

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲/۲،  
بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۷۶-۱۴۷

## ریشه یابی مفهوم حرکت جوهری در حکمت عزیزالدین نسفی

مهدی فدائی مهربانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی) دانشگاه تهران

Email: fadaiemehdi@yahoo.com

### چکیده

عزیزالدین محمدنسفی را به جرأت می‌توان از بزرگ‌ترین حکمای الهی ایران در قرن هفتم دانست که متأسفانه چندان شناخته شده نیست. ویژگی مهم این عارف-فیلسوف مکتب کبرویه تعادل فکری وی در زمانه‌ای (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 پیوند دهنده عرفان به فلسفه بود و بعداً بر مکتب اصفهان بسیار تأثیر گذارد. این مقاله به بررسی وجود تأثیرپذیری صدرالدین شیرازی از عزیز نسفی در مفاهیم حرکت جوهری و سیر استکمالی این اندیشه می‌پردازیم.

**کلید واژه‌ها:** کمال، انسان کامل، معرفت، هستی، اسفار، سلوک، 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 به سوی فلسفه طی کرده بود، ملاصدرا نیز همان را ادامه داد، اما در جهت عکس آن. در واقع صدرالدین شیرازی فلسفه اسلامی - ایرانی را به سوی عرفان کشاند. از این منظر ما می‌توانیم حکمت متعالیه صدرایی را به مثابه نقطه برخورد جریانی بدانیم که از یک سو نسفی آن را هدایت می‌کرد و از سوی دیگر صدرالدین شیرازی. این دو جریان در حکمت متعالیه صدرا با یکدیگر برخورد داشتند. به همین علت نیز عمده فلاسفه بزرگ ایران بعد از صدرالدین شیرازی هرگز نتوانستند فلسفه صدرا را نادیده بگیرند (Chittick, 1981) و غالباً همان راهی را رفتند که صدرا رفته بود.

هانری کربن هم معتقد است که مشرب فکری سعدالدین حموی (استاد نسفی) و نسفی، که وی آن را «تصوف شیعی» یا تصوفی که با تشیع واقعی آشنا بودند می‌نامد، همان راهی است که بعدها سید حیدر آملی، میرداماد و ملاصدرای شیرازی آن را ادامه دادند. از ویژگی‌های این شیوه فکری آن است که عروج قلبی روحانی را با ترتیب دقیق فلسفی تشریح و تفسیر می‌کند (کربن، ۴۶). در این میان صدرای شیرازی در بسیاری از مباحث خود از عزیزالدین نسفی متأثر بوده است که ما در این مقاله به بررسی تأثیرات صدرا از نسفی در مفهوم حرکت جوهری می‌پردازیم.

### معرفت شناسی نسفی

نسفی در معرفت شناسی خود معتقد است معرفت از خصلتی مرتبه ای برخوردار است. هر مرتبه معرفتی بیانگر مرتبه‌ای وجودی نیز هست که نسفی آن را تحت عنوان «مقام» شرح می‌دهد. بنابراین، معرفت شناسی و هستی شناسی نسفی بر هم منطبق است. اگر ما معیار معرفت و وجود را در نزد نسفی منطبق بر هم در نظر

بگیریم می توان گفت نسفی نهایی 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 بی نهایت و نامتعیین است. بدین ترتیب، نسفی از جمله اندیشمندانی است که نه تعیین صرفی برای هستی شناسی قائل است و نه برای معرفت شناسی؛ وی از شش وجه هستی شناسی صحبت می کند که هر یک از آنها تابع قواعد خاص خود هستند. در هر مقام<sup>۱</sup> 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 مجاهدت های عارفانه کسب می شود، سالک دارای معرفتی جدید از عالم هستی می شود که با مرحله قبل و بعد خود متفاوت است. قواعد مقام دوم اگر چه اعم از قوانین مقام نخست است، اما با آن متفاوت است. بدین ترتیب اساس معرفت شناسی نسفی نیز در این مراتب هستی شناختی تعریف می شود.

انسان ها به لحاظ وجودی با یکدیگر متفاوتند، اما در نزد خداوند «اعلی علیین و اسفل السافلین» در قرب او یکسان است؛ «قرب و بُعد نسبت به علم و جهل ما گفته اند» (نسفی، المقصد الاقصی: ۱۴۷).

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 در بیاورد. وی معتقد است «کمال هر چیز آن است که هر چه در آن چیز بالقوه موجود است، بالفعل موجود شود» (نسفی، بیان التنزیل، ۲۲۲).

۱. عزالدین محمود کاشانی می گوید: «مقام مرتبتی است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. گفته اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب.» و جمله مقامات در بدایات، احوال باشند و در نهایت، مقام شوند» (عزالدین کاشانی، ۹۵). بنابراین مقام مرتبت سالک است که دوام دارد، و در مقابل حال، وضعی است که برای سالک پیش می آید و معمولاً گذرا است.

نکته جالب توجه این اندیشه آنجاست که مقام معرفتی نشان دهنده مقام وجودی فرد در هستی نیز می باشد<sup>۱</sup> و در این جاست که انسان کامل به عنوان موجودی والا از انسان‌های دیگر منفک می شود. از نظر نسفی « هر که عالم تر است، نزدیک تر است» (ریجون، ۱۳۷). این دقیقاً همان انسجام منطقی معرفت شناسی و هستی شناسی نسفی را نشان می دهد. وی در این باب می آورد:

« ای درویش! [وصول به مراتب عالیه و درجات رفیعه] به سعی و کوشش این کس باز بسته است. هرچند که علم و طهارت زیادت حاصل می کند، مقام وی عالی تر می شود» (نسفی، *زبده الحقائق*، ۱۱۰).

نسفی در عبارتی مشابه در المقصد الاقصی (۱۸۳) معتقد است «هرکه در این قالب علم و طهارت بیشتر حاصل کند، مرتبه وی بالاتر می شود».

معرفتی که نسفی از آن تحت عنوان سرّ نور و الهام نام می برد 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 ای دانشی را تجربه می کند که مختص همان مرحله از سلوک است:

« دانش او در هر مقامی آنچه مالا بد آن مقام است، پیدا می آید و تا به آن مقام نرسد، دانشی که به آن مقام تعلق دارد، پیدا نیاید» (نسفی، همان: ۲۲۶).

«و این معنی به کفر و اسلام تعلق دارد. و هرکه آینه دل صافی گرداند، این اثرها یابد...» (نسفی، مجموعه رسائل، ۸۹).

آن گونه که ملاحظه می شود نسفی معتقد است صعود به هریک از مراتب

معرفتی نوعی صعود به لحاظ وجودی نیز می باشد؛ زیرا اساساً منبع معرفت و وجود

۱. چنین تفکری از سوی عین القضاة همدانی نیز ارائه شده بود. وی مدعی بود که نظریه هم فاصله بودن تمام اشیا نسبت به منبع هستی شناختی آن‌ها (خداوند)، بر حسب درجه معرفت خود او است (ریجون، 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» (هجویری، ۲۲۵).

واحد است. نسفی در باره نزدیکی و دوری به مرکز عالم می آورد :

«هر چه خفیف تر است ، جای او بالاتر است. و از مرکز عالم دورتر [است]... دانستی که خفیف و ثقیل بالطبع میل به مرکز عالم دارد. اما هرکدام که ثقیلتر است به زیر می رود و به مرکز عالم نزدیک تر می شود و خفیف را به قهر از مرکز عالم دورتر می گرداند... عالم در لامحل است. اما چون افراد عالم جمله بالطبع میل به مرکز عالم دارند ، پس محل جمله مرکز عالم باشد» (نسفی، *زبدة الحقائق*، ۹۴).

بنابراین، در نزد نسفی حرکتی در عالم وجود دارد که به ترقی و تنزل انسانها منجر می شود. معیار ترقی و تنزل نیز معیاری معرفت شناختی است که در کالبد هستی شناسی نسفی معنا می یابد؛ هر آنکه معرفت بیشتری کسب کند و بتواند به بواطن عمقی عالم هستی بیشتر شناخت یابد، همواره لحاظ وجودی نیز ارتقا می یابد. هنگامی که نسفی از علم و معرفت و شناخت سخن می گوید اساساً علم حصولی را مدنظر ندارد، بلکه علمی را مورد توجه قرار می دهد که در لسان قرآن «یُزیکیمهم و یُعلمهم» مورد خطاب قرار می گیرد. آن گونه که ذکر شد، نسفی علم و طهارت را در کنار هم می آورد و بدین گونه نشان می دهد که وقتی سخن از علم دارد، منظور وی علمی است که با نوعی تزکیه روحی نیز همراه است. چنین علمی است که می تواند سالک را به مقامات، به مثابه امری وجود شناختی، برساند. بدین ترتیب نسفی میان علم همراه با طهارت و مقام، ارتباط برقرار می کند:

«...و مقام هر یک جزای علم و طهارت وی است. هر که علم و طهارت زیادت می کند، مقام وی عالی تر می شود، 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 نمی ماند» (نسفی، *مجموعه رسائل*، ۱۲۹).

ما برآنیم که در این نقطه صدرای شیرازی دقیقاً تحت تأثیر عزیز نسفی است. اهل فلسفه می دانند که نسفی از چه سخن می گوید، وی طرحی را بنیان می گذارد که

ملاصدرا بعدها آن را با عنوان حرکت جوهری مطرح کرد. حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین عقاید عرفایی بود که پس از محی الدین به نشر عرفان نظری پرداختند و در واقع عرفان را در قالب توجیهات فلسفی ارائه دادند. حرکت جوهری از مبانی اساسی عقیده قوس صعودی و قوس نزولی بود که پیشتر توسط عرفای بزرگی چون عین القضاه همدانی مطرح شده بود و اینکه ما آن را عقیده نامیدیم به دلیل استناد قرآنی آن است (نجم/۹). 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 و عرفان 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 در این زمینه مقدم بر صدرالدین شیرازی به حساب آورد. اشاره‌هایی که نسفی در باب مفهوم کمال ارائه می‌دهد، نوعی حرکت دائمی را به سوی بالا متصور است. اساساً در نظر نسفی کمال متضمن نوعی تغییر و تحول و به بیان خود نسفی «حرکت» است که باعث می‌شود سالک به لحاظ وجودی به مراتب بالاتر و 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، بنابراین تحول معرفتی مذکور باعث نوعی حرکت در وجود نیز می‌شود. نسفی پس از شرح جوهر و عرض، بیان می‌دارد که در نظر وی 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.

اگر چه در دایره اول و آخر نباشد و میان تخم و درخت... ابتدا و انتها نبود، اما از روی نقصان و کمال اول و آخر و ابتدا و انتها هر فردی را از افراد نتوان گفتن، از جهت آن که 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 گفته اند» (نسفی، *کشف الحقائق*، ۵۵).

نسفی به صراحت در این جمله ایده ای را مطرح می کند که در مکتب صدرالدین شیرازی به حرکت جوهری معروف شد. چنین رویکردی در نظر ما تنها از تفکری اشراقی بر می آید و نه تفکر فلسفی محض؛ یعنی فلسفه در ملاصدرا به عرفان گره خورده است. نسفی نیز موضع عرفانی خود را به زبان می آورد:

« این وجود مراتب و افراد دارد. افراد هر مرتبه از مراتب این وجود، دائم در سفر و سیرند و پیوسته قطع منازل می کنند» (نسفی، همان، ۱۵۶).

عزیز در جایی دیگری ادامه می دهد:

«جسم و روح هر دو در ترقی و در عروجند و به مراتب بر می آیند تا به کمال خود رسند... روح یکی بیش نیست و [جسم یکی بیش نیست]. اما [هریک از] جسم و روح مراتب دارند [ و هر مرتبه ای نامی دارد ] و این سخن بر تو وقتی روشن می شود که بدانی مبدأ جسم چیست و از چه پیدا آمد [و منبع روح چیست و از چه پیدا آمد] (نسفی، *زبدۃ الحقائق*، ۹۰).

نسفی در تقسیم بندی خود از عالم علوی و عالم سفلی، عالم علوی را عالم بقا و ثبات می داند<sup>۱</sup> که بر عقول و نفوس و افلاک و انجم اطلاق می گردد و عالم سفلی نیز عالم کون و فساد است که به طبایع و عناصر اطلاق می گردد (نسفی، *بیان التنزیل*، ۶۱). نسفی به وضوح بیان می دارد که در عالم ماهیات نوعی ثبات وجود دارد

۱. نسفی عالم را « *ألموجود الذی یُمكنُ أن یَتَغیَّرَ* » خدای تعالی را « *ألموجود الذی لا یُمكنُ أن یَتَغیَّرَ* » می داند (نسفی، *بیان التنزیل*، ۱۴۳).

و در عالم جواهر شاهد حرکت هستیم. <sup>۱</sup>وی می آورد:

« 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 معنای *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* (۳۹) (رعد/۳۹)» (نسفی، پیشین/۵۶).

نسفی برای این که بتواند موضع خود را در این باره 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 نبودی، آن موجود بالفعل موجود نبودی. آن حقیقت را ماهیت می گویند، و آن حقیقت را ممکن می گویند و آن حقیقت غیر وجود و عدم است» (نسفی، *مجموعه رسائل*، ۳۵۴).

ماهیات در نظر نسفی از آن جا که مخلوق نیستند و اول ندارند، ثابت هستند، چون ماهیات عام تر از وجود و عدم هستند (نسفی، همان: ۱۹۸). نسفی از سه عالم ملک و ملکوت و جبروت سخن می گوید که هر یک از آن ها دارای یک بعد وجودی اند. 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» (نسفی، همان، ۲۰۸).

۱. البته نسفی در کشف الحقایق (۳۵) در تقسیم بندی خود از جوهر و عرض، جوهر را صورت ثابت نامیده است و عرض را صورت محسوس و مقداری، ولی این با توضیحات وی در کتب دیگر همخوانی ندارد؛ زیرا وی در کشف الحقایق (۱۷۹) معتقد است «جواهر مراتب دارند و در مراتب خود دائم در سیر و سفرند». همچنین، در جای دیگری (۱۹۹) می گوید: «جواهر را آمدن و رفتن و مبدأ و معاد هست و از قوه به فعل می آیند و».



در این میان، نسفی عالم جبروت را عالم ثبات می‌خواند که برخلاف عالم جواهر در درون خود

حرکتی را تجربه نمی‌کند:

« ای درویش! ملک نام عالم محسوسات است، و ملکوت نام عالم معقولات است، و جبروت نام عالم ماهیات است؛ و ماهیات را بعضی اعیان ثابته<sup>۱</sup> و بعضی حقایق ثابته گفته‌اند، و این بیچاره اشیای ثابته می‌گوید. و این اشیای ثابته هر یک آنچنان که هستند، هستند، هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت؛ و از این جهت این اشیای ثابته گویند» (نسفی، مجموعه رسائل، ۱۹۸).

البته، در میان برخی از فلاسفه اعتقاد به اشیای ثابته باطل اعلام شده است. 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 به زعم 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 نمرود و ابراهیم به صلحند، فرعون را با موسی جنگ نیست» (نسفی، همان: ۲۱۴). نسفی این مثال‌ها را برای این بیان می‌کند که نشان دهد در عالم جبروت تکثری وجود ندارد و بر آن وحدت حاکم است. عالم جبروت عالم ثابتی است که پیشتر از آن سخن به میان آمد. هر آنچه تکثر دارد در نظر نسفی متعلق به عالم ماده است.

فکر می‌کنم مخاطب ما احساس می‌کند که چگونه حلقه‌هایی که زنجیره‌های فلسفه اسلامی را به هم متصل می‌کند در حال پیدا شدن است. نسفی یکی از این

۱. اعیان ثابته نظری است که محی‌الدین بن عربی بدان پرداخت و حکما و عرفای بعد از وی غالباً از وی پیروی کردند. اعیان ثابته ابن عربی بستر مناسبی برای نسفی و بعد از او صدرالدین شیرازی در باب حرکت جوهری ایجاد نمود.

حلقه های مفقوده است. در این بحث می توان تأثیرات وی را بر صدرا مشاهده کرد. وی وقتی از ماهیات سخن می گوید معتقد است «ماهیات جمله پاک و مجردند، و جمله ساده و بی نقشند، و جمله مستعد کمال خودند. عالم ماهیات عالمی به غایت خوش است و بی زحمت است، و عالم وجود، عالمی به غایت ناخوش است و پر زحمت است» (نسفی، همان: ۳۵۴). تعاریف نسفی از ماهیت و وجود، و تحلیلی که درباره ثبات در عالم ماهیت و تغییر مدام<sup>۱</sup> و تکثر در عالم وجود ارائه می دهد جالب توجه است. نسفی تغییر را تنها مختص اعراض عالم وجود نمی داند و حرکت را در جواهر نیز می داند. تعبیری که وی از تکامل انسان ارائه می دهد، به ما نشان می دهد که وی نوعی حرکت مداوم در عالم وجود را در اندیشه دارد. این حرکت اگر چه جوهره ای دارد که بالقوه ناشی از فعل خداوندی است، اما در حالت بالفعل، اختیار و اراده آدمی است که حرکت را باعث می شود.

نسفی در هستی شناسی خود معتقد است «خداوند به اشیای هستی ارزانی می دارد، اما او خالق افعال آنان نیست: هر چیز و هرکس آنچه دارند از خود دارند و [هرچه] با خود دارند، آورده اند، [هیچ کس آن را آنجا ننهاد، از جهت آن که امر به موجود شدن از جانب خدا بوده است]. هر چیز و هر کس آنچنان که در عالم قوت بود موجود شدند. پس خدای علیم خبیر باشد و علم و خیرت او تابع معلوم بود» (ریجون، پیشین: ۵۱).

نسفی وقتی در مورد علیم و خبیر بودن پروردگار سخن می گوید، مثال جالبی می زند:

۱. نسفی همواره می گوید عالم به عینه به موج دریا می ماند که ثباتی ندارد و در کشف الحقایق (۲۰۱) درباره تغییر مدام این بیت را آورده است:

بیک ساعت بیکلحظه بیکدم دگرگون می شود احوال عالم

«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؟؟؟ نالح و هوا موافق و آب به وقت باشد و آفتی نرسد، این علم مطلق است از مزارع. اما این علم تمام نیست از جهت آن که اگر چه مزارع بیند و می داند که تخم جو جو بار آرد و تخم گندم گندم بار خواهد آورد، اما نمی داند از این صد دانه گندم که در زمین خواهد انداخت، چند برآید و چند بر نیاید و نمی داند که آنچه برآید چند به اجل مُسمّی برسند، چندمش از اجل مسمّی به اجل قضا معدوم شوند و نمی داند که آنچه به اجل قضا معدوم شوند به چه سبب معدوم شوند: به سبب گرما یا سرما یا به سبب آب اندک، یا به سبب خوردن جانوران، یا به سبب درویدن کسان و مانند این. اما چون تخم در زمین اندازد، بعضی برآید و بعضی بر نیاید، و بعضی به کمال برسد و بعضی را پیش از کمال آفت برسد. این جمله را مزارع معلوم می شود و این علم ذوق است» (ریجون، پیشین: ۵۳).

بنابراین، در نظر نسفی استعدادی بالقوه در موجودات وجود دارد که استعداد حرکت آن‌ها است و از طرفی انسان‌ها مختارند؛ چون این استعداد توسط انسان‌ها باید بالفعل شود و حرکت عملی شده و سمت و سو یابد. در واقع تفاوت آدمی با افلاک و انجم در این است 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 می دان» (نسفی، مجموعه رسائل، ۲۳۰). اما نسفی دیدگاه جالب توجهی را در این باب ارائه می دهد. 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 است، 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 در طرح مسئله حرکت جوهری پیشگام بدانیم تمایز و دقت وی در شرح جوهر و عرض و اعتقاد به مراتب صعود و نزول است. با این حال نسفی نتیجه را کاملاً به طرز منطقی بررسی می‌کند و معتقد است «افراد کاینات نسبت به خدای هیچ یک بر یکدیگر مقدم و هیچ یک بر یکدیگر موخر نیستند؛ جمله برابرند، از جهت آن‌که نسبت هر فردی از افراد کاینات با خدای هم چنان 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 این حال، «افراد کاینات نسبت به یکدیگر بعضی بر بعضی مقدم و بعضی بر بعضی مؤخرند... و اما نسبت به خدای جمله برابرند» (نسفی، همان: ۱۰۴). نسفی، همچنین، برای جلوگیری از بدفهمی ما می‌گوید:

«ای درویش! این تقدّم که گفته شد بعضی را بر 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 آبا و اّمّهات در یک طرفه العین، بلکه کمتر از یک طرفه العین از عقل اول صادر شدند، آن‌گاه موالید سه گانه از این آبا و اّمّهات پیدا آمدند و می‌آیند و موالید سه گانه، معدن و نبات و حیوانند. و انسان یک نوع است از حیوان» (نسفی، همان: ۱۲۶).

همان‌گونه که مشخص است، حرکت جوهری یکی از نتایج ضروری است که از معرفت شناسی و هستی شناسی نسفی استخراج می‌شود. تمام ذرات عالم تسبیح خدای می‌گویند و رو به سوی کمال دارند. در این میان کمالی که انسان می‌طلبد،

شریف‌ترین مراتب کمال در عالم است. حرکت سالک به سوی کمال حرکتی است که باعث ارتقای وجودی او می‌شود و این خود ملهم از دریافت شهودی حقیقت عالم است. نسفی در کتاب بیان التنزیل از عشق به عنوان نیروی محرک و خلاق این حرکت سخن به میان آورده است. سبک و سیاق بحث او به گونه ای 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 به حول 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 به مدد حرکت طبیعی 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 اگر چه 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 نمی بود نه افلاک را جنبشی بود و نه نباتات را رویشی و نه حیوانات را زایشی. هر یک از ایشان به سهم خود لبریز از عشق است» (نسفی، بیان التنزیل، ۱۵).

در پاره‌ای که از نسفی در بالا آمد نکات جالبی وجود دارد؛ نسفی از دوگونه حرکت سخن رانده است و نتیجه ای که از 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 الهی‌ای 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 می گوید که در رسیدن به معشوق، همه موجودات یک مرتبه ندارند، بلکه «هریک از ایشان به سهم خود لبریز از عشق است». نسفی در این جمله عشق را معادل «معرفت» گرفته است<sup>۱</sup> و بدین ترتیب، نظریه قبلی خود مبنی بر سلسله مراتب موجودات و انسان‌ها را تکرار می کند.

باز هم می گوئیم که اندیشه نسفی همانند فلسفه صدرالمتألهین نمایشگر یک انسجام تام و تمام است. اگر به دقت در نظریه حرکت جوهری تأمل کنیم، ارتباط منطقی آن را با دیدگاه سلسله مراتبی به هستی و وجود درمی یابیم. در نسفی مفاهیم کمال، معرفت، وجود و حرکت به هم گره خورده است؛ حقیقتاً نسفی از دل چنین ساختار فکری چیزی جز مفهوم انسان کامل را نمی توانست 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 آغازگر آن ابن عربی بود، با نسفی به شکلی منسجم در آمد و در صدرالدین شیرازی به اوج خود رسید (Chittick, 1992: 64). نسفی عقلانیت و شهود را به هم پیوند داد و این عقیده را که اوج عقلانیت به کشف و شهود روحانی منتهی می شود به فلاسفه بعد از خود منتقل نمود (ریجون، پیشین: ۲۵۱).

### وامداری مالاصدرا به نسفی

صدرا نیز همانند نسفی نظامی از معرفت شناسی را ارائه می دهد که با معرفت فلسفی صرف متفاوت است و در واقع هر وجه معرفتی، نموداری از یک وجه وجودی است. چنین معرفتی در نزد حکمایی چون نسفی معرفت شهودی خوانده می شود.

۱. در این باره نسفی در بیان التنزیل (۷۸) آورده است :  
«معرفت هرچه زیادت باشد، محبت نیز بیشتر می شود».

صدرا هم‌رای با نسفی معرفت شهودی را مستلزم اتحاد عاقل و معقول می‌داند. در واقع مفهوم اتحاد عاقل و معقول یا بهتر بگوییم اتحاد مُدرک و مدرک، در صدرالدین شیرازی به 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» (رک: یثربی، ۲۵۵) شرح داده بودند، مقامی که در آن سالک با فنای فی الله به معرفتی دست می‌یابد که نمونه آن را در هیچ کتابی نمی‌تواند اکتساب کند (Lewisohn, 1993: 32). 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 به عبارت بهتر شناخت حضوری و بدون واسطه، بدین دلیل از اعتبار بالاتری برخوردار است که با گذر از هر گونه حجاب و صورت، به معنا رسیده است. بدین گونه شناخت بر اساس صورت و حجاب متحقق نمی‌شود، بلکه سالک در یک حضور بی واسطه به شهود و مشاهده می‌رسد. صدرا شیرازی با یک رساله مهم به نام «رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول» نظریه فوق را به شکلی منسجم در آورد.

این نظریه در لغتنامه سنتی اشراقیون دقیقاً همان چیزی است که به علم حضوری و علم اشراقی تعبیر می‌شود که البته با علم صوری که از طریق واسطه یک تصور و صورت ذهنی و غیره حاصل می‌گردد تقابل دارد. سر وحدت فعل وجودی که متقارن با کثرت موجودات است (Nasr: 12) همان‌طور که بسیاری از فلاسفه متأله عارف مسلک مسلمان گفته‌اند به صورت یک ضرب در یک (۱ × ۱) است؛ یعنی علمی که تا بی نهایت می‌تواند ادامه یابد.<sup>۱</sup> نا متناهی بودن این عمل بر اساس درجه حضور متزاید این

۱. مثال (۱ × ۱) همچنین در مورد مفهوم «وحدت وجود» مصداق دارد. در واقع یک ضرب در یک بیانگر واحد بودن و وحدتی است که به طور کلی در عالم وجود دارد. اما این عمل در درون خود متشکل یک‌هایی 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.

«امور کثیر» نسبت به یکدیگر قابل بیان است. درجه اشتدادی که محل فعل وجودی هر موجود را مشخص می کند، تابعی از حضور آن نسبت به خود است و همچنین تابعی از «حضورهایی» که برای او حضور دارند. در هر مرتبه ای که نزول می کنیم، درجه وجود از لحاظ غیبت نسبت به خود، کم کم کاهش می یابد. صعود از لحاظ حضوری است که حاصل می آید و قله و اوج آن در نزد انسان است و وقتی که انسان به درجه شعور و آگاهی از اتحاد عاقل و معقول نائل می آید، از این رهگذر به درجه عقل فعال می رسد (کربن: ۱۰۳).

این نظریه کاملاً با مسئله حرکت جوهری در نزد صدرا منطبق است؛ زیرا آدمی برای رسیدن به مقام اتحاد که در آن عاقل و معقول به وحدت می رسند، باید مراتبی از وجود را پشت سر گذاشته باشد (Nasr: ۱۲). به نظر می رسد می توان نزدیکی صدرا و عزیز را مشاهده کرد. در صدرا هم همانند نسفی درجه شناخت تابعی از درجه وجود است و به همین نحو درجه وجود منطبق با درجه شناخت است. بدین ترتیب، در نزد هردو فیلسوف ما، میان وجوه عقلی و وجوه وجودی توافقی کامل درکار است. آدمی پس از رسیدن به اتحاد، به حضوری بی واسطه می رسد و در این نقطه است که می تواند پای در وادی کمال گذارد.

انسان صدرا در سفر معنوی و سیر استکمالی خود به سوی خداوند از مرتبه پست به بالاترین مراتب و مقامات پیوسته در ترقی است و مسافری است که قصد دارد سفرش را به پایان برساند (ملاصدرا، شرح اصول کافی ۲/۲۴۰). تکاملی که صدرا از انسان به تصویر می کشد، روی دیگر حرکت جوهری وی است؛ نظریه ای که بنیان های اصلی آن را عزیزالدین نسفی بنا نهاده بود. در واقع صدرا هم همانند نسفی به

۱. نزدیکی های 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 می خورد که بعد ها در صدرا و حکمت متعالیه ایران ادامه یافت. جلوگیری از فرار بحث به مطالب خارج از موضوع ما را در محدوده ای قرار می دهد که از بررسی وجوه دیگر این نزدیکی باز می مانیم.



حرکت استکمالی و عروج عمودی موجودات و انسان معتقد است و از آن به طرح نظریه حرکت جوهری رسیده است.

حتی عنوان اسفار اربعه ملاصدرا نیز با «منازل السائرین» عزیز (عنوان یکی از کتب نسفی) تشابه و همخوانی دارد. صدرالدین شیرازی نیز دنیا را به منزلی از «منازل السائرین الی الله» تعبیر می کند و انسان را مسافری می داند که از یازده منزل باید عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نائل شود. لذا دنیا از این جهت به آخرت متصل است<sup>۱</sup> (ملاصدرا، المبدأ و المعاد: ۴۷۰). هم نسفی و هم صدرا، به ذکر سفر روحانی سالک الی الله می پردازند و در این راه سائرین یا سالکین باید از منازلی عبور کنند؛ و این همان ایده حرکت جوهری را می رساند. صدرا مفهوم سیر و کمال در عرفان را به مفهوم حرکت در جوهر در فلسفه ارجاع داد.

## حرکت جوهری صدرا

مفهوم حرکت قبل از ملاصدرا نیز یکی از دغدغه های اصلی فلاسفه را تشکیل می داد. حکمای مشائی اسلامی، به پیروی از ارسطو، حرکت را فقط در چهار مقوله از ده مقوله منحصر می کردند: یعنی حرکت در کم، در کیف، در مکان، و در جواهر. آنان حرکت در مقوله اخیر را صرفاً به معنی کون و فساد می دانستند. این سینا حرکت جوهری را جز به معنی تغییر دفعی کون و فساد، به شدت رد می کرد و چنین استدلال می نمود که چون ذات شیء مبتنی بر جوهر آن است، اگر جوهر تغییر کند، ذات آن هم

۱. «الدنیا متصل بالآخره».

۲. از اصول اساسی فلسفه دسته بندی کردن موجودات است. موجودات عالم همگی در یک دسته قرار نمی گیرند بلکه هریک از آنها داخل در دسته ای مخصوص به خوداند که به زبان فلاسفه «مقولات» خوانده می شوند. مقولات را یونانیان category «می نامیدند 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. اساسی ترین این مقولات مقوله جوهر بود که عموم فلاسفه حرکت را در جوهر محال می دانستند 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 به تبع آن اعراض عالم در یک حرکت دائمی است و تغییر در آن معنی ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۴).

تغییر خواهد کرد و شیء دیگری خواهد شد (نصر، همان: ۴۱۷). محمد باقر استر آبادی (میرداماد<sup>۱</sup>) را می توان نخستین کسی دانست که حرکت قطعی را ثابت کرد. تا قبل از میرداماد فلاسفه غالباً به حرکت توسطی معتقد بودند. حرکت توسطی (کون الشئ بین المبدأ و المنتهی) در این جا بدین معنا است که زمان هم اعتباری است. در واقع ذهن ماست که امتداد را برای زمان اعتبار می کند 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 فخر رازی را داده بود و هم مقدمات مباحث صدرا در باب حرکت و زمان را فراهم آورده بود<sup>۲</sup> (مطهری، مقالات فلسفی: ۲۲۸).

حرکت جوهری در اساس از آموزه های عرفانی به فلسفه تسری یافت. اما باید یاد آور شد که عرفا برخلاف فلاسفه از تجلی سخن می گویند نه علیّت؛ تجلی همواره جریان دارد و بنا به حکم عرفانی «لا تکرارَ فی التجلی»، هرگز تجلیات خداوند تکراری نیست. عالم در تغییری مدام به سر می برد و هر لحظه نو می شود (Burkhardt, 19). شاگرد میرداماد، محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی شیرازی، معروف به ملاصدرا و صدرالمتألهین، نظریه حرکت جوهری خود را از دل همین حکم بیرون کشید. برای صدرا حرکت به آن معنا که عرفا آن را در تجلی مدام، یعنی موجود شدن و عدم شدن مکرر می دیدند، نبود بلکه در نظر او موجودات در یک حرکت مستمر کمال می یابند و فراتر می روند (مطهری، همان: ۱۹۷). در واقع حرکت در نظر صدرا انفصالی نیست، بلکه هر درجه از وجود و هر مرتبه از معرفت در حرکت

۱. محمد باقر استر آبادی لقب داماد را از پدر خود به ارث برد. پدر میر بدین سبب که داماد محقق ثانی شیخ علی بن عبد العالی الکرکی عاملی (وفات ۴۹۰ هـ. ق) فقیه معروف دوره صفویه بود این لقب را یافته بود.  
 ۲. اساساً در نظریه حرکت جوهری زمان خود به مقیاس و معیاری برای تغییر مدام و تجدید همیشگی عالم تبدیل می شود. این امر را به ویژه ملاهادی سبزواری گسترش داد.

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 به شیوه صوفیان معتقد بود جهان همچون رودخانه ای است که مدام در حال حرکت و جریان است. چنین حرکتی هرگز متوقف نمی شود و انفصالی در آن رخ نمی دهد، 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 آنآ فآنآ تجدید می شود، بلکه بر این باور بودند که جواهر ثابتند و این اعراض هستند که تغییر می یابند (مطهری، همان: ۱۹۷).

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 تغییر ناپذیر می نمودند، با ناآرامی تمام به دگردیسی و استحاله روی می آورند. به عنوان مثال، هستی جسم یا تن دیگر به هستی عینی اش در مقام محسوس محدود نیست. تن را باید از حالت عنصری اش که حالتی کیفی است تا دگرگونی های پیاپی اش 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 (شایگان: ۲۴۳). در واقع نکته محوری ای که در نسفی

بدان اشاره کردیم، یعنی ارتباط میان هستی و مقوله شناخت، در صدرالدین شیرازی تداوم یافته است و حضور چنین تفکری در صدرا کاملاً مشهود است. وقتی وجود ماهیات را تعیین می‌بخشد، مرتبت انسانی را نیز متعین می‌کند.<sup>۱</sup>

این حرکت و انتقال در حرکت جوهری، حرکت مادی نیست. بلکه گذر از وجهی از وجود به وجهی دیگر است. لذا این انتقال نوعی انتقال جوهری است که دگرگونی و استحاله را هم در بر دارد (شایگان، ۲۴۴).

بدین ترتیب موجودات عالم طبیعت به حکم این‌که عالم طبیعت عالم قوه و استعداد است تغییر پذیرند و در حرکتی پیوسته به سر می‌برند. از طرفی این حرکت تنها مختص عالم امکان است؛ زیرا موجودات ماورایی به دلیل مبرا بودن از قوه و استعداد، از حرکت مصون هستند و در ثبات به سر می‌برند (Morris, 18). حرکتی که صورت می‌گیرد، 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 حالی که 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 درجه‌ای به درجه دیگر، از جهانی به جهان دیگر است. به همین دلیل است که جسم مکشوب و لطیف، وجودی مستقل و جدا از تن مادی که قالب او است دارد. این جسم می‌تواند به دلیل توان‌های باطنی متراکم شده اش، مانند رفتارها و عادات و ملکات، با یکی از چهار مقوله وجود مناسبات باطنی داشته باشد: یعنی با فرشته، دیو، حیوان و بهیمه. پس روان می‌تواند یا به مقام فرشته نایل گردد یا به مراتب

۱. صدرا نیز همانند نسفی معتقد است «حد و اندازه هرکس را مقدار علمش مشخص می‌نماید» (لکزایی، ۳۲). اما علمی که صدرا ملا نظر دارد نه صرف علم فلاسفه است که نهایت آن به متفلسف شدن می‌رسد و نه تنها طریق صوفیان است که نهایت آن به تصوف جاهلانه می‌انجامد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱: ۱۲).

پایین تر فروغلتند. بدین‌سان مقام فوق بشری پیامبران و امامان در قیاس با طبیعت بشری همان حالتی را دارد که طبیعت بشری در قیاس با حیوان (شایگان، ۲۴۵).

با این حال صدرا نیز همانند نسفی معتقد است اگرچه جوهره حرکت در آدمی نهاده شده است، اما این خود انسان است که می‌باید این قوه حرکت را از فعل به قوت برساند. بنابراین، در نظام فلسفی صدرا هرگز حرکت استکمالی آدمی به معنی سلطه جبر بر وی نیست، بلکه آدمی کاملاً در سفرهای خود مختار است. مختاریت در طبع انسان قرار داده شده است و جز اضطراری وجود انسان است (ملاصدرا، تفسیرالقرآن الکریم، ۱۸۰/۷). نقطه تمایز آدمی از دیگر موجودات نیز در اختیار آدمی است. حرکت موجودات دیگر از روی جبر است و حرکت انسان از روی اختیار. آدمی به لحاظ وجودی می‌تواند ارتقا یابد و حرکت کند اما این بسته به میزان معرفت هر کس متفاوت است. معرفت هرچه بیشتر باشد، استحضار سالک نسبت به وجود بیشتر خواهد بود.

فکر استحضار به معنای تجرد و جدا شدن از ماده، در نزد ملاصدرا بیانگر تقدم وجود بر ماهیت است؛ زیرا در فعل وجود به معنای حضور در خارج، اشتداد و استضعافی هست. پس ماهیت تابع فعل وجود است. از این‌جا به دورنمایی می‌رسیم که در آن اشتداد های پیاپی وجود، دربرگیرنده تمام درجات هستی خواهد بود. متافیزیک هستی داشتن یا برابری در وجود، سرانجام به متافیزیک حضور می‌انجامد که خود در حکم نوعی شهود است. وجود هرچه بیشتر به خود حاضر باشد، از انگیزه های این‌جهانی بیشتر جدا می‌شود و فاصله ای را که میان او و حضور تام برقرار است بیشتر پر می‌کند و در می‌نوردد، و بدین‌سان از غیاب دورتر می‌شود (شایگان، ۲۳۶).

سؤال مهمی که می‌توان در تفکیک وجود و موجود به میان آورد این نکته است که آیا صحیح است درباره تمام موجوداتی که ما با تجربه حسی ادراک می‌کنیم، بدین

لحاظ که به صرفه موجودند، بگوییم چون موجودند آن‌ها «هست» هستند برای این که موجودند. به زعم صدرا چنین نیست، درجه و مرتبت وجودی اشیا به هیچ وجه وابسته به وجود حسی آن‌ها نیست، بلکه وابسته به حضور آن‌ها است.<sup>۱</sup> حضور هر یک از اشیا 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؛ صدرالدین شیرازی 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» محمولی برای ماهیت است، در صورتی که ملاصدرا مطلب را معکوس کرده است و ماهیت را محمولی برای وجود دانسته است؛ زیرا از لحاظ تحقق وجودی است که شیء همان چیزی است که هست و وجود آن دقیقاً مقوم آن چیزی است که ماهیت آن می باشد.

گفتیم که بسیاری از عناصر فلسفه صدرایی تحت تأثیر عرفان اسلامی شکل گرفته است و یا به بیان بهتر باید بگوییم که از عرفان به فلسفه الهی ایرانی منتقل شده است.<sup>۲</sup> نظریه حرکت جوهری نیز که ارتباط آن را با اعتقاد به اصالت وجود در صدرا

۱. برای صدرا هرچقدر شدت وجود بیشتر باشد، حضور بیشتری پدید می آید. یک موجود تنها هنگامی نسبت به خود و نسبت به غیر خود حضور دارد که این موجود نسبت به شرایط این عالم که در قید امتداد و حجم و فاصله و زمان است، تجرید حاصل کرده باشد. ولی آن موجود هرچه بدین نحو بیشتر مجرد گردد، در واقع از شرایط غیبت و مرگ بیشتر رها می شود. در نتیجه بدین طریق، آن موجود بیش از پیش از شرایط بودن که آن را به پایانش گسیل می دارد، رها و آزاد می گردد؛ یعنی از قید وجود لالموت در می آید. از دیدگاه ملاصدرا و تمام اشراقیون، درجه حضور هرچقدر شدت بیشتری داشته باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری خواهد داشت، یعنی وجود بعد از مرگ شدت بیشتری خواهد داشت (کرین، ۱۰۶).

۲. مرتضی مطهری علاوه بر این که معتقد است علم کلام با ایرادات خود به فلسفه کمک شایانی کرده است، در مورد نزدیکی مسئله وجود صدرا به تعابیر 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» (مطهری، ۲۱۵).

نشان دادیم، یکی از مفاهیمی است که به تبع آموزه های عرفانی رنگ و بوی فلسفی داشت.

باز بر این نکته تأکید می کنیم که مبحث حرکت جوهری در نزد صدرای اساساً بر پایه مفهوم کمال عرفانی شکل گرفته است. اسفار اربعه ملاصدرا نیز حکایت از همین امر دارد. صدرای در کتاب *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* که در واقع مهم ترین کتاب ملاصدرا و دایره 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 به زعم خودش «منازل السائرین» است، مشاهده کرد. در این جا صدرالدین شیرازی نیز همانند نسفی هر یک از مقامات معرفتی در نزد سالک را به مثابه مقامی هستی شناختی در نظر آورده است که در مفهوم «حضور» و وجود در نزد صدرای معنی می یابد. اشاره ای که صدرای به پیوستگی مرتبه و معرفت دارد بی شباهت به سخنان نسفی نیست:

« پس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی ، به مقدر مقام و مرتبه ادراک او است و این همان معنا و مقصود امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می فرمایند: «الناس ابناء ما یحسبون»؛ «هرکس در بند اندیشه ای است که دارد» (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ۴۶۹).

نکته مهم این است که صدرای به شیوه نسفی چنین طی 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 حوض درجه بهیمی به اوج درجه ملکی ارتقا یابد، و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی» (همان: ۴۷۰).

سالک در ابتدای سفر خود از میان خلق به سوی 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 ای که وی از آن سخن به میان می آورد دست یابد. <sup>۱</sup> سالک بعد از اکتساب انوار معرفت الهی، سفری دارد به سوی خلق تا آنچه از خداوند گرفته است به مردم دهد. می توان در این نظر صدرای شیرازی، رگه های آرای عزیزالدین نسفی درباره مفهوم عرفانی ولایت را نیز مشاهده کرد، آنجا که نسفی برای «ولی» که به معرفت الهی رسیده است، دو روی را متصور می شود؛ ولی یک روی به سوی خدای دارد که فیض الهی را می گیرد، و یک روی به سوی خلق دارد که فیض الهی را به خلق می رساند. <sup>۲</sup> در واقع مفهوم بسته نشدن دایره فیض الهی در تفکر فلسفی شیعی نیز به همین سبب است. با این که دایره نبوت بسته شده، اما ارتباط مردم با فیض الهی هرگز منقطع نشده است. «ولی» به معنای واسطه ای است میان حق و خلق که باعث تداوم جریان ارتباط میان این دو است و در چنین اسلوبی است که حکمت متعالیه صدرای شیرازی نیز معنا می یابد.

اسفار چهارگانه ملاصدرا حتی به قصه غربت غربی سهروردی نیز مانند است؛ آموزه ای عرفانی که در آن سالک باید با سلوکی درونی، سفری را آغاز کند تا بتواند خود را از غربت غربی این جهانی اش برهاند و به جایگاه اصلی خود بازگردد. سفر دایره شکلی که سهروردی آن را در قوسین صعود و نزول نشان داده بود، بعد ها دستمایه نسفی، عین القضاة همدانی و صدرالدین شیرازی برای طرح نظریه اسفار بود. در اندیشه شیخ اشراق نیز آدمی مسافر است و از این منظر سیاست وسیله ای است که انسان کامل به دست می گیرد تا انسانها را از راه های صعب و دشوار این سفر بگذراند

۱. صدرا 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 انبیا و اولیا... ذره ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی تابد؛ چه، شرط سالک شدن آن است که فقط از راه دل طلب کند نه از راه زبان (ملاصدرا، اسرارالایات، ۸۰).

۲. ملاصدرا حتی عین جمله نسفی را آورده و معتقد است انسان کامل وی «چهره ای به سوی حق دارد و چهره ای به سوی خلق دارد» (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ۲۸).



و به مقصد اعلی برساند.<sup>۱</sup>

### انسان کامل صدرالدین شیرازی

در نظر صدرالدین شیرازی نیز اساساً هدف خلقت رفتن به سوی کمال است. هر شیء و هر موجودی رو به سوی کمال دارد. در عالم خلقت برای هر نقصی کمالی وجود دارد و برای هر قوه ای فعلی وجود دارد. مسیر استکمالی موجودات ادامه پیدا می کند تا این که نقص ها و نارسایی ها از میان بروند و هر موجودی به نهایت کمالی که بر آن متصور است برسد (نصری، ۲۵۸).

کمال آدمی از نظر ملاصدرا هنگامی صورت می پذیرد که وی بتواند با به کار گیری عقل فعال خود را به کمال برساند. چنین کمالی در نظر ملاصدرا توسط عقل نظری صورت می پذیرد و در واقع یک جریان اندیشگی است و نه حاصل از ریاضت های عملی صرف (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۳۰۳). 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 بدان گونه که هست در وی تجلی می کند. صدرا این گفته خویش را صورت فلسفی این حدیث قدسی می داند:

«اگر شیطان بر دل های بنی آدم هجوم نمی آورد، انسان ملکوت آسمان را مشاهده می کرد» (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*: ۳۷۱).

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 شده اند. بنابراین شناخت

۱. به همین علت نیز در فلسفه اسلامی همواره بحث پیرامون شرایط حاکم مهم تر 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 وسیله ای است که آدمی را به مقصد می رساند و به همین علت مقصود رسیدن به مقصد است و نه خود مَرکب. سیاست نیز در نظر ملاصدرا نقش مَرکب را ایفا می کند. پیشتر هم گفته بودیم که صدرا همانند نسفی دنیا را منزلی از منازل سائرین الی الله می داند. بنابراین، مشاهده می کنیم که صدرا اصطلاحات خود را با دقت تمام به کار می برد.

۲. «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء».

انسان کامل اهمیت بسیاری دارد؛ «زیرا انسان کامل نوشته مختصر و خلاصه‌ای است از تمامی عوالم مادی و عقلی و آنچه بین آن دو است. هرکس که او را شناخت همه چیز را شناخت و هرکه او را نشناخت هیچ چیز را نشناخته است» (ملاصدرا، *مفاتیح‌الغیب*، ۸۳۰). نشناختن انسان کامل مساوی با جهل است و از این منظر است که گفته اند هرکس امام خود را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است.

انسان کامل صدرای شیرازی بعد از مقام محو و جمع، به مقام تفصیل مراجعت می نماید و سینه اش نسبت به حق و خلق انشراح و گشادگی پیدا می کند و به خلق باز می گردد تا به ارشاد ناقصان و گمراهان بپردازد. در واقع انسان کامل دارای دو حرکت است. یکی حرکت صعودی به سوی حق برای تکمیل ذات خود، و دیگری حرکتی نزولی برای تکمیل نفوس خلائق (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۵۸۴/۱). در حرکت اول غایت سالک راه کمال، مقام فنا و محو است و ممکن است به بقا و صحو باز نگردد و در عین جمع مستغرق باشد و از خلق محجوب باشد. اما در حرکت دوم، بعد از محو رجوع به خود می کند و در عین جمع، به تفصیل نظر می نماید و سینه اش وسعت خلق و حق را به هم می رساند (نصری، ۲۷۱).

با این حال آدمی می تواند در جهتی عکس مسیری را ببیند که تنزل مرتبی را برای آدمی به همراه داشته باشد. آدمی می تواند تا سرحد بهایم تنزل کند. صدرا به تبع حرکت جوهری خود معتقد است انسان نیز می تواند انسانیتش بیشتر یا کمتر شود. در واقع انسان دیگر بنا به تعریف کلاسیک فلسفه اسلامی تنها حیوان عاقلی نیست که می تواند بیندیشد، بلکه موجودی است که می تواند از درجه حیوان ناطق تا سرحد انسان کامل ارتقا یابد. برای صدرا تغییر و حرکت استکمالی‌ای که در عالم وجود دارد شامل تمامی موجودات می شود. حتی ملاصدرا هم‌رأی با افلاطونیان کمبریج معتقد است که ماده از حالت های لطیف، روحانی و الهی می گذرد. آدمی نیز در این مدار گردان حرکتی استکمالی را طی می کند و به بیان بهتر سلوکی را تجربه می کند که می تواند او

را به مقام انسان کامل برساند. چنین حرکتی در مدار قوس صعودی و نزولی تعریف می شود؛ عقیده ای قرآنی که عرفایی چون عین القضاة همدانی بسیار بدان پرداختند (Levisohn, ۶۸). ملاصدرا هم مانند نسفی عقیده قوسین را در مفهوم عروج روحانی سالک لحاظ می کند.<sup>۱</sup> در حرکت به سوی کمال آدمی از حالت های 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 می گردد و دایره وجود بسته می شود. چنین تحرکی، خود بیان دیگری از حرکت جوهری است.

به طور کلی، حرکت در نزد ملاصدرا با مفهوم معرفت مرتبط است.<sup>۲</sup> آدمی به میزانی که از وجود برخوردار است، نسبت به عوالم مختلف حضور می یابد و می تواند شاهد عوالم دیگر باشد. در واقع، گسترش متافیزیک حضور در نزد ملاصدرا به متافیزیک شهود می انجامد که در آن، فیلسوف سالک به مشاهده حقیقت می پردازد. هر اندازه سالک از شرایط این جهانی خود جدا شود، تجرد بیشتری کسب خواهد کرد و خواهد توانست نسبت به عوالم دیگر حضور پیدا کند. اما هر اندازه انسان در آگاهی یافتن از این موضوع کوتاهی کند، تأخرش نسبت به حضور بیشتر خواهد شد. کربن در این باره به نکته خوبی اشاره می کند که زبده کلام صدر است:

« تمامی اصول موضوعه فلسفه ما [یعنی فلسفه های غربی]، تمامی بازتاب های غریزی لا ادریگرایانه ما از نظر ملاصدرا معنای دیگری جز تشدید تأخیر یک موجود و ناگزیر کردنش به عقب افتادن از خودی خویش ندارد» (شایگان، ۲۵۹).

## منابع

### قرآن کریم.

۱. 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 می کند.

۲. به همین علت صدر معتقد است بزرگترین گناهان کبیره عملی است که باب معرفت را مسدود کند. لذا در میان گناهان کبیره گناهی بزرگتر از کفر نیست، چنان که مافوق ایمان فضیلتی نیست (لکزایی، ۱۹۴).

آشتیانی، سید جلال الدین؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

ریجون، لوید؛ عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.

شایگان، داریوش؛ هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۸۵.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ اسرار الآیات، تصحیح و تقدیم، محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

\_\_\_\_\_؛ تفسیر القرآن الکریم، ۷ ج، به تصحیح و کوشش محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، بی تا.

\_\_\_\_\_؛ المبدأ و المعاد، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

\_\_\_\_\_؛ مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

\_\_\_\_\_؛ شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷.

\_\_\_\_\_؛ الشواهد ربوبیه، به اهتمام جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.

\_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱ - ۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

\_\_\_\_\_؛ مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح از جلال الدین همایی، تهران: موسسه نشر هما، ۱۳۶۷.

- کربن، هانری؛ *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_؛ *مقدمه بر المشاعر ملاصدرا*، ترجمه و پیشگفتار از کریم مجتهدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- لکزایی، نجف؛ *اندیشه سیاسی صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی؛ *مقالات فلسفی*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
- نسفی، عزیزالدین؛ *بیان التنزیل*، با شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق از علی اصغر میر باقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_؛ *زبدہ الحقایق*، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_؛ *کشف الحقایق*، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۴.
- \_\_\_\_\_؛ *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، با پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_؛ *المقصد الاقصی*، به همراه اشعه اللمعات از جامی و منتخب الجواهر الاسرار از آذری، مرکز نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه شماره B/۲۵۳، شماره میکرو فیلم ۹۰۸۹، ص ۱۳۱.
- نصر، سید حسین؛ *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه تحقیق و تحشیه از سعید دهقانی، تهران: نشر قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_؛ *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- نصری، عبدالله؛ *انسان کامل از دیدگاه مکاتب مختلف*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه

طباطبائی، ۱۳۷۶.

هجویری غزنوی، ابن الحسن علی بن عثمان؛ *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکس، به قلم محمد عباسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، بی تا.  
 یثربی، یحیی؛ *عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

Burchkhardt , *Introduction to Sufi Doctrine* , tr.D . Matheson , Shaykh Mohamad Ashraf , Lahoure , ۱۹۵۹.

Chittick . W , *Notes on Ibn al-arabis Influence in the Subcontinent* , Muslim World , ۱۹۹۲.

Chittick . W , *Mysticism versus philosophy in earlier Islamic history : the al-Tusi , al-Qunawi correspondence* , Religious studies, ۱۹۸۱.

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 rum i* , London and New york : ۱۹۹۳.

Morris (trans) , *Mulla sadras Wisdom of the Throne* , Princeton: university of Princeton , ۱۹۸۱.

Nasr,S.H, *The polarization of being* , Pakistan philosophical journal ,vol

۳,No,۲,October ۱۹۵۹.