

آثار شگفت‌انگیز معرفت نفس (از منظر عرفان اسلامی و حکمت متعالیه)

مصطفی عزیزی علویجه^۱

چکیده

منظور از «معرفت نفس» در این پژوهش، شناخت حضوری نفس به خود و مراتب خود می‌باشد؛ شناختی که سالک، واقعیت خارجی و نورانی نفس را با تمام وجود می‌یابد و از ادراک آن و اشراقات و تجلیاتی که بر نفس می‌تابد، غرق در لذت و بهجت می‌شود. نفس انسان دارای مراتب و لایه‌های پنهان‌تری مانند مرتبه مثالی، عقلی و فراعقلی است که در اثر مراقبت و مجاهدت به فعلیت و ظهور رسیده، سالک می‌تواند این مراتب را بدون هیچ حجابی از نزدیک با علم حضوری بیابد. هدف نهایی در راه معرفت نفس، دستیابی به درجه «فناء فی‌الله» و شهود عجز و فقر ذاتی نفس به خداوند می‌باشد؛ ولی در اثنای سلوک ممکن است حالات خاصی به سالک روی نموده، پرده‌های ملکوت از روی دل و سر او کنار رود و بتواند برخی حقایق غیبی را با چشم دل مشاهده نماید. همچنین امکان دارد نفس سالک در پرتو ریاضت و تزکیه از نیرو و قدرتی فوق‌العاده بهره‌مند گردد که بتواند در نظام تکوین به اذن خداوند تصرف نموده، چیزهایی را انشا یا تغییر دهد. در این نوشتار آثار شگفت‌انگیز «معرفت نفس» از دو منظر عرفان اسلامی و حکمت متعالیه مورد پژوهش قرار گرفته، منشأ و خاستگاه آنها بررسی شده است. در گستره عرفان اسلامی به ویژه عرفان ابن‌عربی، بر حالت‌های شگفت‌انگیز نفس مانند دستیابی به مقام «کُن»، انشای بدن (بدلاء) و سربان در هستی تأکید شده است. در حکمت متعالیه غالباً بر مقام «لایشغله شأن عن شأن»، دستیابی به ملکه خلع بدن و اخبار از غیب تأکید شده است.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، فناء فی‌الله، عرفان اسلامی، حکمت متعالیه، آثار شگفت‌انگیز.

مقدمه

هدف و انگیزه اصلی در معرفت نفس، باید «فناء فی الله» و دریافت تجلیات حضرت حق باشد. اگر کسی فقط برای دستیابی به آثار خارق العاده و شگفت‌انگیز نفس پای در راه «معرفت نفس» گذارد، هر آینه پای در بیراهه نهاده، به کعبه مقصود نخواهد رسید. به طور کلی کسانی که به «معرفت نفس» می‌پردازند، بر حسب هدف و انگیزه‌ای که دارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

اول، کسانی که برای به دست آوردن آثار خارق العاده و شگفت‌انگیز نفس که از گستره اسباب و مسببات مادی فراتر است، گام در این راه نهاده‌اند؛ مانند کسانی که با سحر، طلسم و تسخیر ارواح و جن و نیز با دعا و افسون سروکار دارند.

دوم، آنهایی که با خود نفس کار دارند و می‌خواهند به وسیله روی گردانی از امور خارج از نفس و دل‌کندن از لذت‌های مادی، در گوهر نفس غور کرده، اسرار و حقیقت آن را بشناسند.

گروه دوم که هدفشان فقط شناخت خود نفس می‌باشد، به دو شاخه تقسیم می‌شوند: برخی این راه را ناقص پیموده و بخش مختصری از معرفت نفس نصیب آنها می‌شود؛ زیرا از آنجا که شناخت نفس به خودی خود برای آنها موضوعیت و اصالت دارد و از خدای متعال که آفریدگار و سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش به دست اوست، غافل‌اند؛ از این رو، نمی‌توانند به کُنه معرفت نفس رسیده و حقیقت آن را که فقر ذاتی نفس می‌باشد، شهود نمایند. چگونه ممکن است کسی بتواند به چیزی معرفت تام و کامل یافته، در حالی که نسبت به علل هستی‌بخش او به ویژه علل‌العلل آن چیز غافل و جاهل باشد؟!

شایسته است این قسم از معرفت را از این نظر که با علوم و آثار شگفت‌انگیز نفس توأم است، کهانت نامید.

شاخه دوم، گروهی هستند که نگاه استقلالی به معرفت نفس نداشته، آن را وسیله و راهی برای معرفت پروردگار قلمداد می‌کنند. این‌گونه نگرش به معرفت نفس، همان نگرشی است که دین آن را پسندیده و مردم را به سوی آن دعوت می‌نماید.

بر پایه این رویکرد، نفس نزدیک‌ترین آیت و نشانه حق تعالی و راهی است که غایت آن خداوند متعال می‌باشد. از این رو، سالک به معرفت نفس روی آورده و برای آن ارزش ویژه‌ای قائل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۹۱)؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (نجم: ۴۲).

علامه طباطبایی پس از آنکه منشأ و سرچشمه کارهای خارق‌العاده نفس را نیروی اراده و یقین می‌داند، در تمایز میان گروه مرتاضان و انبیا و اولیای الهی می‌گوید:

کسی که دارای چنین اراده مؤثری است، اگر متکی به قدرت روح و شخصیت خود باشد - چنان که غالباً در مرتاضان دیده می‌شود - طبعاً نیروی اراده او و تأثیرش در خارج محدود و مقید است؛ ولی اگر صاحب آن اراده متکی به خدا باشد - مانند انبیا، اولیا، بندگان حقیقی خدا و صاحبان مقام یقین که اراده نمی‌کنند جز برای خدا و به قدرت خدا - چنین اراده مقدس و طاهری چون هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و رنگ خواسته‌ها و هواهای نفسانی به خود نمی‌گیرد و هیچ‌گونه اتکایی به غیر خدا ندارد، طبعاً یک اراده نامحدود ربانی است و تأثیرش حدود و قیود معینی ندارد (همان، ج ۱، ص ۲۴۳).

مولوی در بیانی لطیف می‌گوید هدف اصلی گندمکار، برداشت گندم است، نه برداشت کاه؛ ولی اگر کسی گندم کاشت، به دنبال آن، کاه هم برداشت می‌کند. هدف اصلی نباید برداشت کاه باشد، کاه خود به خود به دست می‌آید:

هر که کارد قصد گندم باشدش کاه، خود اندر تبع می‌آیدش
قصد، در معراج، دیدر دوست بود در تبع، عرش و ملائک هم نمود

(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶)

هدف اصلی سالک نیز باید قرب و فناء فی‌الله باشد؛ کرامات و آثار خارق‌العاده خود به خود حاصل می‌شود.

گرچه هدف نهایی از معرفت نفس، شهود حق تعالی و فنای در اوست؛ ولی نباید از برخی آثار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده نفس چشم‌پوشی کرد، بلکه شایسته است برای نشان‌دادن توانمندی‌ها و نیروهای نهفته در گوهر نفس، حسابی جداگانه باز نمود؛ زیرا از سویی ممکن است انسان‌های سست اراده و ضعیف‌النفس به نیروهای خارق‌العاده نفس خود پی برده، در پرتو شناخت نیروهای نفسانی خود به تربیت و اصلاح خویش بپردازند و این می‌تواند مطلوب و غایت میانی برای رسیدن به قله معرفت نفس به شمار آید.

از سوی دیگر، ذهن بسیاری از انسان‌ها در این تکاپوست که راز و رمز کرامت‌ها و معجزه‌ها و کارهای خارق‌العاده را بگشاید. در این قسمت مجالی فراهم می‌شود که تبیین و سازوکاری فلسفی و عرفانی از این‌گونه کارها ارائه گردد.

۱. آثار شگفت‌انگیز نفس در عرفان

در ذیل به برخی از کارهای خارق‌العاده که اهل معرفت در پرتو اخلاص در عبادت به آنها دست یافته‌اند، می‌پردازیم.

۱-۱. مقام «کن»

مقام «کن» برگرفته از این آیه شریفه است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). در تفسیر آیه از امام **کاظم** علیه السلام درباره تفاوت اراده خداوند و اراده بندگان پرسش شد. حضرت فرمودند: اراده در مورد بندگان همان ضمیر (امر باطنی) و فعلی است که بعد از آن آشکار می‌شود؛ ولی اراده خداوند همان احداث کردن است، نه غیر آن؛ زیرا خداوند برای انجام کارهایش تأمل، تصمیم و تفکر نمی‌کند و این صفات و ویژگی‌ها از آن مخلوقات است و از خداوند نفی شده است. سپس حضرت **کاظم** علیه السلام فرمودند:

فأرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له: كُنْ فيكون بلا لفظ و لا نطق
بلسان و لا همة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما أنه لا كيف له (كليني،
[بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۰۹).

بر این اساس، مقام «کن» مقامی است که در آن، مقصود از اراده تخلف‌ناپذیر است و هیچ واسطه‌ای مثل تفکر و درنگ میان اراده و مقصود وجود ندارد. عارفی که از مقام «کن» بهره‌مند است، هر کاری که اراده کند، به اذن خداوند انجام می‌دهد. **ابن عربی** درباره مقام ایجاد به وسیله «امر» معتقد است، تسخیری که حضرت **سلیمان** علیه السلام به آن اختصاص یافت و بر غیر خود برتری یافت و به او ملکی داده شد که برای احدی پس از او سزاوار نباشد، این است که شیئی از «امر» او حاصل می‌شد و خداوند فرمود: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ؛ یعنی به امر و دستور سلیمان» (ص: ۳۶).

این اختصاص به صرف تسخیربودن نیست، چه اینکه خداوند فرمود: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان: ۲۰)؛ ولی این تسخیر برگرفته از «امر» ما نیست، بلکه از «امرالله» است؛ ولی در حضرت **سلیمان** علیه السلام «بأمره» بود؛ پس اختصاص **سلیمان** این بود که به مجرد امر لفظی و حرف صوتی هم، اشیا مسخر او می‌شدند، بدون جمعیت فکری و همت قلبی و این را بدین سبب گفتیم که هرگاه نفوس در مقام جمعیت قرار گیرند، اجرام جهان از نفوس منفعل می‌شوند. ما این معنا را در این طریق به معاینه یافتیم. پس از **سلیمان** علیه السلام صرف تلفظ به «امر» بود و نه از همت و جمعیت (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳۸-۹۳۹).

اهل معرفت «عارف» را به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ یکی، عارفی که دارای مقام قدرت و جایگاه «کن» می‌باشد که از آن به «العارف‌المتصرف» تعبیر می‌کنند و دیگری، عارفی که فاقد مقام قدرت و «کن» می‌باشد که به او «العارف‌الخبر بالحقایق» گفته می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۶۱۱).

صاحب مقام «کن» همان صاحب مقام «همت» است. البته «صاحب‌الأمر» برتر از صاحب همت می‌باشد. به بیان دیگر، انسان‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) صاحب توجه (وهم): توده مردم در گستره نفس خویش صورت‌ها و تخیلاتی را به صرف توجه به آنها، می‌آفرینند. پدیده‌ها و صورت‌هایی که با توجه نفس آفریده می‌شوند، از مملکت وجود انسان بیرون نیستند.

ب) صاحب همت: عارفی است که پس از گذراندن مراتب سلوک، مجاهدت و مراقبت، به مقام «کن» می‌رسد. در این مرتبه تصورات او - اگر اراده کند - به موجودات خارجی تبدیل می‌شوند. همچنین، چنین فردی حقایق را شهود می‌کند که سایر مردم آنها را نمی‌بینند.

ج) صاحب‌الامر: کسی است که دارای نفس مکتفی و «امر» او قائم‌مقام «امر» خداوند می‌باشد. انسان کامل (ولی خدا) برخوردار از این مقام شامخ است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۶۴۱-۶۴۷).

تفاوت این مراتب به قوت و ضعف و کمال و نقص نفوس قدسیه اولیای خداوند می‌باشد.

البته برخی از اهل معرفت در تفاوت مقام «همت» و مقام «امر» چنین گفته‌اند:

در ایجاد، انشا و ابداع آنکه بطیعی و کند است، «همت» است که «العارف یخلق بهمته» و آنکه سریع است «امر» می‌باشد: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) و مراد از سریع این است که امتداد زمانی در آن نیست، بلکه انتقال دفعی و ایجاد است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۴۶).

از این رو، انسانی که صاحب «همت» و «اراده» و واجد مقام «کن» می‌باشد، دارای «ولایت تکوینیه» است و در عروج خود به سوی اتحاد با نفس رحمانی به مرحله‌ای می‌رسد که ماسوی‌الله به منزله اعضا و بدن او می‌شوند و او همچون روحی در آنها تصرف می‌کند. همچنین، صاحب «مقام کن» برخوردار از «نبوت‌انباتی» است. تفاوت «نبوت تشریحی» و «نبوت‌انباتی» در این است که نبوت تشریحی با پیامبر اسلام ﷺ خاتمه یافته؛ ولی نبوت‌انباتی - اخبار از عوالم غیب و ملکوت - به کسی ختم نشده و همگان نیز به آن دعوت شده‌اند (همان، ص ۶۱۱).

گفتنی است همه این آثار شگفت‌انگیز نفس در پرتو عبودیت و اطاعت تام خداوند، محقق خواهد شد؛ بنابراین در حدیث قدسی چنین آمده است:

ان الله عزوجل قال يا ابن آدم انا حي لا اموت اطعني فيما امرتك اجعلك
حيًا لا تموت يا ابن آدم انا اقول للشيء كُن فيكون اطعني فيما امرتك
اجعلك تقول للشيء كُن فيكون (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۷۶).

بر این اساس، اطاعت از دستورات الهی انسان را به مقام «کن» نایل می‌گرداند. این قدرت فوق‌العاده که برای اهل معرفت در این دنیا میسر است، برای همه اهل بهشت در آخرت فراهم می‌باشد. آنها در بهشت هرچه اراده کنند، بی‌درنگ آفریده می‌شود. ابن عربی در توصیف حالت‌های بهشتیان و دوزخیان بر این باور است که دار آخرت همواره دار تکوین و آفریدن است. اهل بهشت به چیزی که می‌خواهند، می‌گویند «باش»، پس «می‌باشد». آنها چیزی را آرزو نمی‌کنند یا چیزی به ذهن آنها خطور نمی‌کند. در آفریدن چیزی، مگر اینکه آن شیء در برابر آنها ایجاد می‌شود. همچنین، اهل دوزخ چیزی از عذاب‌های جهنم به خاطر ترس از عذاب بیشتر، به ذهن آنها خطور نمی‌کند، مگر آن عذاب شدید برای آنها حاصل می‌شود؛ زیرا سرای آخرت، مقتضی تکوین و پیدایش عالم از عالم است؛ ولی از روی حس و به مجرد پیدایش خطور ذهنی، همت، اراده، آرزو و میل، همه اینها اموری محسوس‌اند. کارهایی که در دنیا از روی همت انجام می‌گیرد، برای هرکسی مقدور نیست و در موارد نادری اتفاق می‌افتد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۵۹).

شایان ذکر است تا زمانی که سالک حقیقتاً متصف به اسمی از اسمای حسنی حق تعالی نگردد، نمی‌تواند در ماده کائنات تصرف نماید. از این رو، تا انسان واقعاً متصف به صفت حیات نشود، نمی‌تواند مردگان را زنده کند. مولوی می‌گوید:

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را ز ایشان حیات است و بقا

۲-۱. انشای بدن (بدلاء)

به طور کلی یکی از ویژگی‌های نفس قوی و ملکوتی، توانایی بر ایجاد و انشای اشیا در خارج از گستره خویش می‌باشد. به بیان دیگر، خداوند متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که بر ایجاد صورت‌های اشیای مادی و مجرد، مقتدر و تواناست؛ زیرا سرشت نفس از سنخ ملکوت و جهان قدرت و سطوت می‌باشد و موجودات ملکوتی بر ابداع صورت‌های عقلی و قائم به ذات خود و نیز بر تکوین صورت‌های وابسته به ماده، قدرت و توانایی دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵).

بر این اساس، نفس انسان بر انشا و ایجاد بدن‌هایی مثل بدن خود و فرستادن آنها به

مکان‌های مختلف - به صورت همزمان - توانا و نیرومند است. این گونه بدن‌های مماثل را که به نفس واحدی تعلق دارد، «بُدلاء یا ابدال» گویند؛ چنان که ابن عربی می‌گوید:

و قيل سموا ابدالاً لأنهم أعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون
لأمر يقوم في نفوسهم على علم منهم (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۰).

از این رو، گفته‌اند علیؑ در یک شب و در یک زمان واحد، در چهل مجلس میهمان بودند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۶۴۴).

مرحوم سیدحیدر آملی در جهت نفی استبعاد از مسئله «انشای ابدان» چنین می‌گوید:

در جای خود ثابت شده که فرشته و جن به هر شکل و صورتی که اراده کنند، متشکل و مجسم خواهند شد و در هر عالمی که بخواهند، وارد می‌شوند. این در حالی است که بالاتفاق انسان اشرف و برتر از فرشته و جن است، بلکه آن دو به سجده بر انسان و خدمتگزاری و پیروی از او در همه امور مأمور شده‌اند؛ پس چگونه است که فرشته و جن می‌تواند به اشکال مختلف مجسم شده؛ ولی انسان که از جایگاه و منزلتی برتر از آنها قرار دارد، نمی‌تواند به شکل‌ها و بدن‌های گوناگونی درآید؟! بلکه شایسته است که انسان در این زمینه تواناتر از آنها باشد. گواه بر صدق این مدعی قصه ابدال می‌باشد (آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۵).

نکته مهم اینکه تعدد و تکثر بدن‌ها زبانی به وحدت نفس‌های کلی الهی نمی‌زند؛ زیرا چنین نفوس کلی الهی به خاطر احاطه و انبساط و سعه وجودی‌شان می‌توانند بدن‌های مختلفی را تدبیر و اداره نمایند. به بیان دیگر، هرچه نفس قوی‌تر و کامل‌تر باشد، از یک سو مصداق معانی زیادتر و از سوی دیگر، منشأ آثار فزون‌تری می‌باشد.

برخی از اهل معرفت در تبیین چرایی تشکل و تجسم نفس واحد به ابدان مختلف بر این باورند که انسان کامل از جهت اسم جامع مظهر حق تعالی است. از این رو، از شأن مولای خود بهره‌ای دارد؛ یعنی همان‌گونه که خداوند در او تجلی نموده است، انسان کامل نیز می‌تواند در مراتب مادون خود نیز تجلی و ظهور نماید. پس هرگاه انسان کامل در جایگاه مظهریت اسم جامع قرار گرفت، در برخی از حقایق لازمه‌اش روحانی شده، سپس در صورت‌های زیادی بدون هیچ‌گونه تقيید و انحصاری ظاهر می‌شود؛ پس آن صورت‌ها بر او صدق می‌کند، بلکه آن دو با یکدیگر تصادق می‌یابند و این بدان سبب است که یک حقیقت عینی در این صورت‌ها متجلی شده است؛ چنان که تفاوت آنها در صورتشان می‌باشد.

از این رو، درباره حضرت ادريسؑ گفته شده است که او همان الياسؑ - فرستاده به

بعلبک - می‌باشد، نه بدین معنا که حقیقت عینی **ادریس** ﷺ، صورت و بدن خود را خلع کرده و صورت الیاسی را پوشیده که این قول به تناسخ است، بلکه هویت **ادریس** ﷺ با اینکه قائم به انیت (وجود) و صورت خود در آسمان چهارم است، ظهور و تعین در انیت **الیاس** ﷺ یافته، الیاسی که تاکنون باقی است؛ بنابراین از جهت حقیقت و عین، این دو یکی‌اند؛ ولی از جهت تعیین شخصی متفاوت می‌باشند (الفناری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳).

به طور کلی «انشای بدن» که از سوی اهل معرفت صورت می‌گیرد، به سه گونه می‌باشد:
الف) تشکل و تجسم به مثل بدن خود: در این فرض، عارف بدنی مانند بدن خود را ابداع و ایجاد می‌کند.

ب) تشکل به اشکال غیر خود: در این گونه از انشا، نفس شکل‌های مغایر با بدن خود را انشا نموده، آنها را تدبیر می‌نماید. مرحوم **قیصری** در توصیف این دسته از نفس‌های کامل که از آنها به «بدلاء» تعبیر می‌کند، چنین می‌گوید:

والنفوس الإنسانیة الكاملة، أيضاً یتشکلون بأشکال غیر أشکالهم
 المحسوسة و هم فی دارالدنیا؛ لقوة إنسلاخهم من أبدانهم (قیصری،
 ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

ج) اظهار بدن‌های مثالی: سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که بدن مثالی خود را در یک زمان اظهار نموده، صورت باطنی خود را شهود می‌کند:
 و من الغرایب إظهار السالکین أبدانهم المثالیة فی مواضع مختلفة فی
 وقت واحد و فی أوقات (فیض کاشانی، [بی تا]، ص ۴۰۲).

در یک تقسیم‌بندی تجسم و تشکل چیزی به صورت‌های گوناگون - چه صورت خود یا صورت‌های دیگر - به چهار دسته تقسیم می‌شود:

الف) این صورت‌پذیری گاهی به اراده و خواست مرئی است؛ مانند ظهور فرشته‌ای بر **پیامبر** ﷺ در قالب صورتی از صور، همچنین مانند ظهور انسان کامل بر صالحان در قالب صورتی غیر از صورت خودشان.

ب) گاهی صورت‌پذیری به خواست رائی و بیننده است؛ مانند ظهور روحی از ارواح ملکسی یا انسانی توسط فرودآوردن (استنزال) انسان کامل متصرف در عالم خود.

ج) گاهی صورت‌پذیری به خواست و اراده «رائی» و «مرئی»، هر دو می‌باشد؛ مانند ظهور حضرت **جبرئیل** ﷺ بر **پیامبر** ﷺ و فرودآوردن آن توسط **پیامبر** ﷺ.

د) گاهی صورت‌پذیری نه به اراده رائی است و نه به خواست مرئی؛ مانند اینکه مثلاً زید

صورت عمر را در خواب بدون قصد و اراده ببیند (همان، ص ۲۲۶).

به طور کلی نفس‌های کاملی که توانایی تجسم در ابدان مختلف را دارد، از چند ویژگی برخوردارند:

- (الف) آنها در این دنیا به اشکالی غیر از اشکال محسوس خود، متجسم می‌شوند و این به خاطر قوت انسلاخ آنها از بدن‌هایشان می‌باشد.
- (ب) آنها می‌توانند در عوالم ملکوتی داخل شوند، همان‌گونه که فرشتگان نیز می‌توانند در این جهان داخل شده و به اشکال اهل آن تجسم بیابند.
- (ج) آنها می‌توانند در خیالات مکاشفه‌کنندگان ظاهر شوند؛ چنان که فرشتگان و جن‌ظاهر می‌شوند (همان، ص ۱۰۱).

۳-۱. سریان در موجودات

یکی دیگر از آثار علمی و شگفت‌انگیز نفس انسان، سریان و حضور در همه مراتب و عوالم هستی به استثنای قلمرو ممنوع - مرتبه غیب‌الغیوب - می‌باشد.

اهل معرفت بر این باورند که نفس ناطقه به یک سعه و انبساط وجودی دست می‌یابد که همه موجودات هستی اجزای ذات او شده و قوت و نیروی او در همه موجودات ساری و جاری می‌گردد و وجود او غایت مخلوقات می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۵).

به بیان دیگر، نفس ناطقه با اعیان موجودات خارجی یک شکل اتحادی می‌یابد که آنها مراتب وجود و شئون ذات نفس ناطقه می‌گردند؛ چنان که بدن، مرتبه نازله نفس است و همه قوا و اعضای وی، مراتب وجودی و شئون ذاتی او هستند. این‌گونه اتحاد تعلقی نفس به اعیان موجودات خارجی درباره نفس کلیه الهیه (انسان کامل) که مؤید به روح‌القدس است و در ماده کائنات تصرف می‌کند، محقق است؛ به گونه‌ای که اعیان موجودات به منزله اعضا و جوارح آنان می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵-۱۸۶).

از آنجا که انسان کامل، مظهر تام اسمای صفات الهی است و او مظهر تمام حقایق مادون خود می‌باشد. به بیان دیگر، تمام هستی جلوات و ظهورات انسان کامل می‌باشند؛ پس او در همه هستی حضور دارد؛ چنان که مرحوم قیصری می‌گوید:

والکَمَلُ لَهُمُ الظُّهُورُ فِي جَمِيعِ الْعَوَالِمِ حَيْثُ مَا شَاءَ اللَّهُ لِعَدَمِ تَقْيِيدِهِمْ
فِي الْبِرَازِخِ كَتَقْيِيدِ الْمُحْجُوبِينَ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸).

از جمله آیاتی که شاید بیانگر حضور و سریان انسان کامل در عوالم گوناگون است، آیه ۴۶ سوره

مبارک زخرف می‌باشد: «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ». این آیه شریفه تصریح دارد بر اینکه انسان کامل این توانایی را دارد که در عوالم سیر کند و به طور مستقیم از خود انبیای گذشته بپرسد؛ زیرا اگر قدرت بر ورود به عوالم نبود، هیچ‌گاه خداوند فرستاده خود را امر نمی‌نمود تا از پیامبران گذشته مسائلی را بپرسد.

برخی از مفسران مضافی را در تقدیر گرفته و گفته‌اند: «أَيُّ وَأَسْأَلُ أُمَّمَ مَنْ أَرْسَلْنَا»، در حالی که نیازی به تقدیر مضاف نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۰۱). یکی از ویژگی‌های نفس کامل و ساری در همه عوالم این است که صدای تسبیح و ذکر همه موجودات - اعم از جمادات، نباتات و حیوانات - را درک می‌کند.

عموم دانشمندان نطق موجودات صامت و جامد را به «زبان حال» تفسیر می‌کنند؛ مانند این مثال: «قالت الأرض للوتد لم تشقني؟ قال الودت لها سل من يدقني». از این رو، آنها آیات شریفه مانند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) و «وَإِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (احزاب: ۷۲) را به زبان حال و امتناع حال تفسیر نموده‌اند، در حالی که در نزد اهل کشف همه موجودات، حیوان ناطق، بلکه حی ناطق‌اند و نطق آنها از سنخ زبان حال نیست (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۷۷)، بلکه معتقدند آنها سخن جمادات، نباتات و حیوانات را در همین عالم محسوسات - و نه در خیالات - به اذن خداوند می‌شنوند؛ همان‌گونه که صداها و سخنان انسان‌ها را می‌شنوند. در نزد اهل معرفت هیچ موجودی صامت و ساکت نیست، بلکه همه موجودات سخن گوی تئای الهی‌اند.

ابن عربی درباره کسانی که سریان در عوالم هستی دارند و نطق و سخن آنها را می‌شنوند، چنین می‌گوید:

ولكن لا يفقه ذلك التسبيح والتنزيه إلا من تنور باطنه بنور الايمان
اولاً، ثم الإيقان ثانياً، ثم العيان ثالثاً، ثم بوجدان نفسه و روحه سارياً
في عين كل مرتبة و حقيقة كل موجود حالاً لاعلماً و شهوداً فقط
كسريان الحق فيها؛ فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور و يسمعه
(قيصري، ۱۳۷۵، ص ۵۰۸).

مرحوم علامه طباطبایی، بر این باورند که این انسان شریف هرگاه به عالمی از عوالم هستی تنزل یابد، اجمالاً از عوالم مافوق آن عالم غافل نیست؛ به گونه‌ای که اگر به آن عالم مافوق توجه نماید، آن را درک می‌کند؛ زیرا عالم بالا و برتر، باطن عالم پایین و فروتر است، نه برعکس. همچنین، انسان کامل اگر به عالم برتر و بالاتر ارتقا یابد از عالم پایین‌تر غافل نیست؛ زیرا ساقل (جهان فروتر) به گونه

شریف‌تر و نورانی‌تری در عالی (جهان برتر) مندمج است (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۰۲).

۲. منشأ آثار شگفت‌انگیز نفس در عرفان

اگر سه عامل اقتضای ذاتی نفس، زدودن موانع نفس، تقویت و نیرومندسازی نفس از بیرون، کنار یکدیگر فراهم شوند، نفس به حالتی دست می‌یابد که از آن به «همت» یا «جمعیت قوا» و یا «رجوع به خویشتن» تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر، «همت» برآیند و ثمره سه عامل مذکور می‌باشد. از دیدگاه عارفان «همت» منشأ اصلی صدور آثار خارق‌العاده نفس می‌باشد؛ چنان‌که *ابن فارض* می‌گوید:

و ما سارَ فوق الماء أو طارَ في الهواء أو اقتحم النيران إلا بهمتي

(فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۳۳)

«همت» در لغت به معنای قصد و خواست است و در اصطلاح تصوف، عبارت است از توجه و تمرکز شدید ذهن عارف بر چیزی که قصد خلق و ایجاد آن را دارد. عارف به قوت همت چیز یا چیزهایی را که می‌خواهد می‌آفریند. وجود خارجی آن آفریده‌ها تا زمانی که همت متوجه آن باشد، دوام می‌یابد و با انقطاع توجه، معدوم می‌شود. عارفی که به مراتب بالاتری از قوت همت رسیده است، می‌تواند مخلوق خود را حفظ کند، بی‌آنکه دچار غفلت شود. در واقع عارف و غیرعارف هر دو قادرند صورتی را که می‌خواهند بیافرینند؛ ولی صورتی که غیرعارف می‌آفریند، زندانی جهان خیال است و نمی‌تواند از آن جهان بیرون رود. اما عارف توانایی آن را دارد که مخلوق خود را از جهان خیال به جهان محسوس فراخواند. او در آفرینش همچون خداوند عمل می‌کند، با این تفاوت که خداوند را هرگز غفلت دست نمی‌دهد و توجه ازلی و ابدی او حافظ جهان است (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۲-۳۸۳).

مؤید‌الدین چندی در تعریف «همت» گوید:

خلق العارف بالهمة هو بإستجماعه في فكرة و وهمه على إيجاد أمر و
تعلیق الهمة بذلك و تسليط النفس عليه (چندی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱).

۳. آثار شگفت‌انگیز نفس در حکمت متعالیه

آثار و پیامدهای معرفت نفس از منظر حکمت متعالیه، از دو جهت نیازمند کاوش و بازپژوهشی است: الف) تبیین آثار معرفت نفس و گونه‌های مختلف آن؛

ب) بررسی منشأ و خاستگاه این آثار خارق‌العاده.

گفتنی است برخی از انسان‌ها به مجرد شنیدن برخی از کارهای خارق‌العاده و شگفت‌انگیز از سوی اهل معرفت، دست به انکار و رد آنها می‌زنند، صرفاً به دلیل اینکه چنین رفتارهایی مغایر با اسباب و علل طبیعی و عادی است، در حالی که بر انسان فرهیخته شایسته است تا زمانی که دلیل متقن و استوار بر محال بودن آنها نیافته، دست به انکار نزند، بلکه آن را محتمل و ممکن قلمداد کند.

شیخ‌الرئیس *ابن‌سینا*، به سالک راه معرفت نفس این‌گونه توصیه می‌کند:

شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید؛ مثلاً بگویند عارفی طلب باران برای مردم نمود و باران بارید و یا درخواست شفای کسی را نمود و او شفا یافت، یا بر مردم نفرین کرد و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آمد، یا برای مردم دعا کرد و بیماری وبا و مرگ حیوانات و سیل و طوفان را از آنها دور نمود، یا درنده رام او شد و پرنده از او فرار نکرد و یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند؛ پس در برابر شنیدن این امور خارق‌العاده، دست به انکار نزنید، بلکه توقف کنید و عجله ننمایید؛ زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۳).

انکار و تکذیب آثار شگفت‌انگیز نفس انسان که نفخه‌ای الهی و برخاسته از قدرت خداوند است، آدمی را از درک بسیاری از حقایق جهان هستی بازداشته و مانع بزرگی برای تربیت و تهذیب نفس به شمار می‌آید.

در یک تقسیم‌بندی کلی آثار و پیامدهای معرفت نفس به دو دسته علمی و عملی تقسیم می‌شود. آثار عملی معرفت نفس نیز به دو بخش قابل قسمت می‌باشد:

الف) آثار عملی که به تصرف در تکوین مربوط است؛

ب) آثار عملی که به انشا و ابداع نفس مربوط می‌شود.

در ذیل، نخست آثار عملی معرفت نفس و سپس آثار و برکات علمی آن واکاوی می‌گردد.

۳-۱. آثار و پیامدهای عملی

یک نوع از کارهای خارق‌العاده نفس انسان، تصرف در تکوین و ابداع و انشای صورتهایی در خارج از قلمرو نفس می‌باشد.

گرچه آثار عملی معرفت نفس بسیار فراوان و گسترده است؛ ولی با مراجعه به آثار اهل

معرفت، به مواردی برجسته از این‌گونه کارهای شگفت‌انگیز برمی‌خوریم که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲-۳. ملکه خلع بدن

یکی از آثار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده نفس آدمی، گسستن پیوند خود با بدن خویش است. البته در خواب تا اندازه‌ای پیوند و تعلق روح با بدن کاسته می‌شود؛ ولی در موضوع «خلع بدن»، نفس و روح به کلی از بدن جدا شده، در ملکوت سیر می‌نماید. از خلع بدن به «موت اختیاری» نیز تعبیر می‌شود.

از منظر حکمای اسلامی، کمال و سعادت نفس انسان در گرو این است که به مرحله «تجرد تام» دست یابد. حکیم *فارابی* درباره سعادت حقیقی نفس اعتقاد دارد سعادت این است که نفس انسان در کمال وجودی به مرحله‌ای برسد که در قوام خویش نیازی به ماده نداشته باشد و این در صورتی است که در جرگه موجودات پیراسته از ماده (مفارقات) درآید و برای همیشه در آن حالت تجرد باقی بماند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۵).

لازمه مجرد و مفارق شدن نفس این است که در افعال خود نیز نیاز به ماده (بدن) نداشته باشد. در این صورت، کارهای شگفت‌انگیزی از او صادر می‌شود، بدون دخالت هیچ عضوی از اعضای بدنش، چنان‌که ملکوتیان درگاه الهی چنین می‌کنند.

ملکه «خلع بدن» ثمره و میوه شیرین حرکت جوهری نفس به سوی تجرد است. نفس در حرکات ذاتی خود به تدریج مستقل از بدن شده، دیگر از آلات بدنی استفاده نمی‌کند؛ به گونه‌ای که به کلی بدن خود را خلع نموده و منفرد می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۳۲۹).

عارف در سیر جوهری نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که بدن خود را همچون پیراهنی، گاه پوشیده و گاه آن را از اندام روح به در می‌آورد یا مانند ماری که پوست می‌اندازد، از بدن مادی خود منسلخ می‌گردد. مرحوم *تسبستری* «مرگ» را به سه گونه تقسیم می‌نماید: الف) مرگ بر حسب ذات؛ ب) مرگ اختیاری؛ ج) مرگ اضطراری.

سه‌گونه نوع انسان را ممات است یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است

دوم ز آنها ممات اختیاری است سیم مردن مر او را اضطراری است

علامه *طباطبایی* در شرح این سخن *تسبستری* درباره موت اختیاری می‌گویند:

موت اختیاری که عبارت است از ترک علقه روح از بدن به حدی که

گفته‌اند مانند مرگ اضطراری حتی قلب هم از کار می‌افتد، نه مثل خواب و اغما که قلب کار می‌کند و نیز گفته‌اند موت اختیاری گاه یک ساعت، گاه دو ساعت و گاه یک شبانه‌روز اتفاق می‌افتد و تا سه سال هم نقل کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۴).

«خلع بدن» از این جهت کمال و امتیاز به حساب می‌آید که نفس، بزرگ‌ترین مانع خود یعنی «بدن» را به کناری انداخته، از محدودیت و حصار آن خارج می‌شود و می‌تواند در عوالم هستی سیر نموده و به ابتهاج و سرور حقیقی دست یابد. **مولوی** درباره فضیلت مرگ اختیاری می‌گوید:

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زَرّ خالص را چه نقصانست گاز؟
مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: مُوتُوا کُلُّکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْقِتْنِ
نه چنان مرگی، که در گوری روی مرگ تبدیلی، که در نوری روی

(مولوی، ۱۳۸۰، صص ۶۱۷، ۶۴۲ و ۹۳۷)

صدرالمتألهین سخن افلوطین در «خلع بدن» را چنین نقل می‌کند:

گاهی با خود خلوت نموده و بدنم را در گوشه‌ای خلع می‌کنم و مانند جوهری مجرد و بدون بدن می‌شوم، به گونه‌ای که خود را در درون ذاتم و بیرون از سایر اشیا می‌یابم و چنان بها و زیبایی در درون ذاتم مشاهده می‌کنم که مبهوت و شگفت‌زده می‌شوم. همچنین خودم را در جرگه عالم شریف الهی و برخوردار از حیات فعال می‌یابم. وقتی به وجود خود در چنین مرتبه یقین یافتم، خودم را به عالم الوهیت ارتقا داده و خود را متعلق به آنکه فوق عالم عقلی است، می‌یابم (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۱۸).

از سخنان **صدرالمتألهین** چنین استفاده می‌شود که «ملکه خلع بدن» زمانی برای سالک رخ می‌دهد که صفات نفسانی و حیوانی او زدوده شده، صفات الهی جایگزین آن گردد؛ به گونه‌ای که خداوند گوش و چشم او شود، چنان که حدیث قرب نوافل بر آن دلالت می‌کند. همچنین خلع بدن در هنگام سیر از حق به سوی خلق که سفر سوم از اسفار اربعه است و به آن «سیر من الحق إلی الخلق بالحق» گویند، اتفاق می‌افتد.

حکمای الهی پیشین اصحاب انسلاخ بدن بودند و این ویژگی (خلع بدن) روش همیشگی و عادت و سنت رایج در میان آنها بوده است؛ چنان که **تشیخ اشراق** بر این باور بوده است که انسان‌هایی که به جهت مقدسه (جهان ملکوت) آگاه نبوده و یا فاقد ملکه خلع بدن می‌باشند - به گونه‌ای که بدن را همچون پیراهنی گاهی پوشیده و گاهی آن را خلع کند - در جرگه حکما و

متألهین به شمار نمی‌آیند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۳ / ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۹۲).

۳-۳. آثار و پیامدهای علمی

نفس ملکوتی انسان علاوه بر آثار خارق‌العاده عملی، دارای آثار شگفت‌انگیز علمی نیز می‌باشد. منظور از آثار علمی بهره‌مندی نفس از آگاهی‌ها و شناخت‌هایی است که توده مردم از آن محروم و بی‌بهره‌اند. در ذیل چند نمونه از آثار علمی نفس کاویده و بررسی می‌شود.

۳-۴. اخبار از غیب

مرحوم صدر المتألهین معتقد است نفس انسانی این توانایی را دارد که همه حقایق هستی را ادراک نموده، با آنها اتحاد معنوی برقرار نماید و نیز می‌تواند به عقل بسیط و جهان عقلی تبدیل شده، به گونه‌ای که صورت هر موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی - به نحو برتر از وجودات جسمانی آنها - در او محقق شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۱۶۰).

از دیگر اموری که ذیل عنوان «آگاهی از غیب» می‌گنجد، «مشاهده ملکوت» می‌باشد؛ چنان که خداوند در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید:

و كذلك نرى إِبْرَاهِيمَ ملكوت السموات والأرض و ليكون من الموقنين (انعام: ۷۵).

همچنین، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمودند:

اگر نبود که شیاطین بر گرد دل‌های فرزندان آدم می‌چرخیدند، هر آینه آنها به ملکوت آسمان‌ها نظر می‌نمودند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۳۲).

و نیز آگاهی شهودی از حقایق روز رستاخیز از دیگر مصادیق آگاهی از غیب می‌باشد؛ چنان که حارثه بن مالک که یکی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد، در توصیف حالت خود برای آن حضرت چنین می‌گوید:

كأني أنظر إلى عرش ربي و قد نُصِبَ للحساب و حُشِرَ الخلائق لذلك و أنا فيهم و كأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة و يتعارفون و على الأرائك متكئون و كأني أنظر إلى أهل النار و هم فيها معدّيون مصطرخون و كأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي (كليني، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۳).

یکی دیگر از مصادیق ارتباط با غیب مصاحبت و همنشینی با جنیان می‌باشد. در پرتو همنشینی با جن، برخی از علوم جزئی و آگاهی از برخی حوادث غیبی به دست می‌آید. همچنین،

برخی از جنبان بعضی از معارف دینی و شریعت‌ها را به کسانی که با آنها مرتبطاند، می‌آموزند و برای رفع برخی از نیازهای آنها به تسخیرشان درمی‌آیند (فیض کاشانی، [بی‌تا]، ص ۲۲۸). شایان ذکر است آگاهی از غیب بر حسب مرتبه وجودی مُدرک و مُدرک، دارای مراتب و درجات گوناگونی است. به هر میزان نفس انسان به مبادی عالی خود شباهت داشته، با آنها سنخیت بیشتری داشته باشد، شایستگی ادراک بسیاری از حقایق غیبی را می‌یابد.

۴. مقام لایشغله شأن عن شأن

نفس انسان‌های معمولی به گونه‌ای آفریده شده است که اگر به تدبیر قوه‌ای از قوا بپردازد، از تدبیر و تصرف در قوای دیگر باز می‌ماند و این به خاطر ضعف و ناتوانی نفس و فرورفتن آن در ماده بدن می‌باشد؛ ولی صاحبان عقل‌های مستفاد به جایگاه و مرتبه‌ای از قوت و شدت دست یافته‌اند که پرداختن به کاری آنها را از تدبیر شئون دیگر باز نمی‌دارد. به تعبیر عرفانی، چنین نفوس مستعد و شایسته، مظهر این اسم خداوند می‌شوند: «لایشغله شأن عن شأن».

اهل معرفت نفس‌های انسان را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

(الف) نفس‌های قوی؛

(ب) نفس‌های شریف؛

(ج) نقطه مقابل آن دو.

نفس‌های قوی آنهایی هستند که وافی به صدور کارهای بزرگ و سترگ در زمینه‌های مختلف و متعددند. در مقابل نفس‌های قوی، نفس‌های ناتوان و ضعیف قرار دارند که پرداختن به کاری آنها را از انجام سایر کارها باز می‌دارد؛ مثلاً آنها اگر به تفکر پرداختند، ادراک حسی آنها از کار بازمی‌ماند و برعکس، در حالی که نفس‌های قوی جامع انواع گوناگون از ادراکات و تحریکات است، به ویژه آنچه مربوط به فضیلت و شرافت می‌شود.

نفس‌های شریف آنهایی هستند که در حکمت و آزادی از قید و بندها، شبیه مفارقات و عقول‌اند (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۷۷۴). در مقابل نفس‌های غیرشریف نفس‌هایی‌اند که به مجرد تام نرسیده، در ماده و جسم فرورفته‌اند.

بر این اساس، نفس‌هایی که دارای سعه وجودی‌اند، در عین توجه و التفات به مبادی عالی خود، به مراتب پایین‌تر مانند حس و خیال نیز می‌پردازند. این‌گونه نفس‌ها مظهر «عال فی دنوه و دان فی علوه» می‌باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۷۶).

۵. منشأ آثار شگفت‌انگیز نفس در حکمت متعالیه

پرسش بنیادین در این مجال اینکه منشأ و علت صدور چنین آثار شگفت‌انگیز نفس چیست؟ به بیان دیگر، نفس انسان دارای مراتب و قوای گوناگونی است؛ برخی از قوای نفس ادراکی و برخی دیگر تحریکی‌اند. همچنین، نفس دارای مراتبی چون مرتبه طبیعت، مثال، عقل و الوهیت است. پرسش اینکه آثار خارق‌العاده نفس از چه قوه‌ای صادر می‌شود؟ یا نفس در چه مرتبه‌ای قرار بگیرد می‌تواند آثار شگرفی در خارج بیافریند؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت به طور کلی سه عامل درهم‌تنیده و مرتبط با یکدیگر منشأ آثار خارق‌العاده نفس‌اند: ۱. اقتضای ذاتی نفس؛ ۲. زدودن موانع؛ ۳. تقویت نفس.

۵-۱. اقتضای ذاتی

برخی از سطحی‌نگران می‌پندارند که نفس، موجودی جسمانی است و در اثر تغذیه مناسب، نیرومند شده یا به سبب سوء تغذیه ناتوان و ضعیف می‌گردد.

به بیان دیگر، این گروه بر این انگاره تأکید می‌کنند که نفس پیرو جسم و جسم راهبر و حامل نفس به این سو و آن سو می‌باشد و منشأ حرکت و تکاپوی نفس را در جسم او باید یافت؛ ولی ژرف‌کاوان بر این باورند که حیات و حرکت بدن، پیرو نفس است، نه اینکه نفس تابع حیات و حرکت بدن باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۵۵).

بر این اساس، می‌توان گفت به طور کلی «ماده» و «جسم» به سبب ضعف و کاستی رتبه وجودی، مقهور و پیرو «روح» و «نفس» است. موجود مجرد بر موجود مادی چیرگی و سلطنت دارد. از این رو، «روح» انسان رهبر و فرمانبردار و بدن او پیرو و فرمانبر می‌باشد.

راز و رمز چیرگی و سیطره نفس مجرد بر بدن و یا حتی اشیای خارج از مملکت بدن را می‌توان در ضمن یک قیاس چنین بیان کرد:

- الف) نفس از سنخ ملکوت و جهان قدرت و سطوت است (صغری)؛
ب) هر چیزی که از سنخ ملکوت و جهان قدرت و سطوت باشد، ذاتاً فیاض و قادر بر ابداع و اختراع صورت‌های مادی و غیرمادی است (همان، ج ۱، ص ۲۶۴).

در نتیجه، نفس ذاتاً فیاض و قادر بر ابداع و اختراع صورت‌های مادی و غیرمادی است و روشن است که مبدع بر مبدع‌چیره و غالب می‌باشد.

به بیان دیگر، خداوند متعال خلاق و مُبدع همه موجودات امکانی است و نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات و افعال خویش آفریده است. نتیجه اینکه نفس به خاطر اینکه گوهری مجرد و ملکوتی است، ذاتاً اقتضای تأثیر در مملکت خویش و خارج از آن را دارد؛ ولی ملکوتی بودن گوهر نفس به نحو جزءالعله و علت ناقص به شمار می‌آید و باید عوامل دیگر به آن ضمیمه گردد تا بتواند تأثیرگذار باشد.

۵-۲. زدودن موانع

گرچه سرشت نفس ذاتاً اقتضای ابداع، انشا و تصرف در تکوین را دارد؛ ولی گاهی موانع و پرده‌های ضخیمی آن را از انجام تصرفات بازمی‌دارد. مرحوم صدرالمتألهین بر این باور است که هرچه نفس نیرومندتر و از لحاظ جوهری کامل‌تر باشد و از سوی دیگر، قوای او کمتر مزاحم و مانع او گردند، ملاقات نفس با صورت‌های غیبی و مشاهده آنها بیشتر خواهد شد و آثار قوی‌تری بر آن صورت‌های مشهود - از جهت لذت و درد - مترتب خواهند شد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۴۷).
ابن‌سینا اموری همچون احساس، تخیل، شهوت، غضب، ترس، اندوه، شادی و درد را مهم‌ترین شواعل بدنی ذکر نموده، می‌گوید: «و أنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸). ابن‌فارض به زیبایی در این باره چنین سروده است:
هی النفس إن ألقت هواها تضاعفت قواها و أعطت فعلها كل ذرة
(فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶)

۵-۳. تقویت نفس

از دیگر مؤلفه‌هایی که منشأ صدور آثار خارق‌العاده می‌باشد، تقویت و نیرومندسازی نفس ناطقه است. اگر گوهر مجرد و ملکوتی نفس با زدودن موانع و تقویت نفس همراه گردد، می‌تواند منشأ آثار شگفتی در جهان خارج باشد. حال پرسش اساسی اینکه چه عواملی باعث نیرومندسازی نفس می‌شود؟ اهل معرفت چند عامل مهم را در این باره مطرح کرده است که به آنها پرداخته می‌شود.

۵-۳-۱. اتصال به عالم قدس

منظور از عالم قدس، جهان مفارقات تامّ و نیز عالم الوهیت می‌باشد. تا زمانی که نفس با سرچشمه نور و قدرت پیوند برقرار نکند، نمی‌تواند منشأ تأثیر در خارج از خود باشد: «و من

لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» (نور: ۴۰).

نفس انسانی در حالتی که به ذات خود رجوع کرده و حقیقت آن را شهود می‌کند، ادراکش نسبت به اشیا همانند قدرتش بر ایجاد آنهاست؛ یعنی علم او همچون قدرت او می‌شود. از این رو، هرچه نفس قوی‌تر و کامل‌تر داشته و از موانع و مزاحم‌های جسمانی پیراسته‌تر باشد، قدرت او بر ایجاد اشیا در خارج بیشتر خواهد بود؛ بنابراین لذت‌هایی که اهل معرفت از مشاهده برخی صورت‌ها می‌برند، بسیار شدیدتر از لذت‌هایی است که انسان‌های عادی می‌برند. نفس‌های قوی که به مقام «لایشغله شأن عن شأن» رسیده‌اند و هیچ تجارت و خرید و فروشی آنها را از ذکر خداوند باز نمی‌دارد، از جهت ذات و فعل همانند مبادی عالیه خود هستند که می‌توانند اموری را در خارج ایجاد نموده، قدرتشان در دیگران هم سرایت کند. بر این اساس، بعید نیست برای برخی از افراد، نفس‌های شریفی باشد که پیوند شدید با عالم قدس و افق تأثیر و کمال داشته باشند. چنین نفس‌هایی به عالم حس کمتر توجه کرده، یک دریافت قوی از جهان غیب دارند. فکر و خیالات و محسوسات، آنها را از پرداختن به خویشتن خود باز نمی‌دارد. در پرتو اتصال به جهان غیب، عقول مجرد و نفوس کلیه و روحانیات و امور مربوط به آخرت برای چنین نفوس شریف و قوی متمثل می‌شوند (همان، ۱۴۲۲، ص ۴۴۳).

امام علی علیه السلام در نامه‌ای که به سهیل بن حنیف نوشته‌اند، می‌فرمایند:

والله ما قلعت باب خيبر و قذفت به اربعين ذراعاً لم تحسّ به
أعضایي، بقوة جسدیة ولا حركة غذائیة ولكن أیدت بقوة ملكوتیة و
نفس بنور ربها مضيئة (طبری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱).

صدر المتألهین درباره برخی از اصحاب معارج که جلیاب بشریت را از نفس خود به در آورده و

کسانی که از تشویشات حسی، خود را دور ساخته‌اند، می‌گوید:

اینان به خاطر شدت اتصالشان به عالم قدس و محل کرامت و نیز به
سبب کمال قوتشان و سعه وجودی‌شان که وافی به حفظ جوانب مختلف
می‌باشد و همچنین بدین خاطر که پرداختن به برخی از شئون، آنها را از
شئون دیگر باز نمی‌دارد، قادر به ایجاد صورت‌هایی هستند که آثار عینی بر
آنها مترتب است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۰۶).

۲-۳-۵. علم، ایمان و یقین

از دیگر اموری که باعث تقویت و مقاوم‌سازی نفس می‌گردد، علم، ایمان و یقین است. مرحوم علامه طباطبائی بر این باورند که اگر اراده آدمی با سه عامل یقین، ایمان شدید و اذعان جازم

همراه باشد، بر کارهای خارق‌العاده‌ای توانا خواهد شد که انسان‌های معمولی از انجام آنها عاجز خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۹).

امام صادق علیه السلام درباره نقش «نیت و انگیزه» که مبدأ تحریک اراده است، می‌فرماید:
 ما ضَعْفُ بَدْنٍ عَمَّا قَوِيَتْ عَلَيْهِ النَّيَّةُ؛
 بدن نسبت به آنچه نیت قوی وجود دارد، ضعیف و ناتوان نمی‌شود
 (صدوق، ۱۴۰۴، ص ۳۲۹).

هر کاری را که انسان نمی‌تواند انجام دهد، به این دلیل است که نمی‌داند و نیت و قصدش را ندارد؛ زیرا قصد، فرع بر دانستن است. اگر انسان واقعاً به مرحله علم برسد که می‌تواند پرواز کند، پرواز می‌کند؛ یعنی تأثیر علم تا این اندازه است. به عبارت دیگر، در اینجا مسئله ایمان مطرح می‌باشد. انسان به هر چیزی ایمان پیدا کند، همان کار را می‌تواند انجام دهد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۶۶۹). در روایتی نقل شده است که برخی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ایشان گفتند: برخی از اصحاب عیسی علیه السلام بر روی آب راه می‌رفتند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: اگر یقین او شدیدتر و قوی‌تر می‌بود، هر آینه بر روی هوا نیز حرکت می‌کرد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۹۸).

بنابراین منشأ اصلی انجام کارهای خارق‌العاده، همان علم و یقین می‌باشد. علامه طباطبایی به زیبایی در این باره می‌فرماید:

فجميع هذه الأمور الغريبة المطاوعة لأهل الرياضة والمجاهدة إنما
 ترتفع من إرادتهم و مشيئتهم، والأرادة ناشئة من الشعور، فللشعور
 الإنساني دخلٌ في جميع الحوادث المرتبطة به والأمور المماسّة له
 (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۹).

نتیجه اینکه صدر المتألهین در یک جمع‌بندی نهایی منشأ صدور کارهای خارق‌العاده نفس را - اعم از کارهای دنیوی یا اخروی - تصورات مبادی می‌داند. البته به شرطی که همراه با قوت همّت و شدت جمعیت قوا باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۳).

ایشان «جمعیت قوا» را این‌گونه تعریف می‌نماید:

إذا اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما
 يُريد و هذا ذوقٌ أجمع عليه أهل الله قاطبةً (همو، ۱۴۲۸، ص ۱۳۰).

ایشان در جای دیگر «رجوع نفس به ذات خویش» را منشأ کارهای خارق‌العاده آن می‌داند. «بازگشت نفس به خود» در گرو دو عامل اساسی است؛ یکی تعطیل حواس ظاهری و کاسته‌شدن شوغل بدنی نفس؛ بنابراین در حالت خواب و اغما که حواس ظاهری تعطیل

می‌باشد، نفس بهتر به خود بازمی‌گردد و به خود متوجه می‌شود و دیگری پیوند و ارتباط با مبادی عالیه و مفارقات:

فیهذا الرجوع أصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة إياها بحواسها
التي في ذاتها بلا مشاركة البدن؛ فأن لها في ذاتها سمعاً و بصرأ و
شمأ و ذوقأ و لمسأ (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۲۶).

۶. سنجش پیامدهای معرفت نفس

در این مجال دو دیدگاه «حکمت متعالیه» و «عرفان اسلامی» که به طور عمده بر دیدگاه *ملاصدرا* و *ابن عربی* استوار است، با یکدیگر سنجیده شده، نقاط اشتراک و امتیاز آن دو برجسته می‌شود. از آنجا که راه و روش دستیابی به «معرفت شهودی نفس» یکسان است و آن هم سیر و سلوک و مجاهدت در تهذیب و تزکیه نفس می‌باشد، ثمرات و پیامدهای خارق‌العاده معرفت نفس نیز تا اندازه زیادی یکسان خواهد بود. اختلاف فقط در شدت و ضعف یا روشنی و ابهام برخی از این آثار می‌باشد که به شدت و ضعف مجاهدت و خلوص سالک بستگی دارد.

از مهم‌ترین پیامدهای معرفت نفس، شناخت حضوری به حق تعالی و اسما و صفات اوست. اساساً *ابن عربی* تنها راه معرفت به پروردگار را معرفت شهودی نفس می‌داند؛ زیرا انسان فقط در گستره معرفت نفس است که به طور مستقیم می‌تواند «تجلی» و «ظهور» حضرت حق را شهود و تجربه نماید. *ملاصدرا* بر این باور است که انسان در پرتو معرفت حضوری به فقر ذاتی خویش، می‌تواند به مقوم و قیوم او یعنی حق تعالی معرفت یابد و این از لذت‌بخش‌ترین و شیرین‌ترین دستاوردها و پیامدهای معرفت نفس است.

از دیگر پیامدهای معرفت نفس، توانایی بر انجام کارهای خارق‌العاده است. هرچه بر وحدت و تجرد و اشتداد وجودی نفس افزوده شود، توانایی و نیروی او بر تصرف در تکوین و اخبار از غیب بیشتر می‌شود، حتی نفس در اثر دستیابی به «تجرد تام»، بدن خویش را خلع نموده، در عوالم هستی سیر می‌نماید که از آن به «مرگ ارادی» یا «خلع بدن» تعبیر می‌شود. هر دو مکتب معرفتی در این دسته از پیامدهای معرفت نفس نیز اتفاق نظر دارند.

از جمله نقاط مشترک هر دو دیدگاه آن است که نباید هدف اصلی سالک در معرفت نفس دستیابی به آثار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده باشد. انگیزه درست در فرایند معرفت نفس، پی‌بردن به فقر ذاتی و شهود خداوند متعال به عنوان قوام‌دهنده و هستی‌بخش می‌باشد. هدف نهایی رسیدن به «فناء فی‌الله» و دریافت تجلیات اسمایی و صفاتی است. هر دو مکتب بر این نکته تأکید

می‌کنند که سالک نباید نگاه استقلال‌ی به معرفت نفس داشته باشد، بلکه شایسته است آن را وسیله و راهی برای معرفت پروردگار قلمداد کند.

در یک تقسیم‌بندی کلی آثار و پیامدهای خارق‌العاده معرفت نفس را می‌توان به دو دسته «آثار علمی» و «آثار عملی» تقسیم نمود؛ زیرا نفس انسانی به طور کلی دارای دو نوع قوه است؛ قوای ادراک و قوای تحریکی. این تقسیم‌بندی هم در حکمت متعالیه و هم در عرفان اسلامی پذیرفته شده است.

هر دو نگرش براساس حدیث «قرب نوافل» بر این نکته تأکید می‌کنند که سالک در پرتو اطاعت از خداوند و انجام واجبات و مستحبات و ترک شهوات و خواسته‌های حیوانی به مقامی دست می‌یابد که صفات الهی در او متجلی شده، خداوند گوش و چشم او می‌گردد. حدیث «قرب نوافل» مورد توجه جدی ملاصدرا و ابن‌عربی است.

در عرفان اسلامی یکی از آثار خارق‌العاده‌ای که از نفس سالک صادر می‌شود، تصرف در تکوین به اذن خداوند یا مقام «کن» می‌باشد.

البته مقام «کن» یا انشا و ایجاد اشیا در خارج دارای مراتب کمال و نقص می‌باشد. برخی از چنان قدرت و همت عالی برخوردارند که می‌توانند بدن‌های ممائلی که از آن به «بدلاء یا ابدال» تعبیر می‌شود را ایجاد کنند. عارف سالک در پرتو نیروی همت می‌تواند این کارهای خارق‌العاده را انجام دهد که گفته‌اند: «العارف یخلق بهمته».

از دیگر پیامدهای مهم معرفت نفس، شناخت عوالم و حقایق هستی در پرتو شناخت نفس است. نفس به سبب پیوند وجودی با مبادی عالی و علل هستی‌بخش می‌تواند بدون مراجعه به جهان بیرون از خود، به همه عوالم و مراتب هستی، معرفت شهودی بیابد؛ زیرا در جای خود ثابت شده است: «علم به علت تامه مستلزم علم به معلول اوست».

به بیان دیگر، در عرفان بر مسئله «سریان در موجودات» بسیار تأکید شده است. نفس سالک به یک انبساط و سعه وجودی دست می‌یابد که گویی همه موجودات هستی اجزای ذات او می‌باشند و نیرو و قدرت او در همه موجودات ساری و جاری است.

اساساً از دیدگاه عرفانی، انسان کامل مظهر تام و تمام اسما و صفات حق تعالی است. از سوی دیگر، همه ماسوی‌الله مظهر و جلوه انسان کامل می‌باشد و از آنجا که مظهر در مظهر ظهور و حضور دارد، می‌توان گفت انسان کامل در همه هستی سریان دارد.

اگر باطن سالک به نور ایمان و یقین روشن گردید، در همه موجودات سریان یافته، تسبیح

موجودات را در پرتو آن نور ایمان مشاهده می‌کند؛ بنابراین بهترین راه هستی‌شناسی، معرفت نفس است. هر دو مکتب حکمت متعالیه و عرفان اسلامی بر این پیامد معرفت نفس اتفاق نظر دارند.

پیامد دیگر معرفت نفس، شناخت انسان کامل است. ابن عربی بر این باور است که انسان کامل عین نفس هر انسانی می‌باشد و هر فرد با او رابطه این همانی دارد و بسان رقیقه‌ای از آن حقیقت است. مؤید این معنا را آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» (احزاب: ۶) می‌توان دانست؛ زیرا انسان کامل حتی از نفس مؤمنان به ایشان نزدیک‌تر است؛ همان‌گونه که خداوند از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد. از این رو، انسان کامل هم عین نفس هر انسان و هم خلیفه و صورت الهی است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۳۲).

سالک در خلال معرفت شهودی نفس در حد استعداد خود می‌تواند انسان کامل را شهود نماید و از همین جا پیوند میان معرفت نفس و شناخت انسان کامل، به ثمر می‌نشیند. هر دو مکتب نیز بر این پیامد مهم معرفت نفس، وفاق و اشتراک دارند.

در مورد منشأ و خاستگاه صدور این‌گونه کارهای خارق‌العاده، مطالب گوناگونی از سوی اهل معرفت گفته شده است. در عرفان اسلامی «همت» منشأ اصلی صدور آثار شگفت‌انگیز از نفس سالک است. همت همان توجه، قصد و تمرکز روحانی است که عارف به وسیله آن می‌تواند دست به ابداع و انشای اشیایی در خارج از گستره نفس بزند.

در حکمت متعالیه سه عامل «اقتضا و طهارت ذاتی» نفس، «زدودن موانع» و «تقویت نفس»، باعث تقویت اراده در انسان شده، سالک می‌تواند با اتکا به اراده قوی خود، در خارج تصرف نماید. اگر اراده سالک مجاهد با نیروی ایمان و یقین همراه شود، آثار بسیار خارق‌العاده‌ای از نفس صادر می‌گردد. البته «اراده» خود از شعور و علم خاصی سرچشمه می‌گیرد. این علم از سنخ علم حصولی و مفاهیم نیست، بلکه علمی حضوری و شهودی است.

از دیدگاه حکمت متعالیه اگر نفس سالک از هوس‌ها و آلودگی‌ها پیراسته گردد، به مقام «لایشغله شأن عن شأن» دست می‌یابد.

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲. ابن عربی، محی الدین؛ فصوص الحکم؛ ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد؛ چ ۱، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
۳. آملی، سیدحیدر؛ اسرار الشریعة؛ تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی؛ چ ۱، قم: نشر نور علی نور، ۱۳۸۲.
۴. بوعلی سینا، حسین؛ الإشارات والتنبیها؛ چ ۱، قم: النشر البلاغی، ۱۳۷۵.
۵. بوعلی سینا، حسین؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالت؛ چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۷. حسن زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۸. حسن زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۹. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم؛ چ ۱، قم: لام، الف، میم، ۱۳۸۳.
۱۱. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ چ ۲، تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
۱۲. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن بابویه؛ الأمالی؛ قم: المكتبة الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۱۵. صفار، محمدبن حسن بن فروخ؛ بصائر الدرجات؛ قم: مكتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.

۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ شرحی بر گلشن راز؛ تدوین علی سعادت‌پرور؛ ج ۱، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۸۴.
۱۸. طبری، عمادالدین؛ بشارة المصطفی لشیعة المرتضی؛ نجف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۳.
۱۹. فارابی، ابی‌نصر؛ آراء اهل المدينة الفاضلة؛ تصحیح دکتر علی بوملحم؛ ج ۱، بیروت: دار مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۲۰. فرغانی، سعیدالدین سعد؛ مشارق الذراری؛ مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۱. الفناری، محمدبن حمزه؛ مصباح الأنس؛ تصحیح محمد خواجه‌وی؛ ج ۱، تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۲۲. فیض کاشانی، محسن؛ عین الیقین؛ قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (نسخه خطی)، شماره نسخه ۱۳۵۴۸، [بی‌تا].
۲۳. قیصری رومی، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ بیروت: دارالأضواء، [بی‌تا].
۲۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة؛ ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ المظاهر الالهیة؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ ایقاظ النائمین؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تصحیح محمدجعفر شمس‌الدین؛ ج ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.

۳۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم؛ شرح الهداية الاثيرية؛ ج ۱، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ق.
۳۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم؛ كسراً صنام الجاهلية؛ ج ۱، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۸ق.
۳۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم؛ مجموعه رسائل فلسفيه؛ ج ۱، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۳۶. مولوی، جلال الدين رومی؛ مثنوی معنوی؛ به كوشش محمدرضا برزگر خالقی؛ ج ۱، تهران: زوار، ۱۳۸۰.
۳۷. نوری، حسین؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۸ق.

