

تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی

۱ صادق لاریجانی

۲ مصطفی عزیزی علویجه

چکیده

«معرفت شهودی نفس» از دیرباز در کانون توجه و اهتمام عارفان و حکیمان اسلامی قرار داشته است. از جمله کسانی که در آثار گوناگون خود به این موضوع اساسی پرداخته، محیی الدین ابن عربی است. وی معتقد است نفس انسان حقیقتی لایه لایه و ذومراتب است که در نهایت سیر خود به حقیقه الحقایق و خداوند متعال منتهی می‌شود. از دیدگاه ابن عربی رابطه حق تعالی و نفس انسان، رابطه میان مطلق و مقید است. نفس، تعیین یافته یک حقیقت اطلاقی یعنی حق تعالی است. به نظر ابن عربی، تنها یک راه برای معرفت حضوری به مراتب باطنی نفس وجود دارد و آن تجلی و ظهور حق تعالی بر دل و باطن سالک است.

در این مقاله می‌کوشیم در پرتو مبانی ویژه ابن عربی مانند وحدت وجود، تجلی و تجرد نفس، تبیین سازوار و منسجمی از «معرفت نفس» ارائه کنیم. از این رو، در گام نخست، به تبیین پاره‌ای از پیش فرض‌ها و مبادی معرفت نفس می‌پردازیم، سپس دیدگاه ابن عربی را در خصوص معرفت شهودی نفس تبیین می‌کنیم. و در انتها، «مراتب معرفت نفس» را، که شامل سه مرتبه مثالی، عقلی، و فناء فی الله است، طرح می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: مطلق، مقید، تجلی، مثال، عقل، فناء فی الله.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

۲. استادیار جامعه المصطفی العالمیه.

۱. مقدمه

با نگاهی گذرا به تاریخ عرفان و فلسفه روشن می‌شود که موضوع «معرفت نفس» یکی از دغدغه‌های اصلی اهل معرفت بوده است. شاید نخستین بار سقراط حکیم با گفتن جمله معروف «خود را بشناس» بر معرفت نفس تأکید کرد. فیلسوفان اسلامی از کندی گرفته تا فارابی، ابن سینا، سهروردی، صدرالمتألهین، ملاهادی سبزواری، و محمدحسین طباطبایی هر یک به طور ویژه در آثار خود به «معرفت نفس» پرداخته‌اند.

ابن عربی، بنیانگذار عرفان اسلامی، در آثار گوناگون خود همانند *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* هر کجا فرصت و مجال مناسبی یافته، مسئله «معرفت نفس» را بیان کرده است. وی معتقد است «معرفت نفس» تنها راه شناخت حضوری حق تعالی است؛ زیرا انسان در پرتو خودشناسی می‌تواند به تجربه‌ای شهودی از خداوند دست یابد و به فراخور استعداد و گنجایش وجودی خود، خداوند را از نزدیک بیابد. وی در این باره می‌گوید:

«به درستی که نمی‌شناسد پروردگار را مگر کسی که نفس خویش را بشناسد. اگر چیزی از انسان او را از درک همه خود باز دارد، او به خود جنایت کرده و انسان کامل نیست. از این رو پیامبر(ص) فرمودند: از مردان تعداد زیادی کامل شدند ولی از زنان کسی کامل نشد مگر مریم و آسیه. منظور از کامل شدن معرفت آنها به خویش است و معرفت آنها به خود، عین معرفتشان به پروردگارشان می‌باشد.» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۹)

ابن عربی معتقد است که بسیاری از انسان‌ها «من» خویش را با «تن» خویش اشتباه گرفته و تمام تلاش خود را در راستای رشد و بالندگی تن خود متمرکز کرده‌اند. در حالی که گوهر حقیقی و هویت اصلی انسان همان روح الهی و ملکوتی اوست که مراتب آن برای بسیاری از افراد به فعلیت و شکوفایی نرسیده است.

از آنجایی که حق تعالی باطن الباطن و حقیقة الحقایق نفس انسانی است، تنها راه معرفت و دستیابی به مراتب باطنی خود نزدیک شدن به آن حقیقت مطلق است. سالک در پرتو مراقبت و مجاهدت و عبادت خالصانه و نیز در اثر دوری گزیدن از لذت‌های حیوانی مستعد دریافت تجلیات حق تعالی شده و مراتب مثالی و عقلی و فراعقلی نفس خود را به شکوفایی می‌رساند و به آن معرفت حضوری پیدا می‌کند.

۲. پیش فرض‌ها

پیش از تبیین معرفت نفس عرفانی، شایسته است مبادی آن بازشناسی شود.

۱.۲. وحدت وجود

یکی از پایه‌ها و پیش فرض‌های مهم و کلیدی در موضوع معرفت نفس، بحث «وحدت شخصی» وجود است. مهم‌ترین واژه در عرفان نظری واژه «وجود» است. به تعبیری جهان‌بینی عرفانی، وجودمحور، خدامحور و وحدت‌محور است. از این رو، ابن عربی و پیروان او معتقد به «اصالت وجود» هستند. نکته محوری در بحث «وحدت وجود» این است که حقیقت هستی تنها یک فرد و مصداق دارد و آن وجود نامحدود خداوند است؛ ابن عربی در این باره می‌گوید: «خداوند موصوف به «وجود» است و چیزی از ممکنات با او موصوف به «وجود» نیست. بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است؛ این همان قول رسول الله صلی الله علیه و آله است که فرمودند: «کان الله و لم یکن معه شیء»؛ یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۹)

میرداماد می‌گوید: «و هو تعالی کلّ الوجود و کلّه الوجود، کلّ البهاء و الکمّال و هو کلّه البهاء و الکمّال، و ما سواه علی الاطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته إذ کل هوّیه من نور هوّيته، فهو الحق المطلق، و لا هو علی الاطلاق الا هو». (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۸)

از منظر عرفان نظری ممکنات هیچ کدام در برابر حق بهره‌ای از هستی و وجود نبرده‌اند؛ بلکه همه، مظاهر و تجلیات حق تعالی هستند؛ «فبقوة الواحد ظهّرت الاکوان، فلو لم یکن الکون عینه لما صحّ له ظهور». فالوجود المنسوب الی کلّ مخلوق هو وجود الحق إذ الا وجود للمکن لکن اعیان الممکنات قوالب لظهور هذا الوجود». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹) بنابراین، وجود عالم عین وجود حق است نه غیر آن و اگر حدود و قیود نبود، تفاوت و تمایزی در کار نبود. حال پرسش بنیادین این است که اگر وجود منحصر به خداوند است، پس این همه اشیا، و موجودات و مخلوقاتی که در اطراف خود می‌بینیم چیست؟ فیضی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «وجود، حقیقت واحدی است که هیچ شائبه کثرت ندارد و کثرت ظهورات و صورت‌های این حقیقت زبانی به وحدت ذات آن نمی‌زند. تعین و امتیاز حقیقت وجود به ذات خودش می‌باشد نه به تعین امری زاید بر آن؛ زیرا وجود غیر و مغایری ندارد تا در چیزی

با آن غیر مشترک و در چیز دیگر متمایز باشد و این منافی با ظهور وجود در مراتب متعینه‌اش نیست؛ زیرا وجود اصل همه تعینات صفاتی و اسمایی و مظاهر علمی و عینی می‌باشد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶)

حضرت علی (ع) در بیانی لطیف، بینونت و مغایرت بین حق تعالی و خلق را بینونت صفاتی می‌داند نه بینونت عزلی: «و معرفته توحیده و توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۵۳) بینونت صفاتی به این معناست که خالق در صفات نقص و حدود امکانی و خلقی از مخلوقات جداست چنان که صفات قهر و وجوب ذاتی، زیرا تمایز میان خالق و مخلوق به «اطلاق و تقیید» است نه تمایز تقابلی؛ پس احاطه وجودی و علمی به قوت خود باقی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۹۲)

بدین معنی که معلول‌ها، در واقع، شئون و اطوار و جلوات حق تعالی هستند. شبستری در این باره چنین سراییده است:

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
وجود خلق و کثرت در نمود است	نه هر آن می‌نماید عین بود است

(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۴۸)

در متون دینی نیز «وحدت عددی» که از تکرار آن ثانی پدید می‌آید، از خداوند سلب شده: «واحدٌ لا بعددٍ»، (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۸) «واحدٌ لا مِن عددٍ»، (صدوق، بی‌تا، ص ۷۰) محمدحسین طباطبایی در تبیین احادیث مذکور می‌گوید: «أخبار و خطبه در این معنی، سلب وحدت عددی از خداوند، مستفیض است، و این معنا صراحت دارد بر اینکه وجود خداوند متعال حقیقت صرف است و هیچ وجودی از آن غایب نیست؛ زیرا اگر با وجود خداوند، به حقیقت معنای وجود، وجود دیگری باشد، این دو وجود قابل تعدد و شمارش خواهند بود بالضرورة، زیرا این اول است و او دوم؛ پس هیچ وجودی با وجود حق تعالی محقق نیست مگر اینکه قائم‌الذات به وجود خداوند است»؛ (طباطبایی، ۱۴۲۵، ص ۱۲) چنان که در حدیث امام موسی بن جعفر (ع) وارد شده که فرمودند: «كان الله و لا شيء معه و الآن كما كان». (صدوق، بی‌تا، ص ۶۷)

۲.۲. تجلی

«تجلی» در لغت به معنای ظهور، انکشاف و آشکار شدن (زمخشری، بی تا، ص ۶۳) و از نهان و کمون به در آمدن است؛ مقابل آن خفا و پنهانی است. برخی از اهل معرفت تجلی را با تنزل و تعین مترادف دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات، تعین و تجلی و تنزل گویند. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴) این تعریف از تجلی، تعینات و تجلیات ذاتیه و فعلیه را در بر می‌گیرد. بنابراین «تجلی» همان تعین امر مطلق است. این فناری «تجلی» را چنین تعریف کرده است: «صورت هر چیزی که حقایق غیبی از آن حیث که در غیبت قرار دارند جز به آن صورت آشکار نمی‌شود، مظهر آن شیء می‌باشد و ظهور نیز نسبت تعین شیء است فی ذاته». (الفناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹)

این ترکه نیز در تمهید می‌گوید: «مراد از قول به ظهور در اینجا متعین شدن مطلق به تعینی خاص است». (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸) بنابراین ظهور و تجلی امر مطلق به معنای تعین یافتن او در صورتی از صور است. در یک تعریف فراگیر می‌توان گفت «تجلی» یعنی آشکار شدن حقیقت مطلق، در لباس تعینات اسمایی و صفاتی و افعالی بدون اینکه حلول یا اتحاد و یا تباین لازم آید. نظریه «تجلی» در راستای تبیین کثرت‌ها با فرض پذیرش وحدت شخصی مطرح است.

تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است. به تحقیق اندیشه تجلی اساس رکن جهان‌بینی اوست. همه تفکرات او درباره ساختار وجودی جهان، حول این محور در گردش است و بدین وسیله به نظام تکوینی گرانسنگی تطوّر می‌یابد. بدون رجوع به این اندیشه محوری، هیچ بخشی از جهان‌بینی او قابل فهم نیست. همه فلسفه او نظریه‌ای است در باب تجلی. تجلی روندی است که طی آن حق- که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است- خود را در صورت‌های عینی تر ظهور می‌دهد. از آنجا که تجلی حق قابل تحقیق نیست مگر از خلال صورت‌های محدود و خاص، تجلی، چیزی نیست جز «تحدّد» و «تعین» حق. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷)

شایان ذکر است که «تجلی» از دو منظر مورد پژوهش و کاوش قرار می‌گیرد. یکی از جنبه وجودشناختی که بیانگر نحوه فاعلیت حق و چگونگی پیوند وحدت به کثرت و چگونگی برآمدن کثرات از واحد است. و دیگر از جنبه شناخت‌شناسانه که بیانگر نحوه ارتباط

ادراکی مستقیم و بدون واسطه عارف با حق تعالی و جلوه‌نمایی حق و حقیقت بر قلب وی است. (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹)

در این مقاله بیشتر تجلی شناخت‌شناسانه مد نظر است؛ چراکه در موضوع معرفت نفس برآنیم که انسان زمانی می‌تواند گوهر وجودی خویش را شهود کند که حق تعالی با اسماء و صفات خویش بر دل او تجلی کند؛ از این رو شایسته است که تجلی شناخت‌شناسانه بررسی شود. ابن عربی در تعریف این گونه از تجلی می‌گوید: «بدان تجلی در نزد اهل معرفت عبارت است از آن انوار غیوب که بر قلوب سالکین منکشف و ظاهر می‌گردد. تجلی دارای مقامات گوناگونی است؛ برخی از آنان متعلق به انوار معانی پیراسته از مواد که همان معارف و اسرار الاهی می‌باشد، برخی از آن تجلیات متعلق به انوار انوار و بعضی دیگر به انوار ارواح که ملائکه هستند تعلق دارد». (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۵)

«انوار الغیوب» که در بیان ابن عربی آمد، جمع محلی به الف و لام است و مفید عموم و شمول؛ یعنی شامل انکشاف عوالم الوهیت، عقول و مثال می‌شود. خواجه عبدالله انصاری در تعریف تجلی قلبی می‌گوید: «تجلی برقی است که چون تابان گردد، عاشق از تابش آن ناتوان گردد، خواهد که همگی جان گردد و مرد در آن میان نماند گردد. تجلی ناگاه آید اما بر دل آگاه آید. هر که را خبر بیش تجلی را در وی اثر بیش. تجلی ذات است و تجلی صفات؛ تجلی صفات عاشق را مست کند و تجلی ذات، عاشق را پست کند؛ تجلی صفات وی را نیست کند و تجلی ذات وی را هست کند». (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۴)

نکته حایز اهمیت اینکه ظهور تجلیات الاهی، مترتب بر حصول استعداد و حالت روحی سالک بر اثر اطوار ریاضت نفسانی اوست؛ نه اینکه عارف هر وقت به هر گونه که بخواهد برایش ظهور تجلیات روی آورد؛ ابن عربی در فص عیسوی می‌گوید:

«و لیس بدائم فینا و لکن ذاک أحياناً»

یعنی حق تعالی بر حسب ظهور و تجلی‌اش در ما دائم نیست، و لکن احياناً قلوب ما را بر حسب استعداد، شرف تجلی دست می‌دهد که مستلزم حصول شهود و علم حقیقی می‌شود؛ علمی که موجب حیات روحانی قلب می‌گردد. در اثر این تجلی، حق سبحانه گوش و چشم و سایر جوارح عبد می‌گردد و عبد نیز متحقق به سمع و بصر و سایر صفات حق می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۷۶) تجلی شهودی امری است بر اساس مراتب و درجات استعداد

پیش‌شماره فصلنامه علمی

باطنی و قلبی سالک ذومراتب و مشکک است؛ هرچه استعداد فزون‌تر تجلی حق تعالی شدیدتر و کامل‌تر است.

این میثم بحرانی در شرح این سخن از حضرت علی (ع) که می‌فرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» چنین می‌گوید: «مراد از تجلی این است که خداوند معرفت خود را از طریق توجه به آثار صنع خویش در دل‌های بندگانش قرار داده و خود را از این راه به آنان نشان داده است، تا آنجا که هر ذره‌ای از مخلوقات او به آینه‌ای مانند که خالق متعال، خود را برای بندگانش در آن نمایان ساخته است، و آنان به اندازه قابلیت خود، او را می‌بینند، و این مشاهده بر حسب شعاع بصیرت و درجات معرفت آنان، متفاوت می‌باشد، برخی نخست مصنوع و بعد از آن صانع را می‌بینند، برخی هر دو را با هم مشاهده می‌کنند، بعضی نخست به آفریدگار و پس از او به آفریدگان توجه می‌کنند، برخی هم جز خدا چیزی نمی‌بینند.» (بحرانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۰)

اهل معرفت، «تجلی» حق بر دیده پاک سالک را چهار قسم می‌دانند؛ تجلی آثاری، افعالی، صفاتی و ذاتی. تجلی آثاری این است که سالک حضرت حق را به صورت جسمانیات یا عالم شهادت، ببیند به گونه‌ای که در حال دیدن یقین کند حضرت حق است که در همه آنها ظهور نموده است. تجلی افعالی آن است که حضرت حق به صفاتی ربوبیت متجلی شود. سالک معمولاً تجلیات افعالی را در لباس نورهای رنگی مانند نور سبز، نور کبود، نور سرخ، نور زرد و سفید می‌بیند.

تجلی صفاتی آن است که حضرت حق به یکی از صفات هفت‌گانه ذاتی - حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام - متجلی شود. تجلی ذاتی عبارت است از آنکه سالک در آن تجلی، فانی مطلق شود و هیچ گونه علم و ادراکی به خود نداشته باشد. بقاء بالله که برای کاملان واصل جامه عمل می‌پوشد آن است که سالک در تجلی ذاتی به بقاء حق باقی گردد و خود را مطلق و بی‌تعیین، جسمانی و روحانی ببیند و علم خود را محیط به همه ذرات هستی مشاهده نماید و متصف به همه صفات الهی گردد و قیوم و مدبّر عالم باشد. (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

۳.۲. فناء فی الله

آخرین مرحله سلوک نزد اهل معرفت، «فناء فی الله» است. سالک پس از گذار از مرتبه مثال و عقل و نفس، وارد مرحله فناء می‌شود. غایت معرفت نفس فناء فی الله است. به حقیقت فناء دست نمی‌یابد مگر کسی که کمر همت بسته و از راه سیر و سلوک و مجاهدت و تزکیه وارد شود و آن را با علم حضوری تجربه کند. برخی از واژه‌پژوهان فناء را نقیض «بقاء» معرفی می‌کنند. (خلیل بن احمد، ۱۴۱۴، ص ۶۳۸۵) برخی دیگر فناء را گسستن و انقطاع گرفته‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۵۳) به طور کلی می‌توان گفت مفهوم «فناء» در بردارنده معنای «زوال»، «اضمحلال»، «اندکاک» و «استهلاک» است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۵)

خواجه عبدالله انصاری در تعریف اصطلاحی «فناء فی الله» می‌گوید: «فناء عبارت است از مضمحل و مستهلک و متلاشی شدن غیر حق از جهت علم، [یعنی اینکه بنده بداند حق تعالی عین وجود من حیث هو وجود است و در نتیجه ماسوای او عدم مطلق است]، آنگاه از جهت جحد و انکار [یعنی آنچه را دانسته بود بالعیان ببیند و در نتیجه آن وجود غیر حق تعالی را انکار نماید چون حق را عین کل، شهود کرده است]؛ و سپس از جهت حق [یعنی از روی وجود و تحقیق؛ به اینکه حقیقت حق را بالحقّ وجدان کند؛ و این هنگامی است که رسم او به کلی فانی می‌شود. در این هنگام او حق را بالحقّ عین کلّ می‌یابد؛ و برای غیر حق رسمی باقی نمی‌ماند؛ فلا موجود آلا هو وحده». (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۳)

تا یک سر موز خویشتن آگاهی	گر، دم زنی از راه فنا گمراهی
تا بود یک ذره از هستی به جای	کفر باشد گر نهی در عشق پای
گر همه عالم ثواب تو بود	تا تو باشی آن عذاب تو بود
تا تو با خویشی عدد بینی همه	چون شوی فانی احد بینی همه

(سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۳)

«فناء» به دو قسم کلی تقسیم می‌شود؛ یکی فناء هستی‌شناسانه، فناء در مقام ثبوت، و دیگر فناء معرفت‌شناسانه، فناء در مقام اثبات؛ در فناء هستی‌شناسانه تمام ماسوی الله به حسب ذات خود هالک و فانی بوده و همگی مستهلک و مستغرق در وجود حضرت حق هستند بدین گونه که همگی مظاهر و مجالی اسماء و صفات حضرت حق بوده و به نحو اضافه اشراقیه عین

ربط و وابستگی به حضرت حق هستند. اما در فناء معرفت‌شناسانه به خاطر تجلی و سلطنت خداوند بر دل و سیر سالک، غیر خداوند شهود نمی‌شود. از این رو فناء در مقام اثبات به یک معنا به وحدت شهود باز می‌گردد. یعنی عارف چنان مستغرق در جمال و کمال و نور تجلی حق تعالی می‌شود که اساساً در برابر او غیری را نمی‌بیند و غیری را نمی‌شناسد، حتی از توجه و التفات به خویشتن غافل و فانی می‌گردد.

اهل معرفت غایب شدن عارف از نفس خویش در حالت ملاحظه جلال خداوند را، شرط تحقق اخلاص می‌دانند، و اگر به نفس خود توجه و التفات کنند از آن روست که فانی و غرق در جمال حق است نه از آن جهت که نفس آراسته به زینت تجلی حق شده است؛ «التوحيد المطلق أن لا يعتبر معه غيره مطلقاً و ذلك المراد بقوله و کمال توحيد الاخلاص له».

(ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۷)

از این رو فانی حقیقی هیچ نگاه استقلالی‌ای به ذات خود ندارد، بلکه خود را از جهت فناء در خداوند مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ حتی به نفس خود از آن جهت که آراسته به تجلی حق شده نگاه نمی‌کند، بلکه تنها به وجه حق تعالی می‌نگرد و بس. ابن‌سینا معتقد است که عارف حتی به عرفان و معرفت خویش نباید توجه کند؛ «مَنْ آثر العرفان فقد قال بالثاني، و مَنْ وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به؛ فقد خاض لجهّ الوصل». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۰)

از این رو اهل معرفت بر پایه روایتی از حضرت علی (ع) معتقدند که انسان هرگز نمی‌تواند حقیقت خدا را یاد کند مگر زمانی که به هنگام ذکر، خود را فراموش کند و او را در کار خویش نیابد. همچنین روایت است که حضرت داوود (ع) فرمود: خداوند چگونه تو را طلب کنم تا تو را بیابم؟ خداوند به او وحی نمود، ای داوود در گام نخستی که به سوی من برداشتی، من را رها ساختی؛ زیرا «طلب» را از خود دیدی نه از من. (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹)

حال اینکه سالک بعد از فنای تام، چیزی جز حق تعالی نمی‌بیند، به چه معناست؟ در پاسخ باید گفت «فناء فی الله» حقیقتی است متشکل از «نفی» و «اثبات» یا «سلب» و «ایجاب»؛ اما جنبه ایجابی و اثباتی فناء عبارت است از سلطه و غلبه نور تجلی حق تعالی بر دل و سیر سالک. در این مرحله خداوند از ذات خود چهره‌گشایی کرده و به اندازه قابلیت و استعداد قلب سالک، بر او تجلی کرده و همه وجود او را تسخیر می‌کند. به دنبال تجلی حق تعالی بر

دل سالک، جنبه سلبی فناء محقق می‌شود و آن عدم توجه و التفات به غیر حق است. نکته شایان ذکر اینکه جنبه سلبی فناء در گرو جنبه ایجابی آن است. تا حق تعالی بر دل عارف تجلی نکند و کمال و جمال خویش را به او نشان ندهد و او را مست و مدهوش نگرداند، عارف از غیر خداوند منقطع و غایب نمی‌شود؛ سلب و نفی ما سوی الله تنها مرهون سرشار شدن دل از محبت و معرفت الاهی است؛ به تعبیر برخی از اهل معرفت یکتا شدن فرع با اصل به معنای ظهور و بروز اصل است در فرع و الا هیچ یک دیگری نمی‌گردد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۳۸)

به قول شبستری:

وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد، وصال است
مگو ممکن ز حدّ خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب او گشت
(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۵۳)

حکیم مدرس زنوزی در پاسخ به پرسش مذکور می‌گوید: «بعد از آنکه مشخص شود که مراد از محو فناء، ارتفاع تعینات مادیّه و زوال نقصانات نفسانیّه و حصول عقل بسیط اجمالی و اتحاد با روح اعظم کلی و اتصال به وجود عقل مفارقی و سقوط کثرات و انیّات اشیاء باشد کلاً یا بعضاً، و این به آن معنی نیست که ذات عارف بالکلیّه معدوم شود و یا عین ذات معروف گردد که احدی از عرفا چنین نگفته است. چون بصیرت روح منجذب به مشاهده جمال ذات الاهی شود، نور عقل که فارق میان اشیاء است در غلبه نور ذات احدی مختفی و مستتر گردد، چنان که انوار ستاره‌ها در نزد ظهور نور آفتاب که نیر اعظم است، پنهان و مستور می‌شوند، به حکم جاء الحقّ و زهق الباطل».

بنابراین، تا زمانی که هویت عبد باقی باشد، در حجاب انیّت و ذات خویش به سر برده و وصول تامّ به حضرت حق ندارد؛ اما اگر از خود فانی شد و کوه خودخواهی او در هم شکست در این هنگام حق تعالی را با حق شناخته و در او مستغرق می‌گردد و از همه چیز غایب می‌شود حتی از خودش و حتی از شهود و عرفانش. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۲)

شبستری در این باره می‌گوید:

هر آن کو خالی از خود چون خلا شد «أنا الحقّ» اندر او صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر سالک

حلول اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دویی عین ضلال است
 تعین بود کز هستی جدا شد نه حق شد بنده، نه بنده خدا شد
 حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد
 (شبستری، ۱۳۶۱، ص ۴۸ و ۴۹)

برخی در تعریف «ولایت خاصه» معتقدند که ولایت خاصه همان فناء در حق تعالی است از جهت ذات و صفت و فعل، پس ولی همان فانی در خدا و متخلّق به اسماء و صفات اوست. (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۷۳)

اهل معرفت، «فنا» را به سه دسته تقسیم می‌کنند؛ فنای فعلی، فنای وصفی و فنای ذاتی؛ در توضیح این سه قسم از فنا می‌توان گفت: در ابتدای راه، سالک فعل و ترکش را از خود می‌بیند ولی پس از آنکه کمی از انانیت و خودبینی خویش را به دور انداخت و به سمت کمال مطلق ارتقاء یافت، فعل خود را از ناحیه خدا می‌داند و به حقیقت «لا حول و لا قوة الا بالله» پی می‌برد. در این مرحله از فعل خود فانی شده و به فعل حق باقی می‌گردد. در واقع، معنای توحید افعالی همان «فنا فی فعلی» است که موحد، هیچ فاعل و مؤثری را جز خداوند نمی‌بیند. ابن عربی درباره فنا فی فعلی می‌گوید:

«فلا فعل لأحد سوى الله، ولا فعل عن اختيار واقع في الوجود؛ فالاختيارات المعلومه في العالم من عين الجبر فهم المجبورون في اختيارهم» (ابن عربی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۷۷)

البته سالک نباید در این مرتبه توقف کند بلکه «توحید ایجاد» بایستی به «توحید وجودی»، و «توحید فعل» به «توحید ذات» منتهی شود. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷) اهل معرفت از فنای فعلی به «محو» تعبیر می‌کنند. اگر سالک از این مرحله ارتقاء یابد و بخشی دیگر از انانیت خود را به دور افکند به مرتبه‌ای دست می‌یابد که هیچ صفتی را از خود نمی‌بیند؛ او در واقع از اوصاف خود فانی شده و باقی به صفت خداوند می‌شود. فناء صفاتی مفاد کلمه پاک و توحیدی «لا إله الا الله» است و از آن به «طمس» تعبیر می‌شود. برخی آیه شریفه «فلما رأينه أكبرنه قطعن أیدیهن»^۱ در داستان حضرت یوسف (ع) را از مصادیق فنای از

۱. یوسف: ۳۱.

اوصاف گرفته‌اند؛ زیرا زمانی که زنان مصری زیبایی و شکوه یوسف را دیدند، دل و دیده از کف دادند و ناخودآگاه دستان خود بریدند، در حالی که احساس درد نمی‌کردند؛ این بدان معنی نیست که احساس درد نداشتند بلکه به این معناست که لذت دیدار یوسف چنان بر آنان چیره شد که از درد خود فانی شده و غرق در جمال یوسف شدند؛ چنان‌که شاعر می‌گوید:

غابـت صـفـات القاطـعات أكفـهـا فـى شـاهـد هـو فـى البریة ابدع
فـفـنـین عـن اوصافهـن فـلم یـکـن مـن نـعـتـهـن تـلـذذ و توجـع
و قیام امـرأة العزیز بیوسف ید نفسـه ما کان یوسف یقطع

(کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۶)

پس اگر سالک از این مرحله نیز صعود کند و همه انانیت و خودخواهی‌ها را از خود بزدايد و اساساً نفس خود را نبیند، از ذات خود فانی شده و باقی به بقاء خداوند می‌شود؛ در این مرحله، سلوک او پایان یافته و جامع بین «فرق» و «جمع» و وحدت و کثرت می‌شود. (الجنابزی، ۱۴۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲)

فناء ذاتی در واقع مفاد کلمه توحید خاصی است که عبارت است از «لا هو الا هو». اهل

معرفت از فناء ذاتی به «محق» تعبیر می‌کنند. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۶)

در ذیل آیه شریفه «و سقاھم ربهم شراباً طهوراً»^۱ از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمود: «یطهّرهـم عن کلّ شیـی سـوی الله إذ لا طاهر من تدنّس بشی من الأكوان الا الله». (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۹-۱۰، ص ۵۲۴)؛ مهم‌ترین ویژگی شراب پاک بهشتی آن است که جسم و جان اهل بهشت را از همه چیز جز ذات حق تعالی پاک می‌سازد. فیض کاشانی معتقد است که فنا حاصل نمی‌شود مگر به توجّه تام به جناب حق مطلق تا جهت حقیقت، غالب و جهت خلقت مقهور شود؛ «كـالقطعة من الفحم المجاورة للنار؛ فأنها بسبب المجاورة والأستعداد لقبول النارية تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصیر ناراً فيحصل منها ما يحصل من النار من الأحرار والأضاج و الأضاءة و غيرها، و قبل الاشتعال كانت مظلمة باردة» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱)

ز بس بستم خیال تو، تو گشتم پای تا سر من

تو آمد رفته رفته، رفت من آهسته آهسته

پس از مرتبه فناء فی الله نوبت به «بقاء بالله» می‌رسد؛ چنان‌که مشهور در میان اهل معرفت

این است که «نهایة الفقر بدایة الغناء» و نیز گفته‌اند: «إذا جاوز الشیء حدّه انعکس ضده»

بنابراین، نهایت «فناء فی الله» آغاز «بقاء بالله» است. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۸)

مولوی نیز به زیبایی درباره «فناء فی الله» چنین می‌سراید:

چون اویس از خویش فانی گشته بود	آن زمینى، آسمانى گشته بود
آن هلیله‌ی پروریده در شکر	چاشنی تلخیش نبود دگر
آن هلیله‌ی رسته از ما و منی	نقش دارد از هلیله، طعم نی
آن کسی کز خود به کلی در گذشت	این من و مایی خود را در نوشت
گفت نوح ای سرکشان، من، من نیم	من ز جان مُردم به جانان می‌زیم
چون ز جان مردم به جانان زنده‌ام	نیست مرگم، تا ابد پاینده‌ام
چون بمُردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من، من نیستم، این دم زهوست	پیش این دم هر که دم زد، کافر اوست

(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۳ و ۱۴۳)

در یک جمع‌بندی کلی در باب «فناء» می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. حقیقت فناء مرکب از دو جنبه ایجابی (توجه تام به حق تعالی) و سلبی (نفی توجه به ما سوی الحق) است.
۲. فناء به معنای حلول و اتحاد و امتزاج عبد با خداوند و بالعکس نیست.
۳. در یک نگاه کلی، فنا به فنای هستی‌شناسانه و فنای معرفت‌شناسانه تقسیم می‌شود.
۴. در یک تقسیم‌بندی دیگر فناء به فنای فعلی، صفاتی و ذاتی تقسیم می‌شود.
۵. فناء پس از گذار از مراتب تجلیه، تخلیه و تحلیه صورت می‌گیرد.
۶. عارف در فناء الاهی چنان مستغرق می‌شود که حتی از فنای خویش نیز فانی می‌گردد.
۷. پس از فنای فی الله نوبت به «بقاء بالله» می‌رسد که از آن به مقام «صحو بعد المحو» تعبیر می‌شود.

۴.۲. حقیقت روح

پرسش اساسی این است که سرشت و حقیقت «روح» انسان چیست؟ در پاسخ به این پرسش، اهل معرفت معتقدند که حقیقت روح انسان در واقع همان «حق تعالی» است؛ «انَّ الانسانَ إنّما هو إنسان بالروح و روحه فی الحقیقة هو الحقّ، لِأنّه روح الأرواح کلّها، فلو نفرض مفارقة الحقّ منه، لایبقی الإنسان، انساناً». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۶) از این رو عرفا بر این نکته تأکید دارند که شایسته است «حق» در تعریف و تحدید هر محدود و معرفتی، به ویژه در تعریف انسان، ذکر شود؛ زیرا خداوند همان باطن و هویت انسان است. (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۹۵)

به همین دلیل خداوند روحی که در انسان دمیده را به خود نسبت می‌دهد، «فاذا سوئته و نفخت فیهِ من روحی ففعلوا له ساجدین».^۱ و این بیانگر آن است که عین حقیقی انسان همان روح اوست و روح او همان روح الله است. ابن عربی معتقد است از آنجایی که حقیقت نفس همان حقیقت حق تعالی است، هیچ یک از حکماء و دانشمندان بر معرفت نفس دست نیافته‌اند مگر پیامبران الهی و بزرگان اهل معرفت». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰ و ۷۹۱)

وی فصل مقوم انسان را «صورت الهی» او می‌داند، و معتقد است هر کس فاقد صورت الهی است، انسان نیست. برخلاف فلاسفه که «نطق» را فصل مقوم او بر می‌شمارند. (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۴) این روح یا صورت الهی که در واقع حقیقت اصلی انسان را تشکیل می‌دهد و از آن می‌توان به حقیقه الحقایق تعبیر کرد دارای ویژگی‌ها و خواصی است که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

الف. حیات ارواح یک حیات ذاتی است، از این رو هر صاحب روحی به سبب روحش دارای حیات است. اهل معرفت منشأ حیات را «نفخ الهی» می‌دانند؛ «انَّ سبب الحیاة فی صور المولودات إنّما هو النفخ الالهی فی قوله فاذا سوئته و نفخت فیهِ من روحی و هو النفس الّذی أحمی الله به الایمان فأظهره». (همان، ج ۱، ص ۱۶۸)

ب. روح، جسمانی و مکانمند نیست. برخی برآنند که انسان در حقیقت و هیئت جمعی

و احدی خود، از دو جوهر تشکیل می‌شود که عبارت‌اند از جسم و روح. جسم، جوهری مکانمند، تاریک، متراکم، مرکب، عنصری، سنگین، بی‌جان، منفعل، پست و حادث و متغیر است. (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۹)

تمام این ویژگی‌های دوازده‌گانه به استثنای جوهریت، از روح انسان سلب شده و نقطه مقابل آن برای روح اثبات می‌شود. در توصیف روح انسان گفته شده: و الثانی - و هو الروح - جوهر غیر متحیز یروح الجوهر المظلم الکثیف المیت عن ظلمته و کثافته و مته بنوره الذاتی و حیاته الحقیقیة و بساطته الواحدانیة و حرکت و خفته». (همان)

بنابراین، روح انسان در پرتو نور ذاتی و حیات حقیقی و بساطت یکپارچه خود، جسم تاریک و مرده را حیات و حرکت می‌بخشد. قیصری نیز روح را از جهت سرشت و تجردش، متعلق به عالم ارواح مجرد دانسته و آن را مغایر با بدن اما متعلق به آن به نحو تعلق تدبیری و تصرفی می‌داند؛ وی روح را قائم به ذات خود و بی‌نیاز به بدن در بقاء و قوام خود بر می‌شمارد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹)

ج. برخی مهم‌ترین شاخصه و ویژگی روح را آن چیزی می‌دانند که موجب پیوند، انسجام و هماهنگی اجزاء یک مجموعه شود؛ به بیان دیگر هر آنچه اجزاء یک مجموعه را با یکدیگر منسجم، مانوس و سازگار کند، از آن تعبیر به «روح» می‌شود. تعینات متنوع و جدای از یکدیگر در پرتو روح، به شخص واحد تبدیل می‌شوند. (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ص ۸۹) بنابراین، مهم‌ترین کارکرد روح، حفظ و نگهداری اجزاء بدن از پراکندگی و تجزیه‌پذیری و نیز ایجاد انسجام، سازگاری و هماهنگی بین اعضاء بدن و قوای نفسانی است.

د. روح انسان از جهت ربوبیتش مظهر ذات الاهی است، از این رو هیچ کس توان گردش بر گرد حریم او را ندارد، و هیچ کس به ژرفای آن جز حق تعالی آگاه نیست؛ و هیچ فردی توان دستیابی به آن قله شامخ را ندارد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷) مظهریت روح انسان نسبت به حق تعالی از جهت ربوبیت دانسته شده، در حالی که روح علاوه بر اینکه مظهر ربوبیت حق تعالی است، مظهر همه اسماء و صفات حسناى او نیز هست؛ منتها در انسان‌های کمال‌نیافته این مظهریت به صورت بالقوه و در حالت کمون است، ولی در انسان کامل که از آن به «کون جامع» تعبیر می‌شود، این مظهریت به گونه بالفعل محقق است. از این رو، کنه و ژرفای روحی

که بالفعل مظهر و مجلای اسماء و صفات الاهی است، برای غیر خداوند ناشناخته است. علت آنکه شناخت تفصیلی روح امری محال است این است که او بر اساس صورت پروردگار خود و صورت عالم سرشته شده و هر کدام از این دو قابل شناخت تفصیلی نیست؛ از این رو رسول خدا (ص) معرفت ربّ را به معرفت نفس پیوند داده‌اند؛ جندی در این باره می‌گوید: «لأنّ الإنسان ألدی هو أحدیة جمع جمع الجمیع، اذا علم حقایق نفسه، روحانیاتها و طبیعتها مع قواها و لوازمها و لوازمها و عوارضها و لواحقها علی التّفصیل أو علی الاجمال، کانت معرفته برّه کذلک». (جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۵) از عبارت مذکور استفاده می‌شود که همان طور که معرفت تفصیلی و همه‌جانبه به کنه حقیقت انسان امری امکان‌ناپذیر است، شناخت تفصیلی به حق تعالی نیز محال است.

بنابراین، حقیقت روح از منظر اهل معرفت عبارت است از نفخه‌ای از روح خداوند که متعلّق به عالم اشرف ملکی و روحانی و عالم طهارت است؛ روح از آن جهتی که دارای حیات ذاتی و نیز منسوب به خداوند است (من روحی)، «حیّ متألّه» است. شاید جامع‌ترین و گویاترین تعبیر در بیان حقیقت انسانی این است که او «حیّ متألّه» است؛ ابن عربی در این باره می‌گوید: «و صحّ له التألّه لِأنّه خلیفة الله فی العالم و العالم مسخرّ له، مألوه کما أنّ الانسان مألوه الله تعالی». (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸)

۵.۲. مراتب نفس

پس از تبیین حقیقت روح و نفس از منظر عرفاء، شایسته است به مراتب نفس از منظر عرفان اسلامی پرداخته شود. گرچه در بیان مراتب نفس انسان دیدگاه‌های مختلفی مطرح است ولی غالب اهل معرفت هفت مرتبه برای حقیقت انسان بر می‌شمرند؛ طبع، نفس، قلب، روح، سیر، خفی و أخفی؛ «العرفاء حیث جعلوا مراتب الانسان سبعا هی الطّبع و النفس و القلب و الرّوح و السّر و الأخفی و الأخری». (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۹۶)

به اعتبار مبدئیت نفس برای حرکت و سکون آن را «طبع» گویند، و به اعتبار مبدئیت او برای ادراکات کلی تفصیلی «قلب» گویند، و به اعتبار حصول ملکه بسیطه که خلّاق و آفریننده تفصیل در نفس است، روح گویند، و به اعتبار فنای او در عقل فعّال، سیر گویند، و به اعتبار فنای او در واحدیت، خفی

گویند، و به اعتبار فنای او در احدیت، آخفی گویند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳)

مولوی در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، اصطلاحی مخصوص دارد؛ بدین قرار که از مرحله «طبیعت و جسم محسوس» آدمی شروع می‌کند، که به باور او شیخ و سایه ضعیف دل یعنی لطیفه روح انسانی است:

جسم سایه‌ی سایه‌ی دل است جسم کی اندر خور پایه‌ی دل است
و چون از مرحله تن که پوشش ظاهری آدمی است گذشتیم، اولین مرتبه باطنی نفسانی مقام «جان و روح» است؛ و بالاتر و لطیف‌تر و صافی‌تر از آن، «عقل» است؛ و برتر از عقل «روح وحی» است. از مرتبه روح وحی تا مقام فناء فی الله و اتصال به حق نیز مدارج و مراتبی فاصله است که مولوی آن را در مواردی چنین ذکر می‌کند؛ «پایه پایه تا ملاقات خدا» و «بار دیگر از ملک قربان شوم». (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۵)

بنابراین مراتب وجودی انسان از دیدگاه مولوی عبارت است از: جسم، روح، عقل، وحی، فناء فی الله.

جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده است جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر پَرَد حسّ سوی روح زوتر ره بَرَد
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود زانکه او غیب است، او زان سر بود
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز در نیابد عقل، کآن آمد عزیز
(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹)

۳. تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی

در این قسمت با نگرش و رویکردی تحلیلی و در ضمن مقدماتی، مسئله معرفت نفس را از منظر عرفانی بررسی می‌کنیم.

۱. پیش از تبیین سازواره از «معرفت نفس» از دیدگاه عرفان اسلامی، پرسشی بنیادین مطرح است و آن اینکه آیا «معرفت شهودی نفس» امکان دارد یا خیر؟ در پاسخ می‌توان گفت: معرفت نفس هم امکان دارد و هم امکان ندارد. معرفت کنه و ژرفای نفس امکان‌پذیر نیست؛ یعنی انسان از شهود و درک حضوری تمام لایه‌ها و مراتب و اعماق نفس خویش ناتوان است؛ زیرا خداوند «حقیقة الحقایق» همه واقعیت‌ها به‌ویژه نفس انسانی است. از این رو حق تعالی

عین هویت و حقیقت نفس است. از آنجا که حقیقت نفس به حقیقت خداوند باز می‌گردد و هیچ کس نمی‌تواند حقیقت ذات الاهی را بشناسد، پس شناخت حقیقت و کنه نفس برای هیچ کس امکان ندارد؛ ابن عربی در این باره می‌گوید: «ان حقیقة النفس لا يمكن معرفتها، للعجز عن الوصول الى معرفة كنهها. لأن حقیقة النفس عائدة إلى حقیقة الذات الألهیة و لا إمكان أن يعرفها أحد سواها». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۷)

اما معرفت نفس به اعتبار کمالات و صفاتش امکان‌پذیر است؛ بلکه برای اهل معرفت واقع شده است. بنابراین، دو گونه معرفت نفس وجود دارد: معرفت بالکنه و معرفت بالوجه. معرفت بالکنه چون به معرفت کنه حق تعالی می‌انجامد محال و دست‌نیافتنی است. ولی معرفت اجمالی و بالوجه ممکن است؛ البته نه برای همه دانشمندان بلکه تنها برای پیامبران الاهی و اهل معرفتی که از راه مجاهدت، تزکیه، مراقبت، ذکر و فکر وارد شده و به اندازه تلاش خود به معرفت شهودی نفس نایل می‌شوند. اساساً «معرفت شهودی نفس» نمی‌تواند پیامد و دستاورد شناخت حصولی و فکری باشد، بلکه تا انسان با قدم سلوک از حسیض طبیعت هجرت نکند، نمی‌تواند به عوالم نفس معرفت پیدا کند.

۲. ابن عربی به طور کلی انسان‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف. کسانی که به نفس خود معرفت دارند.

ب. کسانی که نفس خود را نمی‌شناسند و به آن جاهل‌اند.

ج. کسانی که گمان می‌کنند و می‌پندارند که خود را می‌شناسند.

د. کسانی که برخی از لایه‌ها و مراتب نفس را می‌شناسند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۳)

بنابراین، دو گروه از مردم به نفس خود، یا «جهل بسیط» دارند یا «جهل مرکب»، ولی دو دسته دیگر به نفس خویش معرفت دارند؛ هرچند در کمال و نقص و شدت و ضعف مراتب معرفت با یکدیگر اختلاف دارند.

۳. برخی دیگر دو سطح و دو لایه برای «معرفت نفس» بیان می‌کنند: معرفت اجمالی

نفس و معرفت تفصیلی نفس.

معرفت اجمالی آن است که بداند مرتبه انسانی احاطه بر همه مراتب هستی دارد. به این معنی که انسان بداند چنان استعداد و قابلیت در او نهفته که می‌تواند به همه مراتب هستی

آگاهی حضوری داشته باشد، و این بدان جهت است که انسان روگرفتی از همه عوالم هستی است و از هر گونه حقیقتی نمونه‌ای در وجود انسان قرار داده شده است. بنابراین، همین که انسان اجمالاً می‌داند مرتبه وجودی او در بردارنده همه مراتب و عوالم هستی است، خود یک معرفت اجمالی به نفس قلمداد می‌شود.

معرفت تفصیلی برای کسانی است که بهره‌مند از «مقام قطبیت» باشند. صاحب جایگاه قطبیت به خاطر سعه وجودی و «کون جامع» بودنش، در همه حقایق هستی سریان و حضور دارد، از این رو می‌تواند به همه مراتب هستی معرفتی تفصیلی و حضوری پیدا کند، هرچند چنین انسانی به خاطر جهت تعیین و بشری‌اش نمی‌تواند همواره به مراتب هستی، معرفت تفصیلی داشته باشد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۴)

۴. «مطلق» و «مقید» دو واژه محوری و کلیدی در تبیین معرفت نفس عرفانی است. وجود مطلق همان ذات احدی است، و وجود مقید همان تجلیات و شئون وجود مطلق است. برخی در لباس شعر گفته‌اند:

مصدر به مثل، هستی مطلق باشد عالم همه اسم و فعل مشتق باشد
چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست پس هر چه در او نظر کنی حق باشد

«مصدر»، مطلق است و تجلیاتی دارد که در همه صیغه‌ها- که تعداد آن را حدود صد و ده صیغه شمرده‌اند- ظهور دارد. تعینات همان مصدرند، یعنی همان حقیقت واحد مصدر است که با تعینات و قیود خاص به این صورت درآمده است. در مورد وجود مطلق و مقید همین معنا را می‌توان تطبیق نمود.

وجود مطلق چون دارای «اطلاق» است و هیچ لحاظ و قیدی در ذات او نیست، هیچ اسم رسمی ندارد. اسم بر اساس اضافات و شئون تحقق می‌یابد؛ بنابراین «مقید» همان مطلق است ولی با اضافه و تعیین خاص. مراد از «تعیین» همان تجلی و ظهور مطلق است. مطلق نیز همان حقیقت واحدی است که در کثرات ساری است و از آن به سریان هویت الهی تعبیر می‌شود و مقصود سریان وجود صمدی در همه مظاهر است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۴۰)

از آنچه بیان شد نکاتی استفاده می‌شود:

الف. وجود مطلق هیچ قید عدمی و تعینی ندارد، بلکه از آن به مقام «غیب‌الغیوب» یا

«لاتعیّن» که فاقد اسم و رسم است، تعبیر می‌شود.

ب. وجود مقید، تجلی و ظهور موجود مطلق است. اساساً تجلی با «تعین» لازم و ملزوم است، تعین در جایی است که ظهور و تجلی در کار باشد و بالعکس.

ج. موجود مطلق در هر مقید و متعینی سریان و حضور دارد، بنابراین شهود متعین خالی از شهود مطلق نیست.

۵. پس از توضیح دو مفهوم «مطلق» و «مقید» پرسش مهم این است که منظور از خود حقیقی انسان یا «من» چیست؟

از دیدگاه عرفان اسلامی، وقتی بدون قید و به طور مطلق به هستی اشاره شود، به لفظ «من» از آن تعبیر می‌شود. ولی ما به اشتباه می‌پنداریم که مقصود از «من» همان هیکل بشری و کالبد جسمانی است؛ بلکه بالاتر، روح انسان نیز آن «من» حقیقی نیست. «من»، آن حقیقتی است که هیکل و روح بشر به آن قائم و استوار است. شبستری در قالب پرسش و پاسخ، «من» انسان را چنین تبیین می‌کند:

چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟
 مرا از من خبر کن تا که من کیست؟
 به لفظ «من» کنند از وی عبارت
 تو او را در عبارت گفته‌ای «من»
 مشبک‌های مشکات وجودیم
 گه از آینه پیدا، گه ز مصباح
 به سوی روح می‌باشد اشارت
 نمی‌دانی ز جزء خویش، خود را
 که نبود فربهی مانند آماس
 که این هر دو ز اجزای «من» آمد
 که تا گویی بدان جان است مخصوص
 جهان بگذار و خود در خود جهان شو
 (شبستری، ۱۳۶۱، ص ۳۵)

که باشم من؟ مرا از من خبر کن
 دگر کردی سؤال از من که من کیست؟
 چو هستی مطلق آید در اشارت
 حقیقت کز تعین شد معین
 من و تو عارض ذات وجودیم
 همه یک نور دان اشباح و ارواح
 تو گویی لفظ «من» در هر عبارت
 چو کردی پیشوای خود خرد را
 برو ای خواجه خود را نیک بشناس
 «من» و «تو» برتر از جان و تن آمد
 به لفظ «من» نه انسان است مخصوص
 یکی ره برتر از کون و مکان شو

در توضیح این ابیات پرمغز و شیوا می توان گفت:

وقتی حقیقت، جدای از تعینات در نظر گرفته شود، با واژه «من» از آن تعبیر می شود. پس این «من» و «تو» که در خارج به صورت مظهري جلوه گر می شود، از عوارض ذات وجود و از شبکه های مشکات وجود است، نه خود وجود. کودکی که در درون اتاق، نور خورشید یا خورشید را از شیشه می بیند، گمان می کند نور از آن شیشه ساطع است، اما هنگامی که از اتاق بیرون می رود، می بیند این نور همه عالم را فرا گرفته و خورشید به همه جا تابیده است و هر موجودی به فراخور خود از آن بهره مند می شود. بنابراین، همه اشباح مثالی و ماده و ارواح و عالم عقل و روح را یک نور، روشن ساخته است؛ اما این نور گاهی از آینه تابش دارد و گاهی از مصباح، به بیان دیگر، هر مظهري با آن چیزی که در او ظهور می کند یعنی «ظاهر» مغایر و متفاوت است؛ زیرا که ظاهر با صورت خود در آن مظهر، ظهور می یابد نه با ذات خود، مانند آن تصویری که در آینه ظاهر می شود؛ مگر مظاهر حقایق مطلقه- مانند مظاهر الاهی- که در آنجا ظاهر و مظهر با یکدیگر متحد و یکسان اند و تفاوت آنها به «اطلاق» و «تقیید» است. ظاهر، در تعین و تقید تابع مظهر است و مظهر، در تحقق و ظهور تابع ظاهر، بنابراین مظهر و ظاهر یک حقیقت اند و تفاوت به تقیید و اطلاق است. (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۵۱) اگر انسان عقل را رهنمای خود قرار دهد، می پندارد منظور از «من» همان روح اوست، ولی خرد در اینجا به خطا رفته است، زیرا روح هم جزوی از «من» و قائم به اوست، جسم و جان از وابسته های «من» هستند و به آن ظهور دارند.

ادراک حقیقت «من» مختص به انسان نیست، بلکه همه موجودات «من» را درک می کنند و از مظاهر و تجلیات «من» هستند. نتیجه اینکه «من» تنها یک مصداق دارد و آن حقیقت لامتعین مطلق است که از همه قیود و حدود عدمی و تعینات رها و پیراسته است و آن کسی جز خداوند متعال نیست. «خود حقیقی» انسان به عنوان حقیقتی متعین و مقید، همان «من مطلق» یعنی حق تعالی است. ابن فناری در این باره می گوید: «سرّه- سرّ الانسان- هو حصّة من مطلق الّذی یستند الی الحق و یرتبط به من حیث تلک الحصّة» (الفناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸) همچنین قیصری می گوید: «الانسان اذا کمل تجلّی له الحصّة التی له من الوجود المطلق، و ماهی الّا عینه الثابتة لا غیر» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۳) از این رو عرفا تصریح می کنند هویت و حقیقت

انسان، عین هویت و حقیقت حق تعالی است؛ ابن عربی در تفسیر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید: «فمن عرف أن حقیقته هی حقیقه الحق، و هی الّتی تفصّلت و ظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها و ظهوراتها، هو الّذی عرف ربه. فأنه [تعالی] علی صورته خلقه بل هو عین حقیقته و هویته». (همان، ص ۷۹۰)

اگر حق تعالی عین هویت و حقیقت نفس سالک است، پس سالک و مسلک و غایت سلوک همان حق تعالی است. به بیان دیگر راه و طریقی که سالک آن را می‌پیماید عین حق تعالی است، زیرا سلوک از آثار (ماهیت) به سوی افعال و از افعال به سوی اسماء و صفات و از اسماء و صفات به سوی ذات حق تعالی است؛ و همه اینها مراتب حق تعالی است، پس مسلک و راه، عین حق تعالی است و سلوک انسان در حق تعالی واقع است. از سوی دیگر هویت و حقیقت سالک، عین هویت حق تعالی است، پس سالک هم خداوند است: «عرف (انسان) أن سلوکه و سفره وقع فی الحق و عرف أن الحق هو الّذی یسلک و یسافر فی مراتب وجوده لا غیر فالعالم و المعلوم هو لا غیره». (همان، ص ۷۲۳)

۶. بیان شد که منظور از «من» حقیقی انسان همان حقیقت مطلق لامتعین است. پرسش دیگر این است که چگونه انسان می‌تواند به «من» حقیقی خود دست یابد و پرده تعینات و قیود عدمی را دریده و به سرچشمه «اطلاق» برسد. در پاسخ به این پرسش اساسی باید گفت که انسان در پرتو پذیرش تجلیات الاهی می‌تواند پرده تعینات و قیود عدمی را دریده و کشف حجاب کند. هر اندازه آن «حقیقت مطلق» یا «من» برتر و لامتعین، بر سر و دل سالک بیشتر تجلی و ظهور کند، به حقیقت خود نزدیک‌تر شده، و «معرفت نفس» جامه عمل می‌پوشد، اهل معرفت گویند: «انّ من عرف الله تعالی باسراق انوار تجلیاته، و لمعات بروق عظمته، و استغرق فی بحر وجوده، و فنی عن نفسه ای فنی عن قید انانیته و بقی بقاء ربه، و شاهد حقیقه الحقه الفردانیة، فهو حیثنذیری نفسه لا بوصف آنها نفسه بل بوصف انما اثر من آثار ربه و بوجه المظهریة». (امین، ۱۳۷۳، ص ۷۴ و ۷۶)

از عبارت مذکور چند نکته به دست می‌آید:

- الف. معرفت نفس در گرو تابش انوار تجلی حضرت حق بر ضمیر سالک است.
ب. تجلی و ظهور حقیقت مطلق در نفس، مستلزم فناء از قیود و تعینات است. هر تجلی

حق تعالی بر دل سالک موجب سوزاندن پرده‌های تعینات و قیود می‌شود.

ج. قیود و تعینات نفس، همان انانیت و خودخواهی و خودمحوری اوست، از این رو تا انسان اراده و خواسته‌ها و اوصاف خویش را فانی و مستغرق در اراده حق نکند و بر تمایلات نفسانی خویش پا نگذارد، نمی‌تواند مظهر و مجلای تجلیات حق شود.

د. معرفت حقیقی نفس هنگامی محقق می‌شود که نفس خود را با وصف «مظهریت» و «مرآتیت» بنگرد؛ یعنی سالک نباید نگاه استقلال‌ی و گسسته از حق، به خود داشته باشد. سالک در مراحل نخست گاهی به حق می‌نگرد و توجه دارد و گاهی به نفس خود توجه می‌کند و بین این دو حالت- نگاه به خود و نگاه به حق- مردد است. ولی در مرحله پایانی به جز حق، چیز دیگری را نمی‌بیند و اگر هم به نفس خود توجه دارد از آن جهت است که نفس، فانی در حق و متوجه به اوست، بنابراین نفس را در حال فناء فی الله شهود می‌کند که در واقع همان شهود حق تعالی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۶ و ۳۸۷) در این مرتبه از معرفت نفس، سالک نه تنها نفس خویش را بلکه همه حقایق هستی را در زیر تابش تجلیات فعلی حق تعالی یافته و همه چیز را فانی در او می‌بیند، و این است حقیقت قرب نوافل، خداوند در این مرتبه، گوش و چشم و دست سالک می‌شود و او را مزین و آراسته به خلعت «ولایت» می‌کند، پس او حق است در صورت خلق. در این حالت «باطن ربوبیت» که «کنه عبودیت» است برای سالک ظاهر و آشکار می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶)

۷. انسان در پرتو تجلیات فعلی، صفاتی و ذاتی می‌تواند به «من مطلق» و حقیقت خود دست یابد. نکته مهم این است که تجلیات الهی بر اساس استعداد و قابلیت نفس فرود می‌آید، فیض کاشانی در این باره می‌گوید:

«الموجودات فی صلاحیتها للمظهریة مختلفة بحسب اختلاف استعداداتها المادیة فی اللطافة و الکثافة و القرب من الاعتدال و البعد عنه». (فیض کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۹۱) وی معتقد است همان‌گونه که هر موجودی دارای استعداد کلی برای پذیرش هستی است، استعداد جزئی برای ظهور اسم خاص یا اسماء خاص نیز، به طور متناوب، در او هست. (همان)

از این رو انسان به دلیل محدودیت استعدادش نمی‌تواند معرفت «بالکنه» و تفصیلی به حق تعالی داشته باشد، بلکه همواره معرفت «بالوجه» و اجمالی به او دارد. خداوند همواره بر

اساس ظرفیت وجودی و استعداد عبد بر او تجلی می‌کند، و عبد به اندازه آئینه وجود خود، به حق تعالی شناخت دارد نه بیشتر.

۸. در اینجا پرسشی بنیادین به ذهن می‌رسد و آن اینکه سبب جهل نفس به خودش چیست؟ اهل معرفت در پاسخ به این پرسش گفته‌اند:

اولاً: شناخت حقیقی و کامل به یک چیز منوط به اتحاد با آن معلوم است. تا انسان با «معلوم» اتحاد و پیوند وجودی نیابد، به او معرفت پیدا نخواهد کرد.

ثانیاً: اتحاد با یک چیز متوقف بر زوال و از بین رفتن مابه‌الامتیاز میان عالم و معلوم است. همه موجودات هستی در یک امر حقیقی الاهی اشتراک و در امور دیگری تمایز دارند؛ تا تمایز میان عالم و معلوم از بین نرود، اتحاد وجودی حاصل نمی‌شود.

ثالثاً: سبب جهل به یک چیز، غلبه و چیرگی جهت امتیاز میان دو چیز است. به دیگر سخن، هر اندازه وجه اشتراک میان عالم و معلوم بیشتر بوده و وجه امتیاز کم‌رنگ باشد، اتحاد و پیوند شدیدتری بین آن دو برقرار می‌شود و هرچه اتحاد بیشتر، معرفت، کامل‌تر خواهد بود. (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۴۶)

رابعاً: تجلی حق تعالی ساری در هر چیزی است؛ نفس انسان نیز خود جلوه‌ای از حق تعالی است و به اندازه استعدادش بهره‌مند از تجلیات اوست.

نفس هنگامی به حقیقت خویش معرفت کامل می‌یابد که به «حقیقة الحقایق» یا «من مطلق» بر حسب تجلیات فعلی یا صفاتی یا ذاتی دست یابد. به هر میزان که جهت امتیاز میان نفس - به عنوان موجود متعین - و حق تعالی کمتر باشد، انسان با حقیقت خود اتحاد بیشتری برقرار کرده و معرفت کامل‌تری از خود خواهد داشت. به بیان دیگر، پرده ضخیم میان نفس و حقیقت اطلاقی همان تعینات و قیود عدمی است که اگر از میان برخیزد، معرفت نفس حقیقی حاصل می‌شود. صدرالدین شیرازی این حقیقت را چنین تبیین می‌کند: «فَاللَّوْازِمُ وَالْأَحْكَامُ الْمُخْتَصَّةُ بِكُلِّ مَعْتَبَرٍ هِيَ الْمَانِعَةُ مِنْ مَعْرِفَةِ حَقِيقَتِهِ». (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۷)

تو را قربی شود آن لحظه حاصل
شوی تو بی تویی با دوست واصل
یعنی چون تعین وهمی و خیالی که موهم غیریت با کل است، از میان برخیزد، قرب حقیقی حاصل می‌شود.

۴. مراتب معرفت نفس

در این بخش مراتب معرفت شهودی نفس را بر می‌شمریم. اولین مرتبه معرفت نفس، مرتبه مثالی یا تجلیات مثالی است. در این مرتبه حقایق و اسرار غیبی در پوشش صورت‌های مثالی بر دل سالک تجلی می‌کند. قیصری در مورد مرتبه خیالی معرفت می‌گوید:

«اول ما یکشف علی المؤمن، حضرة الخيال و هو المثال المقيّد، ثم يسرى إلى المثال المطلق الذي هو عالم الأرواح. و استعمال الحضرة الخياليّة، و هي القوّة اللّتی فيها تظهر الصور الخاليّة، انما يكون بالتجرد التام، و التوجه الكليّ بالقلب إلى العالم العلوی». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۸۳)

اهل معرفت معتقدند عامل اساسی در ظهور تجلیات مثالی در صقح نفس، نپرداختن به جهان مادی و رویگردانی از تعلقات این‌سویی و لذات حیوانی است. نکته شایان توجه دیگر در باب تجلیات مثالی اینکه، استعمال قوه خیال در حال توجه که صور خیالیّه در آن متمثل می‌شوند و مثال مقيّد نام دارد، مقدمه است برای وصول و عروج به اصل آن، که خیال منفصل و مثال مطلق در عالم ارواح است. یعنی سالک باید دارای همّت عالی برای اعتلای به مقام فوق تمثّلات باشد، و دستور عمده این است که مقام عنديّت را تقویت کند و حضور و مراقبت را به کمال رساند و به شهود توحید صمدی حقیقی رسیده باشد.

همچنین از مثال مطلق، توجه کلی قلبی کند به عالم علوی که عالم عقول مفارق است؛ هر عالم برتری، معنی و حقیقت عالم دانی است، پس اگر انسان مثالی باشد در مثال می‌بیند و اگر عقلی باشد در عقل می‌بیند.

چو باشد عالم دانی مثال عالم عالی

همی دانی که هر چیزی برای اوست مخزن‌ها

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۶۴)

نکته شایان ذکر اینکه «توجه تام» و «همّت» و «جمعیت» یعنی تمرکز و التفات نفس به حق تعالی، در وضوح و شفافیت صور مثالی، نقش بسزایی دارد. از این رو اهل معرفت برآن‌اند که هر چه در روز، مراقبت و ذکر و فکر افزون‌تر، وضوح و شفافیت تمثّلات در شب بیشتر خواهد بود.

پس از آراسته شدن به تجلیات مثالی و تمثّلات برزخی، اگر نفس مستعدّ باشد، مظهر

تجلیات عقلی و صورت‌های بدون مثال می‌شود. سالک در تجلیات عقلی و ملکوتی، حقایق غیبی را بدون صورت و ماده و به نحو بساطت و جمعیت دریافت می‌کند؛ زیرا عالم عقل مجردتر و کامل‌تر از عالم مثال و ماده است. فیثاغورث در مورد برتری عالم عقل می‌گوید: «به درستی که شرافت هر موجودی به غلبه وحدت در اوست؛ و هر چیزی که دورتر از کثرت باشد، شریف‌تر و کامل‌تر است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹)

هنگامی که سالک مظهر تجلیات عقلی شود، احساس می‌کند از بدن خود جدا شده و خود را منسلخ از جسم می‌یابد، این در حالی است که هنوز به بدن خود تعلق دارد و کاملاً آن را مفارقت ننموده است. در این حالت «تجرد تام»، نفس از صقع ملکوت حقایقی را می‌بیند و لذت‌ها و بهجت‌هایی را تجربه می‌کند که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر قلب هیچ بشری خطور نکرده است. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۸) افلوطین در توصیف برخی از مراتب معرفت نفس که برای او روی داده می‌گوید: «من گاهی با نفسم خلوت می‌نمودم و بدنم را در گوشه‌ای خلع می‌کردم و خود را جوهری مجرد و بدون بدن می‌یافتم، در این حالت خودم را داخل ذاتم و بیرون و جدای از سایر اشیاء می‌دیدم. در ذات خویش زیبایی و شکوهی می‌دیدم که مبهوت و شگفت‌زده می‌شدم. پس می‌دانستم که جزئی از اجزاء عالمی شریف و برتر و باشکوه هستم که دارای حیات تأثیرگذار است. وقتی یقین به این مرتبه می‌نمودم، نفس خود را به عالم الوهیت صعود و عروج می‌دادم و خود را وابسته و مرتبط با آن می‌یافتم، من در این مرتبه خود را برتر از همه عالم عقلی می‌یافتم و در آنجا زیبایی و عظمتی می‌دیدم که با زبان نمی‌توان آن را توصیف نمود. من در شگفتم چگونه نفس خود را سرشار از نورانیت می‌بینم در حالی که او هنوز به بدن تعلق دارد و از آن بیرون نیست». (فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۲۲)

نکته شایان ذکر اینکه نفس انسانی جوهری است ملکوتی ولی قوای بدنی و پرداختن به تدبیر «تن»، نفس را از توجه به خود باز داشته است. ولی هرگاه نفس به مدد فضایل روحانی و علوم حقیقی نیرومند گردد و سلطنت قوای بدنی به سبب کم خوردن و کم خوابیدن و ریاضت‌های بدنی کاسته شود، نفس از قفس تن رها شده و به عالم قدس و ملکوت پرواز می‌کند. در این حالت، نفس در خواب و بیداری همچون آینه‌ای که در برابر چیزی قرار می‌گیرد، نقش‌ها و حقایق ملکوتی در او ترسیم می‌شود و مظهر و مجلای امور عقلی می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۷ و ۱۰۸) شهود انوار مجرد و تجلیات عقلی در حالت

گسستگی و انسلاخ شدید بدنی روی می‌دهد. (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۲)

همچنین اگر سالک همه تعینات و قیود عدمی و انانیت خود را محو کند، می‌تواند فانی در جمال و جلال نامتناهی حق گردد و متخلّق به اخلاق و صفات او شود. در تمثیلی «فناء عبد در پروردگار» به «فناء ستارگان در نور خورشید» یا «فناء امواج پیاپی دریا در دریا» تشبیه شده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۹۲) اساساً نور ستاره هنگام تابش نور با شکوه خورشید دیده نمی‌شود. پس از مقام «فناء فی الله»، سالک وارد مرحله «صحو بعد المحو» یا «بقاء بعد الفناء» می‌شود؛ در این مرحله نگاه به مخلوق، سالک را از حق محجوب و پوشیده نمی‌دارد، بلکه او تعدّد آفرینش را در آغوش وحدت حقیقی حق می‌شناسد. اهل کمال حقیقی کسانی هستند که نگاه به حق آنان را از نگاه به خلق باز نداشته و نگاه به خلق ایشان را از نگاه به حق باز نمی‌دارد. در این مقام، تفرقه و جدایی در شهود حق و مظاهر وجود ندارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۶۶)

۵. نتیجه‌گیری

۱. هنگامی که بدون قید و به طور مطلق به هستی اشاره می‌شود با لفظ «من» از آن تعبیر می‌شود. از این رو «من حقیقی» انسان نه جسم و کالبد مادی او و نه حتی روح مجرد اوست؛ بلکه حقیقتی فراتر از آن دو به نام «وجود مطلق» و لامتعین است. بنابراین خود حقیقی انسان به عنوان موجودی مقید و متعین، همان «من مطلق» یعنی حق تعالی است.

۲. سالک در پرتو پذیرش تجلیات الهی می‌تواند پرده تعینات و قیود عدمی و انانیت خود را دریده و کشف حجاب کند و خود را به سرچشمه اطلاق و لاتعینی نزدیک گرداند. هر اندازه آن «حقیقت مطلق» یا «من برتر» و لامتعین بر دل و ضمیر سالک بیشتر و کامل‌تر تجلی و ظهور کند، به حقیقت خود نزدیک‌تر شده و معرفت شهودی نفس محقق خواهد شد. معرفت نفس دستاورد مراقبت از خود و عبادت خالصانه همراه با فکر و ذکر است و جز در پرتو سلوک عملی و دوری از کامجویی‌های حیوانی حاصل نمی‌شود.

۳. اهل معرفت سه مرتبه برای معرفت نفس برشمرده‌اند، در مرتبه نخست حقیقت عالم مثال بر دل سالک تجلی کرده و می‌تواند مرتبه مثالی خود را شهود کند. پس از گذار از مرتبه مثالی عالم عقل و مجردات بر روح ملکوتی سالک جلوه و ظهور نموده و مرتبه عقلی خود را

با علم حضوری می‌یابد. آخرین مرحله معرفت نفس «فناء فی الله» است که سالک نفس خود را عین فقر و ربط و وابستگی به حق تعالی می‌یابد و در پرتو شهود فقر خود، مقوم و هستی‌بخش خود یعنی حق تعالی را شهود می‌کند؛ اینجاست که حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معنای خود را پیدا می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر، ۱۳۸۲، *اسرار الشریعه*، تحقیق سید محسن موسوی، قم، نور علی نور، چاپ اول.
۳. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، چاپ اول.
۴. ابن فارس، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۶۶، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهرا(س)، چاپ اول.
۶. ———، *بی‌تا، الفتوحات المکئیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ابوعلی سینا، حسین، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیحات*، قم، البلاغه، چاپ اول.
۸. ابن سینا، بوعلی، ۱۳۷۶، *الاهیات شفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۹. امین، بانو مجتهد، ۱۳۷۳، *النفحات الرحمانیة*، اصفهان، گلبهار، چاپ دوم.
۱۰. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۷، *مجموعه رسائل فارسی*، محمد سرور مولایی، تهران، توس، چاپ دوم.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، *صوفیسم و تائوئیسم*، محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، چاپ اول.
۱۲. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۸۵، *شرح نهج البلاغه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.

۱۳. التركة، صائن الدين على بن محمد، ۱۳۸۱، تمهيد القواعد، تصحيح حسن حسنزاده
آملی، قم، الف. لام. میم، چاپ اول.
۱۴. جامی، عبدالرحمن احمد، ۱۳۷۰، نقد النصوص، تصحيح ویلیام چیتیک، تهران،
مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۵. الجنابذی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، تفسیر بیان السعادة في مقامات العبادة، بیروت،
مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۶. جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، تصحيح سید جلال الدین آشتیانی،
قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ
اول.
۱۸. _____، ۱۳۸۵، دروس معرفت نفس، قم، الف. لام. میم، چاپ سوم.
۱۹. _____، ۱۳۸۶، اتحاد عاقل به معقول، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۰. _____، ۱۳۸۶، گنجینه گوهر روان، قم، طوبی، چاپ دوم.
۲۱. _____، ۱۳۸۶، مآثر آثار، قم، الف. لام. میم، چاپ اول.
۲۲. _____، ۱۳۸۷، دروس شرح فصوص الحکم فیصری، قم، بوستان کتاب،
چاپ اول.
۲۳. خلیل بن احمد، ۱۴۱۴، ترتیب کتاب العین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۴. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، چاپ اول.
۲۵. زمخشری، جارالله، بی تا، اساس البلاغه، بیروت، دار المعرفة.
۲۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقیق نجفقلی
حیبی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۷. _____، ۱۴۲۲، شرح المنظومه، قم، ناب، چاپ اول.
۲۸. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، تصحيح سید حسین نصر، تهران،
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲۹. سید رضی، ۱۳۷۹، نهج البلاغه، محمد دشتی، قم، مشرقین، چاپ هشتم.

۳۰. شبستری، محمود، ۱۳۶۱، شرح گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ اول.
۳۱. شیخ صدوق، بی تا، التوحید، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. شیخ طوسی، ۱۳۶۵، التهذیب، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۰، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، چاپ اول.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، چاپ دوازدهم.
۳۵. _____، ۱۴۲۵، الرسائل التوحیدیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۳۶. طبرسی، ۱۴۱۲، مجمع البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۳۷. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، فصوص الحکم، قم، بیدار، چاپ اول.
۳۸. فلوطین، ۱۴۱۳، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، چاپ اول.
۳۹. الفناری، محمد ابن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الأنس، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ اول.
۴۰. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۸۶، کلمات مکنونه، قم، مطبوعات دینی، چاپ دوم.
۴۱. قشیری، ابوالقاسم، ۱۴۱۸، الرسالة القشیریة، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۴۲. قونوی، صدر الدین، ۱۳۷۱، کتاب الفکوک، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولوی، چاپ اول.
۴۳. _____، ۱۳۷۵، نفحات الاهیة، محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ اول.
۴۴. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
۴۵. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۳، شرح منازل السائرین، علی شیروانی، تهران، الزهرا(س)، چاپ اول.
۴۶. کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱، کتاب تعرف، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، چاپ اول.

۴۷. لاهیجی، محمد، ۱۳۷۷، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، کتابفروشی محمودی.
۴۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۴۹. ملاصدرا، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۵۰. _____، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۵۱. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۵۲. _____، ۱۳۸۶، *ایقاظ النائمین*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۵۳. _____، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۵۴. _____، ۱۴۱۹، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۵۵. ملکی تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۸۵، *رساله لقاء الله*، قم، آل علی (ع)، چاپ هشتم.
۵۶. مولوی، ۱۳۸۰، *مثنوی معنوی*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار، چاپ اول.
۵۷. میرداماد، ۱۳۸۱، *مصنعات*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۵۸. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۷۶، *مولوی‌نامه*، تهران، هما، چاپ نهم.
۵۹. همدانی، مولی عبدالصمد، ۱۳۸۱، *بحر المعارف*، تحقیق حسین استاد ولی، تهران، حکمت، چاپ اول.