

A Review of Nosrat Amin's Mystical Self-Knowledge in *Makhzan al-Irfan* Interpretation

Seyed Hamidreza Raouf¹  Ghodrattollah Khayatian² *  Azim Hamzeian³ 

1. PhD student of Sufism and Islamic Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.
(ha.raouf@semnan.ac.ir)
2. Department of Religions and Mysticism, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran.
(khayatian@semnan.ac.ir)
3. Department of Religions and Mysticism, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran.
(ahamzeian@semnan.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2024/6/10
Revised: 2024/8/26
Accepted: 2024/9/1

Cite this article:
Raouf, S.H.R.,
Khayatian, G.,
Hamzeian, A. (2024).
"A Review of Nosrat
Amin's Mystical Self-
Knowledge in
Makhzan al-Irfan
Interpretation". *Ayeneh
Marefat*, 24(80),
79-98. (In Persian)

ABSTRACT

Mystical understanding of the soul is an important aspect of mystical anthropology, which facilitates ascent of man from status quo to his ultimate degree through spiritual journey. The soul is a both wayfarer and guide in its journey, growing and moving to higher degrees according to its level of knowledge of self and its capabilities. This article examines Banu-Amin's *Makhzan Al-'irfan* using a descriptive-analytical method, and explains her mystical understanding of the soul. Amin refers to three types of division to explain levels of the soul: the accidental division according to "resurrection", the substantive division according to "self-knowledge" and "identity with existence." Amin's description of the soul comes in two levels: the existential level, which expresses the potential capacities of the soul, and the natural level, which refers to of soul's being descent. To what the soul turns, it acquires its attributes; therefore, spiritual journey becomes necessary. In Amin's thought, the seeker's start to move is based on God's bestowal.

Keywords: Nosrat Amin, *Makhzan Al-Irfan*, mystical interpretation, self knowledge.

* Corresponding Author Email Address: khayatian@semnan.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234797.1535>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The mystical understanding of the soul is a key aspect of the mystical anthropology, as the soul is seen as the driving force behind human activity in worldly life (Mulla sadra, 240) and is associated with his Theology (cf. Ibn Turkah, 1981: 199) and his guidance (Q 5: 105). In the mystical approach, intuition and Quranic teachings are used to develop theoretical and practical frameworks for cultivating soul and its growth through spiritual journey, with the soul as both seeker and guide. As the soul's self-awareness and capacities grow, it evolves to higher levels.

Nusrat Amin (1886-1983) was the first woman to interpret the Qur'an from a moral-mystical perspective during the years 1956-73. Her commentary, *Makhzan Al-'irfan*, is her latest work and contains most of her mystical approaches and can be considered as an encyclopedia of her thoughts and opinions. This article uses a descriptive-analytical method to explore Amin's discussions on the soul's creation, qualities, attributes, esteem, degrees, and action in *Makhzan Al-'Irfan*.

Discussion

The Soul's Creation: knowledge of the soul and its place in the creation consists of knowing how it was created and its degree and place in the existence. In Amin's thought and interpretation, most of addresses of human is directed to the soul and its actions (flaws and duties). Amin's views on the soul can be explained on two levels:

a) **The Divine creation,** including levels and stages of the creation of the entire being. At this level, Amin describes the creation process in four stages, with the creation of the human soul occurring in the fourth stage. The immaterial (the intellect and universal soul) and material (objects and nature) levels (Amin, 1982: 1/71).

b) **Creation of Human Existence:** This aspect focuses on the position and dignity of humans within the system of creation. Despite humans having a central role in the system of existence, their creation in the natural world should not be seen as their definitive position or condition. Human spiritual journey, which necessitates attention to existential capacities, begins with self-knowledge (ibid: 7/341-340).

Quality and Attributes of the Soul: Amin describes the soul as a distinct entity from matter and material components (ibid: 2/133). Despite the connection between the soul and body, the body is considered part of the soul's essence, with the soul accompanying the body in every stage (ibid: 3/334). Amin views the human soul as inherently weak and flawed, hindering perfect human actions. However, the potential for perfection is latent within the soul, but requires effort (mujāhidah) (ibid: 1/2) and divine assistance (ibid: 1/25-24).

The Soul's Place: The rational soul secures personality and individual unity of humans (ibid: 7/367). It possesses the ability to discern right from wrong, enabling person to determine his direction and path (ibid: 5/26) as long as the soul is not influenced by the whims. Amin asserts that psychic attributes are the root of all outward human actions (ibid: 2/455).

Degrees of the Soul: According to Amin's interpretation of Quranic verses, there is three type of ranking of souls:

a) Based on the context of resurrection, souls can be divided into three types: souls without resurrection, souls which ressurect in the hereafter, and souls having resurrection in both the world and the hereafter (Ibid: 3/357).

b) Based on self-knowledge, souls can be classified into four types: "the soul commanding evil" (al-Ammārah bil-Sū'), "the inspired so"ul (al-Mulhimah) "the self-accusing soul" (al-Lawwāmah) , and "the peaceful soul" (al-Mutma'innah) (ibid: 14/203-204-14; 15/153).

c) based on the soul's similitude to levels of existence, souls can be divided into four types: "vegetable soul," "animal sensual soul," "rational sacred soul," and "divine celestial soul" (ibid: 14/339-336).

Soul's action. At the beginning of creation, God designed the soul with an equal capacity to experience both happiness and misery (ibid: 1/122). Due to its subtlety, the soul is susceptible to influences, absorbing the qualities of whatever it embraces (ibid: 1/89-88; 3/203-202; 4/377-376). Over time, the accumulation

of habitual actions shapes one's permanent dispositions (ibid: 3/88), ultimately determining the soul's state of happiness or misery and contributing to its perfection or downfall. every action leaves an imprint on the soul, so it can be considered a record of human deeds (ibid: 284-7/285; 112/183; 112/12).

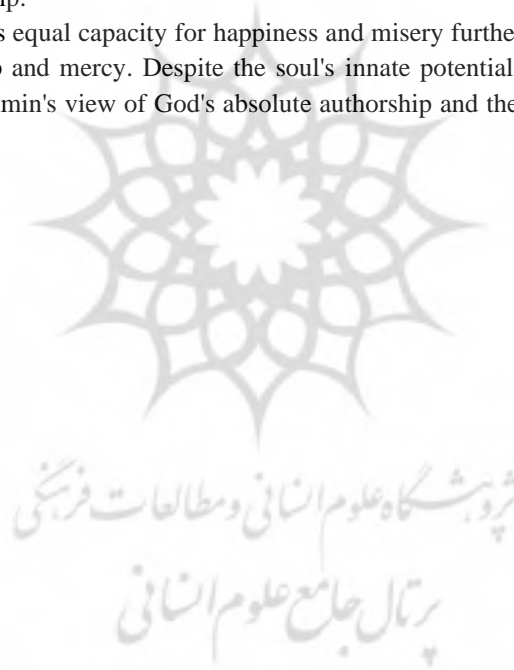
Conclusion

Two central themes of Amin's egology are the absolute authorship of God and the dependence of all actions of soul on divine gifts. Amin asserts that the soul possesses an objective and true nature, thus she interpretes all talks to human as talks to the intellective soul's (as human's existential objectivity) and its behavior (conduct necessities). By examining the soul on both existential and natural levels, Amin emphasizes the human relation with the Creator.

Existential attributes reflect the soul's potential capacities, while natural attributes demonstrate the soul's current inferior state. These latter attributes hinges on cognitive and behavioral processes rooted in supplication to God. This highlights the pivotal role of divine authorship in Amin's mystical-psychological principles.

In outlining the soul's levels, Amin's classification emphasizes on the role of humans who by spiritual journey transcend worldly constraints (death and mortality). By prioritizing "inspired soul" in the ranking by self-knowledge, Amin accentuate the human's movement towards change as a divine gift. This perspective underlines the necessity of divinely bestowed knowledge for guidance, reinforcing the theme of God's absolute authorship.

Amin's stance on the soul's equal capacity for happiness and misery further demonstrates her reference to divine absolute authorship and mercy. Despite the soul's innate potential, its activation relies on divine intervention, solidifying Amin's view of God's absolute authorship and the critical role of divine grace in human transformation.



بررسی نفس‌شناسی عرفانی بانو نصرت امین در تفسیر مخزن‌العرفان

سید حمیدرضا رئوف^۱، قدرت الله خیاطیان^{۲*}، عظیم حمزئیان^۳

۱. دانشجوی دکترای تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (ha.raoof@semnan.ac.ir)

۲. گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (khayatian@semnan.ac.ir)

۳. گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (ahamzeian@semnan.ac.ir)

چکیده

اطلاعات مقاله

نفس‌شناسی یکی از مهم‌ترین معرفت‌های انسان‌شناسی عرفانی است که در آن، صعود انسان از وضعیت موجود به جایگاه غایی‌اش از طریق سلوک امکان‌پذیر می‌شود. نفس در سلوک مسافر و راهبر است و به میزان آگاهی از خود و ظرفیت‌هایش، رشد می‌کند و به مدارج بالاتر می‌رود. این مقاله با بررسی تفسیر مخزن‌العرفان بانو امین با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین نفس‌شناسی او می‌پردازد. امین در بیان مراتب نفس، به سه نوع تقسیم‌بندی می‌پردازد. تقسیم عارضی به اعتبار حشر و تقسیم ماهوی به اعتبار «معرفت به خود» و «سختی با هستی». توصیف امین از نفس در دو سطح است: سطح وجودی که گویای ظرفیت‌های بالقوه نفس است؛ سطح طبیعی که بیشتر بر ناسوتی و نازل بودن نفس اشاره دارد. نفس بالقوه به هر چیزی رو کند، صفات آن را اخذ می‌کند؛ از این‌رو، سلوک ضرورت می‌یابد. البته در اندیشه امین نقطه شروع برای سالک متوقف بر اعطای الهی است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۱

بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۱

استناد به این مقاله:

رئوف، س.ح؛ خیاطیان، ق؛ حمزئیان، ع. (۱۴۰۳). «بررسی نفس‌شناسی عرفانی بانو نصرت امین در تفسیر مخزن‌العرفان»، *آینه معرفت*، ۲۴(۸۰)، ۷۹-۹۸.

کلیدواژه‌ها: نصرت امین، مخزن‌العرفان، تفسیر عرفانی، نفس‌شناسی.

* رایانامه نویسنده مسئول: khayatian@semnan.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234797.1535>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

یکی از ضروری‌ترین معرفت‌ها در الهیات اسلامی، شناخت نفس به عنوان یکی از ساحات وجود انسان است، زیرا نفس حلقه واسط بین روح و بدن (Ibn Arabi, n.d: 2/568) و عامل اصلی کنشگری انسان در حیات دنیوی (Mulla Sadra, n.d: 240) است که ارتباط مستقیمی نیز با هدایت (Al-Maidah/105)^۱ و خداشناسی (Al-Hashr/19) دارد (Ibn Turka, 1991: 199). به واسطه این نقش مهم، رویکردهای فلسفی، اخلاقی، حکمی و عرفانی به بررسی جایگاه، نقش و ابعاد آن پرداخته‌اند تا صورت مطلوب انسانی را ترسیم کنند. در این میان، رویکرد عرفانی می‌کوشد با تکیه بر شهود عرفانی و فهم آن از خلال تعالیم قرآنی، چارچوب‌های معرفتی و کنشی را در جهت تربیت و رشد نفس بیان کند تا فرد بتواند به مراتب عالی معنوی و جایگاه حقیقی خود در مقام خلیفگی برسد.

در انسان‌شناسی عرفانی خویشکاری انسان خلافت است و می‌بایست خلیفه‌شدن را محقق کند. این وظیفه برای انسان آگاه به جایگاه خویش، ضروری است؛ زیرا این مهم فرضی مقدر در وجود اوست. انسان آگاه فردی است که به مرتبه خویش در حیات دنیوی آگاهی یافته و طالب تحقق کمال خویش است. صعود انسان از وضعیت موجود به جایگاه غایی‌اش از طریق سلوک و با کمک ظرفیت‌های بالقوه در وجودش محقق می‌شود. با این حال، تحقق ظرفیت‌های بالقوه و طی مدارج، مستلزم رعایت امور، انجام اعمال و کسب معرفت‌هایی است که در طی سلوک بدست می‌آید؛ اموری که به فعلیت رساندنشان بر عهده نفس بوده و به این اعتبار، نفس راهبر این مسیر است. همچنین، به اعتبار عبارت مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» نقطه شروع و حرکت سالک برای سلوک نیز نفس است و از این جهت، نفس مسافر طریق نیز هست (Ashtiani, 1988: 501; Mulla Sadra, 1989: 2/237-239).

قرآن کریم در الهیات اسلامی، منبع اصلی تبیین رویکردها و بیان چپستی‌ها و طرق اکتساب‌ها در رویکردهای گوناگون اخلاقی، فلسفی و عرفانی است. تبیین‌هایی که در کنار پیوندهای حقیقی خود با تعالیم قرآن می‌کوشند قوام و زیربنای خود را بر اساس جهاننگری اسلامی تبیین کنند. اگرچه این تبیین‌ها و شاکله‌بندی‌ها متأثر از چارچوب‌های مسلط بر هر یک از رویکردهای مختلف تفسیری (فلسفی، عرفانی، اخلاقی و ...) است، اما روح اصلی حاکم بر آنها به نحوی است که همه را ذیل الهیات اسلامی جای می‌دهد. در کنار این تبیین‌های تفسیری، برخی از اندیشمندان اقدام به تفسیر قرآن کریم با مشرب خاص خود کرده‌اند تا در کنار تفسیر و تبیین وجوه مختلف و ظرفیت‌های فراگیر تعالیم قرآنی، تمامیت تعالیم و آموزه‌های قرآنی را نیز از منظر خاص خود بیان کنند.

بانو نصرت امین (۱۳۶۲-۱۲۷۴) نخستین زنی است که با مشرب اخلاقی - عرفانی، طی سال‌های ۱۳۵۲-۱۳۳۵ قرآن را تفسیر کرده است. امین در این تفسیر، به جوانب مختلفی از مباحث حکمی، اخلاقی و عرفانی پرداخته است؛ با این حال، در تفسیر او غلبه عرفان و طرح جوانب مرتبط با سلوک معنوی بسیار برجسته و مشهود است. این تفسیر در عین اینکه به لحاظ محتوا، عرفانی است، از حیث مخاطب‌شناسی، تفسیری اجتماعی است که می‌کوشد آیات قرآن را با بیانی روشن و فهم‌پذیر برای عموم مخاطبان بیان کند. این اثر که جزو متأخرترین آثار بانو امین است، واجد عمده رویکردهای عرفانی اوست و به دلیل گستردگی مباحث در ذیل تفسیر آیات، می‌تواند دایرةالمعارف اندیشه‌ها و نظرات بانو امین تلقی شود. هرچند، به مقتضای خصیصه تفسیر، مطالب مربوط به موضوع‌های گوناگون، به شکلی منسجم و با چینشی منظم بیان نشده‌اند و فهم جوانب مختلف هر موضوع، نیازمند تأمل در همه تفسیر و آیات مرتبط با بحث خواهد بود.

پیشینه پژوهش

با وجود قرار گرفتن بانو امین در زمره عارفان متأخر شیعه و نخستین زن مفسر قرآن (به طور کامل) با مشرب عرفانی در دوران معاصر، پژوهش حول رویکردها و نظرات عرفانی او در تفسیر قرآن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به دلیل کم‌توجهی، به جوانب رویکرد عرفانی وی در حوزه‌های گوناگون انسان‌شناسی یا خداشناسی عرفانی غفلت شده است. پژوهش‌های انجام‌شده درباره تفسیر مخزن‌العرفان غالباً حول مباحث تفسیری یا مقایسه‌ای (با دیگر تفسیرها) به انجام رسیده است. محمدی و سجادی (2022) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تحلیلی مؤلفه‌های خودشناسی قرآنی و کاربست آن در پرورش و تکامل انسان در تفسیر عرفانی مخزن‌العرفان بانو امین» با رویکردی توصیفی کوشیده‌اند جوانب مهم خودشناسی را شناسایی و تبیین کنند. این مؤلفه‌ها با توجه به رویکرد عرفانی بانو امین از صبغای عرفانی برخوردار است. با این حال، در بین این مؤلفه‌ها چیستی و چگونگی نفس‌شناسی بانو امین طرح و بررسی نشده است. همچنین، در مقاله پناهی آزاد و منانی (2019) با عنوان «نسبت جاودانگی انسان و عمل اخلاقی از دیدگاه بانوی مجتهده ایرانی» پژوهشگران با طرح نظر امین درباره جاودانگی و اتحاد اعمال با ذات انسان بیان می‌کنند که امین، معیار عمل اخلاقی را سعادت اخروی می‌داند. نظر به توجه این پژوهش به موضوع نسبت اعمال و وجود انسان، بحث از «نسبت نفس و اعمال نفس» (58-57: 2019) به اختصار اشاره شده است. دیگر مقالات درباره بانو امین، به بحث از زندگی‌نامه یا محورهای موضوعی درباره آثار وی اختصاص یافته است که ربط و نسبتی با موضوع نفس ندارد.

در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مباحثی درباره آفرینش نفس، کیفیت و اوصاف نفس، جایگاه نفس، مراتب نفس و عمل نفس در تفسیر مخزن‌العرفان پرداخته شده است. احصای توصیفی نظرات از لابلای آیات مختلف و دسته‌بندی و تحلیل آنها به شکلی نظام‌مند و با توجه به مبانی حکمت اسلامی، به ویژه ملاصدرا به انجام رسیده است. آنچه در لابلای تبیین رویکرد امین درباره نفس کاملاً مشهود است، رویکرد عرفانی و منظر حکمی وی است که در ادامه شرح و تفسیر آن خواهد آمد.

۱. طرح بحث

۱.۱. آفرینش نفس

شناسایی نفس و جایگاه آن در نظام آفرینش مشتمل بر آگاهی از چگونگی آفرینش آن و مرتبه یا شأن وجودی‌اش در نظام هستی است. در رویکرد هستی‌شناسانه امین، جایگاه کلیدی نفس در بحث انسان‌شناسی عرفانی - فلسفی او آشکار می‌شود و او بر اهمیت توجه به آن تأکید می‌کند. از همین‌رو، قالب صورت‌های خطاب به انسان در تفسیر او، حول موضوع نفس و نحوه عمل او (قصورها و بایدها) سامان یافته است. نظرات امین را درباره جنبه وجودی و هستی‌شناسانه نفس را می‌توان در دو سطح به شرح زیر تبیین کرد:

۱.۱.۱. منظر آفرینش الهی که ناظر بر مراتب و مراحل آفرینش است، جهتی بالا به پایین دارد و نحوه آفرینش و پیوستگی اجزای هستی را بیان می‌کند. در این منظر، بانو امین تحقق آفرینش «ما سوی الله» را در چهار مرتبه بیان می‌کند که آفرینش نفس انسانی در مرتبه چهارم جای دارد. امین این مراتب را در دو سطح مجردات (مرتبه عقل و نفس کلی) و

موجودات (مرتبۀ اجرام و طبیعت) بیان می‌کند (Amin, 1982: 1/71):

۱. مرتبه‌ی نخست، همه موجودات به ترتیب بساطت و به صورت نظام و ترتیبی معین مقرر شده‌اند و هویات و انیات متأصله آنها پیش از وجود جزئیات و شخصیات آنها، توسط حق ابداع می‌شود. نخستین موردی که از مبدأ متعال صادر شده و در شرافت و عظمت، نزدیک‌ترین موجودات نسبت به خداوند است، عقل کل و ملائکه مقربان است. عالم این وجودات و رای عالم طبیعت است.
 ۲. مرتبه دوم، خداوند نفس کلی و عالم نفوس را آفرید که کل نفوس، از فلک اعظم تا اجسام را شامل می‌شود.
 ۳. مرتبه سوم، خداوند اجرام (اسطقیسیه) و عناصر و مواد موجودات را خلق کرد. منظور از اجرام سماوی کیهانی، اجرام عالم طبیعی نیست. صفت «اسطقیسیه» (به معنای عنصری) به این جهت است که این اجرام و صور، از ماده محض تشکیل شده‌اند و از محل آن انقسام یافته‌اند. این تأکید بر خصیصه «از محل ماده خود انقسام یافته است»، از آن روست که عنصر یا اسطقس در حکمت اسلامی جسمی است که از اجسام متفاوت تشکیل نشده است. به عبارت دیگر، این تأکید به جهت نفی مرکب‌بودن از عناصر آریه است (Mulla Sadra, 1989: 5/192-193). موجودات نیز مرکب‌اند و در ظرف ترکیب هر یک، مواد که صورت تحقق عناصرند، به شکل ترکیب محقق شده و رشد، تغییر و فساد دارند. البته این امر در مرتبه چهارم محقق می‌شود.
 ۴. خداوند عالم طبیعت را با قوای مندرج در آن آفرید که همواره در حرکت و سیلان بوده و پیوسته در کون و فساد است. عالم طبیعت یکی از نیروهای نفس کلی است که سراسر عالم تحت فلک ماه را شامل می‌شود (Ikhwan al-Safa, 1997: 2/63). عالم طبیعت ظلال و اشباحی از عالم عقول و نفوس کلیه است.
- بانو امین در شرح این مرتبه به جایگاه نفس انسانی اشاره نمی‌کند، اما نفس به واسطه تحقق جسد (جسم) و حیات یافتن آن به روح ملکوتی محقق می‌شود. از این رو، آفرینش نفس در مرتبه چهارم رخ می‌دهد که جسم مرکب، مخلوق شده و متصف به روح، واجد حیات می‌شود. بدن جزو ماهیت نفس است و نفس در هر نشأتی همراه بدن است (Amin, 1982: 2/133, 3/334)، هر چند که به دلیل ارتفاع ذات و حظ نفس از تجرد و ملکوت (به واسطه روح)، منزله از ماده مرکب است (Mulla Sadra, 1989: 8/17). از درون مایه‌های پرننگ این مراتب باید به کیهان‌شناسی بطلمیوسی و نظام اجرام و افلاک آن اشاره کرد که تحت تأثیر سنت یونانی به اندیشه اسلامی راه یافته است. البته این سنت غیر اسلامی نزد اندیشمندان مسلمان در طی زمان صیقل و با اندیشه‌های اسلامی سازگاری یافته است.
- ۲.۱.۱. منظر مرتبه وجودی انسان که ناظر بر جایگاه، شأن و منزلت آدمی در نظام آفرینش است، با جهت پایین به بالا، بر شأن وجودی و غایت آفرینش انسان توجه دارد. از آنجا که انسان نقش محوری در نظام هستی دارد و به واسطه شأن وجودی، جامع مراتب هستی است، موجودیت و صورت محقق او در مرتبه طبیعت نباید به معنای موقعیت و وضعیتی حتمی برای او قلمداد شود. سلوک و سیر انسان که مستلزم توجه خاص او به ظرفیت‌های وجودی است، فرایندی است که با آگاهی از خود آغاز می‌شود. البته شروع این فرایند مستلزم آگاهی از خود و جایگاه خود است.
- انسان به موجب وحدت شخصیه، جامع همه مراتب آفرینش و چکیده جمیع موجودات است. او در هر مرتبه از نظام آفرینش، صاحب مقام و منزلتی است:

- در عالم عقول به اعتبار عقل خود جایگاهی دارد؛

- در مرتبه روحانیان به اعتبار روح الهی خود مقامی دارد؛
 - در عالم مجردات باعتبار نفس مجرد منزلی دارد؛
 - و در عالم طبع و نفس حیوانی به اعتبار طبیعت و جسمانیت خود جایگاهی دارد.

از این رو، نخستین مرتبه پیدایش، مقام انسان در علم حضوری حق و انکشاف وجود او نزد خداوند است که از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌شود. پس از آن، در مرتبه ایجاد، نخستین ظهور متعلق به ظهور انسان در عقل کل است که صادر از مبدأ ازلی است. در مراتب نزولی نیز انسان در نفس و طبیعت تا مرتبه ماده و هیولی که آخرین مرتبه تنزلات در عالم خلقت است، نیز مراتبی دارد (Amin, 1982: 1/223). انسان نمونه مجموعه هستی است و این جامعیت منحصر در وجود انسان است. از این رو، دیگر موجودات که فاقد این جامعیت‌اند، امکان برتری بر انسان ندارند. البته این شأن متوجه انسانی است که عقل نظری و عملی را به کمال رسانده و با قوه عاقله خویش، مُدرک حقایق اشیاء است (Amin, 1982: 7/340-341).

افزون بر دو سطح مذکور، در بیان عرفانی امین در تفسیرش، تناظری نیز بین مراتب درونی (ظاهر و باطن) انسان با هستی مطرح شده است. رویکردی که در عرفان اسلامی نیز سابقه دارد. هم‌چنان که عرش الهی در عالم ظاهر قلب انسان، در عالم باطن جان انسان و در باطن باطن آن، نفس ناطقه انسان قرار دارد که محل قرار گرفتن جوهر قدسی و خلیفه‌الله در عالم صغیر است. هم‌چنین، مثال کرسی در ظاهر، سینه انسان و در باطن، روح طبیعی اوست که محل نفوذ نفس حیوانی و قوای طبیعی هفتگانه^۲ است که عرصه قابلیت جسد و محل اجزای بدن است (Amin, 1982: 2/396). بیان این تناظرات در عرفان، تأکید بر پیوند هستی با انسان و نقش و ارتباط مهم انسان با هستی است. موضوعی که بانو امین نیز با بیان صورت‌های مختلف آفرینش انسان و جایگاه او بر آن تأکید می‌کند.

۲.۱. کیفیت و اوصاف نفس

تعریف مفهومی امین از نفس را می‌توان در حرکت از معنای لغوی تا رویکرد حکمی - فلسفی و تبیین عرفانی دنبال کرد. او ابتدا به سنت تفسیری رایج، به تعریف لغوی واژه، اشاره و معانی، همچون: تن، جان، حیات، ذات، شیئی، همت، اراده، انفه و حمیت (Amin, 1982: 3/355) را بیان می‌کند. پس از آن، درباره چیستی نفس با اتخاذ منظر حکمی - فلسفی، نفس را موجودی مجرد از ماده و اجزای ماده معرفی می‌کند (Amin, 1982: 2/133) و در شرح آن می‌افزاید که اتصاف نفوس جزئی به نفس کلی است که در آن، ماده و ترکیب راه ندارد. این تجرید نفس به شکلی تنزیهی تصورپذیر نیست و در خصوص نفوس جزئی به دلیل اتصال و ارتباط نفس با بدن، جسم جزو ماهیت نفس است و این «جزو ماهیت بودن»، به معنای آن است که موجود بودن آن (در مقام نفس جزئی) مسبوق به بدن است. از این رو، امین تأکید می‌کند که همواره و در هر نشأتی، بدن همراه نفس است (Amin, 1982: 3/334).

نزد عارفان و فلاسفه، موجودات عالم به وجه کلی در سه مرتبه‌اند: عالم طبیعت و موجودات مادی، عالم عقول مجرد و موجودات مجرد محض و عالم مثال که برزخ دو عالم مادی و مجرد است. بر این اساس، برای بدن دو سطح مادی یا دنیوی و مثالی یا برزخی می‌توان تصور کرد تا به واسطه آن، روح از طریق نفس مُدرک امور شود. وجود این سطح مثالی یا برزخی برای نفس در سنت حدیثی (Majlisi, 1982: 6/271; 42/301)، کلامی (Subhani, 2004: 5/191) و عرفانی (Ibn Arabi, n.d: 2/568) طرح و بحث شده و از مبادی استدلال بر معاد جسمانی نیز قرار گرفته است (Ghazali, 1988: 135). به‌طور کلی پس از ملاصدرا (Mulla Sadra, 1989: 9/372)، عموم پژوهشگران علوم اسلامی، قول به وجود بدن

مثالی را پذیرفته‌اند.

بانو امین در تفسیر خود افزون بر تعریف و چیستی نفس، اوصاف و ویژگی‌هایی را برای نفس برشمرده که در فهم بهتر چیستی نفس از منظر او مؤثرند. نزد امین، نفس آدمی مبتنی بر ضعف و فرومایگی است و در این حالت، مانع حرکت‌های کمالی انسان است. البته این خصلت طبیعی، وجودی نیست و ظرفیت کمال در نفس مستتر است؛ اما فعال کردن این ظرفیت، مبتنی بر مجاهده خواهد بود (Amin, 1982: 1/2). ناظر بر این امر، او حقیقت وجودی و شأن نفس انسان را متعلق به عالم مجردات و مافوق‌الطبیعه می‌داند. عالم مجردات فوق عالم طبیعیات و محیط بر آن است. از این‌رو، حرکت به سمت آن به مدد ریاضات و ترک مألوفات و مشتتهای نفسانی و طبیعی ممکن می‌شود (Amin, 1982: 2/7). سخنان او در بیان این اوصاف را می‌توان در دو سطح زیر دسته‌بندی کرد:

- اوصاف وجودی گویای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های موجود در نفس است، از این‌رو، اوصاف کمالی یا ظرفیت‌های بالقوه نفس را می‌توان در این دسته جای داد. این اوصاف بالقوه‌اند، لذا از نظر امین، تحقق‌شان مبتنی بر فرایندهایی معرفتی و سلوکی است.
- اوصاف طبیعی نفس که غالباً بر مرتبه ناسوتی و استقرار آن در عالم طبیعت توجه دارد و بیشتر بر دون‌مایگی و پست بودن جایگاه و نازل بودن مرتبه کنونی آن اشاره دارد. این اوصاف به دلیل تمایلات نفسانی و گرایش‌های مبتنی بر آن، افزون بر حضور شیطان و وسوسه‌های شیطانی و نفسانی، عموماً بروز دارد و نفس تربیت‌نیافته به آنها مبتلاست.

بر این اساس، به دلیل ماهیت بالقوگی اوصاف وجودی و تحقق سطح طبیعی، نفس عموماً با اوصاف طبیعی خطاب قرار می‌گیرد. در نتیجه، نباید تضاد در توصیفات در خلال تفسیر بانو امین، این خطا را ایجاد کند که تصویری دوگانه از نفس و اوصاف آن ارائه می‌کند. همچنین، با تحقق اوصاف سطح وجودی و رسیدن به درجه کمال، نفس به مرتبه‌ای خواهد رسید که بانو امین آن را قلب مؤمن می‌داند که جایگاه گنجینه اسرار ازلی، مخزن انوار جبروتی و مقام کرامت انسانی در عالم است (Amin, 1982: 1/41). این اوصاف گنجینه‌ای گران‌بهاست و ارزشمندی انسان را به دنبال دارد. لذا نمی‌توان وضع موجود و طبیعی نفس را دست‌مایه ارزیابی و قضاوت حقیقی از آن قرار داد.

به طور کلی، ارزیابی دقیق منزلت، پیچیده و دشوار است؛ انسان در دایرهٔ ممکنات جای دارد و ممکن فاقد همه‌چیز است. حتی مالک نفس خود نیست (Amin, 1982: 1/41). از این‌رو، هر چه از منزلت برای شأن کمالی آن متصور است، ودیعه و اعطایی است و طلب، نقطه شروع حرکت است؛ زیرا مالک حقیقی باید اعطا کند و موجود ممکن برای اخذ حقیقت خود استعاده نماید. این نکته نیز حائز اهمیت است که کنشگری نفس در مسیر کمال یک حرکت طبیعی و متعارف نبوده و ممکن است با خلل‌های جدی از سوی نفس اماره روبه‌رو شود (Amin, 1982: 1/57-58).

فرایند ارتقای نفس از طریق مطالبه‌های درونی آغاز می‌شود که تحقق نخستین شکل آن به شکل لسانی است. سطح طبیعی نفس از کسب منافع و دفع ضررهای حقیقی در دنیا و آخرت عاجز است. با علم به این موضوع، حالت شکستگی و تواضعی درون قلب انسان ایجاد می‌شود که آن را خضوع و خشوع می‌نامند. این حالت، منجر به انکسار در قلب و ابراز آن بر زبان به شکل طلب یاری از خداوند محقق می‌شود. این حالت التجاء در صورتی که انکسار درون قلب، حقیقی باشد، قهری خواهد بود. تحقق هر نوع کمالی برای نفس متوقف بر این طلب و استعاده از خداوند است؛ زیرا شرارت نفس و قوای نفسانی، انسان را به سمت دیگری سوق می‌دهند و استعانت از خداوند شرط قطعی تحقق کمال است (Amin,)

(1982: 1/24-25).

بانو امین در این رویکرد، نفس را در حالت طبیعی منفی و عافیت جویانه معرفی می‌کند. همچنین، شرط عینیت و تحقق اوصاف وجودی را منوط به امری در خارج از ظرفیت وجودی نفس می‌داند. از این‌رو، بالقوه بودن به معنای استقلال داشتن در تحقق نیست. امری که در بیان تفاوت تحقق استقلالی و غیر استقلالی در امر بالقوه بهتر روشن می‌شود:

▪ امر بالقوه بالاستقلال. شروط و ظروف لازم و کافی (به تمامه) و در حالت بالقوه در موجود مستتر هستند و با تحقق آنها، فعلیت نیز محقق شود؛

▪ امر بالقوه مشروط. شروط و ظروف لازم برای فعلیت در حالت بالقوه در موجود مستتر هستند، اما شرط کافی که تمام‌کننده و عینیت‌بخش از حالت بالقوه به بالفعل است، خارج از موجود است.

بر این اساس، تعارض درونی نفس از یک‌سو و بیرونی بودن شرط تحقق اوصاف وجودی از سوی دیگر سبب می‌شود در اندیشه امین طریق سلوک پس از توجه حق به فرد آغاز شود. رویکردی که هر نوع کنش‌گری فرد به عنوان سالک را موهوبی قلمداد می‌کند.

۳.۱. جایگاه نفس

به‌رغم رویکرد موهوبی به سلوک نزد امین، آنچه از ضرورت‌های کسب و تحقق مطلوب‌هاست و آنچه از ضرورت‌های طی طریق به سمت غایت مطرح است، متوجه نفس خواهد بود (Amin, 1982: 4/89). آدمی در ظرف تحقق، متشکل از روح، جسم و نفس است و نفس در پیوند دو سطح مادی و معنوی جایگاه کلیدی دارد. در اندیشه عرفانی، حلقه اتصال جسم و روح، نفس است و دو شأن متفاوت مادی و غیرمادی را به یکدیگر پیوند می‌دهد (Ibn Arabi, n.d: 2/568). به همین دلیل، امین پس از بیان جایگاه روح، بدن را جزء نفس معرفی می‌کند؛ زیرا ماده نمی‌تواند جزء امر غیرمادی (روح) باشد. ضمن آنکه منظور از جزء نفس بودن در اینجا داخل در آن بودن و ذیل آن بودن است (فائمه بودن) و نه جزء حقیقی که مشکل اضافه و الحاق مطرح شود. در نتیجه، نفس از طریق بدن که جزء ماهیت او بوده و همیشه و در هر نشأتی همراه اوست (Amin, 1982: 3/355)، مُدرک امور می‌شود و به واسطه صفات نفسانی، افعال بدن محقق می‌شود (Amin, 1982: 2/455).

امین در استدلال بر اینکه بدن در نفس است (و نه بالعکس) تحول و زوال بدن را در طی عمر مثال می‌زند که بر خلاف آن، بدن حقیقی و جزء انسانی و تشخیص فردی دچار تغییر و تحول مادی نمی‌شود (Amin, 1982: 4/89). نفس ناطقه حافظ شخصیت و وحدت فردی در انسان، است (Amin, 1982: 7/367). نفس ناطقه در انسان قدرت تمییز حق و باطل را دارد و به واسطه آن، فرد می‌تواند جهت و مسیر حرکت خود را تعیین کند (Amin, 1982: 5/26). البته تا زمانی که این نفس اسیر هواهای نفسانی نشده و ملاک و معیار صحیحی را در انتخاب اتخاذ کند. انسان تا زمانی که زنده است، نفس و طبیعت است (Amin, 1982: 9/61) و هر فردی از بشر به مقتضای قوای شهویه و غضبیه (و دیگر قوای حیوانی) در معرض خطاست. تنها انسان‌هایی که صاحب «نفس قدسی»^۴ شده و قوای طبیعی آنها «مطیع عقل لاهوتی»-شان است، از خطا مصون‌اند.

در کنار بحث از مراتب عالی نفس، امین برای خطاکاران نیز به توبه اشاره می‌کند تا امید به رستگاری انسان را متذکر شود (Amin, 1982: 9/107). او ذیل آیه «و تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (An-Nur/31) به فراگیری توبه اشاره کرده است. فراگیری امر به توبه در قرآن به شکل گسترده‌ای طرح شده و از مباحث کلیدی آن در اتخاذ رویکرد بازگشت است. بر اساس این رویکرد، خداوند همواره و از آغاز همراه و راهنمای انسان بوده و انسان به دلیل غفلت‌های

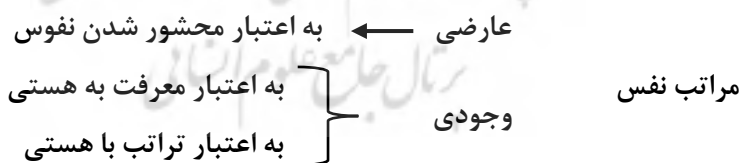
متعدد به او پشت کرده است. در این تصویر، بازگشت به معنای رجوع به اصلی است که مورد غفلت تاریخی بشر قرار گرفته است.

در اندیشه امین، تبیین این نقش‌ها برای نفس در پیوند با این حقیقت است که نفس واسط بدن برای روح است. اصل و سلطان بدن، روح آدمی است و بدن، قوا و مشاعر جسمانی تحت فرمان روح انسان‌اند. در انجام اعمال خوب یا بد اختیاری ندارند و در حقیقت، روح گنه‌کار مقصر است. روح حساس است و مُدِرک اموری است که متوجه بدن است. از این‌رو، انسان اول به قوای باطنی ادراک می‌کند و پس از تصدیق و اراده بر انجام فعل، بدن جسمانی را حرکت می‌دهد. در نتیجه، بدن یکی از شئون نفس ناطقه انسان است (Amin, 1982: 4/89).

مراد از نفس ناطقه، نفس انسانی است. صفت ناطقه برای نفس اشاره به جزئی بودن و تخصیص نفس بر بدن است و تمایز نهادن میان نفس انسانی از نفس کلی. ملاصدرا در توضیح این امر می‌گوید: «نفس دارای شئون و نشأت فراوانی است [...] و برخی از نشأت آن بر بدن متوقف است و استعداد بدن، شرط وجود این نشئه است، یعنی نشأت پست و طبیعت کونیه» (Mulla Sadra, 1989: 8/349). از این‌رو، صفت ناطقه اشاره به نفس متعلق به بدن دارد. «نفس آدمی از بالاترین مرتبه تجردش، به مرتبه طبیعت و حاس و محسوس، تنزل می‌کند و درجه‌اش در آن حال، درجه طبایع و حواس است» (Mulla Sadra, 1989: 8/135). امین در توضیح جایگاه نفس ناطقه و ارتباط آن با بدن چنین بیان می‌کند که منشأ تمام افعال خارجی انسان، صفات نفسانی اوست (Amin, 1982: 2/455). همچنین، هر عملی که از انسان صادر می‌شود، اثری در نفس او می‌گذارد. از این‌رو، می‌توان نفس را صحیفه اعمال انسانی دانست (Amin, 1982: 7-284-285; 11/183; 12/112).

۴.۱. مراتب نفس

تعیین مراتب و مدارج برای هر امری، متأثر از رویکردهای متعددی است که افراد به آن امر یا موضوع دارند. از این‌رو، در بیان مراتب و شئون برای نفس می‌توان از حیثیات وجودی (درونی و ماهوی) یا عارضی (بیرون از موجود) سخن گفت. امین به مقتضای تفسیر آیات به سه نوع مرتبه‌بندی برای نفس اشاره کرده است که با تأمل در آنها می‌توان دو مورد آن را وجودی (معرفتی و هستی‌شناختی) و یک نوع آن را عارضی دانست.



۱.۴.۱. مرتبه‌بندی عارضی: مراد از عارضی بودن مراتب، اشاره به محور تقسیم‌بندی است که بیرون از نفس جای دارد. طبیعتاً انواع گوناگونی از مرتبه‌بندی عارضی را می‌توان برشمرد، اما امین در تفسیر خود تنها به یک نوع اشاره کرده و آن تقسیم نفوس به اعتبار حشر آنهاست که در سه قسم و به شرح زیر جای می‌گیرند (Amin, 1982: 3/357):

- نفوس فاقد حشر. نفوسی که پس از مرگ بقا و حشری ندارند؛ مانند: حیوانات.
- نفوس واجد حشر در آخرت. نفوسی که بقا پس از مرگ دارند، لذا می‌میرند و در آخرت نیز محشور می‌شوند؛ مانند: انسان‌ها، جنیان، شیاطین و ملائکه.

• نفوس واجد حشر در دنیا و آخرت. نفوسی که بقای پس از مرگشان در دنیاست و لذا در دنیا و آخرت محشور می‌شوند. این حشر متوجه نفوس خواص از انسان است که در دنیا به موت معنوی می‌میرند. قرآن کریم در بیان حیات معنوی برخی افراد می‌فرماید: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (Al-An'am/122). چنین فردی مصداق حدیث پیامبر اکرم (ص) است «الْمُؤْمِنُ حَيٌّ فِي الدَّارَيْنِ» و در دنیا نیز حشر خواهد داشت؛ زیرا مرگ وی در دنیا معنوی بوده و تحقق «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» است و چون «فناء فی الله بالله الله» است، به حق نیز بقا می‌یابد (Amin, 1982: 3/353).

در میان اقسام سه‌گانه حشر، تفاوت در ماهیت وجودی انواع است. به این صورت که قسم اول متوجه حیوانات و قسم دوم متوجه عموم ذوی‌العقول است. قسم سوم تخصیصی بر قسم دوم است و مختص انسان است که قابلیت کمال تا اعلی درجه در وی نهاده شده است و این ویژگی نیز نوعی تفاوت وجودی او با شیاطین، جنیان و ملائکه است. البته در خصوص عموم انسان‌ها نیز ضرورتاً این قسم محقق نخواهد شد؛ زیرا اگرچه هر نفسی مستعد فناء فی الله است، اما نفسی که موت او به اسباب باشد، حیات او نیز توسط اسباب است و نفسی که موت او فناء فی الله باشد، بقاء او نیز بالله خواهد بود (Amin, 1982: 3/358). از همین رو، قرآن کریم در بیان فرجام اخروی انسان‌ها و تفاوت آن برای افراد مختلف می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (Al-Imran/185).

۲.۴.۱. **مرتبه‌بندی وجودی.** مراد از وجودی بودن مراتب ناظر بر خصیصه محوری است که امری درونی و وجودی در نفس است. بر این اساس، دو نوع مرتبه‌بندی را می‌توان در تفسیر امین بازیافت: نخست) اشاره به آن جنبه وجودی که ناظر بر معرفت نفس به خود است؛ دوم) اشاره به آن جنبه وجودی که ناظر بر سنخیت نفس با مراتب هستی است. البته امین به این وجوه دسته‌بندی یا حیثیت مراتب مطرح شده برای نفس اشاره نکرده است؛ اما با توجه به مصادیق و شئون دسته‌بندی او، می‌توان این امور را احصاء کرد.

۱.۲.۴.۱. **مراتب نفس ناظر بر معرفت آن نسبت به خود.** این مرتبه‌بندی بر سطوح معرفتی نفس و توجه آن بر دنیا (أماره)، سلوک و مراقبه (لوامه) و کمال و استقرار (مطمئننه) استوار است. امین مانند رویکرد غالب دیگر مفسران در قرآن، در ذیل تفسیر آیات «لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (Al-Qiyamah/1-2) برای نفس که به اعتقاد وی در این آیه ظاهراً منظور از آن روح و روان آدمی است، سه صفت معرفی کرده است (Amin, 1982: 14/203-204). همچنین، در ذیل تفسیر آیات «وَ الْأَرْضِ وَ مَا طَحَاها * وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا» (Shams/6-7) نیز به مرتبه دیگری از نفس با عنوان «مُلْهَمِگی» یا «نفس مُلْهَمَه» در کنار دیگر مراتب امارگی، لوامگی و مطمئننه یاد می‌کند که به معنای محل الهام الهی بودن است (Amin, 1982: 15/153). توضیح این مراتب از نظر امین به شرح زیر است:

۱. نفس «لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» یا نفسی که انسان را به پرستش هوی، شهوت‌رانی، خطا و گناه امر می‌کند و به کمک شیاطین، راه فسق، ظلم و تعدی بر دیگران را باز می‌کند. چنین نفسی بسیار مذموم و مطرود است و کسی که واجد این نفس باشد، در دنیا تابع شیطان و حشر وی با شیطان خواهد بود.
۲. نفس «مُلْهَمَه». مرتبه‌ای است که خداوند علم به خوبی و بدی را به نفس اعطا می‌کند: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (Shams/8). این معرفت (مُلْهَم به نیک و بد بودن) سبب می‌شود میل به بدی یا تحقق کمال معنا یابد؛ زیرا همه

مراتب مستلزم اختیار و حرکتی ارادی است که مقوم ضروری آن آگاهی و معرفت است. از آنجایی که صفت سرزنشگری (لوامه) متضمن وجود معرفت به نیکی و بدی است، نفس ملهمه برای تحقق سرزنشگری و میل آن به سمت کمال ضروری است.

۳. نفس «لِوَامَه». آن حالت نفسانی یا صفت و رویه‌ای است که انسان را از اخلاق نکوهیده و اعمال ناشایست باز می‌دارد. از این‌رو، هرگاه عمل زشت و ناروایی از انسان سرزند، او را سرزنش می‌کند و به پشیمانی و توبه سوق می‌دهد. چنین نفسی به سوی سعادت قدم می‌گذارد و امید به رستگاری آن وجود دارد. نظر به شرافت و عظمت چنین نفسی است که آن را مخصوص به ذکر گردانیده (8-7/Ash-Shams) و به آن قسم یاد کرده است (Al-Qiyamah/2).

۴. نفس «مُطْمَئِنَه». نفسی که در ایمان به مرتبه «عین الیقین» یا «حق الیقین» رسیده است. چنین نفسی به مقام قرب الهی نائل شده از الطاف الهی برخوردار است. بازگشت آن به سوی رحمت الهی و محل قدس و رضای پروردگار و آرامگاه او بهشت رضوان است (30-27/Al-Fajr).

از آنجایی که معرفت نفس جزو نفس و ویژگی آن به شمار می‌رود، امین از این مرتبه‌بندی با نام صفات یاد کرده است. از آنجا که نفس واسط ادراک روح از طریق جسم است و در این مرتبه‌بندی سخن از حد معرفت است، امین این اوصاف را متوجه روح و روان آدمی می‌داند. البته در اینجا تمایز جدی بین نفس و اصطلاح روح و روان مطرح نیست؛ زیرا در سطح ناسوتی و پس از حیات جسم، روح و روان در قالب نفس تشخیص یافته و به جسم، جان می‌دهد. تأکید امین در اینجا بر اصطلاح روح و روان به دلیل نقش معرفتی است که این مراتب در خود دارند.

توجه امین به مرتبه ملهمه نفس را می‌توان به دلیل تأکید او بر موهوبی بودن شروع سلوک و تحقق صفات بالقوه دانست که ارتقا و تغییر را مبتنی بر ارتباطی از بالا می‌داند. در سطح آماره، معرفت نفس محدود به کسب تمایلات و میل به سوی طبیعیات مادون خود است و نسبت به جایگاه حقیقی خود و مراتب عالی‌تر و شأن خویش ناآگاه است. در سطح ملهمه، نفس محل معرفت نیک و بد می‌شود و با این معرفت، جایگاه مافوق و مادون خویش را درمی‌یابد و معارف مرتبط با طی طریق و راه صحیح بر او الهام می‌شود. این علم به تمایز مادون و مافوق منجر به گزینش و حرکت نفس خواهد بود. در سطح لوامه، معرفت نفس مبتنی بر درکی از جایگاه خود است که البته این درک می‌تواند محدود یا گسترده باشد. تنها ویژگی برجسته این معرفت آن است که حرکت‌ها به سمت مادون و تنزل خویش را مؤاخذه می‌کند و میل نفس را جهت اجتناب از سقوط بیدار می‌کند. در سطح مطمئنه، نفس به جایگاه و مسیر و فرجام خویش آگاهی کامل دارد و به واسطه معرفت حقیقی و استقرار آن در خود، قرار یافته است.

فردی به بالاترین مرتبه نفس می‌رسد که همه مراتب ترقی و تعالی به سوی کمال را ببیماید و در مقام معرفت به درجه «عین الیقین» یا «حق الیقین» برسد.^۵ قرآن در بیان شأن فرد مستقر در مرتبه‌ی مطمئنه می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (17/As-Sajdah). روح، نفس و روان این فرد در «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (55/Qamar) متمکن و متمرکز شده و ایمان وی از روی وجدان و شهود است. یکسان بودن روح، نفس و روان در وجود سالک در حیات دنیوی و در این مرتبه سلوک سبب شده تا امین این الفاظ را در یک ردیف قرار دهد تا نشان دهد تفاوت ماهوی در این سطح بین این امور وجود ندارد.

۲.۲.۴.۱. مراتب نفس ناظر بر سنخیت آن با مراتب هستی. این مرتبه‌بندی بر سطوح هستی‌شناختی و بر نسبت

سنخیت نفس با مراتب هستی استوار است. امین این سطوح را بر طبق دو روایت (به نقل از کمیل بن زیاد^۶ و به نقل از اعرابی^۷) از حدیثی منسوب به امام علی^(ع) و به نقل از ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۷۰ ق.) ذکر می‌کند^۸. البته مبنای امین در بیان مراتب نفس، متن منقول از اعرابی است (Amin, 1982: 14/336-339). توضیح مراتب نفس در این دو حدیث به شرح زیر است:

الف) «نفس نامیه نباتیه» قوه‌ای است که اصل آن طبایع چهارگانه (یعنی عناصر اربعه) است. ابتدای ایجاد آن سقوط نطفه در رحم است. قرارگاه آن کبد و ماده آن اجزای لطیف غذاست. عمل این نفس نمو و ارتقا است. سبب تشتت و تفرق اجزای آن، اختلاف متولدات است و هر آنچه از آن تولید می‌شود. این نفس چون از جسم جدا شود، به اصل و مبدأ خود (نفس کلی) بازمی‌گردد و با آن ممزوج می‌شود. نفس نامیه واجد پنج قوه ماسکه، جاذبه، هاضمه، دافعه و مریبه است که خاصیت آنها زیادت یا نقصان است.

ب) «نفس حسیه حیوانیه» قوه‌ای فلکی و حرارت‌گریزی است. اصل و منشأ ایجاد آن افلاک است. ابتدا ایجاد آن در زمان ولادت جسمانی است. عمل آن حیات، حرکت، ظلم و تعدی، کسب مال و پیروی از شهوات دنیوی است. قرارگاه آن قلب و سبب جدایی آن از بدن اختلاف متولدات (منحل شدن اجزاء بدن) است. این نفس چون از بدن جدا شود، به اصل خویش بازمی‌گردد و با آن ممزوج می‌شود. در نتیجه، صورت آن معدوم، عمل آن باطل و ترکیب وجودش مضمحل می‌شود. نفس حسیه واجد پنج قوه دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس کردن است که خاصیت آنها رضایت یا غضب است.

ج) «نفس ناطقه قدسیه» قوه‌ای لاهوتی است. ابتدا ایجاد آن در زمان ولادت دنیوی است. قرارگاه آن علوم حقیقی دینی است. مواد آن تأییدات عقلی است. عمل آن معارف ربانی است. سبب جدایی آن از بدن، منحل شدن آلات جسمانی است. این نفس چون از بدن جدا شود، به اصل خویش بازگشته و مجاور (و نه ممزوج) آن می‌شود. نفس ناطقه واجد پنج قوه فکریه، ذکریه، علمیه، حلمیه و تنبه است که خاصیت آنها نزاهت و حکمت است. این نفس، شبیه‌ترین موجودات به نفوس ملکیه است.

د) «نفس الهیه ملکوتیه» قوه و جوهری بسیط است، حیات آن ذاتی و اصل وجود آن عقل است. از عقل کلی فرود آمده و از آن دعوت کرده است و به سوی آن دلالت دارد. نفس الهیه زمانی که شبیه به عقل کلی شود، به سوی آن بازمی‌گردد. از عقل کلی موجودات به وجود می‌آیند و تمام کمالات به آن بازمی‌گردد. عقل کلی مصداق عبارت «ذات الله العلیا و شجره طوبی و سدره المنتهی و جنة الماوی» است و فردی که آن را بشناسد، نه به دنبال هوی می‌رود و نه امری بر وی دشوار می‌شود. این نفس واجد پنج قوه بقاء در فنا، نعیم در شقاء، عزت در ذلت، فقر در غنا و صبر در بلاست که خاصیت آنها رضا و تسلیم است. همچنین، مبدأ آن از خداوند است که به سوی او بازمی‌گردد.

در محتوای این دو روایت، مراتب: نباتی، حیوانی، انسانی و ملکوتی برای نفس متناسب با شئون حیات در عالم طبیعت (گیاه، حیوان، انسان) و مابعدالطبیعه (ملکوت) در نظر گرفته شده است. ساختار کلی حاکم بر آن مبتنی بر کیهان‌شناسی افلاک و اجرام (بطلمیوسی) و عناصر اربعه (یونانی) در شکل‌دهی به اجزای هستی است. در نتیجه، در مواجهه با رویکرد امین در کاربرد این حدیث، شاهد دو الگوی کیهان‌شناسانه متعلق به عرفان اسلامی و فلسفه یونانی هستیم که در مبانی خود تمایزاتی با یکدیگر دارند. با این حال، این تضاد پس از ورود و رسوخ آموزه‌های فلسفه یونان در دوران ترجمه و

انطباق آن با تعالیم اسلامی مرتفع شده است. چندان‌که در رویکرد عارفان مسلمان در ادوار بعدتر، این مفاهیم چنان انطباق یافته‌اند که توضیح و تفسیر آنها تعارضی را با اندیشه اسلامی در پی ندارد (Nasafi, 1998: 19-33). از همین‌رو، امین نیز در توضیح هر مرتبه نفس، آن را با مفاهیم مرتبط با نگرش عرفانی انطباق داده است. همچنین، در غالب مباحث مربوط به نفس در تفسیر خود، از همین مرتبه‌بندی استفاده کرده است.

۵.۱. عمل نفس

خداوند در ابتدای خلقت نفس آن را به گونه‌ای خلق کرده که در قبول سعادت و شقاوت مساوی است. به این معنا که قلب وی می‌تواند جلوه‌گاه رحمت حق و محل رفت‌وآمد ملائکه یا محل مراده شیاطین و ظهور آثار بهائم و سباع باشد (Amin, 1982: 1/122). نفس انسان به دلیل لطافت خود، مستعد قبول (اعم از کمالات یا ذائل) است و به هر چیزی رو کند، صفات آن را اخذ می‌کند. اگر به سوی ذوات ملکوتی عالم علوی و امور گران‌قدر اخروی توجه کند، صفات آنها را به خود گرفته و متخلّق به صفات آنها می‌شود. در نتیجه، در جوار قرب الهی مستقر می‌شود (Al-Dukhan/51). همچنین، اگر به ذوات خبیث شیاطینی، ذوات بشریه یا امور پست دنیوی روی آورد، متصف به صفات آنها و در ظلمت طبیعت مستقر می‌شود. در نتیجه، به خوف، حزن، بلا و محنت دچار می‌شود؛ زیرا طبیعت در مرتبه نازل واقع شده و از منبع وجود خیر دور است (Amin, 1982: 1/88-89; 3/202-203; 4/376-377). در نتیجه، همانند قول قرآن (Al-Najm/39)، حقیقت و فعلیت هر فردی به شالوده اعمال و ملکات اخلاقی او است (Amin, 1982: 7/284-285).

بر خلاف خصلت یکسان نفس در گرایش به دو سوی نیکی و بدی، قلب انسان منظری متفاوت دارد. قلب انسان دو دَر دارد: یکی به سمت نفس و بدن که همواره باز است؛ و دیگری به سمت روح و حضرت ربوبی که جز به رحمت حق و توسط او باز نمی‌شود (Amin, 1982: 9/428). آنچه از سوی نفس به قلب وارد شود و ملکه قلب شود، بر تحقق رحمت و گشایش دَر مؤثر است. ضمن آنکه تحقق رحمت مستلزم توجه و مداومتی ویژه است تا استحقاق امکان‌پذیر شود. به این معنا که فرد مطیع امر خداوند و رسول وی شود و از اطاعت نفس اماره و شیطان فاصله گیرد. در نتیجه، دل و روان او عرصه ملائکه و محل اشراق و تجلی نور معرفت جلال و اوصاف جمال احدی خواهد شد. چنین فردی به فیوضات غیرمتمنهای و مقامات ارجمند انسانی فائز می‌شود (Amin, 1982: 10/261).

کثرت آثار اعمال در حد عادت، به ملکه نفسانی می‌انجامد. هم‌چنانکه در امر تربیت تکرار یک عمل به ملکه نفسانی منجر می‌شود (Amin, 1982: 3/88). این تبادل دو سویه توجه نفس و صدور افعال و اثرپذیری نفس از وقوع افعال، به شکل‌گیری جهات خاص در نفس منجر می‌شود و کمال یا سقوط نفس را (متناسب با رویکرد کمالی یا مادی) فراهم می‌آورد. در این جاست که لزوم توجه به سطح کمالی یا ملکوتی و عمل مطابق آن آشکار می‌شود. اشاره به وجه ملکوتی در مراتب کمال برای اشاره به مرتبه مافوق عالم ناسوت است که محیط بر آن بوده و نخستین مرتبه صعود انسانی است. امین تأکید می‌کند که توجه به وجه ملکوتی مستلزم صبر و مراقبت است تا آثار حق در قلب فرد متمکن شود؛ زیرا بدون تمکن، همواره احتمال لغزش وجود دارد و با تحقق آن، فرد در مقام امن و امان قرار می‌یابد و موجودات مادون، مطیع و منقاد او می‌شوند (Amin, 1982: 1/88-89). موضوع کسب نفس برای تعالی در این‌جا طرح می‌شود.

تحقق سطح وجودی و اوصاف بالقوه آن برای غلبه بر سطح طبیعی نفس، مستلزم کسب ویژگی‌هایی است. بانو امین در تفسیر آیات متعددی از قرآن، به بیان برخی از این ویژگی‌ها پرداخته است. در میان این ویژگی‌ها، چهار ویژگی نفسانی به عنوان ملکات اخلاقی نفس معرفی شده‌اند. این چهار ویژگی، ویژگی‌های اعتدالی نفس هستند و آن را از افراط و تفریط

بازمی‌دارند و زمینه کمالش را به شکلی مبنایی فراهم می‌کنند. پیش از امین، نراقی در *جامع السعادات* به این خصایص و تعریف آنها اشاره کرده (Naraghi, 1967: 1/86-88) و احتمالاً امین از او اقتباس کرده است. توضیح این خصایص بدین شرح است (Amin, 1982: 1/59-60):

الف) عفت حد وسط شره و نفس، به معنای میانه‌روی در اعمال قوای بهیمیه است. به نحوی که نه به فسق و فجور و زیاده‌روی در اعمال قوای شهویه منجر می‌گردد که قوای حیوانی قوی شوند؛ و نه آن قدر مسامحه در مقتضیات قوای شهویه رخ می‌دهد که قوا و مشاعر انسان ضعیف می‌شود.

ب) شجاعت حد وسط بین ترس و تهور، به معنای تعادل بین مقتضیات قوای غضبیه است. به نحوی که با هر واقعه‌ای تحت تأثیر قرار نگیرد و ترسو نباشد؛ از سوی دیگر، متهور و بی‌باک نباشد و خود را بدون ارشاد عقلی یا حکم شرعی در مهلکه نیاندازد. چنین فردی نه امور مهم را به سرانجام می‌رساند و نه جان خود را در آنها به سلامت حفظ می‌کند.

ج) حکمت حد وسط بین جهل و مکر، به معنای علم به حقیقت اشیاست. چنانکه هر چیزی را در مرتبه خود بشناسد. حکیم فردی است که عقل را به کار اندازد و در آنچه که بایسته است، تدبیر کند. همچنین، در آنچه برتر و بالاتر از فکر بشر است، خودداری کند و جایگاه خود را در تمام امور بشناسد. حکمت انسان را از آنچه برخلاف وظیفه انسانی است، باز می‌دارد؛ زیرا حکمت، عقل را بزرگ و نفس را قوی و قوای روحانی را جلا می‌دهد.

د) عدالت به معنای مساوات و میانه‌روی بین اخلاق و ملکات نفسانی و قدر جامع بین چهار ملکه نفسانی است. چندان که اگر فردی مشی خود را بر آن قرار دهد، بر طریق مستقیم الهی خواهد بود.

در کنار این ویژگی‌های کلیدی، نقش صفت اصلی کمالی فرد از منظر قرآن نیز حائز اهمیت است. «تقوا» خصلتی مهم و پربسامد در قرآن کریم است که همچون ویژگی کانونی برای مؤمن معرفی شده است. تقوا مأخوذ از «وقایه» به معنای حفظ کردن از ضرر و زیان است و نفس را در برابر خصایص طبیعی خود (اماره بالسوء) حفظ می‌کند. امین در توضیح تقوا به عرف شرع اشاره می‌کند که در آن، متقی کسی است که نفس خود را از آنچه در آخرت به او ضرر خواهد رساند، بازدارد (Amin, 1982: 1/79). به واسطه ضرورت این پرهیز است که هیچ کس بدون مجاهده با نفس و گذشت از خود و فناء فی الله به مقام و مرتبه‌ای نخواهد رسید (Amin, 1982: 11/107). مهم‌ترین سطح حفظ کردن خود (تقوی)، خضوع و خشوع است که دارای مراتبی است که غایت تحقق تقوی را برای انسان رقم خواهد زد (Amin, 1982: 11/107):

- خشوع نفس، که تمرکز آن از خواطر و هواجس است؛
- خشوع قلب، که ملازمه و دوام آن با ذکر است؛
- خشوع سر، که مراقبت و کوشش بر نفی خواطر و تفرق حواس است؛
- خشوع روح، که استغراق در بحر محبت و گداخته شدن نزد تجلی صفات جلال و جمال احدی است.

نتیجه

دو عنصر کلیدی در رویکرد بانو امین به بحث نفس، فاعلیت مطلق خداوند و ابتناء هر نوع کنش نفس بر موهبت الهی است. دو عنصر اساسی که همه سطوح رویکردهای امین در نسبت با موضوع نفس را سامان می‌دهند. ماهیت نفس در اندیشه بانو امین منظری وجودی و هستی‌شناختی دارد. امری که سبب شده امین در قالب پرداخت‌ها به انسان در تفسیرش را حول نفس ناطقه (به عنوان عینیت وجودی آن) و نحوه عمل او (قصورها و بایدها) سامان دهد. اگرچه امین

نفس را موجودی مجرد از ماده و اجزای ماده معرفی می‌کند، اما این تجرید نفس به شکلی تنزیهی قابل تصور نیست و در خصوص نفوس جزئی به دلیل اتصال و ارتباط نفس با بدن انسان، جسم جزو ماهیت نفس است و این «جزو ماهیت بودن» به معنای موجود بودن آن (در مقام نفس جزئی) است. او در این اندیشه متأثر از آرای پیشینیان خود، همچون: ابن عربی (در عرفان) و ملاصدرا (در فلسفه) است.

گفتار امین در توصیف نفس در دو سطح وجودی و طبیعی ناظر بر حقیقت وجودی این موجود در ذیل خالق هستی است. به عبارت دیگر او می‌کوشد تا وجه هستی‌شناختی رویکرد خود به ماهیت انسان و نفس را معین و مضیق کند. نزد امین، اوصاف وجودی گویای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های موجود در نفس است و بالقوه‌اند؛ و اوصاف طبیعی ناظر بر مرتبه ناسوتی و استقرار آن در عالم طبیعت است که بیشتر بر پستی جایگاه و نازل بودن مرتبه کنونی آن اشاره دارد. این نکته حائز اهمیت است که تحقق اوصاف بالقوه مبتنی بر فرایندهایی معرفتی و سلوکی است که تحقق آن متوقف بر طلب و استعاذه از خداوند است. این رویکرد امین، جایگاه محوری فاعلیت خداوند در بن‌مایه‌های عرفانی - سلوکی او را آشکار می‌کند.

در بیان مراتب نفس نیز سه نوع مرتبه‌بندی برای نفس در تفسیر او بیان شده است. این مرتبه‌بندی‌ها را می‌توان از حیث نسبت نفس با موضع تقسیم‌بندی، در دو دسته ماهوی و عارضی جای داد که دسته ماهوی خود دو قسمت معرفتی و هستی‌شناختی تقسیم‌پذیر است. در دسته‌بندی عارضی، تأکید بر نقش انسان سلوک یافته که ورای قواعد عرفی جهان دنیوی (مرگ و ممات) است، مطرح است. تأکید بر جایگاه ویژه این نوع از انسان‌ها اشاره دارد. در دسته‌بندی‌های ماهوی، امین دو منظر را مدنظر خود دارد:

الف) آن جنبه وجودی که ناظر بر معرفت نفس نسبت به خود است و چهار سطح: أماره، ملهمه، لوامه و مطمئنه را شامل می‌شود. در این تقسیم‌بندی، ویژگی برجسته امین در مرتبه «ملهمه» و تأکید بر موهوبی بودن حرکت به سمت تغییر در انسان است. بر این اساس، او می‌کوشد تا ماهیت معرفت ضروری برای سلوک و حقیقت سلوک را امری موهوبی معرفی کند که تأکید صریحی بر فاعلیت مطلق خداوند است.

ب) آن جنبه وجودی که ناظر بر سنخیت نفس با مراتب هستی است و بر اساس حدیثی منسوب به امیرمؤمنان^(ع) مراتب: نباتی، حیوانی، انسانی و ملکوتی را برای نفس برشمرده است. در محتوای این حدیث شاهد دو الگوی کیهان‌شناسانه متعلق به عرفان اسلامی و فلسفه یونانی هستیم که در مبانی خود تمایزاتی با یکدیگر دارند. با این حال، امین بر الگوهای سنت کلاسیک عرفانی و تلفیق نظریات یونانی و اسلامی تأکید کرده و تا آنجا پیش می‌رود که با وجود تردیدها نسبت به صحت حدیث، بر درستی محتوای آن تأکید می‌کند. از آنجا که مراتب در این حدیث مؤید ماهیت غیر استقلالی برای انسان و تأکید بر نقش ویژه خداوند در سلوک است، امین محتوای آن را با رویکرد عرفانی خود سازگار می‌یابد.

در رویکرد بانو امین درباره تساوی وضعیت نفس در مورد قبول سعادت و شقاوت نیز مجدداً می‌توان رجوع وی به بحث فاعلیت مطلق خداوند و اعطای رحمت از جانب وی را مشاهده کرد. نفس انسان به دلیل لطافت وجودی خود، مستعد قبول (اعم از کمالات یا رذایل) است و به هر چیزی رو کند، صفات آن را اخذ می‌کند. کثرت آثار اعمال در حد عادت، به ملکه نفسانی می‌انجامد که لزوم توجه به سطح کمالی یا ملکوتی و عمل مطابق آن، اینجا آشکار می‌شود. بر این اساس، ماهیت وجودی ویژگی خاصی را برای حرکت و سلوک فراهم نمی‌آورد و بالقوه بودن در انسان منجر به حرکت خودجوش در او نخواهد شد. شروع حرکت انسان چه از حیث معرفت (نفس ملهمه) یا از حیث تمایل (وجه کمالی در سویه حق در

قلب) مستلزم اعطای الهی است. نفس انسان واجد قابلیت است و تحقق و عینیت این قابلیت‌ها به مدد توجه انسان از بیرون از خود و از جانب حق اعطا می‌شود. این تأکید بانو امین بر موهوبی بودن، تأکید ویژه‌ای بر غیر استقلال‌ی بودن وجود انسان است که در راستای فاعلیت مطلق خداوند در اندیشه او جای می‌گیرد.

سیاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بانو امین در ترجمه و تفسیر این آیه، بین نفس‌شناسی و هدایت ملازمت برقرار کرده است. ترجمه آیه: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (Al-Maidah/105)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شماست محافظت نفس‌های خودتان. وقتی شما هدایت یافتید، گمراهی دیگران به شما ضرر نمی‌رساند. بازگشت همه شما به سوی خداست. پس شما را به آنچه عمل کرده‌اید، خبردار می‌نماید (Amin, 1982: 4/387). در تفسیر آیه نیز امین می‌گوید: «خطاب به مؤمنین است که بخود بپردازید و مراقب راه و روش خود باشید که مبدا عمل رکیک بی‌معنی جهال در شما تأثیر نماید و از گمراهی آنها نهراسید شما کوشش کنید که از طریق مستقیم اسلام و دستورات الهی که به توسط رسولش به شما ابلاغ گردیده منحرف نگردید و بدانید خدای تعالی حاکم بر تمام مردم است و بازگشت تمام شما به سوی اوست» (Amin, 1982: 4/395).
۲. چهار عنصر فرضی که هر یک در کیفیت‌های خود از جهتی کامل‌ترین‌اند و هیچ‌گاه در طبیعت یافت نمی‌شوند و کاربرد مشهور آب، خاک، آتش و هوای طبیعی نمادی از آن چهار عنصر است؛ زیرا نزدیک‌ترین عنصر طبیعی برای اشاره به آن چهار جسم خالص است (Ibn Sina, 1983: 2/202).
۳. قوای نباتی به نحو کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) قوای نباتی مخدوم؛ این دسته قوای دیگری را به خدمت می‌گیرند تا برای این قوا کارکنند و شامل: قوه نامیه، غاذیه، مولده و مصوره هستند؛ ب) قوای نباتی خادم؛ قوایی که برای قوای دیگر کار می‌کنند و شامل: قوه جاذبه، ماکسه، هاضمه و دافعه هستند (Mulla Sadra, 1989: 8/79-80). در میان این هشت قوه، برخی مانند: خواجه نصیر، قوه مصوره را که قوه نقش و اثر بالقوه وجود انسان در منی است، را قبول ندارند. بانو امین نیز در ذکر قوا هفت مورد را بیان کرده و به نظر می‌رسد جزو مخالفان این قوه است.
۴. در توضیح نفس قدسی باید گفت که این نفس مرتبه‌اعلی، اشرف و اکمل نفس بشری است، از همین‌رو، برخی نفس قدسی را مختص انبیا و اولیا دانسته‌اند (Qomi, 2015: 2/621). مستند این سخن آیه قرآن است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» (Ash-Shura/52). ملاصدرا در توضیح نفس قدسی و کیفیت آن می‌گوید: نفس قدسی حد‌اعلی و شدت نورانیت نفس است که مستنیر از عقول فعاله مجرده است. به واسطه این اتصال با عقول، علی‌الساعه قبول فیض کرده و حقایق را سریعاً درمی‌یابد، لذا به حقایق اشیا احاطه دارد. بدون طلب و شوق یا ترتیب مقدمات به نتایج رسیده و بدون ترتیب حدود و اوساط، حقایق را دریافته و از نتایج حاصل به نتایج دیگر می‌رود و سرانجام به غایات مطالب انسانی و نهاییات درجات بشری می‌رسد (Mulla Sadra, 1989: 3/386-387).
۵. در مراتب سه‌گانه «علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین»، یقین به معنای علم قطعی مطابق با واقع است (Saliba, 1987: 682). مراتب یقین در قرآن نیز ذکر شده‌اند (At-Takathur/5-7; Al-Waqi'ah/95). از منظر عرفانی، علم الیقین، طریق دلالت به نحوی که هیچ شکی باقی نگذارد؛ عین الیقین، معرفت شهودی و مشاهده است؛ و حق الیقین، فنا و استغراق در حقیقت است.
۶. «عَنْ كَمِيلِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ مَوْلَانَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا عَ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَنِي نَفْسِي قَالَ يَا كَمِيلُ وَ أَىَّ النَّفْسِ تُرِيدُ أَنْ أَعْرِفَكَ قُلْتُ يَا مَوْلَى هَلْ هِيَ إِلَّا نَفْسٌ وَاحِدَةٌ قَالَ يَا كَمِيلُ إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ النَّامِيَةِ النَّبَاتِيَّةِ وَ الْحَسِّيَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَ النَّاطِقَةِ الْقُدْسِيَّةِ وَ الْكَلْبِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ خَمْسُ قُوَى وَ خَاصِيَّتَانِ فَالنَّامِيَةُ النَّبَاتِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى مَاسِكَةٌ وَ جَازِبَةٌ وَ هَاضِمَةٌ وَ دَافِعَةٌ وَ مَرَبِّيَّةٌ وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ الزَّيَادَةُ وَ التَّقْصَانُ وَ أَنْبِعَاتُهَا مِنَ الْكَبِيدِ وَ الْحَسِّيَّةِ الْحَيَوَانِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى سَمْعٌ وَ بَصَرٌ وَ شَمٌّ وَ ذَوْقٌ وَ لَمَسٌ وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ الرِّضَا وَ الْعَضْبُ وَ أَنْبِعَاتُهَا مِنَ الْقَلْبِ وَ النَّاطِقَةُ الْقُدْسِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى فِكْرٌ وَ ذِكْرٌ وَ عِلْمٌ وَ حِلْمٌ وَ نَبَاهَةٌ وَ لَيْسَ لَهَا أَنْبِعَاتٌ وَ هِيَ أَشْبَهُ الْأَشْيَاءِ بِالنَّفُوسِ الْفَلَائِكِيَّةِ وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ التَّرَاهَةُ وَ الْحِكْمَةُ وَ الْكَلْبِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى بَهَاءٌ فِي فَنَاءٍ وَ نَعِيمٌ فِي شَقَاءٍ وَ عَزٌّ فِي ذُلٍّ وَ فَقْرٌ فِي غِنَاءٍ وَ صَبْرٌ فِي بَلَاءٍ وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ الرِّضَا وَ التَّسْلِيمُ وَ هَذِهِ الَّتِي مَبْدُوهَا مِنَ اللَّهِ وَ إِلَيْهِ تَعَوَّدُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى».
۷. «روى ان أعرابياً سأل أمير المؤمنين (ع) عن النفس، فقال له عن أي نفس تسأل. فقال: يا مولاي! هل النفس أنفس عديدة؟ فقال عليه السلام: نعم نفس نامية نباتية، و نفس حسيه حيوانية، و نفس ناطقة قدسية، و نفس إلهية ملكوتية كليّة. قال: يا مولاي ما النامية النباتية؟ قال عليه السلام: قوه أصلها الطبائع الاربع بدو إيجادها مسقط النطفه، مقرها الكبد، مادّةها من لطايف الأغذيه، فعلها النمو والزايده، و سبب

فراق‌ها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجه لا عود مجاوره. فقال: يا مولای! و ما النفس الحسیة الحيوانیة؟ قال علیه‌السلام: قوه فلكیة وحرارة غریزیه أصلها الافلاك بدو ايجادها عند الولادة الجسمانیة فعلها الحیاء والحركة و الظلم و الغشم و الغلبه و اكتساب الاموال و الشهوات الدنیویة. مقرها القلب، سبب فراقها اختلاف المتولدات، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجه لا عود مجاوره. فتعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحل تركيبها. فقال: يا مولای! و ما النفس الناطقه القدسیة؟ قال علیه‌السلام: قوه لاهوتیه بدو ايجادها عند الولادة الدنیویة، مقرها العلوم الحقیقیة الدینیة، موادها التأییدات العقلیة، فعلها المعارف الربانیة، سبب فراقها تحلل الآلات الجسمانیة، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاوره لا عود ممازجه. فقال: يا مولای! و ما النفس اللاهوتیه الملكوتیه الكلیة؟ فقال علیه‌السلام: قوه لاهوتیه جوهره بسیطه حیة بالذات أصلها العقل منه بدت و عنه وعت و إليه دلت فأشارت عوده‌ها إليه إذا كملت و شابهت، و منها بدأت الموجودات و إليها تعود بالكمال فهو ذات الله العلیا و شجره طوبی و سدره المنتهی و جنه المأوی، من عرفها لم یشق، و من جهلها ضل سعیه و غوی.»

۸. فیض‌کاشانی این روایت را در تفسیر الصافی (1994: 3/111) و کلمات مکنونه (1981: 76-77) ذکر کرده است. پیش از او، ملاصدرا این روایت را به نقل از شیخ بهایی نقل کرده است (2004: 3/380). البته فیض‌کاشانی در کلمات مکنونه صورتی از این روایت را به نقل از اعرابی از امیرالمؤمنین(ع) نقل کرده که در دیگر منابع (هم‌چون ملاصدرا و بحارالانوار) موجود نیست. این روایت، الفاظ متفاوتی در توضیح مراتب نفس دارد. درباره اعتبار سندی این حدیث اتفاق نظری وجود ندارد. امین می‌گوید: «اگرچه ظاهراً شاید سندش معتبر نباشد، لکن از فقرات و سبک عبارت ممکن است مطمئن شد که از دهان مولی امیرالمؤمنین(ع) صادر شده است» (Amin, 1982: 14/338). حال آنکه علامه مجلسی پس از نقل این حدیث (به روایت کمیل بن زیاد)، به دلیل غریب بودن الفاظ آن با دیگر احادیث مستند و مشهور و نامتجانس بودن محتوای آن با تعالیم اسلامی آن را فاقد اعتبار سندی می‌داند (Majlisi, 1982: 58/84-85). با این حال، تفاوت نظر امین با مجلسی می‌تواند به دلیل اعتماد وی به روایت فیض‌کاشانی یا اتکا به تجربه و رویکرد عرفانی خود باشد.

References

- The Holy Quran*. (2009). Translated by Mohammad Mehdi Fuladvand. Tehran: Khairullah Publishing.
- Amin, Seyedah Nusrat. (1982). *Makhzan al-'Irfan dar Tafsir-e Qur'an*. Tehran: Muslim Women's Movement.
- Ashtiani, Mirza Mehdi. (1988). *Scholia on the Versified Interpretation of Philosophy (Persian: Ta'liqeh bar Sharh-e Manzumeh-ye Hekmat)*, by Javad Flatouri and Mehdi Mohaghegh, Tehran: University of Tehran Press.
- Fiez Kashani, Muhammad bin Shah Mortaza. (1994). *Tafsir al-Safi*, Edited and Researched by Hossein A'lamī. Tehran: Al-Sadr School.
- Fiez Kashani, Muhammad bin Shah Morteza. (1981). *Kalimat al-Maknunah Min 'Ulum Ahl al-Hikmah va l-Ma'rifah*. Introduction and Correction by Azizullah al-'Atarudi al-Quchani. Tehran: Farhani.
- Ghazali, Mohammad bin Mohammad. (1988). *The Moderation in Belief (Arabic: Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilamiyya.
- Ibn Arabi, Muhammad bin Ali. (n.d). *The Meccan Revelations (Al-Futuh al-Makkiyya (4-volume series))*. Beirut: Dar Sadr.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah. (1983). *Al-Tabi'iyat min al-Shifa'*, Researched by Suleiman Dunya, George Shehate Qanawati, Ibrahim Bayoumi Madkoo, Saeed Zaid and Muhammad Yusuf Musa. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi School.
- Ibn Turka, Sa'in al-Din. (1981). *Tamhid al-Qawa'id*, Edited by Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Iranian Hikmat and Philosophy Society.
- Ikhwan Safa. (1997). *Treatises of Ikhwan al-Safa and Khallan al-Wafa*. Beirut: Dar Sadr.

Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar: Al-Jama'e'ah Ledorar-e Akhbar-e-Ala'ymat-e-Al-Athar*. Beirut: Al-Wafa Foundation.

Muhammadi, Ali; Sajjadi, Seyyed Ahmed. (2022). "Analytical Examination of the Components of Quranic Self-knowledge and its Application in Human Development and Evolution in the Mystical Interpretation of Banu Amin's Mystical Repository", *Qur'an, Culture and Civilization Quarterly*, 3rd year, 2nd issue (consecutive 8), summer 2022 (pp.: 82-103) (doi: 10.22034/jksl.2022.363101.1157).

Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad Shirazi. (2004). *Exegesis of 'Usul al-Kafi*. Proofreading and Research by Mohammad Khajawi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi. (1989). *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqli al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi. (n.d). *al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahaj al-Sulukiyyah*. Corrected and Revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: University Publishing Center.

Naraghi, Mulla Mohammad Mahdi. (1967). *Jami' Al-Sa'adat*, Edited and Suspended by Mohammad Kalantar, Introduction by Mohammad Reza Al-Muzaffar, Beirut: Est. Al-Alami Press.

Nasafi, Aziz al-Din Bin Muhammad. (1998). *Collection of Treatises aka Kitab al-Insan al-Kamil*. Foreword by Henry Karban. Revised and Introduced by Mari-Zhan Muleh. Translation of the Introduction by Dhiaul-Din Dehshiri. Tehran: Tahuri; French Iranology Society in Tehran.

Panahi Azad, Hassan; Manani, Fereshte. (2019). "The Relationship between Human Immortality and Moral Action from the Perspective of an Iranian Mujtahidah Lady", *Research Journal of Ethics*, Volume 13, Number 49, Autumn 2019 (pp: 68-51) (doi: 20.1001.1.22287264.1399.13.49.2.8).

Qomi, Qazi Saeed Mohammad bin Mohammad Mufid. (2015). *Interpretation of Tawhid of Saduq*. Edited by Najaf-Qoli Habibi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Saliba, Jamil. (1987). *Philosophical Dictionary*. Translated by Manouchehr Sane'i Darrah-Bidi. Tehran: Hikmat.

Sobhani, Jafar. (2004). *Immortal Charter*. Qom: Imam Sadiq Foundation.