

بررسی نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس

با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا

علی نجات رایزن^۱، محمد کرمی^۲*

چکیده:

با توجه به اهمیت حرکت جوهری و تحول ذاتی نفس در فلسفه ملاصدرا، این پژوهش به بررسی ارتباط میان اعمال اختیاری انسان و حرکت جوهری نفس می‌پردازد. هدف اصلی، بررسی نقش اراده و اعمال اختیاری انسان در جهت‌دهی به مسیر تکامل نفس است. روش پژوهش تبیینی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که حرکت جوهری انسان، شامل حرکت‌های جبلّی و ارادی است؛ حرکت ارادی، ناشی از عقل عملی و مبنای رشد عقل نظری و توسعه ذات نفس است. هم‌چنین با توجه به حرکت درونی و پیوسته نفس، تکرار اعمال اختیاری از یک طرف موجب شکل‌گیری ملکات نفسانی می‌شود و از سویی دیگر، مسیر و مقصد حرکت ذاتی نفس را - که زمینه‌ساز پیشرفت یا سقوط جوهر وجودی انسان است، مشخص می‌کند. در واقع، بنا بر حرکت جوهری، نفس انسان همواره در سیلان است و اعمال اختیاری، نقش اساسی در جهت‌دهی ارادی به حرکت آن دارد. بنابراین، درک دقیق نقش اراده و اعمال اختیاری در فلسفه ملاصدرا می‌تواند راهنمای مناسبی برای بهبود کیفیت زندگی و معنویت انسان باشد.

کلیدواژه‌ها: اراده و اختیار، فعل و عمل، اعمال اختیاری، ملکات نفسانی، حرکت جوهری، ملاصدرا.

^۱. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

^۲. دانشیار فلسفه، گروه دروس عمومی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).

مقدمه

از نظر ملاصدرا، عالم ماده همیشه در حال حرکت است و این حرکت در ذات و جوهر همه موجودات، به‌ویژه انسان، نهادینه شده است. آنچه وی را از دیگر فلاسفه متمایز کرده، اعتقادش به وجود دو نوع حرکت در انسان است: حرکت جبلی و فطری که با سایر مخلوقات مشترک است و حرکت ارادی و اختیاری که مختص انسان است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰). از دیدگاه او، انسان پس از طی کردن مراحل طبیعی حرکت جوهری یعنی جمادی، نباتی و حیوانی، به مرحله عقل هیولانی می‌رسد. در این مرحله، انسان می‌تواند با تکیه بر اراده و انتخاب آزاد خود، مسیر رشد و تکاملش را به‌سوی کمال نهایی به صورت هدفمند ادامه دهد. به این ترتیب، برخلاف دیگر موجودات که مسیر حرکتشان از پیش تعیین شده است، انسان با اراده خود می‌تواند مسیر تکاملش را رقم بزند و البته افرادی نیز وجود دارند که به دلیل انتخاب‌های نادرست، از رسیدن به کمال حقیقی باز می‌مانند. ملاصدرا به وضوح بیان می‌کند که هر موجودی دارای حرکت جبلی و عبادت فطری است، اما انسان علاوه بر آن، دارای حرکت ارادی نیز می‌باشد که او را قادر می‌سازد به سوی خیر و کمال حرکت کند: "قد علمت من تضاعیف ما ذکرناه أن لكل شيء حركة جبلیه و عبادة فطریة و للانسان مع تلك ، حركة اخرى ارادية فی طلب ما یظن خیرا و کمالا" (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰). هم‌چنین در جایی دیگر اشاره می‌کند که انسان به دلیل داشتن این دو حرکت اضطراری و اختیاری، نسبت به سایر مخلوقات برتری دارد و باید در برابر حکم‌های حکیمانه تکوینی و تدوینی، خضوع کند؛ زیرا این دو حرکت، بنیان‌های وجود و حرکت او را تشکیل می‌دهند: "فیختص الإنسان من بین سایر المخلوقات بأن هداه الله بالهدایتین الکوئیة و الوضعیه من جهة حرکتیه الاضطرابیة و الاختیاریه و اوجب علیه طاعة الحکمین: التکوینی و التدوینی و ذلک لاشتماله علی مبدأ الحركتین: الذاتیه و الارادية" (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). این عبارات به روشنی بر وجود حرکت تکوینی و جبلی موجودات عالم، از جمله انسان، دلالت دارند و این که انسان در بین موجودات، این امتیاز را دارد که حرکت ارادی، برای او امکان‌پذیر است و پس از طی مراحل در پرتو حرکت ارادی می‌تواند به کمالات وجودی دست پیدا کند. انسان دارای ابعاد مادی و مجرد است که به تناسب برخورداری از این ابعاد وجودی به ظاهر متضاد، دارای قوای مادی و معنوی فراوان با کارکردهای متفاوت است که نیاز به تربیت صحیح این قوا دارد تا امکان وصول به کمال مطلوب برای وی فراهم شود.

از نظر پیشینه پژوهش، در کتب و مقالاتی که تا به حال منتشر شده، به مسئله حرکت جوهری نفس، اعمال اختیاری و ملکات و حرکت جوهری نفس، اشاراتی شده است. مانند مقاله‌ای با عنوان «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا» (یکه‌زارع و دیگران، ۱۳۹۱)، مسئله محوری در آن، نفس‌شناسی ملاصدرا و تأثیرات حرکت جوهری بر آن است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن» (کمپجانی، ۱۴۰۰) که به بازخوانی تعریف نفس با توجه به اشتداد جوهری آن پرداخته شده است. در مقاله «بررسی نقش حرکت جوهری نفس بر علم و ادراکات بشری» (زمانیان و دیگران، ۱۴۰۲) به بررسی

نسبت حرکت جوهری نفس با حقیقت ادراک پرداخته است. هم چنین در پژوهشی دیگر «نقش عمل در معرفت عقلانی، نزد ملاصدرا و قرچغای خان» (مرادی و دیگران، ۱۴۰۳)، فقط به نقش عمل در معرفت عقلانی از منظر این دو شخصیت پرداخته است. در مقاله‌ای دیگر، «تحلیل شأن عبادات در عملکرد معرفتی نفس (با تکیه بر اندیشه‌های صدرالمألهین)» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۴) به فلسفه تشریع عبادات در بین بردن موانع موجود بر سر راه نفس برای رسیدن به تکامل و فیض علمی، مطابق با حرکت جوهری پرداخته است.

لذا همان‌طور که بیان شد، هیچ‌کدام از آثار منتشر شده قبلی، به تبیین و تحلیل نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس از دیدگاه ملاصدرا نپرداخته‌اند، بلکه به نفس شناسی؛ بازخوانی تعاریف نفس؛ نقش حرکت جوهری نفس بر علم و ادراکات؛ نقش عمل در معرفت عقلانی؛ و نقش اعمال در از بین بردن موانع تکامل نفس پرداخته‌اند. در این پژوهش، تلاش بر این است که در ابتدا، مبانی فلسفی مسئله را صورت‌بندی نماید و سپس به تبیین و تحلیل آنها بر مبنای حکمت صدرایی پرداخته است. بنابراین می‌توان گفت که درباره مسئله «نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس» و مبانی فلسفی آن با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا، به‌طور خاص، پژوهشی مستقل انجام نشده است. لذا در این رابطه، پرسش‌هایی که نیازمند پاسخ صحیح و درخور هستند، مطرح می‌شوند که انسان به اقتضای حس کنجکاوی و پرسش‌گری خود، می‌خواهد بداند کیفیت رابطه اعمال ارادی و اختیاری با حرکت ذاتی و جوهری نفس چگونه است؟ اساساً آیا اعمال، افکار و رفتارهای ارادی انسان می‌توانند مسیر حرکت ذاتی و جبلی انسان را تغییر دهند یا خیر؟ نحوه این تغییر، چگونه است؟ هم‌چنین طرح این‌گونه مباحث فلسفی چه نقش مثبتی در زندگی عملی انسان و بهبود کیفیت زندگی وی می‌تواند ایفاء کنند؟

۱- اختیار و معانی آن

واژه اختیار از ماده خیر گرفته شده به معنای برگزیدن و انتخاب امری است که فاعل، آن را خیر و مطلوب تلقی می‌کند (عسکری، ۱۳۵۳، ص ۱۱۸). وجود اختیار در انسان، امری بدیهی بوده و نیازی به اقامه برهان بر آن نیست. هر کس بالوجدان و با رجوع به خود، به وجود آن اذعان می‌کند. برای شکل‌گیری اختیار انسانی، راه دوسویه لازم است تا انسان بتواند انتخاب کند؛ زیرا اگر راه، یک‌سویه باشد، همان راه ملائکه می‌شد و دیگر ثواب و عقاب، و موجودی به نام انسان معنا نداشت. از طرف دیگر، این راه دو سویه، باید دائماً ادامه داشته باشد به‌طوری که هر لحظه بتواند عوض شود.

در فلسفه برای اختیار، معانی مختلفی گفته شده است. اهم این معانی عبارتند از:

۱) فاعلی قابلیت اتصاف به اراده‌ای خارج از ذات داشته باشد و فعل او ناشی از چنین اراده‌ای باشد. در این حالت، رابطه میان اختیار و جبر مانند رابطه‌ی ملکه و عدم ملکه است. این معنای اراده، تنها شامل فاعل بالقصد می‌شود؛

فاعلی که در مقابل فاعل مجبور (بالجبر) قرار دارد. در این نگاه می‌توان گفت: اگر فاعل بخواهد، عملی را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد. گاهی می‌خواهد و گاهی نمی‌خواهد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۰۲).

۲) معنای دوم آن است که فعل فاعل، مسبوق به علم، انگیزه و اراده باشد؛ چه این عوامل، ذاتی او باشند و چه زائد بر ذات. در این معنا، اختیار همواره همراه با قدرت است. این تعریف را می‌توان چنین بیان کرد: فاعل باید به گونه‌ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲). این برداشت از اختیار، موضوع اصلی در بحث جبر و اختیار است و دایره‌ی مصادیق آن نسبت به معنای پیشین، گسترده‌تر است. در مقابل این معنا، جبری قرار دارد که نسبت آن با اختیار، سلب و ایجاب است، نه ملکه و عدم ملکه؛ چرا که در این جا "شأنیت داشتن" ملاک نیست، بلکه تحقق اختیار یا عدم آن مطرح است.

۳) سومین معنا به فاعلی اطلاق می‌شود که از نظر علمی در انجام فعل خود، کاملاً مستقل باشد. این معنا منحصراً بر ذات الهی قابل تطبیق است. علامه طباطبایی این معنا را به صورت مستقل از دو معنای پیشین مطرح کرده و بیان می‌دارد: "حقیقت اختیار در این است که فعل، به فاعل با علم نسبت داده شود که در تأثیرگذاری کاملاً مستقل است. در مقابل، جبر آن است که یا فاعل علمی نباشد و یا با وجود علم، در تأثیرگذاری، مستقل نباشد" (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲).

از میان این معانی، تنها معنای دوم است که درباره‌ی انسان صدق می‌کند. لازم به ذکر است که تفاوت میان «اختیار» و «اراده» نیز اهمیت دارد. اراده در انسان، حالتی حادث و ناپایدار است که در زنجیره‌ی علل رفتارهای بیرونی او جای می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا ایجاد اراده، خود، امری اختیاری است یا جبری؟ اما اختیار به عنوان یک ویژگی ذاتی فاعل، نشان‌دهنده‌ی نحوه‌ی وجودی اوست و طرح این سؤال درباره‌ی آن بی‌مورد است. البته می‌توان گفت معنای اختیار، تا حد زیادی به آنچه «اراده‌ی ذاتی» نامیده می‌شود، نزدیک است.

۲- عمل

برای شناخت مفهوم «عمل» تعاریف لغوی و اصطلاحی و مفاهیم وابسته به آن ضروری به نظر می‌رسد. «عمل» در لغت به معنای کارکردن و کوشیدن است. کلمات عامل، عماله و عمله از همین ماده گرفته شده‌اند. هم‌چنین به کنش‌ها و واکنش‌های ارادی افراد که در فرایند زندگی از او سر می‌زند نیز، اطلاق گردیده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

برای واژه «عمل» تعاریف گوناگونی ارائه شده است که هر یک به جنبه ویژه‌ای از آن توجه نموده است. برخی عمل را چیزی می‌دانند که یک عامل دارای اختیار و قصد، آن را انجام می‌دهد. این معنا در مقابل چیزی است که

برای آن عامل به صورت غیر ارادی اتفاق می افتد، یا فقط در ذهن او رخ می دهد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۳).
از منظر ملاصدرا، علاوه بر اراده و علم، عمل را کمالی برای نفس می داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۹۲).

۲- ۱- افتراق عمل از فعل

عمل را می توان برای یک اتفاق انسانی و نه اتفاقی که برای سایر موجودات طبیعی پیش می آید، به کار برد؛ زیرا در اعمال انسانی، اراده، بخشی از عمل است و همین امر است که موجب تفاوت اعمال انسانی با حوادث دیگر می شود. پس عمل، اخص از فعل است؛ زیرا عمل، فعلی را گویند که با قصد و غرض از حیوان سر می زند. یعنی گاهی فعل در مورد حیواناتی اطلاق می شود که از آنها، فعل بدون قصد، واقع می شود و گاهی فعل به جمادات نسبت داده می شود و عمل، به ندرت به حیوانات و جمادات نسبت داده می شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۳). بنابراین، فعل، ناظر به تأثیری است که از موجودی سر می زند: خواه مبتنی بر علم و قصد باشد یا نباشد و خواه ناشی از انسان باشد یا جماد یا حیوان. اما عمل، فقط به آن دسته از افعالی اطلاق می گردد که از مبادی معینی نشأت یافته باشد و از روی علم و آگاهی و بر اساس قصد و اختیار پدید آمده باشد و به همین دلیل عمل، همراه با مدح و ذم و مسئولیت آور است. برخلاف فعل که ممکن است از روی جهل و غفلت و بدون قصد و اراده باشد و همراه با مدح و ذم نیست. لذا در ذات فعل، هیچ مدح و مذمتی نیست. برعکس، عمل که بدون هیچ قید دیگری، همراه با مدح و مذمت است و آدمی را مستحق مجازات می کند. به همین دلیل است که قرآن کریم می فرماید: *أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ رَبِّيَ أَعْمَلُ بِغَيْرِ عِلْمٍ* (سجده: ۷۷). و نفرمود: *"لَا أَضِيعُ فَعْلًا فاعِل منكم"* (العسکری، ۱۳۵۳، ص ۱۱۰-۱۰۸).

فیلسوفان، عمل را یکی از ابعاد وجود انسان می دانند و در ذیل بحث اراده انسان، در حد بیان مبادی عمل اختیاری به آن پرداخته اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۹۲). آنها معتقدند به طور طبیعی در انسان، تأمل و تدبّر و شوق، و به دنبال آن، توجه و تمایل به بعضی استنباطات عقلی که در نهایت، منجر به اراده و انجام عمل اختیاری می گردد، وجود دارد.

ابن سینا بر این باور است که افعال اختیاری، بیش از دیگر امور نفسانی، به نفس انسان وابسته هستند و از قوا و افکار، مانند خیال، وهم و عقل تغذیه می کنند. این مقدمات ادراکی به قوه غضبیه یا شهوانی، جهت دفع ضرر یا جلب منفعت می انجامند و نیروهای پراکنده در اعضای بدن، حرکت ظاهری را شکل می دهند. انسان در حرکات خود، تنها از این قوا فرمان می گیرد. عملی که از انسان صادر می شود، در واقع، همان حرکت محسوس است که بر اثر اراده در اعضا پدید می آید. معمولاً قصد فاعل، معطوف به تأثیر خارجی حرکت است که این تأثیر به عوامل خارج از وجود فاعل و محدودیت های طبیعی ماده، وابسته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۲).

علامه طباطبائی (ره) در تعریف عمل می‌گوید:

عمل یا (کار) به مجموعه‌ای از حرکات و سکانات اطلاق می‌شود که انسان با اراده برای رسیدن به مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد. پس هر عملی، یک واحد حقیقی نیست، بلکه مرکب از صدها و هزاران حرکات و سکانات است. ولی با نظر به یکی بودن مقصد، صفت وحدت به این حرکات و سکانات مختلف می‌دهد و آنرا بارنگ یگانگی، رنگین می‌کنیم (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

می‌توان گفت که در تحقق عمل؛ عقل، اراده، آگاهی و هدف و غایت، نقش دارند اما در فعل، ممکن است که فاعل آن، طبیعی و غیر عاقل باشد.

۲-۲- اقسام عمل

اعمال انسانی بر حسب این که منجر به تحریک عضلات و در ادامه، تحریک عضوی از بدن می‌شوند یا نه، به دو نوع اعمال جوارحی (جسمی) و اعمال جوانحی (غیر جسمی) تقسیم‌بندی می‌گردد. در حرکات جسمانی، آغاز عمل به حرکت بدنی منجر می‌شود، ولی در حرکات غیر جسمانی، مبادی عمل، شامل قوه یا قوای محرکه نمی‌شوند و بنابراین حرکتی در بدن رخ نمی‌دهد. از این رو، یکی از تقسیم‌بندی‌های متداول درباره اعمال، تقسیم آنها به ارادی و غیرارادی است. به عبارتی دیگر، عمل یا قلبی است یا قالبی. اعمال قلبی را اعمال جوانحی و اعمال قالبی را اعمال جوارحی می‌نامند. اعمال جوارحی، شامل حرکاتی مانند حرکت دست و پا و دیگر اعضا است که در قالب گفتار، حالات و افعال ظاهر می‌شوند، و اعمال جوانحی شامل نیت، ایمان و امثال آن است. جنبه ارادی در اعمال جوارحی، روشن و مبهره است. لذا برای روشن شدن ارادی بودن عمل جوانحی به ایمان اشاره می‌شود. ایمان، فعلی اختیاری و ارادی در ساحت قلب است و به معنای پذیرش علم و اعتقاد به آن محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، انسان بین عصاره علم و جان خویش، پیوندی برقرار می‌سازد؛ گاهی انسان در حال برقراری رابطه میان موضوع و محمول است که اصطلاحاً «قضیه» نام دارد. گاهی انسان درباره این که آیا فلان محمول از لوازم فلان موضوع است یا خیر، تردید دارد و عقل بررسی می‌کند و سپس روشن می‌سازد که آن محمول از لوازم موضوع است، در این حالت به این ثبوت، فتوا و حکم می‌دهد و پس از آن، تردید و دلهره از میان می‌رود. این فرایند، مربوط به بخش اندیشه و نظر است که عقل انسان موضوع را به محمول پیوند می‌دهد. لذا قضیه را از این جهت «عقد» می‌خوانند که موضوع و محمول به یکدیگر گره خورده‌اند. این گره، همان «علم» است و انسان عالم، عالم‌بودنش که فقط به واسطه علم است، بنابراین، علمش کامل نمی‌شود و از آن گره، رهایی نمی‌یابد، مگر آن که گرهی دیگر، میان عصاره علم و جهان درونی خود بزند، یعنی به آن دانش، باور داشته باشد. پیوند نخست، «عقد» است و پیوند دوم، «عقیده». اگر این دو پیوند با یکدیگر هماهنگ بود، یعنی انسان هم باور داشت و هم عمل نمود، عالم با عمل متحقق می‌شود و گرنه، عالم بی‌اعتقاد است و در نتیجه، بی‌عمل خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۵ و ۳۰۶).

۲-۲-۱- مبادی عمل

از جمله مباحث مهم و ضروری در مورد عمل، بحث از نحوه صدور آن از فاعل است که مورد توجه اساسی فلاسفه مسلمان نیز بوده است. هر عمل ارادی و اختیاری، دارای پشتوانه‌هایی بوده که در اصطلاح از آن‌ها به «مبادی عمل» تعبیر کرده‌اند. بحث از «مبادی عمل» از جنبه‌های گوناگون می‌تواند دارای اثر و فایده باشد. ارزش تربیتی داشتن از جمله آنها است. به این معنا که روشن شدن مبادی عمل ارادی و اختیاری، پایه و زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا بتوان درباره بسیاری از مسائل مرتبط با عمل، از جمله فرآیند تصمیم‌گیری و اولویت‌بخشی به امیال که امروزه در روانشناسی اخلاق بحث می‌شود، تحقیق و بررسی کرد. هم‌چنین این شناخت، زمینه را برای پرداختن به مسئله اختیار به شیوه‌ای علمی و منطقی آماده می‌سازد. بنابراین، عمل به لحاظ آن‌که مبتنی بر مبادی معینی است، متمایز از فعل است. آنچه به عنوان مبدأ اعمال اختیاری نامیده می‌شود، مراتبی است که قبل از صدور فعل، تحقق می‌یابند و انجام آن عمل بر تحقق آنها متوقف است. این مبادی عبارتند از:

- علم

هیچ عملی بدون پشتوانه علمی، انجام‌پذیر نیست. منظور از علم در این جا، اطلاق کلی و عمومی آن است. این مبدأ که همان تصوّر فعل است، دورترین حکم، نسبت به وقوع عمل است. در این مرحله، انسان ابتدا خیربودن عملی را تصور می‌کند - البته خواه واقعاً خیر باشد، خواه به گمان او - و سپس نسبت به آن، میل، شوق و اراده پیدا می‌کند. زکریای رازی بر این باور بود که: «قبل از قوه شوقیه تصور این است که این فعل، مفید است یا مضر. حال، یا تصویری از طریق تفکر عقلی به دست می‌آید یا از طریق تخیل حیوانی» (الرازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۲). قوه محرکه و شوقیه در هر حرکتی لازم هستند، اما تخیل و فکر، عیناً هر دو، لازم نیستند، بلکه یکی از آنها لازم است. در حرکت اختیاری، یکی از اینها لازم است؛ زیرا هر حرکتی، برخاسته از قوه شوقیه است و شوق، بدون ادراک قوه تخیل یا فکر برانگیخته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳). بنابراین برای تحریک شوق یا اراده، باید تصور لذت یا مفید، یا منفور یا مضر چیزی وجود داشته باشد. این تصور یا ناشی از تخیل است، یا ناشی از تفکر و عقل. همه افعال حیوان و افعال حیوانی انسان، ناشی از تخیل است و افعال انسانی انسان، ناشی از تعقل است.

کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا آلم و سازگاری یا ناسازگاری چیزی با نفس است. به عنوان مثال در حیوانات، تصور یک فعل، توسط قوه خیال یا قوه وهم صورت می‌گیرد. قوه وهم، معانی جزئی را درک می‌کند و حیوان بر اساس ادراک آن، عمل می‌کند. مانند گوسفندی که دشمنی گرگ را نسبت به خود درک می‌کند و از همان گرگ فرار می‌کند. اما در انسان، علاوه بر خیال یا وهم، عقل عملی نیز مداخلت دارد و مبدأ تصویری فعل را تحقق می‌بخشد. مثلاً ممکن است انسانی تصور کند که دزدی کردن باعث بهبود وضعیت مالی او می‌گردد، سپس عمل دزدی را از نظر شرع و عقل قبیح می‌داند و از انجام آن خودداری می‌کند. به دنبال ادراک

حسن و قبح افعال، عقل عملی حکم می‌کند که شخصی به دنبال انجام یک عمل برود یا از انجام آن جلوگیری کند. ادراک حسن و قبح افعال نیز بر ادراک خیالی یا وهمی آنها متوقف است.

- شوق و انگیزه

تصور فعل برای فاعل و حکم به مطلوبیت و خیربودن آن، به تنهایی نمی‌تواند محرک فاعل ارادی باشد. لذا عامل دیگری به نام شوق برای انجام عمل، مداخلیت پیدا می‌کند. شوق و انگیزه برای عمل، ناشی از قوه شوقیه است که خود برانگیخته از قوای مدرکه است. این قوه‌ای است که هنگام ترسیم صورتی مطلوب یا منفور در خیال، قوه فاعله را به تحریک وامی‌دارد و سبب می‌شود قوه فاعله، اعضاء حرکتی انسان را به حرکت درآورد، یعنی علتی است برای علت فاعلی (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۸) این قوه، دو شاخه دارد: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه شهویه منبعث از باور به سازگاری چیزی با نفس و قوای آن است - خواه این باور، مطابق با واقع باشد و خواه نباشد - و برای جلب امور سازگار با نفس برای کسب لذت، سبب تحریک انسان به سمت آن امور می‌شود. قوه غضبیه برای دفع اموری است که اعتقاد به ناسازگاری آنها با نفس و قوای آن است - خواه این اعتقاد مطابق با واقع باشد و خواه نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲).

بنابراین اگر شوق به دنبال تصور نفع و لذت حاصل شود، عمل تحقق می‌یابد و اگر به دنبال ادراک رنج حاصل شود به ترک و دفع آن عمل، منجر می‌شود در این صورت، آن را قوه غضب می‌نامند. ممکن است گفته شود چون شوق، دوگونه کارکرد دارد: شهوت و دیگری غضب، لذا باید دو قوه، عهده‌دار این دو کارکرد باشند، نه یک قوه؛ این استدلال نادرست است؛ زیرا تنها کارکرد شوق، تحریک قوه فاعله است، حال گاهی این تحریک برای جلب امور سازگار است و گاهی برای دفع امور ناسازگار، به عبارت دیگر، تحریک سنخ واحدی است و آنچه متفاوت است، غایت تحریک است و این تفاوت، مستلزم تعدد قوا نیست (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰). بنابراین، منشأ اشتیاق، قوای مدرکه نیست؛ به این دلیل که متعلق شوق افراد، متفاوت است. اگر شوق، برخاسته از قوای مدرکه بود، می‌بایست دو فرد، به هنگام ادراک یک امر واحد، به یک اندازه به آن اشتیاق پیدا کنند در حالی که به وضوح چنین نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۷۲). مثلاً همیشه چنین نیست که دو فرد، اگر غذای واحدی را ادراک کنند، هردو به آن اشتیاق پیدا کنند. ممکن است در نظر یکی، آن غذا، خوش به نظر رسد و در تصور فرد دیگری، ناخوش آید. یا یکی به آن تمایل پیدا کند و دیگری نه. یکی دیگر از دلایل تغایر شوق و ادراک این است که ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، اما شوق، بدون ادراک حاصل نمی‌شود (الکاتبی، ۱۳۵۳، ص ۶۷۹).

- اراده

یکی دیگر از مبادی فعل اختیاری، اراده است. البته در این که اراده همان شوق است یا خیر، بین حکما اختلاف نظر وجود دارد. برخی از حکما در فهرست قوای محرکه، علاوه بر قوه شوقیه و قوه فاعله، از قوه محرکه دیگری به نام

اراده یا عزم نام می‌برند که ابن سینا از آن به «اجماع» تعبیر می‌کند (مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۴). از نظر ملاصدرا نیز، اراده همان عزمی است که پس از تردید در فعل و ترک، جزم می‌شود و در نتیجه یکی از دو طرف فعل یا ترک، ترجیح پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰) هنگامی که شوق‌های مختلف پدید می‌آید، عمل نمی‌تواند تابع همه آنها باشد، بلکه تابع شوقی خواهد بود که غالب می‌شود. مثلاً گاهی شوقی نسبت به دیدن منظره‌ای پدید می‌آید (شهو) و در عین حال، خوفی نسبت به همان امر، یعنی ندیدن آن منظره (غضب) ایجاد می‌شود. در این صورت، اراده یا عزم عبارت است از این که یکی از دو طرف شوق به دیدن منظره و شوق به ندیدن و ترک آن، کامل می‌شود و بر طرف دیگر غلبه پیدا می‌کند (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۱).

سبزواری نیز، اراده را شوق مؤکد می‌نامد (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۶۴۶). اگر گفته شود اراده، شوق مؤکد نیست؛ زیرا در مواردی، شوق مؤکد حاصل است، ولی انسان تصمیم نمی‌گیرد، به عنوان مثال، شخص تشنه در ماه مبارک رمضان، هرچند شوق به نوشیدن آب دارد، ولی از نوشیدن آب، خودداری می‌کند یا ممکن است شخصی به چیزی شائق نباشد، اما انجام آن را اراده نماید، مانند خوردن داروی تلخ به هنگام بیماری. البته می‌توان گفت که در این مورد نیز شوق حاصل است، اما متعلق شوق در این جا متفاوت است. آنچه شوق به آن تعلق گرفته، کسب سلامتی است که به دنبال نوشیدن دارویی تلخ حاصل می‌شود نه این که شوقی نباشد و عملی (خوردن داروی تلخ) اراده شود و انجام گیرد. ممکن است در بیان تفاوت شوق و اراده گفته شود که شوق، قوه‌ای حیوانی و در نتیجه، تابع ادراک حسی و خیالی است، ولی اراده، بدون این که مسبوق به شوق باشد، تابع تعقل است. تصور صحیح این است که اراده، همیشه مسبوق به شوق است؛ خواه این شوق تابع ادراک حسی و خیالی باشد و خواه تابع ادراک عقلی. بنابراین هنگامی که انسان امری را برخلاف شوق حیوانی خویش و بر اساس تعقل اراده می‌کند، این اراده نیز مسبوق به شوق است. اما این شوق، حاصل تأملات عقلانی او در فایده و نفع آن چیزی است که تصور کرده است، نه ناشی از ادراک حسی یا خیالی لذت و فایده آن امر. لذا شوق، مقدمه اراده است و در پی تصور و تصدیق فایده، پدید می‌آید. بنابراین هر یک از قوای حس، خیال و عقل می‌توانند مبدأ شوق و در نهایت اراده شوند. هنگام تعارض میاق شوق‌ها، اراده در پی شوقی می‌آید که بر شوق‌های دیگر غلبه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲).

ملاصدرا اراده را در حیوان از شوق اکید، تفکیک نمی‌کند و برای فعل حیوان، شوق اکید شهوی یا غضبی را کافی می‌داند، اما در مورد انسان باید میان افعال او تفکیک کرد. به نظر وی برخی از افعال انسان که برخاسته از قوای متخلیه و واهمه هستند، مانند افعال حیوان به واسطه شوق قوای شهوی یا غضبی انجام می‌گیرند و اراده در آنها نقشی ندارد. اما در افعال برخاسته از عقل، قوه عملی‌ای که نقش اصلی در تحریک را به عهده دارد، اراده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۵۴). بنابراین می‌توان گفت به نظر ملاصدرا، اراده در افعال حیوانی، همان شوق اکید و ناشی از قوه شوقیه است، اما در افعال انسانی، همان حکم عقل عملی است.

- تحریک عضلات:

پس از حصول عزم و اراده، یکی از دو طرف فعل ارادی، ترجیح داده می‌شود؛ وقوع یا عدم وقوع فعل. سپس قوای پراکنده در عضلات تحریک می‌شوند و عمل انجام می‌گیرد. این قوه، عضلات را به حرکت درآورده و پس از پایان عمل، از حرکات جلوگیری می‌کند. این مبدأ، نزدیک‌ترین مبدأ به فعل اختیاری است و تفاوت آن در همین است که گاه، مبادی دیگر تحقق دارند، ولی به دلیل نقص در قوه تحریک، عمل صورت نمی‌گیرد؛ مانند افراد فلج.

می‌توان گفت که افعال اختیاری انسان، دو دسته است: افعالی که نیازمند اسباب‌های جسمانی هستند و افعالی که بدون واسطه، از نفس صادر می‌شوند. در این جا، افعال دسته اول، مدّ نظر است که با تحلیل آن می‌توان پنج مرتبه را در سلسله طولی در نظر گرفت تا در مرحله ششم، فعل (عمل) صورت گیرد: تصور فعل؛ تصدیق به خیریت آن؛ ایجاد شوق در انجام فعل؛ اشتداد شوق؛ برانگیخته شدن عضلات و در نهایت، انجام و تحقق عمل. لذا اراده‌ی انسان عبارت است از «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا، برای تحصیل مراد» (رستمی و حسینی‌زندی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۲).

۳- ملکات نفسانی و عمل

در اصطلاح فلسفی، ملکه، هیأتی نفسانی است که موجب صدور فعل یا انفعال، بدون فکر و تأمل می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹۱). کیفیت راسخ در نفس را ملکات گویند و از انواع مقوله کیف شمرده شده است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹۱). یا استعدادی است که در پرتو آن می‌توان کاری را با مهارت و ذوق انجام داد (صلیبا، صانعی، ۱۳۶۶، ص ۶۱۱). حتی به هر چیزی که در مقابل عدم یا مقابل حال باشد هم، اطلاق شده است. اگر در مقابل عدم باشد، دال بر امر موجود است و اگر در مقابل حال به کار رود، دالّ بر کیفیت راسخ (پایدار) است (صلیبا، صانعی، ۱۳۶۶، ص ۶۱۲). تکرار یک فعل، باعث پیدایش ملکات نفسانی است و هر ملکه‌ای که در دنیا بر انسان غلبه می‌کند، در آخرت نیز، مناسب با آن صورت نفسانی، ظاهر می‌گردد «كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (هر کس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود، عمل می‌کند). بنابراین، انجام دادن يك عمل و تکرار آن، موجب پدید آمدن ملکات و حالاتی در نفس انسانی می‌شود. از همین جهت گفته می‌شود که موضوع علم اخلاق، ملکات انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۶). در نظام فلسفی ملاصدرا و با توجه به سیال بودن نفس انسان، نقش اعمال اختیاری در آن تعیین‌کننده است. بنابراین، تکرار افعال، منشاء ملکات است و خود ملکات، منشاء افعال جدید خواهد بود.

۴. حرکت جوهری نفس و عمل

یکی از ابداعات فلسفی ملاصدرا، حرکت جوهری است. حل چند مسئله محوری در حکمت متعالیه با تکیه بر حرکت جوهری امکان‌پذیر است. یکی از آنها، معرفت نفس و سیر تکاملی آن است (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۹). بر اساس اصالت وجود، حرکت اشتدادی در وجود است، نه در ماده؛ چون اشتداد در ماده، معنی ندارد؛ زیرا اشتداد در ماده، یعنی ماده، تَرَوُّح پیدا می‌کند؛ یعنی تجسّم در این حرکت اشتدادی، از عالم ماده به جهان روحانی می‌رود و کم‌کم، ماده به مرحله تجرّد تامّ می‌رسد (ابراهیمی دینانی و کریم‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

از دیدگاه ملاصدرا، ظهور مراتب متفاوت نفس، نتیجه حرکت جوهری و اشتداد وجودی همین بدن طبیعی است، درحالی که بدن مثالی، متأخر از نفس و ناشی از آن است؛ چون بدن طبیعی، مَحْمِل و بستری است که نفس در آن ظهور و تکامل می‌یابد. با رسیدن به حد خاصی از تکامل، می‌تواند از این بستر خود جدا شود. در حالی که بدن مثالی، چون از لوازم نفسی است که به مرتبه تجرّد مثالی رسیده است، از آن انفکاک ناپذیر است، شکل و صورت آن به وسیله ملکات کسب‌شده از طریق نفس، تعیین می‌شود، که خود این ملکات نیز، ریشه در علم و عمل دارند، درحالی که شکل و صورت بدن طبیعی، ناشی از عوامل مادی و محیطی است و خود نفس در شکل‌دهی به این بدن، دخالت چندانی ندارد (زمانیها، یآوری، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷).

علامه جوادی معتقد است براساس حرکت جوهری، هرگونه اعتقاد، اتصاف اخلاقی و ارتکاب عملی، زمینه تحول جوهری را به همراه دارد؛ تا جایی که گوهر ذات انسان در اثر سیر جوهری به سمت خاص حرکت کرده و با به‌دست‌آوردن ملکات نفسانی و گذر از جنبه حال‌بودن اوصاف، زمینه تحول ذات را فراهم می‌کند، به‌طوری که ملکات نفسانی، تدریجاً به عنوان صورت نوعیه و فصل مَقْوّم در می‌آید. با این تحلیل، هرگز انسان، نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع اخیر، چیزی است که با حرکت جوهری پدید می‌آید. پس در واقع، یک وجود است که از جسم عنصری شروع می‌شود و با تحوّل ذاتی و حرکت جوهری در مسیر تکامل قرار می‌گیرد. نفس هر شخصی در طول عمر او ساخته می‌شود؛ زیرا نفس در ابتدا، خالی از صفات ثانوی و کمالات است. بنابراین، انسان با تقویت عقل نظری، به اندیشه‌های درست و با تقویت عقل عملی به نیت پاک و اخلاق صالح راه می‌یابد و با آن دو، به مُلک ملائکه راه می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج ۳، ص ۲۳۳). لذا در حرکت جوهری، خود متحرک نیز، عین حرکت است؛ از این رو، همه اجناس و فصول قریب و بعید، بر متحرک جوهری به گونه لابشرط، صادق است و به هر مرتبه وجودی که می‌رسد، اتحاد وجودی با همان مرحله پیدا می‌کند و امکان ندارد که کاری در محدوده بدن، بدون علم نفس، انجام شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳). در حرکت جوهری، قوای تحریکی یا ادراکی تاجایی می‌رسند که درک او عین عمل و علم او عین قدرت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۲). بنابراین در این حالت، دیگر سهو و نسیان و لغزش و امثال آن تصور نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۲۰۶)؛ زیرا آبخور جهالت و شیطنیت و توهّمات، تنها منحصر به «وهم» و «خیال» است که علت آن، وابستگی به جهان ماده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۲۰۶).

با توجه با مبانی ملاصدرا می‌توان گفت که انسان با عمل خود، جهت حرکت جوهری نفس را انتخاب و اختیار می‌کند. بنابراین عمل در حقیقت، قوام‌دهنده و تداوم‌دهنده به حرکت جوهری نفس است.

۵. تحلیل نهایی

پس از روشن شدن زمینه‌ها و مقدمات بحث، اکنون به این مسئله اصلی می‌پردازیم که افعال و اعمال اختیاری ما چگونه می‌توانند در جریان حرکت جوهری و ذاتی نفس، اثرگذار باشند. از دیدگاه فلسفی، انسان، دارای ابعاد وجودی متعددی می‌باشد و اعمال و رفتارهای او بر ابعاد وجودی‌اش تاثیر می‌گذارند. بنا بر قاعده "النفس و البدن يتعاكسان في التأثير و التأثير" خروجی‌های انسان چه باطنی و چه ظاهری در گستره‌ی اعمال ما قرار دارند و به شرط ارادی بودن و تداوم داشتن بر جنبه‌های وجودی ما تاثیرگذار خواهند بود؛ زیرا بین نفس و بدن رابطه اتحاد حقیقی برقرار است و هر اتفاقی که در یک ساحت رخ دهد، بر ساحت دیگر اثرگذار خواهد بود. این تاثیرگذاری، در جهت‌دهی به مسیر حرکت جوهری جلی انسان، خود را نشان می‌دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که اساساً چرا اعمال ارادی در جهت‌گیری حرکت جوهری نقش دارند؟

در مقام پاسخ به این سوال باید دو حیث متفاوت نفس آدمی و کارکرد متفاوت هر کدام را در نظر داشت: یکی نفس به اعتبار ذات و دیگری نفس به اعتبار مشارکت با بدن. نفس به اعتبار ذات، عقل نظری است و به اعتبار مشارکت با بدن، عقل عملی نامیده می‌شود. ذات نفس، قوه نظری آن است و جنبه عملی آن، داخل در ذات نفس نیست. کار عقل نظری، کسب افاضه از مبادی عالی بوده و وظیفه عقل عملی، تنظیم رابطه متناسب میان نفس و بدن است. به همین دلیل است که ملاصدرا، عقل عملی را خادم عقل نظری دانسته و بیان می‌کند که عقل نظری در بسیاری از امور، عقل عملی را به خدمت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). ملاصدرا برای تشخیص این دو قوه از یکدیگر می‌نویسد:

فَالنَّفْسُ فِي ذَاتِهَا قَوَاتَانِ: نَظَرِيَّةٌ وَ عَمَلِيَّةٌ. تِلْكَ لِلصِّدْقِ وَ الْكِذْبِ وَ هَذِهِ لِلْخَيْرِ وَ الشَّرِّ. هِيَ لِلْوَجِبِ وَ لِلْمُمْكِنِ وَ الْمُتَمَتِّعِ وَ هَذِهِ لِلْجَمِيلِ وَ الْقَبِيحِ وَ الْمُبَاحِ (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱)؛ نفس دارای دو قوه نظری و عملی است که به واسطه قوه نظری، صدق و کذب، واجب، ممکن و ممتنع را ادراک می‌کند و با قوه عملی، خیر و شر افعال و زشتی و زیبایی امور را درک می‌کند.

پس با صرف نظر از حیث مشارکت نفس با بدن، عمل، موضوعیتی در تکامل ذاتی و جوهری نفس ندارد. با توجه به این حیث نفس است که می‌توان به نقش عمل اختیاری در جهت‌گیری حرکت ذاتی و جوهری نفس سخن گفت. به عبارت دیگر، اعمال ارادی و اختیاری، ناشی از عقل عملی، زمینه‌ساز تکامل عقل عملی هستند و تکامل عقل عملی، زمینه‌ساز تکامل عقل نظری می‌باشد که حقیقت انسان به آن است. بنابراین روشن می‌شود که تکامل جوهری انسان، در گرو اعمال ارادی و اختیاری است. اگر گفته شود کار عقل نظری، انفعال در برابر مبادی عالی و

کسب افاضه از آنها است و صرف قرار گرفتن در معرض مبادی عالی و انفعال در برابر آنها برای افاضه کافی است و نیاز به انجام عمل خاصی ندارد؛ در پاسخ می‌توان گفت که نفس، طبق تعریف که ذاتاً مجرد است و فعلاً مادی، تکامل خود را از طریق بدن محقق می‌سازد و هرگونه افاضه فیض از جانب عقل فعال، نیازمند حصول مقدماتی است که آن مقدمات در حوزه اعمال ارادی انسان قرار دارد.

حال که چرایی تأثیر اعمال ارادی در مسیر حرکت ذاتی و جوهری انسان معلوم شد، به بیان چگونگی ارتباط اعمال ارادی آدمی با این حرکت می‌پردازیم. برای تبیین و فهم چگونگی ارتباط اعمال اختیاری انسان با حرکت ذاتی و جوهری او، لازم است نظر ملاصدرا را درباره حقیقت عمل بیان کرد. چرا که آگاهی از باطن و حقیقت اعمال، تصویری معقول و منطقی از مسئله به دست خواهد داد. دیدگاه او در باب حقیقت عمل را می‌توان از دیدگاهی که در مورد حقیقت انسان دارد، به دست آورد. همان‌طور که بیان شد، ایشان حقیقت انسان را نفس دانسته و عمل را شأنی از شئون نفس - از آن جهت که در ارتباط با بدن است - می‌داند. ارتباط و وابستگی نفس و بدن در مراتب بالاتر وجودی از بین می‌رود و آنچه جاودانه خواهد ماند، نفس است و بدن از بین می‌رود و حظی از بقاء و ثبوت ندارد. بنابراین، عمل که حرکات این بدن است نیز به خودی خود، هیچ حظی از بقاء و ثبوت ندارد. پس آنچه مهم است، تکرار عمل است؛ از تکرار عمل اثر و حالتی در نفس پدید می‌آید و مستحکم می‌شود و هر چه عمل تکرار بیشتری بیاید، حال، تبدیل به ملکه می‌شود و چون ملکه، رسوخ بیشتری در نفس دارد، سبب می‌شود که فعل مناسب این ملکه بدون مشقت و رنج از نفس صادر شود.

به عبارت دیگر، هرچند نفس انسانی در آغاز پیدایش خود از جمیع صفات و ملکات خالی است، ولی از استعداد لازم جهت کسب علوم و فنون مختلف برخوردار است. آنچه برای هر انسانی تعیین می‌یابد و به فعلیت می‌رسد براساس اندیشه‌ها و خواسته‌ها و حرکات گوناگونی است که وی برمی‌گزیند و بدین ترتیب تقدیر و سرنوشت متفاوتی را برای خود رقم می‌زند. در نگاه اولیه و ظاهری، عمل به خودی خود چیزی جز حرکت و انفعال نیست، پس هیچ بهره‌ای از بقا و ثبات ندارد. اما به محض وقوع، اثری در نفس حاصل می‌شود و حالتی قلبی رخ می‌دهد که برای مدت زمانی باقی می‌ماند و در صورت تکرار این اعمال، اثر و حالتی از آن حاصل می‌شود و مستحکم شده و دوام پیدا می‌کند و تبدیل به صفات و ملکات می‌گردد. لذا وقتی افعال و گفتار تکرار شوند، آثار آنها در نفس استحکام می‌یابد و احوال، تبدیل به ملکات می‌شود؛ در نتیجه‌ی ایجاد ملکه، فعلی که با آن مناسبت دارد به سهولت و بدون تفکر و تأمل صادر می‌گردد. بنابراین آنچه از نظر ملاصدرا بقا و ثبات دارد، ملکات و صفات نفسانی است که هم‌زمان با عمل در انسان حاصل می‌شود و همه حقیقت نفس را شکل می‌دهد.

به باور ملاصدرا، مقصود خداوند از «عمل» در آیاتی که اشاره به کتابت اعمال شده است، همین ملکات و صفاتی است که در اثر اعمال به وجود می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۲). وگرنه به اعتقاد وی اعمال، پدیده‌هایی عدمی هستند که صلاحیت علت واقع شدن برای پاداش‌ها و عذاب‌ها را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۶،

ص ۳۲). دلیل این امر از نظر او این است که دار آخرت، سرای زندگی جاوید است و زندگی اخروی، مترادف علم است. پس مواد اشخاص آخرت، تصورات باطنی و تأملات قلبی است، نه حرکت ظاهری و عمل خارجی که وابسته به ماده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۲).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، نقش عمل، نقشی عرضی و تبعی است و چون معدوم می‌شود، خیر و منفعتی ندارد جز این که در پس آن، حالی در نفس انسان ایجاد می‌شود و آن حال، رسوخ یافته و سبب فعل مناسب خود می‌شود.

با توجه به اینکه ملاصدرا در پی پذیرش حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت و با نظر فیلسوفان پیش از خود که معتقد بودند نفس انسان‌ها در مراحل مختلف جنینی و کودکی با زمانی که عقل بالفعل شود، تفاوت ذاتی ندارد و در همه این زمان‌ها، جوهر واحدی است و تنها در اعراض متفاوت هستند، مخالفت کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۶۷۷-۶۱۸)، نفوس بشری از نظر او، همواره در حال دگرگونی از حالی به حال دیگر بوده، دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است. از دیدگاه ایشان، هر کس با رجوع به خود پی می‌برد که در هر لحظه، شأن جدیدی بر نفسش عارض می‌شود و هویت کنونی‌اش غیر از هویت پیشینی او بوده است و این تفاوت و تغایر، چیزی جز اختلاف اطوار ذات واحد نیست. بنابراین نفس انسانی، واحد مستمر متجددی است که میان هیولا و عقل کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰).

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که نفس آدمی، حقیقتی ثابت نیست، بلکه در هر آن، در حال سیورورت و شدن است و آدمی لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق و رفتار و عملی، ذات خویش را می‌سازد و نفس، چیزی جز تجسم عینی مکتسبات و دستاوردهای خویش نیست و تفاوت انسان با سایر موجودات، همین دگرگونی احوال و ترقی در نشئات طولی وجود است که با اشتداد وجودی از نشئه‌ای خارج و به نشئه دیگر وارد می‌گردد. لذا نفس انسان بر مبنای اصل حرکت جوهری، پیوسته در حال تبدل و تحول وجودی و ذاتی است؛ بدین معنا که انسان در اوایل زندگی جنینی، وجودی نباتی دارد و در اواخر دوره جنینی و اوایل دوره نوزادی به مرحله حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌رسد؛ یعنی آدمی پس از تشکیل فطرت انسانی‌اش، به دلیل قابلیت‌های موجود در ماده آن، بالقوه انسان یا ملک و یا شیطان است و رشته‌ای باطنی و وجودی، مرحله جمادی او را به مرتبه انسانی و نهایتاً ملکی یا شیطانی متصل می‌کند. یعنی این خود انسان است که با اختیار و اراده، مسیر حرکت ذاتی و جوهری خویش را به سمت انسانیت یا بهیمیت و یا شیطان صفتی پیش می‌برد. خلاصه این که انسان بر مبنای افکار و اندیشه‌هایش، انجام اعمال و رفتارهای خاصی را اراده می‌کند و با تکرار آن اعمال و رفتار و رسوخ آنها در نفس، صاحب منش و شخصیت ویژه‌ای می‌شود و همین شخصیت شکل گرفته شده، به افکار و اعمالش، جهت می‌دهند و این بدان معنا است که افکار، رفتار و اعمال فرد، در متن حرکت جوهری نفس قرار می‌گیرند و تحول ذاتی و حقیقی در وجود شخصیت انسان بوجود می‌آورند.

نتیجه گیری

بر مبنای پژوهش، می توان نتایج زیر را صورت بندی نمود:

۱. در نظام فلسفی ملاصدرا، نفس، موجودی است که همواره در تغییر و سیلان است.
۲. عمل در باطن انسان، صورتی وجودی پدید می آورد و بر حرکت جوهری نفس، اثرگذار است؛ زیرا عمل از سنخ وجود است و اثر گذاشتن، شأن وجود است.
۳. رابطه بین عمل اختیاری و ملکات نفسانی، متقابل است؛ یعنی عمل اختیاری، عامل ایجاد ملکات است و ملکات نیز موجب تکرار اعمال است.
۴. اعمال اختیاری، مسیر و جهت حرکت جوهری نفس را مشخص می کند.
۵. عمل در سیر وجودی نفس، نه تنها از مادیت تا تجرد آن، نقش ایفا می کند، بلکه عامل هویت بخشی و تشخص دهی به وجود نفس است.
۶. تربیت در فلسفه ملاصدرا و نقش آن در کنترل و تنظیم اراده و اعمال اختیاری انسان، مهم و برجسته است. از دیدگاه او، نفس انسانی موجودی متحول و رو به کمال است که بدون تربیت، پیوسته در معرض سقوط و نقصان قرار دارد؛ زیرا هر عملی که از نفس صادر می شود در وجود انسان و تغییر مسیر حرکت جوهری او تأثیرگذار است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین و کریم زاده، رحمت الله. (۱۳۸۶). رابطه نفس و بدن. آموزه های فلسفه اسلامی، ۳ (۶)، ۱۹-۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). الهیات الشفا. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۴۸). طبیعیات الشفا. قاهره: دار الکتب الریبه.
۴. ارشادی نیا، محمدرضا. (۱۳۹۳). رهاوردهای هستی شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی. آموزه های فلسفه اسلامی، ۹ (۱۵)، ۳۱-۵۴.
۵. ابی الحسن احمد بن فارس. (۱۳۹۹ق). المعجم القایس اللغه. قم: دار الفکر.
۶. ابو هلال الحسن العسکری. (۱۳۵۳). الفروق اللغویه. قم: مکتبه بصیرتی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. چاپ سوم. قم: نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴)ب. وحی و نبوت در قرآن. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.

۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). هدایت در قرآن. چاپ دوم، قم، نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)ب. مراحل اخلاق در قرآن. چاپ هفتم، قم، نشر اسراء.
۱۱. ذاکری، مهدی. (۱۳۹۴). درآمدی به فلسفه عمل. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
۱۲. راغب اصفهانی. (۱۳۸۴). مفردات الفاظ القرآن. ج ۴. تهران: انتشارات اساطیر.
۱۳. رستمی، ابراهیم و حسینی زیدی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳). تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس انسانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۱۴۵-۱۶۸.
- doi: 10.30513/ipd.2024.5345.1454
۱۴. زمانیها، حسین و یاوری، طاهره. (۱۳۹۶). تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا. حکمت معاصر، ۸(۳)، ۱۷۱-۱۸۸.
۱۵. سبزواری، ملاهادی. (۱۴۲۲ق). شرح منظومه. قم: نشر ناب.
۱۶. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. چاپ سوم. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۷. صلیبا، جمیل و صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. چاپ اول. تهران: نشر حکمت.
۱۸. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. حاشیه علامه طباطبائی. بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی.
۱۹. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألین بر الهیات شفا(ج ۱). تصحیح تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۰. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح‌الغیب. چاپ اول. تهران: نشر مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). تفسیر القرآن الکریم. چاپ سوم. قم: انتشارات معارف.
۲۲. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). الشواهد الربوبیه چاپ چهارم. تهران: نشر اساطیر.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۳). فراهایی از اسلام. جمع‌آوری مهدی آیت‌اللهی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). نه‌ایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین.
۲۶. کاتبی، نجم الدین علی و میرک نجاری. (۱۳۵۳). حکمه العین و شرحه. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۷. کمیجانی، حامد. (۱۴۰۰). تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن. نسیم خرد، ۷(۱)، ۸۵-۹۸.

۲۸. مرادی، فرشاد؛ فهیم، محسن و علیرضا فهیم. (۱۴۰۳). نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان. معرفت و بصیرت اسلامی، ۳(۱)، ۵۵-۶۸. <https://doi.org/10.61838/iki.103>
۲۹. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۹۱). شرح نمط سوم اشارات و تنبیهات. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۳۰. یکه زارع، صغری؛ کاملان، محمدصادق و محمود پروانه. (۱۳۹۱). تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا. انسان پژوهی دینی، ۹(۲۷)، ۱۲۵-۱۴۷.

نسخه
پیش از انتشار