

## چگونگی گذر از خودشناسی به خداشناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره)

سید حمید طالبزاده \*

علیرضا میرزایی \*\*

### چکیده

نفس شناسی از مبادی و مقدمات خدا شناسی در معارف اسلامی است. دو نفر از سلسله جنبانان حکمت متعالیه از قرن یازده و قرن چهارده، یعنی صدرالدین شیرازی و علامه طباطبایی (ره) بر این باور تأکید خاص نموده‌اند. دو حکیم با وجود وحدت در هدف معرفتی دو رهیافت متفاوت دارند. در اندیشه فلسفی ملاصدرا، نفس خلاق مثال و نمونه‌ای از خدای خالق است، اما علامه طباطبایی، شناخت نفس را شناخت موجود غیر مستقل و تعلق و ربطی می‌داند که مقارن با شناخت ذات مستقل است که بمنزله ذات قیومی و نگهدارنده آن وجود تعلق است.

کلید واژه‌ها: نفس، معرفت، ملاصدرا، علامه طباطبایی (ره)، معرفت‌النفس، معرفت‌الرب.

---

\* دانشیار فلسفه دانشگاه تهران

\*\* دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۹

## مقدمه

از قدیمی‌ترین عصری که تاریخ تفکرات فلسفی بشر ضبط کرده، انسان نسبت به دنیای برون از خود و دنیای درون خویش به کند و کاو پرداخته است. از کنجکاو برون، علم متولد گردید. فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی و ... زاده کنجکاو و جستجوی آدمی برای کشف و بازیافت قانونمندی‌هایی است که بر پدیده‌های دنیای برون از نفس او حاکم است. زمانی هم آدمی به دنیای پر اعجاب درون خود نگریست و به یافته‌هایی چون نفس و روح و روان ... پرداخت. در این مقاله تلاش شده پس از بیان جایگاه اجمالی نفس در منابع دینی، ربط وثیق معرفت نفس و معرفت ربّ، مورد امعان نظر قرار گیرد و از رهیافت‌های دو متفکر حکمت متعالیه در نحوه این ربط و پیوستگی بهره‌گیری شود: یکی بنیانگذار و نماینده قرن یازدهم، یعنی صدرالمآلهین شیرازی و دیگری شارح و ناقد بزرگ در قرن چهاردهم مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (ره). این دو حکیم ارجمند هرچند در فضای حکمت متعالیه سیر می‌کنند اما به دلیل استقلال فکری علامه، که از ضرورت‌های پژوهش‌های عقلی و فلسفی است، در مواردی، از جمله در مورد گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی، باریک‌بینی‌های متفاوتی از صدرالمآلهین دارد. لذا بازخوانی و مقایسه این دو متفکر در حوزه نفس‌شناسی، به شناخت افق بلند اندیشه‌ورزی آنها کمک قابل توجهی می‌کند.

## نفس‌شناسی، دهلیزی برای ورود به عالم لاهوت

از دیرباز در بین اندیشمندان اسلامی راه‌های معرفت و شناخت خداوند سبحان مورد توجه بوده است. برخی معتقدند محدودیتی در طرق شناخت وجود ندارد «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق» راه‌های [سیروسلوک] به‌سوی خداوند به تعداد نفس‌های آفریدگان است (کبری، ۱۳۶۳، ص 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، ص ۷۶). سرمنشأ این تعلیمات، کتاب مقدس الهی است. قرآن کریم از ضمیر انسان به عنوان یک منبع معرفت ویژه نام می‌برد. از نظر قرآن، سراسر خلقت آیات الهی و نشانه‌هایی برای کشف حقیقت است. البته ضمیر انسان مورد تأکید ویژه است:

«وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون» (ذاریات، ۲۱-۲۰)؛ در زمین (سیر آفاقی) برای اهل یقین نشانه حقایق خداوند و در درون جانتان (سیر انفسی) وجود دارد چرا بینا نمی‌شوید؟! «سنریهم آیاتنا فی الافاق وفي انفسهم حتی یتبین لهم ائّه الحق» (فصلت، ۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در جهان خارج و درون جانشان می‌نمایانیم تا بدانند که خداوند حق است.

نفس در قرآن در معانی مختلفی (شش معنی) استعمال شده است که بیان آنها از ظرفیت مقاله حاضر خارج است (احدی، بنی جمالی، ۱۳۶۳، ص ۱)

نفس یکی از شگفتی‌های آفرینش و از آیات و نشانه‌های معرفت‌الله است که علاوه بر قرآن در جوامع روایی مورد توجه خاص است. به نقل از علامه طباطبایی (ره) در کتاب "رسالة الولاية"، در کتاب "غز و درر" حدود ۲۲ روایت از کلمات قصار حضرت علی (ع)، در معرفت نفس وارد شده است که نشانه اهمیت موضوع می‌باشد.

رسول خدا فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هرکس خویش را شناخت خدای را شناخت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲).

رسول مکرم اسلام (ص): «اعرفکم بنفسه اعرفکم بره» هرکسی از شما بیشتر خویش‌شناس باشد خدا شناس‌تر است (عاملی، ۱۳۰۲، ص ۹۴).

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «معرفة النفس انفع المعارف»؛ خویش‌شناسی سودمندترین دانش‌هاست (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸).

حضرت علی (ع): «غایة المعرفة ان يعرف المرء نفسه»؛ نهایت معرفت آن است که شخص خود را بشناسد (همان، ج ۵، ص ۱۲۳).

حضرت علی (ع): «من عرف نفسه فقد انتهى الی غایة کل معرفة و علم» هر کس خود را شناخت به پایان هر شناخت و آگاهی رسیده است (همان، ص ۴۰۵).

از آیات و روایات استفاده می‌شود که نفس و جهان درون انسان، عالمی است بزرگ که با بازخوانی آن، انسان به جهان کبیر پا می‌گذارد و نهایت سیر در آن وصول به حظیره قرب الهی است.

### نگاه به نفس‌شناسی گذشتگان، به عنوان نقطه عزیمت در معرفة الرب

اندیشمندان و فلاسفه جهان اسلام به تبعیت از ارسطو، نفس را نخستین کمال‌یافتگی جسم طبیعی که بالقوه دارای زندگی است تعریف کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۶۱). آنان پس از تعریف نفس و تعیین جایگاه انتولوژیک (وجود شناختی) آن، به معرفت‌شناسی در مورد آن پرداخته و قوای متعددی را برای نفس ثابت کرده‌اند. قوای نفسانی در دیدگاه فلاسفه اسلامی از زمان‌کندی (قرن ۳) و فارابی (قرن ۴ و ۳) تا به امروز تقسیمات متعددی دارد که به مرحله معرفت‌شناسی نفس و روان مربوط می‌شود. در تحت عنوان کلمه جوهر و مقولات، از نفس مباحث ذی‌قیمت به عمل آمده است. نفس، جوهری است مفارق که ذاتاً مستقل از ماده و بدن است و فعلاً (در عمل و کارکرد) متعلق به اجساد و اجسام است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۷۴).

### نگاه صدرا به عالم اسرار آمیز نفس برای وصول به حقیقت هستی

کنکاش عقلی پیرامون نفس و ابعاد وجودی آن، از مباحث پر بار حکمت صدرایی است. صدرالمتألهین، از این آبخور زلال و جاری یعنی معرفة النفس، برترین و شگفت‌ترین بهره‌های فلسفی را برده است. هرچند مباحث نفس‌شناسی از دیرباز به تأسی از قرآن و سنت مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان اسلامی بوده است، اما در تاریخ بستر اندیشه فیلسوفان، روند تکاملی یافته و این روند در مکتب حکمت متعالیه به کمال رسیده و پس از صدرا سیر استکمالی نفس‌شناسی برای ورود به عالم الوهی در ژرف اندیشی علامه طباطبایی (ره) اوج گرفته است. در نگاه ملاصدرا نفس سه مرحله دارد: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی (ناطقه). حد جامع نفس همان است که گفته‌اند «فهی اذن کمال للجسم» پس آن کمال جسم است (الشیرازی، ج ۱، ص ۲۸۷، ۲۹۳، ۳۶۰).

ارسطو و پیروانش نفس را جوهر و پدیده‌ای مادی‌گونه 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 با کارکرد و اعمال جسم می‌توان 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 و پیوند خورده است. هر کاری که بدن انجام دهد در واقع منسوب به نفس است و بدون نفس، بدن انسان حیات ندارد و انسان نیست. 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 بقاء روحانی است. نفس جوهری است متحرک که حرکت آن استکمالی است تا به استقلال کامل برسد (الشیرازی، ج ۸، ص ۳۸۶).

حکیم بلند آوازه شیرازی در کتاب الشواهد الربوبیة نیز توضیحات مبسوطی در این مورد می‌دهد:

باید دانست که نفس انسان، موجودی است جسمانی الحدوث (به این معنی 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 طی 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) (همان، ۱۳۶۶، ص ۳۲۶).

ملاصدرا وجود و تجرد نفس قبل از بدن را برخلاف افلاطون و اتباع او نمی‌پذیرد و برای آن دلیل اقامه می‌کند: هر موجودی که مجرد از ماده باشد، هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد، زیرا قوه قبول و استعداد پذیرش ناشی از امری است که در حد ذات خویش، قوه صرف و عاری از فعلیت و متصل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت آنند و این امر، نیست مگر هیولای جرمانی. پس فرض تجرد نفس از ماده، قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به اینکه نفس در چنین حالتی محل عروض عوارض و لواحق غریب است مستلزم اقتران و تعلق نفس به ماده است. زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس فرض تجرد نفس از ماده مستلزم فرض اقتران تعلق آن به ماده است، و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد آن است (الشیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۲۸).

صدرالدین در خصوص کمال نفس ناطقه معتقد است که:

کمال مختص به نفس ناطقه اتحاد آن با عقل کل است؛ بدین طریق صور علمیه کلیه موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ عالم که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکیه و عنصریه تا آخرین مراتب وجودات است، همگی در ذات او نقش بندد و ذات او در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلیه موجودات در وی، خود عالمی و جهانی علمی گردد (الشیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۰).

حکیم نحیر، اعراض و دوری از ماده و تعلقات آن را مهم‌ترین شرط فتوح و گشایش معنوی می‌داند:

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 آن کس از ما که دست آویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلاده خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و پرده غبار تقلید از چشم بزاید و وسوس نفسانی را از خویشتن به دور افکند و هنگام شبهات و جلوه‌گری حقایق دریچه‌ای از عالم ملکوت اعلی بر قلب او بازگردد و به مطالعه اسرار نهانی عالم غیب بپردازد، تا در این هنگام از آن لذتهای معنوی و خودآرایان صحنه‌های ملکوتی شبحی ضعیف و رخساری ناتمام نما بیابد که در عین حال لذت مشاهده 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، ص ۳۶۶).

اندیشمندان اسلامی وابستگی و دل‌بستگی به مادیات و اشتغال به امور غیرخدایی را مانع اصلی سلوک و درک حقیقت می‌دانند. ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، زهد عارفانه را به شکلی تعریف می‌کند که مستلزم وارستگی از علایق مادی و اشتغالات غیرخدایی است «الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق، و تکبر علی کل شیء غیرالحق» زهد در نظر عارف پیراستگی است از هر چیزی که او را از حق منحرف کند و تکبر به هر چیزی است که غیر حق باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۰).

صدرالدین در توضیح بیشتر می‌فرماید: سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذت علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفته علایق جسمانی است، تخدیری است ناشی از ناحیه تعلق به دنیا (همان، ص ۳۶۷).

حکیم در پایان این بخش از نفس بعنوان امر ربّانی و سرّی از اسرار الهی و لطیفه ملکوتیه نام می‌برد که در صورت پرورش آن با اعراض و اجتناب از غیر خدا، انسان به رتبه‌ای از مقام ولایت الهی دست می‌یابد و به حقایق مکنون هستی پی می‌برد:

خلاصه اینکه نفس یعنی این لطیفه ملکوتیه در انسان، امری ربّانی و سرّی از اسرار الهی است که شایسته معرفت و شناختن حقایق کلیه موجودات است، به شرط آنکه حجاب‌های نامبرده که بعضی عدمی و بعضی وجودی و بزرگتر از همه آنها اشتغال به غیر خدا و توجه به صور موهومات فریبنده‌ای است، مانع از ادراک و معرفت او نگردند و در حدیث نبوی آمده «لولا أنّ الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء»؛ اگر شیاطین بر دل‌های بنی‌آدم هجوم نمی‌آوردند، هر آینه به ملکوت و بواطن آسمان‌ها و عالم علوی راه می‌یافتند و به اسرار نهفته در آنها پی می‌بردند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۵۹). و نیز از حضرت پرسیدند خدا در کجای زمین است؟ او در جواب فرمود «درون دل‌های مومنین» و نیز در حدیث قدسی آمده است «لایسعی ارضی ولا سماء ولیکن یسعی قلب عبدی الورع المومن» (احسائی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۰)؛ آسمان و زمین با آن فراخی و عظمت شایسته در بر گرفتن من نیست، ولی دل بنده مؤمن پرهیزگار جایگاه من است (همان، ص ۱۰۰). 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 بدان گونه 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 (همان، ص ۳۷۱).

مطلب بدیع در نفس‌شناسی حکمای اسلامی، به ویژه متألهان حکمت قویم متعالیه، فرا رفتن از مباحث صرف نظری است. آنان در تکمیل این مباحث به نزاهت و پیراستگی نفس با التزام به شرع برای درک باطن هستی توجه خاص نموده‌اند.

در منظر ملاصدرا نفس از بدن شریف‌تر بوده و از آن به عنوان ابزار خود استفاده می‌کند در پایان سیر استکمالی خود آن را رها کرده، به زندگی در افقی برتر و تجردی ادامه می‌دهد:

نفس در کمال خود جوهری است مجرد و بسیط‌الذات و فناپذیر که از ماده و مادیات ارتقاء یافته، به بدن حیات می‌بخشد و تا مرگ از او همچون ابزاری استفاده می‌کند. نفس انسان ملکوتی و آسمانی، در اصل خلقت خود زمینی و پای‌بند ماده است. نفس دارای حرکت جوهری اشتدادی است و روز به روز کامل‌تر می‌شود (الشیرازی، اسفار، ج ۸، ص ۴۰).

در پایان عبارت بالا حکیم به مسئله مهم حرکت جوهری در نفس توجه می‌کند و انسان را در صیروت و شدن و تحول دائمی استکمالی معرفی می‌نماید.

تکامل انسان 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 غیرمادی 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 وا می‌دارد. 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، ج ۹، ص ۶۳).

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، ج ۸، ص ۴۳۲).

دو دسته مذکور مقابل هم قرار دارند، به این معنی 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 فنای آن فانی نمی‌گردد (همان، ص ۳۴۷).

ملاصدرا قوای انسانی (نفس ناطقه) را به دو قوه تقسیم می‌کند: ۱- نظری ۲- عملی (همان، ص ۱۳۶۶، ۲۹۹).

قوه نظری نفس به چهار قسم تقسیم می‌گردد:

- 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 هر آن که بخواهد بدون زحمت فکر و اندیشه در ذات خود مشاهده کند.
- ۴- عقل بالمستفاد: همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ افعال در ذات وی مشاهده کند (همان، ص ۳۰۸).
- این مرحله چهارم برای نفس در اثر تکامل و تهذیب نفس به دست می‌آید و مربوط به کاملین از انسان‌ها است.
- مراتب قوه عملی نیز به چهار دسته تقسیم می‌شود:
- ۱- تهذیب ظاهر: با به کار بردن نوامیس الهی و عمل به شرایع نبوی (از قبیل انجام مناسک شرعی) قابل حصول است.
  - ۲- تهذیب باطن: تهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب از ملکات ناپسند و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می‌گردند.
  - ۳- تنویر قلب: نورانی نمودن قلب به نور و فروغ صور علمیه و صفات پسندیده.
  - ۴- فنای نفس از ذات خویش: چشم دل و دیده باطن را منحصراً برای مشاهده حق و جلوات او به کار بردن و نظر و همت خویش را صرفاً به جانب حضرت ربّ الارباب و ساحت کبریای او معطوف داشتن و این آخرین مراتب سیر و سلوک به جانب خداست (همان، ص ۳۰۹).
- مراتب نظری و عملی مذکور که به منزله مراتب و منازل صیوروتی نفس‌اند، بر حسب استکمال نفس در حرکت جوهری اشتدادی تقسیم شده است و این نظریه (حرکت جوهری) از ابتکارهای فلسفی راهگشا در حکمت ملاصدرا 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 (ره) رهیافت‌ها و رویکردهای ویژه خود را دارند.
- صدرا معتقد است معرفت نفس تنها راه نتیجه‌بخش و فایده آفرین است که انسان را به شهود حق می‌رساند.

«معرفة النفس ذاتاً و فعلاً مرعاة لمعرفة الرب ذاتا و فعلا. فمن عرف النفس انما الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس التامی، امکنه ان یرتقی الی معرفة ان لا موثر فی الوجود الا الله»؛ شناختِ نفس ذاتاً و فعلاً موجب ترقی به شناخت رب ذاتاً و فعلاً می‌شود. کسی که معرفت پیدا کند نفس جوهری عاقل، متوهم، خیال‌گر، حساس، متحرک، دارای شامه، ذائقه، قدرت لمس و نموکننده است برای او ممکن است ارتقاء پیدا کند به این معرفت که مؤثری جز او (خداوند) در عالم وجود ندارد (همان، ص ۲۲۴).

صدرالدین شیرازی از طریق نفس خلاق که مثال نمونه‌ای از رب خلاق است به نقطه عزیمت نظریه خود برای شناخت خداوند می‌رسد. مرحوم علامه طباطبایی (ره) از طریق شناخت افتقار و ربطی بودن نفس به نگهدارنده نفس که مستقل و قیوم نفس است راه می‌یابد.

### نفس خلاق مدلی از ربّ خلاق

شناخت خدا از درون، اطمینان‌بخش‌ترین راه معرفت به اوست. شبکه درونی انسان متصل به شبکه نامتناهی حق است. معرفة النفس، یعنی شناخت نزدیک‌ترین عرصه هستی به ما، رمزگشای هزاران قفل ناگشوده عالم و رازگوی جهان هزارتوی 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 چگونه صورت‌های دانایی و تصویرهای ذهنی، قائم به نفس ما و وابسته به جان ما هستند در خواهیم یافت که چگونه آفریده‌های خداوند بلند مرتبه، وابسته به وجود او هستند.

ملاصدرا برای نفس، قدرت خلاقیت قائل است و علم به عوالم از ناسوت تا لاهوت را با این مبنا توجیه می‌کند.

خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفرید که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در صقع و 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) ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و

تضاعف و تزیید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند (همان، ۱۳۶۶، ص ۴۳).

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

این نفس‌شناسی، خاص لوحی است از اصل وجود فیاض و خلاق عالم. 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 (و شاید به همین سبب بود که آن یگانه تاز 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 رانی فقد رای 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 واجب الوجودی 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 به علم حاصل از ذات خویش به نام علم حضوری و شهود اشرافی نه به علم حصولی (الشیرازی، ۱۳۶۶، ص 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 فرا آمده از ماده و جسم و گونه‌ای است که در گوهر ذات، مجرد و ملکوتی است، بنابراین پذیرفتنی است که بتواند دارای توانایی‌ها و کمالات برینی باشد که در تجربه روزمره او ننگند.

حکیم صدراى شیرازی، در نگاهی فراتر از این می‌نویسد: حضور و وجودی که صورت موجودات نزد خداوند دارند از وجود خاصی که تنها در خارج است بسی کامل‌تر 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، نفس ناطقه انسانی که موجودی مجرد است دارای عالمی خاص و آفرینشی ویژه است. او در خود، جواهر و اعراض، آسمان‌ها و زمین‌ها، عناصر، مرکبات و همه حقایق گیتی را مشاهده می‌کند، اما مشاهده‌ای نه به یاری تجربه و انتزاع و صورت‌بندی‌های رایج، بلکه با ایجاد صورت‌هایی برهنه از ماده در درون خویش. این همان راز آفرینندگی نفس است، نفسی که دست سرشته خداوند بی‌مثل و مثال، تمام نمای خداوند خلاق است. پس انسان آفریننده نیز دارای قدرت، علم، حیات و اراده و همه لوازم برای تشکیل مملکتی مشابه با مملکت و سلطنت خداوند است، چراکه خداوند او را این‌گونه خواسته است. اما با این همه از آنجا که نفس اکنون در پایین‌ترین درجات هستی، یعنی عالم ماده و دنیای تنگ گرفتار است، آثار فعل و جنبه‌های آفرینندگی او نیز در زیرین‌ترین درجات هستی و یا پایین‌ترین مراتب کمالی است، به همین خاطر صورت‌های علمی و خیالی او چونان سایه‌هایی از واقعیت‌های خارجی‌اند و ساخته‌های فکری او اشباحی از موجودات عینی هستند که هیچ‌گونه اثر واقعی در بیرون از ذهن بر آنها مترتب نمی‌شود. 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 بی‌کرانگی پیوست، آنگاه توانای انجام کارهایی می‌شود که در روزگار اسارت از آن قدرت ناتوان بوده است.

حکیم مثاله شیرازی در این مرحله به نتیجه مورد نظر اشاره می‌کند: کسی که بدین مقام بار یابد صورت‌های علمی او دیگر چونان شبح و سایه نیستند، بلکه به اذن پروردگار خویش می‌تواند آنها را در خارج نیز لباس عینیت ببوشاند. او دیگر توانایی ایجاد موجودات حتی در عالم خارج را نیز یافته است (همان، اسفار، ج ۹، ص ۱۷۷).

هرچند نفس‌شناسی با این بیان حضوری است، ولی در گذر از آن به خداشناسی و مقایسه دو سپهر نفس خلاق و رب خلاق، ملاصدرا وارد حوزه علم حصولی شده و فاقد امتیاز علم حضوری است. بررسی آثار شاگردان برجسته صدرا از قبیل فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و

ملاهادی سبزواری نشان می‌دهد تلاش قابل توجهی در جهت استدراک این کاستی صورت نگرفته و این مهم با تغییر رویکرد علامه طباطبایی و تمرکز به جنبه فقر ذاتی نفس و ربطی بودن آن در نسبت به وجود قیوم ربوبی به سرانجام رسیده است.

از امتیازهای این رویکرد، توجه به یک جنبه خاص از نفس، و نه همه قوا، و خصوصیت آن یعنی خصوصیت خلاق عالم درون است. نفس، سپهری دارد شبیه به سپهر آفریننده و خالق هستی. پس نفس شناسی از این حیث پل مطمئنی برای ورود به خدا شناسی است.

### پیوند معرفة النفس و معرفة الرب در اندیشه علامه طباطبایی (ره)

عارفان قدسی مسلک، در دستورهایی خود گاهی سالک را به فکر فرا می‌خوانند و زمانی او را به مراقبه سفارش می‌کنند و گاه به منظور نفی خواطر دستور توجه به نفس می‌دهند. همه این‌ها به یک دروازه آسمانی فرجام می‌پذیرند و آن شناخت خویش و اتصال نفس به عالم قدس ربوبی است. با طلوع مشرقی نفس راه به آفاق بی کران سپهر ربوبی گشوده می‌شود. این راز سر به مهر را فیلسوف بهره‌مند از عرفان، علامه طباطبایی (ره) به شاگردان خود این‌چنین بازگو کرده است: «رویه مرحوم استاد آقای قاضی نیز طبق رویه استاد بزرگ خود، آخوند ملاحسینقلی همدانی همان طریق معرفت نفس بوده است» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۲).

علامه طباطبایی نماینده و مفسر بزرگ حکمت متعالیه در قرن چهارده رهیافت متفاوتی از نفس‌شناسی به خداشناسی دارد.

نقطه عزیمت مباحث مرحوم علامه طباطبایی (ره) در مورد نفس در تفسیر وزین المیزان آیه ۱۰۵ سوره مائده است: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرم من ضل اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم تعملون»؛ 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).

اگر فرمود «علیکم انفسکم»؛ بر شما بادنفستان، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شما است نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است، به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر

می‌کند به ملازمت نفس خود معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید. بنابراین نفس مؤمن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود. نفس مؤمن راه هدایت اوست، راهی است که او را به سعادتش می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۸۱).

مطالب مذکور، در آیه ۱۹ سوره حشر به نحو دیگری تبیین شده است. «ولا تكونوا 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 بیان شده است و عکس نقیض استدلالی است که می‌گوید خودشناسی علت خداشناسی است.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در توضیح آیه «ونفس و ما سواها. فالهمها فجورها و تقواها. قد افلح من زکّیها. وقد 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 و یا محرومیت است و آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری و یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نموده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۸۵).

بر اساس استنباط علامه، از آیات مذکور، نفس مرکز الهام و درک خدایی است و سعادت و شقاوت انسان دائر مدار صلاح و فساد نفس بیان شده است.

در نگاه علامه، خویشتن‌بانی و مراقبت نفس موجب هجرت استکمالی انسان و ورود در عبودیت واقعی و تفتن به فقر و فاقه ذاتی می‌گردد.

اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و 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 موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطنی و استغنا 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، ص ۲۸۶).

نهایت این هجرت در منظر علامه، رسیدن به فقر وجودی است که در سیر انفسی گام اساسی در وصول به آستان قرب الهی است.

## شناخت هویت افتقار و تعلق نفس در دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با بررسی آیات و احادیث مربوط به شناخت نفس می‌نویسد:

اگر بنا به ادعای برخی، شناخت و معرفت خداوند سبحان 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 مراد است، اما معرفت و شناخت خداوند به فراخور توانائی و قدرت امکانی محال نخواهد بود. و بالجمله، اینکه معرفت نفس، برترین راهها و نزدیک‌ترین راه به کمال است، چیزی است که هیچ تردیدی در آن نمی‌توان کرد، تنها سخنی که می‌ماند در مورد کیفیت سیر و پیمودن مسیر این راه است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص 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 به غیر خدا و اعتماد و گرایش به غیر او را به سالک راه اجازه نمی‌دهد، مگر اینکه خود به لزوم آن و انجام آن فرمان داده باشد. همانا شریعت اسلام هیچ چیزی از لوازم سیر به سوی خدا و اندکی از آنچه مربوط به سعادت و نیکبختی یا شقاوت و نگون‌سازی شود خواه ریز یا درشت فروگذار نکرده است، بلکه آن را بیان و آشکار ساخته است (همان، ص ۷۱).

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

ایشان همانند اندیشمندان دیگر اسلامی، معرفت به خدا را نیازمند عمل و دستیابی به آن را از دو راه قابل تصور می‌داند آن دو راه سیر آفاقی و سیر انفسی است. راه اولی که سیر آفاقی می‌باشد، عبارت است از تفکر و تدبر 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 تدبر مایه و موجب پیدایش یقین نسبت به خدا و اسماء و افعال او می‌گردد، زیرا این

نشانه‌ها و مخلوقات تمامی آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل، موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد (همان، ص ۷۶).

علم فوق، علمی حصولی و فاقد شاخص‌های علم حضوری و شهودی است. این‌چنین علم و شناختی به یک قضیه دارای موضوع و محمول ختم می‌شود که اجزاء آن هر دو از مفاهیم‌اند. در حالی که برهان اقامه شده است که خداوند تعالی وجود محض و هستی صرف است و هیچ‌گونه ماهیتی ندارد، پس تصور او در ذهن محال است. با این حساب هرچه 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 در ربط وثیق بین معرفت انفسی به 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 غیرمستقل است از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگهدارنده اوست، جدا نیست و هر دو شناخت به یک اعتبار است (همان، ص ۷۶).

درک عمق فحوای بیان مذکور منوط به تقریر نسبت و رابطه ظاهر و باطن در اندیشه علامه طباطبایی (ره) 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 به‌طور بالفعل مشهود ما می‌شود و از آنجا که ظاهر حد و تعیین باطن است، هرگاه انسان با کوشش و مجاهدت از این حد درگذرد و از آن غفلت بورزد ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد (همان، ص 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 تبع آن مربوط به خود نفس است. پس در نگاه متألهانه مرحوم علامه، کل عالم شهود و از جمله انسان و نفس او از اطوار غیب‌الغیوب و عین ربط به علت‌العلل 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، ص ۵۸).

از این بیان علامه نتیجه گرفته می‌شود که رسیدن انسان به کمال حقیقی، مستلزم عبور از ظاهر، تقلیل قیود و حدود و ورود به باطن است و این در نهایت موجب از بین رفتن قیود و حدود شده و مستلزم فنا در اسماء و صفات و ذات است و این موطن هجرت از دویینی به تک-بینی 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. درحوزه نفس شناسی، علامه وارد عرصه-هایی می‌شود که در آن شناخت تمام موجودات از جمله نفس به تبع خداشناسی موضوعیت می‌یابد. علم به غیرمستقل بعد از علم به مستقلی است که مقوم اوست، زیرا وقوع علم مقتضی یک نوع استقلال در معلوم است بالضرورة. پس علم به غیر مستقل همانا به تبع مستقلی است که با او معیت دارد (همان، ص ۷۹).

انسان با نزاهت نفس از طریق شرعی به خداشناسی می‌رسد، 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.

راه معرفت نفس راهی نتیجه بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود. و آن راه این است که انسان روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به خویش رجوع کند و به خود پردازد تا اینکه به مشاهده خویشتن خویش نایل آید، آن خویشتنی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأش چنین باشد، مشاهده آن از مشاهده مقوم آن جدا نخواهد بود.

معرفت نفس نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه‌ها است که همان راه انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به ذات غنی و قیوم است. این مرحله از سیر مقام شامخ 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 برسد.

علامه طباطبایی (ره) 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 مترشح می‌گردد، وقوف می‌یابد و بدان متحقق می‌گردد تا اینکه به مقام توحید ذات می‌رسد که در آنجا نه اسمی برجا می‌ماند و نه رسمی (همان، ص ۹۵).

توجه به این نکته ضرورت دارد که وقوف به فقر ذاتی نفس در این سیر علمی و عملی در نسبت با ذات قیوم و غنی نقطه عزیمت است.

این یک برداشت کاملاً ابداعی است، هر چند در حکمت متعالیه، ما سوی الله که نفس را هم شامل می‌شود، همه وجود تعلقی و ربطی دارند (طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمة، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰). اما شناخت وجود ربطی نفس به شکل حضوری و شهودی، امتیاز مهم این تحلیل علامه از خداشناسی بر مبنای نفس‌شناسی است و از درجه اعتبار یکسان با شناخت خداوند برخوردار است.

مرحوم علامه طباطبایی سپس به مرجح بودن سیر انفسی به 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 (همان، ۱۳۶۶، ص 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، المیزان، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۹۲).

مرحوم 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، ص ۲۹۰).

ایشان در جای دیگر تفسیر المیزان 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، ص ۲۹۴).

علامه در توضیح روایت شریف علوی که فرمود: «معرفت نفس سودمندترین دو معرفت (آفاقی و انفسی) است» می‌نویسد: انسان وقتی به سیر درباره نفس خود بپردازد و اغیار را از دل بیرون رانده با دل خلوت کند، از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال بپیوندد که این خود باعث معرفت پروردگارش می‌شود، البته 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 پیدا می‌شود که انسان فقیر و محتاج به خدای سبحان و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلالی از خود ندارد (همان، ص ۲۹۸).

اینجا هم سیر نفس شناسی علامه به «افتقار نفس» می‌رسد و احتیاج ذاتی او را به خدا به دنبال دارد. مؤید این استنباط آیه کریمه «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید» است (فاطر، ۱۵).

از مجموع مطالب علامه طباطبائی (ره) می‌توان نتیجه گرفت که ایشان به یک نوع دیالکتیک در نسبت معرفت نفس و معرفت رب قائل است. از یک سو معرفت نفس، دهلیزی برای ورود به معرفت رب است؛ از سویی دیگر، شناخت رب موجب شناخت بهتر نفس می‌شود، ولی در یک افقی برتر. 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 غیرمستقل و تعلقی و ربطی امکان پذیر نیست.

## نتیجه

بررسی آثار و کتب صدرالدین شیرازی و علامه طباطبایی در مورد نفس، پژوهشگر را به مشترکات این دو اندیشمند و یک رهیافت متفاوت می‌رساند.

### موارد مشترک:

- ۱- در تعریف نفس، هر دو، تعریف ارسطویی را قبول دارند.
- ۲- قوا و مراتب نفس از امور مشترک بین آن دو است.
- ۳- 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.
- ۴- نفس شناسی بن مایه اصلی خداشناسی است.
- ۵- وارستگی نفس از امور مادی و اشتغالات جسمانی برای عروج به معراج قرب از پیش شرط‌های اصلی است.
- ۶- التزام به آموزه‌های شارع مقدس و ریاضت‌های شرعی، برای سیر انفسی ضرورت دارد.
- ۷- دو راه مشخص برای سیر الی الله وجود دارد ۱- سیر آفاقی ۲- سیر انفسی.
- ۸- سیر انفسی بر سیر آفاقی تقدم و ترجیح دارد.

### رهیافت متفاوت:

ملاصدرا معتقد است قدرت خلاق نفس، متناظر با عالم الوهی و قدرت خلاق ربوبی است و شناخت این خصوصیت نفس، کاوشگر را به حظیره قرب الهی می‌رساند. علامه طباطبایی (ره) 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 سرتاسر غنی و در عین حال قیوم و نگهدارنده نفس است و این دو شناخت در یک طراز از اعتبار قرار دارند.

به نظر نگارنده این دو رهیافت تمانع ندارند. می‌شود با مبنای ملاصدرا که قدرت خلاق نفس را مطرح نظر قرار داده، به مبنای علامه هم معتقد بود که ربطی بودن و تعلقی بودن نفس را مد نظر داشته است. در حکمت متعالیه نفس موجود خلاق است و در عین حال مانند تمام پدیده‌ها و ممکنات گرفتار فقر ذاتی و وجود ربطی و تعلقی است.

## فهرست منابع

- قرآن
- آمدی، عبدالواحد ابن محمد تمیمی، غررالحکم و دررالکلم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بی‌جا: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_ النجاة، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_ الالهيات الشفاء، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- احدی، حسن؛ بنی جمالی، شکوه السادات، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.
- احسائی، ابن ابی جمهور، غوالی اللغالی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۱۲.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف)، بی‌جا: حکمت، ۱۳۷۷.
- الشیرازی، صدرالدین، اسفار الاربعة فی حکمة المتعالیة، بی‌جا: کتابچی، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ الشواهد الربوبیة، ترجمه دکتر جواد مصلح، تهران: سروش، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، بی‌جا: کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_ نهاية الحکمة، بی‌جا: مؤسسه نشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_ ولایت نامه، ترجمه دکتر همایون همتی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- طهرانی، سیدمحمد حسین، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
- عاملی، شیخ حر، جواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة، بی‌جا: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
- کبری، نجم‌الدین، الاصول العشرة، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، بی‌جا: انتشارات مولا، ۱۳۶۳.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ. ق.
- \_\_\_\_\_ مرآة العقول، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۵هـ. ق.
- نوری طبرسی، میرزااحسین، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.