

# شبیه‌انگاری نفس انسان به خدا از منظر امام خمینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۶/۱۶

مهدی گنجور \*

دکتر ناصر مؤمنی \*\*

فهیمة سادات موسویان نژاد \*\*\*

## چکیده

شناخت ذات و اسما و صفات حق تعالی و نیز پی بردن به حقیقت انسان، از مسائل مورد ابتلا و اهتمام افکار بشری است. نه تنها مؤمن و موحد، شور و شوق معرفت به مبدأ و پدیده آورنده هستی دارد، که غیر او نیز در آرامش مطلق نخفته و بلکه همگان در تلاش برای شناخت خود، آفریننده خود و اطراف خود می‌باشند. در این میان، آنچه بیش از همه ذهن و زبان متفکران را به خود مشغول ساخته، مسئله تشابه انسان به خداست. در میان متأخران، آرا و نظریات امام خمینی در باره مسئله شبیه‌انگاری نفس به خدا، درخور توجه و تأمل است. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن تبیین وجوه و ابعاد «شبیه‌انگاری نفس» از منظر امام، به بررسی مهم‌ترین نتایج این تشابه بپردازد، تا علت این اهتمام و عنایت خاص ایشان به علم النفس و شباهت نفس آدمی به خدا، در نسبت با دیگر مسائل، بیشتر روشن شود.

واژگان کلیدی: نفس، خدا، شبیه‌انگاری نفس، تجرد، تشبیه و تنزیه، جامعیت، ابداع و

فاعلیت خداگونه.

\* عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان (ganjvar78@gmail.com).

\*\* استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

\*\*\* پژوهشگر، دانش آموخته علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

## طرح مسئله

هرچند در ادیان توحیدی و به‌ویژه دین مبین اسلام، تنزیه خدای تعالی از «مثل و مانند» مورد تأکید قرار گرفته و آن را نوعی شرک به حساب می‌آورند (شوری: ۱۱ / توحید: ۴)، با این وجود، در برخی آموزه‌های دینی و عرفانی از شباهت نفس آدمی به خدا سخن به میان آمده و انسان که نفخه‌ای از روح الهی است (حجر: ۲۹ / زمر: ۷۲)، «مثال» خداوند و مخلوق بر صورت حق معرفی شده است. این‌گونه آموزه‌ها به متفکران و عرفای ما جرئت داده تا با تعابیری جذاب و دلبرانه، آدمی را شبیه خالق خود تلقی نموده و بر شبیه‌انگاری نفس به خدا تأکید ورزند. در این میان، آرای فلسفی و دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی<sup>ع</sup> درخور توجه و تأمل است.

این مسئله در اندیشه حضرت امام با رهیافت فلسفی و عرفانی‌اش، به خوبی و زیبایی قابل بررسی است که می‌توان در قالب چند پرسش مهم و اساسی مطرح نمود:  
نخست اینکه پیشینه بحث و جایگاه تاریخی تشابه نفس به خدا، در گفتار پیشوایان دینی و آثار اندیشمندان و عرفای مسلمان و غیرمسلمان کدام است؟

مسئله دوم ناظر به اضلاع و زوایای معرفتی نظریه است و اینکه وجوه و ابعاد «شبیه‌انگاری نفس» در پرتو آرا و نظریات امام خمینی چگونه قابل تبیین است؟  
مسئله دیگر اینکه چه آثار و نتایج معرفتی و عملی بر این تمثیل و تشبیه نفس به خدا مترتب است؟ و حضرت امام<sup>ع</sup> چه کاربردها و استفاده‌هایی از آن، در فهم و تفهیم مسائل فلسفی و عرفانی به‌ویژه در مقوله انسان‌شناسی و خداشناسی برده است.  
پژوهش حاضر درصدد تحلیل و حل مسائل مذکور برآمده، ضمن تبیین وجوه و ابعاد شبیه‌انگاری نفس از منظر امام خمینی<sup>ع</sup>، به بیان مهم‌ترین آثار و لوازم این تشابه در اندیشه امام می‌پردازد.

## پیشینه و جایگاه تاریخی مسئله

همان‌گونه‌که بیان شد، تشابه انسان با خدا، در گفتار بزرگان دین و در آثار اندیشمندان و عرفای اسلامی به وفور یافت می‌شود. در تورات چنین آمده است: «سرانجام خدا

فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم، تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۷: ۱). این رویکرد به انسان در دین مسیحیت، ادامه یافت و متداول گردید و البته به گونه دیگری فهمیده شد که در آموزه «تجسد» و «تثلیث» به اوج خود رسید. حتی متفکران مسیحی نیز، نفس انسان را صورت خدا با مظهر الوهیت می دانستند. نظریه صورت الهی در دکارت هم به نحوی وجود دارد (اعوانی، ۱۳۷۶، ص ۱۰). دکارت در این باره می گوید: «...اما تنها از این لحاظ که خداوند مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد و من این مماثلت را - که متضمن مفهوم خداست - با همان قوه ادراک می کنم که با آن، خودم را ادراک می نمایم» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۷).

در اصول کافی، از امام صادق علیه السلام درباره حدیثی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سؤال می شود و امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: «آن صورتی مخلوق است که خداوند، آن را برگزید و بر سایر صورت های گوناگون ترجیح داد و آن را به خود نسبت داد؛ همان گونه که کعبه و روح را به خود نسبت داده و گفته است: «خانه ام» و «از روحم در او دمیدم» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۳).

عرفا به این حدیث استناد کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۳۶ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۸)؛ چنان که محی الدین ابن عربی، در بیان منظور این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، به حدیثی قدسی استشهد می کند که می فرماید: «من شنوایی او هستم که با آن می شنود و بینایی او هستم که با آن می بیند و...» (حسن زاده آملی، همان، ص ۲۶۰). وی در این باره گفته است: هر کس خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا انسان به صورت پروردگارش آفریده شده است. از نظر او خدا نشئه انسانی را به کمال و تماش از حیث روح و جسم و نفس به صورت خود آفرید؛ به این معنا که خدا انسان را آفرید، در حالی که موصوف به همه اسما و صفات و رقیقه ای از حقیقت الهی است. در واقع هویت الهی در هویت انسان مستتر است و انسان جنبه مرآتیی برای ذات احدیت دارد. بنابراین، انسان اسم اعظم خداست که جامع جمیع حقایق ایمانی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰).

تلقی عبدالکریم جیلی آن است که جهان محسوس، فرع عالم خیال و انسان به واسطه قوه خیال، همانند خدا متصف به عنوان خالق است (الجیلی، ۱۴۰۱، ص ۷۸). از دیدگاه

ابن عربی، مقام عظمای خلیفه الهی در مرتبه عالی، متعلق به انسان کامل است و انسان‌های دیگر از این مقام بی‌بهره‌اند (قیصری، همان، ص ۴۰۲). از سخنان او چنین برمی‌آید که او روح انسان را بالقوه جامع کمالات الهی می‌داند. اما ابن‌ترکه (۸۳۰ق) اسمای الهی را در همه انسان‌ها بالفعل تلقی می‌کند. او گفته است: از میان همه مظاهر و مرایا، انسان بیشترین توان را برای اظهار حقایق اسما، اعم از الهی و کیانی، دارد. پس حقایق اسمای الهی در نهان هر انسانی وجود دارد و انسان از هر موجود دیگری برای درک آنها تواناتر است. حضور همه حقایق به معنای فعلیت آنها در انسان است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۲، ص ۵۶۵).

سید حیدر آملی (قرن ششم هجری) با استناد بر احادیثی از پیامبر اسلام ﷺ، مانند «خداوند آدم را به صورت خود آفرید»، «خدا چیزی را شبیه‌تر به خود از آدم نیافرید» و «صورت انسانی بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلقش است» نتیجه گرفته است که انسان برحسب صورت وجودی، با خدا انطباق دارد. به همین مناسبت، امیرمؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «من وجه خدا، دست خدا، پهلوی خدا، من اول، من آخر، من ظاهر، من باطن و... هستم». پیامبر ﷺ نیز فرمود: «کسی که مرا ببیند، خدا را می‌بیند» (آملی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۴۱).

البته، عرفا حقیقت نفس انسانی را همانند وجود حق تعالی، دارای مقام تشبیه و تنزیه می‌دانند. به‌اعتبار باطن، ذات مجرد تام و عاری از حدود و قیود و مبراً از خواص و مواد است و به‌اعتبار ظهور و سریان در قوای جسمانی، متصف به احکام مواد و اجسام و محلّ تغییر، انفعال و تجدد است (ر.ک: قیصری، همان، ص ۸۰۵). شیخ اشراق، در بیان چگونگی علم خدا به ماسوای خود، آن را به دیدن انسان تشبیه می‌کند و علم خدا به اشیا را مانند ابصار که به مجرد اضافه و ظهور شیء برای چشم است، تلقی کرده است (شهرزوری، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

از میان اندیشمندان غربی، نظریات لایب‌نیس، اکهارت، لاک و بارکلی، در این‌باره قابل توجه است. لایب‌نیس، نفس آدمی را این‌گونه معرفی کرده است: «به تنهایی خود الوهیت کوچکی را تشکیل می‌دهد» و کل جهان را در خود به نمایش می‌گذارد. از آنجاکه «نفس تصویر خداست، بنابراین نمایانگری آن از بقیه کامل‌تر است. او در برخی

از آثار خود، نفس را روگرفتی ناقص از خدا می‌داند (برای توضیح بیشتر ر.ک: منادولوژی، بندهای ۲۱-۱۸ به نقل از: دیباجی، ۱۳۷۸، ص ۳۵). او در کتاب منادولوژی دربارهٔ مشابهت وجودی نفس با خدا گفته است: «نفوس علاوه بر آنکه تصویر عالم وجودی مخلوقاتند، تصویر عالم الهی یا خالق طبیعت هم هستند» (بند ۸۳ به نقل از: دیباجی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

اکهارت، در تفسیر این آیهٔ تورات که «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، تشابه میان حضور خدا در همهٔ خلقت و حضور نفس در همهٔ اعضای بدن را این‌گونه بیان می‌کند: «خدا در همهٔ مکان‌ها حضور دارد و در هر مکانی به‌طور کامل حضور دارد. نفس نیز چنین است... همهٔ اعضای بدن محل نفس هستند» (کاکایی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲).

دسی در کتاب مقدمه‌ای بر بارکلی می‌نویسد: در سنت عقلانی‌ای که مشترک بین لاک و بارکلی است، انسان به صورت خدا آفریده شده است. این سخن را همه درست می‌دانستند، اما درستی آن بیشتر به روح انسان مربوط می‌شد، تا جسم او؛ یعنی قوای عقلانی انسان از روی قوای عقلانی خدا ساخته شده است. به‌خصوص علم انسانی، اگر اصولاً قابل دسترس باشد، از همان نوعی است که خدا دارد؛ با این تفاوت که علم خدا بی‌نهایت است و او بسیار بیشتر از ما می‌داند، ولی وقتی ما به علم واقعی دست می‌یابیم، دقیقاً همان چیزی را داریم که خدا دارد و اگر حالتی نتواند خداگونه باشد، معرفت واقعی به شمار نمی‌آید و ما در برخی حوزه‌ها می‌توانیم به این حالت خداگونه دست یابیم (Dancy, 1987, p.79-80).

## تبیین وجوه و ابعاد شبیه‌انگاری نفس با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

از آنجاکه فهم درست مسئله - یا نظریه - در گرو تحلیل و تبیین ابعاد و زوایای معرفتی آن است، در این بخش به بررسی وجوه و ابعاد نظریهٔ شبیه‌انگاری نفس آدمی با خدا، در پرتو آرا و دیدگاه‌های امام خمینی می‌پردازیم.

### ۱. نفس و مظهریت اسما و صفات الهی

تأمل در ابعاد و اضلاع شبیه‌انگاری نفس به خداوند، به خودی خود بحث از انسان

کامل به عنوان مظهر تامّ الهی و شبیه‌ترین مخلوق به خدا را به میان می‌آورد؛\* چراکه انسان کامل، به لحاظ وجودشناختی، همان نفسی است که تمام مراتب وجودی را به لحاظ قابلیت ذاتی اش پیموده است و یا به عبارتی جامع، نفس فعلیت یافته و دارای همه کمالات وجود در حدّ امکان است و نیز به لحاظ «اوّل ماخَلَقَ اللهُ» مظهر کامل اسما و صفات خدای تعالی می‌باشد. از منظر بزرگان اهل معرفت، چنین نفسی باید به همه صفات حق به جز وجوب ذاتی، متّصف و تمام کمالات و خصوصیات او را دارا باشد تا بتواند مظاهر اسمای الهی را به کمال مطلوب برساند و ربّ آنها به شمار آید (قیصری، همان، ص ۳۸).

امام ٫ در تعلیقه بر شرح فصوص الحکم، در ارتباط با مفهوم انسان کامل چنین بیان داشته است: «فالأنسانُ الكاملُ لَهُ اَحَدِيَّةُ الْجَمْعِ لِلْأَسْمَاءِ وَالْأَعْيَانِ وَبِهَذَا الْمَقَامِ لَهُ مَظْهَرِيَّةُ الْخَضْرَاءِ الْاِحْدِيَّةِ الْجَامِعَةِ وَ لَهُ مَقَامُ الْكَثْرَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ وَ بِهِ يَكُونُ مَظْهَرًا لِلْخَضْرَاءِ الْوَاحِدِيَّةِ» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۶۸).

پس در نظر امام ٫ انسان کامل، دارای مقام احدیت و جامع اسما و اعیان می‌باشد و به سبب این مقام، مظهر خدایی است که دارای صفت احدیت است و نیز انسان کامل دارای مقام کثرت تفصیلی است و به لحاظ این مقام، مظهر «واحدیت» خدای تعالی است. بنابراین، یکی از ابعاد شباهت نفس به پروردگار به خاطر همین حقیقت و مرتبه خاص وجودی اوست؛ چنان‌که هر موجودی بر حسب مرتبه وجودی اش، مثال و مظهر صورت حق است و اینکه در روایت بیان شده که خداوند، آدم را بر صورت خویش آفرید و از دیگر موجودات، سخنی به میان نیاورده، شاید به آن جهت باشد که انسان، مظهر کامل و اتمّ اسما و صفات حق تعالی است و به مقتضای «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) تمامی اسما در نفس آدم ظهور یافته و او جلوه همه اسماست و شاید آیه «وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» (غافر: ۶۴) و آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»

\* با توجه به اینکه موضوع مورد بحث در این مقاله، شباهت نفس انسان نوعی به خداست که بالقوه استعداد خداگونه شدن را داراست و آنچه حضرت امام بر آن تأکید دارد، بیشتر نفس انسان کامل است تا نفس انسان نوعی. بنابراین، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که انسان کامل همان نفس بالفعل و شکوفاشده‌ای است که تمام مراتب و کمالات وجود را داراست و از این جهت، آینه تمام‌نمای جمال و جلال و مظهر تامّ اسما و صفات الهی است.

(تین: ۴) در قبال آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) بیانگر اکمل بودن انسان در ظهور حق و اسما و صفات او باشد.

حضرت امام علیه السلام در خصوص شباهت نفس و حق و اتصاف انسان به اوصاف الهی به این حد، قناعت نکرده و دیدگاه بدیع و شگفت‌انگیزی را در این زمینه اظهار داشته و چنین گفته است: «از نظر من، وجوب وجود و سایر موارد یادشده، همه برای انسان کامل که مظهر اتم الهی است، ثابت می‌باشد. تنها تفاوت آنچه برای انسان کامل است، با آنچه برای خداوند در مقام احدیت ذات وجود دارد، همان تفاوت میان ظاهر و مظهر، جمع و فرق، و غیب و شهادت است» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۵۹).

در همین راستا، حضرت امام یکی از وجوه شباهت نفس و حق تعالی را وصف «کلُّ یومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» دانسته، معتقد است همان‌طور که خداوند به اقتضای این اسم شریف، در هر آنی از زمان، صاحب شأن و مقامی خاص است، انسان نیز مظهر این اسم بوده، و در هر حالی و شأنی، پروردگارش با اسمی خاص بر او ظاهر می‌شود و معشوق و مطلوبش به تجلی تازه‌ای از لطف و قهر و جلال و جمال برای او تجلی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵-۲۸۸).

وی در جای دیگر، انسان را کامل‌ترین مظهر خداوند معرفی نموده، می‌گوید: «کامل‌ترین اسم‌ها، اسم جامع همه کمالات [الله] است و مظهر آن، انسان کامل است که جامع همه صفات و اسمای الهی بوده و مظهر همه تجلیات جامع می‌باشد. بنابراین، در میان اسمای الهی، اسم «الله» کامل‌ترین آنهاست و در میان مظاهر، انسان کامل، کامل‌ترین مظهر است» (همان، ص ۶۶).

در این رویکرد، انسان تنها موجود برگزیده خداوند است. همه عوالم هستی تنها به‌خاطر او و برای رساندنش به کمال و سعادت خلق شده‌اند. امام علیه السلام با بیان آیاتی که خطاب به موسی بن عمران علیه السلام آمده است: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) و «أَنَا آخِرْتُكَ» (طه: ۱۳)، نتیجه می‌گیرد که انسان، مخلوق به‌خاطر خداوند و ساخته شده برای ذات مقدس اوست (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۳-۲۴۴).

اما اوج شبیه‌انگاری نفس به خدا در نظر امام خمینی علیه السلام آنجاست که انسان کامل را دارای ربوبیت مطلق می‌داند؛ به نحوی که محیط بر تمام مراتب هستی است. به اعتقاد

وی، صورت حقیقی انسان جز این نیست که صورت تمام عوالم است و تمام عوالم مربوب اوست: «أى صورة الحقیقه الأنسانیة الّتی هی صورة الجَمیع العوالم و هی مربوبُ هذا الإسم...» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷۷).

امام براساس قاعده امکان اشرف، اثبات می‌کند که مظهر اتمّ و کامل مقام ربوبیت ربّ الارباب - خدای متعال - موجودی است که قابلیت ذاتی مرثائیت حضرت حق را در تمام جوانب دارا باشد و او همان انسان کامل است. به همین جهت است که صورت انسان کامل، محیط بر همه موجودات است و او قادر به تصرف در تمام آنهاست و تمام موجودات، تحت تربیت و تدبیر آن صورت حقیقی هستند (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۳۸-۳۹).

## ۲. آفرینش نفس بر صورت خدا

چنان‌که بیان شد، یکی از مضامینی که در آثار عرفا به شباهت نفس و خدای تعالی اشاره دارد، مطلبی است که راجع به خلقت انسان در کتاب مقدس (تورات) و روایات اسلامی هردو آمده مبنی بر اینکه «خدا، آدم را به صورت خویش آفرید». مضمون این آیه در عرفان مسیحی از چنان اهمیتی برخوردار است که به قول ژیلسون «عرفان، اتحاد عرفانی، ارتباطی وثیق با ماهیت و چگونگی صورت الهی در انسان دارد» (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲). اکهارت در برداشت عرفانی خود از وحدت نفس و خدا به این آیه در موارد متعدد، استناد می‌کند (همان، ص ۲۸۳). وی در جایی دیگر ادعا می‌کند همه موجودات به خدا شباهت دارند و خدا را نشان می‌دهند. بنابراین، ویژگی خاصی که آیه یادشده برای انسان قائل است، بسیار بالاتر از شباهت است؛ یعنی انسان با خداوند در مقام احدیت، وحدت دارد: «برای سایر موجودات شبیه خدا بودن، حدّ بندگی آنهاست، ولی انسان چون که کاملاً به صورت ذات یگانه خداوند آفریده شده و مطابق صورت احد به وجود آمده است، به بازگشت به تشابه، راضی نمی‌شود، بلکه به آن صورت احد که از آن آمده است، باز می‌گردد» (همان، ص ۲۸۴).

از نظر برخی از عرفا، به صورت خدا آفریده شدن، معنای مجازی و استعاری ندارد، بلکه نفس چیزی است که حقیقتاً به صورت خود خدا آفریده شده است. به صورت همه آن چیزی که خدا در ماهیت و وجود و تجلی و ذات خویش چنان است



و این، همان است که به قول حضرت امام علیه السلام در «زیارت جامعه کبیره» فرموده: «و المثل الأعلى» یعنی آدم مثل اعلای حق و آیت الله کبری و مظهر اتم و مرئیات تجلیات اسما و صفات و وجه الله و عین الله و یدالله و جنب الله است: «هو یسمع و یبصر و یتطش بالله و الله یبصر و یسمع و یتطش به» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۵۲) و «بالجمله انسان کامل، بزرگترین آیات و مظاهر اسما و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است و خدای تبارک و تعالی از "مثل" یعنی شبیه، منزّه و مبرّاست، ولی ذات مقدس را تنزیه از "مثل" به معنای آیت و علامت نباید نمود "وله المثل الأعلى"... فالله تعالی خلق الانسان الكامل و آدم الاول علی صورته الجامعة و جعله مرآه اسمائه و صفاته» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۳۴).

ملاصدرا نیز در شرح اصول کافی، همین مطلب را به بیانی دیگر مرقوم داشته است: «بدان که خداوند در ذات، از مثل و همانند، و در صفات از شبیه، منزّه و مبرّاست، ولی درباره او، مثال یعنی شباهت در نسبت‌ها و سلب‌ها محال نیست؛ چون اینها خارج از ذاتش است. پس خداوند از مثل منزّه است، نه از مثال و شبیه» (ملاصدرا، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۰۴).

اما ابن عربی از این امر که انسان به صورت خدا آفریده شده است، صرف شباهت نفس و رب را نفهمیده، بلکه از این هم فراتر رفته و وحدت را استنباط می‌کند: «هرکس خود را با این معرفت بشناسد، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است، بلکه او عین هویت و حقیقت انسان است» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۵).

صورت خدادانستن انسان برای ابن عربی آن قدر مهم است که آن را فصل مقوم انسان قرار می‌دهد. وی تعریف رایج انسان به عنوان حیوان ناطق را قاصر از بیان حقیقت وی و متمایز کردن او از سایر موجودات دانسته، می‌گوید: «حد انسان فقط صورت الهی است. کسی که این حدش نباشد، انسان نیست؛ بلکه حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است» (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۳، ص ۱۵۴).

همین شبیه خدا بودن و صورت الهی داشتن انسان است که او را از سایر موجودات متمایز ساخته است و از همین روی تنها موجودی که ادعای ربوبیت کرده، انسان است.

به تعبیر ابن عربی: «... منزل الفت عبارت است از نسبت جامع بین حق و خلق و آن همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است، لذا هیچ کس جز انسان، ادعای الوهیت نکرده است» (همان، ج ۲، ص ۲۰۶).

### ۳. صفات انسان وار خدا

در متون مقدس بارها و بارها صفات گوناگونی به خدا نسبت داده شده است که حاکی از انسان وار بودن اوست. کاربرد این صفات، در متون مقدس به حدی است که برخی از محققان مدعی شده اند در متون مقدس، خدا، بیشتر انسان وار و شخص معرفی شده است تا غیر انسان وار و به عنوان شیء. بیشتر کسی است تا چیزی؛ چراکه - همان طور که کتاب مقدس می گوید: - «او که گوش را غرس نمود، آیا نمی شنود، او که چشم را ساخت، آیا نمی بیند، او که معرفت را به انسان می آموزد، آیا نمی داند و خدا فکرهای انسان را می داند» (مزامیر، ۸-۱۰، ص ۹۴).

حاصل آنکه، فلاسفه و متکلمان متدین - چه در اسلام و چه در مسیحیت - به عنوان یک واقعیت، نسبت دادن این صفات را به خدا از سوی متون مقدس نمی توانند نادیده بگیرند و یا آن را انکار کنند.

در واقع نزاع طولانی تنزیه و تشبیه در تاریخ تفکر اسلامی نیز از همین جا ناشی می شود. عین این نزاع در کلیسای مسیحی نیز مطرح بوده است؛ چنان که یکی از محققان در این باره می گوید: «الهیات اسلامی مانند الهیات آبیای یونانی کلیسا بین دو نحوه مواجهه به ذات خدا تمایز قائل می شود: یکی، تنزیه که هر نوع شباهت بین حق و خلق را انکار می کند، و تعالی او را اثبات می نماید. دیگر، تشبیه که خدا را با تمثیل، توصیف می کند» (کاکایی، همان، ص ۶۱۶).

اما رویکرد به تنزیه و تشبیه در میان متفکران مختلف، متفاوت است. لذا در مورد صفات انسان وار خدا چند نظریه مطرح شده که به اختصار بیان می گردد:

الف) این اوصاف به همان معنایی بر خدا اطلاق می شوند که در مورد انسان به کار می روند، این امر تشبیه مطلق است. «مشبّهه» و «مجسّمه» در جهان اسلام چنین دیدگاهی داشته اند. لذا برای خداوند، جسم، دست، پا، چشم و گوش قائل شده اند و

حجتشان، ظواهر متون است. اما از نظر بیشتر متکلمان و فلاسفه، این قول موجه نیست؛ چراکه اگر معنای این صفات در مورد خدا همان معنای آنها در مورد انسان باشد، در این صورت باید جهات امکان و نیاز و مادیت و محدودیت و نقص و معلولیت در خدا راه داشته باشد؛ در حالی که خدا بی‌نیاز و نامحدود و واجب است و هیچ‌یک از این جهات در او راه ندارد.

ب) این اوصاف در مورد خدا و خلق مشترک لفظی است؛ یعنی این اوصاف به معنایی در مورد خدا به کار می‌روند که هیچ شباهتی با اوصاف انسانی ندارد. این راه، مستلزم تعطیل عقل از فهم معنای این صفات در مورد خداست. این راه را «تنزیه صرف» نامیده‌اند و در جهان اسلام «معطله» نمونه بارز قائلان به این راه حل بوده‌اند. طبق این دیدگاه، خدا فوق توصیف است. در این صورت یا باید بحث از خدا را پایان دهیم و یا اگر بخواهیم به متون دینی تعبد داشته باشیم و صفاتی که انسان وار بودن را به خدا نسبت می‌دهند، توجیه کنیم؛ باید بگوییم زبان دین، آنگاه که از خدا سخن می‌گوید، زبانی غیرمتعارف و دارای معنایی غیر از عرف آن زبان است؛ زیرا در غیر این صورت باید به بی‌معنابودن این صفات تن دهیم. پس برای اینکه الفاظ این متون بی‌معنا نشوند، باید همراه با استوارت میل معتقد شویم که زبان می‌تواند هنگام به‌کاررفتن درباره خدا معنایی دیگر داشته باشد؛ یعنی صفات خدا دارای معنایی غیر از صفات انسان باشند (همان، ص ۶۱۷). به تعبیری، این الفاظ درباره خدا و انسان، مشترک لفظی می‌باشند؛ معنای آنها در مورد انسان برای ما معلوم، ولی معنای آنها وقتی که درباره خدا به کار می‌روند، نا معلوم است و این نیز به تعطیل می‌انجامد.

ج) این اوصاف هنگامی که درباره خدا نیز به کار می‌روند، صاحب معنایند، لیکن کاربردشان در مورد انسان، حقیقت و درباره خدا مجاز است. این قول را بیشتر فلاسفه متدین برگزیده‌اند و طبق آن، بسیاری از اخبار تشبیهی و آیات و روایات را تأویل کرده‌اند. هدف این فلاسفه، آن بوده است که به عقل پایبند مانده و خدا را از صفاتی که مستلزم جهات نقص و امکان است، تنزیه نمایند (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۴۰۴).

د) این اوصاف به صورت مشترک معنوی درباره خدا و انسان به کار می‌روند؛ یعنی قدر مشترک این صفات، یا به عبارت دیگر، هسته معنایی این صفات، نه مستلزم جهات

امکانی است و نه مستلزم جهات وجوبی، بلکه امکان و وجوب به مصادیق این معانی مربوط می‌شوند، نه به مفهوم آنها؛ یعنی همان‌طور که موجود، مشترک معنوی است و درباره خدا و انسان به یک معنا به کار می‌رود، عالم یا قادر نیز همین‌گونه‌اند. این راه‌حل به نظریه «تشبیه در عین تنزیه» معروف و مرضی حکمت متعالیه صدر است. البته یک تقریر از این راه حل به نظریه «تمثیل» معروف و توسط توماس آکوئیناس ارائه شده است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸). یعنی حق و خلق از جهتی مثل هم‌اند و از جهتی مثل هم نیستند. به خصوص «تمثیل تناسبی»، راه‌حل بسیار مناسبی به حساب آمده است که طبق آن، نسبت صفات خدا - مثل علم - به ذات او، مانند نسبت همین صفات انسانی به ذات انسان است. این، همان است که ملاصدرا مطرح کرده است که: همان‌طور که وجود، حقیقتی است مشکک که هر موجودی به نسبت ذات و استعداد ذاتی خویش از آن برخوردار است، علم و قدرت و حیات نیز مساوق وجود و مشکک‌اند و هر موجودی به اندازه ظرفیت خود از آنها برخوردار است.

ه) این صفات، اصلشان در مرحله بالاتری در خدا وجود دارد. می‌توان گفت این نظریه، لازمه قول به وحدت وجود و پذیرش تجلی حق در خلق است؛ زیرا همان‌گونه که از نظر وجودی و در نظام وحدت و تجلی، حق، اصل و خلق، فرع می‌باشد، کاربرد این صفات نیز درباره خدا، حقیقت محسوب می‌شود و در مورد خلق، مجاز. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید: صفاتی که خدا خود را بدانها وصف کرده است و علمای مرسوم آنها را اخبار و آیات تشبیه می‌نامند و آنها را ناشی از رحمت و لطف او به بندگانش می‌شمارند که خود را تنزیل داده است، نزد ما حقیقی محسوب می‌شوند؛ یعنی سزاوار غیر خدا نیست و غیر او، آنها را به نحو استعاره داراست... پس معلوم می‌شود که این صفات به حکم اصالت، از آن خدایند و در بنده خدا، تنها به این خاطر ظاهر شده‌اند که وی از جمیع وجوه به صورت خدا آفریده شده است (ابن‌عربی، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۲۲۴).

و) دو ساحت قائل شدن برای خدا که عبارت از ساحت ذات - که تنزیه مربوط به آن ساحت است - و ساحت الوهیت و ربوبیت - که تشبیه به آن ساحت مربوط می‌شود. توضیح آنکه، از دیدگاه فلاسفه و برخی عرفا، منظور از خدا، همان ذات است

که وجودی است بشرط لا. در آنجا سخن، تنها از «لا» است، هیچ تشبیهی در آن ساحت، راه ندارد و صرفاً می‌توان در آن ساحت به تنزیه خدا از خلق پرداخت. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید: برای احدیت ذات، فی‌نفسه ماهیتی یافت نمی‌شود؛ زیرا شبیه چیزی از عالم نیست و چیزی شبیه او نمی‌باشد. شخص عاقل، متعرض سخن گفتن درباره ذات خدا نمی‌شود، مگر به خبری که از نزد خود خدا بیاید (همان، ص ۲۸۹).

اما اینکه گفته می‌شود منشأ و اصل همه صفات را در خود خدا باید جست‌وجو کرد، منظور، خدا در مقام الوهیت و ربوبیت است که متصف به آن صفات می‌شود و تجلی آنها در عالم خلق در انسان‌ها ظهور می‌کند.

از نظر امام خمینی ره، خداوند در مقام ذات - که از آن به «وهیت غیبی احدی و عنقای مغرب» تعبیر می‌شود - هیچ اسم و رسم و صفتی ندارد، حتی اسما و صفات ربوبی را نیز نمی‌پذیرد، تا چه رسد به صفات خلق. در آنجاست که امام خمینی ره خدا را از هر صفتی تنزیه می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴)، اما در مقام الوهیت و ربوبیت، خدا را مستجمع جمیع صفات دانسته است؛ به نحوی که صفات خلق را نیز تجلی صفات او به شمار می‌آورد و در اینجاست که همه اسما را به خدا نسبت می‌دهد: حق تعالی به حسب مقام الوهیت، جامع صفات متقابل، مانند رحمت و غضب و بطون و ظهور و اولویت و آخریت و خشم و رضاست و خلیفه‌اش نیز به دلیل قربی که به او دارد و به سبب نزدیکی به عالم وحدت و بساطت، آفریده دو دست لطف و قهر اوست و او - انسان - نیز، مانند آنکه جانشینی‌اش را به عهده دارد، جامع صفات متقابل است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

## آثار و لوازم تشبیه‌انگاری نفس از نظر امام خمینی ره

پس از تبیین وجوه و ابعاد تشبیه‌انگاری نفس، پرسش اساسی که مطرح می‌شود، این است که چه آثار و لوازم عملی - معرفتی بر این تمثیل و تشبیه نفس انسان به خدا مترتب است؟ و حضرت امام چه کاربردها و استفاده‌هایی از آن در فهم و تفهیم مسائل فلسفی و عرفانی در رابطه با مقوله انسان‌شناسی و خداشناسی برده است؟ در پاسخ به پرسش فوق، ضمن بررسی مرتبه وجودی و خصوصیات کونی نفس در عالم هستی،

چند مورد از شاخص‌ترین نتایج تشابه نفس به خداوند، مطرح می‌گردد تا معلوم شود چرا حضرت امام در آثار فلسفی - عرفانی خود، برای علم النفس و مشابَهت نفس با خدا بیش از دیگر مسائل، ارزش قائل است.

## ۱. تجرد نفس

نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از شبیه‌انگاری نفس به خدا استنباط نمود، اثبات تجرد و غیرمادی بودن نفس است. غالباً مبنای مباحث مربوط به نفس، تجرد آن است؛ به این معنا که موضوعات دیگر یا مقدمه تجرد نفس و یا لوازم آن هستند. قطعاً پاسخ به این پرسش که «آیا نفس، مادی است یا مجرد»، لوازم و برکات فراوان کلامی - فلسفی، انسان‌شناختی، اخلاقی و اجتماعی به دنبال دارد. تمام مباحث معاد، وامدار پاسخ به این پرسش است. چگونگی تجرد نفس، چهره حدود و قدم آن را مشخص می‌کند؛ خداشناسی هم بی‌تأثیر از مبحث تجرد نفس نیست. آنچه در «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نقش دارد، شناخت تجرد نفس است.

تمام نظام فرهنگی اقتصادی و حقوقی یک جامعه براساس همین پرسش شکل می‌گیرد که آیا انسان دارای روح مجرد است یا خیر؟ انحراف اصلی مادی‌گرایان از همین نقطه آغاز شد. در جامعه‌ای که انسان، صاحب روح مجرد و آزاده نیست و مرگ او پایان حیات است، تعالی روحی و معنوی جایی ندارد، عبودیت و پرستش الله بی‌معناست. اخلاق، هیچ ضامن اجرایی ندارد، مردم دلیلی نمی‌بینند تا اخلاق را حاکم بر زندگی کنند و آن بدون هیچ پشتوانه‌ای به سمت سقوط در دره‌ی هواهای نفسانی است.

اهمیت تجرد نفس بیش از آن است که به‌عنوان یک بحث فلسفی صرف و استدلالی محض، بدون هیچ کاربردی در زندگی بشر نگریسته شود. از سویی، جستار از نتایج و تأثیرات بحث تجرد نفس بر ابعاد گسترده حیات آدمی، بحثی مفصل و خود محتاج پژوهشی مستقل است. لذا در این نوشتار صرفاً به توضیح مفهوم تجرد، دلایل عقلی اثبات تجرد نفس و تبیین مسئله به‌عنوان یکی از نتایج تمثیل نفس به ربّ از دیدگاه امام ع اکتفا می‌گردد.

چنان‌که بیان شد، بحث تجرد نفس، اساسی‌ترین مسئله علم النفس است و دیگر

مباحث، مقدمه یا نتایج آن محسوب می‌شوند. آنچه مسلم است در قرآن و سنت، اشاره صریحی به آن نشده است؛ بلکه از نتایج و تفاسیر برخی آیات و روایات این است که روح انسان، مادی نیست و مجرد است؛ لیکن آنچه از کلام پیشینیان به دست می‌آید، اعتقاد مطلق به مجردبودن روح است.

اما به لحاظ فلسفی منظور از تجرد نفس، بیان کیفیتی است که نفس را قادر می‌سازد تا به درک صور معقول نایل آید و تمایز اولین درجه تجرد و تجسم - یعنی مرز میان مجرد و مادی - همین مسئله است. هرچه موجود مجرد، مراتب عالی را پشت سر گذارد، فاصله آن با ماده و خصوصیات آن بیشتر می‌شود؛ ولی درجات نازل‌تر تجرد دارای وجوه اشتراکی با ماده است. مسئله مهمی که در این خصوص مطرح است، تجرید امر محسوس و امکان سیر درجات وجودی برای هر نوع موجودی است که از مختصات و اصول مسلم حکمت متعالیه به شمار می‌آید. اما معنای مجردشدن امر محسوس، حذف برخی صفات از آن و یا اثبات برخی صفات بر آن نیست؛ بلکه معنای آن، انتقال از وجود مادی به وجود عقلی است؛ بدین معنای موجود مادی، به حس، سپس به خیال و سپس به عقل انتقال می‌یابد. در مورد نفس نیز همین‌طور است؛ پس نفس حساسه، نخستین درجه حیوانیت پس از مادی و نباتی است و آن در ابتدا حساس بالفعل و متخیل بالقوه است و وقتی انسان با صورتهای عقلانی آراسته شد، عاقل بالفعل می‌گردد. اما چگونگی این تجرد و حل اختلافات ناشی از آن، معضلاتی بوده است که ملاصدرا آنها را حل نمود. اثبات تجرد نفس دارای چهار مرحله زیر است:

۱. غیریت نفس از بدن؛ ۲. تجرد برزخی نفس؛ ۳. تجرد عقلی نفس؛ ۴. بساطت نفس.
- اما در مقام ارائه یک تقسیم‌بندی از موجودات مجرد، باید تجرد را بر دو بخش دانست:
۱. تجرد در مقام ذات و فعل؛ ۲. تجرد در مقام ذات و نه فعل.

در لسان حکما از قسم اول به عنوان «تجرد تام» و از قسم دوم به عنوان «تجرد برزخی» نام برده شده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۳۵).

حکما و به خصوص متألهین از فلاسفه، هریک با توجه به مشرب فکری و نظام فلسفی خاص خود در کنار شواهد نقلی، دلایل و براهینی عقلی بر اثبات تجرد نفس، اقامه کرده‌اند. چنان‌که ملاصدرا در اسفار، دلایل متعددی بر اثبات تجرد نفس ارائه نموده

است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۶۰-۲۸۴).

حضرت امام<sup>ع</sup> نیز که از پیروان و شارحان صاحب نظر در مکتب متعالی ملاصدرا محسوب می‌شود، این ادله را به لسان فلسفی خود، تقریر و نقد نموده است که پرداختن به آن، از موضوع و حوصله این نوشتار بیرون بوده، مجال دیگری می‌طلبد (جهت اطلاع از ادله و شواهد اثبات تجرد نفس انسان از دیدگاه امام خمینی ر.ک: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵).

## ۲. جامعیت نفس

یکی از مهم‌ترین نتایج شبیه‌انگاری نفس به خدا از منظر امام، جامعیت و شمول نفس است. توضیح اینکه، عرفا عالم را به پنج مرحله یا پنج مرتبه تقسیم می‌کنند و هر مرحله را «حضرت» می‌نامند. چهار حضرت نخست شامل همه موجودات می‌باشد، اما حضرت پنجم که پدیده‌تر و کامل‌تر از همه آنهاست، مربوط به انسان است. به دلیل جامعیتی که عالم پنجم دارد، آن را «حضرت جامع» یا «کون جامع» می‌نامند. «حضرت جامع» علاوه بر همه کمالات حضرات دیگر، کمالاتی مختص به خود نیز دارد که در دیگر حضرات یافت نمی‌شود. حضرت امام<sup>ع</sup> به این مطلب چنین اشاره می‌کند:

انسان کامل، جامع جمیع عوالم است و همه عوالم، سایه اویند، عالم اعیان ثابته سایه حضرت غیب مطلق است، عالم عقول و نفوس، سایه حضرت غیب مضاف است و به غیب مطلق نزدیکتر است. عالم خیال و مثال مطلق، سایه حضرت غیب مضاف است و به عالم شهادت نزدیکتر است. عالم ملک سایه حضرت شهادت مطلقه است... (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

وی در جای دیگر، ضمن بیان مراتب و سطوح نفس در سه نشئه ملک و ملکوت و جبروت، همه این سطوح را تجلیات یک حقیقت قدسی و مراتب یک بارقه الهی دانسته است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

از نظر امام، نفس آدمی وجود کاملی است که جامع همه مراتب عقلی و مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آنهاست، در او منطوقی است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت نفس، یا نسخه‌ای جامع از حقایق عالم وجود است و به قول امام



سجاده علیه السلام: «دَوَائِكَ فِيكَ وَ مَا تَشْعُرُ وَ دَاوُكُ مِنْكَ وَ مَا بَصُرُ» و یا اینکه نفس، ذاتاً محیط بر عالم و مشتمل بر آن است. البته این احاطه و احتواء، به نحو مادی و جسمانی نیست؛ بلکه احاطه‌ای نوری و مجرد است که قول مشهور حضرت علی علیه السلام بیشتر ناظر به این شق از مطلب است: «أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷۶).

خلاصه آنکه اگر انسان، نفس خود و آنچه را که از حقایق الهی و جواهر عقلی در آن منظوم است، نشناسد، هیچ‌یک از حقایق کونی و خلقی عالم را نخواهد شناخت؛ چراکه عالم در حقیقت چیزی جز مظاهر و تجلیات همان انوار عقلی مندرج در انسان نیست؛ چنان‌که از ناحیه امامان معصوم علیهم السلام وارد شده که: «خلق الله من نورنا العرش والكرسى و الجنة و النار و الشمس و القمر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰، ص ۴۳). بنابراین، مخلوقی چنین جامع که تمام مراتب و کمالات وجودی را شامل است، به‌خوبی می‌تواند آینه شناخت کمالات و صفات پروردگار خود و شناسنامه وجودی ربّ عالم و خالق تمام مراتب هستی باشد؛ چراکه عالم هستی با همه مراتبش ظهور و تجلی اسما و صفات حق تعالی است. از طرفی، انسان مظهر اسم اعظم و جامع الهی است که متجلی در جمیع صفات اوست (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۵). آنچه از این بحث، نتیجه می‌شود، آن است که انسان دارای هویت یگانه و ذاتی دارای نشئه‌ها و مقامات است که هستی آن از پایین‌ترین منازل (ماده و هیولی) آغاز و در نهایت به درجه عقل و معقول (تجرد محض) می‌رسد. این نظریه براساس نظریه حرکت جوهری نفس که آن نیز مبتنی بر نظریه اصالت وجود و تشکیک آن می‌باشد، قابل تبیین است که به‌واسطه تمثیل نفس به وجود حق نیز می‌توان آن را تفهیم نمود.

براساس این نتیجه فلسفی که از شبیه‌انگاری نفس به خدا حاصل می‌شود، اگر یکی از تفاسیر حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را این بدانیم، چندان به بیراهه نرفته‌ایم که: «هرکس نفس خود را به جامعیت و شمول همه مراتب هستی بشناسد، پروردگار خود را به جامعیت و کمال مطلق خواهد شناخت».

### ۳. لطافت و ظرافت وجودی نفس

از دیگر نتایج شبیه‌انگاری نفس - که موجب شده معرفت نفس، طریق معرفت الله محسوب شود - لطافت و ظرافت وجودی آن است. حضرت امام، در آثار و اقوال خود، به این نکته التفات داشته‌اند که:

بالجمله، تفکر در لطایف و دقایق صنعت و اتقان نظام خلقت، از علوم نافع و از فضائل اعمال قلبیه و افضل از جمیع عبادات است؛ زیرا که نتیجه آن، اشرف نتایج است - یعنی علم به مبدأ کامل و صانع حکیم - ... طریق تفکر در لطایف صنعت، بی‌شمار است، ولی از همه چیز نزدیک‌تر به ما، خود ماست و معرفت نفس. بلکه امام خمینی بدن، بلکه افعال بدن، طریق معرفت الله است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶).

امام خمینی معتقد است اگر کسی در خلقت خویش، به قدر سعه علم و طاقت خود، تفکر نماید اولاً، در مدارک ظاهر خود - که آنها طبق مدرکات و محسوسات ساخته شده‌اند - و ثانیاً، در مدرکات باطنی خود، آنگاه خواهد دید که برای هر دسته از مدرکاتی که در این عالم یافت می‌شود، قوه ادراکی خاصی با وضعیت و ترتیب محیر العقولی قرار داده شده و همچنین برای امور معنوی که با حواس ظاهری، نمی‌توان آنها را ادراک کرد، حواس باطنی قرار داده شده که آنها را ادراک نماید.

البته، توصیه امام خمینی در این مقام (مقام شناخت لطایف خلقت در نفس) این است که باید از علم الروح و قوای روحانی نفس، که دست بشر از اطلاع بر آن کوتاه است، صرف نظر نموده و به جای آن، علم بدن و تشریح و ساختمان طبیعی و خواص هر یک از اعضای ظاهره و باطنه را تحت نظر و تأمل آورد (همان، ص ۱۹۷).

بدون شک یکی از عینی‌ترین راه‌های اثبات و شناخت حق تعالی، تفکر و تأمل در لطایف و دقایق صنع الهی و خلقت خود انسان است؛ چرا که پس از این تفکر - به تعبیر حضرت امام علیه السلام - «فطرت پاک و بی‌آلایش» (همان، ص ۱۹۸)، تصدیق خواهد کرد که نظامی به این دقت و ظرافت - که علمای تشریح و معرفت الاعضاء، با این ترقی علمی، پس از هزار سال تحقیق و بررسی بدن انسان، هنوز درست به دقایق و حقایق آن پی نبرده‌اند - بدون منظم کامل العلم محیطی به همه مصالح و مفاسد پدید نیامده است. بلکه اصولاً در پرتو شناخت همین دقایق و ظرافت‌هاست که می‌توان به صفات و

کمالات خالق آن پی برد و علم و قدرت و اراده و حکمت و رحمت و دیگر خصوصیات و صفات ذاتی و فعلی حق تعالی را شناخت.

#### ۴. وحدت وجودی نفس با قوای خود

یکی دیگر از لوازم و نتایج فلسفی تمثیل نفس به حق تعالی که در پرتو شناخت آن می توان به معرفتی از پروردگار نیز دست یافت، وحدت نفس با قوای خویش است. اصل فلسفی «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى» بیانگر این مطلب است؛ به این معناکه نفس چون به حرکت جوهریه پیدا شده، یک هویت واجد تمام کمالات است. همین شخص وجود است که در مرتبه ای - مرتبه ضعیف - نامی و متغذی بود، همین هویت شخصیه است که به سیر کمالی وجود، دارای قوه لمس شد و همین موجود از این مرتبه وجودی ترقی نموده و باصر شد و همین هویت، متخیل شد و همین هویت، متفکر شد و همین هویت، عاقل شد. پس نفس، حقیقت واحده شخصیه است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹۸).

نفس، مرتبه شهادت، مرتبه برزخ و مرتبه عقل دارد. بنابراین، یک حقیقت و یک شخصیت ذومراتب است و به تعبیر حضرت امام ع معنای ذومراتب بودن هم روشن است؛ یعنی او عین بصر است، عین سمع است، عین خیال است. گرچه مراتب نسبت به یکدیگر، علت و معلول نباشند و ذومراتب بودن، غیر از قضیه علیت و معلولیت است. ذومراتب بودن، یعنی یک شخص است که «يُبْصِرُ وَيَسْمَعُ وَيَتَخَيَّلُ وَيَتَعَقَّلُ وَ فِي عَيْنِ كَوْنِ هَذَا الشَّخْصِ مُتَعَقِّلاً كَأَنَّ إِيْضاً بَاصِرَةً سَامِعَةً شَامِعَةً بَلْ جَسِداً وَ مَوْجُوداً طَبِيعِيّاً لَكِنْ فِي مَرْتَبَةٍ شَهَادَتِهِ وَ طَبِيعَتِهِ...» پس در عین حال که دانی است، عالی است و در عین حالی که عالی است، دانی است» (همان، ص ۲۹۹). این عبارت را در مورد حق تعالی هم گویند که: «دَنَا فِي عُلوِّهِ وَ عَلَا فِي دُنُوِّهِ» (کفعمی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۹).

توضیح اینکه نفس، هویت و شخصیتی صاحب مراتب است و چون به حرکت جوهری، حرکت کمالی نموده، در این حرکت، صاحب عرض عریض و واجد مراتب کمالی و صاحب شئون شده است و در هر مرتبه کمالی، شأنی را پیدا کرده است؛ یعنی هر مرتبه را پیموده و بالا رفته است و در آن مرتبه عالی، شئون مرتبه دانی را به نحو

اعلیٰ حائز گردیده است و هراندازه شدت وجودی پیدا کند، صفات و کمالات وجودی را که در مرتبه فروتر، واجد و حائز بود، در مرتبه فوق، آن کمالات را به نحو اکمل و اشده داراست. پس هر قدر مرتبه وجودی عالی باشد، وحدت زیادتر است؛ چراکه شدت و قوت وجودی، مساوق تأکد وحدت است.

امام علیه السلام درباره وحدت و مراتب وجودی نفس می نویسد: «پس نفس یک حقیقت ذومراتب است که مرتبه ای را به دنبال مرتبه دیگر به واسطه حرکت جوهری پیدا نموده و چون از مرتبه شهادت و طبیعت بالا رفته است، علاوه بر اینکه واجد مرتبه بالاتر است، مرتبه شهادت را هم داراست و قوا در این مرتبه که مرتبه نقصان است، به نحو کثرت موجود می باشند؛ سمع، غیر بصر است و بصر، غیر سمع و لمس، غیر آنهاست» (اردبیلی، همان، ج ۳، ص ۳۰۱).

آنچه از بیانات امام علیه السلام در این خصوص، به دست می آید، به طور خلاصه این است که: نفس، همه این قوا (سمع و بصر و لمس و خیال) را دارد، ولی نه با حدود و نقصان هایشان، بلکه اصل کمال و وجودشان را داراست؛ یعنی بدون حدود و نقصان مادی می بیند و بدون حدود و نقصان شهادتی می شنود. پس نفس در عین حال که شهادت را داراست، مرتبه غیبت و مرتبه برزخ را هم واجد است و در عین حال، شخصیت واحده است.

## ۵. توحید نفس، راهی برای شناخت توحید حق

پس از اثبات و توضیح وحدت نفس به عنوان یکی از مهم ترین نتایج و لوازم تشابه نفس به خدا، پرسشی که مطرح می شود، این است که «آیا این خصوصیت نفس، می تواند راهی برای شناخت حق تعالی محسوب شود یا خیر؟». پاسخ به این پرسش، خود یکی دیگر از نتایج کاربردی نظریه شبیه انگاری نفس را رقم می زند که به عقیده حضرت امام، این امکان وجود دارد و صاحب فراست و ذکاوت، از توحید نفس، توحید ذات احدی را هم می فهمد. وی در این باره می گوید: اگر کسی با برهان و دیده عقل، وحدت نفس و ذاتش را نفهمد، چطور احدیت و توحید حق را می فهمد؟ ولی کسی که به حقیقت توحید ذات خودش دست یافت، می تواند توحید حق را هم بفهمد. حقیقت

انسان، مرتبه غیب را داراست، با اینکه وجود مرتبه شهادت نیز هست و در طبیعت و مرتبه شهادت، طبیعی است و در مرتبه خیال و حس مشترک، موجود برزخی است و در مرتبه عاقله، موجود مجرد است، با اینکه یک شخص است.

پس وجود انسان، عصاره تمام عالم و تمام موجودات است و وجودش نقشه کوچکی است که از روی نقشه بزرگ عالم و کون کبیر از عقل اول تا آخرین نقطه وجود برداشته شده است. این وجود انسانی همانند نقشه کوچکی است که از وجود کل عالم کبیر، برداشته شده است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (همان، ص ۳۰۳).

دیدگاه فلسفی امام در این باره، آن است که کمالات مرتبه شهادت و عالم ماده در مرتبه برزخ به نحو الجمع، وجود دارد و نفس با یک قوه، همه آنچه را که حواس ظاهره درک می کنند، درک می کند و همه کمالات شهادت و عالم برزخ در مرتبه عقل به نحو وحدت، جمع است. در مورد خداوند نیز همین طور است؛ یعنی حق تعالی همه مراتب شهادت و عالم طبیعت را واجد است، البته اصل کمالشان را، نه قیود و نقصان آنها را (همان، ص ۳۰۳). البته تنها تفاوتی که میان وحدت نفس با وحدت حق، از نظر امام و بیشتر فلاسفه وجود دارد، مسئله علیت و معلولیت است که به نظر نگارنده، این تفاوت به تفاوتی برمی گردد که بین دو اصل فلسفی «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى» و «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» وجود دارد؛ به این معناکه اصل اول، بیانگر وحدت نفس بوده، نفس را به عنوان یک حقیقت واحد دارای مراتب و قوای متعدد معرفی می کند که هیچ گونه رابطه علی و معلولی میان نفس و مراتب و قوای آن وجود ندارد؛ چنان که خود امام نیز به این مطلب تصریح نموده که:

نمی توان گفت که قوا، معالیل نفس هستند و نفس، علت است و چون معلول پیش علت، حاضر است، مَا وَجَدَهُ الْمَعْلُولُ وَمَا أَدْرَكَهُ الْمَعْلُولُ هم پیش نفس حاضر است. قضیه مسلماً این طور نیست؛ به جهت اینکه معقول نیست علت از تأثری که معلول پیدا کرده، متأثر شود و حال آنکه ما می بینیم قوا که متأثر شوند، نفس هم متأثر می شود (همان، ص ۲۹۹).

در حالی که اصل دوم (بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا) بیانگر وحدت حق است، اما نه به آن معنایی که در وحدت نفس مطرح است، و به قول حضرت

امام علیه السلام: «نه اینکه حضرت حق هم یک حقیقت ذومراتب باشد، بلکه در آنجا قضیه مراتب به این نحو نیست که عالم شهادت، مرتبه‌ای از مراتب آن باشد؛ بلکه حضرت حق نسبت به سایر موجودات، علت است و علّیت و معلولیت بین او و بین تمام موجودات، حاصل است و عرفا که می‌گویند: «عَلَا فِي دُنُوّه وَ دَنَا فِي عُلوّه» و می‌گویند: در عین علوش، نازل در تمام منازل است، از این جهت است که هویت معلولی - بتمامها - متعلق به اوست و حق تعالی به علم حضوری، عالم به همه معالیل است و همه پیش او حاضرند ... و همه کمالات معالیل در وجود حق به نحو الوحدۃ الکامله جمع است؛ البته نه به حدودها و نقصاناتها، بلکه به اصل کمالها و کلیتها و بدون هیچ تقیید و تحدّد و تعینی. تقییدات در آینه است و اصل در آنجاست» (همان، ص ۳۰۴).

با توجه به ارتباطی که میان وحدت نفس و وحدت حق تعالی از منظر امام به اثبات رسید، شاید دور از حقیقت نباشد که یکی از معانی حدیث شریف «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبّه» را این بدانیم که: هرکس نفس خود را به‌عنوان یک حقیقت واحده ذومراتب بشناسد که واجد تمام کمالات مراتب هستی، از مرتبه طبیعت تا مرتبه عقل است - بدون اینکه رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار باشد - پروردگار خود را به‌عنوان یک حقیقت واحد بسیط، که او هم واجد تمام کمالات و اوصاف وجودی مخلوقات به نحو اتمّ و أشرف، ولی به ضرورت علی و معلولی است، خواهد شناخت. چنان‌که بیان عزّالذین نسفی در تفسیر این حدیث، مؤید این مطلب است: «الروحُ لطیفَةٌ لاهوتیةٌ فی جَنَّةِ ناسوتیةٍ دالّةِ علی وَحدانیتهِ تعالیّ من عَشْرَةِ أوجهٍ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۳) که یکی از وجوه ده‌گانه دلالت بر وحدانیت حق تعالی را همین وحدت نفس دانسته است: «دَلَّتْ وَحدتُها علی وَحدتِه تعالیّ»؛ یعنی وحدت نفس بر وحدت حق تعالی دلالت دارد.

## ۶. ابداع و فاعلیتِ خداگونه نفس آدمی

نفس ناطقه انسان از دیدگاه امام علیه السلام موجودی است که به تمام سلسله وجود، سر زده و غیبی و شهودی است و متوسط بین غیب و شهادت است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳-۴). در عین حال که طبیعی است و با موجودات طبیعت و اجسام قدم می‌زند، در مرتبه

کشف و شهود است و با موجودات عالم غیب و تجرد، اظهار سنخیت نموده و با آنها هم قدم و همنشین است؛ چنان که با قوه خیال بین طبیعت و غیب نیز هست. بدین ترتیب، نقش تمام شئون وجود را داراست و لذا تمام اقسام فواعل را احراز کرده است. فاعل بالرّضاست؛ چنان که فاعل بالتجلی است.

اما اینکه فاعل بالرّضاست، چون استعمال قوا کرده و انشای صور می نماید و فاعل بالرّضابودن نفس نسبت به صور، بدین دلیل است که نفس، ایجاد صور می کند، بدون اینکه به آنها پیش از این علم داشته و آن علم، سبب ایجاد آنها شده باشد. بلکه نفس به عین این صور موجود و مخلوق، عالم است و وجودات این نشئه ها عین علم نفس به آنهاست.

اما نفس، فاعل بالتجلی است؛ چون نفس، بسیط است و لذا جامع جمیع شئون خود و قوای خود می باشد. پس به ذات خود، جمیع این قوا را به وجود واحد بسیط می داند؛ چون این قوا عین نفس است، پس با علم متقدم بر وجودات این قوای متکثره را می داند و به علم خود به آنها عالم است و علم نفس به این قوا و وجودات متکثره، علم ارتسامی نیست.

اما فاعل بالعنایه بودن نفس؛ یعنی علم به چیزی باعث فعل آن چیز بدون قصر شود. مثل اینکه تیر آهنی، دو گلدسته را به یکدیگر وصل کند و عرض آن چهار وجب باشد. البته وقتی انسان روی زمین راه می رود، بیش از چهار وجب عرض زمین جای دیگری نمی خواهد، لکن زمانی که روی تیر آهن راه می رود، توهّم سقوط کرده و این علم به سقوط، باعث سقوط می شود (اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۹).

اما درباره فاعل بالقصد بودن نفس، پرواضح است که نفس، غایت و فایده ای را تصویر نموده، سپس راه آن غایت و فایده را ملاحظه می کند، سپس به آن فایده، اشتیاق پیدا نموده، آنگاه برای وصول به آن، راه خاصی را تشخیص می دهد.

فاعل بالطبع بودن نفس نیز ظاهر است؛ چون نفس در عالم طبیعت، طبیعی است، جاذب است، ماسک است، هاضم است، پس افعال جذب و امساک و هضم بر مجرای طبیعی از نفس، حاصل می شود.

اما نفس، فاعل بالقسر است؛ زیرا نفس به واسطه اتفاق سبب خارجی، مثلاً به دلیل ناملایم بودن غذا یا هوا، حرارت تولید نموده، از این راه طبیعت را قسر می کند. برای

مثال، نفس در آن مرتبه که جاذب است و صحت طبع دارد، به واسطه اختلاط عناصر و قوت یکی از آنها، آن طبیعتی را که خودش در آن مرتبه، آلت بوده و طبعش موافق با آن است، قسر می‌نماید.

نفس، فاعل بالجبر است، مثل آنجاکه نفس، خیری را بر ظلم به یتیمی، اجبار می‌کند. اما فاعل بالتسخیر بودن نفس، برای این است که قوا عین نفس است؛ چون «نفس فی وحدتها کلُّ القوی» است، در صورتی که همه قوا، مسخر نفس است. در حقیقت، مرتبه‌ای از نفس، مسخر مرتبه دیگری از آن است. پس نفس در یک مرتبه، مسخر است و در مرتبه دیگر مسخر است؛ چراکه نفس انسان، آیه التوحید است؛ یک حقیقت واحد ذومراتب است که به تعبیر امام «تَنْزَلُ مِنْ مَقَامِهَا الشَّامِخَ إِلَى مَقَامِ الطَّبِيعَةِ وَ تَرْقَى إِلَى مَقَامِ الرُّوحَانِيِّينَ» (همان، ص ۲۹۱).

امام پس از بیان این فاعل‌های هشت‌گانه، بر نکته‌ای تنبیه داده، از قول حاجی سبزواری می‌گوید:

سر اینکه نفس می‌تواند فواعل ثمانیه باشد، این است که نفس تمام منازل وجود را سیر نموده و در مرتبه ادنی با دانی است و در مرتبه فوق و غیب با آنچه غیب است، غیب است و در نهایت دنائت و در نهایت اعلائیات است؛ چون نمونه‌ای از توحید «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) است و متعلم به تمام اسمای حق، اعم از تنزیهی و تشبیهی است. پس، چنان‌که او (حق تعالی) عالم غیب الغیوب است، هکذا نفس هم چنین است و چنان‌که او (حق تعالی) «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ» (غافر: ۱۹) است، هکذا نفس چنین است و چنان‌که او به مخلوقاتش، عالم بالرضاست، هکذا نفس چنین است و چنان‌که «لَا يَغْرَبُ عَنْهُ شَيْءٌ» است، نفس نیز چنین است و... (اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۵).

ملاصدرا نیز در همین خصوص، در شرح اصول کافی، نسبت نفس ناطقه انسانی را به بدن و اعضا و قوای آن، به نسبت حق تعالی به جهان تشبیه کرده، می‌گوید: «حال نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن، نزدیک‌ترین نسبت‌ها از نسبت پروردگار حقیقی به جهان است» (ملاصدرا، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۰۴).

بنابر آنچه گفته شد، شاید بتوان انشا و فاعلیت نفس را یکی از وجوه و نتایج شباهت نفس و رب به شمار آورد. نکته قابل ذکر درباره تقریب فاعلیت نفس و رب،



این است که در عالم بیرون، علت غایی، همان علت فاعلی است و این دو از یکدیگر جدا نیست. در عالم درون نیز همان گونه که نفس، خلاق حالات و منشأ صدور افعال و انواع صور و حرکات است، غایت نیز می باشد. بدین لحاظ است که قبل از اینکه قوه محرکه به عملی اقدام کند، قوه عاقله باید با عاقبت اندیشی، قوه شوقیه را وادار به فعل نماید؛ با ایجاد شوق، قوه محرکه به حرکت درمی آید و کار صورت می گیرد. پس همان گونه که در عالم هستی، آفرینش بر حسب ذات پروردگار استوار است، در عالم درون نیز تمام فعالیتها و حالات ارادی و نفسانی، برخاسته از حسب ذات انسان است. اما نکته شایان ذکر در این مقام اینکه هرچند موارد مذکور از نتایج فلسفی - کاربردی «شبه انگاری» نفس به خدا و از راهبردهای خداشناسی در پرتو شناخت نفس است - بدین معناکه تأمل نفسانی با شرایط خاص، روزه های خداشناسی را پیش روی انسان قرار می دهد - لیکن در عین حال باید یادآور شد که هرگز ارتباط واجب تعالی به عالم همسان و هم شأن نسبت نفس به بدن نیست؛ چراکه نفس علت حقیقی بدن نیست، درحالی که حق تعالی، علت حقیقی عالم وجود است.\*

۱۷۵

قیس

## ۷. وسعت نامحدود نفس و رب

یکی دیگر از نتایج وجودشناختی تشابه نفس و رب از منظر امام، که باعث می شود نفس در درون ذات خویش به خدا رهنمون گردد، ظرفیت و سعه نامحدود وجودی است. قلب انسان محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی است و همان طور که خدا در دهش و افاضه، بی نهایت است، قلب و نفس آدمی نیز در پذیرش و قبول، حدی نمی شناسد و لذا می تواند خدا را دربرگیرد. به تعبیر اکهارت «قوه ای در نفس وجود دارد که وسعتش از همه جهان بیشتر است. وسعتش بی نهایت است؛ زیرا خدا در آن جای می گیرد... هر عطای الهی، قابلیت ما را بیشتر می کند و سبب می شود که در پی چیزی

\* هرچند ملاصدرا، این مسئله را در بحث وحدتی که برای نفس تصویر نموده، مطرح کرده و فاعل و غایت را هم در نفس و هم در عالم هستی واحد می داند، نزد او فاعل و غایت قوای نفس، هر دو، نفس است؛ همان گونه که در عالم هستی، مبدأ و غایت، خداوند است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳).

بالاتر و بزرگ‌تر باشیم، به اعتقاد عدّه‌ای از اهل معنا، از این نظر نفس با خدا مساوی است؛ یعنی به همان میزان که خدا اعطایش بی‌حدّ است، نفس نیز دریافت و اخذش نامحدود می‌باشد؛ همان‌طور که خدا در فعلش دارای قدرت نامحدود است، نفس نیز در قبولش ظرفیت نامحدود دارد» (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶).

حضرت امام نیز در بیان همین وسعت وجودی نفس، به حدیثی قدسی استناد نموده که بدین مضمون از پیامبر ﷺ نقل شده است: «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَا لَكِن يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۹)؛ یعنی من در آسمان و زمین ننگنم، ولی در قلب بنده مؤمنم جای گیرم (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۶۳ و ۱۳۷۲، ص ۴۸۰).

ابن عربی در همین خصوص، در مقطعی از فتوحات می‌گوید: «عجیب‌ترین چیزهایی که در هستی رخ نموده، این است که وسعت قلب، ناشی از رحمت خداست، ولی از رحمت خدا وسیع‌تر است. ابویزید می‌گوید: اگر صد میلیون برابر عرش و آنچه تحت آن است در گوشه‌ای از گوشه‌های قلبم قرار گیرد، آن را حس نمی‌کند» (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۳۶۱). ابن عربی معتقد است که این وسع ابویزید در عالم اجسام بوده است، ولی «من می‌گویم اگر ممکن بود که آن چیزی که وجودش بی‌نهایت است همراه با عین ایجادکننده آن در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، عارف آن را در علم خویش حس نمی‌کرد» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۸).

به واسطه همین وسعت نامحدود و ظرفیت وجودی است که حضرت امام ﷺ معتقد است خداوند متعال به مقتضای اسم «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» در هر لحظه، شأنی دارد و تجلی به جمیع شئون جز برای انسان کامل ممکن نیست (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۵۳۴). چنان‌که اگر نفس، دارای ظرفیت و سعه وجودی نبود، آنگاه «کون جامع» نامیدن او نیز وجهی نداشت. حال آنکه حضرت امام، انسان را کون جامعی می‌داند که تمام مراتب عقلی، مثالی و حسّی و جمیع عوالم غیب و شهادت و بلکه کل سلسله وجود و دایره هستی در او منظوم است (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص ۸ و ۱۴۶/۱۳۷۸، ص ۴۳).

ابن عربی نیز در فتوحات، احاطه علمی و وسعت نفس در ادراکات را به اندازه اقیانوسی بی‌ساحل می‌داند:

اصل وجود علم به خدا، علم به نفس است. بنابراین، علم به خدا، همان حکم علم به نفس را دارد. علم به نفس نزد عالمان به نفس، اقیانوسی است بی ساحل و علم به آن تناهی ندارد. حال که علم به نفس چنین است، پس علم به خدا نیز که فرع آن است، در این حکم ملحق به آن می‌باشد؛ لذا تناهی ندارد. پس عارف، در هر حال می‌گوید: خداوندا بر علم من بیفزای (ابن عربی، ۱۳۲۹، ج ۳، ص ۱۲۱).

## نتیجه‌گیری

با اینکه در آموزه‌های دینی کتاب‌های مقدس و ادیان آسمانی و آیات و روایات اسلامی، بر تنزیه خداوند یکتا از مثل و مانند تأکید شده است؛ در عین حال خدای سبحان به داشتن نمونه و مثال توصیف گردیده است. تشبیه نفس به خدا، در زبان و بیان عرفا و حکمای الهی پررنگ‌تر شده و با تعابیر مختلف به کار رفته است. در تعالیم عارفان مسلمان و به‌ویژه آثار عرفانی امام خمینی<sup>ع</sup>، این حقیقت به‌گونه جذّاب و دلبرانه مطرح شده است.

در این نوشتار، ضمن تبیین اندیشه شبیه‌انگاری نفس، پیشینه تاریخی و جایگاه این مسئله در ادیان آسمانی، فلسفه و عرفان مورد بررسی قرار گرفت و از آنجاکه مسئله اساسی این پژوهش، بررسی تشابه وجودی انسان و خدا از منظر امام خمینی<sup>ع</sup> بود، فی‌الجمله به تحلیل وجوه و ابعاد این مشابهت پرداخته شد. در این مقال ثابت گردید که در اندیشه امام، نفس آدمی به‌دلیل حقیقت و مرتبه خاص وجودی‌اش، مظهر تام و کامل اسما و صفات الهی است. دیدگاه بدیع وی در خصوص شباهت نفس و حق، اتصاف انسان کامل به همه اوصاف الهی حتی صفت وجوب وجود است! تنها تفاوت آنچه برای انسان کامل است با آنچه برای خداوند در مقام احدیت وجود دارد، همان تفاوت بین ظاهر و مظهر، جمع و فرق، و غیب و شهادت است.

اوج شبیه‌انگاری نفس به خدا در نظر امام، آنجاست که انسان کامل را دارای ربوبیت مطلق دانسته است؛ به نحوی که محیط بر تمام مراتب هستی بوده و همه عوالم وجود، مربوط اوست.

رویکرد امام به مسئله تشبیه و تنزیه، رویکردی جامع و منطقی است. وی به «تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه» معتقد است؛ بدین معنای دو ساحت برای خداوند

قائل شده است: یکی، ساحت ذات - یا هویت غیبی احدی - که هیچ اسم و رسمی ندارد و همان مقام تنزیه است و دیگری، ساحت الوهیت و ربوبیت که در این مقام خدا را مستجمع جمیع صفات دانسته است؛ به نحوی که صفات خلق را نیز تجلی صفات او به شمار می‌آورد و این، همان مقام تشبیه است.

اما مهم‌ترین لوازم و نتایج شبیه‌انگاری نفس آدمی به خدا که از آثار و آرای امام قابل استنباط است، عبارتند از: تجرد نفس، جامعیت انسان، لطافت و ظرافت وجودی او، وحدت نفس با قوای خود، رسیدن به توحید حق تعالی از طریق توحید نفس، ابداع و فاعلیت خداگونه نفس آدمی، ظرفیت و سعه نامحدود وجودی نفس انسان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

\* تورات.

۱. آملی، سیدحیدر؛ المقدمات من کتاب الفصوص؛ ج ۱، به اهتمام هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: انستیتو ایران، ۱۳۵۲.
۲. ابن ترکه، صائن الدین ابن محمد؛ تمهید القواعد؛ ترجمه عبدالله جوادی آملی؛ انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۳. —؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۸.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد؛ تهافت التهافت؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ قاهره: دارالمعارف مصر، ۱۹۷۱ م.
۵. ابن عربی، محی الدین؛ حقیقه الحقایق؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
۶. —؛ فصوص الحکم؛ شرح ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، ۱۳۸۰.
۷. —؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دارالکتب العربیه، ۱۳۲۹.
۸. ابن منظور؛ لسان العرب؛ چاپ اول، بیروت: انتشارات، ۱۴۱۰ ق.
۹. اردبیلی، عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۱۰. ازهری، ابومنصور؛ تهذیب اللغه؛ مقدمه و تصحیح عبدالسلام محمد هارون؛ المؤسسه المصریه العامه للتألیف و النشر، ۱۳۸۴ ق.
۱۱. اعوانی، غلامرضا؛ «میزگرد تحلیلی فلسفی»؛ فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۱۰، ۱۳۷۶.
۱۲. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ چاپ سوم، قاهره: دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
۱۴. جیلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاول؛ قاهره، ۱۴۰۱ق.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. —؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم ابن عربی؛ تهران: انتشارات فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۷. —؛ نصوص الحکم بر فصوصالحکم؛ مرکز نشر دانشگاهی رجاء، ۱۳۶۵.
۱۸. خمینی، روح الله؛ شرح چهل حدیث؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۳۷۲
۱۹. —؛ آداب الصلوه؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۲۰. —؛ مصباح الهدایه الی الخلافه و الولايه؛ مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲۱. —؛ سرالصلوه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۲. —؛ شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۳. —؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۴. —؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس؛ مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
۲۵. خوارزمی، حسین؛ شرح فصوص الحکم؛ قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۶. خوانساری، جمال الدین محمد؛ شرح غررالحکم و دررالکلم؛ تصحیح ارموی و جلال الدین محدث؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۷. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.

۲۸. دیباجی، سید محمد علی؛ «رابطه نفس و بدن به عنوان مدل فلسفی...»؛ مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۵، ۱۳۷۸.
۲۹. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عرفان داوودی؛ منشورات سعید بن جبیر، چاپ اول، چاپخانه نمونه، ۱۴۱۸ ق.
۳۰. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق حسین نصار؛ انتشارات دارالهدایه، ۱۳۶۹ ق.
۳۱. شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ نثر طوبی؛ تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۹۸.
۳۲. شهرزوری، شمس الدین محمد؛ شرح حکمه الاشراف؛ تصحیح حسین ضیایی تربتی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۳۳. قمی، قاضی سعید؛ شرح توحید الصدوق؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۳.
۳۴. قیصری، محمد داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۵. —؛ رسائل قیصری؛ مقدمه سید جلال آشتیانی؛ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۳۶. کاکایی، قاسم؛ «وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل»؛ فصلنامه اندیشه دینی، تابستان و پاییز، ش ۸۱، ۱۳۸۰.
۳۷. —؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت؛ چاپ دوم، تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۳۹. —؛ الاصول من الکافی؛ شرح علامه محمد باقر کمره‌ای؛ تصحیح محمد باقر بهبودی و علی اکبر غفاری؛ کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۹۳.
۴۰. کفعمی، ابراهیم بن علی؛ البلد الامین؛ تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۶۷.
۴۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰ ق.

۴۳. —؛ شرح اصول الکافی؛ ج ۳، تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی؛  
مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

۴۴. —؛ الحکمہ المتعالیہ؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

۴۵. نیکلسون، رینولد الین؛ عرفان عارفان مسلمان؛ ترجمه اسدالله آزاد؛ انتشارات  
دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۲.

46. Dancy, Jonathan; **Berkeley An introduction**; Basil blackwell,  
oxford and Newyork, 1987.

