

تکامل نفس انسانی: بررسی دو تفسیر از حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا

محمد رسول آهنگران*
عبدالحمید فلاح نژاد**
محمد رضا ضمیری***
مهديه علوی فرد****

چکیده

در حکمت متعالیه غایت انسان در قوس صعود، نیل به مبدأ وجود است. نفس انسان مادامی که به بدن مادی تعلق دارد، بر اساس حرکت اشتدادی جوهری (خروج تدریجی از قوه به فعل) به صورت لبس بعد از لبس تکامل می‌یابد. ملاصدرا معتقد است همین که انسان از جهان محسوس به معقول انتقال یافت حرکت در جوهره وجودی‌اش در عوالم غیرمادی از قوه و سایر لوازم حرکت جوهری مستغنی است. مقاله حاضر با روش توصیفی و تحلیلی درصدد تبیین تفسیر جدیدی از حرکت جوهری و چگونگی تکامل انسان در نشئات بعد از دنیا است تا این مسئله به اثبات برسد که حرکت مستغنی از خروج از قوه به فعل نیز ممکن است. خاستگاه این قسم از حرکت، وجود و حیات است، به این معنا که موجودات از آن نظر که وجود دارند، دارای حیات، حرکت و عشق به معنای شوق به کمال نامتناهی هستند و بر این اساس، تکامل، تبدیل و تغییر شامل تمام عوالم می‌شود.

* استاد گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): ahangaran@ut.ac.ir
** استادیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور لرستان.
*** دانشیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور لرستان.
**** دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه پیام نور لرستان.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، ملاصدرا، تجدد الامثال، ابن عربی.

مقدمه

تکامل موجودات موضوعی مشترک در هرم اندیشه فلسفه و عرفان است. تحول و تکامل موجودات عالم را در مشرب عرفانی، با اصل «تجدد الامثال» و در بستر فلسفی، با حرکت جوهری می‌توان تبیین کرد. از تمایزات این دو رویکرد، یکی محدوده حرکت است. دایره حرکت جوهری منحصر در عالم ماده و مادیات است، اما تجدد امثال در حیطه مجردات و مادیات است. عرفا قائل به تبدیل در سراسر هستی، اعم از جوهر و عرض و عوالم مادی و مجردات، بودند، اما فلاسفه پیش از ملاصدرا، فقط به حرکت در اعراض قائل بودند. ملاصدرا برای ایجاد همسویی و همگرایی بین فلسفه و عرفان نظریه «حرکت جوهری» را پیش کشید. او تکامل و تحول دنیوی انسان را با نوآوری در حرکت جوهری عقلانی کرد، اما تکامل و حرکت در جوهره وجودی انسان بعد از مرگ را با تأثر از آرای ابن عربی با رویکردی عرفانی و فلسفی تبیین کرد.

در این مقاله می‌کوشیم با تأثر از نظریه «تجدد الامثال» ابن عربی، درباره اصل حرکت جوهری روشنگری کنیم. از رهاوردهای این نظریه، پذیرش تکامل و حرکت در جوهره وجود شیء در همه عوالم است. اغلب پژوهشگران در بحث حرکت فقط به تعریف «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» در حرکت جوهری اکتفا کرده‌اند، و از معنای عمقی آن غفلت ورزیده‌اند. از نتایج ژرف‌نیندیشیدن در این مسئله، اصرار بر ثبات و تکامل‌نداشتن نفس انسانی بعد از مرگ، و بی‌توجهی به باطن و ملکوت حرکت در عالم آخرت است. از نوآوری‌های این مقاله آن است که حرکت تکاملی نفس در نشئه آخرت را با تکیه بر تفسیر جدیدی از حرکت جوهری ملاصدرا توجیه می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: از منظر صدرای شیرازی، چگونه می‌توان تکامل نفس انسانی را با دو تفسیر از حرکت جوهری تبیین کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست به ویژگی‌های نفس و معانی تکامل نفس می‌پردازیم و پس از آن دو تفسیر از حرکت جوهری صدرایی عرضه می‌شود.

۱. نفس انسان از منظر ملاصدرا

تعریف حقیقی نفس، از منظر صدرای شیرازی، همان تعریف ارسطو و ابن‌سینا است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی عالی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷). ویژگی‌های نفس انسانی از دیدگاه او چنین است:

الف. جوهریت نفس

فلاسفه قائل به جوهر بودن نفس هستند؛ زیرا نفس مقوم برخی انواع جوهری اعم از گیاهان، حیوانات و انسان است. آنچه مقوم جوهر است خود نیز باید جوهر باشد؛ پس نفس نیز جوهر است (همان، ج ۸: ۲۳-۲۵).

ب. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

صدرای شیرازی قائل به حدوث نفس است، یعنی نفس پیش از آفرینش خود معدوم بوده و پس از آن موجود شده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۸۵). آنگاه نفس در فرآیند حرکت تکاملی‌اش این شایستگی را می‌یابد که همنشین روح شود و خود را از صور طبیعی نجات دهد و مجرد شود؛ بعد از پذیرفتن روح، نفس با حرکت جوهری ارادی به سوی غایت و کمال وجودی‌اش پیش می‌رود، تا جایی که نفس، وجود رابطی خود را به وجود استقلالی مبدل می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۶۴؛ ج ۸: ۳۹). بر این اساس، نفس، در فرآیند تکاملی‌اش از صور طبیعی آغاز می‌کند؛ اما با حرکت جوهری اشتدادی پیوسته تحصیل می‌یابد، شدید و شدیدتر می‌شود تا به مرحله عقلانی و استقلال می‌رسد (همو، ۱۳۸۳، ج ۷: ۲۰۷، ۲۰۹؛ ج ۹: ۱۸، ۷، ۳، ۲).

ج. مادی بودن نفس در مقام فعل

یکی از ویژگی‌های مجردات آن است که در مقام فعل به ابزار و آلات مادی نیازمند نیستند؛ ولی نفس برخلاف آنها برای تفکر و حرکت ارادی، از حواس باطنی، اندام‌های حسی و اعضای تحریکی و فیزیکی خویش بهره می‌گیرد؛ چراکه هویت نفس، عین اضافه است. میان نفس و بدن، ترکیب و اتحادی حقیقی برقرار است، به نحوی که وجود لnfسه «نفس» عین وجود رابطی و اضافی آن است و بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس به شمار می‌رود (همان، ج ۸: ۳۸۰-۳۸۳).

۲. مفهوم «تکامل»

در دستگاه حکمت متعالیه، مفهوم «تکامل» تعاریف گوناگونی دارد؛ مثلاً طبق یکی از این تعاریف‌ها، «تکامل» یا «کمال» عبارت است از چیزی که نوع به آن در ذات یا توابع ذات تمام می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۲). گاه مراد از «تکامل»، تشدید جوهری و فعلیت‌یافتن استعدادهای ذاتی نفس است که هر شیئی به سوی آن حرکت اشتدادی می‌کند و به آن میل ذاتی دارد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۵؛ ج ۴: ۲۱۵). گاه نیز تکامل به رهاکردن نقص و واجدشدن کمال لایق ذات گفته می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۲)؛ زیرا در عالم خلقت برای هر نقصی، کمالی هست و برای هر قوه‌ای، فعلی؛ در مسیر استکمالی موجودات، نقص‌ها و کاستی‌های هر موجودی مبدل به اوج و نهایت کمال متصور می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۹۱، ۱۰۸، ۱۷۷).

همچنین، گاه تکامل همان ترقی شیء از مراتب پایین به مراتب بالا به سوی خداوند سبحان است. به تعبیر دیگر، تکامل یا استکمال را به پیمودن سلسله «طولی» معنا می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۳۱). علت اکتفانکردن موجودات در سیر تکاملی به تمامیت ذات و توابعش، این است که کمال هر معلولی علت متقدم به ذات آن است (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۳). بر پایه تصورات مختلف از مفهوم «تکامل»، نتیجه می‌شود که نباید «تکامل» را مرادف با سیر و حرکت از قوه به فعل دانست (امامی جمعه و وداد، ۱۳۹۱: ۵۰).

۳. رابطه قوس نزول و قوس صعود و تکامل

برای تبیین مسیر تکامل انسان بر اساس حرکت جوهری، نخست باید شرحی درباره دو قوس نزول و صعود گفته شود. وجود مانند دایره متصلی است که به دور خود می‌چرخد؛ یک قوس آن نزولی و دیگری صعودی است و آن دو قوس دایره، دو نقطه برابر هم هستند و هر یک از آن دو نقطه، آغاز قوس و پایان دیگری است. وجود اعلی که در نهایت شرف و بلندی قرار دارد، مبدأ قوس نزول بوده و آن عبارت است از ظهور حقایق امکانی بر سبیل ترتیب و نظم، از مبدأ وجود و تجلی حق به صورت وجود منبسط و فیض مقدس در اعیان موجودات (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۰۵). بنابراین، ترتیب قوس نزول از اشرف به اسفل و از متقدم به متأخر و از اکمل به ناقص ترسیم می‌شود: «فإن اول ما خلق الله العقل الكلی ثم النفس الكلی ثم النفوس الجزئیة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳).

ب: ۴۶۰). چنانچه آشکار شد، وجود در مقام تنزل، متصف به نقص، انحطاط از اوصاف کمالیه و مقید به حدود عدمیه است.

فیض بعد از تنزل از حق و مرور در عوالم عقلی به عالم برزخ، و بعد از پیمودن درجات برزخی به عالم ماده می‌رسد. بعد از استقرار در عالم طبیعت، جوهر ذات وجود برای ایجاد قوسی دیگر (قوس صعود) باید قبول تکامل کند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۱۳)، علت سهل الوصول بودن راه بازگشت این است که مسیر صعود همان مسیر نزول است: «کما بدأنا اول خلق نعیده» (انبیاء: ۱۰۴). خلق چون از ابتدا از خدا وجود یافته‌اند، در نهایت نیز به خدا بازگردانده می‌شوند: «إنّ الی ربک الرجعی» (علق: ۸) (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۹). ولی باید توجه داشت که ترتیب صدور نزولی موجودات، خروج از فطرت اولی است: «فأقم وجهک للدين خنیفا فطرت الله التي فطرة الناس علیها» (روم: ۳۰) و ترتیب عروج صعودی، رجوع به فطرت اصلی است. بنابراین، قوس دوم دایره در نهایت به ابتدای خود می‌رسد: «ینعکس نهایتاً الی بدایتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۴۶۰).

باید توجه داشت که حرکت رجوعی در قوس عروجی، پایان و نهایی دارد، در عین حال این نهایت از موجودات طبیعی نیست، چراکه احتیاج به پایانی دیگر پیدا می‌کند و دور و تسلسل لازم می‌آید که محال است؛ پس مرجع موجودات، موجودی است تام، نه از نوع موجودات ناقص که خود باید به نهایت برسند، و آن موجود تام، علت‌العلل است، چراکه از شئون علت و اصل هر شیء است که معلول و فرع را به سوی خود می‌کشاند؛ زیرا علت وجودی معالیل صورت تمام و علت نهایی آنها است (همو، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۱۷۱)، چنان که عارف رومی می‌فرماید:

پرّ و بال ما کمند عشق اوست

موکشانش می‌کشد تا کوی دوست

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۴۴، ۱ و ۵)

۴. دو تفسیر از حرکت جوهری

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که: بر اساس مبانی و اصول ملاصدرا، حرکت جوهری تا کدام مرحله از مراتب سیر تکاملی در قوس صعود امکان دارد؟ آیا انسان وراء عالم ماده در عالم برزخ و عقل نیز،

سیر تکاملی مبتنی بر حرکت جوهری دارد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است دو معنا از حرکت در فلسفه ملاصدرا را (که در عرفان نظری و تفکرات یونان باستان نیز یافت می‌شود) شرح دهیم.

۴.۱. **تفسیر اول:** معنای حرکت، به پیروی از تعالیم ارسطو، عبارت است از حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل؛ این حرکت تدریجی در وجود شیء مادی اتفاق می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۸۴).

از منظر ملاصدرا، حرکت در موجودات مادی جزء ذاتی و اساسی آنها است. یعنی هیچ موجود مادی و بالقوه‌ای وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد (همان، ج ۴: ۳۳). خلاصه آنکه مادیت همان متحرک‌بودن است و خدا با آفرینش اشیای مادی حرکت را در آنها ایجاد می‌کند. پس جعل وجود متحرک، همان جعل حرکت است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که حرکت و سیوروت، در مقابل بودن و هستی نیست، بلکه حرکت و شدن، خود نوعی هستی و بودن است، لذا حرکت شیء عین موجودیت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۷۶): «کل جسم و جسمانی متعلق الوجود بالماده بوجه من الوجوه فهو متجدد الهویه غیر ثابت الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۳۲۱). در ادامه، ملاصدرا می‌گوید این حقیقت، از تدبیر در آیات قرآن و تفکر در کتاب بزرگ خداوند بر من معلوم شده است؛ مانند این آیه: «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق: ۱۵) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۳۲۰).

حرکت جوهری نفس و بدن انسان همچون سایر موجودات مادی به نحو تدریجی، تغییر کمالی به سوی غایت متعالی دارد؛ لذا برای تکامل محتاج به لقای دنیوی در مدت زمانی است (همو، ۱۳۹۱: ۲۱۰-۲۱۱) و چون تدریج از جمله فیوضات الهی است که در زمان، مشخص می‌شود، لذا فراتر از زمان عالم طبیعت نه تدریج و نه حرکتی برای نفس انسان متصور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۲۹، ۳۲۸). حرکت جوهری بر اساس برهان زیر، چنانکه ملاصدرا استدلال می‌کند، محصور و محدود به زمان تدبیر بدن است:

مقدمه اول: هر ماهیتی در عالم عقول، فردی عقلانی دارد که از آن به «مثل افلاطونی» تعبیر می‌شود.

مقدمه دوم: نفس انسانی، که موجودی جسمانی‌الحدوث است، می‌تواند از جهانی به جهان دیگر حرکت کند و البته تا زمانی که به تدبیر بدن مشغول است، بر اساس حرکت جوهری، می‌تواند از جهان محسوس به جهان معقول حرکت کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۶۰). در حقیقت، انسان تا

پیش از مرگ که توانایی تدبیر بدن را دارد، می‌تواند حرکت جوهری داشته باشد؛ زیرا دار دنیا به سبب برخورداری از قوه و استعداد دائماً وجودش از حالی به حال دیگر در تغییر و تکامل است و حرکت در هویت هر موجود مادی راه دارد: «کل شیء مادی فهو سیال بذاته و صفته» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۱۸).

إذا حان وقت البعث يتولدون من التراب و يحصل لهم النشو والنمو على التدریج و لكن فی زمان قليل و لم يعلموا ان القدرة واسعة و نشو الاخرة ليس باستحالة و حركة و قوه و تدرج کنشئه الدنيا بل نشئه الاخرة مما يظهره الله على غير مثال صورة تقدمت مادة استعدت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۶۶۱).

ولی همین که انسان از عالم دنیا به عالم آخرت سفر کرد از قوه و استعداد بری و از ضدیت و کون و فساد مبراً است. در این صورت استکمال انسانی در آخرت امکان ندارد: «النفس ما دامت فی بدنها یزید بجوهرها و فعليتها فیصیر شیئا فشیئا اقوی وجوداً و اشد تحصلاً» (همو، ۱۳۹۳: ۸۱۶). قوت وجودی و شدت تحصلی جوهر نفس مشروط به بدن دنیوی است.

۲.۴. تفسیر دوم به حرکت جوهری: ملاصدرا با پیروی از مشرب ابن‌عربی، حرکت جوهری و تکامل را علاوه بر عالم ماده در جوهره اشیا در عالم برزخ و عقل با عنایت به توجهات دائمی الهی اثبات کرده است: «فالوجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره لأن التکوین لایکون إلا عن متکون؛ فمن الله توجهات دائمة و کلمات لاتنفد، قوله: ... و ما عندالله باقی» (همو، ۱۳۷۸: ۶۳). همچنین، این آیه را شاهد می‌آورد: «وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ، وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ» (همو، ۱۳۵۴: ۲۲۲).

علاوه بر این، آیه دیگری مکتون هستی را «ذی‌المعارج» توصیف می‌کند: «من الله ذی المعارج» (معارج: ۳). طباطبایی معتقد است کلمه «معارج» به مقامات ملکوت اشاره دارد که فرشتگان هنگام مراجعه به خدای سبحان به آن عروج می‌کنند؛ پس خدای سبحان معارجی از ملکوت و مقاماتی از پایین به بالا دارد که هر مقام بالاتر، از مقام پایین‌تر خود شریف‌تر است و ملائکه و روح، هر یک بر حسب قربی که به خدا دارند در آن مقامات بالا می‌روند و این مقامات، حقایقی ملکوتی هستند، نه چون مقامات دنیا وهمی و اعتباری.

بعضی دیگر گفته‌اند مراد از «معارج» مقامات قربی است که مؤمنان، با ایمان و عمل صالحشان به آن مقامات ارتقا می‌یابند، همچنان که خدای تعالی فرموده است: «هُمْ دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ بَصِيْرٌ بِمَا يَعْمَلُوْنَ» (آل‌عمران: ۱۶۳)، و نیز فرموده است: «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ

کریم» (انفال: ۴)؛ «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ» (مؤمن: ۱۵) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۷). شاید بتوان از کلمه «معارج» چنین استنباط کرد که در عالم ملکوت، مقامات طولی ای هست که نه فقط فرشتگان بلکه حتی انسان اشرف مخلوقات نیز می تواند از این مقامات بالا و بالاتر رود و بر تکامل جوهری اش بیفزاید.

حرکت جوهری در جوهره وجودی انسان در عالم برزخ با مرگ آغاز می شود. انسان در این عالم همچون جنین در رحم، نشئات و اطوار گوناگون را سپری می کند تا زمانی که در قیامت متولد می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۹۷). بنابراین، از منظر ملاصدرا، این تصور که گمان کنیم مرگ باعث رسیدن نفس به فعلیت تام و پایان یافتن حرکت و سلوک نفس خواهد بود، باطل است؛ چراکه مرگ ابتدای رجوع الی الله است (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۵). البته همه انسان ها حرکت جوهری یکسانی در برزخ ندارند؛ کسانی که از نور معرفت، طاعت، جذبه های ربانی و شفاعت شافعان برخوردارند به سرعت اطوار گوناگون را در عالم برزخ می پیمایند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

با این همه، باید توجه داشت که حرکت جوهری در عوالم غیرمادی از نشئه طبیعت و احکام آن میرا است و بدین جهت حرکت تکاملی در عوالم غیرمادی از هر گونه رنج و سختی مستثنا است، چراکه حرکت آنها از نوع دیگری است: «واما اصحاب الجنّه فلیس لهم هذا التبدل والاستحالة والکون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة و احکامها؛ فحرکاتهم و افاعلیهم نوع آخر لیس فیها نصب ولا تعب» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۳۶-۳۳۷).

۴.۲.۱. مبانی و براهین تفسیر دوم به حرکت جوهری انسان

الف. اندیشه ملاصدرا در این تفسیر مبتنی بر این است که حیات منشأ حرکت و وجود دایرمدار حیات است، پس حرکت شامل همه هستی خواهد بود. وی می گوید:

بارها گفته ایم که حیات در جمیع موجودات سریان دارد، زیرا وجود در آنها ساری است. وجود حقیقت واحدی است که عین علم و قدرت و حیات است و چنان که هیچ موجودی بدون طبیعت وجود قابل تصور نیست، هیچ موجودی را که دارای علم و فعل نباشد، نمی توان تصور کرد و هر آنچه که عالم و فاعل است، آن شیء دارای حیات است. پس کل هستی نزد عرفا زنده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۹۹).

اکنون که معلوم شد حیات منشأ حرکت است می گوئیم این قسم از حرکت به معنای جوشش زندگی و عشق به کمال در جمیع موجودات است. از این حیث موجودات، وجودات متجددی هستند

که از شئون حق اول فیضان می‌یابند و آثار اشعه عقلی و سایه‌های اشراقات نوری آن هستند (همان، ج ۳: ۱۴۲). ملاصدرا خاستگاه حرکت را همین جنبه از موجودات می‌داند که وجود و شئون حق و آثار اشعه عقلی و اضلال اشراقات نوری هستند، یعنی منشأ حرکت ذاتی، منحصر به حیات و نفس است (همان، ج ۸: ۲۹۳). این تفسیر به حرکت در اشیا از عامل «قوه» و حیثیت فقدان مبراً است، بنابراین شیء از آن رو حرکت دارد که دارای حیات و عشق است.

ملاصدرا حرکت وجودی در قوس صعودی را نیز مصداق عشق به معنای شوق به کمال نامتناهی تصوّر کرده است. این سنخ از حرکت برای استکمال موجودات است؛ چراکه منصوب به مخلوقات است. بنابراین، حرکتی که بر مبنای عشق است محدود به عالم ماده نیست (همو، ۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۸۹).

از آنجا که وجود مطلقاً خیر است، در نتیجه برای شیئی که واجد آن است، معشوق، و برای شیئی که فاقد آن است، مطلوب و موضوع اشتیاق است؛ شیئی که برخی کمالات را دارد و بعضی دیگر را فاقد است، نسبت به آنچه دارد، عاشق و نسبت به آنچه ندارد، مشتاق است و به آن مقدار که از وجود فاقد است، شوقی شدید دارد که با حصول آن مقدار که برایش ممکن است، تتمیم یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴: ۱۷۲). شیئی که مشتاق تکامل وجودی است به سه چیز علم دارد:

۱. علم به کمالات و به مفقودی که از آن بی‌بهره است؛

۲. علم به فقر ذاتی خود نسبت به کمال مطلق؛

۳. علم به موجودی که خود آن کمالات را دارد (دکامی، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

بنابراین، می‌توان گفت هر چه مشتاق است نوعی از اثر کمالات وجودی را دارا است و این تصورات در شیء متحرک به حرکت جوهری، شوقی به وجود می‌آورد که او را مشتاق به‌دست‌آوردن آن کمالات مفقود می‌کند. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه: چگونه عشق و محبت عامل تکامل انسان می‌شود؟ مطهری چنین پاسخ می‌دهد:

شعراى فارسى زبان عشق و محبت را اکسیر نامیده‌اند، چراکه سه خصوصیتی که در

اکسیر وجود دارد در عشق هم هر سه خصوصیت هست: ۱. گدازندگی؛ ۲. آمیزندگی؛

۳. کامل‌کنندگی؛ و لکن وجه شبه معروف و مشهور همین سوم است، یعنی «تغییر

تکمیلی» (مطهری، ۱۳۸۸: ۴۶).

بنابراین، مهم‌ترین خاصیت محبت و عشق تغییر به سوی تکامل است؛ زیرا محبت همان جذب نفس به موجود جمیل از حیث جمال او است و جمال مطلق هم فقط نزد ذات اقدس الهی است. صدرای شیرازی معتقد است محبت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۰-۱۵۱) معنای واحدی است که اقسام مختلفی دارد:

۱. محبت الهی؛ که از اوصاف خداوند است و هر گاه خداوند به شیئی غیر از خود محبت یابد آن شیء را برمی‌گزیند و به کمال می‌رساند.

۲. محبت شخص به حال یا کمالی خاص؛ این محبت با برانگیختن فرد به سوی آن کمال، مبدأ تکامل می‌شود.

۳. محبت روحانی و درونی که در آن محب غرق در وجود محبوب می‌شود و می‌خواهد تمام کمالات وی را در خود متجلی کند. از آنجا که محبت ذوقی و وجدانی است وجود محب هر قدر لطیف‌تر و نورانی‌تر باشد محبت در او کامل‌تر می‌شود و نفس به مراتب متکامل‌تر راه خواهد یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۱۵۶)؛ و چون نفس در آخرت لطیف‌تر است پس میزان محبت و تکاملش بیشتر خواهد بود.

از نظر ملاصدرا، محبت به خداوند در تمام موجودات، حتی جمادات و نباتات ساری است و هر وجود کامل یا ناقصی، به نحو ارادی یا غیرارادی، عشق‌گریزی و حرکت ذاتی در طلب خداوند دارد. هر عبادت و حرکت اختیاری که باعثی جز عشق و محبت به باری تعالی داشته باشد ناقص است و به سرانجام خود نمی‌رسد؛ چراکه هدف آن چیزی است وهمی، خیالی یا ظنی: «و ما يتبع اکثرهم الا ظناً إنَّ الظنَّ لا یغنی من الحق شیئاً» (یونس: ۳۶). اکثر آنها فقط از گمان پیروی می‌کنند و این گمان آنها را از حق بی‌نیاز نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۳۹). بر اساس این مبنا، صدرای شیرازی حرکت جوهری در قوس صعود را به معنای عشق گرفته است، لذا نظریه «تجدید الخلق بالامثال» را با نظریه حرکت جوهری یکی فرض کرده است (همان، ج ۳: ۱۲۱؛ ج ۵: ۴۰۷-۴۰۸). او همچون عرفا تجدید خلق را عامل تکامل نفس در عالم می‌داند. تجدید خلق یعنی جهان هستی هر آنی معدوم می‌شود و موجود می‌شود. در این تجدد امثال، ممکن است رتبه مثل بعدی، بالاتر از مثل قبلی باشد. در آخرت نیز، هر لحظه، وجود جدیدی برای نفس، افاضه می‌شود و تجلی دیگری ظهور می‌کند؛ عرفا می‌گویند وقتی موجود اول معدوم شد و از نو خلق گردید این تجلی

و ظهور برتر و کامل‌تر از ظهور قبلی است. در این نگاه، نظام هستی مانند آب جوی است که هر لحظه آب جدیدی وارد جوی می‌شود که غیر از آب قبلی است (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۸۲).

صدرای شیرازی در تأیید عینیت حرکت جوهری با تجدید خلق موضوع تقلب باطن را از فص سوم کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی شاهد می‌آورد، بدین شرح که خدا دائماً برای قلوب در حال تجلی است و تجلیات الهی منجر به تنوع خواطر انسانی می‌شود. تجلیات دائمی الله منجر به تنوع ظاهر قلوب در آخرت و تنوع باطن قلوب در دنیا می‌شود که از این تبدلات به «خلق جدید» تعبیر می‌شود که در هر زمان در حال لبس بعد از لبس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف، ج ۱: ۱۱۱). او تأیید دیگری از ابن عربی بر حرکت جوهری در *اسفار* ذکر کرده است؛ انسان دائماً در حال ترقی است، اما تشابه صور مانع درک او از این مسئله شده است. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «واتوا به متشابهاً» (بقره: ۲۵) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۶۳). ابن عربی باور دارد که همه موجودات در دنیا و آخرت متحرک‌اند؛ زیرا تکوین بدون فاعل و مکون ممکن نیست و ذات حق همیشه توجّهات و کلماتی نامتناهی دارد: «ما عندالله باق» (نحل: ۹) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱۳). مبنایی که ابن عربی بر اساس آن قائل به تغییر است، قاعده «عدم تکرار در تجلیات الهی» است. دلیل ابن عربی بر این مسئله، دائمی بودن ایام در دنیا و آخرت است، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «خالدین فیها ما دامت السموات والارض» (هود: ۱۰۷). از آنجایی که گروهی در بهشت و برخی دیگر در جهنم خلود دارند، پس زمان نیز پیوسته موجود، و کون و فساد در آن دائمی است (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵۱۷).

در نتیجه، چون تجددالامثال محصور در عالم ماده نیست بلکه در عالم مثال و عقل سریانی دارد، حرکت جوهری نیز مشمول این حکم می‌شود و دیگر هیچ دلیلی برای حصر حرکت جوهری به عالم جسمانی وجود ندارد. بدین نحو، ملاصدرا به «حرکت معقول» تفتن داشته است. «ذوات نفوس حیوانیه دائمه الحركات تقرّباً الی الله و عبودیة و حملها فی سفینه ذات الواح و دسر جاریة فی بحر القضا والقدر؛ بسم الله مجراها و مرساها و الی ربک منتهاها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۳۰۸).

بنابراین، ملاصدرا قائل به حرکت دائمی نفوس تا غایات‌الغایات است، اما باید این نکته را از محمدحسین طباطبایی، پیرو مشرب حکمت متعالیه، تذکر داد که وقتی انسان در ماده محض قرار دارد حرکت جوهری در ماده است و چون نفس ناطقه شد حرکت جوهری‌اش در نفس ناطقه و جوهره آن اتفاق می‌افتد (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۲۳۹؛ نجفی سواد رودباری، ۱۳۸۷: ۱۰۰). یعنی حرکت

جوهری در عوالم غیرمادی بی‌نیاز از ماده است و در جوهره موجودات اتفاق می‌افتد و همین مسئله، یعنی پیمودن منازل و مراحل بعد از مرگ، منجر به شک و تردید شده، و انبیا و اولیا برای آن دچار تکالیف سخت و ابلاغات دشوار می‌شوند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ج ۱: ۸۹).

از نگاه ملاصدرا، هر جسمی، خواه مرکب و خواه بسیط، دارای نفس و حیات است و چون عقل از رهگذر نفس، صورتی را در هیولا ایجاد می‌کند پس هر موجودی جوهری نفسانی دارد که رابط بین عالم عقل و طبیعت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۵۰). در نهایت، ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که هر چیزی دارای ملکوت است و هر شهادتی دارای غیب است، یعنی نفس ملکوت و باطن عالم طبیعت، صورت عقلی باطن نفس و اسم الاهی باطن صورت عقلی است. پس هر چیز دارای همه این مراتب مذکور است. «تظهر ان لكل شیءٍ ملکوتاً و ان لكل شهاده غیباً و ما من شیءٍ فی هذا العالم الا و له نفس و عقل و اسم الاهی» (همان: ۱۵۱). ملاصدرا در این عبارت همه چیز را دارای باطن و ملکوت دانسته است: «أن الأشياء التي نراها بالحس ليست كما هو محسوس صرف بل فی بواطنها أسرار مخبوءة معقولة فمن الوجه الذي هو محسوس لا يمكن طلبه لحصوله بل من الوجه الذي هو غیر محسوس فيتوصل بمحسوسة إلى معقولة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۳۰۱).

این سعه و شمول بی‌شک شامل خود حرکت در قوس صعود هم خواهد شد و برای حرکت در عالم طبیعت باطنی در عالم عقل و اسم الاهی وجود خواهد داشت و از آن باطن می‌توان به «حرکت حقی» تعبیر کرد. بنابراین، نفسی که با بدن، منازلی را پیموده و مقاماتی را کسب کرده و گام‌هایی را به سوی مهر یا قهر الاهی برداشته و صاحب درجات یا درکاتی شده است، پس از مرگ نه فقط نتیجه حرکت خود را عیان می‌بیند، بلکه سیر و سفر جزء را هم ملاحظه می‌کند؛ چنان‌که گویی پس از مرگ در حال پیمودن این مراحل است: «مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً» (کهف: ۴۹) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ ب: ۲۶۶).

ج، تفسیر دوم به حرکت جوهری، بر اساس حرکت دفعی است؛ در عالم آخرت حرکات و تجدّات بر اساس زمان، قوه و استعداد نیست؛ به عبارت دیگر، حرکت جوهری و تکاملات اخروی به شیوه حرکات از قوه به فعل نخواهد بود؛ بلکه همه چیز به گونه دفعی تحقق می‌یابد: «وجود الاخرویات دفعی حدوثاً و اکمالاً و وجود اشخاصها انما یکون دفعه واحدهً باذن الله من غیر مهلة» (همو،

۱۳۵۴: ۴۱۶). به عبارت دیگر، عالم آخرت عالم امر است نه عالم خلق، لذا مراحل ترقی و تکامل آنها به سوی عوالم بالاتر (اکمال) به صورت دفعی است.

د. نظام برزخی و موجودات آن، تبدل و حرکات، متناسب با نظام خاص برزخ دارند، ولی این نوع دگرگونی‌ها از نوع دگرگونی‌های عالم ماده نیست، زیرا موجود برزخی مرکب از ماده و صورت نیست، بلکه فعلیت و صورت محض با حدود و مقدار معین است. بنابراین، از ویژگی‌های پدیده‌های اخروی (از آن‌رو که مبراً از قوه و استعدادند) این است که علیّت در آنها منحصر در جهات فاعلی است، برخلاف پدیده‌های دنیوی که علاوه بر جهات فاعلی، جهات قابلی (ماده) نیز در آنها نقش دارد. در ایجاد امور اخروی فقط جهات فاعلی ملحوظ است (همو، ۱۳۶۱ ب: ج: ۶: ۸۴) و از خصایص انحصار علت فاعلی این است که، به محض خطور چیزی، اراده آن همان و ایجاد آن همان است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۳۸۲). بدین ترتیب نفس به محض اراده مرتبه بالاتر، آن مرتبه برایش حاصل می‌شود و این چنین دائماً در حال ترقی است. ولی نفس به علت تشابه صور، مشعر به آن نیست؛ چنان که باری تعالی می‌فرماید: «وَأَتُوا بِهٖ مُّشَابِهًا» (بقره: ۲۵) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۶۳).

این‌عربی این مسئله را با عنوان «توسع وجودی» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

پیوسته آخرت در حال به‌وجودآمدن است و آنان در بهشت هر چه را بخواهند بدان می‌گویند باش، در حال موجود می‌گردد و هیچ چیز آرزو نمی‌کنند و به خاطرشان چیزی نمی‌گذرد مگر آنکه در نزدشان موجود است (همو، ۱۳۹۳: ۸۷۱).

بنابراین، معلوم شد توسع وجودی در جوهره وجودی انسان در عالم برزخ منجر به تکامل ابرار می‌شود، چنان که ملاصدرا می‌گوید: «و اما الأبرار فلهم الارتقاء من کمال الی الکمال» (همو، ۱۳۷۵: ۵۵). ه. حرکت و تکامل در جوهره عقلی: ساحت انسانی انسان را قوه عاقله تشکیل می‌دهد و بُعد انسانی انسان از طریق این قوه استکمال می‌یابد. ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* درباره انسان می‌نویسد: «استکمال علمی و عملی موجب «عالم کبیر» شدن انسان می‌شود» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۲۸۵). همچنین، عامل نیل به عقل فعال و کامل شدن دایره قوس صعود و اتصال به مبدأ اول می‌شود (همان: ۷۱) که در این صورت نفس انسانی که شأنش عقل بسیط و عالم عقلی شدن است (همو، ۱۳۷۵: ۹۹) با جمیع حقایق هستی اتحاد معنوی می‌یابد. از همین‌رو حضرت رسول (ص) می‌فرماید: «ربّ اربنا الاشیاء کما هی» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۲۰-۲۲).

شهود حقایق اشیا، بر اساس مبانی ملاصدرا، حین فناشدن نفس در مبدأ حاصل می‌شود. نفس در حالت فنای ذاتش، مندک‌شدن به بقای حق و مستغرق‌شدن در مشاهده ذات الاهی، اشیا را همچنان که در خارج‌اند می‌بیند (همان، ج ۲: ۳۵۹). باید توجه داشت که این نحوه شهود، مشاهده‌شیء در موطن آن شیء نام دارد که پس از اتصال تام نفس به مبدأ اعلا متحقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵: ۲۶۹-۲۷۲).

بنابراین، با کمک از برخی مبانی حکمت متعالیه می‌توان معتقد شد که متحرک در بعضی از مراحل بدون نیاز به ماده منفعل، به سیر خود ادامه می‌دهد؛ همچون عقل نظری همواره نیازمند به بدن نیست و گاه از آن بی‌نیاز می‌شود و این دلیلی بر حرکت جوهری نفس است. همچنین، ملاصدرا در/سفار برای استحاله جوهری بی‌نیاز از بدن، معراج رسول‌الله (ص) و سیر خلیل‌الله در ملکوت را به عنوان شاهد ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۲-۸۵).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اصیل‌ترین تکامل اشتدادی انسان در حرکت جوهری عقلانی است. زیرا نشئه وجودی نفس برخلاف سایر جسمانیات، منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق حرکت جوهری، استکمال تدریجی می‌یابد تا به مرحله تجرد برزخی می‌رسد و پس از پیمودن مراتب کمالی نشئه مثالی به نشئه عقلی وارد می‌شود؛ اینجا است که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد می‌شوند و تبدل وجودی می‌یابند و نحوه وجودی آنها، وجودی تجردی و عقلی می‌شود. بدین ترتیب، سرانجام نفس آن است که در قوس صعود با مبدأ فاعلی‌اش اتحاد می‌یابد و مبدأ و منتهایش یکی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۲۲-۳۲۴).

ملاصدرا در پاسخ به اشکال کسانی که تکامل بی‌ماده را ناممکن می‌دانند، می‌گوید تکامل جوهری عقلانی در عالم وراء طبیعت بر اساس ماده روحانی شکل می‌گیرد. نفس ناطقه در استکمالات علمی‌اش از حد عقل هیولانی (جوهر بالفعل نفسانی ولکن ماده روحانی) به سوی عقل بالفعل ترقی و تکامل می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۶۷). به تعبیر دیگر، ماده اخروی در واقع همان چیزی است که از انسان باقی می‌ماند: «ان قوام النشاء و حیاة القلب اّما یکون بالعلم والمعرفة» (همان: ۷۸).

قوام عالم آخرت بر اساس قوه خیال است؛ زیرا قوه خیال یا حافظه، صورت صور دنیایی و کمال اخیر کمالات دنیوی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۲). همچنین، از آن‌رو که قوه خیال

قوه‌ای ادراکی است، پس قوام نشئه آخرت به علم و معرفت است که با وی به عالم آخرت منتقل می‌شود. دار آخرت، دار حیات علمی و وجودش، وجود ادراکی است: «واعلم ان دار الآخرة دار حیوانیه علمیه و وجودها وجود ادراکی» (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۷۸). بنابراین، ملاصدرا، حیات هر نفسی در عالم آخرت را به علم او در این عالم می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۳۰۸). از همین جا معنای این کلام ملاصدرا روشن می‌شود که: «ان اصل التغییرات فی الآفاق انما نشئات من عالم الانفس» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۳۸۲). زیرا قوام عالم آخرت بر قوه خیال است که با نفس ارتباط دارد؛ بنابراین، نفس فاعلی بی‌آنکه نیاز به ماده قابل‌داشته باشد، به میزان مرتبه علمی و ادراکی دنیوی در جوهره وجودی‌اش تکاملات اخروی را کسب می‌کند.

حرکت جوهری در عالم آخرت و تکاملات آن به مجموع ادراکات انسان برمی‌گردد. ادراکات عوالم سه‌گانه، یعنی قوه حس (برای ادراک عالم محسوسات و شهادت) و خیال (برای ادراک عالم غیب و ملکوت) و عقل (برای ادراک عالم ربوبیت و جبروت حق تعالی) است و هر نشئه‌ای دارای چهار مرتبه قوه، استعداد، کمال و فوق کمال است. نسبت انسان در آغاز خلقتش به عوالم و نشئات سه‌گانه بالقوه است، اما به مرور زمان، اکثر مردم تمام مراتب عالم محسوسات را کسب می‌کنند؛ زیرا از خصایص این عالم، استکمال مواد و اجسام است.

اما دو مشعر تخیل و تعقل تا زمانی که در این دنیا متوقف‌اند، در مرتبه قوه و استعدادند و به حد کمال نمی‌رسند؛ اگر هم عده‌ای در تخیل و تمثیل به حد کمال برسند، امر تمثلی فعلیت و تحقق پیدا نمی‌کند. در مرتبه فوق کمال، نسبت ایشان به عالم خود، نائم تام‌الخلق به عالم حس است. چنان‌که حضرت رسول (ص) می‌فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا». بنابراین، وجود استعداد و کمال، در دو نشئه دیگر بعد از موت انسان، به فوق کمال و تمام می‌رسند، به استثنای پیامبر (ص) و اولیا (ع) که در هر دو مشعر به مرتبه تمام و فوق تمام رسیده‌اند، زیرا قوه هر شیء منتظرالوقوع است، وگرنه تعطیل در امور فطری لازم می‌آید (همو، ۱۳۵۴: ۳۴۷-۳۴۸).

نتیجه آنکه، لازمه ادراک کمال و فوق کمال دو مشعر تعقل و تخیل در عالم ملکوت و جبروت، اتحاد نفس با آن مراتب است و انسان این‌چنین در جوهره وجودی‌اش در عالم جبروت و ملکوت به تکامل می‌رسد. البته نه فقط به تکامل می‌رسد، بلکه در سیر جوهری با آن عوالم یکی می‌شود. بنابراین، ملاصدرا حرکت تدریجی جوهری را به دنیا محدود نمی‌کند؛ او در تأیید عقیده‌اش به

آیات قرآن کریم استناد کرده است که انسان در عمر طبیعی «پنج هزار سال» همچون ملائکه و روح، پس از پنجاه هزار سال به سوی الله رجوع می‌نماید: «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة» (معارج: ۴) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۱).

ملاصدرا علاوه بر بهشت، در دوزخ نیز به حرکت جوهری قائل است: از آنجا که دوزخ را به جهتی شبیه به دنیا می‌داند و آن هم به جهت تجدد و نوشدن، آزار و دردهای بی‌شمار بر اهل آن و ذوب‌شدن و تبدل پوست بدن‌ها، و عارض شدن کون و فساد بر اهل آن است (همو، ۱۳۹۱: ۱۸۱). چنان‌که باری تعالی می‌فرماید: «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذقوا العذاب» (نساء: ۵۶)؛ «لا شك في ان تبدل الوجود واستحالة الابدان لابد فيه من حركة» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۶۸۱). براهین و شواهدی که حرکت و تکامل در عالم ماوراء را اثبات می‌کند، به شرح ذیل است:

۱. یکی از ادله معروف ملاصدرا بر حرکت جوهری، تحول اعراض است. هر حرکت عرضی، نشانی از حرکت جوهری است. پس اگر در برزخ، نفس هیئات و اعراضی را وامی‌نهد یا کسب می‌کند تا شایستگی ورود به قیامت را بیابد، تحولی جوهری را در برزخ تجربه می‌کند: «اما البعث فهو خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها» (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۳ الف؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۳۶-۳۳۷).

۲. ملاصدرا بر اساس حدیث نبوی «انما تنقلون من دار الى دار» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۶۳۲) برای نفس منازل، اطوار وجودی و نشئات متعدد، هم قبل از مرگ و هم بعد از انقطاع روح از بدن تا ابدالآباد، فرض کرده است. البته از فعل مضارع در حدیث حضرت محمد (ص) می‌توان استنباط کرد که عالم آخرت، عالم ایستایی و توقف نیست، بلکه در آن عالم نیز دائماً انسان از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر عروج می‌کند و از رهگذر این انتقالات، جوهر نفس تکامل می‌یابد.

نتیجه

صدرای شیرازی حرکت جوهری را به مدت طول عمر طبیعی انسان در دو نشئه دنیا و آخرت با مبانی مختص به هر نشئه می‌داند. ولی کسانی که از منظری سطحی به حرکت جوهری ملاصدرا می‌نگرند، به دلیل دووجهی بودن عبارات ملاصدرا در بحث حرکت جوهری، او را به تناقض‌گویی متهم می‌کنند. زیرا از سویی، عباراتی بر استغنائی نفس از بدن در مراحل استکمال انسان وجود دارد و از دیگر سو، صراحت بر این دارد که نفس برای حرکت به بدن نیاز دارد. البته از منظر

ملاصدرا، این گونه سخن گفتن نه فقط عیب نیست، بلکه شاهکار است؛ زیرا حکمت متعالیه نقطه تلاقی چهار جریان فکری در اسلام، یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و کلام، است. این ادعای فلاسفه که مجرد، فاقد قوه و استعداد است و لذا حرکت ندارد، پذیرفتنی نیست؛ چراکه ملاصدرا، برهان حرکت جوهری را برهانی بر نفی جوهری به نام «هیولا» می‌داند. زیرا در حرکت جوهری، یک وجود واحد، سیال است نه دو وجود، تا نیاز به اثبات جوهری به نام «هیولا» باشد؛ برخلاف تغییر و تبدلات مبتنی بر برهان قوه و فعل که کون و فساد بر اساس دو چیز متفاوت (یعنی متبذل و متبدل‌منه) استوار است، نیاز به چیز مشترکی به نام «هیولا» است تا تغییر شیئی به شیء دیگر معنا داشته باشد.

این دیدگاه که طبق آن، قوه و استعداد از خواص ماده است و در نتیجه موجود فاقد ماده فاقد حرکت و تغییر نیز هست، باطل است؛ زیرا چه بسا شیء مجرد باشد و تغییر و حرکت را نیز بپذیرد.

با توجه به مطالب فوق، حق این است که نفس، چه در دنیا و چه پس از مفارقت از بدن، در جوهر و اعراضش، به نحو قضیه ممکنه، حرکت داشته باشد؛ البته ادله نقلی فراوانی حرکت و تکامل نفس پس از مرگ و آخرت را ثابت می‌کند. در نتیجه آنچه را عقل ممکن می‌داند، نقل حتمی و ضروری معرفی می‌کند.

حاصل آنکه، صدرای شیرازی تکامل را از مراتب پایین به سوی مراتب بالا و پیمودن سلسله طولی معنا می‌کند و معنای آن را لزوماً حرکت جوهری، از قوه به فعل شدن نمی‌داند، بلکه معنای دیگری از حرکت جوهری اراده کرده است که طبق آن، حرکت در جوهره شیء تجدد، تبدل، استکمال و به طور کلی نوبه‌نوشدن و در نتیجه پویایی و فعالیت انسان فقط منوط به حیات، اراده و قدرت علمی و عملی است. چنین تفسیری به حرکت جوهری منجر به بسط آن در دنیا و آخرت و همسانی آن با «تجددالامثال» ابن عربی می‌شود. در نهایت ملاصدرا در تأیید نظریه‌اش به آیه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹) استشهد می‌کند. بنابراین، انسان در حیات بهشتی در حد تصورناپذیری تکامل می‌یابد و از همین جا است که فلسفه زندگی آدمی با نبود محدودیت و بی‌قراری گره خورده است. این موضوع در سیر به سوی حضرت حق در عوالم پس از مرگ، شتاب هم می‌گیرد و اگر از معنای دوم حرکت جوهری در بستر حکمت متعالیه غفلت شود، از خلقت

انسان به عنوان آیینه اسماء و صفات الاهی نقص غرض می‌شود و آدمی از هدف خود، که همان تقرب الاهی و اتمام دایره صعود و نیل به مبدأ وجود است، بازمی‌ماند که این نتیجه مخالف با عقل و نقل است.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). *زاد المسافر*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تصحیح: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۷). *کتاب ایام الشان: مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۱.
- امامی جمعه، سید مهدی؛ وداد، منصوره السادات (۱۳۹۱). «تکامل و پویایی انسان اخروی در چشم‌انداز صدرايي»، در: *معرفت فلسفی*، س ۹، ش ۴، ص ۴۱-۷۰.
- بلخی مولوی، محمد (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم: تفسیر قرآن*، تحقیق: حسن واعظ محمدی، قم: اسراء، چاپ هشتم، ج ۶.
- _____ (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۲-۵.
- _____ (۱۳۸۷). *فلسفه ملاصدرا*، تحقیق: محمد کاظم بادیا، قم: اسراء، چاپ اول، ج ۲.
- _____ (۱۳۸۸). *تسنیم: تفسیر قرآن*، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۸.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: رجاء، چاپ دوم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (بی‌تا). *مهر تابان*، بی‌جا: مؤسسه انتشارات باقرالعلوم، چاپ اول.
- _____ (۱۴۳۲). *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت در قرآن، چاپ پانزدهم، ج ۱.
- دکامی، محمدجواد (۱۳۸۶). «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه»، در: *آئینه معرفت*، ش ۱۳، ص ۱۱۵-۱۳۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *مبدأ و معاد*، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، پیش‌گفتار: سید حسین نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۵۸). *الواردات القلیبیه*، ترجمه: احمد شفیعیها، تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الایات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی، چاپ دوم، ج ۲.
- _____ (۱۳۶۱ الف). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۱، ۶.
- _____ (۱۳۶۱ ب). *عرشیه*، ترجمه و تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: مولا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*، تصحیح: هانری کرین، تهران: کتاب‌خانه طهوری، چاپ دوم.

- _____ (ب). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول. ۱۳۶۳
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی*، تهران: حکمت، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث، تصحیح: حسین موسویان*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱). *کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح: محسن جهانگیری*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة، تصحیح: سید مصطفی محقق داماد*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، مقدمه: سید محمد خامنه‌ای*، ویراستار: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی، چاپ اول، ج ۱، ۴، ۷، ۸، ۹.
- _____ (۱۳۹۳). *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جویی، تهران: مولا، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱، ۳، ۷، ۸، ۹.
- _____ (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پانزدهم.
- _____ (۱۳۷۴). *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ج ۲۰.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۸). *جاذبه و دافعه*، قم: صدرا، چاپ هشتاد و هفتم.
- _____ (۱۳۸۷). *«تکامل برزخی نفس»*، در: *نامه حکمت*، دوره ۶، ش ۱، ص ۹۷-۱۱۰.
- _____ (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.