

حقیقت انسان و سیر استکمالی

محمد مهدی گرجیان^۱

فرزانه فراهانی پور^۲

چکیده: حقیقت انسان و جایگاه روح و نفس و حقیقت تجلی روح خدا در انسان و محبوب شدن کمالات وی به حجاب‌ها و کاستی‌ها از سعه وجودی‌اش، وجهه همت این مقاله است. از آنجاکه هدف اصلی آفرینش رسیدن به کمال است، تعالی روح در قوس صعود و در مقام رجوع به حق تعالی و پیمودن منازل و مراحل گوناگون علو درجه شایسته او در گرو تنزل و هبوط و تعلق و تدبیر بدن به عالم ماده است تا بتواند به حیات طیبه نائل شود و مجلای ظهور انوار الهی قرار گیرد. آنچه در این مقاله بر آن تاکید می‌کنیم این است که راه وصول و سلوک سالک، منوط به کسب معرفت و مجاهده و تهذیب نفس است تا در این سیر الی الله به مقام فنا رهنمون گردد و این مهم تنها در گرو تبعیت از پروردگار، رسول الله (ص)، ائمه اطهار (ع) و پیروی از قرآن میسر می‌باشد.

واژگان کلیدی: حقیقت انسان، روح، تجلی، قوس نزول، قوس صعود، سلوک، فنا

E-mail: Mm.gojian@yahoo.com

E-mail: ffarahanipour@yahoo.com

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم قم

۲. دانشجوی دکتری رشته معارف

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۸

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۸

مقدمه

لایه‌های متعدد وجودی انسان، از اموری است که شناخت وی را با مشکل مواجه ساخته است. اما صعب‌الفهم بودن او، از اهمیت شناخت آن نکاسته، بلکه آموزه‌های تمام ادیان اهمیت شناخت انسان را پس از خداشناسی قرار داده است و حتی با قرائتی خاص، شناخت خداوند را در گرو شناخت نفس انسان دانسته‌اند.

دانشمندان مختلف با رویکردهای خاص خود، جنبه‌های مختلف مربوط به شناخت انسان را بررسی کرده‌اند، از جمله: آفرینش انسان، جایگاه انسان در نظام هستی، استعدادها و توانمندی‌های انسان، امتیازات و ویژگی‌هایش، محدودیت‌ها و موانع رشد انسان، گرایش‌ها و نیازمندی‌های انسان، جاودانگی و فناپذیری انسان و... از محوری‌ترین مباحث در این میان، حقیقت انسان و کمال حقیقی اوست.

اندیشمندان علوم مختلف با عنایت به ذوجهات بودن انسان هریک ساحتی از آن را مورد کاوش خود قرار داده‌اند. فیلسوفان و عرفا از یک سو و روانشناسان و جامعه‌شناسان از سوی دیگر، در غرب و شرق به کاوش در این راستا پرداخته‌اند.

در مباحث انسان‌شناختی، نظریه صائب و برگزیده، نظریه‌ای است که مبتنی بر آموزه‌های دینی و وحیانی است، که انسان را دارای دو بعد مادی و غیرمادی می‌داند. براساس این نظریه، وجود انسان به جسم خاکی و مادی منحصر نمی‌شود، بلکه دارای بعدی غیرمادی و متافیزیکی و ملکوتی است.

حقیقت روح و نفس از منظر فلاسفه و عرفا

موضوع حقیقت روح و بدن از مهم‌ترین موضوعاتی است که مورد توجه و بحث دانشمندان و متفکران مسلمان و غیرمسلمان واقع شده است. افلاطون نفس را عالی‌ترین بعد انسان معرفی کرده و به اصالت روح و فناپذیری آن اعتقاد داشته و تقدم نفس بر بدن را اثبات کرده است. (روحانی، ۱۳۶۸: ۲۴۲). ارسطو نفس و بدن را دوساحتی دانسته و نفس را منشأ حیات می‌داند و معتقد است انسان به واسطه نفس زنده است و زمانی دارای نفس می‌شود که جسم به کمال

رسیده و استعداد حیات پیدا کند، بنابراین نفس با پیدایش بدن و رسیدن به کمال حادث می‌شود. وی برخلاف افلاطون، تقدم وجودی نفس بر بدن را قبول ندارد و آن دو را متحد با هم می‌داند و ترکیب آن‌ها را واقعی و اتحادی می‌خواند نه انضمامی (ارسطو، ۱۳۴۹: ۱۳۱). اخوان الصفا انسان را مرکب از نفس و بدن می‌دانند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۵۵) و به دو نوع جوهر معتقدند: جوهر جسمانی و جوهر روحانی که هریک اقسامی دارند و بدن از جوهر جسمانی و نفس از جوهر روحانی محسوب می‌شود (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۶۰) و جسد برای نفس به منزله خانه‌ای است که نفس در آن سکنی گزیده (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۸۳).

اخوان الصفا همانند افلاطون تقدم نفس بر بدن را پذیرفته و معتقدند نفس مدت‌ها در عالم علوی و در بهترین حال و در کمال به سر می‌برده ولی به علت خطا و نسیان آدم از عالم علوی نزول کرده و در عالم سفلی به بدن تعلق یافته است (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۷). ابن سینا معتقد است که در وجود انسان حقیقتی است که منشأ ادراکات و احساسات مختلف است که نفس نام دارد و اساس و پایه ذات و شخصیت انسان همین نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۶۹). وی نفس را جوهری واحد می‌داند که دارای قوای مختلف است، از این رو افعال مختلف دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۵۴). او دلایل بسیاری بر جوهر بودن و تجرد نفس اقامه کرده است. وی نفس را جوهری مجرد و قائم به ذات می‌داند که در بدن انسان و یا جسم دیگری منطبق نیست، بلکه مفارق از همه مواد و اجسام است^(۱) (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۹۵). وی برای موجودات صاحب نفس به سبب داشتن کمالات مختلف، نفوس گوناگونی را می‌شمارد و با قبول تعریف ارسطویی از انسان، یعنی حیوان ناطق، نفس را کمال جسم می‌داند، وی نفس را به سه نوع تقسیم می‌کند، که همه در این معنی که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است مشترکند، ولی همه را نمی‌توان در یک معنا گرد آورد. نفس نباتی را برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه تولید و رشد و تغذیه دارد کمال اول می‌داند. نفس حیوانی برای جسم طبیعی آلی از نظر اینکه جزئیات را درک کرده و حرکات ارادی دارد کمال اول است و نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از نظر اینکه ادراک امور کلی دارد و کارها را با اختیار و فکر و استنباط به رأی انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۱۹-۳۲۰).

ابن سینا نفس ناطقه را به منزله محل برای صور معقوله می‌داند و معتقد است که نفس ناطقه در جسمی منطبع نیست که به آن قائم باشد بلکه جسم آلت آن است. بنابراین اگر جسم از حالت آلت بودن تغییر کند و علاقه‌اش را به جهت مرگ از دست دهد و فانی شود هیچ زیانی به آن جوهر عقلی نمی‌رسد، بلکه جوهر نفس از جوهر عقلی استفاده نموده و باقی می‌ماند و نیازی به بدن و آلات بدنی نخواهد داشت. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۷۲). او نفس را جوهر واحدی می‌داند که دارای شئون و مراتب مختلفی است، چنانکه گفته است آنچه حقیقت توسست همین نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۶۹). او در جای دیگر آورده نفس گوهری است که درآکه و دریابنده است و اعضا و جوارح، آلت و وسیله درک و دریافت او هستند. بین نفس و بدن مغایرت وجود دارد، اما این جوهر مجرد، تا زمانی که بدن زنده باشد، تعلق و اختصاص به بدن انسان دارد. اختصاص آن به بدن به اقتضای هیئت جزئی‌ای است در نفس، که به سبب آن به تدبیر این بدن جزئی و عنایت به آن مشغول است.^(۲) (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۹۵). و تنها هنگام مرگ است که روح از بدن جدا می‌شود و باقی می‌ماند.

سهروردی نیز به ثنویت و تمایز بین بدن و نفس معتقد است و می‌گوید نفس مجرد و مستقل از بدن است و پیش از بدن نبوده و با بدن حادث می‌شود و برای صدق ادعای خود اشاره به آیات نفخ و آیه «...ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» (مومنون: ۱۳)، می‌کند. از نظر وی نفس ناطقه جوهری است که معقولات را درک کرده، در جسم تصرف می‌کند و نوری است از انوار حق تعالی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج: ۳، ۱۳۴). سهروردی مانند ابن‌سینا نفس را ذاتاً مجرد می‌داند که افعال خود را از طریق بدن انجام می‌دهد.

در دیدگاه عارفان انسان مرکب از جسم و روح است و اصل و حقیقت انسان همان روح اوست و منشأ آن، روح الهی است؛ زیرا که خداوند آن را به‌خود منسوب کرده است. «...وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» (حجر: ۲۹). روح در کلام عرفا همان نفس است. در کلام فلاسفه پیشین. بیشتر متفکران مسلمان روح و نفس را مترادف به کار می‌برند. ابن‌عربی در فتوحات آورده است: حقیقت انسان همان لطیفه ربانی است که حق تعالی از روح خود در جسم انسان دمید و آن وجه

تمایز انسان با سایر مخلوقات است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۱). وی تصریح دارد که مقصود از روح، نفس ناطقه است^(۳) (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۱)، که بین روح الهی یا نفس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن عربی، ج ۱: ۲۶۰). نفس ناطقه انسانی چون هم صفات الهی مانند علم و قدرت را داراست و هم صفات کونی مانند تحیز و تجسم و نیز دارای معانی کلی و معانی جزئی می باشد، مظهر اسم جامع الهی است. بنابراین برزخ و واسطه صفات الهی و صفات کونی است و به واسطه این برزخیت به ابدان تعلق گرفته است؛ زیرا برزخ یعنی چیزی که صفت دو طرف در او جمع باشد؛ طرفی که روحانی محض است و منزّه از زمان و مکان و تغییر و طرفی که جسمانی صرف است و محتاج به زمان و مکان و تغییر است و عالم روحانی و جسمانی برای او تمام می گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷۳-۹۷۴). وی روح را به حسب جوهر ذات یعنی مجرد بودنش مغایر با بدن می داند که به اعتبار ظهور در غیر، تعلق تدبیری به بدن دارد؛ یعنی کار روح تصرف در بدن و تدبیر قوای بدن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹) و به اعتبار ظهور فعلی، ساری در بدن می باشد. ولی سریان آن در بدن نه سریان حلولی است و نه اتحاد مصطلح در عرف اهل نظر. اتحاد روح و بدن، مانند اتحاد شیء و سایه آن یا اتحاد اصل و فرع است و به سخن دقیق تر مانند سریان وجود مطلق حقانی در جمیع موجودات است^(۴) (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

روح که از عالم ملکوت می باشد و مدبر بدن است، در قوام و بقای خود نیازی به بدن جسمانی ندارد و مستقل از آن است، اما چون بدن مظهر روح و ظاهرکننده کمالات نفس ناطقه است، روح به اعتبار اظهار کمالات و تجلی قوای خود نیازمند بدن می شود و به خاطر احتیاج به بدن و به حساب تعلق به بدن نفس نامیده می شود. روح الهی روح کل یا روح کلی است و ارواحی که از روح الهی ایجاد شده اند ارواح جزئی نام دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۱). روح کل یکی و ارواح جزئی کثیرند. صفت اصلی روح حیات است و از نظر ابن عربی همه موجودات حی و دارای حیاتند. حتی به استناد آیه «... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسرا: ۴۳). همه موجودات حیوان ناطق اند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۴۷). روح مدبر بدن و مانند والی یک ولایت است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۲) که آثار خود را در آن ظاهر می کند و از آن تأثیر هم می پذیرد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۱۵).

ملاصدرا نیز حقیقت انسان را نفس ناطقه می‌داند، اما نه به‌معنایی که فلاسفه پیش از او قائل بوده‌اند. وی نفس و روح را بیشتر به یک معنی به کار برده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۰۳) و انسان را حقیقت واحدی می‌داند که دارای مراتب گوناگونی است. در فقره‌ای از *سفار* برای انسان سه مرتبه بیان شده است. نفس که مرتبه والای انسان است. بدن که مرتبه نازله انسان است و روح بخاری (که غیر از روح انسانی مصطلح است) و برزخ و واسطه بین نفس و بدن است.^(۵) (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۴: ۱۵۷). وی نیز هویت واقعی انسان را روح انسان می‌داند؛ اما ثنویتی را که اغلب فیلسوفان و عرفا درباره انسان قائل هستند و انسان را مرکب از جسم و بدن می‌دانند، قبول نداشته و معتقد است که بدن مرتبه نازله نفس است و نفس، بدن تکامل یافته؛ به این ترتیب ثنویت بدن و نفس از بین می‌رود. با توجه به اینکه وی نفس را صورت ماده یعنی بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۵۳). بنابراین فلاسفه و عرفا بر این عقیده‌اند که انسان مرکب از نفس و بدن است. نفس مجرد و قائم به ذات بوده و اصل و گوهر انسان می‌باشد؛ یعنی همان موجود لطیف ربانی که خداوند آن را از روح خود در انسان دمیده است. موجودی است تجزیه‌ناپذیر که هم بیننده است و هم شنونده، هم حی است و هم عالم، هم قادر و هم متکلم. تا پیش از ملاصدرا همه فلاسفه و عرفا در مغایرت بین نفس و بدن به مغایرت آن دو اعتقاد داشته‌اند و ملاصدرا براساس حرکت جوهریه به عدم تغایر روح با بدن معتقد است و روح را بدن تکامل یافته می‌داند.

تبیین تجلی روح خدا از منظر قرآن

قرآن انسان را مرکب از روح و بدن می‌داند، انسان مخلوق خداوند است و خدا از روح خود در او دمید، آیات خلقت نخستین انسان و آیاتی که در آن‌ها تعبیر نفخ روح به کار رفته است گویاترین بیان بر این مدعا است «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲؛ حجر: ۲۹). خدا می‌فرماید که از روح خودم در او دمیدم. تعبیری که در این آیه آمده تعبیر ویژه‌ای است. کلمه *مِنْ* در *مِنْ رُوحِي* برای تبعیض و بیان بعض یا جزء نمی‌باشد؛ زیرا که روح خدا، با توجه به تجرد آن تجزیه و تبعیض بر نمی‌دارد.

بنابراین کلمه من گویای این حقیقت است که آنچه پس از تسویه یعنی تعدیل و تکمیل کردن خلقت مادی و جسمانی بدن از جانب خدای متعال در آن دمیده شده، از روح خداست. نه عین روح خداست و نه غیر آن و جدا از آن، بلکه صورت نازل و تجلی‌ای از تجلیات ویژه حقانی است. از آیات قرآن هم می‌توان دریافت که نفس، همان من، یعنی حقیقت انسان که با روح هم‌معنی می‌باشد، مخلوق خداوند است و اقرب موجودات به پروردگار بوده و شناخت آن، انسان را به شناخت خدا می‌رساند، روح موجودی امری و مجرد از ماده و آثار و لوازم آن می‌باشد. «...قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسری: ۸۵) و امر پروردگار جز این نیست که وقتی چیزی را اراده کند بگوید باش پس می‌باشد «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). امر خدا همان کلمه ایجادی است که خدای سبحان هرچیز را با آن ایجاد می‌فرماید. به عبارت دیگر امر خدا همان وجودی است که به اشیا افاضه می‌فرماید، اما نه وجود از هر جهت، بلکه امر خدا عبارت است از وجود از این‌رو که مستند به خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۲۹۸). پس انسان دارای دو وجهه و دو جنبه وجودی است: وجهه خلقی و وجهه امری. وجهه خلقی انسان جنبه مادی او و وجود تدریجی‌اش است، و وجهه امری او، از خدا و از روح خدا است که همان روح انسان می‌باشد.

روح آیتی از آیات الهی، و وسیله و راهی است به سوی وی. به این معنی که مخلوق بی‌واسطه او، و ظهور تام و کامل همه اسما و صفات او بوده و همه اسمای حسنی و صفات علوی حق در این مخلوق به‌نحو بهتر و کامل‌تر و جامع‌تری جلوه کرده و از سعه وجودی خاصی برخوردار می‌باشد و در عالم هستی، همان وجه الله است که خبر از جمال و کمال او می‌دهد.

تنزلات روح انسان

روح در مقام تنزل، منازل و مراحل را پشت سر می‌گذارد و در هر منزلی محبوب به حجاب‌های نوری شده و محدودتر می‌گردد و سعه وجودی خود را بیشتر از دست می‌دهد؛ تا

به آخرین منزل از منازل سیر نزولی خود که ظهور در بدن مادی است برسد. درحقیقت برای تعلق هر روح به مرتبه جسمی خود، تنزلی در وجود صورت می گیرد؛ یعنی موجودی از رتبه اصلی خود تنزل می کند، ولی نه به این معنی که حقیقت انسانی به حقیقت دیگری مبدل گردد. ممکن است موجودی در مراتب نازلۀ متعددی تجلی کند و به همین ترتیب در قوس نزولی حرکت نماید.

فیض وجود در قوس نزول، بعد از مرور در درجات و مراتب اشرف و عوالم

جبروت و ملکوت، به عالم ماده تنزل می کند (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۲۷).

هرچند نفس از نظر ملکات و قدرت و عظمت دارای مراتب بالایی است، ولی هنگامی که در مراتب نزول قرار گرفته و بین او و آفریننده اش واسطه های زیادی ایجاد می شود از جهت وجود و قوام ضعیف می گردد، و هرچه این واسطه ها بیشتر باشد، ضعف قوت و وجودی او افزایش می یابد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱: ۲۶۵-۲۶۶).

انسان در تنزل خود از مرتبه اصلی به مرتبه نازلۀ دنیوی، پیش از رسیدن به منزل اخیر و در منازل قبلی حجاب هایی می گیرد که حجب نورانی نام دارند و حجاب هایی که در حیات دنیوی با اکتساب خصلت ها و اوصاف پست و افکار و عقاید باطل و گرایش های گوناگون و... برمی دارد حجب ظلمانی نامیده می شوند که ظلمت و تیرگی ها را بیش از پیش شدت می دهد. حجب نورانی روی چهره اصلی انسان را می گیرد، ولی چهره اصلی آن چنان گم نمی شود و حسن و جمال آن و کمالات و سعه وجودی آن، بیش از حدّ محبوب نمی گردد. به عکس، حجب ظلمانی آن چنان روی چهره اصلی انسان را می گیرد که از حسن و جمال و کمالات و سعه وجودی آن جز نشانه های بسیار ضعیف چندان خبری نمی ماند و هرچه حجب ظلمانی تشدید شود، این آثار و نشانه های ضعیف، ضعیف تر گشته و خبری از حسن قوام حقیقت انسانی نمی ماند. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۴-۵). انسان در احسن تقویم بود و با نزول به عالم دنیوی در اسفل سافلین قرار گرفت. درواقع مرتبه دنیوی حقیقت انسان جلوه و تابشی است از اصل و چهره اصلی او و متصل و مرتبط به آن است. مانند شعاع ضعیفی از آفتاب که از آفتاب است و مرتبط به آن (شجاعی، ۱۳۶۴: ۴۰-۴۱).

در روایتی از امام صادق علیه السلام، آمده که اتصال روح مؤمن به خدا بیش از اتصال شعاع آفتاب به آفتاب است. «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ إِتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ إِتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا...» (کلینی: بی تا، ج ۲: ۱۶۶).

تجلی روح خدا از منظر عرفا و فلاسفه

منشأ هر نفس یا روحی، روح الهی است؛ زیرا خداوند آن را به خود منسوب کرده است «...وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» و (روحی) روح مضاعف نامیده می شود و ابن عربی آن را روح یایی نیز می نامد (ابن عربی: بی تا، ج ۲: ۵۶۸). سنت خداوند بر این قرار گرفته که هر چیزی که موجود شود، قابلیت روح الهی را داشته باشد، نفخ از جانب خدا به معنای بخشش استعداد به موجودی است که قابلیت آن را دارد و این قابلیت به خودی خود، وجود ندارد، آن را هم خداوند می دهد و به سبب فیض اقدس که از عین ذات حق می باشد ایجاد گشته است (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۴). این روح الهی دمیده شده در وجود انسان نَفَس الهی است که مدبر بدن است.

عرفا جهت تبیین حقیقت انسان که نه عین روح خداست و نه غیر آن و اینکه همه موجودات تجلی و ظهور حقاند از مثال آئینه استفاده کرده و گفته اند انسان ناظر در آئینه حق است که در این نظاره، حق را نمی بیند، بلکه آنچه می بیند صورت خویش است که تجلی خداست.

تجلی الهی به این معنا می باشد که حق تعالی بر هر موجود دارای ذات و صفات، از ذات و صفات خویش بر حسب استعدادش، به او هستی می بخشد و این همان ظهور در صورت هاست. از این رو هر انسانی در آئینه حق فقط صورت خود را می بیند و هر اندازه کوشش کند خود آئینه را نمی بیند (عقیفی، ۱۳۸۶: ۷۳).

بدین ترتیب همه موجودات و از جمله انسان، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد یعنی ذات حق هستند و در نتیجه به لحاظ واقعیت در هستی چیزی نیست جز ذاتی واحد که همان خداست (عقیفی، ۱۳۸۶: ۷۵).

ملاصدرا به استناد گفته ابن عربی در فتوحات که تصویر ما در آئینه نه خودماست و نه غیر ما، می گوید:

حال ما، حال آئینه است؛ زیرا آنچه را حقیقت می نامیم، حقیقت به حسب حال ماست نه چیز دیگر. نه می توان آن را حقیقت دانست و نه می توان غیر حقیقت دانست و به این وسیله معنای گفتار محققین و عرفا ظاهر می شود که گفته اند: «عالم، خیال اندر خیال است» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج: ۱، ۱۹۸).

سیر و سلوک راه رسیدن به کمال

از آنجایی که هدف اصلی آفرینش هر موجودی این است که به بیشترین حد کمال ممکن برسد، انسان ها برای رسیدن به کمال، در قوس صعود و برگشت به سوی خدا، باید موانعی را که در سر راه دارند از میان بردارند؛ انسانی که در مرتبه نازل حیات دنیوی قرار گرفته و از موجودیت بسیار ضعیف و محدود و آمیخته به ظلمت ها برخوردار است، چنین می پندارد که موجودیت او و اول و آخر او همین است که می بیند، اما اگر ارشادکننده ای او را از جریان امر و موجودیت اصلی او باخبر کند، می یابد که او صورت و چهره بالاتری دارد بسیار وسیع و پاک، که با کنار زدن این حجاب اخیر که حجاب بدن و تعلقات بدنی است، می تواند با حقیقت خود در مرتبه بالاتری مواجه شود و اگر حجاب های بعدی نیز از میان برداشته شود با چهره اصلی و حقیقی خود در مرتبه اصلی مواجه می گردد و در ماورای حجاب ها چهره اصلی خود را با سعه وجودی و کمال بالاتر می یابد.

حجاب های ظلمانی موانعی هستند که آدمی را از سیر الی الله باز می دارند و برای خروج از این حجب راهی نیست جز کسب معرفت و مجاهده و تهذیب نفس.

انسان با مجاهده با نفس و با از میان بردن شهوات به گونه ای پاک و صافی می گردد که به واسطه کشف و شهود درمی یابد که موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت هایی هستند که خدا در آنها تجلی کرده است. انسان جلوه کامل خداوند است از این رو خودشناسی، سعادت حقیقی را در پی دارد. این دریافت با استدلال عقلانی و با

به کاربردن حواس، دست یافتنی نیست بلکه تنها با ذوق، شهود می گردد. راه رسیدن به این ذوق و درک این شهود نیز، سیر و سلوک است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۹۷).

ملاصدرا نیز بر عامل تهذیب نفس، بسیار تاکید می ورزد. فلسفه ای که به نور کشف و یقین آراسته نباشد، قادر به درک حقیقت نخواهد بود، و این نور تنها از طریق تهذیب نفس و سیر و سلوک حاصل می شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴).

برای سلوک و دستیابی به کمال نفسانی، سالک باید اول آنچه از علم شریعت لازم است یاد بگیرد و در طریق عمل به کار بندد، تا به میزان تلاش و کوششی که داشته انوار حقیقت برای او روشن گردد (نسفی، ۱۳۸۹: ۳). سلوک یعنی از جهل در آمدن و به سوی علم رفتن. از اخلاق بد به اخلاق خوب، و از هستی خود به هستی خدا رسیدن، به همین علت اهل شریعت سالک را محصل می خوانند و سلوک را تحصیل، اهل طریقت سالک را مجاهد خوانند و سلوک را مجاهده، و سلوک نزد اهل حقیقت یعنی نفی وجود خود و اثبات حق تعالی (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۱۹).

بنابراین ابتدای سلوک برای رسیدن به حقیقت، تحصیل علم و به دست آوردن معرفت و شناخت واجبات و محرمات است. در این راه هیچ آفتی بدتر و خطرناک تر از جهل نیست. میانه سلوک، جهاد، نفی خود و به تعبیر ابن عربی درک وحدت وجود است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۸۰).

از دیدگاه ابن عربی سالکان چهار دسته اند:

۱) سالک به خود، کسی است که با انجام واجبات و مستحبات که موجب محبت الهی می شود تقرب به خداوند را در نظر دارد و تمام کوشش خود را برای انجام تکالیف و اوامر الهی به کار می گیرد.

۲) سالک به پروردگار، کسی است که به مقتضای حدیث قرب نوافل «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ بَالِنَوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَ لِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا» محبوب حق گشته و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.

۳) سالک به مجموع، سالک به خود است یعنی پس از رسیدن به مقام قرب نوافل و درک این که خداوند چشم و گوش اوست، بدون اینکه نفس خود را به طور مشخص شهود کند، علم به سلوک خود دارد.

۴) سالک غیر سالک، کسی است که حق تعالی در او تجلی کرده و در سلوک خود را در میان نمی بیند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۲).

تحصیل علم و به دست آوردن معرفت قدم اول رسیدن به کمال و پیمودن قوس صعود است. میانه آن مجاهده و تهذیب نفس و موهبت در انتهای راه سلوک است. اگر کسی علم به واجبات و محرمات پیدا کرد و در عمل موفق بود و تاحدودی به تهذیب نفس و تطهیر عقل پرداخت از موهبت الهی و فضل خداوندی برپایه مشیت الهی برخوردار می شود و بدون حرکت ظاهری حجب و موانع کنار زده می شود و می بیند آنچه باید.

اگر آدمی بخواهد و رای پرده ای آویخته را ببیند، باید از جای خود برخیزد و راهی بیاید و دستی برآورد و گوشه ای از پرده را برچیند و آن سوی پرده را از این روزن تماشا کند. اما گاهی نسیمی می وزد و پرده را به کنار می زند و این شخص را بی آنکه برخیزد و کاری انجام دهد، از حقایق پشت پرده، آگاه می سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۱۳-۳۱۵).

برخورداری سالک از حیات طیبه و انوار الهی

در سفر الی الحق، منازل و مدارجی وجود دارد که هر فرد متناسب با صلاحیت خود و به اندازه منزلت روحی که دارد از آن برخوردار می شود. روایات نیز وجود درجات مختلف ایمانی و منزلت های مختلف عبودی را برای مؤمنان بیان داشته اند.

عن سدید قال قال لی ابو جعفر^(ع): إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَنَازِلَ مِنْهُمْ عَلَى وَاحِدَةٍ وَ مِنْهُمْ عَلَى اِثْنَيْنِ وَمِنْهُمْ عَلَى ثَلَاثٍ وَ مِنْهُمْ عَلَى اَرْبَعٍ وَ مِنْهُمْ عَلَى خَمْسٍ وَ مِنْهُمْ عَلَى سِتٍّ وَ مِنْهُمْ عَلَى سَبْعٍ فَلَوْ ذَهَبَتْ تَحْمِلُ عَلَى صَاحِبِ الْوَاحِدَةِ اِثْنَتَيْنِ كَمْ يَقُو وَ عَلَى صَاحِبِ الثَّانِيَيْنِ ثَلَاثًا كَمْ يَقُو وَ عَلَى صَاحِبِ الثَّلَاثِ اَرْبَعًا كَمْ يَقُو وَ عَلَى صَاحِبِ الْاَرْبَعِ خَمْسًا كَمْ يَقُو ... (کلینی، بی تا، ج ۲: ۴۵).

سدیر گوید: امام باقر علیه السلام به من فرمود: مؤمنین درجات مختلفی دارند: یکی دارای یک درجه و یکی دو درجه و یکی سه درجه و یکی چهار درجه و یکی پنج درجه و یکی شش درجه و یکی هفت درجه است. پس اگر بخواهی به دارای یک درجه تحمیل دو درجه کنی نتواند و اگر بر دو درجه تحمیل سه درجه کنی نتواند و اگر بر سه درجه تحمیل چهار درجه کنی نتواند و اگر بر چهار درجه تحمیل پنج درجه کنی نتواند و ... (کافی، ترجمه مصطفوی، ج ۳: ۷۵).

با تأمل در روایت می‌یابیم که مدارج ایمان و منازل قرب یکسان نیست و هر منزلی از منازل قرب، مسائلی مخصوص همان درجه دارد که نمی‌توان آن‌ها را در درجه و منزلت پایین‌تر انتظار داشت.

در مدارج عالی‌ه ایمانی و پس از طی منازل متعدد و سیر و سفر معنوی، احکام کثرت از نظر سالک محو شده و آثار وحدت ظاهر می‌شود و حکم وحدت در گوش و چشم او ظاهر شده، آنچه می‌بیند و یا می‌شنود، نیکو و خیر محض است و به مقام توحید فعلی نائل می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۵).

در حقیقت سالک با کنار زدن حجاب‌ها، به تدریج از حیات بالاتری برخوردار می‌شود که در قرآن از آن به حیات طیبه تعبیر نموده است.

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).

یعنی کسی که عمل صالحی انجام دهد در حالی که مؤمن است، چه مرد باشد و چه زن، ما به او حیات بخشیده و او را از حیات طیبه‌ای برخوردار می‌کنیم و به بهترین صورتی جزا و نتیجه راه و روش چنین کسانی را به آن‌ها می‌دهیم.

چون سالک از حیات طیبه برخوردار شود، انوار ربوبی در قلب او می‌تابد: «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...» (انعام: ۱۲۲). آیا کسی که مرده بود و سپس ما او را حیات دادیم و برای او نوری قرار دادیم که در بین

مردم با آن نور خاص مشی کند، مانند کسی است که در ظلمات است و خارج از ظلمات نیست؟

آیه شریفه برخوردار از نور خاص الهی را از آثار حیات بالاتر بیان نموده. این نور در قلوب انسان‌ها به اندازه ظرفیت و صلاحیت سالک به ظهور می‌رسد و هرچه او از ظرفیت بیشتری برخوردار باشد و سعه وجودی بالاتری داشته باشد نور حق در او بیشتر متجلی می‌گردد. در نتیجه مشاعر و حواس او از این نور بهره می‌برد؛ به طوری که بر طبق حدیث نوافل پروردگار، چشم، گوش، زبان و... او می‌شود.

مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اقْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحْبَبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهَا... (کلینی، بی تا، ج ۲: ۳۵۲).

هیچ بنده‌ای با چیزی به من نزدیک نمی‌شود که محبوب‌تر از آنچه بر او واجب گردانیده‌ام باشد. حقیقت این است که او با نوافل به من تقرب می‌جوید و نزدیک می‌شود تا آنجا که من او را دوست بدارم، و وقتی او را دوست بدارم گوش او باشم که با آن می‌شنود و چشم او باشم که با آن می‌بیند و زبانش باشم که با آن سخن می‌گوید و دست او باشم که با آن اخذ می‌کند. اگر سالک در سفر خود موفق باشد، مراحل ابتدایی تجلیات نوری را با عنایات ربوبی پشت سر گذاشته و به مراحل کامل‌تری از تجلیات دست می‌یابد و به شهود وجه الله نائل می‌شود و وجه الله را که در همه جا و همه چیز ظاهر است «...فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...» (بقره: ۱۱۵) می‌یابد. وجهی که با همه چیز و با ما هست ولی ما از وجه او در غفلت و در حجابیم.

فنا هدف نهایی سیر و سلوک

فناء فی الله و بقاء بالله اصطلاح مشهوری است که آن را هدف نهایی سیر و سلوک معرفی کرده و بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به آن را خودی می‌خوانند. رسیدن به حق بدون گذشتن از خود امکان ندارد و از این گذشتن تعبیر به «فنا» نموده‌اند.

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(مولوی، ۱۳۳۸: ۵۶۲)

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک از اول آن بقا اندر فناست

(مولوی، ۱۳۳۸: ۳۳۳)

و این امر میسور نیست مگر به ریاضات شرعی و سلوک الی الله.

تا از خودپرستی فارغ نشوی خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی آزادی نیابی، تا پشت بر هر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی، و تا از خود نگریزی به خود در نرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی، و تا پای بر همه نرنی و پشت بر همه نکنی همه نشوی، و به جمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی غنی نباشی، و تا فانی نشوی باقی نباشی (عین القضا، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶).

در بیانات و اشعار عرفای بزرگ نیز به این حقیقت اشاره شده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز

(حافظ، ۱۳۸۴: ۱۹۴)

گفتم که روی خوبت از ما چرا نهانست گفتا که خود حجابی ورنه رخم عیانست

گفتم فراق تا کی گفتا که تا تو هستی گفتم نفس همین است گفتا سخن همانست

(فیض کاشانی، ۱۳۶۸: ۸۱)

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب نهایت سلوک عارفانه را فانی شدن در حق تعالی و فنا را نتیجه تجلیات صفاتی و ذاتی می‌داند. تجلی صفاتی تبدیل شدن صفات بشری به صفات الهی است که نتیجه آن فانی صفاتی است، اما نوع برتر تجلی، تجلی ذاتی است که به واسطه آن تعیین ذاتی و وجود مقید سالک زائل می‌شود. این نوع، فانی ذاتی نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۵). برای فنا سه مرتبه قائل شده‌اند: فانی افعالی، فانی صفاتی و فانی ذاتی. در فانی افعالی، سالک همه افعال را در افعال حق فانی می‌بیند؛ زیرا خداوند به تجلی افعالی بر او متجلی شده است. در مرتبه دوم حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می‌شود و او صفات تمام اشیا را در صفات حق فانی می‌بیند. در مرتبه سوم، حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی می‌شود و او در پرتو نور تجلی ذات خدا، همه چیز را فانی می‌یابد و وجود اشیا را وجود حق می‌داند و در دیده

حقیقین عارف «... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...» (قصص: ۸۸). جلوه‌گری کرده، به جز واجب، موجود دیگری را نمی‌بیند و خیال غیریت نزد او محال می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۲۷).
 سالک به وسیله این فناها از مقامات خلقی گذشته و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسمای الهی و تخلق به اخلاق الله می‌کند تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی می‌رسد؛ و در موطن حقیقی «انا الیه راجعون» قرار می‌گیرد.

وز نما مردم ز حیوان سرزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملائک بال و پر	حمله دیگر بمیرم از بشر
آنچه را در وهم ناید آن شوم	باردیگر از ملک قربان ^(۶) شوم
گویدم کانا الیه راجعون	پس عدم گردم چون ارغنون

(مولوی، ۱۳۳۸: ۱۰۳)

انا لله اشاره دارد به آنکه مبدأ تنزل انسان و مرتبه تعین او از غیب وجود، مقام تفصیل این اسم است که مقام واحدیت باشد، و انا الیه راجعون، اشاره به رجوع به حق در قوس صعود از ناحیه حکومت اسمای الهیه بر مظاهر خلقیه صعوداً و نزولاً است (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۰).

اجابت دعوت انبیا تنها راه وصال

راه رسیدن به فنا و کمال نهایی در درون و باطن انسان شکل می‌گیرد و از نفس انسان می‌گذرد. در اصطلاح اهل معرفت به چنین سیری طریقت گفته می‌شود. طریقت باطن شریعت است. شریعت در اصطلاح احکام شرعی از قبیل نماز، روزه و ... است. طریقت عبارت است از اعمال قلبی باطنی. به بیان دیگر آنچه مربوط به تهذیب ظاهر است از شریعت است و هرچه مربوط به تصفیة باطن است از طریقت است. درواقع حقیقت عین شریعت و عامل رهایی است و سالک در هر مقامی که باشد برای وصال و رسیدن به مقام فنا راهی جز پیروی از اوامر و نواهی

الهی ندارد. شریعت، جاده‌ای روشن و رهگذر نیک‌بختان است و طریق خوشبختی. هر که از این راه برود، به رهایی می‌رسد و هر که از آن روی گرداند، سرنوشتی جز هلاکت نخواهد داشت.

«إِعلم وفقك الله إنَّ الشريعة هي المحجة البيضاء محجة السعداء و طريق السعادة من مشى عليها نجا و من تركها هلك» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۶۹) و «هر که از شریعت فاصله بگیرد، اگر تا آسمان هم بالا رفته باشد به چیزی از حقیقت دست نخواهد یافت!... حقیقت عین شریعت است. شریعت مانند جسم و روح است که جسمش احکام است و روحش حقیقت» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۵۶۳).

«آستان حق برتر و بالاتر از آن است که در دسترس هر کسی بوده باشد؛ جز آنکه یگانه‌هایی در هر دوران می‌توانند سر بر آستان بسایند» (قیصری، ۱۳۷۶: ۱۷۱). و چون هرکسی به آن مقام دسترسی ندارد، باید از این پیشگامان تبعیت کرد. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران: ۳۱). همین مضمون را ابن سینا در بیان مقامات عرفا آورده است «جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنْ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ أَوْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۹).

مقصد اصلی دعوت انبیا و اولیا بیرون کردن غیر حق از قلب و روح و از بین بردن ریشه شرک و رسیدن به مقام خلوص است تا با کسب موجبات قرب و ترک اسباب بُعد بتوان بدون حجب از جمله حجاب خودیت و اثیت به مشاهده حق در قلب و رؤیت مقام کبریایی نایل شد (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۰-۳۱).

عده‌ای را عقیده بر این است که شریعت چندان اهمیت ندارد و جنبه عرفانی دین‌داری را از جنبه فقهی آن جدا می‌کنند. درحالی‌که اگر اساس عرفان بر سلوک استوار است و سلوک چیزی جز ریاضت نیست، ریاضت باید براساس شریعت باشد و تبعیت از خدا و رسول و شریعت امری واجب و ضروری است. زیرا تنها تبعیت از شریعت و عمل به دستورات آن پیشگامان است که انسان را با جهان اسرار آشنا می‌سازد. ظهور اسرار غیبی نیز به میزان تبعیت سالک از شریعت خواهد بود.

خلاصه کلام اینکه برای سیر و حرکت در مسیر عبودیت و رجوع و بازگشت به حق در قوس صعودی و تابش انوار الهی در قلب سالک باید از حجاب‌های ظلمانی، خارج شد و اجابت دعوت پیامبر^(ص) و ائمه معصومین^(ع) و تبعیت از قرآن، تنها راه خروج و رسیدن به وصال است، و این درحقیقت، تبعیت از طریق تعیین شده در نظام تکوین است و انحراف از آن، انحراف از تکوین می‌باشد.

کلام خود را با سخنی از عطار نیشابوری به پایان می‌آورم.

بایزید آمد شبی بیرون ز شهر	از خروش خلق، خالی دید دهر
ماهتابی بود، بس عالم‌فروز	شب شده از پرتو آن همچو روز
آسمان، پر انجم آراسته	هر یکی کارِ دگر را خواسته
شیخ چندان که در صحرا بگشت	کس نمی‌جنید در صحرا و دشت
شورش در وی پدید آمد به زور	گفت: یا رب! در دلم افتار شور
با چنین درگه که با رفعت تورااست	این چنین خالی ز مشتاقان چراست؟
هاتفی گفتش که: ای حیران راه!	هر کسی را، راه ندهد پادشاه
عزت این در، چنین کرد اقتضا	کز در ما، دور باشد هر گدا
چون حریم عزّ ما نور افکند	غافلان خفته را، دور افکند
سال‌ها بردند مردان انتظار	تا یکی را بار بود، از صدهزار

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۸۰)

در تعالیم اسلامی و بینش عرفا و فلاسفه، روح خدا حقیقت اصلی انسان است که بالقوه دارای کمالات و سعه وجودی می‌باشد و با تنزلاتی که در قوس نزول پیدا کرده تا در حیات دنیوی و در مرتبه نازله‌ای از هستی قرار گیرد، کمالات او محجوب شده و گرفتار حجب گردیده و در مقام برگشت و صعود الی الله انسان باید با کنار زدن موانعی که در سر راه قرار دارند، چهره اصلی خود را که همراه با سعه وجودی و کمال بالاتر است بیابد و تنها راه رسیدن به این امر، کسب معرفت، مجاهده و تهذیب نفس و سیر و سلوک است و بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به آن، خودیت می‌باشد که رفع این خودیت با اجابت دعوت پیامبر^(ص) و ائمه معصومین^(ع) و قرآن میسر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. إن النفس ليست منطبعة في البدن، و لا قائمه به.
۲. فيجب أن يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئته فيها جزئيه جاذبه الى الاشتغال بسياسه هذا البدن الجزئي، على سبيل عنايه ذاتيه مختصه به.
۳. ...الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعنى النفس الناطقه
۴. بل سار فيه لا سريان الحلول و الاتحاد المشهورين عند اهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات...
۵. الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مرآت اعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و اوسطها الروح (البخارى)
۶. در بعضی از نسخه‌ها پُرآن آمده است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳)، *اشارات و تنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- _____، (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، (۱۴۰۳)، *اشارات و تنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، (۱۹۵۲)، *رساله نفس*، تحقیق احمدفواد اهوانی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، (۴ جلدی)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دار صادر.
- اخوان الصفا. (۱۴۰۵)، *رسائل اخوان الصفا*، قم: الدار الاسلامیه.
- ارسطو. (۱۳۴۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی قرآن، چاپ سوم، قم: اسرا.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، دیوان حافظ، براساس نسخه علامه محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: جهان دانش.
- روحانی، فواد. (۱۳۶۸)، جمهوری افلاطون، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاعی، محمد. (۱۳۶۴)، مقالات، تهران: سروش.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی با همکاری مرکز نشر رجا و امیرکبیر.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۵)، منطق الطیر، به اهتمام احمد خاتمی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، چاپ دوم، تهران: الهام.
- عین‌الفضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶)، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۵۷)، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض، محسن. (۱۳۶۸)، کلیات اشعار، با تصحیح و مقابله: محمد پیمان، چاپ سوم، تهران: سنایی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶)، شرح بر تائیه ابن فارض، مقدمه، تصحیح و تحقیق صادق خورش، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا)، اصول کافی، تهران: اسلامیه.
- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: علم.
- ملاصدرا، محمد. (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____، (۱۳۶۰)، رساله سه اصل، به کوشش حسین نصر، تهران: مولی.

- . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۳۸)، *کلیات مثنوی*، تهران: اسلامیه.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۹)، *انسان کامل*، با پیشگفتار هانری کربن، مقدمه و تصحیح ماریژان موله، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ دهم، تهران: انتشارات طهوری.
- . (۱۳۵۹)، *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.