

تفاوت‌های علم‌النفس اشراقی و مشایی و نتایج تربیتی آن

حجت‌الاسلام محمد بهشتی*

چکیده

پژوهش حاضر به تطبیق و مقایسه علم‌النفس اشراقی و مشایی و نتایج تربیتی آن پرداخته است. این تحقیق از نوع نظری و روش مورد استفاده در آن تحلیل اسنادی است و سرانجام به سه نتیجه دست یافته است: ۱. فلسفه مشاء و اشراق در باب علم‌النفس مشترکاتی دارند، مانند اذعان به اینکه انسان موجودی ترکیب‌یافته از نفس و بدن است و نفس موجودی مجرد، زوال‌ناپذیر و دارای ظرفیت و قابلیت‌های بی‌پایان است و با ارتباط متقابلی که با بدن دارد، می‌تواند با تعلیم و تربیت ظرفیت‌ها و قابلیت‌های خود را به فعلیت برساند؛ ۲. علم‌النفس اشراقی با علم‌النفس مشایی تفاوت‌های جدی در تعاریف و اصطلاحات، ادبیات، حوزه و قلمرو، متدولوژی، جهت‌گیری، محتوا و نتایج دارد؛ ۳. نتایج تربیتی علم‌النفس مشاء و اشراق نیز متفاوت است، از جمله اینکه: هدف غایی در فلسفه مشاء سعادت انسان است، اما در فلسفه اشراق، هدف غایی تربیت، جداسدن و بریدن از تعلقات و وابستگی‌های مادی و انقطاع کامل از غیرخداست، بدانسان که جز خدا نبیند و به جز او نخواهد. اما اصول تربیتی مشترک در فلسفه مشاء و اشراق عبارتند از: اصل تدریج، اصل دوام و استمرار، اصل اعتدال، اصل مهرورزی و اصل کرامت. اما در فلسفه اشراق باطن‌گرایی، توجه به سیر باطن، آخرت‌گرایی، بازگشت به وطن اصلی و تلطیف سیر نیز اضافه شده است و روش‌های تربیت در فلسفه اشراق نیز عبارتند از: تلقین، خلوت، ذکر، یاد مرگ و قیامت...

واژگان کلیدی: علم‌النفس، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، تعلیم و تربیت، مبانی، اهداف

مقدمه

فیلسوفان مسلمان حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند و در بخش نخست از معرفت، علم‌النفس، هستی، عوالم هستی و مبدأ هستی بحث کرده‌اند. فارابی و ابن‌سینا، دو فیلسوف برجسته فلسفه مشاء، در آثار خویش مباحث ماندگاری در موضوعات فوق، از جمله در مورد علم‌النفس، از خود به یادگار گذاشته‌اند. شیخ اشراق نیز درباره علم‌النفس سخن گفته است، اما نکته مهمی که در آغاز این پژوهش باید بدان توجه داشته باشیم، این است که مباحث انسان‌شناختی در آثار شیخ اشراق به سه شیوه دیده می‌شود: یکی با رویکرد فلسفه مشاء است که در اوایل فلسفه‌ورزی او ارائه شده است، یعنی زمانی که وی رویکرد مشایی داشته و مدافع جدی و حامی سرسخت آن بوده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۶). در آثار شیخ اشراق مانند تلویحات، مشارع، مطارحات و لمعات که به سبک و سیاق مشائیان نوشته شده است، به نفس از دیدگاه نظری، بحثی و تجربی نگریسته شده است.

شیوه دوم شیخ اشراق رویکردی است که اذعان دارد با علم حصولی و معرفت‌بخشی و نظری نمی‌توان نفس را شناخت، بلکه شناخت نفس فرایندی است که باید از طریق تهذیب نفس و درون‌نگری و سیر باطنی آن را شناخت و سپس با اندیشه و بحث و نظر به تبیین آن پرداخت. این رویکرد در کتاب حکمة الاشراق و در برخی از آثار عرفانی شیخ اشراق وجود دارد.

شیوه سوم شیخ اشراق، همان رویکرد اشراقی است که با شیوه و ادبیات داستانی و با زبان نماد و بیان رمزی و تمثیلی در پاره‌ای از رسائل فارسی و عربی وی دنبال شده است و مباحث مربوط به مقامات و منازل نفس، حجب و موانع کمال نفس و تجربه‌های معنوی و مشاهدات و مکاشفات به خوبی تبیین شده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳).

فایده دانستن سه شیوه پیش‌گفته این است که مباحث متفاوت سهروردی در مورد انسان را خلط نمی‌کنیم و همواره مقاطع مختلف زندگی علمی او را از یاد نمی‌بریم و از داوری‌های شتابزده خودداری می‌کنیم.

بنای این پژوهش آن است که مباحثی را در ارتباط با تفاوت‌های علم‌النفس اشراقی و مشایی در سه قسمت بررسی کند. در قسمت نخست، تفاوت‌های دو رویکرد را با نگاه کلان و کلی به حوزه و قلمرو بحث، هدف و جهت‌گیری، متدلوژی و نتایج کلی مترتب بر آن بررسی می‌کند و در قسمت دوم، تفاوت دو رویکرد را در معنا و مفهوم نفس، هویت و حقیقت نفس، حدوث و قدم نفس، ارتباط نفس و بدن و کمال نفس و نتایج کلی آن را بحث می‌کند و در قسمت پایانی، به نتایج تربیتی علم‌النفس اشراقی و مشایی می‌پردازد.

۱. تفاوت‌های علم‌النفس اشراقی و مشایی

۱-۱. حوزه و قلمرو. در فلسفه مشاء مباحث علم‌النفس در حوزه طبیعیات بحث شده است، چنان‌که ابن‌سینا فصلی از فصول طبیعیات کتاب شفاء خود را بدان اختصاص داده و به نفس از دیدگاه نظری و تجربی نگریسته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹۸-۳۳۲). و بیشتر به شرح معنا و مفهوم نفس، شناخت قوا و چگونگی فعالیت قوا توجه شده است و گویی نفس هم‌پایه بدن دانسته شده و بسان عناصر و طبایع از آن سخن گفته شده است (همان). اما در فلسفه اشراق نگاه کاملاً متفاوت است؛ زیرا مباحث معرفت نفس در حوزه الهیات فلسفه بحث شده است. حتی در پاره‌ای از رسائل فارسی سهروردی نیز این نکته به خوبی مشهود است که به هنگام بحث دربارهٔ عناصر و طبایع چندان از حکمت رایج و متداول مشاء دور نمی‌شود، اما به محض ورود به حوزهٔ نفس‌شناسی با نگرشی ویژه به آن می‌پردازد. این تفاوت می‌تواند به خوبی جایگاه نفس را در فلسفه اشراق نشان دهد (همان، ج ۳، ص ۴۳۲-۴۳۸). البته پس از سهروردی، صدرالمتألهین شیرازی نیز مباحث علم‌النفس را در الهیات مطرح کرده، اما از زمان ارسطو و بعد از آن تا زمان سهروردی مباحث نفس در طبیعیات مطرح می‌شده است.

۱-۲. هدف و جهت. مباحث علم‌النفس مشایی بیشتر جنبهٔ معرفتی و تبیینی دارد و بیشترین تکیه بر بحث‌ها و تحقیقات نظری است، اما جهت‌گیری اصلی علم‌النفس اشراقی جنبهٔ سلوکی و تربیتی دارد و به جنبه‌های درونی که نتیجه حکمت عملی است، توجهی ویژه شده است. از دیدگاه سهروردی، نفس موجودی ملکوتی و غریب است که باید از عالم غربت و قفس تن رهایی یابد و بیشترین تکیه در مباحث معرفت نفس اشراقی چگونگی برون‌رفتن از حجب و موانع کمالات نفس و بیان راهکارهای رسیدن نفس به کمال است (همان، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ج ۳، ص ۱۰۷، ۱۰۹، ۲۰۵، ۴۶۲ و ۴۶۵).

بر این اساس، شیخ اشراق اعتقاد دارد، دو گروه به معرفت نفس دست می‌یابند: گروه نخست کسانی هستند که قدرت خلع روح از بدن دارند و می‌توانند موقعیت تجردی نفس و هویت نوری آن را به طور مستقیم شهود کنند (همان، ج ۱، ص ۵۰۳؛ ج ۳، ص ۳۹۴) و گروه دوم کسانی که به این پایه نرسیده‌اند، اما با تأملات درونی در نفس و علم حضوری و شهودی به ذات و به قوای ذات و به فعالیت‌های باطنی درمی‌یابند که حقیقت نفس چیست. پیدا است هر دو طریق مرهون‌الایش و تلطیف نفس است (همان، ج ۱، ص ۱۱۳). سهروردی اعتقاد دارد کسانی که پنداشته‌اند، با مطالعه و بحث و نظر و علم حصولی به معرفت نفس دست می‌یابند، سخت در اشتباهند (همان، ج ۱، ص ۵۰۳).

۱-۳. متدلوژی. فلسفه مشاء در اصل فلسفه‌ای بحثی، نظری و استدلالی است و مبدأ و

خاستگاه آن عقل و برهان فلسفی است و در مورد علم النفس نیز به مباحث عقلی بسنده شده است و یافته‌های فلسفه مشاء نیز حاصل بحث و استدلال‌های نظری است و پایه و اساس، اندیشه و فکر است. اما علم النفس اشراقی هرچند کاوش‌های نظری را از یاد نبرده، اما یافته‌ها محصول اصول کشفی، درون‌نگری و سیر باطن و آگاهی به ضمیر است که از طریق مهار نفس و کنار زدن تعلقات و وابستگی‌های مادی به دست آمده است (همان، ج ۱۰، ص ۳۶۱؛ ج ۳، ص ۴۶۲ و ۴۶۵).

۱-۴. تفاوت در نتایج. با توجه به تفاوت‌های اصلی و ماهوی علم النفس مشایی و اشراقی، طبیعی است که نتایج این دو رویکرد متفاوت باشد.

با نگاهی به حکمة الاشراق و مجموعه رسائل عرفانی سهروردی در باب علم النفس این تفاوت‌ها در جهت‌گیری بحث، سنخ مباحث، نوع ارائه و... کاملاً مشهود است. از این رو، می‌بینیم شیخ اشراق در بند تبیین و شرح معنا و مفهوم نفس، بسط دادن قوای نفس، بیان جوهریت و جنبه تدبیری نفس آن‌سان که مشائیان بوده‌اند نیست، بلکه درصدد این است که چگونگی تأملات نفسانی و سیر باطنی را با هدف عروج به عوالم نور و شناخت عوالم بالا و بهتر شناختن مبدأ متعال که مقصد و مقصود معرفت نفس است، تشریح و تبیین کند.

و اینک با توجه به نکات یاد شده در قسمت نخست، تفاوت‌های دو رویکرد را در معنا و مفهوم نفس و هویت و حقیقت نفس، قدم و حدوث نفس، ارتباط نفس و بدن و کمال نفس و نتایج کلی آن را بررسی می‌کنیم.

۲. شناسایی نفس از منظر فلسفه اشراق و مشاء

۲-۱. معنا و مفهوم نفس

اسامی که شیخ اشراق در مورد نفس ناطقه به کار برده عبارتند از: نفس، سرّ، روح، کلمه و قلب (همان، ج ۴، ص ۱۱۰)، اما در حکمة الاشراق، که کتاب اصلی اشراقی اوست، از نفس ناطقه انسان به عنوان نور اسفهد یاد کرده است (همان، ج ۲، ص ۲۰۱). این واژه معرب اسپهید پارسی باستانی است و به معنای سردار و فرمانده است و از آنجا که نفس ناطقه مدیر و سپهبد سپاه بدن و قوای اوست و بدن و قوا را اداره و تدبیر می‌کند، اسپهبد بدن خوانده شده است (همان، ص ۷۲).

سهروردی در مقام تعریف نفس به تعریف ارسطوئیان و مشائیان، که می‌گفتند نفس کمال اول برای جسم طبیعی و آلی است، کاری ندارد، بلکه می‌گوید: نور، مجرد، هو النور المتصرف فی الصیاصی الانسیه و هو النور المدبر الذی هو اسفهد الناسوت و هو المشیر الی نفسه بالانایة (همان، ج ۲، ص ۲۰۰ و ۲۰۱)، نفس ناطقه نور مجردی است که به بدن افاضه می‌شود و در او

تصرف می‌کند و او همان نور مدبر و سپهبد بدن ناسوتی است و او همان حقیقتی است که با کلمه من به او اشاره می‌شود.

چنان‌که می‌دانیم شیخ اشراق تعریف به حد و رسم ارسطویی را به طور جدی نقادی کرده (همان، ج ۲، ص ۱۹ و ۲۰) و بر این اعتقاد است که تعریف ذاتی امکان ندارد و هیچ چیزی به‌کنه آن شناخته نمی‌شود؛ زیرا اصولاً ذاتیات و اجزای ذاتی ماهیات قابل شناختن نیست و ما بدان‌ها دسترسی نداریم و انسان بدان پایه نیست که دریابد چه چیزی داخل در ذات است و چه چیزی خارج از ذات است. بنابراین، حقایق تنها به لوازم و ویژگی‌های آنها شناخته می‌شود و طریق ابداعی شیخ اشراق در تعریف کردن شیء و بیان معنا و مفهوم آن بیان ویژگی‌ها و لوازم شیئی است. چنان‌که در تعریف پیش‌گفته با ویژگی‌های پنج‌گانه، چون هویت نوری، تجرد و پیراستگی از ماده و مادیات، مبدأ و منشأ همه حالات، صفات و فعالیت‌ها و مصدر افعال مختلف، مدیر و مدبر بودن و حقیقت ادراکی و دریافتی که با کلمه من بدان اشاره می‌شود، نفس ناطقه را تعریف کرده است.

نکته مهم تطبیق و مقایسه تعریف فوق با تعریف مشائیان از نفس است. آنان می‌گویند، نفس کمال اول برای جسم طبیعی و آلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵). این تعریف به‌گونه‌ای نیست که حقیقت نفس را تبیین کند. با اینکه مشائیان به پیروی از ارسطو در پی این بوده‌اند که نفس را به ذاتیات آن تعریف کنند، اما شیخ اشراق اعتقاد دارد، اولاً، ذاتیات اشیاء برای ما ناشناخته است و نمی‌شود نفس را تعریف کرد و باید انسان را به ویژگی‌ها و لوازم آن تعریف کنیم. ثانیاً، تعریف نفس در عادات مشائیان عام است و نفس نباتی و حیوانی را شامل است، اما تعریف اشراقی فقط نفس انسانی را تعریف می‌کند و تمایز جدی میان نفس نباتی و حیوانی را با نفس انسانی فراموش نمی‌کند. ثالثاً، ویژگی‌های نفس انسانی محور تمایز قرار گرفته است و این شیوه تا حدودی می‌تواند ما را با نفس آشنا سازد.

۲-۲. هویت و حقیقت نفس

از دیدگاه شیخ اشراق، نفس هویت و حقیقت نوری دارد و این حقیقت جز از راه شهود قابل دریافت نیست. از این‌رو، وی پس از تأملات باطنی و شهود نوریت نفس به بررسی و تحلیل پدیدارشناسانه آن پرداخت و به دو نتیجه مهم دست یافت: نخست اینکه، نفس هویتی نوری دارد و چون ذات به‌گونه‌ای است که هیچ‌گاه از خود غایب نیست، پس نفس برای خود حاضر است و خودپیدایی و ظهور ذاتی دارد و از خود هیچ غیبتی ندارد و هویت و حقیقت آن حضور و ادراک و اظهار است. دیگر اینکه، چنین هویتی اساساً بسیط بوده و از هر گونه ترکیب پیراسته و برکنار است.

بر این اساس، هویت و حقیقت نفس سراسر ادراک و اظهار است و همین امر خاستگاه تصرف و تدبیر در بدن است، بدون اینکه در بدن منطبع و فرورفته باشد. البته موقعیت نفس در دنیا با وجود تعلقات و وابستگی‌های مادی به گونه‌ای است که از خویشتن خویش دور شده و باید با ریاضت و مجاهدت و سیر باطنی و عبادت، شواغل و موانع و حجب را کنار زند و از عالم ماده و ظلمتکده مادی رهایی یابد و به عالم نور بالا رود و حُسن و بهاء و جمال خود را بازیابد (همان، ص ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۲۰۰ و ۲۰۱).

در اینجا نکاتی حائز اهمیت است: **نکته اول**، سه‌روردی کشف و شهود و یافته‌ی حضوری و تجربه‌ی باطنی خود را در مورد نفس به صراحت گزارش کرده و چنین اظهار داشته است: آن‌گاه که من با خود خلوت کردم و در آن هنگامه شگفت خلع بدن نمودم، خود را مشاهده کردم و سراسر ذات خود را یک جا نزد خود حاضر دیدم و چیزی جز نور و حضور و ادراک نیافتم (همان، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶). همچنین این دریافت را از افلاطون نیز نقل می‌کند که او می‌گوید: چون با خود خلوت کردم و بدن خود را به کناری نهادم و خود را بدون بدن و بدون امور مادی و عوارض و متعلقات جسمانی یافتم، جز نور، زیبایی، شکوه، درخشش چیزی ندیدم و دریافتم که نفس من جزئی از عالم بالا است (همان، ج ۱، ص ۱۱۲). این گزارش در کتاب اثولوجیا از زبان افلوپین بیان شده است، اما گفتنی است که شیخ اشراق این کتاب را از افلاطون می‌دانسته است. البته نگرش اساسی شیخ اشراق این است که اگر کسی توان خلع روح از بدن نداشته باشد، حکیم و فیلسوف نیست، بلکه متفلسف است (همان، ص ۱۱۳).

نکته دوم: گفته شد حقیقت و هویت نفس غیر از نور و علم چیزی نیست؛ مقصود از این علم، علم شهودی و حضوری است، نه علم حصولی؛ زیرا در علم حصولی، علم با واسطه و مُدرک و مدرک دو امر مجزا و جدا هستند، ولی در علم حضوری عقل و عاقل و معقول همه یک چیز است. افزون بر اینکه در علم حصولی اموری چون تصور، تصدیق، استعداد و عرض و عارض و معروض وجود دارند و همه این امور خارج از ذات انسانند. بنابراین، علم ذات به ذات حضوری و شهودی است.

نکته سوم: هویت و حقیقت نفس، نور و علم است و اما هویت تدبیری که برخی گفته‌اند لازمه نوریت آن است و جزء ذاتیات آن نیست و نشانه‌اش این است که در هنگام خلع از بدن، نفس از تدبیر بازمی‌ماند و پرواضح است اگر تدبیر ذاتی بود، دیگر خلع معنا نمی‌داشت؛ زیرا در هنگامه خلع روح از بدن، بدن تحت تدبیر نفس نیست. وانگهی در مقام شهود نفس تنها چیزی که از نفس مشاهده می‌شود، نوریت و اظهار و ظهور و حضور است. چنان‌که آنان که به تأملات باطنی پرداخته و به کشف و شهود رسیده‌اند و نیز آنان که قدرت خلع پیدا کرده‌اند، چنین گزارش کرده‌اند

(همان، ج ۱، ص ۱۱۵، ۱۱۲ و ۱۱۳). نکته درخور دقت این است که در مباحث مشائیان در مورد حقیقت نفس و نوریت آن، بدین صورت که پایه و اساس مشهود باشد، بحثی وجود ندارد.

۲-۳. حدوث نفس

فلاسفه بزرگ اسلام، چون فارابی، ابن سینا، صدرالمتهلین شیرازی و دیگران، بر این باورند که نفس ناطقه حادث است و آنگاه که بدن به سامان رسد و آماده پذیرش نفس گردد، نفس حادث می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۵۶ و ۳۵۹؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸). البته در چگونگی حدوث نفس نگرش‌ها متفاوت است، اما فلاسفه یونان باستان، چون فیثاغورث، افلاطون و افلوپین، به قدیم بودن نفس قائل‌اند (افلاطون، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۳۱۴؛ افلوپین، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود نفس را حادث می‌داند و معتقد است نفس و بدن با هم حادث می‌شوند و نفس پیش از بدن وجود نداشته است و غالباً به ادله مشائیان بر حدوث نفس استناد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۰، ۲۵، ۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴؛ همو، ج ۲، ص ۲۰۱، ۲۰۲ و ۲۰۳). اما در پاره‌ای از آثار عرفانی خود که آنها را به زبان نمادین نگاشته و دیدگاه افلاطون را پذیرفته، به قدیم بودن نفس قائل شده است. در رساله عقل سرخ چنین آورده... «در ابتدای حالت چون مصور حقیقی خواست که بنیت مرا پدید آورد، مرا در صورت باز آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند با یکدیگر سخن می‌گفتم و می‌شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم تا اینکه روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند... آنگاه مرا در علم تحیر بداشتند، چنان‌که آشیان خویش و آن ولایت و هرچه معلوم بود، فراموش کردیم و می‌پنداشتیم که من پیوسته چنین بوده‌ام. با خود می‌گفتم آیا می‌شود بال من گشوده بشود چنان‌که در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم» (همان، ج ۳، ص ۲۲۶، ۲۲۷، ۴۶۲ و ۴۶۳).

شارحان حکمة الاشراق، چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، نیز نظریه افلاطون مبنی بر قدیم بودن نفوس را پذیرفته‌اند و ادله حدوث نفس را غیربرهانی بلکه اقناعی دانسته و در مورد نظریه افلاطون با این قاطعیت سخن گفته‌اند: ذهب افلاطون الی قدم النفوس و هو الحق الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۹ و ۴۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴)، افلاطون بر این باور است که نفس قدیم است و حقایق این نظریه تا بدان پایه است که هیچ‌گونه باطلی از پیش روی و از پس آن بر آن وارد نمی‌شود، آنگاه شارحان

حکمة الاشراق برای اثبات قدیم بودن نفس علاوه بر اقامه دلیل آن را موافق ارباب شرائع و نظر بعض المشایخ دانسته‌اند و به دو حدیث نبوی استناد کرده‌اند، یکی خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام، خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از ابدان آفرید و دوم الارواح جنود منجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۴۲۵-۴۲۷)، ارواح لشگریان و سربازان پا در رکاب‌اند، هریک از آنها اگر قبل از دنیا با یکدیگر اُنس داشته‌اند در دنیا نیز با هم انس دارند و آنان که با هم ارتباطی نداشته‌اند، در دنیا نیز چنین‌اند، البته چنان‌که گذشت افلاطون برای قدیم بودن نفس دلیل نیز اقامه کرده است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴ و ۴۸۵).

به‌هرحال، هرچند شیخ اشراق در غالب آثار خویش از حدوث سخن گفته است، اما با توجه به آثاری که به زبان تمثیل و رمز نگاشته، چنان‌که نمونه‌ای از آن بیان شد و نیز با توجه به اینکه مبانی وی به مبانی افلاطون و نیز نوافلاطونیان بسیار نزدیک است و همچنین با توجه به آنچه از شارحان حکمة الاشراق چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نقل شد، می‌توان گفت فلسفه اشراق نظریه قدیم بودن نفس ناطقه را مورد نقد و انکار قرار نداده است، بلکه از مجموع سخنان سهروردی چنین برمی‌آید که رأی وی درباره قدیم و حادث بودن نفس قطعی نیست و چنان‌که دیده می‌شود، در کتاب‌های فلسفی خود از مشائیان تأثیر پذیرفته و به حدوث نفس قائل شده است، ولی در رساله‌های عرفانی و تمثیلی رمزی خود از افلاطون و افلاطونیان متأثر است و به قدیم بودن نفس پرداخته است. در صورتی که فلاسفه مشاء به صورت قطعی از حدوث نفس سخن گفته‌اند و آن را مورد تأیید قرار داده و برای اثبات این مدعا ادله متعددی ذکر کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۳۰۶-۳۰۸).

جالب است بدانیم حکیم سبزواری در کتاب اسرار الحکم، نظریه قدیم بودن نفوس ناطقه را به افلاطون نسبت می‌دهد و آن را توجیه می‌کند و حتی برای توجیه آن از گفته عارفان، روایات و احادیث و حتی از نوشته‌های ابن‌سینا و ملاصدرا نیز شاهد می‌آورد (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰).

۲-۴. ارتباط نفس و بدن

یکی از بحث‌های اساسی انسان‌شناسی ارتباط نفس و بدن است. فیلسوفان متأله و دانشوران مسلمان در این مورد به تفصیل سخن گفته‌اند. شیخ اشراق نیز میزان ارتباط نفس و بدن، تحلیل چگونگی ارتباط، نوع ارتباط، تأثیر متقابل نفس و بدن را بررسی کرده است و ما به اختصار بدان‌ها می‌پردازیم و موارد تفاوت را در هر قسمت روشن می‌سازیم.

۱. **میزان ارتباط.** از نگاه شیخ اشراق، ارتباط نفس و بدن بسیار وثیق و عمیق و گسترده است؛ به گونه‌ای که بدن را مظهر نفس می‌داند، یعنی نفس به وسیله بدن خود را ظاهر و آشکار می‌سازد و آنچه

از بدن سر می‌زند همه آنها را به خود نسبت می‌دهد تا از این طریق خود را نشان دهد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۸؛ همو، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۲). توضیح مطلب این است که نفس مبدأ و مصدر حیات و مدیر و مدبر بدن است و نسبت به بدن فاعلیت تام دارد و آنچه از بدن سر می‌زند، همه از آن نفس است به گونه‌ای که بدن، بدون روح سرد و خاموش و بی‌مقدار است. بنابراین، حضور نفس برای در بدن آن قدر سیطره و همینه دارد که می‌توان گفت نفس با بدن در موطن بدن متحد است، به گونه‌ای که این بدن، بدن متروح و آن روح، روح متجسد است (همان، ج ۲، ص ۲۰۷، ۲۱۳-۲۱۴) و با اینکه نفس در بدن حلول نکرده (همان، ج ۱، ص ۵۰۱ و ۵۰۲)، و فرورفته در بدن و انطباع یافته در آن نیست، اما گویی چنان است که نفس در بدن فرورفته و خود را در بدن یافته است؛ زیرا در عرصه فعالیت و ایفای نقش نفس میدان‌دار است و بدن در برابر فاعلیت تام او رنگ باخته است. بنابراین، نفس با بدن و با قوای ادراکی خیالی و عقلی و با قوای حرکتی و بالاخره با همه شئون و ابعاد بدن در موطن خودشان اتخاذ دارد و گویی از مرتبه برین خود به مقام طبیعت و ماده فرود آمده و هنگام لمس لامسه عین عضو لامسه و هنگام بوییدن بویایی عین بویایی است و در وطن چشم و باصره عین قوه باصره است (همان، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ ج ۳، ص ۳۶).

۲. چگونگی ارتباط دو حقیقت بیگانه. اگر انسان از نفس غیرمادی و بدن مادی ترکیب یافته، ارتباط این دو حقیقت بیگانه از هم چگونه توجیه پذیر است؟ شیخ اشراق در ارتباط با این پرسش دو نکته را گوشزد می‌کند: نکته نخست اینکه، نفس ناطقه هر چند موجود نوری است و تجرد دارد و از ماده و مادیت پیراسته است، اما تجرد آن ضعیف است و شاهدش این است که از حالات و لذات و درد و رنج بدن تأثیر می‌پذیرد. در صورتی که مفارقات در رتبه پیش از نفس ناطقه چون ارباب انواع، ملائکه و مثل نوریه چنین نیستند (همان، ج ۱، ص ۴۵۹ و ۴۶۰). ثانیاً، هر نفسی از نفوس ناطقه به یک بدن تعلق می‌گیرد، در صورتی که هر رب‌النوعی به همه ابدان عنایت دارند (همان). ثالثاً، مفارقات دوگونه‌اند، برخی برای انجام افعال خود نیاز به بدن دارند و این بدان سبب است که ذاتاً تجرد دارند، ولی در مقام فعل نیاز به بدن دارند، اما بسیاری از مفارقات برای انجام افعال خود نیازی به بدن ندارند (همان، ج ۲، ص ۱۴۵ و ۱۴۶). همه این موارد شاهد این حقیقت است که تجرد نفس ناطقه ضعیف است.

نکته دوم این است که، تدبیر و تصرف و ارتباط نفس با بدن مستقیم و بی‌واسطه نیست، بلکه به وساطت جوهری لطیف به نام روح حیوانی است که در بین اجسام جسمی لطیف است و به لحاظ لطافتش با نفس ناطقه تناسب بیشتری دارد، زیرا این روح حیوانی که خاستگاه و منبعش دهلیز چپ قلب است، از تضاد دور است و روی به اعتدال دارد و چیزی که از افراط و تفریط و تضاد دور باشد،

گویی حقیقتی است که نوعی یگانگی و وحدت بر آن حاکم است و نیز با توجه به فعل و انفعالاتی که از سوی قلب و مغز و سلسله اعصاب در او ایجاد می‌شود، لطافت خاصی دارد. از این رو، نفس ناطقه به وسیله روح حیوانی که تا حدودی متناسب با موجود مجرد است با بدن ارتباط برقرار می‌کند و در آن تصرف می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۰۶ و ۲۰۷). حال ممکن است این سؤال مطرح شود که روح حیوانی چیست؟ شیخ اشراق می‌گوید: روح حیوانی از سمت چپ قلب به تمامی اندام ارسال می‌گردد و در جای جای بدن همواره ساری و جاری است و علاوه بر لطافت و اعتدال و حرارت، مایه حس و حرکت و فعالیت نیز می‌باشد و اهمیتش بدان پایه است که هرگاه راه نفوذ آن به عضوی مسدود شود، آن عضو خواهد مُرد (همان، ج ۳، ص ۳۱، ۸۹ و ۱۳۳). از مجموع کلمات شیخ اشراق استفاده می‌شود که روح حیوانی، جسمی است روان و ویژگی‌های اجسام عادی و معمولی را ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۰۷؛ ج ۴، ص ۱۱۳). پنداشته ما این است که مقصود او خون و فراورده‌های خاص آن است و منبع و سرچشمه خون، قلب صنوبری است که دارای احساس ویژه است.

صدرالمتألهین در تعلیقه خویش بر حکمة الاشراق، سخن سهروردی را تأیید کرده و واسطه بودن روح حیوانی و یا به تعبیر ایشان جوهر هوایی میان نفس و بدن را پذیرفته است، اما واسطه دیگری را نیز مطرح کرده و آن بدن مثالی است که از صورت و مقدار برخوردار است، اما از ماده و مادیت پیراسته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۲).

نکته‌ای که در بحث صدرالمتألهین درخور توجه است، این است که جوهر نفس بدان سبب که از عالم نور است نمی‌تواند با بدن مادی به صورت مستقیم در ارتباط باشد و آن را تدبیر و اداره کند به گونه‌ای که وحدت طبیعی حاصل آید. از این رو، واسطه‌ای به نام روح حیوانی وجود دارد و این همان خون است که در تمامی اعضاء سریان و جریان دارد (همان) و چنان‌که شیخ اشراق گفته این روح حیوانی ماده جسمانی معتدل است. اما معنای اعتدال این نیست که از کیفیات تهی باشد؛ چنان‌که برخی پنداشته‌اند. بلکه مقصود از اعتدال این است که این جرم لطیف جامع جمیع کیفیات است و شاهدش اینکه چون دارای حرارت است، شبیه عنصر آتش است و به لحاظ شفافیت بسان هوا می‌ماند و به لحاظ روان بودن چون آب است و در صورت‌پذیری مثل خاک است (همان، ص ۴۳۳ و ۴۶۲). به‌هرحال، اعتدال به معنای جامعیت در کیفیات در سخن شیخ اشراق نیز موجود است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۷). در اینجا لازم است این نکته گوشزد شود که در مورد چگونگی ارتباط نفس و بدن سخن فیلسوفان مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تقریباً به یکدیگر نزدیک است.

۳. نوع ارتباط نفس و بدن. افلاطون نوع ارتباط نفس با بدن را بسان رابطه مرغ با قفس دانسته

است. چنان‌که در اثولوجیا آمده است که افلاطون می‌گوید: علت هبوط نفس به این عالم این است که نفس بال و پر خود را از دست داده و در قفس تن گرفتار آمده است و چون مجدداً پر و بال درآورد، به وطن اصلی خود باز می‌گردد (فلسوفین، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۳۶؛ افلاطون، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۳۱۴). مشائیان نیز ارتباط نفس و بدن را همانند رابطه صورت با ماده می‌دانند و به ارتباط تدبیری و تصرفی و ابزاری بسنده می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱-۱۳). اما شیخ اشراق ارتباط نفس و بدن را ارتباط شوقی می‌داند، یعنی نفس ناطقه به شوق رسیده به کمال، به بدن و اندام جسمانی نیاز دارد تا از طریق افعال و رفتار و فعالیت‌های بدنی خاص به کمال شایسته خود برسد و بدن نیز برای اداره شدن نیازمند نفس ناطقه است. بنابراین، نفس و بدن برای رسیدن به کمال و رفع نیاز همدیگر را یاری می‌کنند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و همکاری با یکدیگر را ابزار رسیدن به کمال خویش می‌دانند. بر این اساس، ارتباط متقابل این دو ارتباط شوقی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۲).

نکته درخور توجه این است که شیخ اشراق در مباحث هستی‌شناسی و تبیین نظام نوری به مبنایی دست یافت که ارتباط شوقی نفس و بدن نیز از فروعات آن مبناست و آن مبنای این است که هرچند ارتباط انوار عالی با انوار سافل نوعی ارتباط قهر و چیرگی و هیمنه است و ارتباط انوار سافل نسبت به انوار عالی نوعی محبت و شوق است، اما در عین حال در نور عالی هم نوعی شوق نسبت به دانی وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۶). بر این اساس در مورد نفس و بدن نیز هرچند بدن موجودی جسمانی و مادی است، اما به هر حال از تمام آنچه به عنوان صفات کمالی در نفس وجود دارد، پرتوی و شعاعی هرچند ضعیف در بدن انسان جلوه می‌کند، از این‌رو، شوق و محبت موجود در نفس به صورت قوه شهویه خود را در بدن نشان می‌دهد و موجب انگیزش‌های مختلف و انجام خواسته‌ها و افعال گوناگون می‌شود و قهر و هیمنه نفس در بدن به صورت قوه غضبیه خود را نشان می‌دهد و همه اینها به منظور رسیدن به کمال و رفع نیازمندی‌های متقابل نفس و بدن است. به هر حال، شوق رسیدن به کمال میان نفس و بدن ارتباطی استوار و مستحکم به نام ارتباط شوقی به وجود آورده است (همان، ج ۱، ص ۵۰۲) و بی‌تردید ارتباط بر پایه شوق و عشق با ارتباط بسان مرغ و قفس و یا ماده و صورت بسیار متفاوت است و چنان‌که بیان شد، مشائیان رابطه نفس و بدن را مانند ارتباط ماده و صورت می‌دانند.

۴. تأثیر متقابل نفس و بدن. چنان‌که گذشت در نگرش شیخ اشراق میان نفس و بدن نوعی اتحاد برقرار است و عمق ارتباط این دو چنان است که همه موقعیت‌ها، حالات و شرایط و حالات هریک بر دیگری تأثیر قطعی دارد و از لذت و درد و رنج بدن، نفس تأثیر می‌پذیرد و اگر عضوی از اعضای بدن مجروح و مصدوم گردد، نفس متألم و متأذی می‌شود و گویی نفس آدمی از مرتبه

فرازند خویش به مقام طبیعت و حس و محسوس فرود آمده و با بدن متحد شده و درد و رنج و لذت بدن، برای نفس رقم خورده است (همان، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۰).

از سوی دیگر، نفس به عنوان مدبر بدن و مصدر و منبع حیات و اراده و اندیشه موجب پیدایش همه افعال و رفتار بدنی می‌شود و آنچه در نفس و در درون آدمی از نیت‌ها، انگیزش‌ها، آرمان‌ها، اهداف، اندیشه‌ها و باورها وجود دارد، باعث پیدایش و به انجام رسیدن رفتار، گفتار و کردار بدنی است (همان، ج ۲، ص ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۴ و ۲۱۵). ما فراوان مشاهده کرده‌ایم که هرگاه انبساط و انقباض درونی، شادی و ناراحتی نفسانی، ترس و غضب و... پدید آید، اثر آن بر رخسار و اندام ظاهر می‌شود. حتی اوهام و پنداشته‌ها و اندیشه‌های بی‌پایه در بدن تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، اندیشه و تصور سقوط از بلندی از کسی که در ارتفاعی بر لب پرتگاه ایستاده است، موجب سقوط او می‌شود (همان، ج ۳، ص ۷۷). چنان‌که اندیشه‌های راستین و تفکر در عظمت آفرینش و توجه قلبی به مبدأ و معاد و عوالم برزخ و قیامت رخساره را متحول می‌سازد و بر رفتار و گفتار تأثیر جدی می‌گذارد، حالات خوشی که برای نمازگزار پدید می‌آید، بدن را چنان سبکبال می‌سازد و انبساط و شادی در او ایجاد می‌کند که گویی میل پرواز دارد و از زمین و زمان و ماده کنده شده است (همان، ص ۱۵۳).

۲-۵. کمال نفس

گفتار شیخ اشراق در مورد کمال نفس چنان بدیع و بی‌مانند است که آدمی را شوق پرواز می‌دهد و فضایی آکنده از شور و شهود و نشاط ایجاد می‌کند. او می‌گوید: آدمی موجودی است که در خود نمی‌ماند و با تصفیه باطن و تزکیه نفس و سلوک معنوی و مقهور ساختن نفس اماره و کنار زدن حُجب و موانع کمال و رها شدن از وابستگی‌های مادی و تعلقات جسمانی و نفسانی می‌تواند، گوهرهای باطنی خود را آشکار بسازد و روح و جان را از اشراقات انوار الهی و جذبه‌ها و مشاهدات و مکاشفات حقه بهره‌مند گرداند و چون راه را همچنان ادامه دهد به نور سکینه و نفس مطمئنه نائل می‌گردد و در این صورت است که توانایی اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر امور غیبی برای او حاصل آید و صُوری به غایت زیبا و شگرف و لطیف مشاهده کند و چه بسا از التذاذ به لذت‌های معنوی و روحانی از خود بی‌خود شده تا بدان پایه که هرگاه بخواهد، تن رها کرده، قصد عالم کبریا کند و به اصطلاح قدرت خلع روح به دست آورد (همان، ج ۳، ص ۱۰۷، ۳۱۹، ۳۲۳ و ۳۲۴-۴۶۲ و ۴۳۶-۴۶۳؛ ج ۲، ص ۲۷۱؛ ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۴۵۱ و ۵۰۳).

نکته درخور اهمیت این است که شیخ اشراق اعتقاد دارد که راه کمال برای همه افراد باز است و

حرکت استکمالی فراروی همگان قرار دارد و خداوند کریم از ارزانی داشتن کمال به همه افراد بخیل نیست (همان، ج ۲، ص ۹-۱۰). البته بلندهمتان و فرزنانگان و اشراف امت‌اند که با همت درخور خود به این منزلت و رفعت دست می‌یابند، باوجود اینکه بسیاری از افراد به موجب اینکه مقهور تعلقات و وابستگی‌های مادی هستند به انحطاط و سقوط کشیده می‌شوند (همان، ص ۲۲۶).

در نگاه سهروردی، انسان جام جهان‌نما، بلکه جان جهان است و مقام خلافت الهی در زمین از آن اوست و می‌تواند مظهر و جلوه‌گاه اسماء و صفات خداوند گردد و این بدان سبب است که انسان از نظر ذاتی و ساختاری جامعیت دارد و خصوصیات همه عوالم را در خود دارد، یعنی افزون بر ویژگی‌های عالم ماده، خصوصیات عالم مثال و عقل را نیز درخود دارد و به اصطلاح عرفانی کون جامع است، از این‌رو، می‌تواند مظهر و جلوه‌گاه اسماء و صفات خداوند گردد و به مقام کن و خلافت الهی در زمین که آیت و نشانه قدرت ربانی است برسد (همان، ج ۳، ص ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۹۴ و ۲۹۹).

سهروردی بر مبنای اندیشه اشرافی خویش و تأمل در آیات شریفه قرآن کریم به این نتیجه رسیده است که کمال انسان به این است که انسانی شایسته و دارای کمالات معنوی برین شود، نه اینکه تنها شهروندی خوب باشد؛ از این‌رو، از کمالات فردی و اجتماعی رابح سخن نگفته و به کمالات معنوی پرداخته است و این سنخ از کمال را در دو ساحت بررسی کرده است: یکی آنچه در دنیا نصیب انسان کامل می‌شود و دیگری بهره‌های معنوی در عالم آخرت، اما کمالات معنوی انسان در دنیا از این نقطه آغاز می‌شود که از اسارت نفس اماره و تعلقات مادی رهایی پیدا می‌کند و خود را می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۲۲۶). و از غربت غربی نجات پیدا کرده، رفته رفته به سوی وصال و لقاء گام برمی‌دارد (همان، ص ۲۸۲ و ۲۸۳) و با تداوم تهذیب نفس در نخستین گام، رؤیای صادقه نصیب او می‌گردد (همان، ص ۲۳۶) و از انواری بس لذت‌بخش و فرخناک که اکسیر معرفت، قدرت و فضیلت‌اند، چون انوار طوابع، لوايح، سوانح و سکینه و... (همان، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰) بهره‌مند می‌گردد، همچنان به پیش می‌رود و به مقام معرفت و شهود حقایق، و شکر و رضا و تسلیم و محبت بار می‌یابد (همان، ج ۴، ص ۱۳۳-۱۳۵) و به مرتبت و منزلت فناء، بقا و فناء در فناء نائل می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۱۱۴). نتیجه این کمالات معنوی دستیابی به علم و قدرت است. مقصود از علم، معرفت شهودی حقایق عوالم وجود و مقصود از قدرت تصرف در عالم ملک و ملکوت و تأثیرگذاری و داشتن نقش در عالم هستی است، به گونه‌ای که پدیده‌های عالم طبیعت سخن او را بشنوند و از او اطاعت کنند و دعایش در ملأ اعلی مسموع باشد و قدرت طی الارض و خلع روح از بدن پیدا کند و نفوس آدمیان از او اطاعت کنند و فرمانش را با جان و دل

خریدار باشند، البته در در پیشگاه حضرت رب العالمین برای آنان که جوایز آب حیاتند کمالات و لذایذی است که تنها باید مشتاقان و جویندگان، باب ملکوت و جبروت را بکوبند و بدان برسند (همان، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۷).

اما درباره کمالات اخروی و آنچه انسان در آخرت و عاقبت و پایان امر بدان می‌رسد، این است که شیخ اشراق کمال‌یافته‌گان را به سه دسته تقسیم می‌کند: مقربان، متوسطان و مبتدیان (همان، ص ۲۲۶-۲۵۷). مقربان کسانی هستند که در علم و عمل به کمال رسیده‌اند و در دنیا از بهره‌های معنوی توشه فراوان بر گرفته‌اند، با توجه به اینکه نفوس ناطقه طاهره مشابیهت زیادی با عالم انوار مافوق پیدا کرده‌اند، پس از ارتحال به سمت مبدأ نور جذب می‌شوند و از اشراقات و فیوضات نورالانوار و انوار قاهره با واسطه و بی‌واسطه بهره‌مند می‌شوند و به لذت‌هایی دست می‌یازند که قابل توصیف نیست؛ زیرا به سرچشمه‌های نور و سرور چنان نزدیک شده و قرب پیدا کرده که در شمار قدسیان و پاکان آن دیار قرار گرفته‌اند و در بهشت عقلی جای خواهند داشت. این گروه به بیان قرآن کریم مقربان‌اند و لذت‌های اینان نامتناهی است؛ زیرا اینان در عالم نور غرق می‌شوند و از انواع اشراقات بهره‌مند می‌گردند، از سویی اشراقات نورالانوار بر آنان می‌تابد و از سوی دیگر، از اشراقات انوار دیگر چون انوار نفوس طاهره پیامبران و اولیاء الهی بهره‌مند خواهند شد، اما اشراق جلال و جبروت نورالانوار و مشاهده آن برای این افراد صفا و ارزش دیگری دارد؛ زیرا این گروه از ملائکه برترند و لذت‌های آنها فوق لذت ملائکه است از این‌رو، پس از ارتحال به انوار قاهره ملحق می‌شوند و خود جزء عقول و مفارقات قرار می‌گیرند (همان، ج ۲، ص ۲۲۳، ۲۲۶ و ۲۳۶).

گروه دوم کسانی هستند که از حیث علم و عمل به پایه مقربان نمی‌رسند، اما از شمار کمال‌یافتگان و سعادت‌مندان می‌باشند، هر چند صالحان و زاهدانی هستند که در بعد معرفت ناقص‌اند، اما در عمل به کمال رسیده‌اند. این گروه پس از ارتحال به عالم انوار و مفارقات و عقول انتقال نمی‌یابند، بلکه در عالم مثال و برزخ جای می‌گیرند و به لحاظ اینکه نفوس این سعادت‌مندان به کمال متوسط رسیده‌اند، قدرت ایجاد صورت‌های مثالی زیبا و خوشایند و لذت‌بخش را دارند. به همین جهت، غذاها و چهره‌های نیکو و آوازهای خوش و آنچه را که بخواهند، برای خود به صرف اراده کردن، در پیش روی خود حاضر می‌بینند (یزدان‌پناه و علی‌پور، ج ۲، ص ۴۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹) و گویا در عالم برزخ برای مدت زیادی می‌مانند، تا آمادگی پیدا کنند به مراحل بالاتر برسند و در بهشت موعود جای گیرند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۰، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۵۱۰). اما مبتدیان و مردمانی که بر بلاهت و عدم معرفت زندگی را گذرانیده و هم‌اکنون مرده‌اند و یا اطفال و دیوانگان از آنجا که جحود و افکار نبوده تا اینکه از اصحاب دوزخ

باشند و علم و معرفت و عمل صالح هم ندارند تا به عالم نور عروج کنند و به بهشت وارد شوند، پس باید منزلگاه اینان جای دیگر باشد که درباره این گروه برخی از عالمان بر این باورند، که جایگاه اینان اعراف است؛ جایی که مرز بهشت و دوزخ است (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۵).

اما اصحاب شقاوت که به کفر و افکار و الحاد آلوده شده‌اند و در عمل به گناه و اعمال زشت تن داده‌اند، پس از مردن در عالم برزخ معذب خواهند شد. بنابراین، وعده‌های عذاب برای شقاوت‌مندان و از کمال مانده‌ها حتمی است. البته هرگاه از وضعیت عذاب تواستند رهایی یابند، از صور مثالی مستتیر بهره خواهند برد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹). لازم به ذکر است که تبیین کمال انسان بدان‌گونه که سهروردی بیان داشته و تصریح به اینکه برای همگان رسیدن به مقامات معنوی و کشف و شهود میسر است و نیز دسته‌بندی اقسام سعادت و شقاوت و تطبیق آن بر آموزه‌های دینی در کلام فلاسفه مشاء دیده نشد.

۳. نتایج تربیتی علم‌النفس اشراقی و مشایی

چنان‌که بیان شد فلسفه مشاء و اشراق در زمینه علم‌النفس مشترکاتی دارند و به دنبال آن نتایج تربیتی مشترکی نیز وجود دارد و از آنجا که در هر دو رویکرد انسان موجودی ترکیب‌یافته از نفس و بدن است و حیات و اندیشه و تمام حالات، انفعالات و عواطف و تمایلات او و نیز تمامی فعالیت‌های بدن وابسته به نفس است و بدن بدون نفس سرد و خاموش است، بیشترین تکیه بر پرورش روح است و در زمینه پرورش عقل نظری و عقل عملی تأکید فراوان شده است و راهکارها و زمینه‌سازی‌ها و بسترسازی‌ها بیشتر در این ساحت است. با این همه، بُعد دیگر انسان، یعنی بدن نیز مورد غفلت واقع نشده است؛ زیرا نفس برای استکمال خود نیاز به بدن دارد و بدن ابزار اوست و آنچه را بخواهد به وسیله بدن انجام می‌دهد و بدین سبب در مورد سلامت، قوت، قدرت و نشاط بدن مباحث تربیتی در هر دو رویکرد به ویژه در فلسفه مشاء به چشم می‌خورد.

اما نتیجه تربیتی متفاوت در فلسفه اشراق این است که معرفت نفس نقطه اساسی و بنیادین حرکت تربیتی انسان شناخته شده است و تمام نظام تربیتی اشراقی بر مدار و حول معرفت نفس قرار داده شده است تا بدان پایه که تربیت اشراقی بدون معرفت نفس امری نشدنی تلقی شده است و راه شناخت درست نفس نیز در سه راه خلاصه شده است: یکی از طریق تأملات درونی و سیر باطنی و تأمل در زوایا و لایه‌های پنهان نفس و دریافتن و رسیدن به توانمندی‌ها و قابلیت‌های نفس ناطقه، البته برای دستیابی به این امور توصیه مؤکد و مکرر به ریاضت مستمر و مجاهدت نفسانی و حتی توصیه به چله‌نشینی مکرر شده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۸). راه دوم، از طریق علم

شهودی و حضوری ذات به ذات و به قوا و حالات و افعال نفس است و از آنجا که علم حضوری علم مفهومی و تصویری و حصولی نیست، بلکه علمی است بدون واسطه، مفهوم و صورت و ذات خود، قوای ادراکی و تحریکی خود، حالات و انفعالات خود را با علم حضوری می‌یابد و از این نقطه سیر کمالی او آغاز می‌شود و رفته‌رفته بدان جا می‌رسد که با علم حضوری و شهودی مبدأ عالم و هستی‌بخش جهان هستی را می‌یابد و با حقایق هستی ارتباط حضوری و وجودی پیدا می‌کند. راه سوّم، از راه خلع روح از بدن است که آدمی به مدد سلوک معنوی می‌تواند از دایره بسته خاکی خویش پای برون بگذارد و بدن خود را خلع کند و جان خویش را آینه‌ای در برابر انوار آن سوی وجود قرار دهد و شاهد بارش تجلیات ماورایی باشد و ذوات ملکوتی و روشنی‌های مینوی را مشاهده کند و به معدن علم و قدرت دست یازد و چه بسا بتواند در عالم ملک و ملکوت تصرف کند و نقش خلافت الهی را به درستی ایفا کند و به مبادی عالیّه تشبّه پیدا کند و پرورش نفوس انسانی اقتدار یابد. بنابراین، تربیت اشراقی دگرگون‌سازی عمیق و وثیق متربی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵).

پرواضح است این معرفت نفس با خصوصیات که گفته شد یک فرایند علمی و عملی است و هرگز یک فرایند علمی صرف نیست که در حد دانستن اصطلاحات و مفاهیم و در نهایت در حد پرورش عقلانی خلاصه شود، بلکه فراتر از آن است و نتایج تربیتی آن نیز در زیرساخت‌ها و مبانی تربیت، اهداف، اصول، روش‌ها و نیز در محتوای تربیت آشکار می‌شود. حال چنانچه بخواهیم جایگاه معرفت نفس اشراقی را در نظام تربیتی با معرفت نفس مشایی مقایسه کنیم، باید بگوییم نظام تربیتی فلسفه مشاء حول محور معرفت نفس قرار ندارد و تازه معرفت نفس به اصطلاح مشائیان یک بُغیه علمی است و از این‌رو دیده می‌شود، بیشتر به پرورش عقلانی بسنده می‌کند و آن‌گونه که در فلسفه اشراق به ریاضت، مجاهدت نفسانی تکیه شده است و بنای آن این است که متربی در حین عمل و مجاهدت خود را بشناسد و از رهگذر عمل و ریاضت کاری کند که در خود نماند و به حقایق هستی چنان که باید برسد، اما در فلسفه مشاء، این جایگاه برای معرفت نفس دیده نشده است و چنان که گفتیم مباحث نفس در طبیعیات مورد بحث قرار گرفته است. گویی نفس هم‌پایه بدن دانسته شده است و اینک براساس آنچه بیان شد در مورد اهداف تربیت، اصول و روش‌های تربیت از دیدگاه دو رویکرد فلسفی مشاء و اشراق اشاره‌ای و گذری و نظری خواهیم داشت.

مکتب‌های تربیتی در مقام تعیین اهداف تربیت با رویکردهای متفاوتی که دارند، هدف‌گذاری کرده‌اند و بر این اساس، برخی هدف غایی و اهداف واسطی و اهداف جزئی را تعیین کرده‌اند. مقصود از هدف غایی مطلوب بالذات تربیت است که غایت غایات به شمار می‌آید و فراتر از آن برای

انسان امکان ندارد، برای استخراج این هدف، افزون بر نوع نگرش مکتب تربیتی به جهان هستی، عوالم هستی، مبدأ هستی، معاد، باید نوع نگاه آن مکتب به انسان، نفس انسان، مراتب کمال و چگونگی سیر در مراتب کمال را دریافت. پیداست با ملاحظه نوع نگرش مکاتب تربیتی به امور یاد شده، هدف غایی تربیت آن مکاتب نیز که تابعی از نگرش آنهاست به دست می‌آید و کاملاً آشکار است که هدف غایی تربیت براساس رویکردها و نگاه‌های متفاوت، تفاوت آشکار خواهند داشت.

بر این اساس، مشاهده می‌شود که برخی از مکاتب تربیتی هدف غایی را تربیت شهروند آگاه، سازگار و متعادل و متناسب با موقعیت‌های منطقه‌ای و تحولات جدید اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دانسته‌اند، پیداست این گروه بیشتر در حوزه تربیت اجتماعی به تعیین اهداف پرداخته‌اند (فردریک مایر، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵، ۱۵۳-۳۳۸).

برخی از این مرحله فراتر رفته‌اند و هدف تربیت را تربیت انسان صالح دانسته‌اند و خصوصیات آن را دین‌دار بودن، متخلق به اخلاق، تعادل و توازن داشتن در ابعاد گوناگون زندگی دانسته‌اند (خسرو باقری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸۰). گروهی دیگر، از قبیل فلسفه مشاء و بسیاری از دانشوران و فیلسوفان تربیتی پیرو مشاء، هدف اصلی تربیت را سعادت انسان و بسترسازی برای دستیابی وی به منافع و مصالح دنیوی و اخروی دانسته‌اند (همان). اما سهروردی هدف اصلی تربیت را انقطاع کامل انسان از غیرخدا دانسته است، بدانسان که از همه تعلقات مادی و وابستگی‌های دنیایی رهایی یابد و دست از دو جهان شسته، دلش مملو از عشق خدا باشد و جز خدا نبیند و به جز او نخواهد. چنین انسانی به هدف تربیت رسیده است و معدن نور را یافته و از اشراقات و انوار بهره‌مند شده و به بالاترین لذت‌ها رسیده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۸؛ همو، ج ۳، ص ۴۶۵).

در اینجا لازم است میان هدف غایی تربیت از نگاه فلسفه مشاء و اشراق مقایسه‌ای صورت گیرد و چگونگی انتخاب و تعیین چنین اهدافی بیان شود. گفتیم هدف غایی تربیت در فلسفه اشراق کنده شدن و بریدن از تعینات، تعلقات و وابستگی‌های مادی و انقطاع کامل از غیر خداست؛ بدانسان که جز خدا نبیند و به جز او نخواهد. این هدف تربیتی با صراحت و به صورت مؤکد و مکرر در آثار شیخ اشراق دیده می‌شود. دلیل اینکه این هدف به عنوان هدف غایی تربیت انتخاب شده این است که برتر از رسیدن به مقام وصال و لقاء مرتبتی نیست و فراتر از این لذت و سعادت چیزی وجود ندارد. این همان چیزی است که اولیاء الهی درباره آن می‌فرمایند: اگر مردمان لذت و بهجت معرفت باری را می‌یافتند اصلاً به شادی و لذت دنیا نگاه نمی‌کردند و دنیا نزد آنان چونان خاک زیر پایشان بود؛ زیرا واصلان وصال یار، از لذتی برخوردارند که گویی همواره با اولیای الهی در باغ‌های بهشت در آسایش و آرامش‌اند.

در پایان این نوشتار به اصول تعلیم و تربیت و روش‌های تربیت از نگاه فلسفه مشاء و اشراق در حد بیان عناوین بسنده می‌کنیم. اصول تعلیم و تربیت با لحاظ مبانی و اهداف تربیت از نگاه فلسفه اشراق عبارت است از: باطن‌گرایی و توجه به سیر درونی، آخرت‌گرایی و بازگشت به وطن اصلی، تلطیف سر (همان، ج ۲، ص ۱۲-۲۵؛ ج ۱، ص ۱۱۵، ۱۹۹، ۵۰۳)، البته هر دو رویکرد اصول تربیتی مشترک دارند و از آن جمله است؛ اصل تدریج، اصل دوام و استمرار، اصل اعتدال، اصل مهرورزی و اصل کرامت.

روش‌های تربیت اشراقی نیز عبارتند از: تلقین، مراقبه و محاسبه، یاد مرگ و قیامت، خلوت و ذکر و فکر، مدیریت در خوردن، خفتن و گفستن، بهره‌برداری از تمثیلات، داستان‌سرایی، روش شعله‌ورسازی درون. روش‌های فوق به میزانی که در آثار سهروردی به آنها تأکید شده است، در آثار مشائیان دیده نمی‌شود. البته هر دو رویکرد روش‌های تربیتی مشترک نیز دارند و از آن جمله است: تکرار و تمرین، پرسش و پاسخ، ترغیب و ترهیب، تشویق و تنبیه.

نتیجه‌گیری

مکتب فلسفی مشاء و اشراق در زمینه تعلیم و تربیت مشترکاتی دارند، اما با توجه به اینکه فلسفه اشراق فلسفه به رنگ عرفان است و مفروضات فلسفی آن در زمینه علم النفس تفاوت‌های جدی با علم النفس مشایی دارد، نتایج تربیتی آن نیز در زیرساخت‌ها و مبانی تربیت، اهداف، اصول، روش‌ها، و نیز در محتوای تربیت، ویژگی‌های معلم و متعلم و... متفاوت است. در این کلام مختصر، به این نتیجه رسیدیم که هدف غایی تربیت در فلسفه مشاء سعادت انسان است، اما در فلسفه اشراق هدف غایی تربیت انقطاع الی الله است و همگام با این هدف غایی، مسلم است که اهداف واسطی و اصول تعلیم و تربیت و روش‌های آن متفاوت خواهد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۶۰)، الاشارات والتنبیها، تهران: انتشارات فارابی.

_____ (۱۴۰۵ق)، الشفاء، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی.

افلاطون (۱۳۳۶)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

باقری، خسرو (۱۳۸۰)، پژوهشی برای دستیابی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران: مؤسسه برنامه‌ریزی درسی.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۳، تصحیح و مقدمه هنری کُرن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح نجفعلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.

فلوطین (۱۳۷۸)، اثولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش، تهران.

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۸)، شرح حکمة الاشراق، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

مایر، فردریک (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، تهران: سمت.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، بیروت.

الهروی، محمدشریف نظام‌الدین (۱۳۶۳)، انواریه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ علی‌پور، مهدی (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، ج ۲، تهران-قم: سمت-پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.