

معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی

مصطفی عزیزی علویجه*

صادق لاریجانی**

چکیده

متون دینی انسان را به «خودشناسی» و «خودآگاهی» فراخوانده و بر پیوند ژرف میان «خودشناسی» و «خداشناسی» تأکید ورزیده‌اند. افضل‌الدین کاشانی (از حکمای قرن هفتم) و ملاصدرا (پایه‌گذار «حکمت متعالیه»)، هرکدام بر اساس مبانی خویش، تبیینی ویژه از «معرفت شهودی نفس» به دست داده‌اند. در بخش ابتدایی این مقاله، نخست، پیش‌فرض‌های دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون «معرفت نفس» بازکاوی شده، و سپس تبیینی سازواره‌ای از نظریه «معرفت نفس» ارائه گردیده است. در نهایت، مراحل «معرفت نفس»، که اهل معرفت با گام نهادن در راه سیر و سلوک عملی به آنها دست می‌یابند، تبیین شده است.

در بخش بعدی، دیدگاه افضل‌الدین کاشانی درباره «معرفت نفس» تبیین گردیده و راهکارهای عملی و سلوکی دست‌یابی به معرفت نفس از نظرگاه وی بیان شده است. در پایان، به بررسی تطبیقی آن دو، در سه ساحت «پیش‌فرض‌ها»، «اصل نظریه» و «لوازم و پیامدها» پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت نفس، عالم مثال، عالم عقل، معرفت شهودی، فناء فی الله، تجرّد نفس، حرکت جوهری.

* دانشجوی دکتری مرکز تربیت مدرس قم. دریافت: ۸۷/۱۱/۱۲ - پذیرش: ۸۸/۳/۱۶. m.azizi56@yahoo.com

** استادیار دانشگاه قم.

مقدمه

پرسش از چیستی «خود» یا «من» انسان، از دیرباز، در میان ملت‌های گوناگون مطرح بوده است. اما سیر تاریخی «خودشناسی» بایستی از زمان سقراط مورد بازکاوی قرار گیرد؛ زیرا، سقراط بر این گفتار حکیمانه، که «خود را بشناس»، بسیار تأکید می‌نموده است. فلاسفه پس از سقراط نیز مانند ارسطو (در کتاب درباره نفس)، موضوع «معرفت نفس» را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. از میان حکمای اسلام، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، و علامه طباطبائی، هرکدام به طور ویژه، موضوع «معرفت نفس» را در آثار خویش به بررسی گذاشته‌اند. اینکه آیا همه حقیقت و ژرفای وجودی انسان همین بدن خاکی اوست یا اینکه انسان لایه‌های ژرف‌تری دارد که باید آنها را به فعلیت و شکوفایی برساند، پرسش بنیادینی است که از روزگار کهن، به ذهن بشر خطور می‌نموده است. «خودشناسی»، به لحاظ دانش‌های مختلف، از دریچه‌ها و زاویه‌های گوناگونی مورد کاوش و پژوهش قرار گرفته است. به طور کلی، می‌توان چهار گونه «نفس‌شناسی» را برشمرد:

۱. نفس‌شناسی روان‌شناختی؛ ۲. نفس‌شناسی فلسفی؛ ۳. نفس‌شناسی اخلاقی و تربیتی؛ ۴. نفس‌شناسی شهودی و عرفانی.

در این نوشتار، منظور از معرفت نفس «معرفت شهودی نفس» می‌باشد که خاستگاه اصلی آن عرفان عملی است: اهل معرفت، در پرتو مجاهدت و مراقبت، در جست‌وجوی کشف و شهود حقیقت خویش هستند. آنان بر این باورند که اکثر مردم به دلیل فرورفتن در باتلاق لذت‌ها و کامجویی‌های جسمانی، از آگاهی حضوری به خود بازمانده و تنها از یک خودآگاهی سطحی بهره‌مند شده‌اند.

صدرالمتألهین که خود از رهپویان طریق «معرفت نفس» می‌باشد و به منازل این راه واقف است، با تکیه بر «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری»، «اتحاد

عاقل و معقول» و «تجرّد نفس»، نظریه منحصراً به فردی را در باب «معرفت شهودی نفس» پایه‌ریزی نموده است. همچنین، افضل‌الدین کاشانی - که از حکمای برجسته قرن هفتم قلمداد می‌شود - فلسفه خود را بر پایه «معرفت نفس» استوار نموده است. او با یافشاری بر «اصالت آگاهی» و «خودآگاهی نفس»، تفسیری خاص را از معرفت نفس به دست داده است.

بابا/افضل و مَلَّاصِدْرَا بر این باورند که «معرفت نفس»، کلید و نردبان «معرفه الله» است. خداشناسی حقیقی، جز در پرتو شهود فقر ذاتی نفس به خداوند، امکان‌پذیر نخواهد بود. سالک، در نهایت مسیر، بایستی عین‌الرَبِّط بودن خویش به خداوند را با علم حضوری بیابد. در ضمن، آنان نیکبختی حقیقی انسان در رستاخیز و جهان جاوید را درگرو «خودشناسی» و «خودیابی» می‌دانند؛ زیرا معتقدند که «علم نافع» و «عمل صالح» انسان‌ساز است. همچنین، از نظر آنان، کسی که «من» خویش را شناخت و آن را با «تن» خود اشتباه نگرفت، غذایی مناسب و مسامح با آن را فراهم می‌کند و تنها به فرجه نمودن «تن» بسنده نمی‌کند. بنابراین، «معرفت شهودی نفس» پیوند تنگاتنگی با «مبدأ» و «معاد» و «تربیت و تزکیه نفس» دارد.

تبیین معرفت نفس از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا

نظریه «معرفت شهودی نفس» در بستر حکمت متعالیه و مبانی ویژه آن پایه‌ریزی شده است. از این رو، شایسته است که پیش از تبیین «معرفت نفس» از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا، مبانی و پیش‌فرض‌های حکمت متعالیه به طور کامل بازکاوی و استخراج گردند؛ با این حال، به منظور جلوگیری از گسترده شدن دامنه نوشتار حاضر، ما از ذکر این مبانی و پیش‌فرض‌ها صرف‌نظر و به این نکته بسنده می‌کنیم که نظریه صدرالمتألهین پیرامون «معرفت نفس» بر مبانی متعددی استوار است؛ از جمله: «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اتحاد عاقل و

معقول»، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، «تجرّد نفس»، «حرکت جوهری نفس»، و «علم حضوری نفس به خود». پس از پذیرش مبانی مذکور، در ضمن مقدماتی، دیدگاه حکمت متعالیه را تبیین می‌کنیم:

(۱) صدرالمتألهین بر این باور است که انسان، از دو راه، به علم و دانش دست می‌یابد: الف. «تعلّم» و «کسب» (اینکه انسان می‌تواند در فرایند آموزش، به تحصیل علم و دانش بپردازد)؛ ب. «وَهَب» و «جذب» (که از آن، به «اعلام ربّانی» تعبیر می‌کنند). توضیح آنکه علوم افاضی (موهبتی) دانشی فراتر از دانش‌های متداول است و به آن، علوم «اخروی» نیز می‌گویند. همچنین، اهل این دانش را «علماء الآخرة» می‌خوانند؛ چراکه از دنیا رویگردان می‌شوند و زاهدانه زندگی می‌کنند. ضمناً، خداوند معارف یادشده را بر علمای دنیاگرا حرام فرموده است. گفتنی است که این علوم و معارف افاضی همان علوم کشفی و ذوقی به شمار می‌آیند: «و هی علوم کشفیة، لایکادُ النظر یصل إليها الا بذوق وجدان، کالعلم بکیفیة حلاوة السكر لایحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه.»^(۱)

بر این اساس، مقصود از واژه «معرفت» (در عبارت «معرفت نفس») همان علم حضوری و بی‌واسطه نفس به خود می‌باشد که از آن به «خودآگاهی شهودی» نیز تعبیر می‌شود. (۲) از منظر حکمت متعالیه، «وجود» به سه قسم تقسیم می‌گردد: الف) تام؛ ب) مکتفی؛ ج) ناقص.^(۲) از این میان، موجودات تامّ همان عقول محض به حساب می‌آیند که دارای ویژگی‌ها و شاخصه‌های ذیل می‌باشند:

اول. عقول محض، صورت‌های پیراسته از ابعاد، اجرام، و مواد هستند.^(۳)

دوم. عالم عقول و موجودات تامّ، بهره‌مند از «وحدت» و «بساطت» تام هستند.^(۴)

سوم. عالم عقول و مفارقات تامّ، اصل و مقوم و فاعل و غایت سایر موجودات می‌باشند. به بیان دیگر، در قوس نزول، همه موجودات از آن عالم نشئت می‌گیرند و در قوس صعود، همه به سوی همان عالم برمی‌گردند.^(۵)

چهارم. با اینکه ساکنان فراوانی در عالم عقول وجود دارند، به علت شدت مرتبه وجودی این ساکنان و پیراستگی و پالودگی آنها از اجسام و مواد، همگی به وجود واحد جمعی موجودند.^(۶)

پنجم. عالم عقول، به سبب شرافت وجودی، دارای شدیدترین مرتبه علم و حیات است.^(۷) از حضرت علی علیه السلام در روایتی نقل شده است که ویژگی‌های جهان علوی و عالم عقول را چنین بیان می‌کند:

سئل امیرالمؤمنین علیه السلام عن العالم العلوی فقال: صورة عاریة عن المواد، عالیة من القوة و الاستعداد، تجلی لها ربها فأشرقّت و طالعتها فتألأت و ألقى فی هویتها مثاله فأظهر عنها أفعاله.^(۸)

قسم دوم، وجود «مکتفی» یا عالم نفوس حیوانی می‌باشد که عبارت از صور مثالی و اشباح مجرد است. این نوع از هستی، دارای ویژگی‌های ذیل می‌باشد:
اول. وجود مکتفی میان دو عالم عقل و عالم ماده واقع شده است.^(۹)

دوم. این مرتبه از وجود، به لحاظ تجرد و وحدت و بساطت، نسبت به عالم عقول ناقص است؛ ولی نسبت به عالم ماده و طبیعت تام می‌باشد.

سوم. ساکنان این عالم مثالی، مکتفی به ذات خود و مبادی عقلی خود هستند و کاستی‌های آنها، به دلیل اتصالشان به عالم عقول، جبران می‌شود.^(۱۰)

چهارم. این موجودات مثالی که به تکمیل شدن نیاز دارند، بعد از استکمال، در جرگه عالم عقول قرار می‌گیرند و به عقل مفارق تبدیل می‌شوند.^(۱۱)

پنجم. صورت‌های مثالی بر حواس باطنی انسان ظاهر می‌شوند^(۱۲) و حواس باطنی مظهر عالم مثال می‌باشند.

ششم. عالم مثال یا مکتفی، واجد برخی از ویژگی‌های جهان ماده و طبیعت است؛ از جمله: مقدار و شکل.

قسم سوم، هستی «ناقص» یا عالم ماده و طبیعت است. ویژگی‌های این مرتبه از هستی عبارت‌اند از:

اول. جهان ماده، جهان پوشیدگی و پنهانی از خود می‌باشد؛ در این جهان، هر جسمی از خود و اجزای خود غایب و پنهان است.

دوم. این عالم فاقد حیات می‌باشد و مردگی گسترده‌ای بر سرتاسر آن حکمفرماست.

سوم. جهان طبیعت، جهان استعداد و نداری است.

چهارم. ساکنان این جهان، دارای حرکت و جنبش ذاتی و جوهری هستند.

پنجم. مظهر این عالم، در انسان، حواس ظاهری اوست.

غرض از بیان ویژگی‌های سه عالم یادشده (طبیعت، مثال، و عقل)، این است که بگوییم: نفس انسان نیز به وزن جهان خارج، دارای سه عالم وجودی به نام‌های عالم طبیعت، مثال، و عقل می‌باشد که سالک، در فرایند معرفت نفس، نخست عالم مثال خویش را به فعلیت می‌رساند؛ او پس از گذر از عالم مثال به عالم عقل خویش وارد می‌گردد، و خود در جرگه مفارقات عقلی قرار می‌گیرد.

(۳) انسان، تنها موجودی است که دارنده همه مراتب سه‌گانه ماده، مثال، و عقل است. در انسان نمونه‌ای از همه انواع و اجناس جهان هستی به ودیعه نهاده شده است؛ البته به صورت قوه و استعداد. صدرالمتألهین در تبیین این معنا می‌گوید:

بمعنی انّ کلّ جنس من أجناس الموجودات و طبقة من الطبقات و عالم من العوالم العقلية و النفسية و الطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الإبتداء مستعداً للاستكمال، و كلّ ناقص مشتاق إلى كماله، فالإنسان لكونه مشتملاً على مجموع نقصانات الأشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكلّ الكمالات، بالإمكان العام.^(۱۳)

(۴) «حرکت جوهری نفس» یکی از مهم‌ترین ارکان معرفت نفس شمرده می‌شود. بین حرکت جوهری نفس و معرفت شهودی نفس، پیوند ژرف و تنگاتنگی وجود دارد. در

باب حرکت جوهری نفس، نکاتی قابل طرح است که به اختصار مورد اشاره قرار می‌گیرند:

الف) جوهر نفس همواره در حال دگرگونی است؛ از این رو، در کلام صدرالمتألهین، سخن از «تدرّج وجودی»، «انتقال وجودی»، «تطوّرات جوهری»، «تحوّلات ذاتی»، «صعود نفس»، و «عروج نفس» به میان آمده است.

ب) این سیر و تحوّل ذاتی، یک سیر اشتدادی و استکمالی است؛ به طوری که نفس از موطن ماده، به جایگاه عقول و انوار مجرّد، صعود می‌نماید.

ج) گرچه نفس در مراحل آغازین آفرینش، در ماده فرورفته است؛ ولی در مراحل برتر حرکت جوهری خود، به تجرّد تامّ می‌رسد و قائم به ذات و مستقل می‌گردد و دیگر برای انجام دادن کارهای مسانخ با خود - یعنی تعقل - نیازی به ابزارآلات مادّی و بدنی ندارد.

د) حرکت جوهری نفس در سه مرحله صورت می‌گیرد: سیر از عالم طبیعت به عالم مثال، سیر از عالم مثال به عالم عقل و مفارقات، و سیر و صعود فراعقلی تا بی‌نهایت.

ه) هرچه نفس کامل‌تر شود، و عوالم بیشتری را در خود به فعلیت برساند، بر لطافت و صفا و تجرّد آن افزوده می‌شود.^(۱۴) اساساً، «تجرّد تامّ» ثمره شیرین حرکت جوهری است. حرکت جوهری - در مورد نفس آدمی - از این ویژگی منحصر به فرد برخوردار است که می‌تواند مادّی را به مجرّد تبدیل کند؛ البته ماده‌ای که استعداد تجرّد تامّ را در درون خود داشته باشد، وگرنه «هر سنگی، لؤلؤ و مرجان نشود».

و) بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» رابطه تنگاتنگی با حرکت جوهری دارد. نفس بر اثر «اتحاد وجودی» و، بلکه بالاتر، «وحدت وجودی» با صورت‌های علمی، دارا تر و فربه‌تر می‌شود و این امر موجب تسریع در حرکت جوهری می‌گردد. از این رو، دو عامل وجود دارند که نقش بسزایی را در اشتداد و تسریع حرکت جوهری نفس ایفا می‌کنند؛

یکی «عمل صالح» و دیگری «علم نافع».

ز) تمام مدارج و مراتبی که نفس درمی‌نوردد، موجب انفصال و انقسام نفس نمی‌شود؛ بلکه «نفس» حقیقت واحدی است که در حال حرکت از قوه به فعلیت است. از این‌رو، صورت حسّی نفس، ماده است برای پذیرش صورت خیالی و مثالی آن، و صورت مثالی مانند ماده ثانی است برای صورت عقلی، و صورت عقلی نیز به تنهایی مراتبی دارد که هر مرتبه به منزله ماده و قابل برای مرتبه بالاتر است.

ح) دست‌یابی نفس به عالم عقلی به این معنا نیست که نفس برخی از ویژگی‌های موجود محسوس را تجرید کند و آن را به صورت «کلی» ادراک نماید. البته، حکمت مشاء ادراک معقولات را منوط به تجرید محسوسات می‌نماید؛ ولی از منظر حکمت متعالیه، درک معقولات - و به فعلیت رسیدن نشئه عقلانی نفس - عبارت است از: انتقال نفس از وجود مادی به وجود عقلی. این انتقال به واسطه انتقال نفس به حسّ، انتقال نفس از حسّ به خیال، و انتقال نفس از خیال به عقل صورت می‌پذیرد. به بیان دیگر، نفس بر اثر سیر جوهری به عالم عقلی مسافرت می‌کند و خود را به عالم مجردات و مفارقات نوری می‌رساند؛ در آن عالم، نفس با مجردات پیوند و اتحاد وجودی برقرار می‌کند و از نزدیک، آنها را شهود می‌نماید: «بل معناه نقله عن الوجود المادّی الی الوجود العقلی بواسطة نقله اولاً الی الحسّ، ثمّ الی الخیال، ثمّ الی العقل» (۱۵)

ط) نفس، تا زمانی که در مرتبه جسمانی قرار دارد، تمام کارها و کنش‌های خویش را به وسیله بدن و آلت جسمانی انجام می‌دهد؛ ولی زمانی که بر اثر تکامل جوهری به مرتبه عقلانی و تجرّد تامّ راه یابد، دیگر از حواس ظاهری - و وابستگی به بدن - بی‌نیاز می‌شود و تمام کارهای عقلانی‌اش را بدون استفاده از بدن انجام می‌دهد. (۱۶) نفس در این مرحله، بدون بهره جستن از بدن خویش، به کارهای شگفت‌انگیزی می‌پردازد. بنابراین، «معرفت شهودی نفس» زمانی جامه عمل می‌پوشد که «نفس» از مرتبه طبیعی خود،

صعود کند و به سوی «تجرّد تام»، حرکتِ جوهری نماید. در فرایند حرکت جوهری نفس است که تمام نکات یادشده تحقق می‌یابند.

۵) از ویژگی‌های مهم حرکت جوهری نفس این است که «سالک و مسلک و مسلوک‌الیه» یکی هستند.^(۱۷) براساس حکمت متعالیه، نفس انسان رونده و سیرکننده است. گفتمنی است که مسافت و راه این سیر، و نیز غایت و مقصد آن، خود نفس می‌باشد. وحدت این سه مؤلفه در یک موضوع، شگفتی صدرالمتألهین را برانگیخته است:

و من العجب کون الصراط و المارّ علیه و المسافة و المتحرّک فیه شیئاً واحداً، ...
فانّ المسافر الی الله اعنی النفس تُسافر فی ذاتها، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فی ذاتها بذاتها، ففی کلّ خطوةٍ تضع قدمها علی رأسها بل رأسها علی قدمها و هذا امرٌ عجیب.^(۱۸)

۶) از منظر حکمت متعالیه، کمال نفس انسانی درگرو پیوند وجودی آن با «عقل فعّال» می‌باشد؛ زیرا شیء تا زمانی که نوعی پیوند و اتحاد با نفس برقرار نکند، نمی‌تواند غایت و کمال نفس به شمار آید: «فانّ ما لا وصول لشیء الیه بنحو من الاتّصال لایکون غایة له.»^(۱۹) از این رو، عقل فعّال در صورتی غایت و کمال نفس قلمداد می‌شود که نفس بتواند با آن پیوند یابد و متحد شود. بر اثر پیوند وجودی نفس با عقل فعّال، مرتبه عقلانی نفس شکوفا می‌گردد و نفس تبدیل به عقل می‌شود. بدین ترتیب، نفس انسان از تنگنایی و محدودیت تعلّقات و قیود رهایی پیدا می‌کند و به یک سعه عقلانی دست می‌یابد.^(۲۰)

بنابراین، معیار عقلانی شدن نفس - و راه یافتن آن به عالم مفارقات - اتحاد نفس با عقل فعّال است: «انّ للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی أنفسنا فانّ کمال النفس الانسانیة و تمامها هو وجود العقل الفعّال له و صیورتها إیّاه و اتحادها به.»^(۲۱) نکته شایان توجه اینکه «عقل فعّال» دارای دو وجود می‌باشد: یکی «وجود فی نفسه» و دیگری «وجود فی أنفسنا». این امر در نزد ما بدین معناست که اگرچه در ابتدای سیر و

حرکت جوهری نفس، عقل فعّال جدای از نفس انسان است و «وجود فی نفسه» دارد؛ ولی پس از سیر جوهری نفس، و گذر از مرتبه طبیعت و مرتبه مثال خود، می‌تواند با عقل فعّال متحد و به عقل تبدیل شود. اینجاست که عقل فعّال، «وجود فی آنفسنا» دارد.

البته، بازپژوهی پیرامون چیستی عقل فعّال، تحقیق جداگانه‌ای را می‌طلبد؛ اما علّت مطرح نمودن «عقل فعّال» این است که نفس در نهایت حرکت ذاتی خود، با عقل فعّال متحد می‌شود و بسیاری از حقایق عقلی را دریافت می‌کند. اهل معرفت بر این باورند که: تا وقتی انسان به «عقل فعّال» نپیوندد، مرتبه عقلی معرفت نفس به شکوفایی و فعلیت نمی‌رسد. ملاحظه‌دار! در این باره می‌گوید: «به درستی که عقل فعّال، با اینکه سبب فاعلی برای نفس انسانی و مقدم بر آن می‌باشد؛ همچنین، علّت غایی وجود نفس و کمال و ثمره استکمال نفس نیز به شمار می‌آید.»^(۲۲) شایان ذکر است، براساس برخی از عبارات ملاحظه‌دار، «عقل فعّال» مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است: «العقل الفعّال الدّاخل فی تجوهر ذاتها (نفس) و فعلیة حقیقتها.»^(۲۳)

۷) از جمله نکاتی که در زمینه «معرفت نفس» بسیار اهمیت دارد این است که اشتغال به امور جسمانی و بدنی، و فرورفتن در کامجویی‌های حیوانی (و تصرف در بدن)، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه «معرفت نفس» می‌باشد؛ زیرا نفس انسان دو عملکرد دارد: یکی نسبت به بدن و تصرف در آن، و دیگری نسبت به ذات و مبادی خود که همان تعقل است. این دو کار در تقابل و تعارض کامل با یکدیگر قرار دارند؛ به گونه‌ای که اگر نفس به یکی پردازد، از دیگری بازمی‌ماند و جمع نمودن میان آن دو، برای نفس، کاری بس دشوار به حساب می‌آید: «فإنّه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر و یصعب علیه الجمع بین الامرین.»^(۲۴) البته، اگر نفس انسانی به مرتبه‌ای از قدرت و کمال ذاتی دست پیدا کند، می‌تواند مظهر «لایشغله شأنٌ عن شأن» شود و به هر دو کار پردازد؛ بدون اینکه یکی مانع دیگری شود.

از این‌رو، اگر انسان قدری از توجه و اشتغال خود به بدن و حواس ظاهری بکاهد، گوهر مجرد و قدسی خویش را بهتر و شفاف‌تر به شهود می‌نشیند و بیشتر به برتری نفس از بدن پی می‌برد؛ چنان‌که در هنگام خواب، حواس ظاهری انسان تعطیل می‌شوند و از میزان اشتغال نفس به بدن کاسته می‌شود. در این حالت، نفس احساس آرامش می‌کند و اندکی به خود می‌پردازد، و اگر مستعد و لایق باشد، می‌تواند برخی از حقایق غیبی و ملکوتی را در لباس صورت‌های مثالی و تمثلات مشاهده نماید. صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید:

اکثر مردم حضور تامی نزد نفس خویش ندارند؛ بلکه کثرت اشتغال به امور خارج از ذات آنها، و شدت توجه به امور حسی و فرورفتن در دنیا، آنها را از توجه به ذات خود و اقبال به خویش و بازگشت به ژرفای حقیقت خود بازداشته و از این‌رو، تنها ادراکی ضعیف از خود دارند. اما نفس‌های نوری و قوی و کامل که بر قوا و لشکریان خود چیره و غالب هستند، به تمام حقایق ذات خود، علم حضوری دارند. (۲۵)

۸) در حکمت متعالیه، قاعده‌ای را مطرح کرده‌اند که عبارت است از: «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها»؛^(۲۶) یعنی دست‌یابی به شناخت حقیقی نسبت به معلول، در گرو شناخت اسباب و علل آن است. بنابراین، علم به هر شیء، اگر از راه علم به علل و اسباب آن شیء به دست نیاید، در معرض نابودی و دگرگونی قرار خواهد گرفت. در مقابل، علمی که از راه شناخت اسباب به دست آید، ثابت و خلل‌ناپذیر خواهد بود و با دگرگونی معلول، دستخوش تحوّل نخواهد شد.

در باب «معرفت نفس»، می‌توان از همین قاعده و اصل کلی کمک گرفت: معرفت حقیقی نفس، هنگامی جامه عمل می‌پوشد که ما کار را با شناخت علل و اسباب نفس آغاز کنیم. علّة‌العلل نفس انسان، همانا، خداوند متعال است. انسان از راه شناخت و معرفت شهودی به حق تعالی، می‌تواند به حقیقت و گوهر وجودی خود باریابد.

صدرالمتألهین در تعبیری دقیق می‌گوید: «المنطوی شهودها (نفس) لذواتها فی شهودها
لِلْحَقِّ الْأَوَّلِ» (۲۷)

بنابراین، انسان هرچه به خداوند نزدیک شود، در واقع به حقیقت خویش نزدیک شده است؛ و به هر میزان که از خداوند دور شود، از حقیقت و گوهر خویش دور شده است. از این رو، فراموشی خداوند سبب فراموشی «خود» می‌شود: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹). به بیان دیگر، خود واقعی انسان، خداست و تنها از راه ارتباط با خداست که انسان خود واقعی خویش را بازمی‌یابد. محال است که انسان بتواند خویش را جدا از علت و آفریننده خود، به درستی بشناسد. علت واقعی هر موجود مقدم بر وجود آن موجود به حساب می‌آید و از خودش به خودش نزدیک‌تر است: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)؛ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴).

به نظر می‌رسد که تفاوت روش اهل معرفت در باب «معرفت نفس» (که برگرفته از قرآن می‌باشد) با روش یوگای هندی در همین امر است که اهل معرفت، کشف خود واقعی و تقویت و تکامل آن را برابند ذکر خدا و اخلاص و عبادت مخلصانه می‌دانند و به دنبال آن، مراقبت و نوعی ریاضت نفسانی را تجویز می‌نمایند؛ ولی در روش یوگا، از آغاز، به تمرکز ذهنی و ریاضت‌های دیگر پرداخته می‌شود.

۹) نکته مهم اینکه نفس انسان ایستا نیست و به سه مرتبه حس، خیال، و عقل محدود نشده است؛ بلکه حد و مرزی برای سیر تکاملی نفس وجود ندارد:

إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهَوِيَّةِ وَلَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعْيَنَةٌ فِي الْوُجُودِ
كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ
الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتُ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَ لَهَا نَشَأَتٌ سَابِقَةٌ وَ لِحَقَّةٌ وَ لَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ
وَ عَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى. (۲۸)

از این جایگاه، به مقام «لایقنی نفس» تعبیر می‌شود.

تبیین معرفت نفس

پس از بیان اصول نه‌گانه مذکور، می‌توان دیدگاه حکمت متعالیه پیرامون «معرفت نفس» را بدین ترتیب بیان کرد: آنچه واقعیت دارد، و منشأ آثار است، «وجود» می‌باشد (اصالة الوجود). این «وجود»، حقیقت واحدی است که مراتب و درجات گوناگونی دارد؛ به گونه‌ای که مابه‌الاشتراک این مراتب، عین مابه‌الامتیاز آنهاست (تشکیک وجود). مراتب هستی، به طور کلی، به چهار عالم تقسیم می‌گردند: ۱. عالم ماده؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم عقل؛ ۴. عالم الوهیت.

از میان موجودات هستی، تنها نوع انسان است که از همه این عوالم چهارگانه بهره‌مند می‌باشد؛ به گونه‌ای که مراتب نفس او بر این چهار مرتبه منطبق است (تطابق کونین). در آغاز آفرینش، تنها مرتبه مادی و تاحدودی مرتبه مثالی نفس فعلیت یافته و سایر عوالم و لایه‌های نفس به صورت بالقوه باقی مانده است. نفس با سیر و حرکت جوهری خود، مراتب هستی را درمی‌نوردد و عالم مثال و عقل را در خود به فعلیت و شکوفایی می‌رساند و خود یکی از ساکنان عالم عقل می‌گردد (حرکت جوهری نفس). نفس انسان هر اندازه به سوی تجرد تام گام بردارد و از قیود مادی و مثالی رهایی یابد، بیشتر به گوهر ذات خود آگاه می‌شود و حاق حقیقت خود را به شهود می‌نشیند (تجرد نفس و علم حضوری به خود).

اعلم انّ الشیء اذا كان وجوداً مجرداً نورياً يكون عالماً بذاته، لظهور ذاته لذاته، لان خفاء الشیء اما بسبب ضعف نوريته و قلة وجوده و نقص جوده كالهولي الجسمية. او السبب اختفاء وجود، بما يكتنفه من اللبوسات كالاشخاص الجسمية و ليس وجود المفارق كذلك. (۲۹)

ناگفته نماند که بزرگ‌ترین مانع بر سر راه انسان برای دستیابی به معرفت نفس - همانا - فرورفتن در لذایذ حسّی و خیالی، و اشتغال فراوان به تدبیر بدن است. در مقابل،

بیشترین نقش را در زمینه‌سازی برای دستیابی انسان به معرفت شهودی نفس همانا پیوند قلبی او با عالم ملکوت، و تقویت بُعد فرامادی نفس به وسیله مراقبت، مجاهدت، ریاضت، عبادت، و فکر و ذکر ایفا می‌کند.

مراتب معرفت نفس

نخستین مرتبه از مراتب معرفت نفس، از دیدگاه حکمت متعالیه، مرتبه مثالی و خیالی است. در این مرتبه، نفس انسان با چشم خیالی و مثالی‌اش حقایق را مشاهده می‌کند که از حواس ظاهری پنهان هستند. این حقایق غیبی، خویش را در لباس تمثلات و صورت‌های مثالی، بر نفس انسان می‌نمایانند. در مرتبه دوم معرفت نفس، سالک به شهود حقایق عقلی بدون صورت مثالی و مادی می‌پردازد. او در این مرتبه (عقلی)، حقایق سرّی و انوار غیبی را مشاهده می‌کند. مرتبه سوم معرفت نفس، و نهایت سیر الی الله، «فناء فی الله» می‌باشد. در این مرحله، سالک کوه انانیت را درهم می‌شکند و «خود» و خواسته‌های خود را نمی‌بیند. وی در این مرحله، تنها چشم بر خداوند می‌دوزد و در او فانی می‌گردد:

فیظهر له أنوار سلطان الاحدیة و سواطع العظمة و الکبریاء الالهیة فیجعل هباءً
منثوراً و یندک عند جمال الله تعالی جبل انیته، فیخر لله خوراً و یتلاشی تعینه فی
التعین الذاتی و یضمحل وجوده فی الوجود الالهی و هذا مقام الفناء و المحو. (۳۰)

در این مرحله از معرفت نفس، سالک به هیچ‌چیز به عنوان امری مستقل نگاه نمی‌کند؛ بلکه همه‌چیز را رشحات فیض خداوند و عین فقر و وابستگی به او می‌بیند. در این حالت است که عارف دچار «هیمنان» و «حیرت» و سرگردانی در عظمت و شکوه خالق هستی می‌شود. (۳۱)

تعبیر دیگر درباره «فناء فی الله» این است که عارف، پس از عبور از عالم مثال و عقل

خود به مرحله‌ای می‌رسد که فقر و جودی خویش و عین‌الربط بودن‌اش به حق تعالی را شهود می‌کند:

إِنَّ وجود كُلِّ شَيْءٍ لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةُ هَوِيَّتِهِ الْمُرْتَبِطَةُ بِالْوُجُودِ الْحَقِّ الْقَيُّومِ... فَإِذَنْ ادْرَاكُ كُلِّ شَيْءٍ لَيْسَ إِلَّا مِلَّاخِظَةُ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَرْتَبُطُ بِالْوُجُوبِ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ الَّذِي هُوَ وَجُودُهُ وَ مَوْجُودِيَّتُهُ. (۳۲)

اگر سالک در مقام «فنا و محو» باقی بماند و به مقام «بقا و صحو» بازنگردد، او در مقام «جمع» باقی مانده و از خلق به سوی حق، محجوب و پوشیده است و این به سبب محدودیت گنجایش و جودی اوست که نمی‌تواند به حالت «صحو» بازگردد. اما، بالاتر از این، مقام «صحو بعد المحو» و «نظر به تفصیل در عین جمع» می‌باشد:

و فوق ذلك مرتبةٌ أُخْرَى يَرْجِعُ فِيهَا إِلَى الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ وَ نَظَرَ إِلَى التَّفْصِيلِ فِي عَيْنِ الْجَمْعِ وَ وَسِعَ صَدْرُهُ الْحَقَّ وَ الْخَلْقَ... بِحَيْثُ لَمْ يَكُنْ أَعْمَالَهُ حِجَاباً عَنِ صِفَاتِهِ وَ لَا الصِّفَاتُ عَنْ ذَاتِهِ بَلْ كَانَ مُشَاهِداً لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا يَسْمَعُ وَ يَرَى وَ مِلَّاخِظاً لَوْجْهِهِ فِي كُلِّ مَا يَظْهَرُ وَ يَخْفَى. (۳۳)

سالک در این مرحله، با اینکه مستغرق در جمال و کمال حق است، به خلق بازمی‌گردد و در هر چیزی که می‌شنود و می‌بیند، حق تعالی را مشاهده می‌نماید.

تبیین معرفت نفس از منظر افضل‌الدین کاشانی

پیش از تبیین «معرفت نفس» از دیدگاه کاشانی، به برخی از مبادی و پیش‌فرض‌های فلسفی او می‌پردازیم:

حقیقت نفس

افضل‌الدین کاشانی با بیان برخی از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های «نفس»، به بازشناسی آن پرداخته است:

۱) بهره‌مندی «نفس» از ادراک و آگاهی ذاتی: درون‌مایهٔ نفس، همانا ادراک و شعور ذاتی آن است. از این‌رو، «خودآگاهی» و «ادراک» را عین حقیقت نفس دانسته‌اند، و نفس واقعیتی جز شعور و ادراک ندارد.

۲) «نفس» به منزلهٔ اصل و حقیقت همهٔ اشیا و موجودات: در این گیتی پهناور، هر شیء یا موجود دارای آثار و خواص ویژه‌ای است. منشأ آثار هر شیء را که تأمین‌کنندهٔ آثار نوعیهٔ آن است، «نفس» خوانند. از نظر افضل‌الدین، نفس هر چیز اصل و حقیقت آن چیز به حساب می‌آید و چیستی شیء درگرو نفس آن است. نفس بالندهٔ گیاهی، اصل و اساس گوهر گیاه است و رویش به سبب آن صورت می‌پذیرد. نفس حیوانی، اصل و حقیقت جانور شمرده می‌شود و جانور به واسطهٔ آن جانور است. همچنین، انسان به واسطهٔ نفس انسانی است که انسان می‌گردد نه به واسطهٔ صورت جسمانی. (۳۴)

۳) «نفس» به منزلهٔ جوهری دارای حیات ذاتی، فاعلیت ذاتی، و خودآگاهی بالقوه: افضل‌الدین کاشانی سه ویژگی برجسته را برای «نفس ناطقه» برمی‌شمارد:

الف) جوهری ذاتاً زنده است؛

ب) تأثیرگذاری و فاعلیت بالذات دارد؛

ج) دانای بالقوه است.

افضل‌الدین «داندگی بالقوه» را این‌گونه توضیح می‌دهد:

داندگی به قوت، این است که داند و نداند که همی داند، و چیزی را می‌داند و

دانسته را چیزی بیرون از خود پندارد و نداند که آن چیز را در خود می‌یابد و از

این‌روی، بی‌نقصان نیست. (۳۵)

پس، نفس دانای بالقوه است، زیرا: ۱) از آگاهی خود، آگاهی ندارد (یعنی «علم به علم»

ندارد)؛ ۲) می‌پندارد همهٔ معلومات او بیرون از گسترهٔ نفس اوست (در حالی که همه چیز

در صقع نفس پدید آمده است).

۴) «نفس» به مثابه گوهری مجزّد: از آنجا که «خودآگاهی» و «پیراستگی از ماده» پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند، از ویژگی «خودآگاهی» نفس، می‌توان به «تجرّد» آن پی برد. باباافضل، نفس را گوهری بسیط و فرامادی می‌داند که تباهی و زوال نمی‌پذیرد؛ از این‌رو، نفس هم به خود آگاه است و هم به چیزهای دیگر. (۳۶)

حرکت جوهری نفس

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های «معرفت نفس» را حرکت جوهری نفس می‌دانند. به باور برخی، صدرالمتألهین بنیان‌گذار بحث «حرکت جوهری» است؛ ولی با جست‌وجوی بیشتر، ریشه‌های این بحث را می‌توان در آثار ارزشمند افضل‌الدین کاشانی یافت. وی در نوشته‌های خود به تحول و دگرگونی انسان اشاره کرده و یادآور شده است که هم «جسم» و هم «جان» انسان، در کنار یکدیگر، در حال تحول و دگرگونی می‌باشند. باباافضل بر این عقیده است که هر چیزی که در جنبش و حرکت باشد از منزلگاهی دور، و به منزلگاهی دیگر نزدیک می‌شود؛ اگر منزلگاه نخست جایگاه اصلی و همیشگی آن چیز بود، هیچ‌گاه از آن دور نمی‌شد. سنت پروردگار بر این است که هر موجودی را به کمال و رشد شایسته او برساند.

بر این اساس، «تن» انسان به طور پیوسته در حال تکاپوست: در ابتدا به شکل نطفه‌ای است و سپس مراحل طفلی، جوانی، کهنوت، و فرتوتی را پشت‌سر می‌گذارد تا اینکه به جسدی بی‌جان تبدیل می‌شود؛ آن جسد بی‌جان نیز از هم فرومی‌پاشد و تبدیل به خاک می‌شود و خاک نیز در گردش حالات همچنان به سر می‌برد.

همچنین، به موازات «تن»، «نفس» انسان نیز در حال دگرگونی و جنبش درونی است؛ زیرا در برهه‌ای، کار نفس صرفاً پروراندن تن و عملکرد گیاهی می‌باشد. در برهه‌ای دیگر، کارکرد آن، احساس و شعور و عملکرد حیوانی است. در برهه دیگر، نفس به

اندیشیدن و تفکر می‌پردازد. در پایان سیر و سفر درونی، نفس به مرتبه «خودآگاهی» می‌رسد و می‌تواند ژرفای وجود خویش را به شهود بنشیند.^(۳۷)

بنابراین، کارکردها و خاصیت‌های گوناگون نفس (در مراحل مختلف) نمایانگر تحول و دگرگونی ذات نفس است. بابا/افضل درباره «تسخیر نمودن حقیقت» چنین می‌نویسد:

تسخیر بر حقیقت این است که چیز جسمانی را نفسانی کند، و از مأوی و حیّز حَسّ به مأوی و حیّز «نفس» برد، به دانستن و دریافتن، و از تباهی و فنا به قرار رساندش؛ چه صورت‌های دانسته در نفس تباه و نیست نگردد.^(۳۸)

مراتب هستی

جهان بینی و نفس‌شناسی افضل‌الدین کاشانی بر محور «آگاهی» و «پیدایی» بنا شده است. افضل‌الدین «هستی» را به لحاظ «آگاهی» و «پیدایی» موجودات نسبت به خود و دیگر اشیا، طبقه‌بندی می‌نماید: هر موجودی که نسبت به خود و دیگر اشیا ناپیدا و ناآگاه باشد، در درجات و مراتب پایین‌تر هستی جای دارد؛ و هر موجودی که از خودآگاهی و دیگرآگاهی بیشتری برخوردار باشد، در مراتب بالای هستی جای دارد.

بر این اساس، از دیدگاه افضل‌الدین، «هستی» دارای چهار مرتبه است که مرتبه «امکانی» پست‌ترین، و مرتبه «عقلانی» برترین آن مراتب به شمار می‌روند. همچنین، در میان دو مرتبه یادشده، مراتب «جسمانی» و «نفسانی» واقع شده‌اند. در این بخش از مقاله، مراتب چهارگانه هستی مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱) مرتبه امکانی: فروترین پایه از مراتب «وجود» مرتبه امکانی است. منظور از «امکان»، در سخن کاشانی، امکان ماهوی نیست؛^(۳۹) بلکه «امکان استعدادی» یا موجود بالقوه است. وی در این باره می‌نویسد:

وجود را مراتب است، از روی پیدایی و پوشیدگی؛ مرتبه‌ای بود که آن را «امکان»

گویند، و آن چیز را که در آن پایه «ممکن» و وجود ممکن پوشیده بود، چون وجود در نطفه و وجود جامه در پنبه؛ که مردم را در نطفه موجود نگویند و نه جامه را در پنبه، بلکه ممکن گویند (از پوشیدگی وجودشان)، و این پایه فروتر بود در وجود. (۴۰)

مهم‌ترین ویژگی مرتبه امکانی این است که بر خود، و بر غیرخود ناپیداست؛ یعنی این مرتبه از هستی نه نزد خود معلوم است و نه نزد دیگر موجودات. (۴۱)

۲) **مرتبه جسمانی:** این مرتبه کامل‌تر از مرتبه امکانی است. ویژگی مهم این مرتبه آن است که موجود جسمانی به خود، آگاهی ندارد و نزد خود، ناپیداست؛ با این حال، نزد موجودات دیگر مانند «نفس» پیدا می‌باشد. (۴۲)

۳) **مرتبه نفسانی:** این مرتبه بالاتر از مرتبه جسمانی است. مهم‌ترین ویژگی این مرتبه آن است که نسبت به سایر موجودات، آگاه و داناست؛ ولی به خود، آگاهی بالقوه دارد. نکته شایان توجه اینکه آگاهی مرتبه نفسانی به غیرخود، آگاهی‌ای جزئی است که با آلات حسی، خیالی، و وهمی همراه می‌باشد؛ به بیان دیگر، آگاهی مرتبه نفسانی به سایر موجودات، نوعی آگاهی حسی یا خیالی یا وهمی است، نه آگاهی عقلی. (۴۳)

بنابراین، تفاوت مرتبه جسمانی با مرتبه نفسانی در دو چیز است: یکی اینکه مرتبه نفسانی از اشیا و موجودات دیگر آگاهی دارد، ولی مرتبه جسمانی فاقد این آگاهی است؛ و دیگر اینکه مرتبه نفسانی دارای استعداد و قابلیت خودآگاهی و خودیابی است (البته پس از گذراندن مراحل و مراتبی است که مرتبه نفسانی می‌تواند به خودآگاهی دست یابد و حقیقت خود را با علم حضوری بیابد)، در حالی که مرتبه جسمانی از استعداد خودآگاهی و خودیابی بی‌بهره است.

۴) **مرتبه عقلانی:** کامل‌ترین مرتبه وجود، مرتبه عقلانی است. این مرتبه دارای چند ویژگی است: الف) در مقام ذات و فعل، پیراسته از ماده می‌باشد.

ب) «عقل» فروغی است وابسته به قیومیت خداوند، و سایر مراتب و موجودات بر عقل استوارند و رشحات و پرتوهای وجود عقل به حساب می‌آیند. به بیان دیگر، عقل نهایت روشنی وجود و مبدأ و منشأ آن است. (۴۴)

ج) مرتبه عقلی بهره‌مند از خودآگاهی ذاتی است. باباافضل در این باره می‌گوید: «مرتبه دیگر از وجود آنکه از خود به خود آگه بود و دانش و آگهی از آن خودش باشد، و هر آنچه دانشش بدو پیوست از آن او شد و این پایه وجود "عقل" است.» (۴۵)

د) مرتبه عقلانی از آگاهی کلی معقولی برخوردار است. آگاهی کلی به آن دسته از آگاهی‌ها اطلاق می‌شود که بدون آلات حسی، خیالی، و وهمی به دست می‌آیند.

مراتب نفس

همسویی «هستی‌شناسی» با «نفس‌شناسی» از ویژگی‌های مهم فلسفه افضل‌الدین کاشانی شمرده می‌شود. در فلسفه افضل‌الدین، «مراتب نفس» هم‌سنگ «مراتب هستی» است. به بیان دیگر، جهان انسان - که از آن به «جهان صغیر» تعبیر می‌شود - نسخه‌ای از جهان خارج یا «جهان کبیر» است:

حق تعالی، کتاب جهان مردم را نسختی کرد از این جهان یعنی صورت عالم، و از آن جهان یعنی باطن عالم و حقیقتش؛ و از آیات پادشاهی ملکوت وحدانیت خود از هر یکی نشان در جهان مردم بیاراست، باندازه درست و تمام، نشان ظاهر در ظاهر و نشان باطن در باطن. (۴۶)

چنان‌که بیان شد، مراتب جهان هستی عبارت‌اند از: «مرتبه امکانی»، «مرتبه جسمانی»، «مرتبه نفسانی»، و «مرتبه عقلانی». این چهار مرتبه دقیقاً در نفس انسان وجود دارند. والاترین درجه نفس مرتبه عقلی آن است. افضل‌الدین معتقد است: «خود را جز به خود نتوان دانست، و آن صفت نفس عاقله و عقل است.» (۴۷)

نکته شایان توجه اینکه «نفس» انسان از هر طرف که پیوندش با آن قوی‌تر باشد اثر آشکارتری را می‌پذیرد: اگر به جسم گراید، حضور و آگاهی‌اش ضعیف، و افعال حیوانی‌اش قوی می‌شود؛ و اگر به عقل گراید، علم و آگاهی‌اش قوی، و اعمال و حرکات حیوانی‌اش ضعیف می‌شود. (۴۸)

تبیین معرفت نفس

پس از بیان مبادی و پیش‌فرض‌های فلسفی افضل‌الدین کاشانی، به تبیین دیدگاه وی در باب «معرفت نفس» می‌پردازیم.

فلسفه افضل‌الدین، گرچه بر محور «خودشناسی» و «خودیابی» بنا شده، اما هیچ‌گاه به صورت نظریه‌ای منسجم و سازواره‌ای مطرح نشده است. افضل‌الدین در کتاب‌های مهم خود، مانند مدارج‌الکمال، ینبوع‌الحیة، و ره‌انجام‌نامه، به صورت پراکنده، موضوع «معرفت نفس» را مطرح نموده است. در این بخش از مقاله، تلاش شده است تا دیدگاه نهایی افضل‌الدین در این باره به گونه‌ای نظام‌مند ارائه شود:

(۱) در آثار باباافضل کاشانی، «آگاهی» و «یافتن» به معنای شناخت حضوری و شهودی است. باباافضل «آگاهی و یافت بالفعل» را مختص مرتبه عقلانی می‌داند، مرتبه‌ای که مجرد از ماده و مجرد از غواشی جسمانی است: «ما طالب وجودی هستیم که در آن وجود، "آگاهی" بود و "بی‌خبری" هرگز نباشد؛ و آن وجود جز "وجود عقلی" نباشد که آگه بودن از نتایج عقل است.» (۴۹) مهم‌ترین ویژگی «علم حضوری» این است که علم عین عالم است و ذات عالم عین علم. باباافضل در مورد این ویژگی علم حضوری می‌نویسد:

دانسته، یا به ذات بود دانستگی‌اش یا نه به ذات. و دانسته نه به ذات، آن چیزه‌ایند که ذاتشان از دانستگی جدایی دارد، و شاید بود که باشند و دانسته نباشند و آن مدرکات حسّی‌اند و جزو نی. اما دانسته به ذات، آنکه وجودش از دانستگی وی جدا

نباشد، و بودنش دانستگی و دانستنش بودنش باشد؛ و این صفت معلومات است و صور موجودات نفسانی که هر آنچه در نفس موجود شد معلوم شد و هر آنچه معلوم گشت موجود گشت. (۵۰)

۲) در مسیر «معرفت نفس»، انسان در طلب گمشده و گوهری است که بیرون از واقعیت نفس خویش نیست. به بیان دیگر، در این مسیر، انسان هم «طالب» است و هم «مطلوب»: «وحدت طالب و مطلوب و طلب». بنابراین، در سیر و سلوک نفسانی، انسان به حرکت در مسیر نفس خویش می‌پردازد و در واقع، «متحرک و متحرک‌الیه و حرکت» یکی هستند. از دیدگاه *افضل‌الدین کاشانی*، حقیقت طلب عبارت است از: «به خود باز شدن، و خود را دانستن، و به خود رسیدن». (۵۱)

تا زمانی که نفس انسان در طلب خویش است، «یافته» و «یابنده» هر دو بالقوه می‌باشند و زمانی که نفس خویش را یافت، هم یابنده و هم یافته، بالفعل می‌شوند. در این هنگام، نفس به مرتبه عقلی می‌رسد و عقل می‌گردد؛ زیرا خاصیت و اثر نفس دگرگون می‌شود. (۵۲)

۳) حقیقت و چیستی هر چیزی را به اثر و خاصیت آن می‌شناسند؛ در واقع، خاصیت هر چیز حقیقت آن چیز را تشکیل می‌دهد. حال، پرسش بنیادین درباره انسان این است که حقیقت انسان چیست؟ آیا جسم، و آثار و خواص آن، تمام حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد؟ خیر. از دیدگاه *افضل‌الدین*، انسان می‌تواند به مرحله‌ای برسد که آثار و خواص «عقل» در او ظهور و بروز نمایند. خاصیت و اثر برجسته «عقل»، یافتن خود و آگاهی از ژرفای وجود خویشتن است:

پس آن را که چراغ آگهی در گوهرش بر فروخت، بدید که به تن، از این جهان جسمانی، بیرون نتواند شد؛ بکوشیدند تا همگی نفس و عقل شدند به دانستن نه به صورت، و به یقین آگه شدند که گوهر ایشان نه جسم است بلکه نفس است مدبر و

نگاهدارنده اجسام، و «عقل» حقیقت و اصل نفس، و ایشان به خداوند خود قائم‌اند و به فیض و مدد او جسم‌نگار و طرازنده اجسام، و جسم را بر ایشان قدرتی نباشد که هرچه در عالم جسمانی است جمله ممالک ایشان است. (۵۳)

در کلام باباافضل، «عقل» از مفاهیم کلی نیست؛ بلکه مرتبه‌عالی از تجرّد نفس است که خود را با علم حضوری و بدون آلت حسّی می‌یابد. تنها در مرتبه «عقلانی» است که انسان حقیقت خود را می‌یابد: خاصیت و اثر واقعی انسان با دست‌یابی به مرتبه عقلی - و عقل شدن - محقق می‌گردد. به اندازه دور شدن نفس از عالم تضاد و مادیات و به اندازه نزدیک شدن آن به عالم بقا و جاودانگی، که همان مرتبه عقل یا درجه «ملکوت» است، انسان می‌تواند حقیقت خویش را بیابد. (۵۴)

باباافضل بر این باور است که نفس، جسمانی نیست؛ از این‌رو، نامحدود و بی‌کرانه است. ناگفته پیداست که شناخت چنین موجودی به وسیله «حس»، «خیال»، و «وهم» امکان‌ناپذیر است؛ زیرا باید میان مدرک و مدرک سنخیت وجود داشته باشد. بدین ترتیب، یافتن و دانستن «نفس»، تنها با «عقل» - یعنی مرتبه عقلانی نفس - امکان‌پذیر است. نفس هنگامی به مرتبه عقلی، که برترین درجه تجرّد نفس است، نائل می‌شود که به اندازه گنجایش وجودی خود، علوم و افاضاتی را از عالم عقل بپذیرد. در واقع، نفس به مدد افاضات و رشحات عالم عقلی است که بالنده و خودآگاه می‌گردد. (۵۵) کاشانی بر این نکته مهم اصرار می‌ورزد که: «عقل»، چون خود بسیط و مجرد است، تنها اموری را ادراک می‌کند که همانند خود، بسیط و بدون جزء باشند؛ و این امر از باب سنخیت میان مدرک و مدرک است. وی در این‌باره می‌نویسد:

ای نفس، در گمان آر و چنان انگار که حواس پنج‌گانه از تو جدایند، وانگه بنگر تا بی‌حواس هیچ را یابی، اگر چیزی می‌یابی، پس نزدیک شده است بازگشتن تو به مأوای خود و به حاجت خود رسیدن، زآنکه عقل چون ادراک چیزی کند، جدا کند

وی را از هرچه جز وی بود، و پاک کند از هرچه با وی پیوسته باشد، و او را یک چیز بسیط کند به ذات یکتای بسیط خود و همچنان که به حس هیچ چیز بسیط یگانه نتوان یافت، همچنان به عقل هیچ چیز مرکب نتوان یافت. (۵۶)

۴) بنابر دیدگاه بابا/فضل، همه حقایق هستی در نفس انسان گنجانده شده‌اند. سالک معرفت نفس، اگر به مرتبه عقلی دست یابد، همه حقایق و موجودات را به نحو بساطت می‌یابد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مرتبه عقلی نفس این است که همه چیز در آن به نحو وحدت و بساطت مندک و مندمج است.

بابا/فضل معتقد است که انسان نباید، بیرون از ذات خود، در جست‌وجوی حقایق باشد؛ زیرا همه چیز در نفس انسان قرار دارد. بسیاری از افراد سرگشته «آنچه خود دارند زیبگانه تمنا می‌کنند»، در حالی که هر آنچه نفس بایستی بدان شناختی پیدا نماید در نهاد نفس گنجانده شده است، و بیرون از نفس نیست؛ بلکه هیچ‌گونه دوگانگی میان آن امور و نفس وجود ندارد. (۵۷)

۵) اگرچه مرتبه عقلی - که رسیدن به «خودآگاهی» است - به عنوان غایت معرفت نفس دانسته شده؛ ولی غایة‌الغایات معرفت نفس، از دیدگاه *افضل‌الدین*، «فناء فی‌الله» است. سالک معرفت نفس به جایی می‌رسد که نور جمال و کمال خداوند بر دل او جلوه‌گر می‌شود و کوه خودی و خودخواهی او را درهم می‌شکند. در این صورت، فعل او فانی در فعل خدا، اراده او فانی در اراده حق، و تمام صفات او ذوب در صفات حق تعالی می‌گردد؛ به گونه‌ای که خداوند چشم، گوش، و زبان او می‌شود و بر تمام گستره وجودی عبد، چیره می‌گردد. در این زمان است که فنای «فعلی»، «صفتی»، و «ذاتی» محقق می‌شود:

بدان پایه [برتر] نرسد، مگر آنکه روحش به فروغ روح مقدس و نور الهی فروزان شد، و گوهر شخصی و ذات جزوی‌اش به استیلا و غلبت نور کلی الهی گم گشت؛ گم

گشتن فروغ چراغ ضعیف در آفتاب، و چشمه و قطره آب دریا در دریا، که آفتاب و دریا یکی شوند. و نفسی را که بدین پایه رسید، هیچ کَلّی بر وی محیط نبود فرود او، چون احاطت معنی کَلّی مردم بر اشخاص مردم.^(۵۸)

در این هنگام، انسانِ فانی در هستی مطلق، در هیچ جنس و نوعی ننگنجد و خود در نزد خود حاضر باشد.

۶) افضل‌الدین کاشانی، برای دستیابی به معرفت شهودی نفس، چند راهکار را پیشنهاد می‌کند:

نخست. تفکر و تعقل

از نظر افضل‌الدین، نزدیک‌ترین و آسان‌ترین راه برای رسیدن به معرفت شهودی نفس (بهره‌مندی از «خودآگاهی»)، همانا «تفکر» است. وی بر این باور است که تفکر جز در بستر فراغت و آسودگی نفس از موانع اندیشه‌ورزی، امکان‌پذیر نیست. بزرگ‌ترین عاملی که تمرکز و آرامش را در تفکر برهم می‌زند، کامجویی‌های حسی و حیوانی است.^(۵۹)

دوم. مجاهدت و تجرید

باباافضل «آگاهی» را، هم اصل هستی می‌داند و هم مایه بالندگی و ارتقای آن. وی دو عامل «مجاهدت» و «تجرید» را باعث توانگری و پالایش روح از ناپاکی‌ها می‌داند. «مجاهدت» به این معناست که سالک در بلاها و تنگناهای زندگی باید صبر و شکیبایی پیشه نماید تا به ثبات و استواری دست یابد؛ زیرا در پرتو ثبات است که پی می‌برد وجود او باقی است یا فانی. «تجرید» یعنی اینکه سالک تک‌تک چیزها - اعم از اموری مادی و محسوس یا خیالی و وهمی - را از خود جدا و پیراسته نماید و هیچ‌یک را جزء حقیقت خویش نداند. پس از زدودن همه لایه‌ها و پوسته‌های دروغین، سالک گوهر ناب خویش را که به خود ایستاده و عین آگاهی است می‌یابد. سالک در این حالت، پی می‌برد که همه چیز بر نفس او استوار است.

نکته شایان توجه اینکه اگر انسان نتواند در این جهان مادی به «خودبایی» و «خودآگاهی» دست یابد، پس از عبور از این جهان فانی، دیگر به «معرفت نفس» نخواهد رسید.^(۶۰)

۷) مهم‌ترین مانع بر سر راه معرفت‌شهودی نفس، توجه به بدن و فرورفتن در کامجویی‌ها و خوشی‌های جسمانی است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: جرم ماه تا زمانی روشن و پرفروغ است که آفتاب عالم‌تاب بر آن بتابد؛ ولی هنگامی که زمین میان ماه و خورشید حائل گردد، ماه بی‌فروغ می‌شود. همچنین، نفس - تا زمانی که «عقل» بر آن بتابد - روشن و پرفروغ است؛ اما توجه به تن، و لذا اید و خواسته‌های مادی، بین نفس و عقل حجاب می‌شود و تیرگی و پوشیدگی بر نفس سایه می‌افکند. از این‌رو، آرامش نفس در گرو گسستن از جهان طبیعت و ماده است.^(۶۱)

بر اثر فروغ‌طییدن نفس در باتلاق لذت‌های مادی، از فروغ «خودآگاهی» نفس کاسته می‌شود و این مسئله تا جایی پیش می‌رود که انسان «بدن» خود را «خود» می‌پندارد و تمام تلاش‌های فردی‌اش را برای فربه کردن آن به کار می‌گیرد. در این حالت، از دانش و معرفت - که غذای اصلی «خود حقیقی» است - غافل می‌ماند و از این‌رو، مردگی، بی‌خبری، و ناتوانی بر او چیره می‌شود. این مسئله بزرگ‌ترین آفت و مانع ارتقا و بالندگی نفس به شمار می‌آید.^(۶۲)

باباافضل کاشانی در ضمن تشریح قاعده‌ای کلی، جان کلام را چنین بیان می‌کند:

از امور حسّی، مطلقاً، قطع نظر کنید تا به اسرار و حقایق الهی مطلع گردید، که اهل تحقیق متفق‌اند که هرکس را قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل گردد، صعود به عالم قدس و جهان ملکوت معین بود، و به سعادت ابدی مسعود و به لذات سرمدی محظوظ و ملذذ گردد.^(۶۳)

بنابر آنچه گذشت:

الف) سنگ‌بنای «معرفت‌شناسی»، «هستی‌شناسی»، و «نفس‌شناسی» افضل‌الدین کاشانی مسئله «آگاهی» و «خودآگاهی» است. افضل‌الدین، بر پایه «آگاهی»، چپ‌نش خاصی

از نظام هستی ارائه می‌دهد: این چینش خاص به منزلهٔ هر می است که در رأس آن «آگاهی» مطلق و نامحدود جای گرفته است که «مرتبهٔ الوهیت» نام دارد؛ همچنین، در قاعدهٔ هرم یادشده، تاریکی «ناآگاهی» قرار گرفته است که به آن «مرتبهٔ امکانی» گویند. در میان این دو مرتبهٔ کمال و نقص، سه مرتبهٔ «جسمانی»، «نفسانی»، و «عقلانی» واقع شده‌اند.

ب) مراتب نفس انسان نیز به وزان مراتب هستی است: «نفس»، نسخهٔ کوچکی از همهٔ هستی است. ژرف‌ترین و والاترین لایه‌های وجودی نفس، همانا، مرتبهٔ «عقلی» نفس است که به گوهر خود، علم حضوری دارد و از خودآگاهی خود، آگاه است؛ یعنی علم به علم دارد. از نظر باباافضل، «خودآگاهی» و «علم به علم» تنها در مرتبهٔ عقلی نفس به شکوفایی و فعلیت می‌رسد؛ در واقع، غایت معرفت نفس به فعلیت رساندن آن است. مرتبهٔ «نفسانی» نفس دارای استعداد «خودآگاهی» است؛ از این رو، با «مجاهدت» و «تفکر»، می‌تواند خود را در معرض تابش نور «عقل» قرار دهد و به کمال عقلانی دست یابد. از این رهگذر، مرتبهٔ «نفسانی» به «عقل» تبدیل می‌شود و خود، عقل می‌گردد.

ج) معرفت نفس سیر و سفری باطنی است که از جسم خاکی آغاز می‌شود و به جهان عقلانی و ملکوت و «فناء فی الله» می‌انجامد. این سیرنفسانی دو ره‌توشه دارد: (۱) سلبی؛ (۲) ایجابی. ره‌توشهٔ سلبی این سیرنفسانی، پرهیز و دوری از هر آن چیزی است که انسان را به لذت‌های حیوانی فرامی‌خواند.

همچنین، در این سیرنفسانی، ره‌توشهٔ ایجابی «تفکر»، «مجاهدت»، «مراقبت» و «توجه عمیق به هستی مطلق» است. ضمناً، هدف و غایت نهایی معرفت نفس، فانی شدن از خود و شهود فقر خویش به حق تعالی است.

د) همهٔ ما انسان‌ها معرفت شهودی و سطحی‌ای به حالت‌های نفسانی خود داریم، ولی اولاً: از لایه‌های ژرف و عمیق خود ناآگاهیم و تمام حقیقت خویش را همین تن خاکی می‌پنداریم؛ ثانیاً، به آگاهی خود، آگاهی نداریم (یعنی «علم به علم» نداریم)؛ ثالثاً:

خود را عین فقر و تعلق به حق تعالی نمی‌بینیم و نگاه استقلال‌ی به خویشتن داریم. ه. معرفت نفس تلاشی درونی برای یافتن حضوری «خود» است. این «خود»، بر اثر ارتقا به جهان ملکوت و «عقل»، بالفعل می‌شود. در صورت دستیابی به آن مرحله، علاوه بر نیل به حقیقت خود، انسان همه حقایق هستی را در آینه نفس خویش مشاهده می‌کند. خلاصه کلام اینک: «عالم درختی است که بار و ثمره او مردم (انسانیت) است؛ و مردم درختی است که بار و ثمره آن خرد است، و خرد درختی است که ثمره او لقای خدای تعالی است.» (۶۴)

بررسی تطبیقی

در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های گوناگون، معمولاً سه ساحت و عرصه با یکدیگر سنجیده و نقاط اشتراک و افتراق آنها برجسته می‌شوند؛ آن سه عرصه عبارت‌اند از: ۱) پیش‌فرض‌ها و مبادی؛ ۲) اصل نظریه؛ ۳) لوازم و پیامدها. از این‌رو، در این بخش، به بررسی تطبیقی دیدگاه افضل‌الدین و صدرالمتألهین درباره «معرفت نفس» در سه زمینه پیش‌فرض‌ها، اصل نظریه، و لوازم و پیامدها پرداخته می‌شود. در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های یادشده، باید گفت که هم افضل‌الدین کاشانی که در قرن ششم و هفتم می‌زیسته و هم صدرالمتألهین شیرازی که در قرن دهم و یازدهم زندگی می‌کرده، «معرفت شهودی نفس» را در کانون توجه قرار داده و بخش عظیمی از آثار خود را به کاوش و پژوهش پیرامون این موضوع مهم اختصاص داده‌اند.

بررسی تطبیقی مبادی و پیش‌فرض‌ها

شایسته است که در گام نخست، نقاط اشتراک هر دو دیدگاه را بیان کنیم و در گام بعدی، به نقاط افتراق آن دو پردازیم:

۱. از منظر مآصدرا و باباافضل کاشانی، نظام هستی دارای چینش طولی و ذومراتب

است. همچنین، «حقیقت هستی» حقیقت واحد مشکک است و دارای مراتب نقص و کمال، و شدت و ضعف می‌باشد.^(۶۵)

۲. هر دو حکیم بر این باورند که «مراتب هستی» با «مراتب نفس» تطابق دارند. افضل‌الدین، مراتب نظام هستی را به چهار مرتبه «امکانی»، «جسمانی»، «نفسانی»، و «عقلانی» تقسیم می‌نماید؛ و دقیقاً همین مراتب چهارگانه را به عنوان مراتب نفس انسانی برمی‌شمارد.^(۶۶) صدرالمتألهین، مراتب هستی را به سه مرتبه «ماده»، «مثال»، و «عقل» تقسیم می‌نماید و بر این باور است که مراتب نفس انسان نیز به همین سه مرتبه تقسیم می‌شوند.^(۶۷)

۳. هر دو حکیم تعریف یکسانی را از گوهر نفس ناطقه ارائه می‌دهند. باباافضل کاشانی نفس را جوهری بسیط و نورانی می‌داند که از سنخ عالم ملکوت است و دارای «خودآگاهی ذاتی»، «فاعلیت ذاتی» و «حیات ذاتی» می‌باشد.^(۶۸) صدرالمتألهین نیز نفس ناطقه انسانی را از سنخ عالم ملکوت و بهره‌مند از ویژگی «خودآگاهی» و «حیات ذاتی» می‌داند.^(۶۹)

۴. هر دو فیلسوف بر انگاره «تجرد نفس» تأکید کرده و برای اثبات آن، براهین گوناگونی را ارائه نموده‌اند.^(۷۰) همچنین، در هر دو دیدگاه، مفهوم «تجرد» (که به معنای پیراستگی از ماده و جسم و جسمانیات است) مفهوم پذیرفته‌شده‌ای تلقی می‌گردد.

۵. از نگاه مَلَّاصدرا و باباافضل، «نفس» دارای تحوّل ذاتی و حرکت جوهری است. برخلاف ابن‌سینا، که گوهر و ذات نفس را ثابت می‌داند، این دو فیلسوف «نفس» را ذاتی سیال و پویا قلمداد می‌کنند و حرکت نفس را اشتدادی می‌دانند.

۶. یکی دیگر از اشتراکات دیدگاه مَلَّاصدرا و افضل‌الدین عبارت است از: علم حضوری نفس ناطقه به خود. از این‌رو، هر دو حکیم بر «خودآگاهی» نفس تأکید دارند.^(۷۱)

این دو فیلسوف مسلمان در پاره‌ای از مبانی، در باب «معرفت نفس»، دارای اختلاف نظر هستند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. در حکمت متعالیه، نقطه محوری را انگاره «اصالت وجود» تشکیل می‌دهد. این انگاره که تمام فلسفه ملامت‌درا را تحت الشعاع خود قرار داده، در حکمت متعالیه، به گونه‌ای سازوار مطرح شده است؛ حال آنکه در فلسفه افضل‌الدین کاشانی، مسئله «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.

نکته شایان توجه اینکه باباافضل کاشانی، که در قرن ششم می‌زیسته، فلسفه خود را چهارصد سال پیش از ملامت‌درا پایه‌ریزی نموده است؛ ولی در آثار خود، فصلی را با عنوان مغایرت مفهوم «هستی» با مفهوم «چیستی و ماهیت» بازمی‌نماید و اثبات می‌کند که مفهوم «هستی» غیر از مفهوم «چیستی» است.^(۷۲) این مطلب همان «زیادة الوجود علی الماهیه» است که بعدها در آثار ملامت‌درا مطرح شد. در مقابل، فلسفه باباافضل بر محور «آگاهی» بنا شده است. «آگاهی» و «خودآگاهی» همچون روحی در کالبد آثار باباافضل دمیده شده است. هستی‌شناسی و نفس‌شناسی باباافضل بر پایه «آگاهی» استوار است. چنان‌که بیان شد، باباافضل ابتدا موجود را به «آگاه» و «ناآگاه» تقسیم می‌نماید؛ سپس، موجود آگاه را موجودی می‌داند که یا دارای آگاهی جزئی است، یعنی «نفس»، و یا دارای آگاهی کلی (خودآگاهی) است، یعنی «عقل».

گفته شد که زیربنای حکمت متعالیه «اصالت وجود»، و شالوده فلسفه باباافضل کاشانی «اصالت آگاهی» است. بر این اساس، تشکیک در مراتب هستی نیز متفاوت می‌شود: ملامت‌درا به «تشکیک در مراتب وجود» معتقد است و باباافضل به «تشکیک در مراتب آگاهی» باور دارد. باباافضل مراتب هستی را برحسب «آگاهی به خود»، و عدم آگاهی به خود، به «امکانی»، «جسمانی»، «نفسانی»، و «عقلانی» رتبه‌بندی نمود. هرچه موجودی به مرتبه «عقل» نزدیک‌تر باشد، از آگاهی بیشتری بهره‌مند است؛ و به هر

اندازه به مرتبه «امکانی» و «جسمانی» نزدیک‌تر باشد، به ناپیدایی و نادانی شدیدتری دچار است.

۳. افضل‌الدین کاشانی چهار مرتبه را برای نظام هستی برمی‌شمارد: مرتبه امکانی، مرتبه جسمانی، مرتبه نفسانی، و مرتبه عقلی؛ در حالی که ملاصدرا به وجود سه مرتبه برای هستی معتقد است: مرتبه‌های «مادّی، مثالی، و عقلی»^(۷۳) ملاصدرا مرتبه «امکانی» بابا/افضل را در جرگه مرتبه مادّی و طبیعی جهان به شمار می‌آورد و جایگاه ویژه‌ای را برای آن در نظر نمی‌گیرد. نکته شایان توجه اینکه گرچه همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، دو فیلسوف به عالم «مثال» معتقدند؛ ولی ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای را برای عالم مثال در نظر می‌گیرد و اموری مانند «رؤیا»، «عالم برزخ»، «تناسخ ملکوتی» و غیره را با الهام از مرتبه مثالی نفس تبیین می‌نماید. این در حالی است که در آثار بابا/افضل، چنین کارکردهایی برای مرتبه مثالی نفس مطرح نشده است.

۴. از جمله موارد اختلافی بین دو دیدگاه، «تجرّد مراتب نفس» است. گرچه هر دو فیلسوف مرتبه عقلی و نفس ناطقه انسانی را مجرد از ماده می‌دانند، ولی صدرالمتألهین «تجرّد نفس» را ذومراتب می‌شمارد و مرتبه حسّی و مثالی نفس را بهره‌مند از «تجرّد» می‌داند.^(۷۴) البته، تجرّد عقلی تام‌تر و شدیدتر از تجرّد مثالی، و تجرّد مثالی کامل‌تر از تجرّد حسّی می‌باشد؛ ولی افضل‌الدین کاشانی، صرفاً مرتبه عقلی نفس را پیراسته و مجرد از ماده می‌پندارد و مراتب دیگر را فاقد تجرّد می‌داند.^(۷۵)

بررسی تطبیقی اصل نظریه

صرف‌نظر از مبانی و پیش‌فرض‌ها، لازم است که اصل نظریه «معرفت نفس» مورد سنجش تطبیقی قرار بگیرد و نقاط اشتراک و افتراق آن تبیین گردد. اشتراکات دو دیدگاه یادشده درباره اصل نظریه «معرفت نفس» عبارت‌اند از:

۱. ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی هر دو «فناء فی الله» را برترین درجه معرفت شهودی نفس می‌دانند. غایت سیر و سلوک نفسانی، شهود «فقر و جودی» و «تعلق و وابستگی» نفس به خداوند است.

۲. هر دو حکیم دل‌بستگی به لذت‌های حیوانی و جسمانی را بزرگ‌ترین حجاب و مانع «معرفت نفس» می‌دانند. از آنجا که عالم ماده و جسم، جهان مردگی و جهل و عجز است و موجودات آن فانی و تباه هستند؛ توجه به جهان جسم و ماده، مایه فرورفتن نفس در باتلاق ماده می‌گردد و نفس از شهود «حقیقت خود» بازمی‌ماند.

۳. بر اساس دیدگاه هر دو فیلسوف، نفس به خودی خود - و بدون دریافت افاضات و اشراقات از عالم عقل و ملکوت - نمی‌تواند گوهر خود را شهود کند. در واقع، مهم‌ترین وظیفه سالک معرفت نفس، زدودن موانع و پرده‌هایی است که حائل بین نفس و اشراقات عالم عقل و ملکوت است. به بیان دیگر، «فاعلیت فاعل» تام و تمام است؛ از این‌رو، کاستی و نقص از سوی «قابلیت قابل» یعنی نفس است که باید خود را پذیرای دریافت علوم و حقایق عقلی بنماید.

۴. معتقدند: «مجاهدت»، «مراقبت»، «ذکر»، و «فکر» بهترین راه‌هایی هستند که می‌توانند انسان را به معرفت نفس نزدیک کنند. به بیان دیگر، دست‌یابی به معرفت نفس از راه «سلوک عملی» و «ریاضت و ورزش نفسانی» امکان‌پذیر است؛ برای مثال، کوه‌پیمایی و شناگری از سنخ سلوک عملی هستند، چراکه نیازمند تمرین عملی می‌باشند. از این‌رو، با کسب علوم و معارف حصولی و افزایش اطلاعات و مفاهیم، نمی‌توان به سرمنزل مقصود رسید.

۵. هر دو فیلسوف بر این مطلب اتفاق نظر دارند که در سیر و سلوک نفسانی، انسان به سمت «نفس» خود حرکت می‌کند. به بیان دیگر، در فرایند معرفت نفس، «سالک و مسلک و سلوک‌الیه» یکی هستند؛ نفس در مسیر نفس خود، سیر و سفری دارد تا

حقیقت گمشده خود را که جز در پرتو پیوند با هستی مطلق به دست نمی‌آید، بیابد. پس، «طالب و مطلوب و طلب» همه یک چیز است و آن «نفس» آدمی می‌باشد.

۶. از دیگر نقاط مورد وفاق این است که: همه حقایق هستی در نفس انسان گنجانده شده‌اند. انسان «جهان صغیر»، و جهان «انسان کبیر» است. سالک در طریق معرفت نفس، به مقامی می‌رسد که برای کشف و شناخت اشیا، لازم نیست به جهان بیرون از خود مراجعه کند؛ بلکه با رجوع به درون نفس خویش، نسبت به همه حقایق آگاهی و شناخت می‌یابد.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

انسان از آن جهت که خلاصه و برگزیده و مغز و میوه عالم است، مانند کره است که از دوغ، و روغن است که از کنجد، و روغن زیتون است که از دانه زیتون می‌گیرند. (۷۶)

۷. از نقاط مشترک مهم دو دیدگاه این است که ویژگی‌هایی که باباافضل کاشانی برای «مرتبه نفسانی» بیان می‌کند با ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای «عالم مثال» مطرح می‌نماید، همپوشی و سازگاری دارند.

اوصاف مشترک «مرتبه نفسانی» و «مرتبه مثالی» عبارت‌اند از: الف) در میانه مرتبه مادی و عقلی قرار دارند؛ ب) از برخی ویژگی‌های مادی و بعضی خصوصیات عقلی بهره‌مند هستند؛ ج) پس از پیوند با مرتبه عقلی و دریافت افاضات و رشحات کمالی از آن، شکوفا و بالنده می‌گردند و به «عقل» تبدیل می‌شوند؛ د) هم مرتبه نفسانی و هم مرتبه مثالی، نسبت به مرتبه عقلی، از «خودآگاهی» ناقص‌تری برخوردار می‌باشند، ولی زمانی که به «عقل» تبدیل شدند، «خودآگاهی» آنها کامل و تام می‌شود. از این رو، می‌توان گفت که افضل‌الدین کاشانی نیز به «عالم مثال» باورمند بوده است.

در ادامه، به اختلافات بین دو دیدگاه درباره اصل نظریه «معرفت نفس» اشاره می‌شود:

۱. از جمله نقاط افتراق فلسفه ملاصدرا با افضل‌الدین کاشانی، دست‌یابی به عالم مثال

منفصل و پیوند با آن است. از آنجایی که «عالم مثال» جایگاه ویژه‌ای در حکمت متعالیه دارد، اولین منزل از منازل معرفت نفس، اتصال به عالم مثال منفصل و دریافت حقایق از آن مرتبه است. به بیان دیگر، مرتبه مثالی و خیالی نفس، پس از فعلیت و شکوفایی، با مثال منفصل - مرتبه مثالی جهان خارج - متحد می‌شود و حقایق و تجلیات را در لباس تمثالات و صور مثالی شهود می‌کند. این در حالی است که در دیدگاه افضل‌الدین کاشانی، پیوند مرتبه مثالی نفس با مثالی منفصل، جایگاهی ندارد. افضل‌الدین تنها منزلگاه و مقصود نهایی نفس را دست‌یابی به مرتبه «عقلی» نفس می‌داند و بر این باور است که آگاهی از حقیقت «خود» جز از راه پیوند نفس با مرتبه عقلی، و به تعبیری «عقل شدن نفس»، امکان‌پذیر نیست. بنابراین، اگرچه باباافضل به «عالم مثال» معتقد است و از آن به مرتبه «نفسانی» تعبیر می‌کند، ولی نخستین منزل معرفت نفس را «پیوند با مثال منفصل» نمی‌داند؛ و اساساً این بحث در آثار او مطرح نشده است.

۲. در حکمت متعالیه، تأکید خاصی بر «اتحاد با عقل فعال» صورت گرفته؛ به گونه‌ای که کمال نفس در گرو اتحاد با عقل فعال دانسته شده است. در فلسفه ملاصدرا، «عقل فعال»^(۷۷) سرچشمه همه حقایق به نحو بساطت می‌باشد؛ در حالی که در فلسفه افضل‌الدین کاشانی، سخنی از «عقل فعال» - با آن ویژگی‌ها و اوصاف موردنظر در حکمت متعالیه - به میان نیامده است.

۳. ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس برحسب هریک از قوای ادراکی خود در یک عالم خاص واقع می‌شود، بلکه عین آن عالم می‌گردد؛ اما چنین بیانی در آثار باباافضل به چشم نمی‌خورد.

۴. نکته بسیار مهم در حکمت متعالیه این است که مراتب فروتر و نازل‌تر هستی نیز بهره‌مند از «علم و آگاهی» هستند. ملاصدرا «وجود» را اساساً عین «علم» می‌داند: هرکجا «هستی» محقق گردد - گرچه ضعیف و ناقص باشد - «علم و آگاهی» نیز همراه با آن است.

از این رو، مرتبه مادی وجود، گرچه پست‌ترین مراتب هستی است، ولی حظ و بهره‌ای از شعور و آگاهی دارد؛ چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحَ بِحَمْدِهِ﴾ (اسراء: ۴۴)، تسبیح موجودات فرع بر آگاهی و شعور آنهاست. این در حالی است که افضل الدین کاشانی مرتبه امکانی و جسمانی هستی و نفس را فاقد شعور و آگاهی می‌داند.

۵. به طور کلی، دیدگاه مَلَّاصِدْرَا در باب «معرفت نفس» از انسجام درونی بیشتری برخوردار است؛ و این امر بدان دلیل است که «حکمت متعالیه» میراث تکامل یافته مشرب‌های فلسفی پیش از خود به حساب می‌آید و چهارصد سال پس از فلسفه باباافضل پایه‌ریزی شده است.

بررسی تطبیقی لوازم و پیامدها

از آنجا که هر دو دیدگاه در بسیاری از مبادی اشتراک دارند، غالب لوازم و پیامدهای آن دو دیدگاه نیز یکسان هستند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. از مهم‌ترین پیامدهای معرفت شهودی نفس، شهود خداوند به اندازه گنجایش وجودی هر انسان است. هرکس به اندازه‌ای که حقیقت خود را بیابد، خدای خویش را با علم حضوری می‌یابد. در روایات رسیده از امامان معصوم علیهم‌السلام، بر این مطلب تأکید شده است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ ^(۷۸) بدین ترتیب، خداشناسی شهودی، شیرین‌ترین میوه خودشناسی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، عکس نقیض روایت مذکور، این آیه شریفه است که: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹)؛ بر این اساس، خدافراموشی موجب خودفراموشی می‌شود. پس، چون فراموشی خداوند سبب فراموشی نفس می‌گردد، یادآوری و شناخت نفس موجب یاد و شناخت پروردگار می‌شود و البته یادآوری خداوند به یادآوری نفس می‌انجامد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ﴾ (بقره: ۱۵۲).

۲. از دیگر آثار و پیامدهای معرفت نفس، در هر دو دیدگاه، توانایی بر انجام کارهای شگفت‌انگیز است. گرچه انجام کارهای شگفت‌انگیز مطلوب بالذات «معرفت نفس» نیست، بلکه مطلوب بالذات «فناء فی الله» است؛ ولی اثر وضعی برخی از مراتب معرفت نفس، صدور چنین اعمالی از نفس سالک می‌باشد. (۷۹)

اموری همانند «اخبار از غیب و ضمائر»، «تصرف در تکوین»، «طی الارض»، و «احضار روح» از جمله کارهای شگرف به شمار می‌روند؛ کارهایی که بدون استفاده از ابزارهای ادراکی و اعضا و جوارح، و تنها با بهره‌مندی از توانمندی‌های روحی و قدرت اراده و نیت انجام می‌شوند.

۳. از دیگر پیامدهای معرفت شهودی نفس، حشر از روی بصیرت و معرفت است. در روز رستاخیز، هرکس که به خود آگاه‌تر باشد، و پرده‌های تاریک مادیات و غفلت‌ها را دریده باشد، بصیرتر و بیناتر محسوس می‌شود؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ (اسراء: ۷۲).

منظور از کوری در دنیا، کوری بصر نیست؛ بلکه کوری بصیرت است. کسی که در این دنیا، نسبت به حقایق، نابینا باشد در آخرت نیز نادان و غافل محسوس می‌شود. (۸۰) همچنین، خداوند درباره این گروه می‌فرماید: ﴿أَنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ﴾ (مطففین: ۱۵)؛ این افراد از شهود خداوند نیز محجوب هستند.

ملاصدرا درباره پیوند «معرفت نفس» با «رستاخیز انسان» چنین می‌گوید:

الجاهل بحقیقة النفس، جاهل بحقیقة المعاد الإنسانی و كلا المعادین الجسمانی و الروحانی جمیعاً و جاهل بمعنی رجوع النفس الی الله تعالی علی ما وقع فی القرآن
الکریم. (۸۱)

۴. از مهم‌ترین آثار و پیامدهای گام نهادن در راه «معرفت نفس» این است که: اهتمام انسان به «تزکیه و طهارت نفس» بیشتر می‌شود و زمینه نیکیبختی حقیقی انسان فراهم می‌آید. کسی که «خود حقیقی» خویش را بیابد، در تغذیه مناسب آن کوشا خواهد بود؛

چنین فردی به خوبی از اندیشه‌ها و نیت‌ها و رفتار خود مراقبت می‌نماید تا «گوهر نورانی خود» را به زشتی‌ها - و گناهان - آلوده و تیره نسازد. بنابراین، پیامد تربیتی معرفت نفس، از مهم‌ترین لوازم و آثار آن به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین در آثار خود تصریح می‌نماید که «علم» نوعی از وجود، بلکه عین وجود است: «فوزان العلم وزان الوجود»^(۸۲) این مطلب را می‌توان نقطه تلاقی دو دیدگاه مَلَّاصدرا و باباافضل به شمار آورد؛ زیرا نقطه محوری در فلسفه مَلَّاصدرا «اصالت وجود»، و نقطه محوری در فلسفه باباافضل «اصالت آگاهی» است. اگر «آگاهی و علم» در حکمت متعالیه به «وجود» برگردانده شود، همپوشی نسبی‌ای بین این دو فلسفه صورت می‌گیرد؛ زیرا اصالت وجود به اصالت آگاهی، تشکیک وجود به تشکیک در آگاهی، و مراتب نفس بر پایه وجود به مراتب نفس بر اساس آگاهی برگردانده می‌شود. البته، نمی‌توان اختلاف بین این دو فیلسوف در پاره‌ای از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را انکار نمود؛ ولی با تقریب مذکور، این دو دیدگاه بسیار به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

پی نوشتها

- ۱- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۲۲.
- ۲ و ۳- همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۵۰۰.
- ۴ و ۵- همان، ص ۵۰۴.
- ۶- همان، ص ۵۰۲.
- ۷- همان، ص ۵۰۴.
- ۸- علی بن یونس نباطی بیاضی، الصراط المستقیم، ص ۲۱۶.
- ۹- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۵۱۸.
- ۱۰- همان، ص ۵۰۲.
- ۱۱- همان، ص ۵۰۳.
- ۱۲- همان، ص ۵۰۴.
- ۱۳- همان، ج ۷، ص ۱۰۸.
- ۱۴- حسن حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۶۶.
- ۱۵- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۵.
- ۱۶- همان، ج ۲، ص ۸۱.
- ۱۷- همان، ج ۶، ص ۴۴.
- ۱۸- همان، ج ۹، ص ۲۹۰.
- ۱۹- مآصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۵.
- ۲۰- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.
- ۲۱- همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۵.
- ۲۲- همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۲۸.
- ۲۳- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۳۹.
- ۲۴- ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.
- ۲۵- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.
- ۲۶- همان، ج ۳، ص ۳۹۶.
- ۲۷- همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۹۴.
- ۲۸- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۴۳.
- ۲۹- همو، ایقاظ النائمین، ص ۳۶.

- ۳۰- همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۵.
- ۳۱- همان، ص ۳۷۵.
- ۳۲- مآصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۷۷.
- ۳۳- همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۶.
- ۳۴- افضل‌الدین کاشانی، مصنفات، ره انجام‌نامه، ص ۶۵.
- ۳۵- همان، ص ۷۹ و ۸۰.
- ۳۶- افضل‌الدین کاشانی، رساله نفس، ص ۳۹۵.
- ۳۷- همو، جاودان‌نامه، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.
- ۳۸- همان، ص ۲۶۸.
- ۳۹- همو، مدارج‌الکمال، ص ۲۹.
- ۴۰- همان، ص ۲۱.
- ۴۱- همو، تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۴۲.
- ۴۲- همان.
- ۴۳- همان.
- ۴۴- همو، مدارج‌الکمال، ص ۲۲.
- ۴۵- همان، ص ۲۱.
- ۴۶- همو، جاودان‌نامه، ص ۲۷۴.
- ۴۷- همو، مدارج‌الکمال، ص ۲۳.
- ۴۸- همان، ص ۲۵.
- ۴۹- همو، تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۱۱ و ۶۱۲.
- ۵۰- همو، عرض‌نامه، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.
- ۵۱- همان.
- ۵۲- همان، ص ۶۷ و ۶۸.
- ۵۳- افضل‌الدین کاشانی، مکاتیب و جواب استله، ص ۷۱۸.
- ۵۴- همو، تقریرات و فصول مقطعه، ص ۶۱۳.
- ۵۵- همو، عرض‌نامه، ص ۱۸۸.
- ۵۶- همو، یشوع‌الحیة، ص ۳۶۹.
- ۵۷- همان، ص ۳۷۴ و ۳۷۵.



شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ٥٨- همو، مدارج الكمال، ص ٣٧.
- ٥٩- همو، تقریرات و فصول مقطعه، ص ٦١٢.
- ٦٠- همان، ص ٦١٦.
- ٦١- همو، ينبوع الحياة، ص ٣٤٨.
- ٦٢- همو، مدارج الكمال، ص ٤٣.
- ٦٣- همو، تقریرات و فصول مقطعه، ص ٦٥٨.
- ٦٤- همان، ص ٦٦٢.
- ٦٥- همان، ص ٢١ / مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٤٢٨.
- ٦٦- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٣٨٣ و ٣٨٤.
- ٦٧- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ٢٢٨ و ٢٢٩.
- ٦٨- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٣٩٥.
- ٦٩- مآخذ، الواردات القلبية، ترجمة احمد شفيعى ها، ص ٧٩.
- ٧٠- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٤٦٤ / مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ٨، ص ٢٦٠.
- ٧١- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٦٥ / مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ٢٢٩.
- ٧٢- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٦٤٧.
- ٧٣- مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ٩٦.
- ٧٤- همان، ج ٧، ص ٣٧.
- ٧٥- افضل الدين كاشاني، مصنفات، ص ٤٣٩.
- ٧٦- مآخذ، اسرار الآيات، تصحيح محمد خواجهوى، ص ١٣٤.
- ٧٧- همو، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣٣٧.
- ٧٨- محمدباقر مجلسى، بحار الانوار، ج ٢، ص ٣٢.
- ٧٩- مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ٨٦ و ٨٧.
- ٨٠- سلطان محمد گنابادى، تفسير بيان السعادة، ج ٢، ص ٤٤٩.
- ٨١- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ٥٤٩ و ٥٥٠.
- ٨٢- همو، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٦٣.

منابع

- ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- کاشانی، افضل الدین، *مصنفات، ره انجام نامه*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *تقریرات و فصول مقطعه*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *جاودان نامه*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *جاودان نامه*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *عرض نامه*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *مدارج الكمال*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *مکاتیب و جواب اسئله*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *ینبوع الحیة*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- ، ، *رسالة نفس*، تهران، چاپخانه نوبهار، ۱۳۶۶.
- گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۸ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۴۰۳ق.
- مآصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ، ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ، ، *الشواهد الربوبیة*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰.
- ، ، *المبدأ و المعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- ، ، *الواردات القلبیة*، ترجمه احمد شفیعی ها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- ، ، *ایقاظ النائمین*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- ، ، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
- ، ، *مجموعه رسائل فلسفی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- نباطی بیاضی، علی بن یونس، *الصراط المستقیم*، نجف، مکتبه الحیدریة، ۱۳۸۴ق.



پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار