حقیقت انسان و سیر استکمالی

محمدمهدی گرجیان[1]

فرزانه فراهانی‌پور[2]

چکیده: حقیقت انسان و جایگاه روح و نفس و حقیقت تجلی روح خدا در انسان و محجوب شدن کمالات وی به حجاب‌ها و کاستی‌ها از سعهٔ وجودی‌اش، وجههٔ همت این مقاله است. ازآنجاکه هدف اصلی آفرینش رسیدن به کمال است، تعالی روح در قوس صعود و در مقام رجوع به حق‌تعالی 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 میسور می‌باشد.

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

---

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم قم E-mail:Mm.gojian@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری رشته معارف E-mail:ffarahanipour@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۸ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 فناناپذیری 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 ازیک‌سو و روانشناسان و جامعه‌شناسان ازسوی دیگر، در غرب و شرق به کاوش در این راستا پرداخته‌اند.

در مباحث انسان‌شناختی، نظریهٔ 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 فناناپذیری 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 به‌واسطهٔ نفس زنده است و زمانی دارای نفس می‌شود که جسم به کمال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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، ج۲: 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، ج۱: ۲۶۰) و جسد برای نفس به منزلهٔ خانه‌ای است که نفس در آن سکنی گزیده (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج۲: 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، ج۲: ۱۷). ابن‌سینا معتقد است که در وجود انسان حقیقتی است که منشأ ادراکات و احساسات مختلف است که نفس نام دارد و اساس و پایهٔ ذات و شخصیت انسان همین نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۶۹). وی نفس را جوهری واحد می‌داند که دارای قوای مختلف است، ازاین‌رو افعال مختلف دارد (ابن‌سینا، 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 منطبع نیست، بلکه مفارق از همهٔ مواد و اجسام است[1] (ابن‌سینا، 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 می کند، 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 (ابن‌سینا ،۱۳۶۴: ۳۱۹-۳۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

ابن‌سینا نفس ناطقه را به‌منزله 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 جواهر 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 توست همین نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۶۹). او در جای دیگر آورده نفس گوهری است که درّاکه و دریابنده است و اعضا و جوارح، آلت و وسیلهٔ 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 جزئیه‌ای 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 حق‌تعالی (سهروردی، ۱۳۷۲،ج۳: 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. «...وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی...» (حجر: ۲۹). روح در کلام عرفا همان نفس است. در کلام فلاسفه پیشین. بیشتر متفکران مسلمان روح و نفس را مترادف به‌کار می‌برند. ابن‌عربی در *فتوحات* آورده است: حقیقت انسان همان لطیفه ربانی است که حق‌تعالی از روح خود در جسم انسان دمید و آن وجه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

تمایز انسان با سایر مخلوقات است (ابن‌عربی،بی‌تا، ج۳ :۴۱). وی تصریح دارد که مقصود از روح، نفس ناطقه است[۳] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳ :۴۶۱)، که بین روح الهی یا نفس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن‌عربی،ج۱: ۲۶۰). نفس ناطقهٔ 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 می‌باشد، مظهر اسم جامع الهی است. بنابراین برزخ و واسطهٔ صفات الهی و صفات کونی است و به‌واسطهٔ 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 منزه از زمان و مکان و تغییر و طرفی که جسمانی صرف است و محتاج به زمان و مکان و تغییر است وعالم روحانی و جسمانی برای او تمام می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷۳-۹۷۴). وی روح را به حسب جوهر ذات یعنی مجرد بودنش مغایر با بدن می‌داند که به‌اعتبار ظهور در غیر، تعلق تدبیری به بدن دارد؛ یعنی کار روح تصرف در بدن و تدبیر قوای بدن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹) و به‌اعتبار ظهور فعلی، ساری در بدن می‌باشد. 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 دقیق‌تر مانند سریان وجود مطلق حقانی در جمیع موجودات است[۴] (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

روح که از عالم ملکوت می‌باشد 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 ظاهرکنندهٔ کمالات نفس ناطقه است، روح به‌اعتبار اظهار کمالات و تجلی قوای خود نیازمند بدن می‌شود و به خاطر احتیاج به بدن و به‌حساب تعلق به بدن نفس نامیده می‌شود. روح الهی روح کل یا روح کلی است و ارواحی که از روح الهی ایجاد شده‌اند ارواح جزئی نام دارند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳ :۴۶۱). روح کل یکی و ارواح جزئی کثیرند. صفت اصلی روح حیات است و از نظر ابن‌عربی همه موجودات حیّ و دارای حیاتند. حتی به استناد آیه «... **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...**» (اسرا: ۴۳). همهٔ موجودات حیوان ناطق‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۴۷). روح مدبر بدن و مانند والی یک ولایت است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۲) که آثار خود را در آن ظاهر می‌کند و از آن تأثیر هم می‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۱۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

ملاصدرا نیز حقیقت انسان را نفس ناطقه می‌داند، اما نه به‌معنایی که فلاسفهٔ پیش از او قائل بوده‌اند. وی نفس و روح را بیشتر به یک معنی به‌کار برده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۰۳) و انسان را حقیقت واحدی می‌داند که دارای مراتب گوناگونی است. در فقره‌ای از *اسفار* برای انسان سه مرتبه بیان شده است. نفس که مرتبهٔ والای انسان است. بدن که مرتبهٔ نازله انسان است و روح بخاری (که غیر از روح انسانی مصطلح است) و برزخ و واسطهٔ بین نفس و بدن است.[۵] (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۴: ۱۵۷). وی نیز هویت واقعی انسان را روح انسان می‌داند؛ اما ثنویتی را که اغلب فیلسوفان و عرفا دربارهٔ انسان قائل هستند و انسان را مرکب از جسم و بدن می‌دانند، قبول نداشته و معتقد است که بدن مرتبهٔ نازلهٔ نفس است و نفس، بدن تکامل یافته؛ به‌این‌ترتیب ثنویت بدن و نفس از بین می‌رود. با توجه به اینکه وی نفس را صورت ماده یعنی بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۵: 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 همهٔ 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 تجلّی 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 خلقتِ نخستین انسان و آیاتی که در آن‌ها تعبیر نفخ روح به‌کار رفته است گویاترین بیان بر این مدعاست «**ثُمَّ أنشأناهُ خَلقاً آخَر**» (مؤمنون: ۱۴). «**فَإذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحي فَقَعُوا لَهُ ساجدين**» (ص: ۷۲ ؛ حجر: ۲۹). خدا می‌فرماید که از روح خودم در او دمیدم. تعبیری که در این آیه آمده تعبیر ویژه‌ای است. کلمهٔ مِن در مِن روحی برای تبعیض و بیان بعض یا جزء نمی‌باشد؛ زیرا که روح خدا، با توجه به تجرد آن تجزیه و تبعیض بر نمی‌دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

بنابراین کلمه مِن 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 نازله 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 رَبِّی**...» (اسری: ۸۵) و امر پروردگار جز این نیست که وقتی چیزی را اراده کند بگوید باش پس می‌باشد «**اِنَّما اَمرُهُ اِذا اَرادَ شَیئاً اَن یَقُولَ لَهُ کُن فَیَکُونُ**» (یس: ۸۲). امر خدا همان کلمه ایجادی است که خدای سبحان هرچیز را با آن ایجاد می‌فرماید. به‌عبارت‌دیگر امر خدا همان وجودی است که به اشیا افاضه می‌فرماید، اما نه وجود از هر جهت، بلکه امر خدا عبارت است از وجود ازاین‌رو که مستند به خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج۱۲: ۲۹۸). پس انسان دارای دو وجهه و دو جنبهٔ وجودی است: وجههٔ خلقی و وجههٔ امری. وجهه خلقی انسان جنبهٔ مادی او و وجود تدریجی‌اش است، و وجههٔ امری او، از خدا و از روح خدا است که همان روح انسان می‌باشد.

روح آیتی از آیات الهی، و وسیله و راهی است به‌سوی وی. به این معنی که مخلوق بی‌واسطهٔ او، و ظهور تام و کامل همه اسما و صفات او بوده و همه اسمای حسنی و صفات علیای حق در این مخلوق به‌نحو بهتر و کامل‌تر و جامع‌تری جلوه کرده و از سعهٔ 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 مراحلی را پشت سر می‌گذارد و در هر منزلی محجوب به حجاب‌های نوری شده و محدودتر می‌گردد و سعهٔ وجودی خود را بیشتر از دست می‌دهد؛ تا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

به آخرین منزل از منازل سیر نزولی خود که ظهور در بدن مادی است برسد. درحقیقت برای تعلق هر روح به مرتبهٔ جسمی خود، تنزلی در وجود صورت می‌گیرد؛ یعنی موجودی از رتبهٔ اصلی خود تنزل می‌کند، ولی نه به این معنی که حقیقت انسانی به حقیقت دیگری مبدل گردد. ممکن است موجودی در مراتب نازلهٔ 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 آفریننده‌اش واسطه‌های زیادی ایجاد می‌شود از جهت وجود و قوام ضعیف می‌گردد، و هرچه این واسطه‌ها بیشتر باشد، ضعف قوت و وجودی او افزایش می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۱: ۲۶۵-۲۶۶).

انسان در تنزل خود از مرتبهٔ اصلی به مرتبهٔ نازلهٔ دنیوی، پیش از رسیدن به منزل اخیر و در منازل قبلی حجاب‌هایی می‌گیرد که حجب نورانی نام دارند و حجاب‌هایی که در حیات دنیوی با اکتساب خصلت‌ها و اوصاف پست و افکار و عقاید باطل و گرایش‌های گوناگون و... برمی‌دارد حجب ظلمانی نامیده می‌شوند که ظلمت و تیرگی‌ها را بیش از پیش شدت می‌دهد. حجب نورانی روی چهرهٔ اصلی انسان را می‌گیرد، ولی چهرهٔ اصلی آن‌چنان گم نمی‌شود و حسن و جمال آن و کمالات و سعهٔ وجودی آن، بیش از حدّ محجوب نمی‌گردد. به‌عکس، حجب ظلمانی آن‌چنان روی چهرهٔ اصلی انسان را می‌گیرد که از حسن و جمال و کمالات و سعهٔ وجودی آن جز نشانه‌های بسیار ضعیف چندان خبری نمی‌ماند و هرچه حجب ظلمانی تشدید شود، این آثار و نشانه‌های ضعیف، ضعیف‌تر گشته و خبری از حسن قوام حقیقت انسانی نمی‌ماند. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِینَ» (تین: ۴-۵). انسان در احسن تقویم بود و با نزول به عالم دنیوی در اسفل سافلین قرار گرفت. درواقع مرتبهٔ دنیوی حقیقت انسان جلوه و تابشی است از اصل و چهرهٔ اصلی او و متصل و مرتبط به آن است. مانند شعاع ضعیفی از آفتاب که از آفتاب است و متصل و مرتبط به آن (شجاعی، ۱۳۶۴: ۴۰- ۴۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

در روایتی از امام صادق علیه السلام، آمده که اتصال روح مؤمن به خدا بیش از اتصال شعاع آفتاب به آفتاب است. «اِنَّ رُوحَ المُومِن لَاَشَدُّ اِتّصالاً بروحِ الله مِن اِتّصال شُعاعِ الشّمسِ بِها...» (کلینی: بی‌تا، ج۲: ۱۶۶).

تجلّی روح خدا از منظر عرفا و فلاسفه

منشأ هر نفس یا روحی، روح الهی است؛ زیرا خداوند آن را به‌خود منسوب کرده است «...وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی...» و (روحی) روح مضاعف نامیده می‌شود و ابن‌عربی آن را روح‌یایی نیز می‌نامد (ابن‌عربی: بی‌تا، ج۲: ۵۶۸). سنت خداوند بر این قرار گرفته که هرچیزی که موجود شود، قابلیت روح الهی را داشته باشد، نفخ از جانب خدا به‌معنای بخشش استعداد به موجودی است که قابلیت آن را دارد و این قابلیت به‌خودی‌خود، وجود ندارد، آن را هم خداوند می‌دهد و به سبب فیض اقدس که از عین ذات حق می‌باشد 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 همهٔ موجودات تجلی و ظهور حق‌اند از مثال آیینه استفاده کرده و گفته‌اند انسان ناظر در آیینهٔ حق است که در این نظاره، حق را نمی‌بیند، بلکه آنچه می‌بیند صورت خویش است که تجلی خداست.

تجلی الهی به این معنا می‌باشد که حق‌تعالی بر هر موجود دارای ذات و صفات، از ذات و صفات خویش بر حسب استعدادش، به او هستی می‌بخشد و این همان ظهور در صورت‌هاست. ازاین‌رو هر انسانی در آیینهٔ حق فقط صورت خود را می‌بیند و هر اندازه کوشش کند خود آیینه را نمی‌بیند (عفیفی،۱۳۸۶ : ۷۳).

> *بدین‌ترتیب همهٔ موجودات و از جمله انسان، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد یعنی ذات حق هستند و درنتیجه به‌لحاظ واقعیت در هستی چیزی نیست جز ذاتی واحد که همان خداست* (عفیفی،۱۳۸۶: ۷۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

ملاصدرا به استناد گفتهٔ ابن‌عربی در *فتوحات* که تصویر ما در آیینه نه خودماست و نه غیر ما، می‌گوید:

> *حال ما، حال آیینه است؛ زیرا آنچه را حقیقت می‌نامیم، حقیقت به حسب حال ماست نه چیز دیگر. نه می‌توان آن را حقیقت دانست و نه می‌توان غیرحقیقت دانست و به این وسیله معنای گفتار محققین و عرفا ظاهر می‌شود که گفته‌اند: «عالم، خیال اندر خیال است»* (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۱: ۱۹۸).

سیر و سلوک راه رسیدن به کمال

ازآنجایی‌که هدف اصلی آفرینش هر موجودی این است که به بیشترین حد کمال ممکن برسد، انسان‌ها برای رسیدن به کمال، در قوس صعود و برگشت به‌سوی خدا، باید موانعی را که در سر راه دارند از میان بردارند؛ انسانی که در مرتبهٔ نازلهٔ حیات دنیوی قرار گرفته و از موجودیت بسیار ضعیف و محدود و آمیخته به ظلمت‌ها برخوردار است، چنین می‌پندارد که موجودیت او و اول و آخر او همین است که می‌بیند، اما اگر ارشادکننده‌ای او را از جریان امر و موجودیت اصلی او باخبر کند، می‌یابد که او صورت و چهرهٔ بالاتری دارد بسیار وسیع و پاک، که با کنار زدن این حجاب اخیر که حجاب بدن و تعلقات بدنی است، می‌تواند با حقیقت خود در مرتبهٔ بالاتری مواجه شود و اگر حجاب‌های بعدی نیز از میان برداشته شود با چهره اصلی و حقیقی خود در مرتبهٔ اصلی مواجه می‌گردد و در ماورای حجاب‌ها چهرهٔ اصلی خود را با سعهٔ وجودی و کمال بالاتر می‌یابد.

حجاب‌های ظلمانی موانعی هستند که آدمی را از سیر الی الله باز می‌دارند 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 گونه‌ای پاک و صافی می‌گردد که به واسطه کشف و شهود درمی‌یابد که موجودی جز حق‌تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت‌هایی هستند که خدا در آن‌ها تجلی کرده است. انسان جلوهٔ کامل خداوند است ازاین‌رو خودشناسی، سعادت حقیقی را در پی دارد. این دریافت با استدلال عقلانی و با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

به‌کاربردن حواس، دست‌یافتنی نیست بلکه تنها با ذوق، شهود می‌گردد. راه رسیدن به این ذوق و درک این شهود نیز، سیر و سلوک است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ :۲۹۷).

ملاصدرا نیز بر عامل تهذیب نفس، بسیار تاکید می‌ورزد. فلسفه‌ای 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 می‌شود. (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 به‌کار 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 به‌سوی علم رفتن. از اخلاق بد به اخلاق خوب، و از هستی خود به هستی خدا رسیدن، به همین علت اهل شریعت سالک را محصّل می‌خوانند 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 حق‌تعالی (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۱۹).

بنابراین ابتدای سلوک برای رسیدن به حقیقت، تحصیل علم و به‌دست آوردن معرفت و شناخت واجبات و محرمات است. در این راه هیچ آفتی بدتر و خطرناک‌تر از جهل نیست. میانه سلوک، جهاد، نفی خود و به تعبیر ابن‌عربی درک وحدت وجود است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۸۰).

از دیدگاه ابن‌عربی سالکان چهار دسته‌اند:

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

۲) سالک به پروردگار، کسی است که به‌مقتضای حدیث قرب نوافل «**لَا یَزَالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِی یبصُرُ بِهِ، وَ لِسَانَهُ الَّذِی ینْطِقُ بِهِ، وَ یدَهُ الَّتِی یبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِی یمْشِی بِهَا**» محبوب حق گشته و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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

۴) سالک غیر سالک، کسی است که حق‌تعالی در او تجلی کرده و در سلوک خود را در میان نمی‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ :۳۸۱ـ۳۸۲).

تحصیل علم و به‌دست آوردن معرفت قدم اول رسیدن به کمال و پیمودن قوس صعود است. میانهٔ 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 برپایهٔ مشیت الهی برخوردار می‌شود و بدون حرکت ظاهری حجب و موانع کنار زده می‌شود و می‌بیند آنچه باید.

اگر آدمی بخواهد ورای پرده‌ای آویخته را ببیند، باید از جای خود برخیزد و راهی بپیماید و دستی برآورد و گوشه‌ای از پرده را برچیند و آن‌سوی پرده را از این روزن تماشا کند. اما گاهی نسیمی می‌وزد و پرده را به کنار می‌زند و این شخص را بی‌آنکه برخیزد و کاری انجام دهد، از حقایق پشت پرده، آگاه می‌سازد (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 اندازهٔ منزلت روحی که دارد از آن برخوردار می‌شود. روایات نیز وجود درجات مختلف ایمانی و منزلت‌های مختلف عبودی را برای مؤمنان بیان داشته‌اند.

عن سدیر قال قال لی ابوجعفر(ع): إنَّ ٱلمؤمنین علی مَنازلَ: مِنهُم عَلی واحِده وَ مِنهم علی إثنَین وَمِنهم علی ثَلاث وَ مِنهم علی أربَع وَ مِنهم علی خَمس و مِنهم علی ستّ و منهم علی سَبع فَلَو ذَهَبت تحمل علی صاحِب ٱلواحِده ثِنتَین لَم یَقو وَ علی صاحب الثنتین ثلاثاً لَم یَقو وَ علی صاحب الثلاث اربعا لم یقو و علی صاحب الاربع خمساً لم یقوو ... (کلینی، بی‌تا، ج۲: ۴۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

سدیر گوید: امام باقر علیه السّلام 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، ج۳: 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).

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

«**مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا 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 نتیجهٔ راه و روش چنین کسانی را به آن‌ها می‌دهیم.

چون سالک از حیات طیّبه برخوردار شود، انوار ربوبی در قلب او می‌تابد: «**أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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

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

ما تَقَرَّبَ إلَیَّ عَبْدٌ بشَیءٍ أحَبَّ إلیَّ ممّا افْتَرَضتُ علیه وَ إنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ إلیَّ بالنّافِلِه حتّی أُحِبَّه فَإذا أحبَبْتَه کُنتُ سَمعَه الّذی یَسمع به وَ بَصَرهُ الّذی یُبصِرُ به وَ لِسانَه الّذی یَنطقُ به وَ یَدَهُ الّذی یَبطش بها...(کلینی، بی‌تا، ج۲: 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 اورا 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 «...**فَأَیْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**...» (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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 شرعیه 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 نزنی و پشت بر همه نکنی همه نشوی، و به جمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی غنی نباشی، و تا فانی نشوی باقی نباشی (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۵ ـ 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 حق‌تعالی و فنا را نتیجه تجلیات صفاتی و ذاتی می‌داند. تجلی صفاتی تبدیل شدن صفات بشری به صفات الهی است که نتیجهٔ آن فنای صفاتی است، اما نوع برتر تجلی، تجلی ذاتی است که به‌واسطهٔ آن تعین ذاتی و وجود مقید سالک زائل می‌شود. این نوع، فنای ذاتی نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۵).

برای فنا سه مرتبه قائل شده‌اند: فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی. در فنای افعالی، سالک همهٔ افعال را در افعال حق فانی می‌بیند؛ زیرا خداوند به تجلی افعالی بر او متجلی شده است. در مرتبهٔ دوم حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می‌شود و او صفات تمام اشیا را در صفات حق فانی می‌بیند. در مرتبهٔ 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 دیدهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

حق‌بین 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 به‌وسیلهٔ 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.

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم زحیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملائک بال و پر
باردیگر از ملک قربان[۶] شوم — آنچه را در وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کانّا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۳۸ : ۱۰۳)

انا للّه اشاره دارد به آنکه مبدأ تنزل انسان و مرتبه تعیّن او از غیب وجود، مقام تفصیل این اسم است که مقام واحدیت باشد، و انا إلیه راجعون، اشاره به رجوع به حق در قوس صعود از ناحیهٔ حکومت اسمای الهیّه 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 تصفیهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

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

«**إعلم وفقک الله إنّ الشریعه هی المحجه البیضاء محجه السعداء و طریق السعاده من مشی علیها نجا و من ترکها هلک**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: 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» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: 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 إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللّهُ...**» (آل‌عمران: ۳۱). همین مضمون را ابن‌سینا در بیان مقامات عرفا آورده است «**جَلّ جَنابُ الْحَقِّ عَنْ أنْ يَكونَ شَريعَةً لِكُلِّ وارِدٍ أوْ يَطّلِعَ عَلَيْهِ إلاّ واحِدًا بَعْدَ واحِدٍ**» (ابن سینا، ۱۳۶۳ : ۴۵۹).

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

عده‌ای را عقیده بر این است که شریعت چندان اهمیت ندارد و جنبهٔ عرفانی دین‌داری را از جنبهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

خلاصهٔ 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 انجمِ آراسته — هر یکی کارِ دگر را خواسته
شیخ چندانی که در صحرا بگشت — کس نمی‌جنبید در صحرا و دشت
شورشی در وی پدید آمد به زور — گفت: یا رب! در دلم افتار شور
با چنین درگه که با رفعت توراست — این چنین خالی ز مشتاقان چراست؟
هاتفی گفتش که: ای حیران راه! — هر کسی را، راه ندهد پادشاه
عزّت 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 سعهٔ وجودی می‌باشد و با تنزلاتی که در قوس نزول پیدا کرده تا در حیات دنیوی و در مرتبهٔ 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، چهرهٔ اصلی خود را که همراه با سعهٔ 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 میسور است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

پی‌نوشت‌ها

۱. إنّ النفس لیست منطبعه فی البدن، و لا قائمه به.

۲. فیجب أن یکون سبیل اختصاصها به سبیل مقتضی هیئه فیها جزئیه جاذبه الی الاشتغال بسیاسه هذا البدن الجزئی، علی سبیل عنایه ذاتیه مختصه به.

۳. ...الروح لتلک الصوره کالروح للجسم أعنی النفس الناطقه

۴. بل سار فیه لا سریان الحلول و الاتحاد المشهورین عند اهل النظر، بل کسریان الوجود المطلق الحق فی جمیع الموجودات...

۵. الانسان عالم صغیر مشتمل علی ثلاث مرّات اعلاها النفس و أدناها البدن بما فیه من الخلط الصالح و هو الدم و اوسطها الروح (البخاری)

۶. در بعضی از نسخه‌ها پرّان آمده است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ـــــــــــ .(۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- ـــــــــــ . (۱۴۰۳)، اشارات و تنبیهات، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ـــــــــــ . (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 الی الخلافة و الولایة*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی 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، فؤاد. (۱۳۶۸)، *جمهوری افلاطون*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، به‌کوشش هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاعی، محمد. (۱۳۶۴)، *مقالات*، تهران: سروش.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر رجا و امیرکبیر.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۵)، *منطق الطیر*، به‌اهتمام احمد خاتمی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، ترجمهٔ نصرالله حکمت، چاپ دوم، تهران: الهام.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، به‌کوشش عفیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۵۷)، *مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض*، به‌کوشش 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*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــ ، (۱۳۷۶)، *شرح بر تائیه ابن فارض*، مقدمه، تصحیح و تحقیق صادق خورشا، 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 احیاءالتراث العربی.
- ـــــــــــ .(۱۳۶۰)، *رساله سه اصل*، به‌کوشش حسین نصر، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- ـــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین 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.
- ـــــــــــ . (۱۳۵۹)، *کشف الحقایق*، به‌کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]