

سیر انفسی در مکتب ودانته و حکمت متعالیه صدرایی

الهه السادات سجاددوست^۱، علیرضا خواجه‌گیر^۲، مجتبی جعفری اشکاوندی^۳، علی ملک‌زاده^۴

چکیده

شناخت انسان و چگونگی ارتباط با خداوند از مهم‌ترین مباحث عرفانی در آیین هندو و عرفان اسلامی است. از مفاهیمی که در تبیین این ارتباط لازم است مورد بررسی قرار گیرد، مفهوم «آتمن و برهن» در مکتب ودانته و «خدا و نفس» در حکمت متعالیه صدرایی و مراتب آن دو است. علاوه بر این عناصر، مؤلفه‌های معرفت‌شهودی یا برتر و خودشناسی نیز در اتحاد خداوند و انسان دارای نقش بالایی است که شارحان مکتب متعالیه و مفسران مکتب ودانته به تبیین و تفسیر آنها پرداخته‌اند. در این پژوهش تلاش شده تا علاوه بر بیان این عناصر مشترک، به بررسی موانع وصول به معرفت حقیقی و خودشناسی نیز پرداخته شود؛ زیرا شناخت این مؤلفه‌ها مقدمه و زمینه‌ساز رسیدن به این هدف متعالی است. از جمله موانع مشترک در وصول به این معرفت حقیقی، تکیه بر علوم ظاهری و حسی، اعمال ظاهری، خواهش‌ها، آرزوها و تعلقات مادی است. غایت سیر انفسی و درونی در این دو مکتب با توجه به مراتب نفس از مرتبه ظاهری به مرتبه باطنی و اتصال به مراتب حق معنا پیدا می‌کند. در این پژوهش با تأکید بر متون دینی هندو، از جمله اوپانیشادها و کتب حکمت متعالیه صدرایی، تلاش شده است این مسأله با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

واژگان کلیدی: ودانته، آتمن، برهن، معرفت، خودشناسی، حکمت متعالیه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی elham.s1348@gmail.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهرکرد a.khajegir1350@gmail.com
۳. استادیار و عضو هیئت علمی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول) mojtabajafarie@yahoo.com
۴. استادیار و عضو هیئت علمی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی malekzadeh-ali@yahoo.com

مقدمه

معرفت نفس یک دغدغه فراگیر و جهانی است که در طول دوران‌های مختلف در تمامی آیین‌ها و ادیان بشری به شکل‌های گوناگون مطرح شده است. در این پژوهش، این مسأله در قالب دو مکتب بزرگ ودانته و حکمت متعالیه صدرایی به تصویر کشیده شده است. خاستگاه آیین هندو مبتنی بر سروده‌های ودائی است که قدمت آن به قول برخی از دین‌شناسان به ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بر می‌گردد و حتی برخی دیگر از مورخان، قدمت سروده‌های ودائی را به پنج هزار سال پیش از میلاد دانسته‌اند (قادری، ۱۳۹۶، ص ۱۳). مکتب ودانته یکی از مکاتبی است که برخاسته از آیین ودائی است. ودانته از دو جزء ودا و اتنا، یعنی پایان ترکیب یافته است و مراد از آن، تعلیمات عرفانی «وداها» است. اگر این واژه را تحت‌اللفظی تعبیر کنیم، مساوی با متون یا تصنیفات اوپانیشادها است. که سرآمد ادبیات رمزی و تمثیلی کیش برهمنی و آیین سری است که در دوران باستان ودائی از طریق مکاشفه ظاهر گردید و به شیوه مجازی در قالب تمثیل و رمز ریخته شده و از نسلی به نسل دیگر، همچون گنجینه گران‌بهای حقایق معنوی منتقل گردید و عارفان کوشیدند تا راز آن را از نامحرمان مکتوم بدارند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۶).

از معروف‌ترین شارحان اوپانیشادها در مکتب ودانتیسم «شنگره» را می‌توان نام برد. شنگره که عقایدش براساس وحدت وجود بنا شده بود، به قرن هشتم میلادی تعلق داشت. او مطلق‌گرایی روحانی و وحدانیت را تعلیمات اساسی اوپانیشادها دانست (راداکریشنان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۷۸). شنگره در تفسیر متون به روح تعلیمات اوپانیشاد بیش از کلمات وفادار است. او برای تثبیت نظریات خویش، نه تنها سندیت کتاب‌های مقدس، بلکه الهامات

بی‌بدیل و تجربه مستقیم را نیز به یاری می‌طلبد (همان، ص ۲۸۰). حکمت متعالیه صدرایی نیز با روش خاص معرفتی خود توانست بر همه عرصه‌های علم، فرهنگ، هنر و اندیشه اسلامی تأثیر بگذارد. برای درک جایگاه انسان و اهمیت شناخت او در حکمت متعالیه صدرایی همین کافی است که بگوییم ملاصدرا سیر و سلوک معرفتی خود را بر مبنای چهار سفر معنوی انسان مرتب کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹). روش صدرالمآلهین در مکتب فلسفی‌اش استفاده از آیات الهی و روایات اسلامی به‌عنوان پل ارتباطی همراه با کشف و شهود و براهین فلسفی می‌باشد. او غایت فلسفه را نیز استکمال انسان از جهت عقل نظری و عملی می‌داند (همان، ص ۴۷). او در بیشتر آثار فلسفی‌اش به مناسبت‌های مختلف از انسان سخن می‌گوید و در بیشتر آثارش به سیر تکامل و تحولات انسان از ابتدا تا انتها پرداخته است. در این مقاله پس از بیان معنای نفس و مراتب آن در هر دو مکتب به چگونگی رسیدن به معرفت حقیقی آن پرداخته شده و موانع این سیر درونی و دستاوردهای آن نیز در هر دو مکتب به تصویر کشیده شده است.

معنای آتمان در مکتب ودانته

مفهوم آتمان در «ریگ ودا»، هم به ذات عالم اطلاق شده و هم به «دم»، «نفس» و «هوا» - که هستی‌بخش حیات است - تعلق گرفته است. اوپانیشاد بیشتر به معنی اولی این مفهوم اتکا می‌کند و بر اثر همان باطنی شدن مفاهیم فلسفی آتمان را به معنی ذات و واقعیت درون انسان تعبیر می‌کند و به‌سبب انطباق و تشابه عالم صغیر و عالم کبیر، آن را مساوی و معادل برهمن می‌داند. این آتمان در عالم کبیر به‌صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر به شکل پنج قشر تعینات جسمانی تجلی می‌کند. درحالی‌که واقعیت لایتناهی در پس مظاهر و پدیده‌های عالم، خود او است و پدیده‌های عالم در حکم عروسک‌های خیمه شب‌بازی هستند که روی صحنه اعتباری جهان پدید می‌آیند و یک چندی عرض‌اندام می‌کنند و ناپدید می‌شوند. اوپانیشاد برای آنکه ذات نامتناهی آتمان و برهمن را تا حد امکان بیان کند، متوسل به روش نفی ماسوی حق شده است، یعنی می‌کوشد او را با صفات سلبيه و تنزیهی تعریف کند و این شیوه نفی در عباراتی چون او این (نتی نتی^۱) منعکس است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴).

1. neti, neti

آتمن مرحله‌ای از آگاهی بشری [است] که در آن، انشاقات ذهن و عین - که ویژگی آگاهی معمولی است - از میان می‌رود. هیچ چیز نمی‌تواند این مرحله متعال آگاهی را مشروط سازد. در بین کسانی که آن را ادراک کرده‌اند، هیچ شک و تردیدی درباره آن پدیدار نمی‌شود. بنابراین آتمن خالی از تمایز و تفاوت است. اما از نظر ودانته آتمن صرفاً یک خلأ نیست. آن غنای نامتناهی از وجود معنوی است (دویچ، ۱۳۹۱، ص ۷۶).

مراتب آتمن در مکتب ودانته

در تفکر اوپانیشادی، همان‌طور که جهان دارای سلسله مراتبی است که از برهمن به‌عنوان امر مطلق و دست‌نیافتنی تا ماده متشکل از اجزاء و عناصر امتداد دارد، وجود انسان هم به‌عنوان عالم صغیر مراتبی از هستی را داراست که بین کالبد جسمانی او تا آتمن، یعنی وجود حقیقی ادامه دارد. جسم، پرانه‌ها (حواس ظاهری)، جیوه (حواس باطنی، اراده و عاقله انسانی) و آتمن، سلسله مراتب وجود انسان هستند. اولین مرتبه، جسم (آنهمایا آتمن) است که مشخصه ظاهری انسان‌هاست و در هر فرد انسانی جلوه و نمود متفاوتی دارد.

همین ویژگی‌های کاملاً ملموس و آشکار است که باعث می‌شود تا انسان‌ها را از یکدیگر تمیز بدهیم. دومین مرتبه که بدون آن حیات دنیوی انسان میسر نیست، همان حواس ظاهری (پرانه‌مایا آتمن) است که همان بقاء و دوام زندگی است. مرتبه بعدی، حواس باطنی (مانه‌مایا) یا «ویجنیه‌مایا آتمن» همان اراده و نیروی عاقله انسانی، خواستن و توان اندیشیدن است که بی‌واسطه حواس ظاهری ممکن نیست. عقل متعارف به مدد حواس ظاهری تصمیم می‌گیرد، امور جهان را تجزیه و تحلیل می‌کند و به نتایجی دست می‌یابد و در مرتبه آخر، آتمن (آندمایا آتمن) است که بهجت و سرور خالص و حقیقتی ورای قول و بیان است. او سکوت است که هرچه از آن بگوییم نقض غرض کرده‌ایم. هستی واقعی انسان است که همچون برهمن نمی‌توان از آن چیزی گفت، جز به‌طریق سلبی (نتی نتی) (Dasgupta, 1997, P.45-46).

طبق شرح‌هایی که در مکتب ودانته وجود دارد، برای آتمن چهار حالت ذکر شده است که عبارتند از: بیداری، رؤیا، خواب عمیق و آگاهی متعال (توریا) که بدین شرح است:

الف) بیداری

بیداری، اولین حالت آتمن و هم‌ردیف عالم ظاهر است. در این حالت، آتمن متوجه عالم

مادی می‌باشد و خود و جایگاه خود را فراموش می‌کند. در آگاهی بیداری انسان خود واقعی‌اش را فراموش می‌کند و متوجه محسوسات و عالم مادی می‌شود. نفس ملازم جسم است و خود را وقف همراهی با او می‌کند؛ انگار که جایگاه واقعی خودش را فراموش کرده است. در این مرحله، نفس همراه جسم ادراک‌کننده است و با جسم است و با او احساس می‌کند. در حالت بیداری، نفس متوجه تدبیر بدن است و آگاهی‌اش معطوف به اشیاء خارجی است و از خود غافل است. در مرتبه بیداری، وجدان ما آگاه به دنیای ناسوتی است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۲۱).

در آگاهی بیداری خود، خود را فراموش می‌کند. حال آنکه در حقیقت آتمن است. خود "فاعل" مطلق است که خود را مفعول محض تلقی می‌کند. خود، خود را چیزی در میان چیزهای دیگر می‌پندارد، و از تمامیت وجودیش بیگانه شده است (دویچ، ۱۳۹۱، ص ۸۴). هنگامی که انسان بیدار است، خود را با بدن مادی و خشن و نیز اندام‌های درونی و بیرونی‌اش یکی و یکسان می‌پندارد (چاترجی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۷۲۵).

ب) رؤیا

دومین سطح آگاهی، آگاهی رؤیا نامیده می‌شود. آگاهی رؤیا سطحی از خود است که شناختی باطنی از تأثیرات انتقال یافته به وضعیت بیداری را ارائه می‌دهد؛ سطحی از خود که موضوعات احساسی و هیجان‌برانگیز از تجربه‌های گذشته را به‌خاطر می‌آورد و متناوباً از تجربه بعدی در مرحله بیداری تأثیر می‌پذیرد. مرحله رؤیا، مرحله خیال و افئاع خواسته‌هاست و در عمل - نه در معنی - با روان‌شناسی تحلیلی "نیمه آگاه" یکسان فرض می‌شود. شنگره می‌گوید بعد از تعطیلی فعالیت‌های حسی در خواب (افراد)، کالبدی لطیف از تمایلات خلق می‌شود و رؤیاها در پرتو نیروی عقلانی خود شکل می‌گیرند (دویچ، ۱۳۹۱، ص ۸۴).

این مرتبه مطابق با تأثراتی است که در ذهن نقش بسته‌اند؛ چون ذهن مانند نسجی که نقوش و رنگ‌های مختلف نقاشی را به خود گیرد، کلیه ادراکات ناشی از مرتبه بیداری را در خود ضبط می‌کند و آن را در عالم رؤیا منعکس می‌سازد و بدین سبب است که این مرتبه را "نورانی" می‌گویند. ذهن در عالم رؤیا مانند چراغی است که بر ادراکات حسیه

روشنایی می‌افکند و آنان را روی پرده پندار متجلی می‌سازد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۲۴).

در عالم رؤیا جمله مدرکات حواس به حس باطن باز می‌گردد و در آن جذب می‌شود و در نتیجه مجراهای حواس مسدود می‌گردند و ارتباط ذهن با دنیای خارج منقطع می‌شود. بدین ترتیب در این مرتبه لطیف آگاهی، قلمرو تجارب ما، همان حدود دنیای روانی و ذهنی ماست. آنکه به خواب شده از شرایط مکان و زمان و امتدادات طول و عرض و عمق بری و فارغ گشته است و ادراکات لطیف از منشأ فیاض روانش مایه هستی می‌گیرند و ذهن در طرفه‌العین صوری را که هیچ مصداق وجودی ندارند می‌آفریند. گویی ماده‌ای بیکران و زمان و مکانی لایتناهی در اختیار ذهن است. عالم رؤیا ظهور مظاهر صرف است؛ مانند سرابی در بیابان. عالم رؤیا اساس عینی ندارد، بلکه صحنه نمایش و ظهور تأثرات دیرینه است که از تجارب حواس پدید آمده و در عالم خواب ظاهر شده است (همان‌جا).

ج) خواب عمیق

مرحله سوم آتمن، مرحله خواب عمیق است. آگاهی خواب عمیق آن مرحله‌ای است که انسان به خواب شده، دیگر میلی احساس نکند و دیگر خوابی نبیند. این مرتبه یکی از مراتب علم است و به مراتب پیشین توحید می‌بخشد و مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی و عین سرور و شادی است و متمتع از آن است و دهان معرفت است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۲۵-۸۲۷).

این مرتبه خواب عمیق را بدان سبب مرحله وحدت مراتب دیگر خوانده‌اند که در آن کشمکش و منازعه اضداد ناشی از تجارب عالم بیداری معدوم می‌گردند و خصوصیات فردی و صور متناقض خود را از دست می‌دهند؛ بدین‌سان که در این توحید، ذهن به خواب‌رفته دیگر تحت سلطه صور محسوسات نیست. وی دیگر میلی ندارد و رؤیتی نمی‌کند و در شادی و آرامش مطلق به سر می‌برد.

مراد از مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی این است که درحالی‌که در مراتب پیشین شعور ما به تعیینات صور مختلف و متعدد متعین شده بود، در مرتبه خواب عمیق از مظاهر ناسوتی و ملکوتی مبرا گشته و واحد و متجانس شده است و مانند دریای آرامی است که در سطح ساکن آن کوچک‌ترین موجی نلغزد (همان‌جا). مراد از ذهن به خواب‌رفته این است که در این مرحله قلب وارد عمل می‌شود. وقتی ذهن به خواب رود، ارتباط انسان با

محسوسات قطع شده و در این زمان، قلب که جایگاه مکاشفات معنوی و مشاهدات روحانی است وارد عمل می‌شود. مرتبه سوم هم آن مرتبه هستی یا «ایشوارا» است؛ بدان گونه که تمام عوالم بالقوه در «ایشوارا» موجودند و از آن مایه هستی می‌گیرند؛ به همان گونه نیز مراتب بیداری و رؤیا از مرتبه خواب عمیق صادر می‌گردند و در آن خاموش می‌شوند (همان‌جا).

در این مرتبه، اعیان مختلف عالم ظهور که شامل اعیان متعلق به ظهور فردی - چه برونی و چه درونی - نیز هست نیست و نابود نمی‌گردند. بلکه به‌نحوه مصدری باقی می‌مانند؛ چون به‌سبب اینکه دیگر به وجه ثانوی و امکانی تمایز درک نمی‌شوند. همه یگانه می‌گردند. آنها بالضرورة خویشتن را در میان مقدرات «خود مطلق» می‌یابند (گون، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰).

ج) آگاهی متعال

آگاهی متعال^۱ وضعیت چهارم است که به شناخت خود و رهایی (مکشه) می‌انجامد. در این مرتبه خود، خود را وجودی یگانه با حقیقت، عاری از هر گونه تمایز با آن می‌شناسد و از فقدان غایی حقیقت در آنچه که از آن پیشی گرفته آگاه است. انسان در عمیق‌ترین ساحت وجودی‌اش دیگر فردی نیست، بلکه دقیقاً خود حقیقت است. با تصدیق خود به‌عنوان حقیقت، عمل رهایی انسان تحقق می‌یابد. ما با بینش عدم تمایز و شناخت قابلیت‌های وجودی انسانیمان به رهایی دست می‌یابیم (دویچ، ۱۳۹۱، ص ۸۹-۹۱).

آگاهی متعال یا هسته اصلی وجود، خود نه معطوف به درون است و نه معطوف به بیرون. نه می‌توان صفت آگاهی را به آن نسبت داد و نه خود متعلق آگاهی قرار می‌گیرد؛ غیر قابل توصیف و اندیشه و بدون علامت و نشانه. تنها خود، دلیل حضور خود است. این مرتبه از خود همان خود متعال است. سنگره درباره همین ساحت می‌نویسد: «آنند» (ساحت سرور و سعادت) برهمن متعال است؛ زیرا این برهمن است که خود را در دگرگونی‌های روانی گوناگون متجلی می‌سازد» (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲).

تمام خصایص این درجه عالی و ممتاز که بعد تنزیهی و جنبه لایتنهای آتمان است با صفات سلبی بیان شده است؛ زیرا هر بیان مثبت و حتی منفی یک نوع محدودیت به‌شمار می‌رود و ذات نامتناهی باری تعالی را نمی‌توان به هیچ صفتی موصوف کرد و به هیچ لقبی

1. Turiya.

ملقب ساخت. این مرتبه را از آن جهت چهارم و ورای مراتب دیگر می‌دانند که هیچ وجه مشترکی با سایر مراتب ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ چه مراتب دیگر در برابرش در حکم مظاهر مجازی هستند و اوضاع ظاهر مطلق است. هنگامی که اوپانشاد می‌گوید «این مرتبه به واقعیت‌های درون شاعر نیست»، منظور این است که این مرتبه را نمی‌توان به مرتبه عالم رؤیا محدود ساخت (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۲۹).

پس این درجه از هر درجه‌ای برتر است. [به عبارتی] خود آتمان است و آن را ادراک نتوان کرد؛ چون به حس در نمی‌آید و آن را استنتاج هم نمی‌توان کرد؛ زیرا هر استنتاجی مبتنی بر دو حقیقت متناقض است. حال آنکه برهمن یکی است و ثانی ندارد. توریبا بالتیجه همان آتمان یا ناظر مطلق کلیه تحولات و تجلیات مراتب آگاهی ماست و به همین علت آن را با صفات صلبی بیان می‌کنند؛ چرا که بدین وسیله او را از مظاهر و پدیده‌های عالم جدا و میرا می‌دانند (همان‌جا). مکتب ودانته با طرد منظم تمام محدودیت‌ها - که هزاران پرده بر آئینه دل آدمی می‌افکند - موفق می‌شود اضداد را یکی پس از دیگری بر طرف سازد؛ به طوری که معرفت آتمان چون خورشیدی از خلال ابرهای نادانی رخ بنماید و دل آدمی به نور معرفت او منور بگردد و به درجه وصال و فنا نائل شود (همان، ص ۸۲۹-۸۳۰).

مراتب معرفت و سلوک عرفانی در مکتب ودانته

یکی از راه‌های رسیدن به رستگاری در مکتب ودانته، معرفت است که علت اصلی بدی و شرارت‌ها را جهل یا اویدیا می‌داند و انسان آن‌چنان مستغرق جهل است که از حقیقت ذات خویش غافل شده است. غفلت از حقیقت ذات خویش برابر با غفلت از بنیاد حقیقت هستی است که آدمی را اسیر سمساره می‌کند. در ودانته، اگر آدمی به معرفت برتر دست یابد، در حقیقت به جاودانگی و رستگاری دست یافته است. معرفت در این مکتب دارای دو مرتبه می‌باشد؛ گاهی مقصود از معرفت همان علم و دانش ظاهری است که مبتنی بر وهم و خیال است و هر چیزی را بر خلاف حقیقت اصلی و ازلی آن درک می‌کند و گاهی هم مقصود از معرفت نه علم و دانش ظاهری، بلکه مرتبه‌ای والاتر از تفکر عقلی است که شهود نام دارد. بنا بر گزارش اوپانشادها، کسی می‌تواند از شهود برخوردار گردد که با تحقیق برایش روشن شود که نفس (آتمن) او با برهمن یکی و یگانه است. کسی که به این مرتبه از معرفت رسید، شادی جاویدان را در تفکر، در بنیاد حقیقت هستی یا آتمن طلب می‌کند (رادها کریشنان، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

معرفت برتر یا باطنی

نوع اول معرفت برتر یا سرّی و باطنی است که پراویدیا نامیده می‌شود و ویژه خواص و فرزانهگانی است که پس از تأملات و ریاضت‌ها و تهذیب نفس به آن دست می‌یابند و نگرش متافیزیکی به هستی دارند. از نظر این معرفت، برهمن یکتا و حقیقت مطلق است و از همه اوصاف و کیفیات منزّه و یا نیرگونه است. بنابراین معرفت کامل از طریق نگرش متافیزیکی و معرفت به برهمن برین بدون صفت و کیفیت یا نیرگونه برهمن حاصل می‌شود. برای کسی که به چنین معرفتی نائل آید، هرآنچه از معرفت فروتر آموخته است، بی‌ارزش و زاییده جهل و اویدیا است (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۴-۱۰۵). پس براساس این معرفت، برهمن از همه اوصاف و کیفیات منزّه است. انتساب این اوصاف به برهمن معادل جهل است؛ زیرا انسان‌هایی که به سطح دیدگاه متافیزیک نائل نشده‌اند، نیازمند موضوع پرستش هستند. بدین جهت در معرفت فروتر برهمن به صورت خدایی شخصی به نظر می‌آید که جهان را خلق و تدبیر کند و به انسان‌ها براساس اعمال آنها جزا و پاداش می‌دهد و جهان نیز در این دیدگاه واقعی به نظر می‌آید که رهایی کامل از طریق دیدگاه متافیزیکی و با معرفت برتر بدون صفات و کیفیت یا نیرگونه حاصل می‌شود. در ضمن، معرفت برتر مدعی آموزه برهمن غیر ثنوی به‌عنوان حقیقت مطلق است (Smart, 1999, P.37-38).

معرفت برتر به دو صورت حاصل می‌شود: یکی هنگامی که فرد به مرتبه جیوان موکتی رسیده باشد (یعنی کسی که در همین جهان خاکی به آزادی می‌رسد) و دیگری مرتبه‌ای است که در دنیای پس از مرگ امکان‌پذیر است. این مرتبه از نجات هم زمانی تحقق می‌یابد که معرفت حضور دارد. کسی که در این وضعیت به‌سر می‌برد، در سنت هندویی به ویده‌ه موکتی معروف است (راداهاکریشن، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹). پس رهایی در اوپانیساده‌ها صرفاً یک چشم‌انداز دور دست نیست که بعد از این زندگی در جهان دیگر بتوان به آن نائل گردید. بلکه وضعیتی است معرفت‌شناختی که می‌توان در همین جهان خاکی هم برای آدمی به ظهور رساند.

بنابراین در ساحت معرفت برتر که ناظر به درون امور است، سالک حقایق را از طریق قلب خود شهود می‌کند و چون به دانایی رسیده است، هیچ نیازی به علوم رسمی و احتجاجات عقلی ندارد. اینجاست که می‌توان گفت هر نوع دانشی نمی‌تواند آدمی را در رسیدن به نجات یاری رساند؛ زیرا هر نوع دانشی اهمیت و ارزش نجات‌بخشی ندارد. از این رو «شانکارا» معتقد است معرفت اعلی یا برتر در صدد نیل به برهمن به‌عنوان یگانه

حقیقت مطلق است و وصول به مکشه نیز از طریق این معرفت حاصل می‌شود. (Deussen, 1990, P.105) و این معرفت متعالی معرفتی نیست که نتیجه هوش و حواس و عقل آدمی باشد. بلکه این نوع معرفت، بهره‌کسانی است که هر گونه دلبستگی و وابستگی را در خود کشته‌اند.

علاوه بر این وی معتقد است از طریق معرفت برتر یا اعلی و کشف حقیقت که جیوه، آتمن همان آتمن متعین (آتمنی که در قالب تن محبوس شده است) و آتمن هم چیزی جز برهمن نیست، می‌توان به رستگاری ابدی رسید و هر کس که در حال حیات خود به این نوع معرفت نائل شد، «جیون موکته» یا «زنده آزاد» خوانده می‌شود (Victor, 1959, P.128).

دستاورد عقلانی و عرفانی مکتب ودانته برای سعادت انسان

به‌طور کلی، بنا بر باورهای هندویسم، سرنوشت نهایی انسان دست‌یابی به رستگاری است. انسان با دست‌یابی به رستگاری، از چرخه تولد و مرگ رها شده و به منزلت معنوی ناب خواهد رسید. رستگاری که به معنای آزادی است، با اسارت در تضاد است. اسارت به معنای درگیر بودن در چرخه همیشگی تولد و تولد دوباره است و رهایی از این چرخه، به معنای دست‌یابی به آزادی است. همه سیستم‌های تفکر هندویی بر این باورند که رستگاری از بُعد سلبی، رهایی از تمام قید و بندهای این جهانی و از بُعد مثبت، دست‌یابی به منزلت معنوی است که فراتر از محدودیت‌های مکان و زمان بوده و منزلتی آمیخته با آرامش کامل، آسایش خاطر و متانت است. رستگاری دست‌یابی به آزادی، ابدیت و زندگی جاویدان معنوی است (تیواری، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

همچنین از غایبات سلوک عرفانی در اندیشه عارفان هندو معمولاً با عنوان مکشه یا رهایی یاد شده است. وصول به این رهایی در اندیشه شانکارا جز با حصول معرفت کامل و با دریافت وحدت امکان‌پذیر نیست و آزادی مطلق نمی‌تواند بدون درک و دریافت «خود» نائنوی به دست آید و کسانی که جز این فهمیدند تحت مالکیت فرمانروایی دیگر (و نه برهمن) در می‌آیند و متعلق به جهان‌هایی هستند که در معرض فساد و زوال قرار دارند. این معرفت که نوعی آگاهی شهودی و مستقیم "ساکشَت کارها" است، تنها شرط لازم و کافی برای مکشه و به تعبیر دقیق‌تر، خود آن است. هیچ‌کدام از ریاضت‌های عملی و تأملات عقلی و نظری و نیز کمالات اخلاقی و اعمال دینی مستقیماً به حصول رهایی نمی‌انجامند. اینها هر کدام با آنکه لازم و ضروری‌اند، فقط وسیله حصول معرفت یا جنانه‌اند، نه تحقق

مکشه. به این معنا که کسی که به لحاظ اخلاقی ناپاک و ناخالص است، به طور جدی در طلب معرفت رهایی بخش نخواهد بود (Hiriyanna, 1993, P.378-379).

موانع وصول به معرفت حقیقی در مکتب ودانته

هدف اساسی در مکتب ودانته یکی شدن آتمن و برهمن است و این مهم تحقق نمی یابد مگر با شناخت موانع وصول به معرفت. لذا با شناخت موانع زیر و هموار کردن راه، سالک می تواند به وصول نائل آید.

۱. علوم ظاهری

هر علمی که مخالف کلام الهی باشد، آن علم «اودیا»، یعنی علم ظاهر و بلکه جهل و نادانی است. ولی «بریا» یعنی علم باطن که معرفت است. آنان که در اودیا - که نادانی و جهل محض است - فرو رفته اند، خود را دانا و عالم می دانند و راه های کج می روند. یعنی علم را راهبر ساخته اند که آن علم سبب گمراهی است و خود هم گمراه می شود (رادها کریشنن، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

۲. اعمال ظاهری

از نظر شانکارا یگانه راه گریز از جهل و نادانی، معرفت و اشراق است که منظور همان تفکیک واقعیت از عدم واقعیت است. ایشان تبعیت از مراسم عبادی و کردار و اعمال ظاهری را در خور عوام می داند؛ زیرا این راه تدریجی آزادی محسوب می شود و در شأن فرزندانگانی نمی باشد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۹۶-۷۹۷).

۳. خواهش ها، آرزوها و تعلقات

کسانی می توانند به معرفت حقیقی دست یابند که از آرزوها و دلبستگی های خود رهایی یافته و به آنها دل نبسته باشند؛ زیرا خواهش دل سبب گرفتاری شده و عدم خواهش دل باعث رستگاری می شود. بنابراین تا دل از خواهش ها پاک نشود، رستگاری نمی یابد.

۴. سرگرمی های اخلاقی

اگر تمایز و جدایی میان ارواح و ماده و خداوند وجود دارد، علتش نوعی لعب و سرگرمی اخلاقی است که سلسله علت و معلول را ظاهر می سازد و شادی فطری ارواح را تیره می گرداند و آگاهی و هوشیاری را از اشیاء سلب می کند. پس معرفت پیدا کردن به کنه اشیاء، یعنی دانستن اینکه عالم عین برهمن و برهمن عین عالم است. این آگاهی، حجاب کثرات و رؤیای آفرینش را معدوم نمی سازد؛ زیرا توهمی بیش نیست. بلکه این آگاهی ممتاز فقط

صفت رنج‌آلود اشیاء را از بین می‌برد و آدمی را از گردونه باز پیدایی خلاصی می‌بخشد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۰۴). بنابراین مشغول کردن خود به سرگرمی‌ها و بازیچه‌های اخلاقی مانعی در رسیدن به معرفت حقیقی است؛ زیرا آگاهی را از انسان می‌گیرد و او را در جهل و نادانی فرو می‌برد.

۵. اویدیا عنصر جهل یا نادانی

مفهوم نادانی در فلسفه ودانته مترادف مفهوم مایا و اجنیااست و نادانی یعنی ندانستن واقعیت آتمن که همان پی بردن به راز هستی و دست یافتن به حیات ابدی و بقای سرمدی است. دیگر معانی نادانی، روی گرداندن از واقعیت درون است. حال آنکه فرزانه حکیم آن است که گوهر هستی خود را بشکافد و خود اندر آن حقیقت مستغرق شود و بداند که گویایی گویایی‌ها و شنوایی شنوایی‌ها و بینایی بینایی‌ها، همانا اوست و آنچه بدان حواس و ذهن و نفس می‌گوید و آنچه را که به خود نسبت می‌دهد و از آن خود می‌پندارد، رشته تخیلات و مظاهر بی‌بودی هستند که به متن لایتناهی (آتمن = برهمن) سایه می‌افکنند و حقیقت را مجازی جلوه می‌دهند و قدیم را حادث می‌نمایانند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۶).

مراتب نفس در حکمت متعالیه صدرایی

ملاصدرا مقامات نفس را در معرفت بر مبنای عوالم وجود ترسیم می‌کند. همان‌گونه که عالم وجود ادنی مرتبه‌اش عالم طبیعت و مرتبه متوسط آن عالم مثال و صور مثالی و بالاترین مرتبه اش عالم عقل و مفارقات عقلی است، نفس هم سه مرتبه را می‌تواند ببیند:

مرتبه اول، حس است که در این مرتبه نفس بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است. مرتبه دوم، خیال است که در این مرتبه علاوه بر اینکه کمال مرتبه حس را داراست، بالفعل متخیل است و بالقوه متعقل.

توضیح اینکه از نظر ملاصدرا نفس در مقام حس و خیال به فاعل مبدع شبیه‌تر است از محل قابل؛ بر خلاف جمهور مشایین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۸۴). مرتبه سوم نیز عقل است که نفس علاوه بر داشتن کمالات سابق عاقل بالفعل است. البته ملاصدرا برای هر یک از این مراتب نیز سه مرتبه قوه، استعداد و کمال قائل است؛ مانند کتابت که برای طفل «قوه»، و برای کودکی که به مرحله تعلیم و تربیت رسیده و امکانات و اسباب کتابت برای او فراهم شده ولی هنوز نوشتن را یاد نگرفته است «استعداد» و برای کسی که

توانایی نوشتن دارد و هرگاه خواست می‌نویسد «کمال» است (همان، ج ۹، ص ۲۲۷). حکمت متعالیه محور بحث‌های عقلی را کسب معرفت نسبت به هستی دانسته و تقریباً حل هر نوع مسأله‌ای را به این اصل ارجاع داده است. در واقع به باور ملاصدرا، او همه معارف متکی بر یک اصل (شناخت حقیقت وجود) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۴). مطابق روش صدرایی، همه علوم فلسفی به چهار شاخه تقسیم می‌شوند. برای ملاصدرا اصل در این دسته‌بندی، حرکت عرفانی حقیقت بشری است که انسان جست‌وجوگر براساس آن باید از چهار مرحله شناختی بگذرد. بدین ترتیب، تحصیل کمال نفس از طریق کسب معرفت حاصل می‌شود. در این وادی، مراحل نفس در سفر به سوی کمال، متناسب با معارفی تعریف می‌شوند.

سفر اول: من الخلق الی الحق (شناخت وجود)

سفر اول، ترقی از مرتبه «نفس» است به مقام «قلب»، و از مقام «قلب» به مقام «روح»، و از آنجا به «سرمنزل مقصود» که به زبان قرآن کریم بهشت پرهیزکاران است. در این سفر که به کاوش در امور عامه و فروع آن می‌پردازد، عقل ابزار و مؤلفه اساسی سالک در این سلوک است. سلوک عقلی از بدیهی‌ترین امر که واقعیت خارجی است آغاز می‌شود. «وجود» اساسی‌ترین مسأله در حیات فرد سالک در آغازین سفرش است و او با کسب آگاهی از وجود و احکام آن، به بحث در وجود اشیا، وجود موجودات و وجود برتر وارد می‌شود. در این نشاط و تلاش عقلی، به اثبات و اصیل بودن هر یک از وجودات پی می‌برد. او در سفر عقلی، اول به تعقل و تأمل در وجود خویش، در آگاهی به هستی و احکام آن، جست‌وجو در کنه هر چیزی، اصالت و تحقق وجود و در نهایت تأمل در آنچه جنبه‌ای وجودی از یک وجود برتر دارد می‌پردازد. وی در کتاب اسفار خود مسیر سالک را به روشی عقلی و فلسفی روشن می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹). سالک سپس با نظر درباره ماهیت، ضرورت، امکان و عدم وجود ذهنی سفرش را ادامه می‌دهد و با فهم و دریافت «جعل» و «تشکیک وجود» وارد بحث علت و معلول می‌شود و در ادامه سفر خود، به بحث حرکت و به‌ویژه حرکت جوهری و در نهایت محرک اول می‌پردازد که نهایت آن، اثبات وجودی برتر یا وجود مطلق و مبدأ و *علة‌العلل* «موجودات ممکن» است. انسان عقلی با گذر از این مراحل، سرانجام با مطرح کردن اتحاد عاقل و معقول وارد سفر دوم عقلی خود می‌شود.

سفر دوم: بالحق فی الحق (شناخت جهان)

سفر دوم که از حق و با حق و به سوی حق است، عبارت است از سلوک عارف در کمال و جمال و جلال و ذات و اسماء و صفات حق تعالی تا آنجا که فناى مطلق حاصل گردد. این سفر به مدد برهان و حفظ اصل وجود، به سیر در فلسفه جهان ادامه می‌دهد. در این وادی، همان‌گونه که در کتاب اسفار نمایان شده، با جواهر و اعراض آغاز می‌کند. در ابتدا به مقولات دهگانه ارسطویی می‌پردازد و سپس به بحث اعراض و فروع آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵). همچنین در ادامه، با بحث حدوث و قدم عالم و بیان نظریات مختلف درباره آن، سفر را پی می‌گیرد. در این سفر، سالک زمانی که متوجه وجود حقانی خود گردد و به فقر ذاتی و وجود رابطی خود پی ببرد، به سمت مبدأ اصلی سیر می‌کند. سالک عقلی در می‌یابد که خود و جهان به سمت مبدأ اصلی در حرکتند؛ حرکتی که نه در صفات و ویژگی‌ها و عوارض، بلکه در جوهره هر شیء رخ می‌دهد. پس انسان صدرایی در این مرحله به اثبات حرکت در جوهر ذات موجودات و به تحولاتی که پشت سر می‌گذارند برای رسیدن به مبدأ و مقصدی که در پیش‌رو دارند می‌پردازد (نصر، ۱۳۸۷، ص ۹۶).

سفر سوم: من الحق الی الخلق بالحق (شناخت خدا)

سفر سوم بازگشت عارف است از سوی حق و با حق به سوی خلق. در این مرحله عارفان که به فناى مطلق رسیده‌اند، به مقام «باقی به بقاء الله» نائل خواهند شد و این هنگامی است که می‌توانند در عوالم «جبروت» و «ملکوت» و «ناسوت» سیر و شهود کنند و تمام مشاهد و مدارج وجود را از دیدگاه عارفانه خود بگذرانند. سالک در این مرتبه به اثبات علل وجود پرداخته و بعد از آن به صفات واجب الوجود و افعالش و آنگاه رابطه افعال با عالم و موجودات ممکن می‌اندیشد. در این سفر، سالک با بحث از وجوب واجب و صفات و افعال او، همچنین بحث از مشیت و اراده الهی که در جهان چگونه عمل می‌کند و مسأله خیر و شر ره می‌سپارد و آنگاه به نسبت میان انسان و خدا وارد می‌شود. بدین‌نحو، با این سفر و با ارتباط وجودی انسان با خداوند، مقدمه سفر نهایی، که "خود شناسی و معاد شناسی" انسان است، شکل می‌گیرد. ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد بیان می‌کند که فیلسوف سالک در وجود نظر می‌کند و در حقیقت آن تأمل می‌نماید. پس بر او آشکار می‌شود که حق واجب بذاته و لذاته است و با وجوب ذاتی او بر بساطت و وحدانیت و علم، قدرت، حیات، اراده، سمع،

بصر و کلام و سایر اوصاف کمالی او استدلال می‌کند. براین اساس در این مرحله سالک با اشراف کامل بر معرفت وجود واجبی و تأمل در صفات و افعال او، به اندازه ادراکش به حدی از کمالات می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۶).

سفر چهارم: بالحق فی الخلق "شناخت خود"

سالک در سفر آخر به مباحث علم‌النفوس و رستاخیز انسان و موجودات می‌پردازد و با برگشت به سمت دنیا، به کمال سفر خود می‌اندیشد. در حقیقت سالک در این مرحله آفاق و انفس را آیات رحمانی می‌بیند و از این آثار در وجوب وجود و ذات الهی استدلال می‌کند. چنین انسانی از نظر طبیعی و فطری و ملکات ارادی، مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده است و در حد مشترک و واسط بین عالم امر و عالم خلق ایستاده و پذیرایی حق و خلق می‌شود. چهره‌ای به‌سوی حق دارد و چهره‌ای به‌سوی خلق. هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسان‌ها را بر عهده دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶).

سفر چهارم سفری است که سالک از خلق به خلق با حق آغاز می‌کند. در این سفر خلاق و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند و به سود و زیان دنیوی و اخروی انسان آگاهی می‌یابد و از بازگشت و کیفیت بازگشت آنان به‌سوی حق و نیز از عوامل و انگیزه‌ها و عوایق این بازگشت آگاه می‌گردد. صاحب این مقام دارای مرتبه نبوت تشریح شده و نبی نام می‌گیرد که از اسباب سعادت و شقاوت خلاق خبر می‌دهد. سالک در همه اینها با حق است؛ چون وجودش حقانی شده و اعتنا به خلاق او را از توجه به حق باز نمی‌دارد.

دستاورد عقلانی و عرفانی متعالیه برای سعادت انسان

از دیدگاه حکمت متعالیه، وجود و ادراک آن خیر و سعادت است. هر چه وجود کامل‌تر و خالص‌تر باشد، خیر و سعادت آن بیشتر است و هر چه نقص آن بیشتر باشد، شر و شقاوت فزون‌تری در آن خواهد بود. ملاصدرا معتقد بر آن است که جلوه‌گاه لذت و سعادت حقیقی در خود وجود است؛ به‌خصوص در وجود عقلی و نوری. ازاین‌رو در وجود حقیقی و در کمال مطلق، لذت و سعادت واقعی معنا می‌یابد؛ چرا که بهترین لذت و شوق وجودی و سعادت حقیقی برای انسان است و برترین لذت‌ها و آرامش‌هاست. درواقع باید گفت تنها با معشوق حقیقی نفس آرام می‌گیرد؛ چرا که در این موقف هیچ درد و رنج و کاستی و سختی وجود ندارد.

بنابراین نفوسی که در سیر استکمالی خود به عقل بالفعل و وجود نوری محض تبدیل شوند، در آرامش مطلق قرار می‌گیرند و به وصالی می‌رسند که هیچ هجرانی در آن راه ندارد. این معانی بلند و وصول مقام قرب الهی در جمال و جلال معشوق حقیقی، در وهم نمی‌گنجد و بسیاری از عوام تنها الفاظی از این عالم معنا و عباراتی از این عشق حقیقی را می‌شنوند (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۶۰۵). براساس این باور، سعادت همان وجود است و شعور و معرفت به آن نیز سعادت و کمالی دیگر. موجودات دارای مراتب برتر از یکدیگر و متفاوت هستند که افضل و اکمل آنها مرتبه وجود حق تعالی است و پایین‌ترین و پست‌ترین آنها وجود هیولا، زمان، حرکت و نظایر آن است. وجود هر چیز برای خودش لذت بخش است؛ زیرا هر موجودی، به خودش هم شعور دارد و هم علاقه (همان، ص ۶۰۱).

از طرف دیگر می‌توان گفت نفس هر چه کامل‌تر و بیشتر از بدن مادی قطع علاقه کند و بازگشت بیشتری به ذات حقیقی خود داشته باشد، دارای بهجت و سعادت می‌شود. سعادتی که قابل قیاس با لذات دنیوی نیست؛ زیرا: اولاً در ادراکات عقلی هم مدرک و هم مدرک قوی‌تر از ادراکات حسی هستند. ثانیاً مدرکات عقلی بیشترند؛ زیرا کل اشیاء را شامل می‌شوند. ثالثاً صور عقلی متحد با ذات نفسند و باعث کمال آن می‌شوند. لذا صور عقلی بیشتر از صور حسی ملازم با ذات نفس هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷).

صدرالمتألهین خاطر نشان می‌کند که برای رسیدن به سعادت نفس موانعی وجود دارد؛ موانعی چون تعلق خاطر به علایق دنیوی و یا عدم درک معقولات عینی و قناعت به درک وجود ذهنی آنها. به عبارت ساده‌تر، صرف گردآوری و حفظ صور عقلی سبب لذت نخواهد شد، بلکه باید آن را مشاهده کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۱). شاید براین اساس است که ملاصدرا می‌گوید اگر موانع داخلی و خارجی از چهره نفس ناطقه انسانی زدوده شود و انسان به کمال برسد، صورت واقعی عالم وجود بدان‌گونه در وی تجلی می‌کند.

صدرالمتألهین در تمام آثارش، نه تنها از منابع عرفانی و قرآنی بهره برده است، بلکه بسیاری از مبانی فلسفی مهم خود را وام‌دار مکاشفه و عنایت الهی می‌داند. وی در بحث اصالت وجود و وحدت وجود به شدت متأثر از عرفان ابن عربی است. اما اینکه ملاصدرا در مباحث فلسفی به همان روش عرفا بسنده کرده است یا نه، محل مناقشه است. با تأمل در آثاری همچون اسفار اربعه المبدأ و المعاد و المشاعر و غیره می‌توان این ادعا را مطرح

کرد که ملاصدرا هرگاه از آثار عرفانی بهره جست، آن را در قالب عقلی و برهانی گنجانده است. هر چند در آثاری همچون کتاب ایفاظ النائمین، دیدگاه وی به گونه‌ای دیگر نمایان می‌شود، اما وی در مقدمه این کتاب چنین می‌آورد:

من در زمان‌های پیش، مسأله توحید را در کتاب‌های خود با روش نظری و کتبی به تحقیق در آوردم؛ بدانسان که حکیمان و فاضلان آن را توانند پذیرفت. اما در اینجا روش، روش الهی و اسلوب، اسلوب تازه قدسی است که حق آن را جز عالمان یگانه و عارفان خاص در نمی‌یابند؛ زیرا مطالب آن مطالبی و رای عقل است و مبتنی بر وجدان و اشراق و شهود است. بنابراین شیوه گفتار، استدلالی و برهانی نیست. عارفان مرد کشف و وجدان هستند، نه اهل حجت و برهان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۲).

مراتب معرفت و سلوک عرفانی در حکمت متعالیه صدرایی

نخستین مرتبه از مراتب سلوک انسان، اراده است. اراده سالک باید در اراده حق تعالی فانی شود تا برای او اراده‌ای جز اراده حق نمانده و به مقام رضا برسد. مرتبه دوم، نفی قدرت خود و ارجاع همه قدرت‌ها به حق تعالی است که در این حالت، به مقام توکل نائل می‌شود. مرتبه سوم، مقام تسلیم است که در این مرتبه، سالک علم را از خود سلب می‌کند و علم او در علم خداوند محو می‌شود. مرتبه چهارم مرتبه فناست که در آن سالک دیگر برای خود وجودی نمی‌بیند و همه چیزش در حق فانی می‌گردد. این مقام اهل وحدت است و فنای در توحید نامیده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص ۵۲-۵۶).

انسان سالک با قدم گذاشتن در این وادی، سفر خود را آغاز می‌کند. اما ملاصدرا معتقد است که فقط این انسان کامل است که می‌تواند به نحو کامل این مراتب را طی کند. در واقع طی کننده این مراتب، خلیفه واقعی خدا، انسان کامل و ولی خدا بر روی زمین است. ملاصدرا بر آن است که نفس سالک رونده با تحولاتی که در این مراتب داشته است، تغییر و تبدیل پیدا کرده و وجود ظلمانی و تاریک او به وجود نورانی و پاکی که از او پلیدی نادانی رخت بر بسته، دگرگونی پیدا نموده است.

موانع وصول به معرفت حقیقی در حکمت متعالیه صدرایی

با توجه به اینکه هدف اساسی خلقت انسان حکمت و عبادت عارفانه و این دو موجب سعادت حقیقی هستند، اما باز بسیاری از انسان‌ها از این نعمت سعادت باز می‌مانند. ملاصدرا چندین عامل را برمی‌شمارد. عوامل عملی عبارتند از:

۱. نقصان طبیعی که مربوط به ذات و جوهر نفس انسان می‌شود؛ مثلاً کودک قبل از اینکه به رشد عقلی برسد، معقولات را نمی‌تواند درک کند.

۲. خبثات و ظلمت نفس که به واسطه کثرت معاصی حاصل می‌شود. سیاهی گناه مانع درخشش قلب و پاکی نفس است. بنابراین مانع ظهور تابش نور حق و نور علم و معرفت الهی در آن است.

۳. حجاب تقلید و تعصب یکی دیگر از عوامل عملی است. چه بسا افرادی که دوست دارند حقایق هستی بر آنها متجلی شود، اما به دلیل اعتقاداتی که از راه تقلید بر ذهنشان نقش بسته و به آنها دل بسته‌اند، نمی‌توانند حقایق را دریابند، مگر آنکه حجاب تقلید را کشف کرده و به حق دل ببندند.

عوامل نظری نیز عبارتند از:

۱. عدم توجه به معقولات: این رویگردانی تنها ویژه انسان‌های عادی نیست، بلکه برخی از صالحان و مطیعان هم اگرچه قلبشان از کدورت معاصی پاک است، چون در طلب معارف حقیقی و حقایق ملکوت نیستند طبیعی است که به این مرتبه از سعادت نائل نمی‌شوند؛ چون همتشان را به اعمال بدنی و عبادات شرعی و اوراد و اذکار مصروف داشته و از تأمل در حقیقت این اعمال و اذکار و ادعیه غفلت کردند.

۲. جهل به کسب معارف: چنین نیست که هر طالب علمی به مطلوب برسد. جهل به اصول معارف و کیفیت ترتیب و روابطشان مانع تحصیل معرفت حقیقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۸-۱۱۹).

اینها اسبابی هستند که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است؛ و الا هر نفسی به حسب فطرت، شایسته شناخت حقایق اشیاء است؛ چون نفس ذاتاً امری قدسی است و آنچه در روایت آمده - اینکه اگر چنین نبود که شیاطین بر قلوب آدمیان احاطه کرده‌اند، هر آینه انسان‌ها ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند - اشاره به این قابلیت ذاتی انسان است. پس وقتی این حجاب‌ها و موانع از قلب انسان مرتفع شد، صورت ملک و ملکوت در آن تجلی پیدا می‌کند و ذاتش را در بهشتی می‌بیند که عرضش آسمان‌ها و زمین است و وسعت مملکت هر کسی در بهشت به میزان وسعت معرفت او و تجلی ذات و صفات و افعال حق در ذات اوست (همان، ص ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین هدف در تمامی عرفان‌ها و فلسفه‌هایی که اتصال به ادیان الهی دارند، اتصال انسان با خداست. به این موضوع در مکتب ودانته و مکتب متعالیه صدرایی به صورت بارز پرداخته شده است. در مکتب ودانته به شناخت آتمن برای وحدت آن با برهمن تأکید شده که مهم‌ترین این راه‌ها معرفت برتر است. سالک با شناخت آتمن و فهم معانی و مراتب آتمن و برهمن به معرفت برتر دست می‌یابد. همچنین یکی از مقوله‌های معرفت‌شناسی در اوپانیشادها معرفت به آتمن است که شأن حقیقی انسان در جست‌وجوی این معرفت است و کسی که به این معرفت دست یابد، در حقیقت به نجات دست یافته است. در ودانته آدمی از طریق معرفت برتر می‌تواند نه تنها در جهان دیگر، بلکه در همین جهان نیز از چرخه سمساره آزاد گردد. از سوی دیگر، کسی که بتواند در عمیق‌ترین ساحت‌های آتمن فرو رود، نه فقط حضور در پیشگاه برهمن، بلکه اتحاد خود را با بنیاد حقیقی هستی احساس می‌کند و به جاودانگی واصل می‌گردد. بر خلاف تصور کسانی که فکر می‌کنند وصول به نجات فقط زاییده عمل و انجام تکالیف دینی است. در اوپانیشادها به نحو بنیادین این تفکر حضور دارد که وصول به مکشه یک نوع تحول معرفت‌شناختی است. در نتیجه اوپانیشادها به ما می‌آموزد که وصول به مکشه را نه در ساحتی بیرون از آتمن در چشم‌اندازی دوردست بعد از این زندگی، بلکه در تفکر بنیاد حقیقت هستی در همین زندگی کنونی جست‌وجو کنیم. چه بسا کسانی که در طول تاریخ نجات را جز در بیرون از خود پیدا نکرده‌اند و دقیقاً به همین دلیل (یعنی جست‌وجوی نجات در ساحتی بیرون از خود) از رسیدن به نجات باز مانده‌اند. اینجاست که می‌توان گفت مهم‌ترین پیام اوپانیشادها برای انسان معاصر در عصر پیچیده جدید، معرفت خود حقیقی و رهایی از خودهای کاذب است. در حکمت متعالیه نیز از جمله مسائل دارای اهمیت، خودشناسی یا معرفت نفس است که در فلسفه صدرایی جایگاه خاصی دارد و همین‌طور رسیدن به فهم و معرفت صحیح برای انسان امکان‌پذیر است که دست یافتن به این معرفت طی طریق خاصی است و همچنین رسیدن به آن دارای موانع نیز می‌باشد که مهم‌ترین راه را برای طی طریق کامل‌تر شدن وجود می‌دانند و مهم‌ترین مانع برای آن را ماندن در وجود (وجودی که طی کمال نکرده و در همان قوای حیوانی و شهوانی و غضبی مانده) می‌دانند. کشف و شهود در حکمت صدرایی جایگاه خاصی دارد و شخص از طریق معرفت نفس انسان به این مقام دست می‌یابد. نتیجه می‌گیریم مکتب دانته و متعالیه صدرایی علی‌رغم

اختلافاتی که با یکدیگر دارند، ولی هر دو به این مسأله اعتقاد دارند که انسان می‌تواند با عبور از موانع پیش‌رویی مثل جهل و نادانی، خیال و وهم و با تکیه بر عناصری چون عنایت الهی، ارشادات پیر و رهبر به وحدت حقیقی با خداوند نائل شود.

کتاب‌نامه

۱. تیواری، کدaranath (۱۳۷۸). دین‌شناسی تطبیقی. ترجمه سید ابوطالب فنایی و محمد ابراهیمیان. تهران: محسن.
۲. دویچ، الیوت (۱۳۹۱). بود و نمود معرفی مکتب ادویته ودانته. ترجمه محبوبه هادی نا. قم: ادیان.
۳. چاترجی، ساتیش چاندرا و داتا، دریندراموهان (۱۳۹۳). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴. رادا کریشنان، سروپالی (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه شرق و غرب. (ج ۱). چاپ چهارم. ترجمه خسرو جهاننداری. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. شایگان، داریوش (۱۳۸۹). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. (ج ۲، ۱). چاپ هفتم. تهران: امیرکبیر.
۶. قادری، برزو (۱۳۹۶). حکمت خاموشی. چاپ مهرباب. تهران: سورا.
۷. گنون، رنه (۱۳۹۷). انسان و سیروورت او بنابر ودانته. ترجمه و توضیح بابک علیخانی و کامران ساسانی. تهران: بوستان کتاب.
۸. محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲). مشرق در دو افق، «مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی». قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۴). اسرارالایات، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۰. _____ (۱۳۹۱). عرشیه. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
۱۱. _____ (۱۳۹۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاریبه (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱). قم: سلیمان‌زاده.
۱۲. _____ (۱۳۷۶). المشاعر. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
۱۳. _____ (۱۳۶۱). ایقاظ الناعمین. مقدمه محسن مؤیدی. تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. تعلیق و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. _____ (۲۰۰۷م). المبدأ والمعاد. (ج ۱، ۲) تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری (۲جلد). بیروت: مؤسسه تاریخ العربیه.
۱۶. نصر، سیدحسین (۱۳۸۷). صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنجی. تهران: سهروردی.
17. Deussen, Paul (1990). "The system of the Vedanta, Translated by chales johanston". Lowprice Publication, Delhi.
18. Hiriyanna, M (1993). "Outlines of Indian Philosophy". Motilal, Delhi.
19. Smart, Ninian (1999). "World Philosophy", Routledge.
20. ----- (1967). "Indian Philosophy the Encyclopedia of philosophy". Edited by Paul Edwards, Macmillan Company, New York.
21. Victor, George (1959). "Life and Teaching of Adi Sankaracrya", Delhi.