

## بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی

پیمانہ زمانی<sup>۱</sup>

دکتر مهدی دهباشی<sup>۲</sup>

### چکیده

انسان موجودی کمال‌گرا است. بنابر این دغدغه همیشگی او نیل به کمالی حقیقی و سعادت‌ی جاودانه است که تنها راه وصول به آن، تکیه بر آراء اندیشمندان در این باب تلقی می‌شود. حال ارائه مصادیق حقیقی و غیر حقیقی متعدد، برای این مطلوب، گزینش مسیر صحیح را قدری صعب جلوه می‌دهد. در همین راستا و در این پژوهش بر آن اهتمام شده است که با استناد به ذخایر پر مغز ابن عربی، کیفیت طی طریق کمال در عوالم اخروی به تصویر کشیده شود. ابن عربی نیل به کمال را در گرو تزکیه و تهذیب نفس و پیمودن مراحل مختلف سیر و سلوک مبتنی بر علمی حقیقی و ایمانی راسخ می‌داند؛ به نحوی که سالک در ابتدای سلوک، معرفتی به خویش و به تبع آن به خداوند نیز ندارد و در نهایت سلوک، در ضمن دستیابی به معرفت نفس در می‌یابد که وجود او چیزی غیر از خدا نیست. معرفتی که ابن عربی در نظر دارد، علمی کشفی از سنخ یادآوری است که با استمداد از نیروی عشق، در نهایت به درک وحدت وجود که همان فناء فی الله است منجر می‌شود. از آن جا که مرگ چیزی جز انتقال از مظهریت اسم ظاهر الهی به اسم باطن او نیست، عوالم مختلف دارای اتحاد وجودی بوده به همین جهت سیر کمالی نفس با ازاله مادیات و رفع حجب و بهره‌مندی از رحمت واسع‌الهی در قالب ارتقاء از یک اسم به اسم بالاتر صورت پذیرفته و عوامل بالا، علل معده چنین کمالی محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر نفس به واسطه معادات، تحولی ذاتی به آن راه می‌یابد و از عالم شهادت و وحس به مقام معنا سفر می‌کند و بر اساس استعدادی که از ناحیه معادات تحصیل کرده است معنا و صورتی را واجد می‌شود که از باطن ذات او پدید می‌آید. به این ترتیب نفس از باطن خود (که مثال یا عقل است) بهره‌مند شده و سیر کمالی را بر طبق عین ثابت خود تا بی‌نهایت می‌پیماید. لازم به ذکر است روش به کار گرفته شده در این مقاله توصیفی-تحلیلی است.

**واژگان کلیدی:** نفس، کمال، عوالم اخروی، ابن عربی، شهود.

۱- دانشجوی دکتری الهیات (فلسفه و کلام) دانشگاه آزاد خوراسگان اصفهان (نویسنده مسئول)

roya\_zamani 2636@gmail.com

Dr.mahdi dehbashi@gmail.com

۲- عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد خوراسگان

تاریخ پذیرش

۹۶/۲/۲۶

تاریخ دریافت

۹۶/۱۱/۱۰

### مقدمه

بحث کیفیت کمال انسان آن هم در نشئه اخروی که از قلمرو عقل و حس و تجربه خارج است از مسائل پیچیده و معضلات غامض تفکر بشری به شمار می آید. بی شک اگرچه اصل وجود حیات اخروی با ادله عقلی امری قابل اثبات و دفاع است، لیکن تحلیل جزئیات آن از جمله ارتقاء اخروی نفس را نمی توان به طور کاملاً یقینی با مقدمات عقلی و شهود غیر معصومانه و حس اثبات نمود. گرچه در این پژوهش سعی بر آن بوده است که این مهم از دیدگاه عارفی شاهد همچون ابن عربی مورد مذاقه قرار گیرد، ولی آن چه بدیهی است محوریت کلام با وحی آن هم به دور از تأویل و تفسیر غیر مأنوس و غیر معقول و مکاشفات خطاپذیر و شهودی که جزمیت کامل در تعبیر آن وجود ندارد، خواهد بود. مضافاً این که برآشنایان به کلام ابن عربی پوشیده نیست که گفتار ایشان به گونه ای است که تفکیک سره از ناسره در آن به دور از احاطه علمی دقیق بر مبانی فکری این عارف، امری دست نیافتنی است.

آن چه به لحاظ غموض و دشواری های مطروحه، اهمیت توجه به این بحث را جلوه گر می سازد، اولاً ایجاد تغییر نگرش به نوع انسان از یک موجود کاملاً ارضی به موجودی ماورایی است و از دیگر سوی، اصلاح عملکرد دنیوی افراد، مسلماً با تبیین علیت اعدادی ملکات انسانی در بروز ارتقاء اخروی، امکان پذیر خواهد بود.

آن چه در این پژوهش به آن پرداخته می شود این است که با توجه به اوصاف و ویژگی های عالم طبیعت که جایگاه عمل و به فعلیت رسیدن قوا و در نتیجه ترقی و تکامل است، آیا می توان چنین حکمی را نیز در مورد عوالم برزخ و آخرت ساری دانست و تداوم حرکت کمالی انسان را در این عوالم جستجو نمود؟ یا این که کمال نفس، صرفاً محدود به این عالم بوده و سرای دیگر، دار جزا و مکافات اعمال است و تنها آن چه در این عالم کشته شده است، برداشت خواهد شد؟

### پیشینه پژوهش

از منظر دین اسلام، نفس انسان در عوالم سه گانه دنیا، برزخ و آخرت، حرکت و تکامل دارد. آن چه از فحوای متون دینی هم چون آیات و روایات برمی آید نشان دهنده تداوم سیر استکمال نفس در عوالم مختلف است. این امر به قدری در متون دینی وارد شده که

## \_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۷۵

برخی دانشمندان حوزه دینی به قطعیت و تواتر به آن حکم کرده اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۴: ۱/۳۹۹). آیات و روایات حاکی از شفاعت،<sup>۱</sup> تأثیر اعمال بر احوال نفوس در عالم برزخ،<sup>۲</sup> آمرزش گناهان و ... نوعی تکامل و تحول نفوس در برزخ و آخرت را بیان می‌کند. برای نمونه قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که در دنیا به عهد و ایمان خود وفا نکرده اند و ایمان خود را به بهای اندک فروخته اند از برکات آخرت نصیبی برای آنها نیست و خداوند آن‌ها را تزکیه و پاک نمی‌کند.»<sup>۳</sup> (آل عمران/۷۷). این آیه و مانند آن نشان می‌دهد که کسانی که در دنیا به عهد و ایمان خود وفا کرده اند و به حفظ ایمان خویش همت گماشته‌اند برکات آخرت نصیب آن‌ها خواهد شد و خداوند آن‌ها را تزکیه و پاک می‌کند، کسانی که چنین نبوده‌اند، از این تطهیر و تزکیه محروم خواهند بود، این نصیب اخروی و تزکیه شدن همان استکمال و تبدیل جوهری و وجودی نفس انسانی است که در نشئه مفارق از بدن صورت می‌گیرد. به دلیل وجود چنین عباراتی است که باور به استکمال نفس در عوالم برزخ و آخرت از ضروریات دین و اجماع مرسلین محسوب می‌شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸).

بیشتر فلاسفه و عرفا نیز به تبعیت از وحی به تکامل نفس در عوالم آخرت اذعان داشته‌اند و آن را یکی از مراحل تکامل انسان می‌دانند. از منظر آنان، ترقی در آخرت یکی از حلقه‌های استکمال انسان و نیل به مقام فناء تلقی می‌شود. ابن عربی و هم‌فکران او نیز معتقد به ترقی اخروی نفس می‌باشند.

به طور کلی دو دیدگاه در مسئله تعالی اخروی نفس متصور است:

دیدگاه اول: موافقان ترقی اخروی نفس که شامل اکثریت فلاسفه و عرفا می‌شود. ابن سینا و شیخ اشراق پیوستن به اجرام فلکی را راهکار دست‌یابی به تکامل برزخی، توسط نفوسی که به مجرد تام دست نیافته‌اند، می‌دانند. البته در اندیشه فیلسوفانی همچون ابن سینا طرح مراحل چندگانه تکاملی نفس، قابل بیان نیست. زیرا ایشان قائل به مجرد ذاتی نفس بوده و در نتیجه توجیهی جهت تکامل نفس ندارند. از این رو روشن است اگر طبق تفکر سینائی به حرکت در جوهر قائل نبوده و نفس را مجرد و تغییرات اش، تغییر در صفات و اعراض فرض شود توجیه مراحل مختلف کمال نفس که مبتنی بر سیال بودن نفس و

حرکت اشتدادی آن است امکان پذیر نبوده به همین علت، ایشان معتقد به تکامل برزخی نفس از طریق تعلق به اجرام فلکی هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷۳).

سهروردی نیز فرجام نفوس را پس از مرگ، پیوستن به قالب مثالی در عالم مثال می‌داند. نفوسی که به فلک اعلی رسیده باشند پس از آن که متناسب با هیئات خود مدتی در آن باقی ماندند به عالم مثل نورانی وابستگی یافته سپس به سبب این وابستگی از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر سیر می‌کنند تا به فلک اعلی و در نهایت عالم نور محض منتقل شوند. به این ترتیب سیر تکاملی نفس صورت می‌پذیرد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳، ۷۳).

اما اعتقاد به اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری اشکالات پیش روی فلاسفه ای چون ابن سینا را از ملاصدرا به دور داشته است. بر اساس مدعای اتحاد عاقل و معقول، نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین صورت عقلی می‌شود بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مدرکات خود اتحاد و عینیت دارد و بر طبق ادعای اتحاد نفس با عقل فعال، نفس انسانی در سیر استکمال ذاتی خود و در قوس صعود وجود، در نهایت با معقولات و عقل مجرد متحد می‌شود. وی با استناد به دو عامل ادراک و حرکت به توجیه ترقی نفس در عوالم دیگر می‌پردازد و حد یقفی برای این حرکت کمالی در نظر ندارد. (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳۷۹/۴: ۸۵).

حکیم ملاحادی سبزواری نیز با تقسیم بندی هفت گانه نفوس از حیث کمال یا نقصان در علم و عمل یا هر دوی آن‌ها، کاملین در علم را هر چند از حیث عقل عملی کامل نباشند دارای تکامل اخروی معرفی می‌نماید. (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱: ۳۱۱).

موسوی خمینی با اصل ترقی نفس در عوالم اخروی موافق بوده ولی به واسطه عدم وجود ماده در عوالم برزخ و آخرت، تکامل در این عوالم را به صورت رفع حجب و ظهور تجلیات، امری مسلم می‌شمارد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

دیدگاه دوم: مخالفان ترقی اخروی نفس را غالباً متکلمان و متشرعانی تشکیل می‌دهند که از توجیه عقلی پاره ای از احادیث و آیات باز مانده اند. برای نمونه یکی از آیات مستند این گروه آیه کریمه: "ای اهل ایمان از آن چه به شما روزی کرده ایم انفاق کنید پیش از آن که روزی بیاید که در آن نه داد و ستدی است و نه دوستی و نه شفاعتی و تنها کافران ستم کارند." (بقره ۲۵۴) می‌باشد. امام فخر رازی در تفسیر این آیه در کتاب تفسیر کبیر چنین آورده است:

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳-۷۷)

«اکثراً می گویند منظور از انفاق کنید انفاق واجب و مستحب است. مانند این که گفته شود منافع اخروی را به دست آورید تا زمانی که در دنیا هستید زیرا بعد از خروج از دنیا امکان این امر وجود ندارد.» (رازی، بی تا: ۲۲۳)

به این ترتیب ایشان به دلیل این که دنیا را دار تکلیف و اعمالی مانند انفاق می دانند تحصیل نفع اخروی را صرفاً در این دنیا آن هم از طریق "عمل" میسر تلقی می کنند و تعالی نفس را محدود به عالم ماده می دانند. از دیگر مستندات این گروه حدیث مروی از امام علی (ع) است که می فرمایند: "فان الیوم یوم عمل و لا حساب و ان غداً حساب و لا عمل". تحلیل این موارد به تناسب، در ادامه مقاله خواهد آمد.

گروه دیگری که در زمره منکرین تکامل اخروی نفس قرار می گیرند فلاسفه ای هستند که توجه به مقدماتی مانند مجرد ذاتی نفس از یک سو و ثبات امور مجرد از دیگر سو، آنان را از جمع میان این مقدمات باز داشته و از توجیه عقلی حرکت تکاملی امری مجرد چون نفس عاجز مانده اند. شایان ذکر است با توجه به رویکرد عرفانی مقاله، مجال آن نیست که به تفصیل اصول و مبانی و نیز تحلیل عقلانی این رویکرد مورد بررسی قرار گیرد به همین دلیل به اشاره ای گذرا در این راستا اکتفاء خواهد شد. آن چه در بدو امر، پرداختن به آن ها ضرورت دارد، اصول و مقدماتی است که ابن عربی عارف شهیر اسلامی با تمسک به آن ها به نتیجه ترقی اخروی نفس نائل آمده است. این اصول عبارت اند از:

#### ۱. اصل لا تکرار فی التجلی

تجلی، نقطه محوری اندیشه ابن عربی است به نحوی که بدون توجه به این اصل، هیچ بخشی از جهان بینی او قابل فهم نیست. در حقیقت می توان تجلی را روندی دانست که طی آن حق در صورتهای عینی تر ظهور می یابد. پس به نوعی تجلی همان تعیین یافتن حق از خلال صورت های محدود و خاص و به شکل متعدد و پیاپی می باشد، این امر سبب نو شدن جهان در هر لحظه می گردد و به اصطلاح قبض و بسطی متعدد رخ می دهد. قبض و بسطی که به اقتضای "کل یوم هو فی شان" (الرحمن/۲۹) و به جهت اتساع وجودی و غنای مطلق حق هر آن، هر تجلی از بطون به ظهور می آید و از ظهور به بطون رجعت می کند. عرفا این ایجاد و انعدام لحظه به لحظه صور را نتیجه اسم "واسع" خداوند می دانند و از آن با عنوان قاعده "لا تکرار فی التجلی" یاد می کنند. این قاعده با پذیرش تعدد تجلیات

حق بیانگر آن است که در این تجلیات و ظهورات، تکراری در کار نیست و هر تجلی امری جدید است اگرچه خیال آن را مشابه با تجلیات سابق می یابد (ابن عربی، ۱۳۸۱، ۲: ۵۰۰) همان گونه که شعله و نور آتش در نظر اولیه امری ثابت به نظر می آیند اما با نگاهی ژرف، هر لحظه، شعله و نوری جدید ایجاد و شعله و نور سابق منعدم می شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۶). این امر در مورد نفوس انسانی نیز صادق است. زیرا از طرفی به جهت وجود بی نهایت خداوند و از سوی دیگر تغییر در احوال انسان، خدای متعال دو بار در صورتی واحد بر یک فرد تجلی نمی نماید و آن چه از سوی حق تعالی در هر لحظه بر عارف سالک جلوه گر می گردد امری کاملاً نوظهور است.

نکته حائز اهمیت این که تجلی از دو وجه و حیثیت، مورد بررسی قرار می گیرد: یکی از حیث وجود شناختی که بیانگر نحوه فاعلیت حق و چگونگی پیوند وحدت به کثرت است و دیگر از جنبه شناخت شناسانه که بیانگر نحوه ارتباط ادراکی مستقیم و بدون واسطه عارف با حق تعالی و جلوه نمایی حق و حقیقت بر قلب اوست. در این مقاله، بیشتر تجلی شناخت شناسانه مدنظر است و استطراداً به وجه وجود شناختی تجلی اشاره می گردد. آن چه در ارتباط با حیثیت شناخت شناسانه تجلی قابل بیان است، موارد ذیل است:

۱. این قسم تجلی، مختص عالم ماده نبوده و شامل سایر عوالم نیز می گردد. این امر راه را برای توجیه پاره ای از معتقدات ابن عربی هموار می سازد:

«این ترقی مخصوص به طایفه ای دون طایفه ای نیست. چه برای عارفان به بعضی از تجلیات که بعضی دیگر برایشان حاصل می شود و چه برای محبوبان از مومنان و مشرکان و کافران، زیرا انکشاف غطاء از آنان، ترقی است و ظهور احکام اعمال شان ترقی است و شهود انواع تجلیات هر چند که حقیقت آن را ندانند تجلی است و حصول شان (قرار گرفتن شان) در برازخ جهنمیه و جنانیه نیز ترقی است. زیرا به کمال ذاتی شان می رسند و ارتفاع عذاب از آنان بعد از انتقام منتقم از ایشان ترقی است و شفاعت شافعان برای آنان ترقی است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۸۴).

۲. آن چه زمینه ساز ظهور تجلیات الهی در سالک است، استعداد و حالت روحی او به واسطه درجات ریاضت نفسانی اش است، نه این که تجلی بر فرد، هرگونه که بخواهد و هر زمان که طالب باشد، رخ دهد. ابن عربی در فص عیسوی می گوید:

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۷۹

و لیس بدائم فینا و لکن ذاک احیانا (ابن عربی، ۱۳۷۰:۱۶۷)

یعنی حق تعالی بر حسب ظهور و تجلی اش در ما دائم نیست و لکن احیانا در قلوب ما بر حسب استعداد، شرف تجلی دست می دهد که مستلزم علم حقیقی می شود و حیات روحانی قلب را در پی دارد. نیل به این استعداد، ممکن است به صورت آگاهانه و اختیاری توسط خود شخص صورت پذیرد و یا به واسطه قطع تعلقات مادی در سایه انتقال به نشئه اخروی تحقق پیدا کند و پرده از روی حقایق برداشته شود. وی در فص شیئی نیز از وجهی دیگر به این موضوع پرداخته و گفته است هرگاه تجلی از مقام ذات حق تعالی نشأت گیرد، جز به صورت استعداد متجلی له (یعنی عبد) نخواهد بود. بر این اساس، متجلی له جز صورت خویش را در آینه حق نمی بیند و هرگز امکان پذیر نیست حق تعالی را در مقام اطلاق ببیند. خود عبد هم می داند که جز صورت خویش را در آینه ندیده است.

۳. دوام تجلیات الهی با اکملیت هر تجلی نسبت به تجلی قبلی ملازم دارد، به نحوی که تجلی دوم، تجلی اول را نیز شامل می شود. پس تجلیات الهی در ترقی است و به همین جهت است که محققان می گویند سراسر هستی در هر نفسی در ترقی است (جیلی، ۱۳۹۱:۷۸). ابن عربی برای اثبات مدعای خود به خاطرات متنوع نفسانی انسان در طول حیات اشاره می کند و آن را نشانه تجلیات دائمی ذات باری بر قلوب انسانی معرفی می کند: « ان کل ما فی العالم منتقل من حال الی حال، فعالم الزمان منتقل و عالم الانفاس، فی کل نفس و عالم التجلی، فی کل تجل. والعله فی ذلک قوله تعالی: کل یوم هو فی شأن و کل انسان یجد، من نفسه تنوع الخواطر فی قلبه، فی حرکاته و سکنااته. فما من تقلب، یکون فی العالم الاعلی و الاسفل، الا و هو عن توجه الهی، بتجل خاص.

به راستی که هر آن چه در جهان است از حالی به حالی انتقال می یابد زمان، نفوس و نیز تجلیات، در هر تجلی اش. علت این امر سخن خدای تعالی است: "کل یوم هو فی شأن" هر انسانی در درون خویش تنوع خواطر را در قلب در حرکات و سکناات اش می یابد. هیچ دگرگونی در عوالم مختلف نیست مگر آن که از توجه الهی و آن هم با تجلی خاص تحقق پیدا می کند.» (ابن عربی، بی تا/۳:۵۱۹).

۴. گفتنی است در ظهور تجلیات متعاقب، به واسطه لطافت و رقت صورت ها، مشابهت آن ها و نیز عدم فاصله زمانی میان آن ها، انسان به این توالی آگاهی نداشته و متوجه آن ها

نمی شود. شیخ اکبر در این باره به آیه کریمه استشهاد می کند: «آن گاه که رزق داده شوند از آن گویند این همان است که پیش از این ما را نصیب بود و آن ها به نعمت هایی همانند هم متلذذ می شوند» (بقره/۲۵). باتوجه به این آیه، رزق هایی که هر لحظه به بهشتیان داده می شود به سبب مشابهت قابل تشخیص نبوده است در حالی که آنان تصور می کردند که همان رزق قبلی است در حالی که دو وجود هستند و هر لحظه وجود خاصی ظاهر می گردد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۸۴).

ابن عربی این مطلب را در ذیل آیه مبارکه: «هرچه پوست تن آن ها بسوزد به پوست دیگرش مبدل سازیم تا سختی عذاب را بچشند» (نساء/۵۶) به طریقی دیگر، روی این نکته تاکید می کند. استفاده از تعبیر "بدلنا جلودا" با تبدیل و تجدد امثال تناسب بیشتری دارد تا حرکت و رویش پوست. نمی فرماید دوباره آن پوست رویده می شود بلکه می فرماید به جای پوست ذوب شده، پوست دیگری بر آن پوشیده می شود و چون پوست دوم با پوست قبلی متشابه است، هیچ اختلافی بین آنها نیست، لذا صاحب پوست (فرد جهنمی) متوجه پوشانیده شدن پوست جدید نمی شود. حسن زاده آملی این مطلب را ناظر به تکامل برزخی می داند. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۴: ۴۳۲)

۵. شیخ اکبر در رساله اسرار الخلوه تلازمی ویژه میان تجلیات اخروی و مشاهده حق از یک سو و میزان علم کشفی متخذه از دیگر سوی برقرار می داند. او بر این باور است که دنیا دار تحصیل علم توام با مجاهدات نفسانی است و در عوض آخرت سرای مشاهده و فناء و استهلاک در حق است. پس مطالبه شهود حق در این دنیا مشابه تقاضای دیدار با پادشاه در زندان است که به دور از ادب است. از طرفی تلاش جهت مشاهده سبب اتلاف وقت در تحصیل علم می گردد. عین عبارت ایشان چنین است:

«دنیا برای تحصیل علم است به مجاهده و آخرت دار راحت است و مشاهده فوت می شود در او علمی که اگر تحصیل آن می کردی این جا موجب زیادتی مشاهده تو می شد در آخرت..... زیرا که تجلی در آخرت به قدر علمی خواهد بود که حاصل کرده در دنیا.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۹).

با این توضیحات آشکار شد که نقش علم در دستگاه عرفانی ابن عربی نقشی بنیادین بوده و به نوعی تحصیل علم، آن هم از سنخ کشفی آن، هدفی والا محسوب می شود که در سرای آخرت به اصطلاح عرفا سبب محق خواهد شد.

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۸۱

از سویی پذیرش این گونه تجلیات الهی در عوالم اخروی می تواند انسان را به سرچشمه اطلاق نزدیک گرداند. هر اندازه این تجلی کامل تر ظهور کند فرد را به کمال لایق اش نزدیک تر خواهد ساخت. بدیهی است که زمینه ساز ظهور چنین تجلیاتی چیزی جز ملکات مکتسبه شخص در طول حیاتش نمی باشد.

بر این قاعده عرفانی ثمرات متعددی متفرع می شود از آن جمله، تبدل صور انسانی در نشئات مختلف متناسب با آن نشئه (با حفظ بقای جوهر و هویت شخصی)، تکامل برزخی و اخروی نفس و توجیه معجزات پیامبران و کرامات اولیاء و... در طی پژوهش حاضر به موارد مرتبط اشاره می شود.

## ۲. حقیقت علم از نظر ابن عربی

از منظر ابن عربی، انسانیت انسان یا به تعبیر روشن تر فصل مقوم آدمی در داشتن "صورت الهی" است و معتقد است هر کس فاقد صورت الهی باشد، انسان نیست<sup>۱</sup>. برخلاف فلاسفه که "نطق" را فصل ممیز انسان از غیر او بر می شمارند. (ابن عربی، بی تا/۴:۳۱۵). از این منظر وجه تمایز حیات انسانی از انواع دیگر حیات موجودات عالم، قابلیت برخوردارگی از الهام و کشف، یعنی بهره مندی از علم حقیقی (علم ذوقی) است. (همان، ص ۴۸۹) البته او در مورد کیفیت این علم، همانند عده ای از صوفیان که بر این باور هستند که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است سپس آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنان که شهادت به ربوبیت را در روز الست فراموش کرده است (همان، ۲:۶۸۶). بنابراین این علم آدمی، اکتسابی نیست، بلکه یاد آوری است. در واقع آدمی باید بکوشد تا حجاب ها را از چهره خود کنار زده و حقیقت را که در خود او موجود بوده و در حجاب مانده است، مشاهده کند. ایشان در فصوص الحکم، در فص یوسفی به ذکر کیفیت این اتحاد و مشاهده اشاره می کند و می فرماید: "..... ولکن باسمه النور وقع الادراک" قیصری در شرح آن چنین می گوید: نور از اسماء ذات الهی است که بر وجود اضافی و بر علم و بر ضیاء و روشنی اطلاق می شود. زیرا هر یک از این ها به نحوی مظهر اشیاء هستند، اما نوریت وجود روشن است که اگر نبود اعیان اشیاء در کتم عدم باقی می ماند و اما وجه اتصاف علم به نوریت، آن است که اگر نور علم نبود هیچ چیز ادراک نمی شد بلکه اساساً موجود نمی شد که البته قسمت اول یعنی مدرک واقع شدن اشیاء به اعتبار علم ما و اما موجود نشدن اشیاء، به

اعتبار علم عنایی حضرت حق است. سپس این گونه توضیح می دهد: "..... و بالعلم يقع الادراک فی عالم المعانی و بالوجود الحقانی الموجب للشهود يقع الادراک فی الاعیان و الارواح المجرد" (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۶۷). او در این عبارت مراحل مختلف اتحاد را این گونه توضیح می دهد که "ادراک حسی" همان نور وجود در مرحله ادراک محسوسات است و "ادراک عقلی" اتحاد جوهر عقلانی نفس با معانی و حقایق ذهنی ماهوی موجودات در مرحله وجود ذهنی و نفسی آن ها و "ادراک عینی" به معنی فنای سالک و تبدیل او به وجود حقانی و الهی است که موجب اتحاد شهودی و حضوری او با وجودات عینی در همه عوالم عینی و ارواح مجرد و غیره می شود. در این جا ضابطه مورد بحث برای کمال نفس در دو مرحله علمی، عینی و شهودی کاملاً واضح است، جوهر عقلانی به واسطه اتحاد با وجود ذهنی و نفسانی معانی ماهوی، به کمالی متناسب با این وجودات دست پیدا می کند و در مرتبه عالی تر با رها کردن انیت خود و تبدیل به وجود ربانی و نفس رحمانی با حقایق عینی خارجی متحد شده است و در نتیجه از کلیه کمالات عینی وجود در متن حقایق وجودی بهره مند خواهد شد. البته اثر ذهنی این اتحاد در ذهن سالک به صورت مکاشفات و واردات قلبی ظاهر می شود. از همین روست که در نظر عارف، کمال حقیقی چیزی جز همین مرتبه اتحاد وجودی سالک با حقایق خارجی اعم از عوالم مثالی و ملکوتی و عقلی و جبروتی و فنای در اسماء کلیه و ذات مقدس الوهی نمی باشد. به این ترتیب سالک پس از عبور از مراتب گوناگون، خود را فانی در حق می یابد.

### ۳. کیفیت لذت و الم اخروی

#### ۳.۱ چگونگی تناسب بدن با نشئات اخروی:

انسانی که این عربی به تصویر می کشد عالم صغیری است که در قوس نزول با گذر از تمام مراتب عالم کبیر (اعم از عقل، مثال و ماده) ویژگی هریک از این عوالم را به وجود واحد در خود جمع کرده است و در قوس صعود نیز پس از گذر از عالم دنیا به نشئه برزخ و آخرت وارد خواهد شد و در هر نشئه به تناسب آن نشئه ظهوری متفاوت خواهد داشت. این مظهر تام الهی در حقیقت شعاعی جزئی از نور مطلق است که این جزئیات و تشخص را مرهون بدنی است که هیچ گاه و در هیچ نشئه ای از او تفکیک نمی پذیرد زیرا خداوند آن را مدبر همیشگی بدن آفریده است (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۹۱). این بدن به مقتضای تناسب با

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استكمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۸۳

نشآت وجودی در عالم دنیا واجد بدنی مادی و در برزخ، بدنی مثالی و در عالم آخرت هم بدنی طبیعی و کاملاً متفاوت با مزاج و عناصر بدن مادی و مثالی دارا می باشد. به این ترتیب با ارتقاء نفس به مراحل بالاتر، با بدنی شفاف تر تعیین می یابد. این بدن که به نوعی ساخته و پرورده نفس می باشد حاصل ملکاتی است که انسان در طی حیات خویش اکتساب نموده است: «الارواح المدبره لاتزال مدبره فی عالم الدنيا فاذا انتقلت الی البرزخ دبرت اجسادا برزخیه و هی الصوره التي یری الانسان نفسه فیها فی النوم وکذلک هو الموت و هو المعبر عنه بالصوره ثم تبعث یوم القیامه فی الاجسام الطبیعیه کما کانت فی الدنيا.

ارواح تدبیر کننده همیشه مدبر بدن خواهند بود در عالم دنیا و آن گاه که به برزخ انتقال یابند(هم چنان مدبر خواهند ماند). اجساد برزخی همانند صورت هایی هستند که انسان در خواب می بیند و نیز آن گاه که در قیامت برانگیخته می شود در اجسامی طبیعی همان طور که در دنیا تحت تدبیر روح قرار داشتند.» (ابن عربی، بی تا/۳:۱۲).

در تبیین نحوه شکل گیری بدن برزخی و اخروی چنین می توان گفت که کاری که انسان انجام می دهد در آغاز "حال" است ولی بعد "ملکه" می شود و سپس به حالت صورت جوهری ظهور می کند و چون به صورت جوهری در می آید نفس برای آن به منزله صورت می شود و جمعاً یک واقعیت را تشکیل می دهند. انسان هر کاری را که می کند در واقع با آن کار، حقیقت خود را می سازد و با همان محشور می شود (آشتیانی ۱۳۸۰: ۵۶۶). ابن عربی نیز به این واقعیت در تفسیر آیه ۳۰ سوره آل عمران اشاره کرده است و چنین بیان می دارد:

«کل ما یعمله الانسان او یقوله، یحصل منه اثر فی نفسه و تنتقش نفسه به و اذا تکرر صار النقش ملکه راسخه... فاذا فارقت نفسه جسدها و لم یبق مایشغلها عن هیئاتها و نقوشها وجدت ما عملت من خیر او شر محضاً...»

هر آن چه انسان انجام می دهد یا می گوید، اثری از آن (رفتار یا گفتار) در نفس اش ایجاد می شود و در نفس اش نقش می بندد و آن گاه که تکرار شود آن نقش به ملکه ای راسخ مبدل می شود... پس زمانی که نفس، از بدن مفارقت جست و آن چه از هیئات و نقش ها که او را به خود مشغول می داشت را رها ساخت، آن زمان اعمال خیر و شر خود را حاضر می یابد.» (ابن عربی، بی تا/۱:۲۳۴).

ممکن است این پرسش پیش آید که اگر انسان در نشئات مختلف با ابدان گوناگونی ظهور می یابد، چه چیزی ضامن این است که آن چه در دنیا وجود داشته در نشئه اخروی باز گردد؟ به عبارت دیگر از حیث هویت، همانی باشد که در دنیا بوده است؟ ابن عربی برای پاسخ گفتن به این پرسش علاوه بر ارائه مبنای وحدت وجود و عدم تکرار در تجلی که به صورت عام در همه نظریات اش سر بیان دارد به تفسیر خاصی از "عجب الذنب" انسان به عنوان حافظ هویت شخص انسانی می پردازد. ابن عربی در این باب چنین می نویسد:

«خداوند نشئه دیگر را بر اساس عجب الذنب بر پا داشته و ایجاد کرده است و آن چیزی است که از این نشئه دنیا باقی دنیا می ماند و اصل آن است و نشئه آخرت بر آن اساس می یابد. ابو حامد غزالی "عجب" را که در روایت آمده "نفس" می داند که نشئه آخرت بر آن باقی است. ابویزید رقرافی آن را "جوهر فرد" می داند که از این نشئه دنیا باقی مانده و تغییر نمی پذیرد و نشئه آخرت بر آن قائم است. همه این دیدگاه ها محتمل است و اشکالی در اصول اعتقادی ایجاد نمی کند... آن چه در کشف برایم آشکار شده و شکی در آن برایم نیست این است که مقصود از عجب الذنب چیزی است که وجود انسان در جهان بر آن استوار است و پوسیدگی و زوال در آن راه نمی یابد.» (ابن عربی، بی تا/ ۱: ۳۱۲)

ملاصدرا چنان که در کتاب المظاهر الالهیه آورده است معتقد است مراد ابن عربی از "عجب الذنب" اعیان ثابته است. (صدرالمتلهین، ۱۳۶۴: ۱۳۸) اعیان ثابته عبارت اند از: «حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء در علم حق و به بیان دیگر صور علمی اشیاء است که از ازل در علم حق ثابت بوده و تا ابدالابد نیز هم چنان ثابت خواهد بود و به اقتضای مشیت الهی از عالم علم الهی به عالم عین منتقل می شوند.» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۷۱). حقایق اعیان هیچ گاه به کلی در عالم خلق حضور نمی یابند و تنها برخی از احکام و آثار آن ها است که در نشآت و مراتب گوناگون متجلی می شود. در نشئه ناسوت نیز تنها برخی از این احکام و آثار ظهور می یابند و در نشآت بالاتر ظهورات قوی تر برای آن ها است. به طور خلاصه می توان گفت که ابن عربی معتقد است حافظ هویت ابدان و ارواح انسان ها عین ثابته ایشان است که دچار هیچ تغییر و زوالی نمی شود.

اما قول صحیح، دیدگاه ملاصدرا در این زمینه است زیرا با جدایی نفس از بدن قوه متخیله که مدرک صور جسمانی است همراه نفس باقی می ماند. فایده ایی که بر این امر مترتب است این است که نفس با استفاده از این قوه می تواند در عوالم اخروی، بدن

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استكمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۸۵

خویش و نیز امور جسمانی که از او غیبت دارند را تصور نماید، مثلاً خود را عین همان شخصی که در قبر است توهم کند و بدن خود را مدفون ببیند و رنج‌ها یا لذات اخروی را ادراک نماید.

به این ترتیب با بررسی جنبه‌های مختلف، نقش کلیدی پذیرش تجرد قوه خیال در این رابطه مسجل می‌گردد. امری که از باورهای اصیل ابن عربی به شمار می‌رود. انکار تجرد قوه خیال در درجه اول مستلزم آن است که نفوسی که به مرحله تجرد عقلی دست نیافته‌اند (که اکثریت انسان‌ها را تشکیل می‌دهند) پس از مرگ باقی نمانند. از دیگر سوی نقش این قوه در انشاء ابدان اخروی است. این گونه که وجود ماده اخروی برای انفعال نیاز به فاعل خارجی نداشته و در واقع فاعل و منفعل، امری واحد یعنی نفس است که به واسطه آن چه در دنیا کسب کرده و ذاتی او شده اقدام به انشاء نموده و با انشاء موجودات متناسب با ذات خود در خارج از وجود خود از آن صور، متأثر می‌شود. اگر نیک باشد ملتذ و اگر قبیح باشند معذب خواهد بود. صور انشایی نفس در عالم آخرت به نسبت عالم برزخ به واسطه استقرار در خارج از صقع نفس و وجود خارجی پیدا کردن از تأثیری مضاعف برخوردار خواهند بود. قیصری کشف صور در عالم مثال را کشف صوری و انکشاف حقایق پس از عالم برزخ را کشف معنوی می‌داند و کشف صوری را مقدمه نیل به کشف معنوی تلقی می‌کند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۶).

بر این اساس ابن عربی در کلامی موجز ماهیت انسان اخروی را این گونه تشریح می‌کند که نفس این انسان، محصول علم او و بدنش حاصل اعمال دنیوی او می‌باشد:

«ان النفس تحشر علی صوره علمها و الجسم علی صوره عمله». (ابن عربی، بی‌تا/ ۲: ۱۲۳).

با این اوصاف بهشت و جهنم افراد از منظر ابن عربی توسط خود آنها ساخته می‌شود. با اعتقاد به وجود تجلیات مکرر در عوالم اخروی و تأثیرات وجودی قوه خیال در آن عوالم، باور وی بر این است که انسان‌ها امکان متمثل شدن به صور را به نحو بی‌نهایت دارند. به همین جهت سوق جنت را از ظهورات عالم خیال و عین خیال را واسطه ادراک آن معرفی می‌نماید. البته این ظهورات متعدد منافاتی با وحدت عین و حفظ هویت انسان در این نشئه ندارد بلکه صرفاً به این امر منجر می‌شود که آنان به اتساع الهی پی ببرند.

حال با این توضیحات می توان مقصود امام علی(ع) را از حدیث معروف "الیوم عمل بلا حساب و غداً حساب بلاعمل" به خوبی دانست. زیرا مراد از عمل در این جا تکلیف است و انجام اعمالی که شخص در دنیا انجام نداده است. ولی مقصود از عمل نفس در آخرت، همان ملکاتی است که ذاتی او شده و در این جا فعل نفس در واقع در او خواهد بود. به این صورت که آن چه در درون خود دارد را بروز می دهد و از آن متاثر می شود. بنابراین انسان بر اساس ملکاتی که کسب کرده موجودات خارجی از قبیل مار و عقرب و.. انشاء می کند و از آن چه که خود آفریده تاثیر می گیرد و معذب یا متنعم می شود. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۹/۶:۲۱۵).

### ۳.۲ عذاب از دید ابن عربی

یکی از مسائلی که به نوعی در متمیم بحث کمال اخروی نفس، نقش به سزایی دارد تحلیل ابن عربی از ماهیت عذاب اخروی است. ابن عربی با استناد به دلائلی همچون سبقت رحمت خدا بر غضب او، فقدان نص بر تعذیب ابدی دوزخی، انس و عادت دوزخی به آتش، حسن خلف وعید، بی نیازی خدا از کیفر و انتقام، غلبه فطرت توحیدی بر عذاب و با تاویل آیات عذاب، در صدد اثبات ادعای خویش در باره انقطاع آن است. جهت پرهیز از اطاله کلام در این جا صرفاً به تشریح ادله ای که در راستای موضوع پژوهش است پرداخته می شود.

### ۱.۳.۲ سبقت رحمت خدا در عفو

بینش خاص ابن عربی به خدا، انسان و نیز متون دینی زمینه ساز باور به این اعتقاد توسط او شده است که ابدیت دوزخ و عذاب دائم جهنمیان با سعه رحمت الهی ناسازگار است. از این رو سرانجام دوزخیان، نجات از عذاب و دریافت نعمت متناسب با آن می باشد. (قیصری، ۱۳۷۵/۲:۱۰۹۱).

در فص هودی نیز ایشان فلسفه این عذاب منقطع را چیزی جز نیل به کمال معرفی نمی کند: «...از ویژگی های کسی که موصوف به صفت رحمانیت و رحیمیت است آن است که احدی را همیشه عذاب ندهد و این اندازه از عذاب هم که به آن خبر داده برای رسیدن به کمالی است که برای آنان در نظر گرفته است. همان گونه که طلا و نقره را به قصد زدودن از مواد زایدی که او را مکدر کرده و سبب نقصان عیارش شده به وسیله آتش در کوره ذوب می کنند.» (قیصری، ۱۳۷۵/۱:۷۳۳). او چنین فردی را که به واسطه عذاب در

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۸۷

آتش، خبائث خود را از دست می‌دهد فردی "سعید" می‌خواند که سعادت‌اش در خبائث‌اش مستهلک است. (چیتیک ۱۳۹۳: ۱۳۵).

موسوی خمینی نیز ضمن صحنه گذاشتن بر این بخش از سخنان ابن عربی، رحمت الهی را در لباس عذاب برای موحدین جلوه گر دانسته و راه پاک شدن از گناه را تحمل عذاب می‌داند:

«آتش دوزخ در حقیقت صورت رحمت الهی بر اهل توحید است برای این که موجب وصول گناه کاران به کمالات عالییه است.» (موسوی خمینی ۱۳۷۵: ۱۲۱).

با این تفاسیر ابن عربی سرانجام دوزخیان را همانند اهل بهشت، نعمت می‌داند، با این تفاوت که نعیم دوزخیان، ناشی از رحمت الهی پس از غضب و تحمل کیفر است ولی نعیم اهل بهشت، نعمت خالص و رحمت صافی حضرت باری است. اما تفاوت اصلی نعمت این دو گروه از حیث متنعیم شدن بهشتیان با رویت الهی و محجوبیت دائمی جهنمیان از خداوند است. او با به کار گیری تعبیر "باقی به بقاء الله" و "باقی به ابقاء الله" در مورد متنعمین و محجوبین، سعی در القاء تفاوت درجات حیات اخروی و سعادت پایدار آنان دارد و عامل وجود چنین تفاوت فاحشی را بهره مندی از علم باطنی یا محروم بودن از آن می‌داند. (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۲۸)

۲.۳.۲ عدم سازش عذاب دائمی با سیر نهایی انسان به سوی خدا

ابن عربی در فص هودی چنین بیان می‌دارد:

«حرکت تمام موجودات از جمله انسان‌ها در صراط بندگی به سوی خداست. اگر در مسیر حرکت با کفر و گناه از فطرت توحیدی دور شوند گرفتار کیفر می‌شوند، ولی رحمت خدا بر غضب‌اش سابق است و در نهایت خدا را ملاقات می‌کنند.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۲).

وی در تشریح روند این امر در کتاب فتوحات چنین می‌گوید که عبودیت انسان‌ها از دو جهت قابل تبیین است. اول مشخصه فطری و جبلی افراد که از بدو تولد شخص در فطرت او به ودیعه نهاده می‌شود. بر این اساس، انسان‌ها فطرتاً، دارای عبودیتی ذاتی بوده و بدون احتیاج به عاملی خارجی، تمایل به پرستش در ذات آن‌ها نهادینه است و دیگری عبودیتی عرضی که به واسطه تبعیت از احکام الهی عرضه شده توسط رسولان، قابل دسترسی است. بدیهی است وجود این قسم عبودیت منوط به وجود شرایطی به ویژه اختیار می‌باشد، اما

پس از رهسپار شدن آدمیان به بهشت یا دوزخ و زائل شدن اختیارشان، ناخودآگاه به عبودیت ذاتی خویش، ارجاع داده می شوند و به کمالی اجباری دست می یابند. به این ترتیب اشقیاء با این که از عبادت عرضی خود رویگردان بوده اند، هیچ گاه عبادت ذاتی خود را ترک نمی کنند:

«و به همین جهت سرانجام اشقیاء به رحمت است زیرا عبودیت، ذاتی است و خروج از آن و شقاوت، عارضی است و هر عرضی زائل است». (ابن عربی، بی تا/۳:۴۰۲).

با این اوصاف مجموعه تطهیر توسط عذاب، ارجاع به عبودیت ذاتی و نیز رسیدن به مقام تسلیم، عناصری هستند که اشقیاء را در طی مدارج کمالی قوس صعود تا رسیدن به مقام قرب یاری می رسانند.

#### ۴. کمال اخروی نفس از نظر ابن عربی

در این قسمت، لازم است کیفیت تکامل نفس در دو نشئه برزخ و آخرت به نحوی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. ابن عربی به واسطه طرح ابتکاری خود در زمینه اثبات بعد مثالی در وجود انسان (مثال متصل) از آن در تبیین جایگاه برزخی نفس استمداد می طلبد. بدین گونه که به استثنای انسان های کامل که مستقیماً پس از مرگ به عالم عقل واصل می شوند، سایر افراد که اکثریت انسان ها را شامل می گردد، در عالم برزخ هم نشین ملکات و اوصافی خواهند بود که در طول حیات خویش در ذات خود آفریده اند. او بر این باور است که قوه خیال آدمی در آن نشئه، به واسطه رهایی از ماده، به ادراکی عمیق از نفس نائل می گردد که به واسطه آن قادر می شود نفس خویش را با فضائل یا رذائل غالی که در زمان حیات، آن ها را اکتساب نموده؛ تخیل نماید. همین امر خود، سبب تنعم یا معذب شدن نفس و در پی آن کسب درجات کمال می گردد. (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲:۱۳۷). استدلالی که می توان بر این امر داشت آن است که لذت و الم، خود نوعی ادراک و علم، محسوب می شوند و از آن جا که علم از منظر ابن عربی امری وجودی به شمار می آید نیل به چنین ادراکی، دال بر تحول ذاتی نفس می باشد. اما مقصود از ادراک، حصول مدرک در ذات مدرک است. پس اگر مدرک امر حسی باشد، ادراک حسی است. اگر امر عقلی باشد، ادراک عقلی است. نفس انسان پس از مفارقت از بدن، نیاز به آلات جسمانی ندارد و در نتیجه بدون کمک حس و اندام حسی می تواند حقایق را ادراک

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۸۹

کند. بنابر این حضور علم در نفس باعث تکامل است و هر چه ادراک انسان به خصوص ادراک عقلی وی بیش تر باشد قوه عقل نظری او تقویت می شود و در نتیجه متکامل تر می شود. نحوه ادراک نفس در عالم برزخ که سبب تکامل او می شود بدین صورت است که نفس چون در آن هنگام شعور کاملی به ذات پیدا کرده و آن را به طور کامل ادراک می کند، به عبارت دیگر با آن چه در درون خود است متحد گشته و آن را می یابد، لذا محصول عمل خود را که ملکات حسنه باشد ادراک کرده و از آن ادراک، لذت می برد، بنابراین چون مانع ادراک (که همان ماده است) وجود ندارد نفس هرآینه می تواند ذات خود، کمالات و یا نواقص خود را ادراک کرده و از این ادراک برایش لذت یا الم حاصل شود. پس لذت و الم به خاطر توجه و ادراک ذات حاصل می شود." (فیاضی، ۱۳۹۳: ۵۴۰).

با این بیانات وجود لذت و الم در عالم برزخ، خود یکی از دلایل تکامل نفس است و نفوس اگر تمام قوای خود را به فعلیت و کمال نرسانده باشند به تکامل خود ادامه خواهند داد. اما باید توجه داشت که این تکامل در همه افراد به طور یکسان صورت نمی گیرد. لذا نفوسی که کامل بوده و قوه ای نداشته باشند که به فعلیت تبدیل کنند پس از مفارقت از بدن به عالم عقول می پیوندند. لذا در احادیث آمده که شفاعت در آخرت شامل اقشاری خواهد شد ولی اولیاء دین از برزخ افراد واهمه دارند.

چون ائمه معصومین کاملین هستند و برزخی نخواهند داشت، پس نفوس ناقصه برزخی تا هنگامی که قیامت شود، نمی توانند از یاری ائمه بهره گیرند. ولی نفوس ناقص، خواه از حیث نظری و خواه از حیث عملی، دارای تکامل برزخی خواهند بود.

او روح حیوانی را محمل عذاب یا تنعم نفس می شمرد و "عجب الذنب" را همان عین ثابت شخص می داند که در تمام عوالم با نفس همراهی می کند. در باب صور برزخی متشکله از نیات و خصائص شخص، حضور اشکال حیوانی مختلف را با استناد به احادیث مختلف تأیید نموده و آن را در شمار تناسخ باطل نمی داند. از منظر وی وجود صور، همان گونه که در عالم خواب- که مثال منفصل می باشد- نمادی از حقایق مختلف می باشند حضور نمادین اشکال مختلف در عالم برزخ نیز موجه می نماید.

از جهت شرع نیز توصیه های دینی همچون احسان به اموات، طلب مغفرت و رحمت برای آنان، قرائت قرآن و فاتحه، بهره مندی اموات از باقیات صالحات و.....همه دال بر تکامل و ترقی نفس در عالم برزخ است.

در این جا به دلیلی قرآنی از ادله اثبات کننده تکامل برزخی نفس در متون دینی اشاره می شود:

«کسانی که در دنیا به عهد و ایمان خود وفا نکردند و ایمان خود را به بهای اندک فروخته اند، از برکات آخرت نصیبی برای آن ها نیست و خداوند آن ها را تزکیه و پاک نمی کند.» (آل عمران/۷۷)

از جمله "یزکیهم" در این آیه چنین استنباط می گردد که انسان های مورد نظر خداوند متعال کسانی هستند که در دنیا، در صراط عبودیت قدم برداشته اند و در عالم حشر و موافق آن، مورد توجه حضرت حق قرار می گیرند و حضرت حق آن ها را از ناپاکی ها و آلودگی ها پاک می کند، و گرد و غبار معاصی کوچک، که روی آن ها نشسته و از رویت پروردگار دورشان کرده است، با نظر لطف حق از سر و صورت آن ها پاک شده و آنان را تطهیر و تزکیه می کند؛ کسانی که در صراط عبودیت نبوده اند، از این تطهیر و تزکیه محروم خواهند بود. بدیهی است که تزکیه حق، پس از وقوع مرگ چیزی جز تکمیل انسان و ارتقاء وجودی و کمال او نیست. به واسطه قرائتی این چنینی است که به نظر بعضی، روایات وارد شده از اولیای دین در زمینه تکامل پس از مرگ متواتر است. تبیین عقلی این موضوع نیز آن گونه که ابن سینا باور دارد دور از پذیرش عقل نیست. زیرا همیشه نفس در تکامل، محتاج بدن نیست، آن چه که لازم و ضروری است، نیازمندی روح به بدن در اصل حدوث است؛ نه در بقاء. نفس بعد از آن که به بدن تعلق گرفت و زمینه های ترقی و تکامل را در عالم طبیعت طی کرد و سپس از بدن جدا شد، در ادامه ترقی و تکامل و بقای خود نیازمند بدن نیست و عوامل دیگری می توانند زمینه ساز تکامل نفس باشند.

پیرامون تکامل اخروی نفس، محی الدین در کتاب های خود به ویژه در "فصوص" تصریح دارد که نفس انسانی بعد از مفارقت از بدن در عالم آخرت تکامل پیدا می کند. آن گونه که پیش از این مذکور گردید به واسطه اعتقاد به تجرد نفس و در پی آن بقاء نفس، پس از عالم دنیا نفس وارد عالم برزخ گردیده و در آن جا ملکات روحی او نقش مهمی در تنعم یا معذب بودن او ایفاء می نمایند. از طرفی چون سرای آخرت دار سیئات نیست و از

این رو به سیئات امدادی نمی رسد و تکرار نمی شوند، و نیز در شمار عرض زائل هستند نه عرض لازم، کم کم پاک می گردند، لکن ملکات حسنه باقی می ماندند و به آنها امداد می رسد و از این رو افراد تا ابد متنعم هستند. اما در نشئه آخرت در رابطه با تکامل چه نظری می توان داشت؟ انسان پس از خروج از عالم ماده و طی نمودن عالم برزخ و مثال به مرحله ای می رسد که باید از این دیار کوچ کرده و به عالم آخرت برسد. در واقع نفس انتقال انسان از داری به دار دیگر، سبب تکامل است. بنابر این خروج از عالم برزخ و ورود به عالم آخرت، خود تکامل است؛ زیرا انسان در این عالم، از شدت وجودی بیشتری برخوردار گردیده و توانایی مشاهده حقیقت ذات خویش را دارا می گردد. البته درجات افراد در عالم آخرت متفاوت است چنان که بر همین اساس، بهشت از دید ابن عربی به جنت اعمال و جنت پاداش و جنت میراث تقسیم می شود.

باید دانست که تفاوت نشآت برزخ و آخرت خود بالتبع تفاوت احکام آنها را در پی خواهد داشت. از نظر ابن عربی نخستین تمایز را می توان در ابدان ملازم با نفس در هر نشئه دانست. شدت وجودی آخرت نسبت به برزخ و علو درجه ای آن، باعث شدت یافتن علم می شود. هر انسان در آخرت به عالمی وسیع و کامل و تام الوجود مبدل می شود که بر تمام عوالم وجودی مشتمل است و همین طور صور مجسم ناشی از اعمال به اعتبار وجود تجردی خود؛ دارای وجودی سعی کاملی خواهند شد. به نحوی که حتی ممکن است وجودی از ناحیه ای معذب و از دیگر ناحیه، متنعم باشد. از طرفی شمول شفاعت نیز منوط به حضور محملی نورانی در ذات نفس است تا بتواند رحمت را از ناحیه ذوات مطهر دریافت نماید. (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۷۴). ابن عربی براساس طریقه شهودی و ذوقی خود توضیح عقلانی چندانی در این باره ارائه نمی دهد ولی آن چه از فحوای کلام ایشان استنباط می گردد این است که این کمال صرفاً جنبه صوری نداشته و حاکی از ترقی ذاتی نفس به سبب علل گوناگون می باشد.

از جهتی دیگر تمام نفوس انسانی بر مبنای اقتضای عین ثابت خود (که در تعیین ثانی و به وجود حضرت حق و به تبع اسمی خاص از اسماء حضرت حق موجود است) دارای کمالات بالقوه ای هستند که می توانند تحت تدبیر آن اسم که عین ثابت او در ذیل آن قرار دارد، این کمالات بالقوه را بالفعل نموده و به نهایت کمال متصور برای خویش دست یابند.

بنابر این هر یک از اعیان ثابتة بر اساس ظرفیت وجودی و احاطه سعی خود تحت تدبیر و ربوبیت اسمی خاص از اسماء الهی است و خواهان به فعلیت رساندن این کمالات در عین ثابت و به تبع آن در عین خارجی خود است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۳)

تاکید آیات قرآن کریم و روایات متعدد وارد شده در این باب نیز موید این مطلب اند که نفس انسانی می تواند سیر تکاملی خود را بعد از ارتحال از عالم ماده و پس ورود به عالم برزخ و قیامت تکمیل کند. این که تزکیه و هدایت الهی منحصر در عالم ماده نبوده و بر اساس مسیر انتخابی انسان ها، در عالم آخرت نیز جاری است، بیانگر ادامه هدایت های معنوی الهی بوده که تکامل نفس را نیز در بطن خود به اثبات می رساند. بینش مملو از خوش بینی و البته مبتنی بر استنادات قرآنی ابن عربی که منجر به پاک شدن به نوعی اجباری انسان ها و رهایی نسبی آنان از عذاب های اخروی و صعود به درجات متناسب ذات شان از اقسام بهشت که از لحاظ وجودی از شدت وجود بالاتری نسبت به جهنم برخوردار است؛ خود به معنی تکامل نفس انسان می باشد.

به این ترتیب در نظام فکری ابن عربی، کمال انسان در دو مرحله امکان تحقق دارد:

۱. کمال مقرر برای همه ابناء بشر، در غایت مسیر حیات که وحدانیت و رحمت الهی

اقتضای آن را دارد .

۲. کمالی که با اختیار و انتخاب انسان رقم می خورد و شرط لازم برای تحقق آن علم و

ایمان به توحید است. این کمال، مربوط به طول حیات انسان تا رسیدن به غایت است .

(ابن عربی، بی تا/۴: ۳۹۶).

اما ایمان متعلق به خبری است که پیامبران از سوی خداوند آورده اند و آن تقلید محض است؛ خواه علم به آن، وجود داشته باشد و یا چنین علمی به آن نباشد و "علم" چیزی است که نظر عقلی یا کشف الهی آن را عطا می کند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳/۸۷). چنین علمی که او با عنوان علم حقیقی از آن یاد می کند در ذات انسان به ودیعه نهاده شده است. ولی انسان آن را به فراموشی سپرده است. لذا آدمی باید بکوشد تا حجاب ها را از چهره خود کنار زده و حقیقت را که در درون او موجود بوده و در حجاب مانده است، مشاهده نماید. او در بیان کیفیت چنین علمی، نظریه ای مبتنی بر دیدگاه وحدت وجود ارائه می دهد. بر این اساس او حقیقت علم را "وجود حق" می داند. زیرا علم به عنوان صفت حق تعالی عین ذات باری است و از آن جا که در هستی حقیقتی جز حقیقت واحده خداوند وجود ندارد، علم نیز

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۹۳

مصادیقی جز خداوند نخواهد داشت (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۴۸). بر این اساس آدمی در آغاز سیر سلوکی خود، هم به حقیقت خویش و هم به ذات باری ناآگاه است. اما در انتهای سلوک اش متوجه می‌گردد که حقیقت او چیزی جز وجود حق نیست و این گونه هم به خود و هم به خدای خویش عارف می‌گردد.

شیخ از تأثیر چنین علمی در تخفیف عذاب برای اشخاص، استفاده می‌کند. این گونه که الم اخروی را ناشی از محل نمی‌داند بلکه برخاسته از نفس می‌داند. آن جا که نفس از گردن نهادن به حکمت الهی استنکاف ورزد و از پذیرش طبیعت خود امتناع نماید، به آتش دوزخ مبتلا خواهد شد. پس عذاب اشقیاء به صورت ریشه ای تر از عدم تسلیم آنان در برابر خواست الهی و معترض بودن شان نسبت به مشیت مقتدره ذات باری است. اتفاقی که در سرای آخرت رخ می‌دهد این است که سرانجام دوره اشقیاء به سرآمده و آنان به این علم نائل می‌گردند که به لحاظ ذاتی بودن عذاب، مخالفت با امر الهی سودی ندارد. پس طبایع خود را پذیرا می‌شوند و می‌فهمند قادر به ترک جایگاه خود نیستند. نتیجه ظهور این حالت در آن‌ها این است که در جایگاه‌های خویش اطمینان می‌یابند، از خروج از دوزخ، دل برمی‌دارند؛ شادمان می‌شوند و همین نعیم آن‌هاست و آن اولین نعیمی است که آن‌ها در می‌یابند.» (چیتیک، ۱۳۹۳: ۲۳۶).

در آن سرای اولو الالباب از خردمندی خود، لذت می‌برند و اشقیاء از غفلت خود دلخوش اند. هر گروهی برای خود تعریفی از شادمانی دارند و هیچ کدام هم نادرست نیست، زیرا هر تعریفی بالنسبه به طبیعت آن گروه، درست است. این هم رحمتی از طرف خداست. پس تحقیق سخن خداوند که «هر گروهی به آن چه دارد، شادمان است» فقط مربوط و شامل آخرت است و نه دنیا. این امر در حیات دنیا در مورد همه صادق نیست اما آخر الامر هرکسی در آخرت، پس از اتمام مدت مواخذه، به آن چه دارد مسرور است. (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۹۲). البته او در مقام جمع میان رحمت و عذاب ناشی از عدالت الهی، تمثیل زیبایی در فتوحات دارد و آن فردی پشمینه پوش با لباسی زمخت است که از رویت رویاهای شیرین لذت می‌برد. به این ترتیب او از حیثی متنعم و از جهتی معذب است. (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۳۹). ابن عربی از دوشادوش بودن لذت و الم در انسان اخروی هم در باب

رحمت و عدالت واسعه الهی نسبت به بندگان خویش و هم در توجیه کمال در عوالم غیر مادی یاری می‌طلبد.

بنابراین موارد ذیل در این رابطه شایان توجه فراوان است:

۱. هیچ موجود مادی استحقاق ورود به عالم آخرت را ندارد، مگر آن که تحولاتی را پشت سر نهد. از آن جمله این که همه نفوس باید به مرتبه تجرد برزخی برسند، یعنی به کمالی برسند که بتوانند صور محسوس را بدون احتیاج به مواد خارجی در خود داشته باشند.

۲. مراتب نفس انسان از انسان طبیعی یعنی نفس در مقام طبیعت که همان بدن و مرتبه نازله نفس است، شروع می‌شود و سپس نفس در مقام تجرد برزخی و پس از آن به مقام تجرد عقلی و در نهایت به نفس در مقام فوق تجرد خاتمه می‌یابد و هر مقام، خود دارای درجات بسیار است.

۳. از دیگر سوی، از لوازم قبول عالم برزخ و تکامل در آن، پذیرش تجرد قوه خیال است. زیرا لازمه انکار تجرد خیال این است که نفوسی که به مرحله تجرد عقلی نرسیده اند (که اکثریت انسانها را تشکیل می‌دهند) پس از مرگ باقی نمانند. از آن جا که، جسم، شرط وجود نفس است ولی شرط تکمیل نفس نیست؛ پس تکامل انسان در عالم برزخ منوط به وجود جسم و ماده نیست. بنابر این بدن، شرط تکون نفس ناطقه است و شرط تکامل آن تلقی نمی‌شود.

۴. بحث استکمال نفس از جمله مسائلی است که عقل به تنهایی نمی‌تواند جواب‌گوی همه جوانب آن باشد، بلکه ضرورتاً می‌بایست از معاضدت شرع نیز بهره جست.

۵. برای کاملین در علم و عمل تکامل برزخی عقلاً جایگاهی ندارد. این گروه حائز جنت ذات و مقام عنایت می‌باشند: "عند ربهم یرزقون فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر".

با توجه به موارد بالا پاسخگویی به اشکالات مطرح شده میسر خواهد بود. آن گاه که فرض عدم ماده و استعداد، به عنوان لوازم لاینفک حرکت، هر نوع حرکتی - واز جمله حرکت تکاملی اخروی نفس - را ممتنع می‌نماید، امان نظر به این واقعیت که وجود نوعی دیگر از تغییر خارجی که به نام تجدد امثال معروف است کلید حل چنین معضلی خواهد بود. آری اگرچه آخرت دار بقاء و عاری از ماده و لوازم آن می‌باشد و لذا حرکت به معنای مصطلح آن در این سرا راهی ندارد ولی بروز و ظهور ملکات صوری که در بطن نفس

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۹۵

نهفته‌اند سبب قبول تجلیات خاص الهی گردیده و برخلاف مفهوم رایج حرکت نوعی ظهور دفعی در نفس رخ خواهد داد. این صور متجدد که در آخرت عامل تبدیل معرفت شخص به علم الیقین می‌گردد، ناشی از قطع کامل تعلقات مادی و رفع حجب ظلمانی برای افرادی که موفق به اخذ آگاهانه و اختیاری این علم در طول حیات شان نگردیده‌اند، ترقی نفس را برای این گروه به ارمغان خواهد آورد.

### ۵. نتیجه‌گیری

انسان به صورت بالقوه توانایی رسیدن به همه کمالات را داراست. ولی با توجه به این که عالم ماده، دار تزاومات و موانع متعدده است؛ توانایی بالفعل نمودن همه این کمالات به طور یکسان برای همه ممکن نیست، تنها گروه اندکی با انقیاد کامل از شریعت و بکارگیری همت و در سایه حرکتی حبی قادر خواهند بود در عالم ماده و به شیوه اختیاری به معرفت و علمی حقیقی و ایمانی ناب دست یابند و با کنارزدن حجاب‌های درونی خویش به وحدتی دست یابند که پیامدش فنای در ذات باری و فهم این مهم است که وجود آن‌ها چیزی سوای خدا نیست. عوامل زمینه ساز نیل به چنین مقامی، ازاله امور مادی با مراعات مواردی چون محاسبه نفس، حضور الهی، دعا و ذکر، تفکر، انتخاب مرشد روحی، سرکوب جسم و.... می‌باشد. بدیهی است با توجه به عمومیت سعادت نهایی برای بشر، ادامه این سیر استکمالی جهت فاقدین کمال اختیاری در عوالم دیگر یعنی در برزخ و قیامت و پس از رهایی یافتن از بدن مادی و عالم ماده اتفاق خواهد افتاد. گفتنی است که نفس گرچه در حدوث و کمال اولیه خود به معیت بدن مادی نیازمند است، لیکن چنین امری در تمام عوالم صادق نیست و نفس در سایر عوالم، حلقه‌های استکمالی وجودی را یکی پس از دیگری و با ملازمت بدنی متناسب با نشئه خود سپری می‌کند.

انضمام این نکته به بحث تجدد امثال و تجلیات دائم حق متعال و نیز تفضلات خاص الهی ما را به این امر رهنمون می‌سازد که حق تعالی در تجلیات جدید وجودی که افاضه می‌فرماید، علاوه بر آن که ضامن ادامه حیات و بقای وجودی موجودات می‌گردد، کمالات شایسته آن‌ها را نیز برحسب استعداد عین ثابت شان به آن‌ها افاضه می‌فرماید. بنابر این همگان در صراط مستقیم وجودی حضرت حق قرار خواهند گرفت. ابن عربی تحقق چنین

مهمی را مرهون عبودیت ذاتی نوع بشر و ارجاع به آن، به واسطه ادراک شهودی نفس در عوالم اخروی از یک سو و رحمت امتنانی حق از دیگر سوی متمیم می بخشد. اگر سلوک عارفانه با تبعیت حقیقی از دستورات شارع نیز به این امر ملحق شود، نفوس انسانی می توانند همه آن چه از کمالات که گفته شد را به دست آورند. با عنایت به این که تجلیات و نیز تجدد امثال منحصر به عالم ماده نبوده و توقف ناپذیر است؛ حد یقفی برای این سیر کمالی متصور نیست. وقوف عقلی بر این مهم در سایه پذیرش این واقعیت است که هر حرکتی می تواند مصداق کمال باشد اما هر استکمالی، مستلزم حرکت به معنای مرسوم آن نیست. دستیابی به این کمال به واسطه اتحاد نفس با صور موجود در آن نشئات، متحقق گشته و ارتقاء ذاتی نفس را سبب می گردد. به این ترتیب می توان در یک تقسیم بندی عوامل کمال اخروی نفس از دید این عارف را به دو دسته تقسیم نمود: گروهی ممد خارجی این سیر محسوب می شوند که به عنوان نمونه می توان از شفاعت، تفضلات الهی و... یاد کرد و قسم دوم که ذاتی بوده و به واسطه بهره مندی از صور علمی متکامله حاصل از تجلیات الهی، یا تطهیر توسط عذاب، انتقال به نشئه بالاتر و... سبب ارتقاء وجودی نفس به صورت دفعی و قرار گرفتن از مظهریت یک اسم به اسم مافوق گردند. نهایت این سیر در انسان های کامل به فناء فی الله ختم می گردد.

### پی نوشت

۱. یومئذ لاتنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن و رضی له قولاً (طه/۱۰۹). قال رسول الله ثلاثاً یشفعون الی الله عز وجل یشفعون الانبیاء، ثم العلماء، ثم الشهداء (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۵۶/۱).
۲. اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جاریه، او علم ینتفع به او ولد صالح یدعو له. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۵/۵).
۳. ان الذین یشترون بعهدالله و ایمانهم ثمنا قليلاً اولئک لا خلاق لهم فی الاخره ولا یکلّمهم ولا ینظر الیهم یوم القیامه ولا یزکیهم و لهم عذاب الیم. (آل عمران/۷۷).

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۹۷

### کتابنامه

قرآن کریم، قم: انتشارات تلاوت.

ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.

-----، ۱۳۶۷، *رسائل ابن عربی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی

-----، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهراء.

-----، ۱۳۸۱، *الفتوحات المکیه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران:

مولی.

-----، ۱۳۸۸، *رساله وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران،

طراوت.

ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ۱۴۰۴ق، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌اله المرعشی النجفی.

آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم*، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، *رساله نوریه در عالم مثال*، با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

جیلی، عبدالکریم، ۱۳۹۱، *انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل*، ترجمه و توضیحات سید علی حسینی آملی، قم: آیت اشراق.

چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۸۴، *عوالم خیال*، ترجمه قاسم کاکایی. تهران: نشر هرمس.

-----، ۱۳۸۸، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین،

چاپ اول، تهران: حکمت.

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه تصوف ایران.

-----، ۱۳۶۴، *هزار و یک نکته*، چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

رازی، محمدبن عمر، بی تا، *التفسیر الکبیر*، تهران، نشر دار الکتب العلمیه.

- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تعلیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، بی‌جا: نشر ناب
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰ *مجموعه مصنفات*، چاپ سوم، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۴، *المظاهر الالهیه*، ترجمه و تعلیق سید حمیدطیبیان، تهران: امیرکبیر.
- ، ۱۳۷۹، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ دوم، قم: مکتبه المصطفوی.
- فیاضی غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع الاحکام القرآن*، چاپ اول، جلد پنجم، تهران: ناصرخسرو.
- قیصری، داوودبن محمد، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سید روح‌اله. ۱۳۷۵، *تعلیق بر فصوص الحکم*. قم: موسسه نشر آثار امام خمینی

#### Holy Quran

Ibn Arabi, M. mecca openings, Bairut, Dar al-sader

— 2009, existence, ed. And trans. By M. Shajari, Tehran, Taravat

— 1989, bezels of wisdom, second edition, Tehran, al-zahra

— 1998, Ibn Arabi's briefs, ed. By N. M. Haravi, Tehran, Mowla

Ibn Sina ("Avicenna"), 1983, Healing Book, ed. By S. Zayed, Qom, al-mara'shi

Ashtiani, Seyyed Jalal, 2002, the interpretation of Gheysari's Introduction to bezels of wisdom, Qom, Islamic Propagation Office

Baha'i Lahiji , 1994, Treatise of Nouryyah in the Imaginal world .ed. with introduction and notes by Seyyed Jalal Ashtiani, Tehran, Center for Religious Studies on Art

Jili, A., 2012, the perfect man, on knowledge of beginning and end, trans. and commented by Seyyed Ali Hoseini, Qom, Ayaet eshragh

\_\_\_\_\_ بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی (۹۹-۷۳) ۹۹

Chittick, W.C, 2006, Imaginal worlds, trans. by Kakayi ghasem, Tehran, Hermes pub.

—2010, An Introduction to Sufism and Islamic Mysticism, trans. By Jalil Parvin, First Edition, Tehran, Hekmat pubs.

Hassanzadeh Amoli, h., 2005, commenting the bezels of wisdom, Tehran, endowments and charity Affairs Organization

—1986, Thousand and one point, First Edition, Qom, Islamic Propagation Office.

Razi Mohammad Ibn Umar, The great interpretation, Tehran, House of Scientific Books pubs.

Sabzevari, Mollahadi, 1991, The description of the poem, ed. by Hassanzadeh Amoli, h., naab pubs.

Suhrawardi, Shahabuddin, 2002, Collected works, Third edition, By Seyyed Hossein Nasr, Tehran, Institute of Humanities.

Shirazi, Sadr al-Din Mohammad, 1975, beginning and the end, Tehran, Iranian society of philosophy

—1986, Divine manifestations, ed. by Seyyed Hamid Tabibian, Tehran, Amir Kabir.

Fayyazi, Gh., 2014, philosophical psychology, M. T. Yousefi, Qom, educational Research Institute of Imam Khomeini (RH)

Qartabi, Mohammad Ibn Ahmad, 1986, The whole jurisprudence of the Quran, First Edition, Fifth volume, Tehran, Nasser Khosro.

Gheysari Roumi, M. D., 1996, commenting the bezels of wisdom, ed. by Seyyed Jalal Ashtiani, Qom, Boustan-e-ketab.

Moosavi Khomeini, Seyyed Ruhollah, 1997, commenting the bezels of wisdom, Qom, Institute for the Publishing of Imam Khomeini Works.