

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهارم، پاییز ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۳

بررسی تطبیقی معرفت نفس از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۵

علی کارشناس*

نفس شناسی از مبادی و مقدمات خداشناسی در معارف اسلامی است. دو تن از سلسله جنابان حکمت متعالیه از قرن یازده و قرن چهارده، صدرالدین شیرازی و علامه طباطبایی، بر این باور تأکید خاص نموده‌اند. دو حکیم با وجود وحدت در هدف معرفتی رهیافتی متفاوت دارند؛ در اندیشه فلسفی ملاصدرا نفس خلاق مثال و نمونه‌ای از خدای خالق است، اما علامه طباطبایی شناخت نفس را شناخت موجود غیرمستقل و تعلق و ربطی می‌داند که مقارن با شناخت ذات مستقل است.

در این مقاله برآنیم تا بدین پرسش پاسخ گوئیم که کدام یک از معرفت حصولی یا حضوری نفس زمینه معرفت حضوری یا حصولی خداست؟ با توجه به مبانی حکمت متعالیه، بدین حقیقت دست می‌یابیم که تنها معرفت حضوری نفس است که زمینه معرفت حضوری رب را نتیجه می‌دهد، چرا که حقیقت علم حضور و وجود است.

واژه‌های کلیدی: معرفت نفس، معرفت رب، ملاصدرا، علامه طباطبایی، فنا.

* دانش‌آموخته دکتری (سطح ۴) از حوزه علمیه قم، پژوهشگر گروه فلسفه و کلام

پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق ۷.

مقدمه

در این مقاله تلاش شده تا، پس از بیان جایگاه اجمالی نفس در منابع دینی، ربط وثیق معرفت نفس و معرفت ربّ مورد بررسی قرار گیرد و از رهیافت‌های دو متفکر حکمت متعالیه در نحوه این ربط و پیوستگی بهره‌گیری شود: یکی بنیانگذار و نماینده حکمت متعالیه در قرن یازدهم، صدرالمتألهین شیرازی، و دیگری شارح بزرگ حکمت متعالیه در قرن چهاردهم، علامه طباطبایی. این دو حکیم ارجمند هر چند در فضای حکمت متعالیه سیر می‌کنند اما متفاوت می‌اندیشند؛ علامه طباطبایی در مواردی چند، از جمله در مورد گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی، باریک بینی‌های متفاوتی از صدرالمتألهین دارد. از این رو، بازخوانی و مقایسه آرای این دو متفکر در حوزه نفس‌شناسی به شناخت افق بلند اندیشه‌ورزی آنها کمک قابل توجهی می‌کند.

اهمیت و ضرورت معرفت نفس

از دیرباز تا کنون در میان اندیشوران اسلامی راه‌های معرفت خداوند سبجان مورد توجه بوده است. برخی معتقدند محدودیتی در طرق شناخت وجود ندارد: «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق»، راه‌های [سیر و سلوک] به سوی خداوند به تعداد نفس‌های آفریدگان است. (کبری، ۱۳۶۳: ۳۱)

اما برای معرفت الهی دو راه مشخص، بیش از دیگر راه‌ها، مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است: سیر آفاقی و سیر انفسی. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷۶) سرمنشأ این تعلیمات کتاب مقدس الهی است. از نظر قرآن، سراسر خلقت آیات الهی و نشانه‌هایی برای کشف حقیقت است. البته، ضمیر انسان مورد تأکید ویژه است:

- «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ»؛ [سیر آفاقی] در

زمین برای اهل یقین نشانه حقانیت خداوند و [سیر انفسی] در درون جانتان وجود دارد؛ چرا بینا نمی شوید؟! (ذاریات: ۲۰ - ۲۱)

- «سنریمم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»؛ به زودی، نشانه‌های خود را در جهان خارج و درون جانشان می‌نمایانیم تا بدانند که خداوند حق است. (فصلت: ۵۳)

نفس در قرآن در معانی مختلفی استعمال شده است. (ر.ک: احدی و بنی جمالی،

۱۳۶۳: ۱)

نفس یکی از شگفتی‌های آفرینش و از آیات و نشانه‌های معرفت خدا است که افزون بر قرآن در جوامع روایی مورد توجه خاص است. به نقل از علامه طباطبایی؛ در کتاب «رسالة الولاية» در کتاب «غرر و درر» حدود ۲۲ روایت از کلمات قصار حضرت علی ۷ در معرفت نفس وارد شده است که نشانه اهمیت موضوع است.

رسول خدا ۶ فرمود:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲)

هر کس خویش را شناخت خدای را شناخت.

«اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبه». (عاملی، ۱۳۰۲: ۹۴)

هر کسی از شما بیشتر خویشتن شناس باشد خدا شناس تر است.

و امیرمؤمنان ۷ می فرماید:

«معرفة النفس انفع المعارف». (آمدی، ۱۳۶۶: ۶/۱۴۸)

خویشتن‌شناسی سودمندترین دانش‌هاست.

«غایة المعرفة ان يعرف المرء نفسه». (همان: ۵/۱۲۳)

نهایت معرفت آن است که شخص خود را بشناسد.

از آیات و روایات استفاده می‌شود که نفس و جهان درون انسان عالمی است بزرگ که آدمی با بازخوانی آن به جهانی کبیر پا می‌گذارد و پس از طی مراحل و منازل توان‌فرسای سلوک، در نهایت، به مقام قرب الهی واصل می‌گردد.

ماهیت نفس

اندیشمندان و فلاسفه جهان اسلام، برگرفته از سخن ارسطو (۱۳۷۷: ۶۱)، نفس را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «نخستین کمال یافتگی جسم طبیعی که بالقوه دارای زندگی است» آنان پس از تعریف نفس و تعیین جایگاه وجود شناسی (انتولوژیک) آن به معرفت‌شناسی نفس پرداخته، قوای متعددی را برای نفس ثابت می‌کنند؛ قوای نفسانی در دیدگاه فلاسفه اسلامی از زمان کندی (قرن سوم) و فارابی (قرن سوم و چهارم) تا به امروز تقسیمات متعددی دارد که به مرحله معرفت‌شناسی نفس مربوط می‌شود. در تحت عنوان کلمه جوهر و مقولات، مباحث گرانبهایی در مورد نفس به عمل آمده است. نفس جوهری است مفارق که ذاتاً مستقل از ماده و بدن است و فعلاً (در مقام عمل و کارکرد) متعلق به اجساد و اجسام است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۵۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۷۴)

معرفت نفس و وصول به حقیقت هستی

هرچند مباحث نفس‌شناسی از دیرباز به تأسی از قرآن و سنت مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان اسلامی بوده است، بستر اندیشه فیلسوفان در تاریخ روند تکاملی یافته، این روند در مکتب حکمت متعالیه به کمال می‌رسد و پس از صدرا سیر استکمالی نفس‌شناسی برای ورود به عالم الوهی در ژرف‌اندیشی علامه طباطبایی؛ اوج می‌گیرد.

در نگاه ملاصدرا، نفس سه مرحله دارد: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی (ناطقه). حد جامع نفس همان است که گفته‌اند: «فهی إذن کمال للجسم»؛ پس آن کمال جسم است. (صدرالمتألهین، بی تا: ۱/۲۸۷ و ۲۹۳ و ۳۶۰)

ارسطو و پیروانش نفس را جوهر و پدیده‌ای مادی گونه می‌دانستند که صورت بدن و کمال اول او شمرده می‌شود و بدن برای او جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است. ارسطو با تشبیه جسم و بدن به موم و تشبیه نفس به نقش بر موم به وحدت آن دو ولی به جدایی در جوهر آنها تصریح کرد. در تعریف ارسطو، نفس را فقط می‌توان با کارکرد و اعمال جسم شناخت، زیرا که بدن به سبب استعداد خود برای قبول نفس ماهیت و قوام وجودی کمال اول خود را از نفس می‌گیرد و آلتی می‌شود برای اعمال نفس، یعنی نفس به جسم حیات و فعلیت و صورت می‌دهد و عملاً با آن متصل شده و پیوند خورده است. هر کاری که بدن انجام دهد، در واقع، منسوب به نفس است و بدن انسان بدون نفس حیات ندارد و انسان نیست. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۱۲)

این نظریه بعدها به وسیله ابن سینا و فلاسفه اسلامی دیگر متحول گردید. ملاصدرا نظریه دیگری دارد. وی معتقد است که نفس انسان جسمانیة الحدوث است، یعنی در حدوث خود مادی و جسمانی است و از بدن تراوش کرده است، و روحانیة البقاء است، یعنی در بقا روحانی است. نفس جوهری است متحرک که حرکت آن استکمالی است تا به استقلال کامل برسد. (صدرالمتألهین، بی تا: ۱/۳۸۶)

صدرا در بیان ماهیت نفس می‌نویسد: «باید دانست که نفس انسان موجودی است جسمانی‌الحدوث [به این معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و در این هنگام صورتی

است قائم به بدن] ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طیّ مراتب کمال موجودی است روحانی البقاء [که در بقای خویش نیازی به بدن ندارد بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است]. (همو، ۱۳۶۶: ۳۲۶)

ملاصدرا دوری از ماده و تعلقات مادی را مهم‌ترین شرط سلوک معنوی می‌شمرد:

«لکن ما در این عالم مادی و سرای جسمانی، به علت وابستگی به بدن و حواس بدنیه و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیویه، تمایلی به آن کمال عالی جاودانی از خود نشان نمی‌دهیم، مگر آن‌کس از ما که دست‌آویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلادهٔ خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و پردهٔ غبار تقلید از چشم بزداید و وساوس نفسانی را از خویشتن به دور افکند و هنگام شبها و جلوه‌گری حقایق دربیچه‌ای از عالم ملکوت اعلیٰ بر قلب او باز گردد. و به مطالعهٔ اسرار نهانی عالم غیب بپردازد تا در این هنگام از آن لذت‌های معنوی و خود آرایان صحنه‌های ملکوتی شبحی ضعیف و رخساری ناتمام نما بیابد که در عین حال لذت مشاهدهٔ آنان بر هر لذتی از لذت‌های جسمانی این جهان از نکاح و همسری با دختران زیبا و اکل و شرب طعام‌ها و شراب‌های گوارا و سکونت در کاخ‌های دلربا به مراتب برتر و بالاتر باشد».

(همان: ۳۶۶)

حکیم ملاصدرا، در پایان این بخش، از نفس به عنوان امر ربّانی و سرّی از اسرار الهی و لطیفهٔ ملکوتیه نام می‌برد که در صورت پرورش آن، با روی گرداندن و اجتناب از غیر خدا، انسان به رتبه‌ای از مقام ولایت الهی دست می‌یابد

و به حقایق مکنون هستی پی می‌برد. (همان)

در حدیث نبوی آمده است: «لو لا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۷۰) اگر شیاطین بر دل‌های بنی آدم هجوم نمی‌آوردند، هر آینه به ملکوت و بواطن آسمان‌ها و عالم علوی راه می‌یافتند و به اسرار نهفته در آنها پی می‌بردند. و نیز در حدیث قدسی آمده است: «لا یسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبدی الوریع المؤمن»؛ (احسائی، ۱۴۱۲: ۲۰/۲) آسمان و زمین با آن فراخی و عظمت شایسته در برگرفتن من نیست، ولی دل‌بنده مؤمن پرهیزگار جایگاه من است. پس، معلوم شد هنگامی که موانع داخلی و خارجی از چهره نفس ناطقه برطرف گردند، صورت کلیه عالم ملک و ملکوت، و شکل و هندسه عالم و وجود بدان‌گونه که هست در وی تجلی کند و در ذات خویش بهشتی ببیند که وسعت آن به اندازه وسعت آسمان‌ها و زمین است و صحنه مملکت وجود انسان عارف به مراتب بزرگ‌تر از صحنه بهشت مذکور است، زیرا این بهشت فقط از سنخ عالم ملک است و وسعت عالم ملکوت به مراتب بیش از عالم ملک است.

در منظر ملاصدرا، نفس از بدن شریف‌تر بوده، از آن به عنوان ابزار خود استفاده می‌کند و در پایان سیر استکمالی خود آن را رها کرده، به زندگی در افقی برتر و تجردی ادامه می‌دهد. به عبارت دیگر، از منظر صدر المتألهین، نفس در کمال خود جوهری است مجرد و بسیط‌الذات و فناپذیر که از ماده و مادیات ارتقا، می‌یابد و به بدن حیات می‌بخشد و تا هنگام مرگ از او همچون ابزاری استفاده می‌کند. نفس دارای حرکت جوهری اشتدادی است و روزبه‌روز کامل‌تر می‌شود. (صدر المتألهین، بی‌تا: ۴۰/۸)

در حقیقت، ملاصدرا بدین مسئله مهم اشاره دارد که تکامل انسان بر دو نوع است: ۱. تکامل مادی و جسمانی بدن که به رشد و کمال می‌رسد و سرانجام به پیری و مرگ منتهی می‌گردد. ۲. تکامل غیر مادی که در درون و همراه بدن انجام می‌گیرد و نفس و خود انسانی را می‌سازد.

در نظر ملاصدرا، نفس پس از حدوث و ظهور به عنوان من یا خود انسانی مالک بدن می‌شود و بدن را همراه با خود به ادامه زندگی وامی‌دارد. او معتقد است جسم حامل نفس نیست بلکه نفس حامل جسم است و آن را در راه زندگی به همراه خود می‌برد، همان‌گونه که باد کشتی را می‌برد. (همان: ۶۳/۹) تحولات نفس در منظر ملاصدرا مدارج نفس نامیده می‌شود. این تحولات به پیشینی، یعنی جماد و نبات و حیوان بودن، و پسینی، یعنی عقل منفعل و بالفعل و فعال، تقسیم می‌شود. (همان: ۴۳۲/۱)

دو دسته مذکور مقابل هم قرار دارند، به این معنا که قوت هر یک مساوی با ضعف دیگری است؛ وقتی قوای نباتی و حیوانی ضعیف شوند، نفس انسانی قوت می‌گیرد و برعکس. به همین دلیل، نفس از بدن مستقل می‌شود و با فناى آن فانی نمی‌گردد. (همان: ۳۴۷)

ملاصدرا قوای انسانی (نفس ناطقه) را به دو قوه تقسیم می‌کند: نظری و عملی. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ۲۹۹)

قوه نظری نفس به چهار قسم تقسیم می‌گردد: (همان: ۳۰۸)

۱. عقل هیولانی: آن مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس بر حسب اصل ذات و فطرت هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است.

۲. **عقل بالملکه:** از مراتب هیولانی و قوه گذشته و به مدرکات و علوم اولیه دست یافته است.

۳. **عقل بالفعل:** در این مرحله، برای نفس قدرت و توانایی این است که کلیه معقولات اکتسابی خود را، هرگاه بخواهد، بدون زحمت فکر و اندیشه در ذات خود مشاهده کند.

۴. **عقل بالمستفاد:** این عقل همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ افعال در ذات وی مشاهده کند. این مرحله چهارم برای نفس در اثر تکامل و تهذیب نفس به دست می‌آید و مربوط به کاملان از انسان‌ها است.

مراتب قوه عملی نیز به چهار دسته تقسیم می‌شود: (همان: ۳۰۹)

۱. **تهذیب ظاهر:** این مرتبه با به کار بردن نوامیس الهی و عمل به شرایع نبوی (از قبیل انجام مناسک شرعی) قابل حصول است.

۲. **تهذیب باطن:** مراد از آن تهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب از ملکات ناپسند و اخلاق و اوصافی است که موجب تاریکی دل می‌گردند.

۳. **تنویر قلب:** یعنی نورانی نمودن قلب به نور و فروغ صور علمیه و صفات پسندیده.

۴. **فناى نفس از ذات خویش:** رسیدن به مرتبه فنا به این است که چشم دل و دیده باطن را منحصراً برای مشاهده حق و جلوات او به کار برد و نظر و همت خویش را صرفاً به جانب حضرت رب‌الارباب و ساحت کبریای او معطوف دارد و این آخرین مرتبه از مراتب سیر و سلوک به جانب خداست.

مراتب نظری و عملی مذکور، که بمنزله مراتب و منازل صیوررت نفس‌اند، بر

حسب استکمال نفس در حرکت جوهری اشتدادی تقسیم شده است؛ رابطه میان مراتب عملی و نظری قوه‌ای نفس در این است که مراتب عملی مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفت حضوری نفس است و، در حقیقت، نفس انسانی را به کمالی که در مراتب نظری است متصل می‌سازد. بنابراین، تهذیب نفس مقدمه معرفت حضوری نفس است.

پس از آشنایی با نفس و مراتب و قوای آن، اینک، سیر معرفتی برای شناخت حق تعالی مطرح می‌شود. در این مرحله، ملاصدرا و علامه طباطبایی؛ رهیافت‌ها و رویکردهای ویژه خود را دارند.

ملاصدرا معتقد است معرفت نفس تنها راه نتیجه‌بخش و فایده‌آفرین است که انسان را به شهود حق می‌رساند. شناخت نفس ذاتاً و فعلاً موجب ترقی به شناخت رب ذاتاً و فعلاً می‌شود؛ کسی که معرفت پیدا کند به اینکه نفس جوهری عاقل، متوهم، خیال‌گر، حساس، متحرک، دارای شامه، ذائقه، قدرت لمس و نمو کننده است، برای او ممکن است ارتقا پیدا کند به این معرفت که مؤثری جز او (خداوند) در عالم وجود ندارد. (همان: ۲۲۴)

صدرالدین شیرازی از طریق نفس خلاق که مثال و نمونه‌ای از رب خلاق است به نقطه عزیمت نظریه خود برای شناخت خداوند می‌رسد.

نفس خلاق نمونه‌ای از رب خلاق

شناخت خدا از درون اطمینان‌بخش‌ترین راه معرفت به اوست. شبکه درونی انسان متصل به شبکه نامتناهی حق است. معرفه النفس - یعنی شناخت نزدیک‌ترین عرصه هستی به ما - رمزگشای هزاران قفل ناگشوده عالم و رازگوی جهان هزار توی نامتناهی است.

اگر بتوانیم در سیر علمی و تکاپوی فکری خود مقوله‌هایی چون علم، قدرت و وحدت را در قلمرو ذات خویش دریابیم و آنها را توجیه‌پذیر نماییم، راهی برای شناخت علم، قدرت و وحدت خداوند یافته‌ایم. اگر دریابیم که صورت‌های دانایی و تصویرهای ذهنی چگونه قائم به نفس ما و وابسته به جان ما هستند، درخواهیم یافت که چگونه آفریده‌های خداوند بلندمرتبه وابسته به وجود او هستند.

ملاصدرا برای نفس قدرت خلاقیت قایل است و علم به عوالم از ناسوت تا لاهوت را با این مبنا توجیه می‌کند. از نظرگاه وی، خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفرید که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در صُقع ذات و عالم خویش است، زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است [پس، نفس قادر است بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج]. با این وجود، آنچه مانع از تأثیر و قدرتِ نفس بر ایجاد اشیاء در خارج است غلبه احکام تجسم [ناشی از تعلق نفس به بدن] و تضاعف و تزیاید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی می‌باشد که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند. (صدرالمتألهین: ۱۳۶۶: ۴۳)

خلاقیت نفس در مرحله کمال آن به جهان خارج از نفس تسری می‌یابد که از آن به کرامات اولیا یاد می‌شود. ابن‌سینا در «مقامات العارفين»، در نَمَط نهم اشارات، از آن به امور «ظاهرة عنهم» (اموری که از آنها بروز می‌کند) تعبیر کرده است. (۱۳۷۵: ۳/۳۶۳)

این نفس‌شناسی از اصل وجود فیاض و خلاق پروردگار عالم سرچشمه گرفته است. پس، بین نفس خلاق و ربّ خلاق مسانخت وجود دارد. ملاصدرا پس از

شرح مسائل نفس به اوج مطلب خود نزدیک می‌شود: «نفس، با این خصوصیت و صفت خلاقیت صور در صقع ذات خویش، آفریده و ابداع شده است تا در این عالم مثال و نمونه‌ای برای خداوند به لحاظ ذات و صفات و افعال باشد. [شاید به همین سبب بود که آن یکه‌تاز عالم لاهوت در سرای عالم ناسوت - که نفس او افضل و اکمل کلیه نفوس انسانی و دارای قدرت انشاء و خلاقیت در خارج بود - فرمود: «من رأی فقد رأی الحق»؛ هر که مرا ببیند خدا را دیده است]. با تفاوتی که [از حیث امکان وجود و وجوب وجود و ضعف و شدت در وجود] بین این مثال و حقیقت وجود واجب‌الوجودی است. پس، برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنهاست، در برابر نفس علم حاصل از ذات خویش به نام علم حضوری و شهود اشرافی، نه به علم حصولی. (صدرالمتألهین: ۱۳۶۶: ۴۴)

برای رسیدن به ژرفای این سخن این نکته قابل توجه است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که اگر به اوج کمال فرا آید و از هنگامه جسم به کران رسد، برخوردار از توانایی‌های شگرفی می‌شود که پیش از آن در محدوده قدرت او نبوده است. از آنجا که در دیدگاه حکمت متعالی انسان موجودی است فرآمده از ماده و جسم، و گونه‌ای است که در گوهر ذات مجرد و ملکوتی است. بنابراین، پذیرفتنی است که بتواند دارای توانایی‌ها و کمالات والایی باشد که در تجربه روزمره او ننگند.

حکیم صدرای شیرازی، در نگاهی فراتر از این، بر این باور است که حضور و وجودی که صورت موجودات نزد خداوند دارند از وجود خاصی که تنها در خارج است بسی کامل تر و شدیدتر است. به همین دلیل، هر صورت علمی در پیشگاه دیگر مجردات نیز حصول و حضوری برتر از وجود مادی خویش دارد. وی معتقد است که نفس ناطقه انسانی که موجودی مجرد است دارای عالمی خاص و آفرینشی ویژه است. نفس انسانی در خود جواهر و اعراض، آسمانها و زمینها، عناصر، مرکبات و همه حقایق گیتی را مشاهده می کند، اما مشاهده ای نه به یاری تجربه و انتزاع و صورت بندی های رایج بلکه با ایجاد صورت هایی برهنه از ماده در درون خویش. این همان راز آفرینندگی نفس است، نفسی که دست سرشته خداوند بی مثل و مثال است و آینه تمام نمای خداوند خلاق. پس، نفس انسان نیز دارای قدرت، علم، حیات و اراده و همه لوازم برای تشکیل مملکتی مشابه با مملکت و سلطنت خداوند است، چرا که خداوند او را این گونه خواسته است. با این همه، از آنجا که نفس اکنون در پایین ترین درجات هستی، یعنی عالم ماده و دنیای تنگ گرفتار است، آثار فعل و جنبه های آفرینندگی او نیز در پست ترین درجات هستی یا پایین ترین مراتب کمالی است. به همین سبب، صورت های علمی و خیالی نفس چونان سایه هایی از واقعیت های خارجی اند و ساخته های فکری او اشباحی از موجودات عینی هستند که هیچ گونه اثر واقعی در بیرون از ذهن بر آنها مترتب نمی شود. اما این ناتوانی و ضعف تا آن زمانی است که انسان در بند جسم و جسمانیت محصور باشد. همین که نفس به فعلیت رسید و در سیر کمالی خویش از افق ملکوت طلوع کرد و به عالم قدس و بی کرانگی پیوست، آنگاه توانای انجام کارهایی می شود که در روزگار اسارت از آن قدرت

ناتوان بوده است.

حکیم متأله شیرازی در این مرحله به نتیجه مورد نظر اشاره می‌کند: کسی که بدین مقام بار یابد صورت‌های علمی او دیگر چونان شیخ و سایه نیستند، بلکه به اذن پروردگار خویش می‌تواند آنها را در خارج نیز لباس عینیت بپوشاند. او دیگر توانایی ایجاد موجودات حتی در عالم خارج را نیز یافته است. (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۷۷/۹)

هر چند نفس‌شناسی با این بیان معرفتی حضوری تلقی می‌گردد، ملاصدرا در گذر از آن به خداشناسی و مقایسه دو سپهر نفس خلاق و رب خلاق وارد حوزه معرفت حصولی می‌شود و فاقد امتیاز علم حضوری است. بررسی آثار شاگردان برجسته صدرا، از قبیل فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و ملاحادی سبزواری، نشان می‌دهد که تلاش قابل توجهی در جهت استدراک این کاستی صورت نگرفته است. بدین رو، این مهم با تغییر رویکرد علامه طباطبایی و تمرکز به جنبه فقر ذاتی نفس و ربطی بودن آن در نسبت داشتن با وجود قیوم ربوبی به سرانجام رسیده است.

از امتیازهای این رویکرد صدرايي توجه به یک جنبه خاص از نفس [و نه همه قوای آن] و یک خصوصیت ویژه آن یعنی خصوصیت خلاق عالم درون است. نفس سپهری دارد شبیه به سپهر آفریننده و خالق هستی. پس، نفس‌شناسی از این حیث پل مطمئنی برای ورود به خداشناسی است.

رابطه معرفت نفس و معرفت رب در اندیشه علامه

نقطه عزیمت مباحث مرحوم علامه طباطبایی؛ در مورد نفس در تفسیر این آیه آمده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ

مَرَجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بر شما باد رعایت نفس خودتان چه آنان که گمراه شده‌اند گمراهی‌شان به شما ضرر نمی‌رساند، اگر شما خود راه را از دست ندهید. بازگشت شما به خدا است و پس از آن آگاهتان می‌کند به آنچه عمل می‌کردید. (مائده: ۱۰۵)

علامه در تبیین و تفسیر آیه شریفه فوق می‌گوید: مقصود این است که ملازمت با نفس راه هدایت را بر انسان آشکار می‌سازد، به عبارت دیگر نفس مؤمن همان طریقی است که باید در آن سلوک نماید. بنابراین نفس مؤمن طریقی و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود. نفس مؤمن راه هدایت اوست، راهی که او را به سعادت می‌رساند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱/۲۸۱)

مطالب مذکور در این آیه به نحو دیگری تبیین شده است: «ولا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم»؛ همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خود فراموشی گرفتار کرد. (حشر: ۱۹)

در این آیه، خدا فراموشی علت خود فراموشی دانسته شده است. این قضیه عکس نقیض استدلالی است که می‌گوید خودشناسی علت خداشناسی است.

مرحوم علامه طباطبایی؛ در توضیح آیه «و نفس و ما سواها. فالهمها فجورها و تقواها. قد افلح من زکیها. و قد خاب من دساها» (الشمس، ۱۰) می‌نویسد: بنابراین، همین آیات هم - به طوری که می‌بینید - مسیر و راهی را فرض کرده که یک سر آن نفس معتدل و ساده و یک سر دیگرش رستگاری یا محرومیت است. سپس، این آیات این دو نتیجه، یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نموده است. (همان: ۱۱/۲۸۵)

بر اساس استنباط علامه از آیات مذکور، نفس مرکز الهام و درک خدایی است

و سعادت و شقاوت انسان دایر مدار صلاح و فساد نفس است. در نگاه علامه، خویشتن‌بانی و مراقبت از نفس موجب هجرت استکمالی انسان و ورود در عبودیت واقعی و آگاهی به فقر و فاقه ذاتی خویش می‌گردد. اینجاست که نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت نموده، اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق شامل حالش گردد، شرک و اعتقاد به موهامات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغنائی پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می‌نماید. (همان: ۲۸۶) نهایت این هجرت، در منظر علامه، وصول به آستان قرب الهی است.

تحلیل معرفت نفس از منظر علامه طباطبایی؛

علامه طباطبایی؛ با بررسی آیات و احادیث مربوط به شناخت نفس می‌نویسد: «اگر بنا به ادعای برخی شناخت و معرفت خداوند سبحانه محال هم باشد، همانا شناخت و معرفت فکری و از راه اندیشه و نظر است، نه شناخت شهودی و از طریق مشاهده. به فرض پذیرش این قول هم، مقصود از محال بودن شناخت خداوند شناخت احاطی و کامل و معرفت به کنه ذات او است، اما معرفت و شناخت خداوند به فراخور توانایی و قدرت امکانی محال نیست. خلاصه سخن آنکه معرفت نفس برترین راه و نزدیک‌ترین راه به کمال است، چیزی است که نمی‌توان هیچ تردیدی در آن کرد. تنها سخنی که می‌ماند در مورد کیفیت سیر و پیمودن مسیر است». (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷)

در تحلیل علامه، هم امکان معرفت خدای سبحان در شریعت مورد تصریح قرار گرفته، هم نقشه راه وصول علمی و عملی به روشنی تبیین شده است.

آنچه نزد اهل حق حقیقت به شمار می‌آید و از کتاب و سنت آشکار می‌شود این است که شریعت اسلام به هیچ‌وجه توجه و اعتماد و گرایش به غیر خدا را به سالک راه اجازه نمی‌دهد، مگر اینکه خود به لزوم آن و انجام آن فرمان داده باشد. همانا، شریعت اسلام قدری از لوازم سیر به سوی خدا و اندکی از آنچه مربوط به سعادت و نیکبختی یا شقاوت و نگون‌سازی است - خواه ریز باشد و خواه درشت - فروگذار نکرده است، بلکه آن را بیان و آشکار ساخته است. (همان: ۷۱)

علامه پس از توضیحاتی نتیجه می‌گیرد که شریعت بیان کیفیت سیر و سلوک از طریق معرفت نفس را نه تنها فروگذار نکرده بلکه آن را به وضوح بیان نموده است. (همان: ۷۲)

ایشان، همانند اندیشمندان دیگر اسلامی، معرفت به خدا را نیازمند عمل می‌داند و دستیابی به آن را از دو راه سیر آفاقی و سیر انفسی امکان‌پذیر می‌داند. سیر آفاقی عبارت است از تفکر و تدبیر و نظر کردن به موجودات آفاقی از مخلوقات و مصنوعات خداوند و نشانه‌های او در آسمان و زمین که همگی خارج از لوح نفس می‌باشند. تا اینکه این اندیشه و تدبیر مایه و موجب پیدایش یقین نسبت به خدا و اسماء و افعال او می‌گردد، زیرا تمامی این نشانه‌ها و مخلوقات آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد. (همان: ۷۶)

علم مذکور علمی حصولی و فاقد شاخص‌های علم حضوری و شهودی است. چنین علم و شناختی به یک قضیه دارای موضوع و محمول ختم می‌شود که اجزاء آن هر دو از مفاهیم اند، در حالی برهان اقامه شده است که خداوند

تعالی وجود محض و هستی صرف است و هیچ‌گونه ماهیتی ندارد. پس، تصور خداوند در ذهن محال است. با این حساب، هر چه را که ذهن تصور می‌کند و آن را واجب می‌پندارد و نسبت به آن حکم می‌کند و محمولاتی بر آن حمل می‌کند غیر از وجود واقعی خداوند خواهد بود.

علامه، در پایان این بحث، به اوج مطلب یعنی ربط تنگاتنگ معرفت انفسی و معرفت خداوند می‌رسد.

راه دوم سیر انفسی است که عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت و معرفت خداوند از طریق آن، زیرا نفس از نظر وجودی هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و شناخت موجودی که کاملاً وابسته و غیر مستقل است از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگهدارنده اوست جدا نیست و هر دو شناخت به یک اعتبار است. (همان: ۷۶)

درک عمق فحوای بیان مذکور منوط به تقریر نسبت و رابطه ظاهر و باطن در اندیشه علامه طباطبایی است:

«نسبت میان این عالم با عالم ماوراء نسبت علیت و معلولیت و کمال و نقص است که ما آن را ظاهر و باطن می‌نامیم. و از آنجا که ظاهر عالم ضرورتاً مشهود ما است و شهود ظاهر خالی از شهود باطن نیست - زیرا ظاهر از اطوار وجود باطن و عین ربط به آن است - پس، هنگام شهود ظاهر باطن نیز به طور بالفعل مشهود ما می‌شود و از آنجا که ظاهر حد و تعین باطن است، هرگاه انسان با کوشش و مجاهدت از این حد در گذرد و از آن غفلت بورزد ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد». (همان: ۴۹)

از آنجا که نسبت آنچه در سرای طبیعت و عالم ماورا است به حقایق خود

مانند نسبت ظاهر به باطن است و هر خصوصیت وجودی متعلق به ظاهر، در حقیقت، متعلق به باطن است و بالعرض و بالتبع باطن به ظاهر هم استناد دارد، پس، ادراک ضروری‌ای که نفس نسبت به خودش دارد اولاً و بالحقیقه متعلق به باطن اوست و به عرض و به تبع آن مربوط به خود نفس است. در نتیجه، در نگاه متألهانه مرحوم علامه، کل عالم شهود و از جمله انسان و نفس او از اطوار غیب الغیوب و عین ربط به علت العلل عالم است.

سپس، علامه نتیجه می‌گیرد:

«حقیقتی که در باطن نفس است از خود نفس آشکارتر و بدیهی‌تر است و آنچه که در باطن این باطن است از آن نیز روشن‌تر و بدیهی‌تر است و همین‌طور پیش می‌رود تا می‌رسد به حقیقتی که هر حقیقتی به او ختم می‌گردد، و او خود آشکارترین معلوم‌ها و بدیهی‌ترین بدیهیات است». (همان: ۵۸)

بنابراین، رسیدن انسان به کمال حقیقی مستلزم عبور از ظاهر، تقلیل قیود و حدود، و ورود به باطن است و این امر در نهایت، موجب از بین رفتن قیود و حدود شده، مستلزم فنا در اسماء و صفات و ذات است و این موطن هجرت از دویینی به تک‌بینی است و فنا از ظاهر و حدود مستلزم بقا به وجود احدی است. آشکار است که شهود و شناخت این حقیقت در شهود و شناخت نفس است. در حوزه نفس‌شناسی، علامه وارد عرصه‌هایی می‌شود که در آن شناخت تمام موجودات از جمله نفس به تبع خداشناسی موضوعیت می‌یابد.

علم به غیر مستقل بعد از علم به مستقلی است که مقوم اوست، زیرا وقوع علم مقتضی یک نوع استقلال در معلوم است بالضروره. پس، علم به غیر مستقل همانا به تبع مستقلی است که با او معیت دارد. (همان: ۷۹)

انسان با نزاهت نفس از طریق شرعی به خداشناسی می‌رسد و سپس خویشتن را خواهد شناخت؛ زیرا ذاتش عین ربط و وابستگی به خدای سبحان است و سپس هر چیزی را با او و از طریق او خواهد شناخت. معرفت نفس نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه شناخت خداوند سبحان است که همان راه انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به ذات غنی و قیوم است. این مرحله از سیر مقام والای فناء است. انسان در سیر خویش به سوی حق تعالی ناگزیر از گذر از جمیع مراتب افعال و اسماء و ذوات است تا اینکه به توحید ثلاث (توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی) برسد.

علامه طباطبایی؛ این مطلب را به شیوه برهانی چنین تقریر می‌نماید: «از آنجا که انسان به کمال هیچ مرتبه‌ای نمی‌رسد مگر به فناء از آن مرتبه و بقای آن کمال در همان محل، پس، در هر مرتبه‌ای از کمال بر جمیع فیوضاتی که بر مراتب مادون جاری می‌گردد و قوف می‌یابد و بدان متحقق می‌گردد تا اینکه به مقام توحید ذات می‌رسد که در آنجا نه اسمی برجا می‌ماند و نه رسمی». (همان: ۹۵)

شناخت وجود ربطی نفس به شکل حضوری و شهودی امتیاز مهم این تحلیل علامه از خداشناسی بر مبنای نفس‌شناسی است.

سپس، مرحوم علامه طباطبایی به مرجح بودن سیر انفسی بر آفاقی اشاره می‌کند:

«راه رسیدن به هدف همین دو طریقی است که گفته شد، اما حقیقت این است که سیر آفاقی به تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی‌گردد، زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و آیات و نشانه‌های خداوند هستند تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع و صفات او

می‌شود. (۱۳۶۶: ۷۷) علامه در جای دیگر فرموده است: نظر در آیات آفاقیه و معرفت حاصل از آن نظر و معرفتی است فکری و عملی است حصولی، به خلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آنها نظری است شهودی». (طباطبایی، الف - ۱۳۶۲: ۲۹۲/۱۱)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان استلزام اصلاح نفس با معرفت نفس را دلیل دیگر ترجیح سیر انفسی می‌داند: «اما اینکه چرا معرفت و سیر انفسی از سیر آفاقی بهتر است شاید از این جهت باشد که معرفت نفس عادتاً خالی از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نیست، به خلاف معرفت آفاقی. (همان: ۲۹۰)

ایشان در جای دیگر از این تفسیر می‌نویسد: «از آنچه گذشت چنین به دست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس‌تر و پرارزش‌تر از سیر آفاقی است و تنها سیر انفسی است که نتیجه‌اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است». (همان: ۲۹۴)

علامه در توضیح روایت شریف علوی که «معرفت نفس سودمندترین دو معرفت (آفاقی و انفسی) است» می‌نویسد: «انسان وقتی به سیر درباره نفس خود پردازد و اغیار را از دل بیرون رانده با دل خلوت کند، از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال بپیوندد که این خود سبب معرفت پروردگارش می‌شود، معرفتی که در حصولش چیزی واسطه نشده است و علمی که هیچ سبب در آن مداخله نداشته است، چون انقطاع به تنهایی تمامی حجاب‌هایی را که در بین است کنار می‌زند. اینجاست که آدمی با مشاهده ساحت عظمت و کبریای حق خود را از یاد می‌برد. بنابراین، باید این معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد و نیز گفتیم که

در سویدای نفس به این مطلب تصدیق و اذعان می‌شود که انسان فقیر و محتاج به خدای سبحان، و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلالی از خود ندارد. (همان: ۲۹۸)

اینجا هم سیر نفس‌شناسی علامه به «افتقار نفس» می‌رسد و احتیاج ذاتی او را به خدا به دنبال دارد. مؤید این استنباط آیه کریمه «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» است. (فاطر: ۱۵)

بنا بر مطالب فوق، علامه طباطبایی؛ به یک نوع دیالکتیک در نسبت معرفت نفس و معرفت رب قایل است. ایشان، از یک سو، معرفت نفس را مقدمه معرفت رب می‌شمرد، و از سویی دیگر، شناخت رب را موجب شناخت بهتر نفس و در افقی برتر می‌داند، چرا که شناخت موجود مستقل و قیوم و غنی مقدم بر شناخت موجود غیر مستقل و ربطی و نیازمند است و اساساً بدون شناخت مستقل و قیوم شناخت غیر مستقل و تعلق و ربطی امکان‌پذیر نیست و این شناخت جز از طریق حضور میسر نیست. از این رو، معرفت نفس از منظر علامه از سنخ معرفت حضوری است.

نتیجه‌گیری

بررسی آثار و کتب صدرالدین شیرازی و علامه طباطبایی در مورد نفس بیانگر این مطلب است که تعریف ارسطویی مورد پذیرش هر دو تن است و نفس از امور ربّانی و اسرار الهی است که رمزگشایی از آن موجب فتوح و گشایش‌های معنوی در سیر و سلوک فکری و قلبی است. همچنین، نفس‌شناسی پایه اصلی خداشناسی است و وارستگی نفس از امور مادی و اشتغالات جسمانی برای عروج به معراج قرب از پیش شرط‌های اصلی است. از نظر این دو فیلسوف

اسلامی، دو راه مشخص برای سیر إلى الله وجود دارد: سیر آفاقی و سیر انفسی. از این میان، سیر انفسی بر سیر آفاقی تقدم و ترجیح دارد.

اما وجوه تمایز آن دو در این است که ملاصدرا معتقد است قدرت خلاق نفس متناظر با عالم الوهی و قدرت خلاق ربوبی است و شناخت این خصوصیت نفس کاوشگر را به قرب الهی می‌رساند. علامه طباطبایی؛ با رویکردی متفاوت معتقد است شناخت خصوصیت سرتاسر فقر و هویت ربطی و تعلقی نفس که از خصوصیات انفکاک‌ناپذیر آن است مقارن با شناخت وجود غنی مطلق است و این دو شناخت در یک طراز اعتبار قرار دارند.

اما به نظر می‌رسد این دو دیدگاه قابل جمع‌اند. می‌توان ضمن پذیرش مبنای ملاصدرا که قدر خلاق نفس را مطمح نظر قرار داده، به مبنای علامه نیز معتقد شد که ربطی بودن و تعلقی بودن نفس را مدنظر داشته است.

از منظر حکمت متعالیه، تنها معرفت حضوری و شهودی نفس است که معرفت حضوری رب را میسر می‌سازد. هر چند ملاصدرا بر معرفت حضوری نفس تأکید دارد، در برخی از نوشته‌هایش معرفت حصولی نفس را نیز مطرح نموده است. اما علامه طباطبایی؛ تنها بر مقدمیت معرفت حضوری نفس برای وصول به معرفت حضوری رب تأکید دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحدین محمد تمیمی (۱۳۶۶)، *غررالحکم و دررالکلم*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، بی جا، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من الشفاء*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- احدی، حسن و بنی جمالی، شکوة السادات (۱۳۶۳)، *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۱۲)، *عوالی اللئالی*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- ارسطو (۱۳۷۷)، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- صدر المتألهین، صدرالدین شیرازی (بی تا)، *اسفار الاربعة فی حکمة المتعالیه*، بی جا، کتابچی.
- _____ (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه: دکتر جواد مصلح، تهران، سروش.
- طباطبائی، [علامه] سید محمد حسین (۱۳۶۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، بی جا، کانون انتشارات محمدی.
- _____ (۱۳۶۶)، *ولایت نامه*، ترجمه: دکتر همایون همتی، تهران، امیرکبیر.
- طهرانی، سید محمد حسین (۱۳۶۰)، *رسالة لبالباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- عاملی شیخ جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، بی جا، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- کبری، نجم الدین (۱۳۶۳)، *الاصول العشرة*، ترجمه و شرح، عبدالغفور لاری، بی جا، انتشارات مولا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
- _____ (۱۴۰۵)، *مرآة العقول*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.