

تحلیلی از چگونگی دلالت روایت معرفت نفس بر خداشناسی

محمد جواد فلاح*

چکیده:

تأمل ژرف در روایت معرفت نفس و بررسی روایاتی که به گونه‌ای راه شناخت نفس را پیش روی سالک می‌گذارند، این نکته را ضروری می‌سازد که چنین طریقی برای معرفت پروردگار از دیگر براهینی که در روایات ذکر شده است و یا فیلسوفان و متکلمان بدان پرداخته‌اند، متمایز است. نزدیکی و در دسترس بودن، یکی بودن راه و راهرو و از همه مهم‌تر حضوری و شهودی بودن این طریقی خداشناسی، سالک را از مقام علم به عین می‌رساند و برخلاف برخی راه‌های دیگر که سالک را با مفاهیم و تصورات مشوب می‌سازند، او را به لقا، دریافت و حاضر شدن در محضر حق نایل می‌سازد. از سوی دیگر، این طریقی، انسان را به تلاش و تزکیه فرا می‌خواند تا بتواند از رهگذر خودشناسی که با تزکیه نفس همراه است، راه معبود را طی کند.

در این راستا، بررسی روایات معرفت نفس، تقریرها و تبیین‌های دانشمندان مسلمان و رویکردهای متفاوت آنها می‌تواند ما را در دستیابی به نظریه مذکور مدد رساند که به تفصیل اشاره خواهد شد. واژگان کلیدی: معرفت نفس، شناخت خدا، شناخت حصولی، شناخت حضوری، خودسازی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

۱- طرح مسأله

در تاریخ تفکر اسلامی، اندیشمندان مسلمان راه‌های مختلفی جهت معرفت خداوند پیشنهاد و ارائه کرده‌اند که در کتب کلامی، فلسفی و عرفانی به صورت مبسوط و ضمنی تقریرات مختلف، تبیین شده‌اند و به عنوان براهین دارای چارچوب معین، فراروی سالکان راه حق قرار گرفته‌اند. در این میان، معصوم (ع) با بیان گزارش‌وار خود راهی متمایز، پیش‌روی سالک قرار می‌دهد که در دیگر براهین خداشناسی به چشم نمی‌آید. پیامبر اکرم (ص) در حدیث مشهور خود فرموده‌اند: «من عرف نفسه (فقد) عرف ربّه؛ هر کس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۳۲) در این کلام، نفس انسان به عنوان راه و دلیلی برای شناخت پروردگار معرفی شده که انسان سالک را به طی کردن این مسیر و نیل به معرفت پروردگار تشویق کرده است.

روایت مذکور که از عُزْر روایات پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) (ر.ک: آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۹۴۶) می‌باشد فلاسفه، متکلمین، عرفا و حتی مفسرین و محدثین را بر آن داشته تا از آن تقریرهای مختلفی ارائه دهند؛ بعضی از این تقریرها، راهی حصولی، مفهومی و ذهنی را پیش روی رونده راه حق می‌گذارند، برخی راهی میانی و برخی دیگر نیز حضوری و شهودی بودن این دلیل را پیشنهاد می‌دهند که هر کدام حایز اهمیت است.

نگارنده معتقد است می‌توان در ظاهر، معنایی حصولی از نوع دلالت معرفت نفس به معرفت خداوند ارائه کرد، ولی این نوع معرفت، حضوری است و در نتیجه درک و شهود حق را پیش روی سالک می‌گذارد. آیات قرآن، روایات معصومین (ع) و برخی تقریرات دانشمندان اسلام در این زمینه، مؤید مطلب فوق است که بدان خواهیم پرداخت.

۲- تحلیل روایات معرفت نفس

در قرآن کریم سفارش و ترغیب به معرفت نفس همواره تأکید شده و معرفت توحید، سیر در آیات انفسی و مشاهده درون خویش به عنوان نشانه‌ای در جهت شناخت پروردگار معرفی شده است: «و فی الارض آیاتٌ للموقنین * و فی انفسکم افلا تبصرون»

(زاریات، ۲۰ - ۲۱) «سَنَرِيهِمْ آيَاتَنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنََّّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳)

مقصود از آیات انفسی، نشانه‌های موجود در گوهر ذات انسان و روح اوست و هرچه از این محدوده بیرون است، آیات آفاقی محسوب می‌شود، خواه در بدن او یا در بدن و روح غیر او باشد و خواه در آسمان و زمین. روایات که به منزله شرح آیات الهی هستند، جایگاهی مهم برای نفس و معرفت آن معرفی کرده‌اند و این اهمیت بدان سبب است که نفس، خود مسیری در جهت معرفت پروردگار است، که نتیجه‌اش حاصل کار ذهن و مشوب به مفهوم و استدلال نیست، بلکه راهی است که معلوم را نزد عالم، حاضر و او را از مقام علم به ساحت عین رهنمون می‌سازد.

تحلیل این روایت و مجموعه روایات معرفت نفس از آن جهت، اهمیت دارد که ما را در فهم کلام نبوی و نوع معرفت پروردگار از طریق معرفت نفس یاری می‌رساند. روایات مذکور در ضمن این سه دسته قابل ارزیابی هستند. دسته اول: روایاتی که بر ضرورت و اهمیت معرفت نفس تأکید می‌کنند؛ دسته دوم: روایاتی که دلالت خودشناسی بر خداشناسی را یادآور می‌شوند؛ دسته سوم: روایاتی که حاصل معرفت نفس را خودشناسی منتهی به خودسازی می‌دانند که حاصل آن، معرفت پروردگار در سایه معرفت نفس است.

۱-۲-۱-۲ تأکید بر معرفت نفس در روایات
این دسته از روایات دو گروه‌اند. روایاتی که دارای جنبه اثباتی‌اند و بر معرفت نفس تأکید دارند و دسته‌ای که دارای جنبه سلبی‌اند و جهل نفس را تقبیح کرده‌اند.

۱-۱-۲-۱-۲ تأکید بر معرفت نفس

۱-۱-۲-۱-۲ امام علی (ع): «المَعْرِفَةُ بِالنَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعْرِفَتَيْنِ؛ خودشناسی سودمندترین دو شناخت است». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۱۶۷۵)

۱-۱-۲-۲ امام علی (ع): «أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ؛ برترین شناخت، شناخت

انسان از خود است». (همان: ح ۲۹۳۵)

۲-۱-۱-۳- امام علی(ع): «أَفْضَلُ الْحِكْمَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ وَ وَقُوفُهُ عِنْدَ قَدْرِهِ؛ بَرْتَرِينَ حِكْمَتِ أَيْنَ اسْتِ كِهَ اِنْسَانِ خُودِ رَا بَشْناسِدِ وَ اِنْدازِه وَ قَدْرِ خُويشِ رَا نَگِهَ دَارِدِ». (همان: ح ۳۱۰۵)

۲-۱-۱-۴- امام علی(ع): «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ اِنْفَعُ الْمَعَارِفِ؛ خُودشِناسِي، سُوْدَمَنْدْتَرِينَ شِناخْتِ هاسْتِ». (همان: ح ۶۳۹۵)

۲-۱-۱-۵- امام باقر(ع) در وصیت خود به جابر جعفی: «لَا مَعْرِفَةَ كَمَعْرِفَتِكَ بِنَفْسِكَ؛ هِيْجِ شِناخْتِي چُونِ شِناخْتِ تُو ازِ خُودْتِ نِيستِ». (حرآنی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)

۲-۱-۱-۶- امام رضا(ع): «أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ؛ بَرْتَرِينَ خِرْدُوْرزِي، خُودشِناسِي اسْتِ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸، ۳۵۲)

۲-۱-۲-۱-۲- نکوهش جهل به نفس
۲-۱-۲-۱- امام علی(ع): «مَنْ جَهْلٌ نَفْسَهُ كَانَتْ بَغَيْرِ نَفْسِهِ أَجْهَلُ؛ كَسِي كِهَ خُودِ رَا نَشْناسِدِ، بِهَ دِيْگَرانِ نَادانِ تَر اسْتِ». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۸۶۲۴)

۲-۱-۲-۲- امام علی(ع): «لَا تَجْهَلْ نَفْسَكَ؛ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ؛ بِهَ خُويشْتَنِ جَاهِلِ مَباشِ؛ زِيْرا كَسِي كِهَ خُودِ رَا نَشْناسِدِ هِيْجِ چِيْزِ رَا نَمِي شِناسِدِ». (همان: ح ۱۰۳۳۷)

۲-۱-۲-۳- امام علی(ع): «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتَهُ وَ قَدْ اَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا؛ دَرِ شِگْغَتِمِ ازِ كَسِي كِهَ گَمْشِدِهَ خُودِ رَا مِي جُوِيْدِ دَرِ حَالِي كِهَ خُودِ رَا گَمِ كَرْدِهَ اسْتِ وَ دَرِ جِسْتِجُوِي أَنْ نِيستِ». (همان: ح ۶۲۶۶)

۲-۱-۲-۴- امام علی(ع): «أَعْظَمُ الْجَهْلِ جَهْلُ الْإِنْسَانِ أَمْرَ نَفْسِهِ؛ بَزَرْگِ تَرِينَ نَادانِي، نَادانِي اِنْسَانِ نَسَبْتِ بِهَ اَمْرِ خُويشِ اسْتِ». (همان: ح ۷۰۳۷)

تحلیل آیات دسته اول

تعبیراتی مثل «انفع المعرفین»، «افضل المعرفة»، «افضل الحکمة»، «انفع المعارف» و «افضل العقل» در مورد معرفت نفس، جایگاه ویژه این نوع معرفت را نشان می‌دهد، تا آنجا که می‌توان گفت، دلالت افعال تفضیل در روایات مذکور در مرتبه نازل، برتری و تفاضل را نشان می‌دهد و در مرتبه‌ای فراتر، نشان‌دهنده تعین و انحصار معرفت خداوند در آن است. به بیان دیگر، شناخت آفاقی و هر آنچه غیر از شناخت انفسی است، مقدمه‌ای است برای شناخت انفسی که همان شناخت حقیقی و یگانه راه باریافتن به بارگاه حق می‌باشد.

در جمع‌بندی دسته اول روایات می‌توان گفت که تبیین اهمیت خودشناسی، در مرحله اول راه را برای خودشناسی جهت خدانشناسی هموار می‌کند و در اصل، علت تأکید روایات دسته اول بر معرفت نفس، در دسته دوم ذکر شده است.

۲-۲- ارتباط خودشناسی و خدانشناسی

دسته دوم از روایات، شناخت خداوند را در گرو شناخت نفس می‌داند و اهمیت معرفت نفس را طریقت آن برای رسیدن به معرفت پروردگار قلمداد می‌کند که از مهم‌ترین آنها روایت مشهور نبوی است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ هر کس خود را بشناسد به تحقیق خدای خود را خواهد شناخت». به چند روایت از این دست اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱- پیامبر اکرم (ص) (در جواب سؤال مشاجع که پرسید: کیف الطریق الی معرفة الحق): «معرفة النفس». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰، ۷۶)

در این دسته از روایات راه و راهرو، نفس و مقصد خدا معرفی شده است که تقریر آن به تفصیل گذشت، اما همان‌طور که گفته شد، ارزش این نوع شناخت در حضوری بودن و تأثیر آن در تزکیه انسان است.

۲-۲-۲- امام علی (ع): «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را می‌شناسد». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۶۲۷) طبق این روایت کسی که به مقام خودشناسی نایل نشده، از معرفت رب نیز محروم است.

۲-۲-۳- امام علی (ع): «اکثر الناس معرفة لنفسه اخوفهم لربّه؛ خودشناس‌ترین مردم، خداترس‌ترین آنهاست». (همان: ح ۳۱۲۶)

۲-۲-۴- فی صحف ادریس: «من عرف الخلق، عرف الخالق، و من عرف الرزق عرف الرزاق و من عرف نفسه عرف ربّه؛ هر که آفریده را بشناسد آفریدگار را شناخته است، و هر که روزی را بشناسد، روزی‌رسان را شناخته است و هر که خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵، ۴۵۶)

در این روایت، متمایز کردن عرفان نفس از عرفان خلق و عرفان رزق، اهمیت آن را نشان داده و جایگاه ممتازی برای آن بیان شده است. می‌توان گفت شناخت رزق و خلق، طریقی برای شناخت خداوند است به واسطه صفات فعل او، ولی شناخت نفس یک شناخت ممتازی است که انسان بدون واسطه قراردادان اشیای خارج و از درون خود به شناخت پروردگار نایل می‌شود. بنابراین بدون واسطه بودن و سیر درونی داشتن، دو وجه امتیاز این راه‌اند.

۲-۳- کیفیت و ثمره معرفت رب در سایه معرفت نفس

دسته سوم از روایات، ثمره حقیقی معرفت رب از راه معرفت نفس را، خودسازی معرفی می‌کند. در زبان قرآن و روایات، علم و معرفت فاقد تأثیر، بی‌معناست و به تعبیری، علم «لاینفع» است که خیریتی در آن وجود ندارد: «وَاغْلَمَ أَنَّهُ لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱) علم بدون معرفت خداوند که ثمره‌ای جز مفهوم‌سازی ندارد، تنها حجابی است که سالک را در قید و بند مفاهیم اسیر می‌کند اما قرآن و روایات ثمرات خداشناسی در سایه خودشناسی را خودسازی، کمال و سیر در مسیر حق تعالی می‌دانند، چنان‌که شارحین کلام معصومین (ع) نیز بر این مسأله اتفاق نظر دارند. از سوی دیگر شناخت خصولی، نمی‌تواند چنین ثمره‌ای را به همراه داشته باشد و آنچه انگیزه سیر کمالی را در فرد ایجاد می‌کند و از درون، او را مقرب می‌سازد یک نوع شناخت درونی و شهودی است که شخص، ولایت و تصرف حق را عیناً در وجود خویش حس کرده به مدد او کسب فضایل و دفع رذایل می‌کند.

علامه طباطبایی که خود بهره‌ای از این علم نافع و شناخت صایب برده است در ذیل روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید: «خودشناسی و معرفت نفس بر خلاف شناخت آفاقی و معمولاً با اصلاح صفات و اعمال نفس همراه است». (طباطبائی ۱۳۷۶: ۶، ۱۷۰) ایشان در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم» (مائده، ۱۰۵) آورده‌اند:

اگر فرمود بر شما باد نفستان، مقصود این است که با نفس خود که راه هدایت شماسست ملازم باشید اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت، به ملازمت نفس خود امر می‌کند، معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید در آن سلوک کند، بنابراین نفس مؤمن طریقی است که به پروردگار منتهی می‌شود. نفس مؤمن راه هدایت و سعادت اوست. پس آیه، مطلبی را به تفصیل بیان کرده که آیات زیر به اجمال به آن پرداخته‌اند: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله ان الله خیر بما تعملون» (حشر، ۱۸) و یا «ولا تكونوا کالذین نسوا الله فأنسهم انفسهم» (حشر، ۱۹)

بنابراین بر انسان واجب است که این راه را ادامه دهد و همواره به یاد خدای خویش باشد. چون خدای سبحان غایت اوست و انسان عاقل، غایت را از بین نمی‌برد، چون می‌داند فراموش کردن آن، سبب از بین بردن راه است؛ پس اگر کسی خدای خود را فراموش کند، خود را فراموش کرده است». (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۶، ۱۷۴)

معنای مذکور علاوه بر آیات یاد شده، در روایات نیز به چشم می‌خورد. در این قسمت به بیان اجمالی این روایات به عنوان شاهد بر مطالب پیشگفته می‌پردازیم و تحلیل دلالت خودشناسی و خداشناسی بر خودسازی را به مجال و مقالاتی دیگر می‌سپاریم. این روایات در دو قسم قابل بررسی هستند:

۲-۳-۱- دلالت خودشناسی بر خودسازی:

۲-۳-۱-۱- امام علی(ع): «العارفُ من عرفَ نفسَهُ وأعتَقَهَا ونزَّهَهَا عن كلِّ ما يُبْعِدُهَا وبُوقِيهَا؛ عارف کسی است که نفس خود را بشناسد و آنرا آزاد کند و از هر چه مایه دوری و هلاکت آن است، آن را بپیراید». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۴۸۴۱)

علامه طباطبایی در ذیل این روایت فرموده است: «ای اعتقها من إسارة الهوى ورقية الشّهوات» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶، ۱۷۵)

۲-۳-۱-۲- امام علی(ع): «من عرفَ نفسَهُ تجرَّد؛ هرکس نفس خود را بشناسد آزاد می‌شود». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۴۶۳۵)

علامه در ذیل این روایت فرموده است: «ای تجرّد عن علائق الدنيا او تجرّد عن الناس بالاعتزال منهم او تجرّد عن كلِّ شيءٍ بالاخلاص لله» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶، ۱۷۵) وی لازمه شناخت نفس را دوری از علائق دنیا، کنده شدن نفس از مردم و ذوب شدن در خداوند، بیان کرده است.

۲-۳-۱-۳- امام علی(ع): «الکبیس من عرفَ نفسَهُ واخْلَصَ اعمالَهُ؛ زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمالش را خالص گرداند». (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۴۶۲۶) در این روایت، علی(ع) پیوند وثیقی بین شناخت نفس و اخلاص عمل برقرار ساخته است و به تعبیری می‌توان ایندو را لازم ملزوم یکدیگر قلمداد کرد.

۲-۳-۲- آثار خداشناسی در پرتو خودشناسی

دسته دوم بیانگر نتیجه حاصل از عرفان نفس یا همان تزکیه نفس است. در این روایات با توجه به نتایجی که ائمه اطهار بر معرفت نفس بار کرده‌اند و آن را برای عارف به نفس، سزاوار دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که اهمیت روایات معرفت نفس از این جهت قابل بررسی است.

۲-۳-۲-۱- امام علی(ع): «ینبغی لمن عرفَ نفسَهُ ان یلزمَ القناعةَ والعِفَّةَ؛ سزاوار است کسی که خود را شناخته است پای‌بند به قناعت و عفت باشد». (همان: ح ۱۰۹۲۷)

۲-۲-۳-۲ امام علی(ع): «يَبْغِي لِمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ أَنْ لَا يَفَارِقَهُ الْحَزَنُ وَالْحَذَرُ؛ كَسَى كَه خُود رَا شَنَاخْتَه اَسْت سَزْد اَنْدُوَه وَ تَرْس اَز اَوْ جِدا نَشُود». (همان: ح ۱۰۹۴۷) این به معنای مراقبت دائمی و همیشگی از نفس است تا انسان همیشه خود را در مأوا و محضر پروردگار مشاهده کرده و همواره خائف به حق باشد.

۲-۲-۳-۳ امام علی(ع): «يَبْغِي لِمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ أَنْ لَا يَفَارِقَهُ الْحَزَنُ وَاللَّدَمُ خَوْفًا أَنْ تَزِلَّ بِهِ الْقَدَمُ؛ سَزَاوَار اَسْت كَسَى كَه خُود رَا شَنَاخْتَه اَسْت اَز بِيْم لَغَزِيْدِن قَدْمَش، هُوشِيَارِي وَ پَشِيْمَانِي رَا اَز دَسْت نَدَهْد». (همان: ح ۱۰۹۵۲)

۲-۲-۳-۴ امام علی(ع): «يَبْغِي لِمَنْ عِلِمَ شَرَفَ نَفْسِهِ أَنْ يُنَزَّهَهَا عَنِ دِنَاءَةِ الدُّنْيَا؛ سَزَاوَار اَسْت كَسَى كَه بَه شَرَاْفْت نَفْس خُود پِي بَرْدَه اَسْت اَن رَا اَز پَسْتِي دُنْيَا مَنَزَه سَازَد». (همان: ح ۱۰۹۳۰)

با توجه به تحلیل و تبیینی که از روایات معرفت نفس صورت گرفت به برخی از مسایل معرفت رب از طریق معرفت نفس به‌ویژه با رویکرد روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌پردازیم.

۳. امکان یا عدم امکان معرفت نفس و رب

برخی روایت معرفت نفس را دلیلی بر استحاله آن قلمداد کرده‌اند. اساس این رهیافت مبتنی بر آن است که از آنجایی که معرفت نفس محال است، معرفت رب نیز ممکن نیست. با این وصف، معنای روایت اینگونه می‌شود: «هر که نفس خویش را بشناسد که نمی‌شناسد، آنگاه رب خویش را خواهد شناخت بنابراین، نه نفس قابل شناخت است نه رب».

این برداشت از روایت، در کلام اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد، از جمله شیخ بهایی فرموده است:

عقلا از شناخت نفس و حقیقت آن متحیر مانده‌اند و بسیاری از آنان از نیل به معرفت و شناخت، اظهار عجز کرده‌اند. حتی کسی از علمای اعلام گفته است مقصود کلام امیرمؤمنان که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آن است

که همان‌طور که نیل به معرفت نفس ناممکن می‌باشد، دستیابی به شناخت و معرفت ربّ نیز محال و ناشدنی است و قول خداوند عزوجلّ که می‌فرماید: «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵) مؤید همین واقعیت است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۲)

علامه شبر نیز در بیان معنای حدیث، یکی از وجوه آن را تعلیق به امر محال بودن آن می‌داند: «ثمّ انّ من الاقوال في تفسير الحديث أنّه تعليق المحال». (شبر، بی‌تا: ۱، ۲۰۵) و در توضیح این مطلب آورده است: همان‌طور که حقیقت نفس شناخته نمی‌شود معرفت ربّ نیز امکان ندارد. (همان)

ابن عربی در یکی از تقریراتی که از روایت مذکور بیان می‌دارد، تلازم معرفتی نفس و حق را نفی کرده است، هرچند آنگونه که خواهد آمد در تقریرات دیگر خود آن دو را ملازم یکدیگر می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۲ و ۲۱۵)

در جواب این برداشت و رهیافت امتناعی از روایت مذکور، توجیهاتی ذکر گردیده است که به آنها می‌پردازیم:

۱-۳- در درجه اول، قرآن با صراحت کامل انسان را به تأمل و مطالعه کتاب نفس، تشویق نموده است و در اصل می‌توان گفت این روایت، عکس نقیض آیه شریفه «نَسْأَلُكَ فأنَسْأَلُكَ عَنْ نَفْسِهِمْ» می‌باشد، البته نه عکس نقیض صریح؛ توضیح اینکه قرآن می‌گوید از کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و خدا نیز تدبیر حال خویش را از یاد آنان برده است، زیرا عکس نقیض «من عرف نفسه فقد عرف ربه» این است که «من لم يعرف ربه، لم يعرف نفسه؛ کسی که خدا را فراموش کرد و شناخت، خود را فراموش می‌کند و نمی‌شناسد»، بنابراین آیه «نَسْأَلُكَ فأنَسْأَلُكَ عَنْ نَفْسِهِمْ» به منزله عکس نقیض حدیث پیشگفته است. (طباطبایی ۱۳۶۷: ۶، ۱۷۰)

۲-۳- چنان‌که در تحلیل روایات معرفت نفس گذشت، مضمون آنها به شکلی است که احتمال تعلیق به محال در آنها ممکن نیست؛ مثل گفته رسول اکرم (ص) که فرمود: «اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبه» (شعیری، بی‌تا: ۴) یا در جواب به سؤال «کیف الطريق فی

«معرفة الرب» فرمود: «معرفة النفس». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷، ۲۳) تصریح روایات به شناخت نفس به عنوان یکی از راه‌های خداشناسی، تعلیق به امر محال بودن روایت را منتفی می‌سازد که ما در بخش تحلیل روایات بدان پرداختیم.

۳-۳ برخی این معنا را حمل بر دشوار بودن شناخت نفس کرده‌اند، نه محال بودن آن؛ صدرالمتهین می‌گوید:

نفس انسانی را نه مقامی معلوم در هویت است و نه درجه‌ای معین در وجود، بلکه دارای مقامات و درجاتی است و موجودی که شأن آن این است، ادراک حقیقتش سخت و فهم هویت او دشوار است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۹)

۴-۳ برخی قایلند این امتناع، مربوط به معرفت تفصیلی است و لا معرفت اجمالی نفس و ربّ ممکن است و ما می‌توانیم فی‌الجمله نفس و از این رهگذر، رب را به اجمال بشناسیم. (ر.ک: دهدار شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۸)

۵-۳ عبدالرزاق کاشانی نیز دو توجیه برای این حدیث شریف دارد. او دلیل قایلین به امتناع معرفت نفس و به تبع آن معرفت ربّ را امتناع حصول معرفت والا برای انسان می‌داند و می‌گوید:

این گروه قایلند که معرفت عالیّه تنها مخصوص به ذات اقدس الله است. با بیان این مهم که حق تعالی معرفت تام را برای خویش برگزیده و انسان با شناخت نفس و هر حقیقت دیگر نمی‌تواند به آن درجه از معرفتی که حق به خود دارد، دسترسی پیدا کند. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)

توجیه دیگر وی برای قایلین به امتناع، اختصاص معرفت عالی حق به اولیای الهی است که انسان‌های عادی به آن مرتبه، حتی از طریق معرفت نفس، دسترسی ندارند. (همان)

۶-۳ برخی نیز حکم تعلیق به محال را در حیطة معرفت فکری می‌دانند و معتقدند که عقل نظری قادر به معرفت نفس و به تبع آن قادر به معرفت ربّ نیست. این ترکه

قابل به این مطلب است و امکان معرفت حق از رهگذر معرفت نفس را در حیطه معرفت شهودی، امکان‌پذیر می‌داند. (ر.ک: ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲، ۹۴۱)

۳-۷. ابن عربی در یکی از تقریرات خود، معرفت رب را مطلقاً منع نمی‌کند، ولی آن را به حوزه خاص که معرفت از طریق خود ذات اقدس ربوبی است، می‌داند. وی نفس و سایر آیات الهی را آئینه تمام‌نمای حق می‌داند، ولی می‌گوید خداوند به وسیله آیات شناخته نمی‌شوند و تنها باید او را به خود شناخت نه به غیر. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۳)

تحلیل و تبیین آرا

با توجه به مطالب پیشگفته و توجیهاات نقل شده، می‌توان گفت که شناخت، امری تشکیکی و ذومراتب است و اینکه روایت معرفت نفس را به محال بودن معرفت نفس و رب، تفسیر کنیم، امری ساده‌انگارانه و دور از عقل و نقل است؛ چنان‌که قرآن، انسان را وادار به معرفت نفس خویش کرده و روایات نیز بدان تصریح کرده‌اند. می‌توان گفت ما باید شناخت را دارای مراتبی فرض کنیم که در مورد انسان‌های کامل، متوسط و فروتر، متفاوت و ذوشئون است.

۴. نوع معرفت خداوند از طریق نفس

برداشت‌های دانشمندان مسلمان نوع دلالت معرفت نفس بر معرفت خداوند متفاوت است؛ عده‌ای این معرفت را از جنس مفهوم و ثمره ذهن، یا به تعبیر دیگر، حصولی می‌دانند و عده‌ای از جمله عرفا و حکیمان متأله آن را از جنس معرفت شهودی و حضوری می‌دانند، که در این راه، معرفت فراتر از محصولی ذهنی و مفهومی است و خود معلوم نزد سالک، حضور می‌یابد.

می‌توان هر دو تفسیر از معرفت را قابل توجیه دانست، اما به نظر ما مقصود در روایت معرفت نفس، معرفت حضوری و شهودی است و راه‌های حصولی در این طریق، مقدمه و ابزاری جهت نیل به این مقصد هستند؛ در این بخش به تحلیل این مسأله می‌پردازیم.

۱-۴- معرفت حصولی در سایه معرفت نفس

این طریق را می‌توان از شقوق سیر آفاقی قلمداد کرد که در آن، بررسی احوالات وجودی و سیر تطورات انسان وسیله معرفت خداوند است. از جمله تقریراتی که بر این نوع معرفت (حصولی) دلالت دارد، وجوه ۱۲ گانه‌ای است که مرحوم شبر در کتاب مصابیح الانوار نقل کرده است. (ر.ک: شبر، بی‌تا: ۱، ۲۰۵) که پنج وجه عمده آن ذکر می‌گردد:

۱-۴-۱- هرگاه انسان، نفس خود را به واحد بودن بشناسد - حال آنکه اگر وجود نفس در بدن متعدد باشد امکان تعارض، ممانعت و فساد در بدن خواهد بود - می‌فهمد که اگر پروردگار نیز متعدد باشد، امور مذکور درباره آن صدق می‌کند؛ لذا در آیه شریفه قرآن آمده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (انبیاء، ۲۲)

۱-۴-۲- هرگاه انسان در نفس خویش تأمل کند درمی‌یابد که احوال اجسام از نفس، مخفی نیست و لذا پی می‌برد که هیچ چیز از پروردگار، مخفی نیست و این به‌خاطر ممتنع بودن علم مخلوق و جهل خالق است و آیه «وَمَا يَعْزِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (یونس، ۶۱) شاهدی بر این مطلب است.

۱-۴-۳- هرگاه انسان به نفس خویش مراجعه کند درمی‌یابد که نفس او با همه اعضای بدن نسبت یکسانی دارد. آنگاه از این طریق پی می‌برد که خداوند هم در بعد و قرب با همه عالم نسبت یکسانی دارد و در نتیجه علم و قدرت او هم نسبت به همه عالم، یکسان است.

۱-۴-۴- هرگاه انسان از طریق ملاحظه نفس، دریافت که نفس او مجرد است، قابل حس و تجربه نیست و حواس ظاهری نمی‌توانند آن را درک کنند، پی می‌برد که خداوند نیز همین‌گونه است.

۱-۴-۵- این تقریر از شناخت صفات نقص و پی بردن به آن در نفس سالک، راهی است برای پی بردن به صفات کمال در ذات باری تعالی و این تقابل صفات در نفس آدمی و پروردگار، وسیله‌ای برای معرفت است. مرحوم شبر در این زمینه می‌گوید:

من عَرَفَ نَفْسَهُ بِصِفَاتِ السَّقْصِ عَرَفَ رَبَّهُ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ، اذِ السَّقْصُ دَالٌّ عَلٰى
الْحُدُوثِ، فَيَلْزَمُ مَلَازِمَةَ الْكَمَالِ لِلْقَدَمِ». (شتر، بی تا: ۱، ۲۰۴)

علاوه بر وجوهی که مرحوم شبر نقل کرده است وجوه دیگری نیز ذکر شده که به آنها می پردازیم:

۴-۱-۶- پرداختن به نظم و مطالعه آن از جهت نحوه عملکرد اعضا و جوارح و نظم کلی حاکم بر آن نیز می تواند از مصادیق دیگر، جهت پی بردن به خالق است.

۴-۱-۷- انسان با تأمل در ذات، صفات و افعال خویش می یابد که همه شئون هستی او احتیاج است و هرگز نمی تواند به خود یا دیگران - که مانند خود او هستند - تکیه کند، چون هیچ موجود امکانی، استقلال ندارد؛ علل و عوامل خارجی در او نیازهایی می آفرینند و نیازهای او را هم ظاهراً برطرف می کنند؛ نفوذ اسباب و وسایل بیرونی در او نیازهای زایدی به وجود می آورد و او را محتاج به غذا، پوشاک، آب، استراحت و درمان می کنند. علل و عوامل بیرونی دیگری نیز مانند غذا، پوشاک، خوراک و دارو نیازهای او را پاسخ می دهد. انسان نمی تواند نیاز نداشته باشد، چنانکه نمی تواند اصل هستی خویش را خود تضمین کند و بقای آن را هم خود به عهده بگیرد، زیرا مستقل نیست، بلکه از هر جهت مقهور علل و عوامل طبیعی است که آنها هم هر یک وابسته به علتی دیگرند و تحت نظم و نفوذ عامل دیگری اداره می شوند که خدای سبحان است. در این تقریر سخن از اندیشه و علم حصولی است؛ یعنی اگر انسان به خود بیندیشد و نیاز خود را احساس کند، می فهمد که تکیه گاه او موجود دیگری است که او هم نیازمند است و نهایتاً نیاز او به وسیله موجود بی نیازی برطرف می شود و در این صورت اگر انسان خود را محتاج به غیر خدا بینداند، گرفتار خیالی کاذب شده است، چنان که امام سجاد فرموده اند: «رَأَيْتَ اَنْ طَلَبَ الْمَحْتَاَجُ اِلَى الْمَحْتَاَجِ سَفَهَ مِنْ رَأْيِهِ وَضَلَّةَ مِنْ عَقْلِهِ؛ اِذَا نِيَّازْمَنْدِي اَز نِيَّازْمَنْدِ دِيْگَرِ چِيْزِي رَا طَلَبَ كَنْد اَز سَفَاهَتْ رَأْيِي وَ كَمْرَاهِي عَقْلِ اَوْسَتْ». (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۷: دعای ۲۸) خداشناس کسی است که خردمند باشد و حاجتش را از

غنی بالذات بخواهد نه از محتاج دیگری و اگر انسان به آفرینش خویش بیندیشد قطعاً به خدا راه پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۲، ۵۳)

۴-۱- از دیگر مواردی که می‌توان به عنوان شاهی بر دلالت معرفت نفس بر معرفت حق یادآور شد دلالتی است که امیرالمؤمنین (ع) در کلام خود انسان‌ها را بدان رهنمون شده‌اند؛ در این نگاه، انسان با ملاحظه افعال، حالات و شکستن اراده و عزم خود، به خداوند پی می‌برد، لذا در پاسخ به سؤالی از کیفیت شناخت معبود، در مقام خطاب و سطح فهم توده مردم، این‌گونه فرمودند: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَتَقْضِ الْهَمَمِ؛ خدا را شناختم به گسستن عزم‌ها و شکستن همت‌ها». (رضی، ۱۳۸۴: ح ۲۵۰)

در این نگاه است که شخص با دگرگونی احوال خویش و اینکه گاهی همت بر کاری و عزم بر امری می‌کند، ولی به ناگاه این همت و عزم شکسته می‌شوند، پی به محوّل الاحوال برده، حق را می‌شناسد.

مولوی نیز که شیفته کلام امام علی (ع) است با نگاهی عارفانه به این نکته اشاره کرده است:

چون مرا دادت همه اشکسته پاست پس کسی باشد که کام او رواست

عاشقان از بی‌مرادی‌های خویش بساخبر گشتند از مولای خویش
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۶۶ - ۴۴۶۷)

همو در دفتر سوم چنین آورده است:

این سخن را بعد از این مدفون کنم آن کشنده می‌کشد من چون کنم

کیست آن کت می‌کشد ای معتنی آنکه می‌نگذاردت تا دم زنی

صد عزیمت می‌کنی بهر سفر می‌کشاند مر تورا جای دگر

(همان بیت، ۴۴۵۲ - ۴۴۵۵)

می‌توان گفت مولوی با الهام از این سخن کوتاه حضرت امیر(ع) شناخت خداوند را مطرح می‌کند و فرایند چنین شناختی، نگاه «از اویی» به حوادث روزمره و تجربه عزم و همت‌های شخصی در زندگی است که شکسته شدن عزم را عزم شکنی او می‌یابد و آفتاب را دلیل آفتاب می‌بیند. نگاه مولوی به این نوع شناخت، یک نگاه عرفانی است ولی می‌توان شکسته شدن عزم و نقض همت در این راه را، به عنوان حد وسطی در شناخت مفروض دانست و این راه را طریقی شبه حصولی قلمداد کرد.

۴-۲- حضوری بودن معرفت رب در سایه معرفت نفس

در رهیافت اول که از طریق معرفت نفس، معرفت رب به نحوی حصولی برای شخص سالک حاصل می‌گردد، ظاهراً سالک و مسیر یکی هستند زیرا سالک در خویشتن خویش فکر می‌کند، ولی باطناً چنین نیست، چون انسان هرچه با مفاهیم حصولی در نفس خود تدبر کند، در واقع با سیر آفاقی مأنوس است، نه سفر انفسی؛ در واقع، همه مفاهیم از هویت عینی نفس بیگانه‌اند، هرچند از او حکایت می‌کنند و بر او منطبق می‌شوند، چون مفهوم کلی و ذهنی است و نفس سالک هویتی شخصی و عینی است. مفهوم «نفس» یا «من» به حمل اولی «نفس» و «من» است، نه به حمل شایع و مفهوم همیشه غایب است و هویت سالک حاضر و شاهد و تفاوت‌های متعدد دیگری که ریشه همه آنها در تفاوت اساسی مفهوم و مصداق است. بنابراین بررسی مفاهیم ذهنی و حصولی که همگی جدای از هویت انسان‌اند به مثابه آیات آفاتی است و تأمل در آنها از سنخ تعدد سالک و مسیر است نه وحدت آن‌دو. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳)

اما تقریر دیگر - و شاید مقصود حقیقی روایت - از سیر انفسی، نایل شدن به معرفت خداوند از طریق معرفت نفس آن هم به طریق حضوری است، لذا بسیاری از تقریرات این روایت از این سنخ می‌باشد و دلالت بر شهودی و حضوری بودن آن دارد. علامه طباطبایی ضمن نقل روایت «معرفة النفس أنفعُ المعرفتين؛ خودشناسی سودمندترین از دو شناخت است» آورده است:

سودمندتر بودن سیر و سلوک انفسی از سیر و گردش آفاتی، شاید به این سبب باشد که خودشناسی و معرفت نفس بر خلاف شناخت آفاقی و معمولاً با اصلاح نفس (صفات و اعمال نفس) همراه است ... نگریستن در نفس و توان آن و گونه‌های وجودش و شناخت به دست آمده از آن یک نگاه شهودی و از سنخ علم حضوری است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶، ۱۶۹-۱۷۶)

این تقریر از معرفت نفس بر علم حضوری تکیه دارد و چون علم حضوری بدون تهذیب نفس^۱ ممکن نیست راهی بس دشوار است و میسور هر کسی نیست، بلکه مقدر اصحاب یقین است که از اصحاب عقل بالاترند، لکن ره‌آورد این سفر بیش از محصول راه اول است، چون اگر کسی در خویش سیر کند که من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ چه کسی در من اثر می‌گذارد؟ و آن کس که مرا اداره می‌کند کیست؟ مسلماً از حق غافل نخواهد بود.

پس در این سیر شهودی، سالک و مسیر متحدند و هیچ تفاوتی غیر از تغایر اعتباری بین راه و رونده راه وجود ندارد و تنها مقصد از آنها جداست. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲، ۵۲) به نظر می‌رسد ثمره معرفت حضوری که از طریق معرفت نفس سالک برای او حاصل می‌گردد مورد تأکید روایت شریف نیز هست؛ بیشترین سهم در این تلقی حضوری را، تقریرات عرفانی از این روایت دارند. لذا به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم:

۴-۲-۱- تقریرات ابن عربی

۴-۲-۱-۱- تقریر صورت: از آنجا که انسان به وزان صورت حق (اسما و صفات حق) آفریده شده است، با شناخت صفات کمالی در خداوند به شناخت همان صفات در خویش و با شناخت صفات کمال در خویش، به شناخت آن صفات در حق تعالی بار می‌یابد. در این تقریر، انسان به صورت الهی و به بهترین صورت‌ها آفریده شده است

۱. تلازم علم حضوری و تهذیب نفس مسأله‌ای است که به صورت مستقل در مقاله‌ای مجزا قابل تبیین و بررسی است.

(لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم.) (تین، ۳) پس هر کس این نفس را بشناسد خدای خویش را که خالق و مصور اوست شناخته است. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴ و ۶۵)

این نکته حائز اهمیت است که در نظر ابن عربی، انسان به وزان صورت الاهی آفریده شده است، اما این مناسبت کلی و بالجمله نیست، یعنی چنین نیست که انسان از همه جهت و با لحاظ هر منطقی، مطابق ذات ربوبی باشد، بلکه وجود حضرت حق به وجوب وجود و قیومیت یکتاست. (همان)

۲-۱-۲-۴- تقریر انسان کامل: بنا بر آنکه هر جزئی از عالم، دلیل بر اصل خویش است، پیامبر اکرم (ص) نیز به عنوان جامع ترین کلمه وجودی، روشن ترین دلیل بر رب خویش است. لذا هر که نفس پیامبر اکرم (ص) را بشناسد، رب وی را خواهد شناخت. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵)

در این تقریر، انسان کامل به عنوان مظهر جامع حق و آینه تمام‌نمای اوست که با معرفت آن، به حق تعالی شناخت پیدا می‌کنیم. ابن عربی وجود حضرت خاتم را به دلیل آنکه امهات حقایق الاهی و کونی را داراست و تمامی «اسماء الله» در او نهاده شده است (بقره، ۳) روشن ترین دلیل بر رب پیامبر اکرم (ص) می‌داند. قیصری در شرح این گفتار آورده:

گرچه هر جزئی بر اصل خود دلالت دارد، اما انسان کامل به دلیل آنکه امهات حقایق را دارا و مظهر جامع است، بر رب الارباب دلالت می‌کند و لذا ابن عربی حضرت خاتم را روشن ترین دلیل بر آن تلقی کرده است. (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۱۵۶ - ۱۱۵۸)

۲-۱-۲-۴- تقریر احدیت: از آنجا که احدیت حق، ساری در هر موجودی است و اگر سریان احدیت در موجودات نباشد هرگز احدیت حق را نخواهیم شناخت، لذا کسی واحد را مگر از طریق خودش نمی‌شناسد. پس هر که خویش را بشناسد، خدای خویش را شناخته است. (ابن عربی، بی تا: ۱، ۶۳۶؛ ۲، ۱۵۳) بر اساس این تقریر «من» در حدیث «من عرف نفسه...» همه اشیای عالم را فرا می‌گیرد، چه اینکه در عرفان ابن عربی، حیات و علم، سرتاسر گیتی را فرا می‌گیرد. در این نوع شناخت، احدیت ظاهر در اشیا، ما را به احدیت حق رهنمون می‌شود، هرچند به دلیل شدت وضوح سریان احدیت در

اشیا، سریان آن نزد همگان معلوم نیست. (همان) امام خمینی در مصباح الهدایه می‌فرماید:

سالک، نفس خویش را مقیدی می‌داند که مطلق، در آن حضور دارد و با کاستن قیود، زمینه تقویت ظهور مطلق را فراهم می‌کند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۶۵)

۴-۲-۱-۴- تقریر نقص: شاید بتوان نام تقریر عرفانی این دلالت را تقریر «عدم» نام نهاد، به این معنا که هر کس نفس خویش را به عدم بشناسد، خدای خویش را به وجود می‌شناسد. هویت تقوا در عرفان نیز همین است که در پرتو شناخت نفس، آن را به فقر، ذلت بشناسیم و تمام نقص‌ها را به آن اسناد دهیم. بنابراین، ماورای نقص که خیر و کمال است را به حق تعالی نسبت می‌دهیم.

۴-۲-۲- تقریرات ملاصدرا

حکیم متأله، ملاصدرای شیرازی نیز این نوع شناخت را با تقریراتی که بیان کرده است، طریقی عرفانی و از سنخ حضوری می‌داند:

۴-۲-۱- تقریر صورت و مثال: بنا بر آنکه انسان به مثال (نه مثل) خداوند آفریده شده است، با معرفت ذات، صفات و افعال خویش، به ذات، صفات و افعال خداوند معرفت می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱، ۲۶۵: ۶، ۱۴۷) وی معتقد است که حق تعالی منزّه از مثل است «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱) اما این‌گونه نیست که برای وی مثالی نباشد «ولّه المثل الأعلى» (روم، ۲۷) زیرا حق تعالی انسان را به مثال خویش آفرید تا به مدد معرفت خود، ربّ خویش را بشناسد. به عنوان نمونه اگر ما به هویت مثالی نفس خویش آگاهی یابیم و آن را در تمام ابعاد مرآت، مظهر و نمودی از حق تعالی بدانیم، ارتباط بین معرفت نفس و معرفت حق را امری ضروری می‌یابیم. (صلواتی، ۱۳۸۵: ۹۶)

۴-۲-۲- تقریر انسان کامل: هر که پیامبر را که «اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب، ۶) است بشناسد ربّ وی را خواهد شناخت. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۷، ۲۱ و ۲۲) صدرالمتألهین انسان کامل را در نشئه‌ای خاص منحصر نکرده است و باخبر دادن از حضور چنین انسانی در درجات مختلفی از هستی آن‌را همانند قرآن، دارای اطوار و

مراتب دانسته است، به طوری که انسان کامل، حقیقت واحد دارای مقامات و مراتب است که به حسب هر مقامی، اسمی خاص می‌پذیرد. ملاصدرا در تبیین این تقریر نوشته است:

خلیفه الله (رسول الله) آینه‌ای است که همه اشیا در آن مشاهده می‌شوند و حق تعالی با جمیع اسمایی خود در او جلوه می‌کند لذا با شناختن او به معرفت رب نایل می‌شویم، چنانکه رسول الله فرمود «و من رانی فقد رأى الحق. (همان)

۴-۲-۳- وجود رابط: معرفت الله و سیر به سوی او خبر در سایه علم به اینکه نفس، لمعه‌ای از لمعات رب و مستهلک در اوست حاصل نمی‌گردد. به دیگر سخن، هر کس، نفس خویش را مستهلک در حق و پرتوی از نور واجب بداند به معرفت الله نایل می‌شود. او معتقد است شناخت، خبر با ادراک ذات حق تعالی حاصل نخواهد شد، زیرا تا هویت ممکن و متعلق شناخته نشود خود او شناخته نمی‌شود، پس هر کس شیئی را به هر نحوی از ادراک که ممکن باشد (حسی، خیالی و عقلی) دریابد به تحقیق حق تعالی را دریافته است، اگر چه از این ادراک غافل باشد، البته اولیاء الله، چنانکه حضرت امیر(ع) فرمود: «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و معه و فیه» از این قاعده مستثنا هستند ولی نفس انسانی نیز از این قاعده مستثنا نیست و بدون شناخت متعلق آن یعنی حق، به معرفت نفس نایل نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۶۳۸)

۴-۲-۳- تقریرات دیگر

از جمله تقریرات عرفانی دیگر این حدیث، آن است که چون شخص انسانی یک حقیقت ذات شئون و اطوار است که «عال فی دنوه و دان فی علوه» خداوند هم شئون متکثری دارد: «یا من علی فلا شیء فوقه، یا من دنی فلا شیء دونه» و چنان که نفس مجرد است پس حضرت حق مجرد است، زیرا که این معنا تنزیه در عین تشبیه است و حال اینکه حق تعالی «فی السماءِ اله و فی الارض اله». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۲)

تقریر دیگر اینکه وجود آدمی صاحب کثرات است و این کثرات همه صورتند و روح همه آنها نفس است، و رابطه آنها فقر نوری اضافه اشراقیه است. استاد حسن زاده از عرفای معاصر این بیان و معنا از نفس را، راهی برای شناخت پروردگار معرفی می‌کند و می‌گوید:

اگر قدرت داری، از این معن به کثرت صور موجودات و قیام آنها به حق تعالی که همگی فعل حقتند که حق قایم بر آنهاست و آنها قایم به حق، قدمی بردار و سیر و سفری کن و در «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» که بیان توحید صمدی است تدبّر بفرما، که همه کثرات صورتند و روح همه آنها وجود مساوت حق است و یک معنا از معانی «من عرف نفسه فقه عرف ربه» را فهم کن. (همان: ۱۰۴)

۵. نتیجه

روایت معرفت نفس در خداشناسی راهی است که در لسان معصوم (ع) به سالکین معرفت پروردگار پیشنهاد شده است. بررسی روایت مذکور در کنار روایات دیگر معرفت نفس و تقریرات مختلف این روایت، ما را به مقصود کلام نبوی (ص) نزدیک می‌سازد. با توجه به آنچه گذشت، محال دانستن شناخت نفس امری ناصواب و این مسأله طبق شواهد عقلی و نقلی و تقریرات دانشمندان مسلمان از روایت مذکور مردود شناخته شده است. می‌توان مقصود کلام نبوی در روایت «من عرف نفسه (فقد) عرف ربه» را معرفت حضوری پروردگار در سایه معرفت نفس دانست؛ هرچند می‌توان دلالت‌های حصولی را به عنوان ابزاری برای این نوع معرفت تلقی کرد. ما ثمرات و اثراتی که مترتب بر این نوع معرفت است و در کلام معصومین (ع) نیز به آنها اشاره گردیده است را شاهدهی بر مدعای خود که همان معرفت حضوری و شهودی پروردگار از طریق معرفت نفس است می‌دانیم.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. *نهج البلاغه*، ۱۳۸۴، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی فرهنگی.
۲. *صحیفه سجادیه*، ۱۳۸۷، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات اسلامی.
۳. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، *غرر الحکم*، تحقیق میرسید جلال‌الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۶۷، *رساله حقیقه الحقایق* (ضمن ده رساله فارسی)، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۵. همو، *فتوحات مکیه*، بی‌تا، بیروت، دارالصادر.
۶. همو، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابو العلاء عینی، تهران، دانشگاه الزهراء.
۷. ترکه اصفهانی، صائت‌الدین علی بن محمد (ابن ترکه)، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *توحید در قرآن*، قم، اسرا.
۹. حرّانی، حسین بن شعبه، ۱۴۰۴، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۷، *انسان در عرف عرفان*، تهران، سروش.
۱۱. همو، *شرح العیون فی شرح العیون*، ۱۳۷۹، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. همو، ۱۳۸۱، *قرآن و عرفان و برهان از علم جدایی ندارند*، قم، قیام.
۱۳. خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، *شرح غرر الحکم و دررالکلم*، مقدمه و تصحیح ارموی و میرجلال‌الدین حسینی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. دهدار شیرازی، محمد بن محمود، ۱۳۷۵، *رسائل دهدار*، به کوشش محمد حسین اکبر سادی، تهران، میراث مکتوب.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۸، *الالهیات فی مدرسه اهل البیت (علیهم السلام)*، قم، لوح محفوظ.
۱۶. شبر، عبدالله، بی‌تا، *مصایح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، تصحیح علی شبر، قم، بصیرتی.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، بی تا، *الاسفار الاریبه*، قم، مصطفوی.
۱۸. همو، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. همو، ۱۴۲۰، *المبدأ والمعاد*، بیروت، دارالهادی.
۲۰. صلواتی، عبدالله، ۱۳۸۵، «ارتباط خودشناسی و خدشناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا»، مقالات و بررسیها، دفتر ۸۱.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۷، *المیزان*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۲. قیصری، محمد داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه وفا.
۲۵. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۳، *مصباح الهدایه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۴، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی