

مبدا و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری ملاصدرا

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

اهمیت دیدگاه فلسفی ملاصدرا آن است که جهان مادی، به ویژه مادیت، بستر خلقت و سیر تکاملی انسان به سوی تجرد محض می باشد. از آنجا که بر اساس نظریه حرکت جوهری، تمام عالم مادی دارای حرکتی تدریجی از مادیت به سمت تجرد کامل است، نفس انسان نیز دارای همین حرکت جوهری است. بدین سان، پیش فرض های این مقاله چنین است: اولاً، حرکت جوهری حرکتی تدریجی و مستمر است که در کل جهان هستی سرریان دارد. ثانیاً، نفس انسان جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا است چرا که در نظریه ملاصدرا انسان در ابتدای خلقت موجودی جسمانی است و جنبه روحی ندارد. نفس انسان تنها در صورت حیات در این دنیای خاکی است که مراحل تکامل خود را طی می کند و از مادیت به تجرد می رسد. مقاله حاضر بر آن است که به تبیین چگونگی و ماهیت تکامل در ماده و جسم و نیز تبدیل آن به تجرد تام که هدف خلقت است و انسان هم در این سیر قرار دارد، بپردازد.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، جسمانیت الحدوث، روحانیت البقا، حدوث زمانی،

خلق جدید، خلق مدام، تکامل.

*دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و پژوهش‌گر فلسفه در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

ملاصدرا صاحب حکمت متعالیه، از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است. پدیده‌های هستی در نظام فلسفی او جایگاهی ویژه دارند. و تبیین فلسفی مخصوص به خود را می‌طلبند. لذا نقش ویژه خود را در آن ساختار ایفا می‌کنند. ملاصدرا در این تفکر فلسفی، از اندیشه‌های فلسفی مشائی، اشراقی، کلامی و عرفانی و نیز تعالیم دین اسلام بهره‌های فراوان برده، تا بتواند در قالب حکمت متعالیه، چهارچوب منسجم و معقولی را برای تبیین ساختار عالم هستی ارائه دهد. این مهم، زمانی اهمیت خود را می‌نماید که نظام صدرايي را در چهارچوب‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی‌اش مطالعه‌ای دقیق کنند. از آن میان، اصولی چون اصالت وجود، تشکیک حقیقت وجود، اتحاد عاقل و معقول، حدوث زمانی عالم، حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن، اصل وحدت در عین کثرت، اصل غائیت در نظام هستی، معاد جسمانی، حرکت جوهری و غیره برجستگی ویژه‌ای دارند که هر یک به‌طور زنجیروار، سازمان منسجم و کاملاً معقولی را نمودار می‌سازند.

ملاصدرا از دید انسان‌شناسی فلسفی، که مورد نظر این مقاله است، نظریه‌هایی بدیع و کاربردی دارد که حتی برخی اصول علوم طبیعی را نیز درباره انسان تبیین می‌نماید؛ اصولی چون حرکت جوهری، خلقت زمانی عالم، حدوث جسمانی نفس انسان، بقاء روحانی نفس و خلق مدام درعالم هستی و انسان، بر روی هم چهارچوب نظری و علمی را فراهم می‌آورند که مسیر آفرینش، زندگی و سرانجام، نهایت انسان را ترسیم می‌نمایند.

براساس مفروضات اصول یاد شده، چنین فرضیه‌ای را می‌توان تبیین و اثبات کرد: «مبدأ و معاد زندگی انسان براساس حرکت در جوهر اوست»^۱. در این نگرش، می‌توان

۱. مشترک لفظی است که یک بار با معنایی ارزشی است و دیگر بار فلسفی است.

خلقت و زندگی دنیایی انسان و در نهایت نیل او به دنیای آخرت را تنها در سایه حرکت جوهری و نیز دیگر اصول، چون حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن و در نهایت معاد جسمانی انسان‌ها تبیین نمود. اهمیت این امر در آفرینش مادی انسان، زندگی او بر روی جهان خاکی و سیر تکاملی‌اش بر اساس قابلیت‌های کسب شده در جهان مادی است.

اصل حرکت جوهری نشان می‌دهد که هرچند انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است و در او معنویت اولویت دارد، تنها بستر رشد وی و تنها طریق رسیدن او به عالم معنویت همین عالم مادی است. از این رو، عالم ماده بر عالم معنا تقدم طولی و زمانی دارد و چون انسان موجود رو به سوی تکامل معنوی است، این امر در عالم ماده تنها بر اساس حرکت جوهری، امکان‌پذیر می‌گردد. پس حرکت جوهری، اساس تکامل انسان از شروع خلقت در این جهان تا ورود به جهان دیگر است.

چیستی انسان

شناخت چیستی انسان در ساختار حکمت متعالیه صدرایی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه انسان‌شناسی، شناخت حقیقت و واقعیت انسان در مفهومی گسترده و عام است که از طریق دانش‌ها و معرفت‌های متعدد و متنوع با روش‌ها و غایاتی صورت می‌گیرد. انسان‌شناسی در فلسفه ملاصدرا از زاویه خداشناسی، طبیعیات، عرفان و نیز تعالیم دینی مورد نظر است. در این میان، ملاصدرا به انسان از منظر علم طبیعی و نیز الهی اهمیت بیشتری دارد، هرچند گرایش عرفانی او نیز دارای ویژگی است.

ملاصدرا گذشته از این که ادیان الهی، انسان را حامل بار امانت الهی می‌نامند و او را هدف و علت غایی خلقت یاد می‌کنند و دین مقدس اسلام او را «خليفة الله» برمی‌شمرد، انسان را اشرف مخلوقات به معنایی که گذشتگان گفته‌اند، نمی‌داند؛ چگونه انسان اشرف حیوانات به شمار می‌رود، در حالی که اکثر افرادش ناقصند و حتی انسان کامل نیز، تمام کمال را درک نکرده است؟ انسان در هر شرایطی ناقص و فاقد امر

ممکنی به شمار می رود که اگر برایش حاصل شود، کامل تر می شود. (ملاصدرا: ۱۳۸۱ الف، ۲۱۰-۲۱۱) با وجود این، ملاصدرا تنها انسان کامل را شایسته خلافت و جانشینی خداوند و آبادانی جهان می داند و از این رو، شناخت ماهیت نفس انسان، غایت و کمال و قوای او را برای رسیدن به کمال لازم می داند.

ملاصدرا با نظر به دیدگاه عرفا، که انسان را عالم صغیر و مظهر اسم الله، می دانند، انسان را در صورت، عالم صغیر برمی شمرد و او را در حقیقت و معنا، عالم اکبر و میوه درخت وجود یاد می کند؛ هرچند به صورت ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار گرفته ولی بر حسب معنا و در واقع، در مرحله نخست خلقت است؛ زیرا مقصود از آفرینش، ظهور صفات و افعال الهی بوده و انسان مظهر این ظهور است. (صادق گوهرین: ۱۳۶۷، ۱۱۶) از سوی دیگر، ملاصدرا به اهمیت شناخت نفس انسان توجه دارد؛ چراکه حقیقت آدمی را نفس ناطقه می داند. و برای معرفت رب معرفت به نفس را ضروری برمی شمرد تا آنجا که معتقد است هر کس نفس خود را بشناسد، عالم را خواهد شناخت و هر کس که عالم را بشناسد در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی خواهد بود که خالق آسمانها و زمین به شمار می رود. (ملاصدرا: ۱۳۶۳، ۲۴۵) ملاصدرا معتقد است که همه قوای زمینی و آثار گیاهی و جانوری در ذات انسان وجود دارد. او این درجه را از نخستین درجات انسانی می داند که تمام افراد بشر در آن مشترکند. انسان در زندگی دنیوی خود مراتبی دارد: در مرحله جنینی، نامی بالفعل و حیوان بالقوه است، بعد از تولد تا قبل از بلوغ صوری، حیوان بالفعل و انسان بالقوه، و بعد از بلوغ، انسان بالفعل و ملک بالقوه می شود که چهل سالگی او اوان بلوغ معنوی اوست. (ملاصدرا: ۱۳۷۵، ۱۱) ملاصدرا به دلیل همین ویژگیها، انسان را دارای نفس مجرد می داند که خواصی چون نطق ظاهری، قوای ادراکی و تصور معانی عقلیه دارد. به عبارت دیگر، او ویژگی کمالی و تجردی را در نفس انسان برتر از حیوانات می داند و این ویژگی را واسطه بین جنبه جسمانی و عقلانی یاد می کند. ملاصدرا نفس انسان را دارای وجوه اشتراکی با افعال نفس نباتی و حیوانی می داند، اما چون نفس انسان کلیات را می تواند

ادراک کند، از بالاترین مرتبه آن به عقل تعبیر می نماید. عقل برای انسان هم جنبه معرفتی دارد و هم جنبه ارادی و اخلاقی. جنبه معرفتی عقل، قوه شناخت کلیات و مجردات و تفکر عقلانی در انسان به شمار می رود و جنبه ارادی و اخلاقی عقل، منشأ اختیار و تصمیم‌گیری آزادانه است که در هیچ موجودی مگر انسان وجود ندارد. از این رو، ملاصدرا در اسرار الآیات، انسان را علت وجود نیروی عقل، شایسته مقام خلیفه‌اللهی یاد می کند، صفت علم و حکمت را برتری دهنده انسان از تمامی فرشتگان می داند و نیروی عقل و معرفت را نهایت وجود انسان و مقصود از خلقت بیان می کند. (ملاصدرا: ۱۳۶۳، ۲۵۴)

بنابراین، ملاصدرا انسان را دارای اوصاف و ویژگی‌های فراوانی می داند که از زوایای فلسفی، عرفانی، دینی و طبیعی آنها را می توان ملاحظه کرد. با وجود این، حقیقت دوگانه یا ترکیب انسان از دو حقیقت ماده و معنا در همه رویکردهای او به گونه مشترک وجود دارد. در هر حال، او انسان را موجودی دو بُعدی می داند که هر یک از این دو بعد، اساس حقیقت او را تشکیل می دهد؛ بُعد مادی و جسمی، که حیات دنیوی او را شکل می دهد و بُعد معنوی، که حیات معنوی و غایت او را می سازد. ملاصدرا حقیقت انسان را همان بدن و نفس می داند که از مراتب عالی نفس به عقل تعبیر می کنند. او برترین شناخت در علوم طبیعی را شناخت نفس آدمی و دریافت این حقیقت می داند که نفس آدمی موجودی نوری و ذاتی روحانی و شعله‌ای ملکوتی به شمار می رود که در خلقت خود در جهان مادی، شکل جسمانی یافته است. بنابراین ماهیت انسان، بدن و نفس تنها نیست، بلکه ترکیب و اتحاد این دو است. ماهیت انسان برخلاف موجودات دیگر، به ویژه حیوانات که در آنها نیز نفس وجود دارد، حاصل تعامل و همکاری نفس و بدن است، با این تفاوت که نفس انسان به وسیله بدن بسوی تکامل معنوی و مجرد تام سیر می کند. این سیر، به سوی غایتی نهایی و معنوی است که از آن در لسان عرفانی، به انسان کامل شدن تعبیر می کنند. پس در تفکر ملاصدرا، انسان مانند منشوری است که هر وجه آن نمودار یکی از

ویژگی‌های اوست: خلیفه خدا بر روی زمین و موجودی الهی از دید دینی و عرفانی، حیوان ناطق مثل حیوانات دیگر دارای جسم و نفس با تفاوت در نوع نفس از نگرش علم طبیعی، دارای اراده مختار و صاحب عقل آزاد از نظر اخلاقی و در نهایت، از نظر فلسفی موجودی با حقیقت دوگانه ماده و نفس و حاصل اتحاد ماده و نفس و گسترده در عالم طبیعی به شمار می‌رود که غایت او ورای عالم طبیعی است. چگونگی خروج انسان از طبیعت و ورود به عالم معنا، بر اساس اصل حرکت جوهری تبیین می‌شود.

حرکت جوهری و ابعاد آن

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، چون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و میرداماد، حرکت را تنها در چند مقوله اعراض می‌دانستند. آنان حرکت را در مقولات کم، کیف، این و وضع می‌پذیرفتند و لذا حرکت و تحول در جوهر شیء را امری محال تلقی می‌کردند. ابن‌سینا در کتاب *شفا* با استناد به شبهه عدم بقاء موضوع، در صورت وقوع حرکت در جوهر، با صراحت به نفی حرکت جوهری استدلال می‌کند و آن را غیرممکن می‌داند. در واقع، در نظر او برای وقوع حرکت در جوهر باید امر ثابتی باشد تا حرکت در اوصاف آن صورت گیرد. (ابن‌سینا: ۱۴۰۵، ۱۲۴-۱۲۳) نکته اساسی در نظریه ابن‌سینا برای رد حرکت در جوهر، آن است که او سکون‌ها را آنات غیر ممتد زمانی و چون فاصله‌هایی می‌داند که «واهب‌الصور» در آن فاصله‌ها صور جوهری را با فراهم شدن مقدمات اعطا می‌کند. لذا از نظر او، خلقت انسان به این صورت نیست که صورتهای مختلف نطفه، علقه، مضغه و غیره به صورت حرکتی ممتد و مداوم در خارج تحقق یابد. بلکه به این صورت است که حرکات کمی و کیفی خاصی، ماده را برای قبول صورت، مستعد می‌سازد و در لحظه‌ای که قابلیت قبول به نقطه کمال خود می‌رسد، «واهب‌الصور» آن را افاضه می‌کند. پس حرکت در جوهر نیست؛ چون صور جوهری، محصول حرکت نبوده، بلکه مخلوق اراده خالق خارج از سیر درونی طبیعت به شمار

می‌روند. (اکبریان: ۱۳۷۹، ۱۶) ابن‌سینا در این اندیشه از ارسطو متأثر بوده است. این اندیشه تلفیقی از نگره مابعدالطبیعی و با اندکی تغییرات در فیلسوفان بعد از ابن‌سینا، نیز وجود دارد. ارسطو، حرکت را کمال اول برای جسم از همان حیث می‌داند که جسم است و یا آن را فعلیت یافتن جسم حرکت‌پذیر به عنوان حرکت‌پذیر می‌شمارد. وی علت احراز این صفت را تماس داشتن با چیزی می‌داند که می‌تواند حرکت کند، به طوری که محرک نیز تحت این تأثیر قرار می‌گیرد. (ارسطو: ۱۳۷۸، ۴۴۳-۴۴۰)

معنا و ماهیت حرکت در فلسفه ملاصدرا، از معنای ابن‌سینایی و ارسطویی تغییر می‌یابد؛ کون و فساد و تغییر وضعی ابن‌سینایی، به تغییر تدریجی جوهر تبدیل می‌شود. در واقع، نظر ملاصدرا درباره حقیقت حرکت عبارت از حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل است. این حرکت تدریجی در وجود شیء مادی اتفاق می‌افتد، نه در ماهیت آن. پس معنای حرکت جوهری همان ایجاد و آفرینش است که محرک در آن موجد چیزی به شمار می‌رود که ذات آن سیلان و تصرم است؛ «یجعل وجود الشیء». پس طبق حرکت جوهری، حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال است و سیالیت و گذرا بودن حرکت، لازم وجود متحرک. (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۶۱)

ملاصدرا، برخلاف پیشینیان خود، حرکت شیء را امری عرضی برای آن نمی‌داند، بلکه حرکت در موجودات مادی را ذاتی و جزء اساسی و بنیان آنها می‌شمارد؛ یعنی هیچ موجود مادی وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد، بلکه اساساً مادیت همان متحرک بودن به شمار می‌رود و لذا خداوند با آفرینش اشیاء مادی حرکت را در آنها ایجاد می‌کند. پس جعل متحرک، جعل حرکت و سیلانیت نیز به شمار می‌رود و این‌طور نیست که حرکت نیازمند علت و فاعل جداگانه‌ای باشد؛ زیرا حرکت ذاتی متحرک است و متحرک قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد. پس جعل وجود متحرک، همان جعل حرکت است.

از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که در نظر ملاصدرا حرکت و صیوروت، در مقابل

بودن و هستی نیست، بلکه حرکت و شدن، خود نوعی هستی و بودن است؛ یعنی چون در ذات شیء حرکت وجود دارد، با ادراکات حسی اثبات یا انکارشدنی نیست، هرچند تنها حرکت مکانی تا حدودی دارای چنین ویژگی است. پس حرکت یک معقول ثانی فلسفی است و نه مفهومی ماهوی. لذا بحث حرکت در واقع بحثی مابعدالطبیعی است، نه طبیعی، اگرچه برخی ویژگی‌های طبیعی هم دارد.

از سوی دیگر، ملاصدرا بر آن است که چون حرکت شیء عین موجودیت آن است، پس حرکت در جوهر شیء به موضوع خارجی نیازی ندارد؛ زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق و لاحق به شمار می‌آید، و نیز در این حرکت، محرک همان متحرک است و هویتی دیگر برای آن وجود ندارد. پس می‌توان گفت که حرکت در جوهر نحوه وجود شیء را نشان می‌دهد که وجودی سیال به شمار می‌آید و وجود سیال هم مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجودیه است؛ چراکه حقیقت وجود دو مرتبه دارد: یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال. حرکت، نحوه وجود سیال و لازم لاینفک آن است، در حالی که حرکت در اعراض، چون کم، کیف و غیره، می‌تواند غیر ذاتی شیء و لذا دارای موضوع ثابتی باشد که این حرکات بر آن عارض می‌گردند. مثل تغییر رنگ اجسام یا تغییر مکانی آنها یا تغییر اعضای یک دستگاه نسبت به هم.

ملاصدرا برای اثبات وجود حرکت جوهری، دلایل متعددی می‌آورد. وی با استفاده از وجود حرکت در اعراض و نیز در ماهیت زمان این امر را نشان می‌دهد. در نظر ملاصدرا وجود اعراض وجود مستقل و فی‌نفسه نیست، بلکه عرض از مراتب وجود جوهر است؛ چراکه اعراض هیچ‌گونه استقلال ذاتی برای خود ندارند و تنها نشان‌دهنده شأن وجودی جوهر خود هستند. از سوی دیگر، در هر تغییری رابطه علیت وجود دارد؛ یعنی تغییر در اعراض شیء باید علتی داشته باشد که این علت هم تنها باید جوهر همان شیء باشد؛ زیرا جوهر علت عرض است. پس هر تغییر یا حرکتی در عرض از جوهر نشأت می‌گیرد. حال با مشاهده حرکات گوناگون در اعراض اشیاء و

علم به این که علت این حرکات باید جواهر آنها باشد، می توان نتیجه گرفت که وجود حرکت در اعراض، نشان دهنده وجود حرکت در علت آنها، یعنی جواهر آنهاست، از این رو، حرکت در جواهر امری واقعی به شمار می رود. (۱۴۱۰، ۱۰۱) از سوی دیگر، در نظر ملاصدرا، با توجه به ماهیت زمان نیز می توان به حقیقت حرکت در جواهر شیء مادی آگاهی یافت؛ زیرا در این دیدگاه، زمان بُعد چهارم ماده به شمار می آید که ذاتی هر جسم مادی است؛ مادیت ملازم و مقارن زمان مندی است و لذا زمان مندی اجسام، نوعی امتداد در هستی آنها را در طول زمان نشان می دهد و حکایت از حرکتی عمیق و جوهری در ذات اشیاء مادی دارد؛ چراکه زمان خود امری سیال و غیر قار است که ذاتیت آن در مادیات، وجود امری سیال و متحرک را در ذات مادیات نشان می دهد. به عبارت دیگر، حقیقت زمان به عنوان امتدادی گذرا از موجودات جسمانی، دلیلی بر وجود حرکت در جواهر اشیاء مادی است. بر این اساس، ملاصدرا هر موجود مادی را زمانمند و دارای بُعد زمانی و لذا دارای حرکت جوهریه می داند. پس زمانی که در پدیده های زمان مند وجود دارد، همان زمان حرکت جوهری است و قطع حرکت جوهری به منزله قطع شدن زمان به شمار می آید. در این دیدگاه، جهان مادی با تمام موجودات خود حرکتی جوهری و بنیادین دارد که این حرکت عین هویت آن است. (۱۴۱۰، ۷ / ۲۹۱ - ۲۹۰)

علاوه بر این دو دلیل، ملاصدرا دلیل دیگری دارد که به دلیل اول نزدیک تر است. او در این دلیل بر آن است که اعراض، معلول صور نوعیه هستند؛ چراکه علت آنها امر مجرد نیست. از این رو، به علت وجود تغییرات کیفی و کمی و غیره در اعراض، علت آنها (صور نوعیه) باید متغیر باشد. و از سویی چون علت امر متغیر، خود متغیر است، پس جواهر (صور نوعیه) اعراض (اشیاء متحرک و متغیر) نیز باید متغیر باشند که این مسئله وجود حرکت جوهری را در اجسام مادی نشان می دهد. با وجود این، رکت جوهری در جسم، به صورت خلع و لبس (از دست رفتن صفتی در جسم و کسب صفتی جدید) نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و شیء با داشتن صورت و صفت سابق، صورت و صفت

جدیدی را دریافت می‌کند که هر صورت سابق، ماده برای صورت لاحق خواهد بود. این مسئله، ماهیت تکاملی حرکت جوهری را در سم نشان می‌دهد. با نگاه به نکات یاد شده درباره حرکت جوهری، چند امر روشن می‌گردد: اولاً حرکت جوهری تنها در مادیات است و در مجردات راه ندارد. پس جهان هستی مادی، یعنی عالم ماده، اشیاء مادی و انسان به واسطه وجود حقیقت مادی در آنها، موضوع حرکت جوهری هستند؛ ثانیاً حرکت جوهری برای هر شیء مادی، عین ذات و موجودیت آن شیء است، نه صفتی عارض برای آن که امکان سلب داشته باشد. پس حرکت جوهری برای عالم ماده و حتی انسان و دیگر موجودات، مانند گیاهان و حیوانات نیز امری ذاتی و عین هویت وجودی آنها است؛ ثالثاً به واسطه ذاتیت زمان نسبت به موجودات مادی که هستی موجودات مادی، در زمان منتشر است، حرکت جوهری در اشیاء مادی، حرکت منتشر در زمان است که نحوه موجودیت زمانی این اشیاء را نشان می‌دهد. این نکته بیان دیگری از خلق مدام و خلق جدید به شمار می‌آید؛ رابعاً وجود سیر تکاملی حرکت جوهری در هستی‌های مادی، باید مبدأ و معاد آنها را ترسیم نماید که ملاصدرا از آن به حدوث زمانی عالم، حدوث جسمانی نفس بقاء روحانی آن، مجرد عالم طبیعت در نهایت سیر تکاملی آن و معاد جسمانی برای انسان یاد می‌کند این مسائل در ادامه با محوریت انسان تبیین می‌شود.

حرکت جوهری و مبدأ انسان

چنان‌که گذشت، موضوع حرکت جوهری، تمام موجودات مادی جهان هستی است که شامل عالم مادی، اجسام بی‌جان، حیوانات، گیاهان و انسان می‌گردد؛ چراکه ماده و بعد مادی در ذات همه این موجودات، نهاده شده است. هم، مادی بودن و نیز زمان‌مندی، برای انسان و جهان، اصلی ذاتی و اساسی است.

از سوی دیگر، انسان دو بعد اصیل ماده و روح یا نفس دارد. از این رو، آیا اصل

حرکت جوهری، بُعد روحی یا نفس انسان را دربرمی‌گیرد یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش، ملاصدرا، تبیین جدیدی از حدوث نفس انسانی و رابطه آن با ماده ارائه می‌دهد و ارتباط آن را با حرکت جوهری، روشن می‌کند که همان حدوث جسمانی نفس انسان است.

ملاصدرا، نفس انسان جسمانیة الحدوث می‌داند، یعنی در آفرینش انسان، ابتدا ماده جسمانی به وجود می‌آید، بدون آن که نفسی داشته باشد و آن گاه نفس در شرایط معین، به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری آن پدیدار می‌شود؛ هنگامی که نطفه در محل خود استقرار یافت، به سبب حرکت جوهری در تحول قرار می‌گیرد. صورت طبیعی و معدنی دومین صورتی است که برای نطفه حاصل می‌شود. سپس بر اثر تحول بیشتر، صورت نباتی برای آن حاصل می‌گردد. در این مرحله، ماده جسمانی، مستعد یافتن ادراک است، اما تا زمانی که احساسی تحت تأثیر عوامل محیطی در او پیدا نشود، نمی‌توان از نفس سخن گفت. پس از آن که ماده جسمانی درون رحم صورت نباتی یافت، تحت تأثیر عوامل پیرامونی خود و تحریکات آنها، انفعالی احساسی می‌یابد و اولین صورت ادراکی حاصل می‌شود و به این ترتیب، اولین ظهور نفس رخ می‌دهد. پس نفس از ماده جسمانی حادث شده و تحقق یافته و در این حالت، چیزی به جز همان احساس و انفعال نیست؛ نه تنها جوهر مستقل و استواری به شمار نمی‌آید، بلکه در نهایت ضعف و هم مرز ماده جسمانی است. به علاوه نفس در این مرحله عین ادراک حسی یا احساسی به شمار می‌آید که رخ داده، نه این که موجود معینی باشد که دارای احساس است. اتحاد حاسّ و محسوس، یعنی نفس احساس کننده و صورت ادراکی محسوس، یک چیز باشند. چنین با دریافت تحریک‌های خارجی، همواره به ادراک‌های حسی بیشتری دست می‌یابد و به این ترتیب جوهر نفس تقویت می‌گردد. (همو: ۱۴۱۰، ۹/ ۱۱۲)

در این فرآیند تکامل، جسم مادی و نفس، هر دو همانند هم در حال حرکت تکاملی هستند، با این تفاوت که اتصال پایدار در حرکت‌های جسم و بدن وجود ندارد،

یعنی با آمدن جزء جدید، جزء قبلی معدوم می‌شود، اما در نفس حرکت اتصالی وجود دارد؛ یعنی جزء جدید بر جزء قبلی افزوده می‌شود و تراکم برقرار می‌گردد. به این ترتیب، احساس‌ها و ادراک‌های حسی که برای جنین حاصل می‌شود، به هم متصلند و بر هم تراکم می‌یابند. لذا جوهر نفس همواره شدت و قوت بیشتری می‌یابد.

هنگامی که طفل به دنیا می‌آید، ادراک‌های حسی او ابعاد تازه‌تری می‌یابند و با فعال شدن حواس مختلف چون چشایی، بینایی و شنوایی، صورت‌های ادراکی و حسی بیشتری برای نفس حاصل می‌شود و به این ترتیب حرکت جوهری نفس در معرض اشتداد بیشتری قرار می‌گیرد. (مشکوه الدینی: ۱۳۴۵، ۷۰-۷۱)

از سوی دیگر، ملاصدرا بر آن است که رابطه‌ای اتحادی بین ماده و نفس وجود دارد؛ وقتی که بدن بعد از حدوث و بر اثر حرکت جوهری خود دارای احساس‌های ادراکی و در نهایت حقیقت نفس می‌شود، این نفس چیزی علاوه بر حقیقت بدن و جدای از آن نیست. لذا ملاصدرا در این زمینه بدون تردید نفس آدمی را توصیف شده به صفاتی می‌داند که وابسته به بدن است و از آن رو که آن چه به چیزی متصف می‌شود، عین آن است، او نفس را عین بدن می‌داند. پس نفس وابستگی کامل به بدن دارد تا آنجا که ملاصدرا تعلق نفس به بدن را از قبیل تعلق پادشاه به کشور یا ناخدا به کشتی نمی‌داند، بلکه نفس را صورت نوعیه و مقوم بدن، و هر دو را به یک وجود موجود می‌داند. (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۱/ ۲۸۸ و ۲۸۹؛ شکیبا: ۱۳۷۸، ۹)

بنابراین، با توجه به نظریه جسمانیه الحدوث درباره نفس، وقتی بدن یعنی جسم مادی آفریده می‌شود، تنها در پرتو حرکت جوهری در همین بدن مادی و زمان‌مند است که نفس ایجاد می‌شود و اگر بدن آفریده شده هیچ گونه سیر کمالی را در جوهر خود طی نکند، نفس ایجاد نخواهد شد. پس حدوث بدن مقدم بر خلقت و حدوث نفس است و نیز حدوث نفس که در واقع مبدأ و اساس خلقت انسان است، حدوثی مادی، جسمانی و زمان‌مند است که تازه در درون خود مراحل تکاملی جوهری دارد؛ یعنی نفس نیز بر اثر حرکت جوهری ماده به یک‌باره ایجاد نمی‌شود، بلکه مراحل کمالی

چون نفس نباتی، نفس حساسه و نفس ناطقه را طی می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی بدن در سیر تکاملی دارای اولین ادراک‌ها، مانند ادراک حسی می‌شود، نفس در پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه ایجاد می‌گردد. سپس بعد از تولد کودک، با وفور ادراک‌های حسی بر اثر برخورد عملی و واقعی بدن با اشیاء و تراکم آنها در نفس، این امکان پیش می‌آید که در غیاب اشیاء نیز بتواند صورتی از آنها را در نزد خود داشته باشد. در ادامه ادراک خیالی برای نفس پیش می‌آید که این ادراک مجردتر از ادراک حسی است. سپس با داشتن ادراک‌های حسی و خیالی و تداوم حرکت جوهری در بدن و نفس، به مرور ادراک وهمی و سپس ادراک عقلی نیز برای او فراهم می‌گردد.

بنابراین، هم حدوث اولیه نفس و هم سیر اولیه آن تا آن‌جا که واقعیت مجرد خود را بیابد، وابسته به بدن است. و لذا ماهیت ممتد و زمان‌مند بدن، ویژگی حدوث مادی و جسمانی نفس را بیشتر نشان می‌دهد؛ چرا که محل حلول و ایجاد نفس، همان بدن مادی و جسمانی است. پس در پرتو حرکت جوهری، مبدأ و آفرینش و خلقت انسان تنها با ویژگی‌های مادی و جسمانی ممکن می‌شود که از آن به حدوث جسمانی نفس تعبیر می‌کنند. نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور به زمینه‌ای مادی نیاز دارد و اگر زمینه مادی وجود نداشته باشد، امکان پیدایش و ظهور ندارد.

علاوه بر این، ملاصدرا در پرتو حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم را نیز اثبات می‌کند که چون انسان نیز از موجودات مادی عالم است، زمان‌مندی و جسمانی بودن حدوث او نیز روشن می‌گردد. ملاصدرا اثبات می‌کند که زمان از ممکنات و موجودات همین عالم است و لذا امکان مسبقیت و تقدم شیء‌ای از این عالم بر زمان وجود ندارد؛ یعنی خلقت عالم مادی و هر آفریده شده، باید در پرتو و افق زمان باشد. لذا آفرینش در عالم، خارج از زمان نیست. پس بر اساس حرکت جوهری، تمام موجودات عالم طبیعت، از جمله انسان، ذاتاً متحول و دگرگون می‌شوند و تمام اجزاء آن، پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند. از این‌رو مجموع جهان که شامل انسان هم می‌شود، حکمی به جز حکم اجزاء ندارد و با همه آن‌چه در آن است، حدوث زمانی

دارد. (ملاصدرا: ۱۳۸۱ ب، ۶۲)

بنابراین، انسان مخلوقی زمانی است و چون زمان از ابعاد ذاتی ماده، یعنی بُعد چهارم آن است، نتیجه می‌شود که خلقت انسان، مادی و جسمانی است و این ویژگی هم شامل بدن و هم نفس انسانی می‌شود. بنابراین، انسان خلقت و حدوثی زمانی و مادی دارد که مبدأ مادی انسان را بیان می‌کند.

حرکت جوهری و سیر تکاملی انسان

هستی انسان در نظر ملاصدرا، مادی است. لذا در وجود او دو ویژگی قوه و فعل نهاده شده؛ انسان هم قوه و استعداد و هم فعلیت چیزهای بسیاری را دارد که این امر ویژه اشیاء مادی است. از این رو، میان رابطه بدن و نفس در خصوص انسان، مثل رابطه قوه و فعل، تلازم ذاتی وجود دارد تا آنجا که وجود ویژگی قوه در انسان، اساس مادیت او و مادیت، اساس حرکت و حرکت، اساس تغییر تدریجی و سیلان در او می‌شود. به عبارت دیگر، انسان به علت داشتن بُعد مادی، عین حرکت و سیلان است؛ یعنی چون ماده، قوه محض به شمار می‌آید، تنها راه فعلیت آن سیر کمالی و همان حرکت جوهری در ماده است. (۱۳۷۵، ۱۳۵-۱۴۴) پس حرکت جوهری از آن روی مهم است که در سیر تکاملی انسان از زندگی در این جهان مادی تا ارتحال به جهان آخرت محوریت دارد. به عبارت دیگر، نفس انسان، پس از خلقت در اثر حرکت جوهری بدن، مراحل تکاملی خود را طی می‌کند تا اینکه دارای تمام ادراکات حسی، خیالی، وهمی و در نهایت عقلی شود. حصول ادراک عقلی برای نفس به معنای این است که انسان دارای بالاترین مرتبه نفس، یعنی قوه عاقله گردد که نشان‌دهنده رسیدن نفس به مراتب کمالی خاص خود است. مرتبه عقلانی نفس می‌تواند با تجدید معانی خیالی و وهمی و حتی حسی، معانی و مفاهیم عقلی مجرد و کلی را بسازد و دارای علم عقلانی گردد که این، مرتبه کمالی خاصی برای نفس است. انسان در مرتبه عقلانی، برای تعقل به بدن و جسم نیازی ندارد؛ زیرا قوه عقلی، تنها قوه‌ای از انسان است که در فعل و ذات به ماده

و بدن نیازی ندارد، بلکه دارای مجرد محض است. البته ملاصدرا ضمن در نظر گرفتن مراتب کمالی برای عقل، مراتب چهارگانه‌ای را برای آن در دریافت معقولات و سیر از قوه به فعل تصور می‌کند؛ اولین مرتبه آن عقل هیولانی است که قوه محض به شمار می‌رود و هیچ علمی به بدیهیات و یا نظریات ندارد؛ مرتبه دوم عقل بالملکه است که بدیهیات اولیه را درک کرده و آماده است تا علوم نظری را کسب نماید؛ مرتبه سوم عقل بالفعل است که دارای بدیهیات و نظریات می‌شود و در واقع علوم نظری را از علوم بدیهی استنتاج می‌کند؛ و مرتبه چهارم عقل بالمستفاد است که در آن مرتبه، عقل همه معقولات خویش را اعم از بدیهی و نظری کسب کرده و آنها را با حقایق جهان مادی و عالم بالا مطابقت داده و دارای علم حضوری است و در واقع همه معلومات نزد او بالفعل حاضر هستند. (۱۳۸۱ الف، ۳۰۹-۳۲۳)

از سوی دیگر، ملاصدرا سیر تکامل عقلی انسان را نیز در پرتو عالم مادی می‌داند؛ زیرا در نظر او انسان در عالم ماده زندگی می‌کند. پس مراحل تکاملی نفس بر اثر حرکت در جوهر است تا بتواند به مرتبه عقلانی برسد. لذا در این دنیا امکان رسیدن عقل به حدّ اعلاّی کمال وجود ندارد؛ یعنی هرچند مراتب سه‌گانه احساس، تخیل و توهم به بدن نیازمند هستند، چون مرتبه عقل مقام مجرد کامل است، باید از جهان محسوس و ماده فراتر باشد و به عالم عقول و معقول و حقایق الهی متعلق باشد. (۱۴۱۰، ۲۸۸-۲۸۹) / زندگی انسان گذر از مراحل کودکی و میان‌سالی و در نهایت پیری در جهان مادی است و گذر از این مراحل، کمالی برای نفس و سپس برای خود انسان، چه از لحاظ معرفتی و حتی از جنبه‌های اخلاقی، عرفانی و تجربیات زندگی در جهان مادی و در تعامل متقابل با دیگر پدیده‌ها به شمار می‌رود. در واقع، به دلیل رابطه اتحادی نفس و بدن، که ترکیبی حقیقی است، مراحل تکامل نفس بر اثر حرکت جوهری در ذات آن و ماده امکان‌پذیر می‌گردد. جهان آفرینش در نظریه ملاصدرا در سیر تکاملی خود، بر اساس حرکت جوهری از مادیت محض به سوی معنویت و مجرد کامل پیش می‌رود و این امر شامل انسان هم می‌شود. همان قدر که در سیر تکاملی

انسان به جنبه تجردی و معنوی او افزوده می‌شود، از جنبه مادی و جسمانی او کاسته می‌شود، اما تا زمان تجرد کامل انسان، حرکت تکاملی او بر اساس حرکت در جوهر مادی و نفسانی او روی می‌دهد. این حرکت جوهری مدام در ذات انسان و عالم، در نظریه ملاصدرا به خلق مدام تعبیر می‌شود؛ یعنی هر موجودی در این عالم، ذاتاً دارای امکان فقری وجودی است و این فقر وجودی، خود را تنها با حرکت و دگرگون شدن در ذات خود به کمال می‌رساند. به عبارت دیگر، هر پدیده مادی، حتی انسان در این جهان مادی، در ذات و جوهر خود دگرگون می‌شود و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه دیگر است. ذات مطلق الهی بی‌وقفه و پیوسته فعل خلق را افاضه می‌کند، مفهوم خلق مدام و خلق جدید فصل مشترک فقر وجودی تمام موجودات و افاضه دایم فیض از خداست. (۱۴۱۰، ۲/۲۸۱-۲۸۳)

به بیان دیگر، فعالیت مادی و معنوی انسان در این جهان تنها در چهارچوب محدودیت‌های مادی است آدمی حتی برای اعمال صرف معنوی نیز به اسباب و زمینه‌های مادی نیاز دارد. برای مثال، انجام عبادات، مطالعه و تحقیق علمی، مکاشفات عرفانی، اختراعات و اکتشافات و تمامی اعمال و رفتارهای تکاملی انسان، با استفاده از بستر مادی امکان‌پذیر می‌گردد و حتی با زبان این دنیایی بازگو می‌شود و تفسیر می‌پذیرد. علاوه بر این، رشد انسان در مراتب قوه عملیه یعنی ملکات اخلاقی هم در این بستر است. برای مثال، کسب فضایل اخلاقی و سیر مراتبی چون تهذیب ظاهر، تهذیب قلب و تزکیه نفس و در نهایت فنای نفس که مراتب سیر کمالی قوه عملیه هستند نیز به امکانات دنیای مادی وابسته است. (۱۳۸۱ الف، ۳۲۴) از این رو، ملاصدرا عقل عملی را در همه افعال و در همه اوقات به قوای بدنی محتاج می‌داند. (همان، ۳۰۸) بنابراین نظریه حرکت جوهری درباره عالم و انسان، عالم مادی بر عالم معنوی تقدم دارد و تنها راه رسیدن انسان به تکامل معنوی، گذر از عالم ماده است و چون ویژگی عالم ماده امتداد و زمان‌مندی است، سیر تکاملی انسان در جهان مادی، تنها در افق زمان و حرکت جوهری در مادیت امکان می‌پذیرد. اگر این جنبه‌ها حذف گردد، اصل زندگی انسان و

حرکت تکاملی او معنای خود را از دست می‌دهد. برای انسان در این دنیا دو کمال را می‌توان در نظر گرفت. کمال اول همان حرکت جوهری در جهان ماده و کمال دوم خروج از جهان ماده از طریق حرکت جوهری است. این امر اهمیت و جایگاه جهان ماده را در کل نظام هستی نشان می‌دهند؛ یعنی نه تنها برای انسان، بلکه برای همه مخلوقات مادی، تنها افق و امکان گذر به عالم مجرد کامل، عبور از دنیای مادی است. پس سعادت و شقاوت انسان، تنها در این جهان و براساس رفتارهای او در این جهان شکل می‌گیرد.

با وجود این، وقتی انسان به مجرد کامل رسید، دیگر به وقوف در جهان ماده نیازی ندارد و زمان رحلت و عزیمت او به جهان آخرت فرا می‌رسد؛ چراکه در نظر ملاصدرا، مرگ طبیعی برای انسان، به علت فساد و سستی در بدن و آلات آن نیست، بلکه به علت تکامل در نفس انسان است. لذا او می‌گوید:

نفس انسان در ابتدای امر صورتی است از صور طبیعی که در ماده حلول کرده، مراحل تکامل را می‌پیماید و تا به مرحله مجرد کامل نرسیده است، نیازمند ماده است و چون به مرحله مجرد کامل رسید، وجود آن وجودی مفارق و عقلی محض خواهد بود. بنابراین، حال نفس به هنگام حدوث، هم‌سان با حال آن به هنگام استکمال و رسیدن آن به مرحله کمال عقلی نخواهد بود، بلکه روحانیه البقاء بودن نفس و تجردش بالفعل، به واسطه حرکت جوهری نفس است که در آن صورت نیازی به بدن نخواهد داشت. (همو: ۱۴۱۰، ۹/۳۹۳-۳۹۲)

به عبارت دیگر، علت و سبب مرگ در نظر ملاصدرا، حرکت نفس به جانب کمال است؛ زیرا نفس انسان در عالم طبیعت غایات و اهدافی دارد و هر موجودی که به سوی غایت و هدفی حرکت می‌کند، چون به غایت خود برسد، از حرکت بازمی‌ایستد. آن‌گاه اگر در سیر کمالی حرکت وی نقصان روی دهد، به حرکت دیگر، با تلاش دیگری روی می‌آورد تا این‌که به فعلیت و کمال محض برسد و به مقام عقلانیت صرف دست یابد. پس هرگاه نفس انسان در سیر تکاملی خود دچار توقف در

این دنیا شود، نشان از بی‌نیازی آن از بدن برای تداوم حرکت و آغاز ورود به عالم دیگر است که نفس در این صورت، دیگر از اسباب و آلات بدن استفاده نمی‌کند؛ چراکه نیازی به آنها ندارد. (همان: ۱۳۷۵، ۱۴۷)

حرکت جوهری و معاد انسان

چنان که بیان شد، حرکت جوهری حرکتی تکاملی و اشتدادی است و برای انسان و جهان، حرکتی غایت‌مند به شمار می‌رود که در نتیجه آن، انسان و در نهایت جهان، جنبه مادیت و تجرد خود را از دست می‌دهند و به تجرد کامل می‌رسند. بنابراین، بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، هم برای جهان و هم برای انسان، معاد وجود دارد که نتیجه حرکت تکاملی انسان و جهان است. البته معاد انسان، به دلیل تجرد از ماده، بی‌هیچ‌گونه حرکت جوهری خواهد بود؛ چراکه حرکت جوهری مختص به موجودات مادی و زمان‌مند است. پس معاد انسان در نظر ملاصدرا نتیجه حرکت جوهری در زندگی او در این جهان مادی است، نه تداوم حرکت جوهری در آن جهان. از این رو، حرکت جوهری ابزار و واسطه‌ای برای وصول انسان به معاد خود اوست. حرکت جوهری در جهان مادی برای انسان هدف و غایت نیست، بلکه وسیله‌ای غایت‌مند است تا انسان از طریق آن به هدف معنوی خود برسد. البته ملاصدرا به علت اعتقاد به معاد جسمانی، بر آن است که در قیامت نفس و بدن انسان با خصوصیات بدن و نفس دنیوی محشور می‌شوند بگونه‌ای که هرکس بدنی را مشاهده کند به وضوح درمی‌یابد که این بدن، همان بدنی است که در دنیا بوده است. در واقع، ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی، اعم از این که از سعدا یا اشقیا باشد، هنگامی که به مرحله معینی از کمال طبیعی خود برسد، از بدن عنصری بی‌نیاز می‌گردد و آن را رها می‌کند؛ مرگ در این زمان فرا می‌رسد. هنگامی که نفس تکامل یابد، از قید ماده و محدودیت‌های آن رها می‌شود و به کمک نیروی تخیل که موقعیتی ممتاز در روان آدمی دارد، توانایی پیدا می‌کند که بدن جدیدی برای خود بسازد. این بدن در عین حال که جسم است جسم

اخروی به شمار می رود و برخلاف بدن دنیوی که با ویژگی‌هایی از قبیل بیماری، تزاحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ شناخته شود، خصوصیتی دیگر گونه دارد و منشأ کلیه اسبابی می شود که در متون دینی آمده و مایه رنج و آسایش اخروی و برزخی قلمداد شده است. (همو: ۱۳۸۱ الف، ۴۱۴-۴۱۵) این امر، رابطه تشکیکی دنیا و آخرت را نشان می دهد؛ یعنی دنیا و آخرت در طول هم هستند و لذا «مابه‌الامتیاز» آنها همان «مابه‌الاشتراک» آنهاست که به همین دلیل، علی‌رغم تجرد عالم آخرت، برخی از خصوصیات آن، همانندی بیاری با دنیای مادی دارد که این مسئله در متون دینی چون قرآن، بارها بیان شده و اساس معاد جسمانی ملاصدراست.

ملاصدرا نظریه معاد جسمانی را بر اصولی چند از جمله اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود، حرکت جوهری، تشخیص وجود، ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، محوریت نفس انسان در حقیقت او، اهمیت تخیل در سیر کمالی انسان و عوالم سه‌گانه هستی یعنی حس، خیال و عقل متکی می‌داند. اصولی چون حرکت و تغییر در جوهر اشیاء مادی و حتی نفس انسان، رابطه اتحادی نفس و بدن، اهمیت نفس ناطقه در تشکیل حقیقت انسان، دارای جایگاه خاصی هستند که اهمیت سیر کمالی انسان را در جهان ماده برای وصول به جهان آخرت و معنویت نشان می‌دهند. در این میان، بر اهمیت قوه خیال در انسان باید تأکید داشت؛ چراکه این قوه، هم دارای جنبه مادی و هم دارای جنبه تجرد است. ملاصدرا قوه خیال را جوهری می‌داند که در عین ارتباط با بدن و عالم جسم، در ذات خود مجرد است و در عالمی متوسط میان طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد و خلاق صورت‌هایی است که دارای اعراض ماده هم‌چون بُعد و کیفیت، مکان و زمان و جز اینها هستند، ولی ماده ندارند. این نیرو هم‌چنان‌که در زندگانی دنیایی گاهی در خواب یا بیداری صورت‌هایی خلق می‌کند که ماده ندارند و نقش ذهنی هستند اما تأثیرشان از صورت‌های عینی و مادی بیشتر است، بعد از مرگ نیز می‌تواند صورت‌هایی را خلق کند که از ماده برکنار و در عین حال منشأ اثر باشند. البته نفس به علت آن‌که بعد از مرگ، از محدودیت‌های مادی رها می‌شود، به

کمک خیال صورت‌هایی می‌سازد که هستی واقعی دارند. موجودات برزخی و اخروی از جمله بدنی که در عالم آخرت با نفس هم آهنگی می‌کند و محشور می‌گردد، واقعی و اخروی و مخلوق همین قوه است و حرکات و انفعالات و لذت‌ها و رنج‌ها و همه عوامل رنج‌آور و آسایش بخش برزخ و قیامت از فرآورده‌های واقعی همین قوه هستند. (همو: ۱۳۷۵، ۳۷۹-۳۸۱)

حال این سؤال طرح می‌شود که قوه خیال، این توانایی و قدرت را از کجا به دست می‌آورد. در پاسخ باید گفت از آن‌جا که نفس در جهان مادی حادث شده و بر اثر سیر تکاملی حرکت جوهری در بدن و خودش به مراحل بعدی می‌رسد که یکی از آنها ادراک خیالی و قوه خیال است، پس وصول قوه خیال در دنیا به این مقام و انتقال آن به دنیای دیگر نیز، تنها در سایه حرکت جوهری کمالی است که حرکت در دنیای مادی بدون وجود آن امکان‌پذیر نیست. در واقع حرکت جوهری تنها افق و امکانی است که نفس انسان از طریق آن می‌تواند سیر کمالی خود را طی کند تا به معاد خود برسد. پس گذر به معاد و رسیدن به آخرت نیز تنها براساس حرکت جوهری امکان می‌پذیرد.

به عبارت دیگر، بقاء روحانی نفس در آخرت که در واقع بقاء مرتبه عقلانی نفس است، بقاء قوه خیال نفس را در پی دارد که چون عالم متصور از این قوه به عالم مثالی همانندی بیشتری دارد، تناسب بیشتری با جهان مادی دارد و هر دو قوه در جهان مادی با حرکت جوهری در خود به این مرحله می‌رسند.

نتیجه

انسان موجودی دارای دو بعد اساسی یعنی بدن و نفس (یا روح و معنا) است. بدن و نفس انسان، حادث به حدوث زمانی هستند. پس انسان موجودی مخلوق به خلقت جسمانی و زمانی به شمار می‌آید. نفس او بر اثر سیر تکاملی بدن

جسمانی و مادی و زمان‌مند به وجود آمده و راه تکامل خود را طی کرده است. بنابراین، انسان موجودی ذاتاً مادی و زمان‌مند است و زندگی این جهانی او تنها در پرتو ماده و زمان و کمال او در پرتو حرکت جوهری مادی امکان‌می‌پذیرد. نفس انسان که در ابتدا دارای خصوصیات مادی است، تنها با حرکت جوهری در ذات خود به سیر تکاملی خود می‌تواند ادامه دهد تا به مجرد کامل برسد. به عبارت دیگر، آفرینش انسان و تداوم زندگی او و در نهایت گذر به عالم آخرت تنها در گرو حرکت تکاملی جوهری در عالم ماده امکان‌پذیر می‌گردد. این اهمیت و تقدم عالم ماده بر عالم معنا از نظر اخلاقی و دینی اهمیت این سخن معروف را که «من لامعاش له لا معاد له» نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، همان‌طور که انسان در دنیای خاکی متولد می‌شود، تنها در گرو فعالیت غایت‌مند در این جهان به سعادت آخرت می‌تواند دست یابد و رهبانیت و عزلت‌گزینی نکوهیده است. این مسئله رابطه طولی و تشکیکی دنیا و آخرت را نشان می‌دهد؛ یعنی در سلسله وجود، دنیا و آخرت در عرض هم نیستند که انسان به اختیار خود یکی را انتخاب نماید، بلکه در طول هم هستند و انسان برای تأمین سعادت آخرتی خود، باید از بستر دنیا بگذرد؛ چراکه دنیا مقدمه گذر به آخرت است. از سوی دیگر، اطلاق حرکت جوهری بر جهان و زندگی انسان، نشان‌دهنده غایت‌مندی و هدف‌داری زندگی انسان است که او با داشتن این غایت و با تکیه بر سیر حرکت جوهری، در نهایت با ارتحال به دنیای دیگر به هدف خود می‌رسد.

منابع

۱. اکبریان، رضا، حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن، خردنامه صدرا، ش ۱۹، ۱۳۷۹.
۲. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳. ابن سینا، ابوعلی، *الشفاء*. قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵.

۴. شکيبا، عبدالله، *نفس آدمی از دیدگاه صدرالمتالهین*، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، اول تهران، ج یازدهم، خرداد ماه ۱۳۷۸.
۵. شیرازی، ملاصدرا، *اسفار اربعه*، مجلدات ۱ تا ۹، چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۱۰.
۶. _____، *اسرار الایات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۷. _____، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه دکتر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۸. _____، *الف، مبداء و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۹. _____، *ب، مشاعر*، ترجمه دکتر کریم مجتهدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۰. گوهرین، سیدصادق، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۶۷.
۱۱. مشکوه الدینی، عبدالمحسن، *نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.