

## **A Study of Philosophical Psychology in *Sīral-Ibād* and *Hadīqa***

**Kobra Bahmani\***

### **Abstract**

The rational understanding of the self is referred to as "Philosophical Psychology." Philosophical epistemology, by distinguishing humans into selves and faculties, evaluates and measures human cognitive faculties. Each faculty is an instrument of knowledge for one of the worlds or hierarchies of existence because each has an origin beyond human existence and is capable of perceiving its own related existence. This research aims to clarify the position of philosophical psychology in two works, *Hadīqah* and *Sīral-Ibād*, through a comparative analysis of psychology in the views of the Peripatetic philosophers. Thus, by considering Avicenna's perspective on the self in the section on the soul in his book *Shifā* and the views of the scholars of the City of Virtue of Al-Farabi, it reaches the structure of philosophical anthropology in Peripatetic wisdom and examines *Sīral-Ibād* and *Hadīqah* from this perspective. This research examines the perspective that leads to the perfection of the human self-culminating in happiness and light, seeking its starting point in psychology, as ontology and self-awareness in Sanāyī's view are based on psychology. Sanāyī, in the manner of philosophers, dissects humans and the world for identification into disconnected and fragmented parts; the fragments connect through numerous intermediaries; thus, existence is ranked and tiered, just as it was for identification. According to Sanāyī, the stages of human journey exist in the worlds of perception, and the beginning of happiness is based on sensory perception. Ascension in the structure of philosophical psychology is not an ascent but a return to the origin. By connecting the components to their entirety, in the final

\* Assistant professor Department of Persian Literature Group, Doroud unit Islamic Azad University, Doroud, Iran, [kobrabahmani1399@gmail.com](mailto:kobrabahmani1399@gmail.com)

Date received: 23/01/2024, Date of acceptance: 29/09/2024



stage, only the intellect remains, which is pure abstraction and capable of perceiving the level of unity.

**Keywords:** Sanāyi, Sīral-Ibād, Hadīqah, Philosophical Psychology, Avicenna, Farabi.

## Introduction

The rational understanding of the self is referred to as "Philosophical Psychology." Psychology or philosophical psychology is a part of philosophy that deals with defining the self, its nature, and its faculties. Philosophers, according to the structure and philosophical system they formulate or reproduce, necessarily provide a definition of the self. The definition of the self and the explanation of its faculties form the fundamental basis of philosophical systems. The nature of the self elucidates the spiritual or material origin of humans. Considering the origin and nature of the self, the faculties are explained, and these two outlines the possibility of knowledge and the ultimate happiness. Any definition that a sage or philosopher gives of the self creates certain implications in their worldview; thus, it serves as the foundational core upon which other rules and judgments are arranged. Philosophical epistemology, by distinguishing humans into selves and faculties, evaluates and measures human cognitive faculties. Each faculty is an instrument of knowledge for one of the worlds or hierarchies of existence because each has an origin beyond human existence and is capable of perceiving its own related existence. This research aims to clarify the position of philosophical psychology in two works, Hadīqah and Sīral-Ibād, through a comparative analysis of psychology in the views of the Peripatetic philosophers. Thus, by considering Avicenna's perspective on the self in the section on the soul in his book *Shifā* and the views of the scholars of the City of Virtue of Al-Farabi, it reaches the structure of philosophical anthropology in Peripatetic wisdom and examines Sīral-Ibād and Hadīqah from this perspective.

## Materials & Methods

This research aims to clarify the position of philosophical psychology in two works, Hadīqah and Sīral-Ibād, through a comparative analysis of psychology in the views of the Peripatetic philosophers. Thus, by considering Avicenna's perspective on the self in the section on the soul in his book *Shifā* and the views of the scholars of the City of Virtue of Al-Farabi, it reaches the structure of philosophical anthropology in Peripatetic wisdom and examines Sīral-Ibād and Hadīqah from this perspective.

### Discussion & Result

Sanāyi defines the self as essence and form in the manner of Muslim philosophers. In **\*\*Sīral-Ibād\*\***, he makes the succession of souls and the gradation of faculties evident. The immaterial cannot directly reside in matter; just as the theory of emanation and intellects necessitates a hierarchical system of existence in explaining the creation of the world, in human existence, the hierarchy and gradation of faculties explain the presence of the transcendent essence in the earthly body. According to this view, each faculty and each self must serve the higher faculty and self because faculties and selves are arranged in a hierarchy of servant and served, and if they fail to serve their master, they are reproached. All faculties, from the lowest vegetative soul to the highest rational soul, are means of perception and the elevation of humanity. Psychology, by emphasizing perception in the three realms of plants, animals, and humans, elucidates the structure of the self. Based on this view, imagination abstracts sensory perception from matter and its attributes. The abstracted imaginative forms become the premises of conception and affirmation; the intellect reaches universals and primary intelligibles through this. The faculties of sense, imagination, and intellect represent three cognitive realms of humanity. At the same time, all three represent three types of growth in the evolutionary path of humanity. In **Sīral-Ibād**, the worlds that appear in the perception of the seeker are not suddenly revealed but are known and perceived. In mysticism, the countless intermediaries between matter and the kingdom are removed. The soul ascends by negating the body; however, Sanāyi has depicted the journey of the soul step by step with a more philosophical perspective. In mystical view, the spiritual capabilities of humans are significant; the body or "the shop of the six-sided brain" is in contrast to the intellect. The senses are considered of little value; thus, the seeker heroically strives to kill the self, but Sanāyi's philosophical view seeks to understand the self. The seeker can only overcome the faculties of the self if they confront and recognize them. The most important characteristic of Sanāyi is the validation of the senses in the path of knowledge and understanding. From this perspective, intuitive knowledge is not opposed to sensory knowledge but is considered a necessary stage of knowledge.

### Conclusion

A comparative examination of the views of philosophers with **Hadīqah** and **Sīral-Ibād** shows that the reflection of the degrees is not merely for the glorification of

God. Sanāyī's orderly perspective, influenced by philosophy, bases perception on disconnection and multiplicity. Humans are distinguished into selves, and selves into faculties; each faculty gravitates towards its origin. The origin exists outside of human existence; thus, the depiction of happiness, which involves returning components to their origin, leads to the understanding of existence. Therefore, anthropology is shaped in a broad context that indicates ontology. The alignment of psychology with ontology, in addition to proving the three worlds, illustrates multiple intermediaries in the system of creation. The intermediaries arise from the connection of the complete and the incomplete limits. Each self is ranked generally, and each collection exists within the hierarchy. This structure depicts infinite ascensions. Observing and reflecting on the self is a way to comprehend the laws of the creation system. The differentiation of existence into worlds and worlds into multiple classes corresponds to and is suitable for the differentiation of humans into selves and selves into multiple faculties. Each of the diverse cognitive faculties identifies a part of the apparently disconnected existence. Sanāyī's wise perspective seeks to comprehend order and organization in the realm of existence and human being.

### **Bibliography**

- Abbasi, Habbibollah, (2006), " Sanaayi, Tragic Man", Ppublished in Collection of Articles, by the effort of Ali Asqar Mohammadkhani and Mahmoud Fotouhi, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Ebrahimi Dinani, Golam Hossein and Karimzadeh, Rahmatollah(2007), "The Relationship between soul and body", Islamic Philosophical Doctorines, Vol. 3, pp 3-9 (In Persian)
- Ibn sina, Hossein Ibn Abdollah, (2007) Shafa 's Psychologie, translated by Akbar Danaseresht, Tehran: Almai. (In Persian)
- Assadi, Leyla and Haj Mazdarani, Morteza (2018), The Notion of Reason in Sanaei 's book "Mersad Al-Ibad. Ourmazd, Vol. 1(42), pp 168- 184. (In Persian)
- Emami, Fatemeh and Oujaq Alizadeh, Shahin and Sanaee, Sediqeh, (2019),"Rationalism and Irrationalism In Hadiqat Al Haqiqa", Journal of Islamic Denomination, Vol6(11), pp 101- 123. (In Persian)
- Bolkhari, Hassan (2008) The Moon liker 's picture, Tehran: Farhangestan honar. (In Persian)
- Parsa Nasab, Mohammad, (2010), "From Naser Khosrow 's Wisdem to Sana-ee 's Wisdom", Journal of Faculty of Letters and Humanities (Kerman), New 26(23), pp 87-114. (In Persian)
- Dibaji, S.M.A. (2006),"Ibn Sina 's Innovations(philophical) Psychology", Journal of philosophical Research, Vol. 8(1(29)). pp 53- 89. (In Persian)
- Attar Nishaburi, Farid al-Din (2006), Manteq al Tair, Edited by M.R.Shafi Kadkani, Tehran: Sokhan. (In Persian)

### 73 Abstract

- Farabi, Abu Nasr Mohammad Ibn Mohammad, (1982), *Thoughts of The People of Madineh Fazeleh*, Translated by seyed Jafar Sajjadi, Tehran: Tahori. (In Persian)
- Nasr, Seyyed Hossein (2007), *Three Muslim Sages*, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Razzaq Poor, Morteza and Sadeghi Shahpar, Reza and Mosaffa, Akram (2015), "Analysis of Imagery in Poetry Wisdom Anonymous", *Journal of literary Aestheticss*, Vol.5(15), pp 22- 34. (In Persian)
- Radmehr, Farid Al Din, (2005) *Bavar Kheradmandan*(The belief of the wise), Tehran: Farzan. (In Persian)
- Zare, Zahra (2018) *Tabar Name Ishraqiyah*. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Zarghani, Mehdi,(1999), "Humanity in Sanai 's poetry", *Journal of Keyhan farhangi*, Vol. 161, pp 22-25. (In Persian)
- Zarghani, Mehdi,( 2003),"New Horizons in Sanaai 's poetry" , *Journal of Hamshahri*, N3303. (In Persian)
- Henry, Corbin,(2005) "The Imaginal World", Translated by Seyyed Mohammad Avini, by the effort of Mohammad Amin Shahjoii, Under supervision of Shahram Pazoki, Tehran: Haqiqt. (In Persian)
- Hekmat, Nasrullah(2006) *Metafizik khiyal dar Golshan Raz*, Tehran: Farhangestan Honar. (In Persian)
- Hasanzade Amoli, Hasan (1982) *self- knowledge*, Tehran: Elmi Farhangi. (In Persian)
- Hosseini, Maryam (2006), " Position of Wisdom in Sanayee 's Thought system", Puplished in *Collection of Articles*, by the effort of Ali Asqar Mohammadkhani and Mahmoud Fotouhi, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Chittick, William (2005), *Imaginal Worlds*,Translated by qasem kakaii, Tehran: Hermes. (In Persian)
- Majroh, Seyyed Baha Al- Din, (1977)"A Survey on the Seir Al-Ibad" Puplished in *A Survey on the Seir Al-Ibad Elal Ma'ad* by Hakim Sanaayi, by the effort of Reza Mayel Heravi. Kabol: Beyhaghi. (In Persian)
- Mayel Heravi, Reza(1997),*A Survey on the Seir Al-Ibad Elal Ma'ad* by Hakim Sanaayi, Kabol: Beyhaghi. (In Persian)
- Mohaghegh, Abdiman, and Abbasi, Habibollah. (2020). "Convergence of Two Jurisprudential and Theosophical Discourses in Hadiqah al-Haqiqah, Mantiq al-Tair and Masnavi Ma' navi". *Adabiat Erfani (Journa Of Mystical Literature Of Alzahra)*, 12(22 ), 163-188. (In Persian)
- Maryam, Mahmoodi, (2011), "Position of Wisdom in Mystical Thoughts of Sanayee", *Journal of Islamic Mysticism*, Vol.7(28), pp 219- 268. (In Persian)
- Mardiha, Mortaza, (2021), " Semantic Transformation of reason and love in Persian fictional poetry and tody 's concept(Ferdowsi, Nizami, Mowlavi)", *Literary Interdisciplinary Research*, Vol3, Issue 6, pp 327- 354. (In Persian)

- Fotouhi, Mahmoud,(2006), “Allegory of the Dream of Initiation ”, Puplished in Collection of Articles, by the effort of Ali Asqar Mohammadkhani and Mahmoud Fotouhi, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Saeedi, Hasan and Feizi, Samane (2016) “ A Study of the role Wisdom in knowledge of God in the thought of Sanai”, Puplished in Ayeneh Ma’refat, The Journal of Islamic Philosophy and Theology. Vol. 16(46), pp21- 41. (In Persian)
- Sanai, Abu Amjad Majdod Ibn Adam.(1997), Seir Al-Ibad Elal Ma’ad, by the effort Reza Mayel Heravi, Kabol: Beyhaghi. (In Persian)
- Sanai, Abu Amjad Majdod Ibn Adam., (2022) Seir Al-Ibad Elal Ma’ad, Corrected by Maryam Moshref, Tehran: Bonyad Mahmoud Afshar. (In Persian)
- Sanai, Abu Amjad Majdod Ibn Adam., (1998) Hadigq-al-Hadiqe and Sharia-al-Tariqe. Corrected by Dr. Modares Razavi. Tehran: University of Tehran Publication and Printing. (In Persian)
- Ghayouri, Ma’asome, (2009), “Analysis of seir-ol- Ebad Elal Ma’ad by Sannayi, Pizhuhish-I zaban va Adabiyat-I Farsi, Vol.1. pp11-29. (In Persian)
- Hamedani, Omid (2006), “The Gnosticism Reading of Sanai ‘s Konoz al- Hekmah”, Puplished in Collection of Articles, by the effort of Ali Asqar Mohammadkhani and Mahmoud Fotouhi, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Nejati, Mohammad Osman,(2016), Elm- al Nafs, Translated by Saeedi Beheshti, Tehran: Roshd. (In Persian)
- Hashemyan, Seyyed Ali and Khatami, Ahmad, (2022), “The Theory of the Hierachy of Beings in Sanai ‘s thought”, Puplished in Shenakht, Vol. 1(87), pp293-317. (In Persian)

## بررسی علم‌النفس فلسفی در سیرالعباد و حقیقه‌الحقیقه

کبری بهمنی\*

### چکیده

شناخت نفس به روش عقلی را «علم‌النفس فلسفی» می‌گویند. معرفت‌شناسی فلسفی، با تفکیک انسان به نفوس و قوا، به ارزیابی و سنجش قوای ادراکی انسان می‌پردازد. هرکدام از قوا ابزار معرفت یکی از جهان‌ها یا سلسله‌مراتب هستی است، زیرا هر یک منشأیی خارج از وجود انسان دارد و قادر به ادراک هستی متعلق به خود است. پژوهش حاضر با مقایسه تطبیقی علم‌النفس در آراء فیلسوفان مشاء با حقیقه و سیرالعباد، قصد دارد جایگاه نفس‌شناسی فلسفی را در دو اثر مذکور مشخص کند؛ لذا با ملاک قراردادن دیدگاه ابن‌سینا در بخش نفس کتاب شفا و آراء اهل مدینه فاضله فارابی، به ساختار انسان‌شناسی فلسفی در حکمت مشاء می‌رسد و از این منظر به بررسی سیرالعباد و حقیقه می‌پردازد. این تحقیق زاویه‌دید را که در مسیر استکمالی نفس انسان منتهی به سعادت و نور می‌شود، بررسی می‌کند و نقطه شروع آن را در علم‌النفس می‌جوید، زیرا هستی‌شناسی و خودآگاهی در نگاه سنایی مبتنی بر علم‌النفس است. سنایی به شیوه فیلسوفان، انسان و جهان را برای شناسایی منقطع و تکه‌تکه می‌کند؛ تکه‌ها با برزخ‌های متعدد به یکدیگر وصل می‌شوند، لذا هستی مدرج و پلکانی است، همان‌گونه که برای شناسایی مدرج شده بود. از نظر سنایی منازل سفر آدمی در عالم‌های ادراک قرار دارند و آغاز سعادتش بر ادراک حسی گذاشته شده است. معراج در ساختار علم‌النفس فلسفی، صعود نیست بلکه بازگشت به منشأ است. با پیوستن اجزا به کلشان، در آخرین مرحله تنها عقل می‌ماند که مجرد محض است و قادر به ادراک مرتبه توحید.

**کلیدواژه‌ها:** علم‌النفس فلسفی، ابن‌سینا، سنایی، فارابی، سیرالعباد الی المعاد، حقیقه‌الحقیقه.

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دورود، دانشگاه آزاد اسلامی، دورود، ایران،

kobrabahmani1399@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸



## ۱. مقدمه

نفس‌شناسی یا علم‌النفس فلسفی بخشی از فلسفه است که به تعریف نفس، ماهیت و قوای آن می‌پردازد. فیلسوف به تناسب ساختار و نظام فلسفی‌ای که تدوین یا بازتولید می‌کند، ضرورتاً تعریفی از نفس ارائه می‌دهد؛ تعریف نفس و شرح ماهیت آن که مبتنی بر فرض «ماهیت‌مندی نفس» است، پایه اصلی و بنیادین نظام‌های فلسفی محسوب می‌شود. ماهیت نفس، منشأ روحانی یا مادی انسان را تبیین می‌کند. با در نظر گرفتن منشأ و ماهیت نفس، قوا تبیین می‌شوند و این دو، امکان معرفت و حداعلای سعادت را ترسیم می‌کنند. هر تعریفی که حکیم یا فیلسوف از نفس ارائه دهد، الزاماتی را در جهان‌بینی او ایجاد می‌کند، لذا هسته آغازگری است که قواعد و احکام دیگر براساس آن چیده می‌شوند.

تاملات و مطالعات فلسفی در باب نفس در عالم اسلام و در بین فیلسوفان پیرو حکمت اشراقی، مشایی و صدرایی رواج داشته. فیلسوفان اسلامی به کتاب نفس ارسطو توجه داشته‌اند؛ اما به تعریف ارسطو از نفس اکتفا نکرده‌اند. در تعریف صرفاً مادی ارسطو اثبات تجرد، خلود نفس، معاد و ... امکان‌پذیر نیست، زیرا نفس صرفاً صورت بدن تعریف می‌شود و بدون بدن، تحقق نمی‌یابد.

تفاوت ابن‌سینا در تعریف نفس با ارسطو نقطه عزیمت تمام تفاوت‌های بعدی در علم‌النفس است؛ زیرا وی نفس را هم‌چون صورت نوعیه نمی‌داند و معنای دیگری را از کمال بودن نفس در نظر می‌آورد و آن را کمالی مفارق برای بدن و غیر منطبع در آن بلکه متعلق به بدن تعریف می‌کند. (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۳)

کامل‌ترین علم‌النفس‌ها در فلسفه مشاء و در نظرات ابن‌سینا مدون شده است. ابن‌سینا بحث نفس را از حیثیتی که مقارن با ماده یا بدن است در صناعت طبعی مطرح می‌کند. زیرا اختصاص به اموری دارد که با ماده و حرکت نسبت دارند اما ادامه بحث نفس را به فلسفه اولی منتقل می‌کند. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۲۴۷)

در تعالیم اسلامی مسیر خداشناسی از علم‌النفس یا خودآگاهی عبور می‌کند. ابن‌عربی «معرفت نفس» را تنها راه شناخت حق تعالی می‌داند. (ر.ک: سراج و منفرد، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۳) نفس‌شناسی از بنیادی‌ترین مسائل حکمت اشراق است. (زارع، ۱۳۹۸: ۱۲۸) ابن‌سینا نیز معتقد است معرفت نفس، پلکانی برای معرفت خداوند است. (کریمیان، ۱۳۹۶: ۱۵) وی با



استناد به آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِوْهُمْ أَنْفُسَهُمْ» بین فراموشی نفس و فراموشی خدا ارتباط قائل است. از نظر سنایی نیز خداشناسی منوط به شناخت خود است. (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳)

پژوهش حاضر با مقایسه تطبیقی علم النفس در آراء فیلسوفان مشاء با حدیقه و سیرالعباد، به بررسی تاثیر نفس شناسی بر جهان بینی و ساختار اندیشه سنایی پرداخته است. علم النفس فلسفی چگونه سفر سالک را در سیرالعباد جهت مند کرده. این تحقیق افق ذهنی و زاویه دیدی را که در مسیر استکمالی نفس انسان منتهی به سعادت و نور می شود، بررسی می کند و نقطه شروع آن را در علم النفس می جوید.

## ۲. پیشینه پژوهش

از میان پژوهش های بسیاری که درباره سنایی و جایگاه وی در ادبیات فارسی شده است، پژوهش حاضر به بخشی از آنها که بر نگرش فلسفی سنایی متمرکز شده و به تبیین تناقض های حکمی، عرفانی و یا جایگاه عقل و سایر قوا در آثار وی پرداخته اند، نظر دارد. تحقیقات این حوزه را می توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول پژوهشگرانی که منکر وجه فلسفی در جهان بینی سنایی شده اند یا آن را به کاربرد اصطلاحات فلسفی محدود کرده اند. (ر.ک: رزاق پور و همکاران (۱۳۹۳)؛ دسته دوم در عین حال که نگرش عرفانی سنایی را مهم ترین ویژگی تحول ساز وی در ادب فارسی می دانند، به اثبات خردورزی و عمق نگاه فلسفی وی پرداخته اند.

نویسندگان مقاله هایی نظیر «خردستایی و خردگریزی در حدیقه الحقیقه»، «از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی» معتقدند ساختار ذهن سنایی با منطق عقلانی همسو نیست و کاربرد «حکیم» را تسامح می شمرند. همچنین وجه فلسفی اندیشه سنایی در «مفهوم شناسی عقل در سیرالعباد سنایی»، «بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی» و «جایگاه عقل در تفکر سنایی» رد و انکار شده است. در برخی از این پژوهش ها کلیدواژه های فلسفی به درستی شناخته نشده اند و یا مبنای تحلیل پژوهشگر راجع به جهان بینی سنایی مشخص و ثابت نیست؛ مثلاً در حالی که منطق عقلانی سنایی رد می شود، در ادامه نویسنده می گوید: «تفکر سنایی هم واجد خصلت عرفانی و هم بن مایه های فلسفی و کلامی است.» (امامی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۱۰) در پژوهش های مذکور موضوع بحث تناقض ها و ارتباط آنها با تحولات اجتماعی یا شخصی سنایی نیست، زیرا در پژوهش های

که شخصیت سنایی ملاک بررسی قرار می‌گیرد، بر مبنای تحول فکری شاعر، غلبه عرفان یا فلسفه در دوره‌های مختلف زندگی وی برای پژوهشگر مهم است.

تحقیقاتی که مقاله حاضر از رویکرد و نتایج آن‌ها بهره برده، فلسفه را در خوانش و درک آثار سنایی جدی می‌شمرند و با بررسی آبخور فکری سنایی بر ادامه تفکر فلسفی در آثار وی صحنه می‌گذارند.<sup>۱</sup> مقاله «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی» با بررسی بسامد خرد و عقل در حدیقه، وجوه مذمت یا اهمیت عقل را در حدیقه بررسی کرده است. علت تناقض‌ها بررسی نمی‌شود؛ اما نویسنده معتقد است سنایی به حکمت و فلسفه علاقه‌مند بوده و از بسیاری جهات نشانه‌های تفکر اسماعیلیه را می‌توان در حکمت سنایی یافت. (حسینی، ۱۳۸۵: ۱۱۲)

زرقانی (۱۳۷۸)، در «انسان در شعر سنایی غزنوی»، ستایش جسم را متأثر از نگاه حکیمانه سنایی قلمداد می‌کند، زیرا انسان فلسفی جسم را انکار یا مذمت نمی‌کند. با وجود این از فلسفه برای تبیین تعبیر مختلف جان و ... استفاده نکرده است. در «افق‌ها و ساحت‌های تازه در اندیشه سنایی»، معتقد است «در ذات و ذهنیت شاعرانه سنایی کسی مانند بوعلی با دستگاه خردگرایی‌اش نشسته است.» (زرقانی، ۱۳۸۲)

غیور الگوی سیرالعباد را براساس الگوی حکمت مشا و عقول عشره می‌داند. (غیور، ۱۳۸۷: ۵)

با استناد به تلقی سنایی از قوای شناختی، امکان معرفت و ... منشأ اندیشه وی فلسفه، عرفان، کلام اشعری، اسماعیلیه و یا آیین گنوسی معرفی شده. (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۵) تناقض، ویژگی مسلمی است که نگاه‌های متفاوت و به تبع نتایج متفاوت را از منابع فکری سنایی رقم زده است. (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۵) مشرف در مقدمه سیرالعباد به بررسی اندیشه‌های حکمی سنایی پرداخته و منشأ اشراقی و مشایی سیرالعباد را اثبات کرده است. وی معتقد است حدیقه فاقد ساختار فلسفی مدوّنی است که در سیرالعباد دیده می‌شود. (سنایی، ۱۴۰۱: ۴۵)

مجروح سفر مسافر سیرالعباد را از نوع فلسفی و هدف آن را توسعه بخشیدن شعور انسانی می‌شمرد. در مقاله سیری در سیرالعباد، سیرالعباد را یک هیجان تصوفی و عرفانی می‌داند که در قالب تفکرات فلسفی ریخته شده؛ سفری عرفانی و تصوفی که در ساحت جهان‌بینی فلسفی قرارداد شده. (سنایی، ۱۳۵۶: بیست) مجروح به اهمیت نظریه صدور و سلسله مراتب در اندیشه سنایی اشاره کرده است؛ اما مقاله «نظریه سلسله‌مراتب موجودات

در اندیشه سنایی، معتقد است سنایی سلسله مراتب موجودات و واسطه‌ها را صرفاً جهت تنزیه خداوند به کار برده و نگرش وی به مراتب موجودات برخلاف نگرش فلاسفه، جنبه حقیقی ندارد. (هاشمیان و خاتمی، ۱۴۰۱: ۳۱۵) پژوهش حاضر دیدگاه هاشمیان و خاتمی را رد می‌کند و نشان می‌دهد سلسله مراتب و تدرج قوا در درک نگرش سنایی به انسان چه اندازه مهم است؛ نویسنده با تمرکز بر بخشی از فلسفه یعنی علم النفس، نگاه به انسان و جهان را در اندیشه سنایی بررسی می‌کند و مبنای پژوهش خود را از بحث کلی تاثیر فلسفه بر جهان بینی سنایی به مبحث جزئی تر و مهم تر شناخت نفس قرار می‌دهد.

### ۳. مبانی نظری (علم النفس فلسفی)

#### ۱.۳ تعریف نفس

ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات می‌داند. علاوه بر تفاوتی که در فهم معنای کمال در نظرات ابن سینا (ر.ک: نجاشی ۱۳۹۵: ۱۲۲) مطرح است، فیلسوفان مسلمان به این تعریف ارسطو از نفس بسنده نکرده‌اند. کندی جوهر نفس را از جوهر خداوند متعال می‌داند و فارابی انطباع صورت در ماده را برای نفس نمی‌پذیرد. «نفس جوهر و صورت است؛ از حیث دانش، جوهر و از جهت علاقه‌اش به بدن، صورت است.» (همان: ۶۶)

نفس به دلیل تجرد و روحانیت خود در ماده انطباع نمی‌یابد. «ابن سینا و بسیاری از حکمای مسلمان مجبور به بیان علاقه بین نفس و بدن بوده و آن را با عناوینی مانند «اشتغال»، «تعلق تدبیری» و «تعلق استکمالی» تبیین کرده‌اند.» (کریمیان، ۱۳۹۶: ۱۷۲) اگر تعلق نفس به بدن نمی‌بود، نفس عقلی از عقول می‌بود. بدن صلاحیت ندارد خزینه معقولات گردد. تعقل ناگزیر باید در جوهری غیرمادی متحقق شود. جسم به ناچار در وجود نفس شرط است اما نفس در بقای خود به جسم نیاز ندارد. پس سعادت نفس در کمال وجودیش، رسیدن به جایی است که در قوام خود به ماده نیاز نداشته باشد. هراندازه از ماده فاصله گیرد به علت ایجاد خود یعنی عقل فعال نزدیک‌تر می‌شود.

هراندازه وجود ما نزدیک‌تر به مفارقت از ماده شود، تصور ما نسبت به موجود اول تمام‌تر شود... پس هنگامی که بالکل و بالتمام از ماده جدا شده و مفارق شویم معقول ما از ذات وجود اول بر نحو اکمل وجودی که آن او است خواهد شد. (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۵)

### ۲.۳ قوای نفس

فلسفه سعی می‌کند هریک از توانایی‌های را که انسان در شناخت جهان و محیط اطراف دارد به یکی از قوا نسبت دهد؛ بنابراین نفس را به اجزای تشکیل دهنده‌اش تفکیک می‌کند و کارکرد هر جزء را در تعامل با دیگری بررسی می‌کند. بر پایه این دیدگاه، ادراک ملاک شناخت نفس است. ابن‌سینا به غیر از ادراک عقلی،

دو نوع ادراک غیرعقلی را مطرح کرده است: ادراک حس ظاهر و ادراک حس باطن. در ادراک حس باطن، وی پنج حس یا قوه ادراکی را برمی‌شمارد: حس مشترک، خیال، تخیل، وهم و حافظه. این ادراکات واسطه‌ای میان ادراکات حسی و ادراکات عقلی هستند. (دیباچی، ۱۳۸۵: ۸۱)

در میان حس‌کننده‌های باطنی، حس مشترک حلقه اتصال حواس ظاهر با ادراکات باطنی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۱۷۰؛ نیز فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱۶) «حس صورت را از ماده با لواحق آن و با وقوع نسبتی میان لواحق و ماده اخذ می‌کند.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۵۹) قوه خیال صورت را از ماده تجرید می‌کند؛ به طوری که صورت، برای وجود یافتن به ماده نیازمند نیست؛ با این حال صورت موجود در خیال دارای نوعی اندازه، کیف و وضع است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۰)، لذا صورت‌هایی که خیال انشا می‌کند، تجرد برزخی دارند. (حسن‌زاده آملی ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۵۱) از نظر ابن‌سینا تنها قوه تعقل مجرد است. (ر.ک: کریمیان، ۱۳۹۶: ۳۵) خیال، ادراک حسی را از ماده و لواحق آن تجرید می‌کند. صور خیالی تجرید شده مبادی تصور و تصدیق می‌شوند. عقل از این طریق به کلیات و معقولات اولیه می‌رسد. از نظر فیلسوف حس و خیال هر دو شرط ضروری ادراک عقلی‌اند. قوای حس، خیال و عقل بیانگر سه ساحت ادراکی انسان‌اند. ابن‌سینا بر پایه میزان تجردی که در ادراک دارند، آن‌ها را مرتبه‌بندی کرده است. قوای باطنی نمی‌توانند از علائق ماده تجرید تام کنند، لذا ادراکات این قوا به آلات جسمانی وابسته است. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۱۹۴) متخیله قوه‌ای بین حاسه و ناطقه است؛ جامع بین محسوسات و معقولات. (نجاتی، ۱۳۹۵: ۷۱) متخیله مواد اندیشیدن و ادراک کلیات را برای عاقله فراهم می‌کند، از سویی آنچه را که عاقله اندیشیده، در متخیله تمثیل می‌یابد. یعنی صورتی متناسب با آنچه اندیشیده، بر سیل محاکات نقش می‌بندد. تمثیل راه ادراک معانی است.

با توجه به مادی بودن قوه متخیله تا قبل از ملاصدرا، ابن‌سینا و فیلسوفان دیگر تلاش کرده‌اند، قوا را در دماغ مکنند کنند. هر چند قوا خود معانی‌اند و ساختاری که از نفس

ترسیم می‌کنند بر پایه مشاهده رفتارها، ادراک و ... است، آنچه در لایه زیرین این مکانمندی قابل تأمل است، انطباق هستی‌شناسی بر نفس‌شناسی است: ابن‌سینا و تا حدی همه علمای اسلامی سه تجویف برای مغز قائل بوده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: بیست) بنابراین هریک از سه فعل مهم ادراکی در یکی از این تجویف‌ها صورت می‌گیرد. ابن‌سینا خیال را که مهم‌ترین قوه ادراک باطنی است، در تجویف میانی قرار می‌دهد. غزالی مانند ابن‌سینا مراکز قوا را در بطن‌های مغز می‌داند:

شکارکننده امور جسمانی در جلو، شکارکننده امور روحانی در عقب، و تصرف شده در این دو، به لحاظ حکم و به لحاظ بازگرداندن مثل ارائه‌شده از این دو سو، در وسط قرارگیرد؛ همو که قدرتی سترگ دارد. (نجاشی، ۱۳۹۵: ۱۷۹)

مراتب ادراک، عوالم ثلاثه شامل عالم عنصری، عالم خیال یا عالم وجودات روحانی مثالی و عالم عقول را اثبات می‌کند. در ساختمان سه‌گانه جسم، خیال و عقل هر مدرک، مدرک جداگانه خود را دارد. درعین حال که هر سه کلیت نفس را نشان می‌دهند، هر سه بیانگر سه نوع نشو و نما در مسیر تکاملی انسان‌اند. «هریک از سه عالم، عنصر ادراکی خاص خود را داراست: حس، خیال و عقل؛ منطبق بر عوالم سه‌گانه جسم، نفس و عقل.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۷)

## ۴. جایگاه علم النفس در حدیقه و سیرالعباد

### ۱.۴ تعریف نفس، انواع نفوس و منشأ آن‌ها

سنایی، نفس را مانند فیلسوفان مسلمان جوهری متعالی و کمال برای جسم یا صورت برای بدن تعریف می‌کند: صورت از بهر مایه اندر بند. (سنایی، ۱۳۷۷: ۳۱۱) «صورت مطلق» مترادف با خرد و جان است: خرد و جان و صورت مطلق / همه از امر دان و امر از حق. کمال صورت در گرو تعلقش به بدن است: تا نشد نقش صورتت چاهی / نشود نقش سرت الهی (همان: ۱۲۷)، لذا نفس صورت و جوهر است؛ هم در ارتباط با جسم و تعلق تدبیری با آن تعریف می‌شود و هم از حیث ذات. در نظرات سنایی وقتی صحبت از درست کردن نسبت است به بخشی از علم النفس اشاره دارد که قائل به جوهر آسمانی وجود انسان است و وقتی خودشناسی ملاک سعادت قرار می‌گیرد، توانایی‌های نفس در راه کمال شناسایی می‌شوند. توجه به جوهر متعالی نفس بعدها تنها ملاک خودشناسی می‌شود. عطار

اساس حرکت مرغان را در درک نسبت آنان با سیمرغ یا همان شناخت جوهر متعالی نفس می‌داند. (عطار، ۱۳۸۵: ۲۸۱)، درحالی‌که سنایی در آغاز سیرالعباد می‌گوید: یک زمان از زفان بینش من / گوش کن رمز آفرینش من. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۱۰) زبان بینش بر ادراکی دلالت دارد که مبتنی بر علم‌النفس فلسفی است.<sup>۲</sup>

نفس به نفس ناطقه که جوهری است آسمانی و یا صورت برای بدن است، محدود نمی‌شود. انسان علاوه بر نفس ناطقه، دارای نفس نباتی و حیوانی است. نفس ناطقه بر نفس‌های نباتی و حیوانی اضافه شده است. ابن‌سینا معتقد است: «چون عناصر به صورت ترکیبات خالص‌تر با یکدیگر آمیخته می‌شوند نفوس نباتی و حیوانی و بالاخره نفس ناطقه از خارج و از طریق اتصال با نفس عالم به آن‌ها اضافه می‌شود.» (مایل هروی، ۱۳۵۶: ۷) در سیرالعباد نفس حیوانی منشأ فلکی دارد و با قوای خود از نفس نباتی متمایز شده. برای بررسی مجموعه نفوس و تمایز آن‌ها از یکدیگر باید کلیدواژه‌های مختلفی را که سنایی به کار برده، بررسی کرد؛ واژه‌هایی چون جان، نفس، دل، خرد، روح و... . قرار داشتن حدیقه دربرزخ گفتمان فلسفی و عرفانی، معنا و مصداق آن‌ها را در این اثر دشوار کرده است.

جان معادلی برای نفس ناطقه، حیوانی و نباتی است. سه جان اشاره به سه نفس است: بر سه جانت بکن به شبگیری / دو سلام و چهار تکبیری (سنایی، ۱۳۷۷: ۵۰۰) وقتی به معنای نفس ناطقه است تاکید می‌شود که از جهان مادی نیست: «جان چو درعالم درنگ آید/ خود از این رنگه‌اش ننگ آید.» (همان: ۳۰۹) و با توجه به منشأ آن، با جسم در تضاد است. (همان: ۴۱۹) جاودانگی به خاطر منشأ، ویژگی نفس ناطقه است: جان حق داد جاودان ماند (همان: ۳۷۸) و چون از عالم بالاست «جان بی اندازه» (همان: ۱۵۷) گفته می‌شود. نفس ناطقه با قوه عاقله از جان حیوانی متمایز می‌شود: نفس دانا ز عقل گویا شد (همان: ۱۲۷) به همین خاطر گاه تمام ویژگی‌های نفس ناطقه به خرد نسبت داده می‌شود. نفس حیوانی و جهان مادی خدمتگزار نفس ناطقه‌اند: جای و جان هردو پیشکار تواند (همان: ۶۶)، لذا جان در معنای دو نفس نباتی و حیوانی است: «بهره چار طبع جان آمد.» (همان: ۳۸۳) نفس حیوانی، «جان تن» (همان: ۳۷۷) است. وقتی در معنای جان تن است، با تن و عالم حس هم‌مرتب می‌شود: جان و تن را بسی محل ننهد. (همان: ۳۲۷) نفس حیوانی در عالم حسی فعال است. (همان: ۶۴۴)

دل طبق گفتمان عرفانی، مکان تجلی و معرفت خداوند است. «کعبه حق»، «مشکات ربانی» یا «منظر ربانی» بودن دل و ... بر مکان بودن دل تاکید دارند. دل دریافت کننده نکته های غیبی است (همان: ۶۳۰) دل در کنار مغز و دماغ از قوای دریافت باطنی است: موضع دین دلست و مغز و دماغ (همان: ۳۳۷) با وجود منظر ربانی بودن، طبق گفتمان فلسفی، دل جایگاه نفس حیوانی است؛ در علم النفس محل قوای نفس است. در شعر سنایی پذیرای روح حیوانی است: دل کند جسم را به آسانی / میزبانی به روح حیوانی (همان: ۱۹۰) روح نیز به لحاظ میزانی از تجرد، با جسم مباین است و در مجموعه مجردات قرار دارد: تن دگر دان که روح خود دگرست. (همان: ۱۷۴) اما روح همیشه همان جان یا نفس ناطقه نیست: تن چو در خاک رفت و جان به فلک / روح خود در نماز بین چو ملک (همان: ۱۴۰) روح واسطه بین جان و تن است. مقام برزخی روح در آیات متوالی زیر که راجع به ترکیب انسانی است به خوبی نشان داده شده است:

|                          |                       |
|--------------------------|-----------------------|
| هست ترکیب انسانی         | نفسی و عقلی و هیولانی |
| از دل و جان و نیروی فائت | حد او حی ناطق مائت    |

(همان: ۳۸۳)

سنایی براساس علم النفس فلسفی، ترکیب انسان را نفسی، عقلی و هیولانی می داند و به طریق لف و نشر مرتب، جایگاه نفس یا روح حیوانی را دل، عقل را جان یا نفس ناطقه و هیولانی را نیروی فائت. حد هریک را به ترتیب حی که نفس حیوانی و تداوم حیات زیستی است، ناطق که ممیزه جان است و قوه اصلی او عقل است و مائت که ویژگی ماده یا هیولاست، برمی شمرد. در میان این سه قلمروی مشخص و تعریف شده، جای روح خالی است، لذا در ادامه روح را معرفی می کند: بلعجب روح روح انسانی است / که در این دیوخانه زندانی است. گاه با امر سوی حق یازد / گاه با خلق خالکی بازد. (همان) جایگاه میانه آن در ادامه با این آیات مشخص تر می شود: پائی اندر تن و یکی در جان / متحیر بمانده چون مرجان. رفتن روح، پایان حیات انسانی است: روح چون رفت خانه پاک بماند / کالبد در مفاک خاک بماند. (همان) در جای دیگر سنایی می گوید: روح با حور فرد جفت شود / تنت در زیر گل نهفت شود. (همان: ۴۱۸) ابن سینا درباره چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی معتقد است بین نفس و بدن مغایرت وجود دارد. ازطرفی

نفس ناطقه که موجودی مجرد و در نهایت لطافت است، نمی‌تواند در بدن که موجودی مادی و از سنخ عالم عنصری است، تصرف کند؛ چرا که به ناچار تاثیر هر موجودی در مادون خود باید براساس مناسبتی باشد، لذا به واسطه‌ای نیاز است که ابن سینا آن واسطه را جسم لطیفی می‌داند که «روح بخاری» نام دارد و به عنوان یک واسطه، عهده‌دار پیوستن نفس به بدن می‌شود.

ابن سینا معتقد است نسبت این جسم به لطافت و بخاری که از اخلاط اربعه برمی‌خیزد، مانند نسبت اعضای بدن است که از کثافت این اخلاط به دست می‌آید. ابن سینا دو دلیل بر اثبات جسم لطیف اقامه می‌کند: ۱- قوای محرکه، حساسه و متخیله وابسته به این جسم لطیف هستند. ۲- تصرف نفس ناطقه در بدن وابسته به این جسم لطیف است. هرگاه روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند. (کریمیان، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۳۳) چون نفس واحد است نخست به یاری روح بخاری، به یک عضو از اعضای بدن تعلق می‌گیرد. وقتی نفس به اولین عضو تعلق گرفت، بدن دارای نفس می‌شود و عضو دوم را به واسطه عضو اول تدبیر می‌کند. (همان: ۱۳۳-۱۳۵)

در شعر سنایی نیز روح مرحله‌ای میانه است گاه به جسم نزدیک می‌شود و گاه در معراج و همراه جان به فلک می‌رود. سنایی، سیرالعباد را با خطاب باد آغاز می‌کند. باد بین عالی‌ترین حد عالم عنصری و پایین‌ترین حد آن در جنبش و تکاپو است. باد که تعبیر دیگر یا رمزی از روح قلمداد می‌شود، واسطه است. سنایی به باد «فرشته‌وش» می‌گوید: روح را مانی ارچه پستی تو / کس نبیند تو را و هستی تو. مشرف در شرح سیرالعباد می‌گوید باد حدوسط بین خاک و آتش است: گاه تاج و گاه سریر شوی / گاهی اخضر گهی اثر شوی. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۱)

بدون در نظر گرفتن علم‌النفس فلسفی نمی‌توان تمامیت معنا را در کلیدواژه‌های مذکور دریافت.

## ۲.۴ مراتب ادراک: حس، خیال و عقل

در نگرش عرفانی قابلیت‌های روحانی انسان اهمیت دارند؛ تن یا «دکان دماغ شش پهلوی» (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۶۰) به لحاظ مرتبه در تضاد با عقل است. حواس کم‌ارزش شمرده می‌شوند؛ پس سالک به شکل حماسی در پی کشتن نفس است. اما نگاه فلسفی سنایی به دنبال شناخت نفس است. سیرالعباد مواجهه سالک با قوای نفس و منشا آن‌هاست؛ روشی که



با کمک قوه خیال، در مراحل سفر، ادراک برتر را تصویرگری می‌کند. در این جا قوای نفس ربطی به عقل عامله ندارند، بلکه شناخت ماهیت این قوا و به کارگیری آن‌ها در راستای هدف نهایی مسافر اهمیت دارد. سالک در صورتی می‌تواند بر قوای نفس غلبه کند که با آن‌ها روبرو شود و آن‌ها را بشناسد. «نفس برای تکمیل معرفت خود باید ابتدا جهان جسم را بشناسد زیرا تنها در صورتی که آن را عمیقاً بشناسد، می‌تواند خود را از آن جدا بداند.» (سنایی، ۱۴۰۱: ۲۵۲)

در سیرالعباد مسافر صورت‌های حسی از قوای نفس را شناسایی می‌کند. سالک در مسیر خود به جایی می‌رسد که این‌گونه توصیف شده است: هم در او جادوان دیونگار/ هم در او کوه کوه کژدم و مار ... برای غلبه بر آن‌ها باید آن‌ها را بخورد: کین غذا قوت نهان توست/ چشمه آب زندگانی توست. (همان: ۱۳۶)

صفات نفس حیوانی در صورت حیوانات گزنده، چرکین، شکم‌پرست و ... عینی شده‌اند؛ اما این صفات را نباید با قوا اشتباه گرفت. صفات حاصل غلبه ناموزون قوای نفس‌اند. سنایی درباره نهنگی که شهوت‌پرستی و حرارت غریزی را نشان می‌دهد، می‌گوید: که گر او چند مایه زشتی‌ست/ اندرین منزل او تو را کشتی‌ست. (همان: ۱۳۳) زیرا ادامه بقا را ممکن می‌سازد. سنایی پشت نهنگ را شاهراه خود می‌داند. (همان: ۱۳۳) از نظر ابن‌سینا «طبیعت از درجه حیوانیت به درجه بالاتر از آن نمی‌رسد، مگر این‌که آن‌چه در درجه پایین‌تر است طی کرده باشد.» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۱۶۴)

ابن سینا و فارابی برخلاف ارسطو ادراک حسی را نخستین مرحله آماده‌کننده نفس برای معرفت عقلی می‌دانند. شناخت حسی پایه ادراک معقولات است: زانک حس از برای بالا را / مستعد بود نفس گویا را. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۱۷) مهم‌ترین مشخصه سنایی اعتبار دادن به حواس در راه شناخت و معرفت است. از این منظر معرفت شهودی مقابل معرفت حسی نیست، بلکه مرحله‌ای از معرفت محسوب می‌شود که ضروری است: عقل کل را بسان بام شناس/ نردبان پایه سوی بام حواس (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۹۹) معرفت عقلی پس از معرفت حسی است. (همان: ۳۸۵) معرفت عقلی با گرفتن فیض از عقل کل اشراقی می‌شود. براین اساس مسیر سعادت انسان این‌گونه است: تا نیابد زحس برون حیوان/ ره نیابد به مرتبه انسان. پس چو انسان ز نفس ناطقه رست/ روح قدسی به جای آن نشست. چون برون شد زجان گوینده/ شد به جان فرشتگان زنده (همان: ۷۲۴) مقام «فرشتگی» مرتبه عالی کمال انسان است. «ملک یا فرشته، در زبان فلسفی، رمز عقل است. آخرین مرتبه تکامل قوای عقلانی را

فرشتگی می‌نامند.» (سنایی، ۱۴۰۱: ۲۴۸) عقل از نظر سنایی «ترجمان غیب» است و ذاتاً قادر به ادراک معناست. عقل به تعبیر سنایی از «بارگاه بی‌بندی» است. هم بر عالم ماده (حس) و هم بر عالم و رای حس آگاه است. (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۰۸) نفس روینده در رعایت اوست / نفس گوینده در هدایت اوست. (همان: ۲۹۸)

فلسفه‌ی مشاء حرکت جهان مادی را در گرو تدبیر عقل فعال می‌داند. این دیدگاه، ترتیب نظام آفرینش، جهت‌مندی از عقول و نفوس تا عالم اجسام و هیولی را به صورت متنازل نشان می‌دهد و از این طریق لزوم سنخیت علت و معلول، ربط حادث و قدیم، نظریه صدور افلاطون و تسلسل عقول ابن‌سینا را تبیین می‌کند. فارابی ساختار سلسله مراتبی و تبعیت موجودات از سبب خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

آن موجودات که بری از ماده‌اند از لحاظ رتبت نزدیک به موجود اول‌اند و پایین‌تر از آن‌ها اجسام سماوی است و فرودتر از اجسام سماوی اجسام هیولانی و همه آن‌ها در افعال خود به سبب اول اقتدا کرده او را پیشوای خود قرار دهند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۳)

همه را قبله بر جبلت خویش / همه را دیده سوی علت خویش.<sup>۴</sup> (سنایی، ۱۴۰۱: ۳۵۸)

مسیر تکاملی که عقل از هیولانی تا مستفاد می‌پیماید وابسته به اتصال به عقل فعال است. غایت عقل انسانی اتصال و تشبیه به عقل مفارق است که سنایی از آن به جان «فرشتگی» تعبیر می‌کند. بر این اساس که ترجیح بلامرجه ممتنع است عقل هیولانی برای تکامل به معطی و مخرج کمال نیاز دارد. «ابن‌سینا افکار و تأملات را حرکاتی می‌داند که آمادگی قبول فیض را فراهم می‌کنند. وقتی بین نفوس ما و بین عقل فعال اتصال برقرار شد، از عقل فعال در نفس، صور عقلی مرتسم می‌شود.» (کریمیان، ۱۳۹۶: ۱۵۶) فیض وابسته به قوه نزوعیه است، زیرا اراده عبارت از این بود که انسان به واسطه قوت نزوعیه به سوی مدرک خود گروهش و تشویقی یابد. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۸) نزوعیه یا شوقیه عقل فعال را برای فیض‌رسانی به عقل منفعل برمی‌انگیزد. به همین خاطر سنایی می‌گوید: جوهرش چون کند ز نقصان نقل / برتر آید یکی شود با عقل. چون شد از فیض عقل بر خود شاه / خلعت شوق یابد از الله. شوق چون در نهادش آویزد / عقل کل را ز ره برانگیزد. ... چون شود بر نهاد خود مالک / بشنود کارجعی الی ربک (سنایی، ۱۳۷۷: ۳۰۸) شوق که برانگیختن عقل کل را در پی دارد، انگیزه یا گروهش به سوی مطلوب است و از آن به درد نیز تعبیر می‌شود: درد تو رهنمای مقصدتست. (همان: ۱۴۲)

درگفتمان فلسفی یکی از ساحت‌هایی که جایگاه عقل را مشخص می‌کند، آفرینش است. سنایی مانند فیلسوفان مشائی عقل را واسطه آفرینش می‌داند. (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۹۵)<sup>۴</sup> نگرش وی به آفرینش بر نظریه صدور قرار گرفته. مجرد نمی‌تواند بی‌واسطه در عالم مادی وارد شود. در سلسله مراتب عقول عشره از تجرد کاسته می‌شود و به میزانی از تراکم می‌رسد که آماده خلق ماده و جهان حسی می‌شود. سنایی عقل را «در دروازه جهان ازل» می‌داند. (همان: ۲۹۹)

قوه خیال حدوسط بین عقل و حس است. خیال مدرک چیزهایی است که میزانی از تجرد را دارا می‌باشند و دلالت بر عالمی حدوسط دارد: با خیال لطیف گوید راز/ شکن و پیچ و رقه در آواز. در ادامه همین بیت می‌گوید: هرچه آواز و نقش و آوازه‌ست / خانه‌شان از برون دروازه‌ست (همان: ۱۸۳) آواز و صوت در میانه ماده و تجرد کامل قرار دارند. خیال می‌تواند از درگاه خداوند باشد؛ به عبارتی مبدأ فراحسی داشته باشد: چون ز درگاه توست گو می‌مال/ خواب را زیر پای خیل خیال (همان: ۱۵۳) خیال را چه در معنای پوچ و چه در معنای قوه‌ای برای شناخت «کالبد‌های لطیف» در نظر بگیریم، ثبات ندارد. (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۰۸)

شناخت قوا به صورت حیوانات در سیرالعباد تمثیل بخشیدن به معانی است. «قوت متخیله معقولات را بدان وضع که معقول‌اند و در قوه ناطقه اند قبول نکند، بلکه به واسطه همان چیزهایی آن‌ها را محاکات کند که محسوسات را مصور می‌نماید.» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۳۷) متخیله پیوسته در کار تمثیل دادن به معانی فراحسی است. فارابی می‌گوید متخیله قوا و حالات نفس را نیز محاکات می‌کند. (نجاتی، ۱۳۹۵: ۷۷ نیز فارابی ۱۳۶۱: ۲۳۴)

#### ۳.۴ بازگشت نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه به منشأ

برای هرنفس و قوه‌ای، منشأیی در عالم بیرون وجود دارد. سفر درون، شناسایی طبایع و قواست. مرحله اول سیرالعباد عبور از مراتب نفس نباتی، حیوانی و پیوستن نفس ناطقه است. لزوم توجه به این مراحل به لحاظ اهمیت منشأ و مبدا است. مرحله دوم یا معراج، حرکت از منشأ نفس نباتی تا رسیدن به مبدا نفس ناطقه است. سالک از عناصر، طبایع و افلاک عبور می‌کند. با عبور از افلاک هفتگانه به منطقه البروج یا عالم ملکوت می‌رسد. رسیدن به منشأ برای دادن هر جزء به کل آن است: جزو این‌ها به کل ایشان ده/ تا شوی راست، همچو ناوک و زه. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۳۰) جزء برای پیوستن به کل خود تلاش می‌کند:

آخشیجم به تحت می‌رانندی/ فطرتم سوی فوق می‌خوانندی. (همان: ۱۱۷) در این نگاه، شناخت انسان، در زمینه‌ای بزرگ‌تر که عالم هستی است، محقق می‌شود. در عالم عنصری، باد آخرین عنصر و نزدیک‌ترین به افلاک است.

افلاک از عنصر پنجم که اثر نامیده می‌شود ساخته شده و «عالم اعلی» نام دارند، اما قلمرو عناصر که عالم کون و فساد است «دنیی» نام دارد. کره ماه، نزدیک‌ترین کرات به زمین است، از این‌رو حلاً فاصل و مرز بین عالم علوی و دنیا، فلک قمر است. (سنایی، ۱۴۰۱: ۲۹۰)

افلاک با وجود آن‌که «عالم اعلی» گفته می‌شوند، منشا طبایع‌اند و جزئی از عالم مادی. سنایی در سیرالعباد ابتدا نفس نباتی را توضیح می‌دهد. وقتی به کامل‌ترین حد نبات رسید: چون قوی بیخ گشت بنیادم، به دریافت نفس حیوانی می‌رسد، لذا در ادامه می‌گوید: پس به سوی پدر فرستادم. (همان: ۱۱۳) و قوای متضاد نفس حیوانی را معرفی می‌کند، زیرا منشا نفس حیوانی افلاک است. پس از دریافت قوای نفس حیوانی، سالک مستعد دریافت نفس ناطقه از عقل فعال می‌شود. (همان: ۱۱۶)

در مرحله بازگشت، پس از عبور از افلاک، سالک به فلک البروج می‌رسد که به معنای خروج کامل از عالم عنصری و تاثیرستارگان است. (همان: ۱۳۹) مرحله دشوار سفر که شناخت عالم حسی است با شدت و ضعف تیرگی در عالم اعلی و دنیی در فلک البروج به پایان می‌رسد: تا بگفت این چو بنگرستم خود/ صبح دیدم زکوه سربرزد (همان: ۱۳۸). «برزدن صبح» و «رخ نمودن ضو» (همان: ۳۲۰) در این مرحله است. این مرتبه، مرتبه انسانی است اما به معنای کمال انسانی و منشا عقل نیست. فلک البروج حدفاصل میان ستارگان و مرتبه نفس کلی و عقل کلی است. نفس کلی مرجع جان انسانی است: تربتم گوهرست کانه‌ها را / موضعم مرجعست جان‌ها را. (همان: ۳۴۹) به همین خاطر اقلیم نفس کلی «جای جان» نامیده می‌شود. سالک باید از این مرحله عبور کند تا به بارگاه عقل کلی برسد: خیز و پی بر سر جبلت نه/ رخ سوی پیشگاه خلّت نه. این مرحله فریبده سالکان است: تله سد هزار عاشق سست (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۴۶). در این مرحله، خیالاتی که «دام اولیا»ست، سالک را از رسیدن به عقل کلی باز می‌دارند: منزل دلربای جان‌آویز/ مردمانی در او نگارانگیز (همان). با پیوستن اجزا به کلشان، در آخرین مرحله تنها عقل می‌ماند که مجرد محض است و مرتبه رسیدن به عقل کل، مرتبه توحید است: زاد راه تو دان که تجریدست/ زانکه تجرید جفت توحیدست. (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۸۵) سیرالعباد ترسیم سعادت امکانی انسان است،

زیرا «سعادت عبارت از صیوروت و انتقال و تحول نفس بود در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج به ماده نبود.» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۶) سالک دو غایت هستی را طی می‌کند؛ حرکت بین دو نقطه نبات یا حسیض و غایت الغایات. معراج، ادراک مراتب، معاد یا بازگشت به مبدا است. تنها چیزی که در آخرین مرحله سفر باقی می‌ماند، توان ادراک ساحت توحید را دارد.

روح انسانی، از مناطق آکنده از آتش و مار و کژدم عبور می‌کند اما این راه مجازات‌شدگان نیست، راه کسانی نیست که مرتکب گناهی شده‌اند، بلکه راه جهنمی سیرالعباد شاهراه اجتناب‌ناپذیر هر روح انسانی است که آرزومند بازگشت به خود است. (مجروح، ۱۳۵۶: هفدهم)

مسیرتعالی انسان از شاهراه نفس حیوانی عبور می‌کند: از عنا طعمه ساز ارکان را/ پس به کف کن تو آب حیوان را. تا چو زو نطق مایه‌ای سازد / در ره روح قدس دربازد. روح قدسی به نفس بازشود/ نفس چون عقل پاکباز شود. همچنین از بدایت ارکان/ روش اوست تا نهایت جان. همه زی اوست بازگشت دهور/ در بُنی خوانده تصیرالامور (سنایی، ۱۳۷۷: ۱۵۶) سنایی سعادت و تعالی انسان را با برگردان اجزا به مبدا یکی می‌داند. (همان: ۱۵۷-۱۵۸) بنابراین تمام هستی پله‌های معراج محسوب می‌شوند. معراج در یک شب و در یک آن اتفاق نمی‌افتد: همه را غایت تناهی دان/ نردبان پایه الهی دان. (همان: ۶۸)

#### ۴.۴ مراتب قوا و مراتب هستی

توانایی نفس در معرفت به قوایی بستگی دارد که جایگاه و کارکرد آن‌ها در نفس مشخص شده‌اند. تمامی قوا از نازل‌ترین قوه نفس نباتی تا والاترین قوه نفس ناطقه و وسائل ادراک و تعالی انسان‌اند. علم النفس با اهمیت دادن به ادراک در سه قلمروی نبات، حیوان و انسان، ساختمان نفس را تبیین می‌کند.

«ادراک عبارت است از این‌که ادراک‌کننده صورت ادراک‌شونده را به نحوی از انحاء بگیرد.» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۵۸) معرفت حتی اگر از منبعی فاقد صورت سرچشمه گیرد، باز به صورت حسّی ادراک می‌شود. ابن سینا «صورت علمیه را به مثال تعبیر کرده است. می‌گوید: ادراک شیء این است که حقیقت آن در نزد مدرک متمثل باشد.» (حسن زاده آملی، ج ۲، ۲۰۵) در سیرالعباد، سنایی با متمثل کردن قوا و منازل ادراک به سفر شناختی سالک تجسد بخشیده است؛ مثال‌های محسوس، دلالت بر معانی و مفاهیم دارند و چون عروج را از

نازل‌ترین درجه تا متعالی‌ترین مرتبه نشان می‌دهند، بر درجات مختلفی از شدت و ضعف ادراک صحه می‌گذارند. هر قوه ضمن آن‌که به تنهایی مرحله‌ای از ادراک قلمداد می‌شود، مواد لازم را برای شناسایی عوالم بالاتر در دسترس قوای مخدوم خود قرار می‌دهد. این حرکت که به فراخور تفکیک قوا و نفوس، منفک و مدرج به نظر می‌رسد، از طریق نیرویی برتر آغاز می‌شود؛ آن‌چه عقل فعال گفته می‌شود یا مخرج شی به سمت کمال: ره نماینده‌ی تو یزدانست / که پذیرای عقل مردانست. (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)

طبق نظریه تدرج قوا، (ر.ک: هاشمیان، ۱۳۸۸: ۲۸) فارابی و به تبع آن ابن‌سینا، سلسله مراتب قوا را در ارتباط خادم و مخدوم تبیین می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۱) مخدومی قوا براساس میزان تجرد آن‌هاست. عقل بر همه قوا برتری دارد: شاه تن جان و شاه جان خرد است (سنایی، ۱۳۷۷: ۳۰۴) قوای باطن بعد از قوای ظاهر، مقدمه ادراک معقولات‌اند: پنج حس مشرفان هامونی / پنج حس منهیان گردونی. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۱۴) قوای باطنی را که «خبرسان‌های فلکی» نامیده است، حد وسط ناطقه و حس محسوب می‌شوند. این ترتیب بین نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه تکرار می‌شود؛ عالی‌ترین قوه نفس نباتی با نازل‌ترین قوه نفس حیوانی پیوند می‌خورد و عالی‌ترین قوه نفس حیوانی با نازل‌ترین قوه نفس ناطقه. «توسعه تمام موجودات به وسیله انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر از طریق نفی که به دنبالش نفی نافی می‌آید صورت می‌گیرد. این نفی مطلق نیست و تنها حالتی در گذر است که مرحله جدیدی را در پیش دارد.» (ای، زند به نقل از مایل‌هروی: ۱۵)؛ لذا تدرج بیانگر انفصال در جهان نیست، بلکه حد وسط‌های بی‌شماری را در بین قطب‌های متضاد نشان می‌دهد. از طرفی دیدگاه ابن‌سینا را در خصوص وحدت نفس تبیین می‌کند. (نیز فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۸، ۲۲۸، ۱۹۴) و تضادها را در سلسله مراتب ادراکی مرتب می‌کند. فلسفه تمام قوا را سازمان‌دهی شده و مرتبط با یکدیگر می‌داند. چینش سلسله مراتبی، نگاه‌های دوگانه و ارزیابی‌های متفاوت از قوای نفس را ایجاد می‌کند. در گذرگاهی که سالک طی می‌کند، قوا رویی به سوی بالا و رویی به سوی پایین دارند، زیرا نفس خود رویی به سمت بالا و رویی به سمت پایین دارد و جز از کل متابعت می‌کند. نفس در نظر ابن‌سینا «دو چهره دارد: چهره‌ای به طرف بدن، که ضرورت دارد این چهره، اثری را که مقتضای طبیعت بدن است، نپذیرد؛ و چهره‌ای به طرف مبادی عالی، که ضرورت دارد این چهره همواره در حال قبول و تأثر از آن‌ها باشد.» (نجانی، ۱۳۹۵: ۱۴). افلاک نیز مانند نفس هریک دو رخ دارند.

موجودات عالم اعم از عالم طبیعت یا مافوق طبیعت در نظامات متنازل یا متصاعد در طبقاتی خاص قراردارند و در دو حلقه متناسب و سازگار بهم متصل می‌شوند و آن حد برزخی است که می‌تواند تناسب بین آن دو طبقه متمایز الوجود را تضمین کند. از جهتی قبول فیض کرده و از جهتی دیگر آن افاضات حاصله را به مادون خود اعطا کند. حدفاصل بین دو عالم طبیعت و عالم عقول عقل فعال است. موجودات این عالم نیز به همین صورت طبقه‌بندی شده‌اند (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱-۲۲). هر جا که حد کامل با حد ناقص اتصال یابد، برزخ است. نگاه سلسله‌مراتبی قرار گرفتن ملکوت را در ناسوت توجیه می‌کند. ارتباط بین این دو عالم نمی‌تواند دفعه‌تاً باشد زیرا مجرد در ماده قرار نمی‌گیرد. پس نیاز است ناسوت و ملکوت درجه‌بندی شوند. آخرین حد کمال ناسوت با نازل‌ترین حد ملکوت اتصال می‌یابد و این اتصال به صورت تصاعدی به بالاترین درجه ملکوت می‌رسد. بدین وسیله ناسوت با حرکت تدریجی و پلکانی در قلمرو ملکوت قرار می‌گیرد. نفوس و جهان‌ها طبقه‌بندی می‌شوند درحالی که انفکاک یا شکاف در عالم هستی وجود ندارد. بنابراین جهان‌های وسط یا برزخ‌های متعدد این نظام طبقه‌بندی را با عینیت منسجم هستی وفق می‌دهند و کلیتی را شکل می‌دهند که در عین حال که مجزاست، یکپارچه است و هر جزء آن به عنوان حلقه پیونددهنده، کل زیرمجموعه خود را از اتصال به جز یا طبقه بالاتر بهره‌مند می‌کند.

در سایه همین ساختار است که هر قوه اگر از توجه و پیروی قوه بالاتر بازماند، مذموم است ولی اگر در خدمت قوای بالاتر از خود باشد، نیکوست. لذا عقل بد، خیال سست و وهم تاریک ... می‌توانند به صورت عقل روشنگر، خیال لطیف، وهم تیزرو و.. توصیف شوند. طبق این نظر تباین در موجودات هستی کامل نیست؛ حتی اضداد روح و جسد مبین درجاتی از قابلیت‌های موجود در هستی‌اند.

برزخ واسطه بین دو چیز است که نه این است و نه آن، و هم این است و هم آن، یعنی در حد هیچ یک از آن دو نیست ولی به وجهی شبیه هریک از آن دو هست. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۹۸) اثبات شأن برزخی با لحاظ کردن دو حد است: حد ناقص و حد کامل. ترتیب و نظام نردبانی عالم هستی، بیانگر موقعیت‌های برزخی بسیاری است. همه این موقعیت‌ها در سه مرتبه کلی دسته‌بندی می‌شوند. حقیقت انسان «در مرتبه شهادت، موجودی است طبیعی و در مرتبه خیال و حس مشترک، برزخی و در مرتبه عاقله، مجرد». (سراج و منفرد، ۱۳۹۵: ۷۰) مغز نیز دارای سه تجویف حس، خیال و عقل است. جهان نیز سه جهان حس، خیال و عقل است. ساختمان سه‌گانه انسان دست‌کم سه سیر را ایجاب می‌کند، سیر

مادی، سیر برزخی یا نفسانی و سیر عقلی. هر سیر عضو ادراکی خاص خود را داراست. اگر هستی به عالم عنصری محدود می‌شد، حواس تنها قوای شناختی محسوب می‌شدند؛ اما هستی دارای عوالم و درجات متعدد است؛ لذا برای هریک از جهان‌های مرتبه‌بندی شده ابزاری از ابزارهای نفس، کار شناخت آن جهان را برعهده می‌گیرد.

هر نفس به طور کلی و هر مجموعه‌ای در هستی مدرج است و این ساختار معراج‌های بی‌نهایت را ترسیم می‌کند. ادراک نیز دارای درجات مختلف از شدت و ضعف است. سیرالعباد منازل ادراک است، زیرا گذرگاه صعود بر پایه ادراک مدرج شده است. عوالمی که در شهود سالک قرار می‌گیرند، ناگهانی کشف نمی‌شوند، بلکه شناخته و ادراک می‌شوند. در عرفان حد وسط‌های بی‌شمار مابین ماده محض و ملکوت حذف می‌شود. جان با نفی جسم به بالا صعود می‌کند؛ اما سنایی سفر روح را مرحله به مرحله با نگاه فلسفی ترسیم کرده است. در این جهان‌بینی همان‌طور که روح ناگهان در جسم دمیده نمی‌شود، جسم نیز ناگهان و بلافاصله به عالم مجردات وارد نمی‌شود.

در برزخ‌های متعددی که در سلسله مراتب هستی شکل می‌گیرد، عقل عالی‌ترین برزخ در نظام هستی است: عقل هم قادرست و هم مقدور / عقل هم آمرست و هم مأمور. (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۹۹) نزدیک‌ترین مخلوق به خداوند است. به همین خاطر نسبت به خداوند سایه محسوب می‌شود: سایه از ذات کی جدا باشد (همان: ۲۹۸)

برزخ بعدی پس از عقل، نفس است، زیرا واسطه بین عقل و عالم عنصری است. سنایی مقام برزخی نفس را این‌گونه توصیف می‌کند: اوست در سایه پناه خرد / حاجب بار بارگاه خرد ... دائم از جوهر پذیرنده / اثر از نور عقل گیرنده. هم دهنده و هم ستاننده / هم پذیرای و هم رساننده. متوسط میان صورت و هوش / شده زین سو زبان و زان سو گوش. (همان: ۳۰۸) وقتی وجود انسان در دو قلمرو کلی تجرد و ماده تقسیم می‌شود، عقل و نفس منشأ مجردات اند و سپهر و ارکان به واسطه عقل و نفس، منشأ ماده: پدر و مادر جهان لطیف / نفس گویاشناس و عقل شریف ... مایه‌بخش سپهر و ارکانند / پیشکاران عالم جانند. (همان: ۳۰۵) بنابراین در سلسله مراتب آفرینش وقتی نگاه به صدر و آغاز سلسله است، امر برترین مرتبه سپس عقل و بعد نفس قرار دارد: عقل در بند امر بنشسته / نفس در شوق عقل دل خسته (همان: ۳۱۱) وقتی ماده یا پایین‌ترین مرحله از سلسله را در نظر می‌گیریم عقل و نفس پیشکاران آفرینش‌اند که از عالم امر مأمور صورت‌بخشی در عالم ماده شده‌اند: در اضافت سوی زمانه لطیف / باضافت به سوی عقل کثیف. اول و آخر و عزیز و ذلیل /



علوی و سفلی و قبیح و جمیل. فرض امر و دایه آدم/ عرض نفس و جوهر عالم. هم ورای مراتب اسمی/ هم پذیرای صورت جسمی. (همان: ۳۱۰) افلاک واسطه نفس کلی و ماده‌اند. سنایی فلک را پل یا گذرگاهی بین لاهوت و ناسوت (همان) و در مرتبه میانه می‌داند: آنچه ارکانی و آنچه گردونی‌ست/ زان جهان پوست‌های بیرونی‌ست. (همان: ۴۴۰) فرشتگان در عالم وسط‌اند؛ نه تجرد عقل را دارند و نه تراکم عالم ماده: آتش و باد و آب و خاک و فلک/ از برش عقل و جان، میانه ملک. (همان: ۸۸)

این سه‌گانه با سه مرتبه شناخت خداوند نیز منطبق است: رفتن از فعل حق سوی صفتش/ وز صفت زی مقام معرفتش. مرحله اول، شناخت نظام هستی و اشراف بر قانونمندی‌های آن است. دوم، صفات، ملکوت یا معنای پنهان که قابلیت کشف دارد و مرتبه سوم «علم بالله». «و آن برای کسی میسر است که جامع دو مرحله پیشین باشد.» (سنایی، ۱۴۰۱: ۳۵) صورت و وصف و عین در مانند/ آن رحم این مشیمه آن فرزندان. صورتت پرده صفات بود/ صفتت سدّ عین ذات بود. (سنایی، ۱۳۷۷: ۱۲۸) دو تمثیل دیگر برای مراتب معرفت که بر مراتب هستی انطباق دارند، در حدیقه قابل توجه‌اند. در تمثیل زیر ابتدا سالک از جهان مادی جدا می‌شود تا به مشاهده ملکوت برسد:

دلش از بند ملک بریابد      ملکوت جهانش بنماید.

ملکوت سایه‌ای است از حق که سالک را به شمس راهنمایی می‌کند: لطف حق سایه‌ش افکند بر دل/ پس بگوید که کیف مدالظل.

پس از سایه، خورشید را می‌یابد: چون ز ظل حال او بیابد لمس/ روی بنمایدش جعلنا الشمس (همان: ۱۶۵) سایه حالت میانه یا واسطه بین شمس و ملک است. تاکید مداوم بر میانگی در تمثیل خورشید، آب و دیوار تکرار شده. (همان: ۱۶۰) سقفی که از نقش‌ها نگارین شده است به واسطه آب از نور بهره می‌برد. آب مانند سایه کدورت جهان مادی را ندارد، هر چند از عالم عنصری است.

مشاهده و تأمل نفس راهی برای ادراک قانون‌های نظام آفرینش است. بررسی تقارن و انطباق این دو در آثار سنایی منجر به دریافت ساختار و قوانین تکراری در مراحل مختلف هستی می‌شود. سنایی ترتیب و نظم را در عالم هستی و وجود انسان می‌جوید. خردمندی، ادراک ترتیب و نظم است: تو چه دانی که زیر هر بندی/ جان جویای هر خردمندی. می‌چه ببند به دیده ترتیب/ زیر این پرده‌های بی‌ترکیب. (سنایی، ۱۴۰۱: ۱۶۸) سیرالعباد را نگاهی حکیمانه و جویای نظم تدوین کرده است. سنایی در مدح ممدوح عبارت «دیده ترکیب» را

به کار برده‌است. سالک در حال مشاهده هستی است و می‌خواهد بنیان‌های نظام هستی را ادراک کند. در سرای صفت‌پذیر فنا/ از پی رفعت قصور و بنا ... صورت از بهر مایه اندر بند/ نه فلک را به دست هفت کمند. وز درون فلک چهار گهر/ همه در بند و خصم یکدیگر. سه موالد از این چهار ارکان / چون نبات و معادن و حیوان... (سنایی، ۱۳۷۷: ۳۱۱) «در معرفت‌شناسی فلسفی ما با کثرت، گسست، فاصله و تقطیع سروکار داریم.» (حکمت، ۱۳۸۵: ۴۱) تفکیک هستی به عوالم و عوالم به طبقات متعدد به تناسب و درخور تفکیک انسان به نفوس و نفوس به قوای متعدد است. هریک از قوای متکثر ادراکی بخشی از هستی به ظاهر منقطع را شناسایی می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

برای خوانش و بررسی سیرالعباد و حدیقه، نفس‌شناسی فلسفی را باید جدی شمرد. سنایی به شیوه فیلسوفان مسلمان نفس را جوهر و صورت تعریف می‌کند و در سیرالعباد تسلسل نفوس و تدرج قوا را عینی می‌کند. مجرد نمی‌تواند بی‌واسطه در ماده قرار گیرد؛ همان‌طور که در تبیین آفرینش جهان نظریه صدور و عقول، نظام سلسله مراتبی هستی را ایجاب می‌کند، در وجود انسان نیز سلسله مراتب و تدرج قوا، حضور جوهر متعالی را در تن خاکی توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند. طبق این دیدگاه هر قوه و هر نفس باید در خدمت قوه و نفس بالاتر باشد، زیرا قوا و نفوس در سلسله مراتب خادم و مخدومی چیده شده‌اند و اگر از خدمت به مخدوم خود بازمانند، نکوهش و تحقیر می‌شوند، لذا بخشی از تناقض‌ها راجع به عقل، دل، وهم و ... توجیه می‌شود.

بررسی تطبیقی دیدگاه فلاسفه با حدیقه و سیرالعباد نشان داد انعکاس مراتب صرفاً جهت تنزیه خداوند نیست. نگاه نظم‌جوی سنایی متأثر از فلسفه، ادراک را بر انقطاع و کثرت بنا نهاده است. انسان به نفوس و نفوس به قوا تفکیک می‌شوند؛ هر قوه به منشا خود گروه دارد. منشا در بیرون از وجود انسان است، لذا ترسیم سعادت که دادن اجزا به منشا است، منجر به شناخت هستی می‌شود. ، پس انسان‌شناسی در زمینه‌ای گسترده که دلالت بر هستی‌شناسی وی دارد، شکل می‌گیرد. انطباق نفس‌شناسی بر هستی‌شناسی علاوه بر اثبات جهان‌های سه‌گانه، بیانگر برزخ‌های متعدد در نظام آفرینش است. برزخ‌ها از اتصال حدکامل و حدناقص شکل می‌گیرند. هر نفس به طور کلی و هر مجموعه‌ای در هستی مدرج است و این ساختار معراج‌های بی‌نهایت را ترسیم می‌کند. ادراک نیز دارای درجات مختلف از

شدت و ضعف است. سنایی بدون نادیده گرفتن جسم و حذف حدوسط‌های بی‌شمار مابین ماده و ملکوت، سفر روح را مرحله به مرحله با نگاه فلسفی ترسیم کرده است. در این جهان‌بینی همان‌طور که روح ناگهان در جسم دمیده نمی‌شود، جسم نیز ناگهان و بلافاصله به عالم مجردات وارد نمی‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. فتوحی درباره «زبان بیش» می‌گوید: «می‌تواند ناظر بر نگاه باطنی و درون‌بینانه باشد که نگاهی است از منظر خیال و شهود باطنی.» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۰)
۲. الگو و ترتیب تعلق جوهر مجرد نفس به بدن همان الگویی است که در ساختار عقول عشره برای تبیین عالم هستی وجود دارد.
۳. اگرچه نظریه صدور، سنخیت علت و معلول و ... ترتیب متنازل موجودات را ایجاب می‌کند، نباید از کیهان‌شناسی قدیم و انطباق آن بر نظریه آفرینش غفلت کرد.
۴. جایگاه خرد و عقل در نظر شاعران ایرانی از موضوعاتی است که پژوهشگران بسیاری به آن توجه کرده‌اند. (ر.ک: تحول معنایی عقل و عشق در شعر داستانی فارسی)

### کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، رحمت‌الله کریم‌زاد (۱۳۸۶). «رابطه نفس و بدن»، *الهیات و حقوق*، شماره ۲۴، صص ۳-۱۲.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). *روان‌شناسی شفا*، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: المعی.
- اسدی، لیلا و حاج‌مرادی، مرتضی (۱۳۹۷). «مفهوم‌شناسی عقل در سیرالعباد سنایی»، *پژوهشنامه/ورمزد*، ۱(۴۲)، ۱۶۸-۱۸۴.
- امامی، فاطمه و همکاران (۱۳۹۸). «خردستایی و خردگریزی در حقیقه الحقیقه»، *پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی*، ۶(۱۱)، ۱۰۱-۱۲۳.
- بلخاری، حسن (۱۳۸۷). *عکس مهرویان، خیال عارفان*، تهران: فرهنگستان هنر.
- پارسانسب، محمد (۱۳۸۸). «از عقل ناصرخسرو تا عقل سنایی»، *دانشکده ادبیات دانشگاه باهنر کرمان*، ۲۶(۲۳)، ۸۷-۱۱۴.
- دیباچی، سید محمدعلی (۱۳۸۵). «نواوری های ابن‌سینا در علم النفس»، *فصل‌نامه دانشگاه قم*، سال ۸، ش ۱، ۵۳-۸۹.
- عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵). *منطق الطیر*، تصحیح: شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری.

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- رزاق‌پور، مرتضی و همکاران (۱۳۹۳). «بررسی تصویرسازی از عقل در اشعارسنایی»، *زیبایی‌شناسی ادبی*، دوره ۵ (۱۵)، ۲۲-۳۴.
- رادمهر، فریدالدین (۱۳۸۴). *باور خردمندان*، تهران: فرزاد.
- زارع، زهرا (۱۳۹۸). *تبارنامه اشراقیان*. تهران: هرمس.
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۷۸). «انسان در شعر سنایی»، *کیهان فرهنگی*، ۱۶۱، ۲۲-۲۵.
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۲). «افق‌ها و ساحت‌های تازه در اندیشه سنایی، فرزند تناقض»، *همشهری*، ۱۶ بهمن، شماره خبر ۳۳۰۳.
- کرین، هانری (۱۳۸۴). «عالم مثال»، ترجمه سیدمحمد آوینی، *مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی*، گردآوری: محمدامین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵). *متافیزیک خیال در گلشن راز*. تهران: فرهنگستان هنر.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۱). *معرفت نفس*. تهران: علمی فرهنگی.
- حسینی، مریم (۱۳۸۵). «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی»، *همایش بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی. تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). *عولم خیال*، ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- مجروح، سیدبهاء‌الدین (۱۳۵۶). «سیری در سیرالعباد»، در *سیری در سیرالعباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی*، به کوشش رضا مایل هروی، بیهقی: کابل.
- محقق، عبدایمان و حبیب‌الله عباسی (۱۳۹۹). «همگرایی دوگفت‌مان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های حدیقه، منطق‌الطیر و مثنوی»، *ادبیات عرفانی*، ۱۲، (۲۲)، ۱۶۳-۱۸۹.
- محمودی، مریم (۱۳۹۰). «جایگاه عقل در تفکر سنایی»، *عرفان اسلامی*، ۷ (۲۸)، ۲۱۹-۲۶۸.
- مایل هروی، رضا (۱۳۵۶). *سیری در سیرالعباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی*، بیهقی: کابل.
- مردیها، مرتضی (۱۴۰۰). «تحول معنایی عقل و عشق در شعر داستانی فارسی و برداشت امروزی (فردوسی، نظامی، مولوی)»، *پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی*، دوره ۳، ش ۶، ۳۲۷-۳۵۴.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۵). «تمثیل رویای تشرف»، *همایش بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی. تهران: سخن.
- سعیدی، حسن و فیضی، سمانه (۱۳۹۵). «بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی»، *آینه معرفت*، ۱۶ (۴۶)، ۲۱-۴۱.
- سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۵۶). *سیرالعباد الی المعاد*. تحقیق و تعلیق: رضا مایل هروی، کابل: بیهقی.
- سنایی، مجدودبن آدم (۱۴۰۱). *سیرالعباد الی المعاد*. تصحیح: مریم مشرف، تهران: دکتر محمود افشار.
- سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه*، تصحیح: مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

بررسی علم النفس فلسفی در سیرالعباد و حقیقه الحقیقه (کبری بهمنی) ۹۷

عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۵). «سنایی؛ انسانی تراژیک»، همایش بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی. تهران: سخن.

غیوری، معصومه (۱۳۸۷). «تحلیلی بر سیرالعباد الی المعاد سنایی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۱، ۲۹-۱.

نجاتی، محمدعثمان (۱۳۹۵). علم النفس، ترجمه: سعید بهشتی. تهران: رشد.

هاشمیان، سیدعلی و احمد خاتمی (۱۴۰۱). «نظریه سلسله مراتب موجودات در اندیشه سنایی»، فصلنامه شناخت، شماره ۸۷/۱، ۲۹۳-۳۱۷.

همدانی، امید (۱۳۸۵). «به سوی خوانشی گنوسی از کنوزالحکمه سنایی»، همایش بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی. تهران: سخن.