

فصلنامه علمی سراج منیر، سال دهم، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۶۷-۱۹۲

مقاله پژوهشی

تحلیل دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ بر مبنای حدیث معرفت نفس با تکیه بر آثار علامه حسن زاده آملی

علی رضا فارسی نژاد*

استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

فاطمه شرافت سرشت

کارشناسی ارشد، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳)

چکیده

رابطه خودشناسی و خداشناسی یکی از مسائل بسیار مهم در حوزه انسان‌شناسی و خداشناسی است و این مسأله به اندازه‌ای مهم است که در جوامع روایی ما احادیث بسیار زیادی به این مسأله پرداخته‌است. از جمله این روایات می‌توان به حدیث شریف «کسی که خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته‌است» اشاره کرد. با توجه به اهمیت شناخت نفس و دلالت آن بر شناخت ربّ، مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی با هدف تبیین چگونگی دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ، ابتدا به تحلیل حدیث معرفت نفس پرداخته و سپس نحوه دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ را در دو دسته صفات ثبوتی و سلبی مورد بررسی داده و به این نتیجه رسیده‌است که به میزانی که انسان خود را بشناسد، به همان میزان، شناخت او نسبت به ربّ خود نیز ارتقا یافته و دقیق‌تر می‌شود. به عنوان مثال از شناخت اوصاف ثبوتی‌ای مانند علم، قدرت، حیات و ... و اوصاف سلبی‌ای مانند عدم ترکب، عدم رؤیت حسی، عدم حلول و اتحاد، عدم نوم و غفلت و ... در نفس، می‌توان به شناخت چنین اوصافی در ربّ نائل آمد.

واژگان کلیدی: نفس، ربّ، دلالت معنایی، نحوه دلالت، اوصاف ثبوتی و سلبی.

* نویسنده مسئول (E-mail: alifarsi@shirazu.ac.ir)

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم حوزه انسان‌شناسی و خداشناسی، مسأله ارتباط خودشناسی و خداشناسی است. انسان همیشه طالب فهم این مطلب بوده‌است که رابطه او با خالقش چگونه رابطه‌ای است. راه‌هایی که انسان را به این شناخت می‌رساند بسیار است اما برخی از راه‌ها استوارتر و برتر و نورانی‌تر از برخی دیگرند (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۳). در رسیدن انسان به این معرفت، سه طریق کلی مطرح است؛ اولین طریق، طریق آفاقی است. طریق دوم، طریق انفسی و طریق سوم، طریق شهودی است که بدون هیچ واسطه‌ای صورت می‌گیرد (ر.ک؛ همان: ۱۸).

در طول تاریخ اندیشه، متفکران زیادی بر طریق دوم که طریق انفسی است تأکید فراوان ورزیده و در سیره علمی خویش، به استناد حدیث «معرفت نفس»^۱، به مسأله معرفت نفس به عنوان طریقی برای معرفت ربّ توجهی ویژه داشته‌اند. ابن عربی از مشهورترین عارفان مسلمان، به ارتباط این دو معرفت و نحوه دلالت و استفاده از آن در مباحث معرفتی اهتمامی ویژه داشته تا آن‌جا که بیش‌ترین رقم استفاده و استشهاد در فتوحات مکیه وی مربوط به همین حدیث است (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۱۱-۴۴). صدرالمألهین در اسفار می‌گوید: «معرفت نفس در حوزه ذات و صفات و افعال، ما را به معرفت حق به لحاظ ذات، صفات و افعال رهنمون می‌سازد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۴۷ و ۳۷۷). سعید رحیمیان در «کتاب آینه‌های روبه‌رو» به رابطه خودشناسی و خداشناسی در مکتب ابن عربی و ملاصدرا پرداخته و در مقاله‌ای تحت همین عنوان بیان می‌کند که در عالم عرفان در باب معرفت ربّ دو نظرگاه وجود دارد: اول، تقدم نظر به خویش بر نظر به حق و دوم، تقدم نظر به حق بر نظر به خویش (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۱۱-۴۴). عبدالله صلواتی در مقاله‌ای تحت عنوان «ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا» به بررسی این ارتباط از لحاظ مغایرت و مظهریت پرداخته و معرفت نفس و ربّ را بر محور علم حضوری دانسته نه علم حصولی و قلمرو این نوع ارتباط را حوزه صفات و افعال دانسته نه

ذات حق و در ادامه به تقریرهای مختلف از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پرداخته‌است (صلواتی، ۱۳۸۵: ۸۵-۱۰۲). علاوه بر این، پژوهش‌های متعدد دیگری مشابه پژوهش حاضر صورت گرفته‌است اما هیچ‌یک به صورت مفصل و مبسوط به این مسأله نپرداخته- است که شناخت اوصاف نفس در بعد معرفت‌شناسانه چگونه دلالت بر شناخت اوصاف ربّ دارد؛ اله‌بداشتی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت ربّ از دید عالمان شیعه» به دو تلقی امتناعی و تشبیهی اشاره کرده و شناخت ذات، صفات و افعال نفس را مستلزم شناخت ذات، صفات و افعال ربّ به صورت اجمالی می‌داند نه تفصیلی و در انتها به نظر برخی از عالمان شیعه که نفس را بدن معنا می‌کنند اشاره می‌کند. به عنوان مثال در مورد بدن اشاره به این دارند که از نظم موجود در ساختار جسم می‌توان به ناظم عالم پی برد (ر.ک؛ اله‌بداشتی، ۱۳۹۱: ۳۱-۴۵)؛ محبوب در مقاله خویش با عنوان «تحلیل و واکاوی حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در متون عرفانی» به واکاوی مفردات و اجزای متشکله این حدیث شریف با رویکرد غالب عرفانی، تحلیل و تعاریفی از مفاهیم مرتبط بدان همچون تلازم معرفت نفس و ربّ، ممکن یا ناممکن بودن این شناخت و نوع این معرفت بر پایه حصولی یا حضوری بودن آن پرداخته‌است (ر.ک؛ محبوب، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۴۳)؛ خوشبخت و جعفری در مقاله خویش تحت عنوان «تبیین برهان معرفت نفس» به دو تقریر امتناعی و امکانی از این حدیث اشاره دارند که امتناع را به معانی دشواری شناخت نفس و ربّ، امتناع شناخت تفصیلی، امتناع نسبی، امتناع معرفت نظری، و امکان را به معانی معرفت تجربی به ساختار بدن، معرفت معلول بودن نفس، معرفت حدود نفس، معرفت حرکت نفس، معرفت فقری نفس، معرفت مجرد نفس و .. می‌دانند که از هر کدام از این معرفت‌ها می‌توان به معرفت ربّ نائل شد (ر.ک؛ خوش صحبت، ۱۳۹۰: ۷۹-۱۱۰). از میان معاصرین، علّامه حسن‌زاده آملی بیش‌ترین آثار را در زمینه معرفت نفس داشته و بیش‌تر از سایرین به صورت جزئی و تفکیک شده به اوصاف و ویژگی‌های نفس پرداخته‌است. تلقی‌های چهارگانه‌ای که ایشان از حدیث معرفت نفس ارائه داده‌اند تقریباً تمام تقریرهای ارائه

شده در پژوهش‌های مزبور را شامل شده و حتی می‌توان گفت تلقی جمعی و تشبیهی که ایشان از حدیث ارائه می‌دهد در هیچ مقاله‌ای به این صورت اشاره نشده است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۰۰). بر این اساس انجام پژوهشی مستقل در این زمینه ضروری می‌نمود.

پژوهش حاضر با هدف تبیین کیفیت تاثیر شناخت اوصاف نفس بر شناخت اوصاف ربّ و با روش تحلیلی-توصیفی و از طریق انفسی و معرفت حصولی نفس یعنی با تکیه بر براهین عقلی و شواهد روایی به بیان این کیفیت پرداخته است. یکی از وجوه نوآوری این مقاله این است که به بیانات کلی پیرامون این حدیث و نحوه رابطه شناخت نفس و ربّ اکتفا نکرده بلکه با مقایسه برخی از اوصاف نفس با اوصاف ربّ و نحوه دلالت آن بر اوصاف ربّ، به صورت عینی و جزئی این رابطه را نشان داده است.

در این مقاله ابتدا حدیث معرفت نفس مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است آنگاه به مسأله دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ در دو دسته صفات ثبوتی و سلبی پرداخته شده است.

۲. بررسی و تحلیل حدیث معرفت نفس

در جوامع روایی ما احادیث بسیار زیادی به مسأله معرفت نفس و ارتباط آن با معرفت ربّ پرداخته است؛ از جمله این روایات که انسان را مظهر ذات، صفات، و افعال الهی دانسته و خلقت او را بر صورت رحمان معرفی کرده است می‌توان به حدیث «به درستی که خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید»^۲ (ر.ک؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰، ج ۱۹: ۲۸۹) اشاره کرد. حدیث دیگری که صراحت آن نسبت به موضوع از حدیث پیشین بیشتر است، حدیث شریف «کسی که خود را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد»^۳ (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۵۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۵۱) می‌باشد که به حدیث «معرفت نفس» معروف شده است.

در مورد سند حدیث باید گفت این حدیث هم از پیامبر گرامی اسلام (ص) (جعفر بن محمد الصادق (منسوب)، ۱۴۰۰: ۱۳) و هم از امام علی (ع) (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۸۸) نقل شده است.

در مورد وجه تسمیه این حدیث و اینکه چه کسی آن را به این اسم نام گذاری کرده است، شاید نتوان شخص یا گروه خاصی را واضح این عنوان دانست بلکه به نظر می رسد این نام برگرفته از متن احادیث و روایات به ویژه خود همین حدیث و عبارت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» است که به مرور زمان به این اسم معروف شده است.

در مورد اینکه مراد از نفس در حدیث مزبور چیست؟ اقوال مختلفی وجود دارد (ر.ک؛ خوش صحبت، ۱۳۹۰: ۸۳) اما به نظر می رسد مراد از نفس در این حدیث بیشتر همان وجه باطنی انسان است که از آن به «من» و «خود» یاد می شود و بیانگر حقیقت و ذات انسان است که با علم حضوری قابل درک و با علم حصولی قابل اثبات است.

البته در مورد نفس و حقیقت آن نیز اقوال مختلفی وجود دارد. بر مبنای اصول حکمت صدرایی، نفس انسان یک هویت ذومراتب است که از نازل ترین مرتبه (مرتبه نفس نباتی و بلکه صورت معدنیه) تا عالی ترین مرتبه (مرتبه عقل) را شامل می شود. بدیهی است که دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ در مراتب اعلاّی نفس بیشتر است.

در مورد اینکه مراد از ربّ در حدیث فوق چیست؟ به نظر می رسد مراد همان معنای کلی خدا و الله است نه صرف وجه ربوبی خداوند، هرچند ممکن است بتوان آن را بر وجه ربوبی نیز تطبیق داد و توجیهاتی برای آن بیان کرد.

۲-۱. در مورد معنا و مفهوم این حدیث تلقی های گوناگونی وجود دارد

علامه حسن زاده آملی چهار تلقی کلی از حدیث معرفت نفس به دست داده است:

۲-۱-۱. تلقّی امتناعی

این مرتبه از شناخت که در مرتبه عقل حاصل می‌شود این چنین است که همان‌طور که نفس قابل شناخت نیست، ربّ هم قابل شناخت نیست؛ یعنی محال است که انسان به ربّ خود احاطه و جودی پیدا کند؛ چون ربّ، محیط بر تمام مرئوب‌های خود است و امکان شناختش نیست، به عبارتی دیگر می‌توان چنین تحلیل کرد که اگر عقل بخواهد به شناختی از ربّ برسد محال است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۱: ۲۹).

۲-۱-۲. تلقّی تنزیهی

در مرتبه دیگری از شناخت عقلانی، عقل تمام صفات و نقایص امکانی که در خود می‌یابد را از ربّ سلب می‌کند و ربّ را به کمالات و خودش را به نقایص توصیف می‌کند (ر.ک؛ حسن زاده، الف: ۱۳۶۶: ۱۰۸)؛ این مرتبه از شناخت به چند طریق صورت می‌گیرد:

الف. معرفت از راه امکان نفس؛ هر کس بفهمد که نفسش به سبب امکان نمی‌تواند ازلی، باقی و سرمدی باشد، به این پی می‌برد که ربّش ازلی، باقی و سرمدی است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۱: ۲۰۷).

ب. معرفت از راه حدود نفس؛ هر کس نفسش را این‌گونه شناخت که ذات و صفات و افعال صادر از ذاتش، حادث است، در می‌یابد که هر شیء حادثی به محدثی نیاز دارد که باید ضرورتاً قدیم باشد (ر.ک؛ همان: ۲۰۸).

ج. معرفت از راه حرکت نفس؛ هر کس نفسش را اینگونه شناخت که دارای حرکت و سیلان ذاتی است، ربّش را باقی و ثابت می‌شناسد (ر.ک؛ همان: ۲۰۶).

د. معرفت از راه فقر نفس؛ هر کس نفسش را به فقر دریابد، ربّش را به غنای مطلق می‌شناسد (همان).

۲-۱-۳. تلقی تشبیهی

شناخت تشبیهی که حاصل ادراکات خیالی است، دلالت نفس بر رب را این چنین معنا می کند که نفس هر نوع ادراکی که در رابطه با خودش دارد، همان ادراک و شناخت را در رابطه با رب خود هم دارد (حسن زاده، ۱۳۶۶ب: ۱۰۸)؛ به این صورت که هر کس نفسش را این گونه شناخت که جامع بین اضداد است؛ [انسان ظاهری دارد و باطنی] ربش را این گونه می شناسد که او هم جامع اضداد است؛ مثلاً رب در عین این که اول است، آخر است همان گونه که در عین حال که ظاهر است، باطن است (همان: ۲۰۸). هر کس خود را این گونه شناخت که نسبت روح به بدنش ورای حلول و اتحاد است، ربش را هم این گونه می شناسد که نسبت او به عالم، ورای حلول و اتحاد است (همان).

۲-۱-۴. تلقی جمعی (جمع بین تشبیه و تنزیه)

یکی از بعدهای مهم وجود انسان، قلب اوست که جامع بین ادراکات خیالی و عقلانی است؛ یعنی قلب، کثرت و تشبیه حاصل از خیال، و وحدت و تنزیه حاصل عقل را با هم جمع می کند و به بینش و فهمی متفاوت از نفس و رب می رسد (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۲: ۲۰)؛ به این صورت که چون برای نفس انسانی که مظهر اتم حق تعالی است جهت وحدت و کثرتی است، برای حق هم جهت وحدت و کثرتی است؛ وحدت به جهت ذات است و کثرت به جهت ظهور ذات به واسطه صفات در افعال است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۶الف: ۵۱۰).

به اعتقاد علامه حسن زاده آملی هر کدام از تلقی های فوق به بُعدی از ابعاد وجودی انسان دلالت دارد؛ چون در نظر ایشان، انسان موجودی است که در عین وحدت و تشخیص هویتی که دارد، دارای کثرت و ابعاد گوناگونی از جمله خیال، عقل و قلب است که هر کدام از این ابعاد، ادراکات خاص خود را دارند و همین سبب می شود معرفت هایی که از هر کدام نشأت می گیرد متفاوت باشد (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۲۸-۳۳۱)

به طوری که از تلقی‌های چهارگانه ارائه شده، تلقی تنزیهی، حاصل ادراکات عقلی، تلقی تشبیهی، حاصل ادراکات خیالی و تلقی جمعی (جمع تشبیه و تنزیه)، حاصل ادراکات قلبی است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۲: ۲۰).

۳. دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ

در یک تقسیم بندی، صفات نفس و ربّ را به دو دسته ثبوتی و سلبی تقسیم می‌کنند. در این بخش که در واقع بخش اصلی مقاله است، به تحلیل نحوه دلالت معنایی اوصاف نفس انسان بر اوصاف ربّ در دو دسته صفات ثبوتی و سلبی پرداخته می‌شود.

۳-۱. دلالت معنایی اوصاف ثبوتی نفس بر اوصاف ثبوتی ربّ

صفات ثبوتی، صفاتی هستند که دلالت بر وجود یک کمالی در موصوف خود دارند. این بخش در صدد بیان همه اوصاف کمالی نفس و ربّ نیست بلکه از میان اوصاف کمالی نفس و ربّ سه صفت که از همه مهم‌ترند؛ یعنی علم، قدرت و حیات انتخاب شده و نحوه دلالت این صفات در نفس بر چنین صفاتی در ربّ بیان گردیده است.

۳-۱-۱. دلالت معنایی صفت علم در نفس بر صفت علم در ربّ

در این بند ابتدا مراتب علم نفس بیان می‌شود، سپس مراتب علم ربّ ذکر می‌گردد، آن‌گاه نحوه دلالت مراتب علم نفس بر مراتب علم ربّ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱-۱. مراتب علم نفس

برای نفس انسان مراتبی از علم بیان شده است: علم نفس به ذات خود، علم نفس به فعل خود در مقام ذات و علم نفس به فعل خود در مقام فعل.

الف. علم نفس به ذات خود؛ علامه حسن‌زاده نفس را، جوهری بسیط و نامحدود می‌داند؛ یعنی نه تنها جوهری است که از ماده و احکام و لوازم آن مجرد است بلکه در

سیر اشتدادی آن حد یقینی هم برای کمالاتش نیست (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۱: ۳۲). این ذات مجرد بسیط، به ذاتش عقل و عاقل و معقول است و هر ذاتی که ذاتاً عقل و عاقل و معقول است، به علم حضوری، مُدرک ذات خویش است، بنابراین نفس به ذات خود علم حضوری دارد (همان).

ب. علم نفس به فعل خود در مقام ذات؛ از طرف دیگر نفس در مقام فوق تجردی‌اش، وحدت و بساطتی دارد که جمیع اسما و صفات و افعال نفس، در آن وحدت و بساطت، منطوی است؛ به طوری که نفس، قبل از ایجاد و انشای آن‌ها بر تمام آن‌ها علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. بنابراین نفس در مقام ذات به تمام صفات و افعال خود علم حضوری دارد (همان).

ج. علم نفس به فعل خود در مقام فعل؛ نفس از آن حیث که قوا را استعمال می‌کند و قوا در واقع لشکریان نفس هستند و استعمال و استخدام شیء، فرع است بر علم و اطلاع بر جمیع قوا و افعال، پس نفس علم حضوری به تمام قوایش دارد و نسبت به آن‌ها شاهد و بصیر است؛ علامه در کتاب معرفت نفس به این نکته اشاره می‌کند که اصل تجلیات نفس از ذات آن است که هیچ تعدد در آن نیست و به حسب ذاتش اختلاف ندارد، بلکه به اختلاف قوایل در قابلیتشان به حکم مراتب و مواطن و اوقات و احوال و امزجه و صفاتشان، و هم‌چنین به حسب احکام احوال و سایط وجودشان، اختلاف می‌یابند (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۹). بنابراین نفس باید به افعال و هیئات خود عالم باشد؛ چون قوام تمام افعال نفس به نفس است و فعل نفس در حقیقت تجلیات فعلی نفس است (همان، ج ۴: ۴۰).

۳-۱-۱-۲. مراتب علم ربّ

برای ربّ نیز مراتبی از علم بیان شده است: علم ربّ به ذات خود، علم ربّ به فعل خود در مقام ذات، علم ربّ به فعل خود در مقام فعل (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۶۵).

الف. علم ربّ به ذات خود: در نظر صدرالمتألهین هر ذاتی که از حیث وجود، مستقل و از هر چه که موجب حجاب شود (ماده)، مجرد باشد، برای خود حاضر است و از آنجا که حقیقت علم، امری جز حضور معلوم برای عالم نیست، پس هر ذات مجردی، معقول ذات خود است و تعقل ذاتش توسط ذاتش است، نه غیر. بنابراین هر چه از حیث وجود، قوی‌تر و از حیث تحصیل شدیدتر و از حیث ذات برتر باشد، از حیث عقل و معقول، تمام‌تر و از نظر عاقل بودنش برای ذات خویش شدیدتر است. بر این اساس، از دید صدرا علم ربّ به ذات خویش، کامل‌ترین و شدیدترین علوم از لحاظ نوریت و ظهور و آشکاری است (همان: ۱۶۴).

ب) علم ربّ به فعل خود در مقام ذات (علم ربّ به فعل قبل از ایجاد): صدرالمتألهین علم ربّ به ممکنات قبل از ایجاد را از طریق قاعده بسیط الحقیقه حل کرده و به مقتضای قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها» حقیقت واجب را در اعلی درجه بساطت قرار می‌دهد و او را واجد همه کمالات می‌داند که به ماسوا افاضه می‌کند و هیچ‌گونه ترکیبی در ذات مقدس او نیست و به نحو اعلی و اشرف و ابسط، واجد همه کمالات است و در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از کل ماسوا دارد. به نظر ایشان، ذات باری تعالی علم حضوری به ماسوا دارد؛ واجب تعالی به ذات خودش عالم است و چون علم به ذات دارد، علم اجمالی به ماسوا هم دارد (همان).

ج) علم ربّ به فعل خود در مقام فعل (علم ربّ به فعل بعد از ایجاد): علم ربّ به فعل در مقام فعل در حقیقت به حضور و احاطه قیومی او با ظهور اسما و صفاتش در مظاهر عالم برمی‌گردد و عین فعل اوست، احاطه قیومیّه او به هر شیء و حضور هر موجودی نزد او و اتحاد او با هر شیء است که سبب علم فعلی حضوری او به اشیا می‌شود نه علم انفعالی حصولی که ارتسامی است و موجب می‌شود ذات باری تعالی محل انطباع صور معلومه می‌شود و لازم می‌آید که از آنها منفعل گردد و به تغیر معلومات زمانی، متغیر و

متبدل گردد و موجب پیدایش کثرت و تغیر در ذاتش شود (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۵: ۶۳).

۳-۱-۱-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت صفت علم در نفس بر صفت علم در ربّ را این چنین می‌توان تبیین کرد که همان‌طور که نفس فوق مجرد، عاقل و مدرک ذات خود است، که به ذات خود علم ذاتی دارد، ربّ هم که عاقل و مدرک ذات خود است به ذات خود علم ذاتی دارد. همان‌طور که نفس در احدیت ذاتش بسیط و فوق مجرد است و تمام حقایق صفات و قوا (سمع و بصر، حس مشترک، خیال، حافظه و ...) در ذات نفس منطوی است و نفس به این افعال علم ذاتی دارد، ربّ هم به ذات خودش عالم است و علم به ذات که عین ذات است، علم اجمالی به ماسوا است. از این رو در عین علم اجمالی به ماعدا، کشف تفصیلی از ماسوا هم دارد.

همان‌گونه که نفس برای ظهور صفات و اسمایش نیاز به قوایل دارد که این قوایل در حقیقت قوا و مراتب گوناگون نفس می‌باشد و چون نفس در تمام قوایش حضور قیومی دارد و قوام تمام قوا به نفس است، پس نفس به تمام قوایش به نحو حضوری علم دارد. بنابراین ربّ هم به حضور و احاطه قیومی اش، با ظهور اسماء و صفاتش در مظاهر عالم حضور دارد و همین حضور و احاطه قیومی ملاک علم فعلی حق است که بر اساس علم ذاتی ربّ است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳: ۴۵).

۳-۱-۲. دلالت معنایی صفت قدرت در نفس بر صفت قدرت در ربّ

در این بند ابتدا صفت قدرت در نفس بیان می‌شود، سپس صفت قدرت در ربّ ذکر می‌گردد، آن‌گاه نحوه دلالت صفت قدرت در نفس بر صفت قدرت در ربّ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۲-۱. صفت قدرت در نفس

حکما قدرت را این چنین تعریف می‌کنند که فاعل در ذات خودش به گونه‌ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۶۱). در بحث قدرت و اختیار در انسان باید این مسأله مورد بررسی قرار گیرد که آیا قدرت در انسان به همین معنا است یا نه؟ ملاصدرا قدرت در انسان را عین قوه و امکان می‌داند و انسان را مختار بالاضطرار، قادر بالاضطرار، عالم بالاضطرار و ... می‌داند؛ در حقیقت ملاصدرا قدرت را در مادیات بالقوه و در مجردات و فوق مجردات بالفعل می‌داند (همان: ۲۶۴). بنابراین شاید بتوان این نتیجه را از گفته‌های صدرالمتلهین گرفت که چون انسان دارای مقام تجرد و فوق تجردی است، قدرت و اختیارش عین ذات و بالفعل است و تعریف فوق بر قدرت انسان هم صدق می‌کند (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۲۷).

۳-۲-۱-۲. صفت قدرت در ربّ

با توجه به تعریف فوق از قدرت باید گفت واجب تعالی چون در ذاتش تام و فوق تمام است، به ذات بسیط حقیقی خود، همه چیز را انجام می‌دهد، نه به مشیت و خواست زاید و یا به همت زاید عارض لازم و یا مفارق، بلکه به مشیت، علم، رضا و حکمت خودش که عین ذاتش می‌باشد، خیر را افاضه می‌نماید و نظام را عطا می‌کند و حکمت را جاری می‌سازد و این تمام‌ترین شکل قدرت و برترین نوع صنع و افاضه است (همان: ۲۶۲).

۳-۲-۲-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت صفت قدرت در نفس بر صفت قدرت در ربّ را می‌توان این چنین تبیین کرد که هر کس نفس خودش را این گونه شناخت که نفس مدبر شئون خود با اختیار

است نه با اجبار، ربّ خود را هم این چنین می‌شناسد که ربّ، عالم را با اختیار خود اداره می‌کند نه با اجبار (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۱۰). وقتی انسان با شهود دید که نفسش فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود است و صاحب اراده و اختیار است و نیازمند به غرض زاید بر ذاتش نیست، بلکه داعی او بر فعل، عین ذات اوست نه زاید بر ذات، و علم او به فعلش، سابق بر فعل است، و این علم به فعل، زاید بر ذات نیست، بلکه عین ذات است، خداوند را هم این چنین می‌بیند که در فعلش نیازمند غرض زاید بر ذاتش نیست بلکه غرض و داعی او عین ذات است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۶۶).

۳-۱-۳. دلالت معنایی صفت حیات در نفس بر صفت حیات در ربّ

در این بند ابتدا صفت حیات در نفس بیان می‌شود، سپس صفت حیات در ربّ ذکر می‌گردد، آن‌گاه نحوه دلالت صفت حیات در نفس بر صفت حیات در ربّ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۳-۱. صفت حیات در نفس

حکما حیات در موجودات را این چنین تعریف می‌کنند که هر موجودی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان که در این عالم دارای علم (ادراک) و فعل (قدرت) باشد، دارای حیات است. این حیات در موجودات به صورت تشکیکی است؛ در واقع به همان میزان که ادراک و فعل در موجود تشدید می‌یابد، حیات هم در او شدت می‌گیرد. بر این اساس حیات در انسان نسبت به دیگر موجودات قوی‌تر بوده چون نفس ناطقه انسانی با حرکت جوهری در ذاتش و اشتداد در وجودش دم به دم از حیات نباتی به حیات حیوانی و از حیات حیوانی به حیات انسانی ارتقا پیدا کرده و ذاتش بسیط‌تر و وحدت وجودی‌اش بیشتر می‌شود و هر چه موجودی بسیط‌تر باشد، علم و قدرت در او شدیدتر می‌شود (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۵).

۳-۱-۳-۲. صفت حیات در ربّ

حکما حی را موجودی می‌دانند که در او ترکیب قوا نباشد و ادراکش عیناً فعل و ابداعش باشد و چون واجب الوجود بسیط حقیقی و از حیث ذات و صفات یگانه است و از لحاظ قوه و قدرت یکتا می‌باشد و نفس تعلقش به اشیا، نفس صدور آن‌ها از وی می‌باشد، پس او به اسم حیات از تمام زندگان سزاوارتر است. حیات با دو صفت علم و قدرت در ارتباط است و حیّ به موجودی اطلاق می‌شود که بتوان او را عالم و قادر نامید. مفهوم حیات غیر از مفهوم علم و قدرت است، اما در عین حال حقیقت و مصداق این صفات واحد است و به این جهت حیات و علم و قدرت در مرتبه واحدی از وجود قرار دارند (همان: ۳-۹). حیات به حسب وجود، اول صفتی است که حق تعالی آن را لازم دارد و حیات، اصل جمیع صفات وجودیه است. لذا اسم شریف الحی، امام ائمه سبعه اسما (حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام) است؛ زیرا هیچ یک از صفات وجودش تصور نمی‌شود مگر بعد از حیات (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۲: ۳۵۲).

۳-۱-۳-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت صفت حیات در نفس بر صفت حیات در ربّ را می‌توان این چنین تبیین کرد که وقتی انسان نفس خود را موجودی دارای حیات یعنی عالم و قادر شناخت که در هر مرتبه وجودی‌اش حی است و این حیات را جاری و ساری در تمام شئون خود دانست که مبدا تمام کمالات و انشای صور در نفس است، ربّ خویش را هم دارای حیات و عالم و قادری می‌شناسد که مبدأ و مبدع همه کائنات بوده و این حیات در تمام ارکان هستی جاری و ساری است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۰۹).

۲-۳. دلالت معنایی اوصاف سلبی نفس بر اوصاف سلبی ربّ

صفات سلبی صفاتی هستند که دلالت بر نفی و سلب یک نقص در موصوف خود دارند. در این بخش برخی صفات سلبی در نفس انسان مثل نفی ترکیب، نفی رؤیت حسی و ... و نحوه دلالت آنها بر نفی این صفات در ربّ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۲-۳. دلالت معنایی نفی ترکیب در نفس بر نفی ترکیب در ربّ

در این بند ابتدا مسأله نفی ترکیب در نفس بیان می‌شود، سپس مسأله نفی ترکیب در ربّ ذکر می‌گردد، آن‌گاه نحوه دلالت نفی ترکیب در نفس بر نفی ترکیب در ربّ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۲-۳. نفی ترکیب در نفس

آیا وجود قوای مختلف نفس از جمله حس، خیال، عقل و ... موجب ترکیب نفس می‌شود؟ در پاسخ به پرسش مطرح شده می‌توان گفت: برای ترکیب شش حالت ممکن و قابل فرض است: الف) ترکیب از اجزای مقداری، ب) ترکیب از ماده و صورت ذهنی، ج) ترکیب از ماده و صورت خارجی، د) ترکیب از جنس و فصل، ه) ترکیب از ماهیت و وجود، و) ترکیب از فقدان و وجدان (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۸۱). هیچ یک از حالت‌های شش‌گانه در نفس وجود ندارد؛ چون نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است و با حرکت جوهری و اشتدادی در ماده شروع به حرکت کرده و به مقام مجرد برزخی و سپس مجرد عقلی و فوق مجرد که مقام بسیط الحقیقه است می‌رسد. هر چند نفس دارای قوای گوناگون می‌باشد اما این کثرت قوا به بساطت و وحدت نفس آسیبی نمی‌زند (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۴۵).

۳-۲-۱-۲. نفی ترکیب در ربّ

واجب‌الوجود بودن اقتضای آن دارد که خدای تعالی مرکب نباشد چون مرکب محتاج به اجزاست و اگر چیزی از اجزا فراهم آمده آن اجزا به واجب بودن سزاوارترند از مرکب (ر.ک؛ شعرانی، ۱۳۹۳: ۴۰۶). با توجه به حالت‌های شش‌گانه ترکیب، باید گفت واجب تعالی، مرکب از اجزای مقداری نیست چون سه حالت برای آن فرض دارد: الف) همه‌ی اجزا واجب ب) جزیی واجب و جزیی ممکن ج) همه‌ی اجزاء ممکن. که هر سه حالت در خداوند محال است چون در حالت نخست لازم می‌آید که واجب تعالی دارای وحدت حقیقی نباشد و چند تا واجب مجزا داشته باشیم در حالی که فرض کرده‌ایم که واجب واحد است. در حالت دوم، احتیاج واجب به اجزای خود که ممکن است و هم‌چنین دور لازم می‌آید و در حالت سوم، تقدم جزء بر کل لازم می‌آید و این اجتماع نقیضین است. بنابراین واجب تعالی از اجزای مقداری منزّه است (همان: ۸۲-۸۳) و چون واجب تعالی انیتش عین ماهیت وی است و خداوند انیت محض است، وی را ماهیتی نیست و هرچه که دارای ماهیت نیست چه از لحاظ ذهن و چه از لحاظ عین هیچ جزیی ندارد. بنابراین مرکب از جنس و فصل، ماده و صورت ذهنی و عینی و ماهیت و وجود نیست (همان، ۸۳) پس چون او بسیط الحقیقه است، کل الاشیا است و تماماً وجود است و کمال و نقایص برای مراتب و شئون اوست. بنابراین مرکب از فقدان و وجدان هم نیست و تمام کمالات در او هست (همان: ۸۹).

۳-۲-۱-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت نفی ترکیب در نفس بر نفی ترکیب در ربّ را می‌توان این‌چنین تبیین کرد که هرکس نفس خودش را این‌گونه شناخت که بسیط و بی‌ماهیت و دارای مقام فوق تجردی و از سنخ وجود است و تمام عوالمش از عالم ماده و مثال و قوای ظاهر و باطن همه از شئون او می‌باشد و ترکیب در ذات نفس نمی‌باشد ربّ خود را هم

این گونه می‌شناسد که زمین و آسمان و ملک و ملکوت از شئون رب است و خداوند بسیط‌الحقیقه‌ای است که در او ترکیبی نیست (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۱۲).

۳-۲-۲. دلالت معنایی نفی رؤیت حسی نفس بر نفی رؤیت حسی رب

در این بند ابتدا مسأله نفی رؤیت حسی نفس بیان می‌شود، سپس مسأله نفی رؤیت حسی رب بررسی می‌شود، آن‌گاه نحوه دلالت نفی رؤیت حسی نفس بر نفی رؤیت حسی رب بیان می‌گردد.

۳-۲-۲-۱. نفی رؤیت حسی در نفس

قوای نفس اگرچه برحسب تعدد آلات و افعال و انفعالات در عالم طبیعت و حس، تکثر و تعدد دارند، ولی در ذات نفس، به گونه‌ی وحدت، اجتماع دارند. در حقیقت هر شخص انسانی بک هویت و یک نفس است که تمام افعال منسوب به اوست (ر.ک؛ ملاصدرا، ج ۹، ۱۳۸۳: ۸۲) قوه باصره، شأنی از شئون نفس است که نفس یک قسم از آثارش را در موطن قوه باصره نشان می‌دهد (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۱: ۲۱۰) و قوه باصره آثارش را به وسیله و واسطه چشم انجام می‌دهد (همان: ۲۲۵) چون نفس سَمَتِ عَلَّیْتِ دارد بر قوا و علّت در رتبه مقدم بر معلول و مستولی بر وی و فوق آن است، و در حقیقت معلول قائم به علّت و مستفیض از آن است و معلول نمودار اثر دارایی علت خود و ظلّ اوست (همان: ۲۱۷)، هرگز امکان ندارد که نفس بسیط و دارای مقام فوق مجرد که در مقام علت شئون خود است به وسیله چشم ظاهری که فقط آلتی برای قوه باصره است مورد رؤیت حسی واقع شود، چون یکی از شرایط رؤیت با آلت و واسطه چشم مادی و دارای مکان بودن است در صورتی که نفس بسیط است و دارای مقام فوق مجرد و منزّه از مکان و جهت است (همان: ۲۵۰) در حقیقت نفس ناطقه‌ی انسانی مصداق و مظهر این آیه شریفه است ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/۱۰۸).

۳-۲-۲-۲. نفی رؤیت حسی در ربّ

رؤیت خدا با چشم ظاهری مطلقاً - اعم از اینکه در خواب باشد یا در بیداری، در دنیا باشد یا در آخرت - ممتنع است؛ زیرا این نحو رؤیت مستلزم آن است که شیء مرئی دارای بُعد، جهت، مکان و زمان (محدویت و مرکب بودن) باشد، در صورتی که خدای متعالی منزّه است از اوصاف مادی پیش گفته، بلکه خالق و محیط بر آنهاست، زیرا موجود دیدنی باید روبه‌رو قرار گیرد، از این رو قهراً محدود است و محدود را هر چند با کمک اشیاء یا اشخاص دیگر می‌توان احاطه کرد، در حالی که خدا از هر سو بر ایشان احاطه دارد. پس خداوند هرگز احاطه‌پذیر نیست (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۷).

۳-۲-۲-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت نفی رؤیت حسی نفس بر نفی رؤیت حسی ربّ را می‌توان این چنین تبیین کرد که اگر نفس خودش را این گونه شناخت که مدبر تمام قوا و شئونش می‌باشد و در تمام قوا حضور قیومی دارد، و به همه آنها خبیر است به طوری که احاطه بر تمام آنها دارد و تمامی قوای خود را ادراک می‌کند اما قوا عاجز هستند از ادراک او، ربّ خود را هم این گونه می‌شناسد که ربّ نسبت به تمام قوا، شئون و تجلیات، احاطه دارد و تمام قوای خویش را ادراک می‌کند اما قوا از ادراک او عاجز هستند. او چشم‌ها را ادراک می‌کند اما چشم‌ها از ادراک او عاجز هستند (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۰۱).

۳-۲-۳. دلالت معنایی نفی اتحاد نفس با بدن بر نفی اتحاد ربّ با جهان

در این بند ابتدا مسأله نفی اتحاد نفس با بدن بیان می‌شود، سپس مسأله نفی اتحاد ربّ با جهان بررسی می‌شود، آن‌گاه نحوه دلالت نفی اتحاد نفس با بدن بر نفی اتحاد ربّ با جهان بیان می‌گردد.

۳-۲-۳-۱. نفی اتحاد نفس با بدن

پرسشی که در رابطه با نفس و بدن می‌توان مطرح کرد، این است که رابطه بین نفس با بدن چگونه است؟ آیا بدن با نفس اتحاد دارد یا نه؟ پاسخی که علامه حسن زاده به این پرسش می‌دهد را می‌توان این چنین توضیح داد که بر اساس تشکیک وجود، بدن مرتبه نازله نفس است. در حقیقت جسم فی حد ذاته قوه‌ای است که باید بالفعل شود؛ جسم با حرکت جوهری از جمادی به نفس نباتی و از نباتی به نفس حیوانی و از حیوانی به نفس انسانی تبدیل شده و جسم از نقص خود به کمال تبدیل می‌گردد، آن‌چه از این کمال حاصل می‌شود، نفس است؛ براساس وحدت شخصی وجود، بدن از شئونات نفس است که هیچ‌گونه اتحادی با نفس ندارد بلکه سایه نفس است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۲: ۳۲۶).

۳-۲-۳-۲. نفی اتحاد ربّ با جهان

پرسشی که در رابطه با ربّ و ارتباط آن با جهان مطرح می‌شود این است که آیا ربّ با جهان اتحاد دارد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که بر اساس تشکیک وجود، جهان هستی به خصوص جهان ماده از مراتبه نازله ربّ است که خود را در قالب صفت ظاهر نشان داده است و براساس وحدت شخصی وجود، جهان ماده از شئونات ربّ است که هیچ‌گونه اتحادی با ربّ ندارد بلکه ظل ربّ است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۵: ۳۳۹).

۳-۲-۳-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت نفی اتحاد نفس با بدن بر نفی اتحاد ربّ با جهان را می‌توان این چنین تبیین کرد که هرکس نفسش را این‌گونه شناخت که بدنش صورت و در واقع سایه و مرتبه نازله نفسش می‌باشد که هیچ‌گونه اتحادی با نفس ندارد، جهان هستی و عالم ماده را

هم مرتبه نازله و صورت ربّ می‌یابد که هیچ اتحادی با ربّ ندارد بلکه از مراتب و شئون آن است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳: ج ۳: ۲۱۲).

۳-۲-۴. دلالت معنایی عدم غفلت و خواب در نفس بر عدم غفلت و خواب در ربّ

در این بند ابتدا مسأله عدم غفلت و خواب در نفس، سپس مسأله عدم غفلت و خواب در ربّ بررسی می‌شود، آن‌گاه نحوه دلالت عدم غفلت و خواب در نفس بر عدم غفلت و خواب در ربّ بیان می‌گردد.

۳-۲-۴-۱. عدم غفلت و خواب در نفس

برای این که معلوم شود که نفس ناطقه غفلت و خواب ندارد باید دو صفت «حی» و «قیوم» برای آن ثابت شود. در بحث حیات انسان اشاره شد که نفس ناطقه انسانی دارای حیات است و در رابطه با قیوم بودن نفس ناطقه برای تمام قوا و شئون آنها می‌توان گفت که نفس ناطقه در همه قوا و شئون آنها ساری و جاری است و قوام و قیام تمام شئون نفس به نفس است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۳۲). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نفس با داشتن دو صفت حیات و قیومیت نفس برای قوایش، نوم و غفلتی بر او عارض نمی‌شود. تجلی این صفت در نفس در قوه متخیله است که در خواب و بیداری، بیدار و آگاه است و پیوسته در کار و کوشش است (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۲۹).

۳-۲-۴-۲. عدم غفلت و خواب در ربّ

همان‌طور که در مورد نفس گفته شد، برای آنکه عدم نوم و غفلت در ربّ معلوم شود نیز باید دو صفت حیات و قیومیت برای او اثبات شود. در بحث حیات در ربّ گفته شد که حیّ، مبدا علم و قدرت و امام اسمای الهی است؛ حیات از صفات ذاتی و عین ذات خداوند می‌باشد. «قیوم» هم صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیز به

معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است. خدا قیوم تمامی موجودات است؛ خدای تعالی از آنجا که مبدأ هستی است، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می‌شود، پس او مقوم هر چیزی است، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست، و هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد. بنابراین چون قیوم است در او نه «سنه» است که به معنای سست شدن بدن در ابتدای خواب است و نه دارای «نوم» است که در آن عوامل طبیعی بدن (حواس و مشاعر ظاهری) از کار می‌افتد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۰۴-۵۰۶). ضمن اینکه این اوصاف از ویژگی‌های بدن است که خداوند فاقد آن است.

۳-۲-۴-۳. نحوه دلالت

نحوه دلالت عدم غفلت و نوم در نفس بر عدم غفلت و نوم در ربّ را می‌توان اینچنین تبیین کرد که همان‌طور که نفس ناطقه که صورت انسان است «حیّ است به حیات معنویه» و مقوم تمام قوا و شئون‌اتش است، غفلت و نومی در آن نیست و قوه خیال و متخیله که یکی از شئون‌ات نفس است دائماً در انشای صور و تجزیه و ترکیب است، ربّ هم با اسما و صفات خود دائماً فعال و مُنشئ صور کائنات است و نوم و غفلتی بر او عارض نمی‌شود (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۶۱).

۳-۲-۵. دلالت معنایی توحید صفات نفس بر توحید صفات در ربّ

در این بند ابتدا مسأله توحید صفات در نفس، سپس مسأله توحید صفات در ربّ بررسی می‌شود، آن‌گاه نحوه دلالت توحید صفات در نفس بر توحید صفات در ربّ بیان می‌گردد.

۳-۲-۵-۱. عینیت صفات با ذات در نفس

با توجه به این که گفته شد که ذات نفس بسیط است و ترکیبی در آن نیست اگر صفات کمالی مانند علم و قدرت و حیات و ... زائد بر ذات نفس باشد لازم می‌آید که نفس در مرتبه ذاتش مصداق صدق این صفات کمالی نباشد و در نتیجه ذات به نفس ذاتش عاری از این صفات و کمالات باشد در حالی که نفس ناطقه است که عاقل و مفکر و متخیل و حافظ و مصور و مغذی و منمی و جاذب و دافع و هاضم و ماسک و سامع و باصر و طاعم و مستنشق و لامس و مدرک می‌باشد و اختلاف این قوا و اختلاف اسما چیزی زاید بر نفس نیست؛ بلکه نفس عین هر صورتی است. پس انوار مراتب، که قوا نامنده می‌شوند، همه در نور نفس ناطقه، فانی هستند. در حقیقت نفس ناطقه، با اینکه شخصاً واحد است، عین تمام قوای ظاهر و باطن نیز می‌باشد و این قوا در حالی که کثیرند، عین نفس ناطقه‌ای که شخصاً واحد است نیز هستند. پس نفس در حقیقت همان قوه‌ی عاقله و متوهمه و متخیله و حساسه و محرکه و متحرکه و جز آن است که اصل محفوظ قوایش است و قوا بدون آن قوام و پایداری ندارند (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۶۲: ۲۳) صدرالمتهین می‌گوید: «آنچه از گفتار و احوال و حرکات و سکون‌ها و افکار و تخیلات که از انسان صادر می‌شود، همگی مظاهر آن چیزهایی است که در ذات از اسما و صفات پنهان می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۲۳).

۳-۲-۵-۲. عینیت صفات با ذات در ربّ

اگر صفات کمالی مانند علم و قدرت و حیات و ... زائد بر ذات حق متعال باشد لازم می‌آید که حق در مرتبه ذاتش مصداق صدق این صفات کمالی نباشد و در نتیجه ذات به نفس ذاتش عاری از این صفات و کمالات باشد. ذاتی که کمالات و صفات را بر حسب ذاتش داراست افضل از ذاتی است که کمالات زائد بر ذات اوست در حالی که ذات واجب‌الوجود، مبدأ وجودات و خیرات و کمالات است و علت است و اگر صفات

زاید بر ذات باشد، یعنی مجموع ذات و صفات الحاق شده، برتر از ذات بدون صفات است درحالی که ذات، علت و مجموع ذات و صفات، معلول است و لازمه آن، این است که معلول از علت برتر باشد (همان: ۱۱۰).

بنابراین اسمای حسنا و صفات علیا، اگر چه دارای مفاهیم متعددی هستند، اما فقط یک مصداق دارند و آن مصداق، همان ذات اقدس اله است؛ زیرا فرض دوگانگی در آن مقام، محال است، پس هر حیثیتی در ذات، عین حیثیت دیگر می‌باشد، و همه حیثیات، عین ذات خواهد بود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۴۵).

۳-۲-۵-۳. نحوه دلالت

وقتی انسان فهمید که امکان ندارد که صفات ذاتی‌اش از جمله علم، قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر غیر ذاتش باشد؛ چون اگر صفات زائد بر ذات و غیر آن باشد لازم می‌آید که ذات نفس خالی از کمالات و محتاج به صفات باشد، از این شناخت پی می‌برد که امکان ندارد صفات ذاتی حق متعال غیر ذاتش و زائد بر آن باشد؛ چون محذوریت‌هایی از جمله خالی بودن ذات نفس از کمال و محتاج بودنش به غیر پیش می‌آید (ر.ک؛ حسن زاده، ۱۳۷۳: ۲۰۸).

بحث و نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر بر مبنای حدیث معرفت نفس و شرح آن در آثار علامه حسن زاده آملی، صفات ثبوتی و سلبی نفس انسان و نحوه دلالت آنها بر صفات ثبوتی و سلبی متناظر با آنها در ربّ، مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که به میزانی که انسان خود را بشناسد، به همان میزان، شناخت او نسبت به ربّ خود نیز ارتقا یافته و دقیق‌تر می‌شود؛ به عنوان مثال وقتی انسان مشاهده کند که نفس او فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود، و صاحب اراده و اختیار است، ربّ خویش را نیز دارای علم و اراده و اختیار ذاتی می‌شناسد؛ وقتی انسان بساطت نفس و ذات خویش را شهود کرد و دریافت

که با همت خود می‌تواند خلق کند و منشأ شئونات خویش باشد، بساطت ذات ربّ را نیز درک کرده و او را مبدأ و مُبدع کائنات می‌داند. وقتی انسان مشاهده کرد که نفس او محیط بر شئونات خویش است و با چشم حسی دیده نمی‌شود، ربّ خود را نیز محیط بر شئونات خود دیده و در می‌یابد که با چشم حسی دیده نمی‌شود. وقتی انسان دانست که نفس او در قوا و شئونات خود حلول نمی‌کند و با آن‌ها اتحاد در ذات ندارد و اگر اتحادی هم باشد در فعل نفس است، خداوند را هم در ذات خود منزّه از اتحاد با شئونات و تجلیات خود می‌داند. بنابراین با توجه به اینکه بنا به تصریح قرآن کریم، انسان خلیفه خدا بر روی زمین است و به تصریح احادیث معصومین (ع) خدا انسان را به صورت خود آفریده است، از آنجا که اوصاف خلیفه، نمایانگر اوصاف و ویژگی‌های مستخلف‌عنه خویش است، به هر میزانی که انسان نفس خویش را بشناسد، به همان میزان خدای خویش را نیز شناخته است یا خواهد شناخت.

منابع

- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۹۱). *شرح شواهد الربوبیه (خداشناسی)*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- اله‌باشتی، علی. (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت ربّ از دیدگاه عالمان شیعه». *جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)*. شماره ۸۸/۲. صص ۳۱-۴۵.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غور الحکم و دور الکلم*. قم: دار الکتب الإسلام.
- جعفر بن محمد الصادق (ع) (منسوب). (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. چاپ اول. بیروت: اعلمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۱). *وحدت در دیدگاه عارف و حکیم*. تهران: فجر.
- _____ . (۱۳۶۲). *رساله لقاء الله*. تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*. تهران: رجا.
- _____ . (۱۳۶۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. تهران: رجا.
- _____ . (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل و معقول*. تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. محقق / مصحح: مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات.
- _____ . (۱۳۷۱). *صد کلمه در معرفت نفس*. قم: قیام.
- _____ . (۱۳۷۳). *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*. قم: قیام.
- _____ . (۱۳۷۳). *انه الحق*. قم: قیام.
- _____ . (۱۳۷۳). *هزار و یک کلمه*. قم: دفتر تبلیغات.
- _____ . (۱۳۸۰). *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: قیام.
- _____ . (۱۳۸۱). *الحجج البالغہ فی التجرد النفس الناطقه*. قم: دفتر تبلیغات.
- _____ . (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: الف لام میم.
- خوش صحبت، مرتضی و محمد جعفری. (۱۳۹۰). «تیین برهان معرفت نفس بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»». معرفت کلامی. شماره دوم. صص ۷۹-۱۱۰.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۴). «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی». *انجمن معارف اسلامی*. شماره ۳، صص ۱۱-۴۴.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۳). *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*. تهران: اسلامیه.
- صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*. قم: مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۳۸۳). *حکمت متعالیه*. مترجم: محمد خواجهوی. تهران: مولا.

صلواتی، عبدالله. (۱۳۸۵). «ارتباط خود شناسی و خدا شناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا». مقالات و بررسی‌ها. شماره ۸۱. صص ۸۵-۱۰۲.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). **وسائل توحیدی**. مترجم: علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۴). **تفسیر المیزان**. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

علوی، سید محمد کاظم. (۱۳۹۶). «تحلیل معنایی و معرفتی حدیث معرفت نفس در تفاسیر نخستین». مطالعات فهم حدیث. شماره دو. صص ۷۹-۱۰۱.

مجلسی، مولانا محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی. محبوب، فرشته. (۱۳۹۴). «تحلیل و واکاوی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در متون عرفانی». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). شماره اول. صص ۱۶۶-۱۴۳.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **مصباح الشریعه**. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

هاشمی خوبی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**. مترجم: حسن حسن زاده آملی، محمد باقر کمره‌ای. تهران: مکتبه الاسلامیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ «کسی که خود را بشناسد، پروردگارش را

می‌شناسد» (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۵۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج: ۶: ۲۵۱).

۲. (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ).

۳. (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ).