

معرفت نفس طریقی برای رسیدن به معنویت متعالی

حسن امینی*

چکیده

این نوشتار با روش عقلی - تحلیلی و مقایسه، به جایگاه معرفت نفس در عرفان اسلامی، برای رسیدن به معنویت متعالی پرداخته و فی الجمله به مواضع خلاف و وفاق آن با عرفان‌های نوظهور در این مسئله اشاره کرده است. معرفت نفس در همه مکاتب الهی و بشری و عرفان اسلامی و نوظهور مطرح بوده است. عنصر مشترک میان هر دو دسته، تعمق در نفس و تمرکز بر آن است، با این تفاوت که معرفت نفس و تعمق در آن، در عرفان اسلامی، طریقی برای رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت حق تعالی است نه هدف؛ اما در عرفان‌های نوظهور، هدف آثار دنیوی آن است، اعم از آرامش و سکون درونی و غلبه بر اضطراب‌ها و نگرانی‌ها. مقصود آنان از آگاهی محض و بدون واسطه، آگاهی از قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی خود تجربه‌کننده است که در پی تعمق در ذات خویش و لافکری و سکون و تمرکز عمیق به دست می‌آید. تفاوت دیگر در راه رسیدن به تمرکز عمیق و تقویت نفس است. در تجربه معنویت خودگرا مناسک و اعمالی که مطرح است، ربطی به دین ندارد؛ اما در عرفان اسلامی مناسک و اعمالی که باید انجام دهد، برآمده از دستورهای دینی است که آرامش و سکون و غلبه بر نگرانی‌ها را به صورت قهری در پی می‌آورد؛ اما هدف نیست. هدف رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت الهی است که از راه معرفت نفس می‌خواهد به آن برسد. با توجه به آنچه گفتیم، هر دو دسته، به لحاظ معرفت نفس و تعمق در آن مشترک هستند؛ اما به لحاظ راه رسیدن به معرفت نفس و هدف نهایی با یکدیگر متفاوت‌اند.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، طریقه ابن عربی، طریقه نحلۃ نجف.

*. فارغ‌التحصیل سطح ۴ حوزه علمیه قم؛ aminierfan2@gmail.com

مقدمه

در همهٔ مکتب‌های آسمانی و غیرآسمانی، تعمق در نفس و معرفت آن مطرح بوده است. متون دینی، معرفت نفس را سودمندترین معارف و تنها راه معرفت بدون واسطهٔ حق تعالی دانسته‌اند. عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور از جمله یگه و مدیتیشن نیز بر تعمق در نفس و معرفت آن تأکید کرده‌اند و آن را محور تعالیم و تمرین‌های خود قرار داده‌اند. اکنون ابن پرسش مطرح است که در این مسئله، چه تفاوتی میان دیدگاه عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور وجود دارد؟^۱ این نوشتار به دیدگاه عارفان مسلمان می‌پردازد و در ضمن، به مواضع وفاق و خلاف هر دو دیدگاه، اشاره می‌کند.

معرفت نفس

از نظر صدرا (فیلسوف و عارف توانا) نفس برخاسته از بدن است و اضافه به بدن امر ذاتی نفس است؛ نه اینکه عارض بر آن باشد. از نظر ایشان هویت نفس، هویت اضافی و «مادی-مجرد» است که با حرکت جبلی ذاتی از مرحلهٔ مادیت به مرحلهٔ عقلی مفارق می‌تواند نائل شود: «فان نفسیة النفس نحو وجودها الخاص [مادی - مجرد]^۲ و لیس لماهیة النفس وجودا آخر هی بحسبه لاتکون نفسا [یعنی غیر از هویت اضافی هویت دیگری ندارد] الا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصیر حیث عقلا فعلا بعد ما کانت بالقوة عقلا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۱ و ۱۲).

ملاصدرا به نقل از حکما می‌گوید: نفس به لحاظ اضافه به بدن، حیثیت‌های متعدد دارد. آنان نفس را به یک اعتبار «قوه»، به اعتبار دیگر «کمال» و به اعتبار

۱. دربارهٔ معرفت نفس از دیدگاه عرفان‌های نوظهور نک: کیانی، ۱۳۹۶: ۸۰-۸۵.

۲. از سخنان صدرا سه گونه وجود استفاده می‌شود: ۱. وجود مادی که منغم در ماده است؛ ۲. وجود مجرد که مرفوع از ماده است، مانند عقول و مفارقات؛ ۳. مادی - مجرد که نحوهٔ وجود نفس از این قبیل است.

سوم «صورت» نامیده‌اند. ایشان در آخر، اخذ واژه کمال را در تعریف نفس ترجیح می‌دهد (ر.ک: همان: ۷) و نفس را طبق دیدگاه مشهور فلاسفه تعریف می‌کند: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی» (همان: ۱۷)؛ یعنی نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی. وی واژه «آلی» را به معنای قوا به کار برده است.^۱ صدرا در دیدگاه اختصاصی خود تصریح می‌کند که مقصود از کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع را می‌سازد. کمالی که نوعیت نوع را می‌سازد، همان صورت جسم طبیعی است؛ پس نفس، صورت بدن است و بدن ماده آن.^۲ ترکیب صورت و ماده، ترکیب اتحادی است، نه انضمامی که مشاء می‌گویند. یک امر مفارق عقلی محض هیچ‌گاه با یک امر مادی محض نمی‌تواند متحد شود؛ پس نفس با بدن نمی‌تواند ترکیب اتحادی داشته باشد، مگر اینکه نفس دارای جهت مادی هم باشد؛ یعنی نفس مادی - مجرد باشد؛ به تعبیر صدرا صورت مترفع از ماده باشد.^۳

نفس در سخنان عرفا غالباً در مقابل قلب، روح و سر به کار رفته است؛ یعنی نازل‌ترین مرتبه از ساحت تجردی انسان که تعلق به بدن دارد (ر.ک: فرغانی، ۱۳۲۸ق، ۱: ۱۳۰ و ۲۱۵ و مشارق الدراری، ۱۳۷۹: ۲۹۸؛ قاسانی، ۱۳۸۵: ۱۳۴: ۳۲؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۲۹؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۴ و ۶۲). گاهی واژه روح نیز به همین معنا اطلاق شده است.^۴

۱. ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۷.

۲. فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق - فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية... (همان: ۱۳).

۳. فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمانية الأولى شأن النفس إذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۶ و ۱۷).

۴. أهل الطريق يطلقون لفظ الروح على معان مختلفة فيقولون فلان فيه روح أي أمر رباني يحيي به من قام به يعني قلبه و يطلقون الروح على الذي سئل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم و يطلقون الروح و يريدون به الروح الذي يستفخ فيه عند كمال تسوية الخلق» (ابن عربی، بی تا، ۲: ۵۹).

اما نفس در قرآن گاهی به معنای مذکور (یوسف: ۱۸) و غالباً به معنای خود شیء (مائده: ۱۰۵؛ زمر: ۴۲) به کار رفته است که «خود» واقعی انسان تمام ساحت‌های و مراتب طولی وجودی وی را در بر می‌گیرد.

معرفت نفس از زمان‌های بسیار دور تاکنون، در همه مکاتب، اعم از مکاتب الهی و غیرالهی مطرح بوده است. رهبران آن‌ها به آن توجه و پیروانشان را به آن دعوت کرده‌اند. اسلام نیز یکی از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به خداوند و معرفت او را معرفت نفس آدمی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۶: ۱۸۱ و ۱۸۲). البته وجود انسان دارای مراتب طولی است که هر مرتبه اقتضا و حکم خاص خود را دارد؛ از این رو زبان گزاره‌های دینی متفاوت است. اینکه برخی گزاره‌های دینی انسان را به مخالفت با نفس فراخوانده‌اند، ناظر به مرتبه نازل نفس هستند؛ زیرا میل‌های نفسانی برخاسته از مرتبه نازل نفس و اراده اخلاقی برخاسته از مرتبه عالی آن است. اراده از دستوره‌های عقل، میل غریزی از دستوره‌های نازل نفس فرمان می‌برد. طبق دیدگاه شهید مطهری، حقیقت اصلی انسان همان مرتبه عالی آن است که از آن به «من» اصلی، ملکوتی، جوهر قدسی یا «خود» تعبیر می‌کند و از ساحت نازل آن به من حیوانی، من طفیلی و «ناخود» (نک: مطهری، ۱۳۸۳، ۲۲: ۴۱۱ و ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۶۰).

اسلام معرفت خداوند را از دو راه ممکن می‌داند: آفاقی و انفسی. راه آفاقی همان راه تأمل در مخلوقات خداوند است که انسان با تأملات عقلی از راه تحلیلی - منطقی یا از راه تشکیل قیاس و برهان، وجود آفریدگار را می‌پذیرد و برای دیگران نیز اثبات می‌کند.^۱ راه انفسی تعمق در خود است که انسان از راه معرفت خود، بدون واسطه مفاهیم ذهنی، به معنویت متعالی یعنی معرفت الهی نائل می‌آید.^۲ نتیجه راه اول، معرفت حصولی، معرفت غائبانه و معرفت از راه دور

۱. ... راه اولی که سیر آفاقی باشد، عبارت است از تفکر و تدبیر... موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد بالضرورة (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲: ۷۸).

۲. راه دوم که سیر انفسی باشد، عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت و معرفت خداوند از طریق آن... (همان: ۷۸ و ۷۹).

است که انسان از راه مفاهیم و صور ذهنی، و تأمل در آن‌ها به این باور می‌رسد؛ اما راه دوم، راه حضوری و شهودی است؛ به تعبیری راه بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی است. این راه همان مواجهه بدون واسطه جان آدمی با تجلیات فعلی، اسمائی و ذاتی الهی است که عشق به کمال و زیبای مطلق را نیز در پی دارد. این راه، راه دشواری است؛ لذا فقط برخی افراد از این راه به معنویت متعالی، یعنی معرفت خداوند نائل می‌آیند (آملی، ۱۳۶۸: ۴۸۵). اما اسلام ایمان حاصل از هر دو راه را پذیرفته؛ گرچه راه دوم را ترجیح داده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲: ۷۹).

معرفت نفس در آیینیه آیات و روایات

در بسیاری از آیات و روایات، به معرفت نفس سفارش شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مائده: ۱۰۵). این آیه به مؤمنان دستور داده که مواظب خودتان باشید. اگر هدایت را برگزینید و از ضلالت دوری کنید؛ گمراهی گمراهان به شما زبانی نمی‌رساند. شما مسئول اعمال خودتان هستید، نه مسئول اعمال دیگران. در نهایت همه شما به خدا برمی‌گردید و او از کارهایی که کرده‌اید، شما را آگاه می‌سازد. منتهای مسیر همگان اوست.

علامه طباطبایی مسئله معرفت نفس و آیات و روایات مربوط به آن را، ذیل همین آیه ۱۰۵ مائده گردآوری کرده است؛ زیرا خود انسان حقیقتاً همان نفسش است که وجود سعی آن شامل تمام مراتب طولی وجودی آن می‌شود. دستور به مواظبت خود، دقیقاً دستور به مواظبت از آن است. بعضی از آیات صریحاً از آیات آفاقی و انفسی سخن گفته است: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (حم سجده: ۵۳) ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (ذاریات: ۲۱) بعضی آیات، نسیان خداوند را مستلزم نسیان خود آدمی دانسته است: ﴿وَلَا

تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). آیات مذکور انسان را به تأمل و سیر در آیات بیرونی و درونی فراخوانده است.

روایات هم انسان را صریحاً به معرفت نفس دعوت کرده و آن را بالاترین و سودمندترین معرفت دانسته است: «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ... قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام، ۱۴۰۰ق: ۱۳)؛ یعنی کسی که خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است. این روایت، معرفت پروردگار را لازمه معرفت «نفس» آدمی دانسته است. روایت دیگر میزان معرفت پروردگار و شدت و ضعف آن را، میزان معرفت انسان به خودش می‌داند: «وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وَ قَالَ ﷺ: أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹ق، ۱: ۴۴). بعضی روایات معرفت نفس را سودمندترین معارف معرفی کرده است: «الْمَعْرِفَةُ بِالنَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعْرِفَتَيْنِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش: ۲۳۲).

طبق برخی روایات دیگر معرفت خداوند از راه مفاهیم ذهنی، نفی شده است: در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که آنچه شما در دقیق‌ترین معانی، تصور و توهّم می‌کنید، همانند شما مخلوق است و به خود شما برمی‌گردد؛ یعنی پندار ذهن خودتان است. خداوند متعال فوق آن است: «وَعَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... وَ كَلِمَا مِيزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مُرَدُّودٌ إِلَيْكُمْ...» (فیض کاشانی، ۱، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۱۹ و ۲۲۰).

در روایت دیگر امام صادق علیه السلام به همین مضمون اشاره کرده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى... عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ... وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ وَ الْمِثَالَ وَ الصُّورَةَ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوَحَّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ

بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ لَا يَدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ وَاللَّهُ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳)؛ هرکس خدا را با مخلوق و نمونه شناخته باشد، مشرک است؛ زیرا خداوند واحد است و غیر ندارد؛ از این رو با غیر شناخته نمی‌شود. پس کسی موحد است که خدا را به خود او بشناسد. آن که خدا را به غیر او بشناسد، غیر او را شناخته است. آن که گمان کند که به آنچه نمی‌شناسد ایمان دارد، گمراه است. هرکس بپندارد که خدا را از طریق صورت و مثل و نمونه شناخته است، مشرک است؛ زیرا صورت و مثل و نمونه همگی غیر از او هستند و خدا واحد و یگانه است و غیری ندارد؛ پس چگونه چیزی که یگانه و بدون غیر است با غیر خود شناخته می‌شود؟! همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد؛ پس هرکس که خدا را با خود نشناخته باشد او را نشناخته است؛ بلکه غیر او را شناخته است. بین خالق و مخلوق هیچ واسطه و حجابی در کار نیست... پس هر کس بپندارد که به آنچه نمی‌شناسد ایمان دارد، او از معرفت و شناخت گمراه و منحرف گشته است. مخلوق هیچ چیز را درک نمی‌کند مگر با خدا، و خدا خالی از خلق و خلق نیز خالی از اوست.

طریقت معرفت نفس

گفتیم که همه مکاتب به معرفت نفس عنایت خاص داشته‌اند و پیروانشان را به آن سفارش کرده‌اند و اسلام نیز بر آن تأکید و تابعانش را به آن دعوت کرده است؛ اما تفاوت مکاتب الهی و غیرالهی در این است که از منظر بسیاری از مکاتب غیرالهی، معرفت نفس هدف نهایی است. رهبران آن‌ها برای رهایی از رنج‌ها و آلام دنیوی و رسیدن به آرامش روانی و غلبه بر نگرانی‌ها و اضطراب‌ها و رضایت از خویشتن در همین دنیا، و انجام دادن کارهای خارق عادت، به واکاوی درونی و تقویت روان روی آورده‌اند؛ اما از منظر ادیان الهی، معرفت

نفس وسیله و راه رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت حق تعالی و اسما و صفات وی است. از نظر اسلام معرفت نفس زمانی ارزش سلوکی و معنوی دارد که هدف نباشد؛ بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت حق تعالی قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۶: ۱۹۰). اینکه چگونه انسان از راه معرفت نفس به معرفت خالق آن می‌رسد، بعداً بیان خواهیم کرد.

طریقهٔ تصوف

معرفت نفس از زمان‌های بسیار دور در میان تصوف به‌عنوان مقدمهٔ رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت حق تعالی مطرح بوده است. از صوفیانی که معرفت حق تعالی را موقوف بر معرفت نفس می‌داند، ابوحامد محمد غزالی است. او ضمن استناد به آیات و روایات می‌گوید: کلید معرفت حق تعالی، معرفت نفس آدمی است. نزدیک‌ترین چیز به انسان، نفس وی است؛ پس کسی که نفسش را نشناسد، چگونه پروردگارش را خواهد شناخت! روح حقیقت جوهر آدمی است و اوصاف دیگر برای وی عاریه هستند؛ پس لازم است که انسان ویژگی اصلی وجودش را بشناسد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۴۲۰).

از میان اهل تصوف، ابن عربی مؤسس عرفان نظری و بسیار اثرگذار است؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از عارفان پس از او متأثر از وی بوده‌اند؛ از این‌رو بیان دیدگاه وی در این زمینه لازم است.

به عقیدهٔ ابن عربی راه رسیدن به معنویت متعالی، یعنی شناختن خداوند، معرفت انسان به خودش است؛ یعنی معرفت بدون واسطهٔ نفس. طریقه‌ای که استادان محیی الدین برای رسیدن به معنویت متعالی، به وی سفارش کرده بودند، همان معرفت بدون واسطه است و نیز این مطلب به‌روشنی قابل استفاده است که معرفت نفس غایت سیروسلوک معنوی نیست؛ بلکه غایت آن، معنویت متعالی، یعنی معرفت و رسیدن به معرفت الهی است؛ به تعبیری، معرفت نفس وسیله است نه هدف. هدف معنویت متعالی، یعنی معرفت حق تعالی است (ابن عربی،

بی‌تا، ۲: ۱۷۲ و ۱: ۱۱۱ و ۲۸۵ و ۲۸۶ و ۲: ۲۴۳). ابن عربی و پیروان وی، بارها به لزوم معرفت نفس به اجمال تصریح کرده‌اند.^۱

در اینجا این نکته شایان ذکر است که ما در این نوشتار نفس را به معنای مطلق، یعنی ساحت‌های وجودی انسان به کار برده‌ایم. گفتیم که طبق برخی اصطلاحات دیگر، نفس در برابر قلب و روح و سر به کار رفته است. وجود انسان دارای مراتب طولی است که جهت تعلق روح به بدن را نفس، و جهت تجردی آن را روح، و جمعیت میان نفس و روح را قلب و لایه باطنی‌تر آن را سر، خفی و اخفی گفته‌اند. قلب برزخ میان نفس و روح است؛ لذا دارای دو جهت است، جهت نفسی و جهت روحی. هم حظی از نفس دارد و هم حظی از روح. طبق دیدگاه فرغانی، در پایان مرتبه اسلام که احکام کثرت ضعیف، و اثر وحدت و جمعیت آشکار می‌شود، قلب جزئی غیر حقیقی تولید می‌شود.^۲ این امر بار اول در پایان مرتبه اسلام، با دفع خواطر و جمع همت، محقق‌شدنی است.^۳ با توجه به مراتب طولی ساحت‌های وجودی انسان، معرفت آن نیز تشکیکی خواهد بود. از دید بسیاری از عارفان مسلمان، معرفت نفس و تقویت آن باید از راه ریاضت‌های مشروع صورت پذیرد و در این صورت ارزش سلوکی دارد. پیش از این اشاره کردیم که هدف نهایی از رسیدن به معرفت نفس، رسیدن به قرب الهی است؛ لذا در عرفان اسلامی، التزام به دستورهای شرع اعم از اوامر و نواهی، زدودن رذایل اخلاقی و کسب فضایل اخلاقی ضروری است. خواجه

۱. ... فنحن جعلناه بمألوهیتنا إلهاً، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه» و هو أعلم الخلق بالله تعالى (قاسانی، ۱۳۷۰: ۸۱ و ۱۲۵؛ جندی، ۱۴۲۳ق: ۴۸۷؛ قاسانی، ۱۳۷۰: ۱۸۵؛ آملی، ۱۳۶۷: ۴۸۵ و ۱۳۶۸: ۴۸۵؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۱: ۵۲۷).

۲. ... فإذا ضعفت أحكام الكثرة في النفس ظهر أثر وحدة جمعيتها الكامن في أحكام كثرتها، و هو القلب الجزئي النسبي المختص بالنفس لا الحقيقي (همان: ۱۲۹).

۳. همان.

عبدالله انصاری منازل سالکان را صد تا و آن‌ها را در ده قسم کلی‌تر قرار داده است که عبارت‌اند از: ۱. قسم بدایات؛ ۲. قسم ابواب؛ ۳. قسم معاملات؛ ۴. قسم اخلاق؛ ۵. قسم اصول؛ ۶. قسم اودیه؛ ۷. قسم احوال؛ ۸. قسم ولایات؛ ۹. قسم حقائق؛ ۱۰. قسم نهایات. تلمیسانی و بعد عبدالرزاق کاشانی، هر کدام شرحی بر آن نوشته‌اند. از نظر اینان، انسان با پیمودن منازل و مقامات، در ابتدا صاحب قلب جزئی و در نهایت صاحب قلب کلی می‌شود و به وزانی که دارای قلب کلی‌تر می‌شود، بیشتر به معنویت متعالی، یعنی معرفت حقایق هستی و مبدأ آن نائل می‌شود. فرغانی نیز منازل و تقسیمات کلی آن را به اختصار بیان کرده^۱ و در یک تقسیم کلی آن‌ها را در سه مرتبه اسلام و ایمان و احسان خلاصه کرده است. مرتبه اسلام نشئه نفس، مرتبه ایمان نشئه روحی و مرتبه احسان، نشئه سر است.^۲ التزام به اوامر و نواهی دین را مرتبه اسلام نامیده است که سی منزل اول مرتبه نفسی و بعد از آن مرتبه روحی شروع می‌شود که از منزل سی و یکم تا منزل پنجاهم مرتبه ایمانی و از پنجاه و یکم به بعد مرتبه احسانی آغاز می‌شود.^۳ او در هر مرتبه، از تولید قلب‌های جزئی و کلی متعدد سخن گفته است که اکنون به اجمال به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

۱. قلب جزئی نسبی غیر حقیقی: نفس جهت قابلی و روح جهت فاعلی دارد. هر کدام میل به دیگری دارد. از امتزاج نفس و روح (در پایان مرتبه اسلامی که پایان مرتبه نفسی است)، قلب جزئی نسبی غیر حقیقی تولید می‌شود (فرغانی، ۱: ۱۲۹)؛

۲. قلب حقیقی: در پایان مرتبه ایمانی که از منزل سی و یکم شروع می‌شود و تا منزل پنجاهم ادامه دارد. از اجتماع نفس و روح با سر، قلب حقیقی تولید

۱. نک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۱۲۷ تا ۱۴۳.

۲. همان: ۱۳۰.

۳. همان: ۱۲۶.

می‌شود که جامع تمام احکام نفس و روح و سر است؛^۱

۳. قلب وجودی باطنی: در مرتبه احسانی در پایان قسم ولایات از امتزاج روح و سر و احکام آن دو، از رحم روح، قلبی متولد می‌شود که قابلیت تجلی وجودی باطنی را داراست (همان: ۱۳۸)؛

۴. قلب کامل شامل جمعی: در مقام فنا از قسم نهایات از امتزاج اسماء ظاهری و باطنی حقیقت قلبی، متولد می‌شود که عین برزخیت ثانیه است. با تولد این قلب، فنای ذاتی جمعی رخ می‌دهد. از مشرق این «قلب کامل شامل جمعی»، خورشید تجلی ذاتی جمعی کمالی، طلوع می‌کند (همان: ۱۳۹)؛

۵. قلب تقی نقی احدی جمعی محمدی: در مقام توحید از قسم نهایات بعد از منزل صدم از امتزاج اسماء ذات و احکام آن که وحدت باشد (در تعیین اول) با امهات اسماء کلیه (در تعیین ثانی) «قلب تقی نقی احدی جمعی محمدی» تولید می‌شود که صورت برزخیت اولی است. این قلب محل تجلی ذاتی اولی است (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱).

برزخیت اولی حقیقت انسان کامل است که تجلی اولی در او تعیین پیدا می‌کند. انسان با تحصیل قلب احدی جمعی محمدی، به بالاترین درجه از حیات طیب، یعنی معنویت متعالی، به تعبیری معرفت مبدأ هستی نائل می‌شود. بالاترین معرفت، معرفت حق تعالی به خودش است و انسان دارای قلب جمعی محمدی، به معنویت متعالی، یعنی به چنین معرفت دست می‌یابد. در هر مرتبه‌ای که قلب جدیدی تولید می‌شود، انسان به حیات جدید یعنی به معنویت متعالی‌تر، به تعبیری به معرفت جدید خود و از این راه به حق متعال می‌رسد؛ لذا فرغانی

۱. فتولد بحکم اجتماعهما عن مشیمة جمعیة النفس ولد قلب حقیقی جامع بین جمیع أحكامهما و أحكام السرّ أيضاً ظهور ولد رشید بارّ بوالدیه، و صار هذا القلب الوجدانی الجامع التقی النقی عن أحكام الانحرافات مرآة و مجلی للتجلی الوجدانی الصفاتی المتعین من حضرة من حضرات الاسم الظاهر، الذی کانت النفس بقواها و آلاتها مظهر تمام جلّائه و استجلائه (همان: ۱۳۴).

می‌گوید: ابتدای مرتبه احسانی طلوع فجر تجلیاتی صفاتی و انتهای آن به تجلیات ذاتی اسمائی و تجلیات ذاتی ختمی می‌انجامد.^۱ البته تجلیات فعلی طبق بیان وی از منزل سی‌ویکم به بعد رخ می‌نماید.^۲ عارف در مرحله توجه به باطن با تجلیات فعلی، یعنی توحید افعالی، و در ابتدای توجه به باطن، به تجلیات صفاتی، یعنی توحید صفاتی، و در مرحله پایانی، به تجلیات ذاتی، یعنی توحید ذاتی دست می‌یابد. براین اساس، انسان در هر مرحله از راه توجه به باطن خود، به حیات جدیدتر و معنویت متعالی‌تر دست می‌یابد. بیشتر اهل تصوف به حسب ظاهر منسوب به اهل سنت هستند. اما از دید برخی دیگر کوتاه‌ترین راه معنویت متعالی، یعنی معرفت رب، معرفت نفس، و کوتاه‌ترین راه معرفت نفس، تعمق در آن است. البته این رویه با رویه پیمودن سلوک، جمع‌شدنی است.

آنچه تاکنون بیان شد، رویه عرفان به معنای عام بود. اکنون این پرسش مطرح است که رویه عرفای شیعی در رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت اسما و صفات الهی چگونه بوده است؟ آیا روش عرفای شیعی با روش عرفای اهل سنت متفاوت است؟ رویه عرفای اهل سنت را به اختصار گفتیم که رویه ابن عربی از بزرگان تصوف (منسوب به) اهل سنت، توجه به نفس بوده است. اکنون ناگزیر از بیان رویه عرفای شیعی هستیم. رویه تأمل در نفس و معرفت آن، در میان عارفان شیعی نیز کاملاً معمول بوده است؛ لذا آنان علاوه بر تجلیه و تخلیه و تخلیه، بر تعمق در نفس و معرفت آن تأکید کرده‌اند. البته برخی تجلیه را مقدم بر تخلیه و تخلیه^۳ و برخی مؤخر از آن دو دانسته‌اند.^۴ اکنون رویه رائج در میان عارفان شیعی را به اختصار بیان خواهیم کرد و در پایان روشن خواهد شد که

۱. همان: ۱۳۲.

۲. همان: ۱۲۹.

۳. نک: ادامه همین مقاله، بحث طریقه نحلة نجف.

۴. فالتزكية تحلیه بالفضائل، و تخلیه عن الرذائل، ثم بالتجلیه فی جلال الملكوت و جماله، و كشف أعماقه و أسرارہ (قشیری، ۲۰۰۸م: ۵).

تجلیه و تخلیه و تحلیه، چه پیوندی با معرفت نفس و معنویت متعالی دارد.

نحلۀ نجف و طریقه آن‌ها

نحلۀ نجف، نحلۀ‌ای در مقابل نحلۀ‌ها و فرقۀ‌های دیگر تصوف و عرفان نیست؛ اما هیچ‌کدام از مشایخ آن، فرقۀ خاصی را تأسیس نکرده است؛ ولی چون این دسته از عرفا شیعی بوده‌اند، طریقه آن‌ها از نظر پیروان مذهب جعفری بسیار مهم است.

مقصود از نحلۀ نجف، آن دسته از اهل معرفت هستند که مشایخ آنان به ملا حسینقلی همدانی و استادش آقا سید علی شوشتری و درنهایت به مرد ناشناسی به نام جولا (بافنده) می‌رسد. سلسله عرفای شیعی در صد سال اخیر، غالباً به آقای سید علی شوشتری منتهی می‌شوند. در اینجا ناگزیریم که برخی از مشایخ معروف این نحلۀ را به اختصار نام ببریم و در ضمن شیوۀ آنان را برای رسیدن به معنویت متعالی، یعنی معرفت رب نیز بازگو کنیم. برخی از مشایخ معروف این نحلۀ، عبارت‌اند از: آقا سید علی شوشتری، ملا حسینقلی همدانی، مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، مرحوم آقا سید احمد کربلایی تهرانی، مرحوم آقا سید محمدسعید حبّوبی، مرحوم حاج شیخ محمد بهاری، میرزا علی آقا قاضی تبریزی و علامۀ طباطبایی. با توجه به آنچه اکنون بیان کردیم، علامۀ طباطبایی که شخصیت مورد قبول حوزه‌های علمیه و عالمان دینی شیعی است، از عرفای است که به واسطۀ میرزا علی آقا قاضی تبریزی به ملا حسینقلی همدانی و آقا سید علی شوشتری می‌رسد و جزو نحلۀ نجف به شمار می‌آید و در نهایت به جولا می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۱ و ۱۲۲).

آقا سید علی شوشتری، معاصر با شیخ مرتضی انصاری رحمۀ‌الله‌علیه بوده است. سید مذکور در طول هفته در درس فقه شیخ انصاری و شیخ نیز پنجشنبه‌ها در درس اخلاق سید حاضر می‌شدند. بعد از فوت شیخ انصاری، سید به جای شیخ انصاری، بر کرسی تدریس تکیه می‌زند؛ اما بعد از شش ماه، فوت می‌کند. بعد از

او شاگردش ملا حسینقلی همدانی به جای سید به تدریس می‌پردازد (نک: همان: ۱۲۲).

ملا حسینقلی همدانی که مرد پارسا و شاگرد شیخ انصاری و آقای شوشتری و مورد قبول خاص و عام بود، شاگردان بسیاری در حوزه عرفان تربیت کرده است. از جمله شاگردان معروف او، حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، مرحوم آقا سید احمد کربلائی تهرانی، و مرحوم آقا سید محمدسعید حبّوبی و مرحوم حاج شیخ محمد بهاری هستند (نک: همان: ۱۲۲ و ۱۲۳).

میرزا علی آقا قاضی تبریزی شاگرد سید احمد کربلایی بوده و علامه طباطبایی، از شاگردان علی آقا قاضی تبریزی بوده است. آنچه در میان این سلسله مسلم بوده و از ملا حسینقلی همدانی توسط علی آقا قاضی به علامه منتقل شده است، تعمق در نفس و معرفت آن است (نک: همان: ۱۲۴).

طبق آنچه معروف است، آیت‌الله بهجت رحمته‌الله از شاگردان علی آقا قاضی تبریزی رحمته‌الله و حضرت امام خمینی رحمته‌الله از شاگردان جواد آقا ملکی تبریزی رحمته‌الله بوده‌اند که در نهایت رویه اینان در نفی خواطر و تقویت نفس و معرفت آن (برای رسیدن به معنویت متعالی)، نیز با رویه علامه طباطبایی باید یکی باشد؛ چون همه آنان در نهایت به ملا حسینقلی همدانی می‌رسند.

شاگردان ملا حسینقلی همدانی که از علما، و بسیاری از آنان مجتهد در اصول و فقه بوده‌اند، روش وی را کاملاً منطبق با متون دینی یافته‌اند. علامه طباطبایی تعمق در نفس را برای رسیدن به معرفت آن و در نهایت به معرفت شهودی پروردگار لازم می‌داند که سالک باید هر روز در زمان معین به آن بپردازد (همان: ۱۲۴).

۱. مؤلف [جواد آقا ملکی تبریزی مؤلف رساله لقاء الله] از شاگردان معروف عارف نامی آخوند ملا حسینقلی همدانی و استاد امام خمینی است. امام راحل برای این استاد بزرگوارش احترام و قدر و مقام خاص قائل بوده و در نوشته‌هایش از او با احترام یاد می‌کند و خواندن کتاب‌هایش را توصیه می‌فرماید (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، [پیشگفتار: ۸]).

غایت معرفت نفس

گفتیم در نحلّه نجف، معرفت نفس وسیله معرفت الهی است نه هدف نهایی. از نظر علامه که فرد بارز نحلّه مذکور در دوران معاصر بوده است، معرفت نفس زمانی ارزش سلوکی دارد که با تجلیه، تخلیه و تحلیه حاصل شود؛ بلکه معرفت نفس فقط از این راه برای برخی افراد امکان‌پذیر است.

تجلیه یعنی انسان قوای نفس و اعضای بدن را به انقیاد از دستورهای دینی وادار کند و با انجام‌دادن واجبات و ترک محرمات و در کل با رعایت احکام دینی، به طهارت صوری و ظاهری دست یابد (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۵۸۳ و ۵۸۴).

تخلیه یعنی انسان با رفع ناپاکی‌های درونی و زدودن رذایل اخلاقی مانند بخل، حسد، خودبینی و غرور، زمینه را برای اتصاف به فضایل اخلاقی مستعد نماید (همان: ۵۸۴).

تحلیه یعنی انسان با کسب فضایل اخلاقی به طهارت باطنی دست یابد و جانش را برای فیض‌ها و عطایای وهبی الهی و مقام فنا مستعد سازد (همان: ۵۸۴ و ۵۸۵).

در این رویه، چهارمین مرحله به‌عنوان فنا بیان شده است. انسان در این مرحله به معنویت متعالی دست می‌یابد. فنا نیز دارای سه مرتبه است: فنای افعالی و صفاتی و ذاتی. فنای افعالی این است که سالک همه کارها را فعل حق ببیند و غیر از او مؤثری در عالم نبیند. در این مرتبه، لسان حال او به ذکر «لا حول و لا قوه الا بالله» مترنم گردد و این مقام را «محو» نامیده‌اند (همان: ۵۸۵). فنای صفاتی این است که سالک همه اوصاف کمالی را منحصر در حق تعالی بیاید و کمالات دیگران را پرتوی از کمالات وی مشاهده کند. این مقام را «طمس» خوانده‌اند. فنای ذاتی این است که همه تعینات را مُندک در ذات احدیت مشاهده کند و این مقام را «محق» گویند. در این مقام، ذات الهی با صفت

واحدیت ظهور می‌کند و همه تعینات الهی و خلقی در ذات احدی مستهلک می‌گردند و از غلبه و استیلای ذات احدی بر همه اشیا، صفت قهاریت حق انتزاع می‌شود. ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ۳۳۳) (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۵۸۶ و ۵۸۷).

ملا هادی سبزواری نیز به این مقامات سلوکی در عرفان اسلامی به اختصار اشاره کرده است:

... و أما التجلیة فهو أن يجلی الظاهر - باستعمال ما ورد فی النوامیس الإلهیة و أما التخلیة فهو أن یتخلی عن رذائل الأخلاق کالبخل و الحسد و الکبر و غیرها... و أما التحلیة فهو أن یتخلع بخلع الأسماء و الصفات و یتخلق بأخلاق الله کما فی الحدیث النبوی تخلقوا بأخلاق الله و أما الفناء فله مراتب المحو و الطمس و المحق فالمحو فناء أفعال العبد فی فعل الحق تعالی و الطمس فناء صفاته فی صفته - و المحق فناء وجوده فی وجوده، سره (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م).

در اندیشه عرفان اسلامی مراتب معرفتی با مراتب طریقتی گره خورده است؛ معرفت حصولی با مرتبه اسلام، معرفت عین‌الیقینی با مرتبه ایمان، و معرفت حق‌الیقینی با مرتبه احسان. فنای ذاتی بعد از نابودی تتمه انانیت نفس پیش می‌آید. تتمه انانیت در مرتبه احسانی از بین می‌رود (ر.ک: علامه طباطبایی، مهر تابان، بی‌تا، چ جدید: ۸۴). در این مرحله صاحب طریقت به نحو حق‌الیقینی می‌یابد که همه ذوات امکانی بالذات معدوم و عین ربط به ذات الهی هستند. این مطلب در سخنان ملا هادی سبزواری به عنوان فنای وجودی آمده بود. در معرفت نفس دو چیز مهم است: یکی مراقبه و دیگری نفی خواطر.^۱ آنچه در بیان مرحوم سبزواری و دیگران تحت عنوان تجلیه و تخلیه و تحلیه آمده است، مندرج در

۱. برای وصول به این مرام [معرفت نفس]، مراقبه را از اهم امور می‌شمرده‌اند (علامه طباطبایی، مه‌رتابان، بی‌تا - چ جدید: ۲۹) و از شرائط مهم حصول این معنی مراقبه است که در هر مرحله از مراحل و در هر منزله از منازل، باید به تمام معنی الکلمه حفظ آداب و شرائط آن مرحله و منزل را نمود (همان: ۸۵).

مراقبه هستند. دومی یعنی نفی خواطر، از راه توجه به نفس حاصل می‌شود و با نفی خواطر معرفت نفس هم پدید می‌آید.^۱ با معرفت نفس معرفت رب حاصل می‌شود. معرفت رب مراتب دارد؛ لذا معنویت متعالی نیز مراتب دارد.

از نظر علامه طباطبایی انسان با تجلیه، تخلیه و تحلیه در یکی از دو حال، یا قرائت قرآن و یا توسل به امام حسین علیه السلام، به نفس و خالق آن، معرفت شهودی پیدا خواهد کرد. از دیدگاه وی، معرفت نفس، ملازم با معنویت متعالی، یعنی معرفت پروردگار است؛ زیرا انسان در یکی از این دو حال خود را به صورت عین ربط و عین تعلق و عین وابستگی به واجب تعالی می‌یابد (نه ذات وابسته). معرفت عین وابستگی بدون معرفت طرف وابستگی ناممکن است (همان: ۱۲۴).

طریقه تربیت آیه الحق آقای سید احمد کربلایی نیز طبق رویه استادشان مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی، معرفت نفس بوده و برای وصول به این مرام، مراقبه را از اهمّ امور می‌شمرده‌اند (علامه طباطبایی، مهر تابان، چ ۲، بی تا: ۲۹).

تجربه‌های معنوی خودگرا که سخن از سکون، خلأ، لافکری، یا تفکر محض و مطلق را مطرح کرده‌اند (نک: کیانی، ۱۳۹۶: ۷۷ تا ۹۰؛ شریفی: ۱۵۸ تا ۱۶۱)، دلیل قاطعی ندارد که پیروان آنها از این راه به معرفت نفس رسیده باشند؛ زیرا معرفت عین وابستگی بدون معرفت طرف وابستگی و غنی بالذات، ناممکن است. ویژگی‌هایی را که آنان برای تجربه‌کنندگان برشمرده‌اند، با تمرکز و خلصه عمیق که مرتبه‌ای نازل‌تر از معرفت نفس باشد نیز به دست می‌آیند. البته آثار جسمی و روانی را که صاحبان تجربه معنوی خودگرا برای آنها ذکر کرده‌اند و اینکه این تمرین‌ها اثر بسیار مثبتی بر سلامت جسم و روان انسان می‌نهند،

۱. برای نفی خواطر در وهله اول توجه به نفس را دستور می‌داده‌اند؛ بدین طریق که سالک برای نفی خواطر باید نیم ساعت یا بیشتر را در هر شبانه‌روز معین نموده و در آن وقت توجه به نفس خود بنماید. بر اثر این توجه رفته‌رفته تقویت پیدا نموده و خواطر از او نفی خواهد شد و رفته‌رفته معرفت نفس برای او حاصل شده و به وطن مقصود خواهد رسید ان شاء الله (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

پذیرفتنی است. اما انسان با رسیدن به تمرکز عمیق تا حدودی به سکون و آرامش می‌رسد. بسیاری از رنج‌ها، اضطراب‌ها و نگرانی‌های وی رفع و دفع می‌شود. به سکون و آرامش نسبی دست می‌یابد و در برابر مشکلات، بسیار مقاوم، صبور و بردبار می‌گردد. اگر انسان یک بار هم به تمرکز عمیق دست یابد، آثار مثبت آن زودگذر نیست؛ بلکه تا مدت‌ها می‌ماند.

اما در عرفان اسلام فقط آثار جسمی و روانی هدف نیست؛ بلکه معنویت متعالی، یعنی معرفت رب هدف است. این حالات و آثار جسمی و روانی در مرتبه تمرکز عمیق، حاصل می‌شود که رابطه انسان با گرفتاری‌ها، رنج‌ها و ناملایم‌ها به تعبیری با عوامل آزاردهنده بیرونی و درونی و به تعبیر دقیق‌تر رابطه انسان با همه چیز قطع شود و ذهن انسان برای مدتی، از پرواز از این شاخه به آن شاخه بایستد و ساکن شود و ثبات یابد. ولی این مرتبه نازل‌تر از رسیدن به معرفت نفس و رابطه وجودی آن با حق تعالی است. این حالات به لحاظ جسمی و روانی آثار مثبت و ماندگار بسیاری دارد؛ اما لازمه آن، رسیدن به معرفت نفس و درنهایت به معنویت متعالی، یعنی معرفت الهی و سعادت ابدی نیست.

نتیجه‌گیری

تعمق و تأمل در نفس در میان همه ادیان آسمانی و غیرآسمانی و اسلامی و غیراسلامی بسیار مهم بوده است. عارفان مسلمان نیز این راه را برای رسیدن به معرفت بدون واسطه حق تعالی برگزیده‌اند. تفاوت عمده این است که در مکاتب غیرالهی تعمق در نفس و تقویت آن، هدف و غالباً در تقابل با بصیرت تجربه‌های دینی است. آنان این کار را برای رسیدن به لذت‌های معنوی، رسیدن به آرامش‌های درونی و برای غلبه بر نگرانی‌های ذهنی و اضطراب‌ها درونی انجام می‌دهند؛ اما در اسلام معرفت نفس وسیله است برای معنویت متعالی، یعنی معرفت خداوند. آنان این کار را برای رسیدن به معرفت بدون واسطه و شهودی حق تعالی انجام می‌دهند. عارفان اسلامی از راه ریاضت‌های مشروع و طی منازل سلوکی، در هر مقطعی از مقاطع سلوکی، لایه‌های باطنی‌تر نفس خود را می‌یابند و قلب متناسب با آن را کسب می‌کنند که هر بار با تحصیل قلب نوی، به معرفت تازه‌تری از لایه‌های باطنی نفس و افعال و صفات و ذات الهی بار می‌یابند. جمع این رویه با رویه تعمق در نفس، این گونه است که با طهارت ظاهر و باطنی، زمینه برای معرفت نفس و معنویت متعالی‌تر فراهم می‌شود؛ بلکه سلوک همراه با تعمق در نفس بهترین راه است برای معرفت نفس و درنهایت برای معنویت متعالی، یعنی معرفت رب. از برخی سخنان علامه طباطبایی به دست می‌آید که معرفت نفس زمانی ارزش سلوکی دارد که در پی تجلیه و تخلیه و تحلیه حاصل شود؛ بلکه معرفت نفس فقط از این راه امکان‌پذیر است. تجلیه و تخلیه و تحلیه همان طی منازل و سیر در مقامات است. رسیدن به هویت تعلقی نفس، بدون طهارت ظاهری و باطنی و آراستن روح به فضایل انسانی ناممکن است و معرفت جوهری که عین وابستگی است بدون طرف وابستگی نیز محال است. تأکید مکاتب یگه و مدیتیشن بر تعمق فکر و رسیدن به لافکری و خلأ و آگاهی محض بدون حیث التفاتی، نشانه‌ای برای وصول به معرفت نفس و معنویت متعالی نیست؛ زیرا این آثار، صرفاً در پی خلسه عمیق و سکون ذهن حاصل

می‌شوند؛ به‌ویژه که معرفت نفس از معرفت غنی بالذات تفکیک‌ناپذیر است؛ اما آنان هیچ سخنی از معرفت طرف وابستگی که جوهر مستقل باشد، به میان نیاورده‌اند. تفاوت دیگر هر دو دسته در انجام مناسک است که در عرفان اسلامی ریاضت و مناسک، برای وصول به معرفت نفس، برآمده از دستورهای دینی است که همان انجام واجبات و ترک محرمات و زدودن رذایل اخلاقی و کسب فضایل اخلاقی است. طبعاً انجام دادن مناسک، رسیدن به معرفت نفس و نائل آمدن به معنویت متعالی، یعنی مقام فنا، آرامش و سکون روحی و روانی و غلبه بر نگرانی‌ها را به‌نحو کامل نیز در پی دارد؛ هرچند هدف نیست. اما ریاضت‌ها و مناسک در مکاتب معنویت‌های خودگرا، ربطی به احکام و اخلاق دینی ندارد. شاید آنان با انجام برخی ریاضت‌ها به مرحله نازل‌تری از معرفت نفس برسند؛ در حدی که آرامش روحی و روانی برای تجربه‌کنندگان تأمین شود؛ بدون اینکه معنویت متعالی حقیقی، یعنی معرفت مبدأ هستی و سعادت اخروی را در پی داشته باشد. البته آرامش روح و غلبه بر نگرانی‌ها به‌سبب تمرکز عمیق نیز به دست می‌آید؛ فارغ از اینکه به معرفت نفس و مراتب آن و معنویت واقعی متعالی و معرفت خالق آن نائل آیند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا احمد و محمدجواد رودگر (۱۳۸۶) سر سلوک، قم: آیت اشراق.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص، به تصحیح هانری کرین، چ ۲، تهران: توس.
۳. _____ (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، به تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق) التوحید للصدوق، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۶۹ق) متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.
۶. ابن سینا (۱۴۱۷ق) النفس من کتاب الشفاء، به تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: مرکز انتشارات.
۷. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا) الفتوحات المکیه، ۴ ج، دار صادر: بیروت.
۸. ابن ترکه، صائن الدین علی بن ترکه (۱۳۷۸) شرح فصوص الحکم، به تصحیح محسن بیدار، چ ۲، قم: بیدار.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش) تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، به تصحیح مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات.
۱۰. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص (فی شرح نقش الفصوص)، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. جعفر بن محمد علیه السلام (۱۴۰۰ق) مصباح الشریعة، بیروت: اعلمی.
۱۲. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳) شرح فصوص الحکم، با تعلیقه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۱) یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی، قم: شفق.

۱۴. حسن زاده، صادق (۱۳۸۵) رساله لقاء الله ملکی تبریزی و امام خمینی و فیض کاشانی، با تحقیق و پیشگفتار صادق حسن زاده، چ ۷، قم: آل علی علیه السلام.
۱۵. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۱) عرفان حقیقی و عرفان های کاذب، چ ۱۱، قم: پرتو ولایت.
۱۶. _____ (۱۳۹۶) بررسی و نقد عرفان های نوظهور، چ ۲، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر جامعه المصطفی صلوات الله علیه.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، به تحقیق محمد خواجهی، چ ۷، ج ۲، قم: بیدار.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱) المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲۰، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
۲۰. _____ (۱۳۸۷) مجموعه رسائل (علامه طباطبائی)، چ ۲، قم: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم).
۲۱. _____ (۱۳۸۹) رساله لب اللباب، قم: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم).
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق) مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الفکر.
۲۳. فرغانی، سعید الدین (۱۴۲۸ق) منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، چ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. _____ (۱۳۷۹) مشارق الدراری، به تصحیح رضا مرندی، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. فناری، محمد (۱۳۷۴) مصباح الانس بین المعقول و المشهود، به تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
۲۶. قاسانی، عبد الرزاق (۱۳۸۵) شرح منازل السائرین، به تصحیح محسن بیدارفر، چ ۳، قم: بیدار.
۲۷. _____ (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، چ ۴، قم: بیدار.
۲۸. قیصری، داود (۱۳۸۱) رسائل قیصری، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران.

۲۹. _____ (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، بی جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۷ق) المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، به تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ ج، ۱ ج، ۴، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳۱. قشیری، عبدالکریم (۲۰۰۸) نحو القلوب، به تصحیح احمد علم الدین الجندی، قاهره: الهيئة المصریه العامة للكتاب.
۳۲. کیانی، محمدحسین (۱۳۹۶) «بررسی برابند تجربه دینی انسان گرایانه مبتنی بر یگه و مدیتیشن»، الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی) س ۸، ش ۱۷، ص ۷۷ تا ۹۰.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳) مجموعه آثار، ج ۲۲، تهران: صدرا.

