

مراتب هستی‌شناختی معرفت در عرفان اسلامی

۲۷
ذهن

مراتب هستی‌شناختی معرفت در عرفان اسلامی

محمود شیخ*

چکیده

این مقاله در پی توصیف مراتب هستی‌شناختی معرفت در نگاه عارفان مسلمان است. معرفت مانند هستی و انسان ذو مراتب است و لایه‌های آن با مراتب وجود و انسان مطابقت دارد. همان‌طور که هستی از شهادت مطلق و غیب مطلق و میانه آن دو یعنی غیب مضاف تشکیل شده است و انسان نیز از روح و بدن و میانه آن دو یعنی نفس و دل، معرفت نیز آنگاه که به غیب مطلق تعلق یابد و ساحت ظهور آن روح باشد یا آنگاه که به عالم شهادت مطلق تعلق گیرد و ساحت ظهور آن جسم باشد یا آنگاه که به عالم غیب مضاف تعلق گیرد و ساحت ظهورش نفس و دل باشد متفاوت است. همان‌طور که غیب مضاف خود دو چهره دارد که یکی روی سوی غیب و دیگری روی سوی شهادت دارد، لایه میانی وجود انسان نیز دو لایه دارد که یکی به بدن و دیگری به روح متمایل است. به وجهه‌ای که به روح متمایل

* پژوهشگر گروه عرفان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

است دل و به وجه‌ای که به بدن متمایل است نفس می‌گویند. بر این مبنا معرفت نیز در لایه میانی خود دو چهره دارد که یکی عالمی را می‌شناسد که به عالم غیب متمایل است و آن را جبروت می‌خوانند و ابزار شناخت آن کشف صوری است و دیگری عالمی را می‌شناسد که به شهادت گرایش دارد و آن را ملکوت می‌خوانند و ابزار شناخت آن کشف معنوی است.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، نفس، معرفت، مکاشفه، مشاهده، استدلال، مطالعه، انسان، غیب مطلق، غیب مضاف، شهادت مطلق، علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین، دل، روح.

* * *

مقدمه

برخی عرفان‌پژوهان به درستی متوجه بوده‌اند که سنت عرفانی اسلام یک سیستم فلسفی صرف و نظامی اندیشگانی نیست و تحول متجانس نظرگاهی ذهنی و روانی را ارائه نمی‌دهد. این آیین ضرورتاً حاوی نظرگاه‌هایی است که اگر فقط به صورت منطقی آنها توجه و از حقیقت کلی حاکم بر آنها غفلت شود، گاه حتی متناقض به نظر می‌آیند. (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۳۶-۳۵) به عقیده این افراد آیین تصوف حاوی روش‌هایی است که در آنها دو حوزه اصلی قابل تشخیص است: حقایق و دقایق؛ حقایق متافیزیک و دقایق امور مرتبط با مراحل انسانی و فردی طریقت (علم‌النفس) است.

در چنین آیینی جستجو از هر نوع مفهوم به مثابه یک پرسش فلسفی با دشواری‌های خاصی روبه‌رو است؛ زیرا همه مفاهیم را باید در پرتو حقایق و دقایق دریافت کرد؛ به گونه‌ای که مشمول تمایزهای اساسی عارفان در مواجهه معنوی‌شان نشود. پرسش درباره کائنات و نظام جهان‌شناختی، چون مستقیماً با متافیزیک و هستی‌شناسی آنان درگیر است به شکل سامانه‌مندی به پاسخ می‌انجامد؛ اما مسئله در پرسش از معرفت پیچیدگی خاصی می‌یابد؛ چراکه در آن تنها حوزه حقایق نمی‌تواند پاسخگو باشد و باید بیش از حقایق به دقایق توجه شود و از برهم‌کرد حقایق و دقایق به پاسخی دقیق دست یافت. البته نکته

روشنی در اینجا وجود دارد که مایه امیدواری است و آن اینکه روان‌شناسی عارفان مسلمان نفس را از نظم متافیزیکی یا از نظم آسمانی جدا نمی‌داند (همان: ۳۷) و همین نکته است که می‌تواند محل و نقطه عزیمت پژوهشگر در فهم مفهوم معرفت باشد، به شرط آنکه بتواند از مجموعه گفته‌های پریشان‌نمای بزرگان تصوف در حوزه دقایق تقریر واحدی به دست دهد؛ به گونه‌ای که تناقضات به حداقل برسد. مشکل اصلی این نوشتار نیز در همین حوزه است و سعی مؤلف در جمع دو گونه متفاوت تقریر از نفس است که یکی بیشتر ماهیت اخلاقی دارد و با حوزه سلوک عملی درگیر است و دیگری که ماهیت هستی‌شناختی دارد و به حوزه متافیزیک نزدیک است.

خود عنوان این مقاله «مراتب هستی‌شناختی معرفت» گویای وجهه مابعدالطبیعی آن است؛ اما دقت در واژه معرفت و توجه به ارتباط وثیق آن با علم‌النفس عرفانی، نشان می‌دهد که مؤلف ناچار است که به حوزه دقایق به صورت مفصل و مجزا توجه کند؛ بنابراین باید به مراتب وجود و عوالم آن و مراتب نفس پرداخت و پس از آن با رجوع به مفهوم معرفت مراتب هستی‌شناختی آن را با توجه به اصل این‌همانی انسان و جهان و نظم و انسجام روان و آسمان برشمرد. مقدمه اصلی و مدخل ورود به این بحث نیز تقریر نظر عارف درباره جهان و خداست؛ چراکه نطفه شکل‌گیری جهان‌شناسی عارف همین مسئله، یعنی کیفیت ارتباط واحد با کثیر است. پس از نشان دادن تقارن مراتب انسان و جهان به عنوان محل معرفت و متعلق معرفت آنگاه می‌توان مراتب نفس را بیان و اثبات کرد.

۱. نظریه معرفت در عرفان اسلامی

معرفت اساسی‌ترین مفهوم در عرفان اسلامی است و جایگاه آن به قدری مهم است که خود واژه عرفان برآمده از این اصطلاح است و عرفا بزرگان خود را اهل معرفت خطاب می‌کرده‌اند. اهمیت این مفهوم در نظام فکری صوفیه به آن دلیل است که معرفت نقطه پیوند انسان‌شناسی، وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی عرفانی است؛ البته این بحث از شدت اهمیت و حضور در تاروپود نظریات عارفان کمتر به شکل مستقل مورد بحث آنان قرار گرفته است.

معرفت در عرفان اسلامی احاطه به عین شیء (کما هو) و ادراک حقیقت شیء به لحاظ وجود عینی است، نه به لحاظ ادراک ذهنی و علم ارتسامی (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۶۵)؛ و چون در منظومه فکری عارف اشیا مظاهر و ظل وجود مطلق و تعین آن هستند، علم به حقیقت اشیا همان علم به حقیقت در معنای اتم آن یعنی وجدان حق تعالی است. از این منظر غایت مجاهده و سلوک عارفانه رسیدن به معرفت خداوند است و این معرفت از منظری مساوق معرفت جهان نیز می‌باشد.

عارف معتقد است که در میان موجودات جهان تنها انسان توانایی دستیابی به چنین معرفتی را دارد؛ زیرا خداوند تنها او را مفتخر به حقیقتی متعالی و کاملاً مجرد از ماده و عالم تعینات کرده است. این حقیقت متعالی ابزار عارف در درک مبدأ متعال عالم است، مبدئی که خود مجرد از ماده و عوارض آن است و قطعاً علم به او در ظرفی می‌تواند قرار یابد که او نیز مجرد از ماده و صورت باشد.

دستیابی به چنین شناختی تنها از راه وجدان و سیر در انفس یا در اصطلاح عرفا کشف و مشاهده ممکن است. از نظر عارف راه دیگر شناخت، یعنی طریق استدلال، اگرچه به نوعی از شناخت منجر می‌شود، اما قابل اعتنا و اعتبار نیست؛ زیرا منبع نظر، اگر بر وحی یا شهود متکی نباشد، حس است و حس به عالم کثرت تعلق دارد، درحالی که عالم الهی وادی وحدت است. عقل متکی بر وحی و شهود نیز به دلیل آنکه یافته‌هایش از جنس علم حصولی است نه حضوری، نمی‌تواند مدعی شناخت حقیقت باشد؛ زیرا علم در معنای اکملش همان شناخت حضوری است. بنابراین معرفت در نگاه عارف، عبارت است از کشف، و چون کشف سیر معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی، (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۳) می‌توان آن را به حرکت از کثرت به وحدت نیز معنی کرد.

کوتاه‌سخن آنکه در عرفان اسلامی کشف و دریافت وجدانی و شهودی حقیقت، معرفت است. در عرفان اسلامی حقیقت که موضوع معرفت و اساس آن است، دو چهره دارد: در یک چهره همان واقعیت اصیل و غایی عالم، یعنی خداوند است و در چهره دیگر مقام سالک است در دریافت تجلیات الهی؛ در همین معنای دوم لاهیجی (م ۱۰۷۲ق) حقیقت را ظهور انوار عظمت ذات الهی، بدون تقید و تعین، معنی کرده است و به سخن

مولای متقیان در خطاب به کمیل استناد نموده که حقیقت «محو الموهوم و صحو المعلوم» است؛ یعنی حقیقت آن است که کثرات که وجود موهوم دارند در هنگام صحو معلوم، یعنی ظهور نور حق محو گردند و فانی شوند و مسلم است که این فنا در منظر عارف اتفاق می‌افتد، نه در عالم خارج. (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۹۲) بر این مبنا حقیقت از منظری مقام سالک است در درک و دریافت انوار الهی به نحو مجرد و مطلق از کیفیات و حدود و رسوم. این دو نوع برداشت یکی متعلق به حوزه دقایق است و دیگری متعلق به حوزه حقایق و درواقع یکی انعکاس دیگری است در عرصه انسان‌شناختی و سلوک‌شناختی. البته اینکه ما حقیقت را چگونه معنا کنیم در نوع بحث ما درباره مراتب نفس تأثیری نخواهد داشت و این مطلب تنها از آن حیث که وابستگی، بلکه همبستگی شدید انسان‌شناسی و هستی‌شناسی عارف را با معرفت‌شناسی او نشان می‌دهد، محل نظر است؛ زیرا چنان‌که تقریر شد معرفت دریافت حقیقت است و حقیقت وجود حق است، صرف نظر از وجود فاعل شناسا از منظری، و وجود انسان است از منظر ارتقاییش به مشاهده انوار الهی یا به عبارت دیگر وجود حق است از منظر تجلی آن بر قلب عارف؛ زیرا با علم اینکه حق در تجلی دائمی است، این انسان است که از طریق ارتقای خود به آن مقام روحانی نایل می‌شود.

آدمی برای شناخت این وحدت و رای کثرات نیازمند ابزاری است که خود فراتر از کثرت و از جنس عالم وحدت باشد. به عقیده عارف این بعد مجرد همان روح است. در عرفان حقیقت انسان روح اوست و روح نیز مانند وجود دارای مراتب است و از آنجاکه روح محل مشاهده است و مشاهده ابزار معرفت حقیقی، معرفت نیز منطبق بر مراتب روح، مراتبی دارد. با این بیان ارتباط تنگاتنگ معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در عرفان اسلامی آفتابی و هویدا می‌شود. در نگاه عارفان مسلمان نیل به معرفت حقیقت منوط به حرکت انسان در لایه‌ها و مراتب وجودی خویش است. این حرکت همان سلوک الی‌الله است و به نظر می‌رسد ابتدای معرفت رب به معرفت نفس در روایات بر همین نکته ناظر است. عارفان مسلمان هر مرحله از این سلوک در نفس را نام‌گذاری نموده‌اند؛ این نام‌ها که ناظر بر ارتقای معنوی فرد است در بافت اصطلاحات عرفان عملی معنا می‌یابد و واژگانی مانند

فنا، محو، اثبات، تلوین، تمکین و حتی کشف و شهود و محاضره و... در این زمره‌اند. از سوی دیگر آنان مراتب وجود انسان را فارغ از ترقی و سیر او نام نهاده‌اند و واژگانی مانند دل، نفس، عقل، جان، روح و... در این زمره‌اند. عارفان مسلمان حقیقت خارجی و اصیل عالم را نیز صرف نظر از سلوک و ارتقای معنوی انسان به مراتب آن نیز نام‌گذاری کرده‌اند که اصطلاحاتی مانند ملکوت و جبروت و ناسوت و لاهوت و اعیان و... در این حیطه است: عبارتنا شتی و حسنک واحد؛ در این نوشتار برای تبیین صحیح مراتب معرفت در عرفان اسلامی ناچاریم ابتدا مراتب هستی و انسان را بررسی نماییم و سپس مراتب معرفت را با نظر بر مراتب این دو تحلیل نماییم.

۲. مراتب وجود در عرفان اسلامی

عارف برخلاف متکلم که عالم را محصول خلق از عدم (نیستی) می‌داند، معتقد است که عالم بر اثر تجلی حق به وجود آمده است. در تفسیر متکلم از خلقت، بین خداوند و خلق بینونیت تام برقرار است و میان آن دو هیچ ارتباط وجودی ای نمی‌توان متصور بود؛ در صورتی که در تئوری تجلی، حق و خلق ارتباط وجودی دارند و از نوعی همبستگی برخوردارند.^۱

با این تمایز در مسئله تجلی و خلقت، تشبیه و تنزیه نیز در کلام و عرفان اسلامی دو معنای متفاوت یافته‌است. در نگاه متکلمان تنزیه سلب صفات ممکن از واجب، و تشبیه اسناد صفات مخلوق به واجب است. ابن عربی با تغییر در معنای تشبیه و تنزیه، قرائتی جدید ارائه می‌دهد. به عقیده او تشبیه، تقیید و تنزیه اطلاق است. در این قرائت عالم صورت حق و حق مقید است. مطلق خواندن حق، در نظر گرفتن قید اطلاق برای او و محدود و مقید کردنش به قید اطلاق است و منزّه خود به آن چیزی گرفتار می‌شود که از آن می‌گریزد. ابن عربی معتقد است که مسیر صحیح در معرفت حق، جمع میان تشبیه و تنزیه است؛ البته شناخت از جمع تشبیه و تنزیه، شناختی اجمالی است؛ چرا که مراتب عالم نامتناهی و احاطه به همه مراتب محال است. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۷۴-۶۸) این تنزیه به قول قیصری، شارح فصوص‌الحکم، یا تنزیه از نقایص امکانیه یا تنزیه از نقایص امکانیه کلمات

انسانیه، توأمان، است. (۱۳۷۵: ۴۹۸)

در اندیشه عرفانی حق بی صورتی است که همه صور از اوست، هم مشبه و هم منزّه در مقام مواجهه با او سرگردان و حیرانند. حق گاهی بر قلب مشبه تجلی و او را موحد می کند و گاه در مظاهر و صور خویش موحد و منزّه را حیران می گرداند. گاهی عارف حق را در رخساره دلبر تازه رویی می یابد و گاهی نیز حدود وجود خویش را ویران می کند تا از کمند تشبیه رها شود.^۲ (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر دوم، ابیات ۶۰-۵۷)

در نگاه عارف انسان تا وقتی که در بند صورت و حواس مادی خویش مانده است، نباید وارد مقوله تشبیه و تنزیه شود. تنها کسانی که از صورت رها شده اند و از کوری معنوی به درآمده اند و به داری مجاهده و صبر، شرح صدر یافته اند و حواس باطنی را دیده ور کرده اند، می توانند درباره تشبیه و تنزیه سخن گویند؛ چرا که آنان هم نقش را و هم نقاش را یافته اند.^۳ (همان، ابیات ۷۳-۶۸)

در نگاه عارف، حق جان کالبد جهان است و نیک و بد این کالبد از جان است (همان، دفتر ۱، بیت ۱۷۷۵)؛ و رای جهان صورتها، حقیقتی بی صورت (حق) وجود دارد که منشأ و مرجع این عالم است. (همان، ابیات ۱۱۴۹-۱۱۴۸) این بی صورت که معنای حقیقی همه صور است گاه خورشید و گهی دریا و گاه کوه قاف و گهی عنقا می شود؛ در صورتی که در ذات خود نه این است و نه آن؛ او در حقیقت خود فزون از همه است و از هر بیشی، بیشتر.

عارفی که عالم را در دو ساحت معنا و صورت می یابد، در مقام تقریر این یافته از دو حضرت و مقام اصلی می گوید: «یکی حضرت غیب مطلق که عالم مربوط به آن عالم اعیان ثابت است و دیگری شهادت مطلقه که عالم آن عالم اعیان خارجیّه (ملک) است. غیب مطلق همان احدیت و هویت مطلقه است و مطلق است به اطلاقی که مقابل تقیید نیست؛ بلکه مطلق است به اطلاق از اطلاق و تقیید». (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۵) به بیان دیگر حق بی صورتی است که تجلی کرده و بر اثر آن به صورت آمده است. مبنای صدور صورت از بی صورتی، و کیفیت و از بی کیفیتی، و کثرت از وحدت، و رنگ از بی رنگی و عالم صفات از بی صفتی در نظر عارف، محبت ذات به ذات است؛ زیرا در آن وادی غیریت معنا ندارد؛

عارف این محبتِ موجد حرکت را «حرکت حبی» نام نهاده است.

مفهوم تجلی که مبنای آن حرکت حبی است، توصیف‌کننده شیوه ارتباط واحد و کثیر در عرفان است. وجود، من حیث هو هو، مطلقاً و اعم از آنکه در تعقل آن قیدی، حتی قید اطلاق اعتبار شود، هویت غیب مطلق و حقیقه الحقایق است. این وجود گاه در کسوت قیود و گاه مجرد از آن است؛ به اعتبار مجرد از صفات زائده‌اش احدیت و به اعتبار جمیع صفات زائده‌اش واحدیت و الوهیت نامیده می‌شود. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۷) در احدیت، هیچ اسمی و رسمی و فعلی وجود ندارد، چراکه این امور اعتباری‌اند و عقل چون نسبت وجود حق را با ممکنات ملاحظه می‌کند، آنها را اعتبار می‌نماید؛ غیبیت و شهود و اولیت و آخریت و باطنیت در این مقام، در سطوت احدیت ذات مخفی و مستهلکند، و در آن مرتبه نام و نشان و رسم و عبارت بی‌معناست.^۴

در میانه دو حضرت غیب و شهادت مطلق، غیب مضاف قرار دارد که واسطه کثرت عالم ملک و وحدت عالم غیب است. غیب مضاف دو چهره دارد: یکی رو به سوی حضرت شهادت و دیگری رو به سوی حضرت غیب؛ آنکه رو به جانب عالم غیب دارد عالمش جبروت و آنکه رو به سوی عالم شهادت دارد عالمش ملکوت است. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۵) عالم جبروت همان عالم ارواح مجرد و محل ظهور حقایق الهی و اسمای تنزیهی در صورت مجردات و بسایط است که آنها را عقول نیز نام نهاده‌اند و در سخن فلاسفه به عالم نفوس ناطقه و فلکیه مشهور است. عالم ملکوت نیز همان عالم مثال منفصل است که در آن اسما و حقایق الهی به نحو اشیای مجرد لطیفه با آثار مادی نظیر شکل ظهور دارند؛ اما به گونه‌ای تجزیه‌ناپذیر.

همگی این مراتب (از غیب مطلق تا شهادت مطلق) یک وجود بیش نیستند که بر حسب اختلاف در تجلیات و تعینات مسمی به حضرات و مراتب شده‌اند و نگاه وحدت‌بین عارف این اختلافات را ریشه‌دار نمی‌داند و اذعان دارد که تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه‌اند (همان) به عبارت دیگر موجودات کونیة مظاهر و مرائی وجود مطلقند و برای وجود در هر عالمی از عوالم ظهوری است در مراتب خلقیه و مجالی کونیة. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۷)

ابن عربی در توصیف این نحوه ارتباط وحدت به کثرت در فص نوحی فصوص الحکم می‌گوید: «فان للحق فی کل خلق ظهوراً، فهو الظاهر فی کل مفهوم فهو باطن عن کل فهم الا عن فهم من قال: ان العالم صورته و هویته و هو الاسم الظاهر، كما انه بالمعنی روح ما ظهر.» (۱۳۷۵: ۶۸) بنابر سخن ابن‌ترکه اصفهانی منظور از سخن ابن‌عربی که حق از هر فهمی پوشیده است، قاصران از کشف و ذوق هستند: کسانی که محاط مفهومات و نظرات و معتقدات خویشند. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۸)

در کنار این حضرات، مقامی دیگر قرار دارد که به تعبیر عارف کون جامع یا مقام انسان است. این مقام واجد کمال همه مراتب به اجمال است؛ این مقام را حقیقت محمدیه و برزخ جامع نیز نامیده‌اند. این مقام، مقام انسان است و و خود نقشه و الگویی است از عالم، و واجد همه مراتب و حضرات؛ در بخش بعدی پس از تعریف و برشمردن مراتب انسان در عرفان و تطبیق آن با عوالم وجود، مراتب معرفت را که محمل آن وجود آدمی است، تبیین می‌نماییم.

۳. مراتب انسان

چنان‌که گفته شد این مقاله برای توصیف مراتب معرفت در عرفان اسلامی سه مرحله دارد: ابتدا توصیف مراتب متعلق معرفت، سپس توصیف مراتب محل و ابزار معرفت و نهایتاً اثبات و شرح مراتب معرفت با تکیه بر مراتب متعلق معرفت و محل و ابزار معرفت؛ بنابراین موضوع این بخش از نوشتار ما مراتب انسان به‌عنوان محل معرفت و قوای او به عنوان ابزار کسب معرفت است.

آیات قرآن کریم است که انسان را موجودی نیمه الهی - نیمه مادی می‌داند^۵ و بیان می‌کند که حق در قالب بویناک او از موهبتی الهی به نام روح را دمیده‌است. نخستین عارفان مسلمان با استناد به آیه «قل الروح من امر ربی» (الاسراء: ۸۵) خود را با مسئله‌ای به نام روح به‌عنوان حقیقت وجود آدمی درگیر نمی‌کردند و بیشتر بر اصطلاح نفس تکیه داشته‌اند. واژه‌ای که در بیشتر آیات قرآن ضمیر انعکاسی است و در مواردی هم که در معانی‌ای به‌کار می‌رود که کاملاً انعکاسی نیست، باز وجه انعکاسی آن قوی‌تر است. گاهی

نیز این واژه بدون هیچ اسمی که به آن بازگردد، به کار می‌رود که در این موارد به نفس انسانی اشاره دارد. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۸۴) این دسته با تکیه بر واژگانی چون اماره، لوامه، مطمئنه، ملهمه^۶ و مسوله^۷.

«نفس اماره»، همان است که دعوت‌کننده به زشتی و بدی است^۸ و از دید عارف دشمنی است دوست‌روی؛ و مقهور کردن او از دشوارترین مراحل سلوک ایمانی انسان است و عارفان مسلمان نیز دربارهٔ جهاد با آن رساله‌ها نگاشته‌اند.^۹ عارف در مسیر حرکت خود به سوی خداوند تلاش می‌کند تا این ساحت از نفس را به صلاح آورد و از صفت امارگی به مرتبهٔ مطمئنگی برساند: به این عمل در اصطلاح اهل عرفان و ایمان «تزکیه» می‌گویند.

«نفس لوامه» خود بیدار و نسبتاً آگاه انسان است که اگرچه هنوز در برابر گناه مصونیت نیافته و گاه لغزش دارد، اما پس از گناه بیدار می‌شود و توبه می‌کند و به مسیر رستگاری بازمی‌گردد؛ انحراف دربارهٔ او کاملاً ممکن است، ولی موقتی است نه دائم؛ در بعضی از انسان‌ها بسیار قوی و نیرومند است و در بعضی بسیار ضعیف و ناتوان؛ ولی به هر حال در هر انسانی وجود دارد.^{۱۰}

«نفس مطمئنه» حالت تکامل‌یافتهٔ نفسی است که به مرحلهٔ اطمینان رسیده، رام شده است، این نفس به مقام تقوای کامل و احساس مسئولیت رسیده و دیگر به‌آسانی نمی‌لغزد.^{۱۱} (سلمی، ۱۳۶۹)

دربارهٔ واژه روح مطلب قاضی‌تر می‌شود؛ زیرا روح در قرآن در معانی متفاوتی به کار رفته است. قرآن به سلسله حقایقی که مافوق جسم است، روح می‌گوید. در قرآن به روح القدس، امر الهی، و وحی از آن جهت که کیفیتی جسمانی نیستند، روح گفته شده است؛ روح گاهی نیز در معنای موجودی در عرض ملائکه آمده^{۱۲} و با روح القدس و روح الامین ارتباط مفهومی دارد^{۱۳} و همچنین با مفهوم وحی نیز همراه است.^{۱۴} کلمهٔ روح با نام مبارک عیسی (ع) همراه شده و در داستان بارداری حضرت مریم (س) نیز نقش دارد.^{۱۵} روح، در قرآن، همچنین تأییدکنندهٔ مؤمنان^{۱۶} و تکمیل‌کنندهٔ وجود آدمی^{۱۷} نیز خوانده شده است. (طباطبایی؛ ۱۳۷۴: ۲۷۲-۲۷۰)

به‌رغم وجود معانی متعدد برای روح، مسلمانان بیش از همه به ارتباط آن با انسان و

واقعه دمیده شدنش در کالبد او و تشریفش به انتساب الهی^{۱۸} توجه کرده‌اند و این معنا بیش از کاربردهای دیگر در فرهنگ معنوی دنیای اسلام بازتاب داشته و توجه مسلمانان را برانگیخته است. آیه شریفه ۲۹ سوره حجر بر سجد کردن ملائکه بر انسان به فرمان الهی، پس از دمیده شدن روح در آن اشاره دارد و از جمع این آیه با آیات بیان‌کننده کرامت انسان در پیشگاه خدا، می‌توان مایه کرامت آدم(ع) و فرزندانش را در همین روح دمیده‌شده دانست.^{۱۹}

نفس‌شناسی و انسان‌شناسی دسته‌ای از عارفان، مانند سلمی (م ۴۱۲ق) در کتاب عیوب‌النفس و مداوات‌ها، کلاباذی (قرن ۴) در کتاب التعرف، مکی (م ۳۸۶ق) در قوت القلوب، هجویری (م ۴۷۰ق) در کشف‌المحجوب و... نشان می‌دهد که انسان‌شناسی آنان کاملاً متأثر از قرآن کریم و روایات پیامبر، صحابه، اهل بیت بوده‌است. این دسته به نفس بیشتر از حیث اماره به سوء بودنش توجه می‌کرده‌اند و نسبت به مفهوم روح و ارتباط آن با نفس و بدن بی‌تفاوت بوده‌اند و به همین دلیل در ارائه یک نظام انسان‌شناختی مدون با تکیه بر مفهوم روح و نفس هیچ‌گاه موفق نبوده‌اند. بیانات یحیی بن معاذ رازی (م ۲۵۸ق) و بی‌توجهی او به مفهوم روح (رازی، بی‌تا: ۱۷۲) و رویکرد ابو‌عبدالرحمن سلمی در رساله عیوب‌النفس و مداوات‌ها به نفس و تقسیم آن به سه قسم اماره و لوامه و مطمئنه و برشمردن عیوب نفس و مداوای آنها (۱۳۶۹: ۴۱۱-۴۱۰)؛ و همچنین رویکرد قشیری (م ۴۶۵ق) در رساله و سخن او در ضرورت مخالفت با نفس (۱۳۸۳: ۲۲۹-۲۲۵) بدون ارائه نظامی سامانه‌مند از انسان نمونه‌هایی از این رویکرد است؛ رویکردی که در آن زمینه‌های سلوکی بر جنبه‌های حکمی غلبه دارد. شیخ عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۲ق) در کتاب الفتح‌الربانی و الفیض‌الرحمانی (بی‌تا: ۸۸-۸۴ و ۱۸۷-۱۸۲) و ابونجیب سهروردی (م ۵۶۳ق) در آداب‌المریدین چنین رویکردی دارند. البته سهروردی به امکان ارتباط روح و نفس به صورتی کاملاً ساده و ابتدایی توجه می‌کند و نفس و روح را مقابل یکدیگر می‌خواند، روح را معدن خیر و نفس را معدن شر می‌داند؛ (م ۲۰۰۲: ۵۲) مطلبی که جان و مبنای انسان‌شناسی صوفیه است و هجویری نیز در کشف‌المحجوب، در بیان طریقت سهلیه، اجمالاً به آن اشاره کرده است. (۱۳۸۳: ۲۹۶)

به هر روی پرسش درباره روح و کیفیت ارتباط او با بدن یا متأثر از اندیشه‌های یونانی یا برآمده از مشاهدات و مکاشفات اهل عرفان اندک اندک به گفتمان متصوفه وارد شد؛ اگرچه این پرسش (که روح چیست) چنان‌که از متون صوفیه برمی‌آید چندان دشوار می‌نموده است که سخن در آن را مانند تفکر در ذات الهی ممنوع می‌دانسته‌اند و از آن منع می‌کرده‌اند (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۶) و مواضع گوناگونی را با توجه به معانی گوناگون روح در قرآن اتخاذ می‌کرده‌اند.

سراج در کتاب اللمع خود، در دو موضع به اختلاف اقوال درباره روح اشاره کرده است؛ (۱۳۸۱: ۲۵۹ و ۴۵۱) نقل او از واسطی (همان: ۲۵۹) که روح دو نوع است، یکی روحی که حیات مردم به آن است و دیگری روحی که خداوند درباره آن فرموده از عالم امر حق به سوی پیامبر وحی می‌آورد (شوری: ۵۲) نشان می‌دهد که عارفان نخستین نیز متوجه این مسئله بوده‌اند و از آیات قرآنی چیزی عمیق‌تر دریافت می‌کرده‌اند، ولی شاید به دلیل نداشتن نظام معرفتی منسجم از تبیین آن ناتوان بوده‌اند. بی‌شک این توجه ناشی از پرسش‌های برآمده از اختلاف در تفسیر و تأویل آیات قرآن در آن دوره بوده؛ چراکه همان‌طور که گفتیم در قرآن کریم روح در معانی متعددی به کار رفته است. نکته دیگری که از گزارش سراج می‌توان یافت آن است که درباره روح دو نوع نگاه رسمی وجود داشته است. به نظر می‌سد که سراج گفته ابو عبدالله نباجی که هرگاه عارف به مقام وصل رسد در او دو روح پیدا می‌شود: روحی که آن را تغییر و اختلاف نمی‌گیرد و روحی که دچار تغییر و تلوین می‌شود، برای این نقل کرده است که با تکیه بر آن، میان دو رویکرد موجود درباره روح جمع کند. (۱۳۸۱: ۲۵۹) رویکردی که بنابر تفکر کلامی نمی‌تواند تجرد و از عالم امر بودن روح را بپذیرد و رویکردی که بی‌پروا قائل به تجرد کامل روح از ماده و بقای او و حتی قدمت اوست. سراج در ذکر کسانی که درباره روح به غلط افتاده‌اند از کسانی سخن می‌گوید که معتقدند روح نوری از نورهای خدایاگونه‌ای از حیات خداوند است، به عقیده او این افراد با این پندار به هلاکت افتاده‌اند. او در عین آنکه روح را جزء مخلوقات و در قلمرو قدرت حق می‌بیند، اذعان دارد که خداوند روح آدمی را از ملکوت و جسم او را از خاک آفریده است. این باور را می‌توان سرآغاز ورود رهیافت فلسفی به انسان‌شناسی

عرفانی دانست.

امام محمد غزالی (م ۵۰۵ق) در احیاءالعلوم برای تبیین یک نظام انسان‌شناختی بیش از دیگران تلاش می‌کند و در این تلاش بیش از دیگران به حکمت و فلسفه متوسل می‌شود. او در آغاز ربع مهلکات نفس، جان، دل و عقل را معنا می‌کند و پس از بیان معانی هریک سعی می‌کند ارتباطی منطقی میان آنها برقرار کند. (۱۳۷۵، ج ۲۵: ۷-۳) پس از آن عین‌القضاة همدانی (م ۵۲۵ق) نیز در رساله تمهیدات تمهید اصل سابع را به حقیقت روح و دل اختصاص می‌دهد و به آموزه قرآنی ترکیب الهی روح و بدن می‌پردازد و معتقد است که میان قالب کثیف و قلب لطیف باید واسطه‌ای باشد و نقش واسطه را ترجمانی میان قلب و قالب می‌داند و آن را دل نام می‌نهد. (۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۱)

۳۹ ذهن

مراتب هستی‌شناختی معرفت در عرفان اسلامی

ابن عربی (م ۶۳۸ق) با تکیه بر تطابق انسان و عالم و تکیه بر مفهوم انسان کامل و جامعیت او از حیث اسما و مراتب عالم (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۲۵) بر ذومراتب بودن انسان تأکید می‌کند و او را مظهر اسم‌الله در مرتبه اعیان خارجی می‌داند. نگاهی به اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰ق) و تعریف او از روح و نفس مؤید این نظر است. (قاسانی، ۱۴۲۶ق: ۸۲ و ۳۲)

آنچه در شکل پایانی نظریه صوفیه درباره مراتب انسان خودنمایی می‌کند، قول به تجرد روح و تعلق او به بدن و وجود میانجی و مترجم میان این بعد مجرد و آن بعد مادی است. در قول به تجرد و تعلق روح به بدن عارفان مسلمان تأثیری روشن و انکارناپذیر از فلسفه و حکمت اسلامی پذیرفته‌اند.

در این قسمت از مقاله پیش از ورود به بحث پایانی ناچاریم از پیکربندی مجموع مباحث عرفا در این باب. حقیقت وجودی انسان روح یا نفس ناطقه است که همه مراتب آدمی ظهور اوست؛ از تعلق این روح مجرد به بدن مادی، مراتب و وسایطی ظهور می‌کنند که تجرد تام ندارند. این مراتب را که قاعدتاً مشکک هستند، در دو مرتبه اصلی می‌توان برشمرد که نجم‌الدین رازی، از عرفای بزرگ دنیای اسلام، در مرصادالعباد دو اصطلاح دل و نفس را برمی‌گزیند. به عقیده او نفس و قلب دو فرزند حاصل از فعلیت روح و انفعال بدن هستند؛ روح مرتبه کامل و کاملاً مجرد انسانی و بدن پایین‌ترین مرتبه در تجرد است؛

و دل و نفس مراتب میانین روح و بدن هستند. بنابر گفته دایه دل به روح و نفس به قالب و بدن گرایش دارد؛ بنابراین دل محل صفات حمیده علوی و نفس محل صفات ذمیمه سفلی است؛ البته بعضی از صفات حمیده در جنبه روحانی نفس وجود دارد و بقای نفس انسانی از همین جنبه روحانی است و حیوانات به دلیل فقدان روح فاقد آن هستند. نفوس حیوانی زاده عناصر و افلاکند، از این رو هنگام نزع به سوی مادر اصلی خود یعنی فلک بازمی گردند. بنابراین خود نفس دو چهره دارد، چهره‌ای جسمانی و چهره‌ای روحانی. تمامی صفات ذمیمه نفس به وجه خاکی او و وجه خاکی‌اش به دو صفت هوا و غضب بازمی گردد. از آنجا که مادر نفس آدمی قالب خاکی اوست و از آنجا که قالب خاکی آدمی ترکیبی از اخلاط اربعه است و از آنجا که اخلاط اربعه برآمده از عناصر اربعه است، بنابراین دو صفت هوا و غضب که خود مادر و منشأ همه صفات ذمیمه به‌شمار می‌آیند، فرزند باواسطه عناصر اربعه هستند. این نقطه محل پیوند علم اخلاق و عرفان به علم طب و طبیعت است.

نفس ناطقه در عین تجرد از مراتب مادون خویش در آنها ظهور دارد و آنها در اصل خویش مظهر اویند. احاطه او بر مراتبش احاطه بائی است نه علایی؛ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۵۹) بنابراین او مقید به مراتب نمی‌شود و جسم و نفس حیوانی و قوای آن کثراتی هستند مندمج و مندک در ذات نفس ناطقه و او در عین برتری‌اش در همه مراتب ظهور دارد و همه مراتب ظهور اویند؛ از این رو تأثیر قوایش در یکدیگر، تأثیر اوست بر خود و نه تأثیر مرتبه مادون بر مافوقش. همه مراتب معلول نفس هستند و معلول از شئون علت است و همان علت است در مرتبه‌ای پایین‌تر.

نفس پس از تزکیه و عبور از مرتبه امارگی و لواستگی به مرتبه مطمئنگی می‌رسد و در این مقام طرف خطاب الهی واقع می‌شود و به سوی او بازمی‌گردد. این بازگشت بازگشت کلیت نفس به مقام اصلی خود است و می‌توان آن را از جنس بازگشت نور بر اثر انعکاس از آینه به اصل خود دانست. این مقام همانی است که شناخت آن شناخت رب است. به دیگر سخن شناخت نفس در مرتبه ناطقه‌ای‌اش همان شناخت روح و شناخت حق است. حق صورتی از خویش را در نفس آدمی نهاده، این صورت در پرده بدن و نفس نهان است

و با تزکیه آن دو هویدا می‌شود. با هویدا شدن این چهره الهی که همان امانت به ودیعه نهاده شده در آدمی است، انسان از ساحت خاکی خود فراتر می‌رود و به عوالم ربوبی و به عبارت دیگر به عالم ولایت وارد می‌شود. از این پس حرکت او حرکت در عوالم ولایت است.

نتیجه

مراتب معرفت با نظر به مراتب وجود و انسان: چنان‌که گفته شد معرفت در عرفان اسلامی دریافت حقیقت، و دریافت حقیقت دریافت وجدانی وحدت حقه حقیقه به علم حضوری است. بنابراین چنان‌که مرحوم آشتیانی (م ۱۴۲۷ق) در مقدمه مشارق الدراری بیان می‌کند، معرفت در عرفان اسلامی «احاطه بعین الشیء کما هو» است و معنای آن ادراک حقیقت شیء و دریافت ذات شیء با آثار و صفات آن به حسب وجود عینی است، نه به لحاظ ادراک ذهنی و علم ارتسامی که از آن به «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل» تعبیر نموده‌اند. بر این اساس معرفت عبارت است از اتحاد عارف با معروف و ازاین‌رو هرچه جهات تمایز و مابینت و کثرت بین عالم و معلوم کم باشد، علم تام‌تر و معرفت صریح‌تر است. (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۶۵)

تعریفی که از معرفت ارائه شد فلسفه سلوکی صوفیه را نیز ترسیم می‌نماید، به این نحو که عارف در مراتب معرفت حقیقت که همان دریافت وحدت است، باید از کثرات بگذرد؛ گذر از کثرات یعنی کشف و خرق حجاب و گذر از صورت به معنا، که آن را «تأویل» نیز گفته‌اند. بنابراین عارف برای نیل به معرفت (دریافت حقیقت) ناچار است از سیری وجودی و این دقیقاً نقطه تمایز عرفان از دیگر جریانات فلسفی و علمی است؛ زیرا آنان غالباً مسیر دریافت معرفت را حرکت ذهن از مجهول به معلوم معنا می‌کنند.

از سوی دیگر سیر وجودی انسان برای دریافت معرفت سیری آفاقی نیست، بلکه انفسی است و سالک از طریق مشاهده تجلیات الهی ساری در وجود خویش و درک مقامات سلوکی به آن نایل می‌شود. با این مقدمه می‌توان استنباط نمود که واژگان مرتبط با حوزه معرفت‌شناسی با عرفان عملی پیوند بیشتری دارند تا با عرفان نظری؛ زیرا تعبیر

صوفی حتی از واژه‌ای مانند معرفت، چنان‌که در آغاز نشان داده شد، سلوکی است. دلیل این امر نیز همان‌طور که اشاره شد پیوند عمیق معرفت با ساحت وجودی انسان و حوزه دقایق است. بر همین مبنا جستجو در معرفت‌شناسی عارفان مسلمان منبع اصلی دقایق مورد توجه آنان در سلوک و مراتب آن است. دقت در این متون واژگان بسیاری را که مبین معرفت‌شناسی عارف است به ما معرفی می‌کند؛ واژگانی مانند معاینه، مشاهده، مکاشفه، لحظ، وجد، اطلاع، حقیقت، حکمت، معرفت، بصیرت، علم، تفکر، یقین، یقظت، و... است. بحث درباره هر کدام از این اصطلاحات و سیر تحول حوزه‌های معنایی آنان هدف این مقاله نیست، بلکه هدف در اینجا تبیین مراتب معرفت در عرفان اسلامی است و به همین دلیل تنها به واژگانی توجه شده که می‌توانند برای مقصود این نوشته سودمند باشند.

در این میان واژه «فنا» جایگاه مهمی دارد و هر چند خود واژه ارتباط چندانی را با معرفت‌شناسی عرفانی نشان نمی‌دهد، ولی بافت معنایی آن با معرفت ارتباط تام می‌یابد. فنا از میان رفتن جهت بشریت بنده در ربوبیت حق است. (بیات، ۱۳۷۴: ۱۵۴) عارفان مسلمان این فنا را در ساحت فنای از افعال، صفات و ذات ترسیم نموده‌اند و بدین نحو مسئله معرفت را با فنا پیوند داده‌اند. آنان معتقدند که عارف در هر مرحله از فنا منظر متناظر با آن مرحله در عوالم ربوبی را درمی‌یابد. آنان نخستین گام در این حرکت انفسی را خروج از عالم ذهن که ظرف کثرات در نشئه انسانی است، می‌دانسته‌اند و سپس با برشمردن مراتب وجودی در انسان و وجود (جهان و حق) مراحل این معرفت را، اگرچه صریحاً از عنوان مرتبه استفاده نکرده‌اند، برشمرده‌اند. عزالدین محمود کاشانی (م ۷۳۵ق) در مصباح‌الهدایه فنا را به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و فنای ظاهر را فنای افعال و فنای باطن را به فنای صفات و ذات تقسیم می‌کند. هر سه این مراتب با معرفت باطنی عرفانی رابطه مستقیم دارند؛ زیرا در آنها از تجلی، مکاشفه و مشاهده سخن گفته می‌شود؛ در نخستین فنا سالک در بحر افعال الهی مستغرق می‌شود و در دومی صفات قدیمه را مکاشفه می‌کند و در سومی آثار عظمت ذات را مشاهده می‌نماید. پس از یک منظر می‌توان مراتب معرفت را براساس مراتب فنا دانست. بیان مراتب معرفت براساس مراتب فنا را دقیقاً نمی‌توان با مراتب نفس و وجود تطبیق داد و به رهیافتی منسجم رسید؛ مگر آنکه فنای از افعال، فنای

از حیات در عالم کثرات عالم شهادت، فنای از صفات را فنای از کثرات عوالم اسما و صفات و فنای ذاتی را فنای از کثرات عوالم اسما و صفات و دریافت وحدت حقه دانست. اصطلاح دیگری که به نظر می‌رسد برای تبیین مراتب هستی‌شناختی معرفت کارا تر از فنا باشد، یقین است. عرفا یقین را که مرحله تام معرفت است به سه مرتبه تقسیم کرده‌اند که در واقع هر مرتبه کمال معرفت در مرتبه‌ای از مراتب هستی و انسان است. آنان برای تشریح مفهومی یقین از مثالی بهره می‌برند که خود می‌تواند گویای مراتب هستی‌شناختی معرفت باشد. آنان می‌گویند که اگر برای سالک از نظر علمی ثابت شده باشد که آتش می‌سوزاند و فرد به این مطلب، هرچند آن را خود تجربه نکرده باشد، باور کامل داشته باشد، در مرحله علم‌الیقین به سر می‌برد. (برتلز، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵) این مرحله بنا بر گزارش عرفا ویژه کسانی است که در مرتبه شریعت به سر می‌برند. علم اینان استدلالی است و ابزارشان در کسب معرفت مطالعت و سماع و شنیدن. (انصاری، ۱۳۷۷: ۲۷۱) کسانی که در این مرتبه به سر می‌برند از راه آثار و عوارض شیء به او علم می‌یابند، مانند کسی که از دود به وجود آتش پی برد.

مرتبه بعد عین‌الیقین است. سالک پس از مجاهده و خروج از مرتبه پیشین، به مرتبه‌ای می‌رسد که خداوند توان معرفت تجربی در معرفت الله را به او می‌بخشد؛ واجد این مرتبه گویا به تجربه آموخته است که آتش می‌سوزاند؛ (برتلز، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵) این دانش وصف سالکی است که در طریقت به سر می‌برد و به قول خواجه عبدالله علم او استدرافی است و ابزارش در کسب معرفت مکاشفت و الهام. (۱۳۷۷: ۲۷۱ و ۳۲۸)

سالک با به پایان بردن سلوک به حق‌الیقین می‌رسد و در تمثیل معرفت او به آتش مانند کسی است که خود در آتش سوخته با آن یکی شده؛ حالتی که کمال علم حضوری و از جنس اتحاد تام عالم و معلوم است و در آن مشاهده‌شونده و مشاهده و مشاهده‌کننده یکی می‌شوند؛ این مرتبه برای گذرکنندگان از طریقت و واصلان به حقیقت اتفاق می‌افتد. (برتلز، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵) از آنجا که پیش‌تر اشاره شد که معرفت دریافت حقیقت است، بنابراین معرفت در واقع امر منحصر در این مقام است و مقامات پیشین مقدمه تحقق این مقامند. عارف معرفت در این مرتبه را حقیقتی نامیده و ابزار کسب آن را مشاهدت و راه

کسب آن را رهایی از انتظار و تمییز. (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۳۱ و ۲۷۱)

چنان‌که ملاحظه می‌شود مفهوم یقین که در واقع عنوانی است برای کمال معرفت در هر مرتبه از مراتب آن، با مراتب انسان و جهان قابل تطبیق است. به این ترتیب که انسان مادامی که در عالم صورت به سر می‌برد از استدلال برای کسب معرفت استعانت می‌جوید و خداشناسی او فیلسوفانه و متکلمانه است. با آغاز سلوک او وارد عوالم واسط میان روح و جسم یعنی نفس و دل می‌شود، در این مراتب کشف ابزار او در دریافت عوالم غیب مضاف می‌شود؛ چنانکه دیدیم غیب مضاف خود دو چهره دارد: یکی ملکوتی و مضاف به عالم شهادت و دیگری جبروتی و مضاف به غیب مطلق؛ با این توجه کشف نیز باید دو چهره داشته باشد که یکی مضاف به مشاهدت باشد و دیگری مضاف به مطالعت. دقت ابن عربی و اقران او در توصیف کشف صوری و معنوی که اولی مرتبه پایین‌تر دومی است، مراتب معرفت را در تطابق کامل با مراتب انسان و جهان وجود تکمیل می‌کند؛ البته توضیح این نکته باز ضروری به نظر می‌رسد که مراتب انسان و وجود و معرفت بی‌نهایت هستند و مراتب چهارگانه فوق تنها اعتبار سالک از مسیر حرکت در پیوستار سلوک الی‌الله است.

البته جز دو مفهوم فنا و یقین مفاهیمی مانند بصیرت نیز در مراتبی سه‌گانه توصیف شده‌اند که بادقت می‌توان آن را مراتب یقین تعریف و تبیین کرد. عارف بصیرت را به انواع بصیرت قبول (رسیدن به یافت آشنایی)، بصیرت اتباع (پیروی کردن از سنت)، بصیرت حقیقت (دیدن مولی با دیده دل) و ابصار (دیده‌ور کردن است) را به انواع بصر عقل، بصر حکمت و بصر فراست، (انصاری، ۱۳۷۷: ۲۷۲) و همچنین علم را به انواع استدلالی، تعلیمی و من لدنی تقسیم می‌کند. علم استدلالی را ثمرات عقول و تجارب و موجب تمییز می‌داند، علم تعلیمی را محصول آموزش خدا بر زبان پیامبر از قرآن و استادان به تلقین می‌داند و علم من لدنی را بر سه قسم حکمت که یافتن نشانه‌های حق در صنایع است؛ حقیقت که نتیجه معاملت با حق است و غیبت که ویژه خضر است تقسیم می‌کند. (همان:

انسان	عالم		معرفت	
روح	غیب مطلق		مشاهدت	حق‌الیقین
دل	غیب مضاف	جبروت	کشف معنوی	عین‌الیقین
نفس		ملکوت	کشف صوری	
بدن (طبع یا مزاج)	شهادت مطلق		مطالعت و استدلال	علم‌الیقین

نکته شایان توجه آن است که همچنان‌که در عوالم وجود هر مرتبه کامل است و در مقایسه، مراتب بعدی را می‌توان اکمل یا اتم دانست، در معرفت نیز هر مرتبه کامل است و تنها در مقایسه با مراتب بعدی معرفت می‌توان سخن از اکمال یا اتمام گفت، به این ترتیب با گونه‌ای از سیلان معرفت در مراتبی که هریک در شأن خود کامل و تمامند مواجهیم و با تکیه بر هر مرتبه می‌توانیم امور آن ساحت از حیات خود را سامان بخشیم: و کل کمالک کامل. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت حسی، نفسی و قلبی هرکدام کامل هستند و در هر مرتبه تنها باید از ابزار و شیوه آن مرتبه بهره برد؛ بلکه به عبارت دقیق‌تر انسان در هر مرتبه‌ای که باشد ناچار است که از ابزار همان مرتبه استفاده کند و از دریافت در مراتب فوق آن مرتبه عاجز است. عرفا رجوع به مراتب پایین‌تر را برای کسانی که به مرتبه بالاتری رسیده‌اند، امکان‌پذیر دانسته‌اند و البته تأکید کرده‌اند که چنین سالکی باید توانایی تفکیک احکام هر عالم را داشته باشد و از تخلیط آنها بپرهیزد. توانایی انفکاک میان احکام عوالم برای هر سالکی مقدور نیست و به همین جهت به چنین افرادی توصیه شده است که از افشای یافته‌های خود برای دیگران لب‌فرو بندند؛ زیرا به دلیل تخلیط احکام عالم کثرت و وحدت، خود را و گاه خلق را به هلاکت خواهند سپرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. البته عارف نیز گاه از عدم سخن می‌گوید؛ اما عدم او چیزی فراتر از نیستی مطلق است و نوعی هستی

است که از حضور خارجی و به عینیت درآمدن محروم است؛ برخی از عارفان عدم را در معنای اعیان ثابت‌ه تقریر می‌کنند. در این تعبیر عدم چون خزینه‌ای است که هر لحظه از او به سوی هستی کاروان‌هایی در حرکتند: قطره‌ای کو در هوا شد یا که ریخت/ از خزینه قدرت تو کی گریخت؟// گر درآید در عدم یا صد عدم/ چون بخوانیش، او کند از سر قدم// صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد/ بازشان حکم تو بیرون می‌کشد// از عدم‌ها سوی هستی هر زمان/ هست یا رب کاروان در کاروان؛ (دفتر ۱/ ۱۸۹۷-۱۸۹۴) این عدم در کف ایجاد حق در حالتی بین وجود و نیستی و به تعبیر مولانا اضطراب به سر می‌برد و عاشق حق است و سبب اصلی ظهور یافتن او نیز همین عشق است. وان عدم کز مرده مرده‌تر بود/ در کف ایجاد او مضطر بود؛ (دفتر ۱/ ۳۰۸۳) حضرت پر رحمت است و پر کرم/ عاشق او، هم وجود و هم عدم؛ (دفتر ۱/ ۲۴۵۶) بنابراین می‌توان گفت که عدم عارف غیب و هستی حقیقی این عالم است و این عالم صورت اوست؛ معشوق حقیقی و واقعی عارف هم همین عدم است: بر عدم باشم، نه بر موجود مست/ زانکه معشوق عدم وافی‌تر است؛ (دفتر ۵/ ۳۱۵) این عدم وجود حقیقی کائنات پیش از ورود به جهان خاکی است: تا بدانی در عدم خورشیدهاست/ و آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست// در عدم هستی برادر چون بود؟/ ضد اندر ضد، چون مکنون بود؟// يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ بَدَانٍ/ که عدم آمد امید عابدان// مرد کارنده که انباشت تهی است/ شاد و خوش، نه بر امید نیستی است// که بروید آن ز سوی نیستی/ فهم کن گر واقف معنی‌ستی// دم به دم از نیستی، تو منتظر/ که بیابی فهم و ذوق، آرام و بر// نیست دستور گشاد این راز را/ و نه بغدادی کنم ابخاز را// پس خزانه صنع حق باشد عدم/ که برآرد زو عطاها دم به دم// مبدع آمد حق و مبدع آن بود/ که برآرد فرع بی اصل و سند (دفتر ۵/ ۱۰۲۶-۱۰۱۸)

۲. از تو ای بی‌نقش با چندین صور/ هم مشبه هم موحد خیره‌سر// گه مشبه را موحد می‌کند/ گه موحد را صور ره می‌زند// گه تو را گوید ز مستی بوالحسن:/ یا صغیرالسن یا رطب‌البدن// گاه نقش خویش ویران می‌کند/ از پی تنزیه جانان می‌کند (مثنوی، دفتر ۲/ ۶۰-۵۷)

۳. نامصور یا مصور گفتنت/ باطل آمد بی ز صورت رستنت// نامصور یا مصور پیش اوست/ کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست// گر تو کوری نیست بر اعمی حرج/ ورنه، رو کالصبر مفتاح‌الفرج// پرده‌های دیده را داری صبر/ هم بسوزد هم بسازد شرح صدر// آینه دل، چون شود صافی و پاک/ نقش‌ها بینی برون از آب و خاک// هم بینی نقش و هم نقاش را/ فرش دولت را و هم فرآش را (دفتر ۲/ ۷۳-۶۸)

۴. در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود/ به کنج بی‌خودی عالم نهران بود// وجودی بود از نقش دویی دور/ زگفت و گوی مایی و تویی دور// جمالی مطلق از قید مظاهر/ به نور خویشتن بر خویش ظاهر.

۵. «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا: از تو درباره روح سؤال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است، و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.» (اسراء: ۸۵)
۶. نفسی که خداوند شر و خیر را به او الهام می‌کند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا * فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸)

۷. نفسی که گرفتار وسوسه نیروهای شیطانی است: قَالَ بَلْ سَوَّيْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْرًا: هوس‌های نفسانی شما این کار را برای شما آراسته‌است. (یوسف: ۸۳)

۸. در قرآن از زبان یوسف (ع) آمده است: «وَمَا أُتِرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ: من هرگز نفس خود را تیرئه نمی‌کنم، چرا که نفس سرکش همواره به بدی‌ها فرمان می‌دهد؛» (یوسف: ۵۳)

۹. از جمله این رساله اثر نفیس ابو عبدالرحمن سلمی به نام عیوب‌النفس و مداوات‌هاست.

۱۰. «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ / وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ: سوگند به روز قیامت و سوگند به نفس لوامه، وجدان بیدار و ملامت‌گر» (قیامت: ۱ و ۲)

۱۱. «يَا أَيُّهَا النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةُ / ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً: ای نفس مطمئنه! به سوی پروردگارت بازگرد، درحالی‌که هم تو از او خشنودی و هم او از تو» (الفجر: ۲۷ و ۲۸)

۱۲. آیه شریفه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا: آن روزی که روح و ملائکه در یک صف بایستند.» (نبأ: ۳۸)، نشان می‌دهد که روح از نوع ملائکه نیست؛ زیرا در این آیه روح در عرض ملائکه قرار گرفته است؛ همچنین است آیه شریفه «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ: در شب قدر ملائکه و روح نازل می‌شوند.» (قدر: ۴). در آیه شریفه «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ: ملائکه را به روح به امر خود فرود می‌آورد.» (نحل: ۲)، نیز باء در بالروح اگر باء استعانت و استمداد باشد نشان‌دهنده استمداد ملائکه به روح در فرود آمدن را است و اگر باء ملابست و مصاحبت باشد همراهی ملائکه با روح را نشان دهد که در هر دو صورت نشان می‌دهد که روح حقیقتی غیر از ملائکه است.

۱۳. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ: روح‌الامین قرآن را بر قلب تو فرود آورده است.» (الشعراء: ۱۹۴ و

۱۹۳) «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ: بگو این را روح القدس از ناحیه پروردگار تو فرود آورده است.» (نحل: ۱۰۲) برخی چون در بعضی آیات دیگر هست که جبرئیل قرآن را بر پیغمبر نازل کرده است، گفته‌اند پس کلمه روح القدس و روح الامین کنایه‌ای از جبرئیل است. روح در قرآن با اصطلاح وحی نیز همراهی دارد.

۱۴. در بعضی از آیات، روح با کلمه وحی توأم شده است مانند آیه کریمه: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ: و همین‌گونه ما روحی از امر خود (به صورت قرآن) به تو وحی کردیم، (وگرنه) تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست؟» (شوری: ۵۲)

۱۵. «وَكَوَلَّمْنَاهُ الَّتِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ: عیسی کلمه خداست که او را به سوی مریم القاء فرمود و این عیسی روحی از اوست.» (نساء: ۱۷۱) یا در واقعه بارداری مریم (س) از روحی که بر ایشان فرود می‌آید سخن گفته شده است: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا: ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم؛ او در نظر مریم به صورت یک بشر معتدل متمثل شد.» (مریم: ۱۷)

۱۶. «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ: خدا ایمان را در دل‌های آنها ثبت کرد و آنها را به وسیله روحی از خود تأیید کرد.» (مجادله: ۲۲)

۱۷. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ (: سپس او را تسویه کرد و از روح خود در او دمید.» (سجده: ۹)؛ در آیه‌ای دیگر آمده است که: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ: وقتی که او را تکمیل کردم و از روح خود در او دمیدم، پس شما او را سجده کنید.» (حجر: ۲۹)

۱۸. قرآن، روح را با تعبیری چون «روحی»، «روحنا» و «روحه» به خداوند منسوب ساخته است، اما مفسران مسلمان اضافه روح به خداوند را از نوع اضافه تشریفی دانسته، گفته‌اند که این تعبیر مانند تعبیر «بیتی» یا «جنتی» است که خداوند بیت و جنت را به خود منسوب دانسته است؛ درحالی‌که آنها مخلوق خداوند هستند.

۱۹. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ ابْنِ الْإِبْلِيسِ ابْنِ آدَمَ قَالَ يَا أِبْلِيسُ مَا لَكَ أَنْ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ لَمْ أَكُنْ لَاسْجِدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ: و چون پروردگارت به ملائکه گفت: می‌خواهم بشری از گلی خشکیده و از لایه‌ای سیاه خلق کنم. پس چون از

کارش بپرداختم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش سجده افتید. ملائکه همگی و تمامیشان سجده کردند. مگر ابلیس از اینکه با سجده‌کنندگان باشد امتناع ورزید؛ خدا به او فرمود: ای ابلیس چرا تو با سجده‌کنندگان نیستی. ابلیس گفت: من هرگز برای بشری که او را از خاک خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده است آفریده‌ای سجده نخواهم کرد.»

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۹، *مقدمه مشارق الدراری*، مؤلف: سعیدالدین فرغانی، قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء (س)، چاپ دوم.
۴. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۷، *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح و مقدمه محمدسرور مولایی، تهران: توس.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
۶. بورکهارت، تیتوس، ۱۳۷۴، *درآمدی بر آیین تصوف*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
۷. بیات، محمدحسین، ۱۳۷۴، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۸. ترمذی، محمدبن علی، ۱۴۲۲ق، *ریاضة‌النفس*، تصحیح و تعلیق احمد عبدالرحیم السایح و احمد عبده عوض، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
۹. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۱۰. جیلانی، شیخ عبدالقادر، بی‌تا، *الفتح‌الربانی و الفیض‌الرحمانی*، محمدسالم یواب، بیروت: دارالباب.
۱۱. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، *شرح‌العیون فی شرح‌العیون*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۱۳. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، ۱۳۶۸، *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
۱۵. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، ۱۳۸۱، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی براساس تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۴۲۷ق، *عوارف المعارف*، احمد عبدالرحیم السایح، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۷. سهروردی، ابوالنجیب ضیاء‌الدین، ۲۰۰۲م، *آداب المریدین*، طه عبدالرءوف سعد، قاهرة: مكتبة الازهریة للتراث.
۱۸. سلمی، ابوعبدالرحمان، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار*، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. رازی، فخرالدین، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، تصحیح نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. رازی، یحیی بن معاذ، بی‌تا، *جواهر التصوف*، جمع و تبویب سعید هارون عاشور، قاهرة: مكتبة الآداب.
۲۱. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، *مبانی عرفان نظری*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۲. غزالی طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۴ الف، *احیاء العلوم*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۳. غزالی طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۴ ب، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۳، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
۲۶. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۶، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۲۷. لاهیجی، محمد، ۱۳۷۴، *شرح گلشن راز*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: مرکز نشر سعدی.

۲۸. قاسانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۳، *رساله*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۳۰. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. مکی، ابوطالب، ۱۴۲۴ق، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، راجعه سعید نسیب مکارم، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية.
۳۲. مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: توس.
۳۳. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، *زبدة الحقائق*، تصحیح حق‌وردی ناصری، چاپ دوم.
۳۴. هاشمیان، سید احمد، ۱۳۸۵، *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی*، تهران: دانشگاه پیام نور.
۳۵. هجویری، ابواحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۳، *کشف المحجوب*، تصحیح احمد عابدی، تهران: سروش، چاپ دوم.
۳۶. همدانی (عین‌القضاة)، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۷، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ پنجم.

