

نگاهی نو به حدیث شریف

«من عرف نفسه فقد عرف رب»

• فاطمه طباطبایی

•• رضا حسینی فر

چکیده: معرفت نفس، همواره دل مشغولی جدی اهل اندیشه و سیر بوده است. این معرفت بهویژه آنگاه که با معرفت رب پیوند می‌خورد، ضرورتی مضاعف می‌یابد. همین امر تلاش اندیشمندان و عارفان مسلمان را برای فهم و ارائه تفسیری دقیق از حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف رب» باعث شده است.

نگارندگان برآن هستند تا با ترسیم اختلافات مبنایی اثرگذار در فهم این حدیث شریف، شیوه‌ای ضابطه‌مند برای فهم حدیث و دسته‌بندی سامان‌مند، تفاسیر متعدد و گاه منضاد آن ارائه دهد. دستیابی به چنین ضابطه‌ای، در پرتو توجه به برخی ظرافت‌های مفردات حدیث، تأمل در کیفیت ترکیب، توضیح چگونگی تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب، دخالت مراتب طولی فهم و مواردی دیگر دنبال شده است.

واژگان کلیدی: معرفت، رب؛ نفس، تلازم معرفتی، امکان و امتناع.

• عضو هیئت علمی و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، رئیس انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.
E-mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

•• دانشجوی دکتری عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
E-mail: hosnegol@yahoo.com



مقدمه

آدمی آنگاه که فارغ از دل مشغولی‌ها و روزمرگی‌ها، با «خویش» خلوتی داشته، خود را بسی پیچیده و پر رمزوراز و دارای ساحت‌های گونه‌گون با ژرفایی خیره‌کننده یافته است. حتی آنان که در تلاشند به خود یا به دیگران بباورانند که چیزی بیش از یک «حیوان متمن» در خود نمی‌یابند، در درون جانشان از این تعریف ناخرسندند و از خود انتظاری بسیار بیشتر دارند.

این فریاد درونی آنگاه که در کنار تأکیدهای بسیار پیامبران، اولیای الهی، صاحبدلان به حقیقت رسیده و اندیشمندان فرزانه، درباره اهمیت معرفت نفس و ارتباط تنگاتنگ آن با شناخت آفریدگار و از آن طریق، شناخت کل هستی قرار گیرد، آدمی را وامی دارد تا سیر در لایه‌های تودرتوی جان خویش، به جست‌وجوی حقیقتی به غایت، ژرف و پیچیده دست زند. این اهمیت تا بدانجا است که در نظر برخی از بزرگان حکمت و عرفان، هرکس «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را درست بفهمد، می‌تواند جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق عرفانی را از آن استنباط کند (حسن زاده، ۱۳۷۶: کلمه ۲۶).

این نوشتار، با صرف نظر کردن از مباحثی چون بررسی تفصیلی معنا و حقیقت نفس، قوای آن، رابطه نفس با بدن و نیز با چشم‌پوشی از اقوال فراوانی که درباره رابطه معرفت نفس و معرفت رب ذکر شده، وجهه همت خویش را به دسته‌بندی کلی رویکردهای مختلف در تبیین تلازم معرفتی، نقد و تحلیل اجمالی آن‌ها و در نهایت، تقویت نگاه عارفان معطوف کرده است. به نظر می‌رسد، در این صورت، می‌توان این نوشتۀ را کاری نو در زمینه این حدیث شریف به حساب آورد.

پیشینه تحقیق

در آثار حکیمان و عارفان مسلمان، به این حدیث شریف استنادهای فراوانی شده است و با توجه به رسالت حکمت و عرفان در فهم حقیقت هستی از یک سو، و محتوای بسیار غنی این روایت از دیگر سو، این حجم از استناد، امری کاملاً طبیعی و بجا است. افزون بر استناد، برخی از بزرگان در تلاش بوده‌اند تا در مقام تفسیر این حدیث شریف، نحوه ارتباط



آرمانی بر فنا اسلامی ایران

«معرفت نفس» را با «معرفت رب» واکاوی کنند و در این راه، قریب سی رساله، چاپ شده و مخطوط به رشته تحریر درآمده است (مهریزی، ۱۳۷۷ - ۱۴۴ - ۱۴۵) و بیش از صد وجه برای تبیین رابطه میان معرفت نفس و معرفت رب ذکر کرده‌اند. طبیعی است جمع‌آوری و بیان دوباره این وجوده یا افزودن وجوده تازه، کاری پرفایده و جدید به حساب نمی‌آید. رسالتی که این تحقیق بر عهده دارد، ارائه دسته‌بندی مناسبی از این آراء و نقد و تحلیل اجمالی آن‌ها، و در نهایت، تقویت برخی از وجوده تلازم است.

پیش از آغاز، ذکر یک نکته ضروری می‌نماید: نویسنده پس از بیان تقسیمات مختلف، ضمن نقد اجمالی، نظر خود را نیز بیان کرده است. با وجود این، رسالت اصلی نگارنده گزارش حالت‌های قابل تصور در تقسیم بوده است، نه پذیرش یکی از اقسام و مبنای قراردادن آن برای دیگر تقسیمات. به عنوان نمونه، نویسنده - برخلاف برخی از مفسران حدیث - «ربه» را برابر با «الله تعالیٰ» یا «رب العالمین» ندانسته است، اما در تقسیمات دیگر، با نادیده انگاشتن برداشت خویش، «ربه» را گاهی به معنای «خداآوند» دانسته است. روشن است اگر کسی بخواهد طبق مبانی خویش، حدیث را شرح دهد، باید در هر یک از تقسیمات ارائه شده، مبانی ویژه خود را بیان کند و در نهایت، تفسیری هماهنگ و منسجم ارائه دهد.

۱. بررسی سندی و مفردات حدیث

۱-۱. سند حدیث

حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در حد شهرت، در آثار و منابع شیعه و اهل سنت، از پیامبر اکرم^(ص)، حضرت امیر^(ع) و نیز امام صادق^(ع) نقل شده است. (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۹۵) البته تا آنجا که نویسنده کاویده است، در منابع این روایت به سلسله سند آن اشاره‌ای نشده است. شاید همین امر موجب شده است که برخی از بزرگان اهل سنت، در حدیث بودن این نقل، تشکیک کنند (سیوطی، ۱۶؛ کشف الخفاء ج ۲: ۲۶۲). به هر حال، اگر بر منابع ذکر شده، مضامین مشابه را نیز بیفراییم می‌توان ادعای تواتر معنوی روایت را نیز مطرح کرد.



۲-۱. مضامین مشابه

ارتباط وثيق ميان معرفت نفس و معرفت رب در ميان حكمـا و عارفـان بيـش از اسلام نـيز مورد توجه بوده است. در ميان مسلمـانـان، عارفـان بيـش از ديـگـران به اين حدـيث توجه داشـتهـانـد. از جملـهـ، در كتاب تـعرـفـ، كـشـفـ المـحـجـوبـ، مـرـصادـ العـبـادـ، حـقـائقـ الـحقـائقـ، مـرـمـوزـاتـ، تـذـكـرهـ، مـقـامـاتـ الـعـارـفـينـ، مـشارـقـ الـدـارـارـيـ، مـصـبـاحـ وـ كـتابـهـاـ فـراـوانـ دـيـگـرـ، اـزـ اـينـ روـايـتـ بهـرـهـاـ گـرـفـتهـانـدـ (ـصـدرـيـ نـيـ، ـ١٣٨٠ـ: ـ٥٣٤ـ). اـماـ درـ مـيـانـ مـنـابـعـ دـينـيـ وـ مجـامـعـ روـايـيـ، مضـامـينـ مشـابـهـ اـيـنـ روـايـتـ، پـرـشـمارـ استـ كـهـ بـهـ ذـكـرـ چـندـ مـورـدـ اـكتـفاـ مـىـ شـودـ:

- آية شريفـهـ «وـلـاـتـكـونـواـ كـالـذـينـ تـسـوـاـ اللـهـ فـأـسـاـهـمـ أـنـفـسـهـمـ» (ـحـشـرـ: ـ١٩ـ) كـهـ بـرـخـىـ اـزـ بـزـرـگـانـ حـدـيثـ مـذـكـورـ رـاـ بـهـ مـنـزـلـهـ عـكـسـ نـقـيـضـ آـيـهـ دـانـسـتـهـانـدـ (ـصـدرـ الـمـتـالـهـيـنـ، ـ٣ـ: ـ٥ـ وـ ـ١٤٠ـ). (ـ١٦ـ)
- «سـتـرـيـهـمـ آـيـاتـنـاـ فـيـ الـآـفـاقـ وـ فـيـ أـنـفـسـهـمـ حـتـىـ يـتـبـيـئـنـ لـهـمـ أـنـهـ الـحـقـ» (ـفـصـلـتـ: ـ٥٣ـ).
- إـنـ بـعـضـ اـزـوـاجـ النـبـيـ(ـصـ) سـائـلـهـ: مـتـىـ يـعـرـفـ الـإـنـسـانـ رـبـهـ؟ فـقـالـ: «اـذـاـ عـرـفـهـ نـفـسـهـ» (ـعـلـمـ الـهـدـىـ، ـ١٤٠ـ: ـ١ـ). (ـ١٩٨ـ)
- عنـ رـسـوـلـ اللـهـ(ـصـ) «أـطـلـبـواـ الـعـلـمـ وـ لـوـ بـالـصـيـنـ». فـسـرـهـ الصـادـقـ(ـعـ) بـقـولـهـ: «هـوـ عـلـمـ مـعـرـفـةـ الـنـفـسـ وـ فـيـهـاـ مـعـرـفـةـ الرـبـ» (ـمـجـلـسـيـ، ـ١٤٠ـ: ـ٢ـ). (ـ٣٢ـ)
- فـيـ صـحـفـ اـدـرـيـسـ: «مـنـ عـرـفـ الـخـلـقـ عـرـفـ الـخـالـقـ؛ وـ مـنـ عـرـفـ الرـزـقـ عـرـفـ الـراـزـقـ؛ وـ مـنـ عـرـفـ نـفـسـهـ عـرـفـ رـبـهـ» (ـهـمـانـ، ـجـ ـ١ـ: ـ٩٢ـ). (ـ٤٥٦ـ)
- اـزـ حـضـرـتـ اـمـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ(ـعـ) روـايـاتـ فـراـوانـيـ نـقـلـ شـدـهـ كـهـ اـزـ آـنـ جـمـلـهـ اـسـتـ: «اـكـثـرـ النـاسـ مـعـرـفـةـ لـنـفـسـهـ اـخـوـفـهـ لـرـبـهـ»؛ «اـعـرـفـكـمـ بـنـفـسـهـ اـعـرـفـكـمـ بـرـبـهـ»؛ «عـجـبـتـ لـمـنـ يـجـهـلـ نـفـسـهـ كـيـفـ يـعـرـفـ رـبـهـ»؛ «كـيـفـ يـعـرـفـ غـيـرـهـ مـنـ يـجـهـلـ نـفـسـهـ؟»؛ «لـاـتـجـهـلـ نـفـسـكـ فـإـنـ الـجـاهـلـ مـعـرـفـةـ نـفـسـهـ جـاهـلـ بـكـلـ شـيـءـ»؛ «مـنـ عـرـفـ نـفـسـهـ فـقـدـ اـنـتـهـىـ إـلـىـ غـاـيـةـ كـلـ مـعـرـفـةـ وـ عـلـمـ» وـ ... (ـرـىـ شـهـرـيـ، ـ١٣٧ـ: ـ٣ـ، ـ١٨٧ـ: ـ١٨٧ـ وـ ـ١٨٧ـ: ـ١٨٧ـ).



۱ - ۳. معنای رب

«رب» در لغت بر مالک، مدبّر، سید، مربّی و کامل‌کننده اطلاق شده است (زبیدی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۶). معانی دیگری نیز چون ثابت، متعالی، غالب، قاهر، منعم و متمم نیز مطرح شده است. به گفته راغب اصفهانی، اگر این واژه به چیزی اضافه نشود، از اسماء انحصاری خداوند است؛ اما اگر اضافه شود بر دیگر موجودات هم صادق است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۸۴).

در باره اینکه اسم شریف «رب» در شمار اسماء ذاتی، صفتی یا افعالی است، اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی بر این باورند که این اسم شریف از اسماء افعال است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۱؛ سید مصطفی خمینی، ۱۳۷۶، ج: ۱: ۳۴۰ - ۳۴۱). اما امام خمینی (س) در نگاهی دقیق، بر این باورند که «رب» اگر به معنای متعالی، ثابت و سید باشد از اسماء ذاتیه است و اگر به معنای مالک و صاحب و غالب و قاهر باشد، از اسماء صفاتیه است و اگر به معنای مربّی، منعم و متمم باشد از اسماء افعالیه است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۵۷). با این نگاه، در تمام مراتب سلوکی و منازل توحیدی از توحید افعالی گرفته تا متنه درجه توحید صفاتی و ذاتی - می‌توان از ملازمۀ میان معرفت نفس و معرفت رب بهره گرفت.

سبزواری نیز در مباحث معرفتی خویش، جایگاه ظهور اسم «رب» را در قوس صعود می‌داند و آن را در برابر اسم «باری» قرار می‌دهد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۱۰).

۱ - ۴. معنای نفس

درباره حقیقت نفس و معنای اصطلاحی آن، آراء بسیار متنوعی بیان شده است؛ تا جایی که برخی از بزرگان به چهل تعریف یا حتی قریب صد تعریف برای نفس اشاره کرده‌اند (حسن زاده، ۱۳۸۵: ۱۱۵). کثرت این تعاریف بیش از آنکه ناشی از اختلاف در بیان حد و رسم باشد، بیانگر میزان فهم و تعمق صاحبان این آراء در حقیقت نفس است؛ در حالی که برخی نفس را همان خون یا همچون نظام، نفس را موجودی مادی اما لطیف می‌شمارند (پیشین، ۱۶۴ و ۱۲۰). دیگرانی آن را حتی تا مرتبه الوهیت نیز بالا می‌برند و به «این همانی» نفس و رب قائل می‌شوند (شایگان، ۱۳۶۲، ج: ۲: ۷۸۵ و ۷۸۷ و ۸۰۷ و ۸۰۸).

شاید بتوان همچون شیخ‌الرئیس با رد بسیاری از این آراء، از تعدد آن‌ها کاست و دست کم آن را در چند تعریف خاص محصور کرد؛ اما به نظر می‌رسد بهتر آن است که



همچون صدرالمتألهین، برای اغلب این تعاریف محمول صحیحی بیاییم (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸: ۲۵۹ - ۲۴۱)؛ بهویژه آنکه اولاً، صاحبان این آراء اغلب از بزرگان اندیشه و نظرند و دقت‌نظر آن‌ها در مباحث، ما را از ساده‌انگاری نظرات آنها بر حذر می‌دارد؛ ثانیاً، برخلاف دیگر موجودات عالم هستی، نفس آدمی را نمی‌توان محدود به حد و مرتبه‌ای خاص کرد و برای آن جایگاه و مقام مشخصی در نظر گرفت؛ از این‌رو در هر مقامی، تعریفی ویژه می‌یابد و هر تعریفی، گواه مرتبه‌ای خاص است. همین امر، نفس را موجودی به‌غایت پیچیده و دشوار فهم کرده است (همان، ج ۸: ۳۴۳).

با این حال، این همه بحث و نزاع در تعریف نفس، ما را از این نکته غافل نسازد که به گفته صدرالمتألهین، «نفس همان است که ما با واژه «من» از آن یاد می‌کنیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۶۷۸). از این‌رو، در عین دشواری‌های ارائه تعریف، برای ما آشنا و شناخته شده است؛ هرچند که شناخت افراد از «من» خویش هم بسیار متفاوت است.

برای آنکه بتوان مباحث پیش‌رو را با فرضی منطقی درباره مفردات حدیث پیش‌برد، ارائه تعریف مقبولی از فلاسفه که نزدیک به مشرب عرفانی هم باشد راه‌گشا است. از جمله تعاریفی که مورد پذیرش بزرگانی چون شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین واقع شده، عبارت است از:

النفس كمال اول لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها على أفعال الحياة، كالاحساس والحركة الارادية (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸: ۱۶؛ این سینا، بی‌تا: ۱۰؛ فخر رازی، ج ۱۴۱؛ ۲۲۳: ۲)؛ نفس، كمال اول جسم طبيعي است که كمالات ثانیه و افعال و آثار خود را از طریق آلات و قوا انجام می‌دهد.

«كمال اول» کمالی است که تعیین‌کننده نوعیت نوع است، همچون نفس انسانی؛ در برابر «كمال ثانی» که پس از تحقق نوع، حاصل می‌شود؛ همچون اراده و ادراک برای انسان. قید «آلات يستعين بها على افعال الحياة» نیز برای خارج کردن صور نوعیه عنصری و معدنی است که قوایی در استخدام ندارند تا افعال را از طریق آنها انجام دهند.

۱ - ۵. معنای «معرفت» و تفاوت آن با «علم»

أهل لغت و نیز برخی از حکما و اهل معرفت، تفاوت‌هایی را میان دو واژه «علم» و «معرفت» بر شمرده‌اند. از جمله اینکه عرفان و معرفت در لغت به معنی شناخت است (لسان‌العرب، واژه



«عرف»). شناخت در معنای عام خود، یعنی آگاهی به دقایق و رموز چیزی؛ در برابر علم، که از چنین ژرفا و عمقی برخوردار نیست. البته شاید بتوان با موشکافی‌های بیشتر، تفاوت‌های دیگری نیز میان علم و معرفت برشمرد؛ به عنوان نمونه، «علم در اصل، مخصوص به کلیات است و معرفت مخصوص به جزئیات و شخصیات...» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶۲۱). یا اینکه: حقیقت عرفان، مشاهده حضوری است و علوم، بذر مشاهدات است... و تا آن بذرها در زمین قلب، فاسد و ناچیز نشود، مبدأ حصول مشاهدات نگردد» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۵۹ - ۵۸). با این حال، باید توجه داشت که این تفاوت‌ها تنها در جایی کارایی دارند که این دو واژه در مقابل هم مطرح شده باشند؛ اما در کاربرد عام، این دو مترادف هم در نظر گرفته می‌شوند. به نظر می‌رسد در این حدیث شریف، واژه «معرفت» مترادف «علم» است.

۱-۶. حرف «من»

حرف «من» ممکن است موصوله یا شرطیه باشد (ابن هشام، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۳۳ - ۴۳۱). اگر «من» را موصوله بدانیم، مضمون روایت قضیه‌ای حملیه خواهد بود که موضوع آن «کسی که خود را بشناسد» و محمول آن «خدای خویش را خواهد شناخت» است. اما اگر «من» را شرطیه بدانیم، مضمون روایت شرطیه متصله است که دارای مقدم و تالی خواهد بود. اگر خود را شناسد (مقدم)، خدای خود را خواهد شناخت (تالی)، (مظفر، ۱۳۷۱: ۱۵۲ - ۱۵۱).

با توجه به تفاسیر ارائه شده، به نظر می‌رسد، شارحان این حدیث شریف، مضمون حدیث را قضیه‌ای شرطیه و در واقع، «من» را شرطیه دانسته‌اند.

۲. تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب

اندیشمندانی که به تفسیر این حدیث شریف پرداخته‌اند، در مقام بیان چگونگی رابطه معرفت نفس و معرفت رب، پاسخ‌های متنوع و گاهی متفاوت و بلکه متضادی را عنوان کرده‌اند. شمار این پاسخ‌ها چنان زیاد است که حتی فهرست کردن آن‌ها نیز در این مختصر نمی‌گنجد؛ افزون بر اینکه خروج از رسالت این پژوهش است. به عنوان نمونه سید محمد مهدی موسوی تنکابنی (م ۱۲۸۰ ق) در رساله‌ای در شرح این حدیث، به هفده مورد (مهریزی، ۱۳۷۷: ۱۷۲ - ۱۵۰)، سید عبدالله شبّر در کتاب مصابیح الانوار به دوازده مورد (نک: نیکزاد، ۱۳۸۲: ۱۸۷ - ۱۸۶). ابن بونس



عمادالدین مازندرانی بنجهراري، با دسته‌بندی ویژه‌ای، سی تفسیر از روایت در ذیل عنوانی: معرفت صانع، صفات ثبوتیه، صفات سلبیه، عدل الهی، نبوت، امامت و معاد بیان کرده‌اند (حسن زاده، ۱۳۸۱: ۲۲۸ - ۲۱۷) و سرانجام علامه حسن‌زاده آملی، در کلمه سی‌صدویی از هزار و یک کلمه، نودو دو وجه بیان کرده است (ج ۲۰۰ - ۲۱۶).^۳ و در سرح‌العيون، به نقل از مناوی، اقوال علماء را در این باره نزدیک به صدق قول دانسته‌اند (۱۱۵).

طبعی است همه این وجوده از ارزش معرفتی یکسانی برخوردار نیستند؛ در میان این اقوال، با آرایی رو به رو می‌شویم که بسیار ضعیف یا به گونه چشمگیری خطابی و برهان‌ناپذیرند؛ همچنین با وجودی مواجه می‌شویم که تنها دلالت بر تلاش قائل بر افزایش وجوده دارد.

مشکل جدی برخی از این تفاسیر آن است که به دلیل روشنمند نبودن و عدم اتخاذ مبنای روشن در فهم مفردات، یا نحوه تلازم، گاه با تفاسیر متضاد – یا دست‌کم به ظاهر متضادی – از سوی یک مفسر مواجه می‌شویم (نک: حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۳، معنای دوم و شانزدهم: ۲۰۳ و ۲۰۰).

بنابراین به نظر می‌رسد مناسب‌تر آن باشد که به جای شمارش وجوده ذکر شده و افرودن شقوقی جدید، با توجه به مفردات حدیث و نیز حالات متصرّه رابطه معرفت نفس و معرفت رب، وجوده مفروضه را با شیوه‌ای روشنمند دسته‌بندی کرد تا از این طریق، حالات مفروضه، به آسانی جایگاه خود را در تقسیمات مذکور بیابند.

ابن تقسیمات به شرح زیر است:

۲-۱. همخوانی حدیث با رویکرد فلسفی – کلامی یا عرفانی

اغلب توصیه‌های امامان معصوم^(۴) و نیز پاسخ‌هایشان به پرسش‌های افراد، در فضای فهم و نیاز مخاطب مطرح شده و به همین دلیل ممکن است دیگرانی که در چنین فضایی قرار ندارند، درک درستی از آن روایت پیدا نکنند. به همین دلیل در حالی که گاهی در پاسخ به پرسش مخاطب درباره معنای توحید می‌فرماید: «هوالذی انتم عليه» (شیخ صدوق، بی‌تا: ۲۶)؛ اما دربرابر کسی چون هشام، با برهم زدن اعتقادات پیشین او، توحید را از طریق برهان بسط‌الحقیقت و صرف الشیء مطرح می‌فرماید (همان: ۱۴۶).

اما در میان روایات، گاه به مواردی برمی‌خوریم که از شمول و گسترده ویژه‌ای برخوردارند و



همگان را مخاطب خویش ساخته‌اند و هرکس به میزان معرفت خویش، از آن بهره‌ای می‌گیرد. حدیث شریف «من عرف نفسه» نیز از این قبیل است. تأمل در وجوده ذکر شده گویای صادقی برای این فراگیری و شمول است.

دلیل توسعه معنایی و فراگیری حدیث نیز معرفت و شناخت انسان‌ها نسبت به نفس خویش است؛ هرکس با توجه به شناختی که نسبت به خویش دارد، به فهمی از رب خویش نايل می‌آید. به دیگر سخن، با هر تفسیری که نسبت به نفس انسانی وجود دارد، راهی برای خدایابی هست و این تنوع تفسیرها، از تفسیر نفس به «امارة بالسوء» متکلمان و علمای اخلاق، تا «حضرت کون جامع» عرفا را در بر گرفته است.

بنابراین می‌توان وجوده تلازم معرفتی بین معرفت نفس و معرفت رب را به اعتباری با درنظر گرفتن افق نگاه اندیشمندان، به رویکرد فلسفی - کلامی و رویکرد عرفانی تقسیم کرد. دلیل چنین تقسیمی آن است که افق نگاه عارفان به حقیقت انسان و نفس، بسیار عمیق‌تر از نگاه متکلمان و فلاسفه است. طبیعی است با توجه به تعریف و نگاه ویژه‌ای که عرفا به حقیقت انسانی و مرتبه وجودی او دارند، در بیان تلازم میان این دو معرفت، به نکات عمیق و دقیقی پرداخته‌اند که ساحتی بسیار متفاوت با نگاه متکلمان و فلاسفه دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که نظرات صاحبان حکمت متعالیه، بهویژه در فرازهای مباحث فلسفی و آنجا که به عرفان نزدیک می‌شود، در شمار نگاه عرفا لحاظ شده است.

بنابراین، اگرچه همگان از این حدیث شریف بهره‌مندند، دقیق‌ترین و موشکافانه‌ترین معانی حدیث شریف را باید در مکتب عارفان جستجو کرد؛ چنان‌که به شهادت مؤثرات، اهل معرفت بیشترین توجه را به این حدیث شریف داشته‌اند (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۵۳۴).

۲- «رب» در روایت اشاره به «رب العالمین» است یا غیر آن

گذشت که معنای «رب» در این حدیث شریف، پرورش دهنده و مالک و مدبر است. حال باید دید آیا وقتی «رب» به اسم یا ضمیری اضافه می‌شود، بر همان معنای اطلاقی خود باقی است یا اینکه با توجه به تعین مضافق‌الیه، رب نیز تعین می‌پذیرد و دلالت بر معنای جزئی‌تری می‌کند؟ به عنوان نمونه آیا منظور از «رب هذا البيت» (قریش: ۳)، «رب هذه البلدة» (نمل: ۹۱)، «ربكم و رب آبائكم» (صافات: ۱۲۶) و یا «ربی، ربّه، ربنا، ربکم، ربّها، ربّکما»



که در جای قرآن آمده، همان معنای «رب العالمین» یا اسم شریف «الرب» به صورت اطلاقی است؛ یا اینکه در هریک از این‌ها اشاره به ربویت خاصی است که با ربویت‌های دیگر متفاوت است و کسی که خود را بشناسد، رب خود را شناخته است و نه رب - مثلاً - انسان کامل یا رب العالمین را؟

نقد و نظر:

مروری به تفاسیر ارائه شده روشن می‌کند که در اغلب این تفاسیر، «ربه» برابر خداوند تعالی دانسته شده است. با وجود این به نظر می‌رسد برداشت چنین معنایی، بیشتر محصول بی‌توجهی به بخشی از پیام حدیث و عدم ژرف‌کاوی در معنای «ربه» باشد. به نظر می‌رسد در بیان معنای دقیق «رب» باید به مضایه آن نیز توجه داشت؛ چرا که ربویت هر موجودی متفاوت با ربویت موجودات دیگر است. در توضیح این مدعایاً - البته به صورتی کاملاً اجمالی - می‌توان از مستندات نقلى، عقلی و عرفانی بهره گرفت.

قرآن کریم در آیات مختلفی همه موجودات را در حال سیر به سوی مقصدی خاص معرفی کرده است. در این سیر، زمامدار همه موجودات نیز خود او است (هود: ۵۶) و متنهای مقصود نیز، او است (بقره: ۲۸۵؛ مائدہ: ۱۸؛ نور: ۴۲؛ شوری: ۵۳).

بنابراین از آیات قرآنی استفاده می‌شود که خداوند، نه تنها مبدع و مبدأ هستی است بلکه ناصیهٔ موجودات نیز در دست او است و از این راه، با پرورش و ربویت خاصی که اقتضای هر موجودی است، آن را به سوی کمال وجودی اش راه می‌برد. بنابراین از نگاه قرآنی، هر دلی را با دل‌آفرین راهی است و او را از آن راه می‌شناسد؛ «ولکل وجهه هو مولیها» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۶). بنابراین باید با ساده انگاری، واژه «رب» را که در جای قرآن کریم، گاهی به صورت مطلق و گاهی مضاف و با مضایه‌های بسیار متنوع آمده است، به معنایی واحد برگرداند و آنها را صرفاً نهان در تعییر قلمداد کرد.

این اصل قرآنی با یافته‌های شهودی عارفان و اندیشهٔ حکیمان متأله نیز کاملاً هماهنگ است. به باور اهل حکمت متعالیه، همه موجودات عالم ماده، در حرکتی اشتدادی به سوی کمال خویش، یعنی همان فعلیتی که خداوند میل رسیدن به آن را در آن‌ها به ودیعت نهاده است در حال حرکت هستند (صدر المتألهین، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۳-۱۱۵؛ طباطبائی، بی‌تا: ۲۰۷-۲۱۰). طبیعی است که



کمال هر موجودی بسته به ساحت وجودی و ظرفیت آن موجود تعریف می‌شود و از این نظر هر موجودی سیر ویژه خود را دارد و به همین دلیل ربویت خاص خود را می‌طلبد. اهل معرفت نیز به زبان دیگری همین معنا را بیان داشته‌اند؛ از منظر آنان هر موجودی مظہر اسم خاصی است و آن اسم «رب» او است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰؛ حسن زاده، ۱۳۸۴: ۲۵۵) و در سیر صعودی نیز به سوی همان اسم در حرکت است؛ مقتضای دائم الفیض بودن حضرت حق و اینکه در تجلی الهی، تکرار وجود ندارد و هر بار در شانسی نو جلوه می‌کند و هر دم به لباس دیگری ظهرور می‌یابد، جملگی تنوع تجلیات خداوند در قوس نزولی و به تبع آن تفاوت سیر موجودات در مسیر بازگشت به مبدأ خویش است.

حال اگر با توجه به این مبانی، معنای «رب» را مرور کنیم، نتیجه این است که همچنان مبدأ تحقق موجودات یا جلوه‌های الهی حضرت حق، سیر آنان در قوس صعود (به اصطلاح عرفا) یا فعلیت یافتن کمالات آنان (به اصطلاح اهل حکمت) و به دیگر سخن، پرورش و ربویت آنان نیز به دست او است و این ربویت، به اقتضای ظرفیت‌های وجودی هر موجودی، به‌گونه متفاوتی است. بنابراین «رب هر موجودی» همان است که آن موجود خاص را تاکنون به فعلیت رسانده است و از این پس هم او را از نقص به سوی کمال لا یقش راهبری می‌کند. در این صورت ربویت انسان، امری کاملاً متفاوت با ربویت موجودات دیگر می‌باشد. همین سخن درباره افراد یک نوع و بلکه حالات متفاوت یک فرد از یک نوع نیز صادق می‌باشد و به تعییر مشهور، «طرق الی الله بعد انفاس الخلاائق» (جندي، ۱۳۶۱: ۹۷؛ جامي، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

کوتاه سخن آنکه مبانی محکم اهل حکمت و عرفان، زمینه‌ساز فهم این نکته با اهمیت است که «رب هر موجودی منحصر به همان موجود است» و همه این ربویت‌های متعینه جلوه ربویت تام الهی در عالم افعال و در ذیل «رب العالمین» قرار دارند. در این صورت اصطلاح «رب الارباب» که در برخی ادعیه آمده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸، ۷۸، ۱۱۰؛ ج ۹۲) توضیح بسیار مناسبی می‌یابد. حضرت امام با توجه به همین مبنای براین باورند که «رب العالمین» اشاره به ظهور اسم «الله» در مرأت طبیعت است. به مناسبت مقام ربویت که ارجاع از نقص به کمال و از مُلک به ملکوت است و آن مختص به جوهر عالم ملک است؛ و رحمانیت و رحیمیت از صفات خاصه ربویت است (ایازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۸).

مؤید سخن حضرت امام آیاتی است که در برابر تعدد اربابی که مشرکان بدان معتقدند،



به جای آنکه از «ربّ واحد» سخن بگوید، «الله» جلّ جلاله را مطرح می‌فرماید که اشاره به الله تعالی در مقام ربوبیت کل عالم است (آل عمران: ۶۴؛ یوسف: ۳۹؛ توبه: ۳۱).
بدین سان:

هر موجودی که یارب می‌گوید، در حقیقت رب خودش را صدا می‌زند؛ هیچ‌کس رب مطلق نظام هستی را صدا نمی‌زند؛ اما داعی تمام موجودات بر این است که از کanal وجودی خودشان که همان رب مقید است، به رب مطلق سفر کنند (صمدی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴).

رسیدن به رب مطلق جناب رسول الله مقصود هر سائر الى الله است؛ چه اینکه...
رب رسول به عنوان رب العالمین این ارباب جزئیه و بالاترین و کامل‌ترین آن‌ها است (همان: ۶۹).

این مهم، نقشی اساسی در فهم حدیث، بهویژه با رویکرد عرفانی دارد؛ زیرا در این صورت، در پیام این حدیث، افزون بر معرفت، با تحذیری جدی هم رو به رو می‌باشیم؛ اینکه هر کس مرتبه وجودی خود را بشناسد، رب خود را و «تنها» رب «خود» را شناخته است و نباید گمان کند که این رب شناخته شده، همان رب عالم کبیر یا عالم صغیر است و تنها کسی که در جایگاه انسان کامل است، می‌تواند رب العالمین یعنی الله تعالی را بشناسد یا او را بخواند. پس تأکید می‌کنیم که نباید «رب» را جدای از مضاف‌الیه معنا کرد.

۲-۳. مفاد حدیث مطابق با برهان آنی یا لمّ

صرف‌نظر از بحث‌های مفصلی که منطقیون درباره برهان آن و لمّ و میزان فایده‌مندی و نتیجه‌بخشی هر یک مطرح کرده‌اند، آنچه در اینجا به کار می‌آید این است که حد وسط برهان که ارتباط وجودی با دو طرف نتیجه دارد، یا (۱) علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است و یا (۲) معلول آن و یا (۳) هردو معلول علتی واحد و یا از متلازم‌های عامه آن هستند (عبدیت، ۱۳۷۶، ج ۱ و ۲: ۷۲ - ۶۹).

حال پرسش این است که آیا حدیث شریف در صدد آن است که بگوید، از طریق شناخت نفس، شناخت خداوند حاصل می‌شود؛ یا آنکه می‌خواهد بگوید: تنها کسی می‌تواند خود را بشناسد، که مقدم بر آن، علت خود یعنی خداوند را شناخته باشد؟ در صورت نخست،



مضمون روایت، مطابق برهان آنی است، یعنی پی بردن از معلول به علت؛ و در صورت دوم، مطابق برهان لمی.

برای هریک از دو حالت فوق می‌توان مؤیداتی از آیات و روایات آورده که به ذکر چند مورد اکتفا می‌کنیم:

الف) مؤیداتی برای تفسیر روایت بر اساس برهان لم

۱. عن الصادق^(ع) قال:

«من زعم آنّه يعْرِفُ اللَّهَ بِتَوْهِمِ الْقُلُوبِ فَهُوَ مُشْرِكٌ...» قيل: وكيف يعرف عين الشاهد قبل صفتة؟ قال: «تعرّفه و تعلم علمه و تعرف نفسك به و لا تعرف نفسك من نفسك و تعلم أنّ ما فيه له و به، كما قالوا ليوسف: «أنك لأنّت يوسف» قال: «أنا يوسف و هذا أخي»؛ فعرفوه به و لم يعرفوه بغيره و لا أبنتوه من أنفسهم بتوهّم القلوب...» (حرانی، ۱۳۷۳: ۳۲۸ - ۳۲۷).

از این روایت استفاده می‌شود که شناخت خداوند از طریق نفس، بلکه حتی شناخت نفس نیز به تنهایی ممکن نیست و باید از طریق شناخت خداوند به شناخت خویش نایل آمد. اگرچه برخی از بزرگان این حدیث را با اندکی زحمت، به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که موافق با برهان آنی نیز باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۷۵).

۲. امام صادق^(ع) می‌فرمایند:

«... وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمَثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لَأَنَّ الْحِجَابَ وَ الصُّورَةَ وَ الْمَثَالَ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ؛ فَكِيفَ يُوَحَّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُوَحَّدُ بِغَيْرِهِ؟ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مِنْ عِرْفِهِ بِاللَّهِ؛ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسْ يَعْرِفُهُ؛ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...» (صدق، بی‌تا: ۱۴۳).

۳. روایت «اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأولى الامر بالامر بالمعروف والعدل والاحسان» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱ق، ۸۵).

۴. روایت «اللَّهُمَّ عَرَفْنَا نَفْسَكَ، فَإِنَّكَ أَنْ لَمْ تَعْرَفْنَا نَفْسَكَ لَمْ أَعْرَفْ نَبِيًّا...» (همان: ۳۳۷).



ب) مؤیداتی برای تفسیر روایت بر اساس برهان ان^۱

ان بعض ازواج النبی(ص) سأله: متى يعرف الانسان ربّه؟ فقال: «اذا عرفه نفسه» (علم الهدی، ۳۱۴، ج ۱: ۲۷۴).

عن رسول الله^(ص) «اطلبوا العلم ولو بالصین». فسّرہ الصادق^(ع) بقوله: «هو علم معرفة النفس و فيها معرفة الرب» (نقل از حسن زاده، ۱۳۷۷: ۳۳۹).

همچنین روایاتی از امیرالمؤمنین علی^(ع):

«عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه!؟» «كيف يعرف غيره من يجهل نفسه؟»؛
 «لا تجهل نفسك؛ فإنّ الجاهل معرفة نفسه جاهل بكلّ شيء»؛ «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه»؛ «لاتجهل نفسك، فإنّ الجاهل معرفة نفسه جاهل بكلّ شيء»؛ «من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كلّ معرفة و علم»؛ «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه»

(رسی شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۴۹ - ۱۴۱)

نقد و نظر

به نظر می‌رسد در این باره باید روایت را منحصر در یکی از این دو روش دانست؛ بلکه گستره و شمول روایت، با هر دو روش آنی و لمّی - البته به صورت طولی - سازگار است: زیرا مخاطبان حدیث دو گروهند:

۱. کسانی که گرفتار عالم کرده‌اند - یعنی اکثريت انسان‌ها - با سير در خویش می‌توانند ربّ خویش را بیابند؛ همان‌گونه که با نگاه به آسمان، زمین، ستارگان، رویش گیاهان، شب و روز و حتی شتر، می‌توان نسبت به خداوند معرفتی یافت. در همین حال، در روایات تأکید شده است که آیات انفسی، نسبت به آیات آفاقی راهی هموارتر برای شناخت حضرت حق در برابر سالک قرار می‌دهند.
۲. اما گروه اندکی که نسبت به حقیقت وجود و هستی صرف، شهود یا ادراک عقلی پیدا کرده‌اند، برخلاف گروه نخست، با مشاهده شهودی یا عقلانی حقیقت هستی، بی‌نیاز از براهین آنی و پی‌بردن از اثر به مؤثر می‌باشند. بلکه چنین براهینی راه نزدیک آن‌ها را دورتر می‌سازد: «الله ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه). از



نگاه ژرف این راه یافتگان، حقیقت هستی هرگز پوشیده نبوده است تا اثر آن را بجویند، بلکه این حقیقت هستی است که در تعیین‌ها و معلول‌ها، دیده می‌شود: «ما رأيَتُ شَيْئًا إِلا وَرَأيَتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» (مازندرانی، ۱۳۷۲، ج. ۳: ۸۳)؛ «مَتَى غَبَتْ حَتَّى تَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ يَدْلِيلُكَ وَمَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونُ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تَوَصِّلُ إِلَيْكَ. عَمِيتُ عَيْنَ لَا تَرَاكَ» (مفاسیح الجنان، دعای عرفه).

در نگاه اینان، مقدم بر هر شناختی شناخت حضرت حق است و چون درک مطلق و نامتعین، مقدم بر درک متعین است پس کسی که درکی از وجود مقید و متعین خویش یافته است، این شناخت، گواه ادراک حقیقت مطلق و نامتعین است.

بنابراین در گام نخست، این حدیث با برهان آن معنا می‌یابد؛ اما در ادامه و با یافتن درکی دقیق‌تر از حقیقت هستی، برهان به صورت لم معنا می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره می‌فرمایند:

گرچه به حسب ظاهر در سیر صعود انسان، ابتدا خود را و سپس خدا را می‌شناسد... ولی وقتی مسیر خود را تحلیل کند می‌بیند... اگر کسی خود را بشناسد معلوم می‌شود قبل از خدای خود را شناخته... گویا فرموده: «من عرف نفسه فقد عرف ربے سابقًا على معرفة نفسه»؛ زیرا خدا بر ما مقدم و به ما از خود ما نزدیک‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۲۵).

۴-۴. رابطه این دو معرفت رابطه‌ای لزومی است یا اتفاقی

اگر حدیث را بر اساس برهان لم معنا کنیم، رابطه این دو معرفت، صرفاً رابطه لزومی خواهد بود؛ یعنی «کسی که خود را بشناسد، مقدم بر شناخت خود، علت و رب خود را شناخته است». در این صورت، روایت عکس نقیض آیه «نسوا الله فانساهم انفسهم» است؛ یعنی یا انسان خود را می‌شناسد که در این صورت دارای دو معرفت است: معرفت به نفس و معرفت به رب؛ و یا اینکه معرفت به خود ندارد که در این صورت فاقد هر دو معرفت خواهد بود. اما اگر حدیث را بر اساس برهان آنی معنا کنیم، این حدیث را می‌توان دوگونه معنا کرد:

۱. اگر کسی خود را بشناسد، یقیناً رب خویش را نیز خواهد شناخت.



۲. اگر کسی خود را بشناسد، ممکن است رب خویش را نیز بشناسد.

تفاوت این دو روشن است؛ در معنای دوم، حالت دیگری هم فرض شده است و آن اینکه کسی خود را بشناسد اما از این طریق به شناخت رب خود نایل نشود؛ بنابراین در صورت دوم، رابطه بین معرفت نفس و معرفت رب «اتفاقی» است نه «لزومی».

نقد و نظر

به نظر می‌رسد در این زمینه باید به دو نکته توجه داشت:

نکه اول اینکه می‌توان با بهره‌گیری از ظاهر روایت و سخن ادبیان درباره معنای «فقد» (ابن هشام، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۲۶ - ۲۲۲) قاطعانه گفت که این روایت در صدد اثبات رابطه لزومی میان معرفت نفس و معرفت رب است؛ یعنی هر کس خود را شناخت «قطعاً و به تحقیق» خدای خویش را نیز شناخته است و اگر کسی ادعا می‌کند خود را شناخته است اما نسبت به خداوند شناختی ندارد، یا شناخت درستی ندارد. چنین شخصی یا کاذب است و یا اینکه در واقع خود را نشناخته و گرفتار جهل مرکب است.

اما به نظر می‌رسد این نگاه جزئی انگارانه با دشواری‌های فراوانی روبرو است: از یک سو، نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از انسان‌ها نسبت به خود، شناختی نسبی دارند. روحیات، خلقیات، عادات، علایق، احساسات خود را می‌شناسند و در شناخت خود نیز به خطای نرفته‌اند؛ با وجود این، نسبت به خداوند شناخت صحیحی ندارند یا شناختشان بسیار اندک است.

نمی‌توان بر این سخن خوده گرفت که شناخت روحیات و احساسات با شناخت ذات نفس متفاوت است؛ زیرا اگر کسی صفات نفس خود را بشناسد، هر چند به ذات رب دسترسی ندارد، اما باید به صفات رب راه پیدا کرده باشد.

از دیگر سو، می‌دانیم که افراد فراوانی به گونه‌ای تخصصی در دو ساحت علم حضوری و حصولی به شناخت نفس اشتغال دارند و بحث نفس، موضوع تحقیق بسیاری از اندیشمندان الهی و غیرالهی و نیز مرکز توجه همه اهل ریاضت و سلوک است؛ اما تنها برخی از آن‌ها به شناخت رب نیز دست می‌یابند. توضیح اینکه مباحث نظری نفس را با دو رویکرد طبیعی و الهی می‌توان دنبال کرد (نک: حسن زاده، ۱۳۸۵: ۲۹۷ - ۲۹۸). کسانی که از منظر غیرمادی و یا با



رویکرد سلوکی به نفس پرداخته‌اند نیز انگیزه‌های متفاوتی دارند. این افراد در تقسیمی کلی به دو منظور به این امر مشغولند: گروهی برای رسیدن به قدرت‌های شگرف و انجام‌دادن امور غریبیه به معرفت و ریاضت نفس مشغولند، مانند سحره، اهل طلسماط و تسخیرات و گروهی نیز تنها برای جدا شدن از ماورا و کشف جهان درونی خوش بـه این امر مشغولند.

گروه دوم نیز خود به دو طایفه قابل تقسیم هستند: طایفه نخست آنانی هستند که با اکتفای به نفس، از خالق و مبدع و مری آن غافل و حتی منکر وجود خداوند هستند، که برخی از مکاتب هند و کاهنان از این دسته‌اند.

طایفه دوم آنانی هستند که در مسیر معرفت نفس، آن را یکی از آیات الهی بلکه بزرگ‌ترین آیه الهی می‌یابند و از این طریق به معرفت رب دست پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۹۳ - ۱۹۲).

بنابراین نمی‌توان معرفت نفس را به‌ویژه در مقام تلاش‌های تخصصی و دقیق، منحصر در قسم اخیر دانست و دیگران را جاهم یا کاذب معرفی کرد. طبیعی است از این منظر، مضمون حدیث، در حد یک رابطه اتفاقی است؛ یعنی کسی که خود را شناخت ممکن است از این طریق به شناخت خداوند هم نایل شود. در این صورت اگر بخواهیم قضیه را به صورت لزومی بیان کنیم، نیازمند افزودن مقدمات یا قیود دیگری - علاوه بر شناخت نفس - هستیم. به عنوان نمونه، بگوییم خود را بشناسد «از این جهت که مخلوق است»؛ یا «ممکن‌الوجود است» یا «مثال و صورت حضرت حق است».

نکه دوم اینکه توجه داریم که اگر حدیث را بر اساس برهان آن معنا کنیم، در این حدیث روشن نشده است که اگر کسی خدا را بشناسد آیا لزوماً خود را نیز خواهد شناخت؟ چنان‌که در قضیه شرطیه «اگر خورشید بتايد، قطعاً اتاق روشن خواهد شد»، در عین حال، ممکن است اتاق روشن باشد اما خورشید هم نتابیده باشد.

بلکه از آیاتی که به نشانه‌های الهی اشاره می‌کنند و به‌ویژه آیه «ستریهم آیاتنا فی الافق و فی انفسهم» (فصلت: ۵۳) و روایات فراوانی که در این زمینه هست، استفاده می‌شود که ممکن است کسانی با وجود آنکه در معرفت نفس مسیری نپیموده‌اند، اما از طریق آیات آفاقی، به درکی از حضرت حق نایل شوند.



۲-۵. منظور از «معرفت» شناخت حصولی است یا حضوری

توجه داریم که شناخت اشیا یا به صورت علم حصولی یعنی تحقق ماهیت یا مفهوم چیزی در ذهن است و یا به صورت علم حضوری است؛ یعنی حضور شیی، با تمام هستی و وجودش برای عالم. همچنین می‌دانیم که این دو راه شناخت به صورت قضیه منفصله مانع الخلو هستند و حالت سومی برای شناخت فرض نمی‌شود؛ اما ممکن است نسبت به چیزی هم از راه حصولی و هم از طریق علم حضوری شناخت پیدا کرد. باید توجه داشت که این دو شناخت از ارزش یکسانی برخوردار نیستند و جایگاه علم حضوری و شهودی، به دلیل آنکه راهیابی به ساحت حقیقت وجود است، بسیار برتر و بالاتر از مرتبه علم حصولی است.

حال باید دید آیا اساساً نسبت به خداوند متعال می‌توان شناخت - اعم از حصولی یا حضوری - پیدا کرد؟ در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه کاملاً متفاوت شکل گرفته است: برخی با استناد به ادلای چون «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحْيِرًا» و یا «تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (کلینی، ج ۱: ۲۷۰)، امکان شناخت خدا را متنفسی و تلاش در این زمینه را کوششی عبث می‌دانند و به تنزیه صرف پایبندند.

در مقابل، گروه کثیری با استناد به آیات و روایات فراوان و نیز ادله عقلی، شناخت خداوند را امری امکان‌پذیر می‌دانند. از نگاه این گروه آیات فراوان اسماء و صفات الهی، آیات قرب خداوند، آیات تعلیم اسماء، جستجوی الهی از راه نشانه‌ها جملگی گویای امکان معرفت نسبت به اسماء و صفات الهی است. همچنین روایات فراوانی که در زمینه تفکر درباره خداوند و تغیب مؤمنان در راهیابی به معرفت الهی از طرق گوناگون بیان شده، گویای امکان چنین شناختی است.

با این حال باید همواره هشیار بود تا در برابر تنزیه صرف، گرفتار تشییه نشویم و پیرایه‌های مربوط به موجودات امکانی را به حضرت حق نسبت ندهیم. همچنین باید توجه داشت که متعلق این شناخت اسماء و صفات ذات است و نه خود ذات.

پس از پذیرش امکان شناخت الهی به صورت موجبه جزئیه، پرسش دیگر این است که آیا این شناخت، شناختی حصولی است یا حضوری؟



در پاسخ باید گفت، شناخت اسماء و صفات الهی از هر دو طریق حصولی و حضوری امکان‌پذیر است:

درباره علم حضوری نسبت به خداوند، تردیدی نیست؛ زیرا افزون بر گزارش‌های مکرر و متنوع اهل معرفت از کشفیات و مشهودات خود، اهل حکمت متعالیه نیز براهینی اقامه کرده‌اند که یکی از مصادیق علم حضوری علم معلول به علت خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۸۸ و ۱۳۹۹: طباطبایی، بی‌تا: ۲۵۹). ما از ذکر مجدد این براهین صرف نظر می‌کنیم.

اما درباره علم حصولی نسبت به خداوند باید گفت، هرچند خداوند ماهیت ندارد تا ماهیت او به ذهن آید، اما علم حصولی منحصر در حضور ماهیت به ذهن نیست، بلکه شامل حضور مفهوم نیز می‌شود. بنابراین مفهوم واجب‌الوجود که حاکی از کمال نامحدود است، به صورت حیثیت اطلاقیه می‌تواند انتزاع شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۷). در واقع همه براهین فلسفی و کلامی برای اثبات وجود خداوند و صفات و اسماء حضرت حق، از طریق علم حصولی است.

آنچه درباره امکان شناخت خداوند گفته شد، درباره نفس نیز صادق است؛ یعنی نسبت به نفس، هم می‌توان علم حضوری پیدا کرد و هم علم حصولی. پس از این مقدمه طولانی، باید دید منظور از شناختی که در حدیث مذکور آمده کدام شناخت است؟

نقد و نظر

۱. **نفي کنندگان امکان شناخت حضوری:** درباره انواع علم حضوری، برخی علم حضوری را منحصر به علم مجرد به خود می‌دانند، اما برخی گسترۀ وسیع‌تری برای علم حضوری قائلند و علم علت مجرد به معلول خود و معلول مجرد به علت را نیز از مصادیق علم حضوری می‌شمارند. با توجه به این تقسیم، روشن است، کسانی که علم حضوری را منحصر در علم مجرد به خود می‌دانند، مضمون حدیث را مطابق با علم حضوری نمی‌دانند.

۲. **نفي کنندگان امکان شناخت حضولی:** برخی بر این باورند که شناخت عقلانی حضرت حق، امری غیرممکن و ادعای چنین شناختی در واقع «توهم شناخت» است. بر این مبنای شناخت حضولی حضرت حق از طریق شناخت نفس (یا از هر طریق دیگری) امکان‌پذیر



نیست. بنابراین منظور از «معرفت» در حدیث مذکور، شناخت حصولی نیست؛ مگر آنکه منظور، «تعليق به محال» باشد. (توضیح آن خواهد آمد).

۳. قائلین به امکان شناخت حصولی و حضوری: چنان‌که گذشت، در نظر اهل حکمت متعالیه و محققان از عرفان، امکان معرفت نفس و معرفت رب با هر دو علم حصولی و حضوری امری پذیرفته شده است. بنابراین با در نظر گرفتن برهان آنی و لمّی، حالات مختلف تلازم به شرح زیر است:

- اگر روایت را براساس برهان آنی (برهان از معلول به علت) معنا کنیم، در این صورت:

الف) اگر شناخت نفس به علم حضوری باشد، برای شناخت رب دو حالت فرض می‌شود: شناخت رب به علم حضوری و شناخت رب به علم حصولی؛ زیرا ممکن است علم حضوری ما به نفس به عنوان یکی از مقدمات برهانی قرار گیرد که نتیجه آن شناخت حصولی حضرت حق باشد.

ب) اگر شناخت نفس به علم حصولی باشد، از این طریق تنها به شناخت رب با علم حصولی می‌توان نایل شد؛ زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است.

- اگر روایت را براساس برهان لمّی معنا کنیم، در این صورت:

الف) اگر خدا را با علم حصولی شناخته باشد، نفس خویش را نیز تنها با علم حصولی می‌تواند بشناسد.

ب) اگر رب خویش را با علم حضوری شناخته باشد، نفس خویش را نیز با علم حضوری می‌شناسد؛ اما در عین حال علم حصولی نسبت به نفس نیز ممکن می‌باشد.

۲-۶. فرض بر امکان شناخت خدا است یا محال بودن آن

از جمله اختلاف نظرهای اساسی که در تفسیر این حدیث شریف وجود دارد این است که آیا این حدیث در صدد بیان امکان شناخت نفس و رب است یا انکار شناخت؟ در نظر مخاطبان عام و نیز بیشتر اندیشمندان و اهل شهود، این حدیث، با مفروض دانستن امکان شناخت، در صدد ارائه راهکاری برای ایجاد شناخت است؛ خواه این شناخت از طریق برهان لمّی باشد یا آنی.



اما برخی از بزرگان بر این باورند که این حدیث در صدد بیان عدم امکان شناخت نفس است؛ زیرا امکان شناخت نفس (یا در قرائتی دیگر خدا) را منوط به امری محال یعنی معرفت نسبت به رب (و در قرائت دوم شناخت نفس) کرده است.

صورت برهانی این مدعای که به صورت قیاس شرطی است، با توجه به تفاوت ترجمه بر اساس برهان آن یا لم و به تبع آن، قضیه دومی که حکم وسط را دارد، به دو صورت قابل تقریر است:

الف) هرکس خود را بشناسد آنگاه خدای خویش را شناخته است؛ اما تالی باطل است؛ یعنی شناخت خداوند ممکن نیست؛ در نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی شناخت نفس نیز ناممکن است.

ابن عربی با وجود آنکه در جاهایی از امکان معرفت نفس و رب سخن گفته است اما در برخی از کلماتش، با همین تقریر به امتناع معرفت رأی داده و فرموده است: «... اما هیچ کس رب خویش را نمی‌شناسد؛ پس نفس خویش را نیز نمی‌تواند بشناسد.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۵). البته باید توجه داشت که این عدم امکان معرفت، منحصر در نفس نیست، بلکه کل جهان کبیر و صغیر در این قضیه هم داستانند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۵۱):

و لستُ أدرك شَيْءَ حَقِيقَتَهُ وَ كَيْفَ أَدْرَكَهُ وَ أَشْتَمَوا وَ فَيهُ

ب) تقریر دوم چنین است: هرکس خدا را بشناسد، خود را نیز خواهد شناخت؛ اما تالی باطل است؛ یعنی شناخت نفس ممکن نیست و ما با وجود آن تحریر عقول را در شناخت نفس می‌یابیم؛ در نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی شناخت خداوند نیز امکان‌پذیر نیست.

شیخ بهایی در کتاب/ربعین حدیث چنین قرائتی را از قول برخی نقل کرده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ۸۱۵). مولی محمد صالح مازندرانی نیز از قول برخی بزرگان، امتناع معرفت را با همین تقریر مطرح کرده و آیه «یسألونک عن الروح...» را مؤیدی بر این معنا دانسته است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۷۰).

بنابراین برخلاف همه تلاش‌های صورت گرفته در توضیح چگونگی تلازم معرفتی میان معرفت نفس و معرفت رب، در نگاه امتناعی با دو تقریر اخیر، اساساً هرگونه تلازم معرفتی متفاوت است.



نقد و نظر

در نقد و تحلیل نگاه امتناعی باید به مواردی اشاره نمود:

۱. برخی تلاش کرده‌اند که این «امتناع» را به «دشواری و صعوبت» برگردانند و بگویند که منظور از تعلیق به محل، تعلیق به امری دشوار و نادر است (مجموعه مقالات، ج ۵: ۳۵۲). اما چنین برداشتی از کلمات قائلان به امتناع صحیح نیست؛ زیرا آنان مراد از معرفت «رب» و «نفس» را معرفت کنه و ذات این دو دانسته‌اند و روشن است که معرفت ذات، امری ناممکن است، نه دشوار.
۲. برخی بر این باورند که قائلان به امتناع معرفت، معرفت حصولی را در نظر داشته‌اند؛ اما راه معرفت حضوری برای عارفان و سالکان طریق باز است (ابن ترکه، ج ۱۳۷۸، ۲: ۹۴۱). درباره این برداشت نیز باید گفت، هرچند اصل چنین تقسیمی درباره متعلق بسیاری از معرفت‌ها صحیح است و بسیاری از ناشناخته‌های علم حصولی، با علم حضوری قابل شناخت است؛ اما درباره این حدیث شریف نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا همه عرفا در این نکته هم‌دانسته‌اند که ذات الهی از دسترس هرگونه شناختی مصون و محفوظ است؛ تا جایی که حتی رسول اکرم (ص) و خلیفه کبرای الهی نیز «ما عرفناک...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱۰: ۳۴) می‌گوید.
۳. برخی نیز بحث امتناع را نسبی دانسته‌اند (مجموعه مقالات، ج ۱۳۸۲: ۵: ۳۵۴)، یعنی هرکسی در هر موطنی هست، تا هنگامی که گرفتار حدود و تعینات آن موطن است، امکان معرفت نسبت به مراتب بالاتر را ندارد و در این زمینه به کلمات بزرگانی چون صدرالمتلهین (۱۲۵۴: ۲۴۸) و حضرت امام استناد کرده‌اند.

در پاسخ به این نظریه باید گفت، توجه به مراتب از اصول اولیه معرفت است و هرکس در هر موطنی که هست، متعین به تعینات آن موطن و گرفتار حجاب‌های آن است، اما این حدیث از شناخت «رب الارباب» یا «رب العالمین» سخن نگفته است، تا بتوان امتناع را از این طریق توجیه کرد؛ بلکه سخن در امکان یا امتناع «معرفت رب خویش» است و روشن است هرکس در هر تعینی که هست، با رب خویش مرتبط است. بنابراین در این حدیث شریف نسبیتی در کار نیست؛ طبق مفاد حدیث، یا هرکس می‌تواند رب خود را بشناسد یا همگان از این معرفت



بی بهره‌اند؛ یعنی یا قرائت امتناعی و یا قرائت امکان. اما اینکه کسانی به دلیل محدودیت وجودی، رب موجودات برتر را نمی‌شناستند، سخنی درست اما بی‌ارتباط به این حدیث است. ۴. اگر بخواهیم مضمون این حدیث شریف را با توجه به مضامین مشابه در آیات و روایات معنا کنیم، راهی جز بطلان قرائت امتناع نخواهیم داشت و آیاتی چون «سنربهم آیاتنا...»، «نسوا الله فاساهم انفسهم» و نیز روایات فراوان ترغیب مؤمنان به معرفت رب، کاملاً منافی قول به امتناع و بلکه تشویق و ترغیب کننده مؤمنان به چنین شناختی است (حسن زاده، ۱۳۷۷: ۳۴۳). اما اگر نخواهیم از مضامین مشابه بهره بگیریم نیز قول به امتناع با دشواری‌هایی روبرو است؛ از جمله آنکه قید «کنه» و «ذات» چگونه از این روایت استفاده شده است؟ و مگر نه اینکه به گفتة اهل معرفت، اسم «رب» مربوط به عالم خلق و متجلی در قوس صعود است؛ پس چگونه از «ربه» ذات نامتعین فهمیده شده است؟ البته قرائت امتناع با مشکلات دیگری نیز مواجه است که برای پرهیز از اطالة صرف نظر می‌شود.

۲- پیام حدیث ترغیب به شناخت نفس است یا اثبات وجود حق

آیا پیام اصلی این حدیث، توجه دادن به معرفت رب است یا دعوت به سیر در وادی‌های ناشناخته نفس؟ به دیگر سخن، آیا پیش‌فرض روایت، «آسان‌بودن معرفت نفس است» یا «علاقه مخاطب به شناخت رب؛ حتی اگر رسیدن به این معرفت، تلاش علمی و عملی فراوانی را در راستای شناخت نفس بطلبید».

نقد و نظر

به گمان نگارنده - مفسران این حدیث شریف، توجهی به این تقسیم نداشته‌اند، اما می‌توان با توجه به تفسیر ارائه شده، به کشف نگاه و نظرشان پرداخت. به عنوان نمونه در تلازم میان این دو معرفت گفته شده است: «کسی که به نفس خود توجه کند که در سخن گفتن نیاز به فک و زیان دارد، آنگاه رب خویش را چنین می‌شناسد که در خلق اصوات و حروف نیازمند دهان و... نیست» (حسن زاده، ۱۳۸۵: ۲۱۹). پیدا است برای بیان چنین تلازمی، نیاز به سیر و سلوک در عالم نفس یا بحث‌های علمی و دشوار معرفت نفس نیست؛ بلکه مهم در نزد مفسر، توجه دادن به بی‌نیازی خداوند در خلق اصوات است. بنابراین مفسر مذکور با این پیش‌فرض که «شناخت



نفس امری کاملاً آسان و دست یافتنی است، مخاطب را به صفتی از صفات رب رهنمون شده است.

در مقابل کسی که در بیان تلازم چنین می‌گوید: «کسی که نفس را در مرتبه روحانی، مدلبر بدن از طریق قوای خود بیابد، درمی‌باید که خداوند نیز روح عالم است.» در چنین تفسیری، باید نخست در مباحث معرفت نفس یا در سیر و سلوک باطنی، نفس را در چنین مرتبه‌ای یافت؛ زیرا چنین فهمی از دسترس عموم و بلکه برخی از خواص دور است؛ و پس از ادراک چنین رابطه‌ای است که می‌توان به کیفیت تدبیر عالم پی برد.

۲. تلازم براساس تشابه میان نفس و رب است یا تعاس

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان ادعا کرد، اغلب کسانی که با نگاهی کلامی به شرح حدیث پرداخته‌اند، تلازم معکوس را دنبال کرده و آن را از باب «تعرف الأشياء بآضادها» دانسته‌اند. از این منظر، از جهل، عجز، حدوث، نیاز، امکان نفس انسان، به علم، قدرت، قدم، غنا، وجوب خداوند می‌توان پی برد. بنابراین از هر نقصی که در انسان یافت شود، می‌توان راهی برای خداشناسی یافت و طبیعتاً به تعداد نقایص انسان می‌توان تفاسیر متتنوع ارائه داد. (به عنوان نمونه نک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲۳: ۳).

شاید بتوان روایت مجاشع را تأییدی بر این نگاه شمرد؛ مجاشع از پیامبر^(ص) می‌پرسد: **یا رسول الله! کیف الطريق الى معرفة الحق؟** فقال(ص): معرفة النفس. فقال: **یا رسول الله! فكيف الطريق الى موافقة الحق؟** قال: مخالفۃ النفس. فقال: **یا رسول الله! فكيف الطريق الى رضا الحق؟** قال: سخط النفس (دری شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۸۷۷).

با توجه به اینکه در سایر فقرات این روایت، پیامبر^(ص) دستور به ضد داده‌اند، ممکن است معرفت نفس هم با همین مبنای دلیلی برای معرفت رب ذکر شده باشد.

بخش عمده‌ای از تفاسیر ارائه شده از سوی فلاسفه را نیز می‌توان از سنخ همین نگاه دانست؛ البته با رویکردی دقیق‌تر به رابطه ممکن و واجب. اوج این نگاه، توجه به عین‌الرابط بودن ماسوی الله و افتقار وجودی موجودات به واجب تعالی است؛ هرکس به ذات خویش نظر کند، جز فقر و نیاز به واجب تعالی نخواهد دید. البته پاره‌ای از تفاسیر فلاسفه بر مبنای اصل علیت و لزوم سنخیت بین علت و معلول است که در شمار نگاه‌های تشییعی به حساب می‌آید.



آرمانی بر فنا

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

که در ادامه به آن می پردازیم.

در مقابل، اغلب اصحاب عرفان، قائل به تلازم مستقیم و تشابه میان رب و نفس شده‌اند. تفاسیر ارائه شده بر مبنای روایت «ان الله تعالى خلق آدم على صورته» (احسانی، ج ۱: ۵۳؛ «ولله المثل الاعلى» (روم: ۲۷)؛ اسماء الہی؛ عین ثابت انسانی؛ جلوه و ظهور، همگی با بهره‌گیری از نگاه تشییه‌ی سامان یافته‌اند.

ذکر این نکته ضروری است که اهل معرفت نه تنزيهی صرف هستند و نه تشییه‌ی صرف؛ اما در تفاسیری که عرفا برای این حدیث شریف ارائه داده‌اند، این حدیث را محمل مناسبی برای تشییه دیده‌اند و نه تنزیه. (البته قرائت تعلیق بر محل از آنچه گفته شد مستثنی است).

نتیجه

حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که با توجه به کثرت روایات مشابه، می‌توان توادر معنوی آن را ادعا کرد، از جمله روایاتی است که مورد توجه جدی اهل اندیشه و سیر بوده و شروح فراوانی هم برآن نگاشته شده است. تا جایی که نویسنده کاویده است، اغلب شارحان حدیث شریف، وجهه همت خویش را صرف توضیح مفردات، و به‌طور خاص، معنای نفس انسانی، و پس از آن بیان وجوه مختلف رابطه معرفت نفس و معرفت رب کرده‌اند. این نوشته در ایفای رسالت خویش برآن بود تا با رویکردی متفاوت، از طریق دسته‌بندی و تقسیم مبادی و مبانی ورود به فهم این حدیث شریف، مفردات آن و در نهایت، تلازم معرفتی میان «رب» و «نفس»، شیوه‌ای روش‌مند، برای فهم این حدیث شریف فراهم آورد.

به‌نظر می‌رسد برای ارائه تفسیری علمی و ضابطه‌مند، باید نخست در تقسیمات زیر — که بی‌شک نه مصون از خطأ است و نه محصور در این تعداد — اتخاذ مبنا کرد:

۱. این حدیث را هم با رویکرد فلسفی — کلامی می‌توان معنا کرد و هم با رویکرد

عرفانی؛ گرچه رویکرد دوم از دقت و غنای بیشتری برخوردار است.

۲. «ربه» را می‌توان همان «رب العالمین» یا رب مطلق معنا کرد؛ اما در نگاهی

دقیق‌تر، می‌توان از این نکته سود جست که رب هر شخص و حتی حالات

مختلف یک شخص، متفاوت با معنای رب دیگر موجودات و حتی حالات

دیگر همان شخص است.



۳. حدیث را می‌توان مطابق با برهان آنی یا لمحه معنا کرد که این دو رویکرد، تفاوت معنایی و لوازم کاملاً متفاوتی به دنبال دارد.
۴. رابطه معرفت نفس و معرفت رب را یا باید رابطه‌ای لزومی دانست و یا رابطه‌ای اتفاقی و باید به لوازم هریک توجه داشت.
۵. منظور از «معرفت» می‌تواند اعم از شناخت حصولی و حضوری و یا هر یک به صورت انحصاری باشد.
۶. حدیث می‌تواند به گونه‌ای معنا شود که پیش‌فرض آن محال بودن شناخت خدا یا امکان آن باشد.
۷. پیام اصلی حدیث یا باید ترغیب به شناخت نفس باشد و یا اثبات وجود حق و جمع این دو ممکن نیست.
۸. تلازم دو معرفت را می‌توان براساس تشابه میان نفس و رب دانست و می‌توان بر اساس تعاکس آن دو روشن است که برخی از این تقسیمات به صورت منفصله و برخی قابل جمع بوده است و موارد قابل جمع نیز، برخی در طول هم و برخی در عرض یکدیگر هستند.

منابع

- قرآن.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۷۷ش)، *غیر الحكم و درر الحكم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن ترکه، صالح الدین. (۱۳۷۸ش)، *شرح فصوص الحكم*، قم: بیدار.
- ابن سينا، ابو علی حسين بن عبدالله. (بی‌تا)، *الشفاء (الهیات)*، تعلیق صدرالدین شیرازی، قم: بیدار.
- ابن هشام انصاری، جمال الدین. (۱۳۷۰ش)، *معنى الليبب*، تحقیق و تعلیق مازن المبارک و محمد علی حمد الله، قم: گلستانه.
- احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق)، *عوا لالی اللئالی العزیزیه*، تحقیق آقا مجتبی عراقی، قم: مطبعة سید الشهداء.



- امام صادق. (ع) (۱۳۸۶ش)، *مصاحح الشريعة و مفتاح الحقيقة*، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران: قلم.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۴ش)، *تفسیر قرآن برگرفته از آثار امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین. (بی‌تا)، *التوحید*، قم: مؤسسه الشرالاسلامی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح و تعلیق ویلیام چینیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۱ش)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهراء.
- _____ . (۱۳۷۹ش)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جمعی از نویسندها. (۱۳۸۲ش)، *مجموعه مقالات اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- الحرانی، حسین بن شعبه. (۱۳۷۳ش)، *تحف العقول*، قم: منتشرات الشریف الرضی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶)، *صل کلمه در معرفت نفس*، قم: قیام.
- _____ . (۱۳۷۷ش)، *یازده رساله فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۱ش)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۴ش)، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحكم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۵)، *شرح العيون فی شرح العيون*، تهران: امیرکبیر.
- حسینی زبدی، محمد مرتضی. (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: داراللهایه.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳ش)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



- . (۱۳۷۵ش)، آداب نماز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- . (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۳۷۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹ش)، شرح فصوص الحكم، قم: دفتر تبلیغات.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۲ش)، شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲ش)، ادیان و مکتبهای فلسفی هنر، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۰۳ق)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، بیروت: دار الصفوہ.
- . (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: منشورات الجمعیة الفلسفیة فی ایران.
- . (۱۳۸۱ش)، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسن نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- . (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیه، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- . (بی‌تا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، قم: منشورات مصطفوی.
- شیخ صدق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه. (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدری نیا، باقر. (۱۳۸۰ش)، فرهنگ مؤثرات متون عرفانی، تهران: سروش.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: منشورات مکتبة آیة الله مرعشی نجفی.

- صمدی آملی، داود. (۱۳۸۱) شرح دروس معرفت نفس حسن زاده آملی، قم: آل علی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- (بی‌تا)، *نهاية الحكمه*، قم: مؤسسة الشر الاسلامي.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۷۶ش)، *شرح نهاية الحكمة*، تقریر درس محمد تقی مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۳ق)، *مالی*، قم: منشورات مکتبه آیة الله العظمی نجفی مرعشی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقية*، قم: بیدار.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحكم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۷۹ش)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تهران: میراث مکتوب.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، ملا محمد صالح. (۱۳۸۲ق)، *شرح اصول الکافی*، تهران: المکتبة الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۰ش)، *میزان الحكمة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۱ش)، *المنطق*، نجف: مطبعة النعمان.
- مهریزی، مهدی و علی صدرایی. (۱۳۷۷ش)، *میراث حدیث شیعه*، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
- نیکزاد، عباس. (۱۳۸۲ش)، *معرفت نفس از دیدگاه حکیمان*، قم: انجمن معارف اسلامی.

