



<https://ui.ac.ir/en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020-2021 pp.27-30

Received:11/01/2021 Accepted:01/05/2021

## **Explaining the Desired Soul's Knowledge of *the Holy Qur'an* from the Perspective of Transcendent Wisdom**

**Mojtaba Afsharpour \***

\*Corresponding author: Ph. D. Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran  
mojafs2@yahoo.com

### **Abstract**

*The Holy Qur'an*, in addition to presenting the knowledge of the horizons for the knowledge of God Almighty, has also made a special invitation to the soul's knowledge of God. Contrary to the knowledge of the horizon, which is expressed in various verses of its types and examples, the verses that have considered the soul's knowledge have paid more attention to the essence of this issue and have discussed fewer examples or typologies. In transcendent wisdom, the soul's knowledge of God and the attainment of the knowledge of God through the knowledge of the soul is one of the basic issues in theology and anthropology. Therefore, the analysis of the soul's knowledge that is desirable in *the Holy Qur'an* on the one hand, and the explanation of its desired types in *the Holy Qur'an* on the other hand, seem necessary to present aspiring seekers the true way. To achieve this goal, with a descriptive-analytical method, after explaining the two general types of intuitive and acquired soul's knowledge, we have reached four general categories of verses in this field and have measured the relationship of each of them. We have come to the conclusion that the verses which have designed the knowledge of the presence and esoteric intuition for the knowledge of the Lord are also transferable to the acquired knowledge and proof of the soul.

Knowing God through self-knowledge is an issue highly emphasized in Islamic teachings and has always been considered in mystical and philosophical teachings, especially the transcendent wisdom. This way of knowing God is introduced in the language of *the Holy Qur'an* as the way of the soul or soul's knowledge, and in some verses of *the Qur'an*, God Almighty has demanded to reach oneself in this way. Anthropological knowledge is a way to know God in which the knowledge of the human soul becomes a means to ascend to the knowledge of God Almighty. The human soul is created in such a way that by knowing its essence, attributes, and actions, one can attain knowledge of the divine essence, attributes, and actions. Of course, depending on how much the seeker of this path has cultivated his soul or which dimensions of his existence belong to such knowledge, the limit of reaching the knowledge of God would be different. Sometimes he achieves only God's existence, sometimes he becomes aware of the perfect attributes of God, or learns how to attribute the essence to perfection and how he acts for his actions. Of course, attaining higher degrees of such knowledge are possible.

In general, the soul's knowledge can play a role in the path of knowing God the Blessed and Exalted in two ways: 1) acquired knowledge and 2) intuitive knowledge of the soul. The intuitive knowledge of the soul is based on the intuition of the soul and esoteric revelation based on the relevance of the human soul. In this type, man's intuitive knowledge of his own truth receives its relevance in person and intuitions belonging to this relationship in proportion to its scope of existence.

The meaning of the acquired knowledge of the soul is achieved by using the argumentative and acquired knowledge to the human soul and his properties of the acquired knowledge of God. This study shows that the acquired soul's knowledge becomes argumentative with deductions such as the movement from potential to actual in relation to the rationales and the occurrence of the soul and the end of the rational movement of the soul. These issues have been explicitly narrated by Mulla Sadra and his commentators and followers.

According to *the Holy Qur'an*, there is a strong connection between the self-knowledge and the knowledge of God. *The Holy Qur'an* emphasizes the soul's knowledge of God Almighty in four general categories: 1) commitment of soul (Maidah, 105), 2) the soul's testimonial (Araf, 72), 3) reference to the soul's path versus the other two paths (Fussilat, 53), and 4) forgetting the soul (Hashr, 19). However, in Mulla Sadra's works, only the application of the soul's knowledge to the last two cases can be seen. But the innovations of Sadra philosophers such as Allameh Tabatabai based on the principles of transcendent wisdom can also be applied to the first two cases of the soul's knowledge of the transcendent wisdom.

In Surah Al-Ma'idah, attention to the self and its knowledge is emphasized because it is a means to know God and should not be neglected under the pretext of engaging in the commandment of the good. Considering that the human soul is presented in this verse as a way and not just a walker and seeker, the emphasis on self-knowledge in this verse can be applied to the first and third interpretations of the self-knowledge argument as it can be applied to the intuitive knowledge of the soul.

Since in Surah A'raf, after man bears witness to himself and the soul bears witness to him, man has testified to the existence of God and to the attribute of his Lordship. According to the evidence of the verse in this study, its explicitness in the intuitive soul's knowledge is more than the acquired soul's knowledge.

In Surah Fussilat, which refers to all three categories of ways of knowing God, according to the context of horizons knowledge and truthful knowledge, the meaning of the soul's knowledge can be considered as its acquired form. Based on the privilege of the intuitive soul's knowledge over horizons knowledge, it can be considered as its presence.

In Surah Al-Hashr, the issue of the soul's knowledge is raised in a contraposition way, so that forgetting God is considered the cause of forgetting the soul. Hence, the suspension of the forgetfulness of the soul over the forgetfulness of God refers to the suspension of the remembrance of God on the remembrance of the soul and the dependence of the Lord's knowledge on the knowledge of the soul. According to this verse, the ignorance of the divine names and attributes causes the neglect of the attributes of poverty and dependence of man. In addition, the human being, by considering himself independent, forgets his truth and seeks non-God in the worldly life.

Finally, we can say explaining the desired soul's knowledge of *the Holy Quran* from the perspective of transcendent wisdom and the application of intuitive and acquired soul's knowledge mentioned by Mulla

Sadra to some verses of *the Holy Quran* are based on the special view of transcendent wisdom on the human soul and its special existential position on the one hand, and the explanation of some principles and foundations of ontology on the other hand. In this view, according to Mulla Sadra, self-knowledge is the ladder of knowledge of the Lord, and knowing the essence, attributes, and actions of the human soul can be a window into knowing the essence, attributes, and actions of the Almighty God.

**Keywords:** Acquired Souls Knowledge, Intuitive Souls Knowledge, Commitment of the Soul, Testification of the Soul, Forgetting the Soul

## References

- *The Holy Quran*.
- Afsharpour, M., & Yousefi, M. T. (2015). The Argument of the Soul on the Proof of God in Transcendent Wisdom. *Rite of Wisdom*, 7(23), 157-182.
- Ashtiani, S. J. (Ed.) (1975). *Mulla Sadra's Start and Return*. First Edition. Tehran: Community of Wisdom and His Philosophy.
- Ashtiani, S. J. (Ed.) (1981). *Mulla Sadra's Al-Shawahid Al-Rububiyyah fi Al-Manahij Al-Solukiyyah*. Second Edition. Mashhad: Jame'i Center for Publishing.
- Bahrani, H. (1996). *Al-Burhan fi Tafsir Al-Quran*. First Edition. Tehran: Ba'ath Foundation.
- Carbon, H. (Ed.) (1984). *Mulla Sadra's Al-Mashaer*. Second Edition. Tehran: Tahoori Publication.
- Faiz Kashani, M. (1998). *Al-Asfa in the Interpretation of the Holy Quran*. First Edition. Qom: Islamic Propaganda Office of the Seminary.
- Ibn Manzoor, M. (1994). *Arabic Language*. Third Edition. Beirut: Dar Al-Fikr Publication.
- Javadi Amoli, A. (1993). *Explanation of the Transcendent Wisdom*. First Edition. Tehran: Al-Zahra Publication.
- Javadi Amoli, A. (2004). *Unite in the Quran*. First Edition. Qom: Israa Publication.
- Javadi Amoli, A. (2005). *Nature in the Quran*. Third Edition. Qom: Israa Publication.
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnim*. First Edition. Qom: Israa Publication.
- Javadi Amoli, A. (2011). *Tasnim*. Second Edition. Qom: Israa Publication.
- Johari, I. (1990). *Al-Sehah*. First Edition. Beirut: Dar Al-Alam for Millions.
- Khajavi, M. (Ed.) (1981). *Mulla Sadra's Secrets of the Verses*. First Edition. Tehran: Community of Wisdom and His Philosophy.
- Khajavi, M. (Ed.) (1984). *Mulla Sadra's Mafatih Al-Ghayb*. First Edition. Tehran: Cultural Research Institute.
- Khajavi, M. (Ed.) (1987). *Mulla Sadra's Interpretation of the Holy Qur'an*. Second Edition. Qom: Bidar Publication.
- Majlisi, M. B. (n.d). *Bihar Al-Anwar*. Tehran: Islamic Publication.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2008a). *Self-Knowledge for Self-Creation*. First Edition. Qom: Imam Khomeini Publication.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2008b). *Towards Self-Manufacturing*. First Edition. Qom: Imam Khomeini

Publication.

- Motahari, M. (2003). *Explained of Manzomeh*. Ninth Edition. Tehran: Sadra Publication.
- Mulla Sadra. (n.d). *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*. Third Edition. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath.
- Naji Esfahani, H. (Ed.) (1996). *Mulla Sadra's Collection of Philosophical Essays*. First Edition. Tehran: Hekmat Publication.
- Oboudit, A. (2009). *An Introduction to the System of Sadra Wisdom*. Second Edition. Qom: Imam Khomeini Publication.
- Qomi, A. (1988). *Qomi's Interpretation*. Fourth Edition. Qom: Dar Al-Kitab Publication.
- Sabzevari, H. (2000). *Explained of Al-Manzomeh*. First Edition. Tehran: Nab Publication.
- Tabarsi, F. (1993). *Majma Al-Bayan in Interpretation of Quran*. Third Edition. Tehran: Nasser Khosrow Publication.
- Tabatabai, S. M. H. (1997). *Al-Mizan in Interpretation of Quran*. Fifth Edition. Qom: Islamic Publications Office.
- Tabatabai, S. M. H. (2011). *The End of Wisdom*. Fourth Edition. Qom: Imam Khomeini Publication.
- Tamimi Amadi, A. (1987). *Rating of Ghorar Al-Hekam & Dorar Al-Kalem*. First Edition. Qom: Islamic Propaganda Office of the Seminary.



الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۱۳۹-۱۵۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۱۰/۲۲

## تبیین معرفت انفسی مطلوب قرآن کریم از منظر حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور<sup>۱</sup>، دکترای تخصصی فلسفه اسلامی، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

mojafs2@yahoo.com

### چکیده

قرآن کریم علاوه بر مطرح کردن معرفت آفاقی برای معرفت خداوند تعالی، بر معرفت انفسی خداوند نیز دعوت ویژه کرده است. برخلاف معرفت آفاقی که گونه‌ها و مصادیقش در آیات متعدد بیان شده است، آیاتی که به معرفت انفسی توجه داشته‌اند، بیشتر به اصل این مسئله پرداخته و کمتر بحث مصداقی یا گونه‌شناسی کرده‌اند. در حکمت متعالیه نیز معرفت انفسی خداوند و وصول به معرفت الله از طریق معرفت نفس از مسائل اساسی در الهیات بالمعنی الاخص و علم النفس است؛ از این رو، تحلیل معرفت انفسی که مطلوب قرآن کریم است، و تبیین گونه‌های مدنظر آن در قرآن کریم، به‌منظور ارائه به سالکان مشتاق این راه و نیز تبیین انطباق حکمت متعالیه با قرآن کریم در این مسئله ضروری به نظر می‌رسد. در این مقاله، برای رسیدن به این هدف، با روش تحلیلی توصیفی پس از توضیح دو گونه کلی معرفت انفسی حضوری و حصولی، چهار دسته کلی آیات کتاب الهی در زمینه معرفت انفسی خداوند بررسی شده‌اند و نسبت هر کدام از آنها با آن دو گونه کلی سنجیده شده است. نتایج نشان دادند آیاتی از قرآن که معرفت حضوری و شهود باطنی را به‌منظور معرفت رب طرح کرده‌اند، قابل حمل بر معرفت حصولی و برهانی نفس نیز هستند.

### واژه‌های کلیدی

معرفت انفسی حصولی، معرفت انفسی حضوری، الزام بر نفس، اشتهاد بر نفس، فراموشی نفس

<sup>۱</sup> مسؤل مکاتبات

## ۱. مقدمه

همواره در تعالیم اسلامی به شناخت خدا از طریق شناخت نفس، تأکید و در آموزه‌های عرفانی و فلسفی و به‌ویژه حکمت متعالیه نیز به آن توجه شده است. این طریق شناخت خدا در زبان قرآن با عنوان راه انفسی یا معرفت انفسی معرفی شده و خداوند تعالی در برخی آیات قرآن، رسیدن به خود را از این راه مطالبه کرده است.

معرفت انفسی راهی برای شناخت خدا است که در آن، معرفت نفس انسانی وسیله‌ای برای صعود به معرفت خدای تعالی است. نفس انسان به گونه‌ای خلق شده است که می‌توان با معرفت به ذات و صفات و افعال آن به معرفتی از ذات و صفات و افعال الهی نائل شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۱)؛ البته بسته به اینکه سالک این راه چه میزان نفسش را مهذب ساخته باشد یا اینکه کدام ابعاد وجودی خویش را متعلق چنین معرفتی قرار دهد، حد وصول به معرفت الله متفاوت خواهد بود. گاهی صرفاً به اصل وجود خدا نائل می‌شود، گاهی به صفات کمالی خدا نیز واقف می‌شود، گاهی به نحوه اتصاف ذات باری به صفات کمالی و چگونگی فاعلیتش برای افعالش هم معرفت می‌یابد و البته درجات بالاتری از چنین معرفتی نیز امکان‌پذیر است.

به‌طور کلی، معرفت نفس به دو گونه در مسیر شناخت خداوند تبارک و تعالی نقش‌آفرینی می‌کند؛ معرفت انفسی حصولی و معرفت انفسی حضوری.

## ۱-۱. معرفت انفسی حصولی

انسان برای شناخت خدا گاهی طریق علم حصولی به نفس خود و احکام و عوارض آن را می‌پیماید و به مقتضای این علم حصولی، براهینی را با حد وسط‌هایی مربوط به نفس و ویژگی‌های آن اقامه می‌کند.

این نوع معرفت انفسی که «معرفت انفسی حصولی» یا «برهان معرفت نفس بر اثبات خدا» نام می‌گیرد، وجود خداوند تبارک و تعالی را به‌منزله نتیجه یقینی تقریرهای مختلف این برهان اثبات می‌کند (افشارپور و یوسفی،

۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۷۲). با دقت در کلمات مؤسس حکمت متعالیه، دو تقریر کلی از این برهان ملاحظه می‌شود. شارحان او نیز یک تقریر بر آن افزوده‌اند.

## ۱-۱-۱. تقریر اول؛ خروج نفس از قوه به فعلیت

ملاصدرا در برخی تقریرهای برهان، حد وسط را «خروج نفس از قوه به فعل» قرار داده است و این نکته نقش محوری برهان او را ایفا کرده است؛ خروج نفس از حد «عقل هیولانی» به حد «عقل بالفعل» و از حد «عالم بالقوه» به حد «عالم بالفعل» و به عبارت بهتر، از حد «عالم عقلانی بالقوه» به حد «عالم عقلانی بالفعل» (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۹). او در دو کتاب *الشواهد الربوبیه* و *مفاتیح الغیب* چنین تقریری را ارائه داده است.<sup>۱</sup>

۱. نفس جوهری، ملکوتی است که از حد قوه و

استعداد خارج می‌شود و به حد کمال عقلی می‌رسد؛

در این مقدمه، خروج از قوه به فعل نفس نسبت به معقولات در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد این مطلب بی‌نیاز از اثبات است و هر کس در درون خود این حالت را می‌یابد. زمانی نسبت به برخی معقولات فاقد بوده و در زمانی دیگر واجد آنها شده است و اگر استعداد و توانایی یافتن آنها را نداشت، هیچ‌گاه واجد آنها نمی‌شد.

۲. هر بالقوه‌ای که بالفعل می‌شود به چیزی نیاز دارد که او را از حالت قوه به فعلیت برساند.

۳. با توجه به دو مقدمه پیشین، نفس که روند استکمال عقلی را در پیش گرفته، محتاج به مکمل عقلی است که آن را از قوه به فعل برساند و از حالت نقصان به حالت کمال ارتقا دهد.

۴. این مکمل نباید عقل بالقوه باشد؛ زیرا مستلزم دو تالی فاسد است:

نخست، معطی کمال، چیزی است که فاقد کمال است.

دوم این معطی کمال مفروض، محتاج به اعطاکننده

۱. البته تقریر کتاب *مفاتیح الغیب* به نحوی تلفیقی از دو تقریر است.

نتیجه: علت موجوده نفس، امری مفارق است که از رتبه نفس نیز بالاتر است که این امر مفارق یا خود واجب تعالی است یا یکی از ممکنات مفارق؛ آن نیز در نهایت باید به موجود اشرف از خود، یعنی واجب الوجود منتهی شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸-۲۱؛ همان، ۱۹۸۱: ۴۵/۶-۴۶-۴۷). از میان مقدمات این تقریر، مقدمه دوم و پنجم نیاز به تبیین دارند و سایر مقدمات در حکمت متعالیه به خصوص با توجه به مبانی آن، جزء مسلمات به حساب می‌آیند و برای رعایت اختصار از توضیح آنها صرف نظر می‌شود و علاقه‌مندان را به آثار ملاصدرا از جمله سفار ارجاع می‌دهیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۰/۸ و ۳۳۰/۱).

هرچند مؤسس مکتب حکمت متعالیه، مقدمه دوم را نیز در مباحث نفس اثبات کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۴-۳۴۰ و ۴/۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۲۲۱-۲۲۲)، در ضمن بیان برهان هم دلایلی برای آن ارائه کرده است؛ یکی از آنها عبارت است از امتناع تمایز نفوس بما هی نفوس بدون بدن‌ها؛ بدین معنی که نفس از آن حیث که نفس است، اگر بخواهد قبل از خلق بدن و بدون بدن، بدون امتیاز از سایر نفوس، به عنوان واحد شخصی موجود شود، امری محال است؛ چه اینکه اگر با این اوصاف با امتیاز یافتن هم بخواهد موجود شود، امری محال خواهد بود و با مجرد آن سازگار نخواهد بود<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۴).

مقدمه پنجم نیز با استناد به دلایلی چند تبیین می‌شود؛ از جمله قیاسی که جسم بودن را از علت ایجادکننده نفس نفی می‌کند: اگر جسم بما هو جسم بتواند علیتی برای نفس داشته باشد و صرف جسم بودن علت برای ایجاد نفس باشد، می‌باید همه اجسام دارای نفس می‌بودند؛ چون جسمیت بین همه آنها مشترک است؛ تالی باطل است؛

۱. همچنین، ملاصدرا در مقدمه دوم این تقریر، نفس را به صورت مقید، حادث به حدوث بدن دانسته است و آن قید «بما هی نفس» است. نفس به آن سبب که نفس است، به حدوث بدن حادث می‌شود. تأکید صدرا بر این قید به این دلیل است که حقیقت عقلانی نفس و ریشه عقلانی او قبل از بدن موجود بوده است.

دیگری است که او را از حد قوه به حد فعل خارج کند؛ اگر آن اعطاکننده، بالفعل واجد کمال نباشد، مستلزم دور باطل خواهد بود یا مستلزم تسلسل محال.

نتیجه: در نهایت، سلسله باید به شیئی منتهی شود که عقل و عاقل بالفعل است. این شیء یا باری تعالی است یا ملکی مقرب از مبدعات او (که این ملک نیز چون یکی از مخلوقات خدا است، در نهایت به او جل شأنه منتهی خواهد شد) (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۵؛ همان، ۱۳۶۳: ۲۴۸).

بنابراین، او در انتهای این تقریر تصریح می‌کند نفس صراط الله و باب اعظم خدا است. آنگونه که ملاحظه می‌شود در این تقریر، خداوند تعالی علت فاعلی استکمال عقلی نفس انسان است. به بیان دیگر، خدا محرک نفس در حرکت او از حالت بالقوه به بالفعل نسبت به معقولات است.

#### ۱-۲-۱. تقریر دوم: حدوث نفس انسانی

این تقریر اصلی‌ترین و مهم‌ترین بیان از برهان نفس بر اثبات خدا است. در بیشتر مواردی که ملاصدرا برهان معرفت نفس را به کار برده، از این حد وسط، استفاده و بحث نسبتاً مفصل تری را درباره آن ارائه کرده است. تقریر کتاب های المبدأ و المعاد و الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه و مفاتیح الغیب از این جمله است. ملاصدرا این تقریر را از قوی‌ترین حجج برای صاحبان بصیرت‌های ثاقب دانسته و ادعا کرده است انسان صاحب بصیرت به رجحان آن بر بیشتر براهین اثبات خدا حکم خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۱).

این تقریر در قالبی برهانی بدین نحو بیان می‌شود:

۱. نفس انسان مجرد است.
۲. نفس انسان بما هی نفس، حادث است به حدوث بدن.
۳. هر حادثی ممکن بالذات است.
۴. (به منزله نتیجه مقدمات قبل) نفس انسانی ممکن بالذات است و در وجود خود محتاج به سبب است.
۵. سبب نفس نمی‌تواند جسم بما هو جسم یا امر جسمانی باشد.

زیرا همه اجسام واجد نفس نیستند؛ پس جسم بما هو جسم علت برای نفس نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۶).

### ۱-۱-۳. تقریر سوم: علت غایی خروج نفس از قوه

#### به فعل

برای معرفت انفسی حصولی، تقریر سومی ارائه می‌شود. هرچند صدرالمتهلین درباره این تقریر به‌طور مستقل بحث نکرده است، پیروان حکمت متعالیه به آن اشاره کرده‌اند. در این تقریر با استفاده از این حد وسط که فعلیت یافتن‌های نفس لغو نیست و نفس در حرکات ارادی خودش غایتی را طلب می‌کند، خداوند به‌عنوان غایت و کمال مطلق و به بیان دیگر، غایت الغایات و کل المطلوبات اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند غایت نفس در حرکت او و علت غایی در استکمال او است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۰۹/۳؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۳۴۱).

### ۱-۱-۴. وجه شرافت برهان معرفت نفس بر سایر براهین

ملاصدرا هنگام توضیح این برهان، آن را در رتبه پس از برهان صدیقین توصیف کرده است؛ بنابراین، آن را از سایر براهین اثبات واجب شریف‌تر دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸؛ همان، ۱۹۸۱: ۴۴/۶). از نظر او، وجه شرافت بر سایر براهین - غیر از برهان صدیقین - در این است که در این برهان، سالک و مسلک با هم اتحاد دارند؛ در حالی که در سایر براهین این دو از هم جدا هستند.

توضیح اینکه معرفت حصولی واجب تعالی در سه قسم دسته‌بندی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۲۳-۳۲۴).

قسم اول، برهانی است که در آن راه و رونده و مقصود عینیت دارند و به اصطلاح ملاصدرا سالک و مسلک و مسلوک الیه یکی‌اند. این قسم همان برهان صدیقین با تقریری است که صدرا ارائه کرده است. در این برهان با تأمل و تدبر در حقیقت هستی، به وجوب آن حقیقت و ضرورت ازلی آن پی برده می‌شود و وجود انسان نیز که سالک این راه است، چیزی خارج از حقیقت وجود نیست.

قسم دوم، برهانی است که در آن راه و رونده یکی‌اند و به اصطلاح سالک عین مسلک است؛ اما مقصد و

مسلوک الیه غیر از این دو است. معرفت انفسی حصولی مصداق این دسته است. در این برهان، سالک با پیمودن مسلکی که عین خود او است، به هدف سلوکش می‌رسد. با تأمل در خویشتن خود و با شناخت حقیقی خود، پی به خالق و مبدأ و واجب می‌برد و به قول ملاصدرا «أن السالک هاهنا عین الطريق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۴/۶).

قسم سوم، براهینی هستند که راه، رونده و هدف از یکدیگر جدا هستند و سالک با مسلکی که جدای از او است، به هدفی می‌رسد که جدای از هر دو است. سایر براهین اثبات واجب همچون امکان و حدوث و حرکت و ... در این قسم قرار دارند. انسان در این براهین، با مطالعه آیات آفاقی و برای مثال، از راه امکان موجودات آفاقی، پی به واجب بالذات می‌برد.

بر اساس تقسیم‌بندی فوق، برهان صدیقین در درجه اول و برهان اثبات واجب از طریق معرفت نفس در درجه دوم و سایر راههای اثبات واجب در درجه سوم قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۱۴ - همان، ۱۹۸۱: ۴۴/۶).

### ۱-۱-۵. نقد تقسیم‌بندی معرفت انفسی حصولی

وجه شرافت فوق از این نظر نقد می‌شود که برهان در محدوده علم حصولی است؛ بنابراین، نه در این برهان و نه در هیچ برهان دیگری، صحبت از درک عینیت و وابستگی سالک و مسلک و مسلوک الیه به علم حضوری و شهود درونی نیست. پس از این نظر، در هیچ‌یک از براهین اثبات واجب نمی‌توان ادعای عینیت راه و رونده یا راه و رونده و مقصد کرد. از این نظر، معرفت انفسی حصولی وجه امتیازی از براهین آفاقی نمی‌یابد و به اعتقاد برخی فلاسفه، چون با تحلیل فلسفی و کلامی نفس انسان و تجرد آن، مبدأ نخستین اثبات می‌شود، برهان معرفت نفس در زمره براهین آفاقی جای می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۲۴-۳۲۶). باید تا حد امکان تبیینی ارائه داد که نفس با شهود درونی خود پروردگار خود را مشاهده کند و عین الربط بودن با مقصد نهایی را بیابد.

### ۱-۲. معرفت انفسی حضوری



متجلی نخواهد بود؛ بلکه ناشی از ضعف و محدودیت این جلوه و شأن خاص است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۱)؛ بنابراین، این میزان از علم حضوری به ذات واجب تعالی برای همه ممکنات محقق است؛ هرچند ممکن است علم به علم برای همگان حاصل نباشد.

نفس انسان نیز به واسطه اینکه معلولی از آن علت و به تعبیر دقیق‌تر، جلوه‌ای از آن ذات متجلی و شأنی از آن یگانه ذی شأن است، از این حکم مستثنی نیست؛ به همین دلیل، انسان با علم حضوری به حقیقت خود، عین الربط بودن خویش را به علم حضوری و طرف این ربط را نیز متناسب با سعه وجودی خود به درک باطنی می‌یابد. چون واقعیت او هیچ حقیقتی جز تعلق به مبدأ آفرینش و ربط به هستی محض ندارد، هرگز ممکن نیست حقیقت مرتبط خود را ببیند و خدای خود را که طرف این ربط و مستقل این وجود رابط است، مشاهده نکند؛ زیرا حقیقت انسان نه مستقل است و نه به غیر خدای سبحان وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۸).

از این رو، حتی در میان افراد نیز میزان معرفت خدای تعالی از طریق معرفت حضوری نفس، متفاوت و وابسته به کیفیت و کمیت شهود باطنی نفس شخص است. هر کس نفس خود را توسعه داده باشد و از سعه وجودی بیشتری بهره برده باشد و معرفت شهودی‌اش نسبت به این ربط وجودی، بالاتر و دقیق‌تر باشد، متناسب با رشد نفسانی‌اش از معرفت بیشتری نسبت به خدای خود بهره خواهد برد؛ زیرا هرچه تجلی، قوی‌تر و شأن، والاتر باشد، بیشتر و بهتر می‌تواند متجلی و ذی شأن را بنمایاند.

## ۲. معرفت انفسی خداوند تعالی در آیات قرآن کریم

اکنون به منظور تبیین معرفت انفسی خداوند در قرآن کریم، مواردی بررسی می‌شوند که در آیات کتاب الهی اشاره شده‌اند و تطبیق آنها بر معرفت انفسی حصولی یا حضوری کاویده می‌شود؛ البته این نکته شایان ذکر است در آثار ملاصدرا تطبیق معرفت انفسی به شرحی که

اما همان‌گونه که شناخت حصولی نفس، مسلکی برای اثبات وجود خدا است، معرفت حضوری نفس نیز درک شهودی خداوند را به همراه دارد. این مسیر دوم یا همان «معرفت انفسی حضوری» بسی شریف‌تر از مسیر برهانی معرفت نفس و برتر از هرگونه برهان و معرفت حصولی است و بر پایه عین الربط بودن موجودات - که نفس هم از جمله آنها است - نسبت به خداوند تبارک و تعالی استوار است؛ مطلبی که مشهود عرفای راستین الهی بوده و صدرالمتألهین در موارد متعددی از حکمت متعالیه به بحث و اثبات آن پرداخته و با ارجاع علیت به تشان و تجلی، فلسفه خود را به اوج رسانیده و آن را با عرفان نظری هم‌افز کرده است.

در این نگاه، چون معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و فقط همان جنبه لغیره و ربط محض است، درک حضوری حقیقت آن، شهود موجود مستقل و علت را در پی خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۳). اساساً ادراک حضوری معلول بما هو هو ممکن نیست، مگر در پرتو درک حضوری وجود فی‌نفسه علت (عبودیت، ۱۳۸۸: ۲۲۴/۱).

در نگاهی که یگانه موجود مستقل و نامحدود، ذات واجب تعالی است و هرچه غیر اوست، عین ربط به او و در واقع تجلی و تشانی از آن ذات اقدس است، شهود تشان امکان‌پذیر نیست، مگر به واسطه شهود ذی شأن؛ البته نکته بسیار مهم این است که چون تشان و ربط محض، محدود است و ذات یگانه در هر مرتبه تجلی، به شأنی از تشون خود تجلی کرده است، نه به تمام ذات خود، پس هر معلولی به اندازه سعه وجودی خود جلوه‌ای از آن ذات نامحدود است و شهود ربط، درک حضوری بسیط طرف ربط را متناسب با سعه وجودی این ربط در پی دارد، نه درک کنه ذات ربوبی را (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱).

درواقع علم حضوری به وجود رابط معلول و شهود آن به معنای شهود واقعیت فی‌نفسه علت است، در حد و مرتبه وجود رابط معلول (عبودیت، ۱۳۸۸: ۲۲۴/۱) و این مطلب نقص و عیبی برای یگانه بسیط

گذشت، بر معرفت انفسی مذکور در آیات قرآن کریم کمتر به چشم می‌خورد و او از میان چهار آیه - که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود - تنها ذیل دو نمونه، یعنی آیه ۵۳ سوره فصلت و آیه ۱۹ سوره حشر، در این خصوص سخن گفته است؛<sup>۱</sup> اما این حکیمان صدرائی همچون علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی هستند که با استفاده از مبانی صدرائی و نیز ابتکارات تفسیری خود، برخی آیات دیگر را از قبیل معرفت انفسی خداوند تفسیر می‌کنند. در ادامه، مجموع چهار آیه‌ای بررسی می‌شوند که براساس آرای ملاصدرا و حکیمان صدرائی معاصر این قابلیت را دارند تا معرفت انفسی بر آنها تطبیق یابد.

آیات تأکیدشده بر معرفت انفسی خداوند در قرآن کریم، در چهار دسته کلی بررسی شدند که مطابق با ترتیب سوره‌های قرآن کریم عبارت‌اند از: الزام انسان بر نفس، اشهاد بر نفس، اشاره به راه انفسی در مقابل دو راه دیگر، فراموشاندن نفس. این چهار دسته با استفاده از آیه‌ای برای هر کدام تبیین می‌شوند.

## ۱-۲. الزام انسان بر نفس در سوره مائده: «علیکم

انفسکم»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَبِئْسَ لَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده، ۱۰۵).

آیه ۱۰۵ سوره مائده، نخستین جا در ترتیب سوره‌های قرآن است که خداوند مسئله توجه به نفس و شناخت آن را اینگونه مطرح می‌کند. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد جان‌های خودتان. اگر شما هدایت یافته‌اید، گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند، به شما زیانی نخواهد رساند. بازگشت شما به سوی او است و شما را از آنچه عمل می‌کرده‌اید، آگاه خواهد ساخت.»

فضای عمومی این آیه شریفه این است که مؤمنان از

گزند اضرار گمراهان درامان‌اند؛ بنابراین، گفته می‌شود گمراهان نمی‌توانند به آنها زیانی برسانند. چه این زیان به این صورت باشد که آنها بخواهند مؤمنین را از ایمان خود بازدارند و به ترک راه هدایت تحریک کنند یا اینکه ضرر بدین نحو باشد که مؤمنان تمام هم و غم خود را دعوت گمراهان قرار دهند و از خود غافل شوند و مسیر هدایت خود را فراموش کنند و چه این زیان از سوی جامعه گمراهان متوجه ایمان جامعه مؤمنان شود؛ حال یا به واسطه جذب شدن به زرق و برق‌های آن جامعه یا به واسطه غلبه ضالین بر مؤمنین و استفاده آنها از قوه قهریه یا به واسطه سعی در هدایت جامعه گمراهان و فراموشی جامعه خود؛ چون در امر به معروف و نهی از منکر هلاک کردن خود برای نجات دیگران از عموم مردم خواسته نشده است و مؤمنین موظف به امر به معروف و نهی از منکر عقلایی و از طریق اسباب عادی آن و در حد متعارف آن‌اند؛ به همین دلیل، در ابتدای آیه به آنها توصیه شده است به خودشان بپردازند و از آن مراقبت داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۶-۱۶۸).

اما مفسران به این فراز ابتدایی آیه، به طور مفصل توجه نکرده‌اند و عده کمی از مفسران، این فراز را به صورت ویژه بررسی کرده‌اند؛ از جمله مفسر کبیر قرآن، علامه طباطبایی و نیز شاگردان ایشان.

## ۱-۲-۱. اتحاد سالک و مسلک در این آیه

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه از وجود دو لفظ «ضلال» و «اهتدا» این استفاده را می‌کند که هدایت و گمراهی در کاربردهای زبانی، هنگامی مطرح می‌شوند که مسئله راه و پیمودن آن مطرح باشد. آنکه به غایت و انتهای راه می‌رسد، هدایت می‌یابد و آنکه از مسیر منحرف می‌شود و به بیراهه می‌رود، هرچند ممکن است به غایت آن بیراهه برسد، به غایت راه اصلی نمی‌رسد و گمراه شده است (همان: ۱۶۲/۶)؛ بنابراین، با توجه به اینکه آیه در مقام تذکر درباره راه است نه صرف رونده راه، تأکید آیه بر نفس با عبارت «علیکم انفسکم» بر این مطلب دلالت

۱. هرچند او بحث نسبتاً مبسوطی درباره معرفت انفسی مطرح در روایات از جمله روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷).

استاد جوادی آملی، این سلوکی که مسلک و طریقه انسان است، غایتش نیز خداوند است، البته غایت لقاء و جهمی از وجوه خداوند است؛ از این رو، می توان سلوک مطرح شده در این آیه را بر تقریری از برهان معرفت نفس تطبیق داد که خداوند را به عنوان غایت حرکت نفس اثبات می کرد.

همچنین، طبق تبیینی که محرک را در این سیر خداوند معرفی می کند، حال چه تحریک تشریحی عمومی یا تحریک تکوینی همچون تفکر و گرایش درونی (همان، ۱۳۹۰: ۸۸/۲۴)، این آیه را بر تقریر اول از برهان تطبیق داده است که واجب الوجود را مخرج نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل می دانست.

### ۲-۱-۳. تأکید بر توجه به نفس، مستلزم تأکید بر

#### شناخت نفس

پس نفس انسانی، طریقی است که غایت آن خدای تعالی است. باید دقت داشت فراموش کردن غایت، فراموش کردن راه و منحرف شدن از راه را به دنبال می آورد. چنانکه بر این مضمون در آیات دیگر نیز تأکید شده است و عده ای پروردگار خود را فراموش کردند و در پی آن، خداوند آنها را از یاد خودشان برد؛<sup>۱</sup> به همین سبب است که این آیه، مؤمنین را به توجه به خود برانگیخته و مشخص است توجه به نفس مستلزم شناخت کافی و وافی آن و نیز تهذیب و مراقبت آن است. با این توضیح، آیه شریفه فوق، هم افق با روایات «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، بی تا: ۳۲/۲) می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۵/۶)؛ البته باید دقت داشت تمام دین معرفت نفس نیست و به عبارت دیگر، معرفت نفس شرط لازم هست، اما شرط کافی نیست.

### ۲-۱-۴. تبیین آیه با توجه به معرفت شهودی ذات

#### خدا و تطبیق آن بر معرفت انفسی حضوری

در تفسیر آیه بحث شده این احتمال نیز داده شده است که مراد از الزام انسان بر نفس خود، از باب علم شهودی

می کند که آن راهی که مؤمنین باید بیمایند تا از گمراهی ضالین در امان باشند، همان نفس خودشان است و نفس در این آیه، طریقی قلمداد شده است، نه سالک طریقی (همان: ۱۶۵/۶). هر چند بالطبع سالک این راه نیز انسان خواهد بود و این همان مطلبی است که با عنوان وجه شرافت برهان معرفت نفس از آن یاد شد. سالک در راه انفسی با مسلک عینیت دارد؛ برخلاف راههای آفاقی که سالک با راه و آن دو با غایت متغایرنند.

برای تبیین بهترین طریقی بودن نفس انسانی، باید گفت راه اصلی، دین خدا است، معارف قرآن و سنت که تحقق عینی آنها خارج از نفس انسان است. وقتی انسان به آنها معتقد شد، مصادیق آنها در نفس فعلیت می یابد و این اعتقاد که از شئون نفس است، مسلک را درون خود آدمی فعلیت می بخشد. استاد جوادی آملی در این زمینه می گوید بیانات انبیا و اولیای الهی معانی راه است نه مصداق آن؛ راه بالقوه است نه بالفعل. وقتی انسان تحقیق را شروع و سپس اعتقاد پیدا کرد و مؤمن و پس از آن متخلّق شد و آنگاه اعمال صالح انجام داد، اهل سیر و سلوک محسوب می شود و در این هنگام است که راه بالفعل می شود؛ پس فعلیت همه این امور در درون نفس پدیدار می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰:

۸۱/۲۴) و سلوک هنگامی بالفعل می شود که سالک این سیر را آغاز کند و با تلبس نفس به فعلیت مسلک، سالک و مسلک در سیر و سلوک یکی می شوند. در این خصوص، میان اعتقاد، تخلّق و عمل صالح فرقی نیست؛ زیرا عمل خارج از حوزه انسان نیست و انسان همین که نفس خود را رها کند و مشغول چیز دیگری شود، سقوط کرده است. پس باید از همه عقاید، اخلاق، اعمال و نیات خود مراقبت کند تا بیگانه در او راه نیابد و از راه به بیراهه منحرف نشود و از مقصد نهایی، یعنی لقاء الله بازماند. (همان، ۱۳۸۳: ۱۵۵؛ همان ۱۳۹۰: ۲۴/۸۰-۸۴).

### ۲-۱-۲. تطبیق آیه بر تقریر اول و سوم معرفت

#### انفسی حصولی

بنا بر تفسیر حکیمان متألّهی چون علامه طباطبایی و

۱. در خصوص این مضمون در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

طریقت نفس برای خدای سبحان، آیه امر به معروف بیش از حد متعارفی را نفی می‌کند که سبب فراموشی خود شود، نه اصل امر به معروف را.

همچنین، ممکن است مراد آیه، ضمن تأکید بر معرفت نفس و لزوم پرداختن به خود، این باشد که انسان از وظایف خویش در حق دیگران غافل نشود و وظیفه اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر را فراموش نکند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

#### ۱-۲-۶. توجه به نفس و جهت یابی امیال فطری آن

همچنین، به جنبه دیگری از اهمیت معرفت نفس و دلیل تأکید قرآن بر پرداختن انسان به نفس خویش اشاره شده و آن اینکه با دقت در نفس و امیال فطری اش که در نوع بشر به ودیعه نهاده شده است، در می‌یابیم نقطه اوج این امیال درونی، خداوند تبارک و تعالی است (همان، ۱۳۸۷: ۴۵).

#### ۲-۲. اشهاد بر نفس در سوره اعراف: «اشهدهم علی

انفسهم»

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف، ۱۷۲).

این دومین آیه‌ای است که به شناخت خدا از طریق شناخت نفس در آن تصریح شده است. برخلاف آیه پیشین، مفسران، به‌ویژه حکمای مفسر، به این آیه توجه داشته‌اند و دال بر میثاق گرفتن خدا از بندگان بر ربوبیت خود خوانده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۶/۴)؛ میثاقی که از عموم بندگان گرفته شده است. در مقابل میثاقی که مختص پیامبران است (احزاب، ۷).

شاهد بحث در این آیه، فراز دوم و سوم آن است. بعد از اینکه خداوند ذریه آدم را از ظهور آنها منتشر ساخت، بنی آدم را بر نفوس خود گواه گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله شهادت دادیم. پس، از منظر قرآن کریم میان اشهاد بر نفس و شهادت بر ربوبیت، ارتباط وثیقی برقرار است.

از لفظ «اشهدهم» اینگونه استفاده شده است که اشهاد

باشد؛ به این معنی که انسان باید با تزکیه و تهذیب خود و ترک وابستگی به دنیا و مادیات، در مسیر درک شهودی حقیقت خود قرار گیرد؛ چون علم حضوری بدون تهذیب نفس حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۳). انسان در این راه با شهود ربط محض بودن حقیقت خود، ربط تکوینی خود به مستقل محض را حضوری می‌یابد؛ چون شهود ربط بدون شهود مربوط الیه ممکن نیست؛ زیرا وجود رابط هیچ‌گونه استقلالی ندارد تا بدون مستقل ادراک شود و نیز برای شناخت ذات اقدس خدا که نه ماهیت دارد و نه مفهومی که بتواند به‌طور کامل از حقیقت او جل و علا حکایت کند، باید به‌نحو حضوری او را یافت تا بعد بتوان از این علم حضوری مفهوم‌گیری کرد؛ بنابراین، هر علم حصولی و ذهنی درباره ذات اقدس الهی و هر آنچه به شئون الهی بر می‌گردد، باید پس از علم شهودی و متأخر از آن باشد. با این توضیح، این آیه در رتبه آیاتی قرار می‌گیرد که انسان را به شناخت درونی خدا می‌خواند، نه آیاتی که انسان را تشویق به تفکر و کنکاش در براهین آن ذات مقدس می‌کند (همان، ۱۳۹۰: ۲۴/۱۰۸-۱۰۹). درخصوص تقسیم راههای شناخت خدا به آفاقی و انفسی در ادامه توضیحات بیشتری داده خواهد شد.

#### ۱-۲-۵. عدم عنایت سایر کتب تفسیری به این

تفسیر از آیه

بعد از این توضیحات، شایان ذکر است برخی مفسران، صرف اصلاح نفس و انتفای تکلیف امر به معروف و نهی از منکر را در حالتی که خوف حفظ ایمان در اثر زیان گمراهان وجود داشته باشد، نتیجه گرفته‌اند یا آن را مربوط به زمان تقیه دانسته‌اند (قمی، ۱۳۶۷: ۱/ ۱۸۸-۱۸۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۷۳-۳۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳۰۲)؛ اما علامه طباطبایی با این نظر مخالفت می‌کند و آیه را از قبیل مخصص برای عمومات امر به معروف و نهی از منکر یا نسخ آنها نمی‌داند و ظاهر آیه را مخالف با این ادعا می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۹/۶ و ۱۷۶)؛ به همین دلیل که در ابتدا توضیح داده شد به سبب

می‌شود و آنچه چنین شأنی دارد از غیر خود به نحو حصولی متأخر نمی‌شود و چگونه این طور نباشد، در حالی که نوع انسان [متأثر] از حس باطنی خود به حاجت، به تدریج به سوی معارف و علوم خود می‌رود» (همان: ۳۱۰/۸).

استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید: انسان با مشاهده حقیقت خود در آن موطن، دریافت که حقیقت او جز بنده خدا بودن، چیز دیگری نیست؛ زیرا مشاهده حقیقت عبد بدون مشاهده ربوبیت الله، ممکن نیست؛ زیرا انسان، حقیقتی جز وابستگی و فقر و ربط به خدا ندارد. اگر انسان با علوم حضوری چنین حقیقتی را یافت که حقیقتش در وجود خارجی، مرتبط به خداست، حتماً خدا را هم با چشم دل دیده است؛ زیرا باطن انسان، ذات و هویتی جز ربط به خدا ندارد و خدا هم قیّم اوست. وقتی انسان، هم حقیقت خود را و هم خدا را با دل دید، در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا میثاق سپرده و شاهد آن میثاق هم خودش بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۱).

قرینه دوم مربوط به فقراتی است که برخی مفسران از آنها عالمی به نام عالم ذر را اثبات می‌کنند. در این قسمت، نخست قید بنی آدم نشان می‌دهد میثاق مربوط به ذریه همه آدمیان است، نه فقط ذرات ریز خارج شده از صلب آدم (ع) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۴۹/۲). دوم، قیود به کاررفته در این آیه نوعی تقدم را می‌رسانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳۱۰-۳۱۶). سوم، این تقدم، سبقت زمانی نیست؛ بلکه عالم وقوع میثاق همراه با عالم دنیا و محیط بر آن و از قبیل سبقت «کن» بر «فیکون» است؛ بنابراین، عالم میثاق نیز نوعی عالم انسانی است که انسان با سعه وجودی خود و به وجود جمعی در آن هست؛ اما دیگر خصوصیات مادی آن را ندارد، نه تدریجی است و نه زمانی است و نه هیچ فردی از انسان‌ها از سایر افراد غایب نیست؛ همان طور که نه آنها از خداوند غایب‌اند و نه خدا از آنها؛ بنابراین، تک‌تک افراد انسان در آن حاضرند و از خداوند خود غافل نیستند و همه، وحدانیت در ربوبیت خدا را با مشاهده نفس خود مشاهده می‌کنند

بر شیء به این معنی است که شاهد و گواه را نزد آن شیء حاضر کنند و حقیقت شیء را به او ارائه کنند تا این شاهد آن شهادتی را همراه داشته باشد که به حس خود درک کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۰/۳؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۴۹۴/۲) و در جایی که نیاز است ابراز کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۷/۸). پس در این آیه انسان را بر نفس خود شاهد گرفته‌اند و نفس را به او ا شاهد کرده‌اند و حقیقتش را به او نشان داده‌اند.

در ادامه آیه، دلیل این ا شاهد نیز گفته شده است. انسان از این نظر بر حقیقت خود گواه گرفته شده است که ربوبیت خداوند را درک کند. به نظر علامه طباطبایی «ألست بربکم» بیان همان چیزی است که بر آن شاهد گرفته شده‌اند و پاسخ انسان‌ها به «قالوا بلی» نوعی اعتراف به واقع شدن شهادت و نیز متعلق ا شاهد است (همان). ادامه آیه و آیه بعد نیز بیان اتمام حجت برای انسان است تا در قیامت، غافل بودن یا تمسک به سیره آباء را بهانه نکند.

## ۲-۲-۱. صراحت آیه در معرفت انفسی حضوری

با توجه به برخی قرائن در آیه، این آیه در معرفت شهودی صراحت بیشتری دارد.

نخست اینکه درک حقیقت انسان از قبیل علوم حضوری است که انسان آن را درون خود می‌یابد. انسان با فطرت سلیم خود احتیاج محض و فقر محض بودن نسبت به رب خود را باطنا می‌یابد و به قول علامه طباطبایی احتیاج، حقیقت انسان است و فقر بر نفس او نوشته شده و مهر ضعف بر پیشانی او زده شده است و چون علم به ربط، بدون علم به مربوط الیه امکان‌پذیر نیست، انسان با درک حقیقت خود طرف اضافه اشراقی خود را می‌یابد که همان موجود مستقل محض است. این عبارت علامه طباطبایی نیز بر همین مطالب حمل می‌شود:

«و اما شهود انسان خودش را و شهود اینکه او محتاج به ربی است که پروراندش، از مواد علمی است که قبل از نتایج حاصل هستند و [این شهود] از علوم فطری ای است که به انطباع اولی در نفس منطبق‌اند. سپس فروعی بر آنها متفرع

نه از طریق استدلال؛ زیرا استدلال مربوط به عالمی است که با مفاهیم سروکار دارد؛ مفاهیمی که ظرف غیبت‌اند و برای پی‌بردن به مفهوم دیگر باید دست به دامان استدلال شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۳۲۰-۳۲۱؛ همان: ۱۰/۱۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۲/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶/۲۶۳).

با توجه به این قرائن، معلوم می‌شود این میثاق در عالمی اتفاق افتاده که عاری از ضعف علم حصولی است و در آنجا هیچ چیزی از چیز دیگر غیبت ندارد.

برخی از حکما این میثاق را برای حقیقت انسان ثابت دانسته‌اند که صورتی عقلی و مفارق در صقع ربوبی است و آن مقام را مقام عقلی تفصیلی برای همه افراد انسان بعد از وجود آنها در علم خدا به وجه بسیط عقلی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/۲۴۳؛ همان، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۶). در این صورت، هرچند آیه در مرتبه‌ای شریف‌تر از معرفت حصولی تبیین می‌شود، این وجود عقلی انسان است که آیینۀ تمام‌نمای رب است و اشهاد بر آن اعتراف به ربوبیت را در پی دارد. نظریۀ علامه طباطبایی قریب به این تفسیر و بسط داده شده این تفسیر است.

۲-۲-۲. امکان تبیین آیه با توجه به معرفت انفسی

### حصولی

عبارتی که از علامه، نقل و بر شناخت حضوری حمل شد، حمل‌پذیر بر بدیهی بودن علم انسان به نفس خود نیز هست که در آن صورت، از قبیل علوم حصولی اما اولی خواهد بود؛ زیرا این شناخت حصولی متأخر از ادراک شهودی نفس و وابستگی محض آن است؛ در مرحله‌ای که انسان از آن یافته‌های حضوری خود تصویرگیری و مفهوم‌سازی کرده است. چنانکه تصدیق به وجود خود جزء نخستین تصدیق‌های ذهن از بدو شروع رشد عقلانی است. در این صورت، شناخت انسان از خود و در نتیجه، شناخت او از خدا جزء نخستین شناخت‌های انسان خواهد بود و تکامل او در علوم نظری بر آنها متفرع خواهد شد. چنانکه علامه در مقام نفی عالم ذر به حصولی بودن چنین معرفتی و توقف آن بر وجود عقل و معدوم بودن عقل برای ذرات استدلال کرده‌اند. آنجا که

می‌گویند تصدیق به اینکه برای انسان، ربی وجود دارد که مالک او و مدبّر امر اوست، از علوم تصدیقی بدیهی و نظری است که با بحث قطعی ثابت شده است؛ چنین علمی بعد از حصول تصورات و تصدیقات برای انسان، حاصل و جمیع این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی منتهی می‌شوند و این احساسات متوقف بر وجود ترکیب دنیوی و مادی است و این علم حصولی نمی‌تواند به ذرات استناد داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳۱۶).

در این صورت، این آیه، تبیینی با مقدمات منظوی از برهان معرفت نفس خواهد بود که علاوه بر اثبات اصل خدا، صفت ربوبیت را نیز برای او اثبات خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۱).

در نگاه کلی، اگر بلی و شهادت پس از آن از قبیل اذعان باطنی و شهود ربوبیت در اثر ادراک شهودی نفس باشد، این آیه ناظر به معرفت انفسی حضوری است که شهود رب را در پی دارد و اگر بلی و شهادت بعدی از قبیل تصدیق و اذعان به احتیاج به رب و مدبر باشد، آیه ناظر به معرفت انفسی حصولی برآمده از معرفت شهودی نفس است.

۲-۳. اشاره به راه انفسی در مقابل دو راه دیگر در

سوره فصلت: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم»

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳).

به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و نفوس آنها به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود به درستی که او حق است. آیا اینکه خدای تو بر هر چیزی مشهود (یا شاهد) است، تو را کفایت نمی‌کند.

در سومین آیه‌ای که شاهد بحث است، همه راه‌های سه‌گانه اثبات خدا آمده‌اند؛ البته بنا بر اینکه ضمیر «انه» به خدای تعالی باز گردد؛ اما اگر مرجع ضمیر قرآن یا دین باشد، این آیه نمی‌تواند شاهد بحث باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۰). فراز انتهایی این آیه بحث مفصلی دارد؛ به‌ویژه با توجه به مراد از شهید که از موضوع این پژوهش خارج است.

در بعضی دیگر از آیات، فقط به دو راه خداشناسی اشاره شده است؛ مثل «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَ فِي

أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات، ۲۰-۲۱).

در این قبیل آیات نیز به معرفت نفس به عنوان یکی از راههای اثبات خدا اشاره شده است؛ چون این قبیل آیات از این نظر شبیه به آیه بحث شده‌اند؛ بنابراین، در این قسمت به بررسی آیه سوره فصلت بسنده می‌شود.

### ۲-۳-۱. تجمیع راههای سه‌گانه معرفت خدا در این آیه

این راههای سه‌گانه عبارت‌اند از: شناخت خدا به وسیله آیات آفاقی، شناخت خدا به واسطه آیات انفسی و شناخت خدا به خدا.

در راه آفاقی که آسان‌ترین راه برای شناخت خدا است، انسان با سیر اجمالی در عالم طبیعت، به وجود «الله» و یگانه بودن او و برخی صفات او پی خواهد برد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۰).

فقره انتهایی آیه منطبق بر برهان صدیقین است و شناخت خدا به خدا براساس این برهان تبیین می‌شود که شریف‌ترین برهان بر اثبات خدا است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۶؛ همان، ۱۹۸۱: ۱۴/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۵). درباره شناخت خدا به خدا بحثی مفصل موجود است که از موضوع این مقاله خارج است.

آنچه در این آیه شریفه محل بحث است «و فی انفسهم» است؛ بنابراین، قرآن نیز تصریح کرده است که یکی از راههای اثبات خدا نفس‌های انسان‌ها است.

### ۲-۳-۲. تطبیق آیه بر معرفت انفسی حصولی

گفته شد که راه انفسی سیر در آیات درونی و شناخت خدا از راه خودشناسی است. در این سیر، مشخص می‌شود نفس انسان راهی برای شناخت خدا بلکه بزرگ‌ترین نشانه بر وجود او و برخی صفات او است. به قرینه وحدت سیاق، منظور از راه انفسی در این آیه، شناخت حصولی آن است. آنچنان که شناخت خدا به وسیله نشانه‌های خارجی و شناخت خدا با شناخت حقیقت وجود، براهینی در محدوده علم حصولی‌اند؛ بنابراین، شناخت حصولی نفس و عوارض و ویژگی‌های آن به تصریح قرآن، شناخت خدا و پی‌بردن به حقانیت او و بطلان غیر او را به دنبال خواهد داشت. مشخص است چنین شناختی تقریرهای اول و دوم و سوم از معرفت

انفسی حصولی را در بر می‌گیرد. آنچنان که بررسی سایر صفات نفس را نیز شامل می‌شود؛ مثل وجود اراده و کراهت و سؤال از منشأ آنها و چرایی بی‌تسلطی بر فسخ و نقض آنها و ...

### ۲-۳-۳. امکان تبیین آیه با توجه به معرفت

#### حضور

البته این احتمال نیز وجود دارد که در این آیه شریفه، منظور از راه انفسی، شناخت حضور نفس و شهود عین الربط و محض الحاجه بودن آن باشد.

در مواردی، راه معرفت نفس، قسم مقابل روش آفاقی و انفسی قرار گرفته است و آفاق و انفس هم‌رتبه هم دانسته شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۷). در این صورت، فراز مدنظر در این آیه، منطبق بر معرفت حضور نفس و فراتر از توان اثباتی برهان معرفت نفس خواهد بود.

هرچند طبق این بیان آیه مشتمل بر معرفت انفسی حصولی نخواهد بود؛ اما دلیلی بر انحصار تفسیر آیه در این معنی وجود ندارد و نیز معنی ندارد که آیه شریفه هر دو نوع شناخت نفس را مدنظر قرار داده باشد.

### ۲-۴. فراموشاندن نفس در سوره حشر: «فأنساهم

#### أنفسهم»

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹).

این آیه هرچند به‌طور مستقیم از این مطلب سخن نمی‌گوید که شناخت نفس سبب شناخت خدا است، از این نظر که فراموش کردن خدا را سبب فراموش شدن نفس دانسته است، داخل در بحث می‌شود؛ البته آیات دیگری مشابه این آیه نیز هستند که هرچند صراحت این آیه را ندارند، به هر صورت میان فراموش کردن خداوند و آیات او و منسی و فراموش شدن برخی انسان‌ها ارتباط برقرار ساخته‌اند.

«قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه، ۱۲۶).

«همان گونه که آیات ما برای تو آمد و آنها را فراموش کردی، امروز نیز تو فراموش خواهی شد.»

«الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ

فَتَسِيْبُهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْأَفْسِقُونَ» (توبه، ۶۷).

«مردان منافق و زنان منافق، همه از یک گروه‌اند! آنها امر به منکر و نهی از معروف می‌کنند و دست‌هایشان را [از انفاق و بخشش] می‌بندند، خدا را فراموش کردند و خدا [نیز] آنها را فراموش کرد؛ به یقین، منافقان همان فاسقان‌اند».

مفسرانی همچون علامه طباطبایی، آیه را این‌طور تبیین کرده‌اند که با فراموش کردن خدا، اسماء حسنی و صفات او نیز مغفول می‌شوند و چون صفات ذاتی انسان همچون ذلت و فقر و احتیاج محض، به اسماء و صفات خداوند مرتبط‌اند، با فراموشی اسما و صفات الهی، انسان درخصوص صفات خود نیز دچار وهم می‌شود و گمان می‌کند موجودی مستقل است و حیات و قدرت و علم را از خود دارد که این غیر از حقیقت انسان است؛ بنابراین، اینگونه است که انسان حقیقت خود را فراموش می‌کند و به تبع آن، به غیر خدا اقبال می‌آورد و در حوادث روزگار به جای خوف از خدا از اسباب ظاهری ترس دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۲۱۹-۲۲۰). او در ادامه با توجه به سیاق آیات قبل استنباط می‌کند که مراد از آیه، دستور به مراقبه نفس و امر به ذکر خداوند است.

علامه در بیان دیگری (همان: ۱۷۰/۶)، به تبع ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷؛ همان، ۱۳۶۰ الف: ۵) روایت شریفه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به منزله عکس نقیض برای این آیه دانسته است و چون آن روایت دربرگیرنده برهان معرفت نفس نیز هست، این آیه نیز به نحوی به همان مطلب اشاره می‌کند و مؤید و مؤکد این است که شناختن نفس انسانی راه شناخت خدا است؛ زیرا شناختن خداوند ملازم با شناخته‌نشدن خود است. به عبارت دیگر، تعلیق نسیان نفس بر نسیان خدا به تعلیق به یاد خدا بودن بر تذکر نفس و وابستگی معرفت رب به معرفت نفس اشاره دارد (همان، ۱۳۵۴: ۷). افزون بر این، برخی مفسران، این آیه را ناظر به حیث غایت سیر بودن خداوند دانسته‌اند. با توجه به اینکه آیات قبل درباره قیامت و آینده سخن می‌گویند، این آیه را همسو با آن تفسیر کرده‌اند؛ بدین صورت که اگر خدا را که مرجع و غایت حیات شماسست، فراموش کنید، خدا نیز خودتان را

و تدبیر حال خویشان را از یادتان می‌برد و در نتیجه، از راه او منحرف و به فساد کشیده می‌شوید. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۷) و در این زمینه، فراموش کردن هدف را مستلزم فراموش کردن راه دانسته‌اند (همان، ۱۳۹۰: ۱۴۱/۲۴). مشخص است چنین تفسیری با تقریر سوم از برهان مناسبت دارد که به اثبات غایت حرکت نفس انسانی می‌پردازد.

البته می‌توان بین این آیه - و آیات مشابه - با فراز ابتدایی آیه شریفه «فَأذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره، ۱۵۲) ارتباطی یافت و آن اینکه رابطه بین این دو آیه نیز به‌منزله عکس مستوی است. هر کس خدا را فراموش نکند، چون خدا را از یاد نبرده است، ذاکر اوست و اگر کسی به یاد خدا باشد، خداوند هم ذاکر اوست و او را فراموش نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۳/۲۴). همچنین، بین آیه سوره بقره و روایت ذکرشده نیز رابطه‌ای از همین خانواده برقرار است. هرکس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است و هر کس به یاد خدای خود بود و از او غافل نبود، خدا نیز به یاد او خواهد بود و او را از یاد خود نخواهد برد.

و چون در آیات دیگر نابینایی باطنی و گمراهی نتیجه فراموش شدن انسان ذکر شده است (طه، ۱۲۵-۱۲۶)، کسی که فراموش شده نیست، بصیر خواهد بود و راه را که همان نفس خود است، گم نخواهد کرد و از همین‌جا ارتباط این آیات با آیه «علیکم انفسکم» و اهمیت شناخت نفس و غافل نبودن از آن معلوم می‌شود؛ زیرا توجه به آن، باعث توجه به خدا و ذاکر خدا بودن می‌شود و در نتیجه، انسان صلاحیت این را پیدا می‌کند که خداوند نیز ذاکر او شود.

البته نسیان به معنای فراموشکاری، از اوصاف سلبی خداست و خدا هرگز فراموشکار نیست. پس مقصود آن است که خدا لطف و نظر خاص خود را از آنها دریغ می‌دارد. در آیه سوره طه نیز منظور این است که چشم دل آنان کور است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)؛ آنچنان که در روایتی از حضرت امیر المؤمنین علی علیه‌السلام منقول است که فراموشی و غمی کنار هم به‌عنوان نتیجه فراموش کردن خداوند آمده است. «مَنْ نَسِيَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ



أَنسَاءُ اللَّهِ نَفْسَهُ وَ أَعْمَى قَلْبَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۹۰).

#### نتیجه

براساس مبانی حکمت متعالیه، معرفت انفسی خداوند تعالی به دو صورت کلی حضوری و حصولی امکان‌پذیر است. معرفت انفسی حضوری به شهود نفس و مکاشفه باطنی بر پایه عین الربط بودن معلول و از جمله نفس انسانی اطلاق می‌شود. در این گونه، علم حضوری انسان به حقیقت خود، یافت حضوری عین الربط بودن خویش و شهود طرف این ربط است؛ البته متناسب با سعه وجودی خویش.

مراد از معرفت انفسی حصولی این است که با علم حصولی برهانی به نفس انسانی و احکام و عوارض آن، معرفتی حصولی به خدای متعالی به دست آید. آنچنان که در این مقاله گذشت معرفت انفسی حصولی با استفاده از حدوسط‌هایی چون خروج نفس انسانی از قوه به فعل نسبت به معقولات و حدوث نفس و غایت حرکت عقلانی نفس تنسیق برهانی می‌یابد که ملاصدرا بعضی از آنها را خود به صراحت تقریر کرده است و شارحان و تابعان او نیز بعضی دیگر از آنها را تقریر کرده‌اند.

از نگاه قرآن کریم، میان معرفت نفس و معرفت خدا ارتباطی وثیق برقرار است. قرآن کریم بر معرفت انفسی خداوند تعالی در چهار دسته کلی تأکید کرده است: الزام انسان بر نفس (مانده، ۱۰۵)، اشهد بر نفس (اعراف، ۷۲)، اشاره به راه انفسی در مقابل دو راه دیگر (فصلت، ۵۳) و فراموشاندن نفس (حشر، ۱۹). هرچند در آثار ملاصدرا تنها تطبیق معرفت انفسی بر دو مورد آخر به چشم می‌خورد، با استفاده از ابداعات حکیمان صدرائی چون علامه طباطبائی بر پایه مبانی حکمت متعالیه، می‌توان معرفت انفسی حکمت متعالیه را بر دو مورد نخست نیز تطبیق داد.

در سوره مانده، بر توجه به نفس و شناخت آن از این نظر تأکید شده که وسیله ای برای شناخت خداوند است و نباید به بهانه اشتغال به امر به معروف از توجه و شناخت آن غافل شد. با توجه به اینکه نفس انسان‌ها در این آیه به عنوان راه مطرح شده است، نه صرف رونده و سالک، می‌توان تأکید بر معرفت نفس را در این آیه بر تقریرهای اول و سوم برهان معرفت نفس تطبیق داد؛ همان طور که

می‌توان آن را ناظر به معرفت حضوری نفس دانست. با توجه به اینکه در سوره اعراف پس از گواه گرفتن انسان بر نفس خود و اشهد نفس به او، انسان به وجود خداوند و نیز صفت ربوبیت او گواهی داده است و نیز با توجه به قرآنی از آیه که در این مقاله مطرح شد، صراحت آن در معرفت انفسی حضوری بیشتر است تا معرفت انفسی حصولی.

در سوره فصلت که به همه سه دسته راههای شناخت خدا اشاره شده است، با توجه به سیاق معرفت آفاقی و معرفت صدیقین که حصولی‌اند، مراد از معرفت انفسی، گونه حصولی آن است؛ چنانکه براساس امتیاز حضوری بودن معرفت انفسی بر معرفت آفاقی، مراد گونه حضوری است.

در سوره حشر مسئله معرفت انفسی به روش عکس نقیض مطرح شده است؛ به گونه‌ای که فراموش کردن خدا عامل فراموشی نفس دانسته شده است؛ از این رو، تعلیق نسیان نفس بر نسیان خدا به تعلیق به یاد خدا بودن بر تذکر نفس و وابستگی معرفت رب به معرفت نفس اشاره دارد. بر اساس این، آیه معرفت‌نداشتن به اسماء و صفات الهی، باعث غفلت از صفات فقر و وابستگی انسان می‌شود و انسان با مستقل پنداشتن خود، حقیقت خود را فراموش می‌کند و در حیات دنیوی به دنبال غیر خدا می‌رود.

در نهایت، تبیین معرفت انفسی مطلوب قرآن کریم از منظر حکمت متعالیه و تطبیق معرفت انفسی حضوری و حصولی ذکرشده ملاصدرا، بر برخی از آیات قرآن کریم مبتنی بر نگاه خاص حکمت متعالیه به نفس انسانی و جایگاه وجودی خاص برای آن و نیز تبیین برخی اصول و مبانی هستی‌شناسی است. در این نگاه است که به قول ملاصدرا معرفت نفس مِرقات و نردبان معرفت رب قرار می‌گیرد و شناخت ذات و صفات و افعال نفس انسانی می‌تواند روزنه‌ای به شناخت ذات و صفات و افعال خدای متعالی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۱؛ همان، ۱۳۵۴: ۷).

#### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴)، لسان‌العرب،

- بیروت، دار الفکر، چاپ سوم.
- ۳- افشارپور، مجتبی و محمدتقی یوسفی، (۱۳۹۴)، «برهان نفس بر اثبات خدا در حکمت متعالیه»، آئین حکمت، سال هفتم، شماره ۲۳، صص ۱۵۷-۱۸۲.
- ۴- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
- ۵- تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد ششم، تهران، الزهراء، چاپ اول.
- ۷- -----، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، قم، اسراء، چاپ سوم.
- ۸- -----، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۲ و ۶، قم، اسراء، چاپ اول.
- ۹- -----، (۱۳۹۰)، تسنیم، ج ۲۴، قم، اسراء، چاپ اول.
- ۱۰- -----، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، اسراء، چاپ اول.
- ۱۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.
- ۱۲- سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران، ناب، چاپ اول.
- ۱۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۴- -----، (۱۳۹۰)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
- ۱۵- طبرسی، فضل ابن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.
- ۱۶- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- ۱۷- فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۸)، الاصفی فی تفسیر القرآن الکریم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه،
- چاپ اول.
- ۱۸- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.
- ۱۹- مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، انتشارات اسلامیه، تهران.
- ۲۰- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، به سوی خودسازی، ج ۵/۲ مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- ۲۱- -----، (۱۳۸۷)، خودشناسی برای خودسازی، ج ۵/۲ مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- ۲۲- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، شرح منظومه، تهران، صدرا، چاپ نهم.
- ۲۳- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- ۲۴- -----، (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری، چاپ دوم.
- ۲۵- -----، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.
- ۲۶- -----، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، چاپ اول.
- ۲۷- -----، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۸- -----، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- ۲۹- -----، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- ۳۰- -----، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چاپ اول.