

مراقبه در چشم‌انداز ملاصدرا و اولین آندرهیل

مهدی امامی جمعه**

هنگامه بیادار*

چکیده

یکی از مسائل مشترکی که در حوزه‌ی عرفان غربی و اسلامی وجود دارد، سلوک عرفانی عارف، مراقبه، شرایط و لوازم آن است که متأله و عرفان‌پژوه انگلیسی‌تبار، خانم اولین آندرهیل نیز به‌طور تخصصی به تبیین و بررسی آن پرداخته است. ملاصدرای شیرازی نیز از این مهم غفلت نورزیده است. آثار وی مشحون است از مواردی که به‌طور خاص به مسأله‌ی مراقبه پرداخته است؛ چنانچه می‌توان گفت ویژگی خاص عرفان صدرا بی‌مبتنی بر مراقبه است.

آندرهیل و ملاصدرا هر دو به شیوه‌ی خاص خودشان به این مهم پرداخته‌اند. هر دو با رویکرد مشترک به سه‌ساحتی بودن نفس انسان، به تقدم و تفوق یکی بر دیگری توجه داشته‌اند. آندرهیل با مقدم‌دانستن احساس بر عقل و اراده، مراقبه را مبتنی بر پرورش حس عمیقی می‌داند که عارف را دم‌به‌دم به مراحل عمیق‌تر آگاهی سوق داده تا به مرحله‌ی نهایی آن که «نگریستن در ابدیت» و «اتحاد با حقیقت متعالی» است، نایل شود. ملاصدرا نیز با مقدم‌داشتن معرفت و بینش بر دو ساحت دیگر، به ذومرتبه‌بودن و تدریجی‌بودن مراقبه تأکید داشته و غایت مراقبه را تجمیع قوای نفس برای اتحاد با عقل فعال می‌پندارد.

وجه شباهت‌هایی میان این دو متفکر وجود دارد؛ از جمله اهمیت به کشف مخلوقات در طبیعت، تمرکز نفس، تدریجی‌بودن مراقبه، ذکر در مراقبه. همچنین اختلاف دو رأی، در ساحت نفس، توجه به جایگاه عقل نظری نزد ملاصدرا و بی‌اعتباردانستن آن نزد آندرهیل و نحوه‌ی ورود به مراقبه را نیز جزء وجه اختلاف‌ها می‌توان عنوان کرد.

واژگان کلیدی: ۱- مراقبه، ۲- شهود، ۳- امر متعالی، ۴- آندرهیل، ۵- ملاصدرا.

۱. مقدمه

برخی اصول و اندیشه‌هایی که در حوزه‌ی عرفان اسلامی مطرح می‌شود، بسیار دقیق و قابل توجه است؛ لذا شاهد آنیم که در فرهنگ‌ها و عرفان‌های غیراسلامی نیز جای خود را به خوبی باز کرده‌اند. یکی از این اصول مهم، اصل مراقبه است که در عالم عرفان به‌وفور از آن یاد می‌شود.

از چهره‌های مهم در غرب که در عرفان عملی و نظری عالم و صاحب‌نظر است، خانم اولین آندرهیل، متفکر انگلیسی است. اولین آندرهیل، عرفان‌پژوه نامدار، (۱۹۴۱-۱۸۷۵) نخستین زنی است که در کلیسای انگلستان سخنرانی کرد و با نگارش بیش از ۴۰ کتاب و ۳۵۰ مقاله، به یکی از چهره‌های مهم قرن بیستم تبدیل شد. از گستردگی و حجم بالای آثارش می‌توان به وسعت دامنه‌ی اطلاعات و دانش او پی برد. او در زمینه‌ی فلسفه، فیزیک جدید و سایر حوزه‌های علمی به ویژه عرفان و روان‌شناسی جدید، کثیرالاطلاع بود. آنچه در زندگی او قابل توجه است، سلوک و تغییر نگرش او از بی‌دینی به معنویت و عرفان بوده است که در این خصوص، اقدام به نگارش کتاب‌هایی نموده که به بیان و تبیین مراتب سلوک و به‌ویژه مراقبه پرداخته است.

از دیگر متفکران و متألهان عصر حاضر در حوزه‌ی فلسفه و عرفان اسلامی، صدرالمتألهین شیرازی است. ملاصدرا نیز تقریباً در همه‌ی آثار خویش، توجه ویژه به اصل مراقبه داشته و در شرح اهمیت و کیفیت آن قلم‌فرسایی نموده است. از آن جایی که ملاصدرا نیز به‌حق درخور عنوان عارف حکیم می‌باشد و آرای بدیع و نغزی در بعضی حوزه‌های عرفان اسلامی داشته است، ما را بر آن داشت تا با واکاوی آراء این دو متفکر، به بررسی و تطبیق آرایشان بپردازیم تا با بررسی وجوه اشتراک و افتراق دو رأی، به این اصل مهم در عرفان شناخت عمیق‌تری حاصل کنیم.

در باب پیشینه‌ی این پژوهش، لازم است عنوان شود که به‌رغم اینکه برخی کتب آندرهیل به فارسی ترجمه شده است، مطالعه‌ی نظام‌مندی که به‌طور خاص به اصل مراقبه از منظر وی پرداخته باشد، وجود ندارد. همچنین تطبیق و بررسی آرای وی با آرای ملاصدرا، مطلبی بدیع شمرده می‌شود.

برای نیل به این مهم، در این مقاله با بیان آرای اولین آندرهیل در باب مراقبه، ضمن تبیین و بررسی، به تطبیق و مقایسه‌ی آن با آرای ملاصدرا، فیلسوف حکیم جهان اسلام، می‌پردازیم و با مشخص نمودن مواضع خلاف و وفاق آن‌ها، به ارزیابی این دو رأی همت می‌گذاریم. به‌همین مناسبت، پس از ذکر مبانی فکری هر کدام — که استدلال‌ها و اصل نظریات این دو متفکر مبتنی بر آن قواعد و اصول شکل می‌گیرد — به سه سؤال اساسی

به‌شيوه‌ی کتابخانه‌ای و مقایسه‌ای پاسخ خواهیم داد که عبارت‌اند از: مراقبه چیست و چه اهمیتی دارد؟ تبیین عرفانی مراقبه‌ی نفس در مسیر سلوک چگونه است؟ غایت و سرانجام آن چیست؟

۲. برخی مبانی انسان‌شناختی ملاصدرا

۱.۲. حرکت استکمالی نفس

بر اساس اصل حرکت جوهری، تمام جواهر عالم طبیعت و از جمله نفس، در ذات خود دارای حرکت استکمالی ذاتی هستند. نفس هم با حرکت استکمالی، استعدادهای بالقوه خویش را به فعلیت می‌رساند و با کسب هر صورت ادراکی یا با نیل به ملکه‌ای از ملکات اخلاقی، متحول و به درجه‌ی بالاتری از وجود نائل می‌شود. وجود انسان دارای نشئات و مراتب مختلف مادی، مثالی و عقلی است. حرکت استکمالی نفس از مرتبه‌ی مادی شروع می‌شود. اکتساب کمالات که ابتدا از طریق حواس ظاهر انجام می‌گیرد، به مرتبه‌ی مجرد مثالی قابل ارتقا است و سپس با کمک قوه‌ی خیال و واهمه، قدرت تصویرگری و انشای صور حاصل می‌شود و در مرحله‌ی آخر، در حالت مجرد تام، از طریق قوه‌ی عاقله و با ارتباط با عقل فعال، حقایق وجودی را درک می‌کند و به کمال نهایی خویش واصل می‌شود. ملاصدرا بر اساس اعتقاد به حرکت استکمالی اشتدادی در جواهر، معتقد است همه‌ی انسان‌ها به حسب فطرت اولی متمائل‌اند؛ اما پس از ممارست در ادراکات عقلی، با مبادرت در افعال ممدوح یا مذموم و حصول ملکات و اخلاق حسنه یا سیئه، به حسب فطرت ثانی، متخالف‌الحقیقه می‌گردند؛ پس هرچند نوع بشر به حسب ظاهر، مشتمل بر افراد متمائل است، اما در واقع، هر انسانی متناسب با حرکت استکمالی خود، به مقامی مناسب نزد خداوند دست می‌یابد (۲، ص: ۷۶۱).

۲.۲. اتحاد نفس و قوا

اصل مهم دیگر در مبحث انسان‌شناسی صدرا، اصل مربوط به وحدت میان نفس و قواست. با ابداع نظریه‌ی «النفس فی وحدتها کل القوی» وحدتی برای نفس لحاظ می‌شود که در پرتو آن، کثرت از میان برمی‌خیزد و نفس عین قوا لحاظ می‌شود (۶، ص: ۲۱۰). در نظر صدرا، شیرازی، قوا شئون و تجلیات نفس شمرده می‌شوند و به‌همین دلیل، علم به هر قوه‌ای از قوا، علم به خود نفس است؛ چراکه آنچه در نفس است، چیزی جز خود نفس نیست؛ پس نفس با بساطت ذاتی خویش، مشتمل بر تمامی قواست و «در عین وحدت هویت خود، کل قوا می‌باشد» (۲، ص: ۳۲۶).

۲.۳. ساحات نفس انسان

ملاصدرا برای انسان سه ساحت اصلی قائل است: «إن الإنسان متمم من أجزاء ثلاثه من عوالم ثلاثه، هی مبادئ ادراکات ثلاثه: العقل و التخیل و الاحساس» (۸، ص: ۲۷۶). این سه ساحت اصلی همان احساس، تخیل و تعقل هستند که از سه عالم دنیا و مثال و ملکوت اعلی نشأت گرفته‌اند. اراده - که یکی از ساحات انسان در نگاه آندرهیل است - از نظر ملاصدرا به عنوان یکی از قوای محرکه (یا عماله‌ی) تابع قوای مدرکه (یا علامه) است (۱، ص: ۲۴۷).

اما ساحات شناخت و معرفت نفسی - همان‌گونه که ذکر خواهد شد - که از نظر آندرهیل، در ذیل احساس قرار گرفته است، در فلسفه‌ی ملاصدرا همان تأمل عقلانی یا شهودی نفسی است که به مراقبه و محاسبه در نفس منتهی می‌شود و ملاصدرا از آن به مطالعه‌ی کتاب نفسی تعبیر کرده است (همان، صص: ۲۳۱-۲۳۰). البته او در معرفه النفس قائل به پیچیدگی و اسراری است که بدون بهره‌مندی از مشکلات نبوت و اتصال به منبع وحی، قابل انکشاف نیست (۷، ص: ۱۵۱). وی بعد از بیان این مطلب، ده قاعده‌ی حکمت متعالیه را در معرفه‌ال‌نفس، بیان نموده و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

۳. برخی مبانی معرفت‌شناختی آندرهیل

۳.۱. تعریف عرفان

آندرهیل عرفان را با الهام از مولانا، نائل شدن به مقام فرزانی می‌داند، هنری که در پرتوی آن، عارف با حقیقت یگانه می‌گردد. «عرفان هنر یگانگی با حقیقت است و عارف شخصی است که کمابیش به این یگانگی واصل شده است، یا در پی این اتحاد و باورمند به آن است» (۱۴، ص: ۸) که در پرتو آن می‌توان به نوعی همدلی شهودی عمیق نائل گردید که به‌باور او، مستلزم رهایی از آتش هجران است.^۱ وی عبارت «هنر یگانگی با حقیقت»^۲ را به‌طریقی تعبیر می‌کند که در بردارنده‌ی پیوندی پرشور است که با مراتب عمیق‌تر حیاتی که عموماً با آن مرتب‌تیم اتصال می‌یابد. پس عارف کسی است که شهودش واسطه‌ی دسترسی او به واقعیات ماورای حسی می‌شود.

در نزد آندرهیل، فرایند عرفان بسیار مطلوب ارزیابی می‌شود. نفس در تلاش برای سفر، لذتی به‌همراه دارد که در هر گام، اسرار جدیدی را به او تسلیم می‌کند، تلاشی که منجر به پرورش قوای پنهانش و جانی تازه دمیدن به آگاهی‌های بی‌رمقش می‌شود. این مقدار از شهود و لذت حاصله‌ی از آن، برای هر انسانی طبیعی و ممکن است (همان، ص: ۹). انسان معمولی مغرورتر از آن است که اندیشه‌هایش را فرونشاند و به حس ملکوتی اجازه دهد که

راه خود را بپیماید. برای رهایی از این غرور و ایجاد تحول، باید به نوعی خانه‌تکانی کامل جان، مرتب‌ساختن دوباره‌ی اسباب ذهنی و گشایش کامل پنجره‌های دل را داشته باشیم که این مهم، تنها در سایه‌ی عرفان و مسیر عرفانی میسر می‌شود (۱۴، ص: ۱۷). بنابراین در نظر آندرهیل، فرایند عارف‌گردیدن منوط به یک خانه‌تکانی عمیق در نفس است که پیامد آن، همراه‌داشتن لذت‌بخش‌ترین حسی است که هر فردی می‌تواند آن را دریابد.

۲.۳. ساحات نفس انسان

آندرهیل جنبه‌های اساسی نفس را تحت‌عنوان عاطفه، اراده و عقل طبقه‌بندی کرده و براین اساس، معتقد است که خلق و خوی فردی، بسته به اینکه احساس، اندیشه یا اراده زمام را به دست گیرد، به خلق و خوی عاطفی، عقلانی یا ارادی تقسیم می‌شود (۱۱، ص: ۱۴۵). از نظر وی، در صورتی تمامی ابعاد نفس به‌تمامه اقع می‌شود که با همه‌ی جنبه‌های مختلف اشیاء، در آمیخته شود؛ به عبارت بهتر، نفس کامل، نفسی است که در هر سه بعد، به‌طور کامل با محیط پیرامون خویش درگیر شود. آنچه در این بین مهم می‌نمایند، آن است که آندرهیل معتقد به تقدم و تفوق ساحت عاطفه یا احساس بر دیگر ساحات نفس است. از نظر وی، ساحت شناخت و معرفت نفس، تنها بخشی از ساحت احساس یا عاطفه است؛ چراکه این ساحت از نفس، ذاتاً فعال است و نمی‌تواند مسکوت باقی بماند، به‌سخن دیگر، تنها وقتی نسبت به یک امر شناخت حاصل می‌شود که نفس، احساسی نسبت به آن - چه از نوع عشق و چه از نوع تنفر - داشته باشد. وی تفاوت و وجه برتری ساحت احساس بر دیگر ساحات نفس را - بالأخص ساحت معرفت و شناخت - اینگونه خلاصه می‌کند: «عشق فعال، و معرفت منفعل است. یکی مربوط به فعالیت مشتاقانه‌ی روبه‌جلو است و انگیزه‌ای پویا برای انجام هر کار فیزیکی، ذهنی یا معنوی است و ذاتاً در همه‌ی موجودات وجود دارد و شامل هر آن چیزی می‌شود که روان‌شناسان ساحت‌گرایش طبیعی^۳ می‌نامند و دیگری مربوط است به آگاهی درونی؛ شناخت منفعل هر چیزی که آن را ساحت معرفتی^۴ می‌نامند».

وی در پاسخ به اشکال عدم‌اطمینان به حواس نیز عنوان می‌کند: «خواننده‌ی نکته‌سنج ممکن است بر من ایراد وارد کند که: همگان بر فریبندگی حواس اتفاق نظر دارند؛ پس چگونه ما را به پذیرش بی‌چون و چرای حواس در اتحاد با حقیقت دعوت می‌کنی؟ در پاسخ باید گفت: با گذر از مفهوم یا نام احساس، به حقیقت واقعی آن می‌توان پی برد، یقیناً حواس با نظر به ارزش ظاهری‌شان، ما را می‌فریبند؛ اما در مقایسه با جهان مفهومی‌شان، فریبندگی زیاد طول نمی‌کشد» (۱۴، ص: ۲۰).

بنابراین آندرهیل با تقدم دادن ساحت عاطفی نفس بر ساحت اراده و معرفت، اراده و شناخت را برانگیخته شده از ساحت احساس می‌داند؛ همان‌گونه که از زبان ارسطو نقل می‌کند که خرد به خودی خود، هیچ چیز را حرکت نمی‌دهد، نیز عنوان می‌کند که حقیقت طلبی نفس، هرگز معلول جنبه‌ی عقلانی آن نیست، اگرچه شاید تاحد زیادی مددگرفته از آن باشد (۱۱، ص: ۱۵۱)؛ اما قوه‌ی تفکر، کاملاً در اعماق موضوعی که نفس هیچ دلبستگی‌ای به آن احساس نکند، نفوذ نمی‌کند و احساس، تنها روش شناخته شده در تحریک اراده است.

سخن درباره‌ی ساحت نفس از نظر آندرهیل، خود مقاله‌ای جداگانه می‌طلبید؛ لذا در خاتمه‌ی این بحث، به جهت دورنشدن از اصل موضوع، به نقل قولی از اولین آندرهیل اکتفا می‌کنیم که: «خدای شناخته شده توسط قلب، شرح بهتری در تجربه‌ی عرفانی به ما می‌دهد تا خدایی که توسط مغز حدس زده می‌شود؛ چراکه قلب ادله‌ای دارد که ذهن از آن خبر ندارد. ما در لحظات عمیق احساسمان، اگرچه این لحظات گذرا هستند، در عمق واقعیت اشیاء بیشتر نفوذ می‌کنیم تا آن هنگام که در روشن‌ترین لحظات دلیل‌هایمان، می‌توان امیدوار بود که نفوذ کنیم» (همان، ص: ۱۸۳).

۴. ضرورت و تعریف مراقبه

۴.۱. از منظر ملاصدرا

از نظر صدرا، مراقبه مفتاح الهام و منبع کشف شمرده می‌شود (۵، ص: ۲۳۱). صدرا تنها راه درک معانی عمیق قرآنی را تهذیب نفس، ریاضت و مراقبه می‌داند (۸، ص: ۲۹۸). در کتاب *مفاتیح‌الغیب* هم در اشاره به آداب و روش ناظرین در علم قرآن، ده ادب را لازم می‌داند که اغلب به مسأله مراقبه و تهذیب نفس برمی‌گردد، وی در تأکید بر گرسنگی می‌گوید: «...جنید گوید گرسنگی غذای الهی در زمین است و دیگری گوید گرسنگی ابری است که جز حکمت نبارید و به همین جهت است که صوفیان خو به نشستن در مکان‌های خلوت گرفته و نفوس خود را به واسطه‌ی مجاهدت و سختی، تمرین و ریاضت می‌دهند. ریاضت جسد و قوای آن و کشتن اسب‌های نفس شهوانی و شتران غضب حیوانی برای نزدیکی و تقریبی است که به واسطه‌ی قربانی آن‌ها به مقام مشاهده و مواجهه و مکالمه و مشافهه‌ی او راه می‌یابند (۹، ص: ۴۷۴). ملاصدرا با تشبیه نفس به آئینه، متذکر می‌شود که نفس در مواجهه با هر صورتی همان شکل را به خود می‌گیرد؛ از طرفی دیگر، نفس به حسب استعدادات و افکار، مستعد اتصال و قبول صور عالم بالاست، لذا عارف سالک در

مسیر مراقبه، با توجه و مواظبت از نفس، خود را در معرض و پذیرای صور روحانی گردانیده و بدین طریق، تصویر جدیدی از خویش در عالم ملکوت ارائه می‌دهد.

از آنجایی که مراقبه در دو ساحت عقل نظری و عملی جاری است (۵، ص: ۳۹)، صدرا مراقبه در مراتب عقل نظری را مقدم بر مراقبه در مراتب عقل عملی می‌داند. نفس با طی مراحل کمالی از عقل هیولانی، به عقل بالملکه و سپس نیل به عقل مستفاد، مراتب کمالی را برای خویش حفظ کرده و آنگاه وارد مراقبه در مراحل قوه‌ی عملی می‌گردد (۳، ص: ۲۴۶). توضیح بیشتر آن که بر اساس آنچه در ذکر مبانی فکری ملاصدرا عنوان شد، وجود انسان دارای نشأت و مراتب مختلفی است که بر اساس حرکت استکمالی، در هر «آن» و به‌نحو لبس بعد از لبس، استعدادهاى بالقوه‌ی خویش را به فعلیت می‌رساند و بر حسب فطرت ثانیه، در هر لحظه گویی به تولد جدیدی دست می‌یابد که در سایه‌ی اتحاد نفس با قوای خویش، هر آنچه برای قوای نفس به فعلیت می‌رسد، نفس نیز مشتمل بر آن‌ها می‌گردد. بر اساس این مهم، بدیهی است که اگر آدمی راهی برای پیمودن این مسیر استکمالی بیابد تا او را در همین دنیا به عالم ملکوت اعلی رهنمون سازد، قدم گذاشتن در این مسیر، بسیار ضروری و مقرون به‌فایده خواهد بود و به‌همین مناسبت، شناخت هرچه بیشتر و دقیق‌تر این مسیر، او را در طی طریق بیشتر یاری خواهد کرد.

براین اساس، مراقبه‌ای که نزد عرفا بسیار مهم و لازم جلوه می‌کند، در چشم‌انداز ملاصدرا نیز اهمیت خویش را می‌یابد که به‌سان روزنه‌ی امیدی است که به‌واسطه آن، فعلیت یافتن ملکات حسنه انسان میسرتر می‌گردد.

خلاصه آنکه مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا، نظریه‌ی «مقام لایق‌فی بودن نفس» تا یافتن رابطه‌ی حقیقی میان نفس و قوا را به‌گونه‌ای سامان بخشیده است که از سایه‌سار آن، ضرورت و اهمیت ریاضت در طی طریق، خودنمایی می‌کند.

۲.۴. از منظر آندرهیل

آندرهیل نیز با نیم‌نگاهی که به مبانی فکری خویش دارد، مراقبه را مجموعه رفتارهایی می‌داند که منجر می‌شود فرد در آن پناهگاه باطنی، متوجه شود که حیات عادی بشری برای او دیگر رضایت‌بخش نیست. او «هنر یگانگی با حقیقت» و «رهایی از آتش هجران» را مقرون به شهود و فرونشاندن اندیشه‌هایش می‌داند که در سایه‌ی مراقبه، لذت حاصله از آن را درک می‌کند. مراقبه‌ای که به مثابه‌ی خانه‌تکانی عمیق در نفس تعبیر می‌شود، دربردارنده‌ی لذت‌بخش‌ترین حسی است که هر فردی موفق به درک آن نیست؛ مگر آنکه به درک ضرورت و لزوم مراقبه نائل شده باشد؛ چراکه مراقبه برای او نوعی خودآگاهی را به ارمغان می‌آورد که نسبت به سطح آگاهی‌های ظاهری، کاملاً متفاوت است؛ زیرا

حقیقی‌ترین و کامل‌ترین خودآگاهی، در نتیجه‌ی قوی‌ترین تنهایی حاصل می‌شود و در این صورت است که دوگانگی حل‌نشده‌ی شخصیت هر فرد، در سایه‌ی آن رمز‌گشایی می‌شود. این مسأله‌ای است که هیچ آکادمی‌ای موفق به حل آن نخواهد شد (۱۲، ص: ۱۲۹) مراقبه قوه‌ای است که شایسته‌ی هر انسانی است؛ لیکن افراد اندکی رنج پروردن آن را به جان می‌خرند؛ مراقبه منجر به تمرکز این افراد بر حیات می‌شود و باعث می‌شود که حیاتشان دگرگون شده و قوت بیشتری یابند و در نتیجه، چشم‌اندازی وسیع‌تر، جهانی جامع‌تر، پرمعناتر و درخشان‌تر، برایشان پدیدار گردد (همان، ص: ۱۴).

۳.۴. تحلیل و بررسی

آنچه توضیحش در این بخش لازم است، این است که یکی از مسائلی که در حوزه‌ی مراقبه و اهمیت مراتب آن در بیان آندرهیل دیده می‌شود، بی‌اعتبار جلوه‌دادن شیوه‌های نظری‌ای است که برخاسته از عقل نظری است؛ آندرهیل تمامی شیوه‌های نظری را که از عقل نظری برخاسته است، بی‌اهمیت قلمداد می‌کند و تنها راه اثربخشی مراقبه را ضربه‌زدن به ابر جهالتی می‌داند که در بالای سر سالک قرار گرفته؛ اما این مهم، تنها با به‌کارگیری شیوه‌ها و اعمال عملی که از عقل عملی برخاسته است، میسر است. این تعبیر و قضاوت از عقل نظری، در منظر ملاصدرا کاملاً بیگانه و غریب است؛ چراکه جناب ملاصدرا در پرتو مبانی فکری خویش، اصل مراقبه را اولاً و بالذات مربوط به عقل نظری دانسته و لازمه‌ی مراقبه در قوه‌ی عملی را اعمال مراقبه در قوه و عقل نظری می‌داند؛ به‌عبارت‌دیگر، مقدمه‌ی مراقبه در حوزه‌ی عمل، توجه و رعایت مراقبه در حوزه‌ی نظر است.

در بیان نقطه‌ی اشتراک دو دیدگاه در این بخش، می‌توان به مسأله‌ی تمرکز نفس در جریان مراقبه و میزان اثربخشی آن اشاره کرد؛ آندرهیل بر اساس مبنای خویش در باب ابعاد نفس و چگونگی فرایند استکمال نفس - که در اثر درگیرشدن تمام ساحات نفس (یعنی احساس، شناخت، اراده) با محیط پیرامون خویش، شکل می‌گیرد - مراقبه را حاصل تمرکز نفس یا تجمیع کل نیروهای نفس به سمت حالت و قصدی معین می‌داند که در این صورت، تمرکز حالتی از یادآوری را برای سالک پدید می‌آورد که در آن شرایط، به عمیق‌ترین آگاهی‌ها از عالم بالا نایل می‌شود، این حالت مقدمه‌ای برای شروع اتحاد با واقعیت است؛ البته هرچند هنوز فرسخ‌ها تا اتحاد با واقعیت فاصله است، لیکن این حالت از تمرکز در قوای نفس، به‌مثابه‌ی گام اول در پیمودن مسیر، لازم و ضروری می‌نماید. از سویی دیگر، ملاصدرا نیز هرکجا که استکمال نفس و حرکت جوهری آن یا نحوه‌ی اطلاع از عالم غیب برای پیامبران را مطرح کرده است، بحث تمرکز قوا را به میان آورده است، نحوه‌ی علم به غیب، محصول کمال قوای نفس و تمرکز آنهاست، ملاصدرا معتقد است نوع

انسان واجد قوای حسی، خیالی، تعقل است؛ اما آنچه پیامبران را از سایر انسان‌ها متمایز و برجسته می‌کند، تمرکز و جمع قوای سه‌گانه در آن‌هاست (۱۰، ص: ۲۱۴).

۵. تبیین مراقبه

۵.۱. از منظر ملاصدرا

مطابق دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی مرتباً از حالت بالقوه به حالت بالفعل متحول می‌شود. حرکت در این مسیر اشتدادی وجودی، به گونه‌ای نیست که کمالی از دست برود و کمال دیگری جانشین آن گردد، بلکه چنان است که نفس با محافظت از فعلیات و کمالات گذشته، فعلیات و کمالات جدیدی کسب می‌کند. اثر قبول این دیدگاه آن است که انسان درمی‌یابد که در حال مداومت بر عمل صالح و اهتمام به تربیت باطن، کمالات سابق در او محفوظ می‌ماند و کمالات لاحق در کنار آن‌ها قرار می‌گیرد و مسیر معنوی کمالی او می‌تواند دم‌به‌دم غنی و غنی‌تر شود، بی‌آنکه چیزی از کمالات کسب‌شده از دست برود؛ لذا آنچه در دیدگاه صدرا قابل‌ذکر و بااهمیت است، همراهی اصل مراقبه‌ی نفس با اصل مداومت و محافظت است که روش «محاسبه و مراقبه‌ی تدریجی نفس» را مطرح می‌کند؛ ملاصدرا مراقبه‌ای را مفید و بارز می‌داند که سرانجام آن، نیل به معرفت باشد؛ چراکه هرچه معرفت شدیدتر گردد، شوق به خدای تعالی و حرکت به سوی او شدیدتر گشته و مجاهده و مراقبه‌ی نفس در تهذیب و تزکیه بیشتر می‌شود: «پس آن معرفت (معرفت ناشی از مراقبه)، از حیث علم و ایمان، اول و از حیث شهود و عیان، آخر است» (۴، ص: ۱۴۸). توضیح آنکه نزد صدرالمتألهین بین محاسبه و مراقبه‌ی نفس با میزان بصیرت و معرفت هر فرد، ارتباطی تنگاتنگ و دوسویه وجود دارد؛ به‌نحوی که «ریاضت و کوشش بدون بصیرت، موجب سوءعاقبت و وخامت کار انسان می‌گردد؛ زیرا نفس، او را به خواطر وهمی تحریک می‌کند و وسوسه‌های نفسانی بر او چیره می‌شود و از آن‌روی که معرفت به حقایق را به ریاضت و مراقبه مقدم نداشته است، قلبش آشفتگی و پریشانی پیدا خواهد کرد» (۵، ص: ۷۵). ملاصدرا حال مراقبه‌کننده‌ی بدون معرفت و بصیرت را همانند حال نایبایی می‌داند که بدون رهبری بینا راه طی می‌کند (همان، ص: ۱۸۶). عامل اصلی زهد عمیق و پایدار، علم و بینش است؛ به‌این‌ترتیب که کسی که شناخت عمیقی از ماهیت دنیا پیدا کند، پی به پوچی و حقارت آن می‌برد و این مهم‌ترین عامل جهت بی‌رغبت‌شدن به دنیا و اشتیاق به عالم معنا است: «... پس‌ای حبیب من، اگر می‌خواهی که حق تعالی تو را توفیق سلوک خودش عطا فرماید که به اشرف مطلوبات و افضل غایات یعنی امور عقلیه‌ی روحانیه برسی، اول در معرفت امور محسوسه کوشش کن که به این مسیر، امور غیر محسوسه را دریابی... و

چون محسوسات را شناختی، ماورای محسوسات را خواهی شناخت». همان‌طور که ذکر شد، ملاصدرا مراقبه را در هر دو مرتبه‌ی عقل نظری و عملی جاری و ضروری می‌داند و مهم‌تر آنکه مراقبه در عقل نظری مقدم و لازمه‌ی مراقبه در عقل عملی است. پس از فراغت از مراقبه در عقل نظری، مراقبه و محاسبه در مراتب عقل عملی آغاز می‌گردد. این مرحله از مراقبه نیز خود منحصر در چهار مرتبه است. مرتبه‌ی نخست آن که با به‌کارگیری نوامیس الهی به شکل قیام و روزه و... به تهذیب ظاهر می‌پردازد؛ مرحله‌ی دوم، تهذیب باطن از ملکات ردیته و اخلاق پست است. در مرحله‌ی سوم، نفس با صور قدسیه مزین می‌شود و در مرحله‌ی چهارم است که نفس از ذات خویش فانی گشته و به این طریق جمال و جلال خداوند و کیفیت ترقی نفس را ملاحظه می‌کند (۳، ص: ۲۴۳).

۵.۲. از منظر آندرهیل

آندرهیل با نظر به سه ساحت نفس یعنی شناخت، احساس و اراده که ذکر آن گذشت و لحاظ شروط لازم مراقبه، معتقد است می‌توان در جستجوی کسی بود که شناختی از او وجود ندارد؛ ولی نمی‌توان به دنبال کسی گشت که هیچ احساسی به او وجود نداشته باشد. در این صورت است که خداوند در جریان مراقبه، به ذهن سالک مهربانی کامل و لطف و کشف حقیقتش را القا می‌کند. وی جستجو در حقیقت خداوند و تصمیم به معرفت‌یافتن بر حق را راهی می‌داند که تنها سرانجام آن، اسارت در زندانی تنگ است؛ یعنی اگر در جستجوی اینکه خدا چیست برآیی، نهایت بهره‌ای که می‌یابی همان است که او عشق و لطف و عدل کامل است و اگر گوش به این معارف دهی، مطلوب بهتر از آنچه که از طریق عشق به او کسب می‌کردی، نصیبت نخواهد شد و سرانجام آن، افزایش سردرگمی و قیل‌و‌قال سالک و زندانی‌شدن در ذهن محدود خواهد بود (۱۲ ص: ۵۲). وی به‌دلیل اصالت‌بخشیدن به نقش احساس و عاطفه و به‌حاشیه‌راندن ساحت عقل و شناخت، می‌نویسد: در اوایل مراقبه، ابر جهالت می‌تواند بر سر سالک باقی بماند، لیکن همچنان متعلق سلوک را دوست داشته باشد؛ چراکه در مراقبه، ممکن است خداوند متعلق تفکر قرار نگیرد، اما کماکان متعلق عشق باشد. به‌عبارتی، شرط لازم و لاینفک مراقبه عشق است؛ نه تفکر.^۵ این تعبیر و مضمون را که از مبنای فکری وی سرچشمه می‌گیرد، تقریباً در اکثر آرای وی می‌توان یافت. البته شایان ذکر است که در این بین، تفکر به‌طور کامل مهجور باقی نمی‌ماند، بلکه نوع مخصوصی از تفکر را می‌توان جزء شروط مراقبه دانست؛ تفکر نسبت به مهربانی و هر صفتی که عشق را در دل بیفزاید.

در این صورت است که ابر ضخیم جهالت را می‌توان با ابر بخشش و عشق و اشتیاقی که نسبت به حقیقت متعالی به وجود می‌آید، از بین برد و سالک می‌تواند

به جستجوی حقیقت برخیزد (۱۲، ص: ۱۰۵). به عبارتی، آندرهیل درصدد آن است که به خواننده القا کند که شاید به خاطر مخلوقات عالم و اثرات آن‌ها و حتی آثار حق تعالی، بتوانیم ذهنی آکنده از معارف داشته باشیم و بدین واسطه بتوانیم راجع به آن‌ها بیندیشیم؛ اما در ذات حق، نمی‌توان اندیشید؛ به‌همین دلیل ترجیح می‌دهیم که در اثر مراقبه، از همه‌ی متعلقات تفکراتمان رها شویم و تنها به چیزهایی که نمی‌توانیم بیندیشیم، عشق بورزیم (همان، ص: ۵۳).

آندرهیل که اولین شکل مراقبه را در قالب کشف خدا در مخلوقاتش می‌داند،^۶ معتقد است به واسطه‌ی مراقبه، عارف تا جایی غرق کشف خدا در مخلوقاتش می‌شود که در زندگی، وجود ابدی خداوند را درک می‌کند، آنچه در همین راستا قابل توجه است، آن است که عمل مراقبه برای دستیابی به سطح عمیق‌تر زندگی که تنها با فارغ‌شدن از سطح ظاهری زندگی محقق می‌شود، باید به تدریج صورت گیرد (۱۱، ص: ۴۱)؛ یعنی تغییری بدون وقفه با گسترش یافتن سعی وجودی فرد.^۷

مراقبه نوعی پروسه‌ی تدریجی است که منوط به رشد بی‌نهایت وجودی فرد است؛ به عبارتی، یک راه تدریجی و استکمالی به سمت بی‌نهایت؛ چراکه درک حقیقت مطلق، بی‌نهایت است (همان، ص: ۴۱) و تنها بشر است که توانایی نیل به آن را دارد.

همچنین در کتاب عرفان^۸ در پاسخ به این پرسش که مراقبه چه شروط و لوازمی دارد، به مواردی اشاره می‌شود که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به ذکر یا تکرار موزون یک کلمه‌ی خاص اشاره کرد. به تعبیر نویسنده‌ی کتاب، در صورتی که کلمه‌ی مورد ذکر، یک سیلابی باشد، اثربخش‌تر خواهد بود. تکرار این کلمات باعث تسریع در آماده‌سازی حق برای مواجهه با عالم معنا می‌شود (۱۲، ص: ۵۵). این کلمه به‌مثابه‌ی سپر یا نیزه چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ برای عارف قلمداد می‌شود. به واسطه‌ی این کلمه، عارف می‌تواند به ابر جهالتی که بالای سرش قرار گرفته است ضربه وارد کند و تمامی شیوه‌های نظری محض را که برخاسته از عقل صرف است، بی‌ارزش تلقی کند؛ به سخن دیگر، بدین ترتیب، تنها مرد عمل می‌تواند قوای پنهانش را پرورش داده و با ذکر، جان و روحی تازه به‌آگاهی بی‌رمقش بدهد.

از نظر آندرهیل، زندگی دارای سه مرتبه است: مرتبه‌ی اول آن که بر اساس اعمال بدنی پسندیده و مقدس بنا شده است، اولین مرتبه‌ی یک زندگی فعال است. مرتبه‌ی دوم زندگی بر اساس تأملات خوب یک انسان است که برای نیل به درک مصائب مسیح و بهشت صورت می‌گیرد. این مرتبه از زندگی، در حقیقت به‌مثابه‌ی مرتبه‌ی اول حیاتی است که بر مبنای مراقبه استوار است و ترکیبی از زندگی فعال و مراقبه‌گونه است. در این مرحله از حیات، عمل مراقبه در نوسان است و چه بسا زندگی بر این اساس، به سمت زندگی فعال درجه‌اول

سوق پیدا کند؛ اما مرتبه‌ی سوم حیات یک انسان که از نظر آندره‌هیل بهترین نوع حیات است، حکایتگر از آن است که درحالی‌که از عشق سرشار است، می‌تواند بر جهانی که دائماً بر سر راهش قرار می‌گیرد، حمله برد. این حیات، عالی‌ترین حیاتی است که هر فردی می‌تواند داشته باشد. اگرچه حیات نوع اول و دوم خوب و مقدس قلمداد می‌شوند، لیکن این دو حیات با مرگ به پایان می‌رسد؛ اما حیات سوم را هیچ عاملی همچون مرگ، بیماری، بی‌خانمانی و زندان، تهدید نخواهد کرد؛ حیات نوع اول به آن‌ها فرصت نشست و استراحت کردن را می‌دهد؛ ولی حیات نوع دوم، صرفاً انسان را دعوت به فعال‌بودن می‌کند (۱۲، ص: ۸۵). در حیات نوع دوم، دوری کردن از طبیعت و بی‌ارتباطی با آن و تلاش برای دریافتن خداوند در فراسوی طبیعت، خطای انحرافی مشترک همه‌ی عرفان‌های کاذب است. به‌سخن دیگر، اولین شکل مراقبه آن است که جایگاه خود را در عرصه‌ی الهی بیابد. این عین تکامل، تغییر و حتی ساختن الگویی دائمی از اندیشه‌ی الهی برای خویشستن است. آندره‌هیل از این شکل مراقبه، تعبیر به نوعی بازی یا ورزش می‌کند که در آن، تو با همه‌چیز طبیعت در ارتباط هستی و برای برنده‌شدن نیاز داری به همه‌ی عناصر زمین بازی واقف باشی. بنابراین گوش دادن به موسیقی طبیعت و مطیع‌بودن در برابر او، اولین شکل و مرتبه‌ی مراقبه است. بازیکنان این طبیعت گاهی با تو می‌جنگند و گاهی در صلح قرار می‌گیرند، گاهی خشونت‌آمیزند و گاهی در آرامش به سر می‌برند. موسیقی افلاطون را به یاد بیاورید! الگوی ساخت آن، همین طبیعت بوده است (۱۱، ص: ۴۳) در کنار این سه نوع حیات، مراقبه نیز دارای مراتب است. مرتبه‌ی اول مراقبه که ذکر آن گذشت، بر مبنای توجه عمیق و گرایش به طبیعت و ظهورات حضرت حق استوار است؛ لیکن مرحله‌ی دوم مراقبه که آندره‌هیل از آن یاد می‌کند، آن است که سالک با عملیات فعالانه و بی‌وقفه‌ی خویش یا در قالب مراسم مذهبی، احساس ابدی‌بودن می‌کند و سالک در اثر این احساس، با واردکردن فشار بیشتر بر بدن دنیوی خود، درصدد تحقق یافتن حقیقت افزون نزد خود، اتحاد بدون واسطه و تکامل یافتن نفس خود است؛ و از آنجایی که آگاهی و هشجاری قوی‌تر، خود نوعی فشار برای سالک محسوب می‌شود، اگر سالک از آن تبعیت کند، به عشق مطلوب خود دست می‌یابد که این خود، منجر به عمیق‌ترشدن تفکر سالک و باکیفیت‌ترشدن حیاتش می‌شود (همان، ص: ۵۰). شاید بتوان گفت یک ارتباط تنگاتنگ بین خواسته‌های سالک و آنچه بر او عرضه می‌شود وجود دارد؛ چراکه دستاوردها متناسب با عظمت خواسته‌ها شکل می‌گیرند، به زبانی ساده‌تر، دریافتی سالک بستگی عمیق و دقیقی با میزان شجاعت و سخاوتی دارد که در عرضه خواسته‌ها دارد. اذهانی که برای خواسته‌های محدود تنظیم شده‌اند، همان‌قدر نیز دریافت می‌کنند.^۹ وی شاهد مثال‌های

فراوانی از توماس آکویناس، بلیک، ... و حتی افلاطون می‌آورد که در یک بیانیه‌ی ساده، زندگی عالی توأم با وحدت را با زندگی مادون دوآلیستی مقایسه کرده‌اند. اثر شکل دوم مراقبه، همانند تغییر ناگهانی فضایی است که پس از عبور از یک خیابون شلوغ به یک مکان یا کلیسایی ساکت وارد می‌شویم، یا مثل نگاه به سوسوزدن یک لامپ ساده در مقایسه با نظاره‌ی یک ستاره‌ی همیشگی در بالای سر.

در مرحله‌ی سوم مراقبه که همان اتحاد با آن حقیقت متعالی است، عارف به مرحله‌ای وارد می‌شود که کاملاً برایش ناشناخته است، همانند مسافری که وارد شهری جدید می‌شود و هیچ آشنایی در آن سراغ ندارد، در این موقعیت مشابه نیز عارف در جریان مراقبه، کسی را نمی‌شناسد، جز دری که می‌داند به سمت خدا باز می‌شود؛ مرحله‌ای عمیق در مراقبه که آرامشی توصیف‌ناپذیر دارد و روح سالک به تدریج از قبض و شخصیت محدود و تنگی که در آن به سر می‌برد، آگاه می‌شود. لیکن کماکان تمایلی ضعیف به بازگشت به حیات پیشین در او وجود دارد، تمایلی که او را از احاطه‌شدن کامل که تنها راه به آرامش رسیدن است، دور نگه می‌دارد؛ یعنی او را از این نگرش دور می‌کند که تسلیم‌شدن کامل، رضایت به تحقق‌یافتن هر پیشامد ممکن، حتی شکست و مرگ را برایش میسر می‌کند. اگر عارف سالک قادر به برطرف‌ساختن آن باشد، این اتحاد کامل و انتقال او از تاریکی و غربت به سمت نور و روشنایی محقق می‌شود که تولدی دوباره یا خودآگاهی و وجودیافتن مجدد را برایش به دنبال دارد؛ به‌طوری‌که عمل خدا، عمل بشر گردد (۱۱، ص: ۶۰) و به حیاتی نایل شود که عرفا آن را حیات عرفانی^{۱۱} می‌نامند.

۵.۳. تحلیل و بررسی

با مطالعه‌ی نظرات آندرهیل و از سویی دیگر ملاصدرا، می‌توان به نکاتی اشاره کرد که در تطبیق آراء آن‌ها بسیار قابل توجه است. یافتیم که هرکدام بر اساس مبانی فکری خویش، تعبیری متفاوت از مراقبه ارائه می‌کند؛ از نظرگاه آندرهیل و با توجه به تقدم و تفوق احساس بر دو ساحت دیگر نفس، اعتبار و اهمیت مراقبه، با شدت‌یافتن عشق و شوق مراقبه، افزون و مؤثرتر خواهد بود، به‌طوری‌که حتی تفکر در مراقبه را نشأت گرفته از احساس عمیقی می‌داند که سالک را دربر گرفته است؛ درحالی‌که صدرا بر اساس مبنای حرکت اشتدادی جوهری و مطابق با اتحاد عاقل و معقول، سازمان فکری خویش را به گونه‌ای دیگر شکل می‌دهد، کلمات و اصول صدرا در مدخل این مبحث، مهم و درخور توجه است؛ زیرا در پی‌ریزی این مباحث نقش بسزایی دارد. در نظر صدرا، علم عین نفس ناطقه و سبب تکامل آن است؛ علم و عمل اند که انسان‌سازند. بنابراین نفس ناطقه، به نور علم و نیز عمل است که سعه‌ی وجودی می‌یابد؛ زیرا علم وجود نوری داشته و فعلیت مجرد از ماده

است و نفس نیز با فعلیت یافتن وجودهای نوری، تدریجاً از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر که مرتبه‌ی مدرک اوست، انتقال و استکمال یافته و ترقی وجودی خود را تا سرحد لایقی و بی‌حدی ادامه می‌دهد و از نقص به سوی کمال می‌رود و فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و چون نفس در عین وحدت خود، همه‌ی قوا را در بر دارد، پس هر آنچه را ادراک می‌کند، به ادراک حضوری می‌یابد و این اتحاد مدرک با مدرک است؛ چه در مقام احساس و چه در مقام تخیل و تعقل. پر واضح است که اگر کلیه‌ی علوم و ادراکات ما در ذات نفس ناطقه رسوخ نیابد، استکمال و رشد تدریجی نفس تحقق نمی‌یابد (۲، ص: ۴۲۲). پس روشن می‌گردد که علم و شناخت در چشم‌انداز صدرا، زیربنای مراقبه‌ی حقیقی است؛ زیرا هرچه معرفت شدیدتر گردد، شوق به حقیقت متعالی و حرکت به سوی او شدیدتر می‌گردد. بنابراین در ظاهر امر، اختلافی عمیق و بنیادین نمایان می‌گردد؛ چراکه اساس مراقبه را یکی بر احساسی دانسته که گویی تفکر و اراده‌ی فرد در مراقبه، از آن برمی‌خیزد و دیگری مراقبه‌ی صحیح را بر مبنای تفکر می‌داند که به واسطه‌ی آن، شوق و اراده‌ی سالک را به ادامه‌ی مسیر افزون می‌کند. البته با نگاهی مسامحه‌آمیزتر می‌توان هر دو رأی را قابل جمع دانست و در طول یکدیگر قرار داد؛ چراکه در برخی موارد، آندرهیل علی‌رغم تأکید ویژه‌اش بر تقدم و تفوق احساس بر تفکر، عنوان می‌کند که تفکری که عشق را خلق می‌کند، قابل‌اهمیت است و آن احساسی که بر دو ساحت دیگر تقدم دارد، دارای معنایی مبنایی است و تنها با گذر از پوسته و ظاهر احساس و صرف‌نظر کردن از مفاهیم می‌توانیم به حقیقت احساس نایل شویم. بنابراین اگر به دیگر اطلاقات احساس توجه نماییم، درمی‌یابیم که احساس مورد نظر آندرهیل نیز از نوعی تدبر و وقوف و آگاهی پرده بر می‌دارد که که تعلق به موضع حس و سمع و بصر قشری و ظاهری ندارد. به اذعان صدرا نیز ادراکی که از حواس ظاهری میرا باشد، قابل‌اطمینان است و محل بروز استعدادات کمالی بشر است؛ این نوع تعبیر از احساس را در آثار صدرا می‌توان تحت عنوان یافتن حقیقت در ساحل کشف و شهود یافت که حتی بر قوه‌ی عقل نیز تفوق و تقدم دارد.

۶. غایت مراقبه

۶.۱. از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب *المفاتیح الغیب* و در نتیجه‌ی فرایند حرکت استکمالی نفس، جریان جستجوی حقیقت را در رهگذر مراقبه و تهذیب نفس بیان نموده و فرجام شکوهمند این فرایند تکاملی را چنین مطرح می‌نماید: «در این هنگام است که نفس از پرداختن به چیزهای بی‌هوده روی گردانده و برای رهایی از این اموری که شرع از آن باز داشته است، به

سوی پروردگار زاری و بازگشت می‌نماید. اکنون آغاز به تفکر و تدبر در آیات الهی و شنیدن پند و مواعظ او نموده و اندیشه در احادیث پیامبر و عمل مطابق شریعت او می‌نماید و شروع به رهانمودن زوائد دنیوی از جاه و مال و دیگر چیزها نموده و از دنیا بریده و به خدا می‌پیوندد و توسط سلوک، طی مقامات کرده و به خدا می‌رسد. در این هنگام، پرتو انوار ملکوت بر وی ظاهر می‌شود و درهای غیب گشوده و تابش‌های انوار جهان قدس یکی پس از دیگری بر وی هویدا و آشکار می‌گردد (۸، ص: ۱۹۶). ملاصدرا دلیل خویش را در بیان غایت مراقبه این چنین عنوان می‌کند که علت اطلاع و آگاهی از امور غیبی در حالت خواب، رکود حواس و بازایستایی قوای حسی و توجه نفس به باطن خود و اتصال آن به جواهر عقلی یا نفسی است؛ یعنی وقتی نفس از امور حسی بازایستد و به باطن خود رود، به جواهر غیبی و عالم غیب توجه پیدا می‌کند و روی به آن می‌آورد و به آن متصل می‌گردد و از عالم غیب، صورت‌های ملکوتی و حقایق نوری را که متناسب با نفس است و برای او اهمیت دارد، در خود می‌پذیرد و از آن حالات ملکوتی، منفعل می‌گردد و آرام آرام باطنی نورانی پیدا می‌کند؛ اما از سویی دیگر به اذعان صدرا، ارتباط با عالم غیب و آگاهی از امور غیبی، تنها در عالم خواب نیست و برای بعضی از نفوس در حالت بیداری نیز امکان دارد؛ این ارتباط در حالت بیداری به یکی از دو سبب محقق می‌شود: یکی از این اسباب را می‌توان در قالب مراقبه بیان کرد، به این طریق که نفس در جریان حرکت استکمالی وجودی، به قدری گشایش وجودی پیدا می‌کند که التفات و اشتغال به سمتی و چیزی، او را از توجه به سمت دیگر باز نمی‌دارد؛ بلکه مظهر «لا یشغله شأن عن شأن» شده و این توان را پیدا کرده که هم‌زمان، هم به سمت بالا و هم به سمت پایین توجه داشته باشد... (۶، صص: ۹-۴۲۸) بنابراین این امکان برای آن‌ها هست که در بعضی از حالات روحی، از اشتغال به حواس ظاهر روی گردان شوند و با عالم غیب ارتباط حاصل کنند که گاه در همان حالت بیداری، همچون رعدوبرق بر ذهن آن‌ها اموری ظاهر می‌گردد و آنان از مطالبی آگاه می‌شوند که دیگران نمی‌توانند بفهمند.

۲.۶. از منظر آندرهیل

آندرهیل در بیان اهمیت مراقبه، به بیان کارکرد و سرانجام آن نیز می‌پردازد. از نظر وی، مراقبه منجر به تمرکز افراد بر حیاتشان می‌شود و بدین ترتیب، باعث دگرگون شدن نوع حیات و قوت یافتن بیشتر آن می‌شود؛ در نتیجه، چشم‌اندازی وسیع‌تر، جهانی جامع‌تر، پرمعناتر و درخشان‌تر برایشان پدیدار گردد (۱۱، ص: ۱۴). مراقبه قوه‌ای است که شایسته‌ی هر انسانی است؛ لیکن افراد اندکی رنج پروردن آن را به جان می‌خرند؛ سالک با مراقبه و به واسطه‌ی حواس خویش، به تجارب بسیط و بی‌واسطه‌ای نایل می‌شود که این

تجارب کمتر ما را می‌فریبید؛ چراکه دیگر در قالب‌های رنگ، صدا، رایحه و... قرار نمی‌گیرند و در این صورت، گاهی می‌توان به حقیقت مطلق نایل شد (۱۱، ص: ۲۲).

غایت مراقبه در کتاب عرفان وی که از قول افلاطون و غزالی عنوان می‌شود نیز قابل توجه است: افلاطون آن (مراقبه) را آگاهی‌ای می‌داند که می‌تواند عالم واقعی مثل را درک کند. غزالی نیز مراقبه را «شبه ادراکی بی‌واسطه می‌داند؛ به گونه‌ای که شخص گویی آن موضوع را با دستش لمس می‌کند» (۲، ص: ۵۱).

خلاصه آنکه، از نظر آندرهیل، حاصل مراقبه‌ی صحیح برای عارف «نگریستن در ابدیت» است. در این عمل که در آن موانع محو می‌شوند، ذات مطلق در ما جریان می‌یابد، و لایتنهای را ورای هر استدلال و هر علمی می‌یابیم و احساس می‌کنیم که این همان «حالت عرفانی» حقیقی است.

۷. جان کلام و ختم مقال

در این مقاله بر آن بودیم که با بیان آراس ملاصدرا و اولین آندرهیل در باب مراقبه، چپستی و نحوه‌ی حصول آن، به تطبیق و مقایسه‌ی آن دو با یکدیگر بپردازیم.

آندرهیل سعی دارد تا حاصل و ثمره‌ی عرفان نظری در حیات بشر را در عرفان عملی به تصویر کشد و همه‌ی مردم را به این ضیافت باشکوه الهی دعوت کند. از نظر آندرهیل، برای یگانه‌شدن با حقیقت، باید تلاش کرد و تنها با یک احساس شدید یا مواجهه‌ای فوق‌العاده است که عارف می‌تواند از این دروازه‌ی روحی عبور کرده و به سطح بالاتری از آگاهی سوق پیدا کند. وی با برشمردن سه ساحت نفس که عبارت‌اند از عقل، احساس و اراده، تقدم و تفوق را به ساحت احساس داده و بدین واسطه، دستاوردهای عقل را که بی‌مدد از حس حاصل شده است، بی‌اعتبار قلمداد می‌کند. نکته‌ای که در این میان بسیار مهم است و ما را از کج‌فهمی در رأی آندرهیل دور می‌سازد، آن است که وی تصریح می‌کند که در میان سه ساحت نفس انسانی، اصالت با ساحت حسی است که از تمام موانع رنگ و صدا و رایحه و... گذر کرده و از قالب مفهوم به عمق معنا داخل شده؛ در این صورت است که می‌توان به دریافتی‌های حس اعتماد کرد و از آنجایی که ورودی‌های ادراک، به‌واسطه‌ی حواس ظاهری و اندیشه‌های تار مسدود گشته، تنها راه‌هایی از آن‌ها عرفان است؛ ولی پس از نیل به کنه ماهیت احساس می‌توان به دریافتی‌های آن اعتماد کرد و ماحصل آن، نتیجه‌بخش‌تر و موردتوق‌تر است.

ملاصدرا عبارت جایگزین «شهود و ادراک عمیق» را به کار برده است. با این وصف، علی‌رغم ظاهر عبارات، مطابقت دقیقی را بین این دو متفکر می‌توان عنوان کرد؛ چراکه

ملاصدرا نیز معتقد است انسان اگر به واسطه‌ی مشاهده‌ی نور حق چنین ادراک و حضوری یابد، براهینش از براهین عقلی اشد و اسد و یقینی‌تر است؛ چراکه در این صورت، به اشیاء کما هی اشیاء علم پیدا می‌کند که هیچ‌گونه خطایی در آن دیده نمی‌شود؛ این معنای عمیق از احساس که از شائبه‌ی حواس مبراست، به‌عنوان تنها راه شناسایی حقیقت عنوان می‌شود که در ساحل شهود و کشف، تحقق می‌یابد.

مطابقت چشم‌انداز آندرهیل با ملاصدرا در تبیین مراقبه را در چند عنصر قابل توجه می‌توان یافت: یکی از این عناصر، اشاره به ذومراتب بودن مراقبه نزد وی است که اقدام به برشمردن آن‌ها و شرح هر کدام می‌کند و عنوان می‌کند که سیر این مسیر، تنها به‌نحو تدریجی میسر است. شرح مراتب مراقبه از نگاه این متعلم غربی، قرابت بسیار با شرح مراتب مراقبه از منظر ملاصدرای شیرازی دارد. همچنین حرکت جوهری ملاصدرا و اشاره به تدریجی بودن مسیر استکمالی و متعالی نفس، امر مشترک دیگر در هر دو رأی است. کشف خدا در مخلوقاتش که آندرهیل عدم‌توجه به آن را خطای انحرافی همه‌ی عرفان‌های کاذب دانست نیز یکی از قابل توجه‌ترین آرای صدرا در کتاب *کسر الأضنام الجاهلیه* است.

از وجوه اختلاف این دو متفکر نیز نمی‌توان غافل شد: از جمله‌ی آن، شروط مراقبه است. گویی آندرهیل با تمرکز بر روی احساس، ما را مجاز می‌دارد که بتوانیم بدون تفکر نیز وارد مسیر مراقبه شویم و در مسیر نیز بدون تفکر به راه ادامه دهیم؛ در صورتی که مهم‌ترین مواردی که ملاصدرا در اصل جریان مراقبه آن را قابل توجه می‌داند، شروع و سرانجام مراقبه به واسطه‌ی معرفت و بینش است؛ از این‌رو، معرفت به حقایق علوم را بر ریاضت نفس مقدم می‌دارد، امری که کمتر در آرای آندرهیل به چشم می‌خورد و به نظر می‌رسد که در این صورت، مراقبه، تنها منحصر به افرادی گردد که اصالتی برای عقل قائل نیستند و تنها به حس خویش اعتماد می‌کنند یا افرادی که به‌طورذاتی در جریان کشف و شهود قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که ملاصدرا اثر این نوع مراقبه را که آندرهیل معتبر قلمداد می‌کند، به مجانین و دیوانه‌های ادواری و کاهنان نیز نسبت می‌دهد و معتقد است این نوع آگاهی نسبت به امور ناپیدا، در مجانین و دیوانه‌های ادواری و کاهنان نیز رخ می‌دهد؛ گاه دیده شده که آنان از آینده خبر می‌دهند و همان‌طور که آنان گفته‌اند، اتفاق می‌افتد.

یادداشت‌ها

- 1- Pilgrimage to the place of the wise, is to scape the flame of separation
 - 2- Art of with Reality
 - 3- conation
 - 4- cognition
 - 5- By love may He be gotten and holden but by thought never
- Discovery of god in his creatures

- 6-Unintrupted changing and widening of character and progressive growth toward The Real... and inclusive
7-Rhythms of existence
8-Mysticism
9-Thoes mind which set a limit to their Self_ donatoin must fell as they attain it.
10-Gods action takes the place of mans activity
11- Mystical life

منابع

۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲. _____، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه*، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث.
۳. _____، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الأثیریه*، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۴. _____، (۱۳۸۱)، *کسر الأصنام الجاهلیه*، تصحیح دکتر جهانگیری، تهران: انتشارت بنیاد حکمت صدرا.
۵. _____، (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. _____، (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۷. _____، (۱۳۹۱)، *الحکمه العرشیه*، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی به همراه متن، تهران: مولی.
۸. _____، (۱۴۲۹ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، قم: بیدار.
۹. _____، (۱۳۶۳)، *المفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۰. _____، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
11. Evelin Underhill, (1911), *Mysticism*, London: Methuen.
12. _____, (1922), *A Book of Contemplation*, Second Edition, London: John M. Watkins.
13. _____, (1914), *Practical Mmysticism: A Little Book for Normal People*, New York: E. P. Dutton & Company.
14. _____, (1920), *The Essentials of Mysticism*, London: London, J. M. Dent.