

نظریهٔ یادآوری و مبانی آن در عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه عین‌القضات و مولوی

مرتضی شجاری*

چکیده

از نظر عده‌ای از عارفان مسلمان، علم یادآوری حقایق است که روح آدمی پیش از تعلق به بدن و گرفتار آمدن در حجاب دنیا مشاهده کرده است. این امر در فلسفهٔ افلاطون به «نظریهٔ تذکر» شهره است و بر قبول تجرد روح، نوع خاصی از ارتباط روح و جسم، و تقدم روح بر بدن مبتنی است. پیامبران و اولیای الهی برای تذکر و به یادآوردن حقایق در حجاب درون آدمی، آمده‌اند. دلیل ارسال قرآن که لقب ذکر دارد، نیز همین است. سالک‌الیه در نهایت سلوک و وقتی که از حجاب بدرآمد، به معرفت به خویشتن می‌رسد؛ معرفتی که معرفت به تمام حقایق و معرفت به پروردگار است. در این مقاله، اختلاف عارفان در این مورد با توجه به مبانی فکری و ذوقی آن‌ها و تبیین و تحلیل «نظریهٔ تذکر» با «یادآوری» در عرفان اسلامی بررسی می‌گردد. پیش از توضیح این مطلب، اشاره‌ای به مبانی آن؛ یعنی، «حقیقت روح»، «ارتباط روح و بدن» و «تقدم روح بر بدن» صورت گرفته است.
کلیدواژه‌ها: حقیقت روح، ارتباط روح و بدن، نظریهٔ تذکر، عرفان اسلامی، معرفت نفس.

مقدمه

یاد باد آن صحبت شبها که با نوشین لبان بحث سیر عشق و ذکر حلقهٔ عشاق بود

(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۲۰)

در فرهنگ اسلامی، آدمی موجودی است متفاوت با دیگر موجودات؛ روح الهی در اوست، خلیفهٔ خداست و قابلیت حمل امانت الهی را دارد. یکی از خصوصیات انسان که

* دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز. mortezashajari@gmail.com

به واسطه آن، فیلسوفان وی را «حیوان ناطق» نامیده‌اند، علم است. در نظام‌های مختلف فکری - کلامی، فلسفی و عرفانی - مباحث مختلف و نزاع‌های متعددی در مورد «علم» و چگونگی کسب آن جریان داشته است. علم چیست؟ اقسام آن کدام است؟ و هریک از اقسام چگونه کسب می‌شود؟ هر پاسخی که به این نوع پرسش‌ها داده شود، مبتنی بر دیدگاهی در مورد انسان و حقیقت اوست. حقیقت انسان بدن محسوس و مادی است یا روح مجرد و غیرمادی؟ اگر حقیقت انسان، روح مجرد است، چنین حقیقتی با بدن حادث شده یا پیش از بدن موجود بوده است؟ هر نظام فکری و هر اندیشمندی با نوع پاسخی که به پرسش‌های اخیر می‌دهد، رویکرد خویش را در بحث علم مشخص می‌کند.

فیلسوفان مسلمان، با دلایل عقلی خویش، وجود روح آدمی (یا به تعبیر خودشان نفس^۱ ناطقه) پیش از بدن را انکار می‌کنند، و لذا یکی از مباحث عمده آن‌ها چگونگی ادراک و کسب علوم حسی و خیالی و عقلی است. در میان عارفان مسلمان، اختلافی در این بحث مشاهده می‌شود. عده‌ای مانند ابونصر سراج، و ابوحامد غزالی معتقدین به قدم ارواح یا تقدم ارواح بر ابدان را کافر می‌دانند؛ اما عرفایی مانند عین‌القضات همدانی، نجم رازی و مولوی وجود روح پیش از بدن باور داشته و معتقدند که علم چیزی جز یادآوری دانسته‌های سابق نیست. به باور این عارفان، روح آدمیان قبل از تعلق به بدن، در عالم الهی، تمامی حقایق را دیده است و چون به عالم ماده که عالم حجاب است، در

(۱) «نفس» از ریشه «تنفس» مشتق شده است، همچنان که معنای ریشه «روح» مانند واژه لاتینی spiritus «باد» است. وجه تسمیه «نفس» و «روح» می‌تواند اینگونه باشد چنانکه «باد» برگهای درخت را به حرکت در می‌آورد و خود ناپیداست، نفس یا روح نیز مخفی است و قسط از طریق آثاری که در بدن دارد آشکار می‌گردد (Chittick, 1998: 269). صوفیان غالباً نفس را به معنایی که جامع قوای غضب و شهوت در انسان است، به کار می‌برند (غزالی، ۲۰۰۲: ۷). غزالی بعد از بیان معانی مختلف قلب (دل) و روح و نفس و عقل، تأکید می‌کند که این چهار لفظ هر کدام معنای خاصی دارند. قلب جسمانی، روح جسمانی، نفس شهوانی و علوم؛ اما تمام این الفاظ بر حقیقت انسان که همان لطیفه ربانی روحانی است، نیز اطلاق می‌گردند (همان: ۸).

(۲) سه مکتب مهم فلسفی در اسلام؛ یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه، با تمام اختلافاتی که در مسائل مختلف دارند، در این امر هم‌رأی‌اند که روح اشخاص آدمی پیش از بدن موجود نبوده است. البته دو تن از فیلسوفان مشهور مسلمان به قدیم بودن نفس اعتقاد دارند: یکی زکریای رازی که به «قدمای خمسه» یعنی خدا، نفس، هیولی، دهر و خلأ اعتقاد دارد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱۲۶) و دیگری قطب‌الدین شیرازی که در شرح حکمة‌الاشراق برای تصحیح «عالم‌الست» و پیمان گرفتن خداوند در آن عالم، معتقد به قدیم بودن نفس شده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۳۱).

آمد، و در قفس تن گرفتار شد، آن حقایق را فراموش کرد. بنابراین علم در واقع، یادآوری است. این نظریه که در تاریخ فلسفه با نام افلاطون گره خورده است، به «نظریه تذکر» مشهور است. هدف از این پژوهش بررسی اختلاف عارفان در این مورد با توجه به مبانی فکری و ذوقی آن‌ها و تبیین و تحلیل «نظریه تذکر» یا «یادآوری» در عرفان اسلامی است. پیش از توضیح این مطلب، اشاره‌ای به مبانی آن؛ یعنی «حقیقت روح»، «ارتباط روح و بدن» و «تقدم روح بر بدن» لازم است.

۱. حقیقت روح

در تفکر اسلامی «اندر هستی روح، علم ضروری است» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۸۳)، اما در باره حقیقت و ماهیت روح اختلاف زیادی بین مسلمانان به وجود آمده است، به طوری که نجم رازی می‌گوید: «و لم یوجد الاختلاف بین ارباب النقل و العقل فی شیء، کالاختلاف فی ماهیة الروح إلا ما شاء الله» (نجم رازی، ۱۹۹۳: ۴۲۸). گروهی از اهل تصوف با اشاره به آیه کریمه: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا» (اسری/۸۵) معتقدند که در مورد روح نباید اندیشید، همچنان که خداوند تعمق و تفکر در آن را منع کرده است: «روح چیزی است در علم خدا و هیچ کس را بر آن وقوفی نیست و عبارت کردن از آن جایز نیست» (مستملی، ۱۳۶۳: ۲، ۱۵۷). با وجود این، عده‌ای از صوفیان آن را ذات و عده‌ای وصف می‌دانند. گروهی آن را مجرد و گروهی دیگر مادی می‌دانند (هجویری، ۱۳۸۷: ۹-۳۸۳). در این پژوهش، ما اقوال صوفیانی را نقل می‌کنیم که به تجرد روح آدمی معتقدند.

ابوحامد غزالی «روح» را از اسراری می‌داند که معرفت به آن، مختص به مقربون است و اکثر آدمیان نمی‌توانند آن را درک کنند و مقربون نیز از افشای آن به غیر اهلش منع شده‌اند؛ زیرا فهم اکثریت، قاصر از درک آن است و اگر در این مورد حقایقی به ایشان گفته شود، فتنه‌ای بر دین آن‌ها خواهد بود؛ همچنان که پیامبر (ص) از افشای آن برای عوام خودداری کرد. از نظر وی شناخت روح بر کسی که خواهان معرفت به خداوند است، لازم است؛ زیرا کسی که روح را نشناسد، خود را نشناخته است و کسی که خود را نشناسد، چگونه می‌تواند پروردگارش را بشناسد؟ بنابراین سیر روح برای عده‌ای از اولیا و علما، گرچه نبی نیستند، مکشوف است. اما ادب شرعی را رعایت کرده و در مورد آن سکوت می‌کنند (غزالی، بی‌تا، ۱: ۱۷۴). لذا غزالی در

کیمیای سعادت که برای عوام نگاشته، چنین می‌گوید: «اما حقیقت دل که وی چه چیز است و صفت خاص وی چیست، شریعت رخصت نداده است» (غزالی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۶). بنابراین آیه قرآنی «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، روح امری ربانی است و عقل نمی‌تواند امور ربانی را توصیف کند، و نصیبش جز تحبیر در این امور نیست. تنها در «طور و رای عقل»^۱ که نسبتش با عقل مانند نسبت عقل با وهم و خیال است، می‌توان امور ربانی و از جمله روح را توصیف کرد. همچنان که کودکی که هنوز به بلوغ عقلی نرسیده، محسوسات را ادراک می‌کند و قادر به درک معقولات نیست، عاقل نیز معقولات را درک می‌کند و از درک ماورای آن عاجز است؛ زیرا که هنوز روحش به بلوغ نرسیده است (غزالی، بی‌تا، ۱۲: ۱۲۵).

ویژگی‌های روح در بیان عارفان

الف) روح، گرچه ناپیداست، حقیقت انسان است: «روح هست نیست نمایست، هر کسی بدو راه نبرد» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۱۱۸) و چون مجرد است، دارای جهت و مکان نیست:

زیر و بالا، پیش و پس، وصف تن است بسی جهت، آن ذات جان روشن است

(مثنوی، ۲۰۰۸/۱)

ب) روح لطیفه‌ای الهی و اشرف از اجرام محسوس است که با حس نتوان آن را درک کرد (غزالی، بی‌تا، ۱: ۹۱) و عقول نیز قاصر از ملاحظه حقیقت آنند: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۳۵).

در زمین حق را و در چرخ سَمی نیست پنهان‌تر ز روح آدمی
باز کرد از رطب و یابس، حق نورد روح را من امر ربی مهر کرد

(مثنوی، ۲۸۷۷-۸/۶)

۱) به باور صوفیان، ادراک و معرفت آدمی دارای چهار مرتبه است:

۱. طور محسوسات، که در آن، به واسطه حواس مختلف، از عالم محسوسات با خبر می‌گردد. ۲. طور تمییز، یعنی درک اولیات عقلی و نیز فهم حسن و فحیح افعال. ۳. طور عقل، که در آن، امور واجب و ممکن و محال، و اموری که در اطوار قبلی قابل دسترسی نیست، درک می‌شود. ۴. طور و رای طور عقل، که چشمی غیب‌بین در آدمی گشوده می‌شود و اموری را ادراک می‌کند که دست عقل از فهم آنها کوتاه است. این مرتبه همان «طور نبوت» است که خود، دارای دو درجه است: درجه اعلای آن مخصوص انبیاست که وحی را دریافت می‌کنند و درجه ادنای آن، خاص ارباب مشاهده و اولیاست که به الهام دست می‌یابند (غزالی، ۲۰۰۶، ۷: ۷-۶).

لذا در قرآن چیزی راجع به حقیقت آن ذکر نشده است؛ اما انتساب آن به خدا و فعلش یعنی رجوع به خدا، بیان شده است: نسبتش این است که از امر پروردگار است (اسری، ۸۵) و فعلش در آیه کریمه این گونه آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر، ۳۰-۲۷).

پ) سِرِّ روح با بصیرت باطنی شناخته می‌شود. هر که آن را بشناسد، خود را شناخته و هر که خود را بشناسد، به پروردگارش معرفت می‌یابد و آنگاه که خود و پروردگار را شناخت، بر او کشف می‌شود که روح در طبیعت و فطرت خود، امری ربانی است (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۸۴).

ت. از آنجا که روح امری ربانی است و از عالم امر است، و عالم امر نیز امیر و سلطان عالم خلق است، لذا روح، امیر بدن است؛ یعنی لطیفه‌ای است که اگر به صلاح باشد، جسد نیز به صلاح است و اگر فاسد شود، جسد نیز به فساد می‌گراید^۱ (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۱۸۴).

ث) روح، چون از عالم امر است، تمایل به صفات ربوبیت، مانند ریاست، غلبه و علو دارد. حب این امور برای روح مذموم نیست؛ زیرا در طبع روح است که طالب عز و علو و کمال باشد؛ آنچه مذموم است اشتباهی است که به واسطه شیطان دچار آن شده است. چون آدمی عجول است، فریب شیطان را می‌خورد و طالب علو و کمال دنیای فانی می‌شود، اما این امور دو نوعند: قسمی در دنیا که همراه با آلام متعدد است و به سرعت فانی می‌شود و قسمی در آخرت که دائمی و بدون رنج و درد است (غزالی، بی‌تا، ۱۲: ۶۱).

ج) یکی از خصوصیات روح، مشاهده و دست یافتن به معرفت حقیقی است؛ زیرا شهود به ذات تعلق می‌گیرد و روح که ذات است، می‌تواند ذوات را ادراک کند؛ به خلاف عقل که صفت روح است و تنها صفاتی مانند خود را درک می‌کند؛ این سخن با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مناسبتی خفی دارد (کاشانی، بی‌تا، ۲: ۴۳۲). معرفت حقیقی با مشاهده حاصل می‌شود و لذا در حدیث شریف سخن از معرفت نفس و معرفت رب شد، و نه علم به نفس و علم به رب.

۱) مضمون روایتی از پیامبر (ص) است: «ان فی جسد ابن آدم لمضغة إن صلحت صلح بها جمیعاً لجسد، و إن فسدت فسدت بها جمیعاً لجسد ألامی القلب!» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

چ) عده‌ای از عارفان با تمایز گذاردن میان روح و نفس، معتقدند که معرفت به روح تعلق می‌گیرد و علم، به نفس؛ لذا گفته‌اند: فتح بر دو قسم است: فتح در نفس که نتیجه‌اش علم تام نقلی یا عقلی است و فتح در روح که نتیجه آن معرفت وجودی است (کاشانی، بی‌تا، ۲: ۴۷۱).

ح) روح حقیقتی است که همراه با عشق از عدم به عرصه وجود پای می‌نهد: «چون روح از عدم به وجود آمد، بر سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد. اگر ذات، روح آمد؛ صفت ذات، عشق آمد، خانه خالی یافت، جای بگرفت» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۵). به تعبیری دیگر، روح صدفی برای گوهر عشق است و لذا گروهی از عرفا در تقابل مشهور میان عقل و عشق معتقدند که عقل نه به شناخت صدف راهی دارد و نه به شناخت گوهر درون آن: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. پس چون به صدف، علم را راه نیست به جوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود؟» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۳۵) و از آنجا که روح و عشق قابل درک عقلی نیستند، رابطه بین آن‌ها همواره موجب حیرت عارفان بوده است: «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره‌ی عشق از او بروید، گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قائم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت نگاه دارد، گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۶).

خ) روح از عالم امر و حامل امانت الهی است (غزالی، بی‌تا، ۸: ۲۵)؛ امانتی که بنابر آیه قرآن (الاحزاب: ۷۲)، آسمان و زمین و کوهها از قبول آن امتناع کردند. عده‌ای از صوفیان مانند ابو حامد غزالی (بی‌تا، ۸: ۲۵) آن امانت را «معرفت» و گروهی مانند احمد غزالی (۱۳۷۶: ۳) و عین‌القضات (۱۳۸۶: ۲۲۹) آنرا «عشق» می‌دانند. بنابراین روح است که حامل معرفت و یا عشق است.

۲. ارتباط روح و بدن

صوفیان، بدن و روح را با عناوینی مختلف یاد می‌کنند مانند: جسم و جان، کالبد و دل، حیوان و فرشته، حیوانیت و انسانیت، تن و روح. اما با هر نامی که از آن‌ها یاد شود، روح امری ربانی و از اعلی‌علیین است و به بدن که امری مادی و در اسفل‌السافلین است، تعلق گرفته است. در اینجا دو سؤال مهم مطرح است که می‌کوشیم از متون

صوفیان جواب آن را به دست دهیم: یکی اینکه این تعلق و ارتباط چگونه است؟ و دیگر اینکه چرا روح با این ویژگی‌ها به بدنی این چنین تعلق یافت؟

۱-۲. چگونگی ارتباط روح با بدن: از نظر صوفیانی که روح را مجرد می‌دانند، مسلماً تعلق روح به بدن مانند تعلق جسمی به جسم دیگر یا تعلق عرض به جسم نیست، که در آن، دخول و خروج یا صعود و نزول معنی داشته باشد، بلکه این تعلق به واسطه نفخة الهی بود: «و نفخت فیه من روحی» (حجر: ۲۹). لذا صوفیان کوشیده‌اند با تشبیهاتی چگونگی تعلق را بیان کنند:

الف) جسم مانند خیمه‌ای برای اقامت موقت روح یا مانند ابزاری برای روح است:

این بدن خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی‌ی مرنوح را

(مثنوی، ۴۵۵/۲)

ب) جسم و روح سخت به هم وابسته‌اند و رابطه بین آن‌ها مانند پوسته و مغز یا مملکت و شهریار آن است (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۵). در این عالم این دو همراه هم‌اند و بدون یکدیگر ناتوان‌اند، و امور دنیا به واسطه این همراهی، سامان می‌یابد:

روح بی‌قالب نداند کار کرد قالبت بی‌جان فسرده بود و سرد

قالبت پیدا و آن جانست نهان راست شد زین هر دو اسباب جهان

(۳۴۲۳-۴/۵)

مولوی در مثالی زیبا، جسم را به خاک، روح را به آب و سرشکستن را به زندگی در این دنیا تشبیه می‌کند:

خاک را بر سر زنی، سر نشکند آب را بر سر زنی، در نشکند

گر تو می‌خواهی که سر را بشکنی آب را و خاک را بر هم زنی

چون شکستی سر، رود آبش به اصل خاک بوی خاک آید روز فصل

(۳۴۲۵-۷/۵)

پ) از آنجا که تن ظاهر است و جان در خفا، رابطه آن‌ها رابطه ظاهر و مظهر است. روح انسان، جوهری مجرد است و بدن و قوای آن مظاهر روح هستند. مثلاً، روح در عضو سامعه، مظهر سمع است و در لامسه، مظهر لمس و در عضو واهمه، مظهر وهم و در عضو متخیله، مظهر خیال است. مولانا رابطه انسان و خدا را نیز این گونه می‌داند:

(۱) قیصری در شرح فصوص برای روح دو حیثیت بیان کرده است که هر یک حکم خاصی دارد: یکی

خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا
 کوه بیچاره چه داند گفت چیست؟
 کوه می‌داند به قدر خویشتن
 تن چو اصطرباب باشد ز احتساب
 من که طورم، تو موسی، وین صدا
 ز آنکه موسی می‌بداند، که تهی است
 انسدکی دارد ز لطف روح تن
 آییستی از روح همچون آفتاب

(مثنوی، ۱۹۰۱/۵-۱۸۹۸)

لذا هرچه از بدن پدید می‌آید، مستند به تأثیر روح است. جان تن را ادراک می‌کند و تن شعور به جان دارد و هیچ یک از دیگری پوشیده نیست؛ ولی چون جان جوهری مجرد است، به چشم دیده نمی‌شود:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی، ۸/۱)

عین‌القضات معتقد است که دربارهٔ حقیقت انسان، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. گروهی «می‌پندارند که آدمی جز قالب نیست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۵۹). و روح را جسمی لطیف یا از عوارض جسم می‌دانند. ۲. گروهی دیگر آدمی را «هم جان فهم کنند و هم قالب» (همان). ۳. اما خواص «اطلاق انسان و آدمی را جز جان ندانند؛ و قالب را از ذات انسان ندانند به هیچ حال، بلکه قالب را مرکب دانند و آدمی را که جانست راکب و سوار؛ هرگز مرکب از ذات راکب نباشد. اگر کسی بر اسب نشیند، او دیگر باشد و اسب دیگر. قفس دیگر باشد و مرغ دیگر؛ نایبنا چون قفس ببیند، گوید: این مرغ خود قفس است، اما بینا درنگرد، مرغ را در میان قفس ببیند داند که قفس از برای مرغ باشد و از برای مرغ به کار دارند» (همان: ۱۶۰-۱۵۹). بنابراین قول سوم که اکثر عارفان بدان معتقدند، نسبت روح با بدن مانند نسبت خدا با عالم است:

→

روح از جهت جوهریت و تجردش و اینکه از عالم ارواح مجرده است که از این حیث مغایر با بدن است و دیگر از این جهت که بدن صورت و مظهر اوست و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است. از این جهت روح محتاج به بدن است و بین آنها انفکاک نیست، مانند سریان وجود مطلق حق در تمام موجودات. قیصری می‌گوید: «و من علم کیفیت ظهور الحق فی الاشياء، و ان الاشياء من ای وجه عینه و من ای وجه غیره، یعلم کیفیت ظهور الروح فی البدن، و انه من ای وجه عینه و من ای وجه غیره لان الروح رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المرئوب یتحقق له ما ذکرناه» (قیصری، شرح، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

«باش تا بدانی که جان را به قالب چه نسبت است: درونست یا بیرون. دریغا روح هم داخل است و هم خارج، او نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج؛ و روح هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغا فهم کن که چه گفته می‌شود: روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای تعالی با عالم، متصل نیست و منفصل نیز نیست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

به این دلیل رابطه جسم و روح، موجب حیرت عارفان می‌شود:

بایزید ار اینن بود، آن روح چیست؟ ور وی آن روح است، این تصویر کیست؟
حیرت اندر حیرت است ای یار من اینن نه کار توست و نه هم کار من

(۲۰/۵-۳۴۱۹)

در واقع قوام بدن به روح است، همچنان که قوام عالم به خداست:
«و سلطان قاهر و متصرف، وی [روح] است، و قالب (بدن) بیچاره وی است. هر چه ببیند، از قالب ببیند و قالب از او بی‌خبر. عالم با قیوم همین مثل است و همین مقصود. که قیوم عالم، هست نیست نمایست در حق اکثر خلق عالم، که هیچ ذره را از ذرات عالم، قوام وجود نیست به خود، بل به قیوم وی است، و قیوم هر چیزی به ضرورت با وی باشد، و حقیقت وجود وی را باشد» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

بنابراین اصل و گوهر آدمی، روح اوست. اگر آدمی را به زراعتی تشبیه کنیم، روح دانه آن است که اصل است؛ و جسم، برگ گاه و فرع اوست:

هر دو او باشد، ولیک از ریع زرع دانه باشد اصل و آن که پره، فرع

(۳۴۲۱/۵)

در تعییری دیگر جسم، سایه سایه سایه دل (روح) نامیده شده است:

جسم سایه سایه سایه دل است جسم کی اندر خور پایه دل است

(مثنوی، ۳۳۰۷/۶)

۲-۲. حکمت تعلق روح به بدن: اراده الهی بر این تعلق گرفته که «این مرغ شریف در قفس کثیف این بدن» (کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۸۲) در بند شود: «حکمت این اضداد را با هم ببست» (مثنوی، ۳۴۲۲/۵). در آثار صوفیان برای تبیین حکمت‌های الهی در این مورد، نکاتی می‌توان یافت که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) ابو حامد غزالی معتقد است که هبوط روح به این عالم و تعلقش به بدن به

اقتضای طبعش نبوده؛ زیرا روح در طبیعت و فطرت خود، امری ربانی است و در این عالم جسمانی غریب افتاده است. این تعلق، به واسطه امری عارضی و غریب بوده که بر آدم (ع) وارد شد و از آن به «گناه» تعبیر می‌کنند. اقتضای طبع روح، در جوار پروردگار بودن است و عوارض این عالم او را از اقتضای ذاتش جدا کرده است و لذا خود و پروردگارش را فراموش کرد و بر خود ظلم کرد (غزالی، بی تا، ۱۱: ۸۴).

ب) از دیدگاه عین‌القضات، هر روحی از ارواح آدمیان صفتی خاص دارد که «با آن صفت و بعضی شروط دیگر متعلق به حرکات سماوی، اقتضای بدن خاصی می‌کند» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۸۳). بنابراین عین‌القضات برخلاف ابو حامد غزالی، تعلق روح به بدن را امری عارضی و غریب نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که این تعلق، به واسطه صفت خاص هر روح است که قبل از تعلق به بدن، آن را داشته است.

پ) نجم رازی تعلق روح به بدن را برای تربیت بدن لازم می‌داند. وی با بیسان آیات کریمه «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رردناه اسفل سافلین» (التین: ۵-۴) حکمت تعلق روح به بدن را تربیت نطفه در رحم می‌داند تا به مراحل علقه و مضغه و بدن ارتقا یابد. بنابر آیه کریمه «و نحن اقرب الیه من حبل الوریث» (ق: ۱۶)، روح با اینکه به تربیت بدن مشغول گشته، اما از مکان خود یعنی جوار حضرت حق حرکتی نکرده است (نجم رازی، ۱۹۹۳: ۸۱-۲۸۰). بنابراین برای روح دو اعتبار است: اگر به اصل فطرتش نظر کنیم، نزدیکترین موجود به حضرت الهی است؛ و اگر نظر کنیم به جنبه‌ای که روح به تربیت بدن اشتغال دارد، دورترین موجود از خداست (همان: ۲۸۱).

ت) مقام خلافت الهی در زمین، اقتضا داشت که روح انسانی به بدن تعلق گیرد و در عالم ماده در آید. «آدمی معجز و برهان ربوبیت است بر ملاء اعلی، زیرا که چون این ندا در داد که: «انسی جاعل فی الارض خلیفه»، و ایشان گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» پس کنایه ربوبیت از کمال عنایت که در حق بود، این بود که: «انسی اعلم مالا تعلمون». پس، آدم غریب آورده عنایت بود بر علم اسرافیل و میکائیل» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

ث) خدا می‌خواست تمام صفات جمالی و جلالی خود را در آینه به تماشا نشیند. کروبیان تنها بخشی از صفات جمالی خداوند را نشان می‌دادند و لذا روح آدمی به این عالم هبوط کرد تا بتواند آینه تمام نمای الهی باشد: «فجعل [الله] الاشخاص الادمیین مشکاة نور بهائه و سناء صفاته و محل اظهار بروز تجلیه» (بقلی، ۱۳۸۳: ۳).

ج) مهم‌ترین ویژگی روح آدمی، عشق است و «عشق همواره طلب معشوق را به همراه دارد» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۳۳) و در عشق تمام، فراق لازم است و لذا لازم بود که روح به این عالم آمده و در فراق معشوق ناله کند.

چ) از دیدگاه مولوی روح آدمی مانند گوهری در صدف بدن است: همچنان که گوهر در صدف به کمال می‌رسد، روح نیز برای ترقی یافتن به بدن تعلق گرفته است:

اهبطوا افکنس جان را در بدن تا به گل پنهان بود دُرِ عَدَن

(مثنوی، ۲۹۳۶/۶)

این همه بهر ترقی‌های روح تا رسد خوش خوش به میدان قنوح

(کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۸۳)

۳. اشاره‌ای به پیشینه بحث از تقدم روح بر بدن

۱-۳. اندیشه تقدم روح بر بدن، پیشینه‌ای بس کهن دارد و در اسطوره‌ها نمونه‌های فراوانی از آن را می‌توان یافت. در داستان گنوسی سرود مروارید (سرود نفس یا جامه فخر) حکایت سفر پادشاه از جهان علوی (مشرق و نور) به سوی عالم مادی (مغرب و ظلمت) بیان شده است. پدرش او را وعده ردای آسمانی و فرمانروایی عالم ملکوت به شرط یافتن مروارید (نماد نفس روحانی اوست که در جهان مادی مغرب مفقود گشته است) می‌دهد. اهل دنیا (مصریان) اغواگرانی هستند که بر او جامه خویش می‌پوشانند (کنایه از حجب پلید دنیوی است). پیامبر (پسر) رسالت را به دست فراموشی می‌سپارد تا آنکه نامه و مکتوبی از سوی پدر به دستش می‌رسد که او را بشارت آزادی و یادآوری عهد دیرین داده و بر تلاش در تکمیل رسالت و باز یافتن عزت نخستین، تحریض می‌کند. جامه آسمانی نماد خود متعالی یا همان دثنای آئین زرتشتی است. در متن این سرود آمده است: چون رسول به بارگاه ملکوتی پدر با عزت فرا خوانده شد، او را ردای ملکوتی عطا کردند و چون رسول آن را بر تن کرد، هر گونه ثنویت میان خود و جامه آسمانی را توهمی یافت که شاید تا آن دم، این وحدت ذاتی بر وی مخفی بود» (Jonos., 1963: 123).

۲-۳. در یونان قدیم تصور نفس، نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد (وال، ۱۳۷۰: ۷۳۳). از نظر افلاطون، نفس از «مثل» نیست، بلکه خویشاوند آن‌ها است:

«پس از خدایان، خدایی‌ترین چیزی که به راستی متعلق به ماست و از همه چیز به ما نزدیکتر است، روح ماست» (افلاطون، قوانین: ۷۲۶). نفس، نامحسوس و ثابت است (فایدون، ۷۹) و مادامی که با بدن همراه است، بر آن فرمان می‌راند (همان، ۸۰) و بدن را مانند ابزاری به کار می‌گیرد (قوانین، ۷۲۷). بنابراین افلاطون انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند: یکی «نفس» یا «روح» که منسوب به عالم مثال است و لذا قبل از بدن وجود داشته، و دیگری «بدن» که منسوب به عالم حس است و لذا فنا پذیر و میراست. جسم آدمی متعلق به قلمرو محسوسات است و روح به قلمرو غیر محسوسات تعلق دارد و با آنان خویشاوند است (Guthrie, 2003, vol v, pp. 103.10). از نظر افلاطون علم «تذکر» است: «آموختن جز به یاد آوردن نیست» (Plato, Meno, 81)، یعنی روح انسان که حقیقت انسان است، قبل از هیبوط از آسمان به زمین و حلول در اجساد مختلف، در عالم مُثُل از حقایق آگاهی داشته است. در رساله «جمهوری»، روح به کسی تشبیه شده است که در غار تاریکی زندانی شده است، و چون پشت او به روشنایی است جز سایه‌های ناچیزی را که به دیوار غار افتاده است و در پی یکدیگر کمابیش با نظم و ترتیب می‌آید و می‌گذرد، نمی‌بیند (Plato, Republic, 508-509). بنابراین وظیفه‌ی یک انسان این است که بکوشد از این زندان رهایی یابد. به تعبیر دیگر، روح به جای مطالعه‌ی محسوسات به وسیله‌ی حواس جسمانی، باید با استفاده از عقل محض به تأمل در هستی ثابت و ازلی بپردازد تا خود نیز در ارتباط با آن‌ها ثبات یابد (Guthrie, 5/2003: 104).

۳-۳. از نظر فلوطین نخستین وظیفه‌ی فلسفه این است که روح را به یاد سرچشمه‌ی اصلی‌اش بیندازد. نفس انسان از مبدأ خویش جدا شده و به عالم مادی سفر کرده و درپست‌ترین مراتب کون گرفتار شده است و حال باید در صدد برآید که این راه را مجدداً طی کند. «روح برتر از همه‌ی جسم‌ها است و اگر روح نباشد، جسم جز آمیزه‌ای از عناصر مادی پست نیست. اما برای شناخت بزرگی روح باید دانست که روح بهره‌ای از نفس کل است که همه چیز را از ظلمات ماده بیرون کشیده و به آن‌ها حرکت و زندگی بخشیده است، که خود نفس نیز مظهر عقل است و آن به اصلی برتر یعنی احد باز می‌گردد و لذا از نظر فلوطین، هستی از سه اقسام الهی تشکیل گشته است: احد، نفس و عقل» (Plotin. 1966, 1.9.2). به عقیده فلوطین، «روح» دارای دو جنبه است، یکی جنبه علوی آن که روی به مبدأ و اصل خود دارد و دیگر جنبه سفلی آن که

روی به عالم محسوس دارد. جنبه سفلی روح وضع فعلی او را نشان می‌دهد و جنبه علوی او که سر وجود اوست به استعداد ذاتی او برای گسیختن بندها و رهایی از زندان اشاره می‌کند. فلوطین در ابتدای انثاد پنجم می‌گوید: «چرا ارواحی که از آن عالم آمده‌اند و متعلق به آن عالم‌اند، احد- خالق خود- را از یاد برده‌اند، نه خود را می‌شناسند و نه او را؟ آغاز شر برای آن‌ها گستاخی هوس «شدن» و حرص «استقلال» بود. چون از استقلال خود شاد شدند، راه مخالف را در پیش گرفتند و از اصل خود بسیار دور گشتند و به گمراهی افتادند و همچون کودکانی که زمانی دراز جدا از پدر در سرزمینی بیگانه به بار آمده‌اند و نه خود را می‌شناسند و نه پدر را، وطن و پدر خویش را از یاد برده‌اند. چون نه «او» را دیده‌اند و نه خود را و به علت نادانی به اصل و مبدأ خود، به خویشتن بی‌حرمتی روا داشتند و جهان و همه چیز دیگر را بر خود برتری نهادند و چشم بر جهان دوختند و مهرش را بر دل گرفتند، از آنچه حقیرش پنداشته و پشت به آن کرده بودند، سخت دور افتادند» (Ibid., 1.1.5).

۴. تقدم روح بر بدن در تصوف اسلامی

در تصوف اسلامی گروهی تقدم روح بر بدن را به معنای قدیم بودن روح می‌دانند، و معتقدین به آن را کافر و یا جزء کسانی می‌دانند که به خطا رفته‌اند. گروهی دیگر با اینکه میان تقدم روح بر بدن و قدم روح تفاوت قائل‌اند؛ و معتقدند که تقدم روح بر بدن اعم از قدم روح است، اما هرگونه اعتقادی به تقدم روح را خطا و کفر می‌دانند. گروه سوم معتقدند که روح در عین اینکه حادث است، تقدم بر بدن دارد. گروه چهارمی نیز هستند که همانند افلاطون معتقد به قدم ارواح‌اند. در اینجا به هریک از این چهار قول اشاره‌ای می‌کنیم:

۴-۱. گروه اول دو دلیل - به طریق مانعة‌الخلو - بر این ادعا که قول به قدم روح خطاست و منجر به کفر می‌شود، دارند. یکی اینکه اگر روح قدیم باشد، احتیاجی به خالق نخواهد داشت و آنگاه شرک لازم می‌آید و دیگر اینکه قول به قدیم بودن روح، تناسخ را در پی دارد: «مذهب ترسایان آن است که روح قدیم است و قول بعضی از فلاسفه که ایشان مذهب تناسخ دارند، همین است» (مستملی، ۱۳۶۳، ۲: ۸۳۵). هجویری چنان اعتقاد به حدوث روح دارد که حتی صوفیانی را که در سخنانشان اندک بسویی از قدم روح آید، کافر می‌دانند و از جرگه متصوفه خارج می‌کند: «و از ضلالتی عظیم اندر

میان خلق یکی این است که روح را قدیم گویند؛ و هرچند که عبارت بدل کرده‌اند و گروهی نفس و هیولی می‌گویند و گروهی نور و ظلمت. مبطلان این طریقت می‌فنا و بقا گویند و یا جمع و تفرقه و یا مانند این. عبارتی مزخرف ساخته‌اند و کفر خود را بدان تحسین می‌کنند و متصوفه از آن گروه بیزارند» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۸۹). ابوحامد غزالی به شدت با قول به قدم روح مخالف است: «فان القائل بقدم الأرواح مغرور جاهل لایدري مايقول» (غزالی، بی‌تا، ۱: ۹۱). وی روح را حادث به همراه بدن می‌داند و قول به تقدم روح بر بدن را نیز رد می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۹).

۲-۴. گروه دوم روح را حادث می‌دانند و هیچ نوع تقدمی آن بر بدن قائل نیستند. ابونصر سراج در اللمع گروهی را که می‌گویند: «روح روحانیتی است که از ملکوت خلق شده است و گرفتار دنیا است؛ چون پاک شود، دوباره به همان ملکوت خویش باز می‌گردد»، جزو گمراهان و کسانی که در باره روح به غلط افتاده‌اند، می‌داند (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۲-۴۵۱).

۳-۴. گروه سوم نیز روح را حادث می‌دانند؛ زیرا روح ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی حادث است. اما با دلایل نقلی - که در ادامه خواهد آمد - بیان می‌کنند که خلقت آن پیش از بدن بوده است: «و هی [الأرواح] حادثه؛ أمّا عندنا فلأنّ کل ممکن حادث لکن قبل حدوث الأجسام لقوله عليه الصلوة والسلام: «خلق الأرواح قبل الأجسام بألفی عام» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۸۸۴). هجویری تنها دلیل حدوث روح پیش از بدن را احادیث صادق پیامبر (ص) می‌داند. از نظر وی اگر آن احادیث نبود، معقول آن بود که روح صفتی برای نفس باشد. وی در رد قول به قدم روح می‌گوید:

«گوییم با این جمله که: به این لفظ قدم چه می‌خواهید؟ محدثی متقدم اندر وجود و یا قدیمی همیشه بود؟ اگر گویند: بدین قول مراد محدثی است متقدم اندر وجود، اندر اصل خلاف برخاست؛ که ما هم روح محدث می‌گوییم با تقدم وجودش بر وجود شخص؛ کما قال النبی، علیه السلام: «إنّ الله تعالی خلق الأرواح قبل الأجساد» و چون حدث آن درست شد، لامحاله محدث به محدث محدث باشد و این یک جنس بود از خلق خدای که به دیگر جنس می‌پیوندد و از اندر پیوستن ایشان به یکدیگر، خداوند تعالی حیاتی پدید می‌آورد بر تقدیر خود؛ یعنی ارواح جنسی از خلق‌ند و اجساد جنسی دیگر. چون تقدیر حیات حیوانی کند، فرمان دهد تا روح به جسد پیوندد، زندگانی اندر زنده حاصل آید ... و اگر اخبار بدان ناطق نبود و رسول اندر اخبار خود صادق نبودی،

معقول روح بجز حیات نبودی و آن صفتی بود نه عینی» (هجویری، ۱۳۸۷: ۶-۳۸۵).
 ۴-۴. در بین صوفیان اولیّه، قول به قدم ارواح را به ابوبکر قحطی (ف: ۲۹۸) نسبت می‌دهند. وی در جواب سؤالی در مورد روح گفت: «لم یدخل تحت ذلّ کن»؛ یعنی روح آن است که تحت ذلّت امر «کن» خدا داخل نمی‌شود، به این معنی که روح مخلوق نیست: «فاما آنکه گفت لم یدخل تحت ذل کن، این اشارت است به قدم. از بهر آنکه اشیا بر دو نوع‌اند: یا محدث‌اند یا قدیم. هرچه محدث باشد زیر ذل کن اندر آمده باشد، و آنچه قدیم باشد زیر ذل کن اندر نیامده باشد» (مستملی، ۱۳۶۳، ۲: ۹-۸۵۸). علاوه‌براین و بنابر گزارش عین‌القضات، در تفسیر مقاتل بن سلیمان مروزی (ف: ۱۵۰) نیز «من امر ربّی» به «من نور ربّی» معنی شده است، و از آنجا که نور خدا قدیم است، روح نیز که نور خدا است، مخلوق نیست.^۱

عین‌القضات در زبده‌الحقایق بعد از رد این قول که «نفس به همراه بدن وجود یافته» و بیان اینکه کسی تاکنون برهان روشنی که شک و شبهه‌ای در آن نباشد، بر «وجود نفس قبل از بدن» اقامه نکرده است، می‌گوید: «حق این است که نفس پیش از بدن موجود بوده و این نزد من آشکار است» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۸۰). آنگاه توضیح می‌دهد که عقیده‌اش در باره وجود پیشین نفس، از راه نظر در برهان‌های عقلی و مقدمات علمی محض حاصل نشده است، اما «سلوک عقلی در مقدمات مذکور در کتابهای اهل نظر مرا تا حد زیادی در این امر یاری کرده است» (همان). و سپس برهانی که اقامه می‌کند، چنین است: «چون سبب [ایجاد روح قبل از بدن] به تمامیت وجود داشته است، مستب

۱) عبارت عین‌القضات در تمهیدات چنین است: «دریفا مگر مقاتل - رحمة الله علیه - از بهر این معنی گفت که «من امر ربّی» یعنی «من نور ربّی». دریفا مگر امام ابوبکر قحطی از اینجا گفت: «الروح لا یدخل تحت ذلّ کن» گفت: روح در «ذلّ کن» نیاید؛ چون در «کن فکان» نباشد، از عالم آفریده نباشد؛ از عالم آفریدگار باشد؛ نعمت قدم و ازلیت دارد. دریفا امر چون فرماینده و پدیدکننده اشیا و مخلوقات آمد و روح از جمله امر باشد: پس امر باشد، نه مأمور؛ فاعل باشد، نه مفعول؛ قاهر باشد، نه مقهور. از برای خدا که این خبر را نیز گوش دار که عبدالله بن عمر روایت میکند که مصطفی - علیه السلام - می‌گوید که ملائکه گفتند: بار خدایا بنی آدم را مسکن و وطن کردی که در دنیا می‌خورند و می‌آشامند، چون دنیا نصیب ایشان کردی آخرت را سرای ما گردان «فأوحى الله - تعالى - إلیّهم: إني لأفعلون لأجعل من خلقت بيدي كمن قلت له كن فکان» گفت: ای فرشتگان! آن کس که او را بر قدرت خویش پدید کرده باشم، چنان نباشد که آن کس که گفته باشم؛ وجود او را که بباش، آنگاه بباشد؛ یعنی که «خلقت بيدي». مخلوقات «بیدالله» چنان نباشد که مخلوق «فعل الله و صنع الله» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۰).

نیز به ضرورت باید موجود بوده باشد. البته تصرف آن در بدن، موقوف به وجود شروط خاصی است که آن شروط تا موجود نباشد، تحقق نمی‌یابد» (همان).
 اگر به این استدلال عین‌القضات اشکال شود که شرط وجود یافتن روح، تصرف در بدن است؛ بنابراین قبل از بدن، سبب تام برای وجود یافتن روح، موجود نیست، وی در جواب می‌گوید که همچنان که بعد از قطع تعلق روح از بدن، با اینکه تصرفی در بدن ندارد، روح باقی می‌ماند، وجود نفس از ناحیهٔ سبب موجههٔ آن نمی‌تواند مشروط به تصرف در بدن باشد؛ زیرا لازمهٔ آن این است که با قطع تصرف آن در بدن، معدوم شود (همان: ۸۱).

۵. دلایل نقلی بر وجود پیشین روح

عارفانی که به تقدم روح بر بدن اعتقاد دارند، دلایلی چند از آیات قرآنی و احادیث نبوی بر این اعتقادشان اقامه می‌کنند. ما در اینجا به اشاره به دو دلیل مشهور آن‌ها اکتفا می‌کنیم:
 ۱. گروهی از عارفان، آیهٔ میثاق را دلیلی بر تقدم روح بر بدن می‌دانند: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ! به تعبیر احمد غزالی، «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الست بر بکم» آنجا باز نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف افتد، او نیز از درون حجب بیرون آید» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۲۰). عین‌القضات می‌گوید:

«ای عزیز یاد آر آن روز که جمال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بر تو جلوه می‌کردند و سماع «و إن أخذ من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله» می‌شنیدی! هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود الا که از وی سماع قرآن بشنید. اما حجاب‌ها برگماشت تا به واسطهٔ آن حجاب‌ها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز این نمی‌گویند:

اول که بتم شراب صافی بی‌درد می‌داد، دلم ز من بدین حیلہ ببرد
 و آنگاه مرا بدام هجران بسپرد با زار چنین کنند با غرچه و گرد»

(عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

(۱) الأعراف: ۱۷۲. تفسیرهای متعددی از این آیه کریمه شده است (گذشته، ۱۰/ ۱۳۸۰: ۳۲-۳۰). تفسیری که در متن آمده است، دیدگاه عده‌ای از عارفان است.

به باور عین‌القضات، روح پیش از تعلق به بدن، با عشق آمیزش و اتحاد یافت. تنها بعد از هیبوط و فراموشی وطن است که حواس و عقل، میان آن دو جدایی انداخته است و اگر عشق به جنبش آید، عقل را - که مرتبه‌ای از روح است - به یاد وطن اصلی می‌اندازد: «عقل درمانده از مقصود و بر در مانده گرد در مرسلات و منزلات جولان کردن گیرد؛ عشق در آید و قصه عهد و میثاق در گوشش فرو خواند و گوید ای بی‌خبر از او بدو بی‌خود در خود خطاب الست شنیدی و هر آینه خطاب بی‌حرف بود و تو بی‌خود بلی گفتی و آن هم بی‌حرف بود اکنون دور مرو در مقام بیحرفی از آنت بار داده‌اند و بی‌وسائط تا در عالم بی‌کیفیت بار دهند؛ یعنی چنانکه بی‌حرف طلبیدی، بی‌کیفیت بینی. پس ای عقیده راه رو بی‌عقیده راه رو و بی‌دهشت، بر کوی ما صوفیان صوامع قدس در رقص آیند.

جانم ز ولع خیمه به صحرا میزد آتش به وجود عقل دانا میزد
بی مرسل و منزلی به سرمایه عشق پیوسته دم از رفیق اعلی میزد»

(عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۸-۱۷)

ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» در روز میثاق، شراب عشق است که تنها به ارواح انسان داده شد و ملائک از آن نصیبی نداشتند: «فرمان آمد که یا سید! وَ ذَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ. این بندگان ما که عهد ما فراموش کردند و بغیری مشغول گشته، با یاد ایشان ده آن روز که روح پاک ایشان با ما عهد دوستی می‌بست، و دیده اشتیاق ایشان را این توتیا می‌کشیدیم که: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ ای مسکین! یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص دوستان در مجلس انس از جام محبت شراب عشق ما می‌آشامیدند، و مقربان ملاً اعلی می‌گفتند: اینت عالی همّت قومی که ایشانند! ما باری ازین شراب هرگز نچشیده‌ایم، و نه شمه‌ای یافته‌ایم و های و هوی «۱» آن گدایان در عیوق افتاده که: «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟»

زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما»

(میبیدی، ۱۳۷۱، ۳: ۷۹۴).

حجاب‌های ظلمانی دنیا، موجب غفلت انسان‌ها از عهد و پیمانی شده که بستند و نهایت تلاش صوفی آن است که این حجاب‌ها را کنار زدند، آن ندا را بشنود و مست شود. سالک مبتدی تنها خیالی از آن ندای غیبی دارد و آن خیال موجب تحیر اوست و

(۱) «دریغا شغل‌های دینی و دنیوی نمیگذارد که عشق لم بزلی رخت بر صحرای صورت آرد! مگر که مصلحت در آن بود! و الا بیم سودای عظیم بودی! و جنون مفرط علت دیگر است، و سهو و نسیان دیگر.

این، اولین مقامی است که به آن می‌رسد:

«عاشق مبتدی را که دنیا حجابش آمد، هنوز پخته نبود. عشق ازلی را چون آوردند، در میان جان و دل پنهان بود؛ چون که در این جهان محجوب آمد، راه به سر عشق نبرد و عشق خود او را شیفته و مدهوش می‌داشت و او خود می‌داند که او را چه بوده است. پیوسته با حزن و اندوه باشد. ای عزیز این مثال را گوش دار. کودک ده ساله زنان را دوست دارد. اما هنوز اهلیت فراش ندارد تا وقت بلوغ؛ چون بالغ شود، قصد مراد خود کند. اگر مرادش حاصل شود، فهوالمراد واگر نشود، آن حب و اقتضای شهوت بلوغ سر از درون او بر کند و در طلب قوت و مقصود خود آید. و بعضی باشند که از این مقام جز اضطراب و بی‌شکیبایی حاصل ایشان نباشد و نداند که او را چیست. اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که در مانده و متحیر باشد. داند که او را حالت «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بوده است؛ اما جز خیالی از آن باوی نمانده باشد، و در آن خیال متحیر و شیفته مانده باشد:

یک روز گذر کردم در کوی تو من ناگاه شدم شیفته روی تو من
بنواز مرا که از پی بوی تو من ماندم شب و روز در تکاپوی تو من

(عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۰۸)

از نظر عده‌ای از عارفان، یکی از آثار به یاد آوردن آن عهد، سماع است؛ زیرا وقتی آدمی ندای رحمانی «الستُ برَبِّکم» را به یاد آورد، جانش مست می‌شود و به رقص می‌آید: «گفته‌اند: حقیقت سماع یادگار نداء قدیم است که روز میثاق از بارگاه جبروت و جناب احدیت روان گشت که: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» بسمع بندگان پیوست و ذوق آن بجان ایشان رسید. ندایی که مستودع آن در جهان است، و مستقر آن در جان است. آنچه شاهد است، نشان است و آنچه عبارت است، عنوان است. آنچه در خیر گمان است، در وجود عیان است، هفت اندام رهی بندها دوست نیشان است، نداء دوست نه اکنونی است که جاودان است» (میبدی، ۱۳۷۱، ۳: ۸۲۳).

→

بیگانگان خود را و ناهلان، عشق را حجاب غفلت و بعد در پیش نهاد تا دور افتادند که «لقد کُنْتُ فِی غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا». از این جماعت جای دیگر شکایت میکند که «یَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». عشق کار معین است خود همه کس دارند؛ اما سروکار معشوق هیچ کس ندارد. این غفلت‌نشان بدبختیست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۶).

۲. یکی دیگر از دلایلی که عارفان برای خلق پیشین روح بیان می‌کنند، حدیث «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» است. فخر رازی در مفاتیح الغیب با ضعیف دانستن دلایل فیلسوفانی - مانند ابن سینا - که معتقدند نفوس بشری قبل از وجود بدن موجود نیست، حدیث فوق را دلیلی بر موجود بودن نفس قبل از بدن می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ۱۳: ۱۶). هجویری نیز در کشف المحجوب این حدیث را دلیلی بر «تقدم وجود روح بر شخص» دانسته است (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۸۵). نجم رازی حدیث فوق را تفسیر آیه کریمه «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» (سوره ۹۵: آیه ۵) دانسته و می‌گوید: «این حدیث مفسر آیت آمد بدان معنی که اول ارواح انسانی آفرید آنگه اجسام و اجساد» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۷). اما ابوحامد غزالی که به حدوث روح به همراه بدن اعتقاد دارد، ارواح را در حدیث مذکور، ارواح ملائکه و اجساد را اجسام عالم می‌داند و معتقد است که گرچه ظاهر بعضی از احادیث مبین تقدم روح بر بدن است، در مقابل برهان قاطع بر خلاف ظاهر، لازم است که ظاهر را تأویل کرد.

عین القضاة که در میان همگنان خود، عارفی متفکر و فیلسوف است، با بیان اینکه در عالم الهی، زمان معنی ندارد، حدیث مذکور را دلیلی بر قدیم بودن روح می‌داند: «بکنه «ألفی سنة» که رسد! آنگاه او را در عالم تقدیر کمیت و کیفیت آورد. آسمان کجا بود؟ و زمین خود نبود، و روز و شب خود کجا باشد؟ که «ألفی سنة» خود پدید باشد! جان را چنان مپندار که مخلوقات دیگر؛ جان عزتی و لطافتی

(۱) مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۷: ۳۵۷. علاوه بر عارفان، عده‌ای از اهل حدیث شیعه مانند ابن بابویه نیز این حدیث را دلیل بر تقدم ارواح بر اجساد می‌دانند (کریمی زنجانی، ۱۳۸۳/۸: ۳۳۷).

(۲) «فإن قيل: فإذا كانت الأرواح حادثة معاً لأجساد فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «خلق الله تعالى الأرواح قبل خلق الأجساد بألفی عام»، و قوله: «أنا أول الأنبياء، خلقاً و آخرهم بعناً و كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»؟ فاعلم أن شيئاً من ذلك لا يدل على قدم الروح لكن قوله: «أنا أول الأنبياء خلقاً». ربما دل بظاهرة على تقدم وجوده على جسد هو غير الظاهر متعين. فإن تأويله ممكن و البرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل ليسلط على تأويلاً لظاهر، كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى. فأما قوله: «خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» أراد بالأرواح أرواح الملائكة، و الأجساد أجسام العالم من العرش و الكرسي و السماوات و الكواكب و الهواء و الماء و الأرض. و أما قوله: «أنا أول الأنبياء، خلقاً» فالخلق هاهنا بمعنى التقدير دون الإيجاد، فإنه صلى الله عليه وسلم قبل أن تلده أمه وجوداً مخلوقاً، ولكن الغايات و الكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود، فإن الله تعالى يقدر أولاً أي يرسم في اللوح المحفوظ الأمور الإلهية على وفق علمه تعالى، فإذا فهمت نوعي الوجود فقد كان عليه الصلاة و السلام قبل وجود آدم عليه السلام أعني الوجود الأول التقديري دون الوجود الحسي العيني. هذا آخر الكلام في معنى الروح والله أعلم» (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۹).

دیگر دارد (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۱). عین القضاة زمان را ظرف حرکت می‌داند که خود حرکت نیز موقوف به وجود جسم است. در *زبدة الحقایق* می‌گوید:

«آسمان و زمین از قدرت ازلی به وجود آمد، در حالی که قبل از وجود آن قبلی و بعدی وجود نداشت، تا گفته شود: چرا قبل از آن وجود نیافت؛ زیرا قبل و بعد از عوارض زمان است و زمان وجود نمی‌یابد، مگر پس از به وجود آمدن اجسام. همچنانکه پیش از وجود اجسام، بالا و پایین نیز معنی نداشت، چون بالا و پایین از عوارض مکان است. بنابراین جایز نیست که قبل از وجود اجسام قبل و بعدی باشد؛ زیرا وجود آن‌ها متوقف بر وجود زمان است و وجود زمان، موقوف بر وجود حرکت است و حرکت موقوف بر وجود جسم است. پس زمان ظرف حرکت است، چنانکه مکان ظرف جسم است» (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۴).

بر این اساس است که عین القضاة با اندیشه‌ای دقیق و تیزبین، زمان را از حیث وجود و رتبه وجودی متأخر از جسم می‌داند. بنابراین سبقت وجود خدا بر موجودات، و از جمله روح، سبقت زمانی نیست؛ بلکه سبقت ذاتی و تقدم بالشرف است: «بدان که قبل و بعد هنگامی پیدا شد که زمان به وجود آمد، و در آن هنگام جز قبلیت ذات و شرف نبود» (همان: ۷۵).

۶. علم، یادآوری است

یکی از نتایج تقدم روح بر بدن این است که آدمی هر علم و معرفتی که حاصل کند، در واقع حقایقی را که در عالم الهی و قبل از تعلق به بدن، مشاهده کرده، به یاد می‌آورد. «بدان که روح را به قالب نه از برای این نوع معرفت فرستاده‌اند، پس خود روح را پیش از تعلق به قالب در معرفت حق و رای این مقامات بود که آنچه امروز از دلیل عقلی می‌شنود آن روز به واسطه از حق می‌شنید که «أ لستُ بربکم» و جواب «بلی» می‌گفت و لیس الخبر کالمعاینه» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۵).

با تعلق روح به بدن، جان پاک در حجاب خاک قرار گرفت، خود و دانسته‌هایش را فراموش کرد:

پیش از این تن تو جان پاک بُدی	چند خود را از آن جدا داری؟
جانِ پاکی میان خاک سیاه	من نگویم، تو خود روا داری؟
خویشتن را تو از قبا بشناس	که از این آب و گِل قبا داری

(مولوی، ۱۳۵۳/۰۶-۰۴/۳۳۷۰۴)

عمر سهروردی نیز در عوارف المعارف آورده است:

«ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی تو روح مجردی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت ناید کآبی و مقیم عرصه خاک شوی؟»

(سهروردی، ۱۳۸۷: ۳۵)

وطن اصلی روح آدمی در «جوار رب العالمین» است؛ زیرا اولین موجودی بود که قدرت الهی بر ایجاد آن تعلق گرفت، و لذا نزدیک‌ترین موجود به حضرت الهی است (نجم رازی، ۱۹۹۳: ۲۸۰). در حالی که عالم ماده، دورترین موجود نسبت به حق تعالی است. پس دنیاست که مانع می‌شود از اینکه روح، موطن اصلی خویش را به یاد آورد:

چه عجب گر روح، موطن‌های خویش که بدستش مسکن و میلاد، پیش
می‌نیارد یاد کین دنیا چو خواب می‌فرو پوشد چو اختر را سحاب
خاصه چندین شهرها را کوفته گردها از درک او نارووفته

(مثنوی، ۴/۴-۳۶۳۲)

در این ابیات مولوی بیان می‌کند که روح از عالمی دیگر است و در سیر نزولی مراحل زیادی طی کرده و در هر مرتبه کثرت‌های خاص آن مرتبه بر ادراک او عارض شده تا اینکه در این دنیا که دار کثرت است، روح به کلی از موطن اصلی خویش جدا افتاده و گردنسیان بر او پوشیده شده است.

علم حقیقی آن نیست که با عقل ناقص و هوش حاصل آید. باید حجاب را به کنار زد؛ یعنی جان را از ناپاکی‌های این عالم خاک، پاک کرد تا از طریق ذوق به حقیقت دست یافت: «مبادا تصور کنی که آن گونه معانی را می‌توان از راه این الفاظ دریافت کرد و به عقل ناقص و هوش نارسای خویش در آن تصرف کنی... آری، اگر خواستی از طریق ذوق به حقیقت دست یابی، باید دنیای ناپاک را با همه آلودگیهای دنیایرستان که تمامی همت خویش را متوجه آن ساخته‌اند، رها کنی» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۸۷).

روح آدمی می‌تواند نمایانگر تمام حقایق باشد، همچون آب صاف و زلالی که آنچه زیر اوست و آنچه بالای اوست، نمایش می‌دهد؛ اما اگر این آب با خاک و رنگ‌های مختلف آمیخته شود، خاصیت خود را از دست می‌دهد. روح انسان نیز با آمیخته شدن با دنیای مادی، علوم خویش، یا به تعبیر دیگر، حقیقت خویش را فراموش کرد. وجود انبیا و اولیا در این جهان، برای آن است که حقایق را به یاد آدمیان بیاورند. در واقع انبیا و اولیا چیز جدیدی به آدمی نمی‌دهند، بلکه تنها حالت پیشین را به یاد آدمی می‌آورند:

«در سرشت آدمی همه علمها در اصل سرشته‌اند که روح او مُغَبَّات را بنماید چنانکه آب صافی آنچه در تحت اوست از سنگ و سفال و غیره و آنچه و آنچه بالای آنست همه بنماید عکس آن در گوهر آب این نهاد است بی‌علاجی و تعلیمی؛ لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگهای دیگر، آن خاصیت و آن دانش ازو جدا شد و او را فراموش شد حق تعالی انبیا و اولیا را فرستاد همچون آب صافی بزرگ که هر آب حقیر را و تیره را که درو درآید، از تیرگی و از رنگ عارضی خود برهد پس او را یاد آید؛ چو خود را صاف بیند، بداند که اول من چنین صاف بوده‌ام بی‌یقین و بدانند که آن تیرگی‌ها و رنگها عارضی بود؛ یادش آید حالتی که پیش ازین عوارض بود و بگوید که هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ؛ پس انبیا و اولیا مذکران باشند او را ازحالت پیشین، نه آنک در جوهر او چیزی نونهند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۳۳).

علاوه بر پیامبران و اولیای الهی، قرآن نیز برای یادآوری حقایق به آدمیان نازل شده است. عین‌القیضات با اشاره به آیهٔ کریمه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) بیان می‌کند که هر که به قیامت رسد، یعنی حجاب دنیا از او برداشته شود، قرآن را که تمام حقایق در اوست، درک می‌کند:

«قرآن غمزهٔ جمال خود با دلی زند که اهل باشد. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) گواهی می‌دهد. دریغاً کمترین مقامی که مرد از قرآن آگاه شود، آن باشد که با آخرت رسد؛ زیرا که هر که با آخرت نرسید، قرآن را نشنید. «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» او را آن باشد که در خود قیامتی برانگیزد. ای عزیز، هدایت قرآن مردان را آن باشد که این حروف مقطع با ایشان حدیث کند و جمال خود بر دیدهٔ ایشان عرض دهد؛

(۱) مولوی در مثالی دیگر می‌گوید: «ترا معنی هست در اندرون فتوی مفتیان برو عرض دار تا آنچه او را موافق آید آن را گیرد، همچنانک طیب نزد بیمار می‌آید از طیب اندرون؛ می‌پرسد، زیرا ترا طیبی هست در اندرون و آن مزاج توست که دفع می‌کند و می‌پذیرد و لهذا طیب بیرون از وی پرسد که فلان چیز که خوردی چون بود؟ سبک بودی؟ گران بودی؟ خوابت چون بود از آنچه طیب اندرون خبر دهد طیب بیرون بدان حکم کند، پس اصل آن طیب اندرونست و آن مزاج اوست، چون این طیب ضعیف شود و مزاج فاسد گردد از ضعف چیزها بعکس بیند و نشانه‌های کژ دهد شکر را تلخ گوید و سرکه را شیرین؛ پس محتاج شد بطیب بیرونی که او را مدد دهد تا مزاج برقرار اول آید، بعد از آن او باز بطیب خود نماید و ازو فتوی می‌ستاند همچنن مزاجی هست آدم را از روی معنی چون آن ضعیف شود، حواس باطنه او هرچ بیند و هرچ گوید همه برخلاف باشد، پس اولیا طیبباند او را مدد کنند تا مزاجش مستقیم گردد و دل و دینش قوت گیرد که اَرْنِي الْأَثْيَا، کماهی» (مولوی، ۱۳۶۲: ۵۰-۴۹).

هرچه فهم کنند از قرآن پیش از آن، حروف متصل باشد» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۱۷۷). از نظر این عارفان، پیشرفت علمی یعنی بیشتر آشکار شدن حقایقی که در وجود آدمی هست. «آدمی عظیم چیزست دروی همه چیز مکبوب است؛ حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند حجب و ظلمات این مشغولیهای گوناگونست و تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون با این همه که در ظلماتست و محجوب پرده است هم چیزی میخواند و ازان واقفت بنگر که چون این ظلمات و حجب برخیزد، چه سان واقف گردد و از خود چه علمها پیدا کند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۵۰).

بنابراین از آنجا که آدمی همه حقایق را در عالم الهی مشاهده کرده است، اگر از حجاب بدر آمده و حقیقت خود را بشناسد، تمام معرفت را به دست آورده است:
در آن آلت و بلی، جان بی‌بدن بودی تو را نمود که آنی، چه در غم اینی؟

(مولوی، ۱۳۵۳/۳۲۶۲۰)

تمام حقایق در روح انسان، که حقیقت انسان است، موجود است. در واقع، حجاب را به کنار زدن و به یاد آوردن، تعبیری دیگر از خودشناسی است:
«طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در هرچه داند و بیند، نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند «و فی انفسکم افلاتبصرون». همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل؛ «القلب بیت الله» همین معنی دارد، بیت:

ای آنک همیشه در جهان می‌جویی این سعی ترا چه سود دارد گویی
چیزی که تو جویمان نشان اویی با تست همی، تو جای دیگر جویی»

(عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۳)

سیر و سلوک برای این است که حجاب‌ها کنار روند. در نهایت سلوک و وقتی حجاب برداشته می‌شود، خدا هرآنچه آفریده است، به سالک می‌نماید؛ یعنی حقیقت او را، که در عهد آلت همه حقایق را دیده است. این حقیقت، همان «من ملکوتی» عارف است که وصال و دیدار او آرزوی همه عارفان و علت همه مجاهدت‌ها و بلاکشی‌ها و بریدن راه دشوار طریقت است؛ راهی که در منطق الطیر با گذشتن مرغان از هفت وادی دشوار و خطرناک تصویر شده است:

چنین گفت آن بزرگ کار دیده
 که خالق هر چه داده ست هستی
 همه بنمایدت روشن چو خورشید
 ولی مویی به تو ننماید از تو
 اگر چشم تو بر روی تو افتاد
 اگر می‌بایدت مویی هم از تو
 که بود او نیک و بد بسیار دیده
 چه پیش و پس چه بالا و چه پستی
 چنانک آن جمله می‌بینی تو جاوید
 تویی تو نهان می‌باید از تو
 ز عشق تو برآید از تو فریاد
 ریاضت کن که پر شد عالم از تو

(عطار، ۱۳۶۱: ۹۳)

سالک در پایان راه در می‌یابد که به چیزی جز خویشتن خویش نرسیده و در واقع به همه چیز رسیده است:

چیز دیگر ماند اما گفتنش
 نی تو گویی هم به گوش خویشتن
 با تو روح القدس گوید نی منش
 نی من و نی غیر من ای هم تو من

(مثنوی، ۹۹/۳-۱۲۹۸)

نتیجه‌گیری

۱. اعتقاد به اینکه علم، یادآوری است، مبتنی بر سه باور است: الف) روح مجرد، حقیقت آدمی است؛ ب) رابطه روح و بدن مانند رابطه مرغ و قفس و یا رابطه ظاهر و مظهر است. ج) روح آدمی با وجود فردی و خاص - و نه وجود جمعی در علم خدا - پیش از بدن موجود بوده است.
۲. از نظر عارفانی مانند عین‌القضات و مولوی، روح آدمی پیش از تعلق به بدن، تمامی حقایق را در عالم الهی مشاهده کرده است.
۳. هبوط از اعلیٰ علیین به اسفل سافلین موجب نسیان روح می‌شود؛ زیرا دنیا عالم کثرات است و این کثرات حجابی برای مشاهده هستند.
۴. کتب آسمانی، انبیا و اولیای الهی برای یادآوری حقایق به انسان‌ها آمده‌اند و نه آموزش به آن‌ها.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین [بی تا]. *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارالصادر.
 بقلی شیرازی، روزبهان ۱۳۸۳. *عہد العاشقین*، به کوشش هنری کربین و محمدمعین، چاپ چهارم، تهران: انتشارات منوچهری.

- تهانوی، محمدعلی ۱۹۹۶. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حافظ، خواجه شمس الدین محمد ۱۳۶۲. دیوان حافظ، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران: خوارزمی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر ۱۴۲۰. مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- سراج طوسی، ابونصر ۱۳۸۸. اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سهروردی، شهاب الدین عمر ۱۳۸۷. عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، دسترسی در: سایت اینترنتی www.tasavof.com
- شیرازی، قطب الدین ۱۳۸۳. شرح حکمة الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طوسی، نصیرالدین ۱۴۰۵. تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.
- عطارنیشابوری، فریدالدین ۱۳۷۰. تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، چاپ تشم، تهران: زوار.
- عطارنیشابوری، فریدالدین ۱۳۶۱. اسرارنامه، به کوشش دکتر صادق گوهرین، تهران: زوار.
- عین القضاة همدانی. ابوالمعالی عبدالله بن محمد ۱۳۴۱. تمهیدات. در مصنفات عین القضاة همدانی، جلد یکم، به کوشش غفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- عین القضاة همدانی ۱۳۸۶. تمهیدات، به کوشش غفیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.
- عین القضاة همدانی ۱۳۷۹. زبدة الحقایق، تصحیح غفیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عین القضاة همدانی ۱۳۷۷. رساله لوابیح، به تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش، تهران: کتابخانه منوچهری.
- عین القضاة همدانی ۱۳۸۷. نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و غفیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد بن تا. احیاء علوم الدین، ۱۸ جلد، بیروت: دار الکتب العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد ۲۰۰۲. احیاء علوم الدین، به کوشش محمدخیر طعمه حلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد ۱۳۸۰. کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد ۱۴۱۶. مجموعه رسائل الامام الغزالی، یک مجلد، بیروت: دار الفکر.
- غزالی، ابوحامد محمد ۲۰۰۶. مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۷ جلد، چاپ چهارم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد ۱۳۳۳. مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- غزالی، ابوحامد محمد ۱۳۸۷. مکاشفة القلوب، حقق نصوصه و خرج احادیثه محمد عویصه، دسترسی در: سایت اینترنتی مکتبه المصطفی، www.al-mostafa.com

غزالی، ابوحامد محمد ۱۹۶۷. *المنقذ من الضلال*، حقه و قدم له جميل صليبا و كامل عياد، الطبعة السابعة، بيروت: دارالاندلس.

غزالی، احمد ۱۳۷۶. *سوانح*، در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

غزالی، ابوحامد محمد ۱۳۸۷. *مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی*، به کوشش علی محمد صابری، دسترسی در سایت اینترنتی www.tasavof.com.

فارابی، ابونصر محمد ۱۹۵۹. *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق آلیر نادر، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.

قیصری، ۱۳۷۵. *شرح نصوص الحكم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. کاشانی، عبدالرزاق [بی تا]. *شرح منازل السائرین*، قم: انتشارات بیدار.

کریمی زنجانی، محمد ۱۳۸۳. «روح» در *دائرة المعارف تشیع*، جلد ۸، تهران: نشر شهید سعید محبتی.

گذشته، ناصر ۱۳۸۰. «آلست» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مجلسی، محمدباقر ۱۴۰۳. *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مستملی بخاری، شرح تعرف، تصحیح محمد روشن، تهران.

مکی، ابوطالب محمد بن ابوالحسن، [بی تا]. *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، مصر: المطبعة الميمنية.

مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۵۳. *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.

مولوی، جلال الدین محمد ۱۳۶۲. *فیه مافیہ*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.

مولوی، جلال الدین محمد ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران: امیر کبیر.

میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعید ۱۳۷۱. *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.

نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی ۱۳۶۵. *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی ۱۹۹۳. *منارات السائرین و مقامات الطائرین*، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره: دار سعادات الصباح.

نیکلسون، رینولد الین ۱۳۷۴. *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

وال، ژان ۱۳۷۰. *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

Chitick, W.C. 1998. *The Self-disclosure of God*, New York.

Jonas, Hans. 1963. *The Gnostic Religion*, Boston.

Guthrie, W.K.C. 2003. *A history of Greek philosophy*.

Plotinus, 1953. "Meno and Phaedrus", in *The Dialogues of Plato*, ed. by B. Jowett Oxford.

Plotinus, 1966. *Enneads*. trans. A.H. Armstrong, Cambridge.