

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۸

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۵۶۲۹
صفحات: ۶۱-۸۲

تبیین حرکت جوهری جبلی و ارادی انسان

محمدجواد نصر*
سید محمد علی دیباجی**

چکیده

اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی در مورد موجودات عالم ماده از جمله انسان، مبنای مهمی است که ملاصدرا را از سایر فیلسوفان پیش از خود جدا می‌کند. ملاصدرا در برخی از عبارات‌های کتب خود نسبت به انسان دو نوع حرکت را مطرح نموده است، یک حرکت جبلی و فطری و دیگری حرکت ارادی. طبق نظرایشان انسان با سایر موجودات در حرکت اول مشترک است و همان‌طور که موجودات دیگر همچون جمادات، نباتات و حیوانات با توجه به ظرفیت وجودی شان مشمول حرکت جوهری اشتدادی تکوینی هستند مراحلی از حرکت جوهری انسان نیز تکوینی و اضطراری است، اما انسان نسبت به دیگر موجودات این امتیاز را دارد که پس از طی مراحل از حرکت جوهری خویش که عبارت از مراحل جمادیت نباتیت و حیوانیت باشد و رسیدن به مرتبه عقل هیولانی، بر اساس انتخاب و اراده خویش مسیرش را ادامه می‌دهد. ایشان هرچند غایت حقیقی حرکت جوهری انسان را اتحاد با عقل فعال معرفی می‌کند اما با توجه به وجود حرکت ارادی نسبت به انسان، غایت حرکت جوهری در مورد انسان‌ها یکسان نخواهد بود و چه بسیار انسان‌هایی که به خاطر سوء اراده خویش از نیل به این غایت باز می‌مانند.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، اشتداد، حرکت ارادی، ملاصدرا.

بیان مسئله

یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ابداعات فلسفی صدرالمتألهین، نظریه حرکت جوهری است

gomgashteh1989@gmail.com
dibaji@ut.ac.ir

* دانشجوی دکتری دانشگاه قم (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران پردیس فارابی

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۵ تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۱

که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده در ذات و جوهر خود متحرک هستند. ابعاد اعتقاد به این نظریه بر بسیاری از مسائل فلسفی از جمله علم النفس سایه افکنده و افق‌های جدیدی را برای حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی گشوده است. در مسئله نفس نیز ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین قائل به حرکت جوهری آن است؛ به عبارت بهتر ملاصدرا با این اعتقاد که همه افراد از پیامبران گرفته تا سایر خلایق جوهریت واحد و ذات یکسانی دارند و تفاوت آنها تنها از طریق عوارض است، مخالف است و معتقد است نفس انسانی، جوهری جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به کمالات وجودی دست می‌یابد و در پرتو این استکمال جوهری شأنیت ارتقا به مرتبه عقل فعال را نیز پیدا می‌کند.

هر چند در مورد حرکت جوهری نفس و مراتب آن در آثار صدرالمتألهین مباحث مفصلی صورت پذیرفته و در آثار محققان نیز این موضوع، به صورت ویژه منعکس شده است اما تحلیل فرایند حرکت جوهری انسان مبحثی است که مورد توجه کمتری قرار گرفته است. توضیح مطلب آنکه صدرالمتألهین در برخی از عبارات‌های کتب مختلفش، در مورد انسان از دو نوع حرکت سخن گفته است. حرکتی مشترک با موجودات دیگر که حرکتی جبلی و تکوینی است و حرکتی ارادی که مختص به انسان است. پرسش اصلی که در مقاله حاضر باید به آن پاسخ داده شود این است که مراد از حرکت جوهری تکوینی و اضطراری که میان انسان و سایر موجودات عالم مشترک است و حرکت ارادی که مختص انسان است، چیست؟ به عبارت دیگر طبق عبارات منقوله از ایشان، تفاوت ما بین حرکت اضطراری و حرکت ارادی نفس چیست و اساساً تفکیک این دو به چه منظور است؟ همچنین برخی از پرسش‌های فرعی که پاسخ آنها در این مقاله داده خواهد شد عبارت از این است که مراد از اشتداد در حرکت جوهری چیست؟ مراحلی که تنها بر اساس حرکت ارادی، نفس طی می‌کند چیست؟ آیا همه انسان‌ها به این مراحل نائل می‌شوند؟ پاسخ به پرسش‌های فوق و تبیین آنها می‌تواند کمک زیادی در فهم عمیق مقصود از حرکت جوهری اشتدادی نفس در کلمات ایشان و همچنین سر اختلاف نوعی انسان‌ها در پایان حرکت جوهری اشتدادی داشته باشد.

پیشینه پژوهش

همان‌طور که اشاره شد حرکت جوهری نفس انسان در آثار محققان انعکاس زیادی داشته است

که از جمله این آثار می‌توان به کتاب حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت، نوشته احمد سعیدی و پایان نامه حرکت جوهری نفس در حکمت صدرای و آیات و روایات نوشته ناصر الرضا ضیایی و مقالاتی «همچون استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا» نوشته محمد محمدرضایی، اشاره نمود ولی در واقع می‌توان گفت وجه تمایز مقاله حاضر از آثار صورت پذیرفته در مورد حرکت جوهری نفس این نکته است که مقاله حاضر مبحثی مطوی در این آثار که عبارت از وجود دو نوع حرکت در مورد انسان و تفکیک بین آندوست، که در آثار خود صدرالمتألهین اشاره شده و در آثار نگاشته شده مورد بحث واقع نشده، را مورد توجه قرار داده و ضمن اشاره به مبانی حرکت جوهری و بیان معنی اشتداد، آن را تبیین نموده است. اما در ابتدا شایسته است به عبارات ایشان که حاکی از وجود دو نوع حرکت در مورد انسان است، اشاره و سپس به تحلیل آن به صورت مبسوط پرداخته شود:

عبارات حاکی از وجود دو نوع حرکت در مورد انسان

ایشان در کتاب شواهد چنین می‌فرماید:

قد علمت من تضاعیف ما ذکرناه أن لكل شیء حركة جبلیة و عبادة فطریة و للإنسان مع تلک حركة أخرى إرادیة فی طلب ما یظنه خیرا و کمالا...» (صدرالمتألهین، شواهد الربوبیة، ص ۲۹۰).
فیختص الإنسان من بین سایر المخلوقات بأن هداه الله بالهدایتین الکوئیة و الوضیة من جهة حرکتیه الاضطراریة و الاختیاریة ... و أوجب علیه طاعة الحکمین: التکوینی و التدوینی و ذلک لاشتماله علی مبدأ حرکتین: الذاتیة و الإرادیة (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۱۲-۱۱۱).

این عبارات به صورت واضح دلالت دارند بر اینکه موجودات عالم ماده از جمله انسان حرکتی تکوینی و جبلی دارند و انسان در بین موجودات این امتیاز را دارد که حرکت ارادی نیز برای او امکان پذیر است و پس از طی مراحل در پرتو حرکت ارادی می‌تواند به کمالات وجودی دست یابد.

تبیین حرکت جوهری اشتدادی مشترک در بین موجودات عالم

برای تبیین هرچه بهتر حرکت جوهری اشتدادی، شایسته است نگاهی به مبانی ملاصدرا در طرح

حرکت جوهری داشته باشیم و لذا در ابتدا به تنقیح این مبانی پرداخته و سپس با اشاره به معنی اشتداد در نظر ایشان، مراد ملاصدرا از حرکت جوهری اشتدادی مشترک بین موجودات را تبیین می‌کنیم:

محل نزاع در بحث حرکت جوهری

یکی از مسائلی که در بحث حرکت، مورد اختلاف واقع شده است، مسئله حرکت در جوهر است. محل نزاع در بحث حرکت جوهری این است که آیا علاوه بر برخی از اعراض که اتفاق بر تحقق حرکت در آنها وجود دارد، در جوهر و ذات اشیاء، که محل اعراض هستند نیز حرکت واقع می‌شود یا اینکه جواهر اشیا ساکن هستند و حرکت در آنها ممکن نیست؟ ابن سینا و تابعینش فقط حرکت در برخی از اعراض را پذیرفته‌اند و حرکت در جوهر را محال می‌دانند، عمده دلیل آنها بر امتناع حرکت جوهری شبهه عدم بقای موضوع در حرکت جوهری و لزوم فعلیت انواع غیر متناهی در صورت تحقق حرکت در جوهر است که به صورت مفصل در کتاب *شفاء* بیان شده است (ابن سینا، ج ۱، ص ۹۹-۹۸، جوادی آملی، بخش سوم از ج ۳، ص ۵۵-۵۳). اما ملاصدرا با مناقشه در استدلال قائلین به امتناع حرکت جوهری، ادله فراوانی نیز در اثبات حرکت جوهری اقامه نموده است (صدرالمتألهین، *شواهد الربوبیه*، ص ۴۴، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۷، ص ۲۹۸-۲۸۹).

اشاره‌ای به مبانی ملاصدرا در بحث حرکت جوهری

طرح حرکت جوهری در مورد موجودات عالم ماده، از جانب ملاصدرا و پاسخ به اشکالات آن در گرو فهم حداقل سه مطلب بنیادین در مبانی فلسفی وی است که اینک به بررسی آنها پرداخته می‌شود:

وجودی دانستن حرکت

فلاسفه سابق بر صدرالمتألهین عموماً مباحث حرکت را در ضمن طبیعیات مطرح می‌کردند و نوع نگاه آنها به حرکت نگاهی مقولی و ماهوی بود؛ اما در فلسفه صدرای با توجه به مطرح نمودن مبانی اصالت وجود از جانب وی، حرکت به عنوان عارض جسم مورد قبول واقع نشد و حرکت و ثبات همچون قوه و فعل از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود قلمداد شد، در نتیجه موجود به دو قسم ثابت و سیال تقسیم گشت و حرکت از عوارض تحلیلی موجود سیال به شمار آمد و

سیلان عین نحوه موجود مادی قلمداد شد و در نتیجه مبحث حرکت از طبیعیات به الهیات انتقال یافت.

بر این اساس طبق نگاه صدرا موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن رخ دهد؛ بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک حرکت نیز جعل می‌شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست. به عبارت دیگر وجود حرکت در شیء همان شیء متحرک است که اجزای آن به نحو وحدت اتصالیه لحظه به لحظه متحقق می‌شوند از سخنان فوق چنین نتیجه گیری می‌شود که حرکت و شدن در مقابل بودن به معنای هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است و لذا داخل در مقولاتی که از سنخ ماهیت هستند نمی‌باشد (همان، ج ۳، ص ۶۱ و ۷۴ و دینانی، ص ۱۲).

نحوه تحقق حرکت

در مباحث گذشته تاحدودی مفهوم حرکت روشن گشت؛ اما حقیقت این است که درک دقیق حرکت متوقف است بر درک تصاویری که از نحوه تحقق حرکت ارائه شده است دو تصویر مهم در این باره وجود دارد که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم:

نظریه حرکت توسطیه

صدرالمتألهین به نقل از شیخ الرئیس در تبیین نحوه وجود حرکت توسطیه می‌فرماید:

حرکت طبق این تصویر عبارت است از حالت بودن جسم میان مبدأ و منتهی، به گونه‌ای که هر «آن» در یک حد است و «آن» قبل و «آن» بعد در آن حد نیست (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۲).

توضیح مطلب عبارت است از اینکه، حرکت توسطیه تغییری است که کل آن، در هر آنی از مدت زمان حرکت موجود است. پس تغییری است فاقد امتداد سیال و بسیط و نقطه‌وار مع الوصف زمانی و دارای طول عمر است به این معنی که در هر آنی از آنات زمان حرکت موجود است و تغییر یافت می‌شود. به عنوان مثال هر گاه شیئی بین نقطه A و B به گونه‌ای باشد که اگر در آنی در نقطه‌ای باشد پیش از آن «آن» و پس از آن «آن» در آن نقطه نباشد این شیء در میان A و B در حال حرکت است، به عبارت بهتر اگر کبوتری را فرض کنیم که از این دیوار حرکت می‌کند تا به آن دیوار برسد شروع حرکتش یعنی پیدایش یک امر بسیط که هیچ اتصال و امتداد و قبل و بعد ندارد؛ ولی آنکه آنآ وجود پیدا کرده است استمرار دارد و همان که در آن

اول وجود پیدا کرده در آن دوم و سوم هم هست و در ظرف همین یک ثانیه تا رسیدن به دیوار دیگر باقی است.

نظریه حرکت قطعی

ایشان همچنین در تبیین حرکت قطعی می‌فرماید: «حرکت به معنای قطعی حرکتی است که به عنوان یک امر واحد منصل از ابتدا تا آخر مسافت توسط ذهن درک می‌شود». ابن سینا معتقد است این معنی از حرکت فقط در ذهن وجود دارد و در خارج نمی‌تواند وجود داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۳۱).

توضیح مطلب عبارت است از اینکه تغییر زمانی را به تعبیر دیگر تغییری را که در طول مدتی از زمان موجود است اگر منطبق بر زمان در نظر بگیریم حرکت قطعی می‌گویند. حرکت قطعی یک تغییر است؛ اما چون بر زمان منطبق است همانند زمان خود امتدادی سیال دارد و در نتیجه ممکن نیست کل آن در یک «آن» موجود باشد بلکه کل آن در کل مدت زمان حرکت موجود است، به گونه‌ای که به ازای اجزای فرضی زمان مذکور حرکت مزبور نیز اجزای فرضی مشابهی دارد که همراه با اجزای مشابه زمانش موجود و معدومند؛ یعنی نیمه اول آن در نیمه اول زمان مذکور و نیمه دومش فقط در نیمه دوم آن موجود است، به عبارت بهتر طبق حرکت قطعی جسم که حرکت می‌کند و مثلاً یک کبوتر که از روی این دیوار به روی آن دیوار می‌رود این حرکت یک امر متصل ممتد و یک حقیقت کش دار است که یک نهایتش این دیوار است و نهایت دیگرش آن دیوار دیگر، جزء اولش در اول وجود دارد و جزء وسطش در وسط و جزء آخرش در آخر و ممکن نیست اجزای فرضی آن با هم موجود باشند و باید جزء فرضی اول معدوم شود تا جزء فرضی دوم موجود شود (عبودیت، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵، مطهری، ج ۱، ص ۵۱).

آنچه مسلم است ملاصدرا وجود حرکت قطعی را در خارج قبول نموده و بر اساس آن طرح حرکت در جوهر را همانگونه که بیان خواهد شد، پایه ریزی نموده است. همچنین ایشان در صدد توجیه کلام ابن سینا که قائل به حرکت توسطیه و منکر حرکت قطعی است برآمده و با خدشه نمودن در وجود خارجی حرکت توسطیه، به انکار آن متمایل گشته است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۵).

تشکیک در وجود

ملاصدرا پس از ابطال قول به تباین وجودات، از تشکیک عینی وجود سخن گفته و معتقد است وجود، حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی است؛ یعنی دارای درجات متفاوتی از شدت و ضعف و کمال و نقص است و گرچه همه مراتب وجود ارتباط اتصالی با هم دارند ولی به اشرفیت و اولویت و شدت و ضعف از همدیگر متمایزند.

به عقیده وی برای اشتراک و امتیاز موجودات چیزی خارج از وجود نبوده و غیر از وجود، چیز دیگری علت اختلاف و کثرت افراد وجود نیست و در واقع مابه الامتیاز عین ما به الاشتراک است و وجود همچون نور واحد بسیطی است که در عین وحدت کثرت و در عین کثرت وحدت دارد؛ در نتیجه مراتب وجود از نازلترین مرتبه آن یعنی هیولا شروع شده و به کاملترین و شدیدترین مرتبه یعنی واجب الوجود می‌رسد که از جهت شدت نامتناهی است. هرچه مرتبه‌ای از وجود به مبدأ عالی و علت العلل نزدیک‌تر باشد کامل‌تر بوده و هر چه دورتر باشد با اعدام امتزاج یافته، از شدت کمتری برخوردار خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۳۵ و ج ۶، ص ۸۶).

از همین جا می‌توان به اهمیت بحث تشکیک در وجود و ارتباط آن با حرکت جوهری اشتدادی پی برد؛ چرا که از طرفی با توجه به این مبنی وی به جای اینکه بین شیء متحرک و نا متحرک تمایز قائل شود، تمایز و اختلاف را به تمایز «مراتب تشکیکی حقیقت وجود» مرتبط ساخت و وجود ثابت و سیال را به عنوان دو مرتبه از وجود مطرح نمود و در نتیجه وجود سیال را به عنوان مرتبه‌ای از وجود دانسته و بدین واسطه به درک حقیقت حرکت از جمله حرکت جوهری نائل گشت و از طرفی دیگر در خود وجود سیال و متحرک نیز با حفظ وحدت، امکان اشتداد و افزایش مرتبه وجودی و اشدیت آن را مطرح نمود که آن هم پر واضح است بدون اعتقاد به تشکیک در وجود میسر نیست (همان، ج ۳، ص ۸۱-۸۰، طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ج ۳، ص ۸۲۴، کدیور، ص ۱۴۱-۱۳۹).

تبیین مراد از اشتداد در حرکت جوهری اشتدادی

یکی از مباحث مهم دیگری که نقش مهمی در تسهیل تبیین حرکت جوهری اشتدادی دارد این است که آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی و تکاملی است؟ یا حرکت می‌تواند تنقصی و غیر تکاملی یا یکنواخت نیز باشد.

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا معنای تکامل و اشتداد در حرکت روشن شود:

یکی از معانی تکامل و اشتداد را می‌توان به واسطه رابطه قوه و فعل تبیین نمود؛ به این صورت که با توجه به تعریفی که از حرکت بیان شده، حرکت خروج از قوه به فعل است و قوه فقدان چیزی و فعلیت وجدان آن است؛ پس حرکت از فقدان و عدم و ناداری به سمت دارایی و وجدان جلو می‌رود و در حرکت همیشه افزایش و فزون و کمال تحقق می‌یابد به دیگر سخن اگر مرتبه قوه هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم بین این قوه و آن فعلیت رابطه نقص و کمال برقرار است و فعلیت کمال آن قوه است و در نتیجه حرکت هم به معنای تکامل آن قوه است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۸۱-۸۰).

و معنای دیگر اشتداد آنجاست که رابطه قوه و فعلیت در نظر گرفته نشود بلکه رابطه فعلیت‌ها با یکدیگر لحاظ شود؛ به این صورت که وقتی فعلیت‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شوند، اگر فعلیت بعدی نسبت به فعلیت قبلی نوعی افزایش داشته باشد و اشد و اکمل از آن باشد آن را تکامل و اشتداد می‌گویند که البته این به معنای انباشت فعلیت‌ها بر روی هم نیست، بلکه همانگونه که خواهد آمد در اشتداد، مرتبه فعلیتی که در این «آن» پیدا می‌شود در همین «آن» معدوم می‌شود؛ ولی همیشه هر فعلیتی، استعداد یک فعلیت کاملتری را دارد که با زوال فعلیت سابق ایجاد می‌شود. (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۳، ص ۸۱۱، صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۳۲۵ و ۸۴).

اما تکامل به معنای اول قطعاً در همه حرکات اعم از جوهر و عرض حتی در حرکات مکانی و وضعی نیز وجود دارد؛ چرا که خروج از قوه به فعل در همه حرکات وجود دارد و اگر خصوصیت خروج از قوه به فعل نباشد تغییری که پدید می‌آید حرکت نخواهد بود.

اما نسبت به تکامل به معنای دوم باید گفت که هر حرکتی لزوماً اشتدادی به این معنی نیست و همان‌طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، می‌تواند حامل فعلیتی برابر خود و حتی ناقص‌تر از خود نیز باشد. لذا در مثل حرکات مکانی و همچنین سیبی که به سمت خرابی حرکت می‌کند یا درختی که خشک می‌شود هرچند تکامل به معنای اول صدق می‌کند ولی تکامل به معنای دوم وجود ندارد چرا که در مثال سیب و درخت فعلیت لاحق ناقص‌تر از فعلیت سابق می‌باشد و در حرکات مکانی دو فعلیت برابر یکدیگر هستند.

شایان ذکر است که صدرالمتألهین قطعاً به وقوع تکامل و حرکت اشتدادی به معنای دوم به ویژه به حرکت جوهری اشتدادی اعتقاد دارد و اگر از حرکت جوهری اشتدادی در میان موجودات عالم ماده و خصوصاً نفس سخن می‌گوید قطعاً اشتداد به معنی دوم مد نظرشان است

که در عبارات بعدی به آن اشاره خواهد شد (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۳۶۸، غرویان، ۷۷، ۷۸، ص ۱۵۲)

تفسیر حرکت جوهری اشتدادی مشترک در موجودات عالم

با توجه به مبانی و توضیحات فوق مقصود از حرکت جوهری اشتدادی که بین موجودات عالم مشترک است دقیقاً این است که واقعیتی که ماهیتی جوهری دارد مثلاً نطفه از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهار ماه واقعیتی واحد است که کل آن در یک «آن» موجود نیست بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌شود ولی هر مقطعی که یافت می‌شود و به اصطلاح امر حادث از مقطعی که معدوم شده کامل تر است که این کامل خود به دو شکل قابل فرض است: ۱. کاملی که آثار ناقص را به نحو برتر داراست یعنی فقط وجود برتر جمعی یا غیر جمعی ماهیت ناقص است چنین کاملی بسیط و فاقد مرتبه است؛ ۲. کاملی که هم آثاری مشابه آثار ناقص و هم درجه آنها دارد و هم آثاری برتر از آنها.

پیداست که نکته فوق ایجاب می‌کند دو نحو حرکت اشتدادی قابل فرض باشد: ۱. حرکت جوهری اشتدادی بسیط، در این گونه حرکت وجود خاصی نوعی از جوهر به وجودی کامل تر بسیط تبدیل می‌شود یعنی به وجودی که فقط منشأ آثاری برتر از وجود خاص ماهیت است. ۲. حرکت جوهری اشتدادی مرکب در این گونه حرکت وجود خاصی نوعی از جوهر به وجود کامل تر مرکبی تبدیل می‌شود یعنی به وجودی ذومراتب که مرتبه یا مراتبی از آن منشأ آثاری است که بر وجود خاص ماهیت مترتب است و مرتبه‌ای نیز منشأ آثاری برتر از آنهاست. ملاصدرا اگر از حرکت جوهری اشتدادی سخن می‌گوید نحوه مرکب آن مد نظرش است. روشن است که هر حرکت جوهری اشتدادی مرکبی در درون خود شامل حرکت جوهری اشتدادی بسیطی نیز هست اما اینکه آیا ایشان به حرکت جوهری بسیط به تنهایی معتقد است نیازمند تحقیق بیشتری می‌باشد (عبودیت، ج ۳، ص ۴۹).

با توجه به تبیین فوق طبق نظر ملاصدرا در مورد اکثر قریب به اتفاق موجودات عالم ماده از جمادات که دارای صورت معدنی هستند تا انسان که دارای نفس ناطقه است حرکت جوهری اشتدادی محقق است. به این معنی که جماد موجودی ممتد و سیال است که شروع تکونش از ماده هیولانی و صور عنصریه است و در نتیجه حرکت جوهری اشتدادی عناصر تکون یافته و

علاوه بر دارا بودن خواص مشابه آنها، خواص دیگری هم دارد و نبات نیز به همین صورت موجودی ممتد و سیال است که شروع تکونش ماده هیولانی و صور عنصریه است و با توجه ظرفیت وجودی اش در نتیجه حرکت جوهری اشتدادی مراحل جمادی را نیز به صورت پیوسته طی کرده و به نبات تبدیل گردیده است و این موجود علاوه بر دارا بودن خواصی مشابه عناصر و جمادات، دارای رشد نیز به بعضاً احساس نیز هست و حیوان نیز با توجه به ظرفیت وجودی اش در اثر حرکت جوهری اشتدادی مراحل نباتی را نیز به صورت پیوسته طی کرده و به حیوان تبدیل گشته است و علاوه بر دارا بودن خواصی مشابه نباتات، جمادات و عناصر دارای احساس و اراده هم هست.

در مورد انسان هم صدرالمتألهین نفس را جسمانیه الحدوث می‌داند و در نظرایشان نفس در آغاز موجودی مادی است؛ به گونه‌ای که با جسم اتحادی وجودی دارد و لذا قوه و استعداد دارد؛ زیرا قوه داشتن از شئون ماده است و با وجود قوه و استعداد حرکت را در ذات و جوهر خویش خواهد پذیرفت و در جوهرش و به تبع در اعراضش حرکت امکان‌پذیر می‌باشد. بر اساس دیدگاه ایشان، نفس با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به فعلیت و تحصیل وجودی دست یافته و به تدریج، مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند.

صدرالمتألهین مراتب وجودی نفس را از حیث تقدم و تأخر در حدوث به این صورت بیان می‌کند:

مراحل جمادی

نخستین مرتبه‌ای که از مراتب اشتداد جوهری نفس انسانی در آثار ملاصدرا بیان شده است مرتبه جمادیت است. در برخی از آثار ملاصدرا مرحله قبل از نفس نباتی خود به سه مقطع تقسیم شده است که عبارت‌اند از لاشیئیت محض، صورت عنصری و صورت معدنی.

طبق نظر ایشان نفس نباتی انسانی طی حرکت جوهری اشتدادی از صورتی جمادی معدنی که حافظ ترکیب و مزاج موجود در نطفه است، بر آمده که خود تکون یافته از صورتی عنصری است و صورت عنصری نیز از ماده‌ای هیولانی تشکیل یافته است.

نبات

هنگامی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل

وجودی نباتی است؛ اما بالقوه حیوان است، چرا که نه حس دارد و نه حرکت، فصل نفس نباتی تولد رشد و تولید مثل است و فصل ممیزش از سایر نباتات قوه حیوانی است که در چنین نفسی موجود است.

حیوان

از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی به رتبه نفوس حیوانی راه یافته است و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. در این مرحله نفس دارای حرکت ارادی^۲ می‌شود و می‌تواند جزئیات را درک کند. مراد از بلوغ صوری این است که نفس بتواند با تفکر و تأمل همراه با به کار انداختن عقل عملی اشیا را درک کند.

انسان

مرتبه بعدی زمانی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی عبور کرده و به مرتبه بلوغ طبیعی و صوری برسد. در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی یا شیطانی بالقوه است، از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطه تفکر و درک کلیات، ناطقه می‌گردد.

ملک یا شیطان

اگر توفیق انسان را یاری کند و مسیر حق و راه توحید را بیاماید و نیز اگر عقل وی با علم کامل شود و خردش با تجرد از اجسام پاک گردد بالفعل به مرتبه انسان ملکی می‌رسد؛ اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را بیاماید، از جمله حیوانات و اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ص ۴۰۸-۴۰۷، العرشیه، ص ۲۳۵، شواهد الربوبیه، ص ۲۲۹-۲۲۸).

تبیین مراتب تکامل و اشتداد انسان

در توضیح مراتب فوق باید گفت: واقعیت نفس واقعیت جوهری ممتدی است و اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال دیگری است و ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد، آن چنانکه مراحل و اجزای اولیه این واقعیت دارای آثار و خواص صور عنصری اند. و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون

بر خواص مزبور خواص صور معدنی را نیز دارند. و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص عنصری و معدنی خواص گیاهی هم دارند، مراحل اخیر گرچه همگی مراحل گیاهی نفسند؛ هم درجه نیستند، بلکه همواره هر مرحله‌ای از مرحله پیشین از نظر وجودی برتر و قوی‌تر است و در حقیقت واقعیت مزبور در آخرین مرحله از مراحل گیاهی اش نوع کاملی از گیاه است مانند دیگر گیاهان کامل، که فصل ممیزش از دیگر انواع کامل گیاه این است که بالقوه حیوان است بر خلاف آنها که چنین نیستند. با زوال آخرین مرحله گیاهی به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی خود آگاه هم هست یعنی درک حضوری از خود دارد البته مقصود از خود آگاهی نازل‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه خود آگاهی قابل فرض است و چون هر ادراکی مشروط است به تجرد مدرک، آن واقعیت مزبور نوعی تجرد مثالی هم دارد با تحقق این مرحله تجرد نفس یا نشئه حیوانی آن آغاز می‌شود؛ اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی آن پایان نمی‌پذیرد، یعنی همچنان پیوسته مرحله‌ای از واقعیت مزبور که حادث شده است زایل و به جای آن مرحله دیگری از آن حادث می‌شود که افزون بر خواص مرحله زایل خواص دیگری هم دارد تا آنجا که مرحله‌ای حادث می‌شود که افزون بر آثار و خواص عنصری و معدنی و گیاهی همه‌قوای حیوانی را اعم از مدرک و محرک داراست و در حقیقت نوع کاملی از حیوان است که فصل ممیز آن از دیگر انواع حیوان کامل حیوان این است که بالقوه انسان است. به نظر صدرالمتألهین انسان در بدو تولد این‌گونه است. ملاصدرا اگر از حرکت جوهری اشتدادی جلی می‌گوید که انسان در آن با سایر موجودات مشترک است منظور همین حرکت است که تکویناً موجودات عالم چنین حرکتی دارند که از ماده‌ای هیولانی حرکت خود را شروع می‌کنند و به تناسب ظرفیت وجودی شان اشتداد وجودی پیدا می‌کنند.

اما در مورد انسان باز هم حرکت مزبور می‌تواند ادامه یابد که البته دیگر حرکتی تکوینی نیست بلکه ارادی است و لذا اگر زمینه فراهم شد و کوشش لازم به عمل آمد، با زوال این مرحله به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر همه خواص یاد شده دارای نازل‌ترین مراتب ادراک عقلی خالص نیز هست با حدوث این مرحله نشئه عقلی نفس آغاز می‌شود؛ و در پرتو حرکات ارادی مراحل تجرد عقلانی نیز می‌تواند ادامه پیدا کند تا جایی که این واقعیت متحرک با وصول به غایت نهایی اش که همان اتحاد با عقل فعال است، برسد (عبودیت، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۰).

حرکت ارادی نفس

همان‌طور که در مطالب پیش بیان شد ملاصدرا غایت حرکت جوهری اشتدادی نفس را در مورد برخی انسان‌ها وصول و اتحاد با عقل فعال معرفی می‌کند و در مورد برخی دیگر آن‌را حیوانیت بالفعل می‌داند، تبیین این نوع جهت‌گیری نسبت به تکامل اشتدادی انسان جز با اعتقاد به حرکت ارادی در مورد انسان میسر نخواهد بود.

ملاصدرا خود همان‌گونه که در ابتدای بحث بیان شد، در برخی عبارات اشاره به این نوع حرکت نموده است.

در این فصل سعی بر این است که تحلیلی جامع در مورد فرایند حرکت ارادی انسان و تأثیر حرکت ارادی در اشتداد وجودی انسان داشته باشیم اما در ابتدا جهت روشن شدن فرایند حرکت ارادی انسان از نظرایشان، اشاره‌ای به معنی اراده و حرکت ارادی در کلمات صدرالمتألهین و فرق آن با اراده حیوانی می‌نماییم:

حرکت ارادی از نظر ملاصدرا

ایشان در بیشتر آثار خود در تبیین اراده می‌فرماید: بعد از قوه شوقیه و قبل از قوه فاعله قوه دیگری است که مبدأ عزم و اجماع است و آن اراده نامیده می‌شود. ایشان فرق بین شوق و اراده را در شدت و ضعف شوق و اراده را کمال شوق می‌داند (صدرالمتألهین، شواهد الربوبیه، ص ۱۸۹، المبدأ و المعاد، ص ۲۳۴).

توضیح مطلب اینکه اراده، عبارت است از شوق موکدی که بر سایر گرایش‌ها و تمایلات فرد غلبه یافته است؛ حال اگر این شوق شدید مبدئی عقلانی داشته باشد و در راستای حکم عقل عملی باشد، اراده انسانی خواهد بود ولی اگر مبدأ شهوانی یا برخواسته از قوه غضبیه باشد و به دنبال تخیل لذت و تصدیق به فایده آن باشد، اراده حیوانی خواهد بود؛ به عبارت بهتر در انسان این قابلیت وجود دارد که اراده او بر اساس سنجش عقلانی صورت بگیرد به خلاف حیوانات دیگر که اراده آنها در پی تخیل لذت و شوق به آن که مطابق با قوه شهویه یا غضبیه است، حاصل می‌گردد و از آنجا که آنها فاقد عقل هستند، لذا صرفاً بر اساس «میل و خواست شهوانی» رفتار می‌کنند؛ بنابراین معنای «شوق به انجام فعل» در حیوان نسبت به معنای آن در انسان، معنایی اخص است. روشن است که در صورت وجود میل به انجام فعل برای حیوان و «نبودن میل

مخالف اقوا»، حصول اراده و اقدام به انجام فعل برای حیوان، امری گریزناپذیر است (سبزواری، ص ۶۶۶).

با توجه به توضیحات فوق حرکت ارادی است حرکتی است که منشأ آن اراده‌ای مبتنی بر عقل عملی باشد.

ملاصدرا در بیان این مطلب می‌فرماید:

تصور، تصدیق به فائده، شوق، عزم (شوق اکید) که منشأ آن، قوه‌ای فوق قوه شوقیه است که همان عقل عملی است، منشأ صدور فعل ارادی در انسان هستند؛ اما در حیوان اشتداد قوه شوقیه منشأ فعل ارادی می‌باشد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۵۴).

تبیین اشتداد و تکامل ارادی انسان

طبق نظر ملاصدرا پس از تکمیل نشئه حسی نفس که عبارت از نیل به صورت حیوانیه است و پس از اینکه نفس در مسیر حرکت اشتدادی اش به جایی رسید که نوع کاملی از حیوان و بالقوه انسان است، آنگاه به تحصیل نشئه دوم و منزل دیگری می‌پردازد و تکامل عقلانی خود را شروع می‌کند (صدرالمتألهین، شواهد الربوبیة، ص ۲۹۰)، تکامل عقلانی که از نظر او غایت مطلوب انسان در حرکت اشتدادی اش است و طی مراتب آن و وصول به آخرین مرتبه‌اش همان گونه که اشاره خواهد شد جز با حرکات ارادی نفس میسر نخواهد بود. از نظر ملاصدرا نفس ناطقه دارای دو قوه است عقل نظری و عقل عملی و برای هر یک از این دو مراتبی در مسیر کمال است که نفس با حرکت جوهری اشتدادی اش می‌تواند به آنها نائل شود.

در فصل حاضر ابتدا به مراحل تکامل عقلانی نفس اشاره و سپس به تأثیر حرکت ارادی در این سیر می‌پردازیم:

عقل نظری و مراتب آن

عقل نظری: قوه‌ای که به واسطه آن نفس کلیات را تصور و تصدیق می‌کند و نیز به حق و باطل بودن آنها معتقد می‌شود؛ به عبارتی دیگر عقل نظری موظف به تصدیق و تکذیب کلیات و یا معرفت و جوب، امکان و امتناع آنها می‌باشد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۸۳، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۱).

مراتب عقل نظری

عقل هیولانی: عقل انسان در آغاز حالتی شبیه «هیولا» دارد؛ یعنی همان گونه که هیولا و ماده اولی قوه محض است و هیچ فعلیتی را ذاتاً واجد نیست، عقل نیز در آغاز در مقایسه با صورت‌های معقول چنین حالتی دارد: خالی از هر ادراک کلی بوده و فقط استعداد و قوه دریافت صورت‌ها را دارد و مانند لوح سفیدی است که هنوز چیزی در آن نوشته نشده است. به این مرتبه «عقل هیولانی» گفته می‌شود.

عقل بالملکه: هرگاه نفس بتواند معقولات اولیه را بالفعل تعقل کند از مرتبه عقل هیولانی گذر کرده و به مرتبه عقل بالملکه وارد شده است. در بیانات ملاصدرا معقولات اولیه همان اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولاتند.

انسان به صورت طبیعی با حصول صورت‌های اولیه برای خویش به تأمل و اندیشه در این معقولات مشغول می‌شود. این اشتغال فکری شوق کشف معقولات دیگری را که در نزد وی حاضر نیستند ایجاد می‌کند. از این روی و به علت اینکه در این مرتبه معقولات بدیهی برای عقل حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس ملکه شده است به آن عقل بالملکه گفته می‌شود.

عقل بالفعل: با تأمل و اندیشه‌ای که در مرحله عقل بالملکه برای انسان ایجاد می‌شود و با استعمال تعاریف و براهین و همراهی تأییدات الهی، نفس به حدی از کمالات عقلی می‌رسد که هرگاه اراده نماید بدون اینکه نیازی به تفکر و اندیشه باشد معقولات مکتسبه را بالفعل مشاهده می‌کند و در حقیقت می‌توان گفت عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن معقولات نظری پس از حصول آن معقولات است.

عقل مستفاد: در مرتبه عقل بالفعل محصولات عقلی نفس بالفعل در ذات نفس حاضرند و نفس هرگاه اراده کند می‌تواند معقولات را در ذات خود مشاهده کند بدون آنکه به امر دیگری نیاز باشد. هرگاه عقل بالفعل از طریق اتحاد با عقل فعال معقولات خود را مشاهده کند و نه از طریق صور معقولی که در ذات دارد، به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده است؛ لذا ملاصدرا اشاره می‌کند که عقل بالمستفاد عقل بالفعلی است که در مشاهده معقولات از امری خارج از ذات یعنی عقل فعال استفاده می‌کند و به همین جهت است که آنرا عقل مستفاد خوانند (همو، *شواهد الربوبیه*، ص ۲۰۶-۲۰۲، ضیایی‌نیا، ص ۱۷، ارشد ریاحی، ص ۱۳۴-۱۳۳).

علامه طباطبایی در تبیین عقل مستفاد چنین می‌فرماید: و رابعها تعقلها لجميع ما حصلته من المعقولات - البديهية أو النظرية المطابقة لحقائق العالم العلوی و السفلی - باستحضارها الجميع و توجهها إليها من غير شاغل مادی - فتكون عالما علميا مضاهيا للعالم العيني - و تسمى العقل المستفاد. (طباطبایی، نهاية الحکمه، ج ۴، ص ۹۶۹).

در نظر ایشان عقل در آخرین سیر تکاملی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که تمام معقولات بديهی و نظری را که به دست آورده و مطابق با جهان خارج است، تعقل می‌کند. تفاوت اساسی میان این مرتبه با مرتبه پیشین در آن است که در مرتبه پیشین، اگرچه عقل علوم فراوانی را کسب کرده است، اما این علوم در او «حضور» ندارد؛ یعنی چنین نیست که همه با هم در صفحه نفس حاضر باشد و انسان به همه آنها با هم التفات و توجه داشته باشد، بلکه تنها این قدرت را دارد که هرگاه بخواهد، می‌تواند آنها را استحضار کند. اما در این مرتبه عقل به مقامی می‌رسد به واسطه اتحاد با عقل فعال همه علوم کسب شده بالفعل در آن حاضرند و عقل به همه آنها التفات و توجه دارد در نتیجه عقل جهانی علمی شبیه جهان عینی خواهد بود.

عقل عملی و مراتب آن

قوه‌ای است که کار آن استنباط حسن و قبح اعمال آدمی اعم از فعل و ترک است. به بیان دیگر عقل عملی موظف است با استخدام فکر افعال آدمی را بررسی کند و آنچه خیر است یا گمان می‌رود خیر است و آنچه شر است یا گمان می‌شود که شر است را معرفی نماید (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۸۳ و المبدأ و المعاد، ص ۲۶۱).

مراتب عقل عملی

ملاصدرا برای عقل عملی مراتب چهارگانه‌ای را برشمرده است:

مرتبه اول: عبارت است از تهذیب ظاهر، که با انجام نوامیس الهیه و عمل به شرائع نبویه از قبیل نماز و روزه و حج و عمل به سایر واجبات و احتراز از محرمات و منهیات محقق می‌شود.

مرتبه دوم: عبارت است از تهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب از ملکات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می‌گردند.

مرتبه سوم: عبارت است از تنویر قلب به نور و فروغ صور قدسیه و صفات پسندیده

مرتبه چهارم: عبارت است از فنای نفس از ذات خویش و استغراق در ذات و صفات الهی و به عبارت دیگر مرتبه چهارم فرو ریختن دیوار منیت و حجاب خودبینی است یعنی نفس خود را محور قرار ندهد و تنها به نظر پروردگار را مشاهده نماید (همو، *شواهد الربوبية*، ص ۲۰۷، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۷۶-۲۷۵).

جایگاه حرکت ارادی در تحصیل کمالات عقل عملی و نظری

آنچه از کلمات صدر المتألهین در زمینه عقل نظری و عملی استفاده می‌شود این است که ایشان ذات نفس را قوه نظری آن دانسته و معتقد است شرف و فضیلت نفس به حسب جنبه نظری آن است؛ اما جنبه عملی نفس در ذات نفس داخل نیست و از جهت اضافه نفس به بدن است که می‌توان جنبه عملی نفس را در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر جوهر و ذات انسان از نوع عقل و از عالم بالاست و همین جوهر است که به لحاظ تعلق آن به بدن مادی و عالم جسمانی نام نفس نیز به آن اطلاق می‌شود. قوه نظری مقوم هویت اصلی انسان است؛ اما قوه عملی آن در قوام نفس بودن هویت انسان نقش دارد. لذا ایشان قوه عملی را خادم نظری معرفی می‌کند و معتقد است عقل نظری در کثیری از امور عقل عملی را به کار می‌گیرد (صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی*

الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۱ و *المبدأ و المعاد*، ص ۳۶۶ و *شواهد الربوبية*، ص ۲۰۰)

همچنین ایشان کمال اصیل عقلانی را هم مربوط به قوه نظری عقل می‌داند و غایت قصوای خلقت انسان را عقل مستفاد و مشاهده عقلیات و اتصال به مبدأ اعلی معرفی می‌کند (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۲۸ و ۱۳۶۳، ص ۵۲۲). در این میان قوه عملی نیز با ایجاد اعتدال در میان قوا و به دست آوردن عدالت و تصفیه قلب و پالایش آن به واسطه اعمال زمینه را برای تکامل و رشد عقل نظری ایجاد می‌کند.

حال که تکامل حقیقی انسان تکامل در حیطة عقل نظری شد و نیل به آن هم در مرتبه بالایش (اتحاد با عقل فعال) متوقف بر تکامل عقل عملی است، می‌توان به نقش اراده در تکامل حقیقی انسان پی برد؛ چرا که تکامل عقل عملی که زمینه ساز تکامل حقیقی انسان می‌باشد، در گرو انجام افعال ارادی است. به این معنی که طی مراتب عقل عملی که عبارت بود از تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا و کسب صفات و فضائل اخلاقی، جز به واسطه انتخاب و اراده مبتنی بر حکم عقل عملی میسر نخواهد بود و از طریق انتخاب‌های صحیح و اراده‌های صواب است که انسان

می‌تواند رشد عقلانی داشته باشد و در پرتو آن به مقامات والای کمال برسد و مظهر عالم عقلی شود.

نکته دیگری که تذکر آن لازم است هرچند در نظر ملاصدرا عقل نظری توجه به ما فوق دارد و در پرتو افاضه آن کلیات را ادراک می‌کند و لذا نیاز به انجام کار ویژه‌ای از جانب آن وجود ندارد و صرف قرار گرفتن در معرض مبادی عالی و انفعال در برابرشان برای افاضه بسنده می‌کند؛ اما به هر حال این افاضه نیز نیاز به حصول مقدماتی از جانب انسان دارد که آن هم در حوزه افعال ارادی انسان قرار دارد. به عنوان مثل سیر از مجهول به سمت معلوم و سامان دهی استدلال متشکل از صغری و کبری در حوزه افعال ارادی انسان داخل است.

در نتیجه در حصول کمالات عقل نظری و تبدیل عقل هیولانی به بالملکه و بالفعل و مستفاد نیز اراده و افعال ارادی تأثیر مقدمی و اعدادی دارا هستند و نقش افعال ارادی را در این حوزه نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

جایگاه حرکات ارادی در حیطه افعال نباتی و حیوانی

همان‌طور که در تحلیل حرکت جوهری اشتدادی مرکب گفته شد تحقق اشتداد در موجودات عالم به معنی از دست دادن کمالات سابق نیست بلکه موجود تکامل یافته علاوه بر فعلیت و تحصیل جدید آثاری شبیه آثار قبلی اش را نیز دارد و لذا انسان تکامل یافته همچنان قوه نمویه و شهوت و غضب و سایر قوا و ویژگی‌های قبل از رسیدن به مقام انسانیت را داراست و از آنها بهره می‌برد و این قوا نیز به هر حال در حال تکامل هستند ولی انسان با توجه به وجود اراده و قدرت تصمیم‌گیری مبتنی بر عقل عملی این قدرت را دارد که حصول کمالات مربوط به این قوا را نیز در جهت تکامل حقیقی خود که تکاملی عقلانی است قرار دهد به عنوان مثال، نتیجه طبیعی که بر خوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لذتی که از آن حاصل می‌گردد کمالی است برای قوه‌ای که آن را درک می‌کند و مشترک میان حیوان و انسان است؛ اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت وسیله‌ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود ولی اگر صرفاً برای التذاز حیوانی باشد مخصوصاً اگر از ماکولات حرام استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال

نهایی وی زیان می‌زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را بیار نمی‌آورد (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۱۰۵).

نتیجه

با توجه به عبارات صدرالمتألهین انسان این امتیاز را در میان موجودات دیگر دارا است که دارای دو حرکت است: یک حرکت جوهری جبلی و مشابه سایر موجودات و دیگری حرکتی ارادی. طبق نظرایشان حرکت جبلی انسان حرکتی اضطراری است و انسان همچون موجودات دیگر ناگزیر از این حرکت می‌باشد و بر مبنای حرکت جوهری باید حرکت کند. یعنی همان‌گونه که سایر موجودات همچون جمادات، نباتات و حیوانات حرکت جوهری خود را از ماده‌ای هیولانی آغاز کرده و با توجه به ظرفیت وجودی خویش، مراحل تکامل خود را پیموده و اشتداد وجودی پیدا می‌کنند، انسان نیز موجودی جسمانی‌الحدوث است که حرکت جوهری اشتدادی خویش را از لاشیثیت محض و ماده‌ای هیولانی آغاز کرده و مراحل جمادی، نباتی و حیوانی را یک به یک طی می‌کند تا جایی که به مرتبه عقل هیولانی می‌رسد. طبق نظرایشان حرکت جوهری انسان تا تکمیل نشئه حسی و رسیدن به مرتبه عقل هیولانی حرکتی تکوینی و مشابه سایر موجودات است. اما برای انسان بعد از نیل به این مرحله امکان حرکت دیگری میسر می‌شود که حرکتی ارادی است به این معنی که سمت و سوی آنرا خود تعیین می‌کند و به واسطه آن به کمالات لایق انسانی می‌تواند دست پیدا کند یا به نازل‌ترین درجات حیوانی سقوط نماید. لذا انسان به واسطه حرکات ارادی می‌تواند قدم در تکامل عقلانی که تکامل حقیقی اوست بگذارد و مراتب معین شده در دو قوه عقل عملی و نظری را ببیماید و سرانجام به مطلوب نهایی اش که طبق نظرایشان اتحاد با عقل فعال است نائل شود.

یادداشت‌ها

۱. شایان ذکر است که تعریف ملاصدرا عین تعبیر شیخ الرئیس نیست: عین تعبیر ایشان به این آدرس آمده است: الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، السماع الطبیعی، ص ۸۴ «بل هو فی حد متوسط بحيث لیس یوجد و لا فی آن من الآتات التي یقع فی مدة خروجه إلى الفعل حاصلًا فی ذلك الحد، فیکون حصوله فی آی وقت فرضته قاطعًا لمسافة ما».
۲. مراد از اراده در اینجا اراده حیوانی است که توضیح آن خواهد آمد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، "رابطه نفس و بدن"، *مجله الهیات و حقوق*، ش ۲۴، تابستان ۸۶
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، ۱۰ جلد (شامل منطق، الهیات، طبیعیات، ریاضیات)، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ارشد ریاحی، علی، "مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا"، *انسان پژوهشی دینی*، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۸۹.
- اسماعیلی، محمدعلی، پژوهشی در حرکت توسطیه و قطعیه، معرفت، ش ۱۸۸، مرداد ۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم*، ج ۱-۱۰، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- سبزواری، ملاحادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، بی تا.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی النشر، ۱۳۶۰.
- _____، *المبداء و المعاد*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تعلیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، *عرشیه*، تصحیح غلامحسن آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- ضیایی نیا، ناصر الرضا، *حرکت و تکامل نفس در حکمت صدرا و آیات و روایات*، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۱.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، صححها و علق علیها: غلام رضا الفیاضی، ج ۴-۱، قم، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ۳ جلد، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- غروی، محسن، "آیا حرکت جوهری اشتدادی است؟"، *قبسات*، ش ۱۰-۱۱، زمستان ۷۷ و بهار ۷۸.
- کدیور، محسن، "نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت جوهری"، *پژوهش های فلسفی (نشریه دانشگاه تبریز)*، ش ۱۹۹، تابستان و پاییز ۸۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲ و ۱، چ ۷، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.

مطهری، مرتضی، درسهای اسفار، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۲.

