

An Analysis of the Nature of the Soul in Mersad al-'Ibad and Misbah al-Hidaya

Seyyed Mehdi Ghafeleh-Bashi¹

PhD in Persian Language and Literature, University of Arak

Jalil Mashidi²

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Arak

Yahya Kardgar³

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Qom

Received: 2024/01/03 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

Islamic culture places significant emphasis on reflection upon the non-material aspects of human existence. Prophet Muhammad (PBUH&HP) and Amir al-Mu'minin (PBUH) have both identified self-knowledge as the key to knowing God. Consequently, the concept of the soul has been explored from various perspectives across different disciplines, with particular prominence in the fields of mysticism and Sufism. Najm al-Din Kubra and 'Izz al-Din Kashani are among the scholars who, in their writings, have examined and elucidated the soul from a mystical standpoint.

This study, employing analytical, descriptive, and comparative methods, aims to explore the definitions of the soul according to these two thinkers. The research concludes that while Kubra and Kashani generally agree on the nature and stages of the soul, they differ in some specific details, particularly concerning the relationship between the soul and morality, as well as its connection with the heart and spirit. For instance, Razi holds that the heart and soul emerge when the spirit becomes attached to the body, whereas Kashani views the heart as the product of the union and marriage between the spirit and the soul. Additionally, Razi mentions four types of souls—ammara (the commanding soul), lawwama (the reproachful soul), mulhama (the inspired soul), and mutma'inna (the tranquil soul)—while Kashani's classification does not include the inspired soul (mulhama).

Keywords: Soul, Heart, Mysticism, Mersad al-'Ibad, Misbah al-Hidaya.

1. E-mail: m.g.musavi@gmail.com

2. E-mail: J-Moshayedi.araku@ac.ir

3. E-mail: kardgar1350@yahoo.com



بررسی سیمای نفس در مرصاد العباد و مصباح الهدایه

سیدمهدی قافله‌باشی^۱

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک

جلیل مشیدی^۲

استاد تمام دانشگاه اراک

یحیی کاردگر^۳

عضو هیئت علمی، دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

در فرهنگ اسلامی بر تفکر درباره بُعد غیر مادی انسان تأکید فراوانی شده، تا جایی که پیامبر اکرم و امیر مؤمنان معرفت نفس را کلید معرفت ربّ معرفی کرده‌اند. از این رو موضوع «نفس» در دانش‌های گوناگون از زوایای مختلف بررسی شده است که در این میان، سیمای آن در حوزه عرفان و تصوف برجستگی ویژه‌ای دارد. نجم‌الدین کبری و عزالدین کاشانی از جمله کسانی‌اند که در کتب خود با زاویه دید عرفانی به مذاقه درباره نفس و شناساندن آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر که با روش تحلیلی، توصیفی و مقایسه‌ای فراهم شده، در پی رسیدن به تعریف نفس نزد این صاحب‌نظران است و به این نتیجه می‌رسد که ایشان در بیان ماهیت و مراتب نفس تقریباً باهم موافق‌اند ولی گاه در برخی جزئیات، به‌ویژه رابطه نفس و اخلاق و نیز ارتباط آن با دل و روح باهم تفاوت‌هایی دارند، از قبیل اینکه رازی بر آن است که دل و نفس، با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند، ولی کاشانی، دل یا قلب را نتیجه ازدواج روح و نفس می‌داند یا اینکه رازی به نفوس اماره، لوامه، ملهمه و مطمئن اشاره دارد، ولی نفس ملهمه در تقسیم‌بندی کاشانی نیامده است.

واژگان کلیدی

نفس، دل، عرفان، مرصاد العباد، مصباح الهدایه.

1. E-mail: m.g.musavi@gmail.com

2. E-mail: J-Moshayedi.araku@ac.ir

3. E-mail: kardgar1350@yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در فرهنگ اسلامی بر تفکر درباره آن تأکید شده، بُعد غیر مادی انسان است و اوج فراخواندن به چنین اندیشه‌ورزی‌ای این سخن منقول از پیامبر اکرم و امیر مؤمنان است که فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». از این‌رو صاحب‌نظران و اندیشمندان گوناگون در ادوار مختلف و از زوایای گوناگون در این باره اندیشیده و حاصل تفکرات خود را در قالب کتب و رسالات به جامعه بشری عرضه کرده‌اند که در این میان، عارفان و صوفیان سهم بسزایی داشته‌اند. بدین روی «نفس» از واژه‌های پرکاربرد در علمی چون علم‌النفس، اخلاق و عرفان نظری است و در کلام عالمان این علوم به وفور دیده می‌شود. بنابراین برای رسیدن به درکی درست از مسائلی که دانشمندان و نویسندگان مزبور درباره نفس مطرح کرده‌اند، باید آنچه از کاربرد این واژه در نظر داشته‌اند به روشنی دانسته شود. از سویی برای اینکه سیمای روشنی از نفس ترسیم کنیم بررسی کاربر عالمان این علوم ضروری است. از این‌رو در پژوهش پیش رو بر آنیم دیدگاه‌های دو تن از عارفان نام‌دار فارسی‌زبان در قرن‌های هفتم و هشتم هجری را درباره ماهیت نفس و انواع آن بررسی و مقایسه کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

از آنجا که «نفس» از مفاهیم اساسی در علمی چون فلسفه و عرفان نظری است و علمای علم‌النفس و اخلاق بسیار بدان پرداخته‌اند، پژوهش‌های فراوانی در حوزه فلسفه و عرفان با موضوعیت نفس وجود دارد؛ ولی آنچه در حوزه ادبیات و بحث عرفان ادبی می‌توان به آن اشاره کرد پژوهش‌ها و مقالاتی است که برخی از آنها به طور کلی به نفس و معادل‌های آن مانند «دل» می‌پردازد بدون اینکه متنی خاص را مبنای پژوهش خود قرار داده باشند (عبداللهی، ۱۳۷۷؛ شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲) یا اینکه بر اساس منبعی خاص (آثار بهاء ولد، آثار غزالی، عین‌الفضات، ناصر خسرو)

نفس را بررسی کرده‌اند (براتی و کدیور، ۱۳۸۷؛ پناهی و شریفی، ۱۳۹۱؛ حیدری و پرهیزگار، ۱۳۹۲؛ ساری اصلانی، ۱۳۹۵). پاره‌ای از تحقیقات نیز به بررسی نفس یا معادل‌های آن در متنی خاص (مثنوی معنوی، مخزن الأسرار) پرداخته‌اند (نقابی، ۱۳۸۷؛ فلاح و دیگران، ۱۳۸۸). مراتب نفس و ویژگی‌های آن در کتبی چون مثنوی معنوی نیز از مواردی است که موضوع برخی پژوهش‌ها قرار گرفته است (طهماسبی و ایامی بدرلو، ۱۳۹۵). پژوهشی درباره‌ی دل در مصباح الهدایه و مقایسه‌ی آن با توصیفات قرآنی و روایی وجود دارد (ملک‌ثابت و حیدری، ۱۳۹۱) که البته به طور خاص به موضوع نفس نپرداخته است.

بنابراین ماهیت نفس و انواع و مراتب آن بر اساس دو اثر مهم در ادبیات عرفانی فارسی (مرصاد العباد و مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه) بررسی و نظریات دو عارف و صوفی بزرگ تاریخ عرفان و تصوف اسلامی (نجم رازی و عزالدین کاشانی) با هم مقایسه نشده است که در پژوهش پیش رو این مهم را بر عهده گرفته‌ایم.

۲. مبانی نظری

۲-۱. نفس در لغت

صاحبان فرهنگ‌های لغت، معانی گوناگونی را برای واژه‌ی نفس آورده‌اند. خلیل بن احمد در کتاب العین درباره‌ی نفس می‌گوید: «نفس همان روح است که زنده بودن جسد به سبب آن است و هر انسانی، حتی آدم، نفس است و مذکر و مؤنث بودن هم در این باره تفاوتی ندارد و هر چیزی، خودش بعینه نفس است (خود هر چیز، نفس آن چیز است)» (فراهیدی، ۱۴۱۴، ذیل نفس).

فیروزآبادی در القاموس المحيط این معانی را برای مدخل «نفس» بیان کرده است: «الرّوح»، «الدّم»، «خون»، «الجسد»، «العین» (چشم) و «العند» (نزد) (فیروزآبادی، ۲۰۰۱/۱۴۲۲، ذیل نفس).

ابن منظور نیز می‌گوید:

النّفس: الرّوح، قال ابو إسحق: النّفس في كلام العرب يجري على ضربين:



أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه... والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته. ... قال ابن خالويه: النفس الزوج، والنفس ما يكون به التمييز، والنفس الدم، والنفس الأخ، والنفس بمعنى عند... وإنما سمي الدم نفساً لأن النفس تخرج بخروجه (ابن منظور، بی تا، ذیل نفس).

به گفته زبیدی در تاج العروس استعمال نفس در معنای خون، مجازی است (الزبیدی، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، ذیل نفس).

لغت دانان فارسی نیز تقریباً همین معانی را برای نفس ذکر کرده‌اند که برخی از آنها در لغت‌نامه دهخدا از این قرار است: جان، روح، روان؛ خود هر کسی، خود هر چیزی، خویشتن؛ حقیقت شیء و هستی و عین هر چیز؛ ذات، خمیر، طینت؛ تن، جسد؛ شخص، کس، تن، نسمة و... (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل نفس).

خون؛ تن، جسد، کالبد؛ شخص انسان، ذات؛ حقیقت هر شیء؛ روح و روان، نیز معانی‌ای است که در فرهنگ معین برای نفس بیان شده است (معین، ۱۳۸۶، ذیل نفس).

۲-۲. نفس در اصطلاح

اصطلاح «نفس» در دانش‌های مختلف حکمی و عرفانی معانی ویژه‌ای دارد که به هم نزدیک و گاهی بر هم منطبق‌اند که دانستن آن برای ورود به بحث اصلی لازم است. از این رو در ادامه، معنای اصطلاحی نفس بررسی می‌شود.

۲-۲-۱. نفس در فلسفه

ارسطو تعریفی برای نفس دارد که غالب حکمای مسلمان، آن را پذیرفته‌اند. بر اساس این تعریف، نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (النفس کمالاً أول لجسم طبیعی آلی) (ر.ک: ارسطاطالیس، ۱۳۸۴: ۱۶؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۷۷-۸۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، الف: ۲/۲۹۰؛ همو، ۱۳۷۵، ب: ۲۱-۲۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۸: ۲/۲۳۴؛ علامه حلی، ۱۴۳۲: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۷۹/۱۴۲۱: ۳۶۲-۳۶۴؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲:

۱۳۵/۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۲). منظور از کمال در این تعریف، چیزی است که با آن، نقایص شیء برطرف، و ذات یا صفات آن، تامّ و کامل می‌شود. اما کمال بر دو گونه است:

۱. کمال اول که تمام‌کننده ذات شیء است و بدون آن، نوعیت شیء تمام نمی‌شود و فعلیت نمی‌یابد؛

۲. کمال ثانی که تمام‌کننده صفتی از صفات شیء است و به آن عرض یا عرضی می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب: ۲۱-۲۲).

جسم در تعریف نفس، جوهر دارای ابعاد سه‌گانه است (مسکویه رازی، بی‌تا: ۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الف: ۵/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۸: ۹/۲) و طبیعی، مقابل صناعی (مصنوعی) است. بنابراین منظور از جسم طبیعی، جسمی است که به خودی خود در طبیعت وجود دارد و ساخته دست بشر نیست. اما نفس، کمال هر جسم طبیعی نیست؛ بلکه کمال برای جسم طبیعی «آلی» است و آلی یعنی دارای اندام و اعضا (ارگانیک). ابن‌سینا در این باره می‌گوید:

... کمال، کمال برای چیزی است (کمال، صفت نسبی است و باید به چیزی اضافه شود و گفته شود: «کمال آن چیز»). بنابراین «نفس» کمال چیزی است و آن چیز «جسم» است.^۱ ... البته نه هر جسمی؛ بلکه جسم طبیعی‌ای که کمالات ثانوی اش (افعالش) را با آلات انجام می‌دهد.... بنابراین نفسی که در صدد تعریف آن هستیم، کمال برای جسم طبیعی آلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب: ۲۲).

بنابراین نفس، چیزی است که حقیقت اجسام طبیعی دارای عضو را تشکیل می‌دهد (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴) و این تعریف، همه اقسام نفس را شامل می‌شود.^۲

۱. جسمی که در اینجا می‌گوییم، جسم به معنای جنسی است، نه جسم به معنای مادی...؛ [یعنی جسم به عنوان یک نوع مستقل مورد نظر نیست؛ بلکه از آن جهت که جنس است و فصلی روی آن می‌آید به آن توجه می‌شود؛ به عبارت دیگر، جسم بشرط لا مراد نیست؛ بلکه جسم لابشرط مقصود است].

۲. برای مطالعه بیشتر درباره این تعریف ر. ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹۸-۳۷۷.



ابن سینا ضمن ارثه شرح و توضیحی برای تعریف ارسطو، خود نیز تعریفی عرضه کرده است که بدین قرار است: «وبالجمله کلّ ما یكون مبدءاً لصدور أفاعیل [من الجسم] لیست علی وتیره واحده عادمة للارادة فإنا نسّمیه نفساً» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ب: ۱۳)؛ «حاصل آنکه ما هر آنچه را مبدءاً صدور کارهایی [از جسم] می شود که یکنواخت غیرارادی نیستند، نفس می نامیم».

توضیح واژگان این تعریف

مبدءاً: مبدءاً به معنای علت است که در اینجا علت فاعلی مقصود است.

افاعیل لیست علی وتیره واحده عادمة للارادة: کارهایی که یکنواخت بی اراده نباشند؛ بر این اساس اگر فاعل کاری انجام دهد که هم یکنواخت باشد و هم اراده فاعل در آن نقشی نداشته باشد، از تعریف خارج می شود؛ بنابراین می توان با این قید، فاعل طبیعی را از تعریف خارج کرد؛ زیرا کار چنین فاعلی، هم یکنواخت است و هم غیرارادی. توضیح اینکه علت فاعلی در یک تقسیم به ارادی و غیرارادی (موجب)، و در تقسیمی دیگر به فاعل دارای کارهای یکنواخت و فاعل دارای کارهای متنوع (نایکنواخت) تقسیم می شود که در مجموع چهار قسم به دست می آید:

۱. فاعل بااراده با فعل یکنواخت، مانند نفس فلکی؛
 ۲. فاعل بااراده با فعل متنوع، مانند حیوان و انسان؛
 ۳. فاعل موجب با فعل یکنواخت، مانند طبیعت؛
 ۴. فاعل موجب با فعل متنوع، مانند گیاه که ریشه ها و شاخه های آن به صورت متنوع در حرکت است و کارهای متنوع دیگری همچون رشد، تغذیه و نمو دارد.
- بر پایه این تعریف، تنها قسم سوم که کارش یکنواخت و غیرارادی است از تعریف بیرون است؛ ولی سایر اقسام در آن جای می گیرد. از این رو در فاعل طبیعی نفس وجود ندارد؛ ولی فاعل بااراده، خواه کارش یکنواخت باشد (مانند نفس فلکی)

و خواه نباشد (مانند نفس انسان و حیوان)، و فاعل غیر ارادی که کار متنوع انجام می‌دهد (مانند گیاه) دارای نفس خواهند بود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵).

بنابراین فلاسفه حقیقت وجودی موجودات زنده را نفس می‌نامند و در تعریف آن می‌گویند: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» و با ادله عقلی اثبات می‌کنند که این موجود، جوهری مجرد (غیر مادی) است و انواعی دارد که عبارت‌اند از نفوس سماوی (نفوس فلکی)، و نفوس ارضی که خود به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند.

۲-۲-۲. عرفان

عرفان در اصل به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است (بیات، ۱۳۷۴: ۱)؛ اما آنچه با عنوان «عرفان» می‌شناسیم در بستر تکامل خود، ابعاد مختلفی یافته و در جنبه‌های گوناگونی رشد و شکوفایی داشته است که در این بین، دو بُعد عملی (عرفان عملی) و معرفتی (عرفان نظری) آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۴۶). از این رو هر یک از این دو بُعد باید تعریف و شناخته شود تا معنای اصطلاحی عرفان روشن گردد.

الف) عرفان عملی

عارف مسلمان همواره خود را بین مبدأ مادی و مقصد الهی مشاهده می‌کند و می‌خواهد با سیر و سلوک و برنامه عملی، این مسیر را منزل به منزل طی کند و با پیمودن مقام‌هایی به مقصد نهایی که خداوند سبحان است برسد و به معرفت زلال حقایق هستی دست یابد. عارف در مسیر خود منزل به منزل و مقام به مقام سیر وجودی می‌یابد تا به وصول حق (مقام فنا فی الله) نائل می‌شود (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۷). بنابراین در تعریف عرفان عملی می‌توان گفت: مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقامات که سالک با تبعیت از آنها می‌کوشد که به کمال نهایی انسانی (توحید یا مقام فنا و مشاهده حق) دست یابد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۷۲؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۴۸؛



مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲-۱۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۸).

آنچه بیان شد، خود عرفان عملی بود؛ ولی عارفان با استفاده از شریعت و بهره‌گیری از تجربه‌های شخصی خود که به تدریج در مسیر سیر و سلوک خویش به دست آورده‌اند، منازل، مقامات و احوال سالک را تنظیم و تدوین، و به صورت علم و در قالب کتاب عرضه کرده‌اند که از آن به «علم عرفان عملی» یاد می‌شود و اوج آن را می‌توان در *منازل السائرین* خواجه‌عبدالله انصاری مشاهده کرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۴۸-۴۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰).

معنای نفس در عرفان عملی

در میان مباحث عرفان عملی، مسئلهٔ نفس اهمیتی ویژه دارد؛ به طوری که مشغلهٔ اساسی و کار اصلی کسانی که در این وادی گام می‌نهند، شناخت نفس و مبارزه با خواهش‌های آن است. اما وقتی به کتب عرفا و متصوفه مراجعه می‌کنیم، با دو ادبیات دربارهٔ نفس مواجه می‌شویم (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۴۲). غزالی در این باره می‌گوید:

واژهٔ نفس لفظ مشترک است و بر معانی مختلفی دلالت دارد که از آن میان، دو معنا با غرض ما ارتباط دارد: یکی نفس به معنای جامع قوهٔ غضب و شهوت در انسان ... استعمال نفس در این معنا در میان متصوفه شایع است؛ چه اینکه مراد آنان از واژهٔ نفس، آن اصلی است که مجمع صفات ناپسند است؛ از این رو اهل تصوف معتقدند که باید با نفس جنگید و آن را شکست داد. حدیث نبوی نیز که می‌گوید: «دشمن‌ترین دشمنان تو نفس تو است که مابین دو پهلویت قرار گرفته است»، به همین معنا اشاره دارد (غزالی، ۱۹۸۰/۱۴۰۰: ۷/۸).

معنای دوم نفس نیز عبارت است از آن لطیفه‌ای که حقیقت و ذات انسان را تشکیل می‌دهد.

حاصل آنکه بر اساس برخی تعابیر، نفس عبارت است از محل اجتماع قوای

شیطانی و رذائل اخلاقی؛ مثلاً ابن هوازن در رساله قشیریّه می گوید:

نفس الشیء در لغت یعنی وجود شیء و نزد این قوم (عرفا و متصوفه) مراد از اطلاق لفظ نفس نه وجود است و نه قالب وضع شده (شاید مراد جسم باشد)؛ بلکه مراد ایشان از نفس، اوصاف بیماری بنده، و افعال و اخلاق ناپسند اوست (قشیری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

اما طبق پاره ای عبارات، نفس به معنای ذات و حقیقت انسان است؛ مثلاً عبدالرزاق کاشانی در تعریف نفس می گوید: «عبارت است از جوهر بخاری لطیف که حامل نیروی حیات و حس و حرکت ارادی است که حکیم آن را روح حیوانی می نامد و آن واسطه بین قلب - یعنی نفس ناطقه - و بین بدن است» (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۴). کاشانی در این بیان، نفس را به مثابه حقیقت انسانی تعریف می کند، نه به عنوان مجمع قوای شیطانی و رذائل اخلاقی.

انواع نفس در عرفان عملی

از مجموع کلام صوفیان و عرفا استفاده می شود که آنان نفس را به سه نوع تقسیم می کنند که می توان گفت اینها مراتب نفس اند؛ یعنی نفس در هر مرتبه و مرحله ای که باشد، در قالب یکی از این نفوس ظاهر می شود و ویژگی های آن نوع در او متجلی می شود و سالک از آغاز تا انجام سلوک خود با این نفوس سر و کار دارد (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۵ و ۴۴).

نفس اماره

نفسی است که به طبیعت بدنی تمایل دارد و به لذات و شهوات فرمان می دهد و انسان را به سوی سفلیت و پستی می کشاند و آن جایگاه شرّ و بدی، و کانون خوهای زشت و افعال بد است. خداوند می فرماید: **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** (یوسف، ۵۳)؛ نفس [اماره] پیوسته به بدی فرمان می دهد (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۴-۳۶؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۶۹-۴۷۰).



نفس لوامه

نفسی است که به نور قلب تابناک و نورانی شده است و نورانیت و تابناکی اش به اندازه بیدار شدنش از خواب غفلت و بی خبری است؛ لذا بیدار شده و اصلاح را آغاز کرده است و بین دو جهت ربوبی و خلقی در رفت و آمد است و هرگاه به حکم نهاد ظلمانی و طبیعتش بدی و گناهی از او صادر شود، نور آگاهی دهنده الهی آن را تدارک و تلافی می کند؛ لذا شروع می کند به سرزنش کردن خود و از خداوند رحیم آمرزش می خواهد و به درگاه او توبه می کند (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۷-۳۸؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۷۰-۴۷۱).
از این رو خداوند به نفس لوامه قسم یاد کرده و فرموده است: **وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ** (قیامه، ۲).

نفس مطمئنه

نفسی است که تابناکی و نورانیتش به نور قلب کامل شده است، به گونه ای که از صفات زشت خود بیرون آمده و به اخلاق نیکو و خویهای پسندیده تخلق یافته و به سوی قلب روی آورده و در ترقی و بالا رفتن به قدس، از قلب پیروی کرده و بر طاعات، مراقبت نموده است؛ نفسی که ره پوی مقام «رفیع الدرجات» شده است و پروردگارش چنین خطابش می کند: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتِي** (فجر، ۲۷-۳۰) (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵-۱۴۶). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۸-۳۹؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۷۱).

ب) عرفان نظری

پس از آنکه شخص سالک منازل عرفانی را پشت سر گذاشت، وارد عالم قدس شد و به مقام فنا و بقای پس از فنا رسید، مشاهدات و مکاشفاتی برایش رخ می دهد و به معرفتی شهودی و حضوری از حقایق نظام هستی دست پیدا می کند که بنیاد و

حقیقت عرفان نظری را تشکیل می دهد (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۵۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). بنابراین به اختصار می توان گفت «حقیقت» که بنیاد اصلی «عرفان نظری» بر آن قرار دارد، نتیجه «طریقت» (سیر و سلوک و تجربه های سلوکی) است که اساس «عرفان عملی» را تشکیل می دهد (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۶۶).

بر اساس آنچه بیان شد، عرفان نظری عبارت است از: «ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن، که عارف از راه شهود، در نهایی ترین مرحله آن، به دست آورده باشد؛ شهودی که معمولاً در پی ریاضت و عشق حاصل می شود» (همان: ۷۳. همچنین ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۴).

انسان؛ حضرت خامس و کون جامع

عرفا مراحل کلی تجلی حق را به پنج مرحله تقسیم کرده و هر یک از این مراحل را «حضرت» نامیده اند. بنابراین حضرت در این اصطلاح به معنای تجلی و حضور حق در هر یک از این مراحل است. حضرات خمس به ترتیب عبارت اند از:

۱. تعیین اول و ثانی؛

۲. عالم عقل؛

۳. عالم مثال؛

۴. عالم ماده؛

۵. انسان (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۱-۵۷۲؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۳۴۳-۳۴۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۸۴؛ بیات، ۱۳۷۴: ۷۱-۸۲؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۱۷۲-۱۷۳؛ یشری، ۱۳۹۲: ۳۲۲، ۳۲۴ و ۳۲۶-۳۲۷).

در میان حضرت های پنج گانه مزبور، تنها انسان است که در عین اینکه از ماسوی الله است، می تواند تمام حضرات را در خود جمع کند و جامع حقایق حقی و خلقی باشد (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۵-۵۷۹؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۳۸۹-۳۹۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶). البته این مقام به صورت بالقوه برای نوع انسان



ثابت است و تنها در انسان کامل، که خلیفه و حجت خداوند است، فعلیت می‌یابد. جایگاه و مقام هر فرد انسانی نیز به میزان به فعلیت رساندن همین قابلیت بستگی دارد؛ از این روست که گفته می‌شود همه انسان‌ها کامل نیستند؛ بلکه در مراتب مختلفی قرار دارند و تفاوت درجات آنها به تفاوت استعدادها و تجلیات حق بر ایشان است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۹-۵۸۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۳۲).

ساحت‌های وجودی و بطون انسان

انسان به عنوان عالم صغیر، آئینه عالم کبیر است؛ بنابراین اگر عالم هستی را واجد چهار مرتبه بدانیم (ساحت ناشناختنی خدا، حیطة شناختی خدا، جنبه نامحسوس ماسوی و ابعاد محسوس ماسوی) در انسان نیز چهار مرتبه متناظر قابل تشخیص است: بدن که نخستین مرتبه انسان است و اوج آن مغز است، ذهن، نفس که جوهر مجردی است که در ذات به ماده نیاز ندارد، و روح که در آن از تفرّد و تشخص اثری نیست (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۳).

عرفا انسان را موجودی ذوبطون می‌دانند و تا هفت بطن یا لطیفه برای او قائل‌اند:

۱. قالب (بدن): ویژگی خاص جسم انسان است که به واسطه آن از دیگر حیوانات متمایز می‌شود؛
۲. نفس: جنبه‌ای در انسان که فوق بدن و بر آن مسلط است و در برابر غرایز بدنی مقاومت می‌کند؛
۳. قلب: منشأ تحول و تقلب و تغییر در انسان، و نوری است که انسان به واسطه آن در وادی ایمان قدم می‌نهد؛
۴. روح: لطیفه‌ای مجرد و مفارق از اجسام است که محل علوم و الهامات و همچنین محبت می‌باشد؛
۵. سرّ: باطن قلب و محل شهود است و به واسطه آن عارف را «ولی» می‌گویند؛

۶. خفی: درجه‌ای که در آن سالک به مقام تمکین می‌رسد و نور سیاه (تجلی ذات) بر او جلوه‌گر می‌شود و به فنای فی‌الله می‌رسد؛

۷. اخفی: لطیفه حقی که حصول آن مختص به انسان کامل است و در آن فنا، و بقا به تمام مراتب آن حاصل می‌شود (ر.ک: همان: ۲۳۳-۲۳۵).

بر اساس آنچه بیان شد، نفس در عرفان عملی غالباً به دو معنا به کار رفته است: گاه مراد از آن، محل قوای شیطانی و مجمع رذائل اخلاقی است و از این‌رو شخص سالک باید به مبارزه و جهاد با نفس پردازد؛ گاهی نیز مراد از آن، حقیقت و ذات انسان است. نفس در عرفان عملی بر اساس معارف قرآنی به سه نوع امّاره، لوّامه و مطمئنّه تقسیم شده است. اما مطابق آموزه‌های عرفان نظری، انسان به عنوان حضرت خامس و کون جامع، این قابلیت را دارد که تمام حضرات (مراحل تجلی حق) را در خود جمع کند و جامع حقایق حقی و خلقی باشد. بر اساس انسان‌شناسی عرفانی، انسان ساحات و بطونی دارد که یکی از این ساحات «نفس» است و مراد از نفس در اینجا جوهر مجردی است که در ذات به ماده نیاز ندارد. همچنین «نفس» عنوان یکی از بطون انسان نیز هست و آن، جنبه‌ای در انسان است که فوق بدن بوده، بر آن مسلط است و در برابر غرایز بدنی مقاومت می‌کند.

۳. بررسی و بحث

۳-۱. نفس در مرصاد العباد

۳-۱-۱. آفرینش روح و تعلق آن به جسم

نجم رازی ارواح انسانی را مبدأ مخلوقات و موجودات، و روح پاک محمدی را مبدأ ارواح انسانی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که «چون حق تعالی موجودات خواست، آفرید اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت» (همان: ۳۷). او سلسله آفرینش را بدین ترتیب می‌داند که خداوند متعال نخست نور محمدی را آفرید و سپس به واسطه آن نور، ارواح انبیا، و از انوار ارواح انبیا ارواح اولیا، و از انوار ارواح آنان ارواح مؤمنان، و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان، و از ارواح عاصیان ارواح منافقان و



کافران را آفرید. همچنین از انوار ارواح انسان ارواح ملکى را آفرید و از ارواح ملکى ارواح جن، و از ارواح جن ارواح شیاطین و مَرده^۱ و ابالسّه^۲، و بر اساس تفاوت مراتب آنها، از دُرد ارواح ایشان ارواح حیوانات متفاوت را آفرید (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۸).

به اعتقاد نجم رازی انسان موجودی دو بُعدی است که از جسم (قالب) و روح تشکیل شده است و به اعتبار روحش اعلیٰ علّیین، و به اعتبار قالبش اسفل السافلین است (ر.ک: همان: ۶۵-۶۶). اما نخست روح انسان آفریده شده و «چندین هزار سال در خلوت خانه حَظیرهٔ قدس^۳ اربعینات برآورده» است سپس جسم او خلق شده و روح به جسم تعلق گرفته است (ر.ک: همان: ۸۵-۸۳). حکمت این تعلق نیز در این است که تخم روحانیت انسان در خاک جسم او کاشته شود و از آب شریعت پرورش یابد تا به ثمر نشیند و آن مقام معرفت است (ر.ک: همان: ۱۱۱-۱۱۳). اما معرفت بر سه قسم عقلی، نظری و شهودی است که معرفت عقلی میان همهٔ انسان‌ها از مؤمن و کافر، مشترک است، معرفت نظری مخصوص خواص، و معرفت شهودی مخصوص خاص الخواص است و فایدهٔ تعلق روح به قالب، کسب این قسم از معرفت است (ر.ک: همان: ۱۱۴-۱۲۰).

۲-۱-۳. نفس و دل و رابطهٔ آنها با روح

روح، دل، نفس و جسم، سلسله مراتب وجود انسان‌اند و اگر بنا باشد که فیضی از ناحیهٔ حق تعالی به انسان برسد، این فیض نخست به روح او می‌رسد و به واسطهٔ روح، به دل او؛ سپس به واسطهٔ دل او به نفسش، و به واسطهٔ نفسش به جسم آدمی می‌رسد. همچنین اگر عملی ظلمانی از جسم سر بزنند، اثر آن ظلمت به نفس می‌رسد

۱. جمع مارد و به معنای متمردان و سرکشان.

۲. جمع ابلیس.

۳. حظیره: چاردیواری، و حظیرهٔ قدس: بهشت.

و بدین واسطه، دل دچار تیرگی می‌شود و بر اثر آن، حجابی برای روح پدید می‌آید (ر.ک: همان: ۱۶۱).

نجم رازی بر آن است که دل و نفس با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند و اولی محل صفات حمیده و دومی مرکز صفات ذمیمه است:

از ازدواج روح و قالب دو فرزند دل و نفس پدید آمد. اما دل پسری بود که با پدر روح می‌ماند و نفس دختری بود که با مادر قالب خاکی می‌ماند. در دل همه صفات حمیده علوی روحانی بود و در نفس همه صفات ذمیمه سفلی (همان: ۱۷۶-۱۷۵).

نجم رازی دل را خلاصه وجود آدمی می‌داند و بر آن است که دل با وجود اینکه جسمانیت دارد، مظهر انوار روح است. او معتقد است که دل، صورتی دارد که پاره گوشتی صنوبری است که در جانب سینه قرار دارد (ر.ک: همان: ۱۹۱-۱۹۲)، و جانی دارد که صورت آن را از عصاره عالم اجسام ساخته، و جانش را از خلاصه عالم ارواح پرداخته‌اند؛ از این رو دل خلاصه دو عالم جسمانی و روحانی است (ر.ک: همان: ۱۴۵-۱۴۶).

او در تعریف نفس می‌گوید:

بدان که نفس در اصطلاح ارباب طریقت عبارت از بخار لطیفی است که منشأ آن، صورت دل است و اطبا آن را روح حیوانی گویند و آن منشأ جملگی صفات ذمیمه است؛ چنان که حق تعالی فرمود: **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** (یوسف، ۵۳). (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۱۷۴).

بنابراین او نفس را مجمع صفات ذمیمه می‌داند و معتقد است که دو صفت «هوا» و «غضب» از صفات ذاتی نفس‌اند و بقیه صفات ذمیمه از این دو اصل متولد می‌شوند. البته از آنجا که نفس با هوا منافع خویش را جذب، و با غضب مضرات را از خود دفع می‌کند، وجود این دو صفت در نفس ضرورت دارد و نقصان آن دو موجب نقصان نفس و بدن خواهد بود؛ از این رو این دو صفت باید در حد اعتدال



نگه داشته شوند و تزکیه و تربیت نفس به این است که دو صفت مزبور در حد اعتدال نگه داشته شوند تا هم نفس و بدن به سلامت ماند و هم عقل و ایمان در ترقی باشد (ر.ک: همان: ۱۷۸-۱۷۹). بدین ترتیب کمال سعادت انسان در این است که در تزکیه نفس بکوشد و کمال شقاوت و بدبختی او در این است که نفس را رها کند که به مقتضای طبع خود عمل کند (ر.ک: همان: ۱۷۳).

جایگاه نفس در جسم انسان است؛ ولی نه چون صورت دل که در موضعی خاص از جسم قرار داشت (سمت چپ سینه)؛ بلکه نفس بر تمام اجزای جسم احاطه دارد و چون روغن که در تمام اجزای کنجد وجود دارد، نفس نیز در همه قسمت‌های بدن حضور دارد (ر.ک: همان: ۱۷۴).

۳-۱-۳. بقای نفس

چنان که گفته شد، نفس ثمره تعلق روح به قالب است و از این رو برخی ویژگی‌های جسمانی و نیز پاره‌ای خصوصیات روحانی را در بر دارد. یکی از ویژگی‌هایی که از عالم روحانی در نفس تعبیه شده، صفت بقاست؛ چه اینکه روح به عالم بقا تعلق دارد و نفس نیز که ثمره روح است، بعد از مفارقت از جسم نابود نمی‌شود؛ بلکه اگر بهشتی باشد، در بهشت، و اگر جهنمی باشد، در دوزخ باقی می‌ماند (ر.ک: همان: ۱۷۴-۱۷۵).

اما بقا بر دو گونه است: یکی بقای ازلی و ابدی (سرمدی) که آغازی و انجامی ندارد و آن مخصوص خداوند متعال است؛ دیگری بقای ابدی که شیء ابتدا نبود و سپس به ید قدرت الهی بود شد و از آن پس باقی خواهد بود و آن مخصوص ارواح و ملکوت و عالم آخرت است. نجم رازی معتقد است که «نفس انسانی از هر دو نوع بقا چاشنی یافته است» (همان: ۱۷۵).



پیش از آغاز سخن درباره مراتب نفس بیان این نکته ضروری است که نجم رازی اصطلاح دیگری نیز برای نفس دارد؛ اصطلاحی غیر از آنچه پیش تر بیان شد (مجمع صفات ذمیمه). او در باب چهارم در بیان معاد نفوس سعدا و اشقیاء می گوید: «و اینجا از نفوس انسانی ذوات می خواهیم که مجموعه روح و دل و نفس است» (همان: ۳۴۴). بر این اساس او نفس را به معنای حقیقت انسانی نیز به کار برده است.

وی سپس با استناد به آیات قرآنی، نفس به معنای مزبور را در چهار گروه، دسته بندی می کند. توضیح اینکه در قرآن کریم آمده است:

- **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ** (اعراف، ۲۹-۳۰)؛ همان گونه که شما را آفرید بازمی گردید؛ درحالی که گروهی را هدایت کرد و گمراهی بر گروهی ثابت و محقق شد.

- **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ** (فاطر، ۳۲)؛ سپس این کتاب را به بندگان برگزیده خود میراث دادیم؛ پس برخی از آنان ستمکار بر خویشانند و برخی میانه رو، و برخی از آنان به اذن خدا در کارهای خیر پیشی می گیرند.

بر اساس آیه نخست انسان ها به دو گروه «هدایت یافته» و «گمراه» تقسیم می شوند و بر اساس آیه دوم، گروه نخست نیز خود به سه دسته «ظالم لِنَفْسِهِ»، «مقتصد» و «سابق بالخیرات» منقسم می گردند. بر این اساس، نجم رازی می گوید که ارواح در چهار صف قرار می گیرند:

۱. صف ارواح انبیا و خواص اولیا؛
 ۲. صف ارواح عوام اولیا و خواص مؤمنان؛
 ۳. صف ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان؛
 ۴. صف ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران.
- او سپس می گوید:



و چون شخص انسانی مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی آمد، هر چه در هر دو عالم بود در وی نموداری از آن باشد. چنان که در عالم ارواح چهار صف پدید آورد، در عالم شخص انسانی چهار مرتبه نفس را ظاهر کرد: اماره و لوّامه و ملهمه و مطمئنه تا هر صنف از آن ارواح که در صفی بودند، در اینجا در مرتبه یک نفس باشند (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۴۸).

اینکه نجم رازی مراتب نفوس را ناظر به صفوف ارواح دسته‌بندی می‌کند، بدان روست که نفس انسانی را ثمره روح انسانی می‌داند. بدین ترتیب او به وجود چهار مرتبه برای نفس معتقد است که از این قرارند:

۱. **نفس مطمئنه**: اگرچه هر نفسی درجه‌ای از اطمینان را داراست، نفس مطمئنه مخصوص انبیا و خواص اولیاست. وقتی نفس با تربیت شریعت به مقام اطمینان رسید، شایسته دریافت خطاب «ارجعی» از جانب حضرت حق می‌شود (ر.ک: همان: ۳۶۹-۳۷۰).

۲. **نفس ملهمه**: نفس ملهمه آن است که به الهامات حق مشرف شده و بدان جایگاه رسیده که جایگاه و لیاقت سوگند را یافته است. صاحبان نفس ملهمه در عالم ارواح در صف دوم قرار داشته‌اند و قرآن کریم^۱ آنان را مقتصد نامیده است؛ زیرا بین صف اول^۲ و صف سوم^۳ قرار گرفته‌اند (ر.ک: همان: ۳۵۹).

۳. **نفس لوّامه**: بر اساس تفسیر نجم رازی «ظالمٌ لنفسه» در عالم ارواح در صف سوم (صف ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان) قرار می‌گیرند و در این عالم نیز مرتبه سوم از مراتب نفس (نفس لوّامه) را دارا می‌شوند. بنابراین لوّامه، نفس عوام مؤمنان و خواص عاصیان است و چون با وجود اینکه نور ایمان در دل دارند مانند

۱. آیه ۳۲ سوره فاطر.

۲. صف انبیا و خواص اولیا.

۳. صف عوام مؤمنان و خواص عاصیان.

اهل کفر عمل می کنند، نام ظالم بر آنها نهاده شده است (ظالمٌ لنفسه)؛ چه اینکه ظلم به معنای قرار دادن شیء در غیر موضعش است و کسی که در دل ایمان دارد و در عمل کفر می ورزد، در واقع خود را در موضع کافران قرار داده، درحالی که جایگاهش در میان مؤمنان است. وجه دیگر تسمیه نفس لوّامه به ظالم این است که نور ایمان را با ظلمت معصیت می پوشاند (ر.ک: همان: ۳۵۱).

به اعتقاد نجم رازی، اهل هر یک از صفوف هدایت یافتگان، خود به سه صنف «اصحاب یمین»، «اصحاب شمال» و «سابقان» تقسیم می شوند. از این رو در میان صاحبان نفس لوّامه، آنان که از عقل پیروی می کنند و طاعتشان بیش از معصیتشان است، اصحاب یمین، و آنان که از هوا تبعیت می کنند و معصیتشان بیش از طاعتشان است، اصحاب شمال اند؛ سابقان نیز عاشقان اند. نجم رازی در تبیین این دسته بندی اصحاب نفس لوّامه می گوید:

زیرا که چون حق تعالی دل را بیافرید، عقل را بر یمین او بداشت و هوا را بر شمال او بداشت و عشق را در سابقه او بداشت. اصحاب الیمین آنها بودند که متابعت عقل کردند و اصحاب الشمال آنها بودند که متابعت هوا کردند و سابقان آنها بودند که متابعت عشق کردند (همان: ۳۵۴).

نجم رازی بر آن است که هر چند صاحبان نفس لوّامه در عالم ارواح در صف سوم قرار گرفته بوده اند، از شراب طهوری که به اصحاب صف اول داده شده، بویی بدیشان رسیده است و چون به این دنیا رسیده اند، نور ایمان در دلشان تافته است و چون عصیانی از ایشان سر بزنند به آب توبه آن را می شویند؛ از این رو خداوند نفس ایشان را محل قسم قرار داده و فرموده است: **لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** (قیامه، ۲)؛ «به نفس بسیار ملامت کننده سوگند» (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۵۸-۳۵۶)؛

۴. **نفس اماره: گمراهان (فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ)** (اعراف، ۳۰) که صف چهارم عالم ارواح از آنها تشکیل شده است، خود به دو طایفه شقی (بدبخت) و اشقی (بدبخت تر) تقسیم می شوند. شقی برخی عاصیان امت اند که همواره مطابق



هوای نفس و مخالف فرمان حضرت حق عمل کرده‌اند، و اشقی کافران و منافقان‌اند؛ ازین رو گفته شد که صف گمراهان از ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران تشکیل شده است (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۸۷-۳۸۸).

۳-۲. نفس در مصباح الهدایه

کاشانی معرفت نفس در مرتبه دوم شرافت پس از معرفت رب می‌داند (ر.ک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۳۳). ازاین رو فصل دوم از باب معارف در کتاب خود را به معرفی و بیان ویژگی‌های نفس اختصاص داده است. او نخست به معناشناسی واژه «نفس» می‌پردازد و می‌گوید که این لفظ بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی ذات و حقیقت شیء و دیگری نفس ناطقه انسانی که مجموعه روح حیوانی و طبیعی، و روح انسانی است (ر.ک: همان: ۲۲۴-۲۲۵).

۳-۲-۱. بیان مراتب نفس

به باور کاشانی اینکه سه عنوان اماره، لوّامه و مطمئنّه را به نفس داده‌اند به این معنا نیست که سه گونه نفس وجود دارد؛ بلکه تنها یک نفس وجود دارد و اینها اسامی مراتب مختلف آن است؛ یعنی نفس موجودی است که می‌تواند درجات و مراتب گوناگونی داشته باشد و در هر مرتبه و درجه‌ای، عنوان و وصفی خاص به آن داده‌اند: در مراتب نخستین وجودش که وجود شخص تحت استیلا و غلبه نفس است، به آن نفس اماره می‌گویند؛ در مراتب بالاتر که نفس انسان غلبه و استیلا بر وجود آدمی را به «دل» تفویض می‌کند و خود تحت اطاعت و انقیاد دل درمی‌آید، به آن نفس لوّامه می‌گویند؛ چراکه در این مرتبه، نفس هنوز کاملاً تحت ولایت دل قرار نگرفته و گه گاه از فرمان دل تمرد و سرپیچی می‌کند و بدین سبب به سرزنش و ملامت خود می‌پردازد؛ ولی هنگامی که نفس رشد کرد و بخ مراتب والاتری دست یافت، دیگر به کلی تحت فرمان دل قرار می‌گیرد و از آن تمردها و عصیان‌های موقت نفس هم دیگر خبری نیست و اینجاست که به مطمئنّه می‌رسد و هم ازاین رو

آن را نفس مطمئنه می خوانند (ر.ک: همان: ۲۲۵-۲۲۶).

اما برخی را گمان بر این است که نفس اماره غیر از نفس مطمئنه است. به اعتقاد اینان، نفس ناطقه همان دل است (زیرا وصف طمأنینه را که از اوصاف دل است، برای آن به کار برده اند) و نفس اماره هم گونه ای دیگر از نفس است که با نفس ناطقه (دل) تفاوت دارد (ر.ک: همان: ۲۲۶).

۲-۳. چگونگی ارتباط معرفت ربّ به معرفت نفس

کاشانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» را بر اساس دو معنایی که از نفس بیان کرده بود، تفسیر و تبیین می کند. به گفته او اگر «نفس» در این حدیث را بر معنای ذات و حقیقت شیء حمل کنیم، معنای حدیث این خواهد بود که هر کس ذات و حقیقت خود را شناخت و بر احاطه و تسلط ذاتش بر همه اجزای وجودش - اعم از جسمانی و روحانی، و ملکی و شیطانی - آگاهی یافت، در این صورت می تواند احاطه ذات و حقیقت مطلق را بر جمیع موجودات روحانی و جسمانی و ملکی و شیطانی و جنّی و انسی درک کند؛ چراکه انسان عالم صغیر است و هر چه در انسان کبیر (عالم) وجود دارد، در عالم صغیر (انسان) نمونه ای قابل مشاهده دارد (ر.ک: همان: ۲۳۲).

اما اگر واژه «نفس» در حدیث مزبور را بر «نفس ناطقه» حمل کنیم، تقدیر معنای حدیث این گونه خواهد بود: «من عرف نفسه [بوصف العبودیه] فقد عرف ربّه [بوصف الربوبیه]»؛ «هر که نفس خود را با صفت عبودیت بشناسد، پروردگار خویش را با صفت ربوبیت خواهد شناخت». توضیح آنکه نفس همواره دعوی باطل الوهیت دارد و صفات ربوبی از قبیل عظمت، کبریا، جباریت، عزت، استغنا، قدرت و... را که مخصوص ذات الهی است و ماسوی الله از آنها بی بهره اند، به خود نسبت می دهد و گمان می کند که اینها اوصاف اویند و این توهمات از نفس دفع نمی شود، مگر آنگاه که حق با نور صفات خود بر نفس تجلی کند؛ پس هر گاه حق با صفتی بر نفس تجلی کند، توهم وجود آن صفت در نفس زائل می شود و نفس به صفت



ذاتی خود آگاه می‌گردد؛ مثلاً اگر حق با صفت عظمت بر نفس تجلی کند، توهم وجود این صفت در نفس زائل می‌شود و صفت تواضع به جای آن می‌نشیند (ر.ک: همان: ۲۳۲-۲۳۳).

کاشانی در جای دیگر اشتراط معرفت الهی به معرفت نفس را اشاره‌ای به این معنا می‌داند که شناختن نفس با همه اوصافش و رسیدن به کنه معرفت نفس ناممکن است، همان‌گونه که رسیدن به کنه معرفت الهی ممکن نیست (ر.ک: همان: ۲۲۵).

۳-۲-۳. معرفی برخی از صفات نفس

کاشانی معتقد است که نفس منشأ ذمیمه و روح منشأ صفات حسنه است (ر.ک: همان: ۲۲۷). او سپس برخی از صفات ضمیمه و اخلاق سیئه نفس را برمی‌شمارد و می‌گوید که اینها بیماری‌های نفس‌اند و برای هر یک راه درمانی ارائه می‌دهد. کاشانی ده صفت را به عنوان اصول و امهات صفات ذمیمه معرفی می‌کند و می‌گوید سایر صفات ذمیمه در حکم فرع این اصول‌اند و از اینها نشئت می‌گیرد (ر.ک: همان: ۲۳۱). صفاتی که کاشانی در این قسمت از آنها نام می‌برد از این قرارند:

یک - هواپرستی به این معنا که نفس همواره می‌خواهد به گونه‌ای عمل کند که به خواست‌ها و لذات حسی و جسمی دست یابد. راه درمان این وصف و زائل کردن آن از نفس نیز زهد ورزیدن و محبت الهی است؛

دو - نفاق، یعنی ظاهر و باطنش متفاوت باشد و حضور و غیبت مردم برای او یکسان نباشد. رفع این صفت نیز با صدق امکان‌پذیر است؛

سه - ریا به این معنا که نفس همواره در پی این است که خود را در نظر مردم به اموری آراسته کند که ستایش آنان را برمی‌انگیزد، هرچند نزد حق تعالی مورد سرزنش باشد. صفت ریا با التفات و توجه نفس به حقارت و پستی خود درمان می‌شود؛

چهار - دعوی الوهیت و ضدیت و ندایت حق تعالی به این معنا که نفس همواره

خواهان این است که دیگران او را مدح گویند و از دستوره‌های او اطاعت کنند، و این صفت با تجلی صفات الهی در نفس درمان می‌شود؛

پنج - عُجب و خودبینی: توجه نفس همواره به صفات خویش است و آنها را با دیده‌ی رضا می‌بیند و خیر اندکی را که به دیگران می‌رساند، بسیار می‌بیند و نیکی بسیار دیگران در حق خود را اندک می‌شمارد. این صفت ناپسند با توجه نفس به حقارت خود برطرف می‌شود؛

شش - بُخل یعنی نفس به اموال و نعمت‌های دنیوی که به چنگ آورده، دل ببندد و آنها را به آسانی از دست ندهد. صفت بخل با غلبه‌ی نور یقین از نفس دور می‌شود؛

هفت - شره و خواستاری به این معنا که نفس در تمتع از شهوات و لذات به حد اعتدال بسنده نکند و آن‌قدر در تحصیل بیشتر این لذات می‌کوشد که این حرص او به هلاکش می‌انجامد. این صفت رذیله، با پرهیزگاری و ورع درمان می‌شود؛

هشت - طیش و سبکساری به این معنا که نفس بر هیچ چیز قرار نگیرد و هنگامی که ورود خواطر شهوات و خواست‌ها هیچ توقف و استقراری ندارد و می‌خواهد که بی‌درنگ آن خواهش را برآورده کند و به آن برسد؛ به عبارت ساده‌تر نفس در برآورده شدن مشتهیات خود عجز و بی‌صبر است. این رذیله با صبر زائل می‌شود؛

نه - سرعت ملالت، یعنی نفس پر امور مختلف به سرعت دچار خستگی و ملال می‌شود و حوصله‌ی پیگیری ندارد تا کارهایش را به سرانجام برساند. این صفت ناپسند با اقامه‌ی نفس به وظایف شکر درمان می‌شود و از بین می‌رود؛

ده - کسالت، یعنی نفس در راه طاعات و امور پسندیده بسیار تنبلی می‌کند و اهل تسویف است؛ یعنی همواره آنها را به آینده موکول می‌کند و این رذیله با مجاهدت و ریاضت از بین می‌رود (ر.ک: همان: ۲۲۷-۲۳۱).



۴-۲-۳. روح و قلب و رابطه آنها با نفس

کاشانی در باب روح می‌گوید که شریف‌ترین موجودات و نزدیک‌ترین مشهود به حضرت حق است (ر.ک: همان: ۲۳۶). البته او این توصیف را برای روح اعظم بیان می‌کند که ارواح جزئی تحت سیطرهٔ اویند. به نظر می‌رسد که روح اعظم در کلام کاشانی، همان صادر نخستین در قول مشائیان است که به آن «عقل اول» می‌گویند؛^۱ چه اینکه بر اساس هستی‌شناسی عرفانی در عالم عقل، نخست عقل اول یا روح اعظم قرار دارد و سپس نفس کلی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۲۹).

کاشانی نفس را نتیجهٔ روح و روح را نتیجهٔ امر می‌داند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۳۷) که بر اساس مطالب پیشین می‌توان نفسی را که او محصول روح می‌داند، با نفس فلک اول نزد حکمای مشایی تطبیق کرد؛ چه اینکه عقل نخستین منشأ پیدایش دو موجود است (ر.ک: غزالی، ۱۳۳۸: ۱۶۷-۱۶۸؛ نورانی، ۱۳۸۵: ۱۹۴): یکی عقل دوم و دیگری نفس فلک‌الافلاک یا فلک اطلس.^۲

او دربارهٔ قلب نیز می‌گوید: دل که دایرهٔ وجود از او از در حرکت آمد و بدو کمال یافت، از نتیجهٔ ازدواج روح و نفس حاصل آمده است (ر.ک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰ و ۲۴۲) و همچنان که ارواح و نفوس جزئی تحت احاطه و استیلای روح اعظم و نفس کلی‌اند، قلوب اصغر تحت احاطهٔ قلب اکبر مندرج‌اند. مراد از قلب اکبر نیز عرش است در عالم کبیر، همچنان که قلب اصغر در عالم صغیر

۱. «مراد از روح اعظم، امر اعلاّی حق و عقل اول است» (سجادی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۴۷).

۲. «اولین فلک از افلاک کلیه فلک اطلس است که همان فلک الافلاک بوده و سیر شبانه روز مربوط به اوست» (امام خمینی، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۴۶). «افلاک کلّیه نه‌اند: فلک الافلاک که او را فلک اطلس و فلک اعظم گویند، پس فلک ثوابت، پس فلک زحل، پس فلک مشتری، پس فلک مریخ، پس فلک شمس، پس فلک زهره، پس فلک عطارد، پس فلک قمر» (نورانی، حکمت الهی در متون فارسی، ص ۱۹۴).

(انسان) عرش اصغر است (ر.ک: همان). این بیان کاشانی بر جسم فلک اطلس قابل تطبیق است؛ چه اینکه به گفته حکما فلک اطلس همان است که در لسان شریعت لفظ «عرش» بر آن اطلاق می‌شود.^۱ البته کاشانی معتقد است که عرش، صورتی و حقیقتی دارد (همان: ۲۴۰) که به نظر می‌رسد فلک اطلس، صورت عرش است. این نکته هم که قلب آدمی را به عرش اصغر تعبیر کرده، یادآور حدیث مشهور «قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵) است.

کاشانی قلوب اصغر را نیز که وجود آدمی ظرف تحقق آن است، دارای صورتی و حقیقتی می‌داند که صورت آن، همان تکه گوشت صنوبری است که درون سینه انسان می‌تپد و حقیقت آن نیز لطیفه‌ای ربانی است که از آن به عرش اصغر تعبیر رفت، و از آنجا که حقیقت دل امری روحانی است و صورتش عین جسمانیت است، میان این دو تناسب و سنخیتی وجود ندارد تا با هم مرتبط شوند؛ از این رو نفس ناطقه و روح حیوانی که هر دو جنبه را دارا هستند، میان صورت و حقیقت قلب واسطه می‌شوند تا این سنخیت و رابطه برقرار شود و وجه لطیف حقیقت دل ابتدا به واسطه نفس ناطقه و سپس روح حیوانی دریافت شود و به صورت دل منتقل گردد و صورت دل آن را در تمام اعضا و جوارح بدن منتشر کند؛ همچنان که فیض الهی نیز با وسائلی به حقیقت عرش منتقل می‌شود و از طریق حمله عرش به صورت عرش منتقل می‌شود و از آنجا میان موجودات عالم شهود منتشر می‌شود (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۴۱).



نتیجه گیری

از نظر نجم رازی ارواح انسانی مبدأ مخلوقات و موجودات، و روح پاک محمدی مبدأ ارواح انسانی است. به اعتقاد نجم رازی روح، دل، نفس و جسم، سلسله مراتب وجود انسان را تشکیل می‌دهند و دل و نفس، با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند و اولی محل صفات حمیده، و دومی مرکز صفات ذمیمه است. اما کاشانی دل یا قلب را نتیجه ازدواج روح و نفس می‌داند.

نجم رازی دل را خلاصه وجود آدمی می‌داند و بر آن است که دل با وجود اینکه جسمانیت دارد، مظهر انوار روح است. او دل را محل صفات حمیده، و نفس را مجمع صفات ذمیمه می‌داند و معتقد است که دو صفت «هوا» و «غضب» از صفات ذاتی نفس‌اند و بقیه صفات ذمیمه از این دو اصل متولد می‌شوند. ولی به اعتقاد کاشانی روح منشأ صفات حسنه، و نفس منشأ ذمیمه است. او ده صفت ذمیمه نفس را برمی‌شمارد و می‌گوید اینها اصول صفات ذمیمه‌اند و مابقی از اینها نشئت می‌گیرند.

به گفته صاحب مرصاد العباد، فیضی که از ناحیه حضرت حق به انسان می‌رسد، نخست به روح او افاضه می‌شود و به واسطه روح، به دل او؛ سپس به واسطه دل او به نفسش، و به واسطه نفسش به جسم آدمی می‌رسد. اما سلسله مراتب نزول فیض الهی به انسان نزد کاشانی متفاوت است. به گفته او لطایف از جانب حقیقت قلب به صورت قلب افاضه می‌شوند و چون صورت و حقیقت قلب با هم سنخیت ندارند، نفس ناطقه و روح حیوانی میان آن دو واسطه می‌شوند تا این رابطه برقرار شود و وجه لطیف حقیقت دل ابتدا به واسطه نفس ناطقه و سپس روح حیوانی دریافت شود و به صورت دل منتقل گردد و صورت دل آن را در تمام اعضا و جوارح بدن منتشر کند؛ همچنان که فیض الهی نیز با وسائلی به حقیقت عرش (که معادل حقیقت قلب

در انسان است) منتقل می‌شود و از طریق حملهٔ عرش به صورت عرش (که معادل صورت قلب در انسان است) منتقل می‌شود و از آنجا میان موجودات عالم شهود منتشر می‌شود.

نجم رازی بر اساس آیات قرآن، انسان‌ها را به دو گروه «هدایت‌یافته» و «گمراه»، و گروه نخست را نیز به سه دستهٔ «ظالمٌ لنفسه»، «مقتصد» و «سابقٌ بالخیرات» تقسیم کرده است. وی سپس می‌گوید که این چهار دسته، چهار صف را در عالم ارواح تشکیل می‌دهند و چون به این عالم می‌آیند، منشأ نفوس اماره، لوّامه، ملهمه و مطمئن می‌شوند. اما در تقسیم‌بندی کاشانی، نفس ملهمه نیامده و به همان سه مرتبهٔ اماره، لوّامه و مطمئن اکتفا کرده است. گفتنی است که هر دو این صاحب نظران، این تقسیم‌بندی‌ها را به مراتب نفس مربوط می‌دانند؛ یعنی نفس واحد در مراتب تعالی خود در هر مرتبه‌ای به نامی خوانده می‌شود؛ نه اینکه سه یا چهار گونه نفس مختلف وجود داشته باشد.



فهرست منابع

الف) کتب

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵، الف). *الإشارات و التنبیحات*. شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. چاپ اول. قم. نشر بلاغت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵، ب). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. قم. مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور الافریقی المصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*. بیروت. دار الصادر.
۴. ارسطاطالیس (۱۳۸۴). *رسالة نفس*. ترجمه افضل‌الدین کاشانی. به اهتمام ملک‌الشعراى بهار. چاپ اول. تهران. انتشارات اساطیر.
۵. ارسطو (۱۳۷۸). *دریارة نفس*. ترجمه و تحشیه علیمراد داودی. چاپ چهارم. تهران. انتشارات حکمت.
۶. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۳). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و...)*. چاپ سوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۲). *آموزش پودمانی مبانی عرفان اسلامی*. چاپ اول. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفانی استاد سیدیدالله یزدان‌پناه*. چاپ سوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. بیات، محمدحسین (۱۳۷۴). *مبانی عرفان و تصوف*. چاپ اول. تهران. انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۰. تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت. مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا*. چاپ سوم. انتشارات حسین علمی و نشر محمد.

۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). دروس معرفت نفس. چاپ اول. قم. انتشارات الف لام میم.

۱۳. الحسینی الزییدی، السید محمد مرتضی (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق عبدالستار احمد فراج. بی جا. التراث العربی.

۱۴. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه. چاپ دوم از دوره جدید، تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۶. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. چاپ اول. تهران. انتشارات سمت.

۱۷. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.

۱۸. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبییرات عرفانی. چاپ سوم. تهران. کتابخانه طهوری.

۱۹. عزالدین کاشانی، محمودبن علی (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ اول. تهران. زوآر.

۲۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش). الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة. الطبعة الأولى. قم. مطبعة مكتب الإعلام الإسلامی.

۲۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۳۲). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. الطبعة الثالث عشرة. قم. مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۲. غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). احیاء علوم الدین. الطبعة الثانية. بی جا. دار الفكر.

۲۳. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۳۸). مقاصد الفلاسفة. ترجمه محمد خزائلی. تهران. سازمان چاپ و انتشار امیر کبیر.

۲۴. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۸). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات. تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی. بیروت. دار الکتب العربی.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴). ترتیب کتاب العین. اعداد و تقدیم و تعلیق الشیخ



- محمدحسن بکائی، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. چاپ دوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م). القاموس المحيط. إعداد و تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلی. الطبعة الأولى. بیروت. دار إحياء التراث العربی.
۲۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۲). الرسالة القشیریة. تصحیح و تعليق سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. چاپ اول. تهران. انتشارات سخن.
۲۹. قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۸۵). درة التاج. مقدمه و تصحیح محمد مشکوة. چاپ اول. تهران. انتشارات حکمت.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۴ق/۱۳۷۲ش). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول. تهران. انتشارات مولی.
۳۱. گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف. چاپ اول. تهران. انتشارات زوآر.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار. چاپ دوم، بیروت.
۳۳. مسکویه رازی، احمدبن محمدبن یعقوب (بی تا). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراف. قدم له الشيخ حسن تمیم. بیروت. دار مکتبة الحیاء.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). عرفان حافظ. چاپ دوازدهم. تهران. انتشارات صدرا.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. ج ۲۳. چاپ اول. تهران. انتشارات صدرا.
۳۶. معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. چاپ بیست و چهارم. تهران. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۷. نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ پنجم. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. نورانی، عبدالله (۱۳۸۵). حکمت الهی در متون فارسی. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۹. یربئی، سیدیحیی (۱۳۹۲). عرفان نظری. چاپ هفتم. قم. بوستان کتاب.

۴۰. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳) *مبانی و اصول عرفان نظری*. ویراست دوم چاپ پنجم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ب) مقالات

۴۱. براتی، محمود و سهیلا کدیوری (۱۳۸۷). «بررسی برخی آراء بهاء ولد در حوزه علم النفس». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. ش ۲. ص ۱۲۸-۱۴۹.
۴۲. پناهی، مهین و لیلا شریفی (۱۳۹۱). «مآخذشناسی اندیشه های غزالی درباره نفس در کیمیای سعادت». *پژوهش‌های ادبی*. ش ۳۴ و ۳۵. ص ۷۴-۵۵.
۴۳. حیدری، فاطمه و زرین تاج پرهیزگار (۱۳۹۲)، «مراتب النفس عند ناصر خسرو»، *اضاءات النقدیه*. سال سوم، ش ۶. ص ۴۸-۲۷.
۴۴. ساری اصلانی، شهرام (۱۳۹۵). «معرفت النفس از منظر عین القضاة همدانی». *عرفانیات در ادب فارسی*. ش ۲۹. ص ۱۸۹-۲۱۴.
۴۵. شجاری، مرتضی و زهرا گوزلی (۱۳۹۲). «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۳۳. ص ۱۳۹-۱۷۶.
۴۶. طهماسبی، فرهاد و شهین ایامی بدرلو (۱۳۹۵). «بازتاب تمثیلی نفس اماره در مثنوی مولوی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۴۲. ص ۱۸۳-۲۰۸.
۴۷. عبداللهی، محبوبه (۱۳۷۷). «شناخت نفس و تزکیه آن جهت وصول به حضرت حق». *زبان و ادب فارسی*. ش ۱۶۸. ص ۱۶۲-۱۳۳.
۴۸. فلاح، غلامعلی و دیگران (۱۳۸۸). «تصویر دل در مخزن الاسرار نظامی گنجوی». *زبان و ادبیات فارسی*. ش ۶۵. ص ۷۰-۴۷.
۴۹. ملک‌ثابت، مهدی و احمد حیدری (۱۳۹۱). «دل در مصباح الهدایه». *مشکوٰه*. ش ۱۱۴. ص ۶۴-۴۴.
۵۰. نقیابی، عفت (۱۳۸۷). «جایگاه دل در مثنوی». *زبان و ادبیات فارسی*. ش ۶۲. ص ۱۱۳-۱۳۴.



