

سیر انفسی از منظر غزالی و ملاصدرا

Spiritual Journey from the Viewpoint of Ghazali and Mulla Sadra

Yadollah Dadjoo*

Amirreza Vares**

یدالله دادجو*

امیررضا وارث**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰

Abstract

Human is always looking for the path to happiness and discovering the truth of himself. He researches ways inside and outside of the soul to come to the truth and measures their consistency and certainty. One of those epistemic pathways is called self-knowledge. This path, which is in fact the Spiritual Journey, guides man to the right of transcendence by the knowing of the self. Ghazali knows the self-knowledge is the key of knowing God and believes that knowing the angels, the hereafter, and all knowledge is possible through this. He explains how to perceive by using the perceptual forces of the breath. He believes that by passing through worldly belongings, man can become Intellectual world that included all reasonableness. Ghazali introduces the perception of the truth and the achievement of divine love as the happiness of man. From Mulla Sadra's perspective selfknowledge is final word of knowledge and proves that all perceptual hierarchy, spiritual and immaterial, so that with a continuous movement the talents of human perceptual faculties come into the actualizing and a stronger perceptual faculty emerges in man. Thus, by eliminating the opacities of the worldly belongings, man attains his special perfection, which is unity with the active intellect and gets promoted to the degree which creatures become the components of his essence and his power flows in all and its existence is the goal of creatures and eventually reaches the status of the divine esteem.

Keywords: Self-knowledge, Spiritual Journey, Ghazali, Mulla Sadra, Gappiness.

چکیده

انسان همواره در پی یافتن مسیر سعادت و کشف حقیقت خویشتن است. او مسیرهایی را از درون و برون نفس برای رسیدن به حقیقت می‌کاود و استواری و قطعیت آن‌ها را با یکدیگر می‌سنجد. یکی از آن مسیره‌ها، طریق معرفت نفس نام دارد. این مسیر که در واقع همان سیر انفسی است، بوسیله شناختن نفس، انسان را به سوی حق تعالی هدایت می‌کند. غزالی معرفت نفس را کلید شناخت خداوند دانسته و معتقد است شناختن فرشتگان، جهان آخرت و همه معارف از این طریق میسر می‌گردد. او نحوه شناخت را با استفاده از قوای ادراکی نفس توضیح می‌دهد. وی بر این باور است که انسان با عبور از اشتغالات دنیایی قادر است به عالم عقلی تبدیل گردد که شامل همه معقولات است. غزالی ادراک حقیقت و رسیدن به عشق الهی را سعادت انسان معرفی می‌کند. از منظر ملاصدرا معرفت نفس فصل الخطاب معارف است و ثابت می‌کند که همه مراتب ادراکی، نفسانی و مجرد هستند، به طوری که با یک حرکت پیوسته استعدادهای قوای ادراکی انسان به فعلیت رسیده و قوه ادراکی قوی‌تر در او پدید می‌آید. بدین ترتیب انسان با رفع کدورت‌های حاصل از اشتغالات نفسانی به کمال ویژه خود که اتحاد با عقل فعال است می‌رسد و به درجه‌ای ارتقا می‌یابد که موجودات، اجزای ذاتش می‌شوند و نیرویش در همه آن‌ها ساری و وجودش غایت همه مخلوقات می‌گردد و سرانجام به مقام قرب الهی می‌رسد.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، سیر انفسی، سعادت انسان، غزالی، ملاصدرا.

*. Assistant Professor at Payame Noor University, Qom, Iran. dadjoo43@gmail.com

** M.A. in Philosophy and Religion, Payam Noor University, Qom, Iran. amirrezavares@chmail.ir

*. استادیار دانشگاه پیام نور، قم، ایران.

dadjoo43@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه پیام نور، قم، ایران (نویسنده مسئول): amirrezavares@chmail.ir.

مقدمه

سیر آفاقی که معمولاً در مقابل هم بکار گرفته می‌شوند، مشخص گردد تا بتوان کلام ایشان را با شاخص‌های ارائه شده تحلیل و تطبیق کرد.

همگان معتقدند انسان برای کسب علم نیاز به طی کردن فرآیند شناخت دارد؛ حتی سوفسطی^۱ نیز شناخت در انسان را انکار نکرده است، اما اینکه شناخت چگونه انجام می‌شود و آیا شناخته شده با واقع تطبیق دارد یا نه و اینکه معلومات از انسان جدا هستند یا با او متحدند و منبع علم و شناخت کجاست، از مباحثی هستند که با تبیین پاسخ هر کدام به دو گروه اصلی سیر علمی و معرفتی انفسی و آفاقی می‌رسیم.

۱-۱. سیر انفسی

سیر معرفتی که از درون انسان آغاز می‌گردد و انسان حقیقت عالم را از درون خود کاوش می‌کند به شناختی می‌رسد که آن را حاصل سیر انفسی می‌داند. لازمه این کاوش درونی شناخت نفس است؛ چراکه در واقع کاوش مترادف شناخت است و پیمایش نیاز به شناخت مسیر دارد و مسیر در این سفر نفس ناطقه انسانی می‌باشد. پس سیر انفسی با معرفت نفس صورت می‌پذیرد و به دلیل اتصال نفس به حقیقت خود که مبدأ عالم است، اصل توحید برای او حاصل می‌شود و به همه علوم و معارف مرتبط به اشیاء چنانکه هستند به‌عنوان شئون خداوند نایل می‌گردد. ملاصدرا نیز معتقد است برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهی و معرفت نفس انسانی، فوز به بقای ابدی می‌باشد و کنار گذاشتن آن منشأ خسران سرمدی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۹).

علامه طباطبایی در این‌باره می‌نویسد: «سیر انفسی همان رجوع به نفس و بازگشت به خویش و شناخت خداوند سبحان از طریق معرفت نفس می‌باشد؛ زیرا نفس از نظر وجودی، به‌طور کامل و محض، غیرمستقل است و شناخت موجود مستقلی که موقوم اوست، از او قابل انفکاک نیست یا

یافتن حقیقت و مبدأ هستی در تار و پود پوششهای انسان نهفته است که نشان از جایگاه رفیع علم و معرفت در زندگی انسان دارد. اما اینکه این شناخت به چه نحو حاصل می‌شود و مسیر انسان به سمت حقیقت چگونه است سؤال مهمی است که پاسخ به آن انسان را از تلاطم به منزل آرامش و اطمینان می‌رساند. دسته‌ای که انسان را قادر به ادراک و دیدار حقیقت خود می‌دانند دو مسیر معرفتی یکی آفاقی و بیرون از نفس ناطقه انسانی و دیگری نفسانی و درونی را معرفی می‌کنند و سیر آفاقی را فرع بر آن می‌دانند. روش دوم که برخاسته از توحیدی است که انسان را عین‌الربط به حق متعال می‌داند و یک حقیقت و ذات واحد در عالم قائل است، تنها مسیر رسیدن به حق را سیر انفسی و درونی معرفی می‌کند که آن را با اصطلاحاتی همچون معرفت نفس تبیین می‌نماید که به علم شهودی و حضوری به معرفت رب و مقام فنا ختم می‌گردد.

در این نوشتار آراء دو اندیشمند اسلامی، غزالی و ملاصدرا، درباره سیر انفسی مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که سیر انفسی در نظر ایشان جایگاه مبنایی داشته و با تبیین مراتب ادراکی نفس، وصول انسان را به سعادت حقیقی یعنی لقاء حق متعال و عشق الهی همراه با دوری از اشتغالات دنیایی میسر می‌دانند. با توجه به پیچیدگی مسائل شناختی و وفور اصطلاحات در گذشته و امروز، نخست به شاخص‌های سیر انفسی می‌پردازیم و سپس به مسئله معرفتی مهم معاد با محوریت سیر انفسی اهتمام می‌ورزیم.

۱. شاخص‌های سیر انفسی و سیر آفاقی

سیر انفسی یک اصطلاح برای ارائه یک مفهوم است و لزوماً در ادبیات اندیشمندان از این اصطلاح برای ارائه آن مفهوم استفاده نشده است. بنابراین قبل از بررسی دیدگاه غزالی و ملاصدرا بهتر است مؤلفه‌های اصلی سیر انفسی و همچنین

که کمال نهایی و سعادت انسان را یعنی نیل به حقیقت و مبدأ نظام هستی است. دو اصطلاح سیر انفسی و سیر آفاقی برای افرادی به کار گرفته می‌شوند که می‌خواهند برای شناخت خداوند و در واقع اعتقاد به اصل توحید و موحد شدن یک سیر شناختی را به کار بگیرند و با توجه به اینکه شناخت مبدأ اصل همه اصول است، بنابراین شناخت هر چیز دیگری نیز تابع نحوه شناخت و رسیدن به توحید است؛ یعنی اگر قائل به شناخت از طریق آفاقی شویم، شناخت موجودات دیگر نیز به همان صورت خواهد بود و اگر سیر انفسی را سیر معرفتی اصیل بدانیم، همه شناختها از آن سرچشمه می‌گیرند.

اما سیر انفسی و آفاقی با یکدیگر چه نسبتی دارند؟ با توجه به تعریف علم حصولی که حضور اشیاء خارج با ماهیت خود به طور کامل در نفس ما می‌باشد (همان: ۴۰۱)، می‌یابیم که علم حصولی نیز حاصل حضور وجود صورت علمیه مجرد از ماده نزد عالم است هرچند ادراک‌کننده آن را با توهم خود به وجود مادی خارج از خود نسبت دهد (همان: ۴۰۷). شیخ اشراق نیز رابطه ما با خارج را حضوری و شهودی می‌داند و سیر روحانی مبتنی بر شهودات نفسانی را برای کسب حکمت اساسی می‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۵، ۴۹). پس ما فقط علم حضوری داریم و علم حصولی به صورت بالعرض و فرع بر آن تعریف می‌گردد. بنابراین سیر معرفتی انسان برای شناخت خداوند از موجودات به هر شکل که باشد در ذیل سیر انفسی است و سیر آفاقی فرع بر سیر انفسی است. این مطلب در کلام علامه حسن زاده آملی به خوبی تبیین شده است که سیر آفاقی، مطالعه نمودن آیات و کلمات موجودات خارجی است که به یک معنی خارج از انسانند. انسانی که هنوز در مسیر استکمال است و از قوت به فعلیت نرسیده است می‌گوید جهان خارج از من، لکن چون به فعلیت رسید و با اسم

می‌توان گفت این دو معرفت از یک نظر یکی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۸). معرفت نفس معنای دیگر موحد شدن است و موحد با سیر نفسانی به مبدأ عالم می‌رسد. بنابراین معرفت نفس مترادف با سیر انفسی است.

با توجه به غایت سیر انفسی که معرفت شهودی است (همان: ۷۱)، این افق نیز برای ما روشن می‌گردد که هر کلامی درباره معرفت شهودی و علم حضوری^۲ نیز در وادی سیر انفسی است و دارای مبادی و غایت یکسان هستند.

۲-۱. سیر آفاقی

هرگاه گفته شود که معلومات در عالمی خارج از نفس ناطقه انسانی است و باید آنها را به روشی شناسایی کرد، خواه این روش از طریق انبیا و فرستادگان خداوند باشد یا از طریق شناخت اشیاء عالم از جماد و نبات و حیوان و انسان تا به شناخت حقیقت عالم و چگونگی و صفات آن برسد، این سیر معرفتی آفاقی است. غزالی آفاق را در آیه «سُرِبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَفَاقٌ» به عالم ترجمه می‌کند (غزالی، ۱۳۹۰: ۱). سیر آفاقی همان تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات آفاقی است که از خارج از نفس انسان است از قبیل مصنوعات الهی و نشانه‌های خداوند متعال در آسمان و زمین، تا اینکه این سیر آفاقی موجب یقین به خدا و اسماء و افعال الهی گردد؛ زیرا این موجودات و مخلوقات، آثار و دلایل وجود خداوند هستند و علم به دلیل، ضرورتاً موجب علم به مدلول می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۸) و می‌توان اصطلاحاتی مانند علم حصولی و معرفت فکری را در سیرهای شناختی برای رسیدن به حق متعال مترادف سیر آفاقی قلمداد کرد.

۳-۱. تحلیل و جایگاه سیر انفسی در رسیدن به حقیقت
نقطه مشترک دیگر در این دو سیر غایت آنهاست

شریف محیط که یکی از اسماء بزرگ الهی است، اتحاد وجودی پیدا کرد، یعنی این اسم شریف محیط در او نشست و محیط شد، نه اینکه فقط مفهوم محیط را فهمید، آنگاه نمی‌گوید جهان بیرون از من، بلکه آنگاه محیط است و جهان به منزله اعضاء و جوارح او می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۱۱۹ و ۱۱۸).

اگر مبانی حکمت متعالیه در اتحاد عالم و معلوم را به‌عنوان اصل ثابت در نظر بگیریم، می‌بینیم که معرفت آفاقی به موجودات و تشریح و شناخت آنها توسط انسان در واقع تشریح و شناخت نفس انسان است و قبلاً نیز گفته شد معرفت نفس همان سیر انفسی است که انسان را به حق متعال می‌رساند و آن توصیف ما از موجودات در حقیقت توضیح اسما و صفات الهی است.

۴-۱. شناخت‌شناسی (Epistemology) ذیل معرفت نفس است.

با توجه به این تعریف از معرفت‌شناسی که شناخت انواع معرفت انسانی، مبادی، ابزار و ملاک ارزشیابی آن است (شیروانی، ۱۳۸۷: ۴۳)، شناخت مؤلفه‌های ذکر شده در واقع شناخت خود انسان است. بنابراین در معرفت‌شناسی نیز ما به دنبال شناخت حقیقت انسان هستیم و آن را بدون حقیقت انسان نمی‌توانیم بدست آوریم و تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه‌اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۷۴). ملاصدرا نیز معرفت نفس را حقیقت آدمی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۵). همچنین غزالی رسیدن به حقیقت را با معراج روحی میسر می‌داند (غزالی، ۱۳۵۷: ۵۵). بنابراین نسبتی که سیر آفاقی با سیر انفسی دارد برای معرفت‌شناسی مصطلح امروزی نیز وجود دارد.

۵-۱. معرفت در سیر انفسی یقینی است.

اکنون به شاخص مهم دیگر در سیر انفسی اشاره

می‌کنیم و آن یقین حاصل از این سیر معرفتی است. علم حضوری عین واقع است و از ضمانت و حقانیت صد در صد برخوردار است و مشکل مطابقت و درستی و نادرستی در آن راه ندارد (شیروانی، ۱۳۸۷: ۵۰). واقع همان است که در نفس ناطقه انسانی به‌عنوان درک واقع شده است که اولاً وجود است، ثانیاً در نفس حاضر است و ثالثاً مسانخ با نفس است؛ چراکه حاصل قوای ادراکی نفس ناطقه انسانی است. نتیجه ادراک حاصل شده رسیدن انسان به مقامی بالفعل است. این مقام همان مقام حاصل از علم حضوری انسان (سعه وجودی انسان) است که وجود معلوم به عین خود نفس انسان است. حصول علم برای انسان بدین صورت است که انسان با وجود مقام فعلی خود به‌عنوان صغری قضیه‌ای است که فیض الهی به‌عنوان کبری در نفس ناطقه انسانی نتیجه‌ای حاصل می‌کند که آن را فهم می‌گوییم. در این برهان قیاس صغری صحیح است؛ چراکه انسان در هر مقام علمی بالفعل وجود دارد و آنچه از فیاض نیز افزوده می‌شود قضیه صحیح و درستی است و اکنون نتیجه برهان که تابع اخس مقدمین است، به‌صورت بدیهی و یقینی حاصل می‌شود. پس ما یکسره در یقین بسر می‌بریم، اما اگر بخواهیم واقع را یکی از توصیفاتمان از بعضی از اداراکاتمان قرار دهیم که به آن خارج یا بیرون می‌گوییم، قطعاً پیدا کردن یقین دشوار بلکه غیرممکن می‌شود؛ همان‌طور که عده بسیاری در این گردنه هولناک اسیر هیولای شک می‌شوند. بدین ترتیب انسان در سیر انفسی یکسره به وزان مرتبه ادراکی خود در یقین است که هر موجودی در حدّ خود تام و کامل است و تام و اتم و کامل و اکمل از قیاس پیش می‌آید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۸۵).

درنهایت به شرایط سیر انفسی اشاره می‌کنیم تا اگر شرایط فوق را در موضوعی دیدیم مصداق سیر انفسی را بتوانیم بیابیم. با توجه به تبیین سیر

می‌شود. ابن سینا صاحب این نفس را دارای قوه‌ای می‌داند که نام آن را قوه قدسیه نهاده و آن را برترین قوای نبوت معرفی می‌کند.

۲. تبیین مؤلفه‌های سیر انفسی از نظر غزالی و ملاصدرا

تا کنون با تبیین شاخص‌های سیر انفسی سعی شد مؤلفه‌های اصلی شناسایی شود. اکنون با تطبیق عبارات غزالی و ملاصدرا با آن شاخص‌ها نظر ایشان درباره سیر انفسی بررسی و تحلیل می‌شود.

۱-۲. جایگاه کلیدی معرفت نفس

از نظر غزالی معرفت نفس کلید معرفت به خدای تعالی است و دلیل حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لَوْ كَانُوا مُعْتَدِلِينَ» (فصلت / ۵۴) را همین مطلب می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ چیز به انسان نزدیکتر از خود او نیست و اینکه اگر خود را شناسی دیگری را چگونه خواهی شناخت؟! (غزالی، ۱۳۹۰: ۲۱) بنابراین شناخت موجودات دیگر بدون شناخت خویشتن امکان‌پذیر نمی‌باشد و اسرار حقیقت آنها نیز با کلید معرفت نفس گشوده می‌شود و بدون آن باب معرفت الله بسته می‌ماند. وی معتقد است کسی که خودش را بشناسد، قطعاً پروردگار و صفات و افعال او را می‌شناسد و در مرتبه بعد معرفت عالم مبدعات و مکونات، فرشتگان و مراتبشان، گروه فرشتگان و شیاطین، کامروایی و شکست، رسالت و نبوت، کیفیت معجزات و اخبار غیب، دار آخرت و سعادت و شقاوت و اقسام آن و لذت بهجت بر او مکشوف می‌گردد و نهایت سعادت که دیدار خداوند تعالی است را درمی‌یابد (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۲). بنابراین براساس نظر او انسان برای شناخت خداوند و در رتبه نازلتر معرفت اشیاء عالم باید با سیر انفسی از نفس خویشتن شروع کند.

از نگاه ملاصدرا معرفت النفس باب الله اعظم

انفسی و لزوم توجه به نفس پرهیز از هرگونه توجه به غیر نفس که حاصل توهم انسان است، برای شناخت نفس و رسیدن به حقیقت آن ضروری است. این امر موجب می‌شود که انسان تمام قوا و شئون خود را به صورت واحد یکپارچه‌ای که همان نفس ناطقه اوست ببیند که همه در مقام صعود به سمت معرفت خداوند در واقع اسماء و صفات الهی حقیقت واحد ذات الهی هستند و همه عزلتها، عبادات، تفکر و اذکار برای رسیدن به این مقصود است و انسان تا به توحّد نرسد به ادراکات عقلی و سیر انفسی نائل نمی‌گردد؛ چراکه تعلق با تعقل جمع نمی‌شود و ما هرچه را که ادراک می‌کنیم از حیث احدیت وجودی خود ادراک می‌کنیم (همو، ۱۳۷۱: ۵۶).

۱-۶. ادراکات سیر انفسی بی‌واسطه است.

انسان برای آگاهی به نفس خود نیاز به هیچ واسطه‌ای ندارد؛ چراکه او مقدم بر ادراکاتش می‌باشد و نفس بدون وساطت قوایش می‌تواند ادراک داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۴). بنابراین با توجه به اینکه سیر انفسی یک سیر معرفتی است، تمام این سیر نیز بدون واسطه خواهد بود و لازم نیست در مشاهدات خود به دنبال گواه و شاهدی بگردد و همه معارف را به وجدان کسب می‌نماید.

۱-۷. امکان ارتسام همه صور عقل فعال^۳ در انسان

همان‌طور که گفته شد سیر انفسی سیر معرفتی از درون انسان است. در این سیر، انسان با افزایش معرفت مراتب کمال را احراز می‌نماید؛ به طوری که با رعایت مقدمات کسب معارف که همان شدت صفات آنها و اتصال به مبادی عالیه است می‌تواند صور علمیه را از عقل فعال پذیرش نماید و یا حتی به یکبارگی همه صور در نفس انسان بنشیند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۵۸۴). بنابراین با این اتصال درونی آنچه در عقل فعال است برای او حاصل

است و شناخت نفس را ام‌الفضائل همه حقیقت‌ها می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۵۶). او معرفت نفس را حقیقت آدمی دانسته و آن را زیربنای ایمان به آخرت و معرفت به حشر و نشر ارواح و اجساد معرفی می‌کند و هر که به این معرفت نرسیده را موفق به شناخت خداوند نمی‌داند که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هر که خدا را نشناخته با دواب (چهارپا) و انعام برابر می‌داند که حشر آنها در روز آخرت به صورت کوردل است: «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره/ ۱۹) و آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر/ ۲۰) را در وصف این اشخاص تبیین می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ۵۶). ملاصدرا هشت گونه معرفت را که از پیامدهای معرفت نفس است در شواهد الربوبیه برمی‌شمارد؛ هرچند می‌توان گفت مورد هشتم موارد دیگر را نیز دربردارد و آنها را از نتایج معرفت نفس برمی‌شمارد:

اول معرفت نفس واسطه شناخت اشیای دیگر است. دوم با استناد به این اصل ثابت که نفس انسانی مجموعه تمام موجودات است، هرکس آن را شناخت، تمام موجودات را شناخته است. سوم هرکس نفس خود را بشناسد عالم را شناخته و هرکس عالم را بشناسد در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است. چهارم به وسیله شناخت روح خود، عالم روحانی و بقای آن عالم را خواهد شناخت و به وسیله شناخت جسد و پیکر خود عالم جسدانی و متلاشی شدن و نابودی آن را می‌شناسد. پنجم هرکس نفس خود را بشناسد، دشمنان خود را که پنهانند خواهد شناخت. ششم آنکه هرکس نفس خود را بشناسد، می‌داند که آن را چگونه اداره و رهبری کند و هرکس که آن را بشناسد و لشکریان او را تربیت و رهبری کند نیز می‌تواند عالم را رهبری نیکو باشد و سزاوار است که از خلفای الهی باشد. هفتم هر که نفس را بشناسد در هیچ کس بدی و نقص نمی‌بیند مگر آنکه آن را در نفس خود موجود بیند. هشتم آنکه هرکس نفس خود را بشناسد، در واقع خدای خود

را شناخته است (همو، ۱۳۸۰: ۲۲۶). در این اشاره مجمل ریشه اصل توحید را که اعم از بقیه معارف است، معرفت نفس دانسته و برای خواننده مشخص می‌گردد که برای دستیابی به درخواست دعای اَللّٰهُمَّ ارِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛ (خداوند! اشیاء را آن‌گونه که هست، به من نشان بده) (قونوی، ۱۳۸۲: ۲۲). برای نیل به مقام رؤیت خداوند، برای شناخت عوالمی که انسان طی می‌کند، برای یافتن دشمنان خود، به جهت خلیفه الهی شدن و شناخت آن و نیز ترکیه نفس باید از طریق معرفت نفس اقدام نماید. ملاصدرا معرفت نفس را فصل الخطاب دانسته و رسیدن به اصل وجود را از این طریق میسر می‌داند.

چنان‌که مشاهده می‌شود، هر دو اندیشمند برای معرفت نفس در رسیدن به معرفت الله و اصل توحید جایگاه کلیدی قائلند و با توجه به مطالب گفته شده و شاخص‌های معرفی شده درباره سیر انفسی مشخص می‌گردد که معرفت نفس نزد ایشان با تعریف ما از سیر انفسی معادل است. پس باید نظر ایشان درباره سیر انفسی را در مباحث معرفت نفس و علم النفس یافت، اما اینکه چرا معرفت نفس چنین جایگاهی نزد ایشان دارد به نگاه ایشان به نحوه شناخت در نفس انسان مرتبط است و علاوه بر بررسی معرفت‌شناسی به‌عنوان یک موضوع مهم در سیرانفسی به مبانی جایگاه معرفت نفس رسید.

۲-۲. شناخت و نفسانی بودن آن

اگر ادراک را با تعریفی اجمالی حضور صورت شیء نزد مدرک (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۲۶) بدانیم، آنگاه توضیح اینکه این حضور چگونه حضوری است و صورت چه صورتی است و صورت شیء و خود شیء چه تعریفی دارد و مدرک و نزد آن بودن چه وجهی دارد که برای هرکدام اگر حداقل دو وجه مادی و مجرد در نظر بگیریم و یا اینکه این دو وجه را توأمان بیانگر یک

است و منبع همه نورالانوار است (همو، ۱۳۵۷: ۷۸-۷۶). پس آن ادراکات انواری هستند از نورالانوار که در تمام مراتب ادراکی انسان اشراق می‌شود و هر انسانی به نسبت مقامی که در او به فعلیت رسیده، ارواح حسی تا قدسی و بالاتر از آن در وی تحقق می‌یابد. غزالی مقام ادراکی فوق عقل را به نام «نبوت» معرفی کرده و می‌گوید: همان‌طور که عالم عقل مرتبه‌ای از مراتب کمال انسانی است که در آن انسان دیده‌ای می‌یابد که حقایقی از انواع معقولات را که از چشم حواس نهان و پنهان است، همان‌گونه نبوت نیز مرتبه عالی‌تری است که با چشم نافذ نورافکن خویش امور غیبی را که از دیده عقل نهان است ظاهر و آشکار می‌بیند (همو، ۱۳۲۵: ۸۱).

از نظر ملاصدرا نفس ناطقه انسان ظرف حکمت است که علوم، صنایع، اخلاق و اغراض گوناگون و متفاوتی در آن قابلیت جمع دارند و دفتر و لوحی روحانی و ملکوتی است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۱۸). این جوهر ملکوتی از حد قوه و استعداد به طرف کمال بالفعل خود با افاضه باری تعالی پیوسته در حال خروج است که بنا بر نظر ایشان باری تعالی به‌عنوان فاعل با وجود خود در وجود معلول که نفس انسانی است مؤثر است (همان: ۸۶-۴۹). چگونگی نفس از نظر وی با رویکرد شکل‌گیری شناخت چنین است که نفس ناطقه انسانی در هر نشئه عین آن نشئه است و حرکت‌های تکاملی آن تابع اختلاف احوال نفس و استحاله‌های آن می‌باشد؛ به‌طوری‌که نفس در هر مرحله از مراحل و نشئه‌های وجودیش، با گروهی از موجودات همان مرحله وجودی متحد است، نفس با بدن طبیعی بدنی است و با حس، حس و با خیال، خیال و با عقل، عقل. با این بیان، نفس وقتی با طبیعت متحد گشت، عین اعضاء می‌شود و آنگاه که بالفعل با خیال باشد، عین صورت‌های متخیل برای خیال می‌شود و بر همین سیاق بالفعل

حقیقت بدانیم بر مبانی شناخت‌شناسی تاثیر بسیار خواهد گذاشت. با توجه به اینکه سیر انفسی سلوکی معرفتی است، شناخت و ادراک را با همین تعریف در گفتار این دو اندیشمند پیگیری می‌کنیم. در فرآیند ادراک، مدرک، نفس ناطقه انسانی است که غزالی آن را به‌عنوان محل معرفت خدای عزوجل تبیین می‌کند که از جنس گوهر فرشتگان بوده و معدن آن حضرت الوهیت است (غزالی، ۱۳۲۵: ۲۵). در یک ترسیم کلی از نظر غزالی نفس با فطرتی آماده برای کسب علوم خلق شده است و علوم به‌تدریج با به‌کارگیری فکر و خیال و بهره‌مندی از قوا در نفس ایجاد می‌شود. او کسب اشراق انوار الهی و معقولات را برای نفس با اعراض از حواس میسر می‌داند و قرب و بعد نفس انسانی را به اندازه تحصیل علوم و فضایل می‌داند (همو، ۱۳۹۰: ۸۷). بدین صورت که نفس دارای قوای مدرکه ظاهری و باطنی و قوایی مخصوص انسان است که با آنها به ادراک می‌پردازد (همو، ۱۴۰۹ق: ۸۷) و درنهایت ادراکات عقلی را از جزئیات انتزاع می‌نماید (همان: ۱۰۶). او حس و خیال و وهم را مرتکز در جسم می‌داند، اما صور عقلی را از افاضات روح القدس و خداوند متعال می‌شمارد (همان: ۱۲۶)؛ به‌طوری‌که وقتی نفس از عوارض این عالم مفارق گشت و عقل بالفعل گردید، عالم عقلی نقش یافته به جمیع معقولات می‌گردد (همان: ۳۴). وی عقل را غیرمتناهی و قادر به ادراک معقولات کلی نامتناهی می‌داند (همان: ۴۶). بنابراین تمام ادراکات از طریق نفس انجام می‌شود و حاصل اشراقات الهی در نفس است؛ البته هرچند در ابتدا می‌بینیم که بعضی قوا را منطبق در نفس توضیح می‌دهد اما در *مشکاة الانوار* مطلب را ارتقا داده و عالم را براساس نور تبیین نموده و به تبع آن قوای انسانی را همه از پرتوهای نور الهی دانسته و در آنجا ادراک حسی و بالاتر از آن را نور واحدی می‌داند که هر یک فوق دیگری

به مقام عقل جهش می‌یابد و عین صورت‌های عقلی می‌شود که بالفعل برای آنها حاصل شده است (همان: ۶).

بدین ترتیب نفس انسانی می‌تواند جمیع معانی وجودی را درک نموده و با اتحاد معنی با آنها متحد شود و عقل بسیط و عالم عقلی شود که صورت هر موجود عقلی و معنی هر موجود جسمانی به نحوی برتر و بالاتر از وجودهای جسمانی در آن به وجود آید (همان: ۵۴). این صورتهای علمیه به انشاء نفس هستند (همو، ۱۳۸۷: ۲۷) که در این سیر معرفتی انسان در حال تبدیل شدن به عالمی است که کل اشیاء درون آن خواهند بود؛ به طوری که می‌گوید: «هر آنچه انسان در این عالم یا بعد از زمان کوچ به آخرت می‌بیند در ذات و عالم خود مشاهده می‌کند و هیچ چیز را بیرون از ذات و عالم خود نمی‌بیند؛ عالمش نیز در ذاتش قرار دارد» (همان: ۲۵۴) و سیر درونی نفسانی انسان شأن رسیدن به درجه‌ای از وجود را دارد که همه موجودات اجزای ذاتش باشند و نیرویش در همه آنها ساری و جاری و وجودش غایت و نهایت همه مخلوقات باشد (همان: ۲۵۵). با توجه به این نحوه پدید آمدن شناخت در نفس ناطقه انسانی، ایشان قائل به شرایطی برای رسیدن به کمالات الهی است؛ از جمله اینکه سالک باید از غرض‌های طبیعت و عالم ماده عبور کند و درون خود را از دل‌مشغولی‌های این سرای فرودین، با مشاهده ذات خود که مجرد از مکانها و چیزهاست لطافت بخشد و برای خود محقق سازد که اگر نفسش به تدبیر نیروهای طبیعی و تأثیر از آنها مشغول نبود، می‌توانست علاوه بر تصرف و تدبیر، اشیای سترگ و عظیم با شمار زیاد انشاء و ایجاد کند. بر اهل ریاضت نیز چنین حالت‌هایی رخ می‌دهد که از خود اموری شگفت‌انگیز ارائه می‌دهند که وقوع آن در این نشئه بعید است (همانجا).

در واقع هر دو اندیشمند نفس را جوهری ملکوتی می‌دانند که غزالی معدن آن را حضرت الوهیت و ملاصدرا وجود او را از وجود حق تعالی

دانسته که در مسیر فعلیت یافتن یکسره از وجود اوست و این اشاره‌ای به دلیل چرایی رسیدن به حق تعالی از طریق معرفت نفس است. اما با توجه به آراء ایشان می‌بینیم که هر دو ادراکات انسان را نفسانی می‌دانند؛ به طوری که کمالات از طریق مافوق به نفس اشراق می‌شود. غزالی در ابتدا نحوه حصول علم در انسان را بیشتر به روش مشائی توضیح می‌دهد که انسان می‌تواند به عالم عقلی نقش یافته به جمیع معقولات گردد، اما در ادامه مبنای خود را براساس نور گذاشته و سیر کسب را ارتقاء می‌بخشد و همه ادراکات از پایین‌ترین تا اعلی درجه آن را با فعلیت یافتن روحهای متناسب هرکدام از حسی، خیالی و عقلی و فوق آن با کسب از نورالانوار ترسیم می‌نماید. ملاصدرا با قائل شدن به قدرت انشاء صور علمیه برای نفس، سیر کسب معرفت را ترسیم می‌کند و با مبنای وجود در فلسفه خود، سیر تکاملی انسان را از نشئه طبیعت تا خیال و عقل و بالاتر از آن را با کسب فعلیت وجودی از علت تامه ترسیم می‌نماید که نفس در هر مرحله متحد با همان نشئه وجودی است و می‌تواند به وجودی که همه وجودات در او به صورت واحد جمع شده تبدیل شود.

۲-۳. سعادت انسان در گرو شناخت حقیقت

همان‌طور که اشاره شد، غایت سیر انفسی رسیدن به حق تعالی و لقاء او و حتی فانی شدن در آن است. اما اینکه آیا این غایت ذاتاً مطلوب انسان است و آن سعادت انسانی است، مسئله مهمی است؛ چراکه ما نمی‌توانیم در مسیری که بالاصاله مطلوب نیست حرکت کنیم. غزالی دلیل سعادت انسان به معرفت الله را در کیمیای سعادت چنین بیان می‌کند: «به چه معلوم شود که سعادت آدمی در معرفت خدای تعالی است؟ بدان که این بدان معلوم شود که بدانی که سعادت هر چیزی در آن است که لذت و راحت وی اندر آن بود و لذت هر چیز در آن است که مقتضی طبع وی بود و مقتضی

کمال بنده آن است که دوستی خدای تعالی بر دل او غالب شود، چنانکه همگی وی فروگیرد. اگر این نبود باری غالب‌تر بود از دوستی دیگر چیزها و شناخت حقیقت محبت چنان مشکل است که گروهی از متکلمان انکار کرده‌اند و گفته‌اند کسی که از جنس تو نبود او را دوست نتوان داشتن. معنی دوست فرمانبرداری است و بس و هرکه چنین پندارد، از اصل دین خبر نداشته است» (همان: ۸۴۲).

ملاصدرا در باب سعادت حقیقی انسان می‌گوید: لذت هر قوه نفسانی در عین مراتب مختلف و خیر آن با ادراک امر ملایم با آن است و الم و درد آن با ادراک امر ضدش پدید می‌آید. به همین دلیل لذت حسی با ادراک امر سازگار با محسوس است و لذت غضب در پیروزی با انتقام و لذت حفظ با یادآوری مطلب شکل می‌گیرد. هر چیزی وجودش قوی‌تر و کمالش برتر و مطلوبش باثبات‌تر باشد لذتش بیشتر است. درنهایت وی اتحاد با عقل کلی را کمال ویژه نفس ناطقه انسان معرفی می‌کند که در نفس کل نظام کامل و تام و خیر افاضه شده از مبدأ کل که ساری در عقل‌ها، نفس‌ها، طبیعت‌ها و جرم‌های فلکی و عنصری است، تا آخرین مراتب وجود تقرر می‌یابد. در نتیجه به جوهر خود عالم عقلی شود که در آن هیأت همه وجودها قرار دارد «وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا» وقتی این کمال با کمال‌های محبوب دیگر قوا مقایسه شود، نسبتش با آنها در عظمت، شدت، دوام و پیوستگی همانند نسبت عقل به دیگر قوای حسی، بهیمی و غضبی خواهد بود.

هرگاه وجود معارفی که مقتضی طبیعت قوه عاقله است مانند علم به خداوند، کتب و فرستادگان او، نزد قوه عاقله حاضر و موجود شود، نفس از چنان لذتی برخوردار خواهد بود که حد و نهایت آن قابل‌درک نیست. پس درواقع سعادت واقعی در وجود حقیقت‌هاست نه در اندوخته و

طبع هر چیزی آن است که وی را برای آن آفریده‌اند؛ چنانکه لذت شهوت در آن است که به آرزوی خویش رسد و لذت غضب در آن است که انتقام کشد از دشمن و لذت چشم در آن است که صورت‌های نیکو بیند و لذت گوش در آن است که آوازاها و الحان خوش شنود. همچنین لذت دل در آن است که خاصیت وی است و وی را از برای آن آفریده‌اند و آن معرفت حقیقت کارهاست که خاصیت دل آدمی این است».

همچنین در ادامه می‌گوید: هرچه معرفت به چیزی بزرگتر و شریفتر باشد، شادی آن بیشتر است؛ مانند اینکه معرفت به اسرار پادشاه لذت آورتر از معرفت به اسرار وزیر است و همین‌طور هرچه معلوم شریفتر باشد، علم شریفتر است و لذت آن بیشتر است و هیچ موجود شریفتر از آن نیست که شرف همه موجودات به اوست و پادشاه هر دو عالم است و همه عجایب عالم آثار صنع اوست. پس هیچ معرفت و نظاره‌ای از نظاره حضرت ربوبیت لذیذتر نیست و آن مقتضی طبع دل آن است. البته او تأکید می‌کند اگر دلی بیمار باشد، میل به امور دیگر بر او غلبه می‌کند که باید به علاج آن پردازد، و در بقای آن لذت می‌گوید: شهوتها و لذتهایی که به جسم انسان تعلق دارد با مرگ ازبین می‌روند اما لذت معرفت که متعلق به دل است با مرگ دوچندان می‌شود (غزالی، ۱۳۹۰: ۴۳).

او درنهایت عالی‌ترین مقام را دوستی خدای متعال بیان می‌کند که جز به دل میسر نمی‌شود: «بدان که دوستی خدای تعالی عالی‌ترین مقامات است بلکه مقصود همه مقامات این است که ربع مهلکات^۴ برای طهارت است از هرچه دوستی خدای تعالی مشغول بکند و همه منجیات که پیش از این گفته‌ایم مقدمات است چون توبه و صبر و زهد و خوف و رجا و غیر آن و آنچه پس از این است، ثمره و تبع است چون شوق و رضا و غایت

خزینه و ذخیره کردن آنها. آنچه به هنگام ذخیره این معارف نزد نفس حاصل می‌شود، تنها گونه‌ای ضعیف از آن می‌باشد و از وجودی بسیار قوی، نورانی‌تری شدید برخوردار است. اما گاهی موانعی مانع درک لذت امر ملایم می‌شوند؛ مانند مریضی که از خوردن غذاهای خوش طعم کراهت پیدا می‌کند و یا نفس از ادراک لذت علوم و معارف به‌خاطر تعلق به دنیا بی‌بهره است همانند تخدیری (سستی و بی‌حسی) ایجاد شده برای قوه ذوق که به‌واسطه بیماری بولیموس^۵ لذت طعم‌ها را درک نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

از این‌رو همان‌طور که بیان شد به‌صورت طبیعی از نظر غزالی و ملاصدرا لذت انسان به کسب معرفت خداوند است و اگر مانعی مانند تعلق به امور دنیایی پیش نیاید این لذت برای انسان دست‌یافتنی است. البته شناخت حقیقت فقط به ذخیره الفاظ در ذهن محدود نمی‌شود بلکه این معرفت به معنا دارایی نفس انسانی است که در کلام هر دو این مطلب دیده می‌شود؛ هرچند در کلام ملاصدرا به‌خاطر مبانی فلسفی وی از جمله اتحاد عاقل و معقول این مطلب با برهانی راسخ بیان شده که معرفت به‌معنای اتحاد با وجود موجودات است که موجب اشراف و سریان وجود نفس ناطقه انسانی در همه موجودات می‌شود. پس لذت انسان در شناخت کامل‌ترین و جامع‌ترین مدرک است که آن حقیقت همه موجودات و حقیقت نفس ناطقه انسانی است.

۴-۲. وصول انسان به حقیقت

گفته شد که سیر انفسی با توغل در خویشتن آغاز می‌شود و به وصال حضرت حق متعال ختم می‌گردد. در این مرحله جوینده آن هستیم که رسیدن به مطلوب در این سفر چگونه و با چه علائمی از منظر این دو عالم اسلامی تبیین می‌گردد؟

غزالی رسیدن به حقیقت و نور را با معراج روحی میسر می‌داند و اقداماتی را برای رفع موانع

رسیدن به حقیقت ضروری می‌داند و در واقع نحوه سیر از ابتدا را ترسیم می‌نماید. از دیدگاه او تعدیل قوای نفسانی یعنی زیرکی، غضب و شهوت است که تا رسیدن به درجه ملکوتی و انس با حضرت الوهیت میسر می‌گردد (غزالی، ۱۳۹۰: ۴۲۷). در واقع با تعدیل این قوا نفس توان لازم برای غور در خویشتن را در جهت رسیدن به حقیقت عالم پیدا می‌کند تا در ملکوت برای او بازگردد و به نظاره حق متعال نشیند. غزالی تأکید می‌کند بازشدن روزنه دل انسان به سوی ملکوت فقط منحصر به خواب و مرگ نیست بلکه اگر انسان در بیداری خویشتن را از دست غضب، شهوت و اخلاق بد برهاند، در همان حال نیز در ملکوت بر او بازمی‌گردد؛ بدین نحو که در جای خلوتی بنشیند و حواس خود را تعطیل نماید و الله الله به دل بگوید تا چنانکه از خویشتن و همه چیز جز خدای تعالی بی‌خبر شود و آنچه دیگران از جمله فرشتگان، پیغمبران و ملکوت آسمان و زمین در خواب ببینند، او در بیداری خواهد دید. او نام این مسیر را راه نبوت می‌گذارد (همان: ۳۶ و ۳۵).

از نشانه‌های دیگری که وی برای باز شدن در ملکوت بر بنده بیان می‌کند این است که زمین در نظر او غیرزمین و آسمان غیرآسمان گردد (همو، ۱۳۵۷: ۵۰) و با مشاهده عیان درمی‌یابد که در هستی جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و «کل شیء هالک الا وجهه»، نه به این معنا که هر چیز جز او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد بلکه غیر او ازلاً و ابداً نابود هستند و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به اعتبار ذات موجد خود، موجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه الله تعالی است و برای توضیح آن می‌گوید که هر چیز دو وجه دارد: رویی به خویش و رویی به پروردگار. پس هر موجودی به اعتبار جهت نفسانی خود، معدوم و به اعتبار وجه الهی، دارای هستی است. بنابراین جز خدای تعالی و وجه او

هیچ موجودی وجود ندارد (همان: ۵۵).

در واقع موانع نفسانی اشاره شده، نمود آن وجه نفس به سوی خویشتن بدون توجه به مبدأ آن است و در سیر انفسی و معرفت نفس ما در پی آن وجه الهی نفس هستیم تا حقیقت عیان شود. نشانه دیگر در شرح توحید حاصل شده برای سالک توسط غزالی چنین است که می‌گوید: «همانگونه که «لا اله الا هو» می‌توان گفت «لا هو الا هو» نیز می‌توان گفت؛ زیرا «هو» عبارت است از آنکه می‌توان اشاره به چگونگی بودنش کرد و هیچ اشاره‌ای نشود جز به سوی او بلکه بر هر چه اشاره کنی درحقیقت اشاره به سوی اوست؛ اگرچه به- سبب غفلتی که به کنه حقایق داری و ما آن را برشمردیم نتوانی او را بشناسی، زیرا اشاره به نور خورشید، اشاره به خورشید است و هرچه در هستی است به‌عنوان مثال نسبتش با خدا چون نسبت نور است با خورشید. پس «لا اله الا الله» توحید عوام و «لا اله الا هو» توحید خواص است» (همان: ۶۴). اگر معنای اشاره را در پایین‌ترین مرتبه ادراکی یعنی حاضر کردن صورت علمیه در نفس ناطقه انسانی بدانیم، در واقع این صورتها همه پرتوهای حقیقتی هستند که در نفس انسانی اشراق شده‌اند و درحقیقت مبدأ اشراقند که بنابر این نشانه، شخصی که به این مطلب رسیده باشد، سالک این مسیر است.

ملاصدرا مراتب سیر عروجی انسان را چنین تصویر می‌کند که انسان ابتدا در مرتبه محسوسات است و همانند یک پروانه قدرت حفظ تخیل را ندارد و مانند آن پس از اینکه از آتش زیان دید خود را دوباره به آن می‌زند. بعد از آن، مرتبه تخیل است که انسان شأنی مانند حیوانات چهار پا دارد. رتبه بعد درجه امور موهوم است در حکم حیوانی کامل مانند اسب که گریز آن از شیر به دلیل زبانی که از شیر دیده است نمی‌باشد. سپس به مرتبه انسانی ارتقا می‌یابد و اشیائی که با حس، تخیل و

وهم ادراک نمی‌شوند ادراک می‌کند. بر امور آینده حالت خوف و رجا دارد و جاودانگی ابدی را می‌خواهد، درهای ملکوت بر او بازمی‌شود و این عالم پایانی ندارد. او تأکید می‌کند که مقام و منزلت انسان به اندازه ادراک اوست و این عوالم مراتب سفر انسانی از فرودستی مرتبه بهائم تا اعتلای به درجه ملائکه اوج می‌گیرد و سپس به درجه عاشقان آن گروه می‌رسد و نظر و نگاه خود را وقف نظارت جمال حضرت الهی می‌کند و به نهایت کمال انسانی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۴۸). بنابراین تمام مراتب طی شده مبتنی بر ادراکات انفسی اوست که مقام و منزلت وی را می‌سازد. ملاصدرا تصریح می‌کند که هرچه انسان در این عالم یا بعد از کوچ به آخرت می‌بیند، در ذات و عالم خود مشاهده می‌کند و هیچ چیز بیرون از ذات و عالم خود نمی‌بیند و عالمش در ذات اوست و می‌تواند به درجه‌ای برسد که موجودات اجزای ذاتش شوند و نیرویش در همه آنها ساری و وجودش غایت همه مخلوقات باشد (همان: ۲۵۵). لذا از جمله نشانه‌های رسیدن به این عروج انسانی رسیدن به ادراکاتی و رای مدرکات حیوانی و اشتداد شوق به حضرت باری تعالی است و وجدان این مطلب است که عالم نفسانی و درونی است. از آنجایی که خداوند متعال علم به ذاتش برترین مدرک به زیباترین مدرک است، محبتش به خود نیز کامل‌ترین، غیرمتماهی و در احسن حال است و با توجه به اینکه وجود موجودات از جمله انسان افاضه شده از حق است، همه موجودات محبوب اویند و این محبت حق متعال به خودش در مقربان درگاهش به صورت عشق به او در آنها جلوه می‌یابد و این جلوه در افراد دارای مراتب مختلف است (همان: ۱۵۵) که به میزان سیر تعالی آنها و فعلیت نفسانشان و جدایی از تعلقات دنیایی دارای نشانه‌های مخصوص است تا رسیدن به پایین‌ترین درجه که مربوط به اشقیاست که به آباد

کردن دنیا می‌پردازند (همان: ۱۵۶ و ۱۵۷).

او شرف نفس را رسیدن به کمال قرب حضرت حق می‌داند (همان: ۲۲۸) و معتقد است این تقرب نیز از طریق ادراک و کسب معرفت امکان‌پذیر است؛ به طوری که مدرک بالذات یک نحوه وجود است، خواه آن ادراک حسی یا خیالی یا عقلی و خواه حصولی یا حضوری باشد و از آنجایی که وجود هر شیئی چیزی جز حقیقت مرتبط او به وجود حیّ قیوم نیست، بنابراین ادراک هر شیئی ملاحظه آن بر وجهی است که مرتبط به واجب است از آن جهت که وجود و موجودیتش از اوست و این ادراک در واقع ادراک ذات الهی است. بنابراین ادراک هر شیئی به معنا ادراک باری تعالی است که متتهای سلسله ممکنات است (همو، ۱۳۶۸: ۱۱۷ و ۱۱۶). پس هرآنچه ادراک وسیعتر و در مرتبه بالاتر باشد، تقرب او به حضرت حق بیشتر می‌گردد و آنچه مانع وسعت ادراک از حسیات به معقولات می‌شود، اغراض طبیعی است که برای رسیدن به این درجات می‌گوید انسان باید از غرض‌های طبیعت و عالم ماده عبور کند و درون خود را از دل‌مشغولی‌های این سرا خالی و به مشاهده ذات خود که مجرد از مکان است، لطافت بخشد و برای او محقق شود که اگر به تدبیر نیروهای طبیعی مشغول نبود می‌توانست اشیاء سترگ و عظیم به‌شمار زیاد انشاء و ایجاد کند. وی یک روش برای وصول به چنین حالتی ارائه می‌نماید که زمانی را که انسان با اندیشیدن در آیات و امور الهی لرزه بر وجودش می‌افتد در این حال ترک بدن و قوا و خواسته‌های آن آسان می‌شود و این اثر نور اشراق شده از جانب حق متعال بر قلب انسان است که اثر آن از درون به ظاهر آشکار می‌شود (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۵). او اشتغال انسان به امور این بدن خاکی را مانع مشاهده کمالات نفس می‌داند که با زدوده شدن غبار بدن و نگاه کردن به ذاتش خود را در حالتی می‌یابد که با امور معقول درنهایت کمال قرار دارد و به کمال

خود که عقل بالفعل است می‌رسد (همان: ۲۲۴).

به این ترتیب هر دو اندیشمند تعلقات دنیایی را مانع توجه انسان به ذات خود و رسیدن به کمال قرب و عشق الهی می‌دانند. ایشان رسیدن به ملکوت را به حذف اشتغالات برای انسان میسر می‌دانند و دیدن مبصرات ملکوتی و انجام کارهایی که با حواس ظاهری انجام نمی‌شوند را برای انسان در همین عالم قبل از مرگ رایج اصطلاحی میسر می‌دانند. ملاصدرا با توجه به مبنای وجود در حکمت متعالیه، اشراقات و فعلیتهای نفسانی را در متن وجود لایتناهی به‌خوبی تبیین می‌نماید و نشان می‌دهد که انسان با طی مسیر معرفتی در وجود موجودات با مبدأ ساری در موجودات اتحاد بیشتر می‌یابد و علاوه بر اینکه دارای وجود آنها می‌شود به مقام فنا و عشق در حق متعال ارتقا می‌یابد. در تبیین مطالب دو عالم گرانقدر به سخنی از علامه طباطبایی اشاره می‌کنیم که می‌فرماید: ایشان درباره اینکه چگونه ممکن است انسان با رفع اشتغالات نفسانی مسیر نفسانی خود را به سوی محبت الهی پیدا کند می‌گویند: اگر می‌خواهی درستی سخن ما را بیازمایی مدتی در مکان خلوتی که هیچ مشغول‌کننده‌ای حواست را پرت نکند بنشین و صورت خیالی الف را تجسم نما. در ابتدا صورتهای خیالی را مزاحم خود می‌یابی. اگر چند روز مداومت نمایی می‌بینی که خیالات و خواطر رو به کاهش گذاشته و خیال نورانی می‌گردد تا اینکه احساس می‌کنی هرچه به دل و ذهن تو خطور می‌کند، چنان روشن است که گویا آن را با چشم حسّ خود مشاهده می‌کنی. آنگاه این خواطر به تدریج روز به روز کمتر می‌شوند تا اینکه هیچ صورتی با صورت الف باقی نمی‌ماند و از اینجاست که صحت ادعای ما را قبول می‌کنی که همانا سرگرم شدن به امور دنیوی عامل اصلی خودفراموشی و غفلت از ماورای ماده می‌گردد و همانا حرکت به سوی باطن با روگرداندن از ظاهر و روآوردن به ماورای ماده، صورت می‌پذیرد. از

مبانی آن مدینه فاضله را تشکیل داد و اداره کرد؛ به‌عنوان مثال، مسئله معاد هرچند در ذیل مسئله توحید است، اما تبیین آن از منظر انفسی جهت ترسیم زندگی انسان لازم است.

با توجه به کلیدی بودن معرفت نفس در رسیدن به کمالات انسانی و کسب معارف گوناگون از نظر غزالی و ملاصدرا پرداختن به مباحث مهم مربوط به سیر تکاملی انسان مانند معاد، نگاه ایشان را به سیر انفسی آشکارتر خواهد ساخت.

۲-۳. منازل آخرت حکایت منازل سیر انفسی

غزالی شناخت کیفیت معجزات، اخبار غیب، دار آخرت، سعادت و شقاوت را مترتب بر شناخت نفس می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۲) و به‌عنوان مصداق، یکی از حالاتی را که برای انسانها در قیامت رخ می‌دهد را به نفس انبیا در همین عالم نسبت می‌دهد؛ بدین معنا که آنها در حال ادراک قیامت هستند و می‌گویند: پیامبران آگاه به دل بندگان هستند (همان: ۵۰). او معرفت کسب شده در دنیا را به عینها در آخرت و با کشف وضوح کاملتر قابل مشاهده می‌داند و می‌گوید: بین مشاهده در آخرت و دنیا اختلاف نیست مگر از حیث زیادت کشف و وضوح. او عارفان را قادر به رسیدن به درجه دیدار [خداوند] در دنیا دانسته و معرفت را بذری که در آخرت به مشاهده تبدیل می‌شود بیان می‌کند و درباره آنکه معرفت ندارد می‌گوید: این چنین کسی که خداوند را در دنیا نمی‌شناسد چگونه خداوند را در آخرت می‌بیند! (همان: ۱۵۹) او در ادامه می‌گوید: «نعمتهای بهشت به اندازه عشق به خداوند تعالی است و عشق خداوند تعالی به اندازه معرفت است. پس افضل سعادت معرفت است» (همان: ۱۵۹). بنابراین غزالی منزلگاه آخرت را مترتب بر ادراک می‌داند که وابسته به معرفت انسانها، امکان رسیدن به این مقام میسر می‌شود که در واقع در مسیر معرفتی نفس انسان پدید می‌آید و حاکی از مقاماتی است

اینجا ایشان مرحله بعد را توصیه می‌فرمایند که پس اگر خواستی مثلاً از همان طریق مذکور نفس خود را مشاهده نمایی، آن خواطر و موانع را که همان هواهای نفسانی و مقاصد دنیوی است، چند برابر خواهی یافت. پس طریق منحصر به فرد برای دستیابی به معرفت، تصفیه دل از دنیا و زرق و برق آن و هر حجابی است که مانع دیدار خداوند سبحان می‌گردد. پس تمام اسباب و دستوراتی که گفته شده از قبیل مراقبه، خلوت و غیره، فقط برای دستیابی به این حالت قلبی است و در ادامه مرحله پایانی سیر انفسی را تشریح نموده و می‌فرماید: سپس توجه کامل قلب تو به سوی خداوند سبحان و تشرّف به حضرتش عزّ اسمه می‌باشد و این همان ذکر خدا و تشرّف به محضر حضرت حق است و آن آخرین کلید است و خداوند هدایتگر انسان است (همان: ۱۱۰-۱۱۷).

۳. منازل اخروی براساس سیر انفسی از منظر غزالی و ملاصدرا

با معرفی سیر انفسی به‌عنوان مسیر محوری و اصلی در کسب معرفت ضرورتاً باید بتوان همه معارف را از این طریق تبیین نمود. لذا به‌عنوان نمونه مسئله معرفتی معاد را با نگاه انفسی از منظر غزالی و ملاصدرا در ذیل بررسی می‌نماییم.

۱-۳. لزوم جامعیت سیر انفسی در تشریح مسیر تکامل انسان

با توجه به تعریفی که از سیر انفسی ارائه شد، این توجه نفسانی که انسان را به مبدأ خود سیر می‌دهد باید بتواند تمام سیر تکاملی انسان را از نطفگی تا منازل اخروی ترسیم نماید. به‌صورت کلی رسیدن به حق متعال تبیین گردید، اما در نگاه مراتبی، پرداختن به مراحل فعلیت معرفت در انسان از این منظر ضروری است؛ چراکه سیر انفسی اگر اصل مسیر معرفتی انسان و کلید سعادت اوست، باید جامعیت و شمول در تشریح مسیر و تبیین مراحل کمالی انسان را داشته باشد و بتوان با استفاده از

که انسان می‌تواند به آنها برسد.

صدرالمتألهین نیز معرفت نفس را حقیقت آدمی و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۵) و همان‌طور که اشاره شد او این عالم و آخرت را درون ذات انسان می‌داند و همه چیز را درون آن قابل مشاهده می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۲۵۴) و می‌گوید: معرفت در این دنیا بذر مشاهده در آخرت است (همان: ۲۶۲). او مرگ را رویگردانی نفس از عالم حواس و روی آوردن به خدواند و ملکوت او می‌داند (همان: ۲۹۲). او بعثت و برانگیخته شدن را خروج نفس از غبار هیأت‌هایی که آن را احاطه کرده‌اند (همان: ۲۹۸) و حشر انسان را فعلیت یافتن ملکات نفسانی او می‌داند (همان: ۲۹۹). او می‌گوید: هر آنچه انسان با حواس خود درک می‌کند، اثری از آن به سوی روحش اوج می‌گیرد و در صحیفه ذات و خزانه مدرکاتش جمع می‌شود که آن را کتاب [اعمال] می‌گویند (همان: ۳۰۴). وی درباره قیامت می‌گوید: کلید علم به روز قیامت و بازگشت موجودات شناخت نفس و مراتب آن است (همان: ۳۰۹) و در آخرت همه لذت‌ها را به علم و دردها را به جهل نسبت می‌دهد (همان: ۲۰۱). وی در شرح باطن انسان در دنیا و ظاهر او در آخرت می‌گوید: حق پیوسته در قلوب اهل دنیا متجلی است و به تجلی او سرها متنوعند و این تنوع خاطر در انسان حاصل تجلی الهی است. در آخرت باطن انسان ثابت است و همو عین ظاهر صورتش در دنیا است و در نتیجه تجلی الهی در آن پیوسته بالفعل است و ظاهر و باطن هر موجودی را این چنین تشریح می‌کند که هر موجودی دارای ظاهر دنیوی و باطن اخروی است، پس اصل تغییرها و تنوعها در هر شیئی از باطن پوشیده بر ظاهر آشکارش است. وی می‌گوید: به جرات می‌توان گفت قوه خیال، مٌضاهی با عالم قدرت الهی خلق شده است (همان: ۳۴۳). بنابراین در نظر

ملاصدرا منزل‌های اخروی هر کدام به شکلی حاکی از مراحل معرفتی نفس ناطقه انسانی هستند که در سیر رسیدن به خدواند متعال همان‌طور که در تعریف مرگ به آن اشاره شد، قرار دارند.

به این ترتیب هردو اندیشمند اسلامی آخرت را حاصل بذرهای معرفتی انسان در دنیا می‌دانند و در واقع ثمرات این بذرها در نفس انسانی منزلهای آخرت را پدید می‌آورد و کسانی که خود به این درجات رسیده‌اند اسامی برای آن گذاشته‌اند. بنابراین انسان در سیر وصال خود به حقیقتش به صورت نفسانی آن را می‌پیماید و وارد در منزلگاهی از قبل آماده و خارج از نفس نمی‌شود بلکه با فعلیت‌های نفسانی آن مقامات ظاهر می‌گردند که درحقیقت منزل‌های نفس ناطقه انسان می‌باشند. علامه حسن‌زاده آملی در تبیین این مطالب می‌گوید: «درجات اشاره به صعود انسان دارد. انسان که بالا می‌رود درجات را می‌پیماید. درکات در مقابل درجات است که به سقوط و هبوط انسان اشاره دارد. انسان که پایین می‌آید درکات را طی می‌کند؛ لذا جهنم را درکات است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۱۹) «بدان که درجات سعادت نفوس ناطقه در عالم آخرت برحسب مراتب ادراک و معرفت و حسن عمل و اخلاق ستوده آنها می‌باشد و درکات در مقابل آنهاست» (همو، ۱۳۷۴: ۱۶۶). «غذای نفس ناطقه معارف است و آن معارف، مقامات و درجات اوست که درحقیقت جنات اوست بلکه فوق جنت که بهشت آفرین را یافته است، اگر نفس را از غذای معارف بازداشت، ناچار به جای آن آکنده از زخارف است که درکات اوست» (همو، ۱۳۷۴: ۲۱۵).

بحث و نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت اطلاعاتی مانند معرفت نفس، معادل سیر انفسی می‌باشد که غزالی و ملاصدرا نیز از این دو اصطلاح استفاده نموده‌اند. غزالی معرفت نفس را

دیگر است و لذا ناقص خودش می‌باشد. از این رو کلام خود را تصحیح کرده و مدعی می‌شوند که همه چیز مشکوک و مردد است و علم به هیچ واقعیتی امکان‌پذیر نیست. ادله‌ای که سوفسطی اقامه می‌کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است نه انکار اصل واقعیت.

۲. حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت است که آن را علم حصولی گویند یا به وجود که آن را علم حضوری نامند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰۳).

۳. عقل دهم در سلسله طولیه عقول را عقل فعال گویند. عقل فعال را از آن رو فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده که در آنها تدبیر کند. عقل فعال قهراً دو جنبه دارد: یکی بر روحانیت و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیات. از مجردات نیرو و فیض می‌گیرد و به اجرام و اجسام فیض‌یابی می‌کند و چون عقل فعال مجرد است و در مجردات حجابی نیست، تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۴۰).

۴. غزالی کتاب *کیمیای سعادت* را در چهار رکن دسته بندی کرده است: دو رکن ظاهر شامل عبادات (گزاردن فرمان حق تعالی) و معاملات (نگاهداشتن ادب در حرکات و سکنات و معیشت) و دو رکن باطن مهلکات (پرهیز از اخلاق ناپسند چون خشم و حسد) و منجیات (آراستن دل به اخلاق پسندیده چون صبر و محبت) (غزالی، ۱۳۹۰: ۱۰).

۵. بولیموس (ع) بطلان شهوت معده با شدت احتیاج همه اعضا به غذا. جوع البقر (قونوی، ۱۳۸۲: ۲۲۰).

منابع

ابن سینا (۱۴۰۳ق). *الاشارات والتسبهات (مع المحاکمات)*.

ج ۲. قم: دفتر نشر کتاب.

_____ (۱۳۸۷). *شفا*. ترجمه محمدحسین نائیجی. قم:

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *دروس معرفت نفس*. قم:

انتشارات الف لام میم.

_____ (۱۳۷۶). *مجموعه مقالات*. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

برای رسیدن به معرفت الله کلیدی دانسته و سیر معرفتی نفسانی را از پایین‌ترین مراتب حس تا عقل و بالاتر از آن که به مقامات انبیا نامگذاری می‌کند می‌داند و سعادت انسان را رسیدن به غایت سیر انفسی یعنی معرفت الله و عشق الهی می‌داند. وی لازمه رسیدن به همه معارف توحیدی و اخروی را معرفت نفس معرفی می‌کند. ملاصدرا نیز معرفت نفس را فصل الخطاب دانسته و با توجه به مبانی و ابداعات خود در فلسفه سیر تکاملی انسان را از پایین‌ترین مرتبه نطفگی تا اتحاد با عقل فعال و بالاتر از آن را یک سیر معرفتی دانسته که نفس از قوه به فعلیت می‌رسد تا جایی که انسان می‌تواند متحد با صور علمی وجود موجودات شده و به مقام وصال و عشق الهی برسد. وی معرفت نفس را شرط کشف اسرار توحیدی و مسائل معاد می‌داند و منزلتهای اخروی انسان را با استفاده از مقامات و حالات نفس توضیح می‌دهد. این عشق به حضرت حق در منزل نهایی برای انسان حاصل می‌شود که نمود محبت ساری و جاری در نظام هستی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه «سوفسطی» از کلمه یونانی «سوفیست» گرفته شده است که در اصل به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آنجا که گروهی از دانشمندانی که «سوفیست» خوانده می‌شدند، معاصر با سقراط و پیش از آن به حقایق ثابت باور نداشتند، بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی نمی‌دانستند این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای سیره تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز درآمد. علامه طباطبایی در تعریف سوفسطی می‌گوید: «سوفسطی کسی است که وجود هرگونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند. سوفسطی‌ها اگرچه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می‌کنند و ادعای علم به عدم واقعیت را بر زبان می‌رانند، اما پس از اندکی توجه درمی‌یابند که این ادعا خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع و امور

- _____ (۱۳۷۱). مجموعه مقالات. قم: تشیع.
- _____ (۱۳۸۶). گنجینه گوهر روان. قم: طوبی.
- _____ (۱۳۷۴). آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱). انسان و قرآن. قم: قیام.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۷). کلیات فلسفه. قم: دارالفکر.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۲۵). المنقذ من الضلال. ترجمه زین الدین کیانی نژاد. تهران: عطائی.
- _____ (۱۳۹۰). کیمیای سعادت. تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۵۷). مشکاة الانوار. ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۴۰۹ق). معارج القدس فی مدارج معرفة النفس. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷الف). طریق عرفان (رساله
- الولاية). ترجمه صادق حسن‌زاده. تهران: آیت اشراق.
- _____ (۱۳۸۷ب). نهاية الحکمة. ترجمه مهدی تدین. قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۲). مفتاح الغیب و شرحه مصباح الأنس. تهران: مولی.
- ملاصدرا (۱۳۸۰). اسرار الایات. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۶). رساله اتحاد عاقل و معقول. ترجمه علی بابایی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۷). شواهد الربوبیه. ترجمه علی بابایی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۹). رساله سه اصل. تهران: مولی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). حکمت اشراق. قم: سبحان.