

دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی

مرتضی شجاری* - زهرا گوزلی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز - دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهرا

چکیده

عرفا انسان را آینه تمام‌نمای الهی می‌دانند. از نظر آنها همان‌گونه که خداوند دارای اسما و صفات مختلف و به تبع آن دارای جلوه‌های گوناگونی است، حقیقت انسان نیز واحد کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعدد می‌یابد. بیشتر صوفیه دل آدمی را حقیقت وی می‌دانند و جلوه‌های آن را «لطایف سبعة» نامیده‌اند. این لطایف عبارتند از طبع، نفس، عقل، قلب، سیر، خفی و اخفی. در سیر و سلوک از این هفت مرحله، به عنوان مراحل ترقی و تکامل انسان نام برده می‌شود. نفس آدمی اگر استعداد خود را کامل کند، یعنی آنچه را که بالقوه دارا است، بالفعل گردد و آینه تجلی الهی شود، «دل» نام می‌گیرد که مجمع‌البحرین و محل تلاقی دو عالم ظاهر و باطن است؛ در این هنگام گنجایش حق را یافته، عرش الهی می‌گردد؛ بنابراین تمامی مراتب و لطایف انسانی را می‌توان جلوه‌های «دل» دانست. در این مقاله با اشاره به حقیقت دل از دیدگاه عارفان، کوشش می‌شود مراتب آدمی یا همان «لطایف سبعة انسانی» در دو قوس نزولی و صعودی، بررسی و تحلیل شود.

کلیدواژه‌ها: دل، لطایف سبعة، حقیقت آدمی، عالم ظاهر و باطن، سیر و سلوک.

تاریخ دریافت مقاله:

تاریخ پذیرش مقاله:

*Email: mortezashajari@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

صوفیان به پیروی از قرآن⁽¹⁾، دل آدمی را محل معرفت و تدبیر و ایمان می‌دانند. ایشان با اشاره به روایتی از پیامبر (ص) علم و معرفت را مانند بارانی می‌دانند که بر زمین دلها نازل می‌شود⁽²⁾. دلی که مانند زمین پاک است، آب علم موجب ثمردهی آن می‌شود که «هم خویشتن راه یابد، هم دیگران بدو راه یابند.» (سهروردی 1387: 7) دل‌های دیگر یا مانند حوض‌هایی است که آب علم در او جمع شود که دیگران از آن بهره می‌گیرند؛ اما خود از آن بی‌بهره می‌ماند و یا مانند زمین شوره‌زار هستند و آب علم نه برای آنها سودی رساند و نه برای دیگران. (همانجا) از این‌رو کوشش یک سالک در سیر و سلوک عرفانی، پاک کردن دل از زنگارهایی است که حجاب عالم ماده موجب پیدایش آن شده است.

در تصوف اسلامی «دل» و مباحث مربوط به آن، دارای چنان اهمیتی است که صوفیان مشایخ خود را «طیبیان دلها» (هجویری 1387: 75) نام نهاده‌اند و تمام مقامات و حالاتی را که در سیر و سلوک حاصل می‌شود، مربوط به دل آدمی می‌دانند. هجویری بیان می‌کند که کتاب کشف‌المحجوب را تألیف کرده تا «صقال دلها بود که اندر حجاب غین گرفتار باشند و مایه نور حق اندر دلشان موجود باشد تا به برکت خواندن این کتاب، آن حجاب برخیزد و به حقیقت معنی راه یابند.» (همان: 8) از این رو است که غزالی برترین موجود زمینی را آدمی و اشرف اجزای او را «دل» می‌داند؛ (غزالی 1386، ج 1: 46) زیرا تمامی جوارح آدمی با دل متصل‌اند و کارهای آنها «از صفات دل زاید: کارهای ستوده از صفات ستوده دل - که رهاننده است در آخرت - و کارهای نکوهیده از صفات نکوهیده.» (همان، ج 1: 59)

پیامبر (ص) در حدیثی به حفظ دل توصیه کرده است: «عَلَيْكَ بِحِفْظِ قَلْبِكَ.» (هجویری 1387: 128) هجویری دو معنی برای حفظ قلب بیان کرده است: 1. با مجاهده، دل را متابع حق گرداندن و 2. با مشاهده، خود را تابع دل گرداندن. گروه اول «صاحب القلوب» یعنی مالکان دل خود هستند؛ اما هنوز صفات آدمیت در ایشان باقی است و گروه دوم کاملان هستند که «مغلوب القلوب» اند که صفاتشان فانی گشته است؛ یعنی خداوند با تجلی خود بر دل ایشان، آن را به نور جمال خود آراسته و ایشان نیز تن خود را موافق دل گردانده‌اند. (ر.ک. هجویری 1387: 129)

ابن عربی و پیروانش نیز با انتقاد از تعریف فیلسوفان از انسان به «حیوان ناطق» تأکید می‌کنند که فصل حقیقی انسان «دل» است؛ یعنی نطق - چه به معنای قوه سخن گفتن و چه به معنای اندیشیدن و درک کلیات - اختصاصی به انسان ندارد⁽³⁾ و تمامی کائنات، ناطق هستند و وجه تمایز آدمی از غیر خود، دل او است. با وجود این، صوفیان در اینکه ماهیت و حقیقت دل چیست، با یکدیگر اختلاف دارند. مهم‌ترین اختلاف ایشان در پاسخ به این سؤال‌ها است: «دل» چیست؟ امری مادی در آدمی است و یا موجودی مجرد از ماده است؟ اگر مجرد است، حقیقت آدمی است و یا جزئی از حقیقت او است؟ و اگر حقیقت آدمی است، مراتب آن کدام است؟ در این پژوهش کوشش بر این است که با اشاره به پاسخ عده‌ای از صوفیان بزرگ، به سه سؤال اول، نظر ایشان در مورد مراتب دل - یا به تعبیر دیگر - مراتب حقیقت آدمی، بررسی و تحلیل شود.

چیستی دل

«دل» حقیقتی است مجهول و غالب صوفیان به جز بیان بعضی از صفات، آن را چنانکه باید، تعریف نکرده‌اند. عده‌ای علم به حقیقت آن را محال و عده‌ای دیگر از غامض‌ترین علوم می‌دانند که تنها با کشف و شهود حاصل

می‌شود⁽⁴⁾. در اینجا به دو صفت متقابل، یعنی مادی بودن و مجرد بودن که هر یک را عده‌ای از صوفیان برای توضیح حقیقت دل بیان کرده‌اند، اشاره‌ای می‌کنیم.

دیدگاه اول: دل ماده‌ای لطیف است

صوفیانی مانند هجویری و قشیری دل را همانند نفس، روح و سرّ، ماده‌ای لطیف در قالب بدن می‌دانستند؛ یعنی دل آدمی ماده‌ای لطیف و غیر قابل حس است، همان‌گونه که در مورد فرشتگان و شیاطین نیز چنین باوری دارند. (ر. ک. هجویری 1387: 296) از نظر ایشان نفس، محلّ اوصاف مذموم است؛ در حالی که دل و روح و سرّ، محلّ اوصاف محمود است. (ر. ک. قشیری 1989: 174-175) همان‌گونه که چشم، محلّ دیدن و گوش، محلّ شنیدن است، نفس نیز محلّ اوصاف نکوهیده و دل، محلّ اوصاف نیک است. (ر. ک. ابوعلی عثمانی 1387: 195؛ هجویری 1387: 296)

قشیری دل را محلّ معرفت، روح را محلّ محبت و سرّ را محلّ مشاهده می‌داند و لذا از نظر وی سرّ لطیف‌تر از روح و روح شریف‌تر از دل است؛ (قشیری 1989: 176) از این‌رو روزی دل، تحقق معرفت است؛ روزی روح، محبت است و روزی سرّ، شهود است. (قشیری 1389، ج 2: 320) وی بر این باور است که دل سالک از طرفی وارث نفس و از طرف دیگر وارث عقل است. سالک در ابتدا باید بکوشد نفس اماره را به راضیه مرضیه یا به نفس مطمئنه تبدیل کند و نیز نهایت سعی خود را در کسب علوم عقلی به کار بندد تا بعد از این مرحله دل او مستعد دریافت معرفت شود. در مرحله بعد، یعنی در مرحله روح، سالک به محبت می‌رسد و سپس در مرحله سرّ به مشاهده. قشیری بعد از مرحله سرّ، مرحله سرّ السرّ را نیز بیان کرده است که ودیعه‌ای الهی است که سالک می‌تواند در آن مرحله انوار عالی را مشاهده کند. (ر. ک. قشیری 1989: 176) هجویری نیز در کشف المحجوب می‌گوید: «دل را اندر محل وصل نصیب، محبت است و سرّ را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت.» (هجویری 1387: 592)

دیدگاه دوم: دل امری مجرد است

ابوحامد غزالی و بیشتر صوفیان پس از وی، دل را امری مجرد از ماده می‌دانند. از نظر غزالی، دل سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از لطایف او است که گاهی روح و گاهی نفس مطمئنه نامیده شده است. (ر. ک. غزالی بی تا، ج 1: 92) به باور غزالی، دل لطیفه‌ای است که تمام اعضا و جوارح آدمی را تدبیر کرده و محلّ علم و معرفت است. نسبت دل به حقایق معلومات مانند نسبت آینه به صورت‌هایی است که در آن انعکاس یافته است. همچنانکه جسم دارای صورتی است که مثال آن در آینه منعکس می‌شود، هر معلوم نیز حقیقتی دارد که صورت آن در آینه دل منطبق می‌شود و همچنانکه در مثال آینه سه چیز مغایر هم وجود دارد: آینه و صورت اجسام و حصول

عکس در آینه، در حصول علم نیز سه چیز وجود دارد: دل، حقایق اشیا و حصول آن حقایق در دل. عالم، دلی است که مثال حقایق اشیا در آن حلول می‌کند؛ معلوم، حقایق اشیا است و علم عبارت از حصول مثال آنها در آینه دل است. (همان، ج: 8: 22)

دل و حقیقت آدمی

در عرفان اسلامی بحث از چیستی دل با بحث از آدمی و مراتب وی ارتباط دارد. عارفانی مانند عین‌القضات، غزالی، ابن‌عربی و مولوی حقیقت آدمی را «دل» می‌دانند. البته گاهی در تقابل میان این حقیقت با بدن، از آن، به جای اصطلاح «دل»، با تعبیراتی مانند «جان» یا «روح» یاد می‌کنند و نیز گاهی بدن را جزئی از حقیقت آدمی می‌دانند؛ همچنانکه تصریح می‌کنند آدمی مرکب از دو جوهر است، یکی مجرد و دیگری مادی.

در واقع با بررسی آثار عارفان برای این سؤال که حقیقت آدمی، روح مجرد (دل) است یا بدن نیز جزئی از این حقیقت است؛ دو پاسخ می‌توان یافت:

الف) گاهی انسان را مرکب از دو جوهر متضاد، جسم و روح یا شهوت و عقل می‌دانند: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمیش فرشته است و نیمیش حیوان.» (مولوی 1362: 123) در این عالم، این دو همراه هم هستند و بدون یکدیگر ناتوان‌اند، و امور دنیا به واسطه این همراهی، سامان می‌یابد.

روح بی قالب نداند کار کرد قالب بی جان فسرده بود و سرد
قالب پیدا و آن جانت نهان راست شد زین هردو اسباب جهان
(مولوی 1363 / 5 / 3424 - 3423)

ب) گاهی نیز حقیقت آدمی را «روح» (دل) می‌دانند که اراده الهی بر این تعلق گرفته که «این مرغ شریف در قفس کثیف این بدن» (کاشفی 1362: 382) دربند شود: «حکمت این اضداد را با هم بیست.» (مولوی 1363/5/3422) بنا بر این رأی، روح آدمی مانند گوهری در صدف بدن است؛ همچنانکه گوهر در صدف به کمال می‌رسد، روح نیز برای ترقی یافتن به بدن تعلق گرفته است.

اهبطوا افگند جان را در بدن تا به گل پنهان بُود دُرّ عدن
(همان/ 6 / 2936)

این همه بهر ترقی‌های روح تا رسد خوش خوش به میدان فتوح
(کاشفی 1362: 383)

در واقع این دو قول منافاتی با یکدیگر ندارند؛ زیرا برای روح دو حیثیت است که هر یک حکم خاصی دارد. یکی روح از جهت جوهریت و تجردش و اینکه از عالم ارواح مجرد است که از این جهت، مغایر با بدن است. و دیگر از آن جهت که بدن، صورت و مظهر او است و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است. از این جهت روح، محتاج به بدن است و بین آنها انفکاک نیست.

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

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

(مولوی 1898-1901/5/1363)

از این رو هرچه از بدن پدید می‌آید، مستند به تأثیر روح است. در واقع، روح از جهتی عین بدن و از جهتی غیر از بدن است؛ همچنانکه از دیدگاه گروهی از عارفان، حق تعالی از جهتی عین اشیا و از جهتی غیر از اشیا است. (ر. ک. قیصری 1375: 139)

مراتب تجلیات الهی

به باور عده‌ای از عرفا، عالم، قرآن و انسان جلوه‌های کامل حق تعالی به سه صورت مختلف هستند که حقیقت آنها یکی است. از این رو است که انسان را «عالم صغیر» نامیده‌اند (ابن عربی 1336: 109-108) و قیصری از حضرت علی (ع) نقل می‌کند که فرمود:

و تزعم انک جرم صغیر	و فیک انطوی العالم الأكبر
فأنت الكتاب المبین الذی	باحرفه یظهر المضمّر

(قیصری 1375: 91)

همچنانکه حقیقت آدمی و انسان کامل را «قرآن» می‌نامند:

«أنا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لا روح الأوانی»
 (ابن عربی بی تا، ج 1: 9)

قیصری در توضیح بیت فوق می‌گوید: «آدمی از جهت روح و عقل، کتاب عقلی است که أم الكتاب نامیده می‌شود؛ از جهت قلب، کتاب لوح محفوظ است و از جهت نفس، کتاب محو و اثبات است.» (قیصری 1375: 91) به باور عارفان هر یک از این سه جلوه الهی - یعنی عالم، قرآن و انسان - دارای مراتبی است؛ مثلاً در آثار عرفانی از «هفت مرتبه عالم»، «هفت بطن قرآن» و «هفت لطیفه انسان» بحث می‌شود⁽⁵⁾ و طرفه آنکه این سه را کاملاً مرتبط با یکدیگر می‌دانند. از این رو ابتدا به مراتب عالم و مراتب قرآن در رابطه با آدمی اشاره‌ای خواهیم کرد و سپس مراتب آدمی را به تفصیل بررسی و تحلیل می‌کنیم.

مراتب عالم

ابن عربی و پیروانش آدمی را «کون جامع» می‌دانند که تمام حقایق عالم در وی موجود است. ایشان معمولاً برای عالم هفت مرتبه کلی بیان می‌کنند⁽⁶⁾ و بر این نکته تأکید دارند که آدمی تمام حقایق این مراتب را در خود دارد. گاهی دو وجه مشهور تسمیه آدمی به «انسان» را نیز به عنوان تأییدی می‌آورند بر اینکه انسان جامع مراتب عالم است: الف) لفظ انسان از «انس» گرفته شده است و «انس» به معنای مأنوس بودن، برای آدمی حاصل است؛ زیرا او مجمع اسمای الهی و مظاهر آنها است و تمامی حقایق عالم با آدمی مأنوس هستند؛ ب) لفظ انسان از «نسیان» گرفته شده است و همین امر، احاطه آدمی بر تمامی حقایق را نتیجه می‌دهد؛ زیرا آدمی به حکم اتصاف به «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن: 29) بعد از توجه به اشیا از آنها رویگردان شده و چنین نیست که مانند موجودات دیگر همواره به یک صورت باشد. (ر.ک. قیصری 1375: 349-348)

مراتب قرآن

حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است که می‌فرماید: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً، و لبطنه بطناً، الی سبعة أبطن.» (آملی 1368: 104) مراتب باطنی قرآن با مفاهیم عقلی قابل درک نیست و آدمی فقط با مراتب باطنی خود، می‌تواند به درک آنها نائل شود. در حدیثی از حضرت علی (ع) و نیز از امام صادق (ع) مروی است: «کتاب الله علی أربعة أشياء: العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبياء علیهم السلام.» (فیض کاشانی 1415، ج: 1؛ 31؛ آملی 1422، ج: 3؛ 7؛ حسن‌زاده آملی 1378: 116-115) در این حدیث شریف:

الف) عبارت همان الفاظی هستند که دلالت بر مفاهیم عرفی می‌کنند؛ مفاهیمی که بر مصادیق حسی و طبیعی صادق هستند. این مرتبه از فهم قرآن برای مردمی است که ادراک آنها فقط بر محسوسات تعلق می‌گیرد و فراتر از محسوسات برای ایشان قابل درک نیست.

ب) اشارت عبارت است از دلالتی که الفاظ بر مصادیق حسی دارند؛ در حالی که به مصادیق روحانی و لطایف حاصل در وجود ادراک‌کننده نیز اشاره دارد. این مرتبه از ادراک مختص خواصی است که از حس و طبیعت فراتر رفته و به آخرت توجه دارند.

پ) لطایف عبارت از مسائل رقیق و ظریفی است که انسان در وجود خویش می‌یابد و آنها نمونه‌هایی از مصداق‌های عالم کبیرند. و این مرتبه خاص اولیای الهی است که از جهت ولایتشان صاحب دل شده‌اند.

ت) حقایق عبارت است از همه مصداق‌های قرآن و این مرتبه برای کسی حاصل می‌شود که به آن حقایق محقق شده باشد یا آنها را شهود کرده باشد. اهل حقایق، انبیا از جهت نبوت هستند و یا اولیا هستند از آن جهت که جانشین انبیا شده‌اند. (ر. ک. گنابادی 1408، ج 1: 13-14) بنابراین عرفا آدمی را نیز مانند قرآن دارای مراتب مختلف می‌دانند؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که درو گردد خردها جمله گم
	(مولوی 3/1363 / 4344-4345)
ظاهر قرآن چو شخص آدمی‌ست	که نقوشش ظاهر و جانش خفیفست
	(همان / 3 / 4348)

مراتب انسان

عارفان آفرینش عالم را بر اساس «قوس نزولی» و معاد را بر اساس «قوس صعودی» تبیین می‌کنند. (ر. ک. قیصری 1375: 137-139) در مورد مراتب آدمی نیز می‌توان از آنچه شبیه به این دو قوس است، سخن گفت: یکی تجلیات مختلف دل - که حقیقت آدمی است - و ظهور آن در مراتب مختلف که شبیه به قوس نزولی است، و دیگر سیر و سلوک که در واقع از قوه به فعل رساندن مراتب آدمی است و شبیه قوس صعودی است.

الف) مراتب آدمی در قوس نزولی

صوفیان معمولاً با نقل احادیثی مانند «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ» (برای نمونه ر. ک. غزالی 1380، ج 2: 532؛ نجم‌الدین رازی 1365: 411؛ نسفی 1359: 401) انسان را آینه تمام‌نمای الهی می‌دانند. از نظر ایشان همان‌گونه که خداوند دارای اسما و صفات مختلف و به تبع آن دارای جلوه‌های گوناگونی است، حقیقت انسان نیز واحد

کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعدد می‌یابد. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید: «عقل و روح - که جان است - و سیرّ و خفی و نفس ناطقه و قلب یک حقیقت‌اند که به حسب ظهور در مراتب، به واسطه اختلاف صفات، این اسامی مختلف پیدا کرده»⁽⁸⁾؛ هر اسمی به اعتبار صفتی خاص. (لاهیجی 1371: 4)

این عبارات گوناگون برای حقیقت آدمی را «لطایف انسانی» نام نهاده‌اند که در تعداد و اسامی آنها اتفاق نظر وجود ندارد؛ مثلاً عده‌ای انسان را دارای ده لطیفه می‌دانند: پنج لطیفه از عالم امر که عبارتند از: قلب و روح و سیرّ و خفی و اخفی و پنج لطیفه از عالم خلق که عبارتند از نفس و عناصر اربعه. (ر. ک. العجم 1999: 808) نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* عوالم و مدرکات پنجگانه آدمی را چنین برمی‌شمارد: عالم عقل و دل و سیرّ و روح و خفی (نجم‌الدین رازی 1365: 117 و 121) و ملاصدرا در تفسیر «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: 29) هفت آسمان را هفت درجه باطنی انسان که عارفان بیان کرده‌اند، می‌داند⁽⁹⁾؛ و آنها را این‌گونه می‌شمارد: نفس، قلب، عقل، روح، سیرّ، خفی و اخفی. (ر. ک. ملاصدرا 1361، ج 2: 288)

قیصری مراتب آدمی را بر مبنای وحدت وجود، یعنی اینکه جز خداوند موجودی نیست و روح آدمی مظهر کامل الهی است که خود دارای مظاهر گوناگونی است، توضیح می‌دهد. از نظر وی روح اعظم - که در حقیقت، روح انسانی است - مظهر ذات الهی است. این روح، همچنانکه در عالم کبیر دارای مظاهر و اسمایی مانند عقل اول و قلم اعلی و نور و نفس کلیه و لوح محفوظ و مانند آنها است، در عالم صغیر انسانی نیز دارای مظاهری است که از جهت ظهورات و مراتب گوناگون، نزد عرفا، اسامی مختلفی مانند سیرّ و خفی و روح و قلب و کلمه و روع و فؤاد و صدر و عقل و نفس یافته است. (ر. ک. قیصری 1375: 139-137) آنگاه با بیان بعضی از آیات و احادیثی که چنین اصطلاحاتی در آنها به کار رفته است، وجه تسمیه روح انسانی به آنها را اینگونه توضیح می‌دهد:

1. «سیرّ» نامیده می‌شود به این اعتبار که انوار آن را تنها صاحب‌دلان و راسخان در علم ادراک می‌کنند و دیگران از ادراک آن محروم هستند؛
2. «خفی» نامیده می‌شود به این اعتبار که حقیقتش بر عارف و غیر عارف مخفی است؛
3. «روح» نامیده می‌شود چون نسبت به بدن دارای ربوبیت است و مصدر حیات حسی و منبع فیض بر تمام قوای نفسانی است؛
4. «قلب» نامیده می‌شود به این دلیل که از طرفی وجهی به سوی حق دارد و فیض دریافت می‌کند و از طرف دیگر وجهی به نفس حیوانی دارد و بدان فیض می‌رساند و دائم میان این دو وجه در تقلّب و دگرگونی است؛
5. «کلمه» نامیده می‌شود به اعتبار ظهورش در نفس رحمانی؛ همچنانکه کلمه در نفس انسانی ظهور دارد؛
6. «فؤاد» نامیده می‌شود؛ چون تحت تأثیر مُبدِع خود است. چنانکه فؤاد در لغت به معنای تأثیر است؛
7. به اعتبار وجهی که سوی بدن دارد، «صدر» نامیده می‌شود؛ زیرا او است که انوار را بر بدن صادر می‌کند؛

8. «رُوع» نامیده می‌شود به اعتبار خوفی که از قهر مُبدِع قهار خود دارد؛ زیرا رُوع در لغت به معنای خوف و هراس است؛
9. «عقل» نامیده می‌شود به این اعتبار که ذات خود و ایجاد کننده‌اش را تعقل می‌کند و نیز به این اعتبار که به تعین خاصی مقید است و هر چه را که ادراک و ضبط می‌کند، مقید کرده و آنها را بدان‌گونه که تصور کرده، محصور می‌کند؛
10. «نفس» نامیده می‌شود؛ چون به بدن تعلق داشته و آن را تدبیر می‌کند. در این صورت، هنگام ظهور افعال نباتی، «نفس نباتی» و هنگام ظهور افعال حیوانی، «نفس حیوانی» نامیده می‌شود. اگر قوای حیوانی نفس بر قوای روحانی غلبه یابد، «نفس اماره» نام می‌گیرد و هنگام تابش نور قلب از غیب تا کمالش را آشکار کند و قوه عاقله، وخیم بودن عاقبت و بدی احوالش را ادراک کند، «نفس لوامه» نامیده می‌شود؛ زیرا افعال خود را ملامت می‌کند. (ر. ک. قیصری 1375: 139-137)

دل به عنوان مجمع البحرین

به باور قیصری «نفس لوامه» مقدمه‌ای برای ظهور مرتبه قلبی است. هنگامی که نور قلبی غلبه یابد و سلطه‌اش بر قوای حیوانی ظاهر گردد، نفس به اطمینان رسیده، آن را «نفس مطمئنه» خوانند. و اگر چنین نفسی استعداد خود را کامل کند و نور و اشراقش قوی گردد؛ یعنی آنچه را که بالقوه دارا است، بالفعل گردد و آینه تجلی الهی شود، قلب (دل) نام می‌گیرد که مجمع البحرین و محل تلاقی دو عالم ظاهر و باطن است. (ر. ک. قیصری 1375: 139-138) در این هنگام گنجایش حق را یافته و عرش الهی می‌گردد؛ چنانکه در حدیثی قدسی آمده است: «لَمْ يَسْغَبِي سَمَائِي وَ لَا أَرْضِي وَ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی 1403، ج 55: 39) و پیامبر (ص) فرمود: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ». (ملاصدرا 1383، ج 3: 327) بنابراین تمامی مراتب و لطایف انسانی را می‌توان جلوه‌های «دل» دانست.

از آنجا که «دل» حقیقت آدمی و «مجمع البحرین» است، تمام قوای ظاهری و باطنی آدمی، رعیت او هستند: «الْقَلْبُ مَسْئُولٌ عَنِ رَعِيَّتِهِ وَ هِيَ جَمِيعُ قُوَاهُ الظَّاهِرَةِ وَ البَاطِنَةِ.» (ابن عربی بی‌تا، ج 1: 573) انسان مظهر کامل الهی است؛ یعنی دل، تجلی حق تعالی با همه صفات خود، از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ و لذا از آنجا که خداوند دارای حدی نیست، دل نیز حدّ و تعریف حقیقی ندارد. به این دلیل است که تجلیات مختلف دل⁽¹⁰⁾ در آدمی، شبیه تجلیات مختلف خداوند در کائنات است. بنابراین «حقیقت دل نه روح تنها است و نه نفس تنها، و نه آن مضغه صنوبری است که عرفا دل می‌خوانند؛ بلکه احدیّت جمع جمیع قابلیات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است.» (جندی 1362: 128)

توضیح اینکه تجلی خداوند با اسم «ظاهر»، عالم شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» موجب ایجاد عالم غیب شد. غیب و شهادت دو جلوه حقیقت واحد است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر: 50) در نشئه انسانی که از وجهی عالم اکبر است و از وجهی عالم اصغر، تجلی خداوند با اسم باطن، «دل» است و تجلی با اسم ظاهر، «بدن». (ابن عربی بی تا، ج 3: 303) بنابراین بدن نیز جلوه‌ای از دل است. «دل» موضع غیب در انسان است که از آنجا افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح، ظاهر می‌شود. اگر دل، اراده نکند، حرکتی در جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیر غیب در شهادت است؛ (همان، ج 1: 750) و از آنجا که حقیقت آدمی دل او است، دل است که ولایت عامه بر تمامی قوای معنوی و حسی آدمی دارد. (همان، ج 2: 89)

بنابراین دل حقیقتی جامع است که روح آن، کمال قابلیت؛ سر آن، حق تعالی؛ صورت جسمانی آن، مضغه صنوبری؛ و صورت حقیقی آن، شخص انسان کامل است؛ (جندی 1362: 128) و این خواست الهی است که با قدرت تام خود میان نفس ناطقه که روحی بسیط و نورانی از انفاس رحمانی است، و میان هیكل تن خاکی که کثیف و ظلمانی است، جمع کرد. «خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند، و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد.» (همان: 126) دل چنین مزاج بوقلمونی صفت دارد که «گاهی به صورت و خواص روح می‌شود، چنانکه از خواص طبیعی و آرایش جسمانی به کلی متنزه و متبرّی، و از اوساخ و انجاس ظلمانی به صورت و معنی مترفع و متعرّی می‌باشد... و وقتی در روحانیت به خاصیت و خصوصیات جسمانی تجلی می‌کند.» (همانجا)

در تعبیری دیگر می‌توان گفت که دل آینه‌ای برای تجلیات الهی است که آن تجلیات را به عقل نشان می‌دهد. هنگامی که یکی از اسمای الهی بخواهد امری را از ملکوت در عالم شهادت ظاهر سازد، بر دل آدمی تجلی کرده و «شرح صدر» حاصل می‌شود؛ چیزی که از آن به «کشف الغطاء» تعبیر می‌کنند. در این هنگام دل، آینه عقل گشته و عقل در این آینه آنچه را که قبلاً ندیده بود، می‌بیند و سپس مانند کاتبی آن را بر ذات نفس نوشته و نفس موجب تحریک جوارح می‌شود. (ر.ک. ابن عربی 1366: 177)

ب) مراتب آدمی در قوس صعودی

به باور عارفان، اسلام دارای ظاهر و باطنی است؛ ظاهر چون تن است و باطن مانند جان: «تن بی‌روح مردار است، و روح بی‌تن نه بکار است.» (میبیدی 1361، ج 2: 197) ظاهر اسلام «از شرک برستن و به ایمان پیوستن» (میبیدی 1361، ج 2: 197) و باطن اسلام «از خود برستن و در حق پیوستن» (همانجا) است. برای رسیدن به باطن باید از ظاهر آغاز کرد و قدم در راهی نهاد که به آن طریقت گویند. در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (نساء: 136)، خواجه عبدالله در تفسیر آن می‌گوید: «ای شما که از روی تصدیق ایمان آوردید، از روی

تحقیق ایمان آرید. شریعت پذیرفتید، حقیقت پذیرید.» (همان، ج 2: 741) بنابراین مؤمن واقعی کسی است که «ظاهر به میزان شریعت برکشد، و باطن به میدان حقیقت درکشد؛» (همان، ج 10: 645) زیرا گفته‌اند «السَّعِيدُ مَنْ لَهُ ظَاهِرٌ مُوَافِقٌ لِلشَّرِيعَةِ وَ بَاطِنٌ مُتَابِعٌ لِلْحَقِيقَةِ.» (همانجا)

از نظر عارفان اگر کسی اهل طریقت نباشد و تنها به شریعت بسنده کرده، تقوی پیشه کند و اوامر و نواهی خداوند را فرمان برد، مؤمن است و خدای تعالی بر او مهربان (همان، ج 2: 197) و بهشت و نعمت‌های آن نصیب او می‌شود؛ اما آدمی توانایی‌ها و شایستگی‌هایی بیش از این دارد. آیات قرآن گاه تقوی‌پیشگان را به «جنات و نهر»، گاه به «مقعد صدق» و گاه به «عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ» وعده داده است. خواجه عبدالله اولی را برای اهل شریعت، دومی را مختص اهل طریقت و سومی را خاص اهل حقیقت می‌داند: «قدمهای روندگان در راه تقوی سه است: قدم شریعت در قالب روشن کند؛ قدم طریقت در دل روشن کند؛ قدم حقیقت در جان روشن کند؛ چون روندگان قالب دررسند نزلشان "جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ" پیش آرند، چون روندگان دل در رسند نزلشان "مُقْعَدٍ صِدْقٍ" آرند. چون روندگان جان در رسند نزلشان از پیش آرند.» (مبیدی 1361، ج 10: 62)

خواجه عبدالله انصاری در مقدمه *منازل السائرین* در تقسیمی کلی منازل سلوکی را در سه رتبه جمع کرده است: الف) قصد سالک در سیر *إلی الله*؛ ب) ورود سالک به غربت سلوکی و انفراد در کمال؛ ج) وصول سالک به مقام فنا و شهود توحید خداوندی. (ر. ک. انصاری 1387: 4)

این سه رتبه را بعد از خواجه عبدالله، پیروان ابن عربی به سه مقام اسلام، ایمان و احسان نامگذاری کردند که به ترتیب مربوط به نفس، روح و سیر آدمی است.

سعیدالدین فرغانی در *منتهی المدارک* بعد از بیان قوس نزولی هستی که تجلیات اسمای الهی است، به بحث از تنبّه نفس و حجاب‌هایی می‌پردازد که نفس در آن واقع شده است. از نظر وی هنگامی که نفس متنبّه شد و از خواب غفلت برخاست و پی به نقص خود برد، سه امر مهم در پیش دارد:

1. شروع در سیر و سلوک که با رها کردن عادات و دست کشیدن از شهوات حیوانی همراه است. در این مرتبه سالک در تمام حرکات و اقوال خود، تابع امر و نهی الهی است. این مرتبه، مقام اسلام است؛
2. سالک پس از رهایی از عادات پست دنیوی، در باطن خود وارد دنیای تنهایی و غربت سلوکی می‌شود و باطنش به اخلاق روحانی آراسته گشته، به مرتبه ایمان می‌رسد؛
3. سالک پس از رهایی از تعلقات دنیایی و تخلق به اخلاق ملکوتی، حجاب‌های مراتب نظام هستی را در هم می‌شکند و آنگاه سرّ جانش به مشاهده حق رسیده، به نهایت توحید بار می‌یابد. و این، متعلق به مقام احسان است. (ر. ک. فرغانی 1386، ج 1: 192-191)

از نظر عده‌ای از عارفان، لطایف هفتگانه آدمی در سیر و سلوک که عبارتند از نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی، (ر. ک. قمشه‌ای 1378: 210) مربوط به این سه مقام است: نفس، در مقام اسلام؛ قلب و عقل، در

مقام ایمان؛ و چهار لطیفه دیگر، در مقام احسان جای دارند. به باور فرغانی مادامی که آدمی در این دنیا است، ارتباط میان نفس و روح و سیر بسیار قوی است. البته هر یک از این سه مرتبه، نشئه‌ای مختص به خود دارد. نشئه نفس، حسی است و حکمش به مرتبه اسلام اختصاص دارد؛ نشئه روح، غیبی اضافی است و حکمش به باطن ایمان اختصاص دارد؛ و نشئه سیر، غیبی حقیقی و حقه است و حکمش احسان است. (ر.ک. فرغانی 1386: 196)

لطایف سبعة

عارفان «لطایف سبعة» در سیر و سلوک را معمولاً چنین برمی‌شمارند: طبع، نفس، عقل، قلب (روح)، سیر، خفی و اخفی. گاهی نیز سیر و خفی را یکی دانسته، قلب و روح را از هم متمایز می‌کنند. در سیر و سلوک از این هفت مرحله، به عنوان مراحل ترقی و تکامل انسان نام برده می‌شود.

مرتبۀ اول: طبع

هر انسانی در آغاز تولد، دارای نیروهائی است که به آن طبع می‌گویند. طبع، تاریک است و ادراک و معرفتی حاصل نمی‌کند. غزالی در تعریف آن می‌گوید: «طبع عبارت از صفتی متمرکز و حال در اجسام است. طبع خود، ظلمت است؛ زیرا دارای معرفت و ادراک نیست و خبری از خود و از مصدر خود ندارد و او را نوری نیست که با چشم ظاهر به ادراک درآید.» (غزالی 1964: 85) انسانیت انسان در این است که از مرتبه طبع فراتر رود تا به علم و معرفت که به تعبیر مولوی طالع عیسی است، دست یابد:

ترک عیسی کرده خر پرورده‌ای	لاجرم چون خر برون پرده‌ای
طالع عیسی است علم و معرفت	طالع خر نیست ای تو خر صفت
ناله خر بشنوی، رحم آیدت	پس ندانی خر خری فرمایدت
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن	طبع را بر عقل خود سرور مکن
طبع را هل تا بگرید زار زار	تو از او بستان و وام جان گزار
سالها خربنده بودی، بس بود	زانکه خربنده ز خر واپس بود

(مولوی 1850-1855/2/1363)⁽¹¹⁾

یکی از خصوصیات طبع، کینه‌ورزی و انتقام‌گیری است که اگر عقل آن را زنجیر نکند، انسان را به راه کج و نادرست می‌کشاند:

لیک مرد عاقلی و معنوی	عقل تو نگذاردت که کژ روی
طبع خواهد تا کشد از خصم کین	عقل بر نفس است بند آهنین

(همان/4-1984-1983)

ابن عربی حس و طبع را حجاب عقل می‌داند؛ عقلی که می‌تواند در امور دقیق و لطیف نظر کند. (ابن عربی بی تا، ج 1: 480) وی در بیان سیر نماز کسوف می‌گوید که چنین نمازی مناجات با خداوند برای رفع ظلمت نفس و ظلمت طبع است. کسی که نماز می‌خواند، آن هنگام که از خداوند طلب هدایت به صراط مستقیم و راه کسانی که مورد نعمت واقع شده‌اند، می‌کند، طالب نور است؛ نوری که ظلمت طبع را - که مغضوبان گرفتار آند - و ظلمت نفس را - که گمراهان دچار آند - از بین می‌برد.⁽¹²⁾

مرتبۀ دوم: نفس

انسان به اعتبار ظهور در عالم ماده در مرتبۀ «طبع» و به اعتبار تدبیر بدن، در مرتبۀ «نفس» است. بیشتر صوفیان با استناد به آیات قرآن برای نفس چهار رتبه بیان کرده‌اند: اماره، لوامه، ملهمه و مطمئنه.

نفس اماره، نفسی است که تا وقتی تحت کنترل عقل قرار نگرفته، به بدی امر می‌کند. در آیه کریمه می‌فرماید: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي.» (یوسف: 53) در تفسیر عارفان صفت امر کردن به بدی برای نفس، هنگامی است که هنوز از حجاب طبع خارج نگشته و به خداوندی خداوند معرفت نیافته است و در نتیجه در پی لذت‌های حسی و وهمی و دنیایی است. (ر.ک. فرغانی 1379: 232)

نفس لوامه، نفسی است که خود را در گناهان و افعال بد سرزنش می‌کند. خداوند تعالی می‌فرماید: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ.» (القیامة: 2) در واقع این نوع سرزنش کردن، آغاز رجوع به خداوند و دست برداشتن از بدی‌ها است. (ر.ک. جیلی 1997: 207)

نفس ملهمه، نفسی است که خداوند، تمیز میان راه هدایت و ضلالت را به وی الهام می‌کند. در آیه کریمه می‌فرماید: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا.» (الشمس: 8) وجه تسمیه «نفس ملهمه» این است که خداوند خوبی را به او الهام می‌کند. در واقع کارهای نیکی که نفس آدمی انجام می‌دهد، به الهام الهی است و کارهای بد وی به اقتضای طبیعی است. در مورد کارهای ناپسند، گویی که نفس، خود به خویشتن فرمان می‌دهد که مقتضیات طبیعی را انجام دهد؛ از این رو «نفس اماره» نامیده شده است، اما در مورد کارهای پسندیده، الهام الهی به نفس فرمان می‌دهد. (ر.ک. جیلی 1997: 207)

نفس مطمئنه، نفسی است که به واسطه حق تعالی به آرامش و سکون رسیده است. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً.» (الفجر: 27-28) چنین نفسی هنگامی حاصل می‌شود که تمامی افعال و خواطر ناپسند از آدمی دور شده باشد. (ر.ک. جیلی 1997: 207)

مرتبۀ سوم: عقل

انسان به اعتبار تعقل ذات خود و تعقل مبدأ وجود و ملاحظه خود در حال تقیید در مرتبۀ عقل است. اگر نفس اماره تحت سیطره عقل قرار گیرد، به رتبه لوامه و ملهمه و سپس مطمئنۀ خواهد رسید. معمولاً در آثار عارفان، مقصود از «نفس» وقتی بدون قید به کار می‌رود، نفس اماره است که در مقابل آن، «عقل» قرار دارد. نفس، مظهر شیطان و عقل، ظهور حقیقت فرشتگی در وجود انسان است:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند
چون فرشته و عقل که ایشان یک بدند
بهر حکمتهاش دو صورت شدند
(مولوی 4053-4054/3 / 1363)

صفات رذیله نفس اماره - مانند حرص و شهوت و مقام‌پرستی و آرزوهای دنیایی - چار میخ و عقال عقل هستند و لازم است از پای عقل کوتاه گردند تا انسان آزاد شده، در سلوک معنوی به رقص آید:

چار وصف است این بشر را دل‌فشار
چارمیخ عقل گشته این چهار
(همان/ 30/5)

تا رهی از فکر و وسواس و حیل
بی‌عقال این عقل در رقص الجمل
(همان/ 2696/4)

در وجود آدمی، نفس و عقل دائم در جنگ و ستیزند و سالک باید بکوشد که در وجودش معانی بر نقوش غالب شوند:

ور به هر دو مایلی انگیخته
نفس و عقلی هر دوان آمیخته
هر دو در جنگند هان و هان بکوش
تا شود غالب معانی بر نقوش
(همان/ 2718-2719/4)

مرتبۀ چهارم: قلب

انسان به اعتبار مظهریت تامه نسبت به اسماء جلالیه و جمالیه و مظهریت تجلی ذاتی که محصور در حد معین نیست، در مرتبۀ قلب است. جمیع قوای روحانی و جسمانی از قلب منشعب می‌شود و از این جهت، قلب یک آن قرار ندارد و پیوسته در تقلب و همواره در قبض و بسط است؛ چنانکه مظهر او که عضو لحنانی در بنیه انسانی است، در هر دقیقه چندین بار قبض و بسط دارد و یک آن آرام نیست؛ از این رو قلب، مظهر اتم «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: 29) است: (ر.ک. لاهیجی 1371: 492)

نیابد زلف او یک لحظه آرام
گهی بام آورد گاهی کند شام
دل ما دارد از زلفش نشانی
که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
(شبستری 1371: 99)

تقلّب قلب از ظهورات الهی و شئون ذاتی است و کمالات روح و کلیات علم همه در این محل به تفصیل می‌رسند و از این جهت، آن را جام جهان‌نما و برزخ بین ظاهر و باطن گفته‌اند (ر.ک. قیصری 1375: 764-763) در واقع، انسانیت انسان به دل است که تمام تنزلات و ترقیات و مدارج و معارج فیض وجودی در او است؛ از این رو است که کاشانی در قصه قرآنی موسی و بنی اسرائیل، موسی را به «قلب»، بنی اسرائیل را به «قوای روحانی» و فرعون را به «نفس اماره» و مصر را به «بدن» تأویل کرده است. هنگامی که موسی بنی اسرائیل را از سلطه فرعون نجات می‌دهد و آنها را به سوی خارج از مصر فراری می‌دهد، در واقع قلب قوای روحانی را از سلطه نفس اماره نجات داده، از خصوصیات بدن، مانند شهوت و غضب دور ساخته است. (کاشانی 1422، ج 1: 32)

به این دلیل است که عارفان حقیقت آدمی را «قلب» می‌دانند که «انسانیت انسان به «دل» است؛ چه دل، محل تفصیل علم و کمالات روح است و مظهر تقلب ظهورات الهی به شئون ذاتی است و از این جهت مسما به قلب شده» است (لاهیجی 1371: 3) و ناشناخته بودن «قلب» نیز به همین دلیل است؛ زیرا احوال او دائماً در تقلّب است و موهبت‌های نامتناهی الهی، مدام موجب ترقی وی در مدارج کمال می‌شود؛ (ر.ک. کاشانی 1385: 66) به بیانی ساده‌تر، نفس در مرحله کمال خود به مرتبه قلب می‌رسد و در حقیقت، نفس مطمئنه همان قلب است که در فلسفه، عقل مستفاد نامیده شده است و صوفیه آن را جایگاه عشق می‌دانند:

گر با غم عشق سازگار آید دل بر مرکب آرزو سوار آید دل
گر دل نبود کجا وطن سازد عشق و عشق نباشد به چه کار آید دل

(سعدالدین حمویه، به نقل از نوربخش 1378: 108)

مرتبه پنجم: سِرّ

انسان به اعتبار روحانیت ذات در مرتبه «سِرّ» است. «سِرّ آن است که حق تعالی پنهان داشته است و خود بر آن اشراف دارد.» (سراج 1388: 303) در مورد «سِرّ» دو تعبیر میان عارفان وجود دارد. الف) گروهی آن را لطیفه‌ای از لطایف روحانی می‌دانند که محلّ مشاهده حق تعالی است؛ ب) گروهی دیگر آن را از اعیان نمی‌دانند؛ بلکه حالی می‌دانند که میان بنده و خداوند مستور است و کسی بر آن اطلاع نیابد. (ر.ک. کاشانی 1385: 71-70)

مرتبه ششم: خفیّ

انسان به اعتبار اینکه فانی در وجود نامتناهی است و حقیقت ذاتش غیر مکشوف است، در مرتبه خفیّ است. جرجانی در تعریفات می‌گوید: «خفیّ در اصطلاح صوفیان لطیفه ربانی است که بالقوه در روح به ودیعت گذارده شده است و حصول بالفعل پیدا نمی‌کند، مگر پس از غلبه واردات الهی و چون چنین شود، واسطه بین حضرت حق و روح در قبول تجلی صفات الهی و افاضه فیض حق بر روح می‌گردد.» (جرجانی 2007: 95)

در واقع تخلّق به اخلاق الهی که پیامبر (ص) به آن توصیه فرمود: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی 1403، ج 58: 129) به واسطه مرتبه «خفی» حاصل می‌شود؛ زیرا آدمی در این مرتبه، قابلیت می‌یابد تا صفات خداوند را بیابد و به تعبیر عارفان به «کشف صفاتی» نائل آید. (ر.ک. نجم‌الدین رازی 1365: 315)

مرتبه هفتم: اخفی

انسان به اعتبار فنا در احدیت و بقا به وجود سلطان وجود، در مرتبه اخفی است و هدف از سیر و سلوک نیز رسیدن به همین مرتبه، یعنی مقام عبودیت کامل است. در واقع آدمی با رسیدن به مقام «فناء فی الله و بقاء بالله»، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده، می‌رسد؛ زیرا خداوند وجود است و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد. (ر.ک. مولوی 1362: 42)

عده‌ای از صوفیان نفس را محلّ امانت، دل را خانه معرفت، روح را نشانه مشاهدت و سرّ را جایگاه عشق دانسته‌اند؛ اما تأکید می‌کنند که اخفی را فقط حق داند که چیست و علم به آن از فهم آدمیان بیرون است. (مبیدی 1361، ج 6: 112)

اما به تعبیر صوفیانی که سیر را حالی میان بنده و خداوند می‌دانند، «سیر را سیری است که آن را اخفی خوانند؛ چنانکه نص کلام مجید است که "فإنه يعلم السیر و أخفی." (طه: 7) سیر آن است که جز خدای و بنده بر آن اطلاع ندارد و سیرالسیر آنکه، بنده نیز بر آن اطلاع نیابد، مگر عالم السیر و الخفیات.» (کاشانی 1385: 71-70)

نتیجه

1. از دیدگاه عارفان دل آدمی، تجلی خداوند با همه صفات خود، از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است و از آنجا که خداوند دارای حدی نیست، دل نیز حدّ و تعریف حقیقی ندارد. به این دلیل است که تجلیات مختلف دل در آدمی، شبیه تجلیات مختلف خداوند در کائنات است.
2. تجلی خداوند با اسم «ظاهر»، عالم شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» موجب ایجاد عالم غیب شد. غیب و شهادت دو جلوه حقیقت واحد هستند. در نشئه انسانی که از وجهی عالم اکبر است و از وجهی عالم اصغر، تجلی خداوند با اسم باطن، «دل» است و تجلی با اسم ظاهر، «بدن». بنابراین بدن نیز جلوه‌ای از دل است. «دل» موضع غیب در انسان است که از آنجا افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح، ظاهر می‌شود. اگر دل اراده نکند، حرکتی در جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیر غیب در شهادت است و از آنجا که حقیقت آدمی دل او است، دل ولایت عامه بر تمامی قوای معنوی و حسی آدمی دارد.

3. هنگامی که نفس آدمی از خواب غفلت برخیزد، به سیر و سلوک می‌پردازد. مراتبی که عارفان برای سالک بیان کرده و آنها را «لطایف انسانی» نامیده‌اند، عبارتند از طبع، نفس، عقل، قلب، سر، خفی و اخفی.

پی‌نوشت

(1) در قرآن کریم قلب - که به فارسی به آن دل گویند - محل ایمان و معرفت و نیز فهم و تدبیر صحیح، معرفی شده است؛ (محمد: 22؛ مجادله: 21؛ آل عمران: 6) از این رو متفکران مسلمان در مورد آن سخنان بسیاری گفته‌اند «و مقالات همه به حسب علوم و مقامات ایشان است.» (جندی 1362: 125) از نظر طبای قدیم، قلب مبدأ قوه حیات است. (ابن سینا 1993، ج 1: 39) فیلسوفان قلب را رئیس مطلق برای سایر اعضای بدن می‌دانستند؛ (فخر رازی 1406: 51) زیرا منبع حرارت غریزی‌ای است که حیات سایر اعضای بدن، یعنی تغذیه و نمو و استعداد قبول حس و حرکت ارادی را تأمین می‌کند. (ابن کمونه 1402: 586) قلب در این معنی مشترک بین انسان و سایر حیوانات است؛ اما ابن سینا با تأثیرپذیری از آیات قرآن، گاهی نفس ناطقه را که قوه درک کننده معقولات و مختص به انسان است، قلب حقیقی می‌نامد. (ابن سینا 2007: 195)

(2) «قال رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَتْ طَائِفَةٌ مِنْهَا طَيِّبَةً قَبِلَتِ الْمَاءَ فَانْتَبَتِ الْكَلْأُ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ وَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أَخَذَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَتِ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ النَّاسَ فَشَرَبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى قَبِعَانَ لَا تُمَسِّكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا، فَذَلِكَ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ بِمَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلِمَ، وَ مَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ؛ مَثَلُ مَنْ وَ مَثَلُ أَنْجِهَ خدای تعالی مرا بدان بفرستاده است از راه راست، همچون مثل باران بسیار است که بر زمین بارد، بعضی ازین زمین پاک باشد و برومند، باران قبول کند و ازو نبات‌ها و ثمرها ظاهر شود، که مردمان از آن منتفع شوند، و بعضی ازین زمین، آن باشد که در او کوه‌های فراخ باشد، آن قطار امطار جمع کند. حق تعالی مردمان را بدان سودمند گرداند، بیاشامند و باز خورند. و بدان زراعت و کشت و کار کنند و ازو بسی فایده به خلائق رسد و ازین زمین بعضی آن باشد که چون باران بر او بارد، نه از او ثمره پدید آید که مردمان از لذت آن راحت یابند، و نه باران را جمع کند، و نگاه می‌دارد تا خلق ازو نفع می‌یابند، بلکه جمله ناچیز و نیست کند. چنانکه هیچ فایده‌ای از او به هیچ آفریده نرسد.» (سهروردی 1387: 7)

(3) در جهان‌بینی ابن‌عربی «ناطق» فصل انسان نیست؛ زیرا «نفس ناطقه» مختص به انسان نیست؛ تمام حیوانات - و حتی جمادات نیز - ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق است. «فالكل [الجماد والنبات والحيوان] عند اهل الكشف حيوان ناطق، بل حی ناطق، غیر انّ هذا المزاج الخاص یسمی انساناً لا غیر بالصورة... قال تعالی «و ان من شیء الا یسیح بحمده» و شیء نکره، و لا یسیح الا حی عاقل عالم بمسبحه.» (ابن‌عربی بی‌تا، ج 1: 147) اگر مقصود از «نطق» تکلم باشد، حیوانات، نباتات و جمادات نیز تکلم

دارند، اما جز انسان‌های کامل کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیر کامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آنگاه که از خواب برخیزد، سخن آنان را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود. و اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسان‌ها جهل به این مطلب دارند، عدم علم دلیل بر عدم وجود نیست.

(4) ر. ک. جندی 1381: 86. هجویری از یکی از مشایخ صوفیه، علی بن سهل که «صاحب ابوتراب بود و قرین جنید» (هجویری 1387: 219) نقل می‌کند که: «از وقت آدم علیه السلام باز، مردمان می‌گویند: دل، دل، و من دوست می‌دارم که مردی بینم که مرا بگوید که دل چیست و یا چگونه است و نمی‌بینم و عوام آن گوشت‌پاره را دل خوانند و آن مر مجانین و صبیان را و اطفال و مغلوبان را باشد؛ اما بی‌دل باشند. پس دل چه باشد که از دل بجز عبارت نمی‌شنویم؟ یعنی اگر عقل را دل خوانیم، آن نه دل است و اگر روح را دل گوئیم، آن نه دل است و اگر علم را دل گوئیم، آن نه دل است. پس همه شواهد حق را قیام به دل و از وی بجز عبارتی موجود نه.» (هجویری 1387: 220) مستملی بخاری نیز با بیان اینکه مقصود از «قلب» که در کتاب الهی و احادیث نبوی از آن سخن گفته شده است، «پاره‌ای گوشت نیست» (مستملی بخاری 1363، ج 2: 855) توضیح می‌دهد که به دلیل صفت «تقلب»، «خلق از ادراک حقیقت قلب عاجز آمدند.» (همانجا) از نظر وی قلب میان «روح» که صفتش «همه طیب و موافقت است» (همان: 586) و نفس که صفتش «همه خبیث و مخالفت است» (همانجا) قرار دارد. «از بهر تقلب ورا نام قلب است. و قلب، گشتن باشد و گشتن، فعل باشد. کسی را که ورا نام، فعل وی باشد، حقیقت ورا که داند؟» (همانجا)

(5) به باور عارفان عدد هفت دارای نقشی مهم در هستی است؛ به گونه‌ای که عوالم کلی وجود، هفت عالم است؛ همچنانکه عوالم آدمی، مراتب خلقت انسان، اعضای اصلی بدن، قوای مجرد آدمی و ... هر یک در عدد هفت منحصر است. (ر. ک. خمینی 1418، 2: 229-232)

(6) ابن عربی این مراتب را «نفس رحمانی»، «عماء»، «عقل اول»، «هباء»، «نفس کلیه»، «عالم خیال» و «طبیعت کلیه» می‌داند. (برای اطلاع از هر یک از این مراتب ر. ک. شجاری 1388: 155-152) عده‌ای نیز هفت عالم کلی را چنین بیان کرده‌اند: لاهوت، جبروت، ملکوت علیا، ملکوت سفلی، عالم نفوس کلی معلق، عالم نفس جزئی و عالم ناسوت. (ر. ک. خمینی 1418، 2: 229) عده‌ای از صوفیان هفت آسمان در آیه کریمه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (فصلت: 12) را هفت مرتبه کلی عالم می‌دانند که کنایه‌ای از هفت لطیفه انسانی است. (ر. ک. گنابادی 1408، ج 4:

(33)

(7) عزیزالدین نسفی در تفسیری بر آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ،

نورٌ على نورٍ، يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: 35) بیان می‌کند که انسان دارای روحی طبیعی، روحی حیوانی، روحی نفسانی، روحی انسانی و روحی قدسی است. «روح قدسی بمتابه نار است و روح انسانی بمتابه روغن و روح نفسانی بمتابه فتیله و روح حیوانی بمتابه زجاجه است و روح طبیعی بمتابه مشکوه.» (نسفی 1389: 39) سپس می‌گوید: «این روح انسانی را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند: به اعتبار آنکه قابل زیاده و نقصان است و از حال به حال گردان است، قلب گفته‌اند و به اعتبار آنکه زنده است و زنده‌کننده جسم است، روح گفتند و به اعتبار آنکه دانا است به ذات و داناکننده دیگری، عقل گفتند و به اعتبار آنکه بسیط حقیقی است و قابل قسمت نیست، روح امری گفتند و به اعتبار آنکه از عالم علوی است و از جنس ملائکه است، روح ملکی گفتند و به اعتبار آنکه مجرد و منقطع است و پاک و مطهر است، روحی قدسی گفتند.» (همانجا)

(8) «بدانکه عالم ارواح و عالم اجسام بعینه کتابی است مشتمل بر تضاد و تکثرات: و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين. از جهت آنکه کتاب عبارت از صور محسوسات است و کلام عبارت از معانی و معقولات، پس عالم اجسام کتاب خدای است و هر جنسی سوره‌ای از سور این کتاب است و هر نوعی آیتی از آیات این کتاب است و هر فردی حرفی از حروف این کتاب است و اختلاف ایام و لیالی و تغییر و تبدیل در آفاق و انفس اعراب این کتاب است.» (نسفی 1389: 112-113)

(9) علاءالدوله سمنانی لطایف سبع در وجود انسان را که عالم صغیر است، مانند وجود انبیا در عالم کبیر می‌داند. (ر. ک. زرین‌کوب 1362: 176-177)

(10) در تفسیر بیان السعادة هفت تجلی قلب چنین بیان شده است: «اول آن، سینه است که محل نور اسلام و ظلمت کفر است؛ چنانکه در کتاب الهی آمده است. دوم قلب است که محل ایمان است (كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) و (لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ). سوم شغاف است و آن محبت انسانی است که متعلق به خلق است (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا). مرتبه چهارم فؤاد است که محل مشاهده انوار غیبی است (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى). پنجم حبه القلب است و آن محل محبت الهی است. ششم سویدای قلب است که محل مکاشفات و علوم دینی است. هفتم مهجة القلب است که محل تجلی خدا است به اسماء و صفاتش.» (گنابادی 1408، 2: 359)

(11) پیوند روح با نفس، نظیر عیسی (ع) سوار بر خر است. (ر. ک. انجیل متی، باب 21؛ و نیز نیکلسون 1374، ج 2: 784) سعدی نیز در همین مضمون گفته است:

همی میردت عیسی از لاغری تو در بند آنی که خر پروری
(سعدی 1356: 334)

(12) «فالصلاة المشروعة في الكسوف إنما هي لمناجاة الحق في رفع ظلمة النفس و ظلمة الطبع كما يقول اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَ هم أهل الأنوار غير المعضوب عليهم مثل أهل ظلمة الطبع و لا الضالين مثل أهل ظلمة

النفس فالله يحول بيننا و بين ما يكسف عقولنا و نفوسنا و يجعلنا أنوارا كلنا لنا و لمن يقتدى بنا أنه الملىء بذلك و القادر عليه.» (ابن عربي بي تا، 1: 500)

کتابنامه

- آملی، سیدحیدر. 1422. تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم. تحقیق سید محسن موسوی تبریزی. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . 1368. جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، شیخ الرئیس بوعلی. 2007. رساله احوال النفس. تحقیق فؤاد الاهوانی. پاریس: دار بیلیون.
- _____ . 1993. القانون فی الطب. تحقیق ادوار القش و علی زیعور. بیروت: مؤسسه عزالدین للطباعة و النشر.
- ابن عربی، محیی الدین. 1336. التدریبات الإلهیة فی إصلاح المملكة الإنسانية. لیدن.
- _____ . بی تا. الفتوحات المکیه. 4 ج. بیروت: دارصادر.
- ابن کمونه. 1402. الجدید فی الحکمة. تحقیق حمید مرعید الکبیسى. بغداد: جامعة بغداد.
- ابوعلی عثمانی، حسن ابن احمد. 1387. ترجمه رساله قشیریّه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات زوار.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. 1387. منازل السائرین. به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از عبدالغفور روان فرهادی. به کوشش محمد عمار مفید. چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- جرجانی، میرسید شریف. 2007. التعریفات. تحقیق عادل أنور خضر. بیروت: دارالمعرفه.
- جندی، مؤیدالدین. 1381. شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ . 1362. نفحة الروح و تحفة الفتوح. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. 1997. الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل. حقق نصوصه و علق علیه ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حسن زاده آملی، حسن. 1378. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، سید مصطفی. 1418. تفسیر القرآن الکریم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- زرین کوب، عبدالحسین. 1362. دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. 1388. اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: انتشارات اساطیر.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. 1356. بوستان. در کلیات سعدی. به اهتمام محمد علی فروغی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

- سهروردی، ابوحفص شهاب‌الدین عمر. 1387. *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی. سایت اینترنتی تصوف به نشانی: www.Tasavof.com
- شبستری، شیخ محمود. 1371. *گلشن راز*. در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. به اهتمام صمد موحد. تهران: کتابخانه طهوری.
- شجاری، مرتضی. 1388. *انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه*. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- العجم، رفیق. 1999. *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*. بیروت: مکتبه لبنان.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. 1386. *تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. چاپ هفتم. تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد. 1386. *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . بی‌تا. *احیاء علوم‌الدین*. بیروت: دار الکتاب العربی.
- _____ . 1380. *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . 1964. *مشکاة الانوار*. حققها و قدّم لها الدكتور ابو‌العلاء عقیفی. قاهره: الدار القومیة للطباعة والنشر.
- فخر رازی، ابو‌عبدالله محمد بن عمر. 1406. *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*. تحقیق محمد صغیر معصومی. تهران.
- فرغانی، سعیدالدین. 1379. *مشارق الدراری؛ شرح تائیه ابن فارض*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . 1386. *منتهی المدارک*. تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی. قم: کتابسرای اشراق.
- فیض کاشانی، ملا محسن. 1415. *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1389. *تفسیر القشیری*. سایت اینترنتی مکتبه الشاملة، به نشانی: www.altafsir.com
- _____ . 1989. *الرسالة القشیریة*. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف. قاهره: مطابع مؤسسه دارالشعب.
- قمشه‌ای، آقا محمدرضا. 1378. *مجموعه آثار حکیم صهبا*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی. اصفهان: کانون پژوهش.

- قیصری، داود. 1375. شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. 1422. تأویلات. (چاپ شده به نام ابن عربی؛ تفسیر القرآن الکریم). تحقیق سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. 1385. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.
- کاشفی، ملاحسین واعظ. 1362. لب لباب مثنوی. تهران: خیام.
- گنابادی، سلطان محمد. 1408. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. چاپ دوّم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. 1371. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: انتشارات زوار.
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. 1363. شرح التّعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.
- مجلسی، محمدباقر. 1403. بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. 1361. تفسیر القرآن الکریم. به کوشش محمد خواجهوی. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . 1383. شرح اصول الکافی. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال الدین محمد. 1362. فیه ما فیه. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . 1363. مثنوی معنوی. به کوشش نیکلسون. تهران: امیر کبیر.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. 1361. کشف الاسرار و عدة الابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد. 1365. مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نسفی، عزیز بن محمد. 1359. الانسان الکامل. به کوشش ماریژان موله. تهران: انجمن ایران و فرانسه.
- _____ . 1389. کشف الحقایق. سایت اینترنتی تصوف، به نشانی: [www. Tasavof.com](http://www.Tasavof.com).
- نوربخش، جواد. 1378. دل و نفس. چاپ سوم. تهران: انتشارات یلدا قلم.

نیکلسون، رینولد الین. 1374. شرح مشنوی معنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. 1387. کشف‌المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی. تهران: انتشارات سروش.

References

- Abu-'Ali Osmāni, Hasan Ibn Ahmad. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Tarjeme-ye resāle-ye qosheiriyah*. Ed. by Badi'ozzamān Frouzānfār. Tehran: Zavvār.
- Āmoli, Seyyed 'Heidar. (۲۰۰۱/۱۴۲۲AH). *Tafsir-ol-mohit-el-a'zam wa-l-ba'hr-el-bahr-el-khazm*. Research by Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi. ۳rd Ed. Tehran. Vezārate farhang o ershāde eslāmi .
- Āmoli, Seyyed 'Heidar. (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). *Jām'e-ol-asrār wa manb'a-ol-anvār*. Tehran. 'Elmi o Farhangi.
- Ibn sinā, Sheikh-orra'is. (۲۰۰۷). *Resālat-o Ahvāl-ennafs*. Research by Fo'ād Al-ahwāni. Paris. Biblyon.
- Ibn sinā, Sheikh-orra'is. (۱۹۹۳). *Al-Qānoun fi-tteb*. Researched by Edwar Al-qash and Ali Zay'our. Beirut: Ezz-oddin institute.
- Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (۱۹۵۷/۱۳۳۶SH). *Al-tadbirāt-ol-elāhiyyah fi eslā'h-el-mamlakat*. Leiden.
- Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (?). *Al-fotou'hāt-ol-makkiyah*. ۴ Vols. Beirut. Dār Sāder.
- Ibn komunah. (۱۹۸۱/۱۴۰۲). *Al-jadid fi-l-hekmat*. Researched by Hamid Mar'eid Al-kabisi. Bagdad. University of Bagdad.
- Ansāri Heravi, Khāje 'Abd-ollah. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Manāzel-ossāyerin*. with Explanation of the Book According Ansāri's Works by 'Abd-ol-ghafour ravān Farhādi. With the Effort of Mohammad 'Ammār Mofid. Tehran: Mowla.
- Jorjāni, Mir Seyyed Sharif. (۲۰۰۷). *Al-ta'rifāt*. Researched by 'Adel Anvar Khezr. Beirut: Dār-ol-Ma'refat.
- Jondi, Mo'ayyed-oddin. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). *Shar'h-e Fosous-ol-'Hekam*. With the Effort of Seyyed Jalāl-oddin Āshtiāni. Qom: Boustān-e ketāb.
- Jondi, Mo'ayyed-oddin. (۱۹۸۲/۱۳۶۲SH). *Naf'hat-orrou'h wa to'hfat-ol-fotou'h*. Ed. By Najib Māyel Heravi. Tehran. Mowlā.
- Jili, Abd-ol-karim Ibn Ebrāhim. (۱۹۹۷). *Al-ensān-ol-kāmel fi ma'refat-el-awākher wa-l-awāyel*. Ed. By Abu Abd-orra'h mān Sala'h ibn Mohammad ibn 'Owaizah. Beirut: Dār-ol-kotob-el-'elmiyyah.
- Hasanzādeh Āmoli, Hasan. (۱۹۹۹/۱۳۷۸). *Mommed-ol-hemam dar shar'h-e Fosous-ol-'hekam*. Tehran: Farhang o ershād eslāmi.
- Khomeini, Seyyed Mostafā. (۱۹۹۷/۱۴۱۸AH). *Tafsir-ol-Quran-el-karim*. Tehran: Publication Institute of Imam Khomeini's Works.
- Zarrinkoub, 'Abd-ol-Hosein. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Donbāle-ye jostojou dar tasavvof-e Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Serāj Tousi, Abu-nasr. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Al-lloma' fi-ttasawof*. Ed. By Rynold Alien Nicholson. Tr. By Mahdi Ma'habbati. Tehran: Asātir.
- Sa'di, Mosle'h-oddin ibn 'Abd-ollāh. (۱۹۷۷/۱۳۵۶SH). *Boustān*. in *Kolliāt-e Sa'di*. With the Efforts of Mohammad Ali Foroughi. ۲nd Ed. Tehran: Amirkabir.
- Sohravardi, Abu-'Hafs Shahab-oddin'Omar. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *'Awāref-ol-ma'āref*. Tr. By Abu-Mansour Esmāeil ibn 'Abd-ol-Mo'men Isfahāni. Tasavof Website: www.Tasavof.com
- Shabestari, Sheikh Mahmoud. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Golshan-e rāz*. In *Majmou'e āsār-e Sheikh Mahmoud Shabestari*. With the Efforts of Samad Movahed. Tehran: Ketabkhāne-ye Tahouri.
- Shajāri, Morteżā. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Ensān-shenāsi dar 'erfān o 'hekmat-e mota'āliyah*. Tabriz: University of Tabriz.
- Al-'ajam, Rafiq. (۱۹۹۹). *Mawsou'at-o mostala'hāt-el-tasawof-el-Islāmi*. Beirut: Maktabat-o Lobnan.
- 'Ein-ol-qozāt Hamedāni, Abd-ollāh ibn Mohammad. (۲۰۰۷/۱۳۸۶ SH). *Tamhidāt*. With the Efforts of 'Afif 'Osairān. ۷th Ed. Tehran: Manouchehri.
- Ghazzāli, Abu-'Hāmed Mohammad. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *E'hiā-'e 'Oloum-eddin*. Tr. By Mo'ayyed-oddin Mohammad Kharazmi. With the Efforts of Hosein Khadiv Jam. ۶th Ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Ghazzāli, Abu-'Hāmed Mohammad. (?). *E'hiā-'e 'Oloum-eddin*. Beirut: Dār-ol-kotob-el-Arabi.
- Ghazzāli, Abu-'Hāmed Mohammad. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Kimyā-ye sa'adat*. With the Efforts of Hosein Khadiv Jam. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Ghazzāli, Abu-'Hāmed Mohammad. (۱۹۶۴). *Meshkāt-ol-anwār*. Ed. By Abu-l-'Alā' 'Afifi. Cairo: Dār-ol-Qawmiyah.
- Fakhr-e Rāzi, Mohammad ibn 'Omar. (۱۹۸۵/۱۴۰۶AH). *Ketāb-onnafs-e wa-rrou'h wa shar'h-e qowā-homa*. Ed. By Mohammad Saghir Ma'soumi. Tehran.

Forghāni, Saeed-oddin. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Mashareq-oddarāri; Shar'h-e Tā'eiye-ye Ibn Fārez*. With the Efforts of Seyyed Jalāl Āshtiāni. ۳rd Ed. Qom: Daftar-e tablighāt-e Islāmi.

Forghāni, Saeed-oddin. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Montahi-ol-madārek*. Research and Ed. by Wesām Al-khatāwi. Qom: Ketabsarāye eshrāq.

Feiz-e Kāshāni, Mollā Mohsen. (۱۹۹۴/۱۴۱۵AH). *Tafsir al-sāfi*. Ed. by Hosein A'lami. ۳rd Ed. Tehran: Sadr.

Qosheiri, 'Abd-ol-karim ibn Hawāzen. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Tafsir-el-Qosheiri*. Maktabat al-shamelat Website: www.altafsir.com

Qosheiri, 'Abd-ol-karim ibn Hawāzen. (۱۹۸۹). *Alresālat-ol-Qshairiyah*. Ed. by 'Abd-ol-'Halim Mahmoud and Mahmoud ibn Al-Sharif. Cairo: Matābe' dār-o-sha'b Institute.

'Qomsheei, Āqā Mohammad Rezā. (۱۹۹۹/۱۳۷۸SH). *Majmou'e āsār-e 'Hakim Sahbā*. Research and Ed. by Hāmed Nāji Isfahāni and Khalil Bahrāmi Qasrhami. Isfahan: Kanoun pazhouhesh.

Qeisari, Davoud. (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH). *Shar'h-e Fosous-ol-'hekam*. With the Efforts of Seyyed Jalāl Āshtiāni. Tehran: 'Elmi o farhangi.

Kāshāni, 'Abd-orazzāq. (۲۰۰۱/۱۴۲۲AH). *Ta'wilāt* (Published as Ibn 'Arabi's Works: *Tafsir al-Quran al-karim*). Researched by Samir Mostafā Robāb. Beirut: Dār-o e'hyā-el-torās-el-Arabi.

Kashāni, Ezz-oddin Mahmoud ibn Ali. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Mesbā'h-ol-hedāyah wa meftā'h-ol-kefāyah*. With the Efforts of 'Effat Karbāsi and Mohammad Rezā Barzegar Khaleqi. Tehran: Zavvar.

Gonābādi, Soltān Mohammad. (۱۹۸۷/۱۴۰۸AH). *Tafsir-o bayān-o-ssa'ādah fi maqāmāt-el-'ebādah*. ۳rd Ed. Beirut: Al-A'lami.

Lāhiji, Shams-oddin Mohammad. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Maftā'h-ol-e'jāz fi shar'h-e Golshan-e rāz*. With the Efforts of Mohammad Rezā Barzegar Khāleghi and 'Effat Karbāsi. Tehran: Zavvar.

Mostmal Bokhāri, Abu Ibrāhim ibn Mohammad. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Shar'h-e ta'arrof*. Ed. by Mohammad Rowshan. Tehran: Asātir.

Majlesi, Mohammad Bāqer. (۱۹۸۲/۱۴۰۳AH). *Be'hār-ol-anwār*. Beirut: Dār-o e'hyā-el-torās-el-Arabi.

Mollā Sadrā, Sadr-oddin Mohammad Shirāzi. (۱۹۸۲/۱۳۶۱SH). *Tafsir-ol-Quran-ol-karim*. With the Efforts of Mohammad Khājavi. Qom: Bidār.

Mollā Sadrā, Sadr-oddin Mohammad Shirāzi. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Shar'h-e osoul al-kāfi*. Ed. by Mohammad Khājavi. Tehran: Motale'āt o ta'hqiqāt-e farhangi Institute.

Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *fihe mā fih*. With the Efforts of Badi'-ozzamān Forouzānfār. ۵th Ed. Tehran: Amirkabir.

Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Masnavi-e ma'navi*. With the Efforts of R. A.Nicholson. Tehran: Amirkabir.

Meibodi, Abu-lfazl Rashid-oddin. (۱۹۸۲/۱۳۶۱SH). *Kashf-ol-asrār wa 'oddat-ol-abrār*. With the Efforts of Ali Asghar 'Hekmat. ۴th Ed. Tehran: Amirkabir.

Najm-oddin Rāzi, Abu-bakr ibn Mohammad. (۱۹۸۶/۱۳۶۵SH). *Mersād-ol-'ebād*. With the Efforts of Mohammad Amin Riā'hi. Tehran: Bongāh-e tarjeme o nashr-e ketāb.

Nasafi, Aziz-oddin ibn Mohammad. (۱۹۸۰/۱۳۵۹SH). *Al-ensān-ol-kāmel*. With the Efforts of Ed. by Mariejean Mollet. Tehran: Iran and France Institute.

Nasafi, Aziz-oddin ibn Mohammad. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Kashf-ol-haqāyeq*. Tasavof website: www.Tasavof.com

Nourbakhsh, Javād. (۱۹۹۹/۱۳۷۸SH). *Del o nafs*. ۳rd Ed. Tehran: Yalda qalam.

Nicholson, Rynold Alien. (۱۹۹۵/۱۳۷۴). *Shar'h-e Masnavi-ye Mowlavi*. Tr. by Hasan Lāhouti. Tehran: 'Elmi o farhangi.

Kāshefi, Mollā Hosein. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Lobb-e lobāb-e Masnavi*. Tehran: Khayyām.

Hojviri, Ali ibn □Osmān. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by Mahmoud □Ābedi. Tehran: Soroush.