

حرکت جوهری از عزیزالدین نسفی

تا صدرالدین شیرازی

دکتر داود فیرحی، دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
مهدی فدائی مهربان، کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران

چکیده

عزیزالدین بن محمد نسفی را بجرئت می‌توان از بزرگترین حکمای الهی ایران در قرن هفتم دانست که متأسفانه چندان شناخته‌شده نیست. ویژگی مهم این عارف-فیلسوف مکتب کبرویه تعادل فکری وی در زمانه‌ی (سختترین دوران هجوم مغولان) بود که خشونت و افراط از مشخصات بارز آن بود. نسفی مفاهیم فلسفی بسیاری را در کتب خود تشریح کرده است که یکی از مهمترین آنها مفهوم سیر استکمالی انسان و اساساً حرکت جوهری است که بعدها توسط صدرالدین شیرازی دنبال شد. به نظر می‌رسد فهم فلسفه اسلامی زمانی ممکن است که بتوان حلقه‌های مفقوده این زنجیر را بازیافت. نسفی را می‌توان یکی از آن حلقه‌ها دانست که پیونددهنده عرفان به فلسفه بود و بعدها بر مکتب اصفهان بسیار تأثیر گذارد. این مقاله به بررسی وجوه تأثیرپذیری صدرالدین شیرازی از عزیز نسفی در مفاهیم حرکت جوهری و سیر استکمالی می‌پردازد.

کلیدواژگان

انسان کامل
هستی
کمال
معرفت

سلوک

اسفار

حرکت جوهری

مقدمه

اندیشه‌های عزیزالدین نسفی دستمایه مناسبی برای صدرالدین شیرازی در طرح مسائل اساسی خود در حکمت متعالیه بود. در واقع راهی که عزیز نسفی در کشاندن عرفان بسوی فلسفه طی کرده بود، ملاصدرا نیز ادامه داد، اما در جهت عکس آن. در واقع صدرالدین شیرازی فلسفه اسلامی-ایرانی را بسوی عرفان کشاند. از این منظر می‌توانیم حکمت متعالیه صدرایی را بمثابة نقطه برخورد جریانی بدانیم که از یک سو نسفی آن را هدایت می‌کرد و از سوی دیگر صدرالدین شیرازی. در واقع ایندو در حکمت متعالیه صدرا با یکدیگر برخورد داشتند. بهمین دلیل است که عمده فلاسفه بزرگ ایران بعد از صدرالدین شیرازی، هرگز نتوانستند فلسفه صدرا را نادیده بگیرند^۱ و غالباً همان راهی را رفتند که صدرا رفته بود. هانری کربن هم معتقد است که مشرب فکری

1. Chittick, W., "Mysticism versus Philosophy in earlier Islamic History: the al-Tusi-al-Qunawi Correspondence," in *Religious Studies*, 1981.

سعدالدین حموی (استادِ نسفی) و نسفی، که وی آن را «تصوف شیعی» یا تصوفی که با تشیع واقعی آشنا بودند، می‌نامد، همان راهی است که بعد از آنان سیدحیدر آملی، میرداماد و ملاصدرای شیرازی ادامه دادند. از ویژگیهای این شیوهٔ فکری آنست که عروج قلبی روحانی را با ترتیب دقیق فلسفی تشریح و تفسیر می‌کند.^۲ در این میان ملاصدرا در بسیاری از مباحث خود از عزیزالدین نسفی متأثر بوده است. ما در این مقاله به بررسی تأثیرات ملاصدرا از نسفی در مفهوم حرکت جوهری می‌پردازیم.

معرفتشناسی نسفی

نسفی در معرفتشناسی خود معتقد است معرفت از خصلتی مرتبه‌یی برخوردار است که می‌توان در آن نوعی نسبی بودن طولی را نیز مشاهده کرد. هر مرتبهٔ معرفتی بیانگر معرفت وجودی نیز هست که نسفی آن را تحت عنوان مقام شرح می‌دهد. بنابراین معرفتشناسی و هستی‌شناسی نسفی بر هم منطبق است. اگر معیار معرفت و وجود را نزد نسفی منطبق بر هم در نظر بگیریم می‌توان گفت نسفی نهایتی برای شناخت قائل نیست و اگر شناخت را مرتبط با وجود در نظر بگیریم، یعنی وجودی که در کلیت خود دارای نوعی وحدت همه جانبه است و منشأ آن وجود الهی است، بنابراین وجود نیز بینهایت و نامتعیین است.

بدین ترتیب نسفی از جمله اندیشمندانی است که نه تعیین صرف برای هستی‌شناسی قائل است و نه برای معرفتشناسی. وی از شش وجه هستی‌شناسی صحبت می‌کند که هر یک از آنها تابع قواعد خاص خود است. در هر مقام^۳ سالک دارای معرفتی خاص همان مقام نسبت به جهان پیرامون خود است. با فراتر رفتن از یک مرحله و پای گذاردن به مرحله بعد

که با مجاهدتهای عارفانه کسب می‌شود، سالک دارای معرفتی جدید از عالم هستی می‌شود که با مرحله قبل و بعد خود متفاوت است. قواعد مقام دوم اگرچه اعم از قوانین مقام نخست است، اما با آن متفاوت است. بدین ترتیب اساس معرفتشناسی نسفی نیز در این مراتب هستی‌شناختی تعریف می‌شود.

مشکل بسیاری از افرادی که بزعم نسفی مدعی شناخت دقیقند نیز همین است. آنها نمی‌دانند که در کدام نقطه عالم وجود ایستاده‌اند و بنابراین تصور می‌کنند که معرفتی که بدان رسیده‌اند، معرفت نهایی است و شناخت درستی از عالم دارند. نسفی این را گوشزد می‌کند که اگر آدمی به شناختی از عالم هستی رسیده است، این شناخت وابسته به مرتبت وجودی افراد متفاوت است و لذا نمی‌توان ادعاهای جازم داشت. سالک کامل و بتعبیر نسفی انسان کامل، اویی است که تمام مقامات ششگانه را پشت سر نهاده است و به مرحله اتحاد رسیده است. از آنجایی که انسانهای دیگر هر یک در مرتبه‌یی از شناخت به سر می‌برند، همگی دچار نوعی نقصانند. این نقص و تکامل نه طبیعی بلکه اکتسابی است زیرا صحبت از سلوک است.

پس «اعلی علیین و اسفل السافلین» در قرب او یکسان است؛ «قرب و بُعد نسبت به علم و جهل ما

۲. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد،

تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ص ۴۶.

۳. عزالدین محمود کاشانی می‌گوید: «مقام مرتبتی است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. گفته‌اند: «الأحوال مواهب و المقامات مکاسب». و جمله مقامات در بدایات، احوال باشند و در نهایت، مقام شوند.» (کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر همام ۱۳۶۷، ص ۹۵). بنابراین مقام مرتبت سالک است که دوام دارد، و در مقابل حال، وضعی است که برای سالک پیش می‌آید و معمولاً گذراست.

گفته‌اند.^۲

■ نسفی در

معرفتشناسی خود
معتقد است معرفت از
خصلتی مرتبه‌یی برخوردار
است که می‌توان در آن نوعی
نسبی بودن طولی را
نیز مشاهده کرد.

....



....

رفیعه] به سعی و کوشش این کس باز بسته
است. هرچند که علم و طهارت زیادت حاصل
می‌کند، مقام وی عالیتر می‌شود.^۱
نسفی در عبارتی مشابه در مقصد اقصی معتقد

۴. نسفی، عزیزالدین، المقصد الاقصی، به‌مراه أشعة اللمعات
جامی و منتخب جواهر الأسرار آذری، مرکز نسخه‌های خطی
کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه خطی شماره B/253،
ص ۱۳۱.

۵. همو، بیان التنزیل، تصحیح علی اصغر میرباقری فرد،
تهران، انجمن مفاخر و آثار فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲.
۶. چنین تفکری از سوی عین القضاة همدانی نیز ارائه شده
بود. وی مدعی بود که نظریه هم‌فاصله بودن تمام اشیاء نسبت به
منبع هستی شناختی آنها (خداوند)، برحسب درجه معرفت خود
اوست (ریجون، لوید، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی،
تهران، مرکز نشر، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶. همچنین هجویری گفته است:
«مقام، مرتبت سالک است که به کسب حاصل آید، همچنانکه
حال مرتبتی است موهبتی، مقام مرتبت مبتنی بر مجاهده سالک
است و حال مبتنی است بر فنا». (الهجویری الغزنوی، کشف
المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، بقلم محمد عباسی، تهران،
امیرکبیر، بیتا ص ۲۲۵).

۷. ریجون، عزیز نسفی، ص ۱۳۷.

۸. نسفی، عزیزالدین، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان
الکامل، پیشگفتار هانری کرین، تصحیح و مقدمه مارینان موله،
ترجمه و مقدمه از سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری،
۱۳۸۴، ص ۱۲۷.

۹. همو، زبدة الحقائق، تصحیح حق‌وردی ناصری، تهران،
طهوری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰.

در این تحلیل از نسفی می‌توان شاهد اکتسابی
بودن معرفت بود. اکتسابی بودن مقامات در نظر نسفی
تا بدان حد است که همراهی با این عربی معتقد است
که انسان بلحاظ درجات روحی می‌تواند تا مقام
پیامبر(ص) در معراج ارتقاء یابد و تجربه همانند او
داشته باشد. انسان کامل به مقام نهایی شناخت رسیده
است و تکامل او از این منظر است که در وجود الهی
بعنوان منبع معرفت غرق شده است و یا بتعبیر عرفا به
مقام فنا فی الله رسیده است، چرا که از نظر نسفی
استعداد کمال در هر فردی بالقوه موجود است و آدمی
باید در سیر و سفری که دارد، این استعداد را از حالت
بالقوه، به بالفعل تبدیل کند. انسان کامل آنست که
توانسته است تمامی استعدادها و تواناییهای خود را
شکوفا و بالفعل کند. از نظر نسفی «کمال هر چیز
آنست که هرچه در آن چیز بالقوه موجود است، بالفعل
موجود شود.»^۵ اکتسابی بودن مقامات در نظر نسفی
از این منظر است؛ در واقع هر انسانی می‌تواند به
سرحد کمال راه یابد و این تنها مستلزم آگاهی از
استعداد درونی انسان و بالفعل نمودن آن در جهت
کمال است.

نکته جالب توجه این اندیشه آنجاست که مقام
معرفتی نشاندهنده مقام وجودی فرد در هستی نیز
هست،^۶ و در اینجاست که انسان کامل بعنوان
موجودی والا از انسانهای دیگر منفک می‌شود. از نظر
نسفی «هرکه عالمتر است، نزدیکتر است»^۷ و «هرکه
بالا تر است به عقل اول نزدیکتر است، شریفتر و لطیفتر
است، و علم و طهارت وی بیشتر است.»^۸ این دقیقاً
همان انسجام منطقی معرفتشناسی و هستی‌شناسی
نسفی را نشان می‌دهد. وی در اینباره می‌نویسد:
ای درویش! [وصول به مراتب عالیه و درجات

■ هر آنکه
معرفت بیشتری
کسب کند و بتواند به
بواطن عمیقی عالم هستی
بیشتر شناخت بیابد، بلحاظ
وجودی نیز ارتقاء می یابد.

است. بنابراین صعود به هر یک از مراتب معرفتی نوعی صعود بلحاظ وجودی نیز هست، زیرا اساساً منبع معرفت و وجود واحد است. نسفی درباره نزدیکی و دوری به مرکز عالم می آورد:

هر چه خفیفتر است، جای او بالاتر است. و از مرکز عالم دورتر [است]... دانستی که خفیف و ثقیل بالطبع میل به مرکز عالم دارد. اما هر کدام که ثقیلتر است به زیر می رود و به مرکز عالم نزدیکتر می شود و خفیف را به قهر از مرکز عالم دورتر می گردند... عالم در لامحل است اما چون افراد عالم جمله بالطبع میل به مرکز عالم دارند، پس محل جمله مرکز عالم باشد.^{۱۰}

در این نظام که در نظر نسفی از شش مرتبه برخوردار است، موقعیت (یا بتعبیر عرفا، مقام) هر فرد بلحاظ معرفتشناختی، موقعیت وی بلحاظ هستی شناختی نیز محسوب می شود. این تفکر نشاندهنده انسجام درونی معرفتشناسی و هستی شناسی در فلسفه و عرفان اسلامی است. انسان کامل عزیز نسفی، چنانکه در فصل بعدی مفصلاً بدان خواهیم پرداخت، در

است «هرکه در این قالب علم و طهارت بیشتر حاصل کند، مرتبه وی بالاتر می شود». ^{۱۱} درجه و مرتبت هر فرد نزد نسفی به تکامل معنوی وی بستگی دارد: روح هرکسی که کاملتر و استقامت هرکه تمامتر باشد، درجه او در عالم بقا و ثبات بالاتر بود و مرکب او شریفتر و لطیفتر باشد. و از درجه تا درجه چندان مسافت بود که از زمین تا آسمان.^{۱۲}

همچنین معرفتی که نسفی از آن تحت عنوان سرّ نور و الهام نام می برد نیز چیزی است که آدمی می تواند بسته به مقام و مرتبت روحانی و طهارت باطن، بدان راه یابد. از نظر وی آدمی در هر مرتبه دانشی را تجربه می کند که مختص همان مرحله از سلوک است، و دانش او در هر مقامی آنچه ما لابد آن مقام است، پیدا می آید و تا به آن مقام نرسد دانشی که به آن مقام تعلق دارد پیدا نیاید.^{۱۳}

عالم غیب مراتب دارد، و از مرتبه‌یی تا به مرتبه‌یی تفاوت بسیار است و باطن سالک هم مراتب دارد و از مرتبه تا مرتبه هم تفاوت بسیار است. مرتبه اول [بعد باطنی سالک] از مرتبه آخر [عالم غیب] اکتساب تواند کرد. علم و معرفت سالک را باین طریق هم حاصل می شود. و خواب راست عبارت از این است و وجد و وارد و الهام و علم لدنی عبارت از این است. و این معنی به کفر و اسلام تعلق دارد. و هرکه آینه دل صافی گرداند، این اثرها یابد...^{۱۴}

از آنجا که منبع معرفت در میان عرفا واحد، و رسیدن به آن نیازمند سلوک است، پس معرفت نیز از نوعی خصلت مرتبه‌یی بودن برخوردار می شود، و از آنجا که از خود اصطلاح عرفان معنی به معرفت رسیدن هم برمی آید، اساس عرفان مبتنی بر شناخت

۱۰. همو، المقصد الأقصى، ص ۱۸۳.

۱۱. همو، بیان التزیل، ص ۲۴۷.

۱۲. همان، ص ۲۲۶.

۱۳. همو، مجموعه رسائل، ص ۸۹.

۱۴. همو، زیادة الحقائق، ص ۹۴.

چهارچوب همین نظام معنا می‌یابد. بزعم نسفی وی کسی است که علم و طهارت را به نهایت آن رسانیده است:

ای درویش! هرکه نفس خود را به جایی رسانید که مناسبت با نفس فلک الافلاک دارد و علم و طهارت را به نهایت رسانید، آدمی تمام شد و عالم صغیر تمام گشت. و هرکه عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر خلیفه خدای است و خلیفه خدای معجون اکبر و اکسیر اعظم [و کبریت احمر] و جام جهان‌نمای و آئینه دو گیتی است.^{۱۵}

بنابراین از نظر نسفی حرکتی در عالم وجود دارد که به ترقی و تنزل انسانها منجر می‌شود. معیار ترقی و تنزل نیز معیاری معرفت‌شناختی است که در کالبد هستی‌شناسی نسفی معنا می‌یابد: هر آنکه معرفت بیشتری کسب کند و بتواند به بواطن عمقی عالم هستی بیشتر شناخت بیابد، بلحاظ وجودی نیز ارتقاء می‌یابد. هنگامی که نسفی از علم و معرفت و شناخت سخن می‌گوید اساساً علم حصولی را مد نظر ندارد، بلکه علمی را مورد توجه قرار می‌دهد که در لسان قرآن «یُرَکِّهْم و یُعَلِّمُهُم» مورد خطاب قرار می‌گیرد. همانگونه که در بالا ذکر شد، نسفی علم و طهارت را در کنار هم می‌آورد و بدینگونه نشان می‌دهد که وقتی سخن از علم دارد، منظور وی علمی است که با نوعی تزکیه روحی نیز همراه است. چنین علمی است که می‌تواند سائلک را به مقامات، بمتاباه امری و وجودشناختی، برساند. بدین ترتیب نسفی میان علم همراه با طهارت و مقام، ارتباط برقرار می‌کند:

... و مقام هر یک جزای علم و طهارت وی است. هرکه علم و طهارت زیادت می‌کند، مقام وی عالیتر می‌شود؛ یعنی نه چنان است

که اهل شریعت گفتند که هر یک را مقام معلوم است، چون به مقام معلوم خود رسیدند، دایره هر یک تمام شد و چون دایره تمام شد، ترقی ممکن نمی‌ماند.^{۱۶}

مسلم است که چنین رویکردی بلحاظ روش‌شناسی تنها روش شهودی را برمی‌تابد و سه ضلع مثلث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی نسفی را تکمیل می‌کند. ما بر آنیم که در این نقطه صدرالمثالهین شیرازی دقیقاً تحت تأثیر عزیز نسفی است. اهل فلسفه می‌دانند که نسفی از چه سخن می‌گوید. وی طرحی را بنیان می‌گذارد که ملاصدرا بعدها آن را با عنوان حرکت جوهری مطرح کرد. حرکت جوهری یکی از مهمترین عقاید عرفایی بود که پس از محیی‌الدین به نشر عرفان نظری پرداختند و در واقع عرفان را در قالب توجیهاات فلسفی ارائه دادند. حرکت جوهری از مبانی اساسی عقیده قوس صعودی و قوس نزولی بود که پیشتر توسط عرفای بزرگی چون عین‌القضاء همدانی مطرح شده بود. و اینکه ما آنرا عقیده نامیدیم بدلیل استناد قرآنی آن است.^{۱۷} در واقع عرفان اسلامی، آنگونه که بسیاری معتقدند، متأثر از گرایش‌های باطنی در عالم غرب همانند اندیشه نوافلاطونی نبود و کاملاً صبغه اسلامی داشت. اساساً یکی از مهمترین عوامل شکل‌گیری فلسفه در عالم اسلام جهد در فهم قرآن و رسیدن به بواطن عمقی آن بود.

حرکت جوهری، نقطه تلاقی وجود و معرفت

نسفی هرگز بخش مستقلی را تحت عنوان «حرکت جوهری» نام‌گذاری نکرده است، اما می‌توان وی را

۱۵. همان، ص ۷۱.

۱۶. همو، مجموعه رسائل، ص ۱۲۹.

۱۷. نجم، ۹.

مقدم بر صدرالدین شیرازی در این زمینه به حساب آورد. اشاراتی که نسفی در باب مفهوم کمال ارائه می‌دهد نوعی حرکت دائمی را بسوی بالا متصور است. اساساً در نظر نسفی کمال متضمن نوعی تغییر و تحول و به بیان خود نسفی «حرکت» است که باعث می‌شود سالک بلحاظ وجودی به مراتب بالاتر یا پایینتر حرکت کند. چنین حرکتی برای نسفی نتیجه پیوستگی معرفتشناسی و وجودشناسی وی است که در قبل بدان اشاره کردیم. از آنجا که سالک در مراتب مقامی معارف جدیدی را کسب می‌کند که از مرحله قبل فراتر است، تحول معرفتی مذکور باعث نوعی حرکت در وجود نیز می‌شود. چنین حرکتی در تمام عالم وجود دارد و از همین منظر است که نسفی معتقد است «عالم بعینه به موج دریا می‌ماند و هر لحظه تغییر می‌کند». نسفی پس از شرح جوهر و عرض، بیان می‌دارد که در نظری هم وجود از خصلت مراتبی بودن برخوردار است و هم به حرکت در این وجود معتقد است:

بدانکه افراد هر مرتبه از مراتب این وجود هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد، اما دایم در سیر و سفرند و پیوسته قطع منازل می‌کنند و باز به منزل می‌رسند. اگرچه در دایره اول و آخر نباشد و میان تخم و درخت و بیضه ... ابتداء و انتهاء نبود، اما از روی نقصان و کمال اول و آخر و ابتداء و انتهاء هر فردی را از افراد نتوان گفتن، از جهت آنکه این حالی طبیعی ضروری است که جمله چیزها را رو از نقصان در کمال باشد. پس بدین اعتبار مرتبه نقصان را ابتدا و مرتبه کمال را انتها در هر فردی از افراد گفته‌اند.^{۱۸}

نسفی بصراحت در این جمله نکته‌یی را مطرح

می‌کند که در مکتب صدرالدین شیرازی به حرکت جوهری معروف شد. چنین رویکردی در نظر ما تنها از تفکری اشراقی برمی‌آید نه تفکر فلسفی محض؛ یعنی فلسفه در ملاصدرا به عرفان گره خورده است. نسفی نیز موضع عرفانی خود را چنین به زبان می‌آورد:

این وجود مراتب ر افراد دارد. افراد هر مرتبه از مراتب این وجود، دائم در سفر و سیرند و پیوسته قطع منازل می‌کنند.^{۱۹}
عزیز در جایی دیگری ادامه می‌دهد:

جسم و روح هر دو در ترقی و در عروجند و به مراتب برمی‌آیند تا به کمال خود برسند ... روح یکی بیش نیست و [جسم یکی بیش نیست] اما [هریک از] جسم و روح مراتب دارند. [و هر مرتبه نامی دارد] و این سخن بر تو وقتی روشن می‌شود که بدانی مبدأ جسم چیست و از چه پیدا آمد [و منبع روح چیست و از چه پیدا آمد].^{۲۰}

نسفی در تقسیم‌بندی خود از عالم علوی و عالم سفلی، عالم علوی را عالم بقاء و ثبات می‌داند^{۲۱} که بر عقول و نفوس و افلاک و انجم اطلاق می‌گردد و عالم سفلی نیز عالم کون و فساد است که به طبایع و عناصر اطلاق می‌گردد.^{۲۲} او بوضوح بیان می‌دارد که در عالم ماهیات نوعی ثبات وجود دارد و در عالم جواهر شاهد

۱۸. نسفی، عزیرالدین، کشف الحقائق، باهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۴۴، ص ۵۵.

۱۹. همان، ص ۱۵۶.

۲۰. همو، زبدة الحقائق، ص ۹۰.

۲۱. نسفی عالم را «الْمَوْجُود الَّذِي يُمَكِّنُ يَتَغَيَّرُ» خدای تعالی را «الْمَوْجُود الَّذِي لَا يُمَكِّنُ يَتَغَيَّرُ» می‌داند. (بیان التنزیل، ص ۱۴۳).

۲۲. همو، بیان التنزیل، ص ۶۱.

■ اساساً

در نظر نسفی

کمال متضمن نوعی تغییر
و تحول و به بیان خود نسفی
«حرکت» است که باعث می شود
سالک بلحاظ وجودی به مراتب
بالا تر یا پایین تر حرکت کند.

بدان که جواهر بی اعراض و اعراض بی جواهر امکان ندارد، اما اعراض قائم به جواهرند و جواهر مراتب دارند و در مراتب خود دائم در سیر و سفرند و در هر مرتبه اعراض معین دارند، یعنی در هر مرتبه عرضی پیدا می کنند و عرضی دیگر می گیرند. این است معنی یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب^{۲۴}.

نسفی برای اینکه بتواند موضع خود را در اینباره مشخص کند باید ابتدا تعریفی از ماهیت و وجود ارائه دهد. وی ماهیات را حقایق موجودات می خواند و معتقد است

هر موجودی که بالفعل موجود است، آن موجود حقیقتی دارد و آن موجود به آن حقیقت بالفعل موجود است، که اگر آن حقیقت نبود، آن موجود بالفعل موجود نبود. آن حقیقت را ماهیت می گویند، و آن حقیقت را ممکن می گویند. و آن حقیقت غیر وجود و عدم است.^{۲۵}

ماهیات در نظر نسفی از آنجا که مخلوق نیستند و اول ندارند، ثابتند، چون ماهیات عامتر از وجود و عدمند.^{۲۶} نسفی از سه عالم ملک، ملکوت، و جبروت سخن می گوید که هر یک از آنها دارای یک بعد وجودیند. عالم ملک محسوسات است و در مرتبه حسّی قرار دارد؛ عالم ملکوت عالم معقولات است و در مرتبه عقلی قرار دارد و عالم جبروت نیز عالم ماهیات است و در مرتبه حقیقی قرار دارد. بنابراین حس تو را به عالم ملک می رساند، و عقل تو را به عالم ملکوت می رساند، و عشق تو را به عالم جبروت می رساند.^{۲۸}

در این میان نسفی عالم جبروت را عالم ثبات

می خواند که برخلاف عالم جواهر در درون خود حرکتی نمی کند:

ای درویش! ملک نام عالم محسوسات است، و ملکوت نام عالم معقولات است، و جبروت نام عالم ماهیات است. و ماهیات را بعضی اعیان ثابت^{۲۹} و بعضی حقایق ثابت گفته اند، و این بیچاره اشیای ثابت می گوید. و این اشیای ثابت هر یک آنچنان که هستند، هستند، هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت؛ و از

۲۳. البته نسفی در کشف الحقائق در تقسیم بندی خود از جوهر و عرض، جوهر را صورت ثابت، و عرض را صورت محسوس و مقداری نامیده است ولی این با توضیحات وی در کتب دیگر همخوانی ندارد زیرا وی در کشف الحقائق معتقد است «جواهر مراتب دارند و در مراتب خود دائم در سیر و سفرند.» (ص ۱۹۷). همچنین در جای دیگری می گوید: «جواهر را آمدن و رفتن و مبدأ و معاد هست و از قوه به فعل می آیند و...» (ص ۱۹۹).
۲۴. رعد، ۳۹.

۲۵. نسفی، بیان التنزیل، ص ۵۶.

۲۶. همو، مجموعه رسائل، ص ۳۵۴.

۲۷. همان، ص ۱۹۸.

۲۸. همان، ص ۲۰۸.

۲۹. اعیان ثابت، نظری است که محیی الدین ابن عربی بدان پرداخت و حکما و عرفای بعد از وی غالباً از وی پیروی کردند. اعیان ثابت ابن عربی بستر مناسبی برای نسفی و بعدها برای صدرالدین شیرازی در باب حرکت جوهری ایجاد نمود.

■ اهمیت اینکه

**علم خدا تابع معلوم خود
است، اینست که خداوند موجد
افعال موجودات نیست، و بنابراین
در پاداش دادن و عقوبت کردن
مخلوقات «بر حق است».**

است. نسفی یکی از این حلقه‌های مفقوده است. در این بحث می‌توانیم تأثیرات وی را بر صدرا مشاهده کرد. وی وقتی از ماهیات سخن می‌گوید معتقد است ماهیات جمله پاک و مجردند، و جمله ساده و بینقشد، و جمله مستعد کمال خودند. عالم ماهیات عالمی بغایت خوش است و بیزحمت است، و عالم وجود، عالمی بغایت ناخوش است و بیزحمت است.^{۳۳}

تعاریف نسفی از ماهیت و وجود، و تحلیلی که درباره ثبات در عالم ماهیت و تغییر مدام^{۳۳} و تکرر در عالم وجود ارائه می‌دهد، جالب توجه است. نسفی تغییر را تنها مختص اعراض عالم وجود نمی‌داند و حرکت را در جواهر نیز می‌داند. تعبیری که وی از تکامل انسان ارائه می‌دهد، به ما نشان می‌دهد که نسفی معتقد است نوعی حرکت مداوم در عالم وجود را متصور است. این حرکت اگرچه جوهری دارد که بالقوه ناشی از فعل خداوندی است، اما در حالت بالفعل، اختیار و اراده آدمی است که حرکت را باعث می‌شود.

نسفی در هستی‌شناسی خود معتقد است

خداوند به اشیاء، هستی ارزانی می‌دارد اما او خالق افعال آنان نیست. هرچیز و هرکس آنچه دارند از خود دارند و [هرچه] با خود دارند، آورده‌اند. [هیچکس آن را آنجا ننهاد، از

۳۰. همان، ص ۱۹۸.

۳۱. همان، ص ۲۱۴.

۳۲. همان، ص ۳۵۴.

۳۳. نسفی همواره می‌گوید عالم بعینه به موج دریا می‌ماند

که ثباتی ندارد و در کشف الحقائق درباره تغییر مدام این بیت را آورده است:

بیک ساعت بیک لحظه بیک دم

دگرگون می‌شود احوال عالم (ص ۲۰۱).

این جهت این اشیاء را ثابته گویند.^{۳۰}

نسفی علاوه بر این، عالم ملک را عالم اضداد، عالم ملکوت را عالم ترتب و عالم جبروت را عالم وحدت می‌خواند، زیرا در عالم جبروت، ترتب و اضداد وجود ندارد. عالم جبروت بزعم نسفی، عالمی است که در آن

شهد و حنظل یک طعام دارند. تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می‌یابند؛ باز و مرغ به هم زندگانی می‌کنند؛ گرگ و گوسفند به هم می‌باشند؛ روز و شب و نور و ظلمت یک رنگ دارند؛ ازل و ابد و دی و فردا هم خانه‌اند؛ ابلیس را به آدم دشمنی نیست و نمرد و ابراهیم به صلح‌اند؛ فرعون را با موسی جنگ نیست.^{۳۱}

نسفی این مثالها را برای این بیان می‌کند که نشان دهد در عالم جبروت تکرری وجود ندارد و بر آن وحدت حاکم است. عالم جبروت عالمی ثابت است که پیشتر از آن سخن به میان آمد. هر آنچه تکرر دارد در نظر نسفی متعلق به عالم ماده است.

فکر می‌کنم مخاطب ما احساس می‌کند که چگونه حلقه‌هایی که در قبل گفتیم زنجیره‌های فلسفه اسلامی را به هم متصل می‌کند، در حال پیدا شدن

جهت آنکه امر به موجود شدن از جانب خدا بوده است. [هر چیز و هرکس آنچنان که در عالم قوت بود موجود شدند. پس خدای علیم خبیر باشد و علم و خیرت او تابع معلوم بود.^{۳۴} اهمیت اینکه علم خدا تابع معلوم خود است، اینست که خداوند موجد افعال موجودات نیست، و بنابراین در پاداش دادن و عقوبت کردن مخلوقات «بر حق است».^{۳۵}

نسفی وقتی در مورد علیم و خبیر بودن پروردگار سخن می‌گوید، مثال جالبی می‌زند:

بدان که مزارع چون خواهد که زراعت کند، اول تخم هر چیزی که خواهد بردارد. چون در آن تخم نگاه کند به وجود زرع پیش از وجود زرع عالم شود و آخر کار زرع بشناسد و بداند که تخم جو هر آینه جو بار آرد، تخم گندم هر آینه گندم بار آرد. و اگر زمین صالح و هوا موافق و آب بوقت باشد و آفتی نرسد، این علم مطلق است از مزارع. اما این علم تمام نیست از جهت آنکه اگرچه مزارع ببند و می‌داند که تخم جو جو بار آرد و تخم گندم بار خواهد آورد، اما می‌داند از این صد دانه گندم که در زمین خواهد انداخت، چند برآید و چند برنیاید. و نمی‌داند که آنچه برآید چند به اجل مُسمی برسند، چندمش از اجل مسمی به اجل قضا معدوم شوند. و نمی‌داند که آنچه باجل قضا معدوم شوند بچه سبب معدوم شوند: بسبب گرما یا سرما یا بسبب آب اندک، یا بسبب خوردن جانوران، یا بسبب درودن کسان و مانند این. اما چون تخم در زمین اندازد، بعضی برآید و بعضی برنیاید، و بعضی به کمال برسد و بعضی را پیش از کمال آفت

برسد. این جمله را مزارع معلوم می‌شود و این علم ذوق است.^{۳۶}

بنابراین، در نظر نسفی استعدادی بالقوه در موجودات وجود دارد که استعداد حرکت آنهاست و از طرفی انسانها مختارند، چون این استعداد توسط انسانها باید بالفعل شود و حرکت عملی شده و سمت‌وسو یابد. در واقع تفاوت آدمی با افلاک و انجم در اینست که

افلاک و انجم را اختیار نیست. آفتاب چون ظاهر شود بر همه کس یکسان تابد و اختیار ندارد بر بعضی تابد و بر بعضی نتابد... اما ما را اختیاری هست؛ اگر خواهیم، در آفتاب باشیم، و اگر نخواهیم در آفتاب نباشیم. دفع حرارت آفتاب از عالم ممکن نیست، اما از خود ممکن است. و در حرکات جمله کواکب هم چنین می‌دان.^{۳۷}

اما نسفی دیدگاه جالب توجهی را در اینباره ارائه می‌دهد. وی معتقد است آدمی از یک استعداد برخوردار است که ذاتی است و از یک سعی و کوشش برخوردار است که اکتسابی است. آدمی ممکن است. آدمی در استعداد خود مجبور، اما در سعی و کوشش خود مختار است. بنابراین جوهر حرکت در هر فردی قرار داده شده است ولی حرکت منوط به سعی و کوشش آدمی است.

آنچه که ما را وامی‌دارد تا نسفی را پیشگام در طرح مسئله حرکت جوهری بدانیم، تمایز و دقت وی در شرح جوهر و عرض و اعتقاد به مراتب صعود و نزول

۳۴. ربیعون، عزیز نسفی، ص ۵۱.

۳۵. همانجا.

۳۶. همان، ص ۵۳.

۳۷. نسفی، مجموعه رسائل، ص ۲۳۰.

است. با اینحال نسفی نتیجه را کاملاً بطرز منطقی بررسی می‌کند و معتقد است

افراد کائنات نسبت به خدای هیچیک بر یکدیگر مقدم و هیچیک بر یکدیگر مؤخر نیستند. جمله برابرند از جهت آنکه نسبت هر فردی از افراد کائنات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با کاتب: حرف اول از کاتب و حرف دوم از کاتب و حرف سوم از کاتب، همچنین تا آخر کتاب جمله از کاتب است.

با اینحال

افراد کائنات نسبت به یکدیگر بعضی بر بعضی مقدم و بعضی بر بعضی مؤخرند... و اما نسبت به خدای، جمله برابرند.^{۳۸} نسفی همچنین برای جلوگیری از بدفهمی ما می‌گوید:

ای درویش! این تقدّم که گفته شد بعضی را به بعضی، نه تقدّم زمانی است از جهت آنکه تقدّم به چند گونه باشد؛ تقدّم از روی زمان و تقدّم از روی مکان و تقدّم از روی رتبت و تقدّم از روی علت بود. تقدّم این مراتب از روی علت است از جهت آنکه این مراتب یعنی آباء و امّهات در یک طرفه‌العین، بلکه کمتر از یک طرفه‌العین از عقل اول صادر شدند، آنگاه موالید سه‌گانه از این آباء و امّهات پیدا آمدند و می‌آیند و موالید سه‌گانه، معدن و نبات و حیوانند و انسان یک نوع است از حیوان.^{۳۹} همانگونه که مشخص است، حرکت جوهری یکی از نتایج ضروری است که از معرفتشناسی و هستی‌شناسی نسفی استخراج می‌شود. تمام ذرات عالم تسبیح خدای می‌گویند و رو بسوی کمال دارند.

در این میان کمالی که انسان می‌طلبد شریفترین مراتب کمال در عالم است. حرکت سالک بسوی کمال حرکتی است که باعث ارتقاء و جودی او می‌شود و این خود ملهم از دریافت شهودی حقیقت عالم است. نسفی در بیان التزیل از عشق بعنوان نیروی محرک و خلاقه این حرکت سخن به میان آورده است. سبک و سیاق بحث او بگونه‌ی است که یادآور «فلسفه عشق» افلاطونیان عهد رنسانس در غرب است که در حدود دویست سال بعد از او رواج یافت:

سلوک راه عشق تنها بحول و قوه آدمی نیست. کلیه آحاد موجودات رهسپار این غایت و طالب وصول به این نهایتند. غایت هر موجودی عین کمال آن موجود است و حال آنکه مقصد اعلائی همه موجودات نوع انسان است که کمال همگان است، و آدمی بدون هیچ فشار و اجباری، تنها بمدد حرکت طبعی به غایت خود می‌رسد اما برای رسیدن به مقصد اعلا نیازمند جبر و حرکت قسری است. بنابراین تمامی افراد موجودات برای رسیدن به غایت و مقصد خویش در سیر و سفرند و انسان نیز برای رسیدن به غایت و مقصد خویش در سفر است، اما اگرچه غایت انسان بالغ شدن و کمال یافتن است، لکن مقصد اعلائی او آزادی است. و محرک و مشوق همه موجودات در این سیر و سفر، عشق است. ای عزیز بذر هر گیاهی و نطفه هر حیوانی انباشته از عشق است. یقین بدان که تمامی ذرات وجود مست عشقند زیرا اگر عشق نمی‌بود نه انلاک را جنبشی بود و نه

۳۸. همان، ص ۱۰۴.

۳۹. همان، ص ۱۲۶.

نباتات را رویشی و نه حیوانات را زایشی. هر یک از ایشان بسهم خود لبریز از عشق است.^{۴۰}

درپاره‌یی که از نسفی در بالا آمد نکات جالبی وجود دارد. نسفی از دوگونه حرکت سخن رانده است که نتیجه‌ی آن می‌گیرد ما را به نظریه حرکت جوهری نزدیک می‌کند. وی بحث را از وجه دیگر آن مورد بررسی قرار داده است: همانگونه که استعداد حرکتی که در آدمی نهاده شده است، بدون فعل و اراده بشری باعث حرکت نمی‌شود، این حرکت از وجه دیگر نیازمند استعداد الهی‌بی است که در نهاد انسان قرار داده شده است. در این میان تمامی موجودات و از جمله انسان در سیر و سفر برای رسیدن به معشوقند و این نیروی عشق خود نیروی محرک است. اما نسفی می‌گوید که در رسیدن به معشوق، همه موجودات یک مرتبه ندارند، بلکه «هر یک از ایشان بسهم خود لبریز از عشق است». نسفی در این جمله عشق را معادل «معرفت» گرفته است^{۴۱} و بدین ترتیب، نظریه قلبی خود مبنی بر سلسله مراتب موجودات و انسانها را تکرار می‌کند.

باز هم می‌گوییم که اندیشه نسفی همانند فلسفه صدرالمآلهین نمایشگر یک انسجام تام و تمام است. اگر بدقت در نظریه حرکت جوهری تأمل کنیم ارتباط منطقی آن را با دیدگاه سلسله مراتبی هستی و وجود درمی‌یابیم. در نسفی مفاهیم کمال، معرفت، وجود و حرکت به هم گره خورده است. حقیقتاً نسفی از دل چنین ساختار فکری‌یی چیزی جز مفهوم انسان کامل را نمی‌توانست استخراج کند. ما بر آنیم که تولد انسان کامل، نتیجه ضروری اندیشه نسفی است. نسفی در زمره اندیشمندانی بود که عرفان اسلامی را به فلسفه و حکمت گره زدند. فلسفی شدن عرفان اسلامی که

■ حرکت جوهری

یکی از نتایج ضروری است که از

معرفتشناسی و هستی‌شناسی

نسفی استخراج می‌شود.

تمام ذرات عالم

تسبیح خدای می‌گویند

و روبروی کمال دارند.

...»



...»

آغازگر آن ابن عربی بود، با نسفی به شکلی منسجم درآمد و در صدرالدین شیرازی به اوج خود رسید.^{۴۲} نسفی عقلانیت و شهود را به هم پیوند داد و این عقیده را که اوج عقلانیت به کشف و شهود روحانی منتهی می‌شود، به فلاسفه بعد از خود منتقل نمود.^{۴۳}

وامداری ملاصدرا به نسفی

صدرا نیز همانند نسفی، نظامی از معرفتشناسی ارائه می‌دهد که با معرفت فلسفی صرف متفاوت است و در واقع هر وجه معرفتی نموداری از یک وجه وجودی است. چنین معرفتی نزد حکمایی چون نسفی معرفت شهودی خوانده می‌شود. ملاصدرا همراهی با عزیز معرفت شهودی را مستلزم اتحاد عاقل و معقول می‌داند. در واقع مفهوم اتحاد عاقل و معقول یا بهتر بگوییم اتحاد مُدرک و مدرک، در صدرالمآلهین به

۴۰. نسفی، بیان التنزیل، ص ۱۵.

۴۱. در اینباره نسفی در بیان التنزیل آورده است:

«معرفت هرچه زیادتیر باشد، محبت نیز بیشتر می‌شود.» (ص ۷۸).

42. Chittick, W. "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent," in *Muslim World*, 1992.

۴۳. ریجون، عزیز نسفی، ص ۲۵۱.

■ انسان ملاصدرا در سفر معنوی

و سیر استکمالی خود بسوی

خداوند از مرتبه پست به بالاترین

مراتب و مقامات در ترقی است و

مسافری است که قصد دارد

سفرش را به پایان برساند.

است و همچنین تابعی از «حضورهایی» که برای او حضور دارند؛ در هر مرتبه که نزول می‌کنیم درجه وجود، از لحاظ غیبت نسبت به خود، کم‌کم کاهش می‌یابد. صعود از لحاظ حضوری است که حاصل می‌آید و قله و اوج آن در نزد انسان است. و وقتی که انسان به درجه شعور و آگاهی از اتحاد عاقل و معقول نائل می‌آید، از این رهگذر به درجه عقل فعال می‌رسد.^{۴۸}

۴۴. یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ص ۲۵۵.

45. Levisohn, Leonard, "In Quest of Annihilation: Imaginalization and Mystical Death in the *Tamhidat* of Ayn al-Qudat Hamadani", in *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, London, 1993, p. 32.

46. Nasr, S. H., "The Polarization of Being", *Pakistan Philosophical Journal* Vol. 3, No. 2, October 1959, p. 12.

۴۷. مثال (۱×۱) همچنین در مورد مفهوم «وحدت وجود» مصداق دارد. در واقع یک ضرب در یک بیانگر واحد بودن و وحدتی است که بطور کلی در عالم وجود دارد؛ اما این عمل در درون خود متشکل «یک»هایی است که در عین وحدت کلی از هم تفارق دارند. بدین ترتیب وحدتی که در عین کثرت در عالم وجود دارد همانند ضرب یک‌های متعدد در هم است که در نهایت نه می‌توان صرفاً به کثرت آنها رأی داد و نه به وحدتشان.

۴۸. کرین، هانری، مقدمه بر المشاعر ملاصدرا، ترجمه و پیشگفتار از کریم مجتهدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳.

یکی از مهمترین عناصر فکر فلسفی ایران تبدیل شد، عنصری که ملاصدرا و کسانی چون نسفی، آن را وامدار عرفان اسلامی بودند.

عرفای اسلامی پیش از این اتحاد عاقل و معقول را در مقام «محو»^{۴۴} شرح داده بودند، مقامی که در آن سالک با فناء فی الله به معرفتی دست می‌یابد که نمونه آن را در هیچ کتابی نمی‌تواند اکتساب کند.^{۴۵} در واقع سالک ناتوان از این اتحاد، هرگونه معرفتی را با یک واسطه به دست می‌آورد و این واسطه در نزد عرفا خود نوعی حجاب است. بنابراین اتحاد عاقل و معقول، یا بعبارت بهتر شناخت حضوری و بدون واسطه، بدین دلیل از اعتبار بالاتری برخوردار است که با گذر از هرگونه حجاب و صورت، به معنا رسیده است. بدینگونه شناخت بر اساس صورت و حجاب متحقق نمی‌شود بلکه سالک در یک حضور بیواسطه به شهود و مشاهده می‌رسد.

ملاصدرا با یک رساله مهم یعنی رساله فی اتحاد العاقل و المعقول نظریه فوق را به شکلی منسجم درآورد. این نظریه در لغتنامه سنتی اشراقیون دقیقاً همان چیزی است که تعبیر به علم حضوری و علم اشراقی می‌شود که البته با علم صوری که از طریق واسطه یک تصور و صورت ذهنی و غیره حاصل می‌گردد تقابل دارد. سرّ وحدت فعل وجودی که متقارن با کثرت موجودات است^{۴۶}، همانظوری که بسیاری از فلاسفه متأله عارف مسلک مسلمان گفته‌اند، یک ضرب در یک (۱ × ۱) است، یعنی علمی که تا بینهایت می‌تواند ادامه یابد.^{۴۷} نامتناهی بودن این عمل بر اساس درجه حضور متزاید این «امور کثیر» نسبت به یکدیگر قابل بیان است.

درجه اشتدادی که محل فعل وجودی هر موجود را مشخص می‌کند، تابعی از حضور از آن نسبت به خود

سیر و کمال در عرفان را به مفهوم حرکت در جوهر در فلسفه ارجاع داد.

حرکت جوهری صدرا

قبل از ملاصدرا مفهوم حرکت یکی از دغدغه‌های اصلی فلاسفه بود. حکمای مشائی اسلامی، پیروی از ارسطو، حرکت را فقط در چهار مقوله از ده مقوله منحصر می‌کردند.^{۵۳} یعنی حرکت در کم، کیف،

49. Ibid.

۵۰. نزدیکیهای عزیز نسفی و صدرای شیرازی تا بدان حد است که خود مستلزم نگارش پژوهشی مجزا و مفصل است. در مطالعه آثار نسفی موارد متعددی به چشم می‌خورد که بعدها در صدرا و حکمت متعالیه ایران ادامه یافت. جلوگیری از فرار بحث به مطالب خارج از موضوع ما را در محدوده‌ی قرار می‌دهد که از بررسی وجوه دیگر این نزدیکی بازمی‌مانیم.

۵۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۲۰.

۵۲. «الدنيا متصل بالآخرة»: (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۸۵).

۵۳. از اصول اساسی فلسفه دسته‌بندی کردن موجودات است. موجودات عالم همگی در یک دسته قرار نمی‌گیرند بلکه هر یک از آنها داخل در دسته‌ی مخصوص به خودند که به زبان فلاسفه «مقولات» خوانده می‌شوند. مقولات را یونانیان کتگوری (category) می‌نامیدند که امروزه نیز در زبان انگلیسی متداول است. مستعرب این کلمه در میان فلاسفه مسلمان با عنوان «قاطیغوریاس» رواج داشت. بزرگترین فلاسفه همچون ارسطو و کانت به این بحث پرداختند و در میان مسلمانان ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و ... بدان پرداختند. اساسیترین این مقولات مقوله جوهر بود که عموم فلاسفه حرکت را در آن محال می‌دانستند و یا همچون ابن سینا معتقد به حرکت انفصالی در جوهر بودند. صدرا نخستین کسی بود که حرکت را تا جوهر موجودات گسترش داد. پس جواهر عالم و بتبع آن اعراض عالم در یک حرکت دائمی است و عدم تغییر در آن معنی ندارد. (آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

این نظریه کاملاً با مسئله حرکت جوهری نزد صدرا منطبق است زیرا آدمی برای رسیدن به مقام اتحاد که در آن عاقل و معقول به وحدت می‌رسند، باید مراتبی از وجود را پشت سر گذاشته باشد.^{۴۹} به نظر می‌رسد می‌توان نزدیکی ملاصدرا و عزیز نسفی را مشاهده کرد؛ در ملاصدرا هم همانند نسفی درجه شناخت تابعی از درجه وجود است و بهمین نحو درجه وجود منطبق بر درجه شناخت.^{۵۰} بدین ترتیب نزد هر دو فیلسوف ما، میان وجوه عقلی و وجوه وجودی توافقی کامل در کار است. آدمی پس از رسیدن به اتحاد، به حضوری بیواسطه می‌رسد و در این نقطه است که می‌تواند پای در وادی کمال گذارد.

انسان ملاصدرا در سفر معنوی و سیر استکمالی خود بسوی خداوند از مرتبه پست به بالاترین مراتب و مقامات در ترقی است و مسافری است که قصد دارد سفرش را به پایان برساند.^{۵۱} تکاملی که صدرا از انسان به تصویر می‌کشد، روی دیگر حرکت جوهری وی است، نظریه که بنیانهای اصلی آن را عزیزالدین نسفی بنا نهاده بود. در واقع ملاصدرا همانند نسفی به حرکت استکمالی و عروج عمودی موجودات و انسان معتقد است و از آن به طرح نظریه حرکت جوهری رسید.

حتی عنوان اسفار اربعه ملاصدرا نیز با منازل السائرین عزیز نسفی تشابه و همخوانی دارد. صدرالدین شیرازی نیز دنیا را به منزلی از «منازل السائرین الی الله» تعبیر می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که از یازده منزل باید عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نائل شود. لذا دنیا از این جهت متصل به آخرت است.^{۵۲} هم نسفی و هم صدرا، به ذکر سفر روحانی سالک الی الله می‌پردازند و در این راه سائرین یا سالکین باید از منازل عبور کنند؛ و این همان ایده حرکت جوهری را می‌رساند. صدرا مفهوم

■ مفاهیم حرکت،

تجلی، کمال و ...

همگی مفاهیمی عرفانی

بودند که از دل عرفان به فلسفه

اسلامی پای نهاده بودند.

عزیز نسفی در این میان

نقشی بارز داشت.

فلسفه تسری یافت، اما باید یادآور شد که عرفا برخلاف فلاسفه از تجلی سخن می‌گویند نه علیّت؛ و تجلی همواره جریان دارد و بنا بحکم عرفانی «لا تکرار فی التجلی»، هرگز تجلیات خداوند تکراری نیست. عالم در تغییری مدام به سر می‌برد و هر لحظه نو می‌شود.^{۵۴} شاگرد میرداماد، ملاصدرا (صدرالمآلهین) نظریه حرکت جوهری خود را از دل همین حکم بیرون کشید. برای ملاصدرا حرکت بآن معنا که عرفا آن را در تجلی مدام، یعنی مرجوح شدن و معدوم شدن مکرر، می‌دیدند، نبود بلکه در نظر او موجودات در یک حرکت مستمر کمال می‌یابند و فراتر می‌روند.^{۵۵} در واقع حرکت در نظر صدرا انفعالی نیست، بلکه هر درجه از وجود و هر مرتبه از معرفت در حرکت استکمالی جوهری، معطوف و در ارتباط با مرحله قبل و بعد از خود است و از این منظر حرکت جوهری صدرا با مفهوم «کمال» گره خورده است. او بشیوه صوفیان معتقد بود جهان همچون رودخانه است که مدام در حال حرکت و سریان است. اینچنین حرکتی هرگز متوقف نمی‌شود و انفصالی در آن رخ نمی‌دهد،

۵۴. نصر، سیدحسین، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، نشر قصیده، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷.

۵۵. محمدباقر استرآبادی لقب داماد را از پدر خود بارث برد. پدر میر بدین سبب که داماد محقق ثانی شیخ علی بن عبدالعالی الکرکی عاملی (وفات ۴۹۰هـ.ق) فقیه معروف دوره صفویه بود، این لقب را یافته بود.

۵۶. اساساً در نظریه حرکت جوهری زمان خود به مقیاس و معیاری برای تغییر مدام و تجدید همیشگی عالم تبدیل می‌شود. این دیدگاه را بویژه ملاحادی سبزواری گسترش داد. (نک: مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸).

57. Burchkhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. Matheson and Shaykh Mohamad Ashraf, Lahour, 1959, p. 89.

۵۸. مطهری، مقالات فلسفی، ص ۱۹۷.

مکان، و جواهر، و حرکت در مقوله اخیر را صرفاً بمعنی کون و فساد می‌دانستند. ابن‌سینا حرکت جوهری را جز بمعنی تغییر دفعی کون و فساد، بشدت رد می‌کرد و چنین استدلال می‌نمود که چون ذات شیء مبتنی بر جوهر آنست، اگر جوهر تغییر کند ذات آن هم تغییر خواهد کرد و شیء دیگری خواهد شد.^{۵۴} محمدباقر استرآبادی (میرداماد)^{۵۵} را می‌توان نخستین کسی دانست که حرکت قطعی را ثابت کرد، تا قبل از میرداماد فلاسفه غالباً به حرکت توسطی معتقد بودند. حرکت توسطی (یعنی کون الشیء بین المبدأ و المنتهی)، در اینجا بدین معنی است که زمان هم اعتباری است. در واقع ذهن ماست که امتداد را برای زمان اعتبار می‌کند و گرنه زمان برای خود وجود خارجی ندارد. میرداماد این عقیده را باطل اعلام کرد و مسئله حرکت قطعی را در فلسفه خود مطرح کرد. حرکت در نظر میرداماد یک امر متصل متدرج الوجود است که مثل زمان همانند یک کشش متصل است. بنابراین اگر حرکت را قطعی بدانیم، امتداد زمان نیز نه امری ذهنی بلکه امری قطعی است. میر با طرح این مسئله هم پاسخ اشکالات کلامی فخررازی را داده بود و هم مقدمات مباحث صدرا در باب حرکت و زمان را فراهم آورده بود.^{۵۶}

حرکت جوهری در اساس از آموزه‌های عرفانی به

بلکه یک جریان مداوم وجود است.

ابتکار صدرا تنها تا این نقطه نبود. او نخستین کسی بود که حرکت را تا جوهر هستی گسترش داد. تا قبل از او کسی بر این عقیده نبود که عالم *أَنَا فَنَأْ* تجدید می شود، بلکه بر این باور بودند که جوهر ثابتند و این اعراضند که تغییر می یابند.^{۵۹}

به نظر می رسد اهمیت بحث حرکت جوهری برای ما مشخص شده باشد. مفاهیم حرکت، تجلی، کمال و ... همگی مفاهیمی عرفانی بودند که از دل عرفان به فلسفه اسلامی پای نهاده بودند. عزیز نسفی در این میان نقشی بارز داشت. او بود که عقیده کمال را به مفهومی محوری در حکمت اسلامی تبدیل کرد و آن را با مفهوم حرکت پیوند داد. نسفی حلقه واسطه مهمی در زنجیره فلاسفه اسلامی است.

اندیشه حرکت جوهری ملاصدرا با دید متافیزیکی وی درباره وجود همبسته است. آنجا که ماهیت، امری در خود یا فی نفسه نباشد، و تعیین هر ماهیتی به تعیین فعل وجودی بستگی پیدا کند و تابعی از شدت و ضعف وجود باشد، شور بازگشت در هر مقامی از وجود پا می گیرد و ماهیاتی که تا آن زمان ثابت و تغییرناپذیر می نمودند با ناآرامی تمام به دگرپسویی و استحاله روی می آورند. بعنوان مثال، هستی جسم یا تن دیگر به هستی عینیش در مقام محسوس محدود نیست. تن را باید از حالت عنصریش که حالتی کیفی است تا دگرگونیهای پیاپی که طی آنها از جمادی به نباتی، آنگاه به حالت حیوانی و سرانجام به حالت جسم ناطق می رسد که می تواند واقعیات معنوی را دریابد در نظر گرفت. در واقع نکته محوری بی که در نسفی بدان اشاره کردیم، یعنی ارتباط میان هستی و مقوله شناخت، در ملاصدرا تداوم یافته است و حضور چنین تفکری در ملاصدرا کاملاً مشهود است. وقتی

وجود ماهیات را تعیین می بخشد، مرتبت انسانی را نیز متعین می کند.^{۶۰}

حرکت و انتقال مد نظر در حرکت جوهری، حرکت مادی نیست بلکه گذر از وجهی از وجود به وجهی دیگر است، و لذا این انتقال نوعی انتقال جوهری است که دگرگونی و استحاله را هم در بر دارد.

بدین ترتیب موجودات عالم طبیعت بحکم اینکه عالم طبیعت عالم قوه و استعداد است، تغییرپذیرند و در حرکتی دائمی به سر می برند. از طرفی این حرکت تنها مختص عالم امکان است زیرا موجودات ماورائی بدلیل مبرا بودن از قوه و استعداد، از حرکت مصونند و در ثبات به سر می برند.^{۶۱} حرکتی که صورت می گیرد، حرکتی انقطاعی (کون و فساد) نیست بلکه دائمی و تدریجی (حرکت) است. در اندیشه جابجایی یا انتقال محلی روان، دشواریهای حل ناشدنی وجود دارد، در حالیکه در فکر پیشرفت تدریجی از کمالی به کمال دیگر، از درجات پایینتر وجود به درجات شدیدتر آن، از این جهان به جهانی دیگر، نه تنها هیچگونه ناممکنی در کار نیست بلکه چیزی جز یک حقیقت محقق نیست که همانا بیانگر تعالی وجود بشری از درجه بی به درجه دیگر و از جهانی به

۵۹. همانجا.

۶۰. ملاصدرا نیز همانند نسفی معتقد است «حد و اندازه هر کس را مقدار علمش مشخص می نماید». (لک زایی، نجف، اندیشه سیاسی صدرالمآلهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۳۲). اما علمی که صدرا مد نظر دارد نه صرف علم فلاسفه است که نهایت آن به متفلسف شدن می رسد و نه تنها طریق صوفیان است که نهایت آن به تصوف جاهلانه می انجامد (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۸).

61. Morris, Mulla Sadra's Wisdom of the Throne, Princeton, University of Princeton, 1981, p. 18.

■ حرکت و انتقال

مد نظر در حرکت جوهری،

حرکت مادی نیست بلکه گذر از

وجهی از وجود به وجهی دیگر است،

ولذا این انتقال نوعی انتقال

جوهری است که دگرگونی

و استحاله را هم

در بر دارد.

...

جهان دیگر است. بهمین دلیل است که جسم

مکتسب و لطیف، وجودی مستقل و جدا از تن مادی

که قالب اوست دارد. این جسم می تواند بدلیل توانهای

باطنی متراکم شده آن، مانند رفتارها و عادات و

ملکات، با یکی از چهار مقوله وجود مناسبات باطنی

داشته باشد، یعنی با فرشته، دیو، حیوان و بهیمة.

پس روان می تواند یا به مقام فرشته نائل گردد یا به

مراتب پایینتر فروغلطد. بدینسان مقام فوق بشری

پیامبران و امامان در قیاس با طبیعت بشری همان

حالتی را دارد که طبیعت بشری در قیاس با حیوان.

با اینحال ملاصدرا نیز همانند نسفی معتقد است

اگرچه جوهره حرکت در آدمی نهاده شده است اما

این خود انسان است که باید این قوه حرکت را به فعل

برساند. بنابراین در نظام فلسفی صدرا هرگز حرکت

استکمالی آدمی بمعنی سلطه جبر بر وی نیست بلکه

آدمی کاملاً در سفرهای خود مختار است. مختار بودن

در طبع انسان قرار داده شده است و جزء اضطراری

وجود انسان است.^{۶۲} نقطه متمایز آدمی از دیگر

موجودات نیز در اختیار آدمی است. حرکت

موجودات دیگر از روی جبر است و حرکت انسان از

روی اختیار. آدمی بلحاظ وجودی می تواند ارتقاء

یابد و حرکت کند اما این بسته به میزان معرفت هرکس

متفاوت است. معرفت هرچه بیشتر باشد، استحضار

سالک نسبت به وجود بیشتر خواهد بود.

فکر استحضار، بمعنی تجرد و جدا شدن از ماده،

نزد ملاصدرا بیانگر تقدم وجود بر ماهیت است زیرا

در فعل وجود بمعنای حضور در خارج، اشتداد و

استضعافی هست؛ پس ماهیت تابع فعل وجود

است. از اینجا به دورنمایی می رسیم که در آن

اشتدادهای پیاپی وجود، دربرگیرنده تمام درجات

هستی خواهد بود. متافیزیک هستی داشتن یا

برایستادگی در وجود، سرانجام به متافیزیک حضور

می انجامد که خود در حکم نوعی شهود است. وجود

هرچه بیشتر به خود حاضر باشد، از انگیزه های

اینجهانی بیشتر جدا می شود و فاصله بی راکه میان او

و حضور تام برقرار است بیشتر پرمی کند و درمی نوردد،

و بدینسان از غیاب دورتر می شود.

سؤال مهمی که می توان در تفکیک وجود و موجود

به میان آورد، این نکته است که تمام موجوداتی را که

ما با تجربه حسی ادراک می کنیم، بدین لحاظ که

صرفاً موجودند، آیا صحیح است که بگوییم آنها

«هست» هستند برای اینکه موجودند. بزعم

ملاصدرا چنین نیست. درجه و مرتبت وجودی اشیاء

بهیچ وجه وابسته به وجود حسی آنها نیست، بلکه

وابسته به حضور آنهاست.^{۶۳} حضور هر یک از اشیاء

۶۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد

خواجوی، قم، انتشارات بیدار، بیتا، ج ۷، ص ۱۸۰.

۶۳. برای صدرا هرچه شدت وجود بیشتر باشد، حضور

بیشتری پدید می آید. یک موجود تنها هنگامی نسبت به خود و

نسبت به غیر خود حضور دارد که نسبت به شرایط این عالم که در

قید امتداد و حجم و فاصله و زمان است، تجرید حاصل کرده باشد،

و هرچه بدین نحو بیشتر مجرد گردد، در واقع از شرایط غیبت و

مرگ بیشتر رها می گردد. در نتیجه بدین طریق، آن موجود بیش از

پیش از شرایط مادی بودن که آن را به پایانش گسیل می دارد، رها



فی الأسفار العقلية الأربعة که در واقع مهمترین کتاب ملاصدرا و دائرة المعارف فلسفی ایران شیعی است، از چهار سفر سالک - فیلسوف سخن به میان می آورد که می توان نمونه آن را در منظومه فلسفی نسفی که شامل مراتب معرفتی یا بزعم خودش «منازل السائرین» است، مشاهده نمود. در اینجا صدرالدین شیرازی نیز همانند نسفی هریک از مقامات معرفتی نزد سالک را بمتابۀ مقامی هستی شناختی در نظر آورده است که در مفهوم

نیز بسته به مرتبه و درجه معرفت شناختی هر یک از آنها متفاوت است. این ترکیب را قبل از این در معرفت شناسی و هستی شناسی نسفی شرح دادیم. ملاصدرا ادامه راهی را طی کرد که پیشتر عزیز آن را مطرح کرده بود. چنین تفکری تنها با مابعدالطبیعه اصالت وجودی ملاصدرا مطابق است که خود را در مقابل مابعدالطبیعه مبتنی بر ماهیت تعریف کرد. در مابعدالطبیعه اصالت ماهیت، وجود و «هست بودن»

■ صدرا بشیوه نسفی چنین طی و طریق استکمالی

در معرفت شناسی خود را، به مفهوم حرکت پیوند می دهد. در نظر او آدمی پیوسته در این عالم در مسافرت است و قطع منازل می کند «تا بدین وسیله از حضيض درجه بهیمی به اوج درجه ملکی ارتقاء یابد، و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی».

«حضور» و وجود در نزد صدرا معنی می یابد. اشاره ای که صدرا به پیوستگی مرتبه و معرفت دارد، بی شباهت به سخنان نسفی نیست:

و آزاد می گردد، یعنی از قید وجود للموت درمی آید. از دیدگاه ملاصدرا و تمام اشراقیون، حضور هرچه شدت بیشتری داشته باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری خواهد داشت؛ یعنی وجود بعد از مرگ شدت بیشتری خواهد داشت. (کربن، مقدمه بر المشاعر ملاصدرا، ص ۱۰۶)

۶۴. مرتضی مطهری علاوه بر اینکه معتقد است علم کلام با ایرادات خود به فلسفه کمک شایانی کرده است، درباره نزدیکی مسئله وجود صدرا به تعبیر عرفانی می آورد:

«در مسائل وجود که اساس و مبنای فلسفه صدراست، هم عرفا سهیمند و هم متکلمین. سهم عرفا بیشتر است بلکه آنها را باید مبتکر این مسائل شمرد. ولی متکلمین نیز از نظر تشکیک در «وحدت مفهومی وجود» که از ارسطو رسیده است و از نظر تشکیک در «وجود ذهنی» سهم مهمی دارند. ایرادات و تشکیکات آنها سهم مهمی در منتهی شدن فلسفه اسلامی به «اصالت وجود» دارد. (مقالات فلسفی، ص ۲۱۵)

محمولی برای ماهیت است، در صورتیکه ملاصدرا مطلب را معکوس کرده است و ماهیت را محمولی برای وجود دانسته است، زیرا از لحاظ تحقق وجودی شیء همان چیزی است که هست و وجود آن دقیقاً مقوم آن چیزی است که ماهیت آن است.

در قبل گفتیم که بسیاری از عناصر فلسفه صدرایی تحت تأثیر عرفان اسلامی شکل گرفته است و یا بیان بهتر باید بگوییم که از عرفان به فلسفه الهی ایرانی منتقل شده است.^{۶۴} نظریه حرکت جوهری نیز که ارتباط آن را با اعتقاد به اصالت وجود در ملاصدرا نشان دادیم، یکی از مفاهیمی است که بتبع آموزه های عرفانی رنگ و بوی فلسفی داشت.

باز به این نکته تأکید می کنیم که مبحث حرکت جوهری نزد ملاصدرا اساساً بر پایه مفهوم کمال عرفانی شکل گرفته است. اسفار اربعة ملاصدرا نیز حکایت از همین امر دارد. ملاصدرا در کتاب الحکمة المتعالیة

■ مبحث حرکت جوهری

نزد ملاصدرا اساساً

بر پایه مفهوم کمال

عرفانی شکل گرفته

است. اسفار اربعة

ملاصدرا نیز حکایت از

همین امر دارد.

پس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی، به قدر مقام و مرتبه ادراک اوست و این همان معنا و مقصود امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید: الناس ابناء ما يحسبون؛ هرکس در بند اندیشه‌یی است که دارد.^{۶۵}

نکته مهم اینست که صدرا بشیوه نسفی چنین طی و طریق استکمالی در معرفتشناسی خود را، به مفهوم حرکت پیوند می دهد. در نظر او آدمی پیوسته در این عالم در مسافرت است و قطع منازل می کند «تا بدین وسیله از حضيض درجه بهیمی به اوج درجه ملکوی ارتقاء یابد، و از درجه ملاتکه به درجه عشاق الهی»^{۶۶}.

سالک در ابتدای سفر خود از میان خلق بسوی خداوند می رود. سلوک روحانی فیلسوف برای صدرالدین شیرازی، همانند نسفی، مستلزم نوعی تزکیه درونی و تفکر فلسفی توأمان است و بدین طریق است که وی می تواند به معرفت اشراقی و حکمت متعالیه که وی از آن سخن به میان می آورد، دست یابد.^{۶۷} سالک بعد از اکتساب انوار معرفت الهی، سفری دارد بسوی خلق تا آنچه از خداوند گرفته است، به مردم دهد. می توان در این نظر ملاصدرا، رگه‌های

آراء عزیزالدین نسفی درباره مفهوم عرفانی ولایت را نیز مشاهده کرد، آنجا که نسفی برای «ولی» که به معرفت الهی رسیده است، دوروی را متصور می شود: یک روی ولی رو بسوی خدای دارد که فیض الهی را می گیرد، و یک روی بسوی خلق دارد که فیض الهی را به خلق می رساند.^{۶۸} در واقع مفهوم بسته نشدن دایره فیض الهی در تفکر فلسفی شیعی نیز بهمین سبب است؛ با اینکه دایره نبوت بسته شده است اما ارتباط مردم با فیض الهی هرگز منقطع نشده است. «ولی» بمعنای واسطه‌یی است میان حق و خلق که باعث تداوم ارتباط میان ایندو است و در چنین اسلوبی است که حکمت متعالیه ملاصدرا را شیرازی نیز معنا می یابد.

اسفار چهارگانه ملاصدرا حتی به قصه غربت غربی سهروردی نیز مانند است، آموزه عرفانی‌یی که در آن سالک باید با سلوکی درونی، سفری را آغاز کند تا بتواند خود را از غربت غربی اینجهانیش برهاند و به جایگاه اصلی خود بازگردد. سفر دایره‌شکلی که سهروردی آن را در قوسین صعود و نزول نشان داده بود، بعدها دستمایه نسفی، عین القضاء همدانی و صدرالدین شیرازی، برای طرح نظریه اسفار بود. در

۶۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، بیتا، ص ۴۶۹.
۶۶. همان، ص ۴۷۰.

۶۷. ملاصدرا در رویکردی عرفانی معتقد است که رسیدن به درجات معرفتی بالا جز با تصفیه باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و تجرید از رسوم و عادات خلق میسر نمی شود و بی پیروی اهل دل از انبیاء و اولیاء... ذره‌یی نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی ناید، چه شرط سالک شدن آنست که فقط از راه دل طلب کند نه از راه زبان. (اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت، ۱۳۶۰، ص ۸۰.)

۶۸. ملاصدرا حتی عین جمله نسفی را آورده و معتقد است انسان کامل «چهره‌ای بسوی حق دارد و چهره‌یی بسوی خلق دارد».

اندیشه شیخ اشراق نیز آدمی مسافر است و از این منظر سیاست وسیله‌ی است که انسان کامل به دست می‌گیرد تا انسانها را از راههای صعب و دشوار این سفر بگذراند و به مقصد اعلی برساند.^{۶۹}

انسان کامل صدرالدین شیرازی

در نظر صدرالدین شیرازی نیز اساساً هدف خلقت رفتن بسوی کمال است. هر شیء و هر موجودی رو بسوی کمال دارد. در عالم خلقت برای هر نقصی، کمالی وجود دارد و برای هر قوه، فعلی هست. مسیر استکمالی موجودات ادامه پیدا می‌کند تا اینکه نقصها و نارساییها از میان بروند و هر موجودی به نهایت کمالی که بر آن متصور است برسد.

کمال آدمی از نظر ملاصدرا هنگامی صورت می‌پذیرد که بتواند توسط به‌کارگیری عقل فعال خود را به کمال برساند. چنین کمالی در نظر ملاصدرا توسط عقل نظری صورت می‌پذیرد و در واقع یک جریان اندیشگی است نه حاصل از ریاضتهای عملی صرف.^{۷۰} اگر موانع داخلی و خارجی از چهره نفس ناطقه انسانی زدوده شود، و انسان به کمال برسد، صورت عالم ملک و ملکوت و شکل و هندسه واقعی عالم وجود بدانگونه که هست در وی تجلی می‌کند. ملاصدرا این گفته خویش را صورت فلسفی این حدیث قدسی می‌داند:

اگر شیطان بر دل‌های بنی آدم هجوم نمی‌آورد، انسان ملکوت آسمان را مشاهده می‌کرد.^{۷۱} وی در بیان مرتبت انسان کامل به اقتباس از نسفی معتقد است انسان کامل میوه درخت وجود است و سراسر عالم وجود برای او آفریده شده‌اند. بنابراین شناخت انسان کامل اهمیت بسیاری دارد «زیرا انسان کامل نوشته مختصر و خلاصه‌ی است از تمامی

■ در واقع

انسان کامل دارای

دو حرکت است: یکی

حرکت صعودی بسوی حق

برای تکمیل ذات خود،

و دیگری حرکتی نزولی

برای تکمیل نفوس خلائق.

عوالم مادی و عقلی و آنچه بین آندوست. هرکس که او را شناخت همه چیز را شناخت و هرکه او را شناخت هیچ چیز را شناخته است.^{۷۲} شناختن انسان کامل مساوی با جهل است و از این منظر است که گفته‌اند هرکس امام خود را شناسد به مرگ جاهلی مرده است.

انسان کامل ملاصدرا شیرازی بعد از مقام محو و جمع، به مقام تفصیل مراجعت می‌نماید و سینه او نسبت به حق و خلق انشراح و گشادگی پیدا می‌کند و به خلق باز می‌گردد تا به ارشاد ناقصان و گمراهان

۶۹. بهمین علت نیز در فلسفه اسلامی همواره بحث پیرامون شرایط حاکم مهمتر از بحث از شرایط حکومت بوده است زیرا سیاست تنها یک وسیله مقدماتی است برای رسیدن به هدفی غایی. استفاده صدرالدین شیرازی از اصطلاح «مَرکب» در توضیح سیاست دقیقاً حاکی از این سخن است. مَرکب صرفاً وسیله‌ی است که آدمی را به مقصد می‌رساند و بهمین علت مقصود رسیدن به مقصد است نه خود مَرکب. سیاست نیز در نظر ملاصدرا نقش مَرکب را ایفا می‌کند. پیشتر هم گفته بودیم که صدرا همانند نسفی دنیا را منزلی از منازل سائرین الی الله می‌داند. بنابراین مشاهده می‌کنیم که صدرا اصطلاحات خود را با دقت تمام به کار می‌برد.

۷۰. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران،

مولی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۳.

۷۱. «لو لا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا

الی ملکوت السماء.» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۱).

۷۲. همو، مفاتیح الغیب، ص ۸۳۰.

■ اگر موانع داخلی و خارجی از چهرهٔ
نفس ناطقهٔ انسانی زدوده شود، و
انسان به کمال برسد، صورت عالم
ملک و ملکوت و شکل و هندسه
واقعی عالم وجود بدانگونه که هست
در روی تجلی می‌کند.

بهرتر سلوکی را تجربه می‌کند که می‌تواند او را به مقام انسان کامل برساند. اینچنین حرکتی در مدار قوس صعودی و نزولی تعریف می‌شود، عقیده‌ی قرآنی که عرفایی همچون عین‌القضات همدانی بسیار بدان پرداختند.^{۷۴} ملاصدرا هم همانند نسفی عقیدهٔ قوسین را در مفهوم عروج روحانی سالک لحاظ می‌کند.^{۷۵} در حرکت بسری کمال آدمی از حالت‌های جمادی و نامی باید گذر کند تا بتواند به انسانیت برسد. در کمال انسان و رسیدن به مقام انسان کامل که حد نهایی کمال است، آدمی به قیامت کبرای خویش نائل می‌گردد و دایرهٔ وجود بسته می‌شود. چنین تحرکی، خود بیان دیگری از حرکت جوهری است. بطور کلی، حرکت نزد ملاصدرا با مفهوم معرفت مرتبط است.^{۷۶} آدمی بمیزانی که از وجود برخوردار است، نسبت به عوالم مختلف حضور می‌یابد و می‌تواند شاهد عوالم دیگر باشد. در واقع گسترش متافیزیک حضور نزد ملاصدرا به متافیزیک شهود می‌انجامد که در آن، فیلسوف سالک به مشاهدهٔ حقیقت می‌پردازد. هرچقدر سالک از شرایط اینجهانی خود جدا شود، تجرد بیشتری کسب خواهد کرد و بنابراین می‌تواند نسبت به عوالم دیگر حضور پیدا کند. اما هرچقدر که انسان در آگاهی یافتن از این موضوع کوتاهی کند تأخرش نسبت به حضور بیشتر خواهد شد.

۷۳. همو، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸۴.

74. Levisohn, "In Quest of Annihilation," p. 68.

۷۵. ملاصدرا در اشراق پنجم از کتاب الشواهد الربوبیه (در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات) در توضیح حرکت جوهریه، به بحث قوسین اشاره می‌کند.

۷۶. بهمین علت صدرا معتقد است بزرگترین گناهان کبیره عملی است که باب معرفت را مسدود کند. لذا در میان گناهان کبیره گناهی بزرگتر از کفر نیست، چنانکه مافوق ایمان فضیلتی نیست. (لک‌زایی، اندیشه سیاسی صدرالمتهلین، ص ۱۹۴).

بپردازد. در واقع انسان کامل دارای دو حرکت است: یکی حرکت صعودی بسوی حق برای تکمیل ذات خود، و دیگری حرکتی نزولی برای تکمیل نفوس خلاق.^{۷۳} در حرکت اول غایت سالک راه کمال، مقام فنا و محو است و ممکن است به بقاء و صحو بازنگردد و در عین جمع مستغرق، و از خلق محجوب باشد. اما در حرکت دوم، بعد از محور رجوع به خود می‌کند و در عین جمع، بتفصیل نظر می‌نماید و سینهٔ او وسعت خلق و حق را به هم می‌رساند.

با اینحال آدمی می‌تواند در جهتی عکس، مسیری را ببیماید که تنزل مرتبی را برای آدمی به‌مراه داشته باشد، آدمی می‌تواند تا سرحد بهایم تنزل کند. ملاصدرا بتبع حرکت جوهری خود معتقد است انسان نیز می‌تواند انسانیتش بیشتر یا کمتر شود. در واقع انسان دیگر بنا بر تعریف کلاسیک فلسفه اسلامی تنها حیوان عقلی نیست که می‌تواند بیندیشد بلکه موجودی است که می‌تواند از درجه حیوان ناطق تا سرحد انسان کامل ارتقاء یابد. برای ملاصدرا تغییر و حرکت استکمالی که در عالم وجود دارد شامل تمامی موجودات می‌شود. حتی ملاصدرا (همراهی با افلاطونیان کمبریج) معتقد است که ماده از حالت‌های لطیف، روحانی و الهی می‌گذرد. آدمی نیز در این مدار گردان حرکتی استکمالی را طی می‌کند و بیان