نگاهی نو به حدیث شریف

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»

فاطمه طباطبایی•

رضا حسینی‌فر••

چکیده: معرفت نفس، همواره دل‌مشغولی 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«مَن عَرفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه» 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 متنوع و گاه متضاد 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 پژوهشکدهٔ امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، رئیس انجمن علمی عرفان اسلامی ایران. E-mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه

آدمی آنگاه که فارغ از دل‌مشغولی‌ها و روزمرگی‌ها، با «خویش» خلوتی داشته، خود را بسی پیچیده و پر رمزوراز و دارای ساحت‌هایی گونه‌گون با ژرفایی خیره‌کننده یافته است. حتی آنان که در تلاشند به خود یا به دیگران بباورانند که چیزی بیش از یک «حیوان متمدن» 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 وامی‌دارد تا با 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: کلمهٔ ۲۶).

این نوشتار، با صرف‌نظر 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، وجههٔ 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. به‌نظر می‌رسد، در این صورت، می‌توان این نوشته را کاری نو در زمینه این حدیث شریف به‌حساب آورد.

پیشینهٔ 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 کاملا طبیعی و بجا است. افزون بر استناد، برخی از بزرگان در تلاش بوده‌اند تا در مقام تفسیر این حدیث شریف، نحوه ارتباط

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«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: ۱۴۵ - ۱۴۴) و بیش از صد وجه برای تبیین رابطه میان معرفت نفس و معرفت رب ذکر کرده‌اند. طبیعی است جمع‌آوری و بیان دوباره این وجوه یا افزودن وجوه تازه، کاری پرفایده و جدید به‌حساب نمی‌آید. رسالتی که این تحقیق برعهده دارد، ارائه دسته‌بندی مناسبی از این آراء و نقد و تحلیل اجمالی آن‌ها، و در نهایت، تقویت برخی از وجوه 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 مبنا قراردادن آن برای دیگر تقسیمات. به‌عنوان نمونه، نویسنده ـ برخلاف برخی از مفسران حدیث ـ «ربه» را برابر با «الله تعالی» یا «رب العالمین» ندانسته است، اما در تقسیمات دیگر، با نادیده انگاشتن برداشت خویش، «ربه» را گاهی به معنای «خداوند» دانسته است. روشن است اگر کسی بخواهد طبق مبانی خویش، حدیث را شرح دهد، باید در هر یک از تقسیمات ارائه شده، مبنای ویژه خود را بیان کند و در نهایت، تفسیری هماهنگ و منسجم ارائه دهد.

۱. بررسی سندی و مفردات حدیث

۱ـ۱. 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 هرحال، اگر بر منابع ذکر شده، مضامین مشابه را نیز بیفزاییم می‌توان ادعای تواتر معنوی روایت را نیز مطرح کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱ـ۲. مضامین مشابه

ارتباط وثیق میان معرفت نفس و معرفت رب در میان حکما و عارفان پیش از اسلام نیز مورد توجه بوده است. در میان مسلمانان، عارفان بیش از دیگران به این حدیث توجه داشته‌اند. از جمله، در کتاب *تعرف*، *کشف‌المحجوب*، *مرصادالعباد*، *حقایق‌الحقایق*، *مرموزات*، *تذکره*، *مقامات العارفین*، *مشارق الدراری*، *مصباح* و کتاب‌های فراوان دیگر، از این روایت بهره‌ها گرفته‌اند (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۵۳۴). اما در میان منابع دینی و مجامع روایی، مضامین مشابه این روایت، پرشمار است که به ذکر چند مورد اکتفا می‌شود:

- آیهٔ شریفه «**ولاتَکونوا کَالذّینَ نَسوا اللهَ فَاَنساهُم اَنفُسَهُم**» (حشر: ۱۹) که برخی از بزرگان حدیث مذکور را به منزلهٔ عکس نقیض آیه دانسته‌اند (صدرالمتالهین،۱۴۰۳ق: ۵ و ۱۶۳؛ و ۱۳۸۱: ۱۶).
- «**سَنُریهُم آیاتنا فی الآفاقِ و فی أنفُسِهِم حتی یَتَبَیَّنَ لَهُم أنَّهُ الحَق**» (فصلت: ۵۳).
- **إنّ بعض ازواج النبی(ص) سألته: متی یعرف الانسان ربه؟ فقال: «اذا عرفه نفسه»** (علم‌الهدی،۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۹۸).
- **عن رسول الله(ص) «أطلُبوا العِلمَ ولو بالصِّین». فَسَّره الصّادِق(ع) بقولِه: «هُوَ عِلمُ معرفةِ النَّفس و فیها معرفة الربّ»** (مجلسی،۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲).
- **فی صحف ادریس: «من عرف الخلق عرف الخالق؛ و من عرف الرزق عرف الرازق؛ ومن عرف نفسه عرف ربه»** (همان، ج ۹۲: ۴۵۶).
- از حضرت امیر المؤمنین(ع) روایات فراوانی نقل شده که از آن جمله است: «**اکثر الناس معرفة لنفسه اخوفهم لربه**»؛ «**اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه**»؛ «**عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه**»؛ «**کیف یعرف غیره من یجهل نفسه؟**»؛ «**لاتجهل نفسک فإنّ الجاهل معرفة نفسه جاهل بکل شیء**»؛ «**من عرف نفسه فقد انتهی الی غایة کل معرفة و علم**» و ... (ری شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۸۷۷ - ۱۸۷۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱ ـ ۳. معنای ربّ

«ربّ» در لغت بر مالک، مدبّر، سیّد، مربّی و کامل‌کننده اطلاق شده است (زبیدی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۰). معانی دیگری نیز چون ثابت، متعالی، غالب، قاهر، منعم و متمّم نیز مطرح شده است. به گفتهٔ 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، ۱۴۰۴ق: ۱۸۴).

در بارهٔ 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، ج ۱: ۲۱؛ سید مصطفی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۴۰ - ۳۳۷). اما امام خمینی (س) در نگاهی دقیق، بر این باورند که «ربّ» اگر به معنای متعالی، ثابت و سیّد 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 مربی، منعم و متمّم باشد از اسماء افعالیه است (امام خمینی، ۱۳۷۵،۲۵۷). با این نگاه، در تمام مراتب سلوکی و منازل توحیدی از توحید افعالی گرفته تا منتها درجهٔ توحید صفاتی و ذاتی ـ می‌توان از ملازمهٔ 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 ـ ۴. معنای نفس

دربارهٔ 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 تعمّق 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، ۱۲۰ و ۱۶۴). 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 ۸۰۷ و ۸۰۸).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

همچون صدرالمتألهین، برای اغلب این تعاریف محمل صحیحی بیابیم (صدرالمتالهین، 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 برحذر 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؛ ازاین‌رو در هر مقامی، تعریفی ویژه می‌یابد و هر تعریفی، گواه مرتبه‌ای خاص است. همین امر، نفس را موجودی به‌غایت پیچیده و دشوارفهم کرده است (همان، ج ۸: ۳۴۳).

بااین‌حال، 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» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ۶۷۸). ازاین‌رو، در عین دشواری‌های ارائهٔ 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 پیش برد، 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 کمال اول لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بآلات یستعین بها علی أفعال الحیاة، کالاحساس و الحرکة الارادیة** (صدرالمتالهین، بی‌تا، ج ۸: ۱۶؛ ابن سینا، بی‌تا: ۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۲۳)؛ نفس، کمال اول جسم طبیعی است که کمالات ثانیه و افعال و آثار خود را از طریق آلات و قوا انجام می‌دهد.

«کمال اول» کمالی است که تعیین‌کنندهٔ نوعیت نوع است، همچون نفس انسانی؛ در برابر «کمال ثانی» که پس از تحقق نوع، حاصل می‌شود؛ همچون اراده و ادراک برای انسان. قید «**بآلات یستعین بها علی افعال الحیاة**» نیز برای خارج کردن صور نوعیه عنصری و معدنی است که قوایی در استخدام ندارند تا افعال را از طریق آن‌ها انجام دهند.

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

اهل لغت و نیز برخی از حکما و اهل معرفت، تفاوت‌هایی را میان دو واژه «علم» و «معرفت» برشمرده‌اند. از جمله اینکه عرفان و معرفت در لغت به معنی شناخت است (*لسان العرب*، واژهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«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؛ به‌عنوان نمونه، «علم در اصل، مخصوص به کلیات است و معرفت مخصوص به جزئیات و شخصیات...» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶۲۱). یا اینکه: حقیقت عرفان، مشاهدهٔ 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 واژه مترادف هم در نظر گرفته می‌شوند. به‌نظر 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. امّا 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 ربّ

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 فهرست‌کردن آن‌ها نیز در این مختصر نمی‌گنجد؛ افزون بر اینکه خروج از رسالت این پژوهش است. به‌عنوان 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 یونس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

عمادالدین مازندرانی بنجهزاری، با دسته‌بندی ویژه‌ای، سی تفسیر از روایت در ذیل عناوین: 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 سی‌صدوسی از *هزار و یک کلمه*، نودودو وجه بیان کرده است (ج ۳: ۲۱۶ ـ ۲۰۰) و در *سرح‌العیون*، به نقل از مناوی، اقوال علما را دراین‌باره نزدیک به صد قول دانسته‌اند (۱۱۵).

طبیعی است همهٔ این وجوه از ارزش معرفتی یکسانی برخوردار نیستند؛ در میان این اقوال، با آرایی روبه‌رو می‌شویم که بسیار ضعیف یا به‌گونه چشمگیری خطابی و برهان‌ناپذیرند؛ همچنین با وجوهی مواجه می‌شویم که تنها دلالت بر تلاش قائل بر افزایش وجوه دارد.

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

بنابراین به‌نظر می‌رسد مناسب‌تر آن باشد که به‌جای شمارش وجوه ذکر شده و افزودن شقوقی جدید، با توجه به مفردات حدیث و نیز حالات متصوّره رابطهٔ معرفت نفس و معرفت رب، وجوه مفروضه را با شیوه‌ای روشمند دسته‌بندی کرد تا از این طریق، حالات مفروضه، به‌آسانی جایگاه خود را در تقسیمات مذکور بیابند.

این تقسیمات به شرح زیر است:

۲ـ۱. همخوانی حدیث با رویکرد فلسفی ـ کلامی یا عرفانی

اغلب توصیه‌های امامان معصوم(ع) 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 علیه**» (شیخ صدوق، بی‌تا: ۲۶)؛ اما دربرابر کسی چون هشام، با برهم زدن اعتقادات پیشین او، توحید را از طریق برهان بسیط الحقیقة و صرف الشیء مطرح می‌فرماید (همان: ۱۴۶).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 وجوه ذکر شده گویای صادقی برای این فراگیری و شمول است.

دلیل توسعهٔ 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 نایل 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 وجوه تلازم معرفتی بین معرفت نفس و معرفت رب را به اعتباری با درنظر گرفتن افق نگاه اندیشمندان، به رویکرد فلسفی ـ 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، درشمار 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 مأثورات، اهل معرفت بیشترین توجه را به این حدیث شریف داشته‌اند (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۵۳۴).

۲ـ۲. «ربّه» در روایت اشاره به «ربّ العالمین» است یا غیر آن

گذشت که معنای «ربّ» در این حدیث شریف، پرورش دهنده و مالک و مدبّر است. حال باید دید آیا وقتی «ربّ» به اسم یا ضمیری اضافه می‌شود، بر همان معنای اطلاقی خود باقی است یا اینکه با توجه به تعیّن مضاف‌الیه، ربّ نیز تعیّن می‌پذیرد و دلالت بر معنای جزئی‌تری می‌کند؟ به‌عنوان نمونه آیا منظور از «**ربّ هذا البیت**» (قریش: ۳)، «**ربّ هذه البلدة**» (نمل: ۹۱)، «**ربّکم و ربّ آبائکم**» (صافات: ۱۲۶) و یا «**ربّی، ربّه، ربّنا، ربّکم، ربّها، ربّکما**»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

که در جای جای قرآن آمده، همان معنای «ربّ العالمین» یا اسم شریف « الـربّ» بـه صـورت اطلاقی است؛ یا اینکه در هریک از این‌ها اشاره به ربوبیت خاصی است که با ربوبیت‌های دیگر متفاوت است و کسی که خود را بشناسد، ربّ خود را شناخته است و نه ربّ ـ مـثلا ـ انسـان کامل یا ربّ العالمین را؟

نقد و نظر:

مروری به تفاسیر ارائه شده روشن می‌کند که در اغلب این تفاسیر، «ربّه» برابـر خداونـد تعـالی دانسته شده است. با وجود این به‌نظر می‌رسد برداشت چنین معنایی، بیشتر محصول بی‌توجهی به بخشی از پیام حدیث و عدم ژرف‌کاوی در معنای «ربّه» باشد. به نظر می‌رسد در بیان معنای دقیق «ربّ» باید به مضاف‌الیه آن نیز توجه داشت؛ چرا که ربوبیـت هـر موجـودی متفـاوت بـا ربوبیت موجودات دیگر است. در توضیح این مدعا ـ البته به صورتی کاملاً اجمالی ـ مـی‌تـوان از مستندات نقلی، عقلی و عرفانی بهره گرفت.

قرآن کریم در آیات مختلفی همه موجودات را در حال سیر به سوی مقصدی خاص معرفـی کرده است. در این سیر، زمامدار همه موجودات نیز خود او است (هـود: ۵۶) و منتهـا و مقصـد نیز، او است (بقره: ۲۸۵؛ مائده: ۱۸؛ نور: ۴۲؛ شوری: ۵۳).

بنابراین از آیات قرآنی استفاده می‌شود که خداوند، نه تنها مبدع و مبـدأ هسـتی اسـت بلکـه ناصیهٔ موجودات نیز در دست او است و از این راه، با پرورش و ربوبیت خاصی که اقتضای هر موجودی است، آن را به سوی کمال وجودی‌اش راه می‌برد. بنابراین از نگاه قرآنی، هر دلـی را با دل‌آفرین راهی است و او را از آن راه می‌شناسد؛ «**ولكل وجهة هو مولّيها**» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۶). بنابراین نباید با ساده انگاری، واژه «ربّ» را کـه در جـای‌جـای قـرآن کـریم، گـاهی بـه صورت مطلق و گاهی مضاف و با مضاف‌الیه‌های بسیار متنوع آمـده اسـت، بـه معنـایی واحـد برگرداند و آنها را صرفاً تفنن در تعبیر 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 حرکتـی اشـتدادی بـه سـوی کمـال خویش، یعنی همان فعلیتی که خداوند میل رسیدن به آن را در آن‌ها به ودیعت نهاده اسـت در حال حرکت هستند (صدر المتألهین، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۳ - ۸۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۰ـ ۲۰۷). طبیعی است کـه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کمال هر موجودی بسته به ساحت وجودی و ظرفیت آن موجود تعریف می‌شود و از این نظر هر موجودی سیر ویژهٔ خود را دارا است و به همین دلیل ربوبیت خاص خود را می‌طلبد.

اهل معرفت نیز به زبان دیگری همین معنا را بیان داشته‌اند؛ از منظر آنان هر موجودی مظهر اسم خاصی است و آن اسم «ربّ» او است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰؛ حسن زاده، ۱۳۸۴: ۲۵۵) و در سیر صعودی نیز به سوی همان اسم در حرکت است؛ مقتضای دائم‌الفیض بودن حضرت حق و اینکه در تجلی الهی، تکرار وجود ندارد و هر بار در شأنی نو جلوه می‌کند و هر دم به لباس دیگری ظهور 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 «ربّ» 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 ربوبیت آنان نیز به دست او است و این ربوبیت، به اقتضای ظرفیت‌های وجودی هر موجودی، به‌گونه متفاوتی است. بنابراین «ربّ 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 لایقش راهبری می‌کند. در این صورت ربوبیت انسان، امری کاملا متفاوت با ربوبیت موجودات دیگر می‌باشد. همین سخن درباره افراد یک نوع و بلکه حالات متفاوت یک فرد از یک نوع نیز صادق می‌باشد و به تعبیر مشهور، «**طرق الی الله بعدد انفاس الخلائق**» (جندی، ۱۳۶۱: ۹۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

کوتاه سخن آنکه مبانی محکم اهل حکمت و عرفان، زمینه‌ساز فهم این نکته با اهمیت است که «ربّ هر موجودی منحصر به همان موجود است» و همه این ربوبیت‌های متعیّنه جلوه ربوبیت تام الهی در عالم افعال و در ذیل «ربّ العالمین» قرار دارند. در این صورت اصطلاح «یا ربّ الارباب» که در برخی ادعیه آمده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ۱۱۰؛ ۸۸، ۷۸؛ ج ۹۲؛ ۹۴) توضیح بسیار مناسبی می‌یابد. حضرت امام با توجه به همین مبنا براین باورند که «ربّ العالمین» اشاره به ظهور اسم «الله» در مرآت طبیعت است. به مناسبت مقام ربوبیت 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 خاصّه ربوبیت است (ایازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۸).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 یاربّ می‌گوید، در حقیقت ربّ خودش را صدا می‌زند؛ هیچ‌کس ربّ مطلق نظام هستی را صدا نمی‌زند؛ اما داعی تمام موجودات بر این است که از کانال وجودی خودشان که همان ربّ مقیّد است، به ربّ مطلق سفر کنند (صمدی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴).
>
> و رسیدن به ربّ مطلق جناب رسول‌الله مقصود هر سائر الی‌الله است؛ چه اینکه... ربّ رسول به عنوان ربّ 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 روبه‌رو می‌باشیم؛ اینکه هرکس مرتبهٔ وجودی خود را بشناسد، ربّ خود را و «تنها» ربّ «خود» را شناخته است و نباید گمان کند که این ربّ شناخته شده، همان ربّ عالم کبیر یا عالم صغیر است و تنها کسی که در جایگاه انسان کامل است، می‌تواند ربّ العالمین یعنی الله تعالی را بشناسد یا او را بخواند. پس تأکید می‌کنیم که نباید «رب» را جدای از مضاف‌الیه معنا کرد.

۲ـ۳. مفاد حدیث مطابق با برهان انّی یا لمّی

صرف‌نظر از بحث‌های مفصلی که منطقیون دربارهٔ برهان انّ و لمّ و میزان فایده‌مندی و نتیجه‌بخشی هر یک مطرح‌کرده‌اند، 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 (عبودیت، 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،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مضمون روایت، مطابق برهان انّی است، یعنی پی‌بردن از معلول بـه علـت؛ و در صـورت دوم، مطابق برهان لمّی.

برای هریک از دو حالت فوق می‌توان مؤیداتی از آیات و روایات آورد که به ذکر چند مورد اکتفا می کنیم:

الف) مؤیداتی برای تفسیر روایت بر اساس برهان لمّ

۱. عن الصادق(ع) قال:

«من زعم أنّه یعرف الله بتوهّم القلوب فهو مشرک...» قیل: وکیف یعرف عین الشاهد قبل صفته؟ قال: «تعرفه و تعلم علمه و تعرف نفسک به و لاتعرف نفسک من نفسک و تعلم أنّ ما فیه له و به، کما قالوا لیوسف: «انّک لأنت یوسف» قال: «أنا یوسف و هذا أخی»؛ فعرفوه به و لم یعرفوه بغیره و لا أثبتوه 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، به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که موافق با برهان انّی نیز باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۷۵).

۲. امام صادق(ع) می‌فرمایند:

«... و من زعم أنّه یعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرک؛ لأنّ الحجاب و الصورة و المثال غیره و إنّما هو واحد موحّد؛ فکیف یوحّد من زعم أنّه یوحّده بغیره؟ إنّما عرف الله من عرفه بالله؛ فمن لم‌یعرفه به فلیس یعرفه؛ إنّما یعرف غیره...» (صدوق، بی‌تا: ۱۴۳).

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

۴. روایت **«اللهم عرّفنی نفسک، فانّک ان لم‌تعرّفنی نفسک لم أعرف نبیک...»** (همان: ۳۳۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ب) مؤیداتی برای تفسیر روایت بر اساس برهان انّ

ان بعض ازواج النبی(ص) سألته: متی یعرف الانسان ربّه؟ فقال: «اذا عرفه نفسه» (علم الهدی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۷۴).

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

همچنین روایاتی از امیرالمؤمنین علی(ع):

«عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربّه!؟»؛ «کیف یعرف غیره من یجهل نفسه؟»؛ «لا تجهل نفسک؛ فانّ الجاهل معرفة نفسه جاهل بکلّ شیء»؛ «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه»؛ «لاتجهل نفسک، فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بکل شیء»؛ «من عرف نفسه فقد انتهی الی غایة کل معرفة و علم»؛ «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه» (ری‌شهری، ۱۳۷۰، ج۳: ۱۴۹ - ۱۴۱)

نقد و نظر

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

۱. کسانی که گرفتار عالم کثرت هستند ـ یعنی اکثریت انسان‌ها ــ با سیر 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 مشاهدهٔ شهودی یا عقلانی حقیقت هستی، بی‌نیاز از براهین انّی و پی‌بردن از اثر به مؤثر می‌باشند. بلکه چنین براهینی راه نزدیک آن‌ها را دورتر می‌سازد: **«الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار»** (*مفاتیح الجنان*، دعای عرفه). از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نگاه ژرف این راه‌یافتگان، حقیقت هستی هرگز پوشیده نبوده است تا اثر آن را بجویند، بلکه این حقیقت هستی است که در تعیّن‌ها و معلول‌ها، دیده می‌شود: «**ما رأیتُ شیئاً الا ورأیتُ اللهَ قبلَه**» (مازندرانی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۳)؛ «**متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیک. عمیت عین لاتراک**» (*مفاتیح الجنان*، دعای عرفه).

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

بنابراین در گام نخست، این حدیث با برهان انّ معنا می‌یابد ؛ اما در ادامه و با یافتن درکی دقیق‌تر از حقیقت هستی، برهان به صورت لمّ معنا می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی دراین‌باره 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 قبلا خدای خود را شناخته... گویا فرموده: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه سابقاً علی معرفة نفسه**»؛ زیرا خدا بر ما مقدم و به ما از خود ما نزدیک‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۳۵).

۲ـ۴. رابطهٔ این دو معرفت رابطه‌ای لزومی است یا اتفاقی

اگر حدیث را بر اساس برهان لمّی معنا کنیم، رابطه این دو معرفت، صرفاً رابطه لزومی خواهد بود؛ یعنی «کسی که خود را بشناسد، مقدم بر شناخت خود، علت و ربّ 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 انّی معنا کنیم، این حدیث را می‌توان دوگونه معنا کرد:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. اگر کسی خود را بشناسد، ممکن است ربّ 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 ربّ خود نایل نشود؛ بنابراین درصورت دوم، رابطه بین معرفت نفس و معرفت ربّ «اتفاقی» است نه «لزومی».

نقد و نظر

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

نکتهٔ اول اینکه می‌توان با بهره‌گیری از ظاهر روایت و سخن ادیبان درباره معنای «فقد» (ابن هشام، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۳۲- ۲۲۶) قاطعانه گفت که این روایت درصدد اثبات رابطهٔ لزومی میان معرفت نفس و معرفت رب است؛ یعنی هرکس 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 به‌نظر می‌رسد این نگاه جزمی‌انگارانه با دشواری‌های فراوانی روبه‌رو 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 خطا نرفته‌اند؛ با وجود این، نسبت به خداوند شناخت صحیحی ندارند یا شناختشان بسیار اندک است.

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

از دیگر سو، می‌دانیم که افراد فراوانی به‌گونه‌ای 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: ۲۹۸ - ۲۹۷). کسانی که از منظر غیرمادی و یا با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 غریبه به معرفت و ریاضت نفس مشغولند، مانند سحره، اهل طلسمات و تسخیرات و گروهی نیز تنها برای جدا شدن از ماورا و کشف جهان درونی خویش به این امر مشغولند.

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

طایفهٔ 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 جاهل یا کاذب معرفی کرد. طبیعی است از این منظر، مضمون حدیث، در حد یک رابطهٔ 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 ـ علاوه بر شناخت نفس ـ هستیم. به‌عنوان نمونه، بگوییم خود را بشناسد «از این جهت که مخلوق است»؛ یا «ممکن‌الوجود است» یا «مثال و صورت حضرت حق است».

نکتهٔ دوم اینکه توجه داریم که اگر حدیث را بر اساس برهان انّ معنا کنیم، در این حدیث روشن نشده است که اگر کسی خدا را بشناسد آیا لزوماً خود را نیز خواهد شناخت؟ چنان‌که در قضیهٔ شرطیه «اگر خورشید بتابد، 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 آیهٔ «**سنریهم آیاتنا فی الافاق 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲ـ۵. 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 قضیهٔ منفصله مانعة 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 ـ اعم از حصولی یا حضوری ـ پیدا کرد؟ در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه کاملاً متفاوت شکل گرفته است: برخی با استناد به ادله‌ای چون «**تکلّموا فی خلق الله و لا تتکلّموا فی الله؛ فإنّ الکلام فی الله لایزداد صاحبه الا تحیّرا**» و یا «**تکلّموا فی کلّ شیء و لاتتکلّموا فی ذات الله**» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۲۷۰)، امکان شناخت خدا را منتفی 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، جست‌وجوی 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 ترغیب 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 تشبیه نشویم و پیرایه‌های مربوط به موجودات امکانی را به حضرت حق نسبت ندهیم. همچنین باید توجه داشت که متعلَق این شناخت اسماء و صفات ذات است و نه خود ذات.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 ۳۹۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۵۹). ما از ذکر مجدد این براهین صرف‌نظر 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 همهٔ براهین فلسفی و کلامی برای اثبات وجود خداوند و صفات و اسماء حضرت حق، از طریق علم حصولی است.

آنچه دربارهٔ امکان شناخت خداوند گفته شد، دربارهٔ 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. **نفی کنندگان امکان شناخت حضوری:** درباره انواع علم حضوری، برخی علم حضوری را منحصر به علم مجرد به خود می‌دانند، اما برخی گسترهٔ 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. **نفی کنندگان امکان شناخت حصولی:** برخی بر این باورند که شناخت عقلانی حضرت حق، امری غیرممکن و ادعای چنین شناختی در واقع «توهّم شناخت» است. بر این مبنا، شناخت حصولی حضرت حق از طریق شناخت نفس (یا از هر طریق دیگری) امکان‌پذیر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نیست. بنابراین منظور از «معرفت» در حدیث مذکور، شناخت حصولی نیست؛ مگر آنکه منظور، «تعلیق 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 عرفا، امکان معرفت نفس و معرفت رب با هر دو علم حصولی و حضوری امری پذیرفته شده است. بنابراین با در نظر گرفتن برهان انّی و لمّی، حالات مختلف تلازم به شرح زیر است:

- اگر روایت را براساس برهان انّی (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 به‌عنوان 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.

۲ـ۶. 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 درصدد بیان امکان شناخت نفس و ربّ است یا انکار شناخت؟

در نظر مخاطبان عام و نیز بیشتر اندیشمندان و اهل شهود، این حدیث، با مفروض دانستن امکان شناخت، درصدد ارائهٔ راهکاری برای ایجاد شناخت است؛ خواه این شناخت از طریق برهان لمّی باشد یا انّی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

اما برخی از بزرگان بر این باورند که این حدیث درصدد 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 مدعا که به صورت قیاس شرطی است، با توجه به تفاوت ترجمه بر اساس برهان انّ یا لمّ و به تبع آن، قضیهٔ 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 هیچ‌کس 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 هم‌داستانند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۵۱):

و لستُ أدرک شیء حقیقته و کیف أدرکه و أنتموا و فیه

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 وجدان تحیّر عقول را در شناخت نفس می‌یابیم؛ در نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی شناخت خداوند نیز امکان‌پذیر نیست.

شیخ بهایی در کتاب *اربعین 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 همهٔ 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 منتفی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نقد و نظر

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

۱. برخی تلاش کرده‌اند کـه ایـن «امتنـاع» را بـه «دشـواری و صـعوبت» برگردانند و بگوینـد که منظور از تعلیق به محال، تعلیق به امری دشـوار و نـادر اسـت (*مجموعـهٔ مقـالات*، ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۵۲). اما چنین برداشتی از کلمات قائلان به امتناع صحیح نیسـت؛ زیـرا آنـان مـراد از معرفـت «رب» و «نفس» را معرفت کُنه و ذات ایـن دو دانسـته‌انـد و روشـن اسـت کـه معرفـت ذات، امری ناممکن است، نه دشوار.

۲. برخی بر این باورند که قائلان به امتنـاع معرفـت، معرفـت حصـولی را در نظـر داشـته‌انـد؛ اما راه معرفت حضوری برای عارفان و سالکان طریق باز است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۴۱).

دربارهٔ این برداشت نیز باید گفـت، هرچنـد اصـل چنـین تقسـیمی دربـارهٔ متعلـق بسـیاری از معرفت‌ها صحیح است و بسـیاری از ناشـناخته‌هـای علـم حصـولی، بـا علـم حضـوری قابـل شناخت است؛ اما درباره این حدیث شریف نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا همه عرفا در این نکتـه هم‌داستانند 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، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱۰: ۳۴) می‌گوید.

۳. برخی نیز بحث امتناع را نسبی دانسته‌اند (*مجموعه مقالات*، ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۵۴)؛ یعنی هرکسـی در هر موطنی هست، تا هنگامی که گرفتار حدود و تعینات آن موطن است، امکان معرفت نسـبت به مراتب بالاتر را ندارد و در این زمینه به کلمات بزرگانی چـون صـدرالمتالهین (۱۳۵۴: ۲۴۸) و حضرت امام استناد کرده‌اند.

در پاسخ به این نظریه باید گفت، توجه به مراتب از اصول اولیهٔ معرفت اسـت و هـرکس 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 ایـن طریـق توجیه کرد؛ بلکه سخن در امکان یا امتناع «معرفت رب خویش» است و روشن اسـت هـرکس در هر تعینی که هست، با رب خویش مرتبط است. بنابراین در این حدیث شـریف نسـبیتی در کار نیست: طبق مفاد حدیث، یا هرکس می‌تواند رب خود را بشناسد یا همگان از این معرفـت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

بی‌بهره‌اند؛ یعنی یا قرائت امتناعی و یا قرائت امکان. اما اینکه کسانی به دلیل محدودیت وجودی، رب موجودات برتر را نمی‌شناسند، 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 «**سنریهم آیاتنا...**»، «**نسوا الله فانساهم 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 روبه‌رو است؛ از جمله آنکه قید «کنه» و «ذات» چگونه از این روایت استفاده شده است؟ و مگر نه اینکه به گفتهٔ 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 اطاله صرف‌نظر می‌شود.

۲ـ۷. 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 بطلبد».

نقد و نظر

به گمان نگارنده ـ 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 زبان 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نفس امری کاملاً آسان و دست‌یافتنی» 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، مدبر بدن از طریق قوای خود بیابد، درمی‌یابد 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.

۲ـ۸. تلازم براساس تشابه میان نفس و رب است یا تعاکس

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 الاشیاء باضدادها**» دانسته‌اند. از این منظر، از جهل، عجز، حدوث، نیاز، امکان نفس انسان، به علم، قدرت، قِدم، غنا، وجوب خداوند می‌توان پی برد. بنابراین از هر نقصی که در انسان یافت شود، می‌توان راهی برای خداشناسی یافت و طبیعتا به تعداد نقایص انسان می‌توان تفاسیر متنوع ارائه داد. (به عنوان نمونه نک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۳).

شاید بتوان روایت مجاشع را تأییدی بر این نگاه شمرد؛ مجاشع از پیامبر(ص) می‌پرسد:

> **یا رسول الله! کیف الطریق الی معرفة الحقّ؟ فقال(ص): معرفة النفس. فقال: یا رسول الله! فکیف الطریق الی موافقة الحق؟ قال: مخالفة النفس. فقال: یا رسول الله! فکیف الطریق الی رضا الحقّ؟ قال: سخط النفس** (ری 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 مبنا، 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 رابطهٔ ممکن و واجب. اوج این نگاه، توجه به عین‌الربط بودن ماسوی‌الله 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 تشبیهی به‌حساب می‌آید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 برمبنای روایت «**ان الله تعالی خلق آدم علی صورته**» (احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۵۳)؛ «**ولله المثل الاعلی**» (روم: ۲۷) ؛ اسماء الهی؛ عین ثابت انسانی؛ جلوه و ظهور، همگی با بهره‌گیری از نگاه تشبیهی سامان یافته‌اند.

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

نتیجه

حدیث شریف «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**» که با توجه به کثرت روایات مشابه، می‌توان تواتر 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، وجههٔ 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 می رسد برای ارائه تفسیری علمی و ضابطه‌مند، باید نخست در تقسیمات زیر ــ که بی‌شک نه مصون از خطا است و نه محصور در این تعداد ـ اتخاذ مبنا کرد:

۱. این حدیث را هم با رویکرد فلسفی ـ کلامی می توان معنا کرد و هم با رویکرد عرفانی؛ گرچه رویکرد دوم از دقت و غنای بیشتری برخوردار است.
۲. «ربّه» را می توان همان «ربّ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳. حدیث را می‌توان مطابق با برهان انّی یا لمّی معنا کرد که این دو رویکرد، تفاوت معنایی و لوازم کاملا 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)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۷۸ش)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله. (بی‌تا)، *الشفاء* (الهیات)، تعلیق صدرالدین شیرازی، قم: بیدار.
- ابن هشام انصاری، جمال‌الدین. (۱۳۷۰ش)، *مغنی‌اللبیب*، تحقیق و تعلیق مازن المبارک و محمدعلی حمدالله، قم: گلستانه.
- احسائی، ابن ابی‌جمهور. (۱۴۰۳ق) ، *عوالی اللئالی العزیزیه*، تحقیق آقا مجتبی عراقی، قم: مطبعة سیدالشهداء.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- امام صادق.(ع) (۱۳۸۶ش)، *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، 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، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین. (بی‌تا) ، *التوحید*، قم: مؤسسة النشرالاسلامی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- جندی ، مؤیدالدین. (۱۳۶۱ش)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران: الزهراء.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۹ش)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۲ش)، *مجموعه مقالات اندیشه‌های اخلاقی ـ عرفانی امام خمینی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- الحرانی، حسین بن شعبه. (۱۳۷۳ش)، *تحف العقول*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶)، *صد کلمه در معرفت نفس*، قم: قیام.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۷ش)، *یازده رساله فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۱ش)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۴ش)، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *سرح العیون فی شرح العیون*، تهران: امیرکبیر.
- حسینی زبدی، محمد مرتضی. (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالهدایه.
- ـ خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳ش)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- ـــــــــــــ . (۱۳۷۵ش)، *آداب نماز*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (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 الحکم*، قم: دفتر تبلیغات.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: دفتر نشر کتاب
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۲ش)، *شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲ش)، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۰۳ق)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، بیروت: دار الصفوه.
- ـــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: منشورات الجمعیة الفلسفیة فی ایران.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۱ش)، *رساله سه اصل*، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسن نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبیه*، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة*، قم: منشورات مصطفوی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه. (۱۳۶۱ش)، *معانی الاخبار*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- صدری نیا، باقر. (۱۳۸۰ش)، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، تهران: سروش.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم: منشورات مکتبة آیة‌الله مرعشی نجفی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- صمدی آملی، داود. (۱۳۸۱) *شرح دروس معرفت نفس* حسن‌زاده آملی، قم: آل علی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ــــــــــــــ . (بی‌تا)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۷۶ش)، *شرح نهایة الحکمة*، تقریر درس محمد تقی مصباح یزدی، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۳ق)، *امالی*، قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی نجفی مرعشی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیة*، قم: بیدار.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۷۹ش)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تهران: میراث مکتوب.
- کلینی، ابوجعفر 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 الحکمة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]