

تبیین معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبائی

مصطفی عزیزی علویجه*

چکیده

یکی از مسائل بنیادین در عرفان عملی، «معرفت شهودی نفس» می‌باشد. فیلسوفان و عرفا از دیرباز موضوع معرفت نفس را در کانون توجهات و تأملات خویش قرار داده‌اند. شاید بتوان ریشه‌های این مبحث را در آثار سقراط جست‌وجو نمود. وی بر این جمله بسیار تأکید داشت که «خود را بشناس». فیلسوفان پس از او، از ارسطو گرفته تا فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و علامه طباطبائی، در آثار خود به این موضوع اهتمام ویژه داشته‌اند.

سؤال اصلی این پژوهش این است که آیا انسان می‌تواند تمام مراتب و لایه‌های وجودی خویش را شهود نموده و آنها را به فضیلت برساند؟ و راه رسیدن به این مطلوب چیست؟ روش به کار رفته در این پژوهش روش عقلی - تحلیلی است.

علامه طباطبائی با الهام از مبانی عرفانی و تجربه شخصی خود از «معرفت شهودی نفس» تبیینی نظام‌مند از معرفت نفس ارائه نموده‌اند. حاصل این مقاله، تلاش برای بازپژوهی و بازکاوی دیدگاه علامه است. همچنین در پرتو آثار اهل معرفت، «مراتب معرفت نفس»، که به چهار مرتبه «مثالی»، «عقلی»، «فناء فی‌الله» و «صحو بعد المحو» تقسیم می‌گردد، نیز تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت شهودی، تجلی، اطلاق، تقیید، عالم مثال، عالم عقل، فناء فی‌الله.

مقدمه

اساساً خاستگاه بحث معرفت نفس در عرفان عملی است. معرفت نفس ثمره شیرینی است که تنها بر درخت مراقبت و مجاهدت و فکر و ذکر می‌روید.

به دیگر سخن، معرفت شهودی نفس نتیجه و دستاورد دانش حصولی و مفاهیم ذهنی نیست، بلکه همانند کوهنوردی و شناگری از سنخ سلوک عملی است. بنابراین، هر کس خواهان کشف مراتب خویش می‌باشد باید با عزم راسخ و مجاهدت طاقت‌فرسا و با نظارت پیر مرشد، گام در این راه نهد.

آنچه در کانون توجه این نوشتار است در واقع، ارائه تبیین و تحلیلی فلسفی از فرایند معرفت نفس می‌باشد. به بیان دیگر، در این مجال تلاش شده گزارشی تحلیلی از سیر و سلوک باطنی اهل معرفت و منازل و مراحل که در ژرفای خود پیموده‌اند ارائه گردد و مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی آن برجسته شود.

موضوع «معرفت نفس» از جمله آموزه‌های درخشان همه ادیان توحیدی به ویژه دین مبین اسلام است که مورد سفارش اکید قرار گرفته است. همچنین معرفت نفس پیشینه‌ای به بلندای تاریخ فلسفه دارد. سقراط حکیم بر این آموزه که «خود را بشناس» بسیار پافشاری می‌نمود. ارسطو نیز در اثر ارزشمند خود درباره نفس به این موضوع پرداخته است.

فیلسوفان و عرفای اسلامی هر کدام به نوبه خود این موضوع مهم را در کانون توجه و اهتمام خویش قرار داده‌اند. حکیم فارابی در *فصوص الحکم*، ابن سینا در *نمط نهم و دهم اشارات*، غزالی در *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، عزیزالدین نسفی در *الانسان الکامل*، افضل‌الدین کاشانی در *مصنفات خود*، صدرالمتألهین در غالب آثار خود به‌ویژه *المبدأ و المعاد*، فیض کاشانی در

کلمات مکنونه و عین‌الیقین، ملاهادی سبزواری در *شرح الاسماء* و سرانجام علامه طباطبائی در کتاب *گرانسنگ رساله‌الولایه* و تفسیر وزین المیزان به معرفت نفس و مراتب آن پرداخته‌اند.

همه کسانی که پیرامون معرفت نفس سخن گفته‌اند در چند محور با یکدیگر اشتراک و اتفاق نظر دارند:

۱. نفس انسانی حقیقتی دارای مراتب و تودرتو و لایه به لایه می‌باشد.

۲. همگی مراتب نفس را به مثالی، عقلی و فراعقلی تقسیم می‌نمایند.

۳. همه اهل معرفت بر این باورند که هدف معرفت نفس، ظاهر نمودن و شکوفا ساختن مراتب باطنی و ژرف نفس و علم حضوری به آنها می‌باشد.

۴. معرفت نفس پیامد و دستاورد سلوک عملی و فاصله گرفتن از کامجویی‌های حیوانی است.

به هر اندازه که سالک از لذت‌های بدنی و حیوانی فاصله بگیرد و به ذکر و فکر و عبادت خالصانه روی آورد، به مرحله کامل‌تری از تجرد و خودآگاهی دست می‌یابد.

اساساً نفس انسانی جوهری است ملکوتی، ولی قوای بدنی و پرداختن به تدبیر «تن» نفس را از توجه به خود بازداشته است. ولی هرگاه نفس به مدد فضایل روحانی و علوم حقیقی نیرومند گردد و سلطنت قوای بدنی به سبب کم‌خوردن و کم‌خوابیدن و ریاضت‌های بدنی کاسته شود، نفس از قفس تن رها شده و به عالم قدس و ملکوت پرواز می‌کند و نقش‌ها و حقایق ملکوتی در او ترسیم می‌شود.^(۱)

۵. سالک در مراحل پایانی معرفت نفس به مقام «فناء فی‌الله» رسیده و فقر ذاتی و عین‌الربط بودن خود به حق تعالی را شهود می‌نماید و در پرتو این شهود نیز مقوم و قیوم خود را با علم حضوری می‌یابد.

نهفته شده، هنوز به مرحله ظهور و شکوفایی نرسیده است. از آن رو که نفس جسمانیة الحدوث است، با حرکت جوهری و تحوّل ذاتی خود مراتب هستی را درنوردیده و عالم مثال و عقل خود را آشکار می‌سازد و خود یکی از ساکنان عالم عقل می‌گردد.

در واقع، سالک با هر مرتبه‌ای از مراتب خویش، پیوند و اتحاد وجودی با مراتب هستی برقرار می‌سازد؛ یعنی با مثال متصل به مثال منفصل و با عقل متصل به عقل منفصل متحد می‌شود.

مهم‌ترین دستاورد و ثمره شیرین حرکت جوهری «تجرّد» می‌باشد؛ از این رو، هر اندازه بر تجرّد و بساطت و وحدت نفس افزوده شده و به سرچشمه هستی نزدیک‌تر گردد، بهتر می‌تواند ژرفای وجود خویش را به شهود بنشیند. ملّا صدرًا معتقد است که اکثر مردم به دلیل اشتغال فراوان به امور مادی و دنیوی و امور حسی، از معرفت شهودی به حاقّ حقیقت خود بازمانده‌اند: «اکثر الناس ممن لیس له حضورٌ تامٌّ عند نفسه بل کثرة اشتغاله بالأمر الخارجة عنه و شدة التفاته بما یدرکه الحواس و تورّطه فی الدنیا یلهیه عن الإلتفات بذاته و یدلهه عن الأقبال الیها و الرجوع الی حاقّ حقیقته فلا یدرک ذاته الادراکاً ضعیفاً... اما النفوس النوریة القویة الکاملة المستعلیة القاهرة علی قولها و جنودها فلا یعزب عن علمها بذاتها»^(۲)

ب. دیدگاه حکمت مشاء

بر پایه دیدگاه مشاء، سعادت و کمال نفس انسانی آن است که در قوام خود نیازی به ماده و بدن نداشته و در جرگه اشیا پیراسته از جسمانیت یعنی عقول قرار بگیرد.^(۳) بنابراین، کمال معرفت نفس رسیدن به تجرّد تام و اتصال به عقول می‌باشد. پرسش مهم این است که چگونه و با چه سازوکاری نفس به تجرّد تام دست می‌یابد و مفارق می‌گردد؟

اختلاف عمده فیلسوفان و عرفا در باب معرفت نفس به چگونگی تبیین و تحلیل خودشکوفایی نفس برمی‌گردد. به بیان دیگر، پرسش اساسی پیرامون معرفت شهودی نفس آن است که لایه‌ها و مراتب باطنی نفس چگونه و بر پایه چه مبانی‌ای به مرحله ظهور و فعلیت می‌رسد؟

مکاتب گوناگون فلسفی و عرفانی با اتکا به مبانی ویژه خود تلاش نموده‌اند تبیینی خاص از چگونگی ظهور مراتب نفس ارائه دهند.

در ذیل، به طور فشرده سه تحلیل متفاوت از سه مکتب حکمت متعالیه، مشاء و عرفان اسلامی پیرامون معرفت نفس بیان می‌گردد و به دیدگاه علامه طباطبائی که ناظر به مشرب عرفانی است به طور مبسوط پرداخته می‌شود.

الف. دیدگاه حکمت متعالیه

حکمت متعالیه در پرتو مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، اتحاد عاقل با معقول، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث بودن نفس، تجرّد و علم حضوری نفس به خود، دیدگاه نویی از معرفت نفس ارائه نموده است.

«وجود» به عنوان حقیقتی اصیل دارای درجات و مراتب گوناگونی است که اختلاف آنها به شدت و ضعف و نقص کمال می‌باشد (وحدت تشکیکی وجود).

مراتب هستی به چهار عالم تقسیم می‌شود: ۱. عالم ماده؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم عقل؛ ۴. عالم الوهیت.

از میان موجودات هستی، تنها انسان از این عوالم چهارگانه بهره‌مند بوده و نسخه و روگرفت جهان هستی به شمار می‌آید. از این هم‌پوشی و انطباق جهان صغیر با جهان کبیر به «تطابق کونین» تعبیر می‌شود.

در آغاز آفرینش انسان، تنها مرتبه مادی او به فعلیت رسیده و عوالم دیگر انسان که به طور بالقوه در همان نطفه

للممكن لكن اعيان الممكنات قوابل لظهور الوجود.^(۶) از این رو، کثرت مخلوقات بر اساس دیدگاه «تجلی» توجیه پذیر است. کثرات هستی همان جلوه‌ها و مظاهر اسمایی و صفاتی وجود حق می‌باشند.

نکته شایان ذکر اینکه «تجلی» از دو منظر مورد پژوهش قرار می‌گیرد: یکی از جنبه وجودشناختی است که بیانگر نحوه فاعلیت حق و چگونگی پیوند وحدت به کثرت و چگونگی برآمدن کثرات از واحد می‌باشد (جایگاه طرح تجلی از دیدگاه وجودشناختی در عرفان نظری است). منظر دیگر، از جنبه شناخت‌شناسی است که بیانگر نحوه ارتباط ادراکی مستقیم و بدون واسطه عارف به حق تعالی و جلوه‌نمایی حق و حقیقت بر قلب وی می‌باشد.^(۷)

از دیدگاه عرفان اسلامی، نفس انسان همانند همه حقایق هستی ظاهری دارد و باطنی، و باطن آن نیز باطنی دارد تا به حقیقه الحقایق و باطن البواطن منتهی گردد.

به بیان دیگر، هر موجودی از جمله نفس انسانی، وجودی در مرتبه ماده، و وجودی در مرتبه مثال، و وجودی در مرتبه عقل و وجودی در مرتبه الوهیت دارد. خداوند متعال باطن و حقیقت بحث و صرف همه حقایق هستی به ویژه نفس انسانی است.

علامة قیصری در این باره می‌گوید: «إنَّ الإنسان انما هو انسان بالروح و روحه فی الحقیقة هو الحق لأنه روح الأرواح کلها فلو نفرض مفارقة الحق منه، لایبقی الإنسان انساناً.»^(۸)

از این رو، ابن عربی بر خلاف سایر فیلسوفان که فصل ممیز انسان را «نطق» می‌دانند، «صورت الهی» را به عنوان فصل مقوم انسان برشمرده و معتقد است: هر کس فاقد صورت الهی است، انسان نمی‌باشد.^(۹)

پس از ذکر این مقدمات و مبانی، باید گفت: معرفت شهودی نفس زمانی جامه عمل می‌پوشد که نفس از

مکتب مشاء در پرتو جایگاه ویژه «عقل فعال» به این پرسش پاسخ می‌دهد. عقل فعال در حکمت مشاء از جایگاه ویژه و برجسته‌ای برخوردار است. مهم‌ترین کارکرد عقل فعال، اشراق و افاضه بر نفوس مستعد و بیرون‌کننده آنان از قوه به فعلیت و کمال می‌باشد.

به دیگر سخن، گنجینه همه حقایق هستی و همه معقولات، عقل فعال است؛ نفس‌های آماده می‌توانند با روی‌گردانی از عالم ماده و طبیعت و توجه تام به عالم امر و مفارقات، حقایق عقلی و معقولات و معارف را از عقل فعال دریافت نمایند.

بنابراین، نفسی که در مرتبه عقل هیولانی و استعداد قرار دارد با امداد و یاری عقل فعال می‌تواند از قوه خارج شده و به کمال بایسته و شایسته خود دست یابد.

افاضات عقل فعال به عقل هیولانی مانند تابش نور خورشید به چشم می‌باشد.^(۴)

نفس مستعد، در پرتو رشحات و تابش عقل فعال به مرتبه «تجرد» دست می‌یابد. فارابی به زیبایی معرفت نفس را این‌گونه توصیف می‌نماید: «إن لك منك غطاءً - فضلاً عن لباسك - من البدن، فاجهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره. وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت فتری ما لا عين رأَت ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.»^(۵)

ج. دیدگاه عرفان اسلامی

معرفت نفس از دیدگاه عرفان بر سه پایه «وحدت شخصی وجود»، «تجلی» و «فناء فی الله» استوار می‌باشد. بر اساس وحدت وجود، وجود حق تعالی در همه چیز جلوه‌گر است و غیر از وجود خداوند، در دار هستی هیچ وجود دیگری نیست. ابن عربی در این باره می‌گوید: «فالوجود المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق إذ لا وجود

دیدگاه علامه طباطبائی

از جمله کسانی که موضوع «معرفت شهودی نفس» و مراتب آن را به گونه‌ای ژرف و نظام‌مند مورد بازپژوهی و بازکاوی قرار داده، علامه طباطبائی است. ایشان با الهام از مبانی عرفان اسلامی، مانند «وحدت شخصی وجود»، «تجلی»، «فناء فی‌الله»، تبیین عرفانی از نظریه «معرفت نفس» ارائه نموده‌اند که آن را مختص به خود و از مواهب الهی به خویش، برمی‌شمارند.^(۱۰)

در ذیل، دیدگاه ایشان با رویکردی تحلیلی در قالب فرازاها و مقدماتی تبیین شده و در پایان نتیجه‌گیری می‌شود:

۱. واقعیت هستی یک حقیقت تو در تو و لایه لایه است، به گونه‌ای که ظاهری دارد و باطنی، و باطن آن نیز باطنی دارد، تا به حقیقه الحقایق یا باطن الباطن منتهی می‌گردد. هر مرتبه و لایه ظاهری مظهر و جلوه لایه باطنی است، و آن لایه باطنی، خود ظهور و تجلی باطن خود است تا به مرتبه حقیقه الحقایق بینجامد.

از آن‌رو که لایه ظاهر از اطوار و شئون لایه باطن است، همه مراتب و لایه‌های واقعیت، ظهور و جلوه حقیقه الحقایق، یعنی حق تعالی، می‌باشد. بنابراین، یک واقعیت و هستی بیشتر وجود ندارد و آن حقیقه الحقایق است و همه مراتب و لایه‌های مادون، جلوه‌ها و ظهورات اوست. نکته شایان ذکر اینکه، همه لایه‌ها و سطوح هستی، از یک «ظهور» و «تجلی» یکسان بهره‌مند نیستند، بلکه مراتب «ظهور و تجلی» لایه‌ها، بر حسب شدت و ضعف و نقص و کمال و حقیقت و رقیقت، متفاوت است.

هر مرتبه از تجلی که به حق تعالی نزدیک‌تر باشد و واسطه کمتری بین او و حقیقه الحقایق وجود داشته باشد، از ظهور شدیدتر و کامل‌تری برخوردار است و به هر میزان از حق تعالی دورتر باشد و قیود و حدود و تعینات او بیشتر، ظهور او کم فروغ‌تر و کاسته‌تر است؛ و این

مرتبه «تقید» به مرتبه «اطلاق» نایل گردد.

به بیان دیگر، نفس سالک در ابتدای سلوک همراه با قیود و حدود عدمی است و از حقیقت خود، که حق تعالی است، بسیار فاصله دارد. از این‌رو، شایسته است از محدودیت این قیود رهایی یافته و خود را به سرچشمه اطلاق و صرافت نزدیک نماید.

تنها راه دستیابی به حقیقت خود، یعنی حق تعالی، ظهور و تجلی او بر دل و ضمیر سالک است. بین شدت ظهور حق و کاسته شدن قیود و تعینات تلازم وجود دارد. هر اندازه ظهور و تجلی خداوند بر دل مستعد شدیدتر و کامل‌تر باشد، قیود انانیت و خودخواهی گسسته شده و سالک به حقیقت گوهر خویش نزدیک‌تر می‌گردد.

این تجلیات گاهی اسمایی و صفاتی است و گاهی افعالی و گاهی ذاتی؛ بستگی به استعداد و قابلیت نفسانی سالک دارد؛ زیرا «العطیات علی قدر القابلیات». قلب سالک لبریز از تجلیات الهی می‌گردد تا به مرحله «فناء فی‌الله» برسد و فقر ذاتی خود به حق تعالی را بالعیان شهود نماید.

دیدگاه علامه طباطبائی درباره معرفت نفس بر این تحلیل عرفانی استوار است. بنابراین، تفاوت اساسی دیدگاه علامه طباطبائی در باب معرفت نفس، با دیدگاه حکمت متعالیه آن است که ملاً صدرا ظهور مراتب باطنی و لایه‌های عمیق نفس را بر اساس «حرکت جوهری نفس» که یک حرکت استکمالی و اشتدادی است، توجیه می‌نماید، ولی علامه طباطبائی با اتکا به مبانی عرفانی به‌ویژه مسئله «تجلی» و ظهور حق تعالی بر قلب سالک، ظهور مراتب نفس را تبیین می‌نماید.

از همین جا تفاوت دیدگاه علامه طباطبائی با دیدگاه حکمت مشاء آشکار می‌گردد. حکمت مشاء ظهور مراتب نفس را در گرو اتصال به عقل فعال و دریافت معارف و حقایق غیبی از آن سرچشمه می‌داند.

همان تشکیک در «تجلی» است که بر اساس استعدادها و قابلیت‌ها، متفاوت می‌باشد.

۲. همه نواقص و قیود و تعینات در یک کانون گرد آمده‌اند، و آن «ماده» است. «ماده» مجمع همه قیود و حدود می‌باشد. منظور از ماده، جوهر نامحسوسی است که پذیرنده انفعال می‌باشد نه صورت جسمانی.^(۱۱) پس در هر لایه و مرتبه‌ای از حقیقت که ماده ضعیف‌تر یا به طور کلی مفقود باشد، قیود و حدود و تعینات نیز کمتر خواهد بود. قیود و حدود مرتبه مادی، لازمه مرتبه وجودی او و مختص به آن است؛ از این رو، نواقص و قیود و حدود، به مراتب باطنی از آن راه ندارد. بر این پایه، مرتبه مثالی یا ظهور مثالی که در واقع، باطن عالم ماده است، پیراسته از قیود عدمی و تعینات عالم ماده است. موجودات عالم مثال، صورت‌های بدون ماده‌اند و در آن صورت‌ها عامل منافی و تیرگی راه ندارد.

همچنین لذت‌ها و ابتهاجات عالم مثال پایدارتر و شدیدتر از لذت‌ها و کمالات جهان مادی است.

عالم مثال که باطن عالم ماده است، خود دارای یک لایه باطنی است و آن «عالم عقل» می‌باشد. جهان مثال گرچه پیراسته از قیود و تعینات عالم ماده است، لکن در مقایسه با عالم عقل از یکسری قیود و حدود که مختص مرتبه مثالی است، رنج می‌برد.

البته این حدود و قیود در بیرون از ذات آن مرتبه است. به بیان دیگر، هر محدودی در مرتبه ذاتش خالی از حد است، چنان‌که هر مقیدی در مرتبه ذاتش (اطلاق) تهی از قید می‌باشد.

عالم مثال فاقد صرافت و وحدت و بساطت عالم عقلی است. همه چیز در مرتبه عقلی، صرف و بحت و ناب می‌باشد. به بیان دیگر، تمام قیود و تعینات مرتبه مادی و مثالی، در آنجا نابود و معدوم می‌باشد.

نکته شایان توجه اینکه عالم عقلی به سبب نزدیک بودنش به عالم وحدت و تجرد، از یک سعه وجودی بیشتری بهره‌مند است؛ از این رو، همه کثرات و اضداد به نحوه بساطت و کلیت و وحدت در مرتبه عقلی، مندمج و مندک است. مرتبه عقلی نیز باطنی دارد که همان مرتبه اسماء و صفات حق تعالی است. در این مرتبه ظهور و تجلی، شدت و کمال بیشتری نسبت به عالم عقلی دارد.

۳. هر خصوصیت و ویژگی وجودی که متعلق به لایه ظاهری است، اولاً و بالذات متعلق به لایه باطنی آن، و ثانیاً و بالتبع متعلق به ظاهر آن باطن است.^(۱۲)

همان‌طور که مرتبه ظاهری از اطوار و شئون مرتبه باطنی به شمار می‌آید، خصوصیات کمالی مرتبه ظاهری نیز از مظاهر مرتبه باطنی است. در واقع، لایه باطنی واسطه در ثبوت آن ویژگی وجودی برای لایه ظاهری است.

۴. آنچه در مقدمه چهارم بیان شد، یک کبرای کلی می‌باشد که قابل انطباق بر نفس آدمی است. لایه ظاهری نفس بهره‌مند از یک ویژگی وجودی است و آن «خودآگاهی» و «علم حضوری به خود» می‌باشد. این خصلت ظاهری نفس اولاً و بالذات متعلق به لایه‌های باطنی آن، و ثانیاً و بالتبع متعلق به ظاهر اوست.

به بیان دیگر، لایه‌های باطنی نفس به لحاظ رتبی در خصلت «معرفت شهودی به خود»، بر لایه‌های ظاهری آن تقدم و پیشی دارند. بنابراین، همه مراتب ظاهری و باطنی نفس مثل مرتبه مثال، عقلی و فراعقلی بهره‌مند از علم حضوری به خود هستند. البته این خودآگاهی بر اساس شدت و ضعف قیود عدمی نفس، دارای نقص و کمال است.

انسان‌های معمولی به دلیل توجه به لذت‌های حیوانی و مادیات تنها به لایه ظاهری نفس علم دارند، ولی نسبت به سایر لایه‌های باطنی خود محجوب و پوشیده‌اند؛ در واقع، آنان «علم به علم» ندارند.

ولایتین حق تعالی است. از این روست که عرفا تصریح می‌کنند: خداوند انسان را بر طبق صورت خودش آفریده، بلکه انسان عین هویت و حقیقت حق تعالی است. (۱۵) همه می‌خواهند در پرتو تجلیات حقیقت صرف، قیود و حدود عدمی را از دامن خود بزایند و به مرتبه اطلاق و بی‌قیدی دست یابند. نزدیکی هر حقیقتی به حق تعالی به اندازه قیود و حدود عدمی اوست؛ هرچه حدود و قیود عدمی یک چیز کمتر باشد، قرب او به حق تعالی بیشتر خواهد و هر چه قیود و تعینات او افزون‌تر باشد، از حقیقة الحقایق دورتر است.

۷. قرب هر کمالی به حقیقت خود، به مقدار «ظهور» حقیقتش در خود آن می‌باشد. از آن رو که حق تعالی، حقیقة الحقایق همه مظاهر به ویژه نفس انسان است؛ پس کمال نفس در گرو تجلی حقیقة الحقایق در اوست. به هر اندازه حق تعالی در نفس، ظهور و تجلی شدیدتری داشته باشد، نفس بیشتر به حقیقت خود دست یافته و لایه‌های باطنی خود را بهتر می‌یابد. به بیان دیگر، بین «ظهور» حق تعالی در نفس و «قیود عدمی» نفس، تعکس وجود دارد؛ هر مقدار حدود و قیود عدمی نفس کاسته گردد، ظهور حقیقت و کمال نفس در او بیشتر و کامل‌تر می‌گردد و به هر اندازه قیود و تعینات افزایش یابد، ظهور حقیقة الحقایق در نفس کم‌فروغ‌تر می‌گردد. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «و انّ قرب کمال من حقیقته بمقدار ظهور حقیقته فیه ای اقترانها بالقیود و الحدود، فکل ما ازادات القیود، قلّ الظهور و بالعکس». (۱۶) بنابراین، دست‌یابی هر موجودی به کمال حقیقی خود مستلزم یک نحوه‌ای از «فناء» است، و آن عبارت است از فنای آن چیز از قیود و حدود عدمی خودش.

به بیان دیگر، کمال حقیقی هر موجودی مستلزم یک «فناء» و یک «بقاء» می‌باشد؛ فناء از قیود و حدود عدمی

۵. حقیقت و کمال هر چیزی در گرو تحقق همه ذاتیات و یا عوارض اوست. اگر یکی از ذاتیات و یا عوارض شیئی محقق نشود، آن شیء به کمال شایسته و بایسته خود دست نیافته است. (۱۳)

نفس انسان نیز از این قاعده بدیهی و کلی مستثنا نیست. نفس هنگامی به کمال مطلوب خود نایل می‌گردد که همه لایه‌های باطنی خود را درنوردیده و آنها را در خود به فعلیت رساند؛ به گونه‌ای که فانی در حقیقة الحقایق گردد. ۶. حقیقت و غایت هر کمالی آن چیزی است که در

ذات خود، مقید به قیود عدمی نیست. اوج کمال هر چیزی باید پیراسته از قیود و حدود عدمی باشد. در واقع، مرتبه کمالی هر حقیقتی باید برخوردار از «اطلاق» و «صرافت» باشد؛ «شیئیة الشیء بصرفه و مطلقه الوجودی و کلیه السعی و الأحاطی و بتمامه لا بمخلوطه بالأجانب و الغرائب و لا بنقصه». (۱۴)

به بیان دیگر، در هر موجود ممکن الوجودی دو جهت وجود دارد:

الف. جهت اطلاق و رهایی شیء از قیود و تعینات عدمی. در این مرتبه اطلاقی هیچ کمالی از ذات آن حقیقت، مفقود نیست و کمال خالص و ناب آن، در مرتبه اطلاقی شیء وجود دارد.

ب. مرتبه تعین و تقید آن شیء که فاقد برخی از کمالات است.

از اینجا دانسته می‌شود که حقیقة الحقایق، یعنی خداوند، تنها موجودی است که هیچ‌گونه قید عدمی و تعین و حدی ندارد. او همه کمالات را به صورت صرف و بحت و اطلاق واجد است. از این رو، حق تعالی حقیقت اخیر هر چیزی و کمال حقیقی همه موجودات متعین است؛ زیرا او کمال و جمال صرف و ناب می‌باشد. همه ممکنات به یک قبله روی دارند و آن وجود محض

خود و بقاء به حقیقت و اصل خویش.

بنابراین، کمال حقیقی نفس، آن چیزی است که در او فانی می‌شود (مفنی فیه). انسان در اثر دریافت تجلیات فعلی، صفاتی و ذاتی حق تعالی، از همه قیود و تعینات خویش جدا و پیراسته شده و به مرتبه «اطلاق» و «لا تعینی» دست می‌یابد. اینجاست که کمال حقیقی نفس محقق می‌گردد.

۸. شهود انسان نسبت به ذات خود - که عین ذات اوست - در واقع، شهود همه لایه‌های باطنی به ویژه لایه اخیر آن یعنی حقیقه الحقایق یا باطن البوطن است. از آن رو که انسان در برترین مرتبه شهود خود، فانی از خویش می‌گردد، پس انسان در عین فنای خود، شاهد خود می‌باشد. به بیان دیگر، نفس خود را در آخرین مرتبه معرفت نفس، عین ربط و وابستگی به حق تعالی، شهود می‌کند؛ «إِنَّ شَهْوَدَ الْإِنْسَانِ لِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ شَهْوَدٌ مِنْهُ لِجَمِيعِ حَقَائِقِهِ وَ لِحَقِيقَتِهِ الْأَخِيرَةِ، وَ حَيْثُ إِنَّهُ فَإِنَّ عِنْدَ ذَلِكَ فَالْإِنْسَانَ مَشَاهِدٌ فِي عَيْنِ فَنَائِهِ» (۱۷)

به بیان دیگر، هدف از معرفت شهودی، شناخت لایه‌ها و مراتب باطنی خود، یعنی مرتبه مثالی و عقلی و فراعقلی است. سالک در آخرین مرتبه معرفت نفس و پس از گذار از مرتبه مثالی و عقلی، به مرحله «فناء فی الله» دست می‌یابد و عین‌الربط بودن و فقر ذاتی خویش به حق تعالی را شهود می‌نماید. در واقع، شهود به خود در مرتبه فنا، عین شهود فقر و تعلق خود به خداوند است.

به دیگر سخن، همه نفوس در واقع و نفس‌الامر عین ربط و تعلق به حضرت حق هستند؛ ولی اکثر مردم به دلیل فرو رفتن در لذت‌های جسمانی و کامجویی‌های حیوانی به فقر ذاتی خویش معرفت حضوری ندارند. سالک الی‌الله در پرتو مجاهدت و مراقبت به مرتبه‌ای از

تجرد و وحدت دست می‌یابد که می‌تواند فقر و ربط ذاتی خود به حق تعالی را شهود نماید.

پس کمال نهایی انسان فناء ذاتی و وصفی و فعلی است که از آن به توحید ذاتی، اسمی، و فعلی تعبیر می‌شود. در این مقام، انسان با تمام وجود می‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای حق تعالی، وجود ندارد.

۹. از آن رو که نفس - بلکه همه حقایق هستی - عین ربط و فقر و تعلق به حق تعالی هستند، شهود نفس جدای از شهود مقوم او بی‌معناست. مگر می‌شود فقر و احتیاج و تعلق خویش را شهود نمود ولی مفتقر الیه، و محتاج الیه را شهود نکرد؟! علامه طباطبائی به زیبایی در این باره می‌فرماید: «لأنه [حق تعالی] مقوم كل ذات غير مقوم بالذات، والعلم بغير المستقل ذاتاً بعد العلم بالمستقل الذي يقومه. لأن وقوع العلم يقتضي استقلالاً في المعلوم بالضرورة، فالعلم بغير المستقل إنما هو يتبع المستقل الذي هو معه» (۱۸)

در توضیح این مطلب می‌توان گفت: انسان هنگامی که خود را فقیر محض یافت و مشاهده نمود که «ربط محض» است، نه «ذاتی که دارای ربط» می‌باشد، آن‌گاه می‌یابد همان‌طور که خداوند «بی‌نیاز محض» است نه «ذاتی که دارای بی‌نیازی» است و بی‌نیازی وصف زاید او نیست، خود را نیز آنچنان مشاهده می‌کند که «فقیر محض» است نه ذاتی که دارای فقر است. و اگر ذات، دارای فقر نباشد و این فقر وصف لازم او باشد، وصف چون در مرحله موصوف نیست، لازمه‌اش آن است که در مقام ذات انسان، فقر نباشد، و اگر فقر در مقام ذات راه نداشت، آن ذات می‌شود غنی و مستقل، در حالی که انسان ذاتاً فقیر محض و ربط صرف است.

از سوی دیگر، شهود عین ربط، مسبوق به شهود مربوط الیه است؛ زیرا مربوط الیه مقوم آن موجود رابط

جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی نفس انسان را حقیقتی چند لایه و ذومراتب می‌داند. لایه‌های باطنی نفس عبارتند از: لایه مثالی، لایه عقلی و فراعقلی تا به حقیقة الحقایق، که خداوند متعال است، بینجامد. حق تعالی حقیقت اخیر نفس، بلکه همه مظاهر و تجلیات است.

مهم‌ترین خصوصیت مرتبه ظاهری نفس، «خودآگاهی حضوری» است. این خودآگاهی اولاً و بالذات متعلق به لایه‌های باطنی نفس و ثانیاً و بالتبع از آن لایه ظاهری آن، می‌باشد.

کمال حقیقی نفس در گرو «ظهور» حقیقة الحقایق یا حق تعالی در اوست. به هر اندازه تجلی و ظهور خداوند در دل و قلب سالک شدیدتر و کامل‌تر باشد، انسان به حقیقت اخیر خود که خداوند است نزدیک‌تر می‌گردد. و هرچه نفس در پرتو تجلیات حق تعالی به کنه و حقیقت خود نزدیک‌تر شود، از قیود و حدود عدمی او کاسته شده و به مرتبه «اطلاق» و «لاتعینی» دست می‌یابد.

نفس، به جایگاه و مرتبه‌ای از «ظهور» می‌رسد که فقر وجودی و عین‌الربط بودن خود را به حضرت حق، شهود می‌کند. و در پرتو شهود فقر و نیاز خود، مقوم و قیوم خویش، یعنی حق تعالی را به شهود می‌نشیند. اینجاست که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرمایند: «هر که خود را بشناسد، حق تعالی را شناخته است.» (۲۲)

البته دست‌یابی به لایه‌های باطنی نفس، به ویژه حقیقت اخیر او یعنی خداوند، مستلزم فناء از قیود عدمی و بقاء به حقیقت حق تعالی است. این فناء شامل فنای فعلی، فنای وصفی و فنای ذاتی می‌شود، که از آن به توحید فعلی، توحید صفاتی، و توحید ذاتی تعبیر می‌گردد.

نکته کلیدی در دیدگاه علامه طباطبائی، رابطه میان «اطلاق» و «تقیید» یا «ظهور» و «تعین» است. هرچه نفس

است، و همان‌گونه که معرفت صحیح مقوم، بدون معرفت پیشینی مقوم درست نیست، شهود رابط (عین‌الربط) نیز بدون شهود مربوط‌الیه ممکن نخواهد بود. بنابراین، تا خداوند که مربوط‌الیه هویت انسانی است و مقوم وجودی اوست، شناخته نشود شناخت نفس ممکن نخواهد بود. و چون این معرفت، شهودی است نه حصولی، از این‌رو، احکام برهان مفهومی و منطقی را ندارد، ولی از لحاظ سبق و لحوق، معرفت توحیدی مقدم بر معرفت حضوری نفس است و این شبیه برهان لم است. (۱۹)

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۷۲ «اعراف»، در تفسیر «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» می‌فرماید: خداوند ذات و حقیقت انسان‌ها را که عین ربط و تعلق به پروردگارشان است، به آنان نشان داد. فقر و نیاز به پروردگار، عین حقیقت انسان است. پس چگونه انسان پروردگار خود را مشاهده نمی‌کند در حالی که نیاز و فقر ذاتی خود را به او، می‌بیند؟ چگونه آگاهی و شعور به نیاز و فقر، بدون آگاهی به محتاج‌الیه قابل تصور است؟! (۲۰)

در واقع، زمانی که خداوند از انسان‌ها اقرار گرفت که ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾، آنها چون فقر ذاتی خود را به پروردگار شهود نموده و از این رهگذر خدای متعال را که برطرف‌کننده فقرشان بود، ادراک نموده بودند، پاسخ دادند: «آری»، تو پروردگار ما هستی.

بنابراین، شعور و آگاهی هر چیزی به خود، عین آگاهی و معرفت به قیوم و مقوم خود است؛ زیرا مخلوقات هویات تعلقی و معانی حرفی و روابط محض هستند که ذره‌ای استقلال در ذات و صفات خود ندارند؛ نه استقلال عملی و نه عینی، و شناخت چنین موجوداتی جز در پرتو شناخت مقوم آنان، ناممکن است. (۲۱)

از قیود و حدود عدمی فاصله بیشتری بگیرد و خود و خواهش‌های خود را در اراده حق فانی کند، حقیقت او، که خداوند است، «ظهور» و «تجلی» کامل‌تری برای او می‌نماید، تا اینکه نفس به طور کلی «مطلق» شده و از هر تعینی رهایی می‌یابد.

البته اهل معرفت گفته‌اند: «العطیات علی قدر القابلیات»؛ هر اندازه استعداد و قابلیت نفس برای دریافت تجلیات و ظهور حقیقه الحقایق در او، بیشتر باشد، به کمال بیشتری دست یافته و بهتر حقیقت خود را شهود می‌نماید.

تبیینی قرآنی از معرفت نفس

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۰۵ سوره «مائده»، دیدگاه عرفانی خود پیرامون «معرفت نفس» را تکمیل می‌نماید. خداوند در آیه مذکور می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا تَصَرُّوْا مِنْ ضَلِّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

علامه طباطبائی در پرتو آیه شریفه، به تبیین معرفت نفس می‌پردازد. دیدگاه ایشان در ضمن مطالبی تبیین می‌گردد:

۱. «هدایت» و «ضلالت»، به مدلول التزامی دلالت بر چهار عنصر دارد: «راه و طریق»، «هدف و غایت آن راه»، «راهرو و سالک» و «پیمودن آن طریق». به بیان دیگر، هدایت و ضلالت در جایی معنا دارد که رهرویی، راه و طریقی را به سوی مقصدی می‌پیماید؛ گاهی از مسیر و جاده خارج شده و از آن منحرف می‌گردد؛ در این صورت، می‌گویند او از مسیر و هدف خود گمراه شده است، و گاهی به پیمودن راه پایبند بوده و از آن منحرف نمی‌گردد و لحظه به لحظه به هدف خویش نزدیک می‌شود؛ در این حالت، گفته می‌شود او هدایت‌یافته و به غایت و مقصد خویش نزدیک می‌شود. بنابراین، آیه شریفه برای همه انسان‌ها یک راه و طریقی را ترسیم می‌کند که این راه به

مقصد و غایتی منتهی می‌گردد.

۲. غایت و نهایت این طریق و مسیر، همان خداوند متعال است؛ همه به سوی خداوند که غایت هستی است در حرکت و تکاپو هستند، چنان‌که آیه مورد بحث می‌فرماید: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ (مائده: ۴۸)؛ یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق: ۶)

ثواب و پاداشی که انسان به دنبال اوست، تنها نزد خداوند است. پس غایت همه موجودات به ویژه انسان در مسیر حیات خود، فقط خداوند متعال است.

۳. پرسش مهم این است: طریق و راهی که انسان را به این غایت عظیم، یعنی پروردگار، می‌رساند چیست؟ از آن رو که خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد ملازم و مراقب نفس خویش باشید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ﴾، دانسته می‌شود که منظور از «راه و طریقی» که به پیمودن آن امر شده، همان «نفس» انسان است. بنابراین، راه هدایت که انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند، همان «نفس» آدمی است؛ «نفس المؤمن هو طریقه الّذی یسلک الی ربّه و هو طریق هداه و هوالمنتهی به الی سعادت» (۲۳)

از این رو، دانسته می‌شود که سالک و رهپوی این طریق نیز همان «نفس» انسان است؛ در واقع، «وحدت سالک و مسلک و مسلوک‌الیه» در اینجا معنا می‌یابد؛ از این رو، اهل معرفت گفته‌اند: «آنکه خود را زرع و زارع و مزرعه خویش نداند، از سعادت جاودانی بماند» (۲۴)

زیرا انسان در بستر نفس خویش در حرکت است و به غایت خود که پروردگار است، خواهد رسید. در جای خود ثابت شده که غایت هر چیزی جدای از آن نیست، بلکه غایت هر چیز، مرتبه کمال و بلوغ آن است. (۲۵)

بنابراین، انسان در طریق نفس خویش حرکت می‌کند تا به

پروردگارش مداومت نماید؛ زیرا او غایت نفس است و فراموشی و غفلت از غایت موجب فراموشی از طریق می‌شود؛ در این صورت، نمی‌تواند برای فردای خویش زاد و توشه‌ای بگیرد. بنابراین، معنای حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» که فریقین از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل نموده‌اند، روشن می‌گردد. معنای حدیث مذکور این است که هرکس خود را شناخت، هر آینه پیش از شناخت خود خدا را شناخته است. به بیان دیگر، چون نفس، خدای خود را شناخت، توانست خود را بشناسد؛ یعنی شناخت خداوند در مرتبه پیش از شناخت نفس محقق شده است. ۵. علامه طباطبائی بر این نکته بسیار تأکید دارند که «انسان همواره در بستر و مسیر نفس خویش در حرکت است» یا اینکه «انسان از طور نفس خویش تعدی نمی‌کند». (۲۷) در توضیح این نکته کلیدی و مهم باید گفت: اولاً، انسان در مسیر زندگی اش - تا هر جا که ادامه یابد - هیچ هدف و انگیزه‌ای به جز تأمین منفعت و سعادت خویش ندارد، هرچند در ظاهر، سود و نفع برخی از کارهای او به دیگران برگردد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَحْسَنَكُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (اسراء: ۷) و این البته نشأت‌گرفته از یک گرایش اصیل در سرشت انسان به نام «حَبِّ ذات» می‌باشد. ثانیاً، طریق انسانی به سوی خداوند همان نفس اوست؛ زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق انسان باشد. همین خود اوست که دارای تطورات گوناگون و مراحل مختلف است؛ روزی جنین، روزی دیگر کودک، زمانی جوان، و زمانی دیگر پیر می‌شود و پس از آن، همین نفس آدمی است که در جهان برزخ ادامه حیات می‌دهد و همین نفس در روز رستاخیز وارد شده، به بهشت یا دوزخ می‌رود. خلاصه نفس انسان همان بستر و مسافتی است که هر انسان از آغاز آفرینش تا پایان

غایت و کمال خود که حق تعالی است، دست یابد. به بیان دیگر، «سالک و مسلک و مسلوک‌الیه» وحدت عینی و تغایر اعتباری دارند. نفس انسان در بستر حقیقت و گوهر خویش حرکت می‌نماید تا به غایت و کمال خود - که عین خود نفس است - دست یابد. نکته شایان توجه اینکه اگر طریق هدایت همان نفس آدمی، و غایت آن خداوند متعال است، پس نباید از یاد خداوند غافل شد؛ زیرا فراموشی و غفلت از «غایت» به فراموشی «طریق» می‌انجامد. از این‌رو، هرکس غایت خود، یعنی پروردگار را فراموش کند، راه و طریق را که «نفس» خویش است، فراموش می‌نماید، و هرکس طریق و راه را از یاد برد از راه منحرف شده و به ضلالت و هلاکت می‌افتد. پس «خدا فراموشی» منجر به «خود فراموشی» می‌گردد و «یاد خداوند»، موجب «التفات و توجه به نفس» خواهد شد، و این مفاد آیه ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹) است که به تعبیر ملاحظه‌دار عکس نقیض آن همان حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌باشد. (۲۶) ۴. آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ﴾ در حقیقت، بیانگر غرضی است که سایر آیات به طور اجمال آن را بیان نموده‌اند؛ از جمله آیه ۱۸ و ۱۹ سوره «حشر» که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنْظُرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ در این آیات بیان شده که «نفس»، امروزی دارد و فردایی و او در سیر و حرکت در مسافتی است که غایت آن خداوند متعال است؛ خداوندی که نزد او ثواب نیکو و بهشت برین است. پس شایسته است که «نفس» بر رفتار و کنش صالح مراقبت و مواظبت داشته و بر ذکر و یاد

حرکتش آن را می‌پیماید.

باشد، لطمه‌ای به این امر تکوینی - که در بستر نفس خود در حرکت است - ندارد و آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ نیز در مقام تشویق مردم به پیمودن راه نفس، نیست؛ زیرا امر قهری و تکوینی نیاز به ترغیب ندارد، بلکه آیه شریفه درصدد هوشیار نمودن و غفلت‌زدایی از غافلان به این سیر اضطراری است. به بیان دیگر، التفات و توجه به اینکه انسان در بستر نفس خود در حرکت است، دارای آثار و فواید فراوانی است؛ از جمله اینکه، این توجه، نقش بسزایی در اصلاح عملکرد و کنش انسان‌ها دارد؛ زیرا یگانه مربی نفس انسان همان عمل و رفتار اوست؛ عمل است که نفس را هم‌سرخ خود می‌پروراند. اگر عمل و رفتار انسان با واقعیت و غایت آفرینش سازگار و هماهنگ باشد، مایه نیک‌بختی و سعادت نفس خواهد شد.

بنابراین، توجه و التفات به این مطلب تأثیر شگرفی در اصلاح و تزکیه نفس و به دنبال آن، کمال و بالندگی او دارد. علامه طباطبائی در توصیف کسانی که به این حقیقت - یعنی سیر انسان در مسیر نفس خود - توجه و تنبه دارند می‌فرماید:

متذکر با این حقیقت هرگاه متوجه می‌شود که نسبت به خدای خویش در چه جایگاهی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چه نسبتی است، نفس خود را می‌یابد که بریده و گسسته از غیر خداست و حال اینکه غافل از حقیقت مذکور چنین درکی ندارد. حتی همین انسان متذکر، پیش از این توجه، نفس خود را وابسته و پیوند خورده با عالم ماده می‌دید.

همچنین فرد آگاه به حقیقت مذکور، می‌یابد که در برابرش حجاب‌هایی است که کسی جز پروردگار به آنها دسترسی و احاطه ندارد و تنها پروردگار او بر

ثالثاً، همین انسان است که در این خط سیر به هیچ جای گام نمی‌نهد و هیچ کاری انجام نمی‌دهد، مگر به سبب کنش‌های باطنی و اعمال قلبی که همان باورها و اعتقادات هستند، البته توأم با رفتار بدنی و جوارحی که یا صالح‌اند یا غیرصالح. پس اگر همه تلاش انسان در راستای سود و سعادت نفس خویش است، و اگر همه تطورات و دگرگونی‌ها از آغاز آفرینش تا وقتی که به جایگاه ابدی سفر می‌کند، همه در نفس روی می‌دهد، و اگر تمام رفتارهای انسان نشأت‌گرفته از باورها و اعتقادات نفسانی و به کمک اعضا و جوارح است، پس «نفس» انسان تنها طریقی است که انسان همواره در بستر او سیر می‌کند و تنها راهی است که انسان را به سوی پروردگارش سوق می‌دهد.

۶. طریق «نفس» برای انسان یک راه اضطراری و گریزناپذیر است. به بیان دیگر، طریق نفس مانند راه‌های دیگر اختیاری نیست و اساساً برای این راه، دوّم و نظیری وجود ندارد تا بتوان یکی از آن دو را انتخاب نمود، بلکه این طریق همان‌گونه که از آیه ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق: ۶) استفاده می‌شود، طریقی اضطراری است و چاره‌ای جز پیمودن آن نیست. از این رو، مؤمن و کافر، آگاه و غافل و همه و همه در پیمودن آن یکسان هستند.

پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است: اگر پیمودن طریق نفس، امری اضطراری و اجتناب‌ناپذیر است، پس چرا خداوند مردم را به پیمودن و التزام به آن ترغیب می‌نماید؟ در پاسخ باید گفت: حقایق تکوینی، ثابت و دگرگون‌ناپذیر هستند و علم و جهل افراد به آنها، در بودن و نبودنشان دخالت و تأثیری ندارند. انسان چه بداند در طریق نفس در حرکت است و چه از آن ناآگاه

عدل و نظم را، در آغاز یک مسیر تکاملی قرار داده و رستگاری یا محرومیت را به عنوان غایت و منتهای آن معرفی کرده است. سپس این دو غایت - رستگاری و محرومیت - را بر تزکیه و یا آلوده کردن نفس که مرحله اخلاق است، استوار نموده، و در نهایت، فضیلت و رذیلت اخلاقی را بر «تقوا» و «فجور» که همان رفتار و اعمال صالح و ناصالح است مبتنی ساخته است. بنابراین، آیات مذکور از قلمرو و گستره نفس تجاوز نمی‌کند؛ به این معنا که نفس همان مخلوقی است که بر اساس اعتدال ساخته شده، و فجور و تقوا، تزکیه و تدسیه و رستگاری و محرومیت، همگی به او نسبت داده شده است؛ پس همه رویدادها تنها در قلمرو نفس واقع می‌شود. به بیان دیگر، از آیات مذکور برمی‌آید همه چیز در بستر نفس اتفاق می‌افتد؛ از یکسو، رفتار انسان نشأت گرفته از عقاید و باورها و ملکات نفسانی اوست و از سوی دیگر، رفتار او در تثبیت ملکات اخلاقی و باورها در نفس، نقش بسزایی دارند. علامه طباطبائی جان‌مایه دیدگاه خویش را این‌گونه بیان می‌نماید:

همه کارهای نفس در حیطه خودش انجام می‌گیرد و هیچ برون‌رفتی از ذات خود ندارد. به بیان دیگر، نفس جز سیر قهری و اضطراری در بستر خویش، کار دیگری ندارد؛ او از هر چیزی که گمان می‌کند با او درآمیخته و پیوند خورده، گسسته و منقطع است. بجز پروردگارش که محیط به ظاهر و باطن اوست. بر این اساس، انسان مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که نفسش اگرچه در ظاهر با مردم است، لکن در واقع، همراه با پروردگار خویش در خلوت است. اینجاست که از هر چیزی روگردان و بریده شده، به سوی خدای خود متوجه می‌شود و هر چیزی را از یاد برده، تنها به یاد خدای خود می‌باشد. در این

زدودن آن حجاب‌ها، تواناست. اینجاست که ادراک و شعور نفس تغییر یافته و نفس از موطن شرک به جایگاه عبودیت و مقام توحید مهاجرت می‌نماید. و اگر عنایت الهی دستگیرش شود، شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغناء پوشالی را یکی پس از دیگری، به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر عبودی تبدیل می‌نماید. (۲۸)

بنابراین، «انقطاع از غیر خدا»، «آگاهی به حجاب‌های نفس»، «دستیابی به مقام توحید و عبودیت»، «درک درست و واقع‌بینانه نسبت به حقایق»، از جمله دستاوردها و پیامدهای توجه به سیر انسان در مسیر نفس خویش می‌باشد.

۷. بیان شد که اصلاح رفتار و عملکرد معلول توجه و التفات انسان به این حقیقت است که او در مسیر و بستر خود در حال سیر و تکاپو است.

حال پرسش مهم این است که «رفتار و عملکرد» انسان چه تأثیری بر نیک‌بختی و سعادت «نفس» دارد؟

علامه طباطبائی در پاسخ به این پرسش بر این باورند که خداوند بر اساس آیات سوره «شمس» ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس: ۷-۱۰) سعادت و شقاوت، رستگاری و زیان انسان را بر اوصاف و اخلاق نفسانی او استوار نموده است. اخلاق و اوصاف نفسانی به نوبه خود بر رفتار و عملکرد انسان مبتنی است؛ رفتار و عملی که به صالح و ناصالح و فجور و تقوا تقسیم می‌گردد. بنابراین، رفتار و کنش انسان، ملکه‌ساز و خلق‌ساز برای نفس است و اخلاق و اوصاف نفسانی، تعیین‌کننده فلاح و رستگاری او در آخرت و جهان جاوید می‌باشد.

از این‌رو، آیات مذکور، نفس ساخته‌شده بر اساس

حالت، چیزی بین او و پروردگارش حجاب و پرده نمی‌گردد. این است همان حق معرفتی که برای او میسر و ممکن دانسته شده است؛ و سزاوار است نام آن را «خدا را به خدا شناختن» نهاد. (۲۹)

نکته‌ای که علامه طباطبائی بر آن تأکید دارند این است که سالک در آغاز سلوک، نفس خویش را مرتبط و وابسته به بسیاری از امور مادی می‌بیند. در واقع، نفس به غیر حقیقت خویش توجه و التفات دارد. انسان در آغاز سیر باطنی، نفس خویش را در پیوند و ارتباط با بدن، ثروت، فرزند و خانواده و امور اعتباری مثل شهرت و جایگاه اجتماعی می‌بیند، و این به دلیل غفلت نفس از حقیقت خود و توجه بیش از حد به این امور مادی است. ولی در اثنای سلوک به تدریج توجه نفس از این امور کاسته می‌شود و روی به سوی پروردگار خود که محیط به باطن و اسرار اوست، می‌نماید، تا اینکه به مقام «انقطاع» و گسستن از غیر حق دست یابد. در این حالت، انسان همه امور خارج از نفس - حتی بدن - را جدا و بیگانه از حقیقت خویش می‌یابد.

«نفس» در ابتدای سلوک باطنی از تنهایی و خلوت می‌هراسید و رنج می‌برد؛ زیرا حقیقت خویش را بدن و امور اعتباری و بیرون از خود می‌داند؛ ولی هنگامی که به معرفت نفس دست می‌یابد، از خلوت با خویش و مناجات با پروردگار لذت فراوانی می‌برد. او در این حال، از آمیختن با غیر خود و انس با دیگران وحشت نموده و گریزان است. کسی که از معرفت نفس طرفی نبسته و بهره‌ای نبرد، از تنهایی و خلوت با خود وحشت دارد و همواره دوست دارد در جمع دوستان خود باشد؛ زیرا خود حقیقی او از او محجوب است و مونس ندارد تا با او انس بگیرد. از این رو، کسی که گوهر وجودی خود را شناخت، از فرو رفتن در دریای وجود خود لذت می‌برد و مشتاق خلوت و عزلت است.

مهم‌ترین دستاورد و رهاورد «انقطاع از غیر خداوند» از بین رفتن حجاب‌های میان عبد و پروردگار و شهود بدون واسطه کمال مطلق است؛ «انّ الإنسان إذا اشتغل بآية نفسه و خلابها عن غيرها، انقطع الى ربّه من كلّ شيء، و عقب ذلك معرفة ربّه؛ معرفة بلا توسط وسط، و علماً بلا تسبیب سبب، إذ الأنقطاع يرفع كلّ حجاب مضروب، و عند ذلك يذهل الإنسان بمشاهدة ساحة العظمة و الكبرياء عن نفسه، و أحرى بهذه المعرفة، أن تسمّى معرفة الله بالله.» (۳۰)

در این هنگام، برای نفس آشکار می‌گردد که فقیر به پروردگار و مملوک اوست و هیچ‌گونه ملکیت مستقلی برای او وجود ندارد. در واقع، نفس فقر و ربط خویش به خداوند را بالکشف و العیان شهود می‌کند.

۸. نکته شایان توجه اینکه علامه طباطبائی در تفسیر این روایت شریف که پیامبر ﷺ فرمودند: «المعرفة بالنفس أنفع المعارفین»، معتقدند که منظور از «معارفین»، معرفت به آیات انفسی و آفاقی است. چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿سُرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ۵۳) و نیز می‌فرماید: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (ذاریات: ۲۰-۲۱)

«معرفت انفسی» به چند دلیل سودمندتر از سیر و معرفت آفاقی است:

اول. معرفت نفسانی معمولاً بریده از اصلاح اوصاف و اخلاق و عملکرد نفس نیست. در واقع، معرفت نفسانی همراه با تزکیه و تهذیب نفس و مراقبت از ورودی‌ها و خروجی‌های اوست، و این برای سعادت انسان بسیار سودمند است.

به بیان دیگر، در سیر انفسی، انسان بر ذات نفس و قوا و ادوات روحی و جسمی آن آگاهی و اشراف دارد.

بینایی، اراده و محبت و دیگر صفاتش، عین ربط و فقر و تعلق به موجود نامتناهی است که در جمال و جلال و کمال و حیات و قدرت و علم، حد و مرزی ندارد.^(۳۳) در جای خود به اثبات رسیده که معرفت به حقیقتی که عین فقر و وابستگی به غیر است و هیچ جهت استقلال و بی‌نیازی در او یافت نمی‌شود، جز در پرتو شناخت مقوم و قیوم او میسر و ممکن نیست.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که:

۱. انسان در همه مراحل زندگی در بستر و طریق «نفس» خود در حرکت است؛ غایت و مقصد این طریق، خداوند متعال است.
۲. از سوی دیگر، سیر و حرکت انسان در نفس خود یک امر قهری و اضطراری است و همه انسان‌ها، چه مؤمن و چه کافر در آن مشترکند.
۳. توجه و التفات انسان به اینکه در مسیر نفس در حال حرکت است، تأثیر و نقش بسزایی در اصلاح اخلاق و رفتار او دارد.
۴. اگر انسان به حقیقت خود توجه نماید و بیابد که رفتار و اندیشه‌ای که از او صادر شود، نشأت گرفته از نفس اوست؛ و هرکاری که انجام دهد، مؤثر در نفس اوست، در زندگی همواره کشیک نفس را کشیده و «من» خود را با «تن» خود اشتباه نمی‌گیرد.
۵. انسان در اثر توجه و مراقبت از «گوهر نفس» به مرتبه‌ای می‌رسد که بدن و همه آنچه را مربوط به جسم خاکی است بیرون از حقیقت خود می‌یابد و به تدریج به مرحله «انقطاع» و گسستن از غیر خدا، نزدیک می‌شود.
۶. اگر انسان مراقبت از خود و تغذیه مناسب روحی را ادامه دهد، به مرحله‌ای می‌رسد که فقر و ربط وجودی

همچنین انسان از رهگذر سیر انفسی به اعتدال و افراط و تفریط کارکرد قوا و نیز ملکات و صفات پسندیده و ناپسند خویش واقف می‌گردد. و خوب روشن است که پرداختن آدمی به معرفت این‌گونه امور و باور به لوازم و پیامدهای آن، یعنی سعادت و شقاوت و امنیت و خطر اخروی، درد و درمان آدمی را از یک جایگاه نزدیک به گوش دل او می‌رساند و هنگامی که انسان به دردهای روحی خود و درمان آن آشنا شد، به اصلاح و سامان‌دهی مفاسد و کاستی‌های خویش می‌پردازد و به آنچه صحیح و مطلوب است پایبند می‌گردد.

سیر آفاقی نیز انسان را به اصلاح نفس و تهذیب آن از اخلاق نکوهیده، و نیز آراستن به فضایل معنوی و مکارم اخلاق، فرامی‌خواند، لکن این معانی را از راهی دور به گوش دل می‌رساند.^(۳۱)

دوم. اندیشه و درنگ در آیات آفاقی و شناخت به دست آمده از آن، معرفتی فکری و شناختی حصولی است؛ به خلاف معرفت نفس و شناخت قوا و اطوار وجودی آن، که شناختی حضوری و شهودی است. شناخت حصولی و فکری در گرو چینش مقدمات و قیاس‌ها و به‌کارگیری براهین است؛ و تا زمانی در ذهن پایدار است که نفس از آنها غفلت ننماید، ولی به محض اینکه نفس توجه خود را از آنها برمی‌دارد، یا شبهه‌ای در آن رخنه می‌کند، تار و پود آن معرفت متلاشی می‌شود. ولی در علم حضوری نفس به خود، چنین نیست.^(۳۲)

سوم. در معرفت نفسانی، انسان، فقر وجودی خویش به پروردگار و نیاز ذاتی خود به خداوند را در همه اطوار و مراحل وجودی‌اش، شهود می‌نماید. آن‌گاه به حقیقت شگرفی برمی‌خورد و آن اینکه می‌بیند نفسش وابسته و عین‌الربط به عظمت و کبریای الهی است؛ همچنین نفس می‌یابد که در وجود، حیات، علم، قدرت، شنوایی،

خود به خداوند را بالعیان شهود می‌نماید. و در پرتو شهود فقر و وابستگی ذاتی خود، مقوم و قیوم خویش را مشاهده می‌کند. بنابراین، دست‌یابی به معرفت شهودی نفس درگرو دو عامل سلبی و ایجابی است؛ عامل سلبی همان اعراض و روی‌گردانی از غیر خداوند به ویژه لذت‌های بدنی و حیوانی است و عامل ایجابی، توجه تام به حضرت حق جلّ جلاله.

..... منابع

- ابن‌الترکه، صائن‌الدین علی، شرح فصوص‌الحکم، قم، بیدار، ۱۳۷۸.

- جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳.

- حسن‌زاده آملی، حسن، صدکلمه در معرفت نفس، چ دوم، قم، الف. لام میم، ۱۳۸۶.

- سبزواری، ملّاهادی، شرح‌الاسماء و شرح دعاء الجوشن‌الکبیر، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسة‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.

- _____، رسالة الولاية، مقدّمه حسن حسن‌زاده آملی، قم، بخشایش، ۱۳۸۱.

- فارابی، ابونصر، فصوص‌الحکم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.

- قیصری، محمدداود، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چ سوم، بیروت، دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۰۳ق.

- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبیة، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

- _____، المبدأ والمعاد، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۶م.

- ابن‌عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار احیاءالتراث العربی، بی‌تا.

- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.

..... پی‌نوشت‌ها

۱- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، چ ۳، ص ۱۰۷.

۲- ملّاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۷-۴۷۹.

۳- ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰۵.

۴- همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۵- ابونصر فارابی، فصوص‌الحکم، ص ۶۸.

۶- محی‌الدین ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، چ ۲، ص ۶۹.

۷- سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، ص ۱۲۹.

۸- محمدداود قیصری، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۰۶.

۹- محی‌الدین ابن‌عربی، همان، چ ۳، ص ۱۵۴.

۱۰- سید محمدحسین طباطبائی، رسالة الولاية، مقدّمه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۷۸.

۱۱- همان، ص ۱۵۸.

۱۲- همان، ص ۱۷۵.

۱۳- همان، ص ۱۷۶.

۱۴- ملّاهادی سبزواری، شرح‌الاسماء و شرح دعاء الجوشن‌الکبیر، ص ۶۹۱.

۱۵- صائن‌الدین علی ابن‌ترکه، شرح فصوص‌الحکم، ص ۵۲۸.

۱۶- سید محمدحسین طباطبائی، رسالة الولاية، ص ۱۷۷.

۱۷- همان، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۱۸- عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۱۹- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، چ ۸، ص ۳۱۲.

۲۰- ملّاهادی سبزواری، همان، ص ۴۱۱-۴۱۲.

۲۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، چ ۲، ص ۳۲.

۲۲- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، چ ۶، ص ۱۶۴.

۲۳- حسن حسن‌زاده آملی، صدکلمه در معرفت نفس، ص ۱۵.

۲۴- ملّاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۵.