «مصباح» است. چراغ در نور افکندن به کسب نور از شیء دیگر محتاج نیست. عقل بالفعل هم در درک معقولات به کسب نیازمند نیست.

به نظر صدرا:

چون استعداد نفس کامل شد و صلاحیت آن به واسطه تصفیه و پاکی از تیرگی‌ها و تکرار ادراکات و حرکات فکری، محکم و استوار گشت، نور عقل فعال بر آن (نفس) و بر مدرکات وهمی و صور خیالی وی اشراق و تابش می‌نماید و نفس را عقلی بالفعل قرار می‌دهد و مدرکات و متخیلات وی را معقولاتی بالفعل می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۹۴).

مرتبه چهارم: عقل مستفاد؛ در این مرتبه، تمام معقولات بدیهی و نظری فعلیت پیدا می‌کند و عقل به همه آنها التفات و توجه دارد. در واقع، در این مرحله عقل انسانی به عقل فعال یا مثل نوری در تفکر صدرایی متحد و متصل می‌گردد و از حقایق کلی هر وقت که بخواهد استفاده می‌کند. معانی کلی از افاضات عقل فعال یا در تعبیر دیگر صدرایی مشاهده مثل از دور است که موجب می‌شود حقایق متشخص موجود در عالم مثل، به صورت مبهم و قابل صدق بر کثیرین ادراک شود.

«عقل مستفاد را از آن جهت عقل مستفاد گفتند که نفس، آن معقولات را از مافوق خود، یعنی عقل فعال، استفاده می‌کند» (همو، ۱۳۶۳ ج، ص ۶۰۹). در آیه نور^۱ «نور علی نور» منطبق بر عقل مستفاد است؛ چون خود معقول و نفس ناطقه هر دو نورند. پس هنگامی که معقولی نزد نفس فعلیت می‌یابد نوری بر نور دیگر تابیده می‌شود. «نار» نیز بر عقل فعال قابل انطباق است. زیرا برای روشن شدن چراغ به شعله آتش نیاز است. نقشی که عقل فعال در حصول معقولات برای نفس ایفا می‌کند همانند نقشی است که شعله آتش در حصول نور برای چراغ ایفا می‌کند.

عقل عملی و مراتب آن

انسان با عقل عملی، اعمال و صنایع مختص به خویش را (از قبیل ساختن بناها و عمارات و نقشه و طراحی‌های دل‌فریب و پرداختن به اشکال فریبنده از فلزات و سنگ‌ها و یا حسن و قبح و انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را) استنباط می‌کند و عمل نیک و پسندیده و یا عمل زشت و نکوهیده و انجام و یا ترک آنها را تشخیص می‌دهد و به خوبی و یا بدی آنها معتقد می‌شود و این قوه‌ای است که فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می‌برد و در

۱. «الله نور السماوات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بكل شیء علیم».

مورد آنها به‌خوبی دقت می‌کند تا بالأخره آنچه را که واقعاً نیک و یا از نظر او، نیک است برگزیند (همو، ۱۳۸۲ج، ص ۳۰۰-۲۹۹).

مراتب عقل عملی از دیدگاه برخی عرفا منحصر در این چهار قسم است: تهذیب ظاهر با به کاربردن قانون‌های الهی و عمل به شرایع نبوی که مرحله تجلیه است، تهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب از ملکات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می‌گردند؛ که مرحله تخلیه است، نورانیت قلب به صور علمی و صفات پسندیده؛ از آن به مرحله تخلیه یاد می‌شود؛ فنای نفس از ذات خود و غرق‌شدن در فعل و ذات و صفات الهی که مرحله فنا است. فنا نیز ممکن است فنای در فعل یا محو و فنای در صفات یا طمس و فنای در ذات یا محق باشد. جوهر نفس مستعد است به وسیله عقل نظری راه کمال را بیوید و ذات خویش را به فروغ و جلوه‌هایی از درون ذات و از ناحیه مافوق ذات، مشتعل سازد و به وسیله عقل عملی از آفات و ظلمت‌ها رهایی یابد.

صدرا، «شرح صدر را غایت حکمت عملی و نور را غایت حکمت نظری می‌داند. بنابراین، حکیم الهی کسی است که جامع هر دو باشد و او مؤمن حقیقی، به زبان شریعت، می‌باشد و این همان پیروزی بزرگ است» (همو، ۱۳۸۲الف، ج ۹، ص ۱۸۸). وی کمال نفس را، وجود عقل فعال برای وی و اتصال و اتحاد وی با او می‌داند (همان). بی‌شک در تفکر فلسفی اسلامی دو عقل نظری و عملی، که منبع و منشأ دو حکمت نظری و عملی‌اند، تأمین‌کننده سعادت انسانی هستند؛ خصوصاً در فلسفه صدرا این دو با هم گره و پیوندی ناگسستنی دارند. حکمت نظری، فضیلت و نقطه تعالی حکمت عملی و موجب دستیابی به فضایل دیگر است. در واقع، در تفکر صدرا، مراتب معرفتی و وجودی بر هم انطباق کامل دارند. بر مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول، هر ادراک جدید، موجب اشتداد و تعالی نفس و عروج در مراتب وجودی است (نک: نجفی افرا، ص ۱۳۹۲).

نتیجه

حرکت جوهری گرچه در تفکرات پیشینیان سابقه‌ای داشته است، و خود صدرا نیز می‌کوشد برخی متفکران پیشرو در این اندیشه را معرفی کند، اما پرداختن به برهین اثبات حرکت جوهری که از حوزه این مقاله بیرون بود و نیز نتایج و دستاوردهای آن از اختصاصات فکری

صدرا است، گرچه حرکت جوهری، نوعی حرکت قهری و جبری در عالم ماده است و خود ثمرات بسیاری برای تبیین مباحث مختلف دارد که به تفصیل به آنها اشاره شد، اما هرگز این حرکت قهری در زندگی انسان به مثابه نادیده‌نگاشتن امور اختیاری نیست. چنان‌که دانستیم تحصیل حکمت در حوزه نظر و عمل از اساسی‌ترین مبانی معادشناسی فلسفی، خصوصاً معادشناسی صدرایی است، و حوزه حکمت حوزه آگاهی و در واقع حوزه اختیار آدمی است. انسانی که در مرتبه نفس ناقصه یا هیولانی و حتی بالملکه باشد و از رسیدن به عقل بالفعل و مستفاد محروم بماند، و در تحصیل حکمتین قصور کند، هرگز نمی‌تواند مراتب تعالی وجودی را به طور کامل طی کند. لذا فقدان حکمت و توجه‌نکردن به مبانی دینی می‌تواند به عنوان مانع و قاصر منجر به کندی حرکت شود و حتی به توقف آن بینجامد و در زندگی اخروی نیز انسان را در مراتب فرودین حیات اخروی برای همیشه یا برای مدت طولانی نگه دارد. حرکت جوهری نفس ارتباط مستقیم با ادراک و معقولات آن دارد. نفس بدون این معقولات نمی‌تواند در مراتب متعالی وجود سیر کند. لذا حرکت نفس کاملاً به یافته‌های اختیاری آن گره خورده است. نفس عاری از حکمت در مرحله نفس حیوانی باقی می‌ماند و از نعمات بسیار الهی محروم خواهد بود. صدرا در بحث‌های مختلف، از جمله بحث معادشناسی، بر جایگاه آگاهی بشری، و تبعیت نکردن از هواهای نفسانی و عقاید عامیانه و نقش آنها در عروج و تعالی نفس بسیار تأکید کرده است. لذا انسان، مسافرِ اِلی الله است، اما باید دانست حرکت انسان در این مسیر نظیر حرکت سنگ نیست که آن را از بالای کوه به دامنه بغلتانند، بلکه مانند هسته‌ای است که از درون حرکت می‌کند. همان‌گونه که هسته شکافته می‌شود و ریشه می‌دواند و جوانه می‌زند و بالا می‌آید آدمی نیز ابتدا استعداد و قوه انسان‌شدن را دارد و با اعمالی که از نفس صادر می‌شود استعدادهایش را به فعلیت می‌رساند.

در این سفر، طریق وصول الی الله «شریعت» است که راهی است بالقوه و وقتی سالک آن را به کار می‌بندد شکوفا می‌شود. هنگامی که انسان تحقیق کرد، ایمان آورد و متخلق به اخلاق قرآنی شد و اعمال صالح انجام داد، اهل سیر و سلوک می‌شود. همه این مراحل جزء شئون نفس و در درون جان آدمی است. اعتقادات در بالاترین مرحله، یعنی مرتبه عقل نظری، اخلاق در رتبه عقل عملی و اعمال صالح (اعم از فعل واجب و مستحب و ترک حرام و مکروه)، مربوط

به درجه نازلۀ نفس (بدن) است. بنابراین، راه سلوک نیز از شئون نفس انسانی بیرون نیست. پس راه و رهرو در سیر و سلوک، یکی و همان انسان است.

هر راهی برای نیل به هدفی است. هدف انسان سالک، ذات حق تعالی است. انسان اگر اعتقاد، اخلاق، و اعمال صالحی دارد برای قرب الی‌الله و نزدیک‌شدن به کمالات آن کمال نامحدود و به عبارت دقیق‌تر برای لقاءالله بوده که این هدف هم از انسان، بیرون نیست. لذا انسان هم سالک است، هم مسلک (راه) و هم هدف؛ این مجموعه، خود انسان است که این راه را یکی پس از دیگری طی می‌کند. محرک انسان در این مسیر، خدای متعال است که دو تحریک دارد: عمومی و تکوینی.

خدای سبحان در تحریک عمومی، با بشارت و انداز، انگیزۀ حرکت را در سالک پدید می‌آورد و در صورت متنه‌شدن وی، ضمن تداوم تشویق‌ها و تهدیدهای تشریحی، با ایجاد گرایش و شوق به کارهای خیر در او، راه را بر او آسان می‌کند. از آنجا که طی کردن راه، بدون ره‌توشه امکان ندارد قرآن کریم، توشۀ راه را در تقوا، که از شئون نفس است، منحصر و بدان امر کرده است.

همچنین، سالک برای تسریع در حرکت به مَرکبِ نیاز دارد؛ هرچند در قرآن کریم تعبیری در این باره نیامده است که مرکب این راه چیست، اما بزرگان اهل معرفت گفته‌اند در این سیر، محبت، مرکب است؛ یعنی انسان سالک برای تندتر رفتن، باید محبت الهی را در دلش مستقر کند و اعمالش را با صبغۀ محبت الهی به جا آورد، نه از خوف جهنم یا طمع بهشت؛ از این‌رو برخی روایات، بهترین عبادت را که شب‌زنده‌داری است به عنوان تنها مرکب سیر الی‌الله معرفی کرده‌اند؛ گرچه سایر اوصاف نفسانی هم، به عنوان مَرکب، قلمداد شده‌اند؛ چنان‌که عدل، حق، خوی اقتصادی داشتن، صبر، تقوا و قرآن را جزء مرکب این راه به شمار آورده‌اند.

مقدار حرکت انسان در این سفر، با میزان گردش خورشید به دور زمین محاسبه نمی‌شود، بلکه معیار و میزان سنجش، درجات سلوک آدمی است؛ یعنی به هر اندازه که فردی از نظر عقاید، اخلاق و اعمال صالح پیشرفت کند به همان میزان، عمر او زیاد می‌شود. گاه ممکن است انسانی صد سال در زمین زندگی کند ولی به دلیل شکوفانکردن استعدادهای انسانی‌اش، همانند نوزاد روز اول باشد. پس زمان و عمر هر کسی نیز از حیطة نفس او بیرون نیست.

از آنجا که در سلوک إلى الله، مسیر، سالک، زاد راه، مرکب و هدف، یکی و همان نفس آدمی است گاه از آن به هیزم جهنمی و گاه به رُوح و ریحان بهشتی یاد می‌شود. انسان در شئون نفس حرکت می‌کند؛ یعنی یک هسته مرکزی به نام «خودِ عقلی» در نهاد هر انسانی است که شئون فراوانی دارد، به طوری که این شئون، ابزار و ادوات او هستند. همواره جنگ بین این شئون و آن نقطهٔ مرکزی است؛ بدین‌گونه که عقل نظری در بخش معرفتی به یک سمت و حس و خیال و وهم به سمتی دیگر تمایل دارند؛ و عقل عملی به سمتی گرایش دارد و شهوت و غضب به سمتی دیگر. حال اگر کسی به یاد هدف بود به یاد «خودِ مرکزی» است و در این مبارزه پیروز می‌شود ولی اگر به یاد هدف نبود آن خودِ مرکزی از یادش می‌رود. بنابراین، اگر کسی بخواهد اهل راه شود، باید با مبدأ فاعلی، یعنی محرک، و با مبدأ غایی، یعنی هدف، در ارتباط باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶.
- _____، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح: ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- _____، *النجاة*، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- اردبیلی، سید عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳-۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹.

- جوادى آملی، عبدالله، **رحیق مختوم**، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چ ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- خامنه‌ای، سید محمد، **انسان در گذرگاه هستی (مجموعه مقالات)**، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، **مجموعه مصنفات**، تصحیح: عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات**، تصحیح: هنری کربن، ج ۱، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- الشیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم، **اسرار الآیات**، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ الف.
- _____، **تفسیر آیه نور**، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولى، ۱۳۶۲ الف.
- _____، **تفسیر سوره واقعه**، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، چ ۲، تهران: مولى، ۱۳۷۷.
- _____، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح و تحقیق: محسن پیشوایی، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، ج ۶ و ۷، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ الف.
- _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج ۱ و ۵ و ۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ الف.
- _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج ۳ و ۴ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، تصحیح و تحقیق: رضا اکبریان، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، ج ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ الف.
- _____، **رسائل فلسفی**، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ب.
- _____، **رسالة سه اصل**، به تصحیح و اهتمام: سید حسین نصر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- _____، **رسالة فی اتحاد العاقل والمعقول**، تصحیح و تحقیق: بیوک علی‌زاده، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.

- _____ ، رسالة في الحدوث، تصحيح و تحقيق: سيد حسين موسويان، به اشراف: سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸.
- _____ ، شرح و تعليقه بر الهيات شفاء، تصحيح و تحقيق: نجفقلی حبيبي، به اشراف: سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ب.
- _____ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، حواشي: حاج ملاحادي سبزواري، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب و بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ج.
- _____ ، العرشية، تصحيح و ترجمه: غلام حسين آهني، تهران: مولي، ۱۳۶۱.
- _____ ، المبدأ والمعاد، تصحيح و تحقيق: محمد ذبيحي و جعفر شاه‌نظري، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۱ ب.
- _____ ، مجموعه رسائل فلسفي، تصحيح و تحقيق: گروه مصححين، به اشراف: سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۹ ب.
- _____ ، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتالهيين، تحقيق و تصحيح: حامد ناجي اصفهاني، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- _____ ، المشاعر، ترجمه: بديع الملك ميرزا عمادالدوله، به اهتمام: هنري كرين، چ ۲، تهران: كتابخانه طهوري، ۱۳۶۳ ب.
- _____ ، مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق: نجفقلی حبيبي، به اشراف: سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۶.
- _____ ، مفاتيح الغيب، تعليقات: مولي علي نوري، تصحيح و مقدمه: محمد خواجهوي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ۱۳۶۳ ج.
- مطهري، مرتضي، انسان كامل، چ ۲۱، تهران: صدر، ۱۳۷۸.
- موسوي خميني، روح الله، شرح چهل حديث، چ ۲۱، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸.
- نجفي افرا، مهدي، «معني و وجود حرکت در فلسفه ابن‌سينا»، در: آيينه معرفت، س ۷، ش ۲۰، ص ۱-۲۶، ۱۳۸۸.

- _____ ، «زمان و هستی از دیدگاه ملاصدرا»، در: *خردنامه*، ش ۶۰، ص ۴۴-۳۰، ۱۳۸۹.

- _____ ، *معاد در فلسفه صدرایی*، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۲.



The role of substantial movement on the transcendence of human soul

Abstract

Mehdi Najafiafra¹

Maryam Sadat ziaraty²

According to Mulla Sadra, motion is passing from potentiality to actuality gradually. He has not meant of substantial movement, the substance is moving, but the movement has been devoted to the being, not to the quiddity, because the essence unified with the being externally. According to Mulla Sadra philosophy all originated things are moving in a manner such as covering after covering. Approving the corporeal origination of soul, unity of the soul with its faculties and regarding human beings as the comprehensive being, is the results of substantial motion. He, on the basis of corporeal generation of the soul and substantial gradational motion, regards the human as a corporeal substance at the beginning which then can elevate from matter to quantitative ideas and then to intellectual truths. Accordingly, human souls have many gradations which the lowest is the body, so the souls are changing from one stage to the other.

Keywords: substantial motion, corporeal generation of the soul, theoretical reason, practical reason

¹ Associate professor, department of philosophy, central Tehran branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, mhnjaf2002@yahoo.ca

² PhD candidate, department of comparative philosophy, Shahid Motahhari University, Tehran. Iran, ziaratym@yahoo.com